

Ireneusz S. Ledwoń

Pluralistyczna teologia religii

Biblioteka Teologii Fundamentalnej 2, 35-54

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.

IRENEUSZ S. LEDWOŃ OFM

PLURALISTYCZNA TEOLOGIA RELIGII

Pluralistyczna teologia religii (często określana w skrócie jako „pluralizm”) stanowi we współczesnej teologii religii – obok ekskluzywizmu i inkluzywizmu – trzeci, chronologicznie najmłodszy paradygmat teologiczno-religijny. Pochodząca od samych twórców tego kierunku nazwa ma wyrażać jego istotę, którą jest akceptacja wielości (pluralności) możliwych nie tylko dróg, ale przede wszystkim pośrednictw zbawczych. Jako cechy charakterystyczne pluralistycznej teologii religii podaje się zazwyczaj uznawanie przez nią równorzędności wszystkich religii jako prowadzących do zbawienia, przy czym miałyby one być rezultatem powszechnie dokonującego się objawienia Bożego, stanowiącego wyraz uniwersalnej woli zbawczej Boga. Jest to jednak charakterystyka najbardziej ogólna, gdyż pluralistyczna teologia religii jest nurtem dość zróżnicowanym, a jako podstawy istniejących w jej ramach podziałów można wyróżnić głównie takie czynniki, jak: cel (funkcje) religii, charakter zbawczego pośrednictwa oraz rola Chrystusa w historii zbawienia. Ze względu na obszerność problematyki w niniejszym opracowaniu zostaną zaprezentowane jedynie podstawowe zagadnienia dotyczące pluralistycznej teologii religii, takie jak jej geneza oraz najbardziej charakterystyczne założenia filozoficzne i teologiczne.

Dr. hab. IRENEUSZ S. LEDWOŃ OFM – kierownik Katedry Teologii Religii Instytutu Teologii Fundamentalnej na Wydziale Teologii KUL JPii w Lublinie.

I. GENEZA

Początki pluralistycznej teologii religii sięgają połowy XX w., jakkolwiek dopiero w ostatnim 20-leciu zyskała ona rozgłos i znaczną siłę oddziaływania, przekraczając, zdaniem wielu, skalę zjawiska, jakim była swego czasu teologia wyzwolenia. Stanowi ona też element pluralistycznego relatywizmu, obecnego dziś w wielu dziedzinach teologii, filozofii czy religioznawstwa. Jeśli chodzi o genezę nurtu pluralistycznego w teologii religii, można wskazać dwa jego źródła. Pierwsze z nich to współistnienie chrześcijaństwa z wielkimi religiami i kulturami pozachrześcijańskimi Indii oraz innych krajów Azji, prowadzące teologów i religioznawców do przekonania, iż chrześcijański Zachód nie stanowi bynajmniej kulturowego centrum świata, a chrześcijaństwo jako religia nie jest jedyną drogą zbawienia. Wielu teologów i biskupów azjatyckich od 40 lat usiłuje też wypracować nową formułę obecności Kościoła na tym kontynencie oraz prowadzenia przezeń misji i dialogu międzyreligijnego, uwzględniając lokalny kontekst religijno-kulturowy i nietożsamą z europeizacją Azji czy też z narzucaniem jej gotowych zachodnich wzorców, także w zakresie chrystologii. Owo poszukiwanie własnej tożsamości teologicznej i rodzimego kształtu Kościoła nawiązuje do Kościoła starożytnego, poszukującego swego oryginalnego wizerunku w świecie kultury hellenistycznej, poza granicami Palestyny¹.

Natomiast w krajach anglosaskich początki pluralistycznej teologii religii przypadają na lata 70. i wiążą się z pochodzącymi z tego okresu pierwszymi publikacjami J. Hicka, przy czym jej rozwój zintensyfikował się wraz z upadkiem teologii wyzwolenia, której miejsce zajęła. Głównymi reprezentantami omawianego kierunku są wspomniany już J. Hick (lansujący hasło kopernikańskiego przewrotu w teologii) oraz P. F. Knitter (głoszący ideę dialogu międzyreligijnego opierającego się na bezwzględnej równości

¹ P. F. KNITTER. *La théologie catholique des religions à la croisée des chemins*. ConcF 203:1986 s. 134; M. FÉDOU. *Les religions selon la foi chrétienne*. Paris 1996 s. 80; M. AEBISCHER-CRETTOL. *Vers un oecuménisme interreligieux. Jalons pour une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Paris 2001 s. 412; J. MAJEWSKI. *Teologia na rozdrożach*. Kraków 2005 s. 7-27.

jego wszystkich uczestników). Niemniej jednak pluraliści proveniencji anglosaskiej chętnie odwołują się też do teologów azjatyckich oraz do religii i filozofii Azji. Do tego konglomeratu, jak określił to swego czasu kard. J. Ratzinger², należy dodać wzrastającą dziś popularność i misyjną aktywność wspomnianych religii i filozofii w zachodnim świecie³ oraz powszechnie wysuwane postulaty dialogu, tolerancji, równości i wolności, także religijnej, co decyduje o dużej sile oddziaływania pluralistycznej teologii religii. Niektórzy autorzy, jak np. B. J. Hilberath, jako przyczynę omawianego zjawiska wymieniają także nowe nastawienie, zwłaszcza społeczeństwa zachodniego, do tradycyjnego wizerunku Kościoła (przede wszystkim rzymskokatolickiego), będące konsekwencją takich procesów, jak: upadek eurocentrycznego kolonializmu, sprzeciw wobec kościelnego centralizmu i dogmatyzmu, tendencja do prywatyzacji religii i powszechność zjawiska relatywizmu, obecnego we wszystkich dziedzinach życia⁴.

Korzenie pluralistycznej teologii religii i źródła jej inspiracji tkwią jednak znacznie głębiej. Na płaszczyźnie filozoficznej sięgają one czasów oświecenia i poglądów G. E. Lessinga, a zwłaszcza jego tezy, iż to, co absolutne, nie może zaistnieć w historii; poznawczego agnostycyzmu I. Kanta; subiektywistycznej koncepcji religii F. D. E. Schleiermachera (wykazującego m.in. ścisły związek każdej religii z historią i kwestionującego obiektywny charakter prawd religijnych); K. Jaspersa koncepcji prawdy (w tym także nowotestamentalnej) i jego przekonania o równości wszystkich religii jako wynikających z wielości równorzędnych objawień (a nawet inkarnacji) Boga, aż po immanentystyczno-antropocentryczny liberalizm prowe-

² J. RATZINGER. *Wiara i teologia dzisiaj*. OsRomPol 191:1997 s. 48.

³ Zjawisko to (jakkolwiek nie nowe) charakteryzuje się dziś niespotykanym wcześniej nasileniem. Por. H. WALDENFELS. *Absolutheitsanspruch des Christentums und die Grossen Weltreligionen*. W: J. BEUTLER, O. SEMMELROTH (Hg.). „Theologische Akademie” 11. Frankfurt 1975 s. 40-52; R. ROGOWSKI. *Fascynacja religijnością Wschodu*. AK 469:1987 s. 379-392; M. PAWLIK. *O współczesnym zainteresowaniu hinduizmem – dyskusyjnie* s. 433-442.

⁴ *Ist der christliche Absolutheitsanspruch heute noch vertretbar? W: Erfahrung des Absoluten – absolute Erfahrung? Beiträge zum christlichen Offenbarungsverständnis. Josef Schmitz zum 65. Geburtstag*. Hg. B. HILBERATH, Ch. LINDEN. Düsseldorf 1990 s. 108-116.

niencji marksistowskiej, charakteryzujący teologię wyzwolenia⁵. Wyraźny jest też wpływ E. Troeltscha i jego przekonania o historyczno-kulturowych uwarunkowaniach religii, zrównującego religię z kulturą. Troeltsch sprowadził też chrystologię do jezulogii, a osobę Chrystusa do symbolu Boga, i zakwestionował roszczenia jakiegokolwiek religii do nadrzędności (ze względu na niemożliwość religioznawczego uzasadnienia tego rodzaju roszczeń)⁶.

Na płaszczyźnie teologii u źródeł pluralistycznej teologii religii obok teologii wyzwolenia należy umieścić także teorię obecności Chrystusa w religiach, stworzoną przez R. Panikara. Była ona początkowo wyrazem wspomnianych już dążeń azjatyckiej teologii, mającej wyrastać z lokalnych realiów i im odpowiadać, z czasem jednak przybrała kształt relatywistyczny: miejsce Chrystusa zajęła bliżej nieokreślona *Reality* – rzeczywistość kosmoteandryczna (teantropokosmiczna), której On jest tylko symbolem, jednym z wielu możliwych wcieleń i jednym z wielu pośredników zbawienia, a chrześcijaństwo zostało uznane za jedną z wielu religii, zaś jego zbawcza wyjątkowość zakwestionowana. Za myślą Panikara podąża wielu współczesnych teologów azjatyckich, np. M. Amaladoss, J. Dupuis, A. Pieris, którzy kwestionują tożsamość Logosu, Jezusa i Chrystusa, przynajmniej na zasadzie *totus Iesus est Christus, sed Iesus non est totum Christi*⁷.

II. PODSTAWY FILOZOFICZNE

Spośród głównych założeń filozoficznych pluralistycznej teologii religii należy wymienić: określone pojęcie religii, epistemologiczny relatywizm oraz specyficzne rozumienie prawdy i języka religijnego.

Reprezentatywna dla omawianego kierunku jest koncepcja religii głoszona przez J. Hicka: religia – jako rezultat spotkania człowieka z objawiającą się na różne sposoby w całych dziejach ludzkości Rzeczywistością

⁵ J. A. MARTINEZ CAMINO. *Deklaracja „Dominus Iesus” w samym centrum Jubileuszu 2000: wobec najpoważniejszego problemu naszych czasów*. ComP 1:2002 s. 21.

⁶ Zob. I. S. LEDWOŃ. „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*. Lublin 2006 s. 84-118, 211-246.

⁷ Tamże s. 221-227.

transcendującą historię – jest określonym i uzależnionym od aktualnego sposobu rozumienia świata sposobem życia człowieka oraz jego odniesieniem do Absolutu lub też tylko transcendentnego porządku czy procesu⁸. Religijne doświadczenie transcendencji podlega procesowi interpretacji za pomocą wyobrażeń wiary, racjonalizacji w teologii oraz instytucjonalizacji życia religijnego wspólnoty. Wszystkie religie stanowią kulturowo uwarunkowane elementy jednego dynamicznego *continuum*, a czynnikiem je różniącym jest wyłącznie podłoże historyczno-kulturowe. Jak do historii czy kultury nie sposób odnosić kategorii prawdziwości czy fałszywości, tak też kategorie te nie przystają do żadnej religii. Pluralizm religii jest więc uwarunkowany pluralizmem kulturowym (teza Troeltscha), a także wzajemnym wpływem i przenikaniem się religii, w związku z czym nie ma w religiach miejsca na ekskluzywne roszczenia prawdy⁹. U podstaw wszystkich religii leży jedno podstawowe doświadczenie religijne (A. von Harnack), polegające na „zbawczym przełamaniu egocentryzmu”, dlatego zasadniczym procesem dokonującym się w religii jest odwrócenie się człowieka od egocentryzmu (*self-centredness*) i koncentracja na ostatecznej Rzeczywistości (*Reality-centredness*)¹⁰. Ta egzystencjalna przemiana ma charakter soteryczny, gdyż zbawienie, będące celem wszystkich religii, polega na ostatecznym wyzwoleniu i spełnieniu ludzkiej egzystencji, przy czym nie ma tu mowy o obiektywnym aspekcie zbawienia dokonanego przez Chrystusa. Zdolność religii do udzielania tak rozumianego zbawienia jest widoczna w jej owocach moralnych i duchowych, stanowiąc tym samym kryterium porównywania religii¹¹.

⁸ „(...) *an understanding of the universe, together with an appropriate way of living within it, which involves reference beyond the natural world to God or gods or to the Absolute or to a transcendent order or process*” (J. HICK. *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*. Oxford 1993 s. 133). Por. G. CHRZANOWSKI. *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*. Poznań 2005 s. 63-110.

⁹ J. HICK. *Truth and Dialogue in World Religions. Conflicting Truth Claims*. Birmingham 1974 s. 141n, 151n; tenże. *God and the Universe of Faiths* s. 102; tenże. *Philosophy of Religion*. Englewood Cliffs 1983 s. 112-116.

¹⁰ Tenże. *Problems of Religious Pluralism*. London 1987 s. 86.

¹¹ Por. R. BERNHARDT. *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*. Gütersloh 1990 s. 210-212.

W porządku epistemologicznym pluralistyczna teologia religii przyjmuje: heglowski antropocentryzm poznawczy, prowadzący do sceptycyzmu metafizycznego wyrażającego się w przekonaniu o niezdolności człowieka do poznania Boga i Jego objawienia; kartezjański dualizm tego, co duchowe, i tego, co zmysłowe, kwestionujący możliwość objawieniowo-zbawczego działania Boga, znajdującego swój szczyt we Wcieleniu; a także spinozjańską doktrynę o niemożliwości inkarnacji Boga. Najważniejszym jednak elementem „pluralistycznej” epistemologii jest nacechowana fenomenalizmem teoria poznania I. Kanta, rozróżniającego między rzeczywistością „w sobie” i rzeczywistością manifestującą się w ludzkiej świadomości. Hick zaaplikował ją do poznania Boga, co oznacza, że Bóg, niepoznawalny dla ludzkiego rozumu w swej istocie (*noumenon*), doświadczany jest jedynie w swoim działaniu dla człowieka (*fainomenon*); w związku z tym obiektywne poznanie Boga nie może istnieć, a każda kategoryzacja doświadczenia religijnego zdeterminowana jest (znów!) kontekstem historyczno-kulturowym. Żadna forma poznania Boga, a więc ani żadna religia, ani żadna prawda religijna, nie może się uważać za wyczerpujące czy wyłączne przedstawienie Boga i Jego objawienia¹².

Do filozoficznych założeń pluralistycznej teologii religii zalicza się też jej rozumienie języka religijnego oraz – przejęte przez nią od Troeltscha – pojęcie prawdy, która nie jest ujmowana jako wieczna (odwieczna) i niezmienna, ale jako dynamiczna i uwarunkowana przez historię, wyznaczającą w swym biegu i wiecznej zmianie granice każdemu pojęciu i każdemu twierdzeniu o prawdzie. L. Swidler mówi o procesie stopniowej deabsolutyzacji i dezobiektywizacji prawdy: wyrasta ona z historycznego kontekstu, pozostaje w relacji do niego i podlega jego wpływom, zorientowana jest na praktyczne działanie, posiada granice wyznaczone przez język, związana jest z podmiotem poznającym, dokonuje się w dialogu. Nie ma więc prawd absolutnych i ponadczasowych (ani prawdy w rozumieniu korespondencyjnym). To samo odnosi się do prawdy religijnej, co oznacza,

¹² Por. G. L. MÜLLER. *Le basi epistemologiche di una teologia delle religioni*. W: *Unicità e universalità di Gesù Cristo in dialogo con le religioni*. Ed. M. SERRETTI. Cinisello Balsamo 2001 s. 37-41; A. KREINER. *Die Relevanz der Wahrheitsfrage für die Theologie der Religionen*. MThZ 41:1990 s. 31-39; LEDWOŃ. „... i nie ma w żadnym innym zbawienia” s. 232n.

że każda religia jest prawdziwa tylko dla jej wyznawców, a relatywna wobec prawd innych religii. Żadna prawda nie istnieje bez innej prawdy, ale stanowi część prawdy w ogóle i jest zdolna do integracji z innymi prawdami. Także prawda biblijna nie ma charakteru kognitywnego, lecz jest historycznie uwarunkowaną przemową Boga do Jego ludu. Żadne objawienie nie ma więc znaczenia powszechnego i nie jest czymś definitywnym, lecz staje się ciągle na nowo¹³.

Z tym wszystkim wiąże się specyficzne rozumienie języka religijnego i jego statusu poznawczego: w przekonaniu Hicka język religijny zawiera wiele treści o charakterze niekognitywnym, a wypowiedzi odnoszące się do Boga należy rozumieć na sposób analogiczny.

III. PODSTAWY EGZEGETYCZNO-TEOLOGICZNE

To, co zostało wyżej powiedziane, pluralistyczna teologia religii odnosi do języka Nowego Testamentu. Widoczne tu jest nawiązywanie do: XIX-wiecznej metody krytyczno-historycznej, zwłaszcza do wywodzącej się od D. F. Straussa kategorii mitu, zastosowanej do badań nad Nowym Testamentem; prób rekonstrukcji życia Jezusa podejmowanych w ramach *Leben-Jesu-Forschung*; wprowadzonego przez M. Kählera rozróżnienia między historycznym Jezusem a Chrystusem kerygmatu; szkoły historyczno-religijnej separującej historyczną szatę Ewangelii od jej ponadczasowej i nadprzyrodzonej treści¹⁴. Wszystko to rzutuje na pluralistyczną chrystologię, ograniczającą się do historycznego życia Jezusa i Jego historycznej świadomości, pozbawionej treści nadprzyrodzonych. Pluraliści kwestionują zasadnicze chrystologiczne twierdzenia Nowego Testamentu, zwłaszcza pochodzące z Ewangelii Janowej, jako wychodzące poza świadomość Jezusa i będące wynikiem rozpoczętego już w Kościele procesu Jego deifikacji. Ponadto, zdaniem Hicka, właśnie od chrystologii opartej na nauce

¹³ LEDWOŃ, „... i nie ma w żadnym innym zbawienia” s. 237-246.

¹⁴ Tamże s. 246n. Por. BERNHARDT, *Deabsolutierung der Christologie? W: Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien*. Hg. M. von BRÜCK, J. WERBICK. Freiburg–Basel–Wien 1993 s. 147-151.

o inkarnacji wiedzie droga do ekskluzywnych roszczeń absolutności wysuwanych przez chrześcijaństwo i do negatywnej oceny religii pozachrześcijańskich, dlatego uważa on, że krytyka tego roszczenia musi sięgnąć samych korzeni doktryny Wcielenia, a więc historycznej prawdy Ewangelii, na której zasadza się chrześcijańskie przekonanie o transcendentnej świadomości Jezusa oraz wynikająca z niej wiara w Jego preegzystencję i Wcielenie. Odrzucenie nauki o inkarnacji w jej ujęciu nicejsko-chalcedońskim musi więc z konieczności być poprzedzone zakwestionowaniem pozostałych elementów chrześcijańskiej chrystologii.

Jak każda prawda, również prawda nowotestamentalna uwarunkowana jest historycznie i kulturowo: istotny jest kontekst biblijnych stwierdzeń, w którym zostały one wypowiedziane czy zapisane oraz w którym słowa Jezusa lub też o Jezusie podlegały określonej interpretacji pierwotnego Kościoła. Postawa i nauczanie Jezusa miały posiadać charakter wybitnie teocentryczny: był On ukierunkowany na Boga i na królestwo Boże, natomiast chrystocentryczna orientacja nauczania Kościoła apostołskiego stanowi wypaczenie orędzia Jezusowego¹⁵. Język biblijnych wypowiedzi dotyczących boskiego synostwa Jezusa ma charakter performatywny, intencjonalno-ewokatywny; nie mają one rangi informacji, stwierdzającego osądu, przedstawianego obiektywnie i bez zaangażowania mówiącego, lecz są egzystencjalnymi wyznaniem o charakterze świadectwa, płynącymi z „przepełnionego serca”, wzywającymi do zajęcia określonego stanowiska. Jest to mowa doksolologiczna, wynikająca z doświadczenia bliskości Boga i Jego chwały; język serca, który nie może być utożsamiany z rzeczowym opisem rzeczywistości czy z filozoficzno-apologetycznymi twierdzeniami¹⁶. Najbardziej kwestionowane co do swego kognitywnego charakteru są tu teksty J 14, 6; Dz 4, 12 oraz Kol 1, 15-20. Interpretowane w swoim *Sitz im Leben* jawią się one, zdaniem pluralistów, nie jako bezsytuacyjne prawdy objawione przez Chrystusa o sobie samym czy też jako metafiz-

¹⁵ Por. J. DUPUIS. *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*. Paris 1997 s. 425.

¹⁶ BERNHARDT. *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Eine kritische Problembestimmung*. W: W. GREIVE (Hg.). *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*. „Loccumer Protokolle” 7:1991 s. 17n, 24n.

zyczne twierdzenia o Bożych faktach, lecz jako odnoszące się do uczniów Chrystusa i ich sytuacji, jako egzystencjalne wyrazy ich oddania, zaufania, nadziei. Określenie Jezusa jako Syna Bożego jest tylko usiłowaniem wyrażenia za pomocą grecko-rzymskich kategorii językowych i intelektualnych wyjątkowego znaczenia, jakie osoba i dzieło Jezusa miały dla wierzących w Niego, zaś wynikiem rozwoju samej chrystologii jest przejście od metaforycznego do metafizycznego rozumienia boskiego synostwa Jezusa. W Izraelu bowiem, z którego języka religijnego czerpało chrześcijaństwo, nie było rzekomo znane metafizyczne, a jedynie adopcjonistyczne pojęcie synostwa Bożego. Przekształcenie jego obrazu poetyckiego w historyczny, obecny w czwartej Ewangelii, a następnie uprawomocniony przez Kościół, ma być rezultatem przedkrytycznego uznania relacji Janowej za historyczną¹⁷.

Irlandzki teolog J. S. O’Leary jest przekonany o nieadekwatności języka nie tylko metafizycznego, ale nawet mitycznego, do treści religijnych, ze względu na ściśle powiązanie tego języka z kontekstem historycznym i kulturowym. W odniesieniu do Chrystusa oznacza to wpływ apokalipsy żydowskiej i metafizyki greckiej, rzutuujących na powiązanie w myśli chrześcijańskiej osoby Jezusa z boskim Logosem. Także inne (obok Logosu) kategorie języka chrystologii, głównie tytuły chrystologiczne, jak chociażby „Syn” czy „Mądrość”, są jedynie poetyckimi metaforami pochodzącymi z określonej tradycji religijno-kulturowej, podobnie jak wypowiedzi trynitologiczne, których znaczenie przeminęło wraz z epoką patrystyczną. Nie sposób pogodzić horyzontów biblijnych i ówczesnych kategorii myślenia z dzisiejszymi za pomocą struktur dogmatycznych, wywodzących się z okresu patrystycznego. Podejmowanie takich wysiłków jest wręcz wyrazem obskurantyzmu. Zresztą wiele tego rodzaju pojęć, zarówno patrystycznych, jak i średniowiecznych, utraciło już swój sens; są to przykładowo takie kategorie, jak: osoba, natura, odwieczne rodzenie, pochodzenie Słowa, tchnienie Ducha Świętego. Były to tylko nieuprawnione projekcje, wynikające z biblijnego doświadczenia Boga i wyjaśniane w świetle określonego kontekstu kulturowego. W innym kontekście z pewnością owo doświadczenie zostałyby wyrażone za pomocą innych kategorii pojęcio-

¹⁷ LEDWOŃ. „... i nie ma w żadnym innym zbawienia” s. 250-254.

wych. Stąd też poszukiwanie dla nich uzasadnień ontologicznych jest nieporozumieniem¹⁸.

Głównym postulatem pluralistycznej teologii religii, do którego zmierzają wszystkie jej założenia i z którego wynikają wszystkie negatywne dla chrześcijaństwa konsekwencje, jest konieczność zakwestionowania głoszonych przez chrześcijaństwo jedyności i uniwersalności osoby oraz zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa. Tak np. P. Schmidt-Leukel jest zdania, że nie ma różnicy między Logosem i Duchem Świętym; Logos ten w nieprzerwany sposób objawia się w świecie i w historii, napełniając każde stworzenie. Szczególną postacią przyjął On w Jezusie Chrystusie, co nie podważa jednak możliwości istnienia jednocześnie wielu innych historycznych pośrednictw zbawczych w religiach, wtórnych wobec jedynego pośrednictwa nie Chrystusa, ale samego Boga. Niemiecki teolog powołuje się przy okazji na J. Macquarriego, według którego inkarnacja w rozumieniu chrześcijańskim nie jest niczym nadzwyczajnym w dziejach świata, lecz charakteryzuje stały sposób odnoszenia się Boga do stworzenia i Jego związek z tym stworzeniem¹⁹. Wspomniany O'Leary domaga się uzasadnienia, w jaki sposób zbawczy proces diwinizacji ludzkości mógłby się dokonywać za pośrednictwem jednego człowieka, nieznanego większości ludzi na świecie. Chrześcijaństwo powinno umieć łączyć to, co w nim żywe, z prawdą płynącą z pozachrześcijańskich źródeł mądrości, natomiast odrzucać to, co już w nim martwe, w tym także dogmaty chrystologiczne²⁰. Hick podkreśla także, że jedność Chrystusowego pośrednictwa zbawczego kłóci się z powszechną wolą zbawczą Boga i powszechnością Jego jedynego zbawczego planu w sytuacji, gdy Objawienie dokonane w Chrystusie z różnych względów nie może dotrzeć do wszystkich ludzi²¹.

Podobne, chociaż nieco złagodzone stanowisko zajmuje Knitter, opierając się zresztą na poglądach P. Teilharda de Chardin. Jego zdaniem, wszelkie stawanie się zmierza nie do jedności, lecz do jednoczącego pluralizmu.

¹⁸ *La vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux*. Paris 1994 s. 255-263.

¹⁹ J. MACQUARRIE. *The Mediators*. London 1995 s. 149.

²⁰ *La vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux* s. 251-254.

²¹ POR. G. H. CARRUTHERS. *The Uniqueness of Jesus Christ in the Theocentric Model of the Christian Theology of World Religions. An Elaboration and Evaluation of the Position of John Hick*. Lanham–New York–London 1990 s. 279-281.

W świecie religii oznacza to, że wszystkie dążące do jedności religie, przy zachowaniu istniejącego pluralizmu, mają podobne znaczenie, wszystkie też partycypują w polityczno-kulturowej pluralności świata; w tego rodzaju pluralności i jedności powinno uczestniczyć również chrześcijaństwo, dla którego stanowi to specyficzny *kairos*. Tym jednak, co chrześcijaństwu przeszkadza w zrealizowaniu się owej jedności, jest fakt Jezusa z Nazaretu. Dlatego należy przyjąć rzeczywistą, ale relacjonalną wyjątkowość Jezusa, tzn. taką, która jest zdolna wejść w relację z innymi równie wyjątkowymi postaciami religijnymi. Oznacza to z jednej strony, że w Jezusie dokonała się wprawdzie inkarnacja Boga, a z drugiej także i to, że Bóg ciągle się inkarnuje. Tego rodzaju chrystologia, zwana przez Knittera chrystologią teocentryczną, nienormatywną, sprowadza się do konkluzji, że Jezus jest normatywny wyłącznie dla chrześcijan²².

U podstaw negacji tradycyjnej chrystologii leży też przekonanie pluralistów, że Jezus nie uważał się za Mesjasza czy Syna Człowieczego, który przyszedł dokonać sądu nad światem, sam bowiem oczekiwał objawienia się Syna Człowieczego z nieba i przedstawiał Go jako postać całkowicie różną od siebie. Jezus występował jako jeden z wielu nauczycieli, jako rabbi i mistrz gromadzący uczniów, czy nawet jako ktoś większy niż rabbi, ale tylko w sensie proroka. Samorozumienie Jezusa dalekie miało być od tego, co Mu się dziś przypisuje, mianowicie osobową jedność bóstwa i człowieczeństwa czy też ekskluzywną boską godność; przeciwnie: Jezus wskazywał poza siebie, na Boga i na królestwo Boże. To Kościół w ciągu swej historii gloryfikował i wywyższał Jezusa, doprowadzając do kultu jednostki, a nawet do chrystocentrycznego monizmu (chrystomonizmu). Dlatego, w przekonaniu Hicka, sam Jezus nie zaakceptowałby chrystologii w takim wydaniu, w jakim funkcjonuje ona dziś w chrześcijaństwie, zwłaszcza w wyznaniu rzymskokatolickim, a więc w klasycznym, nicejsko-chalcedońskim ujęciu, właśnie ze względu na to, iż Jezus historyczny nie głosił o sobie tego, co dziś stanowi doktrynę Kościoła, a co wyrażone jest w dogmacie chrystologicznym – i to w jego tradycyjnym sformułowaniu. Jezus bowiem nie uważał siebie za Boga czy za Wcielonego Syna Bożego, a Jego transcendentnej świadomości w żaden sposób nie da się wykazać. Nowy

²² *Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*. München 1988 s. 101-152.

Testament nie zawiera w ogóle chrystologii implikatywnej, zaś eksplikatywna, zawarta w najstarszych modelach chrystologicznych, ujmuje boską świadomość Jezusa na sposób nie ontologiczny, a jedynie metaforyczny. Zdanie, iż Jezus jest równocześnie Bogiem i człowiekiem, jest zdaniem prawdziwym mitologicznie, ale nie metafizycznie czy empirycznie, a więc dosłownie. Oznacza, iż Jezus jest wzorem prawdziwego człowieczeństwa pozostającego w doskonałej relacji do Boga, człowiekiem o wyjątkowej świadomości Bożej obecności, o wyjątkowym religijnym doświadczeniu Boga, a Jego życie jest przykładem jedynej w swoim rodzaju odpowiedzi na Bożą miłość, ale także skierowanym do ludzi wezwaniem, by z tej wyjątkowości Jezusa przeszli coś dla swojego życia. Chrystologia natchnienia (*an inspiration christology*), jak określa ją Hick, przedstawia Jezusa jako natchnionego przez Ducha Bożego proroka, w którego ludzkim życiu doskonale wyraziło się Boże działanie, a nie jako tego, z którego człowieczeństwem związała się Boska osoba²³.

Nauka o dwóch naturach w jednej osobie Jezusa Chrystusa jest w takim razie tylko środkiem wyrażającym ponadczasowe misterium: w mitologicznej formie wyraża określoną odpowiedź wiary na taki, a nie inny sposób przeżycia i doświadczenia znaczenia Jezusa; jej *Sitz im Leben* stanowi kontekst liturgiczno-doksologiczny, w którym zachowuje ona swoją prawomocność, jednakże poza Kościołem nie może być używana w sposób sensowny. Inkarnacja, a raczej mit o Inkarnacji, wyrażający skądinąd misterium przekraczające możliwości ludzkiego rozumu i racjonalnego myślenia, nie oznacza więc dosłownego wcielenia się Boga w ludzką naturę, ale skuteczne wcielenie się Bożej łaski i miłości w człowieka, do tego stopnia, że staje się on narzędziem Bożego działania w świecie. W odniesieniu do Osoby Jezusa można więc mówić o zjednoczeniu nie boskiej i ludzkiej natury, lecz boskiego i ludzkiego działania, w wyniku czego życie i działanie Jezusa stało się, pod wpływem łaski, życiem i działaniem samego Boga. Tak rozumiana Boża inkarnacja nie jest jednak w przypadku Jezusa czymś

²³ BERNHARDT. *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Eine kritische Problembestimmung* s. 15; S. J. SAMARHA. *The Lordship of Jesus Christ and Religious Pluralism*. W: *Christ's Lordship and Religious Pluralism*. Ed. G. H. ANDERSON, Th. F. STRANSKY. New York 1981 s. 23-28; J. HICK. *The Metaphor of God Incarnate. Christology in Pluralistic Age*. London 1993 s. 27, 41-43.

jednorazowym i niepowtarzalnym, lecz może wydarzać się na różne sposoby w życiu wielu ludzi, a Chrystus jest tylko jednym z przykładów tego rodzaju działania łaski. Co więcej, wcielenie Boga zawsze oznacza Jego obecność poprzez miłość w życiu i działaniu konkretnych ludzi, na tyle skuteczną i dostrzegalną, że mogą oni być nazwani „miejscami” Bożej Inkarnacji, albo raczej inhistoryzacji. Natomiast pytanie, czy w Jezusie tak rozumiane wcielenie dokonało się w sposób najpełniejszy, a nawet absolutny, pozostaje otwarte z braku dowodów, umożliwiających danie zarówno pozytywnej, jak i negatywnej odpowiedzi na nie²⁴.

O’Leary dodaje, że jeśli Chrystus w inkarnacji łączy się z całą ludzkością, to inkarnacja ta nie może być ograniczona do jednego człowieka i jego życia. Wcielenie nie oznacza więc związku Logosu z ciałem jednego ludzkiego podmiotu, lecz z całym historycznym światem i jego historią, z którymi Logos ten łączy się w sposób definitywny poprzez życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu. Skoro zaś Logos wciela się w całą ludzkość w strumieniu jej dziejów, a więc wcielenie to angażuje każdą ludzką osobę, oznacza to, że z owego uniwersalnego wcielenia wynika uniwersalne objawienie Boże: każda ludzka osoba i jej życie mają wymiar rewelatywny. Jezus Chrystus stanowi tylko element tego powszechnego procesu. W inkarnacji Logosu chodzi więc o przebywanie Słowa pośród ludzi za pośrednictwem historycznego życia Jezusa – jednego z ludzi. Jego boskość nie może być pojmowana ontologicznie, ponieważ nie jest to jakość przekazywalna. Natomiast fakt, że Logos wciela się wszędzie, uzasadnia przyjęcie wielości Jego historycznych manifestacji²⁵.

Przyjęcie Inkarnacji jako mitu ma rozwiązywać także problemy związane z pojęciem przypisywanej Jezusowi preegzystencji. W opinii pluralistów autorzy Nowego Testamentu odnieśli do preegzystencji Jezusa starotestamentalne tytuły Mądrości, Syna, Ducha i Słowa, będące w rzeczywistości atrybutami Boga czy narzędziami Jego działania w świecie. Przypisane Jezusowi miały ukazać Go jako najwyższego, odwiecznego i eschatycznego pośrednika między Bogiem i ludźmi. Ludzkie życie Jezusa, uznawane za podmiot Bożej personifikacji, zaczęło być opisywane za pomocą języka

²⁴ HICK. *God and the Universe of Faiths* s. 152-154; A. RACE. *Christians and Religious Pluralism*. Maryknoll 1982 s. 113n.

²⁵ *La vérité chrétienne à l’âge du pluralisme religieux* s. 265-269.

mitologicznego i podlegać procesowi coraz częstszej identyfikacji Jezusa z Boskim, niebiańskim bytem jako podmiotem Jego osobowości i działania²⁶.

Pluralistyczna teologia religii wiąże się też z określoną koncepcją Boga. Już samo utożsamianie Logosu z Bożym Duchem wskazuje na odrzucenie chrześcijańskiej trynitologii, tym bardziej że istotę „przewrotu kopernikańskiego” stanowi teza, iż przedmiotem konstytutywnego dla każdej religii doświadczenia transcendencji jest wyłącznie Bóg. Na lansowany przez Hicka obraz Boga wpływa także jego doświadczenie wielości bóstw w różnych religiach oraz ich wyobrażeń, które nieraz się wykluczają, zwłaszcza gdy jakaś religia wychodzi do innych z roszczeniem dysponowania ekskluzywnym obrazem Boga. Wyobrażenia te są odzwierciedleniem ludzkiego doświadczenia powszechnej obecności Rzeczywistości Bożej. Każda religia jest tylko częścią długiej religijnej historii ludzkości, dlatego nikt nie może patrzeć na nią wyłącznie z perspektywy własnej tradycji religijnej.

Pluraliści poszukują więc takiego pojęcia Boga, które byłoby do przyjęcia ponad granicami wyznaczanymi mu przez poszczególne religie i w którym mieściłyby się zarówno personalne, jak i apersonalne koncepcje bóstwa. I tak S. Samartha proponuje na określenie Boga termin „Misterium” jako umożliwiający wyjście poza alternatywę teizmu i nieteizmu²⁷; dla W. C. Smitha ponadreligijne i ponadkulturowe znaczenie ma pojęcie „Absolutu”²⁸; R. Panikkar wychodzi z propozycją wspomnianego już pojęcia „rzeczywistości teantropokosmicznej”²⁹; K. Ward przyjmuje, przyjęte także przez Hicka, określenie *the Real* – w jego przekonaniu najbardziej neutralne i pozbawione jakichkolwiek odniesień teistycznych czy związków z jakąś konkretną tradycją religijną³⁰. Jako powód stosowania tego rodzaju terminów wszyscy ci autorzy podają też przekonanie, że Bóg jako Rzeczywistość Ostateczna jest zawsze Czymś (lub Kimś) więcej niż Jego reli-

²⁶ RACE. *Christians and Religious Pluralism* s. 118-120.

²⁷ *La croce e l'arcobaleno. Cristo in una cultura multireligiosa*. W: *L'unicità cristiana: un mito? Per una teologia pluralista delle religioni*. Ed. J. HICK, P. F. KNITTER. Assisi 1994 s. 171-178.

²⁸ *L'idolatria. In prospettiva comparativa* s. 141-150.

²⁹ Por. K. KONDRAT. *Idea dialogu między religiami świata w ujęciu współczesnych pluralistów*. CT 71:2001 nr 2 s. 88n.

³⁰ *Religion and Revelation. A Theology of Revelation in the World's Religions*. Oxford 1994 s. 310-317.

gijne ujęcia, fragmentaryczne, aspektowe, partykularne i uwarunkowane kulturowo-historycznie, które Rzeczywistość ta zdecydowanie przekracza, pozostając ostatecznie niewyraźną. Jak była o tym mowa wyżej, zgodnie z epistemologią Hicka Bóg „w sobie” jest nieosiągalny dla ludzkiego ducha i percepcyjnych możliwości człowieka, który doświadcza jedynie obrazów Boga, realistycznych, co prawda, ale niebędących boską rzeczywistością. Ponadto ludzkie transcendentne doświadczenie spotkania z Bogiem zawsze oddawane jest przez świadomość przy udziale historyczno-kulturowych wzorców interpretacyjnych. Stąd też różne wyobrażenia Boga, obecne w różnych religiach, są różnie zinterpretowanymi manifestacjami jednej wiecznej Transcendencji, twarzami jednego Boga w sobie, który ukazuje się w specyficzny sposób w różnych kontekstach historyczno-kulturowych; stanowią one fenomenalną różnorodność jednego boskiego noumenonu. Chociaż więc może się wydawać, że wyznawcy różnych religii czczą różnych bogów, to jednak ostatecznie wszyscy ci bogowie są różnymi objawieniami jednej ostatecznej Rzeczywistości Transcendentnej. Czyste doświadczenie Boga, pozbawione ram interpretacyjnych, jest niemożliwe. Poza tym poznanie Boga, jak każde poznanie rzeczywistości, jest tylko aspektowe i częściowe, w związku z czym każda religia dysponuje jedynie sobie właściwym i fragmentarycznym poznanie Rzeczywistości Boskiej; dopiero kompletność tych, pozornie nawet sprzecznych, obrazów daje jej całościowy wizerunek, nawet jeśli by miało się to dokonać dopiero w eschatonie³¹.

IV. PODSTAWY HISTORYCZNO-PSYCHOLOGICZNO-PRAGMATYCZNE

Dla całości obrazu pluralistycznej teologii religii należy dodać, iż zarówno jej twórcy, jak i przedstawiciele, poszukując argumentów uzasadniających postulat rezygnacji chrześcijaństwa z jakichkolwiek pretensji

³¹ BERNHARDT. *Der Absolutheitsanspruch des Christentums* s. 218n; tenże. *Die Herausforderung. Motive für die Ausbildung der „pluralistischen Religions-theologie“*. W: *Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung*. Hg. H. G. SCHWANDT. Frankfurt a. M. 1998 s. 29; J. HICK. *O hierarchizacji religii*. „Znak” 495:1996 s. 73.

do wyjątkowego statusu wśród religii świata, sięgają także do historii, ukazując chrześcijańskie roszczenia jako przyczynę wielu nadużyć w samym Kościele, jak i w jego relacji do religii pozachrześcijańskich. Powołują się oni także na psychologię, zgodnie z którą roszczenie absolutności wynika z określonych sposobów myślenia i zachowania człowieka religijnego. W pierwszym przypadku ukazywane są fakty z dziejów chrześcijaństwa, które rzekomo zmusiły wyznawców Chrystusa do przyjęcia postawy ekskluzywistycznej i absolutystycznej; potwierdzeniem tego mają być przykłady z dawnej i najnowszej historii, takie jak: różnorakie akty przemocy wobec niechrześcijan, uzasadniane teoretycznoteologicznie, widoczne np. w działalności misyjnej i kolonizatorskiej (z wszystkimi jej konsekwencjami społeczno-ekonomicznymi), w antysemityzmie czy w odniesieniu do heretyków. Konsekwencją tego miały być zarówno wojny religijne, jak i niszczenie całych kultur oraz związanych z nimi religii³².

Różne odpowiedzi padają natomiast na pytanie o genezę roszczeń absolutności na płaszczyźnie psychologicznej. Udzielają ich zarówno teologowie, jak i filozofowie czy religioznawcy. Zasadniczo należy stwierdzić, że myśliciele proveniencji protestanckiej (bo głównie oni podejmują tego typu zagadnienia) zmierzają do wykazania istnienia jakiegoś „nieuzasadnionego przesunięcia”, znajdującego się u źródeł roszczeń absolutności, polegającego na: przejściu z naiwności przedrefleksyjnego doświadczenia wiary do jego „przenaukowienia” w zdaniach apologetyczno-dogmatycznych (E. Troeltsch); transformacji prawdy egzystencjalnej w racjonalną (K. Jaspers); wykształceniu się mentalności obronnej w sytuacji marginalizacji i uciskania wspólnoty religijnej (P. Tillich); absolutyzacji prawdy w wyniku niepewności i lęku, strachu przed otaczającą rzeczywistością (D. Ritschl); przejściu z płaszczyzny intensywnego przeżycia na płaszczyznę ekstensywnego twierdzenia o charakterze powszechnym (G. Mensching); zmieszaniu prawdy mitycznej z logiczną (H. Halbfas); napięciu między prawdą, językiem i historią, czyli abstrahowaniu od historyczności wszelkiego ludzkiego poznania, mówienia i działania; także na przekonaniu, że rzeczywistość można ująć bez pośrednich i pośredniczących instancji psychologiczno-językowych, w absolutnie czystej formie, w wy-

³² Por. LEDWOŃ, „... i nie ma w żadnym innym zbawienia” s. 289-298.

niku czego język z naczynia rzeczy staje się rzeczą samą w sobie (R. Bernhardt). Owo „nieuzasadnione przesunięcie” polega więc na uogólnieniu zdań egzystencjalnych, które nie podlegają takiej generalizacji ze swej natury; na unaukowieniu wiary posiadającej *de facto* charakter egzystencjalny. Nie chodzi tu o krytykę naukowej racjonalności, ale o sposób jej użycia, prowadzący wiarę do dogmatyzmu; o taki rodzaj transformacji, który zapomina o pierwotnym charakterze zdania wiary jako wyznania, przenieszonego wbrew jego naturze na płaszczyznę deskryptywno-propozycjonalną. Wszystkie te formy absolutności, utożsamianej z absolutyzmem, stoją w sprzeczności nie tylko z zasadami tolerancji religijnej, ale także z samą istotą wiary chrześcijańskiej³³.

Na koniec wypada jeszcze dodać kilka słów na temat sposobu rozumienia dialogu międzyreligijnego w ramach pluralistycznej teologii religii, gdyż ma to bezpośredni wpływ na wysuwane przez przedstawicieli tego nurtu postulaty czy żądania rezygnacji chrześcijaństwa z roszczenia do absolutnego czy „tylko” wyjątkowego charakteru pośród innych religii. Otóż w przekonaniu pluralistów dialog międzyreligijny nie ma na celu dojścia do konsensusu na temat wiary. Znoszenie wielości ma bowiem charakter absolutystyczny i imperialistyczny. Dialog to rodzaj etosu wobec wyznawców innych religii, styl zachowania wobec bliźniego. Jego celem nie jest zmiana przekonań religijnych jego uczestników, lecz korygowanie fałszywych wyobrażeń, polepszanie relacji międzyludzkich, pogłębianie własnej wiary, dążenie do jedności ludzkości nieutożsamianej bynajmniej z jednością religii ani z jednolitością przekonań, ale ze wspólnotą w różnorodności. Każdy z uczestników dialogu pozostaje na swej drodze, akceptując wszystkie inne drogi jako pochodzące od Boga i do Niego prowadzące. Dialogowi towarzyszy przekonanie wszystkich jego partnerów, iż Bóg (Byt Transcendentny) nieskończenie przekracza wszystkie ludzkie wyobrażenia o Nim. Celem takiego dialogu międzyreligijnego jest więc wzajemne dzielenie się tymi wyobrażeniami, z których każde stanowi dla innych pomoc w lepszym zrozumieniu Boskiej Rzeczywistości, wobec której stają (Hick)³⁴.

³³ BERNHARDT. *Der Absolutheitsanspruch des Christentums* s. 45-52.

³⁴ *God Has Many Names. Britain's New Religious Pluralism*. Philadelphia 1982 s. 81.

Również P. F. Knitter uważa dialog międzyreligijny za główny cel działalności Kościoła. W jego ramach ma się mieścić także kościelne przepowiadanie Chrystusa. Jak dialog jest pojęciem szerszym od misji (mającej na celu nawracanie na chrześcijaństwo), i jak królestwo Boże, rozwijające się już od stworzenia świata, przekracza znacznie ramy Kościoła (pozostającego w służbie Królestwa), tak istotą prowadzenia dialogu międzyreligijnego i działalności misyjnej Kościoła powinno być nawracanie ku królestwu Bożemu. Jednakże, zdaniem Knittera, chrześcijańska (czytaj: katolicka) chrystologia i soteriologia za jedyne kryterium zbawienia realizującego się w królestwie Bożym uważają osobę Jezusa Chrystusa, co redukuje uniwersalność Królestwa do partykularności Kościoła. Zasadniczą przeszkodą jest tu chrystologia konstytutywna, ukazująca Jezusa jako przyczynę sprawczą wszelkiego zbawienia. Knitter proponuje więc przyjęcie w to miejsce chrystologii reprezentatywnej, w ramach której Jezus jest tylko decydującą manifestacją miłości Bożej, przekraczającej w swym działaniu granice Jego osoby, albo też chrystologii korelacyjnej, w świetle której Jezus nie jest definitywnym objawieniem Boga, ale jedną z wielu możliwych Jego manifestacji, jakkolwiek może być uznawany za powszechne Słowo Boga. Pozwoli to „uniezależnić” królestwo Boże od Jezusa, a także dostrzec (poprzez dialog międzyreligijny) obecność w religiach pozachrześcijańskich nowych elementów, nieobjawionych przez Chrystusa, a będących dopełnieniem Jego objawienia (w „granicach” Królestwa Bóg ma bowiem znacznie więcej do powiedzenia ludziom niż w „granicach” wyznaczonych przez osobę Jezusa). Jednocześnie tworzy to podstawy pod teologię religii bardziej otwartą i bardziej „pozytywną”, a samego Chrystusa stawia „ponad” religiami³⁵.

Zdaniem Knittera, dotychczasowa koncepcja dialogu międzyreligijnego, prezentowana przez Kościół katolicki, w ramach której jeden z partnerów dialogu występuje z roszczeniem posiadania normatywnego i definitywnego objawienia, jak bardzo kurtuazyjnie nie zostałyby to wyrażone, przypomina dialog kota z myszą (którego finał jest łatwy do przewidzenia).

³⁵ P. F. KNITTER, *Jesus and the Other Names. Christian Mission and Global Responsibility*. Maryknoll 1996 s. 133-146; tenże. *La théologie catholique des religions à la croisée des chemins*. ConcF 203:1986 s. 132n.

nia) lub też religijny teatr jednego aktora. Tego rodzaju propozycje teologiczne uważa on nie tylko za nieoperatywne, ale wręcz za niemoralne, dlatego akceptuje jako słuszne postulaty niektórych pluralistów (A. Pieris, R. R. Ruether), odchodzących od dotychczasowych modeli relacji Chrystusa do religii pozachrześcijańskich („Chrystus w religiach”, „Chrystus ponad religiami”), będących rzekomo rodzajem neokolonializmu krajów Trzeciego Świata, na rzecz modelu „Chrystusa z religiami i w towarzystwie innych postaci religijnych”, przyznającego religiom właściwą wartość, niezależność i miejsce na ziemi³⁶. Także w opinii R. Bernhardta nie może istnieć prawdziwy dialog międzyreligijny wówczas, gdy obaj partnerzy dialogu uważają, że tylko oni posiadają prawdę, o którą chodzi w dialogu. Chęć sprowadzania partnera rozmowy na własną drogę nie jest dialogiem, lecz monologiem. Jego zdaniem, wiele przykładów takiego monologiczno-imperialistycznego sposobu głoszenia Chrystusa daje historia chrześcijańskich misji. Powstaje w związku z tym dylemat, czy to orędzie może jeszcze dziś wspierać dialog międzyreligijny, czy też uznanie nadrzędności chrześcijaństwa oznacza konieczność rezygnacji z dialogu³⁷.

W dialogu ma więc chodzić nie o wykazanie wyższości jakiegoś jednego ujęcia prawdy, lecz o świadomość wspólnego przybliżania się do niej w przestrzeni otwartej dla innych możliwych wydarzeń prawdy, tworzących razem jedną prawdę. Poznanie Boga, ale i samorozumienie, pogłębiają się przez zrozumienie innego i dzięki wzajemnemu porozumieniu. Takie pojęcie dialogu międzyreligijnego rzutuje też bezpośrednio na pojęcie misji: przestaje ona być nawracaniem na chrześcijaństwo, a określa „bycie razem w misji Ojca”. Misja to kontynuowanie Bożego działania przez Ducha Świętego, dawanie świadectwa Chrystusowi; nie nawracanie innych, lecz wspólne nawracanie się do Boga³⁸.

³⁶ *La théologie catholique des religions à la croisée des chemins* s. 133. Por. tenże. *Nochmals die Absolutheitsfrage. Gründe für eine pluralistische Theologie der Religionen*. „Evangelische Theologie” 49:1989 z. 6 s. 512.

³⁷ *Deabsolutierung der Christologie?* s. 145.

³⁸ Tenże. *Zwischen Größenwahn, Fanatismus und Bekennermut. Für ein Christentum ohne Absolutheitsanspruch*. Stuttgart 1994 s. 209-217.

V. ZAKOŃCZENIE

Pluralistyczna teologia religii uważana jest dziś za największe zagrożenie dla chrześcijańskiej chrystologii i w ogóle dla chrześcijańskiej wiary. Zdaniem wielu komentatorów, jest ona niczym innym, jak tylko kolejnym etapem pooświeceniowej (albo raczej „odoświeceniowej”) walki z chrześcijaństwem i Kościołem. Konfrontacja ta, przerwana przez II wojnę światową i przez jakiś czas zapewne scedowana na teologię wyzwolenia, po upadku tej ostatniej została wznowiona, jakkolwiek w imię nowych haseł. Jest więc o tyle bardziej niebezpieczna, że chociaż powtarza stare tezy, a wysuwane niegdyś przeciw nim argumenty skwapliwie pomija, to jednak obecnie funkcjonuje w odmiennej rzeczywistości, związanej z nową, postmodernistyczną sytuacją i mentalnością człowieka oraz z obiektywnie (a przynajmniej pozornie) pogarszającą się sytuacją chrześcijaństwa w świecie, szczególnie zachodnim, zwłaszcza w kontekście powszechnie akceptowanej ekspansji religii Dalekiego Wschodu, a po części nawet niektórych sekt. Pluralistyczna teologia religii przypomina też antyczne pogaństwo z jego wręcz przepełnionym panteonem niemal równorzędnych bóstw, wśród których tylko jedna postać jest współcześnie negowana: Jezus Chrystus. Tylko jedna religia nie jest też tolerowana: chrześcijaństwo, pod którego adresem wyłącznie są kierowane wszystkie „pluralistyczne” postulaty rezygnacji z własnej tożsamości.

Pluralistyczna teologia religii wymaga więc nie tylko dyskusji na płaszczyźnie teoretycznej. Jako zjawisko o wymiarze praktyczno-życiowym, przekraczające ramy czysto akademickich dywagacji, domaga się odpowiedzi ze strony chrześcijańskiej teologii, zwłaszcza zaś teologii religii i teologii fundamentalnej, których argumenty mogą dotrzeć do powszechnej świadomości chrześcijan, wskazując na racjonalny i w pełni uzasadniony charakter zarówno transcendentnych roszczeń Jezusa z Nazaretu, jak i pretenzji chrześcijaństwa do przyznania mu jedynego w swoim rodzaju i niepowtarzalnego statusu wśród religii świata.