

KS. TADEUSZ DOLA

KRYTYKA PLURALISTYCZNEJ TEOLOGII RELIGII

Krytyka pluralistycznej teologii religii zmierza w trzech kierunkach: skupia się na analizie metodologii stosowanej przez pluralistów, bada stawiane przez nią problemy i propozycje ich rozwiązań, wreszcie podejmuje konstruktywną dyskusję z tezami pluralistów. W opracowaniu zostaną przedstawione przykładowe opinie reprezentujące wspomniane trzy kierunki krytycznych analiz. Pierwsze dwa punkty mieszczą się w nurcie badań nad metodologią pluralistycznej teologii religii. Dwa kolejne będą krytycznym odniesieniem się do proponowanych przez pluralistów kryteriów prawdziwości religii oraz ich poglądów chrystologicznych. Ostatni punkt, podejmujący kwestię dialogu chrześcijaństwa z judaizmem, jest przykładem poszukiwania poglądów, które umożliwiłyby złagodzenie niektórych skrajnych ujęć pluralistów i doprowadziłyby do kompromisowych rozwiązań, mieszczących się między tradycyjnymi tezami teologicznymi a radykalizmem pluralistycznej teologii religii.

Ks. prof. dr hab. TADEUSZ DOLA – kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej i Religiologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Opolskiego; zajmuje się głównie problematyką chrystologiczną w aspekcie teologiczno-fundamentalnym.

I. STATUS METODOLOGICZNY

Nazwa „pluralistyczna teologia religii” sugeruje, że mamy do czynienia z nauką teologiczną. Chodziłoby, sądząc z nazwy, o pewien typ teologii religii, czyli nauki teologicznej, która – mówiąc najogólniej – zajmuje się problemami wynikającymi z wielości religii i dąży do rozwiązania postawionych problemów na podstawie założeń i pojęć opartych na własnej religii. Jednak analiza założeń i sposobu argumentowania stosowanego w pluralistycznej teologii religii stawia pod znakiem zapytania chrześcijański oraz ściśle teologiczny charakter tej dyscypliny¹. Zawiera ona bowiem założenia opierające się na objawieniu chrześcijańskim, ale także ponadreligijne czy metareligijne, względnie religijno-filozoficzne.

Na przykład w dyskutowanej w teologii religii kwestii ekskluzywizmu i inkluzywizmu religijnego pluraliści tworzą argumentację, której punktem wyjścia jest powszechna zbawcza wola Boga. Taki typ argumentacji pozwala sytuować pluralistyczną teologię religii w ramach teologii chrześcijańskiej. Jednocześnie pluralizm religijny stoi na stanowisku, że nie można w punkcie wyjścia przyznawać pierwszeństwa jakiejś pojedynczej tradycji religijnej i nadawać jej szczególny autorytet. Przykładem może być pogląd Johna Hicka, który przechodził od chrystocentryzmu przez teocentryzm do rozumienia Boga jako ostatecznej Rzeczywistości, właściwie niedostępnej doświadczeniu religijnemu człowieka. Tego rodzaju opinie nie pozwalają uznawać teologii pluralistycznej za chrześcijańską.

Niektóre stosowane przez pluralistyczną teologię religii metody badawcze każą zaklasyfikować ją raczej do filozofii religii. Pewne tezy stawiane przez pluralizm religijny świadczą o jego świadomym oderwaniu się od jakiegokolwiek konkretnej religii. Są natomiast racjonalną filozoficzną konstrukcją stanowiącą punkt wyjścia dla interpretacji i krytycznej oceny różnych religii.

Pluralizm niejednokrotnie posługuje się też opisem religioznawczym fenomenów religijnych, korzystając zwłaszcza z historii, psychologii i socjologii religii. Ucieka się do religioznawstwa nie dla budowania argumentacji

¹ A. KREINER. *Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheologie*. W: *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*. Red. R. SCHWAGER. Freiburg 1997 s. 118n.

empirycznej, ale w celu zilustrowania swych teologicznych bądź filozoficznych hipotez. Intencją pluralistów nie jest opisowa analiza wielości religii, ale teologiczna i filozoficzna ocena poszczególnych religijnych tradycji wobec faktu ich wielości i różnorodności.

Obecność i łączenie metod teologicznych i filozoficznych w pluralistycznej teologii religii uniemożliwia jednoznaczne określenie statusu metodologicznego tej dyscypliny naukowej. Pluralistyczna teologia religii porusza się na granicy między teologiczno-religijną a filozoficzno-religijną argumentacją – z przewagą tej ostatniej. Można dostrzec w niej tendencję do zacierania tej granicy, co wiąże się z jej podstawowym założeniem, by interpretacje religii były z jednej strony niezależne od jakiegokolwiek konkretnej religii, a z drugiej by nie były areligijne. W konsekwencji pluralistyczna teologia religii zdaje się czasem przybierać kształt metareligii².

II. STOSUNEK DO PRAWDY

Problematyka rozumienia i poznania prawdy staje się niezwykle aktualna wobec postawionej przez pluralistyczną teologię religii hipotezy, że żadna religia nie przewyższa pozostałych pod względem soteriologicznym, metafizycznym, duchowym czy jakimkolwiek innym. Żadna religia nie dysponuje zbawczą prawdą w znaczeniu wyłącznym (ekskluzywizm) bądź przewyższającym inne religie (inkluzywizm). Wobec takiej hipotezy pojawia się problem pogodzenia ze sobą obecnych w poszczególnych religiach treści, które się wzajemnie wykluczają, przy jednoczesnym przekonaniu zwolenników tych religii o prawdziwości głoszonych przez siebie sądów. J. Hick uważa, że problem ten da się rozwiązać, jeśli się przyjmie, że zawarte w różnych religiach sądy, których się nie da wzajemnie uzgodnić, należy uznać za nieistotne i drugorzędne dla danej religii. Proponuje, aby:

- 1) uznać istniejące pomiędzy sędami religijnymi sprzeczności;
- 2) zgodzić się, że nie da się ich rozstrzygnąć;
- 3) zaakceptować fakt, że nie stanowią one przeszkody w osiągnięciu zbawienia;

² Tamże s. 121.

4) nauczyć się żyć z tymi różnicami i tolerować przekonania innych, nawet jeśli uznaje się je za nieprawdziwe³.

Powyższe propozycje można traktować jako zachętę do wzajemnej tolerancji, która nie usuwa jednak wspomnianej wcześniej logicznej trudności pogodzenia ze sobą zawartych w różnych tradycjach religijnych zdań, różniących się od siebie treściowo lub nawet wzajemnie sobie zaprzeczających. Próbując na to odpowiedzieć, Hick sięga do teorii języka mitycznego, a także do teorii poznania Immanuela Kanta.

Język mityczny – według Hicka – nie oddaje obiektywnego stanu rzeczy. Odnosi się bardziej do wyobrażeń o rzeczywistości niż do niej samej. Z chrześcijańskiej tradycji religijnej za mitologiczne opisy uznaje on np. wypowiedzi o dziewiczym poczęciu Jezusa, opis cielesnego Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia Jezusa czy naukę o Wcieleniu i zadośćuczynieniu. Wypowiedzi, które – według Hicka – odgrywają w religii rolę podstawową, to te, które dotyczą Rzeczywistości transcendentnej. Także im Hick przyznaje charakter mityczny. Wielokrotnie podkreśla on, że wypowiedzi o Rzeczywistości transcendentnej nie odnoszą się do niej w sensie dosłownym, nie są też dosłownie prawdziwe. Można o nich jedynie powiedzieć, że są prawdziwe w sensie mitycznym, a to oznacza – zdaniem Hicka – że wtedy są prawdziwe, kiedy skłaniają człowieka do przyjęcia postaw, które umożliwiają mu osiągnięcie zbawienia, czyli pozostawania we właściwej postawie wobec Rzeczywistości transcendentnej. Rzeczywistość ta jest tajemnicza, stąd język mityczny opisuje ją w wieloraki i zróżnicowany sposób – w zależności od tradycji religijnej. Żadna z tych tradycji nie może rościć sobie pretensji do posiadania adekwatnej i prawdziwej koncepcji Rzeczywistości transcendentnej⁴.

Mityczną interpretację wypowiedzi religijnych uzupełnia Hick elementami teorii poznania, zaczerpniętymi od Kanta. Sięga konkretnie po pogląd Kanta, zgodnie z którym zachodzi różnica poznawcza pomiędzy „rzeczą dla nas” (*fenomen*) a „rzeczą w sobie” (*noumen*); inny jest więc obiektywny stan rzeczy, a inny jego subiektywny odbiór człowieka poznającego. To założenie poznawcze Hick przenosi na relację człowieka do

³ Por. J. HICK. *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*. London 1989 s. 370.

⁴ Tamże s. 246, 248, 370n.

Rzeczywistości transcendentnej. W efekcie tego zabiegu może powiedzieć, że fenomen transcendencji jawiącej się człowiekowi nie pokrywa się z nią jako noumenem. Język mityczny, którym posługuje się człowiek dla opisu doświadczanego fenomenu, wprawdzie dobrze oddaje cechy fenomenowi, nie sięga jednak noumenu, który pozostaje dla człowieka poznawczo nieuchwytny. Zrozumiałe są w tej sytuacji różnice w opisach fenomenu. Powstały one bowiem w różnych czasach, w różnych kulturach, dzięki ludziom o odmiennej wrażliwości religijnej⁵.

Sposób mitycznej interpretacji wypowiedzi religijnych dokonany przez J. Hicka jak również wykorzystania kantowskiej teorii poznania budzi poważne wątpliwości. Należy się zgodzić, że język mityczny nie jest językiem dosłownym, ale posługuje się metaforami. Zawiera też elementy egzystencjalne, mające skłonić człowieka do określonych zachowań. Nie znaczy to jednak, że obrazowy język mitów nie podlega interpretacji, która pozwoliłaby przełożyć obraz na język „dosłowny”, oddający prawdziwy, obiektywny stan rzeczy. Metafory, których nie dałoby się przetłumaczyć na wypowiedzi „dosłowne”, byłyby niezrozumiałe i religijnie nieużyteczne. Głosiciel prawd religijnych, posługujący się często językiem metafor, obrazów i symboli, zakłada, że jest przez odbiorcę rozumiany poprawnie, tzn., że słuchacz jest w stanie odkryć w metaforze jednoznaczną prawdę, a nie tylko jej fenomen, podlegający dowolnej interpretacji i nieoddający obiektywnego stanu rzeczy. Trudna do przyjęcia jest też sytuacja, by odbiorca prawd religijnych zakładał, że wypowiedzi religijne, z którymi się spotyka, nie umożliwiają mu poznawczego, a w konsekwencji zbawczego kontaktu z rzeczywistością religijną, do której się odnoszą. Pojawia się pytanie, czy jest możliwy osobowy i zbawczy kontakt człowieka z Bogiem, o którym człowiek nie wie, czy jest jeden czy jest ich wielu, czy jest osobą czy rzeczą, czy jest dobry czy zły⁶. Nie wydaje się, by brak jasnego przekonania, kim jest Bóg i jaki jest Bóg, mógł u człowieka wywołać postawy skłaniające go do działań o wymiarze soteriologicznym. Bardziej prawdopodobny wydaje się pogląd, iż przyjęte z góry założenie, że sądy religijne są fenomenami, zmieniają się w zależności od kulturowych uwarunkowań i nie docierają do rzeczywistej prawdy religijnej, do noumenu, prowadzi do

⁵ J. HICK. *God and the Universe of Faiths*. London 1973 s. 138.

⁶ Por. tenże. *An Interpretation of Religion* s. 246.

postaw subiektywistycznych, agnostycznych, pragmatystycznych, a w ostateczności nawet ateistycznych⁷.

Hipoteza pluralistycznej teologii religii o metafizycznej i soteriologicznej równości tradycji religijnych nie znajduje z pewnością dostatecznego uzasadnienia w argumentacji opartej na analizie języka mitycznego i zapożyczonej od Kanta teorii poznania.

III. KRYTERIA PRAWDZIWOŚCI RELIGII

Na wstępie rozważań nad kryteriami prawdziwości religii można by się odnieść do wcześniejszych uwag metodologicznych. W poszukiwaniu kryteriów pluralistyczna teologia religii nie korzysta z metody teologicznej; nie staje na stanowisku chrześcijańskiej bądź jakiegokolwiek innej teologii religii, w ramach której – sięgając do objawienia, do którego dana religia się odwołuje – mogłaby ustalić kryteria prawdziwości, wywiedzione z danego objawienia czy ewentualnie z różnych objawień. W ustalaniu tych kryteriów odwołuje się do filozofii, a także do innych nauk. Problematyka kryteriów prawdziwości religii w szczególnie wyraźny sposób zdaje się być obecna u Paula F. Knittera, stąd zostanie podjęta dyskusja z jego wypowiedziami.

W jednym ze swych tekstów⁸ Knitter na podstawie psychologii Carla Gustawa Junga formułuje kryterium, które można nazwać psychologiczno-pragmatycznym⁹. W różnych religiach odkrywa wspólną soteriologiczną strukturę, która polega na tym, że religia wspiera „psychiczną integrację człowieka”, buduje „zdrowe relacje” międzyludzkie, daje „wewnętrzny pokój” i zachęca do „intensywniejszego i bardziej produktywnego zaangażowania w świat”. Prawdziwa religia porusza i wypełnia serce człowieka osobowo i egzystencjalnie, zadowala i poszerza umysł ludzki, a wreszcie umacnia psychiczne zdrowie jednostki. Słabością tego kryterium jest posługiwanie się mglistymi pojęciami i przyjmowanie założeń, które wcale nie są oczywiste. Należą do nich choćby odpowiedzi na tak podsta-

⁷ KREINER. *Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheologie*. s. 126.

⁸ P. F. KNITTER. *No other Name?*. New York 1985 s. 68, 231, 240.

⁹ G. D' COSTA. *Das Pluralismus-Paradigma in der christlichen Sicht der Religion*. „Theologie der Gegenwart” 30:1987 z. 4 s. 227.

wowe pytania, jak pytanie o możliwość i sposób spełnienia ludzkiej egzystencji czy pytanie o prawdę i jej poznanie.

Równie mało przekonujące jest kryterium, zgodnie z którym sądy te w religii chrześcijańskiej można by uznać za prawdziwe i byłyby do zaakceptowania także przez wyznawców innych religii¹⁰. Wypowiedzi religijne wtedy są prawdziwe, kiedy są przekonujące i do zaakceptowania nie tylko przez jedną, ale także przez inne tradycje religijne. Mankamentem tak sformułowanego kryterium jest przede wszystkim fakt, że uznanie prawdziwości jakiegoś sądu religijnego nie dokonuje się na podstawie odniesienia go do obiektywnie określonej prawdy, ale zależy od subiektywnej i podlegającej historycznym uwarunkowaniom oceny wyznawców różnych religii.

W wydanych w połowie lat 90. książkach P. F. Knitter zastanawia się nad innymi jeszcze kryteriami prawdziwości religii¹¹. Wychodzi z założenia, że należy je oceniać z punktu widzenia ich zbawczej skuteczności. Zbawienie przynoszą – według Knittera – te religie, które są w stanie złagodzić cierpienie oraz zatroszczyć się o poprawę ekologicznej sytuacji ziemi. Cierpienie stanowi fundament, na którym można budować dialog międzyreligijny, ponieważ jest on doświadczeniem uniwersalnym, bezpośrednio dotykającym każdego człowieka. Cierpienie jest pierwotniejsze od wszelkiej interpretacji rzeczywistości¹². Knitter pierwotny i uniwersalny charakter przypisuje też problemowi ekologicznej równowagi na ziemi – troska o nią może się stać miejscem spotkania wszystkich religii. W formułowaniu tego kryterium Knitter przyznaje wyjątkową rolę naukom szczegółowym. Zaproponowane przez nie dzieje kosmosu mogą się stać transkulturowymi religijnymi dziejami, które dostarczą wszystkim religiom wspólnego mitu stworzenia. Dzieje kosmosu mogą stanowić podstawę dla wspólnych dziejów etycznych. Przyjmująca te dzieje wspólnota religijna może odnajdywać w nich wartości etyczne i bronić ich¹³.

¹⁰ KNITTER. *No other Name?*. s. 228; por. A. RACE. *Christians and Religious Pluralism*. New York 1983 s. 147.

¹¹ P. F. KNITTER. *One Earth, Many Religions. Multifaith Dialogue and Global Responsibility*. New York 1995; tenże. *Jesus and the Other Names*. New York 1996.

¹² Tenże. *One Earth* s. 56, 89.

¹³ Tamże s. 119, 123.

Kryterium prawdziwości religii odwołujące się do skuteczności działań zbawczych weryfikowanej religii jest krytykowane przede wszystkim w dwu punktach. Knitter w konstruowaniu tego kryterium przyznał wyjątkową rolę naukom przyrodniczym. Uznał, że tradycje religijne mówiące o stworzeniu świata są uwarunkowane kulturowo, dlatego są zróżnicowane i ograniczone do jednego kręgu kulturowego. Szukając uniwersalnego fundamentu dla interpretacji dziejów świata i wartości etycznych, odwołał się do nauk szczegółowych. Tymczasem rozwój nauk pokazuje, że teorie konstruowane przez nauki są również uwarunkowane kulturowo. W różnych okresach myśli ludzkiej i w różnych ośrodkach naukowych powstawały zróżnicowane teorie kosmologiczne, nieraz wzajemnie się wykluczające. Sięgając do autorytetu nauk szczegółowych przy konstruowaniu uniwersalnych hipotez, Knitter uległ nowożytnej presji uznawania doświadczenia za jedyne i ostateczne kryterium prawdy¹⁴. Drugi zarzut stawiany Knitterowi w omawianej kwestii dotyczy tezy o weryfikacji prawdy religijnej poprzez praktykę, czyli przyznania pierwszeństwa ortopraksji przed ortodoksją. Prawdziwość religii ma być weryfikowana jej zbawczymi działaniami. W omawianym kryterium chodziłoby konkretnie o działania łagodzące cierpienie na świecie i zmierzające do wprowadzenia równowagi ekologicznej na ziemi. W konsekwencji rola religii jest sprowadzona do uzasadniania i wspierania działań, które w praktyce okazały się skuteczne. Zadaniem teologów byłoby konstruowanie takich teorii teologicznych, które dawałyby teoretyczną podbudowę do wypróbowanej i zorganizowanej już aktywności. W takim ujęciu została odwrócona przyjęta w chrześcijaństwie zasada pierwszeństwa ortodoksji przed ortopraksją. Działania ludzkie są konsekwencją przyjętych zasad wiary i weryfikowane prawdą zawartą w tych zasadach, a nie odwrotnie. Takie myślenie jest podstawowe także dla etyki chrześcijańskiej. Działania ludzkie oraz ich cel są oceniane z punktu widzenia zawartego w nich dobra, a nie wyłącznie na podstawie skuteczności tych działań w perspektywie wyznaczonego celu¹⁵.

¹⁴ G. D'Costa. *Viele Welten – viele Religionen. Warum eine pluralistische Theologie der Religionen in der Gegenwartigen Krise nicht hilfreich ist. W: Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sicht.* Red. H.-G. Schwandt. Frankfurt a. M. 1998 s. 141.

¹⁵ Tamże s. 143.

Zaproponowane przez P. F. Knittera kryteria weryfikacji prawdy religijnej są próbą poszukiwania sprawdzianów, które miałyby obiektywny charakter, byłyby niezależne od jakiegś pojedynczej religii czy też tradycji kulturowej. Nie wydaje się jednak, by spełniały wyznaczone kryterium obiektywizmu. Jest chyba wręcz przeciwnie. Każde z nich popada w pewien rodzaj zależności bądź od subiektywnej oceny człowieka, bądź od poglądu sformułowanego w określonym okresie i miejscu rozwoju nauki. Jednak kryteria te nie są całkiem bezużyteczne. Mogą one, jak się zdaje, pełnić funkcję pomocniczą w badaniach nad prawdziwością prawdy religijnej.

IV. CHRYSOLOGIA REPREZENTATYWNA

Użyte przez P. F. Knittera określenie „chrystologia reprezentatywna” oddaje zwięźle i dokładnie chrystologiczne koncepcje niektórych przedstawicieli pluralistycznej teologii religii. Sam Knitter uważa, że chrystologia reprezentatywna uznaje Jezusa za „rozstrzygającą reprezentację, ucieleśnienie bądź objawienie wybawiającej miłości Boga – miłości, która jest w relacji do Jezusa «uprzedzająca» i nie jest przez Niego «ograniczana», a dzięki istocie Boga i stworzenia działa uniwersalnie”¹⁶. Knitter twierdzi, że oficjalne nauczanie Kościoła katolickiego jest wciąż zamknięte na takie rozumienie chrystologii. Przypisuje mu natomiast opowiedzenie się za – jak to nazywa – „chrystologią konstytutywną”, czyli poglądem teologicznym, zgodnie z którym „Jezus, zwłaszcza przez swą śmierć i zmartwychwstanie, dokonał zbawienia i rozporządza zbawczą miłością Boga. Bez Jezusa miłość ta nie mogłaby działać skutecznie w świecie. (...) Odkupienie dokonane przez Jezusa musi być określone jako «doskonałe, ostateczne i nieprześcignione», ponieważ *konstytuuje* ono zbawcze działanie Boga, a nie tylko je *reprezentuje*”¹⁷. Zacytowana tu wypowiedź Knittera, jak się zdaje, bardzo trafnie charakteryzuje istotną różnicę pomiędzy oficjalną chrystologią Kościoła katolickiego a chrystologią, która jest obecna w tekstach zwolenników pluralistycznej teologii religii.

¹⁶ KNITTER. *Jesus and the Other Names* s. 133.

¹⁷ Tamże.

Knitter uważa, że Kościół jest zamknięty na tezy chrystologii reprezentatywnej. Zamknięty jest też na nią zasadniczy nurt współczesnej teologii chrześcijańskiej. I trudno się temu dziwić. Chrystologia reprezentatywna zawiera bowiem założenia, które prowadzą do zakwestionowania prawd decydujących o tożsamości chrześcijaństwa. Należy do nich chrześcijańskie przekonanie o Jezusie z Nazaretu jako jedynym i powszechnym Zbawicielu. Uzasadniane jest ono od początku chrześcijaństwa faktem pełnego i ostatecznego objawienia się Boga w Jezusie i tym samym doskonałej jedności Jezusa, jako Syna Bożego, z Bogiem Ojcem¹⁸. Wystąpienie przez pluralistyczną teologię religii z tezą, że wszystkie religie są równoprawnymi zbawczymi drogami do Boga oznaczało w konsekwencji konieczność reinterpretacji tych podstawowych prawd chrystologicznych. Syntetyczny efekt reinterpretacji został zawarty w przedstawionym określeniu chrystologii reprezentatywnej. Jezus nie jest Synem Boga równym w bóstwie Ojcu, nie jest też pełnym i ostatecznym objawieniem Boga, nie ma więc podstaw i konieczności traktowania Go jako jedynego i powszechnego Zbawiciela świata. Te tezy chrystologiczne domagały się uzasadnienia ze strony pluralistycznej teologii religii. Analiza tych uzasadnień pozwala stwierdzić, że nie różnią się one w istotny sposób od XIX- i XX-wiecznych teorii, które z innych powodów niż pluraliści, ale też kwestionowały boskie pochodzenie Jezusa Chrystusa, oryginalność Jego słów i czynów. Stąd też dyskusje prowadzone z chrystologicznymi tezami pluralistycznej teologii religii podejmują zasadniczo te same kwestie¹⁹.

Podnoszony jest problem założeń filozoficznych, które wpływają na interpretację tekstów biblijnych oraz wczesnej tradycji chrześcijańskiej. Wskazuje się na inspiracje płynące z heglizmu i kantyzmu. Widoczne są one w tych poglądach pluralistów, które widzą w Jezusie z Nazaretu historyczne ukonkretnienie zbawczej aktywności Boga, posiadającej wymiar ponadhistoryczny. Jezus jest objawieniem Boga i urzeczywistnieniem Jego zbawczych działań, ale nie zamyka aktywności Boga w świecie. Jezus z Nazaretu jest jednym z tych „punktów” w dziejach świata, w którym Bóg w szczególny

¹⁸ DI 5.

¹⁹ G. CHRZANOWSKI. *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego J. Hicka*. Poznań 2005 s. 309-315.

sposób objawił swą zbawczą aktywność. Nie jest to jednak moment jedyny i nie ma przekonujących argumentów, by sądzić, że najdoskonalszy. Teza ta była przedmiotem analiz i polemik teologicznych od końca XIX w.

Mniej więcej w tym samym czasie zaczęto zmagać się w teologii katolickiej z poglądami, które kwestionowały wiarygodność Ewangelii i innych nowotestamentowych tekstów mówiących o życiu i nauczaniu Jezusa z Nazaretu. Tak jak niektórzy teologowie szkoły liberalnej, tak i zwolennicy pluralistycznej teologii religii dokonują reinterpretacji tekstów nowotestamentowych w przekonaniu, że oddają one wyłącznie oderwany od historii świat religijnych wyobrażeń pierwotnej gminy i są zbiorem metaforycznych wypowiedzi, które należy poddać współczesnej interpretacji. Wydaje się, że badania dotyczące powstania nowotestamentowych tekstów, a zwłaszcza Ewangelii, zawierają argumentację, która jest ważna nie tylko dla tej szkoły liberalnej, ale pozostaje aktualna wobec poglądów zwolenników pluralistycznej teologii religii.

W polemikach z pluralistami dotyczącymi problematyki chrystologicznej pada też zarzut, że pluralistyczna teologia religii poprzez swoje chrystologiczne poglądy, nazwane hasłowo „przewrotem kopernikańskim”, pozbawia chrześcijaństwo jego tożsamości. Teoretycy dialogu międzyreligijnego zwracają uwagę na to, że istotnym założeniem tego dialogu jest jasne określenie podstawowych prawd wiary, stanowiących oryginalny fundament określonej tradycji religijnej. Brak jasnego sformułowania własnego *Credo* jest wprowadzeniem w błąd partnera dialogu bądź występowaniem z pozycji niezależnego badacza religii, a nie przedstawiciela konkretnej tradycji religijnej.

V. DIALOG CHRZEŚCIJAŃSKO-ŻYDOWSKI NA TLE DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO

Johannes Brosseder, jeden z konstruktywnych – jak sam o sobie pisze – krytyków pluralistycznej teologii religii, uważa, że w teologii religii i w dialogu międzyreligijnym za mało podkreśla się fundamentalną różnicę, jaka istnieje między relacją chrześcijaństwa do judaizmu a relacją chrześci-

jaństwa do innych, pozażydowskich religii²⁰. Niedostateczne uwzględnienie tej różnicy jest też, według Brossedera, jednym podstawowych braków pluralistycznej teologii religii. Brosseder próbuje się nad nią zastanowić w kontekście dyskusji ze zwolennikami pluralistycznej teologii religii.

Stwierdza, że chrześcijańsko-żydowski dialog od strony teologicznej jest jakościowo inny oraz ma inny cel niż dialog chrześcijaństwa z innymi religiami. By wyjaśnić te różnice, należy sięgnąć do początków chrześcijaństwa, które zrodziło się w środowisku żydowskim. Tworzyli je chrześcijanie wywodzący się głównie z judaizmu. Stąd też ich świat pojęć religijnych i język religijny wywodzi się z kanonicznej literatury żydowskiej. Ich wiara w Boga pozostaje w ścisłym związku z żydowskim wyznaniem wiary, bo choć jest wiarą w Boga – Jezusa z Nazaretu, to jest przez to jednocześnie wiarą w Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba. Różnice religijne, a w konsekwencji spory, jakie toczą się między żydami a judeochrześcijanami, postrzegane są z zewnątrz jako polemiki toczone między wyznawcami religii żydowskiej: mniejszość judeochrześcijańska dyskutuje z większością żydowską. W pierwszych latach istnienia chrześcijaństwa jest to spór nie tyle między chrześcijanami a żydami, co rozłam wewnątrz narodu izraelskiego, ponieważ judeochrześcijanie chcą pozostać wierni tradycji i wierze Izraela. Chrześcijanie spoza kręgu religii judaistycznej, wyznający wiarę w Jezusa – Syna Boga, który jest Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba, wierzyli w Boga wyznawanego w religii żydowskiej, nie chcieli jednak przestrzegać różnych szczegółowych praktyk wymaganych przez żydowską tradycję religijną. Przejęli natomiast od judeochrześcijan polemiczne nastawienie do żydów. W relacji z prawowiernymi żydami znajdowali się w tym samym sporze religijnym, który toczyli z nimi judeochrześcijanie. Tym samym wewnątrzżydowskie spory religijne przybrały kształt sporów chrześcijańsko-żydowskich, a więc nie wewnątrzreligijnych tylko międzyreligijnych, choć zasadniczy przedmiot sporów pozostał ten sam. Chrześcijanie określali naród żydowski jako odrzucony i potępiony przez Boga, ponieważ nie rozpoznał on Zbawiciela w Jezusie z Nazaretu. Negatywnie,

²⁰ J. BROSSADER. *Konstruktive Kritik einer pluralistischen Theologie der Religionen*. W: *Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sicht*. Red. H.-G. SCHWANDT. Frankfurt a. M. 1998 s. 129-132.

a czasem nawet wrogie nastawienie chrześcijaństwa do judaizmu pogłębiało się i utrwaliło na całe stulecia.

Przełom w relacjach chrześcijańsko-żydowskich stanowiła *shoah*. Zagłada Żydów w Auschwitz skłoniła chrześcijan do nowego spojrzenia na znaczenie narodu wybranego w dziejach zbawienia. Coraz częściej w teologii chrześcijańskiej pojawia się myśl, że Żydzi, mimo nieszczęść, prześladowań i pogromów, jakie dotykały ich przez stulecia, zachowali wierność wobec Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba. Chrześcijanie na podstawie własnego wyznania wiary dojrzewali do przekonania, że skoro Bóg jest wierny swym obietnicom, to pozostał też wierny swemu Przymierzemu z narodem wybranym i Przymierze to, raz zawarte, jest nieodwołalne. To coraz bardziej uświadamiane sobie przez chrześcijan przeświadczenie każe im inaczej myśleć i mówić o Żydach.

Przykładem nowego myślenia i nowego języka w relacjach chrześcijańsko-żydowskich jest – według J. Brossedera – wyznanie, że chrześcijanie modlą się z Jezusem Chrystusem i przez Niego do Boga narodu izraelskiego w Duchu tego Boga. W wyznaniu tym odnajdujemy całkowicie nieżydowską ideę Trójjedynego Boga. Jednak paradoksalnie jest to wyznanie, które może być odbierane jako pozostawanie chrześcijan w zgodzie z żydowską wiarą w Boga, mimo że dla Żydów oznaczało ono zawsze zafałszowanie monoteizmu, a dla chrześcijan stanowiło wyraz nowego etapu w dziejach zbawienia w porównaniu ze Starym Przymierzem, które utraciło swą zbawczą moc. Podejmowane przez teologię chrześcijańską próby konstruowania pojęć i tworzenia języka, które pokazują, przynajmniej w rozumieniu chrześcijańskim, tożsamość Boga – Jezusa – z Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba, pozwolą lepiej teologicznie uzasadnić ukierunkowanie wszystkich narodów na zbawienie dokonane przez Boga narodu wybranego dzięki jednemu pośrednictwu Jezusa Chrystusa.

Ta nowa chrześcijańska teologia Izraela nie jest jeszcze – jak się wydaje – dostatecznie obecna w teologii religii, także w pluralistycznej teologii religii.

Obecna w literaturze teologicznej i filozoficzno-teologicznej krytyka pluralistycznej teologii religii wskazuje na poważne trudności z pogodzeniem jej też z nauczaniem Kościoła i zasadniczym nurtem myślenia reprezentowanym przez teologię chrześcijańską. Najogólniejszy zarzut, jaki

można wysunąć na podstawie krytycznych opinii o poglądach pluralistów, to utrata chrześcijańskiej tożsamości. Pluralistyczna teologia religii w niektórych swych tezach, i to zasadniczych, przestaje być chrześcijańska. Można tym samym powiedzieć, że odeszła od swych pierwotnych założeń i stawianych sobie celów. Jednym bowiem z jej podstawowych zamierzeń było poszukiwanie takich rozwiązań teologicznych, które ułatwiłyby dialog międzyreligijny. W kontekście stawianego zarzutu utraty chrześcijańskiej tożsamości nie proponuje już religiom niechrześcijańskim chrześcijaństwa jako partnera dialogu, ale taki jego kształt, do którego trudno się chrześcijanom przyznać. Należy wątpić, czy zwolennicy dialogu międzyreligijnego będą chcieli prowadzić dialog z chrześcijaństwem, które jest właściwie niechrześcijańskie. W tej sytuacji jedynym osiągnięciem pluralistycznej teologii religii jest sprowokowanie teologów do poszukiwania nowych płaszczyzn dialogu międzyreligijnego i konstruowania nowych uzasadnień podstawowych prawd chrześcijańskich i takich reinterpretacji tradycyjnej argumentacji, by łagodziły trudności w prowadzeniu dialogu²¹.

²¹ Zob. np. I. S. LEDWOŃ, *„... i nie ma w żadnym innym zbawienia”*. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej. Lublin 2006.