

„PLURALISTYCZNY” BÓG „TOLERANCYJNEGO” CHRZEŚCIJANINA

W ostatnich latach na sile przybierają pytania na temat chrześcijańskiej tożsamości zanurzonej w pluralistyczną rzeczywistość wierzeń i religii¹. Nie chodzi jednak o jakiś problem natury psychologicznej, ale o temat o charakterze egzystencjalnym. Należy mieć na uwadze nie tylko dynamicznie rozwijającą się technologię, ale dostrzec przede wszystkim nasilające się duchowe zagubienie człowieka, który pozostaje niejako zawieszony i pozbawiony punktów odniesienia². W doskonały sposób Hans Urs von Balthasar analizował ten stan egzystencjalny człowieka poprzez dwa pytania: *kim jestem* i *dla kogo/czego mam żyć?* Na tle tych pytań nakreślił dwie kategorie: *duchowego podmiotu* oraz *teologicznej osoby*. W tym rozróżnieniu każdy człowiek bez konkretnego celu życiowego pozostawał duchowym włóczęgą, duchowym podmiotem, natomiast osoba teologiczna stawała się istnieniem sensownym dzięki wolnej odpowiedzi na niepowtarzalne powołanie trynitarniej miłości, w której Bóg Ojciec historycznie powołuje każdego człowieka poprzez Jezusa Chrystusa, w Duchu Świętym, w przestrzeni Kościoła (instytucji i sakramentu)³.

We współczesnym filozoficzno-teologicznym klimacie pojawiają się głosy teoretyków tzw. pluralistycznej, tolerancyjnej wizji Boga i wierzącego człowieka, które wyraźnie krytykują *epokę chrześcijańskiego ekskluzywizmu*, oraz *epokę chrystologicznego inkluzywizmu*, upatrując w *pluralistycznej erze* pewnego rodzaju *teologiczny rubikon* do przekroczenia, zwłaszcza przez chrześcijańską

¹ Por. Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, Rzym 2003, ss. 7-10.

² Por. J. M. Galvan, *La contemporaneità come luogo privilegiato dell'ascolto*, w: tenże [red.], *Cristo nel cammino storico dell'uomo*, Città del Vaticano 2002, ss. 12-25.

³ Por. m. in.: H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Band II: *Die Personen des Spiels*, Teil 2: *Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, 19982, ss. 185-259; 411-424; 480-489.

teologię religii⁴. Wobec powyższych sygnałów wylania się teologiczne wyzwanie do podjęcia i do wyjaśnienia tego zagadnienia. Tak więc, o co dokładnie chodzi pluralistycznej teologii, kiedy usiłuje uprościć Chrystusa oraz jego wezwanie/wyzwanie: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem. Nikt nie przychodzi do Ojca inaczej jak tylko przeze Mnie” (J 14, 6), oraz „Gdy jednak przyjdzie Poczciwiec, którego Ja wam pošlę od Ojca, Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi, On będzie świadczył o Mnie” (J 15, 26)? Wobec tego, czy ma jakieś znaczenie to, że chrześcijanin jest człowiekiem wiary w Trójjedynego Boga, objawionego w Jezusie Chrystusie, danego w mocy Ducha Świętego w przestrzeni katolickiego Kościoła?

1. Teologiczne wyzwanie

W tle tego tematu musi pojawić się deklaracja Kongregacji do Spraw Nauki i Wiary *Dominus Iesus*. Dokument ten może posłużyć jako syntetyczne streszczenie problemu i zarazem pomoże postawić kilka krytycznych pytań. Przede wszystkim chodzi o wyraźne potwierdzenie i zarazem przypomnienie katolickiej tożsamości opartej na: pełni i definitywności objawienia Jezusa Chrystusa, zbawczej jedności wcielonego Słowa i Ducha Świętego, jedyności i powszechności tajemnicy zbawienia w Jezusie Chrystusie, oraz kontynuacji tej tajemnicy w Kościele katolickim⁵. Tak więc wyżej wspomniany dokument nakreśla i przypomina o trynitarno-chryztologicznych podstawach chrześcijaństwa oraz o eklezjologiczno-antropologicznych konsekwencjach wynikających z wiary w Trójjedynego Boga⁶.

W obecnej, filozoficzno-teologicznej dyskusji, w sposób wyraźny trzeba rozróżnić *pluralistyczną teologię religii* od *chrześcijańskiej teologii religii*⁷. W przypadku pluralistycznej teologii religii mamy do czynienia z wyraźnymi, trynitarnymi redukcjami, które niby starają się uratować chrześcijańską tożsamość, a w gruncie rzeczy upraszczają chrześcijańską oryginalność⁸. W chrześcijańskiej

⁴ Por. A. Amato, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia*, Bologna 1999, s. 592. Aby pogłębić ten temat w filozoficznej perspektywie zob. m.in.: K. Kondrat, *Filozofia analityczna wobec pluralizmu religijnego*, Białystok 2000.

⁵ *Dominus Iesus*, Rzym 2000, ss. 1-22.

⁶ W tej samej perspektywie pozostają: Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, Rzym 1990 oraz Commissione Teologica Internazionale, *Il cristianesimo e le religioni*, Enchiridion Vaticanum 15(1996), ss. 986-1113.

⁷ Por. G. L. Müller, *Le basi epistemologiche di una teologia delle religioni*, w: M. Serretti [red.], *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, Milano 2001, s. 47.

⁸ Por. G. Lorzio, *Attese di salvezza in alcune figure del pensiero post-moderno*, w: P. Coda [red.], *L'Unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, Roma 1997, ss. 9-34; M. Fuss, *Nuovi salvatori per tempi nuovi? La ricerca di salvezza nella nuova religiosità*, w: tamże, ss. 35-48.

teologii religii należy podkreślić jej trynitarny charakter, który – jeśli jest właściwie nakreślony i zinterpretowany – posiada niepowtarzalny antropologiczny ładunek. Tajemnica ta nie tylko ma swoją treściową przestrzeń, ale również, i przede wszystkim, swoją usensowniającą, antropologiczną moc, która otwiera nowe horyzonty w byciu człowiekiem⁹. Tak więc należy dostrzec istotną różnicę pomiędzy chrześcijańską teologią religii, której przedmiotem badania jest człowiek oraz fenomen religii, natomiast celem jest całościowe (katolickie) spojrzenie na wielość zjawisk religijnych *de facto* w trynitarno-chrytologicznym świetle, a pluralistyczną teologią religii, w której w formalny sposób, *de iure*, a nie tylko *de facto*, mówi się o pluralistycznym współistnieniu, o równoważności wszystkich religii i doświadczeń religijnych. Poniekąd pluralistyczna teoria jest pewnego rodzaju bitwą o model bycia *człowiekiem wierzącym, chrześcijaninem* we współczesnym, sekularyzowanym świecie, w oparciu o *nowe* spojrzenie na istnienie i działanie Boga¹⁰.

2. Tło problemu

Pluralistyczna teologia religii w ostatnich latach nabrała większego rozma-
chu. Można zauważyć podwójny aspekt tego zjawiska. Z jednej strony, wy-
znawcy innych religii niechrześcijańskich podnoszą pretensje i wymagania co
do ważności i zarazem wyższości wyznawanych przez siebie wierzeń, z drugiej
strony, w obrębie samego chrześcijaństwa można zanotować relatywistyczno-
redukcyjne postawy: katolicy w swoim życiu sakramentalno-praktycznym zbli-
żają się do protestantów, natomiast protestanci skłaniają się ku agnostycyzmowi
i ateizmowi praktycznemu¹¹. To zubożenie i zrelatywizowanie chrześcijańskiej
wiary poszukuje teoretycznych uzasadnień. Na przeciw takiemu stanowi rzeczy
wychodzą *pluralistyczne założenia* w obrazie Boga i człowieka, m.in. teologicz-
ne tezy J. Hick’a, P. Knitter’a, J. Dupuis, R. Panikkar’a¹².

Niektórzy krytycy pluralistycznych tez, przede wszystkim ich redukcyjnej
prezentacji tajemnicy Trójcy ekonomicznej, pozbawionej biblijnej bazy, dostrze-
gają *nowść/starość* problemu w różnych historycznych perspektywach. Na przy-
kład G. Müller w swojej krytycznej analizie ukazuje filozoficzne podłoże tego
zjawiska oparte na przesadnym subiektywizmie: poznający podmiot dostosowuje
do swoich potrzeb otaczający go świat, włączając wiarę. W ten sposób

⁹ Zob. także: G. Greshake, *Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria*, Brescia 2000, ss. 190-198; B. Forte, *Sui sentieri dell'Uno. Metafisica e teologia*, Brescia 2002, ss. 287-295.

¹⁰ Por. także: J. Ratzinger, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena 2003, s. 83nn.

¹¹ Por. A. Amato, *Gesù il Signore*, s. 582.

¹² R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christophany*, London 1981; P. Knitter, *No Other Name. A Critical Survey of Christian Attitudes towards the World Religions*, New York 1985; J. Hick - P.F. Knitter [red.], *The Myth of Christian Uniqueness*, New York 1985.

sam człowiek tworzy sobie pewien obraz boga (*absolut*), odkupiciela (*prywatny*) i zbawienia (*samozbawianie*)¹³.

W innej perspektywie widzi problem A. Amato, który stara się zanalizować pytanie na płaszczyźnie historyczno - chrystologicznej. Analizuje w szerszym kontekście relację pomiędzy chrześcijaństwem a religiami na przestrzeni czasowej, oraz w konkretny sposób przedstawia historyczną interpretację tajemnicy Chrystusa, jedynego i uniwersalnego Zbawiciela¹⁴. Podobnie, chrystologiczno-trynitarnie, podejmuje problem P. Coda, który dogłębnie studiuje temat w kontekście historycznym i fenomenologicznym, nawiązując do problematyki postmodernistycznej sekularyzacji¹⁵. Niezwykle interesująca wydaje się również trynitarna propozycja G. Greshake, który podejmuje wyzwania pluralistycznej teologii religii w świetle wiary w Trójcę oraz w perspektywie trynitarnej teologii¹⁶.

Wobec powyższych refleksji można by wysunąć pewien wniosek, który wymagalby pogłębienia. Otóż w szerszym, historyczno-teologicznym kontekście, należałoby przeanalizować relację pomiędzy chrystologicznymi założeniami i ich trynitarnymi konsekwencjami w dialogu z innymi religiami monoteistycznymi (religia żydowska, islam) oraz innymi wierzeniami (wierzenia azjatyckie, afrykańskie, południowoamerykańskie), natomiast w obrębie samego chrześcijaństwa, należałoby podjąć temat w jaki sposób rozumiano i przedstawiano tajemnicę człowieka w oparciu o trynitarną tajemnicę Boga.

Można również przesledzić historię człowieka i to w jaki sposób człowiek definiował sensowność samego siebie, istnienie innych i świata. Niezwykle oryginalne światło może dać refleksja wspomnianego już Hansa Ursa von Balthasara, który nakreślał czas człowieka w teodramatycznej perspektywie *przedchrześcijańskiej, chrześcijańskiej* (w Chrystusie) oraz *pochrześcijańskiej*¹⁷. Inną w sfor-

eness. Toward a Pluralistic Theology of Religions, New York 1987; J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to Transcendent*, London 1989; J. Dupuis, *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Brescia 1997; tenże, *Jedyność i pluralizm: chrześcijaństwo a religie*, w: M. Rusecki, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, I. S. Ledwoń, J. Mastej [red.], *Chrześcijaństwo jutra*, Lublin 2001, ss. 721-743.

¹³ G. L. Müller, *Le basi epistemologiche di una teologia delle religioni*, ss. 35-47. Podobnie do Müllera wypowiada się W. Kasper, *Unicità e universalità di Gesù Cristo*, w: M. Serretti [red.], *Unicità e universalità di Gesù Cristo*, ss. 21-22.

¹⁴ A. Amato, *Gesù il Signore*, ss. 581-609; zobacz także: tenże, *L'unicità e universalità di Gesù Cristo e il pluralismo religioso*, w: M. Aliotta [red.], *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*, Milano 1999, ss. 145-172.

¹⁵ P. Coda, *Il Logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Roma 2003, szczególnie ss. 31-101 oraz interesujące rozwiązania na temat obecności Logosu w *miejscach* i w *czasie*: ss. 523-530.

¹⁶ G. Greshake, *Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria*, ss. 573-616.

¹⁷ H. U. von Balthasar, *Theodramatik*, Band II: *Die Personen des Spiels*, Teil 1: *Der Mensch in Gott*, Einsiedeln 1976, ss. 306-395. Zob. także: S. Mycek, *Cristianesimo e missione. Dialogo col pensiero teodrammatico di H. U. von Balthasar*, Sandomierz 2003, ss. 200-223.

mułowaniu, lecz podobną w treści jest perspektywa kosmologicznej redukcji (przed Chrystusem), antropologicznej redukcji (po Chrystusie) oraz jedynej, wiarygodnej drogi miłości¹⁸. W końcu warto przytoczyć *drogę prawdy*, która odsłania się poszukującemu człowiekowi w stworzeniu materialnym, osobowym, aż do swojej trynitarno-chrystologicznej pełni¹⁹.

Tak więc postulaty pluralistycznej teologii religii jawią się jako teologiczny problem do rozwiązania lub raczej do sprostowania i jednocześnie wyznaczają nową drogę do pogłębienia chrześcijańskiej teologii religii, tzn. zaostżenia chrześcijańskiej tożsamości. Metodologicznie ujmując nasz problem możemy wyznaczyć dwie drogi *katalogiczną* oraz *analogiczną*. W katalogicznej perspektywie punktem wyjścia jest wydarzenie Jezusa Chrystusa, który odsłania (objawia) miłość Boga Ojca w Duchu Świętym. W analogicznej perspektywie człowiek poszukuje odpowiedzi, by uzasadnić swoje istnienie, które pozostaje zawieszona, jeśli nie spotka i nie doświadczy Absolutu (Ojca) w Pneumie (Duch Święty) i w Logosie (Chrystus)²⁰.

Na tle powyższych założeń odsłania się ogromne pole do zgłębienia, które chcemy jedynie nakreślić, aby wykazać, że problem pluralistycznej teologii religii nie jest tematem nowym, ale towarzyszył chrześcijańskiej teologii po różnych postaciach na historycznej drodze poszukiwania własnej tożsamości, zwłaszcza w zmaganiu się o prawdziwy kształt tajemnicy Jezusa Chrystusa (zbawienia), jego osoby i jego posłania, które jest kluczem do tajemnicy Boga Ojca (stworzenia), Ducha Miłości (uświęcenia), Kościoła (sakramentalnej obecności), wierzącego człowieka²¹.

3. Trynitarne deformacje czy teologiczna rewolucja?

W pluralistycznej teologii religii można odnaleźć potrójne uproszczenia lub też potrójne redukcje chrześcijańskiej, objawionej prawdy. Mamy do czynienia z uproszczoną wizją Boga Ojca, ze zredukowaną i rozbitą osobą Zbawiciela Jezusa Chrystusa, jak również z niezależnym, pseudouświęcającym działaniem Ducha Świętego. Warto podjąć te pluralistyczne idee aby wykazać, że mają one swoje archetypy w teologicznej myśli, jak również zdemaskować ich pozorną

¹⁸ Por. H. U. von Balthasar, *Wiarygodna jest tylko miłość*, Kraków 1997.

¹⁹ Por. Tenze, *Theologik*, Band I-III, Einsiedeln 1985-1987.

²⁰ W podobny sposób analizuje problem S. Ubbiali, *La religione e le religioni. Trascendenza, fede, pluralismo*, w: M. Serretti [red.], *Unicità e universalità di Gesù Cristo*, ss. 113-147.

²¹ Zob. także: M. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten 2001*, s. 227nn.

²² Por. DH, 3015; *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 237 (=KKK).

²³ Por. KKK, 238-240.

otwartość na współczesną rzeczywistość człowieka. Wobec tego uzasadnione staje się pytanie, czy rzeczywiście ta teologiczna *nowość* pluralizmu otwiera nowe szanse, czy też tworzy nowe bariery, czy człowiek/chrześcijanin staje się bardziej tolerancyjny wobec innych religii, kiedy poddaje pod dyskusję własną tożsamość?

a) *Pomiędzy Bogiem Ojcem a niedefiniowalnym absolutem*

Niezaprzeczalnym faktem jest osoba i posłanie Jezusa Chrystusa. Otwiera On każdemu człowiekowi nową, osobową przestrzeń, którą nazywa Ojcem (por. m.in.: Mt 11, 27; Łk 10, 21–22). Człowiek w swojej filozoficznej refleksji zdola zbliżyć się do osobowego istnienia Boga, jednak tylko objawienie może poszerzyć poszukiwanie człowieka i dać *ojcowską odpowiedź*²². W osobowej przestrzeni Ojca można odnaleźć przede wszystkim jego wszechmoc, która wszystko stwarza, i miłość, która wszystko prowadzi²³.

Wchodząc głębiej w tajemnicę Ojca objawionego przez Chrystusa, zdajemy sobie sprawę, że sam Jezus podkreślał jego ojcowską miłość do człowieka – „Ojciec wasz”, jak również dziecięcą postawę człowieka wierzącego (por. m.in.: Mt 6, 25–33). W pojęciu starotestamentalnym znane było imię Boga jako Ojca (Pwt 32, 6; 2 Sm 7, 14), jednakże Chrystus podkreśla w wyraźny sposób nie tylko swoje własne, wieczne synostwo (por. m.in.: J 17, 1–5), ale także objawia jego ojcowską, miłosierną miłość, która jest blisko każdego człowieka (por. m.in.: J 3, 16)²⁴.

W pierwszych wiekach chrześcijanie musieli bronić takiego obrazu Boga Ojca przede wszystkim wobec politeistycznych (dualistycznych) i pseudomoteistycznych (neoplatonistycznych) teorii absolutu-bóstwa²⁵. W perspektywie dualistyczno-platonicznej Bóg jako Ojciec nie tylko traci osobowe rysy, ale

²⁴ Por. tamże, 240.

²⁵ Nie podejmujemy tutaj szerokiego tematu wokół obrazu Boga Ojca Starego Testamentu i jego *chrystologiczno-pneumatologicznej korekcie* w Nowym Testamencie: Bóg sprawiedliwości i Bóg miłości-miłosierdzia. W dialogu – dyskusji chrześcijańsko – żydowskiej głównym tematem jest uzasadnienie wiarygodności Jezusa Chrystusa, jego posłania i dzieła (włączając Maryję i Kościół), w szerszej perspektywie relacja między monoteizmem S.T. a trynitarnością N.T. Aby pogłębić temat zob. m.in.: E. J. Fisher, A. J. Rudin, M. H. Tennenbaum [red.], *Twenty Years of Catholic – Jewish Relations*, New York 1986; W. Chrostowski, *Żydzi i religia żydowska a Jezus Chrystus*, „Ateneum Kapłańskie” 1(2000), ss. 7–21. W podobnej sytuacji pozostaje *absolutna transcendencja i absolutny monoteizm* Boga Islamu – dla pogłębienia zob.: R. Leuze, *Christentum und Islam*, Tübingen 1994; P. Antes, *Jezus Chrystus w ocenie Islamu*, w: *Chrześcijaństwo jutra*, ss. 692-719. Według nas katolicka perspektywa Boga Ojca wszechmogącego i miłującego otwiera *zasady dialogu* z każdą monoteistyczną religią, gdyż niesie w sobie wraz ze stworzeniem, możliwość/konieczność zbawienia (inkarnacji) i uświęcenia: dla poszerzenia zob.: F. A. Pastor, *Credo in Deum Patrem*, *Gregorianum* 80(1999), ss. 469-488.

przede wszystkim swoją wszechmocną miłość do D/drugiego (Syna, Ducha Świętego, człowieka). Pozostaje jedynie bliżej niedefiniowalne bóstwo/bóstwa, które paradoksalnie rzecz ujmując, nie *mogąc* – *musi*: stwarzać, emanować, wyzwać²⁶.

W nieco złagodzonej formie Absolut jawi się w modalistycznej teorii, jako jednoosobowy Bóg, który w różne sposoby (jako Ojciec, Syn lub Duch) objawia się światu. W tym przypadku, nie tylko teoria ta jest sprzeczna z biblijnym objawianiem, ale również załamuje całą trynitarną ekonomię, czyniąc Boga niezdolnym do stworzenia, odkupienia i uświęcenia. W podobny sposób zredukowano tajemnicę Boga w przypadku XVI-wiecznego antytrynitaryzmu, w XVIII-wiecznym deizmie i racjonalizmie, oraz teologii liberalnej. Na swój sposób redukcjonistyczne idee przybrały na sile w 50 latach XX-wieku w tzw. teologii sekularyzacji, a dzisiaj odżywiają w pluralistycznych założeniach²⁷.

Filozoficzna relacja człowiek/stworzenie – Bóg/Absolut/Stwórca została poszerzona przez trynitarną, niepowtarzalną miłość, która dała ojcowsko – synowską perspektywę. Na przestrzeni wieków relacja ta została zdeformowana przez człowieka. I tak jak na początku chrześcijaństwa człowiek był stworzony przez ojcowską Wszechmoc, odkupiony przez ojcowskie Słowo i uświęcony przez ojcowską Miłość, tak teraz współczesny człowiek sam stwarza sobie *boga*, kreuje własnego *odkupiciela* i doświadcza swojego *uświęciciela*.

Należy przytoczyć tu kilka filozoficzno-teologicznych tez P. Knitter'a i J. Hick'a. Według nich żadna religia ani żadne objawianie nie może pretendować do bycia jedynym, *ekskluzywnym* lub *inkluzywnym* słowem Boga. Kategoria jedyności ograniczałaby samego Boga i jego tajemnicę. Dlatego też w pojęciu Knitter'a i Hick'a należy mówić i zakładać wielość objawień, wzajemnie się uzupełniających, a przede wszystkim równoważnych co do wiarygodności w swej treści. W ten pluralistyczny sposób tajemnica Boga paradoksalnie zostaje *podkreślona* i zostaje *dowartościowana*, jak również dowartościowana jest każda religia i każde doświadczenie religijne²⁸.

Nie trzeba zbyt głęboko zagłębiać się w propozycje wyżej wymienionych autorów, żeby dostrzec nawarstwiające się sprzeczności. Przede wszystkim wymyślony obraz Boga-Absolutu, który nosi atrybuty człowieka. Jego niemożliwość bycia *uniwersalną osobową jedynością* i możliwość bycia *pluralistyczną wielo-*

²⁶ Por. m.in.: G. L. Müller, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 2001, ss. 422-423.

²⁷ Tamże, ss. 423-424.

²⁸ Por. J. Hick, *Wurde Gott Mensch?*, Gütersloh 1979, s. 190nn.; P. Knitter, *La teologia cattolica delle religioni a un crocevia*, Con 22(1986), s. 137nn.; tenże, *Nochmals die Absolutheitsfrage*, EvTh 49(1989), s. 509. W sposób bardziej kompleksowy zobacz: J. Hick – P.F. Knitter [red.], *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1987. Warto również przeanalizować krytyczne studium: G. Gäde, *Vielen Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998.

ścią. Z poszerzeniem/ograniczeniem możliwości słowa Boga idzie poszerzenie/ograniczenia możliwości odpowiedzi człowieka. W takiej perspektywie należałoby mówić nie o Bogu Ojcu, która objawia swoje Słowo w Miłości, lecz o gnostyckim lub neoplatonicznym absolucie, który się rozpuszcza inkarnacyjnie w różnych religijnych.

Można byłoby pójść dalej i stwierdzić, że pluralistyczny bóg (ojciec) to nic innego jak współczesna, modalistyczna odmiana boga, który ukazuje się w różnych miejscach pod wieloma maskami. Tak więc mamy do czynienia z religijno-filozoficznym koktajlem, w którym założenia deistyczne i racjonalistyczne tworzą pluralistycznego, niedefiniowalnego boga. Teoria ta nowa/stara z pewnymi korekcjami, niestety, jest mało biblijna lub też abibijna, a w gruncie rzeczy według niej to bóg-bóstwo tworzone jest na obraz i podobieństwo człowieka²⁹.

b) Pomiędzy jedynym i uniwersalnym Chrystus a wielopostaciowym logosem

Posłanie Jezusa Chrystusa jest *kodeks*, który jeśli jest właściwie *rozszyfrowany*, odsłania jego tajemnicę. Słowa i czyny Chrystusa wyraźnie mówią o jego ontologicznym statusie: Syn Boży, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, jedyny i uniwersalny Zbawiciel (m.in.: J 1, 9–12. 18; 1 Tym 2, 4–6; Hbr 1, 1–2; do rozwinięcia i zgłębienia pozostają: realność Wcielenia, tajemnica Królestwa bożego, cuda, świadomość bycia Bogiem, tajemnica paschalna).

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa tajemnica Jezusa Chrystusa była żywo dyskutowana i wyjaśniana. Przede wszystkim bogactwo soborowe i patrystyczne broniło jedyności i niepowtarzalności Zbawiciela człowieka, nakreślając również jego ontologiczny status. Należy tutaj przypomnieć kontrowersję ariańską z tezą o stworzonności Logosu a więc o ontologicznej inności Słowa (rozwiązanie na I soborze w Nicei 325). I Sobór w Konstantynopolu (381) przypominał o prawdziwym człowieczeństwie Chrystusa wypowiadając się przeciw teom Apolinarego. Następnie podkreślano jedność osoby boskiej w różnieniu dwóch natur: boskiej i ludzkiej (Efez 431, Chalcedonia 451, Konstantynopol II 553). W końcu wyjaśniono rolę ludzkiej wolności Chrystusa i jej relacji do boskiej wolności w świetle tajemnicy zbawienia (Konstantynopol III 680–681). W średniowiecznej, chrystologicznej myśli pogłębiono temat ontologii Chrystusa w połączeniu z jego zbawczymi tajemnicami życia³⁰. W nowożyt-

²⁹ Por. także: *Dominus Iesus*, ss. 5-8.

³⁰ W kontekście pluralistycznej *wielości wcieleń* należałoby wspomnieć o chrystologicznej myśli Św. Tomasza, szczególnie: S. Th. III q. 1-4. Tomasz rozważa potencjalność - możliwość wcielenia każdej osoby boskiej w odniesieniu do natury, ale jedność oraz największą stosowność w oparciu o dane biblijne drugiej osoby boskiej - Verbum, por. S. Th. III q. 3 a. 5; 7; 8. Jeśli chodzi o realną możliwość: fakt wcielenia oraz mentalną możliwość: *wielość wcieleń*, św. Tomasz wykazuje, że zarówno osoba boska jak i człowiek, są *zdolni* do takiego *spotka-*

nej myśli koncentrowano się na psychologicznym wymiarze człowieczeństwa Chrystusa. W końcu współczesna refleksja historyczno-krytyczna wyjaśnia wydarzenia Chrystusa oraz wartość i znaczenia tajemnicy Wcielania, również w relacji do innych religii³¹.

W przypadku pluralistycznej chrystologii osoba Jezusa Chrystusa staje się zbawicielem *fakultatywnym*, a co najwyżej *normatywnym*. Chrystus w przekonaniu Knitter'a jest jednym z wielu, pewnym *oknem*, przez które objawia się uniwersum boskiej tajemnicy³². Podobnie dla Hick'a Jezus Chrystus jest *fakultatywnym miejscem*, czyli jednym z wielu, w którym działał jako Logos ze swoją zbawczą mocą³³. Tak więc zdaniem Knitter'a należałoby porzucić wywody na temat jedyności, uniwersalności, chrystocentryzmu, a odkryć pluralistyczną wartość *królestwo-centryzmu* lub *sotero-centryzmu* (*kingdom-centrismo, soterio-centrism*)³⁴.

Pluralistyczna chrystologia, tak jak sama nazwa wskazuje, kawałkuje osobę i posłanie biblijnego Jezusa Chrystusa. Poniekąd jest to *logiczna* konsekwencja mało zdefiniowanego, pluralistycznego boga (ojca) i jego pluralistycznej-universlanej zbawczej woli. Chrystus jest zbawicielem, ale względnym, tak więc jego wymagania stają się względne, tak samo jako względna jest jego śmierć i zmartwychwstanie oraz cała tajemnica Kościoła (nie wspominając o tajemnicy Maryi)³⁵. Pluralistyczny Chrystus staje się jedynie prawdziwym człowiekiem, w którym dość okazjonalnie pojawia się zbawiający Logos³⁶. Mamy więc do czynienia z nową, współczesną, pluralistyczną formą *arianizmu* i *apolinaryzmu*. Jednak w przypadku *pluralistycznego arianizmu* to nie Bóg Ojciec stwarza Logos, ale Logos stwarza sobie zbawiciela Chrystusa, lub też bardziej precyzyjnie: sam człowiek stwarza sobie własnego, osobistego zbawiciela³⁷.

nia (Stwórca – stworzenie, unia hipostatyczna), w przypadku *wiełości wcieleń* Tomasz odrzuca taką możliwość, gdyż Syn Boży przyjął konkretną ludzką naturę i jako osoba boska (podmiot unii hipostatycznej) jest Zbawicielem wszystkich ludzi, por. S. Th. III q. 4 a. 4-5.

³¹ Por. A. Amato, *Gesù il Signore*, s. 215nn.

³² P. Knitter, *Ein Gott – vielen Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1988, s. 42.

³³ J. Hick, *Wurde Gott Mensch?*, s. 190.

³⁴ P. Knitter, *La teologia cattolica delle religioni a un crocevia*, Con 22(1986), s. 137nn.; tenże, *Nochmals die Absolutheitsfrage*, EvTh 49(1989), ss. 133-144.

³⁵ Por. także: *Dominus Iesus*, 13nn.

³⁶ Zob. także: R. Panikkar, *The Unknown Christ of Hinduism*, s. 5nn; tenże, *A Christophany for our Times*, „Theology Digest” 39(1992), ss.3-21.

³⁷ Por. E. C. Rava, *New Age e cristianesimo. Personalità aperta e unità della personalità nell'esperienza spirituale religiosa*, w: P. Coda [red.], *L'Unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo*, s. 187nn.

Nie można dziwić się chrystologicznym tezom pluralistycznej teologii, ponieważ sam punkt wyjścia wcale nie pokrywa się z obiektywnymi, biblijnymi danymi na temat osoby i posłania Jezusa Chrystusa. W końcu można by mówić o jakiejś nowej, dialektycznej formie chrystologii na bazie idealistycznej dialektyki ducha, w której jedynym punktem odniesienia jest mało logiczna wyobraźnia³⁸.

c) *Pomiędzy Duchem Świętym a niezależnym inspiratorem*

Tak jak Jezus Chrystus otwiera drogę poznania Boga Ojca, tak samo objawia i wskazuje na osobę i dzieło Ducha Pocieszyciela (m.in.: J 15–16; 20, 22). Tajemnica Ducha Świętego daje się wyjaśnić tylko w trynitarnym kontekście, ze szczególnym chrystologicznym akcentem i jego aplikacjami mariologicznymi, eklezjalnymi i antropologicznymi. Osoba i dzieło Ducha Świętego było także w historycznej refleksji przedmiotem wielu uproszczeń. Należy tutaj przywołać modalistyczną teorię, w której Duch to kolejna odsłona jedynego Boga. Również wspomnieć należy założenia i konsekwencje ariańskiej myśli, gdzie Duch święty jest stworzony, czyli ontologicznie różny, niższy od Ojca i Syna³⁹.

W pluralistycznej teologii religii można dostrzec pewną pneumatologiczną nieobecność. Tak jak w przypadku ograniczenia osoby Boga Ojca, dekonstrukcji Logosu na Chrystusa i Słowo, tak samo próbuje się uniezależnić ontologicznie i funkcjonalnie Ducha Świętego. W bardzo mglisty i abibijny sposób usiłuje się odkryć działanie i istnienie Ducha przede wszystkim w *świętach pismach* innych religii⁴⁰.

Takie ustawienie problemu/tajemnicy powinno budzić poważne zastrzeżenia. Przede wszystkim wyraźnie uniezależnia się posłanie Ducha Świętego od posłania Jezusa Chrystusa⁴¹. W takiej perspektywie wydaje się uzasadnione twierdzenie, że mamy do czynienia z pluralistyczną formą *pneumatologii ariańskiej* lub też z jej *pluralistyczno-modalistycznym* wydaniem. Nie bardzo wiadomo czy *pluralistyczny duch* to Duch Jezusa Chrystusa, czy też duch pluralistycznego ojca. Jeśli mamy odnajdywać ślady Ducha Świętego, Ducha Ojca i Syna, to jak przypomina H. U. von Balthasar, należy szukać Ducha, który nosi w sobie paschalne znaki, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, czyli miłości samego Boga Ojca⁴².

Niestety w pluralistycznej interpretacji Duch Święty zostaje zredukowany do mało określonego pluralistycznego inspiratora, który nie jest już trynitarnym,

³⁸ Na temat niektórych pluralistycznych chrystologii zob.: A. Amato, *Gesù il Signore*, ss. 151-156.

³⁹ Por. G. L. Müller, *Katholische Dogmatik*, ss. 390-397.

⁴⁰ Por. m.in.: J. Hick, P. Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness*, I-XII.

⁴¹ Zob. także: *Dominus Iesus*, ss. 9-12.

⁴² Por. H. U. von Balthasar, *Theologik III: Der Geist der Welt*, Einsiedeln 1987, 395.

biblijnym Pocieszycielem danym przez Ojca i Syna poszukującemu człowiekowi, ale jedynie mało określonym inspiratorem⁴³.

4. Teologiczno-antropologiczne katastrofy

Pluralistyczna teologia religii pretenduje do bycia alternatywą w aktualnym dialogu z innymi, niechrześcijańskimi religiami. Niestety, w swoich pseudofilozoficznych i pseudoteologicznych założeniach, pozostaje jedynie chimeryczną interpretacją trynitanej tajemnicy chrześcijaństwa⁴⁴. Uproszczona zostaje osobowa miłość Boga do człowieka, miłość objawiona i dana w Jezusie Chrystusie przez Ducha Świętego w tajemnicy Kościoła. Uproszczona zostaje wolna odpowiedź wiary jako osobowego oddania się objawiającej się prawdzie do zwykłego, emocjonalnego kaprysu.

Punktem wyjścia jest stwierdzanie faktu, że wobec istnienia wielości wyznań oraz względności chrześcijaństwa, metodą jest wyznaczenie nowej linii dialogu na poziomie werbalnym i teologicznym. Celem jest wytworzenie wzajemnego, religijnego zrozumienia pomiędzy wyznaniem⁴⁵. Punkt wyjścia jako fakt nie jest nowością w teologicznej refleksji, jednak jego interpretacja budzi poważne wątpliwości. Wartość innych religii nie jest *antychrześcijańska*, ale pozostaje *przed-chrześcijańska* i *pro-chrześcijańska*⁴⁶.

Pozostawia wiele do życzenia również sama pluralistyczna metoda, która w swoich *tryteistycznych* tezach zamiast pomagać w tworzeniu własnej, religijnej świadomości, niszczy jej osobowe: trynitarno-chrystologiczne fundamenty, ofiarując jedynie nieczytelne teologiczne karykatury⁴⁷. W imię otwartości na drugiego – paradoksalnie – Ten, który otwiera na drugiego, zostaje wyeliminowany jako otwierający, ponieważ zamyka i uniemożliwia wszelkiego rodzaju dialog. W takim dialektycznym zdaniu można streścić podstawowe uproszczenie pluralistycznej teologii, jeżeli chodzi o *założyciela* chrześcijaństwa – Jezusa Chrystusa. Zatarcie jego jedyności i uniwersalności w imię dobra ludzkości wydaje się jakimś dziwnym żartem, bo przecież On sam jest wyzwolicielem każdego człowieka. Nie chcemy wchodzić w szczegóły, pragniemy tylko zaznaczyć jak pozornie pluralistyczna *szansa* prowokuje *lawinę* teologicznych redukcji i egzystencjalnych uproszczeń⁴⁸.

⁴³ Por. także: J. Ratzinger, *La fede e la teologia ai giorni nostri*, „L'Osservatore Romano” 27 X 1996, 11nn.

⁴⁴ Por. G. L. Müller, *Le basi epistemologiche di una teologia delle religioni*, ss. 48-64.

⁴⁵ Por. J. Hick, P. Knitter, *The Myth of Christian Uniqueness*, VIII.

⁴⁶ Zob. m. in.: *Ad gentes* 7; Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, Rzym 1990, 4nn; *Il cristianesimo e le religioni*, 85.

⁴⁷ Por. A. Amato, *Gesù il Signore*, ss. 603-605.

⁴⁸ Aby poszerzyć temat: M. Bordoni, *Singularità ed universalità di Gesù Cristo nella riflessione contemporanea*, w: P. Coda [red.], *L'Unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo*,

W pierwszym rzędzie zostaje zredukowany osobowy Bóg Ojciec oraz jego konkretna miłość do człowieka wyrażona w szczególny sposób w krzyżu Chrystusa. Bóg Ojciec staje się bliżej nieokreślonym absolutem, który jest nieosiągalny dla człowieka. W ten sposób, kiedy człowiek tworzy sobie własnego zbawiciela, tworzy sobie własny obraz boga. Nie trzeba dodawać, że w takiej perspektywie dyskurs na temat osoby i działania Ducha Świętego staje się jednym wielkim nieporozumieniem. Z drugiej strony, chrystologiczna, nieuzasadniona redukcja, dotyka również osobę i posłanie Maryi, jako Matki Boga i Matki Kościoła. W tej samej perspektywie pozostaje również u-nie-potrzebiona obecność i posłanie Kościoła jako instytucji i sakramentu, a przede wszystkim sakramentu, który zredukowany jest prymitywnej religijności opartej na magicznych pustych gestach, pozbawionych spójnej treści.

W końcu zostaje zmiażdżony sam człowiek, który miał być pierwszym odbierającym zasługi ze strony pluralistycznych założeń. Cała jego religijność staje się, używając określenia J. Hick'a, jednym wielkim mitem. Człowiek zawieszony w kręgu własnych *wierzeń* nie jest w stanie być prowadzonym przez prawdziwą *wiarę*. Nie wie, po co żyje i dla kogo żyje, gdyż jego stwórca i odkupiciel nie wiele różni się od niego samego⁴⁹.

Pluralistyczny model człowieczeństwa to model pozbawiony sensu, bez solidnych punktów odniesienia. Człowiek, który nie szuka i nie kieruje się *P/prawdą* i *D/dobrem* nigdy nie osiągnie pełni *I/istnienia*. Człowiek zdezorientowany, a przede wszystkim pozbawiony własnej tożsamości chrześcijanin, nie jest w stanie wejść w konstruktywny dialog z innymi, gdyż autentyczny dialog opiera się na prawdzie a nie na emocjonalnych, relatywistycznych hipotezach i opiniach⁵⁰.

Zakończenie

Wstępna analiza trynitarnych założeń i antropologicznych aplikacji pluralistycznej teologii religii pozwala stwierdzić, że jej propozycje są wewnątrznie mało

s. 67nn.; M. Gronchi, *Problemi e prospettive della soteriologia oggi*, w: tamże, 109nn.; J. Stöhr, *Trinità immanente, Trinità economica*, w: J. M. Galvan [red.], *La contemporaneità come luogo privilegiato dell'ascolto*, ss. 143-160.

⁴⁹ Por. L. Romera, *La problematica dell'esistenza e l'apertura a Cristo*, w: J. M. Galvan [red.], *La contemporaneità come luogo privilegiato dell'ascolto*, s. 116nn.

⁵⁰ Aby poszerzyć zobacz m. in.: M. Antonelli, *L'autocoscienza del cristianesimo tra fede e religione*, w: M. Aliotta [red.], *Cristianesimo, religione, religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*, Milano 1999, ss. 130-143; M. Herrero, *L'etica filosofica secondo la prospettiva cristiana all'inizio del Terzo Millennio*, w: J. M. Galvan [red.], *La contemporaneità come luogo privilegiato dell'ascolto*, ss. 57-65; M. H. Da Guerra Pratas, *Persona e storia: tra tempo ed eternità*, w: tamże, ss. 66-76.

spójne i pozbawione jakiegokolwiek, biblijnej podstawy, może tylko z wyjątkiem istnienia Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego⁵¹.

Pluralistyczne założenia stają się ofiarą własnych uproszczeń i w gruncie rzeczy jawią się jako typowy mit, który według własnych przesłanek modyfikuje teologiczne błędy z przeszłości. Dominuje relatywizm epistemologiczny, który stara się ukryć duchowe lenistwo w poszukiwaniu obiektywnej prawdy.

Bóg w pluralistycznej perspektywie to jakaś współczesna postać *tryteistycznego absolutu*, który pozostaje w swej treści karykaturą chrześcijańskiej Trójcy⁵². Prawie nieczytelny w swoim osobowym istnieniu i chaotyczny w swoim działaniu jest Bóg Ojciec. Podobnie Logos *działa – zbawia* na zasadzie bliżej nieokreślonego, inkarnacyjnego kaprysu. W końcu Duch Święty znajduje jakby swoje wymuszone miejsce jedynie w temacie bliżej nieokreślonego natchnienia.

Człowiek według pluralistycznej propozycji to, posługując się terminologią von Balthasara, *duchowy podmiot*, który wie, że żyje, ale nie wie dla K/kogo żyje. Przygnieciony czasem nie radzi sobie z własną przemijalnością i tworzy prywatne drogi zbawienia, które w pewien sposób obnażają jego intelektualne i duchowe ubóstwo⁵³.

Chrześcijanin w pluralistycznej teorii i praktyce to jeden z wielu ludzi o bliżej nie określonym doświadczeniu religijnym, którego źródłem jest wcielony okazjonalnie Logos w osobę Chrystusa. Jego życie sakramentalne w zasadzie nie ma znaczenia, jak również nie ma znaczenia osobista decyzja wiary, gdyż prawda na temat wiary jest relatywna, lecz tylko autentyczna wiara (która jest łaską) e nie opinią (wierzeniem) daje prawdziwie osobowy sens życia. Tak więc konstruuje się teorie tolerancji w formie religijnej obojętności, w której nie ma już miejsca na autentycznie chrześcijańskie świadectwo – świadectwo o prawdzie w miłości⁵⁴.

Tajemnica Boga pozostaje sama w sobie nieosiągalna, lecz wierzący człowiek nie rezygnuje ze wsłuchiwania się w Jego Słowo, i nie popada w relatywizm, lecz adoruje go w pełnym miłości milczeniu⁵⁵. Dopiero w trynitarno-chrystologicz-

⁵¹ Aby poszerzyć biblijną perspektywę zobacz: J. Gnilka, *Teologia Nowego Testamentu*, Kraków 2002, przede wszystkim strony: 13-32; 93-134; 173-178; 200-205; 241-245; 264-267; 318-380; 533-538.

⁵² Warto również prześledzić *trynitarny Tryptyk* Jana Pawła II, *Redemptor hominis* (1979); *Dives in misericordia* (1980); *Dominum et vivificantem* (1986).

⁵³ Zob. także: C. Geffré, *Le pluralisme religieux et l'indifférentisme, ou le vrai défi de la théologie chrétienne*, *Revue théologique de Louvain*, 31(2000), ss. 3-32.

⁵⁴ Zob. także: K.-H. Menke, *L'Unicité di Gesù Cristo nell'orizzonte della domanda sul senso*, Cinisello Balsamo 1999; M. Dhavamony, *Pluralismo religioso e missione della Chiesa*, Città del Vaticano 2001; J. A. von der Ven, *Współczesne kontestacje chrześcijaństwa. Sekularyzacja czy desekularyzacja?*, w: *Chrześcijaństwo jutra*, ss. 183-228.

⁵⁵ Por. H. U. von Balthasar, *Theologik II: Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 98.

nym horyzoncie można zacząć budować autentyczną, katolicką teologię religii oraz tworzyć solidne fundamenty dialogu międzyreligijnego⁵⁶.

Summary

Stanislaw Mycek

"Pluralistic" God "of tolerant" Christian

The Catholic faith is living through a special era. The author is particularly considering the Christian identity within Christianity and its relationships with other religions. We presently encounter the theology of pluralistic religion that intends to create an atmosphere of dialogue with every religious experience undergoing the same kind variety of simplifications in relativism.

This article presents the problem from the historical and theological perspective. Trinitarian simplifications of pluralistic theology find their model in the history and nowadays take on a new, pluralistic image.

It is necessary therefore to unmask hypotheses and recover anew the Christian identity and principles of inter-religious dialogue based on Trinitarian mysteries. When in Christianity the Trinitarian seed will be deformed, the authentic being of the Christian in the Church and in the world is automatically stripped.

In a Biblical sense, one cannot create the picture of the private person and mission of Jesus Christ, especially from the perspective of claiming the right to being the only Savior of man. Accepting this type of logic, we will arrive at a distorted picture of the person and the mission of the Holy Spirit. As a result, with the removal of two Godly missions, the person of God the Father is deformed as well, and remains as the original Absolute. In this sense, the Church with Her sacraments does not have a right to exist.

Man is the savior of himself, he is creator of himself and therefore, he makes up god or gods according to his desires. This way the pluralistic theology is a return to the original times of polytheistic religion. Only authentic scientific search and honesty can lead to authentic peace and creative relationship between people of different religions; because building on error will create only chaos.

⁵⁶ A. Amato, *Gesù il Signore*, ss. 168-172; A. Scola, *I principi del dialogo interreligioso nella teologia cattolica*, w: P. Coda [red.], *L'Unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo*, ss. 203-221. Aby poszerzyć temat zob. również: M. Crociata [red.], *Teologia delle religioni. Bilanci e prospettive*, Milano 2001; C. Porro, *Il sapore dell'immutabile. La presenza di Dio nel cristianesimo e nelle grandi religioni*, Roma 2002.