

KS. KRYSZTOF KAŁUŻA

JEZUS CHRYSZTUS – ZBAWCA UNIWERSALNY?  
PLURALISTYCZNO-RELATYWISTYCZNE TENDENCJE  
W NIEMIECKIEJ TEOLOGII RELIGII

Niniejszy artykuł stawia sobie za cel ukazanie niektórych stanowisk w niemieckiej teologii religii, które można określić mianem pluralistyczno-relatywistycznych. Przedstawione jako pierwsze stanowisko Schmidta-Leukela nie jest przypadkowe. Jego koncepcja teologii religii jest obecnie najbardziej zwartą i metodologicznie najlepiej usystematyzowaną koncepcją w obszarze języka niemieckiego. Dwie kolejne koncepcje, związane z nazwiskami Eugena Drewermanna oraz Willigisa Jägera, mają raczej znaczenie egzemplaryczne; są one świadectwem, w jaki sposób teza pluralistyczna staje się obecna w różnych dziedzinach teologii (w przypadku Drewermanna w psychologii religii, w przypadku Jägera w duchowości), a przez to przestaje być problemem czysto teoretycznym.

## I. PERRY SCHMIDT-LEUKEL

Najbardziej znanym a zarazem kontrowersyjnym teologiem religii obszaru niemieckojęzycznego jest z pewnością Perry Schmidt-Leukel (ur. 1954). Zdaniem tego Autora w teologii religii chodzi, najogólniej mówiąc, o odpowiedź na dwa pytania: w jaki sposób chrześcijaństwo ocenia inne religie oraz jak

ocenia ono siebie samo w obliczu innych religii<sup>1</sup>. Pytania te są ze sobą ściśle powiązane, gdyż rozumienie innych uzależnione jest od rozumienia samego siebie i odwrotnie, rozumienie samego siebie musi potwierdzić się w spotkaniu z innymi. Nie znaczy to jednak, iż zasadnicze zadanie teologii religii polegałoby na rozwijaniu i wspieraniu dialogu międzyreligijnego, mającego służyć wzajemnemu zrozumieniu i tolerancji. Pierwszorządne zadanie teologii religii jest natury teoretycznej, a nie praktycznej, i polega na rozwijaniu oraz krytycznej ocenie teoretycznych modeli pomagających wyjaśnić istnienie religijnego pluralizmu oraz – na płaszczyźnie bardziej szczegółowej – konkretnych religii<sup>2</sup>.

Zdaniem niemieckiego Teologa tak rozumiane ogólne zadanie teologii religii obejmuje pięć zakresów problemowych<sup>3</sup>: (1) problem dogmatyczny, skoncentrowany wokół pytania o zbawczą wartość religii niechrześcijańskich; (2) problem praktyczny, mający na uwadze konkretne spotkanie różnych religii; (3) problem kryteriologiczny, powodowany koniecznością znalezienia odpowiedniego kryterium pozwalającego na ocenę różnych religii oraz – co równie ważne – odróżnienie tychże od zjawisk pseudoreligijnych; (4) problem apologetyczny, skoncentrowany wokół zarzutu nieprawdziwości religii na tle jej różnych – nieraz ze sobą sprzecznych – przejawów; (5) problem hermeneutyczny, wyrastający z pytania o możliwość zrozumienia i oceny innych religii z pozycji własnego stanowiska religijnego (w myśl zasady: „Czego nie da się zrozumieć, tego też nie wolno oceniać”<sup>4</sup>).

Najważniejszym z wyżej wymienionych problemów jest problem dogmatyczny, czyli zagadnienie zbawczej wartości religii niechrześcijańskich. Jego trudność polega na pogodzeniu ze sobą dwóch prawd, a mianowicie wiary w powszechną wolę zbawczą Boga oraz powiązania zbawienia z konkretną, ograniczoną w czasie i przestrzeni partykularną rzeczywistością, jak na przykład życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, wiara w Ewangelię, włączenie we wspólnotę Kościoła na mocy chrztu itd.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Zob. P. S c h m i d t L e u k e l. *Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfrage des christlichen Glaubens*. München 1999 s. 181 (dalej cyt. jako GF).

<sup>2</sup> T e n z e. *Skizze einer Theologie der Religionen*. W: G. R i ß e, H. S o n n e m a n s, B. T h e ß (Red.). *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend* (FS H. Waldenfels). Paderborn 1996 s. 447.

<sup>3</sup> GF s. 181-184; por. P. S c h m i d t - L e u k e l. *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*. München 1997 s. 11-64 (dalej cyt. jako ThR).

<sup>4</sup> GF s. 183.

<sup>5</sup> Por. ThR s. 11 n.

Rozważając możliwość uznania wartości zbawczej religii niechrześcijańskich należy przyjąć w punkcie wyjścia istnienie powszechnej woli zbawczej Boga. „[Bóg] pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2, 4). Powszechna wola zbawcza Boga zakłada z kolei jako konstytutywny warunek swej realizacji istnienie *r e a l n e j s z a n s y* zbawienia dla wszystkich ludzi wszystkich czasów. Aby warunek ten mógł być spełniony, Bóg musi dać się poznać. Poznanie to realizuje się przez objawienie, które również musi posiadać charakter uniwersalny<sup>6</sup>. Między objawieniem a zbawieniem zachodzi więc ścisły związek: „Celem objawienia jest zbawienie człowieka”<sup>7</sup>

Zbawienie jest dziełem łaski. Jeśli Bóg pragnie zbawienia wszystkich ludzi i daje ku temu realną szansę, to powstaje pytanie, w jaki sposób łaska ta jest czy też może być udzielana człowiekowi? Historia myśli teologicznej zna wiele koncepcji usiłujących odpowiedzieć na to pytanie<sup>8</sup>. Wśród nich szczególnie miejsce zajmuje Karla Rahnera koncepcja „nadprzyrodzonego egzystencjału”<sup>9</sup>, w myśl której warunkowane przez tak zwane objawienie transcendentne łaskawe odniesienie do Boga wpisane jest w samą duchową strukturę każdego indywidualnego człowieka. W ten sposób łaska czy też – używając języka samego Rahnera – zbawcze „samoudzielanie się Boga” obejmuje wszystkich ludzi wszystkich czasów, stwarzając w ten sposób realną i uniwersalną szansę zbawienia. Szansa ta jest z kolei realizowana przez podjęcie konkretnych aktów miłości Boga i bliźniego.

Koncepcja ta jakkolwiek rozwiązuje problem uniwersalności zbawienia, to jednak nie daje odpowiedzi na pytanie o znaczenie poszczególnych religii w procesie zbawczym. Co więcej, jeśli przyjąć, iż łaska niosąca zbawienie dotyka niejako bezpośrednio każdego pojedynczego człowieka, to trzeba

---

<sup>6</sup> S c h m i d t - L e u k e l. *Skizze einer Theologie der Religionen* s. 450.

<sup>7</sup> T e n ż e. *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh 2005 s. 256.

<sup>8</sup> Zob. na ten temat: H. W a l d e n f e l s. *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*. Tł. A. Paciorek. Katowice 1993 s. 394; P. S c h m i d t - L e u k e l. *Worum geht es in der „Theologie der Religionen“?* „Communio” 25:1996 s. 291.

<sup>9</sup> Por. t e n ż e. *Skizze einer Theologie der Religionen* s. 451. Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż Karl Rahner jest jednym z tych teologów, do poglądów którego Schmidt-Leukel odwołuje się najczęściej. Jego interpretacja myśli wielkiego teologa nie zawsze jest jednak słuszna. Por. K.-H. M e n k e. *Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre*. Regensburg 2003 s. 14-22; D. Z i e b r i t z k i. „Legitime Heilswege”. *Relecture der Religionstheologie Karl Rahners*. Innsbruck 2002.

uznać, iż zbawienie dokonuje się na płaszczyźnie indywidualnej i religie nie odgrywają w jego realizacji żadnej roli. Wystarczy, że człowiek, żyjąc w zgodzie z własnym sumieniem i nakazami prawa naturalnego, pozytywnie odpowie na Boże wezwanie<sup>10</sup> Schmidt-Leukel cytuje w tym kontekście następującą uwagę Maxa Secklera: „Ponieważ także ateści i ludzie areligijni nie są z chrześcijańskiego punktu widzenia pozbawieni szansy zbawienia, wydaje się ostatecznie, iż *formalnie* nie religie, ale *droga sumienia* oraz *etyczny wymiar* życiowej praktyki – niezależnie od tego, czy pojmuje się ją religijnie, czy nie – jest tym, co w języku teologii zwykło nazywać się *miejszem zbawczej decyzji* oraz *materią dróg zbawienia* (*Stoff der Heilswege*)”<sup>11</sup>.

W spostrzeżeniu tym zawiera się z pewnością sporo racji, jednak nie jest ono do końca słuszne. Jeśli bowiem religiom nie przysługuje żadna istotna rola gdy chodzi o samą możliwość czy też szansę zbawienia, to w żadnym wypadku nie można wypowiedzieć tego zdania w kontekście sytuacji zbawczej, w jakiej znajduje się każdy poszczególny człowiek. Rozróżnienie między szansą zbawienia (*Heilsschance*) a sytuacją zbawczą (*Heilssituation*)<sup>12</sup> wydaje się zatem kluczowe dla chrześcijańskiej teologii religii. Może ono stanowić pomost między tradycyjną nauką Kościoła a nowymi próbami teologicznych rozwiązań<sup>13</sup>

W odróżnieniu od szansy zbawczej, która równa jest dla wszystkich ludzi, „sytuacja zbawcza” przedstawia płaszczyznę egzystencjalną, na której zbawienie staje się dopiero uchwytne i życiowo skuteczne. Podczas gdy nie ma żadnych logicznych podstaw, by kwestionować równy podział szans na zbawienie, równa dla wszystkich sytuacja zbawcza jest w perspektywie konkretnych uwarunkowań ludzkiej egzystencji logicznie niemożliwa. Oznacza to, że każdy człowiek posiada wprawdzie taką samą szansę, by w takich a nie innych warunkach, w jakich przyszło mu żyć, osiągnąć zbawienie, jednak ponieważ warunki te są w najwyższym stopniu zróżnicowane, nie każdy człowiek ma taką samą możliwość realizacji danej mu szansy zbawienia. Możliwość ta może się zmieniać, a jej poprawa na lepsze jest zadaniem, jakie ma do spełnienia każdy człowiek, i to zarówno wobec siebie, jak i w stosunku

<sup>10</sup> Por. S c h m i d t - L e u k e l. *Skizze einer Theologie der Religionen* s. 451.

<sup>11</sup> M. S e c k l e r. *Theologie der Religionen mit Fragezeichen*. „Theologische Quartalschrift” 166:1986 s. 179.

<sup>12</sup> Rozróżnienie to nawiązuje do koncepcji „anonimowych chrześcijan” Karla Rahnera. Por. B. v a n d e r H e i j d e n. *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundoptionen*. Einsiedeln 1973 s. 292-296.

<sup>13</sup> Por. S c h m i d t - L e u k e l. *Skizze einer Theologie der Religionen* s. 451.

do innych<sup>14</sup>. Ponieważ jednak sytuacja zbawcza (w przeciwieństwie do szansy zbawczej) jest uwarunkowana socjologicznie, w urzeczywistnieniu tego zadania rolę priorytetową odgrywają religie. „W swej konkretnej socjohistorycznej postaci, wraz ze swymi mitami, opowieściami i nauczaniem, ze swymi rytami, tradycjami i instytucjami, przedstawiają religie formatywny faktor życia socjalnego, dzięki czemu mogą one kształtować sytuację zbawczą człowieka tak ku lepszemu, jak i ku gorszemu. Są one jednocześnie przejawem i katalizatorem zarówno zbawczej, jak i grzesznie zdeprawowanej relacji do Boga”<sup>15</sup> W tej perspektywie można mówić – zdaniem Schmidta-Leukela – o religiach jako „drogach zbawienia” (*Heilswege*), a przynajmniej jako „potencjalnych drogach zbawienia”<sup>16</sup>

Rozumienie religii jako (potencjalnych) dróg zbawczych rodzi pytanie o ich prawdziwość. By rozstrzygnąć, czy droga, jaką wskazuje dana religia, jest rzeczywiście drogą zbawczą, potrzebne jest jakieś kryterium oceny. Stąd centralny dla teologii religii problem dogmatyczny pozostaje w ścisłym związku z wyżej wspomnianym problemem kryteriologicznym.

Zagadnienie religijnej kryteriologii obecne jest już w Nowym Testamencie, gdzie przyjmuje ono postać swego rodzaju „empirii zbawienia”<sup>17</sup>: nie teoria (głoszona nauka, dogmat), ale owoce Ducha Świętego oraz znaki Królestwa Bożego są tym, co pozwala na jednoznaczną ocenę religijnych roszczeń (por. Ga 5, 22-23; Mt 7, 15-18. 20). Dla chrześcijańskiej teologii religii kryterium to winno być zobowiązujące. Jego istotny sens streszczają następujące słowa Pierwszego Listu św. Jana: „[...] każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga. Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością” (1 J 4, 7-8). Jeśli zdanie to potraktować poważnie, to stanowisko pluralizmu – w odróżnieniu od ekskluzywizmu i inkluzywizmu – wykazuje „największą szansę bycia prawdziwym”<sup>18</sup> Nie sposób bowiem zaprzeczyć, że również w innych religiach obecne są owoce Ducha, takie jak „miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie” (Ga 5, 22-23). Naturalnie odnajdujemy też w nich elementy negatywne, jak przemoc, nienawiść, fałsz itd. Czy jednak w chrześcijaństwie jest inaczej? Porównując zatem religie pod względem obecnych w nich owo-

<sup>14</sup> Por. tamże.

<sup>15</sup> Tamże s. 452.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Tamże s. 453; S c h m i d t - L e u k e l. *Worum geht es in der „Theologie der Religionen“?* s. 293 n. Por. GF s. 193.

<sup>18</sup> S c h m i d t - L e u k e l. *Skizze einer Theologie der Religionen* s. 449.

ców Ducha i spełnianych dzieł miłości, nie tylko zmuszeni jesteśmy uznać w nich prawdziwe drogi zbawienia, ale także pozbawić chrześcijaństwo jego rzekomo uprzywilejowanej pozycji. Jeśli bowiem miałyby ono rzeczywiście przewyższać inne religie, jak tego chce inkluzywizm, to musiałyby wykazać się największą z wszystkich „efektywnością zbawczą” działającego w nim objawienia. Wskazane tu kryterium „dobrych owoców” nie pozwala jednak na takie rozstrzygnięcie<sup>19</sup>

## II. EUGEN DREWERMANN

Według Drewermanna człowiek jest jedynym stworzeniem, które wie o swojej skończoności i musi się do owej skończoności odnieść. Jest on zarazem jedyną istotą, która wiedząc o swej skończoności szuka spełnienia w tym, co nieskończone, co wieczne. Jednak nieskończoność, której człowiek pragnie, nigdy nie może stać się przedmiotem jego posiadania. Nie jest ona czymś, co się ma lub co można by mieć, lecz jedynie czymś, ku czemu nieustannie się zmierza, czymś, co nadaje sens i kierunek naszemu życiu. To rozpięcie ludzkiej możliwości samoodniesienia między tym, co skończone, a tym, co absolutne, implikuje lęk przed możliwością zatracenia własnej egzystencji<sup>20</sup>

Nawiązując do Carla Gustava Junga i jego nauki o archetypach mówi Drewermann o istnieniu w każdym człowieku pewnych dyspozycji, których zadanie polega na integracji (porządkowaniu) wszelkich przychodzących z zewnątrz obrazów i doświadczeń<sup>21</sup>. Owe aprioryczne dyspozycje mogą być przenoszone na nieskończoną liczbę przedmiotów i wyobrażeń. Podobnie jak kantowskie kategorie i formy oglądu wykraczają one ponad to, co skończone, i jako takie są wyrazem pragnienia tego, co nieskończone, co konieczne, co absolutne. Jak długo pragnienie to pozostaje związane ze skończonymi obiektami i obrazami, powstają różnego rodzaju bogowie i demony, czy też – sięgając do terminologii Freuda – konstytuuje się „super-ego”, przed którym ludzkie „ja” odczuwa lęk i bojaźń.

Pojęcia, obrazy, rytury i normy, jakimi dysponują poszczególne religie, stanowią „system symbolicznych odniesień tego, co ziemskie, do nieskoń-

<sup>19</sup> Por. GF s. 193 n.

<sup>20</sup> Por. E. D r e w e r m a n n. *Strukturen des Bösen*. Bd. 3. Paderborn 1988<sup>2</sup> s. 438 n., 544 n.

<sup>21</sup> T e n Ź e. *Strukturen des Bösen*. Bd. 1. Paderborn 1988<sup>2</sup> s. XL.

czoności”<sup>22</sup>. Dlatego też uprawnione jest „posługiwanie się w interpretacji orędzia Proroka z Nazaretu określonymi wyobrażeniami i symbolami, które od niepamiętnych czasów obecne są w człowieku”<sup>23</sup> Teksty objawione są archetypiczno-mitycznymi wyrazami podstawowych doświadczeń religijnych człowieka, w których manifestuje się zakorzeniona w Bogu głębia ludzkiego bytu. W tym kontekście wszystkie autentyczne tradycje religijne można interpretować jako sny człowieka o swoim pierwotnym przeznaczeniu, jako ekspresje spełnionego – bo mającego swe źródło w Bogu – człowieczeństwa. Oczywiście tylko ten odda sprawiedliwość owym snom, kto nie będzie rozumiał ich jako halucynacji czy projekcji, ale przyjmie je jako „sny samego Boga”, którym można się oddać i powierzyć<sup>24</sup>

Jednak to nie symboliczna interpretacja chrześcijańskich prawd wiary jest tym, co odróżnia Drewermanna od tradycyjnej dogmatyki. Charakterystyczne dla jego teologii jest przede wszystkim to, jak interpretuje on osobę Jezusa – „Proroka z Nazaretu”<sup>25</sup> Jezus nie przedstawia absolutnej prawdy, lecz jedynie na nią wskazuje. Jest On z pewnością kimś więcej niż dogmat, ryt czy jakaś norma, jednak tylko dlatego, że jest On osobą, a nie literą. Jako osoba może Jezus przemienić poszczególne pojęcia, mity, obrazy, rytzy i tradycje w życie, a mówiąc ściślej, w relację ufności i zawierzenia. Jeśli Drewermann mówi o Jezusie jako „osobie absolutnej”<sup>26</sup>, to nie dlatego, że rozpoznaje on w Nim absolutną prawdę Boga, lecz człowieka absolutnego zaufania: Jezus ufa swemu Bogu bez żadnych zastrzeżeń i w tym sensie w sposób absolutny<sup>27</sup>

Niemiecki Teolog w żaden sposób nie kwestionuje historyczności Jezusa, sprzeciwia się jednak przeciwstawianiu historycznego wydarzenia Chrystusa,

<sup>22</sup> T e n z e. *Glauben in Freiheit oder Tiefenpsychologie und Dogmatik*. Bd. 1: *Dogma, Angst und Symbolismus*. Solothurn–Düsseldorf 1993 s. 35.

<sup>23</sup> Tamże s. 85. Zdaniem Drewermanna trudności związane z interpretacją mitów i symboli religijnych wynikają z dotąd nieprzezwyciężonej tendencji teologów do dosłownego, a tym samym fałszywego ich rozumienia. Wciąż traktuje się je jako odnoszące się do określonych przedmiotów **pojęcia**, mające wyjaśnić pewne obiektywne stany rzeczy, nie pojmując, że religijne symbole – czymkolwiek one są – nie są **tym**, za co się je tutaj uważa. Por. tamże s. 398.

<sup>24</sup> E. D r e w e r m a n n. *An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Antwort auf Rudolf Peschs und Gerhard Lohfinks „Tiefenpsychologie und keine Exegese“* Olten 1990 s. 72.

<sup>25</sup> Por. K.-H. M e n k e. *Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*. Freiburg 1995 s. 66-70.

<sup>26</sup> E. D r e w e r m a n n. *Wort des Heils und Wort der Heilung. Von der befreienden Kraft des Glaubens. Gespräche und Interviews*. Bd. 2. Düsseldorf 1989 s. 138.

<sup>27</sup> T e n z e. *Glauben in Freiheit*. Bd. 1 s. 185 n.

uważanego za właściwą prawdę chrześcijaństwa, prawdzie snów, mitów i symboli, rozumianych jako prawda wtórna. Chrystus nie kwestionuje prawdy archetypów, ale ją wypełnia. Także symbole innych religii znajdują w Nim swoją pełnię. Co więcej, religie stanowią swoistą jedność, jako że wszystkie one „praktykowane są przez ludzi, którzy w głębi swojego jestestwa dysponują tą samą duszą”<sup>28</sup> Niemiecki Teolog mówi wprawdzie o niepowtarzalności (*Einzigartigkeit*) Jezusa, lecz uzasadnia ją nie inkarnacyjnie, jako wyraz jedyne w swoim rodzaju samoobjawienia Absolutu, lecz antropologicznie, wskazując na absolutny charakter zaufania człowieka Jezusa<sup>29</sup> Tak, jak Jezus jest „niepowtarzalny” (*einzigartig*) dla każdego, kto dzięki niemu doświadcza wyzwolenia z getta własnego lęku, tak samo Budda jest „niepowtarzalny” dla każdego, kto przez niego dochodzi do tego samego stopnia zaufania<sup>30</sup>. W tej perspektywie Jezus nie jest widziany jako absolutna inkarnacja Boga, lecz jedynie jako „katalizator” wspólnego wszystkim religiom doświadczenia Transcendencji. Jest On „jedyne w swoim rodzaju”, „niepowtarzalny” (*einzigartig*), ale nie „jedyne” (*einzig*)<sup>31</sup>

W głębi ludzkiej duszy Bóg „śni” swój sen o człowieku. Poprzez archetypy, symbole ludzkiej psychiki, sen ów staje się dostępny również samemu człowiekowi. Archetypy są medium, poprzez które Bóg mówi do człowieka, przekazuje mu najgłębszą prawdę o nim samym, o tym, kim jest, skąd przychodzi i dokąd zmierza. Stąd jedyną formą prawdy dla człowieka jest prawda jego serca, którą Bóg ofiarował mu w chwili stworzenia<sup>32</sup>. W swej strukturze i przesłaniu tradycje snów (*Traum-Traditionen*), jakimi dysponują poszczególne religie, są takie same. Również Jezus śnił pradawne sny ludzkości. Tych zaś, którzy szli za Nim, którzy stali się Jego uczniami, uzdalniał do tego, by również oni mogli śnić Jego sny. On sam nie przyniósł żadnych nowych snów i teorii. Jego znaczenie dla przychodzącej po Nim ludzkości polega o wiele bardziej na tym, iż pomógł On wydobyć na jaw to, co Bóg od samego początku złożył w głębi ludzkiego bytu, co jednak na skutek paralizującego lęku spychane było poza obszar świadomych aktów i działań człowieka. Jezus na nowo ukazał wagę i znaczenie „prawdy mi-

<sup>28</sup> Tamże s. 138.

<sup>29</sup> Por. E. D r e w e r m a n n. *Tiefenpsychologie und Exegese*. Bd. 2. Olten 1991<sup>2</sup> s. 768 n.

<sup>30</sup> Por. t e n Ź e. *Glauben in Freiheit*. Bd. 1 s.380.

<sup>31</sup> Por. M e n k e. *Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage* s. 69.

<sup>32</sup> Por. D r e w e r m a n n. *An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen* s. 60.



tycznych obrazów”<sup>33</sup>, a uczynił to przez przyjęcie i ostateczne przezwyciężenie własnego lęku w akcie absolutnego zawierzenia Bogu, którego nazywał swoim Ojcem. W tym sensie jest On prawdziwym zbawicielem, a mówiąc ściślej *w y z w o l i c i e l e m*, który „przez lęk w Getsemani otworzył nasz własny lęk na rzeczywistość Boga”<sup>34</sup>. Nie znaczy to jednak, że Jezus jest ekskluzywnym zbawcą ludzkości. Jego funkcja polega raczej na byciu „katalizatorem” doświadczenia Boga jako przedmiotu naszej ostatecznej troski i absolutnego zawierzenia.

Podsumowując niniejsze rozważania można zatem powiedzieć, iż Jezus jest dla Drewermanna jedną z wielu wybitnych postaci świata religii, która w żadnym wypadku nie może być identyfikowana z absolutną inkarnacją Boga. Jest On wprawdzie „jedyny w swoim rodzaju”, „niepowtarzalny”, ale nie „jedyny”. Także inne wybitne postaci, jakie pojawiły się na horyzoncie historii religii, mają dla swoich wyznawców analogiczne znaczenie, jak Jezus dla chrześcijan. Zbawczy uniwersalizm Jezusa, którego Drewermann nie kwestionuje, nie ma swego źródła w tajemnicy Jego osoby i dokonanego przezeń dzieła, lecz ma charakter terapeutyczny. Jako doskonały terapeuta jest Jezus wyzwolicielem od lęku i „katalizatorem” bezwarunkowej ufności. Jednak źródłem owej ufności nie jest On sam, lecz człowiek. Jezus nie stwarza ontologicznie nowej sytuacji zbawczej, lecz pozwala płynąć ukrytym energiom, które od zawsze obecne były w głębinach ludzkiego ducha. Ich uzdrawiająca moc, która jest mocą samego Boga, jest właściwą przyczyną tej przemiany, którą w języku teologii nazywamy zbawieniem. Z całą pewnością zbawienie mieści w sobie element terapeutyczny i w tym znaczeniu chrześcijaństwo jest „religią terapeutyczną”<sup>35</sup>. Czy jednak uzasadniona jest redukcja ontologii zbawienia do czystej psychologii<sup>36</sup>?

---

<sup>33</sup> T e n z e. *Das Markusevangelium. Bilder von Erlösung*. Bd. 1. Olten 1990<sup>6</sup> s. 91.

<sup>34</sup> J. W e r b i c k. *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*. Freiburg i. Br. 2000 s. 312.

<sup>35</sup> E. B i s e r. *Die Heilskraft des Glaubens. Entwurf einer therapeutischen Theologie*. W: t e n z e. *Überwindung der Glaubenskrise. Wege zur spirituellen Aneignung*. München 1997 s. 46.

<sup>36</sup> Krytycznie na temat soteriologii E. Drewermanna zob.: G. L. M ü l l e r. *Neue Ansätze zum Verständnis der Erlösung. Anfragen an Eugen Drewermann*. „Münchener theologische Zeitschrift” 43:1992 s. 51-73.

## III. WILLIGIS JÄGER

Ciekawą i oryginalną koncepcję religii prezentuje niemiecki benedyktyn a zarazem mistrz zen (Ko-un Roshi) szkoły Sanbo-Kyodan Willigis Jäger (ur. 1925). Zdaniem Jägera źródłem religii jest objawienie. Mówiąc o objawieniu należy wziąć pod uwagę dwa jego zasadnicze aspekty, a mianowicie fakt, iż dokonuje się ono w czystej świadomości człowieka, oraz że jest ono przed-językowe, przed-kulturowe i pozbawione wszelkiej formy<sup>37</sup> Objawienia jako doświadczenia ostatecznej rzeczywistości nie da się adekwatnie wyrazić ani opisać. Stąd nie refleksja, ale osobisty wysiłek wejścia w to doświadczenie stanowi jedyną adekwatną postawę człowieka w obliczu objawiającego się Boga (Transcendencji, Pełni Bytu, Prarzekczywistości)<sup>38</sup>

Patrząc od strony podmiotu źródłem religii jest doświadczenie, a mówiąc ściślej doświadczenie mistyczne. Różne religie są próbą werbalizacji tegoż doświadczenia, indywidualnym sposobem wyrazu jego uniwersalnej treści, która sama w sobie znajduje się ponad wszelkim pojęciem i formą, zawsze ta sama i niezmienna. Podobnie jak objawienie doświadczenie mistyczne dokonuje się na płaszczyźnie przed-językowej i pozbawione jest wszelkiej postaci, słów i symboli. Określona forma, postać, symbol, słowo, dogmat – wszystko to jest czymś wtórnym i drugorzędym. Z drugiej strony dany w doświadczeniu mistycznym wspólny przedmiot objawienia wyraża się w określonych formach, języku i kulcie konkretnych ludów i kultur. W ten sposób powstały językowe, socjalne i kulturowe różnice, charakterystyczne dla poszczególnych religii. Również w tak zwanych religiach objawionych (judaizm, chrześcijaństwo, islam) objawienie dokonuje się na płaszczyźnie przed-językowej. Przypadek Jezusa z Nazaretu nie stanowi tutaj żadnego wyjątku. Także On musiał dokonać werbalizacji własnego doświadczenia religijnego, i to w ściśle określonej formie, jeśli chciał, by jego przesłanie mogło dotrzeć do ówczesnego człowieka. U źródła każdej religii leży jednak wspólne wszystkim doświadczenie niewyraźnej Prarzekczywistości, Jedni, Pustki, Boskości<sup>39</sup> „Na poziomie doświadczenia wszystkie religie są czymś jednym. Jednak każda jednostka, która pragnie mówić o swoim doświadcze-

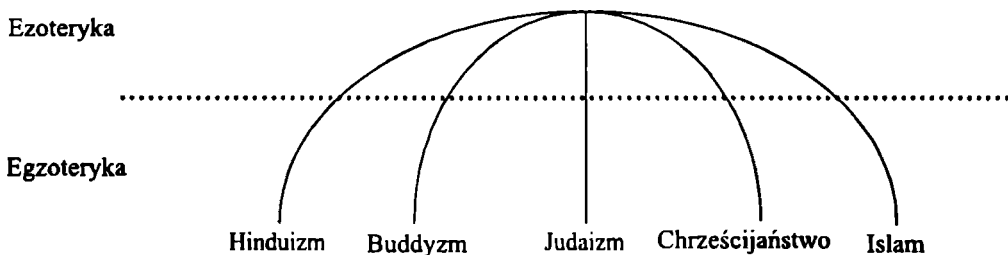
<sup>37</sup> W. J ä g e r. *Widerkehr der Mystik. Das Ewige im Jetzt Erfahren*. Freiburg 2005 s. 26.

<sup>38</sup> Por. tamże s. 27.

<sup>39</sup> Por. tamże s. 27, 113.

niu, musi uczynić to za pomocą środków wyrazu, którymi dysponuje odpowiednio do właściwego jej kontekstu kulturowego”<sup>40</sup>.

W konsekwencji różnica religii nie jest różnicą pomiędzy poszczególnymi religiami-instytucjami, a więc między chrześcijaństwem, buddyzmem, islamem, hinduizmem i judaizmem – by wymienić tylko te największe – ale pomiędzy dwoma rodzajami duchowości: duchowością ezoteryczną i duchowością egzoteryczną<sup>41</sup>. Duchowość ezoteryczna (gr. *esoterós* = w środku, wewnątrz) kładzie nacisk na doświadczenie, w którym upatruje cel i sens wszystkich religii. Duchowość egzoteryczna (gr. *exoterós* = popularny, powszechnie zrozumiały) przeciwnie w centrum swego zainteresowania stawia pisma, dogmaty, rytuały i symbole. Fundamentalna różnica między religiami nie tkwi w ich kulcie i nauczaniu, ale w ich ezoterycznej i egzoterycznej duchowości<sup>42</sup>. Linia graniczna przebiega zatem nie wertykalnie, lecz horyzontalnie, co unaocznia poniższy schemat:



Zadaniem każdej religii jest ostateczne przekroczenie warstwy intelektualno-dogmatycznej i wprowadzenie swoich wyznawców w sferę doświadczenia transpersonalnej boskości<sup>43</sup>. Patrząc od strony szczytu, różne religie są tylko różnymi drogami, prowadzącymi do tego samego celu. Na górze znajduje się „prawdziwa religia”<sup>44</sup>, która może być tylko jedna.

<sup>40</sup> Tamże s. 39.

<sup>41</sup> Por. tamże s. 63. „Rozróżniam pomiędzy religią a duchowością. Duchowość uczy drogi prowadzącej w głąb doświadczenia i zajmuje się tym, co jest doświadczone. Religia przeciwnie, jest ona nauką, która przybrała postać dogmatu. Dogmaty te pochodzą zapewne z doświadczenia, jednak z czasem zostały zabsolutyzowane i jedynie mniejszość wierzących przeżywa je na poziomie doświadczenia. W ezoteryce jest nauka, ale nie ma dogmatów. «Nauka» odnosi się tutaj do podążania drogą, aby dojść do własnego doświadczenia. [...] Religia zawsze potrzebuje obydwu filarów, egzoteryki i ezoteryki, w przeciwnym razie bardzo łatwo zatracą swój cel” (tamże s. 66).

<sup>42</sup> Por. tamże s. 63.

<sup>43</sup> Por. tamże s. 23.

<sup>44</sup> Tamże s. 14.

Dla lepszego zrozumienia tego, na czym polega istota religii, Jäger posługuje się często przykładem okna witrażowego<sup>45</sup>. Jeśli nie prześwieca przez nie światło, pozostaje ono ciemne i nic nieznaczące. Samo światło, czy też – jak mówi Jäger – „praświatło” (*das Urlicht*), jest niewidoczne, jednak przechodząc przez witraż religii otrzymuje określoną strukturę i staje się uchwytny dla człowieka. Chociaż religie zwykle skupiają swoich wyznawców na strukturach samych okien, na tym, co staje się na nich widoczne i czytelne (dogmaty, rytuały, zwyczaje itd.), to jednak nie należy zapominać, że nie okno, ale światło, które je oświetla, jest tym, co istotne i ostatecznie ważne. Tylko ten, kto poza strukturą samych okien potrafi w doświadczeniu mistycznym dostrzec owo czyste, jeszcze nie załamane światło, zdolny jest urzeczywistnić prawdziwy sens i cel religii: zjednoczenie z światłem. Niebezpieczeństwo polega na tym, iż obrazy i symbole, jakimi posługują się religie, często zamiast odsłaniać bardziej jeszcze zasłaniają rzeczywistość do której się odnoszą<sup>46</sup>. „Idolatria pojęć religijnych jest największym niebezpieczeństwem religii”<sup>47</sup>

Jeśli tak ująć istotę religii, to nie ma sensu mówienie o uprzywilejowanej pozycji którejs z nich. „Wszystkie religie są drogami do doświadczenia tego, co boskie, w związku z czym żadna z nich nie może twierdzić, iż tylko ona posiada do niego dostęp”<sup>48</sup>.

Kim jest Jezus dla Jägera, benedyktyna i mistrza zen? Czy można mówić o Jego uprzywilejowanej pozycji w historii religii?

Jezus jest typem człowieka w ogóle. Jest On modelem, na którym możemy odczytać kim naprawdę jesteśmy<sup>49</sup>. Jako chrześcijanie mówimy, iż był On prawdziwie człowiekiem i prawdziwie Bogiem. My również jesteśmy ludźmi, to oczywiste. Czy jednak potrafimy wraz z Jezusem dostrzec boską stronę naszej egzystencji? Jezus nigdy nie rezerwował swojego boskiego sposobu bytowania tylko dla siebie. Przeciwnie, mówił On: „Królestwo Boże jest w was” „Trzeba być się powtórnie narodził”, tłumaczył Nikodemowi, „abyś mógł doświadczyć, kim naprawdę jesteś” Komu uda się owa metanoia, kto dokona owego radykalnego zwrotu ku swemu wnętrzu, ku swemu prawdziwemu „ja”, ten doświadczy swej jedności z odwieczną zasadą bytu, którą nazywamy Bogiem, i będzie mógł powtórzyć jako swoje słowa Jezusa: „Zanim

<sup>45</sup> Por. *Die Welle ist das Meer. Mystische Spiritualität*. Freiburg 2000 s. 47 n.

<sup>46</sup> T e n ż e. *Widerkehr der Mystik* s. 65.

<sup>47</sup> Tamże s. 35.

<sup>48</sup> J ä g e r. *Die Welle ist das Meer* s. 47.

<sup>49</sup> T e n ż e. *Widerkehr der Mystik* s. 29.

Abraham stał się, Ja jestem” To bowiem czym jesteśmy w głębi naszego jestestwa, nie zna czasu – jest wieczne i nieprzemijające<sup>50</sup>.

W tym kontekście trudno mówić o jednorazowym, niepowtarzalnym i absolutnym charakterze objawienia się Boga w Jezusie Chrystusie. Zresztą sam Jezus nie wysuwał – zdaniem niemieckiego Teologa – takiego roszczenia, lecz przypisała mu je późniejsza teologia. „Rygorystyczna i absolutystyczna w swych dążeniach tradycja teologiczna przypisała Jezusowi ekskluzywną boskość. Tylko On miałby być Synem Bożym. Sam Jezus nazywał siebie «Synem Człowieczym». Ten typ teologii został wśród wielu teologów dawno przewyciężony, o czym jednak oni sami boją się mówić otwarcie. Przekonania o jednorazowości i niepowtarzalności objawienia [się Boga] przez Jezusa nie da się dłużej utrzymać. Ten artykuł wiary leży nazbyt daleko od współczesnego obrazu świata i człowieka”<sup>51</sup>

\*

Powyższe koncepcje z całą pewnością nie wyczerpują różnorodności stanowisk teologiczno religijnych, prezentowanych we współczesnej teologii niemieckiej. Ponadto model relatywizującego pluralizmu nie stanowi dominy tej teologii, gdyż większość znaczących teologów niemieckich stoi dziś na stanowisku inkluzywistycznym. Tym niemniej teza pluralistyczna stanowi ważny głos w toczącej się debacie i niejednokrotnie stanowi okazję dla krytycznej rewizji i twórczego pogłębienia ważnych tematów teologicznych. Cechą charakterystyczną teologii niemieckiej jest z całą pewnością jej zróżnicowanie, co oczywiście sprzyja rozwojowi teologicznej refleksji. W tak zwanym międzyczasie powstało szereg opracowań krytycznych pluralistyczno-relatywistycznego modelu teologii religii<sup>52</sup>. Są one owocem długotrwałych

---

<sup>50</sup> Por. tamże s. 30.

<sup>51</sup> Tamże s. 121.

<sup>52</sup> Przykładowa literatura: M. v. B r ü c k, J. W e r b i c k (Red.). *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien*. Freiburg i. Br. 1993; G. G ä d e. *Viele Religionen ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*. Gütersloh 1998; K.-H. M e n k e. *Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*. Freiburg 1995; G. L. M ü l l e r, M. S e r r e t t i (Red.). *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi im Dialog mit den Religionen*. Freiburg 2001; J. R a t z i n g e r. *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*. Hagen 1998; t e n z e. *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*. Freiburg i. Br. 2003; R. S c h w a g e r (Red.). *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*.

dyskusji i namysłu nad zasadniczymi problemami, jakie niesie z sobą tego typu teologia. Jej roli w aktualnej debacie nie należy jednak przeceniać. Z jednej strony stanowi ona pozytywny ferment teologicznej refleksji, wskazuje problemy i trudności związane z tradycyjnymi ujęciami teologicznymi, skłania do poszukiwania nowych rozwiązań bądź reinterpretacji rozwiązań tradycyjnych. Z drugiej strony spekulatywny charakter teologii niemieckiej oraz pamięć swojej własnej historii stanowią wyjątkowo oporny grunt dla przyjęcia niejednokrotnie słabo uzasadnionych tez relatywistycznego pluralizmu<sup>53</sup> Często widzi się w nich przejaw kryzysu rozumu oświeceniowego i próbę zastąpienia go tak zwanym rozumem słabym, lansowanym przez współczesny postmodernizm<sup>54</sup> Jego skutkiem jest relatywizm, prowadzący do stopniowej „erozji tradycji religijnej”<sup>55</sup> i upadku wiary. Słowa encykliki *Fides et ratio* wydają się być tego dobitnym potwierdzeniem: „Żłudne jest mniemanie, że wiara może silniej oddziaływać na słaby rozum; przeciwnie, jest wówczas narażona na poważne niebezpieczeństwo, może bowiem zostać sprowadzona do poziomu mitu lub przesądu” (nr 48).

## BIBLIOGRAFIA

- B i s e r E.: Die Heilskraft des Glaubens. Entwurf einer therapeutischen Theologie. W: T e n ż e. Überwindung der Glaubenskrise. Wege zur spirituellen Aneignung. München 1997 s. 46-64.
- B r ü c k M. v., W e r b i c k J. (Red.): Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religions-theologien. Freiburg i. Br. 1993.
- D r e w e r m a n n E.: Strukturen des Bösen. Bd. 1 i 2. Paderborn 1988<sup>2</sup>.
- Tiefenpsychologie und Exegese. Bd. 2. Olten 1991<sup>2</sup>.
  - Das Markusevangelium. Bilder von Erlösung. Bd. 1. Olten 1990<sup>6</sup>.

---

Freiburg i. Br. 1996; H.-G. S c h w a n d t (Red.). *Pluralistische Theologie der Religionen*. Frankfurt a. M. 1998.

<sup>53</sup> Por. A. K r e i n e r. *Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheologie*. W: R. S c h w a g e r (Red.). *Christus allein?* s. 118-131.

<sup>54</sup> Por. H. V e r w e y e n. *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*. Regensburg 2000; t e n ż e. *Philosophie und Theologie. Vom Mythos zum Logos zum Mythos*. Darmstadt 2005.

<sup>55</sup> T e n ż e. *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft* s. 7.

- Wort des Heils und Wort der Heilung. Von der befreienden Kraft des Glaubens. Gespräche und Interviews. Bd. 2. Düsseldorf 1989.
  - Glauben in Freiheit oder Tiefenpsychologie und Dogmatik. Bd. 1: Dogma, Angst und Symbolismus. Solothurn–Düsseldorf 1993.
  - An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Antwort auf Rudolf Peschs und Gerhard Lohfinks „Tiefenpsychologie und keine Exegese“ Olten 1990.
- G ä d e G.:** Viele Religionen ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie. Gütersloh 1998.
- H e i j d e n B. van der:** Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundoptionen. Einsiedeln 1973.
- J a n P a w e ł II.:** Encyklika *Fides et ratio*. Kraków 1998.
- J ä g e r W.:** Die Welle ist das Meer. Mystische Spiritualität. Freiburg 2000.
- Widerkehr der Mystik. Das Ewige im Jetzt Erfahren. Freiburg 2005.
- K r e i n e r A.:** Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheologie. W: R. Schwager (Red.). *Christus allein?* s. 118-131.
- M e n k e K.-H.:** Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre. Regensburg 2003.
- Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage. Freiburg 1995.
- M ü l l e r G. L.:** Neue Ansätze zum Verständnis der Erlösung. Anfragen an Eugen Drewermann. W: „Münchener theologische Zeitschrift“ 43:1992 s. 51-73.
- M ü l l e r G. L., S e r r e t t i M. (Red.):** Einzigkeit und Universalität Jesu Christi im Dialog mit den Religionen. Freiburg 2001.
- R a t z i n g e r J.:** Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund. Hagen 1998.
- Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen. Freiburg i. Br. 2003.
- S c h m i d t - L e u k e l P.:** Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfrage des christlichen Glaubens. München 1999.
- Skizze einer Theologie der Religionen. W: G. R i ß e, H. S o n n e m a n, B. T h e ß (Red.). Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend (FS H. Waldenfels). Paderborn 1996 s. 446-460.
  - Worum geht es in der „Theologie der Religionen“? „Communio“ 25:1996 s. 289-297.
  - Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente. München 1997.
  - Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen. Gütersloh 2005.
- S c h w a g e r R. (Red.):** Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie. Freiburg i. Br. 1996.
- S c h w a n d t H.-G. (Red.):** Pluralistische Theologie der Religionen. Frankfurt a. M. 1998.
- S e c k l e r M.:** Theologie der Religionen mit Fragezeichen. „Theologische Quartalschrift“ 166:1986 s. 164-184.
- V e r w e y e n H.:** Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft. Regensburg 2000.
- Philosophie und Theologie. Vom Mythos zum Logos zum Mythos. Darmstadt 2005.

- Waldenfels H.: O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych. Tł. A. Paciorek. Katowice 1993.
- Werbick J.: Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie. Freiburg i. Br. 2000.
- Ziebritzki D.: „Legitime Heilswege“ Relecture der Religionstheologie Karl Rahners. Innsbruck 2002.

JESUS CHRISTUS – UNIVERSALER HEILSBINGER?  
PLURALISTISCH-RELATIVISTISCHE TENDENZEN  
IN DER DEUTSCHEN RELIGIONSTHEOLOGIE

Z u s a m m e n f a s s u n g

Der Artikel präsentiert drei religionstheologische Konzepte, die als Beispiel für die Aufnahme der Paradigmenwende von Christozentrismus (Inklusivismus) zum Theozentrismus (Pluralismus) in der deutschen Theologie gelten können. Als erstes wird das pluralistisch-relativistische Konzept von Schmidt-Leukel Perry dargestellt. Der Autor gilt heute als prominentester Vertreter der Theologie der Religionen in Deutschland überhaupt. Die zwei weiteren Konzepte – das religionspsychologische Konzept Eugen Drewermanns und das auf die Spiritualität konzentrierte Konzept Willigis Jägers – haben mehr eine exemplarische Bedeutung; sie zeigen, dass die pluralistische These verschiedene theologische Disziplinen durchdringt und kein bloß theoretisches Problem mehr ist. Das gemeinsame aller drei Autoren ist es, dass sie nicht nur dem Christentum, sondern auch den außerchristlichen Religionen eine Heilsrelevanz zugeben. Jesus Christus erscheint in dieser Perspektive nicht mehr als die einzige Inkarnation Gottes und dadurch als der absolute Heilbringer eines jeden Menschen. Er ist zwar „einzigartig“, aber nicht „einzig“. Auch andere bedeutende Gestalten der Religionsgeschichte, wie z. B. Buddha oder Mohammed, können für ihre Anhänger die Rolle der Gottesoffenbarungsvermittler spielen. Konsequenterweise alle Religionen sind Wege zur Erfahrung des Göttlichen, aber keine von ihnen kann behaupten, den einzigen Zugang zu ihm zu besitzen.

*Zusammengefaßt von Krystian Kaluża*

**Słowa kluczowe:** teologia religii, religia, Jezus Chrystus, zbawienie, Objawienie, doświadczenie mistyczne.

**Key words:** Theology of Religion, religion, Jesus Christ, salvation, Revelation, mystical experience.