

KS. KRYSZTOF KAŁUŻA

„BÓG BEZ GRANIC”
PERRY’EGO SCHMIDTA-LEUKELA
KONCEPCJA TEOLOGII RELIGII

Perry Schmidt-Leukel należy do najbardziej znanych teologów religii obszaru języka niemieckiego. Urodził się w 1954 r. w Bonn. Studia filozoficzno-teologiczne odbył w Monachium w latach 1977-1984. Tam też w 1990 r. uzyskał stopień doktora teologii, a w 1996 habilitował się w zakresie teologii fundamentalnej, religioznawstwa oraz teologii ekumenicznej. W przedstawionej rozprawie habilitacyjnej *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente* (München 1997) opowiedział się jednoznacznie za pluralistyczną teologią religii, wskutek czego odmówiono mu prawa do wykładania (*nihil obstat*) oraz stanowiska privatdocenta na Wydziale Teologii Katolickiej w Monachium. W latach 2000-2009 zajmował stanowisko profesora teologii systematycznej i religioznawstwa na uniwersytecie w Glasgow („Chair of World Religions for Peace”). Wcześniej prowadził wykłady na uniwersytetach w Monachium, Innsbrucku i Salzburgu. W 2001 r. wystąpił z Kościoła katolickiego i stał się członkiem Scottish Episcopal Church. W 2001 r. założył na uniwersytecie w Glasgow „Centre for Inter-Faith Studies”, którym kierował do 2009 r. Od 2009 r. jest profesorem religioznawstwa i teologii międzykulturowej na uniwersytecie w Münster. Tam też pełni funkcję dyrektora „Centre for Religious Studies and Interfaith Theology”.

Perry Schmidt-Leukel jest autorem licznych artykułów oraz kilku monografii poświęconych głównie teologii religii. Do najważniejszych należą: wspomniana wyżej rozprawa habilitacyjna, podręcznik teologii fundamentalnej

Grundkurs Fundamentaltheologie. Eine Einführung in die Grundfragen des christlichen Glaubens (München 1999) oraz obszerne dzieło poświęcone teologii religii *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen* (Gütersloh 2005).

I. TEOLOGIA RELIGII

Zdaniem Schmidta-Leukela¹ 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 religii². 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 miałyby polegać na rozwijaniu i wspieraniu dialogu międzyreligijnego. Pierwszorzędne zadanie teologii religii jest natury teoretycznej, a nie praktycznej i polega na rozwijaniu oraz krytycznej ocenie teoretycznych modeli wyjaśniających istnienie pluralizmu religijnego oraz – na płaszczyźnie bardziej szczegółowej – konkretnych religii³. Nie oznacza to oczywiście lekceważenia praktycznych problemów, jakie niesie ze sobą zderzenie różnych kultur i religii we współczesnym świecie. Nie można jednak pominąć faktu, iż praktyka zawsze jest konsekwencją jakiejś teorii, którą – świadomie lub nie – się zakłada. Poza tym gotowość do dialogu oraz tolerancja wynikają bezpośrednio z zasad chrześcijańskiej etyki i nie potrzeba do ich realizacji takiej czy innej teologii religii⁴.

¹ Por. K. K a ł u ż a. *Jezus Chrystus – zbawca uniwersalny? Pluralistyczno-relatywistyczne tendencje w niemieckiej teologii religii*. RT 53:2006 z. 9 s. 5 n.

² 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.: GF]; t e n ż e. *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh 2005 s. 34 [dalej cyt.: GG].

³ T e n ż e. *Skizze einer Theologie der Religionen*. W: G. Riße, H. Sonnemans, B. Theß (red.). *Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend* (FS H. Waldenfels). Paderborn 1996 s. 447: „Die primäre Aufgabe einer Theologie der Religionen ist keine praktische, sondern eine theoretische. Das heißt, es geht in ihr nicht an erster Stelle darum, eine bestimmte Art und Weise interreligiöser Konvivenz [...] zu thematisieren, sondern theoretische Erklärungsmodelle für die Existenz einer religiösen Vielfalt insgesamt sowie der konkreten Religionen im besonderen zu entwickeln und auf ihre Plausibilität hin zu prüfen”.

⁴ Por. t e n ż e. *Worum geht es in der „Theologie der Religionen“?* IKaZ „Communio” 25:1996 s. 291.

Zdaniem niemieckiego teologa tak rozumiane ogólne zadanie teologii religii obejmuje pięć zakresów problemowych⁵: (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”⁶).

Najważniejszym z wyżej wymienionych problemów jest problem dogmatyczny, czyli zagadnienie zbawczej wartości religii pozachrześcijańskich. Jego trudność polega na pogodzeniu ze sobą dwóch rzeczywistości: powszechnej woli zbawczej Boga oraz jej historycznej konkretyzacji. Jak to możliwe, by partykularne wydarzenia, takie jak życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, miały uniwersalny charakter?⁷.

II. KLASYFIKACJA STANOWISK

Na przestrzeni dziejów wykształciły się różne koncepcje rozwiązania powyższego problemu. Z początkiem lat osiemdziesiątych przyjęło się wyróżniać trzy zasadnicze stanowiska czy też modele teologiczno-religijne, wyznaczające obszar współczesnej dyskusji⁸. Są to: model ekskluzywistyczny, inkluzywistyczny i pluralistyczny. Większość autorów traktuje ów podział jako zwykłą *typologię*, ograniczając się do opisu aktualnie istniejących stanowisk teologiczno-religijnych. Inni widzą w nim *logiczną klasyfikację* wszelkich możliwych stanowisk teologiczno-religijnych, nie troszcząc się jednak o poda-

⁵ GF s. 181-184; 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.: ThR].

⁶ GF s. 183.

⁷ Por. ThR s. 11 n.

⁸ Odnośnie do problemu klasyfikacji modeli teologiczno-religijnych zob.: P. S c h m i d t - L e u k e l. *Die religionstheologischen Grundmodelle: Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus*. W: A. Peter (red.). *Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft*. Imensee 1996 s. 227-248.

nie kryteriów takiego podziału. Schmidt-Leukel opowiada się za drugą z wymienionych możliwości, wykazując zarazem, iż podział ten jest „logicznie konieczny i zupełny, oraz teologicznie adekwatny”⁹. A oto jego argumentacja:

Wszystkie wielkie religie świata wysuwają roszczenia zbawcze, których treść związana jest z poznaniem Rzeczywistości transcendentnej. Niech zatem „P” oznacza „zbawcze poznanie Rzeczywistości transcendentnej”. Zasadnicze pytanie teologii religii dotyczy prawdziwości owych roszczeń, czyli tego, czy religie pozachrześcijańskie rzeczywiście umożliwiają swoim wyznawcom zbawcze poznanie ostatecznej Rzeczywistości (Boga, Transcendencji, Absolutu). Logicznie możliwe są tutaj cztery odpowiedzi¹⁰:

(1) P nie ma miejsca w żadnej religii.

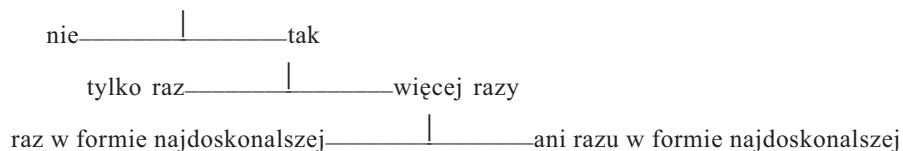
(2) P ma miejsce tylko w jednej religii.

(3) P ma miejsce w więcej niż jedna religia, jednak w jednej osiąga stopień najdoskonalszy.

(4) P ma miejsce w więcej niż jedna religia, przy czym w żadnej z nich nie osiąga stopnia najdoskonalszego.

W ten sposób dochodzimy do logicznie poprawnej klasyfikacji stanowisk teologiczno-religijnych. Ma ona charakter zupełny, dysjunktywny i konieczny. P zachodzi bowiem albo nie zachodzi; jeśli zachodzi, to tylko raz albo kilka razy; jeśli zachodzi kilka razy, to raz w stopniu najdoskonalszym albo bez stopnia najdoskonalszego. Graficznie rzecz wygląda następująco¹¹:

Czy w religiach ma miejsce P?



Po usunięciu formalizacji dochodzimy do czterech możliwych stanowisk odnośnie do oceny prawdziwości i możliwości zbawczych religii, spośród których tylko trzy ostatnie mają znaczenie dla teologii religii. Są to¹²:

⁹ Tamże s. 163.

¹⁰ GG s. 66. Por. t e n ż e. *Warum es zur pluralistischen Religionstheologie keine plausible theologische Alternative gibt*. W: Ch. Danz, F. Hermanni (red.). *Wahrheitsansprüche der Weltreligionen. Konturen gegenwärtiger Religionstheologie*. Neukirchen-Vluyn 2006 s. 16.

¹¹ GG s. 66.

¹² Por. tamże s. 67.

(1) *Ateizm/naturalizm*. Stanowisko to głosi, iż zbawcze poznanie Rzeczywistości transcendentnej nie zachodzi w żadnej religii. Wszelkie roszczenia, jakie religie wysuwają w tym względzie, są fałszywe, gdyż Rzeczywistość transcendentna nie istnieje.

(2) *Ekskluzywizm*. Wedle tego stanowiska zbawcze poznanie Rzeczywistości transcendentnej zachodzi tylko w jednej religii (chrześcijańskiej). Wszystkie inne religie są fałszywe i nie mają żadnej wartości zbawczej. W wersji liberalnej stanowisko to uznaje możliwość zbawienia wyznawców innych religii (niechrześcijan), jednak wyłącznie na drodze indywidualnej¹³.

(3) *Inkluzywizm*. W ramach tego stanowiska zbawcze poznanie Rzeczywistości transcendentnej możliwe jest także w innych religiach (pozachrześcijańskich). Jednak jedna z nich (chrześcijaństwo) dysponuje najdoskonalszym poznaniem Rzeczywistości transcendentnej (Boga), przez co przewyższa swoją wartością wszystkie inne religie. Inkluzywizm uznaje zatem istnienie jednej religii najdoskonalszej i wielu religii mniej doskonałych.

(4) *Pluralizm*. Zgodnie z tym stanowiskiem zbawcze poznanie Rzeczywistości transcendentnej obecne jest w wielu religiach, przy czym w żadnej z nich nie osiąga stopnia najdoskonalszego. Nie istnieje zatem jakaś jedna religia najdoskonalsza, która przewyższałaby wszystkie inne religie mniej doskonałe. Nie znaczy to jednak, że wszystkie religie są równe. W tym względzie pluralizm nie jest relatywizmem¹⁴.

III. POJĘCIE RELIGII

Przez długi czas utrzymywano, że wiara w Boga stanowi konstytutywny element religii, jej istotę. Nowsze religioznawstwo zakwestionowało to przekonanie. Istnieją bowiem fenomeny, które powszechnie uznaje się za religię, a które nie dysponują ideą Boga osobowego, jak na przykład buddyzm pierwotny, niektóre formy hinduizmu, taoizm, po części także konfucjanizm. Tak zwane religie politeistyczne czczą wielu bogów, a zatem również im nie jest znana idea *jednego* Boga, któremu należałaby się wyłączna cześć i uwielbienie. Oprócz tego od pewnego czasu zwykło się nazywać religiami także wiel-

¹³ Por. GF s. 189.

¹⁴ Por. tamże s. 186.

kie systemy ideologiczne XX wieku, takie jak marksizm, komunizm czy faszyzm, a nawet sport i handel (nowoczesne centra handlowe zwie się czasem świątyniami, w których sprawowany jest kult mamony i konsumpcji). Nie wchodząc w krytyczny dialog z tego rodzaju krytyką pojęcia religii, Schmidt-Leukel staje po stronie powszechnego dziś w naukach religioznawczych sceptycyzmu, wedle którego nie da się stworzyć jakiegś jednej, ogólnie akceptowalnej definicji religii. Wielość kontekstów, w jakich używa się słowa „religia”, wskazuje na bogactwo fenomenów, składających się na to pojęcie. Są one czasem tak różnorodne, że sprowadzenie ich do jakiegoś wspólnego mianownika okazuje się wprost niemożliwe¹⁵. Nie istnieje zatem wspólna wszystkim religiom historycznym *istota*. Czy to oznacza, iż skazani jesteśmy na zwykłą dowolność? Jak określić przedmiot materialny teologii religii, bez którego nie może ona istnieć jako dyscyplina naukowa?

Odpowiadając na to pytanie Schmidt-Leukel zauważa, iż w obrębie fenomenów, które zwykło nazywać się „religijnymi”, *jedna* cecha zasługuje na szczególną uwagę, mianowicie fakt, iż żywi się w nich przekonania¹⁶. Amerykański filozof religii, William Christian, do którego poglądów Schmidt-Leukel się odwołuje, wyróżnił trzy klasy przekonań: (1) przekonania na temat struktury rzeczywistości, (2) przekonania dotyczące świata wartości oraz (3) nakazy regulujące postępowanie człowieka (*Handlungsanweisungen*)¹⁷.

Nie znaczy to, rzecz jasna, że religia wyczerpuje się w pielęgnowaniu przekonań. Christianowi nie chodzi o zredukowanie religii do sfery kognityw-

¹⁵ Schmidt-Leukel odwołuje się tutaj do prac następujących autorów: W. Kerber (red.). *Der Begriff der Religion*. München 1993; W. A r n a l. *Definition*. W: W. Braun. R. T. McCutcheon (red.). *Guide to the Study of Religion*. London–New York s. 21-34; S. D. K u n i n. *Religion. The modern Theories*. Edinburgh 2003. Podobne stanowisko zaprezentował ostatnio Walter Kardinal Kasper. *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*. Freiburg i. Br. 2011 s. 442: „Czym zatem jest religia? Na to pytanie zmuszeni jesteśmy odpowiedzieć: Religia w liczbie pojedynczej nie istnieje; konkretnie istnieją jedynie różne religie w liczbie mnogiej. Już od strony czysto etymologicznej nie da się odpowiedzieć na pytanie, czy istnieje jakiś wspólny rdzeń religii, jakaś wspólna im substancjalna istota”. Kasper zwraca uwagę na fakt, iż ogólne pojęcie religii pojawiło się dopiero na przełomie XVII i XVIII wieku jako produkt Oświecenia. Nie mniej jednak pojęcie to jest potrzebne, gdyż bez niego nie da się w ogóle mówić o religiach. O znaczeniu tego pojęcia nie decyduje jednak systematyczna refleksja, lecz jego konkretne użycie w danym języku (semantyczny konwencjonalizm).

¹⁶ GG s. 196: „In Religionen werden Überzeugungen gepflegt, gleich ob dies nun bewusst oder unbewusst geschieht”.

¹⁷ Por. W. C h r i s t i a n. *Doctrines of Religious Communities. A Philosophical Study*. New Haven. London 1987 s. 41 n., 161 n.; GG s. 196. Krytycznie należy zauważyć, iż nakazy regulujące postępowanie człowieka nie są w ścisłym sensie przekonaniem, choć oczywiście z przekonań wynikają.

nej, lecz wyłącznie o zwrócenie uwagi na *jeden* spośród wielu aspektów religii. Amerykański filozof zauważa następnie, iż w polu wielu różnych przekonań religijnych da się zauważyć jedno, które można by uznać za przekonanie *bazowe* (*podstawowe*). To właśnie ono decyduje o tym, iż mamy do czynienia z przekonaniem *religijnymi*. Jego treścią jest asercja pewnej Rzeczywistości, która „ważniejsza jest niż wszystko inne w całym Uniwersum”¹⁸. Przekonanie to stanowi swego rodzaju centrum, wokół którego koncentrują się trzy wyżej wspomniane klasy przekonań. W religii żywione jest zatem przekonanie, że

(1) Rzeczywistość, która ważniejsza jest niż wszystko inne w całym Uniwersum, *naprawdę istnieje*;

(2) Rzeczywistość ta jest najwyższym dobrem i najwyższą *wartością*;

(3) działanie człowieka winno być zorientowane na tę właśnie Rzeczywistość.

Gdy chodzi o bliższe rozumienie owej najwyższej i najwartościowszej Rzeczywistości, stanowiącej przedmiot odniesienia religijnego, Schmidt-Leukel ogranicza się do kilku uwag natury formalnej. Zauważa mianowicie, że chodzi o Rzeczywistość *transcendentną*, tzn. taką, która nie jest i nie może być częścią rzeczywistości skończonej, leżącej w zasięgu naszego doświadczenia przedmiotowego. Chodzi więc o Rzeczywistość *par excellence nie-skończoną* i *nie-ograniczoną*. Nawiązując do znanej formuły św. Anzelmia z Canterbury można by rzec, iż jest ona „tym, ponad co nic większego nie da się pomyśleć” (*Proslogion 2*)¹⁹.

Takie formalne określenie Rzeczywistości transcendentnej jest wprawdzie bardzo ubogie, ma jednak zdaniem Schmidta-Leukela kilka zalet. Po pierwsze koresponduje ono z normatywnym pojęciem religii, używanym w filozofii i teologii. Max Seckler, nawiązując do św. Tomasza z Akwinu, zdefiniował „teologiczne pojęcie religii” jako „zbawczą relację do Boga”²⁰. Podobnie i tutaj: Jeśli Rzeczywistość transcendentna jest najwyższym dobrem i najwyższą wartością, to zbawienie człowieka będzie zależało od jego relacji do

¹⁸ W. C h r i s t i a n. *Meaning and Truth in Religion*. Princeton 1964 s. 60: „[...] a religious interest is an interest in something more important than anything else in the universe. [...] So, if M is religious, then for M is something *m* such that, for any *n*, *m* is more important than *n*”.

¹⁹ Por. GG s. 197 n.

²⁰ M. S e c k l e r. *Der Theologische Begriff der Religion*. W: W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (red.). *Handbuch der Fundamentaltheologie*. T. 1: *Traktat Religion*. Tübingen–Basel 2000² s. 138.

też Rzeczywistości. Po drugie formalne pojęcie Rzeczywistości transcendentnej da się odnieść zarówno do osobowego Boga (*theos*) religii teistycznych, jak i do nieosobowego Absolutu religii nieiteistycznych. Do tych ostatnich Schmidt-Leukel zalicza niektóre kierunki hinduizmu, buddyzm, taoizm i po części konfucjanizm. Tym, co je łączy z teizmem, jest przekonanie, iż zbawienie człowieka zależne jest od jego relacji do Rzeczywistości transcendentnej, będącej najwyższą wartością i źródłem wszelkiego dobra²¹. W takiej perspektywie religie jawią się jako rozbudowane *systemy soteriologiczne*, których centrum i punktem odniesienia jest różnie pojmowana Rzeczywistość transcendentna, od której człowiek oczekuje ostatecznego spełnienia²².

IV. PODSTAWY PLURALIZMU

Z transcendentnego charakteru Rzeczywistości ostatecznej (*Ultimum*) wynika jej pryncypialna *niepoznawalność*. Schmidt-Leukel przywołuje tutaj myśl Karla Rahnera, który mówiąc o Rzeczywistości transcendentnej posługiwał się metaforą nieskończonego horyzontu. Horyzont jest koniecznym warunkiem wszelkiego poznania przedmiotowego, on sam jednak nie jest elementem tegoż poznania. Podobnie jak oko jest warunkiem widzenia przedmiotów, ono samo jednak nie jest widziane. Trzeba bowiem zauważyć, iż nasze poznanie ma strukturę definiującego oddzielania i przyporządkowywania. Pojmując jakąś rzecz, odróżniam ją od innych rzeczy i wraz z nimi umieszczam ją w szerokiej siatce kategorii i pojęć. Kiedy jednak próbuję pojąć Rzeczywistość transcendentną, tzn. Rzeczywistość, która jako nieskończony horyzont obejmuje sobą wszelką inną rzeczywistość, staje się dla mnie jasne, iż Rzeczywistości tej pojąć nie mogę, gdyż nie da się jej „wtłoczyć” w ciasne ramy kategorii i pojęć²³.

²¹ Por. GG s. 198.

²² Tak rozumie religię K.-H. Ohlig (*Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*. München 1986 s. 21): „Religion ist grundlegend *soteriologisch* zu bestimmen. Die konkreten Religionen sind als «soteriologische Systeme» zu betrachten, in denen die Fragestellungen und Hoffnungen von Menschen auf eine spezifische Weise – in Theorie und Praxis, in Kult und Sozialisationsformen – artikuliert und somit soteriologische Traditionen ausgebildet werden. Auch das Christentum ist eines der «soteriologischen Systeme»”.

²³ Por. K. R a h n e r. *Podstawowy wykład wiary*. Tł. T. Mieszkowski. Warszawa 1987 s. 57 n.: „«Dokąd» transcendencji nie podlega definicji, ponieważ horyzont nie może mieścić

Niepoznawalność Rzeczywistości transcendentnej podkreślana jest zwłaszcza w tradycji teologii apofatycznej, obecnej we wszystkich wielkich religiach świata²⁴. Chrześcijańska teologia negatywna, będąca częścią tej tradycji, wychodzi z przekonania, iż o Bogu nie możemy powiedzieć kim *jest*, lecz jedynie kim *nie jest*²⁵. Według Pseudo-Dionizego Areopagity, jednego z najznamienitszych przedstawicieli teologii negatywnej, Bóg jest „niewysłowiony”²⁶, „ponad każdą substancją i ponad wszelką wiedzą”²⁷. Boska rzeczywistość jest ponadkategorialna i znajduje się ponad wszelką myślą, słowem czy pojęciem. „Bóg nie jest ani duszą, ani intelektem, ani wyobrażeniem, ani mniemaniem, ani rozumem, ani pojmowaniem, ani słowem i pojmowaniem; nie może być nazwany ani pojęty; nie jest ani liczbą, ani porządkiem, ani wielkością, ani małością, ani równością, ani nierównością, ani podobieństwem, ani niepodobieństwem; nie jest bez ruchu ani w ruchu; [...] nie jest substancją ani wiecznością, ani czasem; nie można Go objąć ani intelektem, ani wiedzą”²⁸. Także Mistrz Eckhart, którego myśl dobrze koresponduje z główną intuicją Pseudo-Dionizego, podkreśla nieopisywalność i niepoznawalność Boga: „Gdybym miał Boga, którego mógłbym poznać, nigdy nie uważałbym Go za Boga”²⁹. Nikt nie może „we właściwym sensie orzec o Bogu tego, kim On jest”. „Bóg przekracza wszystko, co tylko da się ująć

się w samym horyzoncie [...]. Ostateczna miara sama nie może być mierzona. Granica, która wszystkiemu nadaje swoją «definicję», nie da się sama z kolei określić przez jeszcze dalej położoną granicę. Nieskończony zakres, który obejmuje wszystko i który wszystko może objąć, nie da się sam objąć przez cokolwiek innego. Tak więc to »dokąd« transcendencji, bezimienne, nie podlegające definicji, [...] staje się rzeczywistością, która w najmniejszym stopniu nie podlega naszej możliwości określania. Ono jest już zawsze obecne, i to tylko jako samo określające wszystko inne. Wymyka się spod władzy wszelkiej, i to nie tylko fizycznej, ale także logicznej, możliwości określania przez przedmioty skończone”.

²⁴ Por. GG s. 202-205.

²⁵ T o m a s z z A k w i n u. *Cont. Gent.* I. 30: „Nie możemy pojąć, czym Bóg jest, lecz jedynie, czym nie jest i w jakim stosunku do Niego pozostaje wszystko inne”. Na temat teologii negatywnej zob.: F. O. R o u r k e. *Via causalitas; via negationis; via eminentiae*. W: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. T. 11. Basel 2011 kol. 1034-1038; S. W e n d e l. *Negativ / Negative Theologie*. W: A. Franz, W. Baum, K. Kreuzer (red.). *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*. Freiburg i. Br. 2007² s. 290 n.

²⁶ P s e u d o - D i o n i z y A r e o p a g i t a. *Teologia mistyczna* III. W: T e n z e. *Pisma teologiczne (Hierarchia niebieska, Hierarchia kościelna, Imiona boskie, Teologia mistyczna, Listy)*. Tł. M. Dzielska. Kraków 2005 s. 330 [dalej cyt.: TM].

²⁷ TM I. 1 s. 325.

²⁸ TM V s. 332.

²⁹ M e i s t e r E c k h a r t. *Predigt* 83. Cyt. wg: M e i s t e r E c k h a r t. *Predigten/Traktate. Werke II*. Herausgegeben und kommentiert von Niklaus Largier. Frankfurt a. M. 2008.

w słowa³⁰. Wszystko to skłania Schmidta-Leukela do ścisłego rozróżnienia między Rzeczywistością transcendentną samą w sobie, która jest nieskończona, a przez to całkowicie niepoznawalna i nieopisywalna, oraz ludzkimi wyobrażeniami i opisami tejże Rzeczywistości, których świadectwem są religie³¹. W rozróżnieniu tym niemiecki teolog upatruje „zasadniczą podstawę pluralistycznej teologii religii”³².

Taka interpretacja pluralizmu religijnego pozwala – zdaniem Schmidta-Leukela – rozwiązać trudny problem konfliktu wierzeń religijnych. Formułowane w religiach twierdzenia na temat Rzeczywistości transcendentnej są bowiem niczym innym jak uwarunkowanymi kulturowo interpretacjami wspólnego wszystkim doświadczenia religijnego, a to oznacza, że nie należy traktować ich wykluczająco, lecz komplementarnie³³. Formy, jakie przybiera świadomość tego, co boskie, są ludzkimi konstrukcjami, utworzonymi na podstawie materiału zawierającego obrazowość i pojęcia przejęte z konkretnej tradycji religijno-kulturowej, z życia poszczególnej jednostki oraz z ogólnej struktury psychicznej. Jeśli nasza tradycja religijna nauczyła nas myśleć o Rzeczy-

³⁰ *Predigt* 59. Cyt. za: M e i s t e r E c k h a r t. *Predigten. Werke I*. Herausgegeben und kommentiert von Niklaus Largier. Frankfurt a. M. 2008. Por. także: *Predigt* 83: „Bóg jest bezimienny, ponieważ nikt nie może o Nim mówić ani Go poznać”; *Predigt* 53: „Twierdzę, że poznanie czegoś w Bogu i nadanie Mu odpowiedniego do tego imienia równa się zapoznaniu Go. On jest ponad imionami i ponad naturą”.

³¹ GG s. 206: „Daher muss strikt unterschieden werden zwischen der transzendenten Wirklichkeit als einer an sich unendlichen und daher ebenso unbegreiflichen wie unbeschreiblichen Wirklichkeit und jenen Vorstellungen und Beschreibungen, mit deren Hilfe in den verschiedenen Religionen auf diese transzendente Wirklichkeit verwiesen wird”.

³² Tamże. Schmidt-Leukel odwołuje się tutaj do poglądów Johna Hicka. Por. J. H i c k. *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*. Tł. J. Grzegorzczak. Poznań 2005 s. 87: „Różne Boskie postacie i różne nieosobowe przejawy sacrum są [...] różnymi transformacjami oddziaływania na nas ostatecznie Rzeczywistego. Jednakże ta Rzeczywistość, będąca sama w sobie poza zasięgiem świadomego doświadczenia człowieka, nie pasuje do systemów pojęć, w których jesteśmy zdolni myśleć. Jest tym, czym jest, ale nie może być opisana w ludzkich kategoriach. Możemy jedynie opisywać jej «działanie» na nas, tak jak jest ono filtrowane przez naszą ograniczoną wrażliwość i przekładane w kategoriach naszych systemów pojęciowych na jeden z osobowych lub nieosobowych «obiektów» religijnego doświadczenia”.

³³ GG s. 205 n: „Aus all dem ergibt sich nun eine *erste* und zugleich *fundamentale* Konsequenz für eine pluralistische Theologie der Religionen, oder genauer gesagt, für die Lösung des Problems der divergierenden Wahrheitsansprüche im Rahmen pluralistischer Religionstheologie: Ganz offensichtlich wird in allen großen religiösen Traditionen dieser Welt auf je eigene Weise bekräftigt, dass es eine letzte, transzendente Wirklichkeit gibt, die in ihrer Transzendenz alles menschliche Begreifen und alle menschlichen Beschreibungsversuche übersteigt. Das bedeutet, dass sich die Behauptungen dieser Religionen über die transzendente Wirklichkeit in diesem zentralen Punkt nicht widersprechen, sondern dass sie hierin vielmehr konvergieren”.

wistości transcendentnej w kategoriach osobowych, wówczas będziemy odnosić się do niej w ramach modelu ja–ty. Jeśli natomiast tradycja religijna, w której żyjemy, nauczyła nas myśleć o tym, co boskie w kategoriach nieosobowych, wówczas struktura naszego odniesienia religijnego nie będzie miała charakteru ja–ty. Zgodnie z takim rozumieniem „różne kultury przedstawiają swego rodzaju soczewki, przez które ludzie postrzegają jedną i tę samą Rzeczywistość transcendentną”³⁴.

V. RELIGIE A ZBAWIENIE

Rozważając możliwość uznania wartości zbawczej religii pozachrześcijańskich Schmidt-Leukel odwołuje się w punkcie wyjścia do istnienia powszechnej woli zbawczej Boga³⁵: „[Bóg] pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2, 4). Przez „zbawienie” należy tutaj rozumieć „wejście człowieka w egzystencjalną relację z Bogiem”³⁶. Zawiera ono zarówno elementy kognitywne jak i niekognitywne („poznanie Boga” w sensie starotestamentalnego *dáat Jahwe*), obejmuje stosunek człowieka tak do siebie, jak i do otoczenia (ludzi oraz całego świata stworzonego) oraz rozciąga się na aktualny stan egzystencji, życie po śmierci, aż po ostateczny kres w rzeczywistości eschatologicznej³⁷.

Powszechna wola zbawcza Boga zakłada jako konstytutywny warunek swej realizacji istnienie *realnej szansy* zbawienia, danej wszystkim ludziom wszystkich czasów. Aby warunek ten mógł być spełniony, Bóg musi dać się w jakiś sposób poznać. Poznanie to realizuje się poprzez objawienie, które także musi

³⁴ GG s. 224. Także w tym punkcie swoich rozważań Schmidt-Leukel pozostaje w zgodzie z poglądami Hicka. Por. J. H i c k. *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*. München 1996 s. 268: „Ze względu na różne formy człowieczeństwa, które wykształciły się w ramach kultur i cywilizacji świata, Rzeczywiste, wyrażone za pomocą pojęcia Boga, raz nazywane jest Bogiem Izraela, innym razem Trójcą Świętą, to znowu Shiwą lub Allachem, i tak też jest doświadczane. W innych kontekstach kulturowych Rzeczywiste wyrażane jest za pomocą pojęcia Absolutu i doświadczane jest jako Brahman, Nirvana, Byt, Shunyata itd.”

³⁵ Por. K a ł u ż a. *Jezus Chrystus – zbawca uniwersalny? Pluralistyczno-relatywistyczne tendencje w niemieckiej teologii religii* s. 7-9.

³⁶ S c h m i t d - L e u k e l. *Skizze einer Theologie der Religionen* s. 450.

³⁷ Por. tamże.

mieć charakter uniwersalny³⁸. Między objawieniem a zbawieniem zachodzi więc ścisły związek: „Objawienie nie jest – mówiąc najprościej – boskim sposobem miłego spędzania czasu, ani też nie przedstawia dla człowieka jakiegoś (zbędnego dla życia) luksusu. Zasadniczym celem objawienia jest zbawienie człowieka”³⁹.

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 dostarczających odpowiedzi na to pytanie. Jedną z nich zawiera się w pojęciu *votum implicitum*. Zgodnie z tą koncepcją dla uzyskania zbawczej łaski wystarcza „niewyraźne pragnienie” przyjęcia sakramentu chrztu bądź pokuty (*votum sacramenti*) lub „niewyraźne pragnienie” przynależności do Kościoła (*votum Ecclesiae*)⁴⁰. Słabością tego poglądu jest stała tendencja do uznania za zbyt czyste wyrażenie głośnego i przyjęcia orędzia chrześcijańskiego. Podobnie niewystarczająca jest nauka o *limbus*, czyli miejscu pośmiertnego przebywania tak zwanych „sprawiedliwych pogan”. Miejsce to miałyby być swego rodzaju stanem pośrednim między niebem a piekłem, co wydaje się sztuczną konstrukcją teologiczną, opartą bardziej na spekulacji, niż na świadectwach biblijnych. Jeszcze inna koncepcja mówi o pośmiertnym (czy też w momencie samej śmierci) spotkaniu z Chrystusem jako możliwości podjęcia decyzji wiary dla tych, którzy nie mieli możliwości spotkania z Ewangelią. Tutaj z kolei istnieje niebezpieczeństwo pomniejszenia roli ziemskiego życia człowieka, które w *całości* ma wpływ na jego ostateczny los po śmierci⁴¹.

Wobec niewystarczalności powyższych poglądów szczególne miejsce należy przyznać Karla Rahnera koncepcji „nadprzyrodzonego egzystencjału”⁴²,

³⁸ S c h m i t d - L e u k e l. *Skizze einer Theologie der Religionen* s. 450. Warto wspomnieć, że Biblia bardzo jasno stwierdza zarówno pryncypialną możliwość poznania Bożej egzystencji przez ludzki intelekt (Syr 17, 1; Mdr 13, 1; Rz 1, 19-20), jak i powszechny charakter Bożej przemowy do człowieka (Hbr 1, 1).

³⁹ GG s. 256. Por. GF s. 193: „Zgodnie z ogólnym przekonaniem chrześcijańskie objawienie nie dokonuje się bez powodu, lecz ma na uwadze zbawienie człowieka. Zwłaszcza w ramach paradygmatu personalistycznego w Bożym samoobjawieniu dostrzega się warunek zbawczej relacji człowieka do Boga”.

⁴⁰ Szerzej na ten temat pisze H. Waldenfels (*O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*. Tł. A. Paciorek. Katowice 1993 s. 394).

⁴¹ Por. S c h m i t d - L e u k e l. *Worum geht es in der „Theologie der Religionen“?* s. 291.

⁴² P o r. t e n ż e. *Skizze einer Theologie der Religionen* s. 451.

zgodnie z którą warunkowane przez tak zwane objawienie transcendentalne łaskawe odniesienie do Boga wpisane jest w samą strukturę duchową każdego indywidualnego człowieka. W ten sposób łaska czy też – używając języka samego Rahnera – zbawcze „samoudzielenie się Boga” (*Selbstmitteilung Gottes*) obejmuje wszystkich ludzi wszystkich czasów, stwarzając zarazem realną i uniwersalną szansę zbawienia. Szansa ta jest z kolei realizowana przez podjęcie konkretnych aktów miłości Boga i bliźniego.

Koncepcja ta rozwiązuje wprawdzie problem uniwersalności zbawienia, nie daje jednak odpowiedzi na pytanie o rolę religii w procesie zbawczym. Co więcej, jeśli przyjąć, iż łaska niosąca zbawienie dotyka niejako bezpośrednio każdego pojedynczego człowieka, to trzeba uznać, iż zbawienie dokonuje się raczej na płaszczyźnie indywidualnej, we „wnętrzu człowieka” (*gratia interna*), niż za pośrednictwem religii. Religie jako takie nie miałyby więc większego znaczenia w procesie zbawczym. Wystarczy, że człowiek, posłuszny nakazom sumienia i wyrytym na „tablicach serca” prawom przykazań, pozytywnie odpowie na Boże wezwanie⁴³.

Z całą pewnością w poglądzie tym mieści się sporo racji, jednak – zdaniem Schmidta-Leukela – nie jest on do końca słuszny. Jeśli bowiem faktycznie religiom nie przysługuje żadna istotna rola w odniesieniu do samej możliwości czy też szansy zbawienia, to w żadnym wypadku nie można tego powiedzieć w kontekście sytuacji zbawczej, w jakiej znajduje się poszczególny człowiek. Powstałe w dobie dyskusji wokół Rahnerowskiego pojęcia „anoniimowych chrześcijan” rozróżnienie między szansą zbawienia (*Heilchance*) a sytuacją zbawczą (*Heilssituation*)⁴⁴ wydaje się zatem kluczowe dla teologii religii. Zdaniem niemieckiego teologa może ono stanowić pomost między tradycyjną nauką Kościoła a nowymi próbami teologicznych rozwiązań omawianego problemu⁴⁵.

⁴³ Por. tamże. Zdaniem niektórych teologów takie rozumienie powszechności zbawienia jest zgodne z nauczaniem Soboru Watykańskiego II. 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 pojmuję się ją religijnie, czy nie – jest tym, co w języku teologii zwykło nazywać się *miejscem zbawczej decyzji* oraz *materią dróg zbawienia*” (M. S e c k l e r. *Theologie der Religionen mit Fragezeichen*. ThQ 166:1986 s. 179).

⁴⁴ Por. B. van der H e i j d e n. *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundoptionen*. Einsiedeln 1973 s. 292-296.

⁴⁵ Por. S c h m i t d - L e u k e l. *Skizze einer Theologie der Religionen* s. 451.

W odróżnieniu od szansy zbawczej, która jest taka sama dla wszystkich ludzi, „sytuacja zbawcza” przedstawia płaszczyznę egzystencjalną, na której zbawienie staje się dopiero uchwytne i życiowo skuteczne. Podczas gdy nie ma żadnych podstaw, by kwestionować równy podział szans na zbawienie, równa dla wszystkich sytuacja zbawcza jest w perspektywie konkretnych uwarunkowań ludzkiej egzystencji po prostu niemożliwa. Oznacza to, że każdy człowiek posiada wprawdzie taką samą szansę, by w warunkach, w jakich przyszło mu żyć, osiągnąć zbawienie, jednak ponieważ warunki te są w najwyższym stopniu zróżnicowane, nie każdy ma taką samą możliwość realizacji danej mu szansy zbawienia. Możliwość ta może ulec zmianie, a jej poprawa na lepsze jest zadaniem każdego człowieka, i to zarówno w stosunku do siebie samego, jak i w stosunku do innych⁴⁶. Ponieważ jednak sytuacja zbawcza (w przeciwieństwie do szansy zbawienia) jest uwarunkowana socjologicznie, w urzeczywistnieniu tego zadania rolę priorytetową odgrywają religie⁴⁷.

Podobnie jak Kościoły chrześcijańskie, religie mogą i powinny odgrywać rolę znaku i narzędzia zbawienia. Tam bowiem, gdzie na płaszczyźnie socjokulturowej dochodzi do urzeczywistnienia zbawczego odniesienia człowieka do Boga, tam też transcendentalne i uniwersalne objawienie Boże przyjmuje swój kategoryalny czy też, mówiąc ściślej, sakramentalny kształt⁴⁸. W takiej perspektywie można – zdaniem niemieckiego teologa – nazwać religie „drogami zbawienia” (*Heilswege*), a przynajmniej uważać je za „potencjalne drogi zbawienia”⁴⁹.

VI. KRYTERIOLOGIA RELIGII

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.

⁴⁶ Por. tamże.

⁴⁷ Por. tamże s. 452: „W swej konkretnej socjo-historycznej postaci, wraz ze swymi mitami, opowieściami i nauczaniem, ze swymi rytami, tradycjami i instytucjami, religie tworzą 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 [człowieka] do Boga”.

⁴⁸ Por. tamże.

⁴⁹ Tamże.

Centralny dla teologii religii problem dogmatyczny pozostaje zatem w ścisłym związku z wyżej wspomnianym problemem kryteriologicznym⁵⁰.

Zagadnienie religijnej kryteriologii obecne jest już w Nowym Testamencie, gdzie przyjmuje ono postać swego rodzaju „empirii zbawienia”⁵¹: nie teoria (głoszona nauka, dogmat), ale owoce Ducha Świętego oraz znaki Królestwa Bożego stanowią kryterium prawdziwości (autentyczności) religii (por. Ga 5, 22-23; Mt 7, 15-18.20). Dla *chrześcijańskiej* teologii religii kryterium to winno być zobowiązujące. Jego istotny sens zawarty jest w następujących słowach 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 potraktujemy poważnie, to spośród trzech wymienionych stanowisk – ekskluzywizmu, inkluzywizmu i pluralizmu – właśnie to ostatnie wykazuje „największą szansę bycia prawdziwym”. 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 w nich również elementy przeciwne, jak przemoc, nienawiść, fałsz itd. Czy jednak w chrześcijaństwie jest inaczej? Również tutaj obok tego, co „prawdziwe i święte” (DRN 2), istnieje wiele zła i wypaczeń. Porównując zatem religie pod względem obecnych w nich owoców Ducha i spełnianych dzieł miłości, nie tylko zmuszeni jesteśmy uznać w nich prawdziwe drogi zbawienia, ale także pozbawić chrześcijaństwo jego 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 rozstrzygnięcie⁵².

Nie oznacza to, rzecz jasna, postawienia znaku równości między wszystkimi religiami. Schmidt-Leukel podkreśla, iż stanowisko pluralistyczne nie głosi *faktycznej* równości wszystkich religii, lecz uznaje jedynie *pryncypialną* możliwość równowartości niektórych spośród nich. Tym właśnie różni się pluralizm od relatywizmu. Z drugiej strony teza pluralistyczna właśnie jako *teza* pragnie wyrazić coś więcej, niż tylko samą *możliwość*, zwłaszcza, że możliwość teologiczno-religijnego pluralizmu uznawana jest niekiedy tak przez

⁵⁰ Por. K a ł u ż a. *Jezus Chrystus – zbawca uniwersalny? Pluralistyczno-relatywistyczne tendencje w niemieckiej teologii religii* s. 9 n.

⁵¹ S c h m i t d - L e u k e l. *Skizze einer Theologie der Religionen* s. 453. Por. t e n ż e. *Worum geht es in der „Theologie der Religionen”?* s. 293 n.; GF s. 193.

⁵² Por. GF s. 193 n.

inkluzywistów, jak i ekskluzywistów⁵³. Schubert Ogden proponuje w tym kontekście poszukiwanie konkretnych „znaków prawdziwości pluralizmu”⁵⁴, te zaś – jego zdaniem – można znaleźć jedynie w rzeczywistym spotkaniu z innymi religiami.

VII. PROBLEM CHRYSOLOGICZNY

Ważnym problemem dla chrześcijańskiej teologii religii jest problem chrystologiczny. Tradycyjna teologia upatruje w Jezusie Chrystusie, jako wcielonym Logosie, szczyt objawienia Bożego oraz pełnię historii zbawienia. Jest On jedynym Pośrednikiem między Bogiem a ludźmi (por. 1 Tm 2, 5; Dz 4, 12). Właśnie owa jedyność pośrednictwa zbawczego Jezusa Chrystusa decyduje o uprzywilejowanej pozycji chrześcijaństwa wśród innych religii. Jest ono „przeznaczoną dla wszystkich ludzi religią absolutną, która nie dopuszcza obok siebie żadnej innej religii jako równorzędnej”⁵⁵. W tej perspektywie stanowisko pluralistyczne wydaje się być nie do utrzymania. Czy rzeczywiście?

Problematykę wcielenia można – zdaniem Schmidta-Leukela – rozpatrywać z perspektywy pięciu pytań, które wyznaczają obszar współczesnej dyskusji chrystologicznej⁵⁶. Są to:

Pytanie podstawowe, dotyczące relacji bóstwa i człowieczeństwa w Jezusie Chrystusie. Było ono obecne od samego początku chrześcijaństwa i wiązało się z zagadnieniem bardziej fundamentalnym, a mianowicie z problemem monoteizmu. Jeśli bowiem twierdzi się, iż Bóg wcielił się w konkretną postać Jezusa z Nazaretu, to nasuwa się pytanie, jak pogodzić to twierdzenie z wiarą w *jednego* i tylko jednego Boga, tym bardziej, że była to wiara nie tylko judaizmu, lecz także samego Jezusa. Rozstrzygnięcie tego problemu nastąpiło na soborach powszechnych w Nicei (325), Chalcedonie (451) i Konstantynopolu (680/681).

⁵³ GF s. 195: „Die *pluralistische* Position macht mit dem Gedanken ernst, dass es wahre Religionen in pluraler Gestalt geben kann und tatsächlich gibt”. Por. GG s. 301 n.

⁵⁴ S. O g d e n. *Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere?* ZThK 88:1991 s. 100.

⁵⁵ K. R a h n e r. *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*. W: *Schriften zur Theologie*. T. 5. Zürich–Einsiedeln–Köln s. 139.

⁵⁶ Por. GF s. 206-213.

Pytanie o autentyczność wypowiedzi dotyczących wcielenia. Ojcowie Soboru chalcedońskiego wychodzili z założenia, że ich chrystologia pokrywa się z chrystologią samego Jezusa. Było to powszechne przekonanie teologów aż po wiek dziewiętnasty. Dziś wiemy, że tzw. tytuły chrystologiczne, w których wyraża się boska świadomość Jezusa, są owocem późniejszej teologii powielkanocnej (być może z wyjątkiem tytułów „Syn Człowieczy” i „Syn”). Sam Jezus podzielał monoteistyczną wiarę w Boga Izraela i najprawdopodobniej nie pojmował siebie ani jako wcielonego Boga, ani jako wcielenia drugiej Osoby Trójcy Świętej⁵⁷.

Pytanie o rzeczowość wypowiedzi o wcieleniu. To, że Jezus nie pojmował siebie jako wcielonego Syna Bożego, nie musi od razu oznaczać, iż wszelkie wypowiedzi dotyczące wcielenia są z gruntu fałszywe. Trzeba je natomiast postrzegać jako wyraz rozwijającego się stopniowo rozumienia Jezusa przez gminę powielkanocną, które z czasem przyjęło kształt oficjalnych formuł dogmatycznych. Innymi słowy: Chalcedon nie cytuje Jezusa, ale Go interpretuje. Przy tym należy zauważyć, iż pełne zrozumienie tożsamości i znaczenia jakiejś osoby staje się możliwe dopiero po zakończeniu jej ziemskiej egzystencji. Dlatego też późniejsza interpretacja Jezusa nie musi być fałszywa tylko dlatego, że wykracza ponad to, czego Jezus sam o sobie wyraźnie nauczał. Z drugiej strony każda interpretacja wymaga rzeczowości, co z kolei powoduje zastosowanie odpowiednich kryteriów interpretacji. W przypadku osoby kryteriami takimi są słowa i czyny, przez które wyraża się jej samorozumienie. Stosując te kryteria do osoby Jezusa należy stwierdzić, iż byłoby czymś absurdalnym chcieć obstawać przy takim rozumieniu Jego tożsamości, przeciwko której On sam podniósłby zdecydowany protest. W działalności i nauczaniu Jezusa dochodzi do głosu w sposób jednoznaczny Jego świadomość ludzka i dlatego interpretacja formuły chalcedońskiej musi kłaść nacisk na prawdziwe człowieczeństwo Jezusa. Oznacza to, że przypisywane Jezusowi bóstwo nie może być rozumiane w taki sposób, by umniejszało Jego prawdziwe człowieczeństwo. Maksyma odwrotna, wedle której człowieczeństwo Jezusa należy interpretować tak, by nie sprzeciwiać się Jego bóstwu, nie znajduje żadnego oparcia w samoświadomości Jezusa⁵⁸.

Pytanie o zrozumiałość wypowiedzi dotyczących wcielenia. Próba rzeczowego przedstawienia chrystologii chalcedońskiej zakłada jej pryncypialną zrozumiałość. Jednak w ramach analitycznej filozofii religii podano w wą-

⁵⁷ Por. tamże s. 209.

⁵⁸ Por. tamże s. 210.

pliwość zarówno zrozumiałość jak i sensowność (racjonalność) formuły chalcędońskie. By uniknąć tej trudności wychodzi się dzisiaj z propozycją, by zrezygnować z jej dosłownego (metafizycznego) rozumienia i potraktować ją jako metaforę⁵⁹. John Hick wyróżnia trzy aspekty, na które wskazuje metafora wcielenia. Po pierwsze, Bóg o tyle „wcielił się” w Jezusa, o ile Jezus pełnił wolę Ojca i był w ten sposób narzędziem Jego działania. Po drugie, tak rozumiane „wcielenie” pozwala widzieć w Jezusie ideał człowieka otwartego na Boga. Po trzecie, w takiej mierze, w jakiej Jezus prowadził życie samodeterminującej się miłości, był On „wcieleniem” tej miłości, która odzwierciedla nieskończoną miłość Boga⁶⁰.

Pytanie o jedyność wcielenia. Już św. Tomasz z Akwinu stawiał czysto teoretyczne pytanie, czy Bóg może się wcielić więcej aniżeli jeden tylko raz i czy pojęcie wcielenia zawiera logiczną konieczność jego jedyności. Odpowiedź św. Tomasza na pierwsze pytanie jest pozytywna. Uznawał on logiczną możliwość większej liczby wcieleń, jako że to, co nieskończone daleko przewyższa to, co skończone i dlatego boska natura nigdy nie może „wyczerpać się” w naturze ludzkiej w taki sposób, by nie pozostawałaby jej możliwość kolejnych wcieleń⁶¹. Pytanie o jedyność wcielenia pojawiło się ponownie w kontekście pluralistycznej teologii religii, jednak tym razem już nie jako problem czysto teoretyczny, lecz jako *quaestio facti*. Jeśli bowiem istnieje logiczna możliwość większej liczby wcieleń, to rodzi się pytanie, czy istnieją wystarczające podstawy, by mówić o faktycznej jedyności wcielenia Boga w Jezusie Chrystusie. Czy nie należy raczej przyjąć, że Bóg wcielił się więcej niż jeden tylko raz? Jeśli zaś trzeba liczyć się z większą liczbą wcieleń, to jakie konsekwencje wynikają z tego dla rozumienia Jezusa jako objawiciela Boga? Odpowiedź na te pytania nie jest prosta i zależy od tego, jak rozumie się samo „wcielenie”⁶².

Współczesna teologia pozwala wyróżnić cztery zasadnicze koncepcje chrystologiczne i związane z nimi sposoby rozumienia „wcielenia”. Są to: chrystologia podwójnej świadomości (*Doppelte-Bewußtseins-Christologie*), chrystologia kenotyczna, chrystologia gradualistyczna oraz chrystologia funkcjonalistyczna. Dwie pierwsze zakładają substancjalistyczne, dwie ostatnie nie-substancjalistyczne rozumienie wcielenia⁶³.

⁵⁹ Por. J. Hick. *The Metaphor of God Incarnate*. London 1993.

⁶⁰ Por. tamże s. 105.

⁶¹ Por. *Summa Theologiae* III 3, 7.

⁶² GF s. 212 n.

⁶³ Por. tamże s. 213-221.

W ramach **substancjalistycznego** rozumienia wcielenia boską naturę Jezusa pojmuje się na sposób pewnej *istotowej szczególności* (*wesensmäßigen Besonderheit*), która niejako „dodana” jest do Jego natury ludzkiej. Dzięki temu Jezus istotowo, tzn. w ramach metafizycznej struktury swego osobowego bytu, a nie tylko na płaszczyźnie osobowości, różni się od reszty ludzi. Inaczej ma się rzecz w przypadku **nie-substancjalistycznej** interpretacji wcielenia. Tutaj boską naturę Jezusa pojmuje się funkcjonalnie lub gradualnie, w związku z czym różnica między Nim a resztą ludzi również jest natury funkcjonalnej bądź gradualnej, a nie substancjalnej (istotowej). Tego typu chrystologie otrzymują zwykle wspólną nazwę „chrystologii Ducha” lub „chrystologii natchnienia” (*Geist- bzw. Inspirationschristologie*). Nie przeczą one *ontologiczno-realnej* obecności Boga w życiu i działaniu Mistrza z Nazaretu, lecz stwierdzają jedynie, iż obecność ta nie wprowadza żadnej substancjalnej (istotowej) różnicy między Nim a resztą ludzi⁶⁴.

Przedstawiona poniżej analiza wymienionych koncepcji chrystologicznych skłania Schmidta-Leukela do opowiedzenia się za koncepcjami nie-substancjalistycznymi.

1. **Chrystologia podwójnej świadomości.** Uprawiana jest głównie wśród analitycznych filozofów religii, a jej wybitnymi przedstawicielami są Richard Swinburne oraz Thomas Morris. W ramach tego modelu dwie natury Jezusa interpretowane są w sensie dwóch poziomów świadomości bądź swego rodzaju rozszczepienia świadomości. Jezus posiadał mianowicie świadomość ludzką, wraz z wszystkimi ograniczeniami, jakie są jej właściwe, oraz świadomość boską, z przysługującymi jej właściwościami doskonałości, wszechwiedzy, nieomyślności itd. Pierwsza trudność, jaka wiąże się z tą teorią, wyraża się w następującym pytaniu: Czy ktoś, kto obok przynależnej mu na mocy jego ludzkiej natury świadomości ludzkiej dysponuje ponadto świadomością boską, może zwać się jeszcze *prawdziwym człowiekiem*? Zdaniem Morrisa trzeba rozróżnić między byciem „w pełni człowiekiem” (*fully human*) a byciem „tylko człowiekiem” (*merely human*). Tak na przykład zwierzę posiada własności natury fizycznej, lecz ponadto charakteryzuje się właściwościami natury psychicznej. Jest ono zatem *całkowicie* natury fizycznej, ale *nie tylko* natury fizycznej. Podobnie Jezus: był On „całkowicie człowiekiem”, ale nie „tylko człowiekiem”⁶⁵. Swinburne zauważa tutaj krytycznie, iż kryteria człowieczeństwa, do których odwołuje się Morris, nie są do końca jasne.

⁶⁴ Tamże s. 213.

⁶⁵ Por. T. V. M o r r i s. *The Logic of God Incarnate*. Ithaca 1986.

Weźmy na przykład ludzi, którzy dysponują nadzwyczajnymi zdolnościami albo powstali w nadzwyczajny sposób. Jak dalece może jakieś indywiduum odstawać od ludzkiego stereotypu uznawanego za normę, aby zasługiwać jeszcze na miano człowieka? Angielski filozof nie daje na to pytanie jasnej odpowiedzi⁶⁶. Krytycznie należy zauważyć, że obydwaj autorzy gotowi są pomniejszyć rzeczywistość człowieczeństwa Jezusa na rzecz Jego bóstwa. Druga trudność, jaka wiąże się z tego typu chrystologią, dotyczy wzajemnej relacji obydwu poziomów świadomości. Wykluczyć należy doskonały dostęp jednej świadomości do drugiej, jako że wówczas nie miałoby sensu mówienie o dwóch różnych świadomościach, boskiej i ludzkiej (gdyby ludzka świadomość Jezusa miała bez żadnych przeszkód przystęp do świadomości boskiej, byłaby w równym stopniu wszechwiedząca itd.). Zwolennicy teorii podwójnej świadomości bronią jej prawdziwości tłumacząc, iż chodzi tu o relację asymetryczną: boska świadomość Jezusa ma w każdym czasie bezpośredni i doskonały przystęp do Jego świadomości ludzkiej, jednak świadomość ludzka komunikuje się z świadomością boską jedynie od czasu do czasu i to w sposób ograniczony. Takie stwierdzenie nie wyjaśnia jednak istoty wcielenia. Dlaczego bowiem czasowe i ograniczone otwarcie się ludzkiej świadomości na świadomość boską ma w przypadku Jezusa oznaczać inkarnację, zaś w przypadku innych wybitnych postaci religijnych, jak na przykład Mojżesz czy Eliasz, nie? Ponadto omawiana tu chrystologia ma ukazać racjonalność i pozytywny sens formuły chalcedońskiej. Formuła ta mówi o „nierozdzielności” (*adiaretos*) obydwu natur, podczas gdy – jak zauważa sam Swinburne – teoria podwójnej świadomości ma tendencję do tego, by widzieć boską i ludzką naturę Jezusa jako „do pewnego stopnia od siebie oddzielone” (*separated*)⁶⁷.

2. Chrystologia kenotyczna. Również ten typ chrystologii znajduje wielu zwolenników wśród filozofów i teologów proveniencji analitycznej. Jej wybitnymi przedstawicielami są dzisiaj Brian Hebblethwaite oraz Stephen Davies. Według tej koncepcji, nawiązującej bezpośrednio do Flp 2, 6-11, odwieczny Syn Boży ogołocił się z wszelkich przysługujących Mu cech boskich i stał się człowiekiem. Jednak w swoim rdzeniu osobowym pozostał na równi z Bogiem. Wobec takiego rozumienia wcielenia nasuwa się pytanie, czy jest w ogóle logicznie możliwe, by jakaś boska osoba wyzbyła się swych istoto-

⁶⁶ Por. R. S w i n b u r n e. *Could God Become Man?* W: G. Vesey (red.). *The Philosophy in Christianity*. Cambridge 1989; t e n ż e. *The Christian God*. Oxford 1994 s. 192-238.

⁶⁷ S w i n b u r n e. *The Christian God* s. 208.

wych własności, nie przestając przez to być Bogiem? Jeśli odwieczny Syn Boży wyzbył się swych cech boskich (wszechmocy, wszechwiedzy, wszechobecności itd.) i jednocześnie jako człowiek był zdolny do popełnienia grzechu, to co właściwie usprawiedliwia wypowiedź, że mimo to był on Bogiem? Zwolennicy chrystologii kenotycznej odpowiadają zwykle, iż własności boskie nie są konstytutywne dla bycia Bogiem. W związku z tym ktoś może esencjalnie pozostawać Bogiem, nie posiadając istotowych cech boskich. Poza tym tego, co konstytutywne dla bycia Bogiem, nie da się zdefiniować – przynajmniej w ramach teologii chrześcijańskiej – niezależnie od wiary chrześcijańskiej. Jeśli zaś wiara chrześcijańska mówi o wcieleniu Boga w Jezusie, to samo pojęcie Boga musi być rozważone właśnie z tej perspektywy, a nie odwrotnie. Czy jednak takie stwierdzenie nie zmierza – odwrotnie niż w przypadku chrystologii podwójnej świadomości – do relatywizacji pojęcia boskości, a tym samym do zaciemnienia boskiej natury Jezusa?⁶⁸

3. Chrystologia gradualistyczna. Zakłada ona, że różnica między Jezusem a innymi ludźmi nie ma charakteru esencjalnego, lecz gradualny. Gdyby Jezus rzeczywiście esencjalnie różnił się od innych ludzi, to twierdzenie, iż był On „prawdziwym człowiekiem” byłoby pozbawione sensu. W związku z tym bóstwa Jezusa nie należy wiązać z taką czy inną ponadnaturalną własnością, która stanowiłaby nadzwyczajny i w stosunku do innych ludzi ekskluzywny komponent Jego bytowej struktury. Przeciwnie, to co boskie w Jezusie stanowi integralny moment Jego ludzkiej natury. Oznacza to, że każdy człowiek otwarty jest na rzeczywistość samoudzielania się Boga, Logosu, Ducha Bożego – jakkolwiek by ją zwać. Różnica polega na tym, iż różni ludzie w różnym stopniu otwierają się na wszechobecne działanie tej rzeczywistości. Jeśli jednak ktoś ową pryncypialną otwartość swojej natury na Transcendencję przełoży na każdy aspekt swojego życia, wówczas nie tylko osiągnie doskonały stopień człowieczeństwa, lecz całkowicie napełni się Bogiem. Wybitnym przedstawicielem tego typu chrystologii był anglosaski teolog Donald Baillie. Baillie oparł swoje rozważania na doświadczeniu paradoksu łaski. Jego zdaniem człowiek wierzący doświadcza swoich czynów jako efektu użycia swej własnej wolności, z drugiej jednak strony wszystko, co dobre, przypisuje łaskowości Boga. Podobny paradoks – choć w doskonałym i absolutnym stopniu – określa tajemnicę unii hipostatycznej. W tym znaczeniu Jezus urzeczywistnia w doskonały sposób to wszystko, co w mniejszym stopniu występuje również w życiu innych ludzi, i co stanowi najbardziej wewnętrzną –

⁶⁸ Por. GF s. 217.

choć darowaną przez łaskę – możliwość ludzkiej natury. W tym sensie boski byt Jezusa, to znaczy Jego doskonałe poddanie się działaniu łaski, nie sprzeciwia się Jego prawdziwemu człowieczeństwu. Przeciwnie, dopiero w ten sposób Jego człowieczeństwo osiąga swoją pełnię i doskonałość⁶⁹. W tym też znaczeniu należy – zdaniem Schmidta-Leukela – rozumieć Rahnerowską interpretację formuły chalcedońskiej, zgodnie z którą „wcielenie Boga jest niepowtarzalnym, *najwyższym* przypadkiem realizacji istoty rzeczywistości ludzkiej”⁷⁰. W Jezusie ludzka natura dochodzi tam, „dokąd mocą swojej istoty nieustannie zmierza”⁷¹. Inaczej mówiąc „to, co zaczątkowo z konieczności zachodzi w każdym człowieku”, w Nim zachodzi „w sposób nieprzewyższony”⁷².

4. Chrystologia funkcjonalistyczna. W ramach tej koncepcji wyrażenie „Bóg stał się człowiekiem” odnosi się w pierwszej kolejności do działalności Jezusa, do tego, co wniósł On do religijnej historii ludzkości. O ile poprzez przykład swojego życia zapoczątkował On nowy proces poznania Boga, a w związku z tym również nową relację człowieka do Boga, o tyle też jest On objawicielem. Bóg obecny jest w zainicjowanym przez Niego procesie. Jest rzeczą drugorzędną, jak Jezus dokładnie żył, czy rzeczywiście był bez grzechu itd. O wiele ważniejsze jest wrażenie, jakie po sobie pozostawił. W tym sensie chrześcijańska wypowiedź o wcieleniu jest funkcją nauki o objawieniu⁷³. To znaczy, Bóg o tyle „wcielił się” w Jezusa oraz zdziałane przez Niego czyny, o ile On i całe jego życie były objawieniem Boga. Z chwilą, gdy Bóg objawia się przy pomocy jakiegoś pośrednika, pośrednik ten zyskuje automatycznie dwie natury. Należy to rozumieć w ten sposób, że z jednej strony Bóg jest istotowo różny od pośrednika, przez który się objawia, z drugiej zaś jest On w nim realnie obecny. Zdaniem Rogera Haighta właśnie „owa dialektyczna struktura [objawienia] odzwierciedla się w nauce soboru chalcedońskiego”⁷⁴. Jest to zarazem podstawowa struktura każdego symbolicznego zapośredniczenia. Każdy bowiem symbol posiada niejako dwie natury, naturę symbolu oraz naturę tego, co symbolizowane, do czego ów symbol się odnosi. Symbol wskazuje z jednej strony na to, co symbolizowa-

⁶⁹ Por. D. B a i l l i e. *God was in Christ. An Essay on Incarnation and Atonement.* London 1948.

⁷⁰ R a h n e r. *Podstawowy wykład wiary* s. 180.

⁷¹ Tamże.

⁷² Tamże.

⁷³ GG s. 294: „Die Inkarnationsassage ist somit primär als eine Funktion der Offenbarungsbehauptung zu verstehen”.

⁷⁴ R. H a i g h t. *The Case for Spirit Christology.* „Theological Studies” 53:1992 s. 263.

ne, co od niego różne, z drugiej zaś to, co symbolizowane, staje się w symbolu i poprzez symbol obecne⁷⁵. W tym sensie można powiedzieć, że Jezus jest „symbolem Boga”⁷⁶. Jako pośrednik zbawczej obecności Boga jest On prawdziwie człowiekiem, zaś to, czemu pośredniczy, jest prawdziwie Bogiem. Takie rozumienie wcielenia oraz nauki o dwóch naturach zakłada, że inkarnacja oraz symbolowa relacja boskiej i ludzkiej natury nie mogą być odnoszone jedynie do osoby Jezusa, lecz obecne są wszędzie tam, gdzie ludzie oraz to, co ludzkie, stają się medium Bożego objawienia⁷⁷.

Zdaniem Schmidta-Leukela nie-substancjalistyczne interpretacje wcielenia lepiej odpowiadają treści formuły chalcedońskiej aniżeli interpretacje tradycyjne. Przede wszystkim nie kolidują one z prawdziwym człowieczeństwem Jezusa. To, że potrafią one utrzymać w punkcie wyjścia ontologiczną ważność nauki o dwóch naturach, wiąże się z tym, że w otwartości na boską naturę dostrzegają ogólną cechę natury ludzkiej. Owa ogólna, właściwa wszystkim ludziom, cecha znalazła w Jezusie doskonały wyraz i doskonałe urzeczywistnienie. Nie znaczy to jednak, iż Jezus jest *jedynym i niepowtarzalnym* pośrednikiem zbawczego samoudzielania się Boga. Z punktu widzenia gradualistycznej i funkcjonalistycznej interpretacji wcielenia nie tylko nie da się wykluczyć większej liczby inkarnacji, lecz należy je wręcz postulować. Wciąż bowiem spotykamy ludzi, którzy w taki czy inny sposób realizują swój byt w otwarciu na Boga, na Transcendencję, stając się w ten sposób objawicielami i pośrednikami Bożej obecności w świecie⁷⁸. W ramach tego modelu chrystologii nie da się też utrzymać tezy, że owo otwarcie na Boga w Jezusie dokonało się w sposób niedościgły i nigdzie więcej niespotykany. Nie ma żadnych logicznych racji, które pozwalałyby mówić o ekskluzywnym charakterze objawienia się Boga w Jezusie. Również dostępny nam materiał religio-logiczny nie daje żadnych podstaw by twierdzić, że inne kluczowe postacie religijne, takie jak Mojżesz, Budda czy Mahomet, przeżywały swoją relację do Boga w sposób mniej doskonały niż Jezus⁷⁹. W świetle niesubstancjalistycznego rozumienia wcielenia staje się również jasne, że pluralistyczna teologia religii wcale nie musi pozostawać w konflikcie z chrześcijańskim wyznaniem wiary w Jezusa Chrystusa⁸⁰. Przeciwnie, jej koncentracja na Bogu, ja-

⁷⁵ Tamże.

⁷⁶ R. H a i g h t. *Jesus. Symbol of God*. Maryknoll 1999.

⁷⁷ Por. GG s. 290 n.

⁷⁸ Por. GF s. 222.

⁷⁹ Por. tamże s. 219.

⁸⁰ Tamże s. 222.

ko jedynej i właściwej przyczynie zbawienia, może stać się nowym impulsem dla ponownego przemyślenia problematyki chalcedońskiej, centralnej – jak się wydaje – dla współczesnej dyskusji wokół religijnego pluralizmu⁸¹.

VIII. UWAGI KRYTYCZNE

Pluralistyczna teologia religii (zwana często w skrócie pluralizmem) stanowi bez wątpienia jedno z największych wyzwań, przed którymi staje współczesne chrześcijaństwo. Wielowątkowość, łączenie argumentacji filozoficznej z teologiczną, granicząca niekiedy ze swego rodzaju metodologicznym synkretyzmem, odwoływanie się do materiału empirycznego religioznawstwa (historii religii, socjologii religii, psychologii religii) i kulturoznawstwa, kompensacja problemów dogmatycznych, wszystko to sprawia, iż dialog z pluralizmem jest niezwykle trudny i wymaga wszechstronnej znajomości zagadnień tak filozoficznych, jak i teologicznych. Przedstawiona w artykule koncepcja pluralistycznej teologii religii Perry'ego Schmidta-Leukela jest doskonałym przykładem tego typu myślenia. Autor imponuje jasnością wywodów, przejrzystością struktury swoich prac, troską o metodologiczną poprawność stosowanej argumentacji oraz ilością cytowanej literatury. Gdy chodzi o samą treść prezentowanych poglądów trzeba przyznać, iż są one mało oryginalne. Jego zależność od pluralistycznej teologii religii Johna Hicka jest oczywista, czego zresztą niemiecki teolog nie ukrywa. Można by nawet zaryzykować tezę, iż przedstawiona przezeń koncepcja pluralizmu w dużym stopniu może być rozumiana jako apologia poglądów Hicka, z którym zresztą łączy autora serdeczna przyjaźń i któremu zadedykował on swoją sumę *Gott ohne Grenzen*. Z tego też powodu większość uwag krytycznych, które na koniec należy poczynić, będzie można także odnieść do pluralistycznej teologii religii samego Hicka⁸².

⁸¹ Por. GG s. 290.

⁸² Literatura dotycząca krytyki pluralistycznej teologii religii jest obszerna. Oto niektóre z nowszych prac: K.-H. M e n k e. *Inspiration statt Inkarnation. Die Christologie der Pluralistischen Religionstheologie*. IKaZ „Communio” 36:2007 s. 114-137; J. H e r z g s e l l. *Das Christentum im Konzert der Weltreligionen. Ein Beitrag zum interreligiösen Dialog*. Regensburg 2011 s. 449-582; R. S c h a e f f l e r. *Pluralistische Theologie – das Gebot der Stunde? Zur Frage nach Kriterien ihrer Beurteilung und nach möglichen Alternativen. Bemerkungen zu Perry Schmidt-Leukels Buch „Gott ohne Grenzen”*. ThPh 83:2008 s. 243-249; t e n ß e.

Poddając poglądy Schmidta-Leukela krytycznej ocenie należy podkreślić, iż przedstawiona przezeń koncepcja teologii religii zawiera obok poglądów niezgodnych z ortodoksją chrześcijańską wiele wartościowych myśli i wątków teologicznych, które z powodzeniem można (a nawet należy!) uwzględnić w ramach ortodoksyjnej i inkluzywistycznej teologii religii. Na uwagę zasługuje przede wszystkim fakt, iż niemiecki teolog umieszcza w centrum swoich rozważań pojęcia objawienia i doświadczenia religijnego (rozdział 8 *Gott ohne Grenzen* nosi tytuł: „Offenbarung und Erfahrung” – „Objawienie i doświadczenie”). Jest to o tyle interesujące, że o ile drugie z wymienionych pojęć stanowi kluczową kategorię, do której zwykle odwołują się przedstawiciele pluralistycznej teologii religii, o tyle pojęcie objawienia nie cieszy się wśród nich taką popularnością, a wręcz jest przez nich unikane⁸³. Objawienie zakłada bowiem pojęcie Boga osobowego (*theos*), zdolnego do komunikowania się ze światem, który stworzył, i z człowiekiem, którego zaprasza do zbawczego dialogu. By uniknąć tego typu rozstrzygnięć, pluraliści wychodzą od abstrakcyjnego pojęcia Boga, nazywanego Rzeczywistością transcendentną (Schmidt-Leukel) lub po prostu Rzeczywistym (Hick). Rzeczywisty nie wchodzi w czasowo-przestrzenny świat ludzkiej historii, lecz uobecnia się w ob-

Pluralistische Religionstheologie und interreligiöser Dialog. Eine Antwort auf Schmidt-Leukels Replik. MThZ 60:2009 s. 346-355; M. v. Brück, J. Werbick (red.). *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien.* Freiburg i. Br. 1993; G. L. Müller, M. Serretti (red.). *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi im Dialog mit den Religionen.* Freiburg 2001; R. Schwager (red.). *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie.* Freiburg i. Br. 1996; H.-G. Schwandt (red.). *Pluralistische Theologie der Religionen.* Frankfurt a. M. 1998; K. K a ł u ż a. *Ein Mittler und viele Vermittlungen. Die Bedeutung des Religionsbegriffs für die christliche Theologie der Religionen.* Frankfurt a. M. 2011 s. 16-170, 459-493; T. D o ł a. *Krytyka pluralistycznej teologii religii.* W: G. Dziewulski (red.). *Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia.* Łódź–Kraków 2007 s. 63-76; I. S. L e d w o Ń. „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej.* Lublin 2006 s. 211-310.

⁸³ Hick – by podać jeden tylko przykład – nie mówi o objawieniu, lecz o „oddziaływaniu” Rzeczywistego na człowieka, a dokładniej na ludzką świadomość. H i c k. *Piąty wymiar* s. 87: Rzeczywistość ostateczna jest „tym, czym jest, ale nie może być opisana w ludzkich kategoriach. Możemy jedynie opisywać jej «działanie» na nas, tak jak jest ono filtrowane przez naszą ograniczoną wrażliwość i przekładane w kategoriach naszych systemów pojęciowych na jeden z osobowych lub nieosobowych «obiektów» religijnego doświadczenia. Słowo «działanie» pojawia się tutaj ze znakiem cudzysłowu, ponieważ nie zostaje użyte w literalnym czy słownikowym sensie, to znaczy że jedno ciało wchodzi w kontakt z drugim i w ten sposób na nie oddziałuje. Używam go w znaczeniu, jak ono funkcjonuje w wielkim obrazie, według którego istnieje w nas aspekt, który jest »zestrojony« z Transcendentnym. [...] To na ten aspekt naszej istoty oddziałuje ostatecznie Rzeczywisty w stopniu, w jakim jesteśmy otwarci na tę rzeczywistość”.

szarze ludzkiego doświadczenia, które poddane interpretacji daje rozpoznać się bądź to jako osobowy Bóg, bądź to jako bezosobowy Absolut. Tymczasem Schmidt-Leukel nie tylko że odwołuje się do pojęcia objawienia, ale czyni je wręcz punktem wyjścia swojej koncepcji teologii religii. Niestety, w kolejnym kroku pojęcie to zostaje przezeń zneutralizowane przez wprowadzenie pojęcia doświadczenia religijnego. Wydaje się, iż zabieg ten (wprowadzenie a następnie neutralizacja kategorii objawienia) ma na celu obronę *teologicznego* statusu przedstawionej przezeń pluralistycznej teologii religii – pluralizm często zaliczany jest do filozofii religii, a nie do teologii – a z drugiej strony pragnie umożliwić wyjście poza stanowisko inkluzywistyczne, do którego prowadzi konsekwentnie przemyślane pojęcie objawienia. Tak przynajmniej sugeruje podtytuł ostatniej książki Schmidta-Leukela: „Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen” – „Chrześcijańska i pluralistyczna teologia religii”. Jak wspomniano, opowiedzenie się przez autora *Boga bez granic* za objawieniową genezą religii, jak również ukazanie związku, jaki zachodzi między objawieniem i zbawieniem, jest niewątpliwą zaletą zaprezentowanej przezeń koncepcji teologii religii. Zastrzeżenia budzi natomiast przedstawiona w niej synteza pojęć „objawienie” i „doświadczenie”. Na czym polega jej główna słabość?

Omawiając pojęcie objawienia Schmidt-Leukel opowiada się, zresztą słusznie, za jego egzystencjalno-komunikatywnym rozumieniem⁸⁴. Bóg, objawiając się człowiekowi, pragnie udzielić mu nie tylko jakichś informacji na temat swojej istoty (model teoretyczno-instrukcyjny objawienia), lecz chce darować mu siebie, pragnie dać mu udział w swoim wiecznym życiu. Objawienie oznacza więc taki sposób „wejścia” Boga w świat ludzkiej historii, że możliwe staje się nawiązanie relacji (dialogu) człowieka ze swoim Stwórcą. Celem tej relacji (dialogu) jest udział w wewnętrznym życiu Boga, w którym człowiek znajduje swe ostateczne spełnienie⁸⁵. Istotne jest tutaj to, iż – po pierwsze – w ramach tak rozumianego objawienia *Bóg sam* (*Gott selbst*), a nie jakiś Jego obraz czy wyobrażenie o Nim, daje się poznać człowiekowi; Schmidt-Leukel mówi tu wprost o „objawieniu jako samoodślonięciu się Boga” („Offenbarung als göttliche Selbsterschließung”)⁸⁶. Po drugie, przyje-

⁸⁴ Por. GG s. 212.

⁸⁵ Tamże: „Jak to możliwe, że ludzie mogą rozpoznać obecność Rzeczywistości transcendentnej i wejść z nią w zbawczy kontakt? W chrześcijaństwie pytanie to znajduje swoją odpowiedź w nauce o objawieniu. To znaczy, Bóg sam jest tym, który daje się poznać człowiekowi, umożliwiając tym samym zaistnienie relacji bosko-ludzkiej”.

⁸⁶ Tamże.

ty przez niemieckiego teologa egzystencjalno-komunikatywny model objawienia zakłada, iż Bóg jest osobą, to znaczy kimś, kto na mocy swej własnej decyzji zdolny jest do wejścia w relację ze światem i do celowego w nim działania, i to w taki sposób, że człowiek może to działanie rozpoznać i w akcie wolno-rozumnej decyzji na nie odpowiedzieć. To zaś oznacza – tego rodzaju konsekwencji Schmidt-Leukel niestety już nie dostrzega (nie chce dostrzec?) – iż źródłem naszej wiedzy o Bogu nie jest refleksja, lecz historia zbawienia. Nie można w punkcie wyjścia teologicznego myślenia założyć jakiegoś abstrakcyjnego pojęcia Boga (Absolutu), a następnie budować na nim gmach teologii. Jak słusznie zauważa Eberhardt Jüngel: „Rozum jest rozumny, gdy pojmuje, że *sam z siebie* nie jest zdolny skonstruować pojęcia Boga. Rozum jest rozumny, gdy pojmuje, że Bóg tylko wtedy może być *pomyślany* jako Bóg, gdy pomyślany jest jako Bóg *objawiający się*”⁸⁷. W konsekwencji to nie transcendencja Boga (*Deus absconditus*) stanowi punkt wyjścia teologii, lecz Jego immanencja (*Deus revelatus*). Transcendencja Boga nie jest i nie może być filozoficznym założeniem, pierwszą przesłanką rozumu, usiłującego zrozumieć znaczenie słowa „Bóg”, lecz stanowi część samego objawienia⁸⁸. To właśnie w swoim objawieniu Bóg dał się poznać *jako ukryty (absconditus)*, transcendentny, nieuchwytny i niepojęty dla rozumu. Albo jak powie Karl Barth: „W swoim *objawieniu* [...] Bóg ukryty uczynił siebie pojmowalnym (*faßbar*). Nie bezpośrednio, lecz pośrednio. Nie dla oglądu, lecz dla wiary. Nie w swej istocie, lecz w znaku. Nie poprzez zniesienie swojej skrytości zatem – jednak pojmowalnym”⁸⁹.

Schmidt-Leukel odwraca tę perspektywę, a czyni to wprowadzając kategorię doświadczenia religijnego. Doświadczenie to rozumie jako „przyjęcie objawienia”⁹⁰. Jest ono zatem „ludzką stroną objawienia”⁹¹. Niemiecki teolog cytuje w tym miejscu następującą uwagę Wilfreda Cantwella Smitha: „Objawienie jest zawsze objawieniem dla kogoś”⁹². Oznacza to, że bez przy-

⁸⁷ E. J ü n g e l. *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. Tübingen 1978³ s. 211.

⁸⁸ Szerzej na ten temat zob.: K. K a ł u ż a. *Religie równorzędnymi drogami zbawienia? Teologia religii wobec wyzwań soteriologicznego egalitaryzmu*. STHSO 28:2008 s. 106-109.

⁸⁹ K. B a r t h. KD II/1 s. 223. Cyt. za: E. J ü n g e l. *Verweigertes Geheimnis? Bemerkungen zu einer evangelischen Sonderlehre*. W: J. Rohls, G. Wenz (red.). *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. FS für Wolfhart Pannenberg*. Göttingen 1988 s. 490.

⁹⁰ GG s. 217.

⁹¹ Tamże.

⁹² Tamże.

jęcia objawienia, to znaczy bez uświadomienia sobie istnienia i obecności Rzeczywistości transcendentnej⁹³, nie może być mowy o objawieniu⁹⁴ (czy rzeczywiście?). Jednak Bóg dany w doświadczeniu religijnym jest – w przeciwieństwie do Boga objawienia – Bogiem ukrytym (*deus absconditus*), radykalną Transcendencją, niepoznawalnym i niewyraźnym Absolutem. W konsekwencji Bóg w sobie, w swej istocie, taki, jakim naprawdę jest, pozostaje dla nas całkowicie niedostępny. To, co było istotnym momentem objawienia, a mianowicie samoodślonięcie się Boga człowiekowi, nagle utraciło rację bytu. „Bóg w sobie” (*Gott an sich*) został uznany (i to *a priori!*) za swego rodzaju „ineffable X”, a następnie zredukowany do „Boga dla mnie” (*Gott für mich*), będącego niczym innym, jak wytworem uwarunkowanej kulturowo podmiotowości człowieka, przez którą filtrowane jest każde możliwe i każde aktualnie dostępne doświadczenie Rzeczywistości transcendentnej⁹⁵. Jest pewnym nieporozumieniem odwoływanie się w tym miejscu do tradycji teologii apofatycznej. Dokładna analiza tejże tradycji pokazuje, iż celem negatywnego sposobu orzekania o Bogu nigdy nie był agnostycyzm, zabraniający

⁹³ Tamże: „[...] die menschliche Seite der Offenbarung, das heißt der Offenbarungsempfang, [ist] nicht anderes als jene Erkenntnis, bei der sich der Mensch der Existenz und der Gegenwart der unendlichen transcendenten Wirklichkeit bewusst wird”. Mamy tutaj do czynienia z zapoznaniem historycznego wymiaru objawienia Bożego. Dla Schmidta-Leukela objawienie dokonuje się zasadniczo w świadomości człowieka, a nie w historii. Tego rodzaju redukcja objawienia do sfery podmiotowej jest zresztą typowa dla zwolenników pluralistycznej teologii religii. Por. W. J ä g e r. *Widerkehr der Mystik. Das Ewige im Jetzt Erfahren*. Freiburg i. Br. 2005 s. 26: „Religia ma swoje źródło w Bożym objawieniu. Objawienie to ma dwa aspekty: dokonuje się w czystej świadomości człowieka; jest amorficzne, przedjęzykowe i przedkulturowe”. Schmidt-Leukel nie kwestionuje wprawdzie revelatywnego charakteru wydarzenia Jezusa, jednak uzależnia je od świadomości podmiotu/adresata objawienia. W teologii fundamentalnej odróżnia się sam fakt objawienia od jego rozpoznania. Objawienie nierozpoznane albo źle rozpoznane nadal pozostaje objawieniem.

⁹⁴ Tamże: „[...] von der Offenbarung kann nur dann die Rede sein, wenn die Offenbarung tatsächlich jemandem zuteil wird”.

⁹⁵ J. Hick identyfikuje Boga/Rzeczywiste z kantowską „rzeczą samą w sobie”, przez co staje się on/ono dla niego pewnym absolutnie „niepoznawalnym X”. O Bogu/Rzeczywistym samym w sobie nie możemy nic powiedzieć; nie wiemy, czy jest on/ono jednością, czy wielością, osobą czy nie-osobą, substancją czy procesem, czy jest dobry/e, czy zły/e. Wiemy jedynie, że istnieje pewna rzeczywistość (*The Real*), która nie jest częścią empirycznego świata, i która całkowicie różni się od rzeczy tego świata. Rzeczywistość tę nazywamy „Bogiem”. Szerzej na ten temat zob. w: K. K a ł u ż a. *Ein Mittler und viele Vermittlungen. Die Bedeutung des Religionsbegriffs für die christliche Theologie der Religionen*. Frankfurt a. M. 2011 s. 142-170, zwł. 156-164.

a priori wszelkich wypowiedzi na temat tego, co boskie⁹⁶. Chrześcijańscy mistrzowie teologii negatywnej, inaczej niż pluraliści, pragnęli jedynie określić „pewne «minimalne» warunki, jakie musi spełniać przedmiot dążeń i czci religijnej”⁹⁷, usiłując w ten sposób uchronić rzeczywistość boską przed niebezpieczeństwem idolatrii, a więc przed taką formą religijności, która w swoich dążeniach i w swojej czci zatrzymuje się na niewłaściwym – bo zbyt niedoskonałym – „przedmiocie”. Radykalna teologia negatywna, uznająca w punkcie wyjścia absolutną niepoznawalność przedmiotu odniesienia religijnego (Boga, Absolutu), możliwa jest tylko tam, gdzie pomija się historyczbawczy wymiar objawienia, redukując je tym samym do sfery podmiotowej, subiektywnej (tzw. objawienie transcendentalne). *Pierwotnym* źródłem (w sensie niemieckiego *Urquelle, Ursprung*) poznania Boga nie jest doświadczenie religijne, które zawsze już zakłada jakieś pojęcie Boga, lecz historia zbawienia. Gdyby podmiot doświadczenia religijnego nie dysponował jakimś uprzednio już danym mu pojęciem Boga, nie miałyby możliwości zidentyfikowania odsłaniającego mu się w tym doświadczeniu „przedmiotu” *jako* Boga⁹⁸. Tu też, jak się wydaje, leżą granice tych wszystkich koncepcji teologiczno-religijnych, które wspólnej wszystkim religiom istoty religii poszukują w doświadczeniu mistycznym. Z punktu widzenia teizmu, a zwłaszcza z perspektywy *chrześcijańskiej* mistyki, czyste, jeszcze-nie-zinterpretowane doświadczenie religijne/mistyczne (jak tego chce tzw. perennalizm), mające stanowić rdzeń wszystkich religii historycznych, po prostu nie istnieje⁹⁹.

⁹⁶ Por. M. S t r i e t. *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*. Regensburg 2003 s. 53 n.: „Pseudo-Dionizy Areopagita rozwija koncepcję teologii negatywnej, której myślą przewodnią jest przekonanie o niepoznawalności i absolutnej transcendencji Boga. [...] Przy tym niepoznawalność Boga u Pseudo-Dionizego jest pojętą [zreflektowaną – uwaga K. K.] niepoznawalnością («begriffene Unerkennbarkeit»). Stwierdzenie niepoznawalności Boga nie jest następstwem «jakiejs niejasnej irracjonalności» («einer diffusen Irrationalität»). [...] Wypowiedź [Pseudo-Dionizego – uwaga K. K.], że Bóg jest niepojęty, i że w związku z tym rozum musi zanurzyć się w mistycznej ciemności, jest wypowiedzią osiągniętą na drodze poznania, nie ma zatem nic wspólnego z postawą agnostycyzmu”.

⁹⁷ P. S i k o r a. *Logos niepojęty. Teza: „Jezus Chrystus jako pełnia objawienia” w perspektywie teologii apofatycznej. Analiza filozoficzna*. Kraków 2010 s. 113.

⁹⁸ Por. W. P a n n e n b e r g. *Systematische Theologie*. Bd. 1. Göttingen 1988 s. 76: „Doświadczenie religijne może być uznane za «spotkanie» z *Bogiem* (lub z *pewnym Bogiem*) jedynie dzięki takiej interpretacji, która ze swej strony sama posługuje się pojęciem Boga”.

⁹⁹ Por. A. M. H a a s. *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen der christlichen Mystik*. Frankfurt a. M. 2007 s. 45-47: „Wie immer im einzelnen die Bestimmung der christlichen mystischen Erfahrung lauten mögen, sicher scheint mir, dass sie unablösbar von ihrem Inhalt ist; dass sie nicht gedacht oder konzipiert werden kann ohne ihren Inhalt, der im Heil besteht, das von einem anderen als mir für mich gewirkt wird. [...] Christliche Mystik

Biblijnych podstaw teologii negatywnej należy szukać w pierwszym przykazaniu Dekalogu (por. Wj 20, 4), które zdecydowanie zabrania czynienia jakiegokolwiek obrazu Boga. Chrześcijaństwo może i powinno ów nakaz respektować. Prawda teologii negatywnej została podkreślona przez IV Sobór Lateraneński, który orzekł, że jakkolwiek można dostrzec podobieństwo między Stwórcą a stworzeniem, to jednak niepodobieństwo między nimi pozostaje zawsze większe¹⁰⁰. Jednak – jak podkreślił ostatnio Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi* – dla wierzącego odrzucenie wszelkiego obrazu nie może posuwać się aż tak daleko, że dojdzie się do absolutnego „nie” wobec każdego jednego predykatu, odnoszonego do istoty Boga. Bóg bowiem „sam dał nam swój «obraz»: w Chrystusie, który stał się człowiekiem. W Nim, Ukrzyżowanym, odrzucenie błędnych obrazów Boga jest doprowadzone do końca”¹⁰¹. W tym sensie chrystologia wyznacza granicę chrześcijańskiej teologii negatywnej. Jej przekroczenie nie tylko unieważnia chrześcijańską naukę o Wcieleniu jako absolutnym *samoudzieleniu* się Boga-Miłości człowiekowi, lecz nadto znosi sens opartej na niej soteriologii. Jakże bowiem znaczenie może mieć twierdzenie o uniwersalnej woli zbawczej Boga, skoro tak naprawdę nie wiemy, *kim* Bóg jest i *jaki* jest?¹⁰² Intencje zbawcze mogą być właściwe tylko osobie; poza teizmem mówienie o zbawczych zamiarach Boga wobec ludzkości może być tylko pustą retoryką, nie mającą żadnego pokrycia w faktycznym stanie rzeczy. Odwoływanie się w tym kontekście do „owoców Ducha” jako znaków powszechności zbawienia niczego praktycznie nie zmienia. Bez założeń teistycznych mówienie o działaniu Ducha w życiu jednostek i wspólnot religijnych nie ma bowiem najmniejszego sensu, chyba że chodzi tu jedynie o swego rodzaju figurę retoryczną, której nie należy brać zbyt dosłownie. Poza tym uznanie tego rodzaju owoców za kryterium prawdziwości religii jest równoznaczne z twierdzeniem: „Nie ważne w co wierzysz, ważne jak żyjesz”. W konsekwencji każdy system – nawet ateistyczny i totalitarny – miałby znaczenie zbawcze, jako że nawet najwięksi zbrodniarze byli zdolni do jakiegoś dobra.

ist daher in einem unüberbietbaren Sinn konstruktivistisch, sofern sie sich selber nicht in ein nicht mehr faßbares Jenseits ihrer selbst aufheben will”.

¹⁰⁰ Por. DS 806.

¹⁰¹ B e n e d y k t XVI. Encyklika *Spe salvi* nr 42. „L’Osservatore Romano” (wyd. pol.) 1(299):2008 s. 20.

¹⁰² G. D’Costa stwierdza nawet, że sam normatywny teocentryzm nie wystarcza, by mówić o uniwersalnej zbawczej woli Boga. Taka możliwość rodzi się dopiero w ramach normatywnego chrystocentryzmu. Por. G. D’C o s t a. *Das Pluralismus-Paradigma in der christlichen Sicht*. „Theologie der Gegenwart” 30:1987 z. 4 s. 224.

Przyjęta przez Schmidta-Leukela ahistoryczna koncepcja objawienia, mająca swoją podstawę w abstrakcyjnym pojęciu Boga/Absolutu, musiała znaleźć swój wyraz w krytyce dogmatu chrystologicznego. Bóg, będąc niezdolnym do interakcji ze światem, nie może także się wcielić¹⁰³. Dlatego niemiecki teolog rezygnuje z klasycznej chrystologii „substancjalistycznej” i opowiada się za chrystologią inspiracyjną. Bezpośrednich źródeł takiego spojrzenia na wydarzenie Jezusa Chrystusa należy szukać w oddzieleniu chrystologii od pneumatologii, a dokładniej w teologii inkarnacyjnej, jaka była reprezentowana od połowy XIX wieku w teologicznej szkole Oksfordu (C. Gore, E. S. Talbot, H. S. Holland, J. R. Illingworth, R. C. Moberly i in.)¹⁰⁴. Kierunek ten odznaczał się z jednej strony koncentracją myślenia teologicznego na tajemnicy Wcielenia, z drugiej zaś rzeczywistym zapoznaniem teologii trynitarniej. Cechą charakterystyczną tej teologii było rozciągnięcie Wcielenia tak dalece na całość historii stworzenia i zbawienia, że z czasem zamiast o jednorazowym wydarzeniu inkarnacji Boga w Chrystusie zaczęto mówić o nieustannym (postępującym) samoudzielaniu się Boga w Duchu. Wyrazem takiego sposobu myślenia jest tzw. chrystologia Ducha (J. R. Illingworth, G. Lampe), do której chętnie odwołują się pluraliści¹⁰⁵. W ramach tej chrystologii pojęciem

¹⁰³ Także w tym miejscu raz jeszcze ujawnia się niespójność przedstawionej przez niemieckiego teologa koncepcji pluralizmu. W artykule pt. *Was will die pluralistische Religionstheologie?* (MThZ 49:1998 s. 307-334) możemy przeczytać, że między Bogiem a każdym stworzonym *medium revelationis* zachodzi nieprzekraczalny dystans, a z drugiej strony dowiadujemy się, że „Bóg *sam* objawia się człowiekowi, daje mu się poznać i doświadczyć w historii – i to w całej historii, a nie tylko w jakimś małym jej wycinku” (tamże s. 331). Użyta tu retoryka personalistyczna, właściwa dla Boga objawienia, jest nie do pogodzenia z uznaniem absolutnej transcendencji Rzeczywistości ostatecznej. Problem ten nie jest jednak czymś charakterystycznym dla pluralistycznej teologii religii. Mamy tu raczej do czynienia z klasycznym toposem teologicznym, w którym ujawnia się napięcie między myślą grecką a biblijną, między „Bogiem filozofów” a Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba. Por. L. K o ł a k o w s k i. *Horror metaphysicus*. Warszawa 1990 s. 69 n.: „[J]eśli nawet przyjąć, że Absolut, mimo iż bezładnie nieuchwytny, majaczy na horyzoncie wszelkich możliwych języków [...] – to i tak nie sposób pojąć go w granicach naszego rozsądku jako osobę czy bóstwo; żadna komunikacja z nim nie jest możliwa ani potrzebna i nie można zwracać się doń przez «Ty». [...] Jeśli Bóg-osoba jest rzeczywistym rządcą świata, to nie jest Absolutem”.

¹⁰⁴ Najważniejszym pismem oksfordzkiej szkoły teologicznej jest praca zbiorowa *Lux mundi* (1889). Jej autorzy postawili sobie za cel pogodzenie chrystologii inkarnacyjnej z wyrosłą na tle krytyki historycznej egzegezą oraz teorią ewolucji. Podstawą tego pojednania miała być grecka patrystyka oraz idealistyczna filozofia T. H. Greens’a (1836-1882). Por. C. S c h w ö b e l. *Lux mundi*. TRE 21 s. 621-626.

¹⁰⁵ Za pismo założycielskie pluralistycznej teologii religii uznaje się wydaną w 1977 roku pod redakcją J. Hicka publikację *The Myth of God Incarnate*. W tym samym roku ukazała się suma anglikańskiej chrystologii inspiracyjnej, a mianowicie główne dzieło G. Lampe’a *God*

centralnym nie jest pojęcie „inkarnacja” ale „inspiracja” (stąd mówi się dziś o tzw. chrystologii inspiracyjnej *resp.* chrystologii natchnienia). Chrystus nie jest tutaj rzeczywistym i niepowtarzalnym wcieleniem Boga (unia hipostatyczna), ale natchnionym przez Ducha Świętego człowiekiem. Owszem, Chrystus był także Bogiem, ale nie w znaczeniu metafizycznym (substancjalnym), lecz egzystencjalno-dynamicznym, duchowym. Jako prawdziwy człowiek był On tak bardzo otwarty na działanie Ducha Bożego, że mógł stać się Jego „naczyniem”, i w tym znaczeniu Bogiem. Dzięki takiemu otwarciu i całkowitemu poddaniu się działaniu Ducha Jezus stał się „miejszem” zbawczej obecności Boga w świecie i rzeczywistym „kanałem” Bożej łaski. W konsekwencji można stwierdzić: Bóg prawdziwie był z Nim i w Nim – a przez Niego z nami i dla nas¹⁰⁶. Nie można jednak powiedzieć, że *tylko* w Nim i *tylko* przez Niego Bóg dał się zbawczo poznać człowiekowi¹⁰⁷.

Taka interpretacja dogmatu chrystologicznego nie odpowiada jednak temu, co chrześcijaństwo rozumie pod pojęciem Wcielenia. Istotny sens tego pojęcia zawarty jest w roszczeniu Jezusa, iż jako zanurzony w czasie i przestrzeni człowiek jest On tą samą relacją do Ojca, którą jest odwieczny Syn we wnętrzu Trójcy Świętej. Z tego też powodu relacja Jezusa do Boga jest *istotowo* różna od relacji każdego innego człowieka do Boga, gdyż od samego począt-

as Spirit. W dziele tym znajdują się niemal wszystkie argumenty, których pluralistyczna teologia religii użyje przeciwko chrześcijańskiej nauce o jednym Bogu w trzech hipostazach oraz przeciwko dogmatowi chrystologicznemu, głoszącemu hipostatyczną jedność człowieka Jezusa z wewnątrztrynitarnym Logosem. Według Lampe’a w myśli hebrajskiej „słowo” i „duch” są synonimami, opisującymi relacje Boga do świata i do historii. W ramach jego chrystologii inspiracyjnej Jezus był człowiekiem, w którym Bóg tak był obecny, iż można wprawdzie nazywać go Synem Bożym, ale nie „Bogiem Synem”. Lampe relatywizuje hipostazę Syna, uznając ją za projekcję historycznego Jezusa i Jego relacji do Ojca na istotę Boga. Od strony historii religii Jezus jest godnym uwagi *przykładem* ogólnej jedności między Stwórcą a stworzeniem. Jednak jako przykład, a nie inicjator tejże jedności, nie może być uznany za uniwersalnego i konstytutywnego zbawcę ludzkości, który przed dwoma tysiącami lat dokonał był czegoś, bez czego nikt nie może dojść do jedności z Bogiem. Na temat chrystologii inspiracyjnej Lampe’a zob.: U. L i n k - W i e c z o r e k. *Inkarnation oder Inspiration? Christologische Grundfragen in der Diskussion mit britischer anglikanischer Theologie*. Göttingen 1998 s. 248-265.

¹⁰⁶ Por. K.-H. M e n k e. *Inspiration statt Inkarnation*. IkaZ „Communio” 36:2007 s. 114-137.

¹⁰⁷ Por. GG s. 275: „Pluralistyczna teologia religii nie musi z góry kwestionować faktu, że to, co chrześcijanie poznali i czego doświadczyli o Bogu dzięki Jezusowi Chrystusowi, ma znaczenie uniwersalne. Stanowisko pluralistyczne nie godzi się jedynie z twierdzeniem, że Jezus jest *jedynym* pośrednikiem objawienia i zbawienia oraz *wyłączną* przyczyną zbawienia wszystkich ludzi”.

ku jest ona wpisana w samą istotę Jego osobowego bytu. Dlatego Jezus może o sobie powiedzieć: „Kto Mnie widzi, widzi Tego, który Mnie posłał” (J 12, 45). Każda interpretacja, zmierzająca do zakwestionowania bądź zrelatywizowania zawartego w tych słowach roszczenia, godzi w chrześcijaństwo i jest nie do pogodzenia z jego samorozumieniem się jako religii absolutnego samodzielenia się Boga człowiekowi.

BIBLIOGRAFIA

- B a i l l i e D.: God was in Christ. An Essay on Incarnation and Atonement. London 1948.
- B e n e d y k t XVI. Encyklika *Spe salvi* nr 42. „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 1 (299):2008 s. 4-24.
- C h r i s t i a n W.: Meaning and Truth in Religion. Princeton 1964.
- Doctrines of Religious Communities. A Philosophical Study. New Haven. London 1987.
- D' C o s t a G.: Das Pluralismus-Paradigma in der christlichen Sicht. „Theologie der Gegenwart” 30:1987 z. 4 s. 221-231.
- D o l a T.: Krytyka pluralistycznej teologii religii. W: G. Dziewulski (red.). Teologia religii. Chrześcijański punkt widzenia. Łódź–Kraków 2007 s. 63-76.
- H a a s A. M.: Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen der christlichen Mystik. Frankfurt a. M. 2007.
- H a i g h t R.: The Case for Spirit Christology. „Theological Studies” 53:1992 s. 257-287.
- Jesus. Symbol of God. Maryknoll 1999.
- H e i j d e n B. van der: Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundoptionen. Einsiedeln 1973.
- H i c k J.: The Metaphor of God Incarnate. London 1993.
- Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod. München 1996.
- Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa. Tł. J. Grzegorzcyk. Poznań 2005.
- J ä g e r W.: Widerkehr der Mystik. Das Ewige im Jetzt Erfahren. Freiburg i. Br. 2005.
- J ü n g e l E.: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. Tübingen 1978³.
- Verweigertes Geheimnis? Bemerkungen zu einer evangelischen Sonderlehre. W: J. Rohls, G. Wenz (red.). Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. FS für Wolfhart Pannenberg. Göttingen 1988 s. 488-501.
- K a ł u ż a K.: Jezus Chrystus – zbawca uniwersalny? Pluralistyczno-relatywistyczne tendencje w niemieckiej teologii religii. RT 53:2006 z. 9 s. 5-20.

- Religie równorzędnymi drogami zbawienia? Teologia religii wobec wyzwań soteriologicznego egalitaryzmu. *STHŚO* 28:2008 s. 89-121.
- Ein Mittler und viele Vermittlungen. Die Bedeutung des Religionsbegriffs für die christliche Theologie der Religionen. Frankfurt a. M. 2011.
- K a s p e r W.: Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung. Freiburg i. Br. 2011.
- K o ł a k o w s k i L.: *Horror metaphysicus*. Warszawa 1990.
- L e d w o Ń I. S.: „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej. Lublin 2006.
- L i n k - W i e c z o r e k U.: Inkarnation oder Inspiration? Christologische Grundfragen In der Diskussion mit britischer anglikanischer Theologie. Göttingen 1998.
- Meister Eckhart, Predigten. Werke I. Herausgegeben und kommentiert von Niklaus Largier. Frankfurt a. M. 2008.
- Predigten/Traktate. Werke II. Herausgegeben und kommentiert von Niklaus Largier. Frankfurt a. M. 2008.
- M e n k e K-H.: Inspiration statt Inkarnation. *IKaZ „Communio”* 36:2007 s. 114-137.
- M o r r i s T. V.: *The Logic of God Incarnate*. Ithaca 1986.
- 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.
- O g d e n S.: Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere? *ZThK* 88:1991 s. 81-100.
- O h l i g K.-H.: *Fundamentalchristologie*. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur. München 1986.
- O’R o u r k e F.: *Via causalitatis; via negationis; via eminentiae*. W: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. T. 11. Basel 2011 kol. 1034-1038.
- P a n n e n b e r g W.: *Systematische Theologie*. Bd. 1. Göttingen 1988.
- P s e u d o - D i o n i z y A r e o p a g i t a. Teologia mistyczna III. W: *t e n - ż e*. Pisma teologiczne (Hierarchia niebieska, Hierarchia kościelna, Imiona boskie, Teologia mistyczna, Listy). Tł. M. Dzielska. Kraków 2005.
- R a h n e r K.: *Podstawowy wykład wiary*. Tł. T. Mieszkowski. Warszawa 1987.
- *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*. W: *Schriften zur Theologie*. T. 5. Zürich–Einsiedeln–Köln 1964 s. 136-158.
- S c h a e f f l e r R.: *Pluralistische Theologie – das Gebot der Stunde? Zur Frage nach Kriterien ihrer Beurteilung und nach möglichen Alternativen*. Bemerkungen zu Perry Schmidt-Leukels Buch „Gott ohne Grenzen”. *ThPh* 83:2008 s. 243-249.
- *Pluralistische Religionstheologie und interreligiöser Dialog*. Eine Antwort auf Schmidt-Leukels Replik. *MThZ* 60:2009 s. 346-355.
- 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.
- *Die religionstheologischen Grundmodelle: Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus*. W: A. Peter (red.). *Christlicher Glaube in multireligiöser Gesellschaft*. Imensee 1996 s. 227-248.

-
- Skizze einer Theologie der Religionen. W: G. Riße, H. Sonnemans, B. Theß (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”? IKAZ „Communio” 25:1996 s. 289-297.
 - Theologie der Religionen. Probleme – Optionen – Argumente. München 1997.
 - Was will die pluralistische Religionstheologie? MThZ 49:1998 s. 307-334.
 - Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen. Gütersloh 2005.
 - Warum es zur pluralistischen Religionstheologie keine plausible theologische Alternative gibt. W: Ch. Danz, F. Hermanni (red.). Wahrheitsansprüche der Weltreligionen. Konturen gegenwärtiger Religionstheologie. Neukirchen-Vluyn 2006 s. 11-28.
 - S c h w ö b e l C.: Lux mundi. W: G. Krause, G. Müller (red.). Theologische Realenzyklopädie (TRE). T. 21. Berlin 1977-2004 s. 621-626.
 - S e c k l e r M.: Theologie der Religionen mit Fragezeichen. „Theologische Quartalschrift” 166:1986 s. 164-184.
 - Der Theologische Begriff der Religion. W: W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (red.). Handbuch der Fundamentaltheologie. T. 1: Traktat Religion. Tübingen–Basel 2000² s. 131-148.
 - 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 i k o r a P.: Logos niepojęty. Teza: „Jezus Chrystus jako pełnia objawienia” w perspektywie teologii apofatycznej. Analiza filozoficzna. Kraków 2010.
 - S t r i e t M.: Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie. Regensburg 2003.
 - S w i n b u r n e R.: Could God Become Man? W: G. Vesey (red.). The Philosophy in Christianity. Cambridge 1989.
 - The Christian God. Oxford 1994.
 - W a l d e n f e l s H.: O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych. Tł. A. Paciorek. Katowice 1993.
 - W e n d e l S.: Negativ / Negative Theologie. W: A. Franz, W. Baum, K. Kreuzer (red.). Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie. Freiburg i. Br. 2007² s. 290 n.

„GOD WITHOUT BORDERS”
PERRY SCHMIDT-LEUKEL CONCEPT OF THEOLOGY OF RELIGIONS

S u m m a r y

This paper presents Perry Schmidt-Leukel concept of theology of religions. Schmidt-Leukel is the most well-known representative of pluralistic theology of religions in German speaking countries. This paper consists of following parts: short biography of Perry Schmidt-Leukel and his large international scholar activity, main idea and tasks of theology of religions according to him, typologization of positions in theology of religions, his concept of religion, his understanding of the Transcendental Reality, backgrounds of pluralism in theology of religions and interpretational models of christological dogma. In the end of the paper there is some criticism of Perry Schmidt-Leukel ideas.

Translated by Rev. Krzysztof Kaucha

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

Key words: Theology of Religion, Religion, Jesus Christ, Christology, Salvation, Revelation, Mystical Experience.