

CHRYSTUS, ZBAWICIEL POWSZECHNY: ZGORSZENIE DLA RELIGII WSCHODNICH

Na początku należy określić zakres obecnego artykułu. Nie odwołuje się on, przynajmniej w zasadniczej mierze, do chrześcijaństwa, tzn. do Kościoła instytucjonalnego, jakikolwiek by był teologiczny model, według którego pojmuje się jego związek z wydarzeniem Jezusa Chrystusa. Czy patrzy się na Kościół jako na pośrednika wydarzenia zbawczego, czy jako na sakrament Królestwa Bożego, czy jako na posłannictwo przepowiadania Dobrej Nowiny, jedna rzecz jest pewna: Kościół posiada podstawę do działania na zewnątrz samego siebie; jest on totalnie powiązany z wydarzeniem Jezusa Chrystusa, którego niepowtarzalne i podstawowe znaczenie w porządku zbawienia wszystkich ludzi i całej ludzkiej natury potwierdza tradycja chrześcijańska. W obecnym artykule idzie właśnie o to zbawcze, rozstrzygające i ostateczne wydarzenie. Problem, który stoi przed nami, jest następujący: Jak rozumieć wydarzenie Jezusa Chrystusa i jego powszechne znaczenie w historii zbawienia rzesz mężczyzn i kobiet, które powołują się wprost na wschodnie tradycje religijne? Przez religie wschodnie rozumie się tutaj te, które wywodzą się z Azji, a zwłaszcza z Indii, jak hinduizm i w szczególności buddyzm, a które często określano mianem „mistycznych”, odnosząc zaś je do trzech religii „monoteistycznych” — mianem „profetycznych”. Gdy tylko wspomni się o sytuacji religijnej na kontynencie azjatyckim, to od razu daje się zauważyć, że przedstawiony tutaj problem stanowi ogromne wyzwanie. Mimo znacznej większości chrześcijańskiej na Filipinach i mimo dużych postępów odnotowanych przez Kościół w Korei Południowej, chrześcijaństwo stanowi zaledwie 2% całej ludności zamieszkującej najgęściej zaludniony kontynent na ziemi; np. chrześcijańska część społeczeństwa w Japonii jest nadal bardzo niewielka.

Wyzwanie, nawet jeśli wiązało się z rozłamem o nieopisanych rozmiarach wśród ludności świata, a zwłaszcza wśród ludności azjatyckiej, nie jest wszakże nowością. Już św. Paweł był świadomy faktu, że ukrzyżowany Chrystus, którego głosił jako „moc Bożą i Mądrość Bożą”, jest „zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan” (1 Kor 1, 23). Tradycja pobiblijna podejmowała także refleksję nad boskim planem zbawienia w Jezusie Chrystusie, a zwłaszcza nad powszechnym znaczeniem, jakiego nabiera zło-

kalizowane w czasie i przestrzeni konkretne wydarzenie historyczne. Wymiary świata i historii były dla Ojców Kościoła bez wątpienia ograniczone, chociaż stanowiły nie mniejszy problem, zwłaszcza w swym elemencie historycznym. Tak więc pytali się oni, dlaczego — według boskiego planu zbawienia — wydarzenie Jezusa Chrystusa miało miejsce tak późno? Zamiast odpowiedzi, odwoływali się do boskiej pedagogii, która chciała przygotować ludzkość do tego wydarzenia. Taka odpowiedź, oparta na chronologii biblijnej oraz na ograniczonej świadomości wymiarów *oikumené*, zredukowanej do świata śródziemnomorskiego, może skłaniać dziś do uśmiechu. Co do teologii, to była ona zawsze budowana w oparciu o powszechne znaczenie inkarnacyjnego wymiaru wydarzenia Jezusa Chrystusa. W Jezusie Chrystusie Bóg i ludzkość zostały związane tak ściśle i głęboko, że aż nieodwracalnie. Konstytucja *Gaudium et spes* (n. 22) wyraża to w ten sposób: „Syn Boży, przez wcielenie swoje zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem”. W ten więc sposób zostały w Nim zmienione relacje między Bogiem a całą ludzkością; Bóg związał się z ludzkością węzłem, którego nic nie może rozerwać. Człowieczeństwo Syna Bożego jest dla wszystkich ludzi powszechnym „sakramentem” oraz — w znaczeniu jak najmocniejszym — doskonałym symbolem zbawienia dla wszystkich ludzi. Chociaż wydarzenie Jezusa Chrystusa jest określone w czasie i w przestrzeni, jego znaczenie powszechne i reperkusje kosmiczne nie zostają przez to pomniejszone.

Wobec tego, czy ta chrześcijańska teologia Wcielenia usuwa wspomniane wcześniej zgorznie? Jeżeli, z jednej strony, Wcielenie wydaje się ustanawiać najściślejszą więź pomiędzy Bogiem i ludzkością i jeżeli, jak to już zostało powiedziane, w Jezusie Chrystusie Bóg stał się Bogiem—dla—człowieka na sposób całkowite ludzki, to namacalna niepowtarzalność wydarzenia pozostaje nie mniej zaskakująca. Czy Wcielenie nie uprzywilejowuje w sposób skandaliczny ograniczonej części ludzkości, tej, dla której wydarzenie historyczne było łatwo dostępne? Orędzie Jezusa z Nazaretu rozszerzyło się głównie w świecie zachodnim; tam właśnie znalazło odpowiedni grunt do swojego rozwoju. Czyżby więc Bóg był stronniczy? Czyż Jego wola spotkania ludzkości na jej własnym poziomie nie domagała się tego, aby podobne boskie objawienia miały miejsce w różnych wielkich centrach kulturowych ludzkości? Czyż mistyczny Wschód nie był szczególnie uzdolniony do przyjęcia podobnego objawienia? A może — jak to spontanicznie sądzą adepci wielkich religii wschodnich — sprawa ma się tak, że skoro niewypowiedziane Misterium objawiło się rzeczywiście wielokrotnie i w wielu formach (w Jezusie Chrystusie,

w Krisznie, w Gautama Buddzie), to czy nie może objawić się jeszcze i w innych? Niepowtarzalny charakter wydarzenia Jezusa Chrystusa oraz chrześcijańska chrystologia, która daje mu tradycyjnie takie właśnie zrozumienie, nie przestają więc wywoływać zgorszenia.

Rozważamy jeszcze bliżej zagadnienie dla podkreślenia w nim tych wymiarów, które są współcześnie bardzo żywotne. Można to uczynić z trzech punktów widzenia: kulturowego, filozoficznego i religijnego.

1. Chrześcijaństwo a kultura

H. Richard Niebuhr w książce „Chrystus a kultura”¹ rozróżnia kilka modeli relacji między chrześcijaństwem a kulturą. Charakteryzuje je w następujący sposób: „Chrystus przeciwko kulturze”; „Chrystus kultury”; „Chrystus ponad kulturą”; „Chrystus i kultura w sprzeczności”; „Chrystus przekształcający kulturę”. Można by powiedzieć, bez potrzeby wyszczególniania każdego modelu, że pogląd oficjalnie uznany przez Kościół — zwłaszcza dziś — zawiera w sobie modele: Chrystus ponad kulturą oraz przekształcający ją. Tak więc — jeśli chcemy ograniczyć się do jednego tekstu — papież Paweł VI wyjaśnia w adhortacji apostołkiej *Evangelii nuntiandi* (nn. 18-20), że chrześcijańskie orędzie jest ponad wszystkimi ludzkimi kulturami i nie utożsamia się w sposób szczególny z żadną z nich; ów transcendentny charakter pozwala mu przenikać każdą kulturę i osadzać się w niej, aby uwznioślić i przekształcić ją od wewnątrz. Nic nie jest bardziej prawdziwe. Należy jeszcze zauważyć, że chodzi w tym miejscu o pewien ideał, który w świadomości Kościoła jest obecnie bardziej ostry niż w przeszłości, ideał, któremu nie zawsze odpowiadała rzeczywistość historyczna. Świetne przekłady tego, co obecnie nazywa się „inkulturacją”, są, bez wątpienia, doświadczeniem misji chrześcijańskiej. Nazwiska: Ricci w Chinach, Nobili i Beschi w Indiach są zbyt dobrze znane, by było trzeba je przypominać. Należy jednak pamiętać, że rzeczywistość historyczna, nawet bezstronnemu obserwatorowi historii misji, objawia się bardzo zróżnicowanie. Postąpiono by źle, oburzając się faktem, że dla wyznawców innych religii w krajach azjatyckich chrześcijaństwo zarysowało się w ciągu wieków jako religia obca — obraz, który dopiero współczesny ruch inkulturacji, zresztą dopiero co zapoczątkowany i spotykający się ze sprzeciwami wcale nie bez znaczenia, zaledwie rozprasza. Zmiana prądu historii jest przedsię-

¹ H. Niebuhr, *Christ and Culture*, New York 1956.

wzięciem bardzo trudnym. Jeżeli prawdą jest to, że misje wprowadziły do Azji europejski model chrześcijaństwa, to danie mu oblicza autentycznie azjatyckiego jest przedsięwzięciem długoterminowym. Idzie o ponowne rozróżnienie między treścią orędzia a płaszczem kultury, w który było ono dziwacznie odziane oraz — w nawiązaniu do przypowieści o nasieniu, które żywi się glebą i z niej wzrasta (por. DM 22) — o sianie „Ewangelii bez domieszki”, zdolnej do rozwoju organicznego i odpowiadającego tubylcom². Takie oto ciężkie, ale i konieczne jest zadanie współczesnych Kościołów lokalnych.

Dla naszych celów wystarczy, ale jednocześnie jest dość ważne zauważyć, że to, co naznaczono, nie bez przesady, piętnem kulturowego imperializmu misji chrześcijańskiej, nie sprzyjało bynajmniej uznaniu przez wspomniane ludy azjatyckie historycznej niepowtarzalności i powszechnej wartości wydarzenia Jezusa Chrystusa, które jest żywym ośrodkiem chrześcijańskiego orędzia. Sugerowano nawet, że niepowtarzalność misterium zbawienia w Jezusie Chrystusie była wykorzystywana do wzmocnienia zachodniej dominacji nad kolonizowanymi narodami. W każdym bądź razie kulturowa dwuznaczność misji wydawała się gwałcić uprawnione dążenie narodów do autonomii i rozwoju kulturowego; wskutek tego zaciemniała ona powszechną wartość wydarzenia, którego była nosicielką. Nie można nie doceniać tej pierwszej przeszkody dla chrześcijańskiej wizji zbawienia w Jezusie Chrystusie.

2. Chrześcijaństwo a filozofia wschodnia

Problem ten nie jest wszakże ani najważniejszy, ani rozstrzygający. Niemniej, czy chce się tego, czy nie, to i tak jest się zmuszonym uznać, że chrześcijańska koncepcja zbawienia w Jezusie Chrystusie niesie w sobie pojęcie historii, przejęte z judaizmu, które pozostaje w głębokiej sprzeczności z filozofiami wschodnimi. Krytyka historyczna, rozwinięta przez współczesną egzegezę podczas badania wydarzenia Jezusa Chrystusa, potwierdza zachodnie rozumienie historii. Wysiłek, stale podejmowany i nigdy nie ukończony, aby wychodząc od pism nowotestamentalnych, a zwłaszcza od Ewangelii, odnaleźć Jezusa historii, wywodzi się z niezłomnego przekonania, że Chrystus wiary może być w ostateczności oparty tylko na historycznym wydarzeniu Jezusa z Nazaretu; innymi słowy, wydarzenie jako takie jest koniecznym przedmiotem wiary, a samemu wydarzeniu wiara chrześcijańska przy-

² Zob. J. Donovan, *Christianity Rediscovered*, London 1978.

pisuje znaczenie rozstrzygające; dostrzega w nim wartość absolutną i powszechną.

Powyższe twierdzenie sprzeciwia się w sposób zasadniczy koncepcji historii we wschodnich filozofiach, a zwłaszcza w filozofii hinduskiej, do której tutaj się odwołujemy. Co do wydarzenia Jezusa Chrystusa, to filozofia hinduska w miejsce krytyki historycznej w egzegezie chrześcijańskiej stawia o wiele bardziej zasadniczą krytykę samej historii. Według niej, historia może, ze swej istoty, przynależeć wyłącznie do zmiennego porządku zjawisk krótkotrwałych i ulotnych (*vyavahārika*); nigdy zaś nie może rościć sobie prawa do uczestniczenia w porządku Absolutu (*paramārtha*). Tak więc wydarzenie historyczne o powszechnym znaczeniu i o transcendentnej wartości jawi się jako koncepcja sprzeczna. Chronologiczny bieg wydarzeń, jak jednoznacznie sprawdził to Henri Le Saux (*Abhishiktānanda*), należy do „nazw i form przejawiania się” *nāma-vūpa*) tj. do porządku objawienia (*vyarāhāra*) i pozorów (*līlā*); nie istnieje bowiem rzeczywista spójność ontologiczna, lecz tylko pozorna i względna. Absolut, jedynie On, jest i cieszy się prawdziwą zwartością ontologiczną, ponad epifenomenami przenoszonymi przez historię i czas. *Abhishiktānanda* podsumowuje wnikliwie, że wyraźna świadomość istotowej względności w każdym micie czy w zjawisku religijnym, którą odznacza się hinduizm, prowadzi go do nieuchronnego odrzucenia w chrześcijaństwie absolutyzacji najwyższej prawdy, która należy do krótkotrwałego i ulotnego porządku objawienia. W danym przypadku oznacza to odrzucenie wydarzenia Jezusa Chrystusa³.

Nie uniknie się głębokiej sprzeczności między wielkim znaczeniem, jakie chrześcijaństwo przypisuje historii, która pozwala mu podnieść do rangi absolutu osobowe zaangażowanie się Boga w dzieje ludzi w Jezusie Chrystusie, a pustką, jaką hinduizm przypisuje teraźniejszości, w porównaniu z Absolutem, która jest co najwyżej zjawiskiem epifenomenalnym. Tak oto stajemy wobec dwóch odmiennych i sprzecznych koncepcji rzeczywistości (*world-view, Weltanschauung*). Bez wątpienia starano się niekiedy zmniejszyć tę sprzeczność, czy to usiłując pokazać, że współczesny hinduizm nie jest pozbawiony ujęcia historii, zbliżonego do koncepcji zachodniej; czy to — bardziej paradoksalnie — sugerując, że chrześcijaństwo może równie dobrze zadowolić się „spiralnym” modelem historii, zbliżonym do modelu hinduskiego, co modelem „linearnym”, z którym chrześcijański Zachód połą-

³ Zob. nasze wprowadzenie do: Henri Le Saux (Swami *Abhishiktānanda*), *Inériorité et révélation: Essais théologiques*, Paris 1982, s. 22—23.

czył historię⁴. Można by podsumować to następująco: „Opierając się na starych tradycjach czy też na poglądach współczesniejszych, można tytułem konkluzji powiedzieć, że to właśnie na Zachodzie lub Wschodzie wiara chrześcijańska i jej interpretacje (teologiczne) są nieodzownie powiązane z jakąś koncepcją historii, tj. z odrębnością pewnej kultury oraz doświadczenia”⁵.

Należy wszakże stwierdzić, że historyzujące nastawienie współczesnego hinduizmu nie jest wolne od wpływu filozofii zachodniej; a ponadto chrześcijańskie znaczenie wydarzenia Jezusa Chrystusa jest, czy chce się tego, czy nie, nierozdzielnie powiązane z koncepcją historii, która zdolna jest przyjąć jako swoje centrum osobowe zaangażowanie Boga w historię ludzi.

Tak oto popadamy w impas: dla jednych, chrześcijański model historii jest zachodnim mitem; dla drugich, chociaż orędzie chrześcijańskie pragnie otworzyć się na wszystkie kultury, nie może ono przecież zrzec się wizji świata i rzeczywistości, poza którą wydarzenie, które je konstytuuje, zostałoby ogłoszone ze swojego autentycznego sensu i prawdziwego znaczenia. Każdy chrześcijanin, który otarł się o hinduskich braci, zostanie poruszony ich obojętnością wobec „historycznego” charakteru Jezusa z Nazaretu — na tle „mitycznego” charakteru Kriszny. O ile jeden jest postacią wyraźnie umieszczoną w historii, to drugi, nawet jeśli nie jest całkowicie odarty z wszelkiego historycznego fundamentu, nie pozostaje przez to wcale postacią mniej mityczną, a to wszystko nie prowadzi Hindusów do zbudowania zasadniczej różnicy między dwoma zbawicielami: historia lub mit przynależą bowiem ostatecznie do tego samego porządku, porządku objawienia, który jest tylko pozorem, a który należy przekroczyć, aby zatrzymać się w Absolutcie. Możemy teraz pojąć, jak dalece pełniejszy sens wydarzenia Jezusa Chrystusa, jego powszechny charakter i absolutna wartość, tak jak pojmuje je tradycja chrześcijańska, umykają, a nawet sprzeciwiają się hinduskiemu doświadczeniu świata i rzeczywistości.

3. Chrześcijaństwo a pluralizm religijny

Następujący wniosek nie powinien nas zdziwić: różne religie, tak samo jak rozmaite postacie zbawienia, którymi się one zajmują, przynależą do względnego porządku objawienia Absolut-

⁴ Zob. S. Rayan, *Indian Theology and the Problem of History*, w: R. W. Taylor (wyd.), *Society and religion*, Madras 1976; tenże, *Models of History*, *Jeevadhara* n. 73 (January-February, 1983), s. 3—26.

⁵ Tamże, s. 21.

nego Misterium; wszystkie mają wartość analogiczną, ale względną. Wiadomo, że równoważna wartość i zasadnicza równość wszystkich religii budują podstawowy „dogmat” współczesnego hinduizmu, na który możemy tutaj ponownie się powołać jako na przewodniego przedstawiciela ważnych dla nas tendencji: jak wszystkie rzeki wpływają do oceanu, tak też wszystkie religie w równowartościowy sposób prowadzą do Boga. Mahatma Gandhi w całym swoim życiu był głęboko związany z tym fundamentalnym dogmatem i to mimo wpływu oraz fascynacji, jakie wywarła na nim osoba Jezusa Chrystusa. Z pewnością Gandhi nie wahał się dostrzec w Jezusie prawdziwego, boskiego objawienia; jednak w jego oczach nie miało ono nic unikalnego. Sam oddał się naśladowaniu Jezusa z „Kazania na górze”; równocześnie był uprzedzony wobec centralnego miejsca, które w chrześcijańskim kontekście przypada Jezusowi; co więcej, nie mógł uznać wyrażanego przez chrześcijaństwo przekonania o powszechnym i absolutnym znaczeniu osoby Jezusa. Podobną opinię uważałby za zaczepną i napastliwą. Jako Hindus, wierny swym najgłębszym przekonaniom, swoją teologię religii opierał o zasadę ich fundamentalnej równości: każda posiadała własną prawdę i była równie godna szacunku oraz uznania. Oto, co pisał: „Każda religia wnosi własną część w ewolucję ludzkości. Uważam wielkie wyznania świata za gałęzie tego samego drzewa, które różnią się między sobą, mając to samo źródło”⁶. Uznany współczesny interpretator myśli Gandhiego objaśnia to następująco: „Wszystkie religie są zakorzenione w wierze w Boga; jednakże każda objawia tę wiarę według własnego modelu, unikalnie przystosowanego do danego narodu. Gandhi nie pragnąłby zobaczyć połączenia wielu wyznań w jedną religię. Mimo to wyraźnie zapowiadał nastanie czasów, w których ludzie różnych religii będą posiadali wobec innych wyznań ten sam szacunek, jakim obdarzają swoje własne. Dzieci jednego i tego samego Boga muszą odkryć jedność w różnorodności”⁷. Ta analiza nie odkrywa żadnej istotnej nowości w poglądzie Mahatmy na teologię religii; jego punkt widzenia nie zawiera nic wielce oryginalnego, lecz raczej odbija w sobie zależność od neo-hinduizmu. Należy jeszcze ocenić w całej rozciągłości przeszkodę, jaką dogmat neo-hinduski o istotowej równości religii stawia fundamentalnemu, chrześcijańskiemu twierdzeniu o ostatecznym i powszechnym znaczeniu wydarzenia Jezusa Chrystusa.

⁶ Harijan, 22 January, 1939; cyt. przez: I. Jesudasan, *A Gandhian Theology of Liberation*, New York 1984, s. 131.

⁷ I. Jesudasan, dz. cyt., s. 131.

Być może, należy też dodać, że pogląd Mahatmy oraz jego wizja przyszłości, w której religie uznają się wzajemnie w oparciu o równą bazę, zawierały faktycznie element profetyczny, ponieważ, podczas gdy dogmat neo-hinduski pozostał wierny sobie, to w teologii chrześcijańskiej można od jakiegoś czasu śledzić dyskusję nad teologią religii, wewnątrz której stanowisko liberalne, określane jako „pluralistyczne”, ryzykuje sprowokowanie wybuchu centrum wiary. Wszystko dzieje się tak, jak gdyby pewien prąd teologiczny znajdował się na etapie rozwoju i w swoich zasadniczych zarysach zmierzał do przyswojenia fundamentalnego przekonania neo-hinduizmu. Tak więc ostateczna przeszkoda w przyjęciu przez innych powszechnego i niepowtarzalnego znaczenia wydarzenia Jezusa Chrystusa wydaje się pochodzić z szeregów samych chrześcijan. To jest właśnie to, co należy sobie teraz uświadomić.

Na przestrzeni kilku lat poczęto wyróżniać trzy główne punkty widzenia lub stanowiska odnośnie do relacji wydarzenia Jezusa Chrystusa do innych tradycji religijnych. Tak więc wyróżnia się trzy perspektywy: kościelnocentryczną, chrystocentryczną i teocentryczną; te trzy stanowiska określa się inaczej jako wyłączające, włączające oraz pluralistyczne. Trzeba jeszcze uświadomić sobie rangę prezentowanego problemu. Perspektywa kościelnocentryczna oraz spokrewniony z nią model wyłączania zostały, jak się wydaje, ostatecznie zarzucone przez Sobór Watykański II; najbardziej rozpowszechniony dzisiaj kierunek teologiczny na miejsce powyższych koncepcji proponuje perspektywę chrystocentryczną i powiązany z nią model włączający. Innymi słowy, w koncepcji tej negatywne twierdzenie „poza Kościołem nie ma zbawienia” jest zastępowane sformułowaniem bardziej umiarkowanym i pozytywnym: „całe zbawienie zawiera się w Jezusie Chrystusie”. Dokładnie w tę właśnie stronę podążają również poszukiwania nowego, rozwijającego się i bardziej radykalnego kierunku, zarówno u niektórych teologów katolickich, jak i protestanckich. W kierunku tym idzie o zastąpienie perspektywy chrystocentrycznej, którą uważa się już za nie do obrony, perspektywą teocentryczną lub, mówiąc inaczej, o przejście od modelu włączającego do innego, który, z braku dokładniejszego pojęcia, zadowalamy się określić jako „pluralistyczny”. Rzeczywiście, chodziłoby o to, aby chrześcijaństwo wyrzekło się wszelkich roszczeń co do jedyności wydarzenia Jezusa Chrystusa oraz bez ogródek uznało samo siebie za boskie samo-objawienie pośród innych. Zresztą nie wynika stąd, że nie chce się już mówić o jedyności Jezusa Chrystusa, lecz przedstawia się ją jako jedyność względną, która jest właściwa każdej osobie, niepowtarzalnej w

swych różnicach, oraz każdej tradycji religijnej, która w zestawieniu z innymi także jawi się jako niepowtarzalna. Również nie wynika stąd, że ów kierunek wyrzeka się odtąd uniwersalizmu Jezusa Chrystusa i Jego Orędzia; jednak nie jest on już pojmowany w tym znaczeniu, że osoba Jezusa Chrystusa i Jego wydarzenie są rozumiane jako konstytutywne dla zbawienia wszystkich ludzi, lecz raczej w ten sposób, że Jego orędzie, podobnie jak i inne, jest faktycznie zdolne pociągnąć do siebie mężczyzn i kobiety dzisiejszego świata.

Nie miejsce tu na szczegółową prezentację różnych racji, które, zdaniem ich promotorów, przekonują, iż tylko perspektywa teocentryczna i model pluralistyczny są w stanie zapewnić prawdziwy dialog, jak równy z równym, między różnymi tradycjami religijnymi ludzkości. Ponadto, rzeczą ważną jest ocena całej odległości, jaka tę nową teologię religii — oraz chrystologię, na której się ona wspiera — dzieli od tego, co niedwuznacznie stwierdził zarówno Nowy Testament jak i tradycja chrześcijańska. John Hick, jeden ze zwolenników nowej chrześcijańskiej teologii religii, właśnie dla zaznaczenia tego odchylenia zastosował pojęcie „przewrót kopernikański” w chrystologii⁸. Jego zamiarem było zaznaczenie, że Jezus Chrystus nie jest już odtąd uważany za centrum, wokół którego krążą pozostałe religie świata — podobnie jak centrum świata nie była ziemia, choć myślał tak Ptolomeusz. Przewrót chrystologiczny systemu teocentrycznego odpowiadałby więc przewrotowi kopernikańskiemu systemowi heliocentrycznego. Inni mówili skromniej o „zmianie paradygmatu”; już ostatnio, dla podkreślenia głębokiej zmiany w powyższej perspektywie teologicznej i chrystologicznej, mówiono o przejściu „teologicznego rubikonu”⁹. „Przekroczyć rubikon” tzn. ostatecznie i raz na zawsze porzucić chrześcijańskie roszczenie co do jedyności Jezusa Chrystusa, aby w końcu uznać za całkowicie równoważną wartość oraz znaczenie wszystkich tradycji religijnych, nawet wraz z ich różnicami i wzajemną oryginalnością.

Skądinąd model teocentryczny i „pluralistyczny” jest wzorcem podlegającym zmianom. W odpowiedzi na zarzut, według którego wizja świata teocentrycznego grozi przyjęciem jako miary prawdy koncepcji Boga, zaczerpniętej z religii „monoteistycznych”, która dla tradycji wschodnich jest nie do zaakceptowania, wskazano, że model teocentryczny jest podatny na przekraczanie samego siebie: narzuca się dalsza zmiana paradygmatu, którą tym razem określa

⁸ Zob. J. Hick, *God and the Universe of Faiths*, New York 1973.

⁹ Zob. P. F. Knitter, *Hans Küng's Theological Rubicon*, w: L. Swidler (wyd.), *Toward a Universal Theology of religion*, New York 1987, s. 224—230.

się w odniesieniu do powszechnej natury ludzkiej: człowieczeństwo, ono tylko staje się kryterium prawdy; to wszystko, co w rozmaitych tradycjach religijnych jest zdolne poprowadzić ku pełnemu człowieczeństwu jest jej nośnikiem¹⁰. Niekiedy nowy paradygmat jest pojmowany jeszcze skrajnie — jako „ześrodkowanie się na doczesności”¹¹. Inni, wychodząc od faktu, że wszystkie religie poszukują zbawienia lub wyzwolenia — jakkolwiek byłyby zawartość terminu w różnych tradycjach — definiują paradygmat w odniesieniu do ludzkiej wolności: nosicielem prawdy w tradycjach religijnych jest to, co rozwija autentyczną wolność człowieka¹². Jeden z autorów, o których tutaj mowa, zaznacza, że niezależnie od tego, które określenie paradygmatu by wybrać, „chrześcijański model włączający... to tylko przestarzałe przywiązanie do tradycyjnej chrystologii, które nie służy już więcej interesom ani świata, ani Kościoła... Negacja różnorodności, nieuznanie alternatyw, unikanie rozdziałów i pęknięć w ludzkiej tkance, podkreślanie jedności — to wszystko prowadzi do idolatrii. Polega ona na tym, że za wszelką cenę utrzymuje się, iż istnieje tylko jeden szlak, jedna zasada, jedna prawda. Jest to odmowa przyjęcia rad i wskazówek od «innego»”¹³. Nie ma potrzeby, abyśmy dłużej zajmowali się tym liberalnym prądem chrystologicznym, który zasadniczo wywodzi się z Zachodu, a który ostatnio rozwinął się wokół teologii religii i ponownie przybrał na znaczeniu. Wszakże należało się do niego odwołać, gdy chciało się z całą rzetelnością stawić czoła przeszkodom, które współcześnie spotyka podstawowe twierdzenie wiary chrześcijańskiej o wydarzeniu Jezusa Chrystusa. Dwie pozycje niedawno opublikowane, do których tutaj się odnieśliśmy, stanowią same w sobie wymowny symbol tezy, którą określa się jako „pluralistyczną”. Pierwsza, zatytułowana „O uniwersalną teologię religii”¹⁴, podejmuje tezę wysuniętą wcześniej przez Wilfreda Cantwella Smitha¹⁵, według której „chrześcijańska teologia religii” jest

¹⁰ Zob. L. Swidler, *Interreligious and Interideological Dialogue: The Matrix for all Systematic Reflection Today*, w: L. Swidler, dz. cyt., s. 5—50.

¹¹ Zob. J. Hick, *The Non-Absoluteness of Christianity*, w: J. Hick-P. Knitter (wyd.), *The Myth of Christian Uniqueness, Toward a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1987, s. 16—36.

¹² P. F. Knitter, *Towards a Liberation Theology of Religions*, w: J. Hick-P. F. Knitter (wyd.), dz. cyt., s. 178—200.

¹³ T. F. Driver, *The Case for Pluralism*, w: J. Hick-P. T. Knitter (wyd.), dz. cyt., s. 204, 216.

¹⁴ L. Swidler (wyd.), *Toward a Universal Theology of Religion*, New York 1987.

¹⁵ W. C. Smith, *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion*, London 1981.

koncepcją przestarzałą. To, czego domaga się przyszłość, to powszechna teologia religii, wypracowana we współpracy różnych wyznań religijnych. Taka teologia, chociaż nie rozmywałaby wiary chrześcijańskiej, to jednak transcendowałaby ją; docelowo, przyszła powszechna teologia religii musiałaby być możliwa do przyjęcia przez różne tradycje. Sprzeciwów wobec projektu Smitha nie brakowało: jedni ocenili go jako utopijny; inni szczególnie podkreślali, że teologia wspólna odmiennym tradycjom religijnym jest wyobrażalna tylko na zasadzie koncepcji ograniczającej treść każdego wyznania religijnego¹⁶. Tym niemniej projekt jest podjęty i broniący (nie bez zastrzeżeń ze strony niektórych autorów) w cytowanej pracy zbiorowej. Druga i świeższa pozycja nosi tytuł: „Mit o chrześcijańskiej jedyności: o pluralistyczną teologię religii”¹⁷. Podjęto w niej tezę, którą wysunął John Hick w licznych swoich publikacjach¹⁸. Tezę tą, wspomnianą już powyżej, można podsumować następująco: teologia religii o perspektywie teocentrycznej, przyjmująca model pluralistyczny jest kopernikańskim przewrotem w chrystologii. Za przyjęcie tej tezy płaci się znaczną cenę: przychodzi porzucić nowotestamentalną wiarę w Jezusa Chrystusa-Zbawiciela; prawda zawarta w każdej tradycji religijnej może być uznana odtąd tylko w oparciu o *a posteriori* wypływające z praktyki dialogu międzyreligijnego; weryfikuje się ją humanizującą i wyzwalającą wartością każdej z tradycji religijnych.

* * *

Rozpoczęliśmy od pytania: Jak rozumieć wydarzenie Jezusa Chrystusa i jego powszechne znaczenie w historii zbawienia rzesz mężczyzn oraz kobiet, które powołują się na wschodnie tradycje religijne? Autentyczność kulturowa, problematyka filozoficzna oraz pluralistyczna perspektywa religijna ujawniły się jako przeszkody w udzielaniu łatwej odpowiedzi. Trzeba wszakże naszkicować jakiś jej schemat.

Najpierw powiedzmy, że to do Boga i Jego Ducha, a nie do nas, należy „umożliwienie zrozumienia” Jezusa Chrystusa oraz powszechnego znaczenia tego wydarzenia w historii ludzkiej. Jest to kwestia wiary; inaczej, gdyby wiara próbowała udowodnić

¹⁶ Zob. np. F. Whaling, *Christian Theology and World Religions: A Global Approach*, London 1986, s. 103—112.

¹⁷ J. Hick-P. T. Knitter (wyd.), *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1987.

¹⁸ Por. m. in.: *God Has Many Names*, Philadelphia 1982; *The Second Christianity*, London 1983; *Problems of religious Pluralism*, London 1985.

siebie, przestałyby być sobą. Św. Paweł powiedział to wyraźnie, dotykając wprost naszego problemu: „Nikt bez pomocy Ducha Świętego nie może powiedzieć: Panem jest Jezus” (1 Kor 12, 3). Nie dowodzi się zrozumienia, wycucia Jezusa Chrystusa; żywi się ono wiarą i ujawnia się poprzez świadectwo. Tak więc być chrześcijaninem — to przede wszystkim osobiście odkryć Jezusa Chrystusa, jakakolwiek byłaby droga, na której spotkanie miało miejsce; to następnie, świadczyć o Nim przeżywaną wiarą, która może także kroczyć różnymi drogami.

Co się tyczy chrześcijańskiej teologii religii, to trzeba uznać, że zbyt często składała się ona z rozumowania czysto dedukcyjnego i apriorycznego: wychodząc od objawionego założenia o centralnym znaczeniu wydarzenia Jezusa Chrystusa pytano się, jakie rozważanie teologiczne można podjąć nad znaczeniem innych tradycji religijnych w boskim planie zbawienia. Takie postępowanie pozostaje ważne i konieczne; jednak zyskuje ono na sile, gdy zostaje uzupełnione przez rozumowanie odwrotne, indukcyjne, oparte na praktyce dialogu międzyreligijnego. Prawda i szczerść takiego dialogu, dalekiego zresztą od chęci ujęcia w nawias swojej własnej wiary, domaga się wręcz zaangażowania się weń z całą nienaruszalnością swojej własnej wiary. Podwójne postępowanie, indukcyjne i dedukcyjne jednocześnie, pozwala spodziewać się lepszych wyników w chrześcijańskiej teologii religii. Dalekie od rozmycia, wydarzenie Jezusa Chrystusa będzie faktycznie odnajdywało swoje prawdziwe, powszechne znaczenie w miarę, jak będzie się ujawniać obecność i działanie tego wydarzenia, bez wątpienia tajemnicze, ale niemniej prawdziwe, nie tylko w sercach ludzi, ale również w tradycjach religijnych — wschodu lub innych — do których oni należą.

tłum. Ireneusz Miernicki SAC