

JAK MOŻNA PRZYBLIŻYĆ AZJATYCKIEJ MENTALNOŚCI „EPHAPAX” ZBAWIENIA W HISTORYCZNYM CHRYSZTUSIE?

Pytanie wyrażone w tytule wskazuje na centralną problematykę, która w spotkaniu z ludźmi Azji leży u podstaw wszystkich innych tematów misyjnie zorientowanej teologii. Czy przy wielu wyobrażeniach, wartościach, rytach i obrzędach wielkich religii Azji możemy nawiązać do nich (w sensie zadania, jakie postawił Sobór Watykański II dialogowi z ludźmi innych religii¹) i powołać je na służbę zrozumienia oraz przyjęcia chrześcijańskiego orędzia. Tak oto znajdujemy się bezpośrednio w azjatyckiej przestrzeni dobitnych przekładów w ramach takiej „inkulturacyjnej” teologii. Czy jednak przeróżne próby tych „przekładów” dochodzą do przekazania tajemnicy Wcielenia we wzorcu zrozumienia i w typie doświadczenia nacechowanego jedną z religii azjatyckich, czy też rozchodzi się o poszczególne elementy interpretacyjne, a — w najlepszym wypadku — o „punkty styeczne” — rozstrzygnie to nasze pytanie.

Od czasu Ram Mohan Roy’a (1772—1833) „ojca nowoczesnych Indii”, pytanie o historyczne ukazanie się Jezusa jako Chrystusa jest istotną barierą w procesie misjonarskiej mediacji i jej recepcji. W gruncie rzeczy, raz jeszcze zaostrza się tu to, co — jak „obrzydliwy rów” (G. E. Lessing) — było kardynalnym problemem nie tylko ostatnich dwustu lat teologii protestanckiej. Poszukiwanie historycznego Jezusa, oderwane od wiary Kościoła, jest typowo zachodnim fenomenem. Z góry zakłada ono jakąś „korzyść” w historii, która jest z natury obca myśli i pobożności azjatyckiej. Akcent spoczywa tam wyłącznie na dowodzie ducha i mocy w teraźniejszej doświadczalności. Sam ciężar obecności doświadczenia zbawienia nie pozostawia żadnego miejsca dla zainteresowania się własnym uzasadnieniem. Także tam, gdzie — jak był przekonany bramin Ram Mohan Roy — ma się do czynienia z Jezusem w wieku lat 1—30, skupia się zainteresowanie nad Jego nauką. To ona jest „przewodniczką do szczęścia i szczęśliwości” oraz ustanawia nowe „przykazania” dla niezbędnego w Azji współczesnej nowego

1 Por. DRN 2.

orientowania się w świecie². „Jezus z tamtych czasów” nie poruszy, w żadnym wypadku, hinduskiego serca. W doświadczeniu stosu, na którym — według bramińskiego zwyczaju — żona dokonuje *sati*, idąc na śmierć za swym zmarłym mężem, staje się Jezus z Kazania na Górze rewolucyjnym *Guru*. Winien On wskazać drogę, która wyprowadzi z tysiącletnich więzów ku nowemu obrazowi. Misjonarze z Serampore zbyt pochopnie odrzucili takie zrozumienie Jezusa jako nie wystarczające³. Mieli oni mało zrozumienia dla hermeneutycznej sytuacji wyjściowej Ram Mohan Roy'a i przyczynili się przez to do tego, że droga tej pierwszej inkulturacyjnej „repcji” Jezusa stała się ostatecznie drogą reformy hinduskiej religijności. Była to godzina narodzin hinduizmu odnowionego dla potrzeb rodzącego się hinduskiego państwa i jego mieszkańców.

Bariera w dostępie do historycznej podstawy Wcielenia może, z drugiej strony, prowadzić do owego ponadczasowego, mistycznego interpretowania Jezusa — jak to czynili Vivekanada, Radhakrishnan i in. Postać historycznego Jezusa przybiera rysy hinduskiego świętego, któremu w doskonałym zatopieniu (*moksa*) przyznaje się jedność istoty z boskim absolutem (*brahman*). Z jedności synostwa („Ja i Ojciec jedno jesteśmy”; J 10, 30) wynika ponadczasowa tożsamość bytowa, w której „patrzac” staje się pewny bóstwa swej istoty w sensie tożsamości: *atman* — *brahman*. Także tu właściwy problem polega na tym, że z braku możliwości dostępu do historiozbawczej podstawy we własnej teologii, miejsce jednorazowości zajmuje możliwe w każdym czasie i realizowane przez każdego mistyczne patrzanie.

Jakie są wewnętrzne trudności, które tkwią za tą tak istotną problematyką, którą tutaj tylko naszkicowaliśmy? W pierwszym etapie mamy do rozważenia to, co jest najważniejsze w tym zagadnieniu. Dopiero, gdy stanie się to wyraźne w swoim charakterze przeszkód, można będzie dalej zastanawiać się nad łącznikami, które mogą ułatwić zbudowanie pomostu. Dialog stoi w służbie pośrednictwa. Ale może się to powieść tylko wtedy, gdy nie zostaną przeoczone: zawartość znaczeniowa i przesłanki hermeneutyczne w swym zróżnicowanym pochodzeniu. To, nad czym można by się zastanawiać, jak mówi nam tytuł, jest sposób „przybli-

² *The Precepts of Christ. The Guide to Happiness and Peace* — to tytuł jego dzieła wydanego w 1820 r., w którym postać Jezusa znajduje swoje aktualne znaczenie w nauce uzasadniającej społeczne i narodowe reformy Indii. Por. O. Wolff, *Christus unter den Hindus*, Gütersloh 1965, s. 12.

³ J. Marshman, *Reply to Rammohan Roy's Final appeal against the Atonement and the Deity of Christ*, w: *The Friends of India*, Serampore 1824.

zenia” zrozumienia. Zrozumienie jedyności bliskości Ojca w Synu pozostaje cudem wzniecającym wiarę. Gdzie się do tego doszło, wszystkie misjonarskie wysiłki znajdują pełne łaski spełnienie.

Dla azjatyckiego rozumienia czasu istotne jest cykliczne powracanie wszystkich rzeczy. Kolejność narodzin poszczególnych bytów odpowiada niekończącemu się cyklowi, w którym rzeczywistość stworzenia ciągle się ponawia. W niewyobrażalnych wręcz wymiarach tych regularnie zachodzących następstw czasowych⁴ pojedyncze, czasowe zdarzenie zanika w historycznej beznaczeniowości. Dlatego drogi zbawienia hinduizmu i buddyzmu mają istotnie do czynienia z wyjściem z czasu. Są one drogami wiodącymi do „wnętrza”, które w medytacyjnej przemianie uwalniają ludzi od uwarunkowań przestrzenno — czasowych. Proponuje się tu człowiekowi autogenne praktyki wyzwolenia, z pomocą których ma on możliwość pokonania nieszczęsnego kręgu czasu (*samsara*) ustawicznego umierania i stawania się. Dlatego podkreślanie historyczności jakiegoś zdarzenia, trzymanie się tego, co się stało w czasie, musi uchodzić za przeszkodę na różnych drogach, które prowadzą do zbawienia. To, co wywarzyło się historycznie, podlega *eo ipso* pozornemu charakterowi tego czasowego bytowania (*maya*). W niekończących się, następujących po sobie kolejnych scenach widowiska (*lila*), w którym boski fundament bytu (*brahman*) przejawia się w różnorodności świata widzialnego i znów powraca do siebie, jednostka ginie jak kropla deszczu w niewyczerpanym oceanie.

Odpowiada temu to, że bóstwa pochodne (*avatars*), które zna hinduska mitologia bóstw, należą do kręgu mitu, a nie historii. Cały ciężar spoczywa na kultycznym „teraz” W rytuale świątyni, w sakralnym widowisku religijnym, w tańcu, w różnych formach czci obecnego wizerunku bóstwa nie zostaje przypomniane zdanie historyczne, lecz uobecnia się przekazana w micie niepamiętna rzeczywistość. Dlatego kusząca teologiczna próba wyjaśnienia Wydarzenia Wcielenia za pomocą tego wyobrażenia — *avatara* staje się niejasna, niezrozumiana. Misterium Całego Boga i Całego Człowieka w Wydarzeniu Chrystusa, w jego wyłączności i historycznej jednorazowości lat 1 do 30 zostałyby tu ograbione w dwojakim względzie z jego *proprium*. W tego typu formie *avatara* przybiera na przemian postać kóregoś z bóstw hinduskiego panteonu, przyjmując każdorazowo zróżnicowane role, a także formę ukazywania się człowieka. Można by raczej mówić o kamuflażu bóstwa, które — obok zwierzęcych wcieleń — wkracza na scenę

⁴ Por. H. von Glasenapp, *Die fünf grossen Religionen*, t. 1, Düsseldorf 1952, s. 57 nn.

historii także w ludzkiej postaci. Dlatego formy tych zjawień mogą się zmieniać. Jednorazowość przeczy im z innego jeszcze powodu: w zależności od okresowego stanu świata pojawiają się nowe *avata*ra. *Kriszna* ma wiele twarzy; on sam jest tylko sposobem pojawiania się nieuchwytnego w żadnej postaci samego boskiego bytu (*brahman*).

Stajemy tutaj przed rozstrzygającą barierą zrozumienia w spojrzeniu na wyznanie wiary w Chrystusa: „...stał się podobnym do ludzi. W zewnętrznym przejawie uznany za człowieka” (Flp 1, 7). Dopóki to wydarzenie pozostanie podporządkowane i przyporządkowane ramom azjatyckiego pojęcia czasu i powtarzania się, musi pozostać — jak dzieje się to w nowoczesnej interpretacji Jezusa u nowohinduskich myślicieli — wydarzeniem niezbyt istotnym. Albowiem obok tego wydarzenia istnieją inne, równie istotne sposoby uobecniania się boskości. Okazują się one nawet lepsze, o ile oznaczają rezygnujące ze wszystkich ludzkich właściwości czyste i bezosobowe, wewnętrzne zjednoczenie z boskim fundamentem bytu. Musimy przy tym pamiętać, że nasz obraz świata i historii zawdzięczamy wyłącznie jednorazowości historycznie zorientowanego i otwierającego historię Wydarzenia jedynej obecności Boga w Synu. Temu ośrodkowi historii, jako kwalifikowanemu kluczowi dziejów, można by przyporządkować całą wcześniejszą i późniejszą historię wydarzeń.

Funkcja mitu otrzymała w połączeniu z tym, co się wydarzyło, nowe znaczenie. Wydarzenie nie trwa jako „bezczasowa prawda” To, co domaga się znaczenia w wieczności, okazuje się czasowe w jedyności obecności Boga. O ile, wobec jednostronnego zainteresowania teologii Zachodu problemem historycznych badań tego Wydarzenia i historii jego mitycznego tylko oddziaływania, mamy prawo akcentować dziś znowu misterium obecności Jezusa Chrystusa, przekraczające czas i przestrzeń, to nie mamy prawa „niezłomnie” uwypuklać wymiar mityczny, tzn. nie uwzględniający historii. Choć archetypy, jakimi posługuje się myśl mityczna, mogą być bardzo podobne, to jednak spotkanie z Azją zmusza nas, ze względu na jednorazowość historycznego wydarzenia, do nie porzucania historii jako „gruntu pod nogami”⁵.

W wielkich religiach Wschodu zależność; czyn — wynik, odgrywa rozstrzygającą rolę w innym sensie, aniżeli w wierze starotestamentalnego ludu Bożego (K. Koch). Tam był Bóg, który prze-

⁵ Z tego punktu widzenia bardzo problematyczne wydaje się wyjaśnienie wydarzenia zbawczego, sugerowane przez E. Drewermanna. Por. E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese*, t. 1; *Die Wahrheit der Formen, Traum, Mythos, Märchen, Sage, Legende*, Olten 1984, s. 322.

kroczenie swoich przykazań karał jako grzech, ale był także gotowy do przebaczenia⁶. Rozstrzygające, zbawcze pytanie w hinduizmie i buddyzmie brzmi: Jak człowiek może uwolnić się od skutków własnego postępowania? Dla zrozumienia tej przyczynowości, widocznej w *karma*, odpowiedź brzmi: Nie inaczej, jak przez cierpliwe znoszenie następstw swego postępowania. Ten proces jest niewidoczny, ale brzemienny w skutki. Rozciąga się nie tylko na jednostkowy los tego doczesnego życia, ale jest kontynuowany w niedających się przewidzieć kolejach przyszłych narodzin. Na tym tle staje się jasne, jak trudne jest misjonarskie pośrednictwo Wydarzenia Krzyża jako Ofiary pojednania, mającej wartość dla ludzi wszystkich czasów. Odpowiedź Anzelma z Canterbury na pytanie o powód konieczności ofiary Chrystusa w jej charakterze „oraz na zawsze” zderza się tu z nieubłaganą konsekwencją prawa *karmy*. Ustawiczne następstwo skutków wyklucza możliwość jednorazowego uwolnienia przez „przyczynowość” Krzyża.

A przecież ze względu na swą powagę ta azjatycka przyczynowość odwetowa mogłaby służyć przypomnieniu rozstrzygającego wymiaru chrześcijańskiej soteriologii w teologicznym myśleniu Zachodu, tak bardzo uwarunkowanym w swoich akcentach czasowością. We współczesnej dyskusji odnosi się nieraz wrażenie, jakoby przedstawianie prawiny i wynikającego z niej grzechu nie odpowiadało dzisiejszemu człowiekowi i jakoby dlatego należało raczej wychodzić od jego psychologicznie uwarunkowanych lęków (Drewermann). Wraz z utratą świadomości związku z Bogiem zagubiony zostaje fundamentalny stosunek winy i przebaczenia w relacji człowieka do Boga. Pytanie i odpowiedź Anzelma zachowują jednak swe pełne znaczenie w odniesieniu do ludzi Azji. „Taniemu” rozumieniu łaski⁷, które nie traktuje grzechu poważnie nie tylko w jego następstwach, lecz w samej jego realności, pobożny Azjata przeciwstawia ciężar własnego doświadczenia życiowego. Nic nie zostaje tu upiększone, ani zanegowane. To, co zostało zrodzone, musi być zaakceptowane. Nowi hinduscy interpretatorzy łączą z tym pretensje, jakoby hinduska religijność, w odróżnieniu od chrześcijaństwa, nie sprzeciwiała się przyczynowości prawnej nowoczesnych nauk przyrodniczych⁸. Ten apolo-

⁶ Por. K. Koch, *Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT?*, ZThK 52 (1955) 1-42.

⁷ „Tania łaska to łaska do wyrzucenia... łaska bez ceny... bez kosztów... usprawiedliwienie grzechu, ale nie grzesznika” (D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, München 1952, s. 1 nn).

⁸ „To samo odnosi się także do nowego wykładu buddyzmu. Dążenie do przedstawienia nauki Buddy w kategoriach współczesnych nauk przy-

getyczny motyw zostaje tu wspomniany tylko ubocznie. Teologicznie łączy się z naszym tematem coś innego: przyczynowość grzechu doświadcza w Wydarzeniu Krzyża swej nieprześcigłej realności. Problem mediacji istnieje tu także — w fakcie jego jednorazowości. Pobożny Azjata pyta: jak kolejne działania życiowe wielu i wszystkich czasów mogą zostać zgładzone w jednorazowym akcie pojednania jednostkowego wydarzenia? Pobożny hindus zna różne formy aktów przebłagalnych, gładzących *karma*. Ale wszystkie one są aktami jednostki dla jednostki. Są przede wszystkim aktami z konieczności powtarzanymi. *Ephapax* listu do Hebrajczyków (9, 28; 10, 10), które już dla hebrajskiej wiary było zgorszeniem, uzyskuje dla ludzi wschodnich religijności swoją całkiem szczególną problematykę pośrednictwa. Może mieć znaczenie odwrotne: ponieważ zależność: przyczyna-skutek, uchodzi w wierze za nieuszczipłą, dlatego przynosi ze sobą dla wydarzenia Wielkiego Piątku zasadniczą przesłankę zrozumienia. Nabiera ona pełnego znaczenia, jeżeli wymaga dla siebie postawienia pytania Anzelma o interwencję Boga. Pod tym względem wolno nam — przy wszystkich barierach problemowych, związanych z jednorazowością odkupieńczej ofiary Chrystusa — spoglądać na zależność *karma* jako na religijne doświadczenie przygotowujące do orędzia Krzyża.

W kręgu azjatyckim szuka się przedrozumienia dla prawa zastępstwa człowieka przed Bogiem, leżącego u podstaw posłannictwa. W ten sposób najłatwiej będzie pomyśleć o roli *bodhisattwów* w buddyźmie mahajanistycznym. Są to owi doskonali, którzy — według nauki Buddy — osiągnęli cel, ale — ze względu na niesienie pomocy ludziom — są jeszcze w drodze, nie roszcząc sobie prawa do osiągnięcia stanu zbawienia dla siebie samych. Pod pewnym względem można tu mówić o teologii kenotycznej, o ile chodzi o dobrowolne wyzbycie się siebie i o samouniżenie na korzyść innych. Lecz okazuje się tu cała powaga naszej hermeneutycznej problematyki barier. Otóż istnieje cała masa takich pomocników na buddyjskiej drodze zbawienia. Gdy się patrzy na szczególny charakter i wymogi człowieka, mają oni zróżnicowane funkcje i znaczenie. W kulcie tych kandydatów do stanu Buddy wyodrębniały się poszczególne postacie i zdobywały szczególniejszą chwa-

rodniczych i psychologii wynika z chęci ukazania Zachodowi buddyzmu jako religii naukowej, w której dylemat sprzeczności między wiarą a wiedzą nie tylko zostaje przewyciężony, ale nawet nigdy nie mógł zaistnieć”. (K. J. Notz, *Der Buddhismus in Deutschland in seinen Selbstdarstellungen*, Frankfurt-Bern-New York 1984, s. 218). Por. E. Benz, *Buddhas Wiederkehr und die Zukunft Asiens*, München 1963, s. 171—180.

łę. Dlatego ich znaczenie dla wierzących buddystów można by porównać raczej do znaczenia świętych w Kościele, aniżeli próbować wyciągać z ich zrozumienia pomoc dla chrystologii. Natrafiamy tu na problem wielorakości i wyjątkowości, powtórzenia i jednorodności.

Mniemano, że podobnie jak w tradycjach kultowych *bhakti* znaleźć można w Indiach moment łaski jako *tertium comparationis* dla chrystologii. Jest to o tyle uprawomocnione, że praktyki pobożnościowe buddyzmu mahajanistycznego, w odróżnieniu od hinajana, są przeniknięte oczekiwaniem na to, co czcicielowi przypadnie w udziale jako niezasłużone, łaskawe wsparcie. Jeśli się uwzględni, że udzielająca się miłość Boża pobożności *bhakti* nadchodzi do Indii równocześnie z kultem *bodhisattwów* w buddyzmie, to zrozumiałe staje się pokrewieństwo obu tekstów w ich mistycznym, zawierającym się sposobie zwracania się do bóstwa: „podaj mi, o *Jina*, twoją dłoń pełną łaski i przyjdź mi na pomoc. Twoja łaska nie czyni wśród ludzi żadnej różnicy; przez nią, o *Jina*, oczyść mnie skażonego grzechem”⁹. Trzeba jednak uwzględnić kontekst oraz tło, na jakim udziela się „łaska”, oraz to, skąd zyskuje specyficzne, inne ramy zrozumienia.

Te liczne i powtarzalne drogi, wiodące do natury *bodhisattwy*, są drogami oddolnymi. Według nauki Buddy, chodzi o to, co zasłużone, a czego ten „wykwalifikowany” wyzbywa się z litości dla ludzi będących w drodze. „Nagromadzone w licznych wcześniejszych egzystencjach zasługi użyczają przyszłemu *bodhisattwie* «pnia» (*gotra*), który został utworzony przez zarodki cnót (*bija*), właściwe jego stanowi... *Bodhisattwa*, aby urzeczywistnić swój cel uniwersalnego zbawienia, może dokonać przeniesienia zasług wypływających ze swoich dobrych czynów na inne istoty”¹⁰. *Bodhisattwa* jest, by tak powiedzieć, przewyższeniem hinduskiego ideału ascety. Może on, dla zbawienia innych, podzielić się z nimi swoim nadmiarem. Jest on pomocą do zbawienia, ale sam nie jest tym wydarzeniem zbawczym, w którym zostaje powołany do istnienia, w realny sposób, nowy byt ludzki jako odnowiony u początku. Regułą jest tu tylko delegacja z własnej realizacji. Ta bariera jest możliwa do przewyciężenia wtedy, gdy pod wspólnym znakiem obdarowania łaską przerzucony zostanie pomost ku nowej tożsamości człowieka — w udziale w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa.

⁹ R. Otto, *Vishnu-Narayana*, 1928, s. 191.

¹⁰ A. Bareau, *Der indische Buddhismus*, w: C. M. Schroder (wyd.), *Die Religionen der Menschheit*, t. 13: *Die Religionen Indiens*, III, Stuttgart 1964, s. 146 nn.

Temat, który ma w nauce Buddy centralne znaczenie, dotyczy doświadczenia cierpienia. Cierpienie jest znamiem nieszczęsnej egzystencji w „świecie, który ciągle musi się przeobrazać, który zawieszony jest w istnieniu, który cały się gubi w istnieniu”. Droga, która wiedzie do zbawienia, zaczyna się wraz z wglądem w przyczyny, które określają pełne cierpienie istnienia. „Wszelkie ziemskie dążenie pociąga za sobą cierpienie; jeśli jednak wszystkie przywiązania zostaną pokonane, nie może powstać żadne cierpienie”¹¹. Cierpienie jest tu egzystencjalnością; jego przezwyciężenie związane jest z ciągle nowym „wyniszczeniem, wykorzeniem wszelkiego rodzaju pragnień”, łącznie z pragnieniem zaprzestania istnienia. Tęskniący za zbawieniem musi ująć wszystkim sprawiającym cierpienie „faktorom istnienia” Kto, ciągle umierając, nieustannie się stara i wysila, ten może zerwać pęta, jakie wiążą go z pełną cierpieniem egzystencją. Czy da się jednak uzyskać z buddyjskiego rozumienia cierpienia jakiś filar dla budowy mostu ku zrozumieniu cierpienia w Ewangelii? Ale sam most wiedzie dalej w istotowo innym kierunku. Należy przy tym uwzględnić najpierw ciąg tradycji cierpienia w Starym Testamencie. Także tutaj cierpienie jest głównym rysem życia. Przede wszystkim Sprawiedliwy musi dużo cierpieć (Ps 34, 20). „Gdzie się cierpi w bojaźni Pana, tam jest życie” (Prz 22, 4). Inny przyczółek mostowy, który jest niezbędny dla chrześcijańskiego rozumienia cierpienia, leży w centrum chrystologii. „Czyż Mesjasz nie miał tego wszystkiego cierpieć, aby tak wejść do swej chwały?” (Łk 24, 26). W ofierze poniesionej przez Syna Bożego negatywy cierpienia obracają się w pozytywy. Stąd też istnieje wypełnione sensem cierpienie konieczne. Udział w chwale Chrystusa obejmuje udział w Jego cierpieniach: „Jesteśmy współdziedzicami Chrystusa, jeśli z Nim cierpimy” (Rz 8, 17); „Nie tylko w Niego wierzymy, ale z Jego powodu cierpimy” (Flp 1, 29); „Cieszcie się, że macie udział w cierpieniach Chrystusa” (1 P 4, 12). Pozbawione złudzeń poznanie cierpienia w buddyjskiej analizie egzystencji staje się, w przejściu do Ewangelii, cierpieniem przemienionym w udział w chwale Chrystusa. Lecz także w tym kontekście zawarte jest w sformułowaniu naszego tematu pytanie o *ephapax*, pytanie o znaczeniu rozstrzygającym. Na miejsce stopniowego dochodzenia do coraz to nowego, powtarzającego się wewnętrznego zdystansowania od powodujących cierpienie czynników bytu wkracza jednorazowość wydarzenia dokonanej przez Boga metamorfozy cierpienia w wyższym Słudze Jahwe. Obietnicy nie przynosi trwałe prakty-

¹¹ Udana III, 10. Cyt. za; K. Schmidt, *Buddha. Die Erlösung vom Leiden*, 1921, s. 24 nn.

kowanie ascezy przeobrażającej stopniowo życie nacechowane cierpieniem, a polegającej na wewnętrznym dystansowaniu się. W Chrystusie ważne jest to „dzisiaj słyszycie Jego głos” (Ps 95, 7) w niepowtarzalnej swej jednorazowości. Przeobrażenie w nowy byt Chrystusa jest nie tylko podjęciem buddyjskiego doświadczenia cierpienia, ale zarazem przekształceniem go w tryumf Jego krzyża.

Znaczenie historycznego, jednorazowego wydarzenia w kontakcie misyjnym z azjatycką tradycją pobożnościową nie jest ostatecznie bez znaczenia w kontekście eklezjologii. Południowohindyski biskup i misjonarz St. C. Neil wskazał, że dla zrozumienia istoty Kościoła na obszarze indyjskim nie daje to żadnego punktu zaczepienia. Hinduskie rozumienie *dharma* utrwała naturalne więzy wspólnoty w rodzinie i kaście. We wspólnotach życia *ashrama* wchodzi, podobnie jak w buddyjskiej *samgha*, o założenia, w których „w skoncentrowanej akcji” przewidziane są wspólne więzi dla wymaganych sposobów realizacji drogi zbawienia jednostki. Chiński konfucjanizm wskazuje na „teologię porządku” (P. Opitz), która służy utrwaleniu i uświęceniu istniejących, korporacyjnych związków w rodzinie i państwie, między pokoleniami i płciami. Naturalne porządki uzyskują tu dla „zbawienia” jednostki jak i społeczności „soteriologiczne” powiększenie. Te i inne religijne usankcjonowane formy wspólnoty obszaru azjatyckiego muszą zostać uwzględnione, jeśli jest mowa o Kościele jako nowej wspólnotcie. Istnieje doświadczenie nowych „duchowych pokrewieństw” na gruncie wspólnej, religijnej praktyki, które — zwłaszcza w buddyjskiej *samgha* — nie są identyczne z więzami krwi. W konfucjonizmie znaleźć można generacje obejmujące zbiorowe doświadczenie, w którym jednostka, jako część większej całości, znajduje nadające jej sens wypełnienie. Tu leżą podstawy zrozumienia, które mogą znaleźć zastosowanie jako elementy składowe chrześcijańskiej eklezjologii. Ale i przy takim przekładzie na istotowo inny kontekst pojmowania to, czym jest Kościół, musi pozostać w sytuacji barier. Leży ona w osobliwości swego historycznego podłoża i w samym swym centrum ma do czynienia z pytaniem o „jednorazowość”, podjętym w naszym temacie.

Ta inność nie jest poznana tak długo, jak długo poruszamy się, porównując — by tak powiedzieć — w sposób religijno - socjologiczny, na płaszczyźnie wspólnot religijnych. Z tego względu, od Soboru Watykańskiego II mocno akcentowane jest rozumienie Kościoła jako „Ludu Bożego”, stanowiące szczególnie przydatne nawiązanie do przedchrześcijańskich i pozachrześcijańskich religijnych doświadczeń wspólnoty. Ale pełne przekazanie nowej i in-

nej istoty Kościoła w przyjęciu i wypełnianiu tego, co zna nie tylko Azja w swoich religiach i związanych z nimi wspólnotach) ma miejsce dopiero tam, gdzie opis istoty Kościoła dotyka jego centralnego, chrystologicznego ośrodka; dokładniej: gdzie dochodzi on do blasku swej tożsamości z Chrystusem jako „Nowe” w jedyności¹². To, że jest on *soma Christou*, a przez to tworzy nierozdzieloną, sakramentalną jedność ze swą wywyższoną i obecną Głową, wiąże Kościół, zgodnie z naszym tematem, z „jednorazowością Jego pochodzenia”¹³. Tylko w ten sposób Kościół w Azji może się ostać, mimo wszystkich powiązań z różnymi nacechowanymi historycznie i religijnie, formami życia wspólnotowego na tym obszarze, przed wypaczonym rozumieniem. Najpoważniejsze dla misyjnej pracy nieporozumienie leży tam, gdzie się on jawi, według tradycyjnie utrzymywanego rozumienia, jako „lud” chrześcijan, jako rodzaj chrześcijańskiej „podkasty”, filia jakiejś zagranicznej wspólnoty religijnej, dopełniająca mnogości azjatyckich rytów i form kultu. Takie tło ma filozofia tolerancji nowożytnych myślicieli hinduskich¹⁴, ale i japońskich buddystów¹⁵. Pojawia się ono także w fałszywej teologii dialogu międzyreligijnego, która nie chce uznać po prostu właściwej sytuacji barier. Dlatego uniwersalna interpretacja chrześcijańskiego orędzia — a o nic innego nie chodzi w zrozumieniu nakazu misyjnego — pozostaje w ścisłym związku (zgodnie z naszym tematem) z „jednorazowością” jego początku, a tym samym z wyjątkowością zawartości tego orędzia. Nieprzyjęcie uznania zagraża nie tylko „dialogowi” Spowodowałoby odwrotność tego, czego się oczekuje: powszechna ważność i znaczenie nowego bytu w Chrystusie nie zostałaby ujaśniona, lecz pozostawiona na uboczu i zapomniana. Wobec aktów powstania wspólnot innych religii, Kościół jest wydarzeniem definitywnym i rozstrzygającym. W jego sakramentalnej jedności z Panem tkwi jego wypełniająca historię, wręcz kosmiczna tajemnica¹⁶. Dlatego dzieli on Jego jednorazowość. Obietnica dana

¹² Już A. Grillmeier w swym komentarzu do drugiego rozdziału *Lumen gentium* (LThK, t. 12, s. 178) przestrzegał przed sprowadzaniem nowotestamentalnej treści Kościoła do starotestamentalnego „Ludu Bożego”.

¹³ Por. KK 7.

¹⁴ Por. S. Radhakrishnan, *Die Gemeinschaft des Geistes*, Baden-Baden, s. 321.

¹⁵ H. Nakamura, *The Indian and Buddhist Concept of Law*, E. F. Galahue, *Conference on World Religions: Religious Pluralism and World Community*, Princeton 1966.

¹⁶ H. Schlier, *Die Zeit der Kirche, Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg 1972, s. 299—307.

Piotrowi, że żadna moc świata nie zwycięży Kościoła ¹⁷, wyklucza prowadzenie dialogu wiary za cenę złagodzenia *ephapax*. A to dokonuje się tam, gdzie przedchrześcijańskie i pozachrześcijańskie elementy interpretacyjne nie służą chrześcijańskiemu świadectwu, lecz same zaczynają dominować. Tam zaś, gdzie rozpadliny przystępu do rzeczywistości *ephapax* Chrystusa zamykają się w wierze, Kościół okazuje się tym, czym jest: cudem pośród ludów.

tłum. Sylwester Matusiak SAC

¹⁷ Por. Mt. 16, 19