

CHRYSTUS, WIARA A WYZWANIE KULTUR

W ostatnich swych słowach Pan zmartwychwstały wysłał apostołów aż na najbardziej odległe krańce ziemi: „Idźcie więc i czyńcie moimi uczniami wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem” (Mt 28, 19-20; Dz 1, 8). Chrześcijaństwo wkracza więc w świat świadome swojej misji powszechnej. Od samego początku uczniowie i naśladowcy Chrystusa są świadomi powierzonego im obowiązku przekazywania wiary wszystkim ludziom. Widzą w wierze dobro, które nie tylko do nich należy, albowiem wszyscy mają pełne prawo je otrzymać. Apostołowie byliby niewierni swojemu Mistrzowi, gdyby nie zanieśli aż na najbardziej odległe krańce ziemi tego, co otrzymali.

Punktem wyjścia chrześcijańskiego uniwersalizmu nie jest pragnienie władzy, lecz pewność, że się otrzymało poznanie, które zbawia, i miłość, która odkupuje, i że wszyscy ludzie mają prawo je otrzymać, albowiem tego właśnie pragną w największej głębi swego jestestwa. Misji nie pojmują jako działalności zdobywczej, podbijającej innych celem wykonywania nad nimi swej władzy, lecz jako obowiązkowe przekazywanie tego dobra, jakie zostało dane wszystkim, a którego wszyscy tak bardzo pragną.

Pojawiły się obecnie wątpliwości co do powszechności wiary chrześcijańskiej. Wielu nie traktuje już dziejów misji ogólnoswiatowej jako historii rozkrzewiania prawdy, która wyzwala i autentycznej Bożej miłości, ale jako historię alienacji, gwałtu i przemocy. Ta nowa świadomość wymaga od nas, chrześcijan, ponownego głębokiego zastanowienia się nad tym, kim jesteśmy, a kim nie jesteśmy, w co wierzymy, a w co nie wierzymy, co mamy do dania innym, a czego nie mamy. W ramach niniejszej refleksji będzie można jednak uczynić zaledwie niewielki krok w kierunku tak obszernej problematyki.

Moim zamiarem jest rozważenie prawa i zdolności wiary chrześcijańskiej do przekazywania siebie samej innym kulturom, do przyswajania ich sobie i rozlewania się w nich. Zawiera to właściwie wszystkie kwestie dotyczące samych podstaw chrześcijańskiej egzystencji. Dlaczego mam w coś wierzyć? Czy istnieje prawda, będąca w zasięgu możliwości człowieka, którą wszyscy

mogą poznać? Czy też jesteśmy skazani na samo tylko domyślanie się, dostrzeganie za pomocą symboli jakichś odblasków prawdy, która w rzeczy samej nigdy nam się nie objawiła? Czy mówienie o prawdzie wiary jest pychą, zarozumiałością, czy też raczej obowiązkiem? Nie jesteśmy w stanie zgłębiać tych wszystkich problemów i omawiać je w całej ich złożoności. Jednak będziemy je mieli na uwadze podczas naszej refleksji nad wiarą i kulturą.

Kultura, inkulturacja i spotkanie kultur

Nasze pierwsze pytanie brzmi następująco: czym jest kultura? Jakie ma odniesienie do religii i jak może wejść w kontakt z tymi formami religijnymi, które były początkowo dla niej obce? Najpierw wypada zauważyć, że to właśnie Europa współczesna wynalazła takie pojęcie kultury, w którym jawi się ona jako pole odrębne, albo nawet całkowicie zamknięte, w stosunku do religii. Tymczasem we wszystkich znanych historycznie kulturach religia stanowi istotny element kultury, co więcej: samo jej jądro określające ją i specyfikujące. To religia określa strukturę wartości, przyznając im właściwą logikę wewnętrzną. Chociaż jest to pewne, inkulturacja wiary chrześcijańskiej w innych kulturach jawi się jako coś bardzo trudnego, gdyż nie rozumie się po prostu tego, jak konkretna kultura, żyjąca i oddychająca religią, z którą jest głęboko powiązana, może się zakorzenić w innej religii — bez zniszczenia ich obydwu. Jeżeli jakaś kultura porzuca religię, która ją zrodziła, to wrywa jej serce. Można jej, owszem, wszczepić nowe serce, serce chrześcijańskie; wydaje się jednak czymś nieuniknionym, że organizm nieprzygotowany do otrzymania tego nowego serca sam je szybko odrzuci jako obce ciało.

Trudno jest wyobrazić sobie jakieś pozytywne rozwiązanie. Operacja taka tylko wtedy może mieć sens, gdy wiara chrześcijańska i ta inna religia, wraz z kulturą, która ona zrodziła, nie znajdują się w sytuacji radykalnej odmienności i opozycji; gdy są wewnętrznie otwarte jedna na drugą, lub — by wyrazić to innymi słowami — gdy ze swej natury dążą do zbliżenia się i zjednoczenia. Dlatego inkulturacja zakłada potencjalną uniwersalność każdej kultury, a więc to, że we wszystkich kulturach działa ta sama natura ludzka i że poszukiwanie jedności, wyrażane w różnych kulturach, stanowi aspekt ostatecznej rzeczywistości ludzkiej kondycji. Innymi słowy, program inkulturacji tylko wtedy ma sens, gdy nie popelnia się żadnej niesprawiedliwości wobec danej kultury, która — ze względu na powszechne nastawienie czło-

wieka na szukanie prawdy — jest otwarta i ukierunkowana na nowe możliwości rozwoju kulturowego. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest fakt, że każdy element, który w danej kulturze wyklucza to otwarcie się i tę wzajemną wymianę, winien być uważany za brak tejże kultury, albowiem wykluczenie innych sprzeciwia się samej naturze ludzkiej. Znakiem dostojności i godności danej kultury jest jej otwarcie, zdolność do dawania i przyjmowania, która umożliwia jej oczyszczanie się i stawanie się bardziej dopasowaną do prawdy człowieka.

Należałoby w związku z tym podać najpierw definicję kultury: jest to wspólna forma wyrażania intuicji i wartości, która rozwinęła się w dziejach i charakteryzuje życie danej wspólnoty. Zbadajmy nieco dokładniej poszczególne elementy tej definicji, aby móc lepiej zrozumieć możliwość wzajemnego przenikania się kultur, jakie sugeruje samo pojęcie „inkulturacji”.

a) Przede wszystkim kultura wiąże się z poznaniem i wartościami. Jest próbą zrozumienia świata i egzystencji człowieka w świecie, nie w sensie czysto teoretycznym, lecz mając przed oczyma podstawowe cele i zadania ludzkiej egzystencji. Takie zrozumienie powinno nam ukazać, jak trzeba być człowiekiem, jak człowiek ma zajmować własne miejsce w świecie i jak powinien żyć, aby się realizować w poszukiwaniu swego celu i szczęśliwości. Niemniej, w wielkich kulturach problem ten nie jawi się przed każdą jednostką jako taką i dzieje się tak, jak gdyby każdy człowiek musiał sam wynajdywać swój własny wzorzec życia, aby się dopasować do świata i istnienia. Wzorzec taki poszczególne jednostki mogą mieć jednak tylko razem z innymi. Dlatego też kwestia poprawnej świadomości i sumienia wiąże się ściśle z właściwym formowaniem wspólnoty, która stanowi pierwszorzędny warunek, nieodzowny do realizowania się jednostki. W kulturze spotykamy się z rozumieniem, które jest poznaniem i z którego się rodzi życiowa *praxis*, styl życia; innymi słowy, jest to poznanie zawierające w sobie nieodzowny wymiar wartości lub moralności. Możemy dodać do tego jeszcze coś, co było rzeczą oczywistą dla wszystkich żyjących w świecie antycznym: problem człowieka i świata zawiera w sobie zawsze podstawową kwestię Boga. Nie da się bowiem rozumieć świata, ani żyć godnie i uczciwie, nie odpowiadając na pytanie dotyczące Boga. W rzeczy samej, patrząc na sam korzeń wielkich kultur, możemy stwierdzić, że interpretują one świat w ten sposób, by ukierunkować go na Boga.

b) Kultura w sensie klasycznym zawiera w sobie poszukiwanie wykraczające poza rzeczy widzialne i zmierzające do realnych przyczyn; w tym znaczeniu kultura w swym najgłębszym jądrze

oznacza otwarcie się na boskość. W ścisłej relacji pozostaje z tym, jak widzieliśmy, idea głosząca, że jednostka przekracza samą siebie w kulturze, wcielając się w o wiele szerszy podmiot społeczny, którego intuicje dziedziczy, przedłuża i rozwija. Kultura zespała się zawsze z podmiotem społecznym, który przyjmuje doświadczenia jednostkowe, z drugiej zaś strony pomaga je kształtować. Wspólny podmiot zachowuje i rozwija intuicje przewyższające zdolność jednostki; intuicje, które można by nazwać przedracjonalnymi lub ponadracjonalnymi. W ten sposób kultury odwołują się do mądrości „przodków”, którzy znajdują się już gdzieś pośród bóstw; odwołują się również do pierwotnych tradycji, mających charakter objawienia, co oznacza, że nie pochodzą one z ludzkich dociekań lub decyzji, lecz z pierwotnego kontaktu z korzeniem wszystkich rzeczy. Innymi słowy, kultury sygnalizują komunikowanie się boskości¹.

W konsekwencji, kryzys kultury pojawia się wtedy, kiedy dana kultura nie jest już zdolna przekazywać tę spuściznę ponadracjonalną, przedstawiając ją w sposób przekonujący nowej świadomości krytycznej. W takim przypadku odziedziczona prawda zostaje zakwestionowana, a to, co niegdyś było prawdą, staje się już tylko zwyczajem, a więc jakąś szatą zewnętrzną, i traci swoją żywotność.

c) Innym ważnym punktem jest to, że społeczności wędrują, a kultury muszą trzymać się ich w historii. W swojej wędrówce w czasie dana kultura się rozwija, spotykając nowe rzeczywistości i mając do czynienia z nowymi intuicjami. Kultura nie jest bowiem odizolowana od tej płynącej rzeki, jaką jest czas, w którym pojawia się sporo nowych nurtów kulturalnych, które kierują się ku jedności. Historyczność danej kultury oznacza, że jest ona zdolna iść naprzód i się rozwijać, przy czym ten jej rozwój zależy od jej zdolności do otwierania się i przeobrażania dzięki przeróżnym spotkaniom. Można by w tym miejscu odróżnić kultury kosmiczno-statyczne i kultury historyczne. Mówi się, że starożytne kultury opisują tajemnicę kosmosu, która jest zawsze taka sama, podczas gdy kulturowy świat judeochrześcijański pojmuje relację z Bogiem jako historię. Historia stanowi zatem swego rodzaju fundament w tym ostatnim świecie kulturowym. Odróżnienie kultur statycznych od kultur dynamicznych jest poprawne, ale nie wyraża jeszcze wszystkiego, albowiem kultury statyczne wierzą w śmierć i ponowne narodziny oraz w wędrujący charakter ludz-

¹ Por. J. Pieper, *Überlieferung: Begriff und Anspruch*, München 1970; tenże, *Über die platonischen Mythen*, München 1965.

kiej kondycji. Jako chrześcijanie twierdzimy, że zawierają one dynamizm mesjański; tematem tym zajmiemy się jednak nieco dalej².

Nasze skromne wysiłki zmierzające do naświetlenia podstawowych kategorii pojęcia kultury pomagają nam lepiej zrozumieć, w jaki sposób kultury mogą się spotykać i komunikować ze sobą. Możemy stwierdzić, że przynależność do określonej tożsamości kulturowej, do konkretnego wyrazu kulturowego, stanowi fundament wielości kultur i ich odosobnionych specyfik. Z drugiej jednak strony można zauważyć, że historyczność kultury, jej ruch wzdłuż czasu, zawiera w sobie jej otwartość. Dana konkretna kultura nie przeżywa w izolacji swego doświadczenia Boga, świata i człowieka. Co więcej, spotyka z konieczności na swej drodze inne kultury z ich odmiennymi doświadczeniami i musi konfrontować się z nimi. W ten sposób dana konkretna kultura pogłębia się i oczyszcza swoje intuicje i wartości, w miarę jak jest otwarta lub zamknięta, a więc zgodnie ze swoją wewnętrzną szerokością czy ciasnotą. Odpowiednia jej postawa może ją doprowadzić do głębokiego rozwinięcia jej pierwotnej konfiguracji kulturowej, przy czym takiej przemiany nie wolno żadną miarą oceniać w kategoriach alienacji lub pogwałcenia. Uwieńczone powodzeniem przekształcenie tłumaczy się potencjalną powszechnością wszystkich kultur, która się konkretyzuje w danej kulturze konkretnej dzięki asymilacji innych i swej wewnętrznej przemianie. Proces ten może przeciąć ukrytą alienację prawdy i siebie samego, alienację, jaką dana kultura potrafi wywołać w człowieku. Może też oznaczać paschę zbawienia kultury: kiedy zdaje się już zamierać, kultura się odradza, spotykając samą siebie i odnajdując się po raz pierwszy w całej pełni.

Dlatego nie powinniśmy mówić o „inkulturacji”, lecz raczej o spotkaniu kultur, o „międzykulturalności”, jeśli chcemy wprowadzić to nowe wyrażenie. Inkulturacja bowiem zakłada, że wiara, wyzwolona z kultury, zakorzenia się w innej kulturze, religijnie obojętnej, kiedy to dwa podmioty, nie znające się nawzajem, spotykają się i zespalają ze sobą. Taki sposób pojmowania spotkania wiary z kulturami jest jednak sztuczny i nierealny, albowiem — z wyjątkiem technologicznej cywilizacji współczesnej — nie istnieje nigdzie wiara bez kultury, ani jakakolwiek kultura bez wiary. Trudno byłoby zresztą wyobrazić sobie, jak dwa obce sobie orga-

² Głównie T. Häcker podkreślał ideę mesjanizmu w świecie przedchrześcijańskim. Por. T. Häcker, *Vergil: Vater des Abendlandes*, Leipzig 1931; München 1947.

nizmy mogą się nagle zespolić w jedną spójną całość dzięki transplantacji, która zatrzymuje rozwój ich obu. Natomiast skoro pewne jest to, iż kultury są potencjalnie uniwersalne i otwarte wzajemnie na siebie, to międzykulturalność może dać miejsce rozkwitowi nowych form.

Przedstawiliśmy dotychczas refleksje, które można by określić mianem fenomenologicznych; oznacza to, że ukazaliśmy, jak kultury działają i się rozwijają. Czyniąc to, zastanawialiśmy się także nad potencjalną uniwersalnością wszystkich kultur jako istotnym przejawem idei głoszącej, iż historia zmierza do unifikacji. A teraz się pytamy: dlaczego tak się dzieje? dlaczego wszystkie kultury są partykularne i w konsekwencji różnią się nawzajem od siebie? dlaczego są mimo wszystko otwarte na wszystkie inne kultury i zdolne do wzajemnej wymiany, oczyszczania i doskonalenia się? Nie zamierzam dać odpowiedzi pozytywistycznej na te pytania, chociaż taka istnieje. Wydaje mi się bowiem, że zwłaszcza w naszym przypadku odniesienie do metafizyki jest nieuchronne. Spotkanie różnych kultur możliwe jest właśnie dlatego, że człowiek, pomimo różnic w swym rozwoju historycznym i w systemach społecznych, jest wciąż jedyny i tożsamy w swoim bycie. Co więcej, ten jedyny człowiek naznaczony jest w głębi swej egzystencji prawdą. Podstawowe otwarcie się każdej osoby na innych może wyjaśnić tylko ten tajemniczy fakt, że mianowicie nasze dusze zostały naznaczone prawdą; to zaś wyjaśnia z kolei substancjalną zgodność, jaka istnieje nawet pomiędzy bardzo oddalonymi od siebie kulturami. Z drugiej strony różnorodność, prowadzącą do odosobnienia, można by przypisać ograniczoności ducha ludzkiego. Nikt nie jest w stanie ogarnąć wszystkiego. Niezliczone intuicje i formy, jakie istnieją, są czymś w rodzaju mozaiki, która objawia swą komplementarność i wzajemne powiązanie poszczególnych jej elementów. Ażeby być kimś jednym i tym samym, wszyscy potrzebujemy innych. Człowiek zbliża się do jedności i całkowitości swego bytu tylko we współdziałaniu i wzajemności wszystkich wielkich realizacji kulturowych.

Winniśmy jednak faktycznie uznać, że ta optymistyczna diagnoza nie odpowiada rzeczywistości faktów. Potencjalna uniwersalność kultur napotyka wciąż nowe niepokonywalne przeszkody, kiedy chce się ją przełożyć na uniwersalność praktyczną. Trzeba bowiem nie tylko się liczyć z dynamiczną siłą tego, co mamy jako wspólne, ale uwzględniać także elementy podziału, bariery i sprzeczności; niemożliwość dotarcia do innego brzegu, albowiem wody, jakie nas oddzielają, są nazbyt głębokie, a brakuje mostów.

Mówiliśmy o jedności bytu ludzkiego, naznaczonego przez Boga w sposób tajemniczy prawdą. Jesteśmy jednak świadomi tego, że istnieje jakiś czynnik negatywny w egzystencji ludzkiej, alienacja, która utrudnia poznanie i oddala człowieka, przynajmniej częściowo, od prawdy, uniemożliwiając ludziom wzajemne spotkanie. W tym niezaprzeczalnym czynniku alienacji tkwi niemoc naszych wysiłków zmierzających do realizacji spotkania się kultur. Można by stąd wnioskować, że chociaż błędem byłoby oskarżanie wszystkich religii na tej ziemi o bołwochwalstwo, to niewłaściwe byłoby również traktowanie tych wszystkich religii w sposób wyłącznie pozytywny. Nie powinniśmy zapominać o krytyce religii, jaką nie tylko Feuerbach i Marks, ale także wielcy teologowie, jak Karl Rahner i Bonhoeffer, rozniecili jak ogień w naszych duszach.

Wiara a kultura

Dochodzimy w ten sposób do drugiej części naszych rozważań. Mówiliśmy wcześniej o samej istocie kultury i o warunkach pozwalających na spotkanie kultur, o ich wzajemnym wpływanie na siebie, które powoduje narodziny nowych form kulturowych. Musimy teraz zejść z płaszczyzny zasad na poziom faktów.

Zanim jednak to uczynimy, podsumujmy istotne owoce naszych dotychczasowych refleksji i zapytajmy się o to, co może jednoczyć kultury w taki sposób, że nie nakładają się one powierzchownie na siebie, a ich spotkanie staje się okazją do wzajemnego wzbogacenia się i udoskonalenia. Czynnikiem zespalającym kultury może być jedynie podzielana przez nie prawda o człowieku, która odsyła — z samej swej natury — do prawdy o Bogu i o rzeczywistości tego świata w całej jego złożoności. Kiedy dana kultura staje się bardziej ludzka i faktycznie wielka, wówczas lepiej wyraża prawdę, której dotąd nie znała, i jest bardziej zdolna do przyjmowania prawdy oraz do tego, aby ta właśnie prawda ją samą przenikała i z nią się ściślej zespalała. Po dojściu do tego punktu staje się bardzo jasne to szczególne rozumienie siebie, które jest typowe dla wiary chrześcijańskiej. Wiara chrześcijańska, jeżeli tylko jest czujna i uczciwa, wie bardzo dobrze o tym, że w jej konkretnych przejawach kulturowych jest wiele pierwiastka ludzkiego, znaczna część tego, z czego winna się oczyszczać i otwierać na innych. Jednak wiara chrześcijańska jest też pewna tego, iż jej podstawowym jądrem jest objawienie samej prawdy, a przez nie — odkupienie. Skoro zaś prawdziwe ubóstwo człowieka polega na nieznanu prawdy, to tym, co fałszuje nasze

działania i ustawia nas w ten sposób, że jedni zderzają się i kłóćą z drugimi, jest fakt, iż wszyscy jesteśmy skorumpowani, wyalienowani z siebie samych, wyrwani z korzenia naszego własnego jestestwa, którym jest Bóg. Przekazywanie prawdy wyzwala nas z alienacji i podziału, daje nam uniwersalne kryterium sądenia, nie naruszając przy tym żadnej kultury, ale doprowadzając każdą kulturę do jej własnego centrum, albowiem w najgłębszym wnętrzu każdej kultury tkwi oczekiwanie na prawdę. Nie oznacza to — rzecz jasna — jednolitości. Wprost przeciwnie. Jedynie wtedy, gdy jej nie ma, przeciwieństwo między kulturami może się stać komplementarnością, albowiem wszystkie kultury, oparte na kryterium wspólnego osądu, mogą wówczas wydać szczególne owoce.

Z takim wielkim nakazem przyszła na świat wiara chrześcijańska. Podkreśla się w nim wewnętrzne zadanie posyłania wszystkich ludów do szkoły Jezusa, albowiem to On jest Prawdą osobową (w Osobie) i w związku z tym jedyną Drogą dla ludzkości. Nie tutaj miejsce na omawianie prawomocności nakazu misyjnego, ale zatrzymajmy się nad tym zagadnieniem i zapytajmy: jakie wnioski możemy wyciągnąć z tego, co już powiedzieliśmy na temat konkretnego odniesienia wiary chrześcijańskiej do kultur świata?

Najpierw możemy stwierdzić, że wiara jako taka jest kulturą. Sama wiara, albo czysta religia, tak po prostu nie istnieją. Kiedy wiara mówi konkretnie człowiekowi, kim on jest i jak powinien wypełniać zadanie bycia człowiekiem, wówczas tworzy kulturę. Wiara sama przez się jest kulturą. Słowo „wiara” nie jest żadną abstrakcją; wiara dojrzewiała w ciągu długich dziejów, a także dzięki międzykulturowym odniesieniom, poprzez które kształtowała organiczny system życiowy, zawierający w sobie odniesienie człowieka do siebie samego, do swoich bliskich, do świata i do Boga. Oznacza to także, że wiara jest sama w sobie wspólnotą, która żyje w danej kulturze, a którą nazywamy „ludem Bożym”. Historyczny charakter wiary jako podmiotu może prawdopodobnie jaśniej się wyrażać właśnie dzięki temu pojęciu. Czy oznacza to, że wiarą jawi się bardziej jako kultura, tak że pozostaje dla konkretnej jednostki wybór pomiędzy przynależnością do tego właśnie Ludu jako wspólnoty kulturowej lub do innego? Nie! Tutaj ukazuje się jedynie bardzo wyraźnie to, co jest własne i specyficzne dla kultury. Kulturowy podmiot: „Lud Boży”, różni się od kultur klasycznych; te ostatnie określa się poprzez *tabu*, rasę lub granice geograficzne, gdy tymczasem Lud Boży istnieje w różnych kulturach, które — stając się chrześcijańskimi — nie przestają być tym samym kulturami w sensie pierwotnym, istotnym, a nie względnym.

Chrześcijanin nie przestaje być Francuzem, Niemcem, Amerykaninem czy Hindusem. W świecie przedchrześcijańskim, łącznie z wielkimi kulturami Indii, Chin i Japonii, trwa nadal tożsamość i niepodzielność podmiotu kulturowego. Niemożliwa jest zresztą podwójna przynależność, jeżeli pominiemy przypadek buddyzmu, który potrafi się wcielać w inne kultury jako pewien rodzaj zasady wewnętrznej. Podwójna przynależność kulturowa pojawia się natomiast w sposób zwarty wraz z chrześcijaństwem, tak że człowiek żyje obecnie w dwóch światach kulturowych: w swej kulturze historycznej i w nowej kulturze wiary, przy czym obie się przyczyniają do kształtowania jego tożsamości. To ich współdziałanie nie prowadzi jednak nigdy do jakiejś pełnej syntezy, albowiem ta ostatnia wymaga ustawicznych wysiłków zmierzających do pojednania i doskonałości. Człowiek powinien się nauczyć transcendować wciąż siebie i wznosić się ciągle ku całkowitości i powszechności, które nie są właściwościami typowymi dla jakiegoś szczególnego ludu, lecz wyróżniają właśnie Lud Boży, obejmujący wszystkich ludzi. Z drugiej strony to, co się posiada wspólnotowo, winno przechodzić coraz bardziej na teren jednostkowy, być przeżywane i boleśnie nawet niekiedy doświadczane w konkretnej historii danego człowieka.

Z tego wszystkiego wynika coś bardzo ważnego. Można by mniemać, że kultura stanowi ostatecznie problem historii każdego kraju w szczególności (Niemiec, Stanów Zjednoczonych, Francji...), a wiara jako taka miałaby dopiero szukać swojego własnego wyrazu kulturowego. Konkretne kultury ofiarowywałyby wierze, pewne ciało kulturowe, w którym by ona się wyrażała. Gdyby jednak wiara dążyła zawsze do życia kosztem różnych kultur, które stanowiłyby ostatecznie coś zdecydowanie obcego, istniałoby konsekwentnie niebezpieczeństwo ich ewentualnego porzucenia. Nade wszystko zaś dana forma kulturowa, użyczana wierze, nie miałaby nic jej do powiedzenia odnośnie do życia w innej kulturze. I tak powszechność stałaby się czymś całkowicie sztucznym. Taki sposób myślenia jest w samym swym korzeniu manichejski. Kultura zostaje tutaj poniżona, staje się wymienną skorupą, natomiast wiara zostaje sprowadzona do odcieleśnionego ducha, pozbawionego w ostatecznym rozrachunku realności. Taka wizja jest bardzo typowa dla mentalności poświeceniowej. Kultura została bowiem wówczas zredukowana do czystej formy, a religia była już tylko zwyczajnym uczuciem, niewyraźnym, 'czystym' myśleniem. Znika — w takim ujęciu — to płodne napięcie, jakie winno charakteryzować współistnienie dwóch podmiotów. Jeżeli kultura jest czymś więcej od czystej formy lub zasady estetycznej,

jeżeli jest raczej uporządkowaniem wartości w żywej formie historycznej i nie może jako taka odżegnywać się od problemu Boga, to nieuchronne jest wówczas to, by Kościół był dla wiernego jego własnym podmiotem kulturowym. Ten podmiot kulturowy: Kościół, Lud Boży, nie utożsamia się z żadnym innym historycznym podmiotem kulturowym, nawet w czasach pozornie pełnej chrystianizacji, jak to miało rzekomo mieć miejsce w Europie przeszłości. Kościół zachowuje wciąż swoją formę kulturową jako swoiste sklepienie, łuk wznoszący się ponad wszystkimi innymi kulturami.

Skoro rzeczy tak się mają, to gdy wiara i właściwa jej kultura spotykają się z inną kulturą, dotychczas całkowicie im obcą, problem nie polega na rozwiązaniu tej dwojakości kultur na rzecz tej czy tamtej. Wejście w chrześcijaństwo pozbawione jego ludzkiego charakteru, połączone z utratą własnego dziedzictwa kulturowego jako ceną za to wejście byłoby błędem podobnym do sytuacji, w której wiara traciłaby swą własną fizjonomię kulturową. W rzeczy samej napięcie jest owocne tylko dlatego, że równocześnie odnawia się wiara i uzdrowia kultura. Byłoby przeto czymś zgoła bezsensownym przedstawianie czegoś w rodzaju chrześcijaństwa przedkulturowego lub pozbawionego kultury, które ogołocąłoby samo siebie ze swej siły historycznej i dawałoby się sprowadzić do samego tylko odbiorcy określonych idei. Nie możemy zapominać o tym, że już w Nowym Testamencie chrześcijaństwo jest owocem określonej historii kulturowej, historii przyjmowania i odrzucania, spotkania i przemiany. Historia wiary w Izraelu, przejęta potem przez chrześcijaństwo, osiągnęła swój własny kształt w konfrontacji z kulturami Egiptu, Babilonii, Persji, Sumerów, Hetytów i Grecji. Wszystkie te kultury były równocześnie religiami, całościowymi formami historycznymi odnośnych stylów życia. Izrael z bólem je adaptował i przekształcał w ciągu swej walki z Bogiem i wielkimi prorokami, przygotowując w ten sposób o wiele czystsze naczynie na nowość objawienia Boga jedyne. I tak te wielkie kultury osiągnęły swe ostateczne urzeczywistnienie. Gdyby bowiem nie zostały oczyszczone i wyniesione na najwyższy poziom w wierze biblijnej, uzyskując w ten sposób swoje dalsze trwanie, zniknęłyby raz na zawsze w dalekiej przeszłości.

Historia wiary w Izraelu zaczyna się faktycznie powołaniem Abrahama: „Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukazę” (Rdz 12, 1); zaczyna się więc zerwaniem kulturowym. Zerwanie to wraz z historią je poprzedzającą, tym pójściem dalej, będzie cechowało zawsze początek jakiegóż nowej

epoki w dziejach wiary. Jednak ten nowy początek jawi się wciąż jako moc uzdrawiająca i zdolna przyciągnąć do siebie wszystko to, co ludzkie, wszystko to, co pochodzi faktycznie od Boga. „A Ja, gdy zostanę nad ziemię wywyższony, przyciągnę wszystkich do siebie” (J 12, 32); te słowa Pana odnoszą się także do tego. Krzyż jest przede wszystkim zerwaniem, wyrzuceniem, wyniesieniem nad ziemię; ale właśnie dlatego staje się on nowym centrum magnetycznego przyciągania, ukierunkowującym historię świata na to, co w górze, i zespalającym ludzi podzielonych między sobą.

Ktokolwiek wstępuje do Kościoła, powinien być świadomy tego, że wkracza w podmiot kulturowy wraz z jego międzykulturowością rozwijaną w ciągu dziejów w wielu różnych przejawach. Nikt nie może stać się chrześcijaninem bez swoistego „wyjścia”, bez zerwania z uprzednim życiem we wszystkich jego aspektach. Wiara nie jest prywatną drogą do Boga, prowadzi bowiem do Ludu Bożego i jego historii. Bóg związał się z historią, która jest obecnie Jego historią i której nie możemy się wyprzeć. Chrystus pozostaje człowiekiem na zawsze, zachowuje swe ciało w wieczności. Natomiast bycie człowiekiem i posiadanie ciała zakłada nieuchronnie historię i kulturę, konkretną historię i kulturę, czy tego chcemy czy nie. Nie możemy poprawiać wydarzenia Wcielenia według naszego gustu, nie możemy odebrać Jezusowi Jego ciała i dać Mu inne. Chrystus jest ciągle ten sam, ze swym własnym ciałem. Ale pociąga nas do siebie. Oznacza to, że — skoro Lud Boży nie jest jakąś szczególną jakością kulturową, lecz składa się z ludzi wywodzących się ze wszystkich ludów i narodów — jego pierwotna tożsamość kulturowa, narodzona właśnie z zerwania, ma swe własne miejsce. Ale nie tylko to. Pierwotna tożsamość jest nieodzowna do przyjęcia faktu, że wcielenie Chrystusa, Logosu, osiąga swoją pełnię. Napięcie, jakie powstaje pomiędzy wielką liczbą podmiotów w łonie tego samego podmiotu, przynależy ze swej istoty do niekompletnego jeszcze dramatu Wcielenia Syna. To napięcie jest rzeczywistym i wewnętrznym zarazem dynamizmem dziejów, które się rozwijają pod znakiem krzyża, co oznacza, że trzeba wciąż walczyć z przeciwnymi mu tendencjami ślepoty umysłowej i odrzucenia.

Wiara chrześcijańska i religie niechrześcijańskie w aktualnej sytuacji historycznej

Jeżeli Jezus z Nazaretu jest rzeczywiście ucieleśnieniem sensu dziejów, Logosem, samoobjawieniem się prawdy, to jasną jest, iż ta właśnie prawda stanowi miejsce, w którym wszyscy mogą

się pojednać ze sobą, nie tracąc nic ze swojej godności i osobistej wartości. Jednak w tej właśnie kwestii pojawiają się obecnie liczne zastrzeżenia i zarzuty. Uznanie za prawdziwe konkretnych twierdzeń danej religii traktowane jest nie tylko jako nazbyt przesadne roszczenie, ale także jako przejaw zbyt małego wyrobienia i oświecenia. Hans Kelsen wyraża ducha naszych czasów, utrzymując, że pytanie postawione przez Piłata: „co to jest prawda?”, stanowi jedyny punkt widzenia adekwatny do wielkich problemów moralnych i religijnych ludzkości. Prawdę zastępuje się decyzją większości, a to głównie dlatego, że — jak stwierdza — nie ma żadnego wzorca wiążącego, dostępnego człowiekowi³. W ten sposób wielość kultur staje się faktycznym dowodem ich względności. Kulturę przeciwstawia się prawdzie. Ten zaś relatywizm, stanowiący podstawowe nastawienie człowieka racjonalistycznego, wprowadzony obecnie głęboko do teologii, stanowi bardzo wielki problem naszych czasów. Jest on również podstawowym motywem, dla którego *praxis* zajęła miejsce prawdy, przenosząc w ten sposób w inne miejsce samą oś religii.

Nie wiemy, czym jest prawda, wiemy jednak dobrze, co mamy zrobić, mianowicie zwiastować społeczność lepszą, „królestwo”, jak to często się mówi, czerpiąc to słowo z Biblii, ale posługując się nim w sensie świeckim, utopijnym. Centralność Kościoła, Chrystusa i Boga — wszystko to zostaje zastąpione centralnością królestwa jako wspólnym zadaniem wszystkich religii, w którym wszystkie mogą się spotkać ze sobą⁴.

Nie istnieją zatem motywy pozwalające poznać religie w istotnym ich jądrze, ani też usytuować ich przesłania moralne i religijne wę wzajemnej relacji. Wprost przeciwnie: religie traktuje się jako wypaczone w samej swej istocie, oczekując od nich jedynie tego, by służyły jako środki do zrealizowania przyszłej struktury, która jest w rzeczywistości całkowicie im obca i pozbawia je treści.

Dogmat relatywizmu działa jednak również w innym kierunku. Chrześcijański uniwersalizm, propagowany w misji, przestaje być właściwym przekazem dobra, czyli prawdy i miłości, tak istotnych i miarodajnych dla wszystkich ludzi. Misja przeobraża się w aroganckie roszczenie konkretnej kultury, która się uważa za wyższą od innych i pozbawia je tego, co mają dobrego i własnego.

Wnioski, jakie wynikają z tego relatywizmu, różnią się w zależności od tej czy innej kultury, przy czym ich podstawowy impuls

³ Por. V. Possenti, *Le società liberali al bivio: Lineamenti di filosofia della società*, Roma 1991, s. 315-345, zwłaszcza 345.

⁴ Por. cenne sugestie J. Dupuis, *The Kingdom of God and World Religions*, „*Journal of Theological Reflection*” 51 (1987) 530-544.

jest zawsze ten sam. W Ameryce Łacińskiej istnieje obecnie podziemny ruch określający się jako „teologia indiańska” ze względu na swoje odniesienie do ludów tubylczych. Ruch ten ubolewa nad zaniknięciem dawnych religii tego kontynentu i stara się, na swój sposób, je ożywić. Religie są tutaj traktowane jako drogi różnych ludów do Boga, z istoty swej równoważne, gdy chodzi o zbawienie. Każdy lud ma prawo do *swej własnej drogi*. Ameryka Łacińska powinna się wyzwolić z wyalienowania, jakiemu uległa z chwilą narzucenia jej chrześcijaństwa zachodniego. Sytuacja jest zdecydowanie odmienna w Afryce, gdzie — w przeciwieństwie do Ameryki Łacińskiej — pierwotne religie plemienne żyją nadal wśród ludu. Jednak także tutaj zauważa się ruch patrzący w przeszłość, wywołany wątpliwościami, jakie przenikają obecnie chrześcijaństwo odnośnie do siebie samego, i sprowadzaniem samej jego religijnej istoty do czystych imperatywów moralnych. Dlaczego Afryka miałaby się wyrzekać własnej tożsamości religijnej na rzecz religii, której głoszenie i zaszczepianie jawi się wielu, patrzącym retrospektywnie, jako rzeczywistość bardziej ich alienująca od kolonizacji, jakiej byli poddawani mieszkańcy Afryki?

Każdy, kto bada te problemy z bliska, uświadomi sobie szybko niemożliwość całkowitego zwrócenia się do przeszłości. Nie tylko dlatego, że zespalanie się ludzi w jedną jedyną wspólnotę o wspólnym życiu i przeznaczeniu jest ruchem nieprzezwykłym (opartym z natury swej na samej istocie bytu ludzkiego, ale również z tego względu, że nieuchronny jest rozwój cywilizacji technologicznej. Byłoby w tej sytuacji czysto romantycznym marzeniem pragnienie zachowania wysepek przedtechnologicznych w wielkim morzu ludzkości. Ludzie i kultury nie mogą się zamknąć w czymś w rodzaju duchowego rezerwatu. W praktyce nikt w Ameryce Łacińskiej, w Azji czy Afryce nie zamierza się wykluczać ani odżegnywać od nauk przyrodniczych i technologii, które zrodziły się na Zachodzie. Skoro bowiem technologia i nauki przyrodnicze jawią się jako neutralne światopoglądowo, niektórzy mówią: dlaczego nie przyjmować osiągnięć epoki współczesnej, zachowując równocześnie własne religie pierwotne? Niemniej jednak taka idea, pozornie bardzo rozumna, nie funkcjonuje. A to dlatego, że cywilizacja współczesna nie jest zwykłym tylko nagromadzeniem wiedzy i metod. Ma głębokie podstawy w sposobie pojmowania człowieka, świata i Boga; zmienia wzorce i zachowania i przekształca rozumienie świata od podstaw. Sakralna wizja kosmosu zmienia się z konieczności. Wtargnięcie tych nowych możliwości egzystencjalnych jest jakby gwałtowną burzą z grzmo-

tami, która wywraca intelektualną panoramę od samych jej podstaw.

Jakkolwiek by było, pewne jest to, że wiara chrześcijańska bywa coraz częściej odrzucana jako europejskie dziedzictwo kulturowe, a na jej miejsce wprowadza się dawne religie, przyjmując równocześnie i posługując się z pasją najnowszą technologią, która jest niewątpliwie typowo zachodnia. Takie jednak odróżnianie — w ramach zachodniego dziedzictwa — tego, co jest pożyteczne i dlatego przyjmowane, od tego, co obce i dlatego odrzucane, nie doprowadzi do uratowania dawnych kultur. Można obecnie obserwować, iż to, co jest wielkie i profetyczne w dawnych religiach, czyli ich wymiar mesjański, popada w stan kryzysu, albowiem właśnie to się jawi jako nie dające się pogodzić z nowym poznawaniem świata i człowieka; natomiast to, co magiczne (w szerokim tego słowa znaczeniu), wszystko to, co obiecuje człowiekowi władzę nad światem, pozostaje nienaruszone i staje się po raz pierwszy w dziejach czymś determinującym życie. Tak oto religie tracą swoją godność, albowiem pozbawia się je tego, co jest w nich najlepsze, a pozostawia tylko to, co niebezpieczne.

Sytuacja Azji w odniesieniu do chrześcijaństwa różni się zdecydowanie od sytuacji Ameryki Łacińskiej i czarnej Afryki. Tutaj bowiem nie mamy do czynienia z plemiennymi kulturami bez pisma, lecz z rozwiniętymi kulturami religijnymi, które wytworzyły wielkie dziedzictwo tekstów sakralnych i pism filozoficznych oraz refleksji teologicznej. W Afryce chrześcijaństwo spotykało się z religiami miejscowymi w momencie, kiedy te, pełne młodzieńczego zapału, poszukiwały słowa definitywnego. Można dostrzec pewną analogię pomiędzy tą sytuacją a położeniem świata śródziemnomorskiego w chwili jego spotkania się z Chrystusem, chociaż analogia ta zawiera chyba tyle samo różnic co podobieństw, podobnie zresztą jak każda analogia. Pierwsze głoszenie chrześcijaństwa światu grecko-rzymskiemu spotkało się z obumierającymi już religiami, które utraciły swoją wiarygodność i żywotność. Ludność szukała czegoś nowego. Możemy nawet stwierdzić, że pragnęła monoteizmu, poznania Boga jedyne, ponad wszystkimi bożkami. Filozofia odkrywała Go z daleka, nie była jednak zdolna ukazać drogi wiodącej do Niego; jako filozofia, nie mogła też zastąpić religii. W tej sytuacji głoszenie chrześcijaństwa było wewnętrznie upragnioną odpowiedzią, która objęła myślenie filozoficzne i napełniła je treścią religijną. W Afryce istniało i nadal istnieje podobne pragnienie samotranscendencji religii plemiennych. Nie potrafią one bowiem odpowiedzieć na wymogi danej

chwili historycznej. Islam i chrześcijaństwo starają się dać taką odpowiedź na problemy, jakie podsuwają same religie.

Inna jest sytuacja w Indiach, Chinach i Japonii, albowiem religie tradycyjne wypracowały tam systemy filozoficzne, które wyjaśniają świat w jego całości i wprowadzają racjonalnie religię w strukturę życia i kultury. Dlatego też chrześcijaństwo nie mogło być tam przeżywane ani doświadczane, jak to miało miejsce w basenie Morza Śródziemnego i w czarnej Afryce, jako krok do przodu tychże ludów, które kroczyły już tą drogą. Wprost przeciwnie, chrześcijaństwo jawiło się raczej jako obca kultura i religia, starająca się usadowić przy kulturach i religiach azjatyckich i im zagrażająca. Z tego względu nawrócenia na chrześcijaństwo były przez dłuższy czas bardzo rzadkie w całości danego społeczeństwa.

Niemniej konfrontacja religijnego świata chrześcijańskiego ze światem azjatyckim nie pozostała bez konsekwencji, lecz spowodowała głęboki proces transformacji, zwłaszcza w religijności hindu. Neohinduizm, jaki się pojawia na przykład u Radhakrishna, wynika ze zlania się tradycji hindu z pewną nowszą formą chrześcijaństwa zachodniego. Można by go określić jako swoistą syntezę kultury i religii, jednak o wiele lepiej chyba się go zrozumie, traktując go jako formę filozofii religii, w której współczesny relatywizm zachodni zespala się z duchowością wschodnią, przekazując coś w rodzaju podstawy racjonalnej perspektywom religijnym i kulturalnym, które straciły z pewnością wielką część swego pierwotnego znaczenia w tej nowej wizji. O ile w tym przypadku element hindu jest determinujący w syntezie, o tyle można by powiedzieć, że u Panikkara mamy takie zespolenie, w którym akcent zostaje położony na komponent chrześcijański. Ale także tutaj chodzi bardziej o filozofię religii aniżeli o religię jako taką.

Trzeba odkryć — poza tymi i tym podobnymi zamierzeniami — drogę autentycznego spotkania kultur i religii, nacechowaną nie utratą wiary lub prawdy, lecz głębszym kontaktem z prawdą, która umożliwia nadanie temu wszystkiemu, do dojrzało już w przeszłości, głębszego i pełniejszego znaczenia. Takiej syntezy prawd nie da się wypracować w ramach teoretycznego studium, albowiem nie posunęłyby się wówczas dalej i pozostała tylko filozofią lub czystą teorią. Nieodzowne jest tutaj takie przeżywanie procesu wiary, które uzdalnia ludzi do wzajemnego spotkania się w prawdzie i — jak mówi Psalm 31, 8: „postawienia swych stóp na miejscu przestronnym i otwartym”. Nie ulega

wątpliwości, że taki proces wymaga odpowiedniego kierownictwa i samodzielnego dojścia do refleksji nad wiarą.

Oto wielkie zadanie, jakie winna podjąć w naszych czasach teologia w Azji, zadanie, które interesuje zarazem cały Kościół. To nasze spotkanie w Hongkongu powinno stać się bodźcem do podjęcia takiej pracy, a zarazem winno nas wesprzeć w wyjaśnianiu nieodzownych zasad, od których trzeba zacząć. Ojcowie Kościoła mogą ukazać nam drogę pozwalającą nam iść za właściwymi zasadami, albowiem także oni podejmowali podobne zadanie w swoim spotkaniu z religiami śródziemnomorskimi, mającymi własne filozofie religii. W rzeczy samej, jeżeli prawdą jest to, że wiara w bóstwa, a tym samym wielkie i bezpośrednie znaczenie kultów starożytnych, uległa dezintegracji, to przecież powstawały nowe filozoficzne uzasadnienia religii pogańskich, w których dostrzec można bez trudu cechy bardzo podobne do filozofii religii naszego stulecia, jak choćby u wspomnianego Radhakrishnana. Przytoczę tylko ważniejsze świadectwa. Pierwszego dostarcza nam retor rzymski Simmacus (ca. 345—402), który bronił z pasją idei zachowania dawnej religii rzymskiej. Znany jest on głównie ze swej petycji skierowanej do cesarza, aby nakazał umieścić w senacie rzymskim posąg bogini Wiktorii. Kluczowym zdaniem całej tej prośby jest stwierdzenie: „*uno itinere non potest veniri ad tam grande secretum*” — do tak wielkiej tajemnicy nie można zdążyć jedną tylko drogą. Zdanie to wyraża w sposób klasyczny rzymską ideę religii: boska tajemnica jest tak wielka, że żadna ludzka droga nie jest w stanie jej wyczerpać, ani żadna religia jej ograniczyć. Można jedynie ją wielbić z różnych stron; ona zaś może być przedstawiana w różnych formach. Simmacus nie zamierzał usunąć chrześcijaństwa, chciał je tylko włączyć do własnej koncepcji religii. Chrześcijaństwo winno się nauczyć traktować siebie jako *jeden* ze sposobów patrzenia i starać się mówić o Bogu, dopuszczając istnienie innych form. Albowiem również chrześcijaństwo nie może rościć sobie prawa do wyczerpania tak wielkiej tajemnicy.

Chyba jeszcze lepiej można będzie zrozumieć tę kwestię w przypadku cesarza Juliana Apostaty (332—363), który chciał ponownie zdławić chrześcijaństwo i przywrócić dawne kulty, sytuując u samych ich podstaw filozofię neoplatońską. Julian krytykował Stary Testament i wiarę chrześcijańską z tego samego punktu widzenia, co Simmacus. Jego zasadnicza krytyka chrześcijaństwa i ostre zarzuty kierowane pod adresem judaizmu wiązały się zasadniczo z pierwszym przykazaniem: Nie można przyjąć, że istnieje jeden tylko Bóg. Bóg Izraela, Bóg Jezusa Chrystusa, był dla

niego wyłącznie objawieniem się bóstwa, które nie wyczerpywało jeszcze tej tak „wielkiej tajemnicy”. Dlatego też Bóg Starego Testamentu, Bóg chrześcijan, powinien tolerować inne bóstwa wokół siebie. Z tego również powodu Nazarejczyk nie może być uznany za *Logosa* wcielonego, jedyne go pośrednika dla całej ludzkości.

W polemice z filozoficznym i racjonalistycznym politeizmem Ojcowie Kościoła określili same podstawy wiary biblijnej; relatywizowanie tych podstaw oznaczałoby niweczenie wiary, pozbawianie jej własnej tożsamości. Byłaby to zwyczajna selekcja elementów tradycji biblijnej, a nie wiara Biblii jako taka. Wypada zaznaczyć pokrótce te istotne elementy, jakie Ojcowie wyciągali z Pism Świętych:

a) Pierwsze przykazanie stanowi równocześnie pierwszy artykuł wiary i podstawę, na której się opiera sama jej tożsamość: „Pan, nasz Bóg, jest tylko jeden” „Bóstwa” nie są Bogiem. Tylko Boga jedyne go można wielbić prawdziwie; adorowanie innych bóstw jest bałwochwalstwem. Bez tej podstawowej zasady nie ma chrześcijaństwa. Ten, kto o niej zapomina lub ją relatywizuje, porzuca wiarę chrześcijańską. Chrystologię, eklezjologię, adorację i sakramentalność można ująć właściwie tylko wówczas, kiedy się wychodzi z tej właśnie zasady. Chrześcijaństwo zrewolucjonizowało świat starożytny tym wyznaniem wiary. Świat starożytny opierał się bowiem na zupełnie odmiennej zasadzie, którą Julian Apostata starał się sformułować przy końcu starożytności.

Oczywiście, Bóg jedyny nie jest tematem nieznanym w dziejach religii. Można by nawet powiedzieć, że większość religii ma jakieś Jego pojęcie. Dlatego też religie wiedzą, że bóstwa nie odzwierciedlają ostatecznej potęgi, ale jedynie potęgi względne. Ogólnie rzecz biorąc, religie są również świadome tego, iż „bóstwa” nie są „Bogiem”. Równocześnie jednak może w nich brakować kultu Boga jedyne go, a przynajmniej wagi tego kultu, gdyż jest On nazbyt oddalony od życia ludzkiego. Stąd praktyki religijne są zazwyczaj adresowane do bóstw, tak że w religiach Bóg pozostaje często jakby całkowicie przysłonięty bóstwami w tym, co się odnosi do praktycznych aspektów życia ludzkiego. Wiara chrześcijańską polegała dla świata śródziemnomorskiego — a także dla Ameryki Łacińskiej i Afryki — na wyzwoleniu się od bóstw, albowiem niosła ze sobą objawienie Boga jedyne go, który stał się „Bogiem z nami”. Dobitne słowa, jakimi Jezus odrzucił szatana, kusiciela ludzkości, brzmią: „Panu, Bogu swemu, będziesz oddawał pokłon i Jemu samemu służyć będziesz” (Mt 4, 10; Łk 4, 8; Pwt 5, 9; 6, 13). Bez przyjęcia tego przykazania nie można stanąć po stronie Jezusa w religii wyznawanej przez Biblię.

b) Chrześcijańska egzystencja rozpoczyna się tą fundamentalną decyzją i zawsze się na niej opiera. Kiedy znika różnica pomiędzy wielbieniem a bałwochwalstwem, niszczy się chrześcijaństwo. Tę konieczną fundamentalną decyzję określa się natomiast w Biblii i w języku Ojców mianem „nawrócenia” (*metanoia*). Teologia, która by opuściła pojęcie nawrócenia, zignorowałaby bardzo istotną kategorię religii biblijnej. Wiara chrześcijańska jest nowym początkiem, a nie tylko nową odmianą kulturową rozwijającej się wciąż pewnej struktury religijnej. I dlatego Ojcowie podkreślają dobitnie nowość chrześcijaństwa. Akt nawrócenia jest istotny w rozumieniu własnej prawdy chrześcijaństwa. W wielu religiach, jak widzieliśmy, znana jest niewątpliwie rzeczywistość Boga jedynego, jednak ten Bóg jedyny jest nazbyt oddalony od ludzi. Jego tajemnica jest niedostępna. Stąd też konkretne treści tych religii mogą mieć jedynie wymiar symboliczny. Nie są prawdą, lecz cząstkowymi przejawami, poza którymi możliwe są także inne przejawy. Wiara chrześcijańska uznaje w Bogu Izraela, w Bogu Jezusa Chrystusa, jedynego Boga prawdziwego, samą Prawdę, która się objawia. I dlatego nawrócenie chrześcijańskie jest w swej istocie aktem wiary w samoobjawienie się Prawdy. Tajemnica nie zostaje usunięta, wyklucza się jednak relatywizm, albowiem odziera on człowieka od prawdy, czyniąc zeń niewolnika. Rzeczywiste ubóstwo człowieka polega na nieznanomości prawdy. Człowiek staje się wolny po raz pierwszy wtedy, gdy się zobowiązuje służyć jedynej Prawdzie.

Istnieje, oczywiście, inny jeszcze ważny punkt w tej refleksji. Ojcowie kładli szczególny nacisk na decydujący charakter nawrócenia, a w konsekwencji na typową dla wiary specyfikę wyjścia. Po zaakceptowaniu tego punktu uwypuklano coraz bardziej drugi aspekt, mianowicie to, że nawrócenie jest przemianą, a nie zniszczeniem. Nawrócenie nie niszczy religii i kultur, ale je przemienia. Opierając się na tej intuicji, Ojcowie przeciwstawiali się coraz bardziej zdecydowanie obrazoburstwu fanatycznych chrześcijan i ciasnocie umysłowej. Świątyń pogańskich już nie niszczone, lecz zaczęto przemieniać je w kościoły. Stawała się w ten sposób coraz bardziej widzialna zasadnicza ciągłość pomiędzy religiami i wiarą chrześcijańską. To z kolei prowadziło do zmartwychwstania tego, co było najlepsze w religiach antycznych. Jednak nie relatywistyczna filozofia religii zapewniała im trwałość istnienia; przecież ta właśnie filozofia doprowadziła nieco wcześniej do uznania ich za bezużyteczne. To wiara stworzyła przestrzeń, w której religie mogły rozwijać swoją prawdę i wydawać owoce. Obydwa aspekty aktu nawrócenia są ważne; jednak dopiero po

uczynieniu pierwszego kroku, czyli po zdecydowanym zwróceniu się do Boga jedyne­go, może nastąpić krok drugi i przeobrażające przechowywanie.

c) Tajemnicę Jezusa Chrystusa można zrozumieć jedynie w tym właśnie kontekście pierwszego przykazania i wymaganego przez nie aktu nawrócenia. Dla Jezusa, który nie zniósł Starego Testamentu, ale go wypełnił, pierwsze przykazanie stanowi fundament tego wszystkiego, co potem nadeszło; fundamentem było to, co stanowiło zasadniczą treść wiary: „Słuchaj, Izraelu, Pan, nasz Bóg, jest tylko jeden”. Odważę się nawet stwierdzić, iż centralny charakter tego fragmentu w odniesieniu do całej literatury Starego Testamentu jest istotnym powodem tego wyjątkowego miejsca, jakie Stary Testament zajmuje w wierze chrześcijańskiej. Właśnie dlatego, że cały Stary Testament został skonstruowany wokół tego zdania, jest on „kanonem” dla chrześcijan, a w konsekwencji Pismem Świętym. Tylko z tego względu daje też świadectwo Jezusowi, i *vice versa*. Jezus jest kluczem do Starego Testamentu, albowiem konkretyzuje to zdanie w swoim cie­le.

Niestety, brak czasu nie pozwala nam rozwinąć kwestii chry­stologicznej tak, jak ona na to zasługuje. Zadowolę się przeto zwróceniem uwagi na encyklikę *Redemptoris missio*, w której Jan Paweł II wyklada bardzo żywo i jasno te istotne problemy. Encyklika ta powinna stanowić wzorzec dla całego studium teologii religii i misji. Nigdy nie zostanie zresztą wystarczająco przeanalizowana i zasymilowana.

Ograniczę się tutaj do krótkiej aluzji. Problem, jaki się pojawia w Indiach — a także gdzie indziej — można by wyrazić za pomocą znanego powiedzenia Panikkara: „Jezus jest Chrystusem, ale Chrystus nie jest (tylko) Jezusem”.

Chcąc zrozumieć całą głębię tego problemu, powinniśmy zastąpić słowo „Chrystus” *Logosem* lub „Synem Bożym”, albowiem Chrystus to tytuł historycznozbawczy, w którym nie ujawnia się jeszcze cała metafizyczna głębia tajemnicy Jezusa. W swoim życiu historycznym Jezus był bardzo powściągliwy w używaniu tego tytułu. Tradycja powielkanocna wyjaśnia ten tytuł, zespala­jąc go w sposób coraz bardziej kategori­czny i zdecydowany z tytułem Syna, którym niekiedy go zastępuje, a który św. Jan stara się wyjaśnić dogłębnie za pomocą pojęcia „Logosu”. Ten rozwój objawienia jest również jasno widoczny w tradycji synoptycznej. Wyznanie Piotra jest u Marka bardzo proste: „Ty jesteś Chrystus (Mesjasz)”. Natomiast u Mateusza czytamy: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16, 16; Mk 8, 29). Jezus odpowiada wprost Piotrowi, iż tego swojego wyznania nie nauczył się „z ciała i krwi”,

czyli ze swojej kultury i tradycji religijnej; ale to „Ojciec mój, który jest w niebie” (w. 17), sam mu je objawił.

W ten sposób to właśnie wyznanie, podstawowe wyznanie Kościoła wszystkich czasów i miejsc, zostało ukazane wyraźnie jako obce zwyczajnym tradycjom ludzkim; mówi się natomiast o nim, że jest objawieniem w ścisłym tego słowa znaczeniu. Wszelkie tłumaczenie, które tego faktu nie uwzględnia, jest powrotem do elementu czysto ludzkiego. Chrześcijaństwo się utrzymuje, albo samo ulega zniszczeniu, na podstawie tego właśnie wyznania. Nie może przecież się oderwać od fundamentalnego wyznania Izraela: „Pan, nasz Bóg, jest tylko jeden”. Bóg jedyny objawia się w swoim jedynym Synu i pragnie tego, aby Go w Nim wielbiono jako Boga jedynego. Odpowiada to, ogólnie rzecz biorąc, kwestii odwracalności formuł chrystologicznych. Kiedy Panikkar neguje tę odwracalność, ma rację, w miarę jak dwie natury, boska i ludzka, są odrębne. Ludzka natura Jezusa zaistniała w czasie, boska natura Logosu jest wieczna. Obie są tak różne, jak różne jest stworzenie od Stwórcy, i dlatego są niewymienne. Jednak we wcieleniu odwieczny Logos zespolił się tak dalece z Jezusem, że z Jego (boskiej) Osoby wynika odwracalność formuł. Nie można już teraz myśleć o Logosie, nie uwzględniając Jego zespolenia z człowiekiem Jezusem. Logos przyciągnął do siebie Jezusa i z Nim się zjednoczył w ten sposób, że stanowią jedną jedyną Osobę w dwóch naturach. Ktokolwiek wchodzi w kontakt z Logosem, dotyka także Jezusa z Nazaretu. Jezus jest kimś więcej niż sakramentem Logosu. Jest samym Logosem, który w człowieku Jezusie staje się podmiotem historycznym.

Niewątpliwie, Bóg dosięga człowieka na różne sposoby, poza sakramentami. Dosięga go jednak zawsze za pośrednictwem człowieka Jezusa, który jest Jego pośrednictwem w dziejach i naszym pośrednictwem w wieczności. Chrystus nie jest jakąś zwyczajną teofanią, objawieniem się Boga; albowiem w Nim sama istota Boga zespała się z istotą człowieka. Jeżeli my — razem z Piotrem, całym Nowym Testamentem i całym Kościołem — wyznajemy Jezusa jako Chrystusa, jako Syna Boga żywego, nie staramy się tym samym powiedzieć tylko, że tenże Jezus jest najwznioślejszym objawieniem boskości *dla nas*, gdy tymczasem inni mogą spotkać swoich zbawicieli gdzie indziej. Wiara, w sensie Nowego Testamentu, oznacza dokładnie: być oddzielonym od wartości czysto ludzkich i kulturalnych, uznawać, iż Tym, który trzyma nas za rękę, jest Ten, który kroczy po morzu historii, nie tonąc, a to właśnie dlatego, że jest Panem czasu. Wiara jako akt przewyższa wszelkie doświadczenie. Jest aktem uznania, że mo-

zemy istnieć i działać wyłącznie wobec Boga żywego, który jest Prawdą osobową (w Osobie). Nie możemy okazywać takiego posłuszeństwa żadnej rzeczywistości względnej. To właśnie Piotr stara się dać do zrozumienia, kiedy mówi przywódcom i starszym ludu Izraela: „I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4, 12).

W listach więziennych św. Paweł ukazuje kosmiczne znaczenie Chrystusa, rozwijając w ten sposób przed nami chrystologię w sensie, jaki widzieliśmy w odniesieniu do nawrócenia. Wiara w Jezusa Chrystusa przeobraża się w nową zasadę życia i otwiera nową przestrzeń życiową. To, co stare, nie ulega zniszczeniu, ale osiąga swoją postać ostateczną i pełne znaczenie. To przemieniające zachowanie, praktykowane przez Ojców w sposób znakomity w spotkaniu wiary biblijnej z ich kulturami, stanowi rzeczywistą treść tzw. inkulturacji, czyli wzajemnej, płodnej i owocnej, wymiany kultur i religii dzięki pośredniczącej sile wiary. Tutaj właśnie sytują się wielkie zadania obecnej chwili historycznej. Nie ulega wątpliwości, że chrześcijańska misja powinna rozumieć i przyjmować religie w sposób o wiele głębszy, aniżeli czyniła to dotychczas. Z drugiej jednak strony religie, aby żyć autentycznie, winny uznawać swój własny charakter mesjański, który skłania je do tego, by szły ku Chrystusowi.

Jeżeli zaczniemy prowadzić w tym duchu badania interkulturalne z myślą o odkryciu wskazań jedynej wspólnej prawdy, odkryjemy coś nieoczekiwanego: chrześcijaństwo ma o wiele więcej punktów stycznych ze starożytnymi kulturami ludzkości niż ze światem racjonalistycznym i relatywistycznym. Ten ostatni bowiem przeciął mosty prowadzące do tych podstawowych intuicji wspólnych, na jakich opiera się ludzkość, i doprowadził człowieka do pustki egzystencjalnej, która może go doszczętnie wyniszczyć, jeśli nie znajdzie on wcześniej właściwej odpowiedzi. Poznanie naszej zależności od Boga i od wieczności, poznanie grzechu, pokuty i przebaczenia, poznanie komunii z Bogiem i z życiem wiecznym, w końcu zaś poznanie podstawowych przykazań moralnych, takich jakie znalazły swą postać konkretną w Dekalogu — to poznanie tego wszystkiego, co się zawiera w samym wnętrzu różnorodnych kultur. Z pewnością nie będzie to potwierdzeniem jakiegokolwiek relatywizmu. Wprost przeciwnie, jest to najgłębsza jedność kondycji ludzkiej, jedność człowieka, jedność naznaczona od prądziejów prawdą znacznie głębszą i większą.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC