

Stanisław Obirek

Ojciec Jezusa oraz ludzkich dzieci

Słowa kluczowe: Bóg, teologia, tradycja, Jezus, Kościół katolicki, katechizm, pluralizm religijny, dialog

Uwagi wstępne

Tytuł zapowiada więcej, niż poniższe uwagi zawierają. Zaproponowany przez redaktora naczelnego „Przeglądu Filozoficznego” został przez autora przyjęty jako wezwanie. Z tematem zmagam się od lat, więc go podjąłem, wcale nie będąc pewien, do czego mnie doprowadzi. Jedynym usprawiedliwieniem niech będzie prosty fakt, iż inni nie zajęli się tym tematem, choć zapewne na kwalifikacjach im nie zbywało. Chrześcijaństwo nie jest w Polsce tylko jedną z wielu religii, a postać Jezusa to więcej niż tylko jej legendarny założyciel. Skutki społeczne poglądów wypowiedzianych przez reprezentantów katolicyzmu są inne niż opinie przedstawicieli innych religii, o niewierzących nie wspominając. Mają bowiem za sobą poparcie społeczne, posłuch polityków i prawie nieograniczony autorytet moralny. Nie chcę się wypowiadać, czy to jest zasadne, potrzebne czy szkodliwe. Po prostu jest to tzw. fakt społeczny, z którego trzeba sobie zdawać sprawę. Stąd odczuwana konieczność poprzedzenia tekstu poświęconego Jezusowi i jego koncepcji Boga wstępnymi uwagami wyjaśniającymi moje własne ujęcie tego problemu. Otóż wbrew dość powszechnej opinii kościół katolicki nie stanowi monolitu doktrynalnego, a najbardziej „katolickie” dogmaty znalazły się w ogniu radykalnej krytyki. Mam na myśli krytykę formułowaną przez teologów katolickich; krytyka spoza kościoła jest i była czymś oczywistym od początku istnienia tej instytucji. Dotyczy to przede wszystkim jednego z najbardziej kłopotliwych dogmatów, mianowicie dogmatu o nieomyślności papieża i, uświęconego wielowiekową tradycją, dogmatu chrystologicznego. Debata chrystologiczna jest zresztą ściśle złączona z przekonaniem, że papieże utracili prawo do autorytatywnej wykładni tradycji. Pytanie, czy teolog podejmujący tego rodzaju krytykę jest

nadal teologiem katolickim, uważam za pytanie retoryczne, gdyż odpowiedź jest uzależniona od stanu świadomości zarówno samego teologa, jak i społeczności, w której działa.

Poza tym uważam, że odpowiedź na nie jest kwestią przyszłości i będzie uzależniona od definicji katolicyzmu, która z całą pewnością nie pokrywa się z instytucjonalnym kościołem rzymskokatolickim. Jest to zgodne przekonanie najwybitniejszych teologów katolickich XX wieku. W 1970 r., a więc w sto lat po ogłoszeniu dogmatu o nieomyślności papieża, Küng opublikował książkę *Nieomyślny?*, w której zadał kilka prostych pytań sprowokowanych przez encyklikę *Humanae vitae* ogłoszonej przez Pawła VI w 1968 roku. Mimo ostrych, niekiedy szokująco krytycznych uwag pod adresem papieństwa, Küng ciągle powtarza, iż jest i zamierza pozostać teologiem katolickim. Swoje uwagi kreśli więc z wnętrza tej instytucji, znając jej mechanizmy i nie tracąc nadziei, że mogą ulec zmianie:

Książka ta pragnie zachować gotowość do dialogu, gotowość do dyskusji. Winna być rozumiana jako pytanie, a nawet więcej – podtytuł wyraźnie o tym mówi – jako *zapytanie*, rodzaj interpelacji. Zapytanie jest wszakże pytaniem świadomym, niecierpiącym zwłoki, pytaniem domagającym się prędkiej odpowiedzi¹.

Mimo iż kierowana była głównie do katolickich teologów, a zwłaszcza do stojącej na straży dogmatycznej prawowierności Kurii Rzymskiej, książka Künga nie spotkała się ze zrozumieniem. Krytyczne uwagi jej autora pod adresem stylu sprawowania posługi papieskiej przez Jana Pawła II stały się jednym z powodów odebrania mu w grudniu 1979 r. prawa nauczania teologii katolickiej. Nie przeszkodziło to w niczym dalszej działalności szwajcarskiego teologa, paradoksalnie – to właśnie odejście od nauczania teologii katolickiej pozwoliło mu zobaczyć jej szerszy kontekst. Może jest w tym jakaś podpowiedź dla innych teologów.

Problemy z katechizmem

Podobnie jak pobożny żyd, który najpierw sięga do Talmudu i do mądrości zawartej w przesłaniu mędrców żydowskich, a dopiero potem do Tory, tak chrześcijanin, a zwłaszcza katolik, najpierw sięga do katechizmu i do nauczania uznanych przez kościół autorytetów teologicznych i moralnych, a dopiero potem do Biblii. Jednak w przeciwieństwie do żyda chrześcijanin nie sięga do tradycji, by wybrać odpowiadające mu rozwiązanie z przeszłości, a nawet dopisać do tradycyjnych wykładni swój własny do niej komentarz (Talmud jest dziełem otwartym), lecz by poznać i zapamiętać obowiązującą wykładnię prawd wiary. Takie są przynajmniej oczekiwania poszczególnych wyznań chrześcijańskich. Poznanie własnej tradycji

¹ H. Küng, *Nieomyślny?*, tłum. Tadeusz Zatorski, Kraków 1995, s. 207.

stanowi konieczny element procesu religijnej socjalizacji i przyjęcia określonego wyznania. Tak w każdym razie było do niedawna. Ostatnią próbą sformułowania kompendium doktryny podjętą przez kościół katolicki było ogłoszenie w 1992 roku Katechizmu Kościoła Katolickiego (KKK). Zdaniem pomysłodawcy, papieża Jana Pawła II:

Katechizm Kościoła Katolickiego zostaje ofiarowany każdemu człowiekowi żądającemu od nas uzasadnienia nadziei, która jest w nas (por. 1 P 3, 15), i pragnącemu poznać wiarę Kościoła katolickiego².

Zaś proces powstawania tego kompendium wiary katolickiej i jego cele zostały dookreślone przez papieża w sposób następujący:

Każdy katechizm powinien wiernie i w sposób uporządkowany przedstawiać nauczanie Pisma Świętego, żywej Tradycji w Kościele i autentycznego Urzędu Nauczycielskiego, a także duchowe dziedzictwo Ojców, Doktorów i świętych Kościoła, by umożliwiać lepsze poznanie tajemnic chrześcijańskich i ożywiać wiarę Ludu Bożego. Musi brać pod uwagę wyjaśnienia nauki, które w ciągu dziejów Duch Święty wskazał Kościołowi. Konieczne jest także, by pomagał rozjaśniać światłem wiary nowe sytuacje i problemy, które w przeszłości nie zostały wyjaśnione³.

Problem polega na tym, że odpowiedzi udzielane przez katechizm dotyczą pytań, które padają rzadko bądź nie są w ogóle zadawane. Roztaczają przed czytelnikiem wizję kościoła jako instytucji doskonałej – *societas perfecta* – realizującej cele wyznaczone przez papieża, watykańskie struktury i biskupów. Natomiast pytania nurtujące wielu katolików, mnie na przykład, nie zostały przez autorów KKK w ogóle uwzględnione. Co więcej, brak na nie miejsca. Autorzy KKK nie dostrzegają świata poza kościołem, inne religie czy ateizm jest poza ich polem zainteresowań. Stąd potrzeba własnych poszukiwań, zwykle zresztą po omacku.

Lektura tego, składającego się z 2865 paragrafów, dzieła budzi mieszane uczucia. Jego struktura jest przejrzysta, poszczególne części wzajemnie się dopełniają. Teksty Pisma Świętego zostały wpisane we właściwy kontekst teologiczny. Stary Testament jest pokazany jako przygotowanie do Nowego. Jezus Chrystus jest nie tylko obiecany Żydom Mesjaszem, a wiara w niego źródłem najwyższego szczęścia dla każdego chrześcijanina. Chrześcijański Mesjasz jest odpowiedzią na każde pytanie. Inaczej mówiąc, KKK jest zbudowany na przekonaniu, że Jezus Chrystus objaśnia nie tylko tajemnicę życia ludzkiego, ale jest kluczem pozwalającym rozumieć świat i Boga samego. Teksty biblijne wraz z komentującą je tradycją kościoła stanowią „symfonię wiary”. Problem w tym, iż dźwięki tej „symfonii” nie tylko że nie uwzględniają głosów spoza kościoła, ale na kartach

² Katechizm Kościoła Katolickiego, „Konstytucja Apostolska *Fidei Depositum* Jana Pawła II”, Poznań 1994, s. 8.

³ Tamże, s. 7.

KKK one się nie pojawiają i są mu zupełnie obojętne. Podejrzewam, że nie zostały one uwzględnione, gdyż mogłyby zakłócić spójność wywodu. Tymczasem główny fundament, na którym KKK się opiera, a więc Biblia, jest daleki od przypisywanej mu jasności, a i sama tradycja kościoła katolickiego wskazuje tak wielkie sprzeczności i wewnętrzne pęknięcia, że ujęcie jej w formę spójnego kompendium nie oddaje sprawiedliwości historycznej, prezentuje uproszczoną hermeneutykę, sprowadza tradycję chrześcijańską do jedynej słusznej filozofii, pozostawiając poza nawiasem chociażby tradycję sceptycyzmu poznawczego i radykalnego sprzeciwu wobec instytucjonalnych form sprawowania władzy w kościele. Tak więc w określeniu obrazu „ojca Jezusa i ludzkich dzieci” rola katechizmu może stanowić kulturowy punkt odniesienia, ale jego użyteczność poznawcza jest wysoce ograniczona.

Na szczęście dzisiaj sytuacja uległa radykalnej zmianie. Oparty na autorytecie kościół katolicki dopuszcza wielość interpretacji, a dialog ekumeniczny i międzyreligijny wzmocnił poczucie względności tradycyjnych odpowiedzi. Poza tym teologia bezpowrotnie utraciła pozycję „królowej nauk”, stając się, przynajmniej tak się dzieje u najwybitniejszych przedstawicieli tej dyscypliny, pilnym słuchaczem nauk szczegółowych. Zewnętrznym wyrazem tej nowej sytuacji jest rezygnacja kościoła katolickiego z indeksu ksiąg zakazanych czy z pozwoleń na drukowanie tekstów teologicznych. Zresztą w epoce Internetu nie miałyby tego rodzaju działania żadnego praktycznego znaczenia.

W sposób szczególnie wyrazisty tę nową sytuację odślania stanowisko Waltera Onga, amerykańskiego jezuita i teoretyka komunikacji. Jego zdaniem sposób przekazywania wiedzy religijnej w formie katechizmowej należy do przeszłości:

Katechizm doprowadził do utożsamienia religijnego nauczania z kontrolą ścisłej znajomości tekstów, co wzmocnione zostało przez druk. Dzisiaj popularyzacja nauczania zawartego w katechizmie nie jest już tak skutecznym narzędziem, jak było niegdyś. W okresie zdominowanym przez oralność, a więc w posttypograficznym czasie, to dyskusja jest podstawą uczenia się⁴.

Ten najbardziej przenikliwy krytyk katechizmowego przekazywania wiary w dyskusji i dialogu dostrzega jedyną możliwość otwarcia się na przyszłość, co należy rozumieć jako uczestniczenie we współczesnej debacie antropologicznej:

Dzisiejsza otwartość jest w sposób oczywisty kojarzona ze słowną wymianą. Dialog stanowi podstawę słowa mówionego i jako taki jest niepowtarzalny. Wychodzi on od określonego punktu i zdąża ku nieokreślonemu celowi, gdyż w dialogu słowa jego partnerów nie są określone tylko przez nich, ale przez kolejne zdania, które padają jako odpowiedzi, a sam głos jest otwarty w tym sensie, iż otwiera przyszłość⁵.

⁴ W. Ong, *The Presence of the Word. Some Prolegomena for Cultural and Religious History*, New Haven and London, Yale University Press, 1967, s. 300.

⁵ Tamże, s. 300–301.

Innymi słowy, Ong postuluje odejście od tradycyjnego nauczania, którego katechizm stanowił najpewniejszą drogę do poznania doktryny chrześcijańskiej, skoro jest ono tylko kulturowym zapisem stanu świadomości przywoływanych w nim autorów. Mniej radykalne, ale w istocie podobne stanowisko wielokrotnie formułował niemiecki jezuita Karl Rahner. Z tekstów tego autora, w których dokonuje reinterpretacji katolickiej doktryny, przywołać warto artykuł z 1979 roku poświęcony „Podstawie interpretacji teologicznej Soboru Watykańskiego II”. Dla Rahnera najważniejsza jest perspektywa historyczna, która pozwala uchwycić radykalne zmiany w samoświadomości kościoła. Tak więc Rahner wyszczególnił w historii kościoła trzy główne okresy: 1. Krótki okres judeochrześcijaństwa, 2. Czas kościoła w poszczególnych grupach kulturowych, najpierw hellenizmu, następnie kultury i cywilizacji krajów europejskich i 3. Okres, w którym kościół „zobaczył siebie” jako część światowych religii⁶. Ten ostatni okres zapoczątkował właśnie Sobór Watykański II. Tak jak pierwszy okres naznaczony jest brakiem poczucia odrębności od judaizmu, a drugi przeniknięty jest świadomością przynależności kulturowej do dziedzictwa Greków i Rzymian, okres trzeci rozpoczął nowy etap budowy tożsamości, która jest ciągle *in statu nascendi*. Innymi słowy, na naszych oczach rozgrywa się kwestia tożsamości chrześcijaństwa jako religii⁷.

Dzięki pierwszemu pokoleniu żydów, którzy uznali w Jezusie z Nazaretu Mesjasza pojawiła się nowa religia, która jednak pozostawała w ściślejszej zależności od judaizmu, a dla nich samych była ruchem odnowy samego judaizmu. Dopiero w następnych pokoleniach została ona zdominowana, na okres prawie dwóch tysięcy lat, przez „przypadkową kulturę hellenistyczną” i równie „przypadkową kulturę europejską” w jej narodowych odmianach. Owa dominacja kulturowa, bo przecież nie religijna, sprawiła, że chrześcijaństwo zaczęło z jednej strony utożsamiać z cywilizacją zachodnią i pomijać dziedzictwo judaistyczne, a z drugiej zaczęło postrzegać inne kultury i religie jako z gruntu chrześcijaństwu obce. Dopiero Sobór Watykański II przywrócił kościołowi katolickiemu świadomość bycia jedną z wielu dróg do Boga i umożliwił rezygnację z uroszczeń absolutystycznych. Katolicy „odkryli”, że są jedną z wielu religii, która pozostaje w rozlicznych związkach z innymi religiami. Jeśli wierzyć intuicji Rahnera, wierność pierwotnemu impulsowi religijnemu zakłada konieczność „odklejenia” Kościoła od tych akcydentalnych form kulturowych⁸. W kościele katolickim najbardziej twórczo idee Onga i Rahnera rozwija w teologii wietnamski teolog Peter C. Phan, od lat działający w Stanach Zjednoczonych. Jego zdaniem, przed pojawieniem się religii pisma, szczególnie chrześcijaństwa i islamu, na terenach Azji

⁶ K. Rahner, „Basic Theological Interpretation of the Second Vatican Council” (Zeitschrift fuer katholische Theologie 101 (1979): 290–99), w: „Theological Investigation”, vol. XX, tłum. Joseph Donceel, London 1981, s. 77–89.

⁷ Tamże, s. 85.

⁸ Tamże, s. 84.

pojęcie „przynależności do wielu religii” było raczej normą niż wyjątkiem, przynajmniej na poziomie religijności popularnej⁹. Dopiero wejście religii Księgi z ich uroszczeniami wyłączności na zbawienia doprowadziło do rywalizacji pomiędzy wyznawcami poszczególnych religii¹⁰. Fakt, że tak było w przeszłości, nie oznacza oczywiście, iż religie Księgi w dalszym ciągu muszą odgrywać taką antagonizującą rolę. To właśnie doświadczenie historyczne może uzdolnić wyznawców trzech monoteizmów, ale zwłaszcza chrześcijaństwa i islamu, jako religii misyjnych, do nowego spojrzenia na inne religie. Chodzi po prostu o to, by uznać pluralizm religijny za naturalne zjawisko, z którym nie tylko nie należy walczyć, ale które należy zaakceptować jako chciane przez Boga.

Konsekwencje pluralizmu religijnego

Chrześcijaństwo w Azji, w przeciwieństwie do innych kontynentów, nigdy nie stało się religią dominującą. Wprost przeciwnie – do dzisiaj pozostaje religią nieznacznej mniejszości mieszkańców tego najliczniejszego kontynentu. Właśnie dlatego, zdaniem Petera C. Phana, pluralizm religijny i kulturowy Azji stanowi dogodny punkt wyjścia spojrzenia na chrześcijaństwo jako na religię podlegającą głębokim transformacjom w epoce globalizacji. Jego zdaniem, przynależność do wielu religii jest darem dla nielicznych, którzy „otrzymują go w lęku i drżeniu, z wdzięcznością i radością”¹¹. Jednak raz przyjęty domaga się rewizji dotychczasowego spojrzenia również na chrześcijaństwo i jego stosunek zarówno do innych religii, jak i do kultury. Pewien kierunek możliwego rozwoju podał Phan w artykule poświęconym wzajemnym relacjom kultur i religii w kontekście azjatyckim¹². Co ciekawe, tekst Phana jest polemiką z popularną również w Polsce książką H. Richarda Niebhura *Chrystus a kultura*, w której, przy wszystkich zastrzeżeniach, kultura została utożsamiona z chrześcijaństwem. Zdaniem Phana ten rodzaj kulturowego imperializmu był zrozumiały w Stanach Zjednoczonych w latach pięćdziesiątych minionego wieku, ale jest zupełnie anachroniczny w kontekście azjatyckim. Chodzi o to, że „w spotkaniu pomiędzy chrześcijaństwem i kulturami Azji chodzi nie tyle o inkulturację rzeczywistości pozakulturowej w kulturę, ale o *międzykulturową* – wzajemne spotkanie pomiędzy dwiema równouprawnionymi

⁹ P.C. Phan, „Multiple Religious Belonging: Opportunities and Challenges for Theology and Church”, w: „Theological Studies” 64 (2003), s. 498. Por. również niezwykle inspirujący zbiór esejów *Many Mensions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*, red. C. Cornille, New York 2002.

¹⁰ P.C. Phan, tamże, „Multiple Religious Belonging” art. cyt., s. 499.

¹¹ P.C. Phan, *Being Religious Interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*, New York 2004, s. 81.

¹² P.C. Phan, „Cultures, Religions, and Mission in Asian Catholic Theologies”, w: „The Japan Mission Journal”, vol. 63, no. 1 (2009), s. 37–53.

kulturami”¹³. Cechą wyróżniającą religijny i kulturowy pluralizm Azji jest jego konfliktowy charakter. Jeśli chrześcijaństwo ma do spełniania rolę szczególną, to polegałaby ona na pomocy w przewyżnianiu istniejących konfliktów. Zresztą ono samo jest w nie uwikłane i nie może występować w roli arbitra tylko jednego z wielu uczestników procesu pojednania. Innymi słowy, chrześcijaństwo nie tylko nie ma prawa niczego narzucać, ale może równie wiele skorzystać od kultur, z którymi się spotyka.

Choć główna teza Phana dotyczy Azji, to można ją zastosować również w Polsce, zwłaszcza w dzisiejszym kontekście dużego zamętu kulturowego i religijnego. W kontekście polskim oznacza to konieczność nowego i pozytywnego spojrzenia na laicką, a nawet ateistyczną koncepcję kultury, która w dużym stopniu pojawiła się w sprzecznie wobec uroszczeń kultury odwołującej się do inspiracji chrześcijańskiej. Dobrym przykładem takiego spojrzenia na sekularyzację jest książka Charlesa Tylora *Wiek sekularyzacji*, w której katolicki filozof spogląda na zjawisko sekularyzacji jako na szansę powrotu chrześcijaństwa zachodniego do źródeł autentycznej religijności¹⁴. Można wręcz nazwać wiek sekularyzacji wiekiem autentycznej religijności¹⁵. Jeśli w zmienionym kontekście kulturowym i religijnym chrześcijanie chcą odgrywać liczącą się rolę, to muszą zmienić swoje podejście do otaczającego ich świata. Jednym ze sposobów tego zmienionego spojrzenia na innych jest nowe, uwolnione od autorytarnej wykładni, odczytanie biblijnej koncepcji człowieka i Boga. Przyjęcie pluralizmu religijnego nie jest kwestią poglądów, ale realizmu poznawczego. Jeśli w przeszłości zwykło się wyróżniać trzy postawy wobec wielości religii (ekskluzywizm, inkluzywizm i pluralizm) jako alternatywne sposoby postrzegania rzeczywistości, to w chwili obecnej jedynie pluralizm spełnia elementarny wymóg szacunku wobec faktów. Każda inna forma spojrzenia na innych generuje napięcia i konflikty. Moim zdaniem nie ma żadnych teologicznych ani biblijnych uzasadnień dla stanowiska innego niż pełne szacunku respektowanie wielości religii. A przekonanie o wyjątkowości każdego człowieka, niezależnie od wyznawanej bądź niewyznawanej wiary, można znaleźć w Ewangelii św. Jana: „Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi”. Bóg Jezusa nie był Bogiem wykluczenia. Tak jak Sokrates odwoływał się do naturalnej zdolności rozumowania, tak Jezus widział w każdym dziecku Ojca niebieskiego.

¹³ Tamże, s. 51.

¹⁴ Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge MA, 2007.

¹⁵ Por. tamże, rozdz. 13 „The Age of Authenticity”, s. 473–504, i rozdz. 14 „Religion Today”, s. 505–535.

Bóg Jezusa

Sądzę, że po tych wstępnych nieco przydługich, ale koniecznych wyjaśnieniach można podjąć właściwy temat tego artykułu – jak kształtował się obraz Ojca Jezusa, a tym samym obraz Boga jego wyznawców. Ku zaskoczeniu wielu chrześcijan Bóg Jezusa z Nazaretu, w świetle badań historycznych, nie różni się od Boga pobożnych Żydów epoki, w której żył. A nawet samo chrześcijaństwo w swych początkach wcale nie stanowiło nowej religii: „Chrześcijaństwo pierwotne zaczęło się jako wewnątrzżydowski ruch odnowy wywołany przez Jezusa. Przejście do hellenistycznego prachrześcijaństwa i do chrześcijaństwa judaistycznego jest płynne”¹⁶, tak swoją książkę o *Czasach Jezusa* rozpoczyna Gerd Theissen, znakomity teolog protestancki z Heidelbergu. Jest ona próbą socjologicznej analizy początków chrześcijaństwa. Warto przywołać ciąg dalszy tych oczywistych, zdawałoby się spostrzeżeń, które jednak budzą zdumienie:

Usamodzielił się po roku 70. po Chr. i stał się judeochrześcijaństwem. Wcześniej konkurował z wewnątrzżydowskim ruchem odnowy; następnie na czoło wybił się faryzeizm, gdy tymczasem chrześcijanie bywali ekskomunikowani. Ruch Jezusa jest więc wywołany przez Jezusa wewnątrzżydowskim ruchem odnowy istniejącym na terenie syryjsko-palestyńskim w latach od około 30. roku aż do 70. roku po Chrystusie¹⁷.

Jeśli jest tak, jak pisze Theissen, to oznacza, że chrześcijaństwo w swych początkach całkowicie przynależało do judaizmu i mieściło się w jego ramach. Dopiero późniejszy rozwój, warunkowany kontekstem, w jakim się on dokonywał, doprowadził do rozejścia się tych dwu religii.

Do podobnych wniosków dochodzi Geza Vermes, który od lat prowadzi badania zarówno nad postacią Jezusa z Nazaretu, jak i nad jego religijnością. To właśnie dzięki wysiłkom Vermesa Jezus „wrócił” do judaizmu. Wcześniej były to próby podejmowane sporadycznie, głównie przez uczonych żydowskich¹⁸, marginalizowanych przez teologów chrześcijańskich. Teologia chrześcijańska interesowała się przede wszystkim Jezusem Chrystusem Zmartwychwstałym, a więc wypracowanym niezależnie od źródeł historycznych pojęciem teologicznym. Vermes tak o tym pisze w książce *Jezus Żyd*, opublikowanej w 1973 roku:

Ortodoksyjne chrześcijaństwo – nie potrafiąc lub nie chcąc ustalić i przyjąć historycznego znaczenia słów zapisanych przez ewangelistów – opowiedziało się za pewną konstrukcją doktrynalną, zbudowaną na gruncie arbitralnej interpretacji wypowiedzi zawartych w Ewangeliach¹⁹.

¹⁶ G. Theissen, *Czasy Jezusa. Tło społeczne pierwotnego chrześcijaństwa*, tłum. F. Wycisk, Kraków 2004, s. 9.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Por. J. Klausner, *Jesus of Nazareth. His Life, Times, and Teaching*, New York 1925 (oryg. Hebr. 1922).

¹⁹ G. Vermes, *Jezus Żyd. Ewangelia w oczach historyka*, tłum. M. Romanek, Kraków 2003, s. 300.

We wstępie do swej książki wyrażał nadzieję, iż przyczyni się ona do przywrócenia obrazu Jezusa uwolnionego od historycznych zniekształceń:

Jeśli Czytelnik po własnym przemyśleniu tej książki uzna, że człowiek ten, tak bardzo zniekształcony zarówno przez mit chrześcijański, jak i przez mit żydowski, nie był w rzeczywistości ani Chrystusem Kościoła, ani apostatą i diabłem wcielonym z popularnej tradycji żydowskiej, wówczas, być może, dokona się zapoczątkowanie spłaty dawno zaciągniętego wobec niego długu²⁰.

Skrupulatna analiza zarówno tekstów Ewangelii synoptycznych, jak i zachowanych źródeł pozabiblijnych przywraca Jezusowi z Nazaretu właściwe proporcje. Zdaniem Vermesa był on jednym z wielu nauczycieli charyzmatycznych, choć niewątpliwie był najwybitniejszym z nich. A jego przynależność do judaizmu, w świetle Ewangelii, jest oczywista:

Wyraźne i stałe świadectwo najwcześniejszej tradycji ewangelicznej, rozpatrywane na gruncie swego naturalnego tła charyzmatycznej religijności Galilei pierwszego stulecia po Chr. prowadzi nie do wizerunku Jezusa jako postaci, której by nie można było wkomponować w ramy judaizmu lub której by się nie dało określić na podstawie kryteriów jej własnych, dających się zweryfikować, słów i intencji²¹.

Skoro tak, to również koncepcja Boga, która wyłania się z nauczania Jezusa, nie wnosi nowych elementów w porównaniu z Bogiem znanym z Biblii Hebrajskiej. Pojawia się więc zasadne pytanie, jak to się stało, że w teologii chrześcijańskiej ten fakt nie został w sposób należyty zauważony, a nawet więcej – od początku da się zauważyć silną tendencję antyjudaistyczną, która dość szybko przybrała postać przekonania, że chrześcijaństwo jest jedyną prawdziwą religią.

Dlatego to nie nauczanie Jezusa stało się podstawą i punktem odniesienia dla teologii chrześcijańskiej, ale wydarzenie spoza tego nauczania. Najlepiej wyraża je zdanie Pawła: „A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremne jest nasze nauczanie, próżna jest także wasza wiara. [...] A jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest wasza wiara” (1 Kor 15, 14. 17). Podobnie we współczesnej refleksji teologicznej:

Śmierć i zmartwychwstanie Jezusa stanowi konieczny i bezwzględnie wiążący punkt wyjścia każdej chrześcijańskiej teologii. Pierwsze ściśle własne pojęcie teologii chrześcijańskiej narodziło się w spotkaniu (czy wprost w zderzeniu) z tajemnicą śmierci i zmartwychwstania Jezusa²².

To wydarzenie przekracza jednak nie tylko historię, ale i możliwości ludzkiego poznania. Staje się więc przedmiotem wiary i jest dostępne tylko dla tych,

²⁰ Tamże, s. 13.

²¹ Tamże, s. 300–301.

²² T. Węclawski, *Abba. Wobec Boga Ojca*, Kraków 1999, s. 146.

którzy decydują się na ten krok, bądź, mówiąc metaforycznie, dla tych, którym dana jest łaska wiary.

Problem pojawił się z chwilą, gdy pierwotna wspólnota uczniów wierzących w zmartwychwstanie Jezusa przerodziła (a może wyrodziła?) się w strukturę społeczną dysponującą siłą i środkami przymusu. Gdy łaska wiary została zastąpiona wymyślnym systemem kontroli i zniewolenia, a decyzję religijną zastąpiła drobiazgowa procedura socjalizacji, nad którą czuwał kościół. Przepowiadane przez Jezusa niewidzialne królestwo Boga nieodwołalnie zastąpił widzialny kościół. Ruchy heretyckie były zdecydowanie tłumione, a w razie konieczności – niszczone. Wizja wielkiego inkwizytora sprawującego pieczę nad nauką Jezusa, jaką roztoczył Fiodor Dostojewski w *Braciach Karamazow*, stanowi sugestywną ilustrację tego procesu. Sukces odniesiony przez kościoły wyrosłe z reformacji okazał się połowiczny, a jego pyrrusowe zwycięstwo najlepiej oddaje zasada *cuius regio eius religio*, przyjęta w 1555 roku w Augsburgu, która oddała decyzję wiary w ręce władcy politycznego. Dopiero współczesny sekularyzm stanowi szansę i być może przywróci autentyzm doświadczeniu religijnemu, choć odradzające się fundamentalizmy religijne stawiają ten optymizm pod znakiem zapytania.

Wspomniane środki przymusu tłumiące swobodny rozwój refleksji teologicznej pozwalają mówić o bałwochwalstwie (oddawaniu czci stworzeniu, a nie Stwórcy), jakiemu ulegają instytucje religijne, właściwie bez wyjątku, w przypadku chrześcijaństwa owo bałwochwalstwo zauważalne jest zwłaszcza w chrystologii, a więc w konstrukcjach dogmatycznych mających objaśniać istotę Jezusa Chrystusa. Dzisiaj ten sposób uprawiania teologii został poddany radykalnej krytyce. Na przykład Wilfrid Cantwell Smith zwrócił uwagę w książce *W kierunku teologii świata*, iż w teologii chrześcijańskiej należy przewyciężyć tradycyjny sposób mówienia o Bogu. Główny problem, jego zdaniem, polega na utożsamieniu religii z objawieniem biblijnym. A nawet więcej, ta teologia utożsała zbawienie z Jezusem Chrystusem:

Owszem, teologia chrześcijańska niekiedy mówiła coś o objawieniu w naturze i w historii, ale ostatecznie twierdziła, że Bóg w pełni objawił się w Chrystusie. (Niektórzy poszli tak daleko, że mówili, iż w pełni objawił się tylko w Chrystusie). Moim zdaniem teologia powinna nauczyć się używać innego języka. Mnie Bóg nie objawił się w pełni w Jezusie Chrystusie, ani nikomu, kogo spotkałem; albo do czego doprowadziły mnie historyczne studia²³.

Trzeba przy tym zauważyć, że W.C. Smith mówi jako prezbiterianin, choć dla niego istotniejszym jest fakt, iż wypowiada się na temat religii po prostu jako człowiek znający historię różnych religii²⁴. W zbiorze artykułów poświęconych *Mitowi chrześcijańskiej wyjątkowości*, wydanym przez znanych teologów

²³ W.C. Smith, *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion*, London 1981, s. 175.

²⁴ Tamże, s. 44.

Johna Hicka i Paula F. Knittera, H.C. Smith sformułował jeszcze bardziej radykalną tezę:

Jeśli chrześcijanie myślą, że chrześcijaństwo jest ostateczną albo zbawczą prawdą, to takie myślenie jest formą bałwochwalstwa²⁵.

Zgadzam się z taką oceną postawy utożsamiającej własny system teologiczny z prawdziwą wiarą, że jest ona formą bałwochwalstwa. I jak każde bałwochwalstwo napiętnowane w Biblii prowadzi do fundamentalizmu i w miejsce Boga wprowadza bożki. Taka postawa nie tylko ogranicza Boga, ale uniemożliwia rzeczywisty dialog między religiami. Oczywiście, jest rzeczą zupełnie zrozumiałą, że chrześcijaństwo wypracowało swój własny język teologiczny, by mówić o Bogu. Tak czynią i inne religie. Problem polega na tym, że, ujmując problem historycznie, teologia chrześcijaństwa zwykła wykluczać inne sposoby mówienia o Bogu. Dla chrześcijaństwa bowiem: „Doktryna bóstwa Chrystusa stała się pojęciową formą poznania Boga”²⁶. Tymczasem Bóg jest zawsze większy (*Deus semper maior*),²⁷ a to oznacza, że przekracza On każdy ludzki język, także język teologii chrześcijańskiej. Również doktryna chrystologiczna winna być sprowadzona do konkretnego kontekstu kulturowego i religijnego. Tak też się dzieje. We współczesnej teologii chrześcijańskiej obserwujemy żywą, a nawet pasjonującą dyskusję na temat sposobu rozumienia bóstwa Chrystusa. Jej początki sięgają roku 1954, gdy Karl Rahner opublikował artykuł na temat teologicznego znaczenia chrystologicznej formuły wypracowanej przez Sobór Chalcedoński w 451 roku²⁸. Dla Rahnera nie ulegało kwestii, że dogmat jest zarówno końcem, jak i początkiem debaty, a na pewno nie przedmiotem bezrefleksyjnej wiary. Krytyczne uwagi pod adresem chrystologii nie oznaczają jej odrzucenia, ale wskazują raczej na konieczną korektę jej apodyktycznych sądów (a z takimi w przeszłości mieliśmy często do czynienia). Zresztą sami teologowie są niekiedy świadomi ograniczeń używanych przez nich pojęć. Przykładem może być chrystologiczna refleksja Tomasza Węclawskiego, który stwierdza: „Tam, gdzie daje się słyszeć mowa Boga, prawie niepostrzeżenie milknie nasza mowa o Bogu”²⁹. Czy to oznacza kapitulację wobec sensownego mówienia o Bogu? Dalszy wywód Węclawskiego wprowadza niebezpieczne utożsamienie nadużyć języka teologii z ateizmem, który przecież ze swej natury nie jest zainteresowany „mówieniem o Bogu”. Jest to jednak na tyle intrygujące sformułowanie, iż warto je przywołać:

²⁵ W.C. Smith, „Idolatry in Comparative Perspective”, w: *The Myth of Christian Uniqueness*, ed. J. Hick, P.F. Knitter, New York 1987, s. 59.

²⁶ Tamże, s. 61.

²⁷ E. Przywara, *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien*, T. 1–3, Freiburg 1938–1940.

²⁸ K. Rahner, „Chalkedon-Ende oder Anfang?” *Das Konzil von Chalkedon*, ed. by A. Grillmeier and H. Bacht, Vol. III, Würzburg, 1954, s. 3–49.

²⁹ T. Węclawski, *Chrystus naszej wiary*, Poznań 1994, s. 77.

Zwycięstwo nad duchowym ateizmem bezmyślnej i pewnej siebie mowy o *Bogu* oznacza możliwość uczestnictwa w wydarzeniu Objawienia, a więc w Stworzeniu, Wcieleniu i Odkupieniu³⁰.

Na czym owo zwycięstwo polega, Węclawski nie mówi. Tak jak dla H.C. Smitha uroszczenia teologii chrześcijańskiej przeradzają się w bałwochwalstwo, dla Węclawskiego stają się duchowym ateizmem. Trudno o radykalniejsze wskazanie granic mowy o Bogu przez samych teologów chrześcijańskich. Zarówno pojęcie bałwochwalstwa, jak i duchowego ateizmu domaga się dookreślenia. Bo przecież zarówno walka zazdrosnego Boga Biblii z bożkami, jak i współczesne krucjaty religii przeciw ateizmowi budzą uzasadnione obawy, czy strategie obrane przez teologów w dążeniu do autentycznej religijnością rzeczywiście do niej doprowadzą i nie wyrodzą się w nowe, jeszcze bardziej szkodliwe fundamentalizmy religijne.

Również pytania przedstawicieli innych religii pod adresem teologii chrześcijańskiej mogą się okazać pomocne przy określaniu tego, w co tak naprawdę wierzymy. Takie pytanie skierował do katolickich teologów Abraham Joshua Heschel w 1967 roku:

Dla Żyda jest rzeczą trudną do zrozumienia, kiedy chrześcijanie czczą Jezusa jako Pana i kiedy jego Panowanie zajmuje miejsce Panowania Boga Stworzyciela. Trudno Żydowi zrozumieć, kiedy teologia zostaje zredukowana do chrystologii³¹.

Zdziwienie Heschla budziło stwierdzenie niektórych teologów chrześcijańskich: „Możemy obejść się bez Boga i trzymamy się Jezusa z Nazaretu”³². Jeśli chrześcijaństwo zgodzi się na dyskusję na temat znaczenia bóstwa Jezusa, być może użytecznym okaże się pomysł ortodoksyjnego rabina Irvinga Greenberga, który zaproponował pojęcie „failed messiah” (mesjasz, któremu się nie udało). Tak rozumiany mesjasz byłby również do przyjęcia przez Żydów³³. Ale oznaczałoby to rezygnację z absolutystycznych uroszczeń chrystologii i otwarcie się na mesjański wymiar judaizmu. Być może wtedy również inne religie odzyskałyby w oczach chrześcijan swoje miejsce w rzeczywistości przekraczającej teologiczne konstrukcje. Jak na razie nic nie wskazuje na to, by religie instytucjonalne były gotowe do rezygnacji z przekonania o wyjątkowości każdej z nich. Katolicyzm nie stanowi wyjątku. Oczywiście, nie zamierzam występować z postulatem, by każda z religii zrezygnowała z tego, co stanowi o jej tożsamości, jak na przykład chrześcijaństwo z bóstwa Jezusa czy islam z wiary w szczególną misję proroka Mahometa. Chodzi raczej o to, by żywiąc te przekonania, nie narzucały go innym, nie stroniąc przy tym od środków przymusu, jak to bywało w historii.

³⁰ Tamże.

³¹ A.J. Heschel, *Moral Grandeur and Spiritual Audacity*, New York 1996, s. 274–275.

³² Tamże, s. 275.

³³ I. Greenberg, *For the Sake of Heaven and Earth. The New Encounter between Judaism and Christianity*, Philadelphia 2004.

Kongregacja Nauki Wiary trwa przy swoim

W samej rzeczy, dzięki dialogowi międzyreligijnemu, teologia chrześcijańska zmieniła się w sposób dramatyczny w ostatnich latach, a nowe interpretacje chrystologiczne budzą nadzieje na rzetelny dialog z przedstawicielami innych religii. Wszak nie obejdzie się bez zmiany paradygmatu – nie Chrystus, ale Bóg musi być w centrum teologicznej refleksji. Tymczasem w kościele rzymskokatolickim teologowie, którzy najwięcej zrobili dla przezwyciężenia nieufności wobec kościoła, są krytykowani przez Kongregację Nauki Wiary³⁴. Krytyczne komentarze książek takich teologów jak Hans Küng, Edward Schillebeeckx, Gustavo Gutierrez, Leonardo Boff, Anthony de Mello, Jacques Dupuis, Roger Haight, Jon Sobrino i wielu innych to interesująca i pouczająca lektura. Komentarzem do tych krytycznych ocen jest opublikowana w 2000 roku deklaracja *Dominus Iesus* – świadectwo, iż zmiana paradygmatu teologicznego jest ciągle kwestią przeszłości w kościele rzymskokatolickim, a otwarcie, jakie dokonało się na Soborze Watykańskim II, nie dotknęło rzymskiej Kongregacji Nauki Wiary. Podobnie należy ocenić osobliwą instrukcję „O niektórych aspektach nauki o Kościele” z 2007 roku. Na jej antydialogiczny charakter zwrócił uwagę Wacław Hryniewicz, jeden z najwybitniejszych i najodważniejszych polskich teologów, za co zresztą spotkała go reprymenda ze strony tejże kongregacji³⁵.

Niemniej jednak fakt, iż na Soborze Watykańskim II w deklaracji ogłoszonej w 1965 roku *Nostra Aetate* kościół rzymskokatolicki po raz pierwszy wypowiedział się w sposób pozytywny o innych religiach, jest faktem nieodwracalnym. Ten sobór był przede wszystkim, jak twierdził John O'Malley „wydarzeniem językowym” (*language-event*) – otwierając swe odrzwia na takie słowa jak dialog, partnerstwo, przyjaźń, współpraca, wolność, które bywały gościem rzadkim i niechcianym na poprzednich soborach³⁶. Właśnie to wydarzenie językowe i wynikające z niego konsekwencje zmuszają do spojrzenia na tradycyjne odczytywanie tekstów biblijnych z dystansem i zachęcają do ich lektury bez dodatkowych, „chrześcijańskich” kategorii. Innymi słowy chodzi o taką lekturę tekstu biblijnego, która nie została poddana teologicznemu „znieczuleniu” i pozwala wybrzmieć wszystkim obecnym w nim sprzecznościom i niekonsekwencjom.

³⁴ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/doc_doc_index.htm.

³⁵ W. Hryniewicz, „»Zbawiciel jest polifoniczny« – o nadużyciach języka religijnego w ostatnim dokumencie Kongregacji Nauki Wiary”, w: „Open Theology” nr 1, 2007, dostępny na stronie: <http://www.opentheology.org>.

³⁶ J. O'Malley, *What Happened at Vatican II*, Cambridge 2008, s. 12 i s. 306.

Co z powyższego wynika

Gdyby chrześcijaństwo było abstrakcyjną teorią, a chrześcijanie jej równie abstrakcyjnymi wyznawcami, to jej doskonały twór – Katechizm Kościoła Katolickiego – mógłby stanowić źródło równie abstrakcyjnej satysfakcji poznawczej i duchowej. Problem polega na tym, że jest ono zespołem przekonań konkretnych ludzi z równie konkretnymi konsekwencjami społecznymi zarówno dla swych wyznawców, jak i dla ludzi, którzy nie podzielają ich przekonań. Stąd potrzeba i konieczność oceny historii tej religii jak każdej innej.

Przywołane w powyższym wywodzie teksty są reprezentatywne dla współczesnej refleksji teologicznej, stąd ich miejsce w refleksji nad kondycją teologii katolickiej. Wynika z niej jedno – poznawcza bezradność wobec pytania, kim człowiek jest i jakim jest jego Bóg. Nie jest to wniosek przygnębiający. Wprost przeciwnie. Budzi nadzieję, że teologowie zrezygnują z języka wykluczenia i nawiążą partnerską debatę z naukami szczegółowymi, takimi jak socjologia, psychologia czy antropologia. Biblijne obrazy, do jakich odwoływała się tradycja teologiczna, przestały odgrywać główną rolę w debacie teologicznej. Zostały dyskretnie, przy milczącej zgodzie jej uczestników, „zapomniane”. Nikt z poważnych teologów nie zastanawia się nad aniołami czy demonami, nawet człowiek jako obraz Boga popadł w niełaskę. Wielcy ojcowie kościoła jak św. Augustyn czy św. Tomasz z Akwinu są wspomniani jako ciekawostki bibliograficzne, a nie jako poważne propozycje interpretacyjne kondycji ludzkiej.

Wyznacznikiem słabości intelektualnej teologii jest niechęć „strażników tradycji” do otwartej debaty i agresywny język wobec każdej próby zrozumienia ich racji. W moim przekonaniu w najbliższej przyszłości czeka nas dalsza polaryzacja stanowisk wewnątrz instytucji religijnych. Podstawowy problem związany jest z ideologizacją religii. Być może jakimś rozwiązaniem jest postępujący proces sekularyzacji, którego główną siłą jest kompromitacja religii i jej postępująca polityzacja. Dotyczy to nie tylko chrześcijaństwa i islamu, ale również judaizmu, jak i religii azjatyckich. Jedyną nadzieją jest fakt, że „milcząca większość” ludzi dotkniętych w taki czy inny sposób fanatyzmem religijnym wyda mu zdecydowaną walkę.

Father of Jesus and of Human Children

Keywords: *God, theology, tradition, Jesus, Catholic Church, catechism, religious pluralism, dialog*

Catholic theology does not lend itself easy to scrutiny if viewed in a historic perspective. Its main tenets are included in the Catechism of the Catholic Church, which is an apologetic document, not intended for a critical examination but for obedient acceptance. The author does not endorse this view of theology, and offers a different approach inspired by Karl Rahner and Peter C. Phan, the two Catholic theologians who have proposed a hermeneutic interpretation of their own tradition. If this perspective is adopted and applied to the concept of God, the teaching of Jesus of Nazareth becomes more susceptible to interdenominational dialog, and displays special affinities with Judaism.