

ROZWÓJ TEOLOGII W ŚWIETLE SPECYFIKI KONTEKSTU AZJATYCKIEGO

Treść: Wprowadzenie. — I. Specyfika kontekstu azjatyckiego. 1. Kontekst kulturowo-religijny. 2. Kontekst społeczno-polityczny. 3. Kontekst historyczny. 4. Kontekst eklezjalny. — II. Poszukiwanie rozwiązań metodologicznych. 1. Akomodacja i indygenizacja, inkulturacja i kontekstualizacja. 2. Stosunek do tradycji teologicznej. 3. Dialog z innymi religiami. 4. Ważność problematyki społecznej. — III. Niektóre kierunki teologiczne. 1. Teologia *trzeciego oka*. 2. Teologia cierpienia Boga. 3. Teologia *dalit*. — IV. Przyszłość teologiczna Kościoła w Azji. Zakończenie. — Summary.

WPROWADZENIE

Azja to największy kontynent świata i najliczniejszy pod względem ludności. Statystycznie rzecz biorąc kontynent ten zamieszkuje około trzech piątych ludności całego świata, w tym ponad 60 procent tylko w samych Chinach i Indiach. I można powiedzieć, że od tysiącleci te dwa narody rywalizowały w Azji o swoje wpływy. Z biegiem czasu ta rywalizacja doprowadziła do rozdzielenia wpływów i podzielenia się rolami. Indie wypracowały na przestrzeni tysiącleci bardziej systemy filozoficzno-religijne, zagłębiały się bardziej w medytację. Chiny natomiast szukały bardziej rozwiązań praktycznych zmierzających w kierunku zorganizowania życia społecznego.

Mówiąc o Azji nie mam na myśli Azji w sensie geograficznym, ale w sensie eklezjalnym. Chodzi mi o te kraje Azji, które są członkami Federacji Konferencji Episkopatów Azji (Federation of Asian Bishops' Conferences — FABC)¹. Obszar ten oznacza się ogromnym zróżnicowaniem na prawie wszystkich płaszczyznach życia.

Wydaje się, że w Polsce, w naszym Kościele lokalnym problematyka azjatycka jest mało obecna, a w pewnych dziedzinach w ogóle jej brak. Uważam, że z różnych przyczyn warto się zapoznać z tą trudno do jednoznacznego przedstawienia problematyką, również w zakresie teologicznym. Zdaję sobie sprawę, że jakakolwiek synteza tego skomplikowanego zróżnicowanego świata Azji musi prowadzić do pewnych uogólnień. Wszelkie uogólnienia mogą prowadzić do

¹ Chodzi o następujące konferencje episkopatów w Azji: Bangladesz, Chiny, Filipiny, Indie i Nepal, Indonezja, Japonia, Korea, Laos i Kambodża, Malezja i Singapur oraz Brunei, Myanmar (Birma), Pakistan, Sri Lanka, Tajlandia, Wietnam. Wszystkie wymienione kraje, z wyjątkiem Filipin, podlegają Kongregacji Ewangelizacji Narodów. Pozostałe kraje Azji, kraje arabskie, Iran i kraje azjatyckiej części byłego Związku Radzieckiego, podlegają Kongregacji Kościołów Wschodnich.

uproszczenia, a tym samym do zubożenia poznawczego. Z drugiej jednak strony bez pewnych syntez, które nas wprowadzają w zakres pewnej problematyki, nie jesteśmy w stanie zgłębić jakiejś rzeczywistości. Pewne ogólne wizje mogą stać się punktem wyjścia do poznawania szczegółowego jak i pomocą do lepszego zrozumienia konkretnych problemów.

Mówiąc o teologii w Azji trzeba zaznaczyć, że właściwie dopiero niedawno, bo w okresie po Soborze Watykańskim II, można mówić o początkach rodzimej teologii na gruncie azjatyckim. Dlatego też nie dopracowała się jeszcze ona, przynajmniej na gruncie katolickim, syntetycznych opracowań. Można jedynie stwierdzić, że teologowie w Azji starają się określić swoje kierunki poszukiwania własnej refleksji teologicznej jak i eklezjalnej tożsamości.

Rozpracowanie podanego tematu widzę w czterech zasadniczych zagadnieniach. Najpierw pragnę nakreślić specyfikę azjatyckiego kontekstu rozwoju teologii. Potem przedstawię tendencje pewnych poszukiwań i precyzacji metodologicznych, które wynikają ze specyfiki tegoż kontekstu. I w trzecim punkcie podam przykłady już konkretnych kierunków teologicznych w Azji. W czwartej natomiast części pragnę dać krótką syntetyczną refleksję odnośnie rozwoju teologii na gruncie azjatyckim.

I. SPECYFIKA KONTEKSTU AZJATYCKIEGO

1. Kontekst kulturowo-religijny

Azja to niepojęty dla przeciętnego Europejczyka kontynent pluralizmu, spotykanego na każdym prawie kroku, również w dziedzinie religijnej. Religia jest bardzo ważnym, a nawet istotnym czynnikiem życia Azjaty. To na tym kontynencie powstały wszystkie wielkie religie znane we współczesnym świecie.

Jednak zrozumienie religii w Azji jest inne aniżeli w Europie. W Azji nie mamy do czynienia z czymś, co dokonało się w mentalności Europejczyków, w chrześcijaństwie. W Europie, kiedy chrześcijaństwo weszło w świat helleński, nastąpiło odłączenie filozofii od religii. Poprzez wejście chrześcijaństwa w świat rzymski dokonało się rozdzielenie religii od kultury². Dla Azjaty nie istnieje zasadniczo rozdzielenie pomiędzy filozofią, religią a kulturą. Religia jest drogą życia. W to wchodzi również filozofia, która jest ściśle złączona z religią. Tak samo kultura i religia stapiają się z sobą w życiu codziennym. Azjata widzi więc religię jako drogę życia bez rozdzielania, bez polaryzacji myślenia i sposobu działania. Nie może istnieć przedział pomiędzy filozofią a życiem³.

² Por. A. P i e r r i s. *An Asian Theology of Liberation*. Quezon City 1989, s. 52 nn. Podobnego zdania jest również L. M e r c a d o. *Inculturation and Filipino Thought*. Manila 1992, s. 23 nn.

³ Por. T h. O h m. *Asia looks at Western Christianity*. New York 1959, s. 93–103; S. K. S a k s e n a. *Relation of Philosophical Theories to the Practical Affairs of Man*. w: *Philosophy and Culture East and West*. Honolulu 1968, ss. 50–66; E. S. Q u i t o. *The Merging Philosophy of East & West*. Manila 1991, s. 6 nn.

Filozofia, która swymi korzeniami w Europie sięga filozofii greckiej, rozwinęła się w innym kierunku aniżeli filozofia w Azji. Szczególnie spojrzenie w Indiach na filozofię jest tutaj znaczące. Filozofia nie może być pojęta jako czysto racjonalne, intelektualne poszukiwanie, ale jako duchowy wysiłek całego człowieka. Filozofia to reakcja całego człowieka na całą rzeczywistość. Rozum i rozumowa refleksja to tylko jeden aspekt bycia człowiekiem. Tak widziana filozofia musi być również praktyczna. Z tym, że słowo praktyka ma w filozofii Zachodu inne znaczenie aniżeli w filozofii Wschodu⁴. Na Zachodzie mówiąc o praktyce ma się na uwadze głównie relację człowieka do środowiska, do zmian czy przemian. Mówiąc zaś o przemianach, najczęściej ma się na myśli przemiany w znaczeniu socjologicznym. Inaczej wygląda to w Indiach, gdzie pojęcie praktyka odnosi się zasadniczo do wewnętrznej transformacji. Praktyczny więc wymiar filozofii zawiera stały wysiłek w kierunku samoodkrywania, samodyscypliny i samorozwoju⁵.

W świecie chińskim ukazuje się to nieco w innych aspektach. Dla Europejczyka świat filozoficzno-religijno-kulturowy Chińczyków i narodów noszących znamiona ich wpływu jawi się jako bardziej pragmatyczny, praktyczny, symboliczny jak i ukierunkowany na znaki w myśleniu. Konfucjusz na przykład nie koncentrował się na refleksji odnośnie do życia przyszłego, nieba czy rzeczywistości ostatecznej, ale na etycznym sposobie życia. I dla ludzi Wschodu zachodnie myślenie jest logiczne, abstrakcyjne, koncepcyjne i odrzucające praktyczne pojęcie prawdy w sensie azjatyckim. Cała zasadniczo filozofia w Europie została zdominowana przez arystotelesowską logikę i platoński idealizm⁶.

To inne spojrzenie na filozofię warunkuje rozumienie prawdy. Ludzie Zachodu, twierdzi L. Mercado⁷, mają *logiczny umysł* (logical mind) i zostali zdeterminowani arystotelesowskim pojęciem prawdy (adequatio intellectus et rei), natomiast Azjaci mają *psychologiczny umysł* (psychological mind). Abstrakcyjna logika z uniwersalistycznymi przesłankami ma niewielkie znaczenie dla Azjaty, gdzie pojęcie prawdy jest mocno uzależnione od psychologicznej harmonii. Innymi słowy, nie to jest prawdziwe co odpowiada prawdziwości faktu, lecz to, co w danej sytuacji wobec danej osoby może mieć prawdziwą harmonię psychiczną.

Ta inność uwidacznia się również na płaszczyźnie antropologicznej. Różnica pomiędzy Wschodem a Zachodem staje się szczególnie widoczna w spojrzeniu na osobę. Niepowtarzalność osób oraz ich różność dostrzega się wszędzie. Jednak daje się zaobserwować odmienną w patrzeniu na relacje jednostki wobec drugiego człowieka oraz człowieka do otoczenia⁸. Azjata zasadniczo będzie szukał zgodności z naturą. Duch harmonii wyraża się nie tylko w relacji z naturą, ale również

⁴ Pojęć *Wschód* i *Zachód* będę używał w sensie ich zrozumienia przez autorów azjatyckich, na których się powołuję. I tak pojęcie *Wschód* zasadniczo będzie się pokrywało z pojęciem Azja, natomiast *Zachód* oznacza Europę i Amerykę.

⁵ Por. S. K. Saksena. j.w., s. 64—65.

⁶ Por. B. Ong Rin Ro. Contextualization: Asian Theology. w: D. J. Elwood (red.). What Asian Christians are thinking. Quezon City 1978, wyd. 2, s. 47 nn.

⁷ Por. L. Mercado. Filipino Thought. *Philippine Studies* 2 (1972), s. 245—247; szersze rozwinięcie tej myśli znajduje się także w: t e n ż e. Filipino Thought on Man and Society. Tacloban 1980.

⁸ Por. Th. H. Fang. The World and the individual in Chinese metaphysics. w: Ch. A. Moore (red.). The Status of the Individual in East and West. Honolulu 1965, s. 25—28.

w relacjach do jednostek. W konsekwencji prowadzi to do innego spojrzenia na rzeczywistość aniżeli oferuje to dualistyczna wizja świata, człowieka, rzeczywistości. Trudno więc szukać w antropologii w Azji rozróżniania na podmiot i przedmiot, esencję i egzystencję, potencję i akt.

Człowiek Zachodu jest często postrzegany w Azji jako człowiek, któremu brakuje harmonii. Ten brak harmonii uwidacznia się w samym człowieku jak i w jego wyrażaniu się na zewnątrz. Wschód jest zdania, że osobowość człowieka Zachodu rozwinęła się nieharmonijnie. Duch rozwinął się na niekorzyść ciała, intelekt na koszt intuicji, wiedza na koszt woli. Nawet w zewnętrznym zachowaniu człowiek Zachodu jest postrzegany jako ten, który nie może osiągnąć harmonii ze światem zewnętrznym. Jednostka w Azji jest zasadniczo widziana w porządku całego wszechświata. Człowiek został włączony w cały kreatywny proces wszechświata i nie jest oddzielony od kosmosu.

Na Zachodzie możemy mówić o podkreślaniu potencjalnej indywidualności w byciu człowiekiem jako takim, niezależnie od ukazania różnego charakteru czy zdolności. Liczy się wartość samej osoby ludzkiej. Idea ta oparta jest na równości wynikającej z chrześcijaństwa. Miłość Boga wobec każdego człowieka to postulat, w którym zakodowana została niepowtarzalność i indywidualność. Idea duszy ma tutaj też bardzo ważne znaczenie. Ma ona bowiem odniesienie do wiecznego zbawienia jako dusza jednostkowa. Azja ma tutaj inne spojrzenie na jednostkę. Jednak Chiny i Indie rozwinęły pewne aspekty rozumienia człowieka różne od siebie⁹. W Indiach jednostka ma swoją wartość i znaczenie tylko wtedy jeżeli została wprowadzona we wspólnotę, w społeczeństwo. Mało, liczy się to, w jaki sposób została wprowadzona. Od tego zależy, co ona naprawdę znaczy. O wartości jednostki decyduje wspólnota, samo społeczeństwo poprzez swojego guru. W świecie chińskim rozwinęło się uznanie wartości jednostki poprzez to, co ona czyni. Jednostka realizuje się poprzez swoje czyny. I jak istotę zrozumienia jednostki na Zachodzie określa może w sposób najbardziej charakterystyczny dla Azjaty stwierdzenie Kartezjusza: *myślę więc jestem* (cogito ergo sum), tak wizja człowieka na Wschodzie wyraża się w stwierdzeniu: *przynależę więc jestem* (I belong therefore I am)¹⁰. Można więc posłużyć się takim określeniem, że Azjata ma coś w rodzaju *nieindywidualizowanego ja* (an unindividuated ego)¹¹.

Ta wizja antropologiczna miała swoje konsekwencje w życiu praktycznym. I tak geniusz Zachodu wychodząc z własnych koncepcji antropologicznych stworzył typ wiedzy, który nazywa się wiedzą naukową, wiedzą o sobie samym, o życiu społecznym, o etyce, o religii i zmierza w kierunku określenia prawdy obiektywnej. Geniusz Wschodu natomiast wypracował typ wiedzy, w którym rozróżnienie pomiędzy podmiotem i przedmiotem ustępuje miejsca doświadczeniu jedności, bezpośredniej świadomości jej treści. Podobnie widzimy konsekwencje w patrzeniu na wspólnotę. Zachód widzi wspólnotę jako niezależne jednostki. Wschód widzi wspólnotę opartą na zasadzie jedności i harmonii. Na Wschodzie

⁹ Por. E. W. H o c k i n g. A brief note on individuality in East and West. w: Ch. A. M o o r e (red.), j.w., s. 91—97.

¹⁰ Por. L. G u t h e i n z. Asian Theology today. *East Asian Pastoral Review* 1 (1979), s. 207.

¹¹ Por. J. B u l a t a o, „Iliya”. *Philippine Studies* 7 (1964), s. 424—438.

najpierw wspólnota, a potem dopiero jednostki. Wspólnota nadaje jednostce i m i ę czyli tożsamość.

2. Kontekst społeczno-polityczny

Azja jawi nam się jako kontynent o ogromnie zróżnicowanej strukturze społecznej. Ta inność w odniesieniu do Europy jak i zróżnicowanie w samej Azji ma swoje korzenie w tamtejszej religii, kulturze, filozofii.

Wychodząc z innych przesłanek antropologicznych można powiedzieć, że człowiek w Azji był i jest częścią grupy, którą oczywiście można różnie nazwać, ale zawsze jest podporządkowany organizmowi większemu aniżeli on sam. Człowiek w Azji jest skłonny zagubić siebie w czymś bezgranicznym: klanie, dynastii, rodzinie itp. Na Wschodzie człowiek liczy się w grupie. Jednostka jakby nie miała swoich praw o ile nie przynależy do jakiejś grupy¹². Dlatego też można powiedzieć, że Wschód odznacza się mądrością wspólnoty, grupy a nie jednostki. Więzy ze wspólnotą (rodziną, klanem, narodem, religią itp.) będą silniejsze i w ostateczności bardziej dominujące i decydujące aniżeli wykazanie indywidualnego geniuszu. Troska o cały organizm jest większa aniżeli troska o jednostkę. Dlatego też poświęcenie jednostki dla grupy, dla rodziny, o ile tego pragnie grupa, wydaje się czymś normalnym.

Inną cechą stosunków społecznych w Azji jest ogromna rola rodziny. Można nawet stwierdzić, że rodzina jawi się jako jedyna instytucja społeczna, do której ma się zaufanie i na której można polegać. Rodzina daje poczucie bezpieczeństwa egzystencjonalnego, nie pozwala *wpaść w nicość społeczną*. Staje się gwarantem przeżycia w momentach zagrożeń. To powoduje, że ma się nieodwołalne zobowiązania wobec rodziny. Poza tym rodzina jest widziana przede wszystkim jako przekazywanie życia wspólnoty. Z tym wiąże się wszechobecna siła i wola życia, przeżycia. To rzutuje bardzo mocno na koncepcję małżeństwa.

Różne uwarunkowania sprawiły, że Azja to najliczniejszy pod względem ludności kontynent, a zarazem najuboższy. Niektóre statystyki mówią, że w Azji mieszka 75 procent ludzi biednych całego świata. Według F. Wilfred'a¹³ 80 procent mieszkańców Azji żyje w ubóstwie. Azja jest naprawdę bardzo biednym kontynentem¹⁴. Natomiast warto zaznaczyć, że jest to bardzo młody kontynent, gdyż 50 procent mieszkańców nie przekroczyło 15 roku życia.

Dostrzega się w Azji ogromne powiększanie się dysproporcji pomiędzy ubogimi a bogatymi. Z jednej strony widzi się nawet szybkie bogacenie już

¹² Por. E. P. N a c p i l. *Modernization and the Search for a new Image of Man*. w: t e n z e & D. J. E l w o o d (red.). *The Human and the Holy*. Manila 1978, s. 291 nn.

¹³ Por. F. W i l f r e d. *The Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC)*. w: G. B. R o s a l e s i C. G. A r e v a l d o (red.). *For All the Peoples of Asia*. New York and Quezon City 1992, s. XXV.

¹⁴ Względny bogactwem cieszą się społeczeństwa takich krajów jak: Japonia, Korea Południowa, Singapur, Taiwan, Hongkong i Malezja. Jednak stanowi to jedynie 5 procent ludności Azji. Dla przykładu można podać, że dochód narodowy na jednego mieszkańca w ciągu roku w Japonii wynosił 18 tys. dolarów amerykańskich, a w Bangladeszu 150 dolarów.

bogaty, a z drugiej strony ogromnie szybkie powiększanie się liczby ubogich. Można nawet mówić o *rozwoju niedorozwoju*, co sprawia, że Azja nadal pozostaje *wielkim laboratorium znamiennego azjatyckiego socjalizmu*¹⁵. Ta wprost nieprawdopodobna nędza szerokich mas i zasobność niewielu ma różnorakie przyczyny. Zasadniczo można by je sprowadzić do trzech najważniejszych: feudalistyczne jeszcze struktury społeczne usankcjonowane nieraz przez kultury i tradycje religijne, kolonialna przeszłość oraz koncentracja władzy politycznej w rękach niewielu ludzi¹⁶.

Podsumowując te bardzo ogólne refleksje na temat kontekstu społecznego w Azji trzeba dodać, że społeczeństwa przechodzą tam ogromny wstrząs, który jest konsekwencją zetknięcia się z procesem szeroko pojętej modernizacji zapoczątkowanej przez Zachód. Społeczeństwa Azji stoją wobec wyboru pomiędzy tradycją a ukierunkowaniem na modernizację¹⁷. Ten ruch w kierunku modernizacji, który został już zasadniczo podjęty, wymaga pewnych przewartościowań. I tak trzeba będzie dokonywać wyboru przejścia z wizji niezróżnicowanej jedności do wizji uznania zróżnicowania i ciągle wzrastającego poczucia indywidualności; z wizji świata jako natury do wizji świata jako historii; oraz z wizji sakralnego etosu do świeckiego etosu.

3. Kontekst historyczny

Azja to bardzo bogaty kontynent również pod względem historycznym. Pomniki kultury jak i dokumenty pisane takich chociażby krajów jak Chiny czy Indie historycznie rzecz biorąc są starsze od zachowanych pomników historii w Europie. Ta bogata przeszłość narodów Azji była i jest ich przedmiotem wielkiej dumy.

Interesuje mnie jednak zasadniczo historia zetknięcia się Azji (w sensie eklezyjalnym) z chrześcijaństwem. Można mówić o przybyciu do Indii o ile nie samego św. Tomasza Apostoła, jak głosi tradycja chrześcijańska w Indiach, to już raczej na pewno chrześcijan pierwszych generacji. To, że przybył do Indii sam św. Tomasz Apostoł nie jest tak całkiem nieprawdopodobne¹⁸. Istnieją już wzmianki, że były kontakty między Indiami i Żydami w X w. przed Chrystusem. I na pewno przed Chrystusem były na terenie Keralii wspólnoty żydowskie. Przyjmuje się również, że I w. n.e. był złotym wiekiem kontaktów pomiędzy mieszkańcami Indii i Cesarstwa Rzymskiego. Roczne kontakty sięgały do dwustu statków, które zawijały do portów po obu stronach¹⁹. Niezależnie od dyskusji na temat przybycia św. Tomasza Apostoła do Indii można stwierdzić, na podstawie danych archeologicznych, że w II w., a na pewno w III w. w Indiach istnieją rozwijające się

¹⁵ P. D i g a n. Churches in Contestation. New York 1984, s. 24.

¹⁶ Por. A. B. R e y e s. The Role of the Church in Influencing Structural Change. *Philippine Studies* 1 (1971), s. 120 nn.; F. J. B a l a s u n d a r a m. The Prophetic Office of the Church — An Asian Perspective, *Bangalore Theological Forum* 4 (1988), s. 44 nn.

¹⁷ E. P. N a c p i l. Modernization, j.w., s. 291—312.

¹⁸ Bardzo szerokie opracowanie tego problemu, z dobrą historyczną podbudową, można znaleźć w następujących pozycjach: C. M a l a n c h a r u v i l. The Syro-Malankara Church. Alwaye 1973 oraz J. A e r t h a y i l. The Spiritual Heritage of the St. Thomas Christians. Bangalore 1982.

¹⁹ Por. M. Z a g o. La Chiesa in Asia oggi. Bologna 1983, s. 8 nn.

wspólnoty chrześcijańskie. W późniejszych wiekach ekspansja islamu zablokowała kontakty Europy z Indiami.

Jeżeli natomiast chodzi o Chiny to dotarli tam chrześcijanie najprawdopodobniej poprzez Persję. Historycznie pewna jest obecność chrześcijan w Chinach pomiędzy rokiem 635 a 854²⁰. Poza tym wiemy również o podróżach z Europy do Chin w średniowieczu, z których może wyprawa Marco Polo należy do najbardziej znanych. Wiadomo też, że w XIII w. do Pekinu dotarli przedstawiciele zakonów żebraczych. Franciszkanin Giovanni da Montecorvino, który przybył do Pekinu w 1294 r., ochrzcił w ciągu dwunastu lat sześć tysięcy ludzi. Jako fakt historyczny podaje się zniknięcie trzydziestu tysięcy katolików w czasie prześladowania w 1368 r.

Wydaje się jednak, że decydujące i najbardziej znamienne zetknięcie się chrześcijaństwa z Azją niemuzułmańską miało miejsce w XVI i XIX w. W szesnastym wieku chrześcijaństwo przeszło z potęgami kolonialnymi, zasadniczo Portugalii i Hiszpanii, a więc w wydaniu iberyjskim. Ta iberyjska specyfika pozostała do dzisiaj w Kościołach lokalnych Azji. Zetknięcie się chrześcijaństwa z Azją w XIX w. było jeszcze mniej korzystne. Dokonało się ono przy pomocy polityczno-ekonomicznych potęg Zachodu²¹. XIX w. to głównie ekspansja Zachodu w wydaniu protestanckim²². Nie da się tutaj ukryć faktu, że chrześcijaństwo, w sposób świadomy czy też nieświadomy, było mocno związane z potęgami imperializmu zachodniego. To przybycie imperialnych potęg Zachodu do Azji i podporządkowanie sobie tamtejszych krajów, mocno zraniło dumę narodową Azjatów. Rana zadana w tym czasie *krwawi* do dzisiaj i nie może się zabliznić.

Dlatego też konfrontacja ze światem zachodnim, która mniej więcej rozpoczęła się z początkiem XX w., przerodziła się bardzo często w konfrontację z chrześcijaństwem. Chrześcijanie byli postrzegani jako ci, którzy nie przychodzą tylko z Biblią i krzyżem, ale przygotowują infiltrację zachodniego imperializmu²³. Walka z dominacją zachodnią przybrała na sile po II wojnie światowej i nastąpiło wyzwalanie się spod kolonializmu i imperializmu europejskiego i amerykańskiego.

Ta sytuacja dominacji Zachodu w Azji jest nadal dostrzegalna. Uważa się na przykład, że Azja została wciągnięta w dialektykę walki antykomunistycznej. Dzięki temu Zachód mógł narzucać swoje idee, rozwiązania społeczno-ekonomiczne, uprawiając nadal swoisty ekonomiczno-polityczny a nawet kulturowy neo-imperializm. W imię właśnie obrony przed komunizmem wiele krajów Azji akceptowało rozwiązania ekonomiczne, polityczne, które proponował Zachód. Trzeba też jednak zaznaczyć, że w ostatnich dziesięcioleciach Zachód był utożsamiany coraz bardziej głównie ze Stanami Zjednoczonymi.

²⁰ Por. Tamże, s. 9.

²¹ Por. Ch. W. F o r m a n. *Christianity in the Non-Western World*. New Jersey 1967, s. 98 nn.

²² Chodzi głównie o takie kraje jak: Stany Zjednoczone, Wielka Brytania, Holandia, Niemcy i częściowo także Francja.

²³ Por. Ch. W. F o r m a n. j.w., s. 103 n. I tak na przykład komuniści w Chinach wykluczali nawet ze swych szeregów ludzi o chrześcijańskim pochodzeniu. Komuniści w wielu krajach Azji byli nie tyle nastawieni antyreligijnie co raczej antychrześcijańsko.

4. Kontekst eklezjalny

Historia Kościoła na kontynencie azjatyckim była specyficzna i wyjątkowa. W jakiś sposób sygnalizuje to kontekst historyczny. Wydaje się jednak, że istotnym elementem w szukaniu tożsamości eklezjalnej w Azji był okres po II wojnie światowej²⁴. Od momentu kiedy padały potęgi imperialne i kraje Azji uzyskiwały coraz to większą niezależność i niepodległość polityczną, na skutek złożonych wielu przyczyn, trzeba było postawić na szeroko pojętą samowystarczalność miejscowych wspólnot eklezjalnych. Brak wsparcia z krajów europejskich i amerykańskich w wyniku ogólnego odcinania się od potęg imperialnych, najpierw wprowadził pewien lęk odnośnie do przyszłości Kościoła w Azji. Jednak okazało się wkrótce, że tamtejsze tereny misyjne zaczęły się rozwijać w coraz to lepiej działające Kościoły lokalne. Zaś okres 1945—1955 można nawet nazwać czasem *oczyszczającego wiatru niepodległości*²⁵, który sprzyjał wzrostowi Kościołów lokalnych. Formalnie przypieczętowanie tego kierunku potwierdził Sobór Watykański II. Katolicy w Azji zaczęli wzrastać w pełniejszej świadomości bycia Kościołem i bycia odpowiedzialnym za Kościół.

W tym szukaniu i wzrastaniu w świadomości własnej tożsamości jako Kościołów lokalnych w Azji zasadniczą rolę odgrywały głównie trzy uwarunkowania: dialog z innymi religiami, inkulturacja Ewangelii w kultury Azji jak i podnoszenie godności ludzkiej poprzez bycie z biednymi. Dzisiaj nadal te trzy elementy determinują kształtowanie się tożsamości eklezjalnej. Mówiąc jednak o Kościele w Azji nie należy zapominać, że jest to Kościół, który w przeszłości był dosyć często i nadal jeszcze jest naznaczony znamieniem prześladowania²⁶.

Wiele przyczyn doprowadziło również do tego, że chrześcijaństwo, Kościół, widziane były i nadal są jako coś obcego, importowanego. Ta obcość powoli zaczyna znikać, ale obraz Kościoła raz zakodowany w świadomości szerokich mas jest bardzo trudno zmienić. W konsekwencji Kościół jawi się dla wielu jako instytucja od dobrej i sprawnej organizacji, gdzie działalność filantropijna przeważa nad celami mistycznymi i religijnymi. Pełna podziwu, ale rzadko pobudzająca do naśladowania, jest społeczna rola Kościoła jak i działalność edukacyjna.

Problemy eklezjalne i eklezjologiczne, które docierały do Azji zasadniczo aż do Soboru Watykańskiego II, koncentrowały się głównie na polemice z przesadnym nieraz protestanckim fideizmem czy też modernistycznym racjonalizmem. Kościół natomiast bardzo często w zetknięciu się z nowymi kulturami i religiami w Azji przyjmował postawę defensywną. Sobór Watykański II zaapelował między innymi o przyjęcie odpowiedzialności za Kościoły lokalne²⁷ jak i o przyjęcie inicjatywy teologicznej.

²⁴ Por. F. X. Clark. *An introduction to the Catholic Church of Asia*. Manila 1987, s. 3 nn.

²⁵ M. Zagó. j.w., s. 12.

²⁶ Por. F. X. Clark. j.w., s. 35—47. Warto tutaj wspomnieć chociażby prześladowanie w Japonii (1590—1640), w Korei (1784—1886), w Wietnamie (1773—1862), w Chinach (1815—1862). To tylko te najdłuższe i może najboleśniejsze.

²⁷ Por. J. A. Komonchak. *Interpreting the Second Vatican Council*. *Laudas* 1 (1987), s. 88.

II. POSZUKIWANIE ROZWIĄZAŃ METODOLOGICZNYCH

1. Akomodacja i indygenizacja, inkulturacja i kontekstualizacja

Z problemem szeroko pojętej inkulturacji spotykamy się w tych krajach, w których *daleka przeszłość nie była kształtowana przez chrześcijaństwo*²⁸. Nie jest to precyzyjne określenie, gdyż o inkulturacji mówi się już dzisiaj w odniesieniu do współczesnej kultury, również w krajach o długiej tradycji chrześcijańskiej. W Kościele katolickim we współczesności problem inkulturacji w znaczącym wymiarze wyszedł na światło dzienne po Soborze Watykańskim II.

Pojęcie inkulturacji na gruncie azjatyckim było zasadniczo używane w teologii oraz misjologii katolickiej i zostało poprzedzone pojęciem adaptacji. Natomiast teologia i misjologia protestancka posługiwała się głównie pojęciem indygenizacji, które w latach siedemdziesiątych obecnego stulecia ustąpiło miejsca pojęciu kontekstualizacji²⁹. Najogólniej można by określić inkulturację jako wzajemną, krytyczną, pełną poszanowania międzyakcję pomiędzy tradycją judeo-chrześcijańską a jakąś konkretną kulturą³⁰. Rodzima teologia wyrasta właśnie z tej interakcji pomiędzy dwoma tradycjami doświadczeń. W inkulturacji nie chodzi o zwyczajne przetłumaczenie czy też przetransplantowanie tradycji judeo-chrześcijańskiej do jakiejś kultury, ale musi to być egzystencjalne odniesienie do judeo-chrześcijańskiego dziedzictwa wiary. Tak samo nie chodzi o to, by na pytania powstałe w danej kulturze, dawać już gotowe odpowiedzi w świetle tradycji judeo-chrześcijańskiej. Każda bowiem tradycja niesie pozytywne wartości, które przyczyniały się do szeroko pojętej pomyślności ludzi. To więc co dobre pochodzi z tego samego źródła, którym jest Bóg. Chodzi więc między innymi nie tylko o odkrycie tych wartości w kulturze, ale o docenienie mądrości i geniuszu jakiejś kultury w świetle Ewangelii.

W opinii teologów z Azji pojęcia inkulturacji czy też indygenizacji są pojęciami za bardzo pasywnymi. Oczywiście pojęcia te są bardzo różnie określane. Jednak wydaje się, że w posługiwaniu się nimi istnieje niebezpieczeństwo ukierunkowania się za bardzo na przeszłość, gdzie próbuje się dowartościować kulturę w sensie pewnego zamkniętego systemu wartości kulturowych, a tym samym ujmowanego pasywnie i statycznie. Praktyczną konsekwencją takiego podejścia może być nawet bezkrytyczne inkulturowanie Ewangelii w jakiejś kulturze akceptujące w niej opresywne struktury społeczno-ekonomiczne, które zostały usankcjonowane przez tradycje kulturowo-religijne. Trzeba jednak stwierdzić, że ta krytyka inkulturacji zależy w głównej mierze od samego pojęcia kultury i inkulturacji.

W świetle więc krytyki pojęć inkulturacji i indygenizacji na gruncie teologii w Azji zaczęto również używać pojęcia kontekstualizacji, bardziej akcentującej

²⁸ H. Waldenfels. O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele — dzisiaj. Katowice 1993, s. 403. Jest to tłumaczenie z niemieckiego oryginału pozycji Waldenfelsa: Kontextuelle Fundamentaltheologie. Schoeningh 1985.

²⁹ Por. Bong Rin Ro. Contextualization: Asian Theology. w: D. J. Elwood (red.). What Asian Christians are thinking. Quezon City 1992, wyd. 3, s. 48; R. Tano. Theology in the Philippine Setting. Quezon City 1981, s. 52.

³⁰ Por. J. de Mesa. In solidarity with the Culture. Quezon City 1991, s. 4.

aktualną sytuację, która wpływa na kształtowanie się teologii. Posługując się daleko idącym uogólnieniem można by określić kontekstualizację jako zdolność odpowiedzenia w sposób znaczący w całokształcie własnej sytuacji wobec tego, co niesie Ewangelia³¹. Chodzi o odpowiedź daną Jezusowi Chrystusowi, który przychodzi do człowieka Azji z Dobrą Nowiną. Ta odpowiedź powinna być dana również w kontekście szybko zachodzących w świecie zmian społeczno-ekonomicznych. Kontekstualizacja bierze więc pod uwagę zderzenie się już urbanizacji, modernizacji i sekularyzacji z tradycyjnymi kulturami. Kontekstualizacja teologii to nic innego jak poszukiwanie zrozumienia Jezusa Chrystusa i Jego Ewangelii w wymiarze kulturowym, religijnym, społecznym, ekonomicznym i politycznym, jednym słowem w szeroko pojętym kontekście³².

2. Stosunek do tradycji teologicznej

Stosunek do tradycji teologicznej chrześcijaństwa jest bardzo skomplikowany i wydaje się, że dla pewnej przejrzystości należy podejść do niego z dwóch punktów widzenia. Należy mówić o stosunku tradycji teologicznej z przeszłości jak i stosunku do obecnej teologii w Europie i Ameryce. Warto przy tym zaznaczyć, że samo pojęcie *zachodniej tradycji* nie jest jednoznaczne wśród teologów w Azji. Najogólniej uważa się w Azji, że zachodnia tradycja chrześcijańska to tradycja mająca swoje korzenie w europejsko-północnoatlantyckiej kulturze i która wyrosła z białej rasy³³.

Azjatyccy teologowie są zdania, że teologia, która była transplutowana na grunt Azji, odpowiadała głównie na problemy chrześcijan Zachodu. Dlatego też istnieje opinia, że teologia Trzeciego Świata powinna rozpoczynać od podejmowania własnych problemów *a nie od trawienia Augustyna, Bartha i Rahnera*³⁴. Jeden z chińskich teologów stosunek do tradycji teologicznej zachodniej ujmuje w sposób bardziej drastyczny i trochę uproszczony, ale oddający nastawienie wielu teologów w Azji. Stwierdza, że *teologiczne idee zostały stworzone na kontynencie w Europie, skorygowane w Wielkiej Brytanii, popsute w Ameryce i włoczone w Azję*³⁵.

Stosunek do współczesnej teologii w Europie i Ameryce ma podobną tendencję. Silna tendencja szukania własnej tożsamości teologicznej w Azji sprawia, że teologia uprawiana na Zachodzie uważana jest za niemożliwą do przyjęcia przez

³¹ D. J. E l w o o d. Introduction: Asian Christian Theology in the Making. w: t e n z e (red.). j.w., s. XXVI. Pojęcie to zostało zaproponowane i określone w latach siedemdziesiątych przez liderów Funduszu Teologicznej Edukacji (Theological Education Fund). Por. B o n g R i n R o. Contextualization. j.w., s. 48.

³² Z tak pojętą kontekstualizacją mamy już do czynienia w Nowym Testamencie twierdzi C. H. A b e s a m i s. Por. The Contextual and Universal Dimensions of Christian Theology: A New Testament Perspective. *Bangalore Theological Forum* 3—4 (1992), s. 16—23.

³³ Por. K o s u k e K o y a m a. The Tradition and Indigenisation. *Asia Journal of Theology* 1 (1993), s. 7.

³⁴ K o s u k e K o y a m a. Waterbuffalo Theology. Maryknoll 1974, s. 3. Tę samą opinię wyraża także J. d e M e s a. j.w., s. 9.

³⁵ B o n g R i n R o. Contextualization. j.w., s. 47.

Azjatów. Powstaje ona w innym kontekście kulturowym i jak niektórzy twierdzą jest nadal w *teutońskiej i lacińskiej niewoli*³⁶. Teologia nie może być sprowadzana do debaty akademickiej, argumentowania czy rozumowania, jak chciałby to Zachód, ale musi być wyznaniem³⁷.

Czy mamy tutaj do czynienia z tendencją całkowitego zrywania z łącznością i tradycją teologiczną Zachodu? Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa. Japoński teolog Kosuke Koyama³⁸ uważa na przykład, że cały ten krytycyzm wobec zachodniej tradycji teologicznej jest mimo wszystko wyrazem jej nadal istniejącego silnego wpływu. I teologowie Trzeciego Świata mimo iż ostro atakują zachodnią tradycję teologiczną, to w istocie rzeczy są od niej jednak zależni. Wydaje się godna opinia, że sytuacja chrześcijaństwa, w tym również sytuacja teologii, powinna być podobna do sytuacji, w której dokonano się przejście z rzeczywistości Izraela do rzeczywistości nowego ludu czyli Kościoła³⁹. Z jednej strony istnieje kontynuacja, a z drugiej strony jednak zerwanie i otwarcie się na to, co nowe.

3. Dialog z innymi religiami

Sobór Watykański II nie tylko otworzył możliwości szeroko pojętego dialogu Kościoła katolickiego z innymi religiami, ale nawet do takiego dialogu zachęcał (por. AG 34, NA 3). Dialog Kościoła z religiami ma miejsce w różnych częściach świata i w różnych sytuacjach. Jednak wyjątkowe oblicze przybiera on w Azji, gdzie nie sprowadza się do wymogu teoretycznego, ale ukazuje się jako postawa egzystencjalna chrześcijaństwa. To w wielu sytuacjach *być albo nie być* chrześcijaństwa. Nieznaczny procent chrześcijan⁴⁰ ustawia ich w całkiem innej pozycji społecznej aniżeli na przykład w krajach europejskich czy amerykańskich. Kościół będąc mniejszością siłą faktu socjologicznego musi być bardziej nastawiony na słuchanie partnera.

Dialog międzyreligijny znajduje stałe swe miejsce w większości dokumentów wydawanych przez Federację Konferencji Biskupów Azji (FABC) jak i prowadzonych w jej ramach sekretariatów i instytutów. Biorąc za punkt odniesienia wizję dialogu preferowaną przez FABC można by go określić jako *promocję wzajemnego zrozumienia i harmonii, jako dialog życia gdzie ludzie zgromadzeni razem promują to, cokolwiek prowadzi do jedności, miłości, prawdy, sprawiedliwości i pokoju, jak*

³⁶ Por. D. P. N i l e s. Toward a Framework for „Doing” Theology in Asia. w: E. P. N a e p i l & D. J. E l w o o d (red.). *The Human and the Holy: Asian Perspectives in Christian Theology*. Quezon City 1978, s. 267; G. H. A n d e r s o n. Introduction. w: t e n ż e (red.). *Asian Voices in Christian Theology*. New York 1979, s. 3; R. D. T a n i o. *Theology in the Philippine Setting*. Quezon City 1981, s. 4.

³⁷ Por. S o m a n D a s. A General Survey of Asian Christian Theology. *Bangalore Theological Forum* 4 (1988), s. 3.

³⁸ Por. K o s u k e K o y a m a. The Tradition and Indigenisation. *Asia Journal of Theology* 1 (1993), s. 8.

³⁹ Por. C h o a n - S e n g S o n g. The New China and Salvation History — A Methodological Enquiry. *South East Asia Journal of Theology* 2 (1974), s. 55 n; D. P. N i l e s. Toward. j.w., s. 274.

⁴⁰ Azja ma 2.76 procent katolików. Gdyby nie brać pod uwagę Filipin, gdzie 85 procent mieszkańców czyli około 51 milionów jest katolikami, to ten procent katolików w Azji spada do 1,2.

również jako dialog modlitwy i religijnego doświadczenia, wymiany bogactw naszych duchowych dziedzictw⁴¹.

Powodzenie jednak dialogu warunkuje również jego powstawanie i wzrastanie *od dołu*⁴². Takie ustawienie dialogu rokuje jego większe powodzenie, gdyż wyrastałby z konkretnej praktyki. I tak powstała wizja może być inna od tej, którą ma się na przykład w Europie. Takie dialogujące doświadczenie może stać się pomocne do wypracowania nowej teologii w Azji.

W dialogu powinno nastąpić spotkanie się religii. Religie jednak nie spotykają się tylko w ideach czy na płaszczyźnie czysto teoretycznej. To spotkanie nie jest łatwe. O co tutaj chodzi? W jego zrozumieniu może nam pomóc wizja spotkania religii poprzez dialog jaka została nakreślona na drugim Kongresie Mnichów Azjatyckich w Bangalore w 1973 r. Określono tam⁴³, że międzyreligijny dialog powinien zogniskować się na trzech specyficznych płaszczyznach, z którymi mamy do czynienia w każdej religii. Płaszczyznami tymi są: pierwotne doświadczenie, które doprowadziło do powstania danej religii, dalej — zbiorowa pamięć doświadczenia religijnego zawarta w religijnych tradycjach, praktykach, wierzeniach itp., oraz interpretacja tego doświadczenia w filozoficznych, teologicznych czy egzegetycznych szkołach. Takie spojrzenie na dialog uświadamia nam fakt, że mocno akcentowane w dialogu jest doświadczenie. Dialog teoretyczny stanowi pewien tylko obszar tego dialogu, co w wielu wypadkach wydaje się być nawet sprawą marginalną. Na Wschodzie bowiem religie nie tyle są przedmiotem studiów, co raczej doświadczenia. Na Zachodzie bardzo często mówiąc o dialogu mamy na uwadze spotkanie w sensie dyskusyjnym, w sensie dogłębnego przestudiowania doktryny innej religii. Na Wschodzie natomiast religia jest nie tyle studiowana, co przeżywana, doświadczana poprzez znaki, zwyczaje, praktyki religijne.

To rodzi dla chrześcijan bardzo poważne problemy. W momencie kiedy dla Azjaty akcent w dialogu jest położony na przeżywanie, doświadczenie, to powstaje pytanie czy chcąc prowadzić dialog można uczestniczyć w praktykach religijnych innych religii? Istnieje bardzo poważny problem tak zwanego *communicatio in sacriis*⁴⁴. Rozwiązanie tego problemu oscyluje pomiędzy postawami skrajnie konserwatywnymi a daleko idącym progresywizmem. Pierwsze rozwiązanie odrzuca taką możliwość, gdyż rodzi to niebezpieczeństwo synkretyzmu religijnego. Druga postawa uznaje taką możliwość mocno podkreślając nadanie chrześcijaństwu

⁴¹ W oparciu o dokumenty głównie Instytutu Biskupów do Spraw Międzyreligijnych (Bishop's Institute on Interreligious Affairs), który jest komórką FABC, taką definicję podaje jeden z biskupów indyjskich Angelo Fernandes. Por. Dialogue in the context of Asian realities. *East Asian Pastoral Review* 3—4 (1990), s. 203.

⁴² Por. M. Zagó. The First Missiological Congress of Asia. *East Asian Pastoral Review* 1 (1980), s. 62; M. M. Amalados. Inculturation and Tasks of Mission. *East Asian Pastoral Review* 2 (1980), s. 117; S. J. Emmanuelle. Inter-religious Dialogue at a Turning Point. *East Asian Pastoral Review* 3—4 (1989), s. 352 nn.

⁴³ Por. A. Piers. Christianity in a Core-to-Core Dialogue with Buddhism. *East Asian Pastoral Review* 1 (1988), s. 89 nn.

⁴⁴ Tamże, s. 91 nn; również R. Panikkar. Christians and So-Called „Non-Christians”. w: D. J. Elwood (red.). What Asian Christians are thinking. Quezon City 1992, s. 355; R. Perra. Doing Theology in a Religiously Pluralistic Context. *CTC Bulletin* 2—3 (1992), s. 11—21.

azjatyckiej formy i zaakceptowanie pluralizmu kulturowego w wyrażaniu Ewangelii.

Patrząc na dialog międzyreligijny na gruncie azjatyckim można by jako wzór podać chrześcijaństwo pierwszych wieków, które prowadziło dialog ze światem helleńsko-rzymskim. Chrześcijaństwo, które wyszło z judaizmu znalazło wspólny język z kulturą grecko-rzymską i wtopiło się w nią. Takiej formy dialogu niestety chrześcijaństwo nie znalazło jeszcze z kulturami Azji. W Azji dokonywało się jedynie transplantowanie chrześcijaństwa, co było właśnie odbierane jako przeszczipianie obcego ciała. A jako obce ciało było również odrzucone.

4. Ważność problematyki społecznej

Problematyka społeczna dla teologii jest bardzo ważna. Bez niej teologia staje się nieautentyczna. A. Pieris jest nawet zdania, że nie wytworzy się teologia miejscowa w Azji bez ewangelizowania ubogich⁴⁵. Bardzo często jednak w dzisiejszej teologii zdarza się to, że mówi się tylko o biednych i to staje się modą. A to dlatego, że *teologowie nie są jeszcze biedni, a biedni nie są jeszcze teologami*⁴⁶. Teologowie powinni się więc o b u d z i ć, aby docenić wyzwalający wymiar ubóstwa, a biedni powinni być uświadomieni co do wyzwalających możliwości ich religijności. To może prowadzić do rozwinięcia się miejscowej teologii. Takie ogromne akcentowanie problematyki społecznej i opcji na rzecz ubogich obserwowano szczególnie na przełomie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych.

Problem wyzwolenia z niesprawiedliwości społecznej jest jednym z trzech zasadniczych elementów, które decydują o teologii w Azji⁴⁷. Opresywne struktury społeczne, masowa nędza, to jedno z głównych zadań teologii. Bez podjęcia tego problemu teologia traci swój sens. Powinna ona reflektować nad społeczną praktyką sprawiedliwości i niesprawiedliwości i prowadzić w konsekwencji do wyzwalającej przemiany jednostek jak i społecznych struktur⁴⁸.

Jednak problematyka społeczno-polityczna w Kościołach lokalnych w Azji nie przybrała takiego radykalizmu, poza nielicznymi wyjątkami na Filipinach, jak w Ameryce Łacińskiej. Pewne tendencje do opracowania własnej teologii wyzwolenia⁴⁹ akcentowały raczej godność człowieka, jego prawa do rozwoju jak i zaangażowanie się do przemiany niesprawiedliwych struktur. Wyzwolenie, które ma prowadzić do ludzkiej wspólnoty opartej na sprawiedliwości, powinno się osiągnąć przez miłość i pojednanie, a nie poprzez walkę.

⁴⁵ Por. A. Pieris. *An Asian Theology of Liberation*. Quezon City 1989, s. 41.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Por. C. H. Abesamis. *Salvation: Historical and Total*. Quezon City 1978, s. 8. Dwa inne istotne elementy wymienione przez C. Abesamis to indigenizacja i dialog z religiami.

⁴⁸ Por. F. Gomez. *The Praxis of Justice and Solidarity*. Manila 1988, s. 24.

⁴⁹ Por. A. B. Lambino. *A New Theological Model: Theology of Liberation*. w: t e n ż e, E. M. Martinec i inni (red.). *Towards „Doing Theology in the Philippine Context”*. Manila 1977, s. 1—25; L. Mercado. *Contextual Theology in the Philippines. A Preliminary Report*. *Philippiana Sacra* 1 (1979), s. 36—57; A. J. V. Chandrakanthan. *Emerging Trends in Asian Theology*. *East Asian Pastoral Review* 3—4 (1990), s. 271—280.

III. NIEKTÓRE KIERUNKI TEOLOGICZNE

1. Teologia *trzeciego oka*

Głównym przedstawicielem teologii *trzeciego oka* jest protestancki teolog z Taiwanu Choan-Seng Song⁵⁰. Mimo iż działa on w środowisku chińskim to dostrzega się wielką inspirację buddyzmu. Sama idea *trzeciego oka* wywodzi się z buddyzmu.

Song wychodzi z założenia, że teologia nie może być sprowadzona do rozumowania, szukania argumentacji teologicznej czy przyjęcia akademickiej formy. Teologia to zasadniczo wyznawanie. Zachodnie uprawianie teologii sprowadziło ją do dyscypliny poznawczej w sensie intelektualnym. Zagubiło się zaangażowanie serca. Dokonało się nawet swoiste zaćmienie otaczające serce. Teologowie w Azji potrzebują *trzeciego oka* czyli siły percepcji wewnętrznej intuicji, co pomoże im i uzdolni ich do uchwycenia znaczenia spod zewnętrznej formy rzeczy i fenomenów. W konsekwencji prowadzi to do uprawiania teologii bardziej opartej na duchowości. Naczelna więc teza, że Jezus Chrystus, Jego Ewangelia, muszą znaleźć echo i odpowiedź w duchowości ludzi, a nie tylko w ich myśli.

Co jednak Song rozumie przez duchowość? Dla niego duchowość to całość bycia, które wyraża się w sposobie życia, stylu myślenia, wzorach zachowania i postawach w odniesieniu do misterium, które otacza nasz bezpośredni świat i które to misterium zaprasza nas do szczytu poza szczytami, do głębi poniżej głębi, do światła poza światłami⁵¹. I taka teologia, oparta na duchowości, jest teologią *trzeciego oka*, w przeciwieństwie do dwuwymiarowej teologii. Ta właśnie teologia może rozpocząć nową erę teologii azjatyckiej.

Ma to według Song'a bardzo ważne znaczenie dla Azji. Taka teologia pozwala wyzwolić ludzkie serce z ciemności, które je ograniczają. Otwiera ona również tajemnicze drogi, którymi Bóg prowadzi ludy Azji do Chrystusa. Uprawianie teologii na sposób zachodni na płaszczyźnie intelektualnej sprawiło, że wytworzyła się pewna dumna postawa, a nawet pycha teologów Zachodu. To zaciemniało komunikowanie się w Azji.

2. Teologia cierpienia Boga

Ten kierunek teologiczny rozwinął się głównie w Japonii zaraz po II wojnie światowej. Nurt ten zapoczątkował i jako główny reprezentant uchodzi luteranśki teolog z Japonii Kazoh Kitamori⁵². Otóż Japończycy, po przegranej wojnie i zrzućeniu dwóch atomowych bomb na Hiroszimę i Nagasaki, znaleźli się

⁵⁰ Jego główne dzieło tego kierunku to *Third-Eye Theology*. New York 1979. Coś na temat tej teologii można znaleźć również w języku polskim. Por. J. Freyta, *Trzecie oko teologii: Choan-Seng Song, Tajwan*. w: H. Waldenfels (red.), *Teologowie Trzeciego Świata*. Warszawa 1987, ss. 150—168.

⁵¹ Por. Choan-Seng Song, *Third-Eye Theology*. j.w., s. 9.

⁵² Często jest on porównywany na gruncie europejskim do Jurgena Moltmana. Głównie dzieło K. Kitamori ukazało się w wersji japońskiej w 1946 r. Tłumaczenie angielskie *Theology of the Pain of*

w dramatycznym położeniu. Naród japoński przeżył szok bólu na skutek uświadczenia sobie tego, czym była dla niego wojna i jej konsekwencje. Japońscy chrześcijanie w jakiś sposób stali się częścią tej sytuacji. I stąd też wyeksponowanie w refleksji teologicznej cierpienia.

Według Kitamori świat grecki, który istotnie wpłynął na świat europejski, wykluczył ze swoich rozważań filozoficznych cierpienie, a przeniósł je do tragedii teatralnej. Uczynił z niego jakby grę. W tym świecie kształtowało się pojęcie Boga, w którym nie było miejsca na kategorię bólu czy cierpienia.

Teza zasadnicza teologii cierpienia Boga u Kitamori mogłaby się wyrazić następująco: Bóg kocha człowieka, ale nie miłością bezpośrednią lecz z miłością pośrednią opartą na cierpieniu. Miłość bezpośrednia Boga to miłość radosna, na którą zasługuje u Ojca tylko Syn. Miłość Boga do człowieka, która jest nazywana u Kitamori pośrednią, nie jest radosna tak jak Ojca do Syna. W tej miłości do człowieka bowiem pośredniczy cierpienie, ból. Ta właśnie miłość cierpi w przebaczeniu człowiekowi poprzez wydanie Syna. Na określenie cierpienia w języku japońskim użyte jest pojęcie *tsurasa*, które wyraża ból kogoś, kto umiera lub ofiarowuje swojego syna. Kitamori twierdzi, że właśnie ta kategoria bólu była właściwa Japończykom po II wojnie światowej.

Cierpienie Boga ma natomiast podwójne znaczenie. Przedstawia ono serce Boga, które kocha niezdolnego do kochania jak również serce, które ofiaruje swojego ukochanego Syna. Takie spojrzenie na Boga pomaga również nam odkryć sens cierpienia, które odseparowane od Bożego cierpienia gubi swoje etyczne implikacje. Bóg jest miłością, ale jest i cierpieniem. Żeby to bliżej wyjaśnić Kitamori posługuje się przykładem pieśni i melodii. Owszem, wszyscy ludzie mogą radośnie śpiewać, że Bóg jest miłością. To są jakby najwyższe tony, sopran. Ale w melodii, w pieśni są też i niskie tony, basy i to jest cierpienie. To wszystko jednak w melodii, w pieśni może współbrzmieć. Ból, cierpienie wydobywają się z głębin.

Teologia ta nawet na gruncie japońskim była mocno krytykowana, ale też i znalazła wielu zwolenników. Z teologicznych dzieł japońskich teologów Kitamori doczekał się w Japonii jednej z największej ilości wydań. Krytyka widziała tutaj reminiscencje starożytnej herezji patrypasjonizmu.

3. Teologia *dalit*

Ten rodzaj teologii wyrósł w kontekście indyjskim. Słowo *dalit* w Indiach służy na określenie ludzi poza kastami czyli tych, którzy nie przynależą do żadnej z kast, innymi słowy są to tak zwani ludzie nietykalni. Ze społecznego punktu widzenia są to ludzie z marginesu społecznego, najubożsi, z mniejszości etnicznych itp. W Indiach stanowią oni mniej więcej 15 procent całej ludności, natomiast około 50—80 procent, w zależności od różnych statystyk, członków Kościoła w Indiach.

God w 1965. Krótką syntezę całej jego teologii można znaleźć w artykule, który zarazem jest streszczeniem jego głównego dzieła w: K a z o h K i t a m o r i. Theology of the Pain of God. w: D. J. E l w o o d (red.). What Asian Christians are thinking. j.w., s. 197—220.

Teologia *dalit*⁵³ to swoiste wydanie teologii wyzwolenia. Jednak motyw wyzwolenia ma w Indiach swoiste znaczenie. Z góry odrzuca się tutaj marksistowską analizę, która nie sprawdza się na gruncie indyjskim. Teologia ta ma potrójną płaszczyznę: jest refleksją o chrześcijańskiej odpowiedzialności wobec uciśnionych grup społecznych, jest przesłaniem adresowanym do tych grup, jak również jest teologią tworzoną przez samych *dalits*.

Teologia *dalit* nie odwołuje się na przykład tak jak teologia wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej do doświadczenia ludu wybranego z exodus, ale mocno podkreśla doświadczenie Izraelitów jeszcze przed exodusem. Chodzi o podkreślenie, że Izraelici przed wyjściem z Egiptu byli ludem mniejszościowym w Egipcie. Poznawali dopiero swoje korzenie i pochodzenie. Po prostu nie mieli świadomości bycia ludem, narodem wybranym⁵⁴. Teologia ta charakteryzuje się patosem, refleksją nad cierpieniem, gdyż historia *dalits* jest historią lez, poniżenia, surowego traktowania. Często ludziom tym towarzyszy fatalistyczna wizja życia, gdyż nie widzą drogi wyjścia ze swej sytuacji. Teologia ta ma prowadzić do pewnej strategii pastoralnej a mianowicie do: jednoczenia się, edukacji, agitacji. W swej konsekwencji ta teologia powinna być wyzwolenczą walką o godność ludzką, o prawo, by żyć jako lud wolny.

Doświadczenie exodusu byłoby dla tych ludzi przejściem z doświadczenia *nomadycznego*, kiedy było się niczym, żadnym ludem, do doświadczenia *bycia ludem Bożym*. To doświadczenie exodusu dokonuje się w Jezusie Chrystusie. I powinno stać się wyzwajające dla *dalits*. Bóg, który objawił się w Jezusie Chrystusie to Bóg służby. Mesjasz jest już w Starym Testamencie określony jako sługa Jahwe. Sam Jezus przedstawia siebie jako tego, który przyszedł służyć. Jakże jest to inny obraz na przykład boga Rama w hinduizmie, który bywa przedstawiony jako bóg mordujący *dalits*. A samym *dalits* odmawia się nawet prawa do modlitwy do Boga.

Mesjanistyczna rola Jezusa polegała między innymi na tym, że w imieniu Ojca miał dokonać sądu nad życiem i religią żydowską. W tym kontekście należy widzieć wypędzenie przekupniów ze świątyni, z miejsca, które było zarezerwowane dla modlitwy pogan. Stawiając tam swoje sklepiki, *banki*, ludzie ci barykadowali nie tylko symbolicznie miejsce modlitwy dla ówczesnych *dalits*. Ten świątynny bazar zagradzał miejsce dla czei prawdziwego Boga. Najważniejszym jednak elementem identyfikacji Jezusa z *dalits* była jego śmierć. Miał podobne doświadczenie jak oni, a mianowicie całkowite opuszczenie nawet przez Boga.

Tę misję Jezusa Chrystusa kontynuuje w świecie Duch Święty. To On sprawia, że duch Jezusa jest nieustannie uobecniony. To On ożywia tych, którzy jak w wizji proroka Ezechiela, powstaną do życia. On ożywia też duchem wyzwolenia. A przede wszystkim sprawia, że *dalits* n i e- l u d z i e stają się i są świadomi *bycia ludem Bożym*.

⁵³ Por. A. P. N i r m a l. Towards a Christian Dalit Theology. *Asia Journal of Theology* 2 (1992), s. 297—310. Także. An Indian Search for a Spirituality of Liberation, w: V. F a b e l l a i i n n i (red.). *Asian Christian Spirituality*. New York 1992, s. 64—84. Jest to dokument indyjskiej grupy chrześcijan przedstawiony na sympozjum o chrześcijańskiej duchowości w Azji na Ewha Women's University Retreat Center w Korei Południowej.

⁵⁴ Jako podstawowy tekst do refleksji przyjmuje się tutaj Pp 26, 5—12.

IV. PRZYSZŁOŚĆ TEOLOGICZNA KOŚCIOŁA W AZJI

Mówiąc o teologii w Azji należy stwierdzić, że jest ona dopiero u początków swego rozwoju. Nie ma jeszcze syntetycznych opracowań. Teologia ta określa dopiero swoje kierunki rozwoju i znajduje się na etapie metodologicznych i hermeneutycznych poszukiwań. I to szukanie własnej teologicznej tożsamości jest o wiele trudniejsze aniżeli na przykład w Ameryce Łacińskiej. Teologia w Ameryce Łacińskiej może poszczycić się syntetycznymi opracowaniami całych dziedzin teologicznych czy traktatów dogmatycznych. Jedną z głównych przyczyn takiego stanu rzeczy jest cały kontekst rozwoju teologicznego w Azji. Ameryka Łacińska, przy swej odmienności od Europy, jest w sumie zakorzeniona w kulturze chrześcijańskiej. Azja natomiast tkwi w ogromnie odmiennym kontekście religijno-kulturowym.

Inną przyczyną może być trudność w tworzeniu pozytywnych poszukiwań. Wydaje się, że często dominuje negatywna postawa wobec tego, co europejskie. Na stosunek wobec Zachodu mocno rzutuje historia kolonializmu czy neokolonializmu, od której z różnych przyczyn ogromnie trudno się wyzwolić. Chociaż czasami może to nawet być wygodne w usprawiedliwianiu wielu braków, niepowodzeń. Po odejściu Europejczyków z Kościołów lokalnych w Azji, co wiązało się opatrnościowo z okresem Soboru Watykańskiego II, Kościoły lokalne stawały się coraz to bardziej rodzime. Z odrzuceniem kolonializmu i jego pozostałości łączyło się odrzucanie tego, co miało pochodzenie europejskie. Łączyło się to z intensywnym szukaniem własnej eklezjalnej tożsamości. Wytworzenie własnej teologii wyrosłej z innej kultury wymaga ogromnego trudu oraz zbiorowego wysiłku pokoleń.

Należy również pamiętać, że Kościół, poza wyjątkami, jest Kościołem stosunkowo młodym w Azji. Z jednej strony młody, a z drugiej strony nieliczny ze statystycznego punktu widzenia. Dlatego też bardzo często natłok wielu problemów natury pastoralnej sprawia, że rozwiązanie bieżących spraw życia codziennego wydaje się ważniejsze aniżeli szukanie tożsamości teologicznej. Może to nawet słuszna postawa, gdyż tożsamość teologiczna może powstać w Kościele lokalnym, który najpierw sam osiąga tożsamość eklezjalną. I w tym względzie widzimy różnicę w Kościołach lokalnych Azji. Mniejszość w danym środowisku może być narażona na wiele trudności i niebezpieczeństw. Między innymi może grozić niebezpieczeństwo tworzenia getta religijnego, jak też niewłaściwe zrozumiana otwartość na otaczającą inność może prowadzić do pewnego bezkrytycznego eklektyzmu i relatywizmu religijno-kulturowego. W Azji to niebezpieczeństwo jest bardzo realne. Różnorodność może być siłą ubogacającą teologię w Azji, ale może też być słabością prowadzącą do daleko idącej destrukcji samej teologii jak i Kościoła. W konsekwencji może to prowadzić do nierozwiązywalnego konfliktu pomiędzy partykularyzmem a uniwersalizmem, pomiędzy tym, co lokalne, własne w Kościele a tym, co powszechne, katolickie.

Wydaje się czymś oczywistym, że Azja ma prawo do formułowania swojego własnego kształtu teologii. Kontekst tego formułowania teologii jest bardziej zróżnicowany od kontekstu europejskiego. W jakim więc kierunku i jak daleko może się poruszać kontekstualna teologia w swoim pluralistycznym wydaniu, by zachować dobrze pojętą ortodoksyjność? S.B. Bevans analizując kontekstualizację

teologii w Azji wymienia trzy takie kryteria⁵⁵. Pierwsze to, że kontekstualna formuła wiary i doktryny chrześcijańskiej powinna być ukierunkowana w tej samej perspektywie, co inne już skuteczne i zaaprobowane sformułowania w tradycji chrześcijańskiej. Drugim kryterium jest kryterium ortopraksji. Jeżeli by na przykład pewne wyrażenia teologiczne w konsekwencji prowadziły do działania, które byłoby niechrześcijańskie, należy je wtedy uznać za nieortodoksyjne. Takimi działaniami może być coś takiego, co nosi znamiona na przykład nienawiści, ucisku, wyzysku itp. I trzecie kryterium to kryterium akceptacji przez ludzi. Teologia jest dziełem całego ludu Bożego. Musi więc zawierać *sensus fidelium*.

Analizując rozwój teologii w Azji wydaje się, że można go również widzieć w świetle pewnych praw, które podaje wspomniany już wyżej S. Bevans⁵⁶. Dla niego rozwój współczesnej teologii dokonuje się według pięciu modeli. Są to: model przykładu, antropologiczny model, model praktyki oraz syntetyczny i transcendentálny. Pierwszy model zakłada możliwość przetłumaczenia niezmiennego ewangelicznego posłannictwa na inny język i to nie tylko w sensie lingwistycznym. Model antropologiczny jako punkt wyjścia widzi człowieka w konkretnej kulturze i przemianach społecznych a Biblię jako produkt kulturowych i społecznych uwarunkowań. Zbawcze posłanie głoszone w chrześcijaństwie nie powinno więc być przetłumaczone na język konkretnej kultury, ale powinno znaleźć własne kulturowe i społeczne wyrażenie. Model zaś oparty na praktyce, szczególnie widoczny w pewnych tendencjach teologii wyzwolenia w Ameryce Łacińskiej zakłada, że teologia nie tyle znajduje swoje wyrażenie w ortodoksji co w tak zwanej ortopraksji. Natomiast model syntetyczny zakłada, że każda kultura ma swoje niepowtarzalne i komplementarne wartości. Teologia powinna więc nie tylko szukać rodzimego, wynikającego z konkretnej kultury, wyrażania prawd religijnych, ale powinna być uzupełniona o jej wartości. Model transcendentálny to wyjście od religijnego doświadczenia człowieka, który w świetle tego doświadczenia reflektuje nad objawieniem, będącym z jednej strony czymś już zakończonym, ale z drugiej strony czymś nadal dynamicznym. Bóg bowiem objawia się w ludzkim doświadczeniu.

Te wyżej wymienione modele uprawiania teologii można zaobserwować na gruncie azjatyckim. Nie zawsze udało się konkretnego teologa zakwalifikować w jakiś konkretny model. Jednak tendencje uprawiania teologii w tych pięciu modelach są widoczne.

ZAKOŃCZENIE

Podsumowując moje refleksje mogę powiedzieć, że na najbliższe pokolenia pluralizm teologiczny jest nieunikniony w Kościele katolickim. Zróżnicowanie kontekstów działania Kościoła mocno, o ile nie w sposób decydujący dzisiaj,

⁵⁵ Por. S. B. Bevans. *Models of Contextual Theology*. New York 1992, s. 18 nn. Kryteria te Bevans podaje głównie w oparciu o dwóch teologów działających na Filipinach. Chodzi o J. de Mesa i L. Wolsty'n'a. Porównaj ich pozycja: *Doing Theology*. Quezon City 1990.

⁵⁶ Por. S. B. Bevans. *Models*. j.w., szczególnie s. 31—110.

wpływa na pluralizm teologiczny. Nie do utrzymania jest wizja jednej teologii dla całego Kościoła. Azja uwidacznia nam w sposób szczególny wagę i powagę tego problemu. Rodzi się tutaj dalszy problem. Pluralizm teologiczny będzie niewątpliwie prowadził do pluralizmu eklezjalnego. Mogą się zrodzić różne wizje Kościoła, wśród których wizja zachodnia będzie jedną z wielu.

Wydaje się, że na dłuższą metę otwarcie się na wymianę różnych doświadczeń eklezjalnych pomiędzy Kościołami lokalnymi Azji i Europy może stać się bardzo owocne i prowadzić do nowego przemyślenia form wyrażania jedności i powszechności w Kościele. Jedność i powszechność staje się wartością między innymi wtedy, kiedy dostrzega się w niej własny wkład. Teologia w swym wydaniu pluralistycznym może stać się czytelnym znakiem zachodzących procesów zmian i przemian w Kościele. Może też ułatwić poszukiwanie wzrastania we własnej tożsamości jak i radości z ciągłego udziału w powszechnej skarbnicy jedności eklezjalnej.

Poszukiwaniu własnej tożsamości teologicznej Kościołów lokalnych w Azji powinna towarzyszyć postawa otwartości i chęci twórczego dialogu Kościołów lokalnych Zachodu. Chrześcijaństwo już tyle razy rozpoczynało ewangelizację Azji. Statystycznie sprawę ujmując ewangelizacja nie przyniosła znaczących owoców. Może trzeba szukać nowych dróg. Wydaje się, że chrześcijaństwo w Azji nabiera ewangelizacyjnej żywotności. Jednak bez partnerskiej współpracy, również na gruncie teologicznym, a której zresztą Kościoły w Azji oczekują, nie można będzie mówić o jednym Kościele. Czy s t a r e Kościoły lokalne Zachodu stać na wyzbycie się eurocentryzmu w teologii? Czy jesteśmy przygotowani, świadomi ogromnych różnic i trudności, na otwartą postawę wobec inności kultur i na ewangeliczny dialog z nimi?

THE DEVELOPMENT OF THEOLOGY IN THE LIGHT OF THE SPECIFIC ASIAN CONTEXT

SUMMARY

After the Second Vatican Council, it is possible to observe new theological movements in different local Churches. Since that event in the Church, we notice a more intensive growth of the theological pluralism. This trend has appeared in a special way in Asia. Seeking the ecclesial and theological identity has been started in different local Churches of this continent.

The development of the new trends of the theology in Asia is conditioned by a specific context which is very different from the European one. This difference is, in a special way, noticed in the religious-cultural field. The social situation has strong influence on creating its own theology as well. Even the historical and ecclesial contexts do not remain without the significant features on the theology in Asia.

This specific context is very decisive as a starting point of seeking methodological and hermeneutic solutions. This seeking must take over all consequences of the process of inculturation. The relation between the European theological tradition and the new Asian theologies seems to be very important. The theology which came and still comes to Asia from Europe is seen in a very critical view. It is also necessary to take into consideration a dialogue with other religions. All this requires courage to be open to the new realities and solutions which are very different from those in the Western world.

As an example of the new trends of the theology in Asia, three theologies grown in the Asian context are presented in the third chapter. The first one is the *Third-eye* theology of Choan-Seng Song. The second one is the theology of the Pain of God of Kazoh Kitamori. The third one is so-called *Dalit* theology which has appeared in India and is an Indian *version* of the theology of and for the poor people.

The last chapter includes the evaluation of the inculturated theology in the Asian context. The theological pluralism needs to be developed more and more. This pluralistic vision of the theology helps the people to accept the evangelical message as their own. It also helps them to express the history of salvation in their own culture. The above mentioned seeking the theological identity in the Asian local Churches means seeking also the ecclesial identity as well which is very needed in our days in Asia. The pluralism in the theology can create some tensions between the universality and unity in the Church. Nevertheless, this development of the theology in Asia is a great chance and challenge for the Christianity.