

## Chrześcijańska teologia w Azji

### 1. Wstępne uściślenia

Odwołajmy się już na wstępie do tekstu adhortacji *Ecclesia in Asia: Azja jest największym kontynentem na ziemi, zamieszkałym przez około dwie trzecie ludności całego świata, przy czym na Chiny i Indie przypada prawie połowa wszystkich ludzi naszego globu. Najbardziej uderzającą cechą tego kontynentu jest zróżnicowanie jego ludów, które są dziedzicami bardzo starych kultur, religii i tradycji. Zdumiewa zarówno ogrom populacji Azji, jak i barwna mozaika jej licznych kultur, języków, wierzeń i tradycji, stanowiących istotną część historii i całego dziedzictwa ludzkiej rodziny*<sup>1</sup>. Dlatego opisanie w sposób adekwatny teologii azjatyckiej w ramach kilkunastostronicowego artykułu jest z pewnością niemożliwe, kiedy się pomyśli o kontynencie z największą częścią światowej populacji, gdyż w 2016 r. zamieszkiwało go 4,436 miliarda ludzi, podczas gdy cały glob ziemski liczył 7,433 miliarda; a przy tym ten kontynent tworzą jedynie 43 państwa (lub ponad 56 państw i regionów), podczas gdy wszystkich państw świata jest 194.

W skali globalnej mamy ok. 2,35 miliarda chrześcijan; jest to 31% wszystkich ludzi na ziemi. Natomiast liczbę chrześcijan w Azji ocenia się na ok. 300 milionów, co na tym kontynencie daje zaledwie 0,14% mieszkających tam ludzi. Tylko w nielicznych krajach chrześcijanie stanowią większość wyznaniową, tj. na Filipinach, we Wschodnim Timorze, w Armenii, Gruzji, na Cyprze i w Rosji. Znaczącą mniejszość populacji tworzą natomiast w Południowej Korei, Chinach, Indiach, Pakistanie, Iranie, Indonezji, Wietnamie, Singapurze, Hong Kongu, Japonii, Malezji, Kazachstanie, Kirgistanie, Izraelu (włączając Zachodni Brzeg i Strefę Gazy), Libanie, Syrii, Iraku i Jordanii.

Odnosząc się natomiast tylko do katolików rzymskich, wolno mówić o ich stałym wzroście w Azji. W skali światowej liczba katolików osiągnęła 1,28 miliarda osób (2016 r.), z czego 11% mieszka w Azji, czyli ok. 140 milionów. A zatem rzymscy katolicy stanowią relatywnie dość małą grupę wyznaniową, jeśli odniesiemy tę liczbę do wszystkich Azjatów, czyli 4,436 miliarda. Mimo to, poza Afryką, właśnie Azja wydaje się kontynentem przyszłości dla Kościoła katolickiego.

---

<sup>1</sup> Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Asia*, Watykan 1999, nr 6.

Azja to kontynent ogromnych kontrastów nie tylko geograficznych, ale też kulturowych i religijnych. To macierz głównych religii świata: judaizmu, chrześcijaństwa, islamu, konfucjanizmu, buddyzmu, (neo)hinduizmu, zoroastryzmu i szintoizmu. Dlatego wypada już w początkowej fazie prezentacji dokonać kilku istotnych rozróżnień, gdyż mamy tu do czynienia z dość szerokim zagadnieniem<sup>2</sup>.

Najpierw odpowiedzmy na pytanie: co oznacza azjatycka? Chodzi o wszystkie kraje pomiędzy Bliskim Wschodem na zachodzie a Japonią na północnym wschodzie oraz południową Azję, obejmującą takie kraje, jak: Bangladesz, Indie, Nepal, Pakistan, Afganistan, oraz Sri Lanka. Z kolei Azja południowo-wschodnia to Birma (nowa nazwa Myanmar), Kambodża, Laos, Indonezja, Malezja, Singapur, Filipiny, Tajlandia i Wietnam. Azja zachodnia to Rosja, częściowo Ukraina, Kazachstan i inne były republiki środkowoazjatyckie oraz kaukaskie ZSRR (Armenia, Azerbejdżan, Gruzja, Czeczenia). Z kolei Azja północno-wschodnia ogarnia swoim terytorialnym zasięgiem następujące kraje: Chiny, Hong Kong, Mongolię, Japonię, Koreę Północną i Południową, Makau oraz Tajwan<sup>3</sup>. Teologię azjatycką współtworzyła też kiedyś w sposób znaczący starożytna refleksja wypływająca z kolebki chrześcijaństwa, która znajdowała się na terenie Palestyny (Izraela), Libanu, Syrii, Turcji, Iraku czy Iranu. Jednakże w wyniku prześladowań liczba wyznawców Chrystusa na Bliskim Wschodzie zmniejszyła się drastycznie w ciągu ostatnich stu lat, bo aż o 6 milionów, spadając z 20% ludności tego regionu do 5%.

Nie będziemy też mówić o teologiach, ale raczej o jednej chrześcijańskiej teologii, ujawniającej się w wielu postaciach. Teologia azjatycka to krytyczna refleksja ukierunkowana na życie w świetle chrześcijańskiego Objawienia, a powstała w Azji. Określenie „teolog azjatycki” odniesiemy przede wszystkim do tych, co urodzili się na tym kontynencie i są zaangażowani w interpretację Ewangelii Chrystusa w jego kontekście kulturowym. Zasadniczo nie będziemy dzielić teologów chrześcijańskich na katolickich, prawosławnych, ewangelickich czy anglikańskich, gdyż wszyscy oni razem stanowią wciąż niewielką mniejszość na tle ogromnej populacji azjatyckiej, niezwykle zróżnicowanej religijnie i kulturowo; choć z drugiej strony wolno mówić o wręcz spektakularnym wzroście liczby chrześcijan na tym kontynencie w ostatnich dziesięcioleciach.

---

<sup>2</sup> Zob. *Buddhism, Christianity and the question of creation: karmic or divine?*, P. Schmidt-Leukel, Ashgate 2006.

<sup>3</sup> Zob. *Asian Christian Theologies: a Research Guide to Authors, Movements, Sources*, t I, II, III, red. J. C. England, J. Kuttienimattathil, J. Mansford Prior, L. A. Quintos, D. Suh Kwang-sun i J. Wickeri, Maryknoll (New York) 2002, ss. 679.

Wydaje się, iż teologia azjatycka to dziś najbardziej prężna i najszybciej się rozwijająca gałąź teologii. Azjatyccy chrześcijanie już od wielu dekad starają się pozbyć kulturowego, mentalnościowego i teologicznego balastu Europy, wciąż niestety kojarzonego z kolonizacją. Azjatycki Kościół i teologia dążą do swoistej autonomii i odrębności, gdyż pragną wiarę w Chrystusa wyrazić z poszanowaniem swojej rodzimej tożsamości i kultury.

Ponadto trzeba zauważyć i to, że większość chrześcijańskiego świata znajduje się dziś już poza Europą i Ameryką Północną, a najprężniej rozwijające się centra wiary w Jezusa Chrystusa lokują się właśnie w Afryce i Azji. A teologia azjatycka, znajdująca się aktualnie w stanie transformacji, staje się niełatwym bez wątpienia wyzwaniem dla tradycyjnej teologii rzymskiej.

## **2. W kierunku kontekstualności, indygenizacji oraz inkulturacji**

Na ogół początki różnych prądów teologicznych w tamtej części świata należy datować na czas po II wojnie światowej, choć nie wolno zapominać, że sam Jezus urodził się w Azji, a największy teolog wszechczasów – Paweł z Tarsu – był przecież Azjatą. Istnieje sporo materiału, aby ukazać na ten temat wiele interesujących przyczynków z okresu pierwotnego Kościoła czy średniowiecza. W niniejszym szkicu nie chodzi nam jednak o prezentację historycznego rozwoju tamtejszej teologii, ale o współczesne najważniejsze kierunki w teologii chrześcijańskiej. Według teologa z Filipin Lourdino A. Yuzona azjatycka refleksja rozwija się w szerokich ramach teologii kontekstualnej, czego dowodzi „teologia bólu i cierpienia Boga” (*theology of sorrow*) w Japonii, która znalazła się w katastrofalnym stanie po zrzuceniu bomb atomowych na Hiroszimę i Nagasaki, o czym pisał Kazaho Kitamori<sup>4</sup>, „teologia zmiany” (Tajwan), „teologia trzeciego oka” (Chiny), tajlandzka „teologia bawołów wodnych”, koreańska „teologia minjung” (*minjung theology*), w Indiach tzw. „*dalit theology*” czy „teologia walki” (*theology of struggle*) na Filipinach<sup>5</sup>. Co to jest teologia kontekstualna? Nie zrywając z dorobkiem Kościoła powszechnego, stanowi ona analizę treści Objawienia ze szczególnym odniesieniem do kulturowych, społecznych, gospodarczych i politycznych uwarunkowań (kontekstów) Kościoła lokalnego. Stąd wielu teologów azjatyckich podejmuje wysiłki mówienia o Bogu z większą wrażliwością na aktualny kontekst odbiorcy.

---

<sup>4</sup> Zob. K. Kitamori, *Theology of the Pain of God. The First Original Theology From Japan*, Wipf & Stock 2005.

<sup>5</sup> Zob. E. S. Fernandez (red.), *Toward a Theology of Struggle*, Orbis Books, Maryknoll (New York) 1994.

Czas po II wojnie światowej wiązał się dla Azjatów nie tylko z uzyskiwaniem niepodległości ich krajów, lecz nade wszystko z procesami indygenizacji, jakie rozpoczęły się u początków XX wieku, co wiązało się z nasileniem misji protestanckich na tym terenie. Chodzi o koncepcję misji, która byłaby lokalna i rdzenna, a zatem przekazywana w kontekście kulturowym danej grupy. Po stronie protestanckiej wyartykułował to międzynarodowy kongres misyjny obradujący w 1930 r. w Jerozolimie, akcentując, iż chrześcijańskie orędzie musi być wyrażane we wzorcach narodowych, a więc liturgia, muzyka i taniec kościelny, architektura budowli sakralnych itp. powinny być zakorzenione w lokalnej tradycji. Dość wymownym negatywnym przykładem („antyindygenizacji”) jest Australia, która w przeszłości była kolonią karną, gdzie obywatele nie mieli żadnego udziału we władzy i nie byli związani z żadnymi instytucjami państwowymi. Stąd jej rdzeń, czyli naród, był wyobcowany w stosunku do państwa. Aborygeni, rdzenni mieszkańcy, nie znaleźli się w ogóle w zasięgu (protestanckich) oddziaływań misjonarskich, gdyż nie zostali zrozumiani, lecz podbici we własnym kraju, stając się w nim ostatecznie elementem obcym.

Po stronie katolickiej teologii pojęcie indygenizacji ma inne rozłożenie akcentów. Co to zatem jest indygenizacja w katolickim rozumieniu? Chodzi o tworzenie na terenach misyjnych takiego lokalnego Kościoła, który ma mieć nade wszystko cechy tubylcze (łac. *indigena* – tubylec, krajowiec), czyli m.in. z własnym duchowieństwem. Indygenizacja ma celu wyeliminowanie paternalizmu, czyli uznania chrześcijaństwa jako przychodzącego z zewnątrz przez miejscową ludność za „swoją” religię. Znaczącym krokiem procesu indygenizacja była instrukcja Kongregacji Rozkrzewiania Wiary *Neminem profecto* (1845). W świetle jej zaleceń zaczęto zakładać klasztory z naborem miejscowych nowicjuszy oraz zakładać seminaria kształcące miejscowych księży. Przed nacjonalizmem i kolonializmem w pracy misyjnej ostrzegali też Leon XII w *Ad extremas orientis oras* (1883), Benedykt XV w *Maximum illud* (1919), Pius XI w *Rerum ecclesiae* (1926) czy Pius XII w *Evangelii praecones* (1951) oraz Jan XXIII w *Princeps pastorum* (1959)<sup>6</sup>.

W trakcie II Soboru Watykańskiego indygenizacja stała się już pojęciem tak oczywistym, iż po soborze do teologii misyjnej wprowadzono jeszcze dalej idące pojęcie inkulturacji, np. Jan Paweł II w *Catechesi tradendae* (1979) oraz *Redemptoris missio* (1990). Inkulturacja ukierunkowana została na poszanowanie lokalnych, rdzennych kultur. Wydaje się, że pionierem tej misyjnej strategii był już w XVI w. Matteo Ricci. Jednak zagadnieniu inkulturacji *sensu stricto* poświęcił więcej uwagi dopiero w XX w. Jan Paweł II. W

---

<sup>6</sup>Por. J. Perszon, *Indygenizacja*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki, Lublin / Kraków 2002, s. 536-538.

wspomnianej encyklice *Redemptoris missio* pisał, iż jest ona *wewnętrznym przekształceniem autentycznych wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie i zakorzenienie chrześcijaństwa w różnych kulturach. Jest to zatem proces głęboki i całościowy, który dotyczy zarówno orędzia chrześcijańskiego, jak też refleksji i konkretnej działalności Kościoła. Jest to również proces trudny, ponieważ nie może on w żadnej mierze naruszyć specyfiki i integralności wiary chrześcijańskiej*<sup>7</sup>. Z kolei w adhortacji *Ecclesia in Africa* z roku 1995 Biskup Rzymu podkreślił w wydarzeniu inkulturacji *dwa wymiary: z jednej strony oznacza ona wewnętrzne przekształcenie autentycznych [lokalnych] wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie; z drugiej strony jest zakorzenieniem chrześcijaństwa w różnych kulturach*<sup>8</sup>.

Teologia katolicka mówi o trzech wyznacznikach inkulturacji. Ponieważ Ewangelia nigdy nie ujawnia się w formie „czystego” Objawienia, które nie byłoby przybrane w konkretne szaty kulturowe, dlatego mamy do czynienia z trójbiegunowym procesem inkulturacji, składającym się z miejscowej (rdzennej) wspólnoty, Ewangelii Jezusa Chrystusa oraz głosiciela tej Ewangelii (posyłający Kościół misyjny)<sup>9</sup>.

Bez wątpienia warto tu zapoznać się ze wskazaniem Jana Pawła II, jakie zawarł w *Ecclesia in Asia*, poświęcając sporo miejsca właśnie zagadnieniu inkulturacji. Ponadto papież wskazuje na konieczność „misji dialogu” właściwej dla tej części świata, w tym zwłaszcza na niezbędnosc dialogu ekumenicznego oraz międzyreligijnego<sup>10</sup>.

A zatem (streszczając) sposób i charakter uprawiania współczesnej teologii azjatyckiej wyznaczają przede wszystkim takie elementy jak kontekstualność, indygenizacja (rdzenność) oraz inkulturacja. Teologia kontekstualna w odniesieniu do Azji charakteryzuje się, według Michaela Amaladossa, trzema elementami: 1. wyzwolenie Azjatów z nędzy i cierpienia, 2. głębokie zakorzenienie w tamtejszych, bogatych i różnorodnych, kulturach, 3. prowadzenie choćby skromnego dialogu ekumenicznego i międzyreligijnego w tamtej części świata.

Warto tu mocno podkreślić właśnie zagadnienie dialogu. Odnosząc się do watykańskiej deklaracji *Dominus Iesus* (a nie da się ukryć, iż ten dokument z Rzymu miał na względzie m.in. kontrowersyjne tezy takich azjatyckich teologów jak Raimundo Panikkar, Michael Amaladoss, Aloysius Pieris, Felix Wilfred, Edmund Chia czy Jacques Dupuis), J. Prior, werbista z Indonezji, zauważył: *Dla Kongregacji [Nauki Wiary] dialog jest tylko jedną*

---

<sup>7</sup>*Redemptoris missio* nr 52.

<sup>8</sup>*Ecclesia in Africa* nr 59.

<sup>9</sup> Por. A. Peelman, *L'inculturation. L'Église et les cultures*, Ottawa 1989, s. 111.

<sup>10</sup> Por. A. Napiórkowski, *Teologie XX i XXI wieku*, Kraków 2016, s. 403-406.

*z misyjnych aktywności, dla Kościołów Azji zaś sposobem, drogą prowadzenia misji, istotną cechą naszego życia i głoszenia [Ewangelii]. W Azji dialog nie jest jednym z działań obok innych, ale jest rdzeniem pełni naszego życia i doktryny. My głosimy–w–dialogu. Zarówno teologicznie, jak i praktycznie dialog jest sposobem, w jaki jesteśmy Kościołem*<sup>11</sup>.

Jest sprawą oczywistą, iż schematy myślenia, terminologia, źródła oraz zasady interpretacyjne myśli są w Azji bardzo odmienne od tych, jakie stosowane są w Europie, co odzwierciedla wyraźnie odmienny kontekst ekonomiczny, kulturowy i religijny obu tych kontynentów. Z pozycji Starego Kontynentu wiele azjatyckich teologii jest nieużytecznych, niepraktycznych egzystencjalnie, nielogicznych, nieaktualnych, infantylnych, dewocyjnych czy nadmiernie konfesyjnych, a nade wszystko nie dość wystarczająco teologicznych – w sensie mówienia o Bogu. Również przegląd znaczących azjatyckich szkół teologicznych i periodyków odsłania z jednej strony ich znaczną odmienność od europejskich treści teologii i stylu jej uprawiania, a z drugiej uświadamia ich różnorodność samą w sobie. Dla wielu Azjatów chrześcijaństwo to wciąż religia białego człowieka. Jeden z teologów kiedyś napisał, iż *teologiczne idee zostały stworzone na kontynencie europejskim, poprawione w Anglii, zepsute w Ameryce i wciśnięte w Azję*.

Jednakże w tej wielości kierunków teologicznych, rozwijających się pod hasłem kontekstualności, coraz częściej pojawiają się dziś wspólne wątki, jakimi są feminizm i dialog. W swojej interesującej monografii na temat „chrześcijaństwa z azjatycką twarzą” P. C. Phan uważa, iż do najważniejszych wątków współczesnej teologii tego kontynentu należą tematy wyzwolenia, inkulturacji, sposobu bycia religijnym w tym obszarze, gdzie występuje tak wiele religii, oraz dialogu międzyreligijnego<sup>12</sup>.

Japoński teolog Kosuke Koyama (1929-2009) do najważniejszych tematów azjatyckiej refleksji z kolei zaliczał: Chrystusa i rewolucyjne przemiany społeczne, problem biedy, mniejszości etniczne i gospodarcze, twórcze i destrukcyjne aspekty kultury, stosunek do innych religii i duchowych tradycji oraz rzeczywistość tzw. Kościoła oddzielonego<sup>13</sup>.

Godny odnotowania wkład w teologię azjatycką mają teologowie wywodzący się z emigrantów i uchodźców, jacy zasiedlili Stany Zjednoczone czy Kanadę. Ich refleksja teologiczna staje się dość nośna, gdyż publikują na ogół w języku angielskim i we współpracy

---

11 Por. J. Majewski, *Zaskakujące drogi chrystologii azjatyckiej*, „Więź” 2001 nr 5, s. 1.

12 Por. P. C. Phan, *Christianity with an Asian Face: Asian American Theology in the Making*, Orbis Books, Maryknoll (New York) 2003, ss. 253.

13 Por. K. Koyama, *Asiatische Theologie*, w: *Theologen der Gegenwart*, red. D. F. Ford, Paderborn / München / Wien / Zürich 1993, s. 330-345.

z innymi rasowo-etnicznymi partnerami teologicznymi, choć w amerykańskim świecie teologicznym są marginalizowani i pomijani.

### 3. Teologia synkretyczna, akomodacyjna, sytuacyjna i biblijna

Bogactwo wielu form teologicznej refleksji na azjatyckim kontynencie można sprowadzić do czterech elementów, mianowicie do synkretyzmu, akomodacji, sytuacyjności i biblijności<sup>14</sup>.

Przypatrzymy się im teraz bliżej, zaczynając od przedstawicieli synkretyzmu. Przykładem jest hinduski przywódca religijny i mistyk Szri Ramakryszna Paramhansa (1836–1886), założyciel Misji Ramakryszna, postulujący uznanie bóstwa Chrystusa jako awatara (duchowego bytu wcielonego). Z kolei bojownik o wolność Indii, ale też teolog oraz mistyk Brahmabandhab Upadhyay (1861–1907) interpretował hinduską trójnię *Sat-Ātman-Ananda* (byt, świadomość, szczęśliwość) w sensie chrześcijańskiej Trójcy Świętej. Mówił on o sobie, że jest hinduistą według kultury, a chrześcijaninem według religii. Mocno wierzył w bóstwo Chrystusa, którego w swoich hymnach nazywał *Transcendentnym Obrazem Brahmana [...], Wiecznym Rozumem, Zwycięstwem Boga, Bogiem-Człowiekiem*<sup>15</sup>.

Dzisiaj wielu teologów tego kontynentu próbuje dość nieodpowiedzialnie dokonać syntezy chrześcijaństwa z religiami i wierzeniami azjatyckimi. Napotykamy w Azji na łączenie treści Jezusowej Ewangelii z religiami narodowymi, czyli z hinduizmem, buddyzmem czy islamem w celu kontekstualizacji teologii w określonych uwarunkowaniach narodowych. W ten nurt bywa też przez niektórych zaliczany Raimundo Panikkar (1918–2010), który już w swojej pracy doktorskiej na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim zestawiał filozofię Tomasza z Akwinu z filozofią Ādi Śaṅkry, opartą na Brahmasutrach. Jednakże dopiero swoją książką *Nieznany Chrystus hinduizmu* Panikkar dokonał oddzielenia „Chrystusa kosmicznego” (Logosu) od Jezusa z Nazaretu, twierdząc, iż Chrystus ujawnił się też i w innych religiach jako np. Rama, Kriszna, Iśwara czy Purusza<sup>16</sup>.

Z podobnymi tezami możemy się też spotkać u innych chrześcijańskich teologów, jak np. u Aloysiusa Pierisa czy Michaela Amaladossa, głoszących tzw. „nadwyżkę Chrystusa”<sup>17</sup>. Uważają oni, że Jezusowi nie można przypisać wszystkiego, co odnosi się do odwiecznego Syna Bożego. Pełnia bowiem Chrystusa znajduje się również w innych religiach, które zostały ubogacone (przedchrześcijańską jeszcze) obecnością Drugiej Osoby Boskiej czy też

14 Zob. M. Heinrichs, *Théologie catholique et pensée asiatique*, Casterman, Paris 1965.

15 Zob. por. J. J. Lipner, *Brahmabandhab Upadhyay: The life and thought of a Revolutionary*, OUP India 2001.

16 Por. A. Napiórkowski, *Teologie XX i XXI wieku*, dz. cyt., s. 394-395.

17 Więcej na temat chrystologicznych kontrowersji w twórczości teologów azjatyckich pisze J. Majewski, *Zaskakujące drogi chrystologii azjatyckiej*, dz. cyt., s. 1-8.



Ducha Świętego. To przekonanie, opierające się na tak ujętej chrystologii, oraz nieutożsamianie królestwa Bożego z Kościołem jest dla niektórych katolickich teologów i biskupów azjatyckich podstawą do odmiennej wizji misji Kościoła niż ta, którą głosi Kongregacja Nauki Wiary. Twierdzą oni bowiem, że misja Kościoła ma się sprowadzać do tego, co czynił Jezus z Nazaretu, czyli głosić tajemnicę królestwa Bożego na ziemi. Skoro jednak Syn Boży jest większy niż Jezus, to królestwo Boże jest szersze od Kościoła. Dlatego misja rozszerzania tego królestwa musi być prowadzona wspólnie z innymi religiami, gdyż one są również „kanałami łaski” i są naznaczone obecnością Boga.

Problematyczne były również tezy belgijskiego jezuitę Jacques’a Dupuis (1923–2004) w odniesieniu do ujmowania Chrystusa i Jego relacji do innych religii. Twierdził, iż Chrystus i Jego Kościół są obecni także poza chrześcijaństwem. Dupuis podkreślał ponadto uniwersalną obecność i działanie Ducha Świętego poza chrześcijaństwem<sup>18</sup>.

W tym miejscu wypada przypomnieć oficjalne dokumenty magisterialne, jak choćby adhortację apostolską *Evangelii nuntiandi* Pawła VI (AAS 68 /1976/), deklarację *Dominus Iesus. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła* z 2000 r. czy *Notę doktrynalną na temat pewnych aspektów ewangelizacji* Kongregacji Nauki Wiary z 2007 r. Deklaracja *Dominus Iesus* uczy, iż szerzony obecnie religijny pluralizm nie tylko *de facto*, lecz także *de iure* (jako zasada) relatywizuje *katolicką prawdę o ostatecznym i całkowitym charakterze objawienia Jezusa Chrystusa, o naturze wiary chrześcijańskiej w odniesieniu do wierzeń innych religii, o natchnionym charakterze ksiąg Pisma Świętego, o osobowym zjednoczeniu między odwiecznym Słowem a Jezusem z Nazaretu, o jedności ekonomii Słowa wcielonego i Ducha Świętego, o jedyności i zbawczej powszechności tajemnicy Jezusa Chrystusa, o powszechnym pośrednictwie zbawczym Kościoła, o nierozdzielności – mimo odrębności – Królestwa Bożego, Królestwa Chrystusa i Kościoła, o istnieniu w Kościele katolickim jedynego Kościoła Chrystusa* (nr 4).

Dlatego Kongregacja zdecydowanie odrzuca tezy o *ograniczonym, niekompletnym i niedoskonałym* charakterze Objawienia chrześcijańskiego. Nie do przyjęcia jest podważanie jedyności, absolutności i powszechności zbawczego pośrednictwa Jezusa Chrystusa względem wszystkich ludzi (DI 13) oraz podobnie jedyności Kościoła Chrystusowego, który w pełni trwa jedynie w Kościele katolickim, w którym zachowana jest sukcesja apostolska i ważnie sprawowane jest misterium Eucharystii (DI 16-17). Nastawienie synkretyczne wynika ze źle pojętego dialogu i tolerancji, która w tej postaci nie prowadzi do celu, gdyż z jednej

---

<sup>18</sup> Por. A. Napiórkowski, *Teologie XX i XXI wieku*, dz. cyt., s. 396.

strony nie wnosi istotnych nowości do rodzimych religii tego kontynentu, a z drugiej zafałszowuje chrześcijańskie Objawienie.

Teologię azjatycką cechuje też akomodacja<sup>19</sup>. Co to oznacza? Teologia w ogóle, w tym zwłaszcza misjologia, poszukuje obecnie modeli kulturowych, które stałyby się nośnikami treści Objawienia chrześcijańskiego. W tym kontekście akomodacja oznacza przystosowanie liturgicznych tekstów i obrzędów do mentalności i kultury danego kraju. Pod koniec ubiegłego wieku biskupi Indii przyjęli *ad experimentum* nową modlitwę eucharystyczną, w której pojawiły się pojęcia typowo hinduistyczne. Kościół katolicki w Indiach zamierzał w ten sposób wypełnić nauczanie II Soboru Watykańskiego w zakresie odnowy liturgii, szczególnie o przystosowaniu świętych czynności do kultury i mentalności ludzi współczesnych. Watykańska Kongregacja ds. Kultu Bożego i Sakramentów jednak tej liturgii nie zaaprobowała.

Z uznaniem natomiast należy się odnieść do propozycji dwóch znanych teologów ze Sri Lanki, którzy podejmują wysiłki wprowadzania terminów buddyjskich do teologii chrześcijańskiej. Jeden z czołowych liderów Wschodnioazjatyckiej Konferencji Chrześcijańskiej D. T. Niles (1908–1970) pojęciami „*dharma*” i „*sangha*” opisywał chrześcijańskie doktryny i chrześcijańskie doktryny. Natomiast pastor metodystyczny Lyn Śiwa uważał, iż wczesna nauka buddyjska, opierająca się na trzech podstawowych cechach egzystencji: *anicca* (nie trwałość), *dukkha* (cierpienie) i *anatta* (nie-jaźń), może stanowić podstawę chrześcijańskiej antropologii.

Przykładem teologii sytuacyjnej jest hinduska refleksja na temat *dalit*, stawiająca w centrum cierpienie Chrystusa na krzyżu, w którym to cierpieniu został zawarty ucisk wszystkich Hindusów, a zwłaszcza prześladowanych społeczności *dalit* i *adivasi*, jakie egzystują poza społeczeństwem kastowym<sup>20</sup>. Nowa wspólnota nie może być utworzona z krwi ich przodków, ale przez wodę chrztu, w którym Jezus kruszy wszystkie ludzkie dyskryminacje<sup>21</sup>.

Założyciel ruchu Chrześcijaństwo bez Kościoła w Japonii Kanzo Uchimura (1861–1930) twierdził, że skoro istnieją różne teologie, np. niemiecka, angielska, holenderska i amerykańska, to Japonia powinna mieć własną teologię japońską. Chrześcijaństwo musi wyrażać japoński punkt widzenia, stąd postulował japońskie chrześcijaństwo. Uchimura pisał,

---

19 Por. F. Zapłata, *Akomodacyjny spór*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1973, t. I, kol. 253n; J. Perszon, *Akomodacja misyjna*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, Kraków 2002, s. 39.

20 Por. S. C. H. Kim, *Christian Theology in Asia*, Cambridge University Press 2008, s. 62.

21 Por. tamże, s. 288.

iż ruch wierzących *Mukyōkai* to wspólnota japońskich chrześcijan, której nie potrzeba żadnych eklezjalnych struktur.

Innym klasycznym przykładem teologii sytuacyjnej jest *minjung*, „teologia mas ludowych” (*theology of the mass of the people*). Zasadniczym dążeniem właściwie całej współczesnej teologii azjatyckiej, z ekumenicznym porozumieniem wszystkich obecnych na tym kontynencie chrześcijańskich Kościołów, jest wyzwolenie człowieka z niesprawiedliwości społecznej, z wyzysku ekonomicznego, z ucisku politycznego i dyskryminacji rasowej. Teologia *minjung* jest koreańską wersją teologii wyzwolenia, jaką głosił Jezus Chrystus jako wyzwoliciel dla prześladowanych. W 1979 r. wydano interesujący dokument pt. *Minjung Theology: People as the Subjects of History*, którego redaktor Yong-Bock Kim jest dyrektorem Christian Institute for the Study of Justice and Development w Seulu. Warto zauważyć, iż do adhortacji *Ecclesia in Asia* ojcowie synodalni wprowadzili takie nowe tytuły chrystologiczne, dość zbieżne z tą formą teologii sytuacyjnej, jak: Jezus to „Mistrz Mądrości”, „Uzdrowiciel”, „Wyzwoliciel”, „Przewodnik duchowy”, „Oświecony”, „Współczujący”, „współczujący Przyjaciel ubogich”, „dobry Samarytanin”, „Dobry Pasterz”, „Posłuszny”<sup>22</sup>.

W swojej książce na temat chrześcijańskiej teologii w Azji Sebastian C. H. Kim zastanawia się, w jaki sposób chrześcijaństwo może znaleźć pojednanie z kulturowym i religijnym dziedzictwem buddyzmu, taoizmu, konfucjanizmu i szintoizmu, nie tracąc swojej tożsamości. Odnajdowanie wspólnej drogi będzie czymś zdecydowanie znacznie trudniejszym niż tylko „gra słowna między chlebem a ryżem” (*wordplay between bread and rice*)<sup>23</sup>. Kim wskazuje na następujące zagadnienie, jakie trzeba rozpracować w poszczególnych dialogach: z konfucjanizmem dokonać reinterpretacji relacji między Bogiem Ojcem a Synem<sup>24</sup> oraz ustalić wpływ konfucjanizmu na metody uczenia w „chrześcijaństwie biblijnym”<sup>25</sup>; z buddystami rozważyć koncepcję Immanuela<sup>26</sup>; określić bliżej zastosowanie paradygmatu *pungnyu* (jedność, piękno i życie) w strukturach teologii koreańskiej<sup>27</sup>.

Odnieśmy się jeszcze do teologii biblijnej. Swoją uwagę poświęca jej także wspomniany Kim, który pisze, iż w dialogu należy podjąć wysiłek nad swoistym scaleniem

---

<sup>22</sup> *Ecclesia in Asia*, nr 20.

<sup>23</sup> Por. S. C. H. Kim, *Christian Theology in Asia*, s. 125.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 117.

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 132.

<sup>26</sup> Por. tamże, s. 124-125.

<sup>27</sup> Por. tamże, s. 144.

tekstu biblijnego z tekstami wielkich religii i tradycji azjatyckich, gdyż pluralizm religijny tego kontynentu opiera się właśnie na świętych tekstach<sup>28</sup>. Biblijne ukierunkowanie teologii azjatyckiej jest dziś sporym wyzwaniem. Nauczając prawd wiary chrześcijańskiej, pierwsi misjonarze bazowali na tradycjach konfesyjnych swoich Kościołów, a więc na luteranizmie, kalwinizmie, anglikanizmie, metodyzmie czy też rzymskim katolicyzmie. Obecnie, kiedy teologia azjatycka wypracowuje własną tożsamość i zмага się z takimi wyzwaniami jak komunizm, nędza, cierpienie, wojny, idolatria, satanizm, korupcja, oszustwo, potrzebuje jednego tekstu biblijnego jako podstawy swojej wiary.

W 1982 r., w trakcie szóstego posiedzenia Azjatyckiego Towarzystwa Konsultacji Teologicznej w Seulu, 80 teologów ewangelickich, analizując teologię azjatycką, uchwaliło oświadczenie *The Bible and Theology in Asia Today*. W tym dokumencie stwierdzili, iż nie ma żadnej szczególnej teologii azjatyckiej „z ewangelicką etykietą” oraz uchwalili kilka zasad wiodących dla teologii w różnych religijnych kontekstach Azji. Oto te zasady: 1. Autorytet Biblii jest nieomylny i niepodważalny, jako słowo Boże: *Biblia, a nie teologowie, ma mówić w naszej teologii*. 2. Jezus Chrystus, jedyny Syn Boży wcielony, jest absolutnie wyjątkowy. 3. Teologia misji skoncentrowanej na przekazywaniu zagubionemu człowiekowi Ewangelii to najlepsza ochrona przed synkretyzmem. 4. Miłość powinna być podstawowym elementem teologii azjatyckiej, gdyż tylko wtedy, kiedy chrześcijanie identyfikują się z potrzebującymi, ma miejsce właściwa kontekstualizacja Ewangelii.

Wydaje się, iż kwestią kluczową w dalszym, żywiolowym, ale dość chaotycznym obecnie, rozwoju azjatyckiej teologii nie jest tylko to, czy – w procesie kontekstualizacji, indygenizacji oraz inkulturacji – biblijne i historyczne doktryny Kościoła chrześcijańskiego mają pozostać nie naruszone, ale do jakiego stopnia wolno zmienić ich sposób artykułowania i na ile je dostosować do tamtejszych kultur i wierzeń religijnych.

#### **4. Teologia akademicka**

Opisując teologię w Azji, nie można pominąć milczeniem dorobku związanego z pracą edukacyjną uniwersytetów, seminariów duchownych czy instytutów, których największa koncentracja jest na Bliskim Wschodzie, w obrębie starożytnych Kościołów chrześcijańskich. Chrześcijanie są tam od ponad dwóch tysięcy lat i wnieśli niezbywalny wkład w rozwój myślenia teologicznego całego Kościoła powszechnego. Te instytucje

---

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 163-166, 180-183.

naukowe funkcjonują zarówno w ramach struktur diecezjalnych, jak i (znacznie częściej) prowadzone są przez zgromadzenia zakonne.

Wypada zacząć od Izraela i Palestyny. Na tych terenach zlokalizowane są następujące ośrodki edukacyjne: franciszkańskie Studium Theologicum Jerosolymitanum, dominikańskie École Biblique, franciszkańskie Studium Biblicum, afiliowane do Papieskiego Instytutu Antonianum, jezuickie Kolegium Studiów Starożytnego Bliskiego Wschodu (College of Ancient Near East Studies), Jerozolimskie Seminarium Patriarchatu Łacińskiego, Hiszpański Instytut Biblijno-Archeologiczny (Instituto Español Bíblico y Arqueológico), afiliowany do Papieskiego Uniwersytetu w Salamance, Ekumeniczny Instytut Tantur, afiliowany do Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, Uniwersytet Betlejemski, prowadzony przez braci szkolnych, niemiecki Instytut Studiów Biblijnych i Teologicznych, Instytut Bat Kol, prowadzony przez zgromadzenie sióstr Syjonu, Centrum Formacji Biblijnej, Instytut Alberta Decourtraya do Studiów Judaizmu i Literatury Hebrajskiej, Studium Theologicum Galilaeae prowadzone przez neokatechumenat, Instytut Polis, afiliowany do Papieskiego Uniwersytetu Świętego Krzyża Opus Dei, Studium Theologicum Salesianum, połączone z Papieskim Uniwersytetem Salezjańskim w Rzymie. W swojej działalności naukowej ośrodki te ukierunkowane są przede wszystkim na archeologię biblijną, języki starożytne, egzegezę Starego i Nowego Testamentu, duchowość biblijną oraz teologię biblijną czy prace translacyjne nad Pismem Świętym.

Swój udział w rozwoju myśli teologicznej mają też ośrodki akademickie znajdujące się w Libanie, do których trzeba zaliczyć jezuicki Uniwersytet Św. Józefa w Bejrucie, Uniwersytet Ducha Świętego w Kasliku (The Holy Spirit University of Kaslik), Uniwersytet Matki Bożej Louaize (Notre Dame University Louaize), Uniwersytet Antonine, prowadzony przez zakon maronitów.

W ostatnim czasie, dzięki zaangażowaniu ks. kard. Zenona Grocholewskiego i prowadzonej przez niego Kongregacji ds. Edukacji Katolickiej, powstało w Azji wiele uniwersytetów katolickich. Obecnie działają one w Hong Kongu, w Indonezji, na Tajwanie, w Korei Południowej, w Tajlandii, Chinach, Indiach czy na Filipinach. Te centra myśli chrześcijańskiej wnoszą poważny wkład nie tylko w zakresie wychowawczym i formacyjnym, ale również wypracowując nowe drogi w odczytywaniu, interpretowaniu i nauczaniu Objawienia Bożego w lokalnych kontekstach kulturowych, międzyreligijnych, społecznych i politycznych.

W przypadku tych uniwersytetów trudno jest mówić o teologii azjatyckiej jako takiej, gdyż pracująca tam kadra profesorska w dużej części pochodzi z Europy i z USA. Ponadto

mamy tam do czynienia przede wszystkim z dydaktyką, czyli pozytywnym wykładem obowiązującej aktualnie nauki wiary, a nie z nowymi tezami teologicznymi czy twórczymi postulatami. Niemniej rozwijają się tam intensywnie studia językowe, religioznawcze, kulturowe, judaistyczne czy komparatystyczne w zakresie Biblii i uznania jej jako podstawowego źródła teologii. Wiele uwagi poświęca się również kwestiom dialogu, w tym dialogu międzyreligijnego, ekumenizmowi, soteriologii.