

Ignacy Bokwa

Chrystologia Johna Hicka na tle jego twórczości

Studia Redemptorystowskie nr 12, 185-202

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Ignacy Bokwa
UKSW – Warszawa

CHRYSOLOGIA JOHNA HICKA NA TLE JEGO TWÓRCZOŚCI

Słowa kluczowe: John Hick, pluralistyczna teologia religii, chrystologia, zbawienie

Keywords: John Hick, pluralistic theology of religion, christology, salvation

Schlüsselwörter: John Hick, Pluralistische Religionstheologie, Christologie, Erlösung

Wydając *Sonety krymskie*, Mickiewicz w pierwszym przypisie zamieścił następujące objaśnienie dedykacji swojego utworu: „W r. 1819 wydał Goethe zbiór poezyj wschodnich, tj. tworzonych na wzór poetów perskich, pt.: *West-östlicher Divan* i zaopatrzył go w obszernie uwagi. Na czele tych »Noten und Abhandlungen zu besseren Verständniss des *West-östlichen Divans*« położył sędziwy poeta czterowiersz: Wer das Dichten will verstehen, / Muss ins Land der Dichtung gehen; / Wer den Dichter will verstehen, / Muss in Dichters Lande gehen. Co znaczy: Kto chce zrozumieć poemat, musi jechać do kraju poematu; kto chce zrozumieć poetę, musi jechać do kraju poety”¹. Słynne słowa Goethego polski wieszcz uczynił mottem swojego dzieła. Mogą one z powodzeniem – *toutes proportions gardées* – posłużyć też jako motto niniejszego opracowania, które ma na celu przybliżenie polskiemu czytelnikowi chrystologicznej myśli Johna Hicka (1922–2012), jednego z ojców tzw. hipotezy pluralistycznej. Po omówieniu filozoficznych aspektów tzw. pluralistycznej teologii religii (1) zostanie ukazana filozoficzno-teologiczna twórczość Johna Hicka jako tło jego myśli chrystologicznej (2). Dopiero w tym kontekście można zaprezentować główne tezy chrystologicznego projektu Hicka (3), by na koniec zadać rozstrzygające pytanie: Czy refleksja Hicka o Jezusie z Nazaretu jest jeszcze chrystologią? (4).

¹ <http://wolnelektury.pl/katalog/lektura/sonety-krymskie-motto-i-dedykacja.html> (dostęp: 9 kwietnia 2014).

1. Filozoficzne aspekty pluralistycznej teologii religii

W latach 70. XX wieku w anglojęzycznym środowisku naukowym i teologicznym zrodził się prąd myślowy, który został określony mianem „pluralistycznej teologii religii”². Bezpośrednim impulsem do jego powstania było doświadczenie społeczeństwa wielokulturowego, praktykującego na co dzień faktyczny dialog między kulturami. Do tego dołączyły później prowadzone z niemałym rozmachem dialogi pomiędzy wielkimi religiami świata, jak również przemiany i odnowa sposobu myślenia, formułowania problemów i pytań wewnątrz poszczególnych religii. Pluralistów cechuje przede wszystkim podkreślanie zasadniczej równowartości religii w zakresie zbawienia. Nie znaczy to bynajmniej, że wszystkim bez wyjątku religiom przypisują jednakową prawdę i jednakowy wymiar soteriologiczny. Faktycznie ich poglądy zamykają się w przestrzeni, w której istnieją już ekskluzywizm oraz inkluzywizm chrześcijaństwa, by promować „kopernikański zwrot” w podejściu do religii, owocujący pluralizmem teologii³. Okazuje się, że chrystologia odgrywa w tym procesie główną rolę. Należy przy tym zauważyć, że choć przedstawiciele pluralistycznej teologii religii uznają się za chrześcijan, to domagają się odejścia od konsekwentnego chrystocentryzmu na rzecz teocentryzmu. Słuszniej byłoby tu zastosować pojęcia „chrystocentryka” i „teocentryka”, jako że oddają one bardziej precyzyjnie znaczenie tego, o co chodzi zwolennikom pluralistycznej teologii religii. Zarówno bowiem chrystocentryzm, jak i teocentryzm mają ściśle określone znaczenie i uznane miejsce w ramach teologii chrześcijańskiej, nie tylko katolickiej. Odejście od chrystocentryki na rzecz teocentryki jest zamiarem taktycznym, w dodatku dobrze przemyślanym. Jezus Chrystus to, by użyć terminologii Hansa Ursa von Balthasara, *Absolutum Concretissimum*⁴, konkretne, historyczne, choć nadal zachowujące tajemnicę objawienia Boga w świecie. Porzucenie tego konkretnego wymiaru objawienia Boga oznacza, że to nie religie w swoich historycznych przejawach znajdują się w centrum, lecz ich miejsce zajmuje forsowana przez Johna Hicka tzw. ostateczna rzeczywistość, którą określa on mianem „tego, co realne” (*the Real*). Ma to bardzo konkretne skutki, gdy idzie o osobiste odniesienia poszczególnych ludzi do wyznawanej przez nich religii. Indywidualne związki z daną religią pluraliści pozostawiają do de-

² Por. I. Bokwa, *Johna Hicka pluralistyczna teologia religii jako kontekst Deklaracji Kongregacji Nauki Wiary „Dominus Iesus”*, w: *Czynić sprawiedliwość w miłości. Księga pamiątkowa od Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego dla Jego Eminencji Józefa Kardynała Glempa w dwudziestą rocznicę posługi prymasowskiej*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 378–388.

³ Wszystkie te pojęcia domagają się choćby pobieżnego wyjaśnienia, co nastąpi w dalszej części opracowania.

⁴ Por. I. Bokwa, *Trynitarno-chrystologiczna interpretacja eschatologii w ujęciu Hansa Ursa von Balthasara*, Radom 1998, *passim*.

cyjzi konkretnych, zainteresowanych tym osób. Co więcej, uważają oni, że taka osobista relacja do religii staje się możliwa dopiero wtedy, kiedy nastąpi pracepowanie jej na płaszczyźnie intelektualnej, co ma na celu wykazanie zasadności takiej decyzji.

Pluraliści przyznają, że postawa określana mianem pluralistycznej teologii religii jest jednym z możliwych – ciągle jeszcze (ich zdaniem) w ramach chrześcijaństwa – sposobów odniesienia do różnych religii i zajęcia stanowiska wobec nich; przy czym chodzi tu o ustalenie wzajemnych relacji tych religii między sobą. Istnieje także postawa ateizmu, zaprzeczającego istnieniu Boga. Oprócz tego pluraliści mówią o trzech innych sposobach odniesienia do religii na płaszczyźnie teologicznej. W jednej grupie umieszczają oni ekskluzywizm i inkluzywizm, w drugiej zaś relatywizm. Nie można oprzeć się wrażeniu, że mamy tu do czynienia z podziałem dokonany z dużym uproszczeniem, nieoddającym bogatej i złożonej rzeczywistości religii i odniesień do niej. Ekskluzywizm to postawa uznająca daną religię za jedyną możliwą drogę zbawienia, co oznacza wykluczenie wszystkich innych religii. Od takiego radykalnego stanowiska odróżnia się inkluzywizm. Broni on nadal prawdziwości własnej religii, dopuszczając jednak myśl o tym, że w ramach innych religii może dochodzić do urzeczywistnienia drogi zbawienia. Należy wskazać istotny moment: decydujące znaczenie ma tutaj postać Jezusa Chrystusa. W tym punkcie podejście inkluzywistyczne odróżnia się od pluralistycznego, które nie uznaje Chrystusa za istotne kryterium prawdziwości religii. Relatywizm natomiast idzie jeszcze dalej. Uznaje on bowiem, że jakiegokolwiek wyznanie typu religijnego jest wysoce problematyczne, gdyż wszelka argumentacja tego rodzaju jest niemożliwa do weryfikacji. Jeśli więc chcemy się wypowiadać na temat wiary i religii, to możemy to robić wyłącznie w sposób relatywny i aproksymatywny. Kryterium prawdy, zwłaszcza w jej klasycznym rozumieniu, przestaje tu obowiązywać. Należy zauważyć, że każde z ujęć teologii religii niesie ze sobą określony typ chrystologii, jako że z konieczności musi się odnieść do centralnej postaci chrześcijaństwa.

W historii teologii katolickiej należy podkreślić znaczenie Karla Rahnera (1904–1984), który najbardziej przekonująco uzasadnił możliwość tzw. inkluzywizmu. Stanowisko to znalazło wyraźne odbicie w dokumentach Soboru Watykańskiego II. Na przeciwległym do niego biegunie można zaś ustawić Johna Hicka (1922–2012), krytykującego inkluzywizm jako pogląd nazbyt kompromisowy, próbujący na siłę pogodzić przekonania znacząco od siebie odmienne. To starcie między inkluzywizmem a pluralizmem zdaje się najbardziej interesujące, wręcz cenne, ponieważ poglądy te oscylują wokół centralnych zagadnień chrystologii chalcedońskiej, co pozwala podjąć dyskusję nad współczesnym znaczeniem takich pojęć, jak wcielenie, nauka o dwóch naturach Jezusa Chrystusa czy

jedyność i nieprzewyższalność wydarzenia Jezusa Chrystusa. Widać tu wyraźnie, że w debacie pomiędzy inkluzywizmem a pluralizmem chodzi o zasadność centralnych tematów chrystologii, dyskutowanych przez całe stulecia, w kontekście ich historycznych uwarunkowań. Nieodłącznymi kwestiami będą tu pytania o znaczenie Jezusa z Nazaretu, zbawienia, wcielenia, zawężenia wcielenia jedynie do Jezusa z Nazaretu. Ukoronowaniem tych pytań będzie sformułowanie problemu znaczenia chalcedońskiej definicji chrystologicznej dla współczesnych wierzących.

Czytając dzieła Johna Hicka, nietrudno odnieść wrażenie, że obiektem jego ataków jest pewien model chrystologii nazwanej przez niego „tradycyjną”. Cofa się on do czterech pierwszych soborów ekumenicznych, mających fundamentalne znaczenie dla chrystologii, zwłaszcza do zjednoczeniowej definicji chalcedońskiej, do której często nawiązuje.

John Hick jest najbardziej rozpoznawalnym przedstawicielem pluralistycznej teologii religii może dlatego, że spośród wszystkich pluralistów najwyraźniej i najobszerniej, ze świadomością wagi problemu, odnosi się do zagadnień chrystologicznych. Jego wkład w pluralistyczne ujęcie problematyki chrystologicznej polega na tym, że umieszcza ją w kontekście *proprium* swojego systemu, jakim jest centralne pojęcie „tego, co realne” (*the Real*). W opinii wielu przedstawicieli pluralistycznej teologii religii (jak choćby P.F. Knitter⁵, A. Kreiner⁶ czy P. Schmidt-Leukel⁷) Hick jest najbardziej prominentnym i znaczącym przedstawicielem tego kierunku. Potwierdzeniem tej tezy jest fakt, że chrystologia Johna Hicka wywołała wiele reakcji – i to skrajnych: od zachwytu i pełnego poparcia

⁵ Por. P.F. Knitter, *Apologie einer pluralistischen Theologie und Christologie*, w: *Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung*, red. H.-G. Schwandt, Frankfurt am Main 1998, s. 75–95.

⁶ Armin Kreiner, profesor teologii fundamentalnej na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Ludwika Maksymiliana w Monachium, opracował i opatrzył wstępem jedno z głównych dzieł Hicka (J. Hick, *Religion: Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996). Poza tym, we współpracy z P. Schmidtem-Leukelem (zanim ten przeszedł do Szkockiego Kościoła Episkopalnego), był redaktorem książki jubileuszowej dla prof. H. Döringa: *Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion*, Paderborn 1993.

⁷ Perry Schmidt-Leukel, ur. 1954, od 2009 roku jest profesorem religioznawstwa i teologii interkulturowej na uniwersytecie w Münsterze (Niemcy). Wcześniej wykładał na uniwersytetach w Monachium, Innsbrucku, Salzburgu i Glasgow. Jego zainteresowania naukowe skupiały się na teologii fundamentalnej, teologii religii i dialogu chrześcijańsko-buddyjskim. Od 2001 roku jest członkiem Kościoła anglikańskiego. Schmidt-Leukel jest zdeklarowanym zwolennikiem pluralistycznej teologii religii. Doktryna ta podważa szczególnie miejsce chrześcijaństwa w relacji do innych religii świata, wychodząc z założenia, że przynajmniej niektóre religie w kwestii możliwości rozpoznania przez nie Bożej rzeczywistości, a także ich pośrednictwa zbawczego, są równoznaczne z chrześcijaństwem. Z racji opowiedzenia się za taką relatywistyczną wizją wiary chrześcijańskiej arcybiskup Monachium kard. Friedrich Wetter po ukończeniu przez niego habilitacji (1997) cofnął mu *venia legendi (nihil obstat)*. Tym samym Schmidt-Leukel nie otrzymał prawa do objęcia stanowiska profesora uczelnianego. Decyzja ta była jednym z powodów jego odejścia z Kościoła katolickiego.

aż po zdecydowane odrzucenie i niszczącą krytykę. Znaczenie dzieła Hicka polega m.in. na tym, że pytania, które zadaje on klasycznej, tradycyjnej chrystologii, a także sprzeciw, jaki ona nieuchronnie wywołuje, są jak najbardziej warte podjęcia i krytycznego przemyślenia. Chrystologia miała w swej historii momenty, kiedy odznaczała się postawą tryumfalistyczną, niedopuszczającą nawet myśli o możliwości i potrzebie dyskusji z tymi, którzy reprezentowali odmienny styl myślenia. Nie brak jednak i krytyków myśli Johna Hicka, którzy mówią wprost, że wraz ze swoim „przewrotem kopernikańskim” porzucił on konkretność Jezusa Chrystusa, zastępując ją umieszczonym w centrum abstrakcyjnym pojęciem „tego, co realne”. W ten sposób chrześcijańskie *proprium* traci swoje uzasadniające znaczenie i otwiera szeroko bramę wszelkiej maści relatywizmowi. Takiego zdania jest choćby George Augustin⁸, uczeń i bliski współpracownik kardynała Waltera Kaspera. Inni krytycy Hicka wyciągają pospieszny wniosek, jakoby swoją teorią próbował on uzasadnić socjologiczny fakt społeczeństwa wielokulturowego, włączając w wymiar religijny wszelkie inne problemy: ekonomiczne, społeczne i kulturowe. A stąd już jedynie krok do opartego na dowolności pluralizmu i niczym nieskrępowanego liberalizmu. Przytaczany jest często obraz religii jako towaru do nabycia w supermarkecie, w którym klient ma możliwość dowolnego komponowania poszczególnych elementów, bez większej troski o ich pochodzenie i współgranie w nowej rzeczywistości⁹. Taka forma pluralizmu jest uznawana za przejaw kulturowej destrukcji społeczeństwa.

Patrząc na pluralistyczną teologię religii w aspekcie socjologii religii, można zaryzykować tezę, iż w ramach tej teorii znajduje odzwierciedlenie sytuacja religijna wraz z jej uwarunkowaniami i wrażliwością, jak to miało miejsce w latach 80. i 90. ubiegłego stulecia. Fenomen pluralistycznej teologii religii polega m.in. na tym, że podobnie jak tzw. nowy ateizm¹⁰ znalazła ona szybką i efektywną drogę do środków masowego przekazu. Kiedy dziś czyta się publikacje Johna Hicka i innych pluralistów, ze zdziwieniem można stwierdzić, że już zagościły one na łamach popularnych czasopism, przeznaczonych dla szerokiego kręgu odbiorców, są też obecne w telewizyjnych *talk-shows*, na internetowych forach. Problemami podejmowanymi przez pluralistyczną teologię religii zajmują się zarówno ci, którzy Kościół opuścili, jak i ci, którzy czują się z nim luźno związani bądź też uznają się za jego zawodowych krytyków. W pewnym sensie John Hick stał się wyrazicielem opinii tych właśnie ludzi i środowisk. Gregor-Maria Hoff uznał nawet pluralistyczną teologię religii za „epokową prowokację –

⁸ Por. G. Augustin, *Gott eint – Christus trennt? Die Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi als Grundlegung einer christlichen Theologie der Religionen, ausgehend von einem Ansatz Wolfhart Pannenberg*, Paderborn 1993, s. 59.

⁹ Por. np. J. Niewiadomski, *Herbergsuche. Auf dem Weg zu einer christlichen Identität in der modernen Kultur*, Münster 1999.

¹⁰ Por. *Wobec nowego ateizmu*, red. I. Bokwa, M. Jagodziński, Warszawa 2011.

jej założenia zdają się być decydującymi pytaniami teologicznymi na drodze ku trzeciemu, postchrześcijańskiemu tysiącleciu¹¹.

2. Filozoficzno-teologiczna twórczość Johna Hicka jako tło jego myśli chrystologicznej

John Harwood Hick wielokrotnie wskazywał na znaczenie osobistej biografii dla swojej twórczości filozoficzno-teologicznej¹². Nie oznacza to jednak, że została ona naznaczona subiektywizmem. Wręcz przeciwnie, o wiele bardziej świadczy o wiarygodności tego, co stworzył, jako że wyrastała z jego autentycznego doświadczenia egzystencjalnego. Podobnie jak w przypadku wielu samodzielnych myślicieli, dzieło Hicka nie jest monolitem. Należałoby raczej mówić o procesie przemyślenia, zmian, zwrotów, nieciągłości, ale jednak kontynuacji.

John Hick urodził się 20 stycznia 1922 roku w brytyjskim Scarborough, mieście leżącym w hrabstwie North Yorkshire, nad Morzem Północnym. Najpierw studiował prawo na University-College w Hull, następnie zaś, poczynając od 1940 roku, filozofię w Edynburgu. Rodzice anglikanie zabierali go na nabożeństwa, które były dla niego nudne. Jako dziecko odczuwał realność osobowego istnienia Boga, choć nie doświadczał jej w związku z życiem kościelnym. Jako młody człowiek fascynował się hinduizmem w wersji wedyjskiej. To sprawiało, że otaczający go świat zachodniego chrześcijaństwa wydawał mu się pozbawiony życia i mało interesujący¹³.

Poszukiwania religijnej ojczyzny zawiodły młodego Johna do Kościoła prezbiteriańskiego, będącego kontynuacją kalwinizmu i mającego charakter fundamentalistyczny. Lektura Biblii należała do ulubionych zajęć Hicka, który wnikając w opisy życia Jezusa, coraz bardziej przekonywał się o istnieniu wyższej prawdy i obejmującej wszystko większej Rzeczywistości. Decyzja o wyborze drogi duchownego angielskiego Kościoła prezbiteriańskiego, liczącego dziś ok. 5 milionów wyznawców (głównie w Szkocji i USA), była spowodowana tym, że jego koledzy również podjęli taką decyzję życiową. W czasie II wojny światowej Hick odmówił służby wojskowej i pracował jako sanitariusz w brytyjskiej Marynarce Wojennej. W 1945 roku powrócił do przerwanych studiów, tym razem w Oxfordzie, i uzyskał tytuł doktorski w Oriel College. Tematem dysertacji była relacja pomiędzy wiarą rozumianą jako postawa egzystencjalna a wyzna-

¹¹ G.-M. Hoff, *Der „vernünftige“ Gott. Kritik der Pluralistischen Religionstheologie*, „Religionshistorische Studien” 41 (1998), s. 29.

¹² Por. np. J. Hick, *God Has Many Names*, Philadelphia 1980, s. 17–33; tenże, *Problems of Religious Pluralism*, London–New York 1985, s. 1–15; tenże, *Pluralism and the Reality of the Transcendent*, „Christian Century” 98 (1981), s. 45n.

¹³ Por. P.R. Eddy, *John Hick’s Theological Pilgrimage*, „Proceedings of Wheaton Theology Conference” (wiosna 1992).

niem pojętym jako kognitywna treść wiary. Jest to więc nic innego jak współczesna wersja Tomaszowego rozróżnienia *fides qua* i *fides quae*. Po uzyskaniu doktoratu Hick podjął dalsze studia (1950–1953), prowadzące do ordynacji. W 1953 roku poślubił Joan Hazel Bowers, z którą miał czworo dzieci. Hick przepracował swoją dysertację na tyle, że stała się ona podstawą jego pierwszej książki, wydanej w 1957 roku pod tytułem *Faith and Knowledge. A Modern Introduction to the Problem of Religious Knowledge*¹⁴. W oparciu o pojęcie wiary autor podjął w niej spór z krytyką religii, dokonaną w ramach filozofii analitycznej.

W 1959 roku Hick otrzymał stanowisko profesora filozofii chrześcijańskiej w Princeton Theological Seminary i piastował je do 1964 roku. W ciągu trzech dalszych lat pracował jako wykładowca teologii na uniwersytecie w Cambridge, po czym przeniósł się do Birmingham, gdzie spędził jako profesor piętnaście lat. Filozoficzno-teologiczna twórczość Johna Hicka koncentruje się wokół takich zagadnień, jak: wiara i wiedza, epistemologia i filozofia religii, w szczególności filozofia języka, pytanie o Boga, Jego istnienie, możliwości poznania Boga, Jego osobowości. W latach 60. ubiegłego stulecia Hick zajmował się też zagadnieniem teodycei i wtedy ukazało się *Philosophy of Religion*¹⁵. Inna jego publikacja z tego zakresu to *Evil and the God of Love*¹⁶. Jest ono uważane przez znawców problemu za klasykę gatunku. Hick jest twórcą konsekwentnym, co widać choćby po tym, że dzieło to oparł na zasadach epistemologii wypracowanych w *Faith and Knowledge*. Angielski teolog nie ukrywał, że w swojej refleksji uwzględnia poglądy różnych autorów, od św. Ireneusza poczynając, na Schliermacherze kończąc. Problem teodycei, a więc kwestia pogodzenia istnienia dobrego Boga w świecie, w którym zdaje się niepodzielnie panować zło, staje się tutaj głównym argumentem przeciwko istnieniu Boga.

W latach 60. XX wieku John Hick interesował się też problemami eschatologii. Inspiracją były w tym przypadku podróże na Daleki Wschód, a głównym zagadnieniem – życie poszczególnych jednostek po śmierci. Do najbardziej znaczących dzieł z tego zakresu należy zaliczyć książkę zatytułowaną *Death and Eternal Life*¹⁷.

W tych czasach John Hick spotkał Wilfreda Cantwella Smitha, kanadyjskiego profesora, specjalistę w dziedzinie religiologii porównawczej, którego z powodzeniem można nazwać „ojcem” pluralistycznej teologii religii. To spotkanie ogromnie zaważyło na naukowym profilu poszukiwań Hicka. Gdy w 1972 roku obejmie on stanowisko dyrektora Queens College, innym okiem spojrzy na wie-

¹⁴ London–Melbourne 1963.

¹⁵ New Jersey 1963.

¹⁶ London 1966.

¹⁷ London–New York 1976.

loreligijną sytuację Birmingham, w dużej mierze określaną narastającą nienawiścią w stosunku do cudzoziemców, szerzoną przez środowiska radykalnej prawicy. John Hick stanie się przewodniczącym grupy All Faiths for One Race i zaangażuje się w dzieło głębszego zrozumienia innych religii. Dzięki temu nawiąże bliższe kontakty z grupami muzułmańskimi, hinduistycznymi i żydowskimi, a także z sikhami. Ewangelikalne nastawienie fundamentalistyczne nie wytrzymało tej konfrontacji. Powoli Hick zaczął dochodzić do przekonania, że w każdej religii, z którą się spotkał, dokonuje się w zasadzie to samo, co w chrześcijańskiej świątyni: ludzie otwierają się na wyższą rzeczywistość, której można osobiście doświadczyć jako Boga¹⁸. Jest rzeczą znamionną, że angielski myśliciel nie umieszczał zrazu pluralizmu religijnego na płaszczyźnie teologicznej, lecz traktował jako fenomen społeczny, systematyzując go i ujmując w ramy teorii socjologicznej. Dopiero później pojawi się systematyzacja typu teologicznego, co pozwoli nazwać tę teorię pluralistyczną teologią religii. Spore znaczenie ma tutaj możliwy do stwierdzenia – z początku nieśmiały, potem coraz wyraźniejszy – paralelizm między chrystologią a buddologią, zauważalny w dziełach Hicka z lat 70. ubiegłego stulecia¹⁹.

John Hick jest najbardziej znany ze swoich dzieł, w których opisał pluralizm religijny. Tematykę tę rozwijał od lat 70. XX wieku aż do swojej śmierci. Zajmował się przy tym bardzo szeroko zakrojoną problematyką – w jego spuściznie można bowiem znaleźć dzieła z zakresu polityki socjalnej, etyki i duchowości (przy znacznej i narastającej fascynacji duchowością dalekowschodnią), natomiast chrystologia stanowi w niej wątek w pewnym sensie uboczny²⁰. Znajomość głównych dzieł angielskiego teologa jest przy tym warunkiem do zrozumienia też jego chrystologii, która funkcjonuje jedynie w tym określonym układzie współrzędnych. Dopiero po 1987 roku można zauważyć tendencję do świadomego i systematycznego traktowania chrystologii jako istotnego momentu pluralistycznej teologii religii. Potwierdzeniem tej tezy są dwa dzieła Johna Hicka: *The Myth of God Incarnate*²¹ – zapowiadające takie właśnie potraktowanie chrystologii – oraz *The Metaphor of God Incarnate*²². Wydany w 1977 roku zbiór artykułów wywołał w świecie uczonych i teologów bardzo ożywioną dyskusję, jako że Hick odważył się na krok niebywały. Podważył bowiem realność wcielenia Syna Bożego, postawił tezę, że doktrynę tę należy poj-

¹⁸ Por. J. Hick, *Whatever Path Men Choose is Mine*, „The Modern Churchman” 18 (1974), s. 8–17.

¹⁹ Por. tenże, *An Inspiration Christology for a Religiously Plural World*, w: *Encountering Jesus. A Debate on Christology*, red. S.T. Davis, Atlanta 1988, s. 5–22, 32–38.

²⁰ Tak sądzi np. doskonały znawca myśli Hicka P. Schmidt-Leukel; tenże, *Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht*, „Theologische Revue” 89 (1993), s. 353–364, tu s. 356.

²¹ Por. *The Myth of God Incarnate*, red. J. Hick, London–Philadelphia 1977.

²² London 1993.

mować w sensie mitologicznym względnie poetyckim. Trudno się więc dziwić, że wydana w 1980 roku książka nosi już tytuł *God Has Many Names*²³. Propozycją przez siebie chrystologię Hick ponownie umieścił w przygotowanym wcześniej kontekście epistemologicznym. Zgodnie z tytułem dzieła, w centrum pozostaje Bóg, lecz noszący wiele różnych imion nadanych Mu przez wiele różnych religii.

W 1985 roku, będąc już profesorem filozofii religii w Graduate School w Claremont (Kalifornia), John Hick wydał zredagowaną przez siebie książkę *Problems of Religious Pluralism*, zawierającą jego obszerny artykuł pod tym samym tytułem²⁴. Już rok później ukazała się znamienne zatytułowana książka *The Myth of Christian Uniqueness*, wydana wraz z Paulem F. Knitterem²⁵. Serię tę kończy wydane w 1989 roku dzieło *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*²⁶.

Przywołane powyżej dzieła Hicka wywołały liczne i zacięte polemiki oraz dyskusje. Autor nie pozostał na nie nieczuły i dlatego w 1993 roku opublikował *Metaphor of God Incarnate*²⁷. Hick podszedł dynamicznie do swojej twórczości – niektóre swoje wcześniejsze, zwłaszcza te bardziej radykalne pozycje zrehabilitował, odpowiedział też na część wytoczonych mu w ostatnim czasie zarzutów. W podobny sposób odniósł się do zarzutów postawionych jego koncepcji teologii religii. Świadczy o tym jego książka z 1995 roku: *The Rainbow of Faiths. Critical Dialogues on Religious Pluralism*²⁸. W tym dziele John Hick wykazał się też niemałymi zdolnościami literackimi. Aby uatrakcyjnić tekst, napisał go w formie dyskursu prowadzonego przez autora z dwoma fikcyjnymi postaciami, krytykami jego pomysłu na teologię religii: filozofem Philem i teolożką Grace. Hick cierpliwie i umiejętnie odpowiada na postawione mu zarzuty. „Rewolucja w teologii, jaką proponuje, to radykalna zmiana spojrzenia na inne religie i ich relację do chrześcijaństwa – zmiana, która zasadza się na odmitologizowanej interpretacji tożsamości Jezusa Chrystusa i tajemnicy wcielenia. W ujęciu klasycznej teologii, stwierdza Hick, inne religie krążyły wokół chrześcijaństwa, jak przed Kopernikiem Słońce krążyło wokół Ziemi. W ujęciu teologii pluralistycznej wszystkie tradycje religijne, z chrześcijaństwem włącznie, krążą wokół Boga, który jako jedyny znajduje się w centrum. Ale to nie wszystko. Zdaniem Hicka, to nie tylko chrześcijaństwo winno zejść z centrum w orbitę, ale również Jezus Chrystus. Innymi słowy, uważa on, że radykalna krytyka eklezjocentryzmu z jego aksjomatem: *Extra Ecclesia nulla salus*, nie może zatrzymać się

²³ Philadelphia 1980.

²⁴ London–New York 1985, s. 129–171.

²⁵ Maryknoll–New York 1986.

²⁶ London–New York 1989.

²⁷ London 1993.

²⁸ London 1995.

na tezach eklezjologii inkluzywistycznej, lecz musi iść dalej, stawiając w centrum Boga i uznając Jezusa Chrystusa za jedną z manifestacji działania Boga *ad extra* oraz jednego z pośredników zbawczej łaski Boga. Hick zatem nie tylko odrzuca jedyność chrześcijaństwa jako religii, ale także jedyność Jezusa Chrystusa jako powszechnego Zbawiciela oraz tego, w którym Bóg objawił się w sposób normatywny, pełny i ostateczny. Mówiąc jeszcze inaczej, centralnym punktem krytyki tzw. klasycznej teologii religii jest kwestionowanie jedyności Jezusa Chrystusa jako »prawdziwego Boga« oraz jedynego i powszechnego Zbawiciela wszystkich. Na niej się zasadza i z niej wypływa cały teocentryzm tego angielskiego teologa i filozofa religii²⁹ – stwierdza słusznie Zbigniew Kubacki²⁹.

John Hick nie jest całkowicie nieznanym polskiemu środowisku teologicznemu³⁰. Jego poglądy zasługują jednak na dalszą analizę, jako że stwarzają okazję do pogłębienia podstawowych prawd wiary chrześcijańskiej w kontekście współczesnej sytuacji kulturowej i religijnej.

3. Główne tezy chrystologicznego projektu Johna Hicka

W swoich pismach, tak filozoficznych, jak i teologicznych, Hick krytycznie odnosi się do dogmatów chrystologicznych przyjętych na pierwszych wielkich soborach ekumenicznych, zwłaszcza w Nicei (325) i Chalcedonie (451). Prawda wiary o Jezusie Chrystusie jako prawdziwym Bogu i prawdziwym człowieku należy do kategorii tych prawd wiary chrześcijańskiej, które kształtowały się z największym trudem i właściwie po dziś dzień stanowią przedmiot zasadniczej dyskusji. Uczestniczy w niej także John Hick i wielu jego zwolenników. Wychodzi on z założenia, że podstawowym błędem klasycznej chrystologii jest literalne pojmowanie przez nią wcielenia Syna Bożego. Prowadzi to bowiem do dosłownego pojmowania Jego bóstwa, co jest zdaniem Hicka tezą przesadną i nieuzasadnioną. Jezus w czasie swojego życia ziemskiego nigdy nie twierdził, że jest prawdziwym Bogiem. Nie uważał się też, w przekonaniu angielskiego filozofa religii, za wcielonego Boga. Hick podważa wartość intelektualno-poznawczą klasycznej chrystologicznej definicji chalcedońskiej. Prawda o Jezusie Chrystusie jako „prawdziwym Bogu i prawdziwym człowieku” została sformułowana przy użyciu języka i pojęć, które nie są w stanie usatysfakcjonować krytycznego, oświeconego rozumu. Przed jego trybunałem stają pojęcia niemogące spełnić kryteriów ani filozoficznych, ani religijnych. Hick nawiązu-

²⁹ Z. Kubacki, *Jedyność Jezusa Chrystusa. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa w kontekście chrześcijańskich teologii religii*, Warszawa 2005, s. 119n.

³⁰ Por. np. G. Chrzanowski, *John Hick*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI w.*, red. J. Majewski, J. Makowski, t. 2, Warszawa 2004, s. 192–208; tenże, *Zbawienie poza Kościołem. Filozofia pluralizmu religijnego Johna Hicka*, Poznań 2005.

je również do ulubionego argumentu wielu przedstawicieli współczesnego, nowego ateizmu, twierdząc, że chrześcijańskie przekonanie o wyjątkowości Jezusa Chrystusa, wynikającej z Jego prawdziwego bóstwa, prowadziło Jego wyznawców do błędnego i szkodliwego twierdzenia o wyższości chrześcijaństwa nad innymi religiami. Historia zna wiele tragicznych konsekwencji takiego podejścia³¹. Istnieje jednak rozwiązanie tego palącego problemu, kontynuuje angielski myśliciel, a mianowicie sięgnięcie do języka metaforycznego. Pozwala on na właściwe rozumienie twierdzenia o wcieleniu Boga, które dzięki temu może zostać należycie zreinterpretowane. Za Sarah Coakley, autorką książki *Christ without Absolutes*³², Hick przytacza sześć sposobów rozumienia teologii wcielenia. W odwołaniu do nich formułuje własne rozumienie wcielenia Boga³³. Znaczeniami wcielenia Boga według Coakley i Hicka są: zaangażowanie Boga w ludzkie życie; zaangażowanie Boga w szczególny i skuteczny sposób w życie samego Jezusa; przyjście Chrystusa w ciele – powiązane z Jego preegzystencją; wiara w pełne wcielenie bóstwa i człowieczeństwa w Jezusie Chrystusie; Jezus jako jedyne wcielenie Boga (model inkluzywistyczny) a objawienie Boga w Jezusie Chrystusie jakościowo wyższe od innych wcieleń Boga; model Soboru Chalcedońskiego (451), posługujący się pojęciami języka substancjalnego (*physis, ousia, hypostasis*). John Hick nie przyjmuje innych wyjaśnień wcielenia Boga niż dwa pierwsze. Już pojęcie preegzystencji jest jego zdaniem nie do zaakceptowania. Dwa ostatnie zaś sposoby rozumienia wcielenia Boga uważa on za typowe dla klasycznej, tradycyjnej chrystologii, posługującej się pojęciami dosłownymi, na dodatek należącymi w większości przypadków do języka substancjalnego.

John Hick jest przekonany, że historyczny Jezus nie uważał się za wcielenie Boga. Klasyczna chrystologia, sformułowana choćby na I soborze ekumenicznym w Nicei (325), przynosi takie rozumienie osoby i misji Jezusa, którego On sam nie byłby w stanie zaakceptować, jako że nie odnajduje się w jego ramach. W swojej oficjalnej doktrynie Sobory Nicejski i Chalcedoński uczą więc czegoś, co samemu Jezusowi było obce: „nie pojmował [On] siebie jako Boga ani jako wcielonego Syna Bożego”³⁴. Tym samym Hick sprzeciwia się tym wszystkim chrześcijańskim apologiom, które w słowach i czynach historycznego Jezusa upatrują Jego świadomości bycia wcielonym Synem Bożym. W jego przekonaniu Ewangelie nie dostarczają na to wystarczających argumentów. Opiera się

³¹ Por. J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age*, Louisville, Kentucky 1993, s. IX.

³² Oxford 1988.

³³ Por. J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, dz. cyt., s. 9n.

³⁴ Tamże, s. 27.

przy tym na wybiórczej lekturze egzegetów, których obrał sobie za naukowe autorytety – Jamesa D.G. Dunna i Davida Browna³⁵.

W swojej negacji chrystologii klasycznej Hick podważa nie tylko tezę chrystologii *explicite*, mówiącej o popaschalnej wierze w Boże synostwo Jezusa Chrystusa, ale i tezę o chrystologii *implicite*, wedle której Jezus już w swoim życiu ziemskim był świadomy swojego synostwa Bożego, co rzutowało na pojmowanie przez Niego własnej misji jako eschatologicznej. Ani określenie *Abba*, używane przez Jezusa jako przejaw szczególnej, niepowtarzalnej relacji do Boga Ojca, ani odpuszczanie przez Niego grzechów (np. Mk 2, 1–12) nie przekonują do słuszności chrystologii *implicite* Jezusa³⁶. Nie przekonują też Hicka Jezusowe logia, zawarte w Ewangelii według św. Jana, mówiące o nadzwyczajnej więzi jedności z Ojcem.

W argumentacji teologii chrześcijańskiej szczególne miejsce zajmuje cud zmartwychwstania Chrystusa, albo – zgodnie z najstarszą warstwą chrystologii Nowego Testamentu – wskrzeszenie Go przez Ojca. Wydarzenie to jest postrzegane jako kolebka wiary i samego Kościoła. Hick nie cofa się przed zakwestionowaniem również tego argumentu. Jest on bowiem przekonany, że uczniowie Jezusa nie postrzegali bynajmniej zmartwychwstania jako dowodu na Jego Boże synostwo. Stwierdza przy tym nieco zaskakująco, jakoby w czasach Jezusa powstanie z martwych nie było czymś wystarczająco wstrząsającym i niezwykłym³⁷. Nowy Testament jest pełen opowiadań o wskrzeszeniach: Łazarza, syna pewnej wdowy z Nain, córki Jaira, wzmianka o powstaniu z grobów wielu zmarłych po śmierci Jezusa. Hick najwyżej może się zgodzić na stwierdzenie, że zmartwychwstanie Jezusa to potwierdzenie zajmowania przez Niego szczególnego miejsca w Bożym planie zbawienia. Nowy Testament nie ukazuje Go jako prawdziwego Syna Bożego, ale co najwyżej jako człowieka szczególnie świadomego Boga, „człowieka Bożego”. Z tego wypływał Jego autorytet jako charyzmatycznego nauczyciela. Wiązała się z tym również nadzwyczajna otwartość na Bożego Ducha, który działał w Jezusie i przez Niego.

Ponadto, dodaje Hick, pojęcia „bóstwo” czy „syn Boży” nie należą w Biblii do jednoznacznych. Wybitne postaci, np. sędziowie czy królowie, byli określanii mianem „synów Bożych”, jako że ich relacja do Boga bardzo różniła się od tej, jaką mieli inni, przeciętni ludzie. Jest to jeszcze jeden argument za słusznością obranej przez Johna Hicka drogi metaforycznego rozumienia tytułów chrystologicznych. Tak właśnie, metaforycznie, pierwsi chrześcijanie mówili o Jezusie jako „synu Bożym”. Używali oni bowiem analogicznego języka miłości, pobożności, ekstazy i liturgii. Takiego języka nie sposób uznać za nauko-

³⁵ Por. Z. Kubacki, *Jedyność Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 119–123.

³⁶ Por. J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, dz. cyt., s. 31–33.

³⁷ Por. tamże, s. 170.

wy, gdyż w swej istocie jest on ekstrawagancki, przesadny, a nie metafizyczny, precyzyjny, który należałoby traktować literalnie. Zachodzące w kościelnej teologii procesy przekształcenia języka miłości i metafory w język metafizycznej dosłowności angielski filozof religii ocenia jako negatywne. Wymownym przykładem takiej zmiany jest dla niego choćby chrystologia wcielenia, która w Prologu Janowej Ewangelii przemawia za pomocą poezji i metafory, by niedługo potem stać się językiem dogmatycznej metafizyki. Tytuły chrystologiczne pochodzące ze świata metafory (Zbawiciel, Pan, Bóg, Syn Boży) utraciły swoją metaforyczność, stając się pojęciami dosłownymi. Widać to, jego zdaniem, już na przykładzie języka Soboru Nicejskiego (325). Sobór ten położył podwaliny pod klasyczną chrystologię, która wyznaczyła kierunek oficjalnej nauki Kościoła na piętnaście wieków. Hick poddaje tę doktrynę ostrej krytyce, uważając ją za niespójną i niemożliwą do przyjęcia na płaszczyźnie filozoficznej. Zastosowanie języka pojęć metafizycznych sprawia, że człowiek zostaje skonfrontowany nie z tajemnicą Boską, ale ludzką, gdyż stworzoną przez ludzi i wyrażoną językiem filozofii, odległym od języka i pojęciowego świata Biblii. Jako przykład podaje element chrystologicznej definicji Soboru Chalcedońskiego (451), mówiącej o połączeniu w Jezusie Chrystusie dwóch natur, boskiej i ludzkiej, „bez zmieszania i zmiany, oraz bez rozdzielania i rozłączenia”³⁸. Zdaniem angielskiego myśliciela, połączenie bóstwa i człowieczeństwa jest z gruntu rzeczy niemożliwe, gdyż chodzi tu o dwa całkowicie różne, nieprzystające do siebie światy: boski i ludzki – wieczny i skończony; stwórcy – stworzenie; wszechmoc, wszechwiedza i wszechobecność Boga – ograniczoność i małość człowieka. To jego zdaniem podstawowy problem, który określa jako „problem niekompatybilnych atrybutów”³⁹. Według niego, żadna z dotychczasowych chrystologii nie potrafiła uporać się z tym dylematem. Oferują więc doktrynę niezrozumiałą i wewnętrznie niespójną, a wręcz sprzeczną.

Wszystko to sprawia, że należy się zwrócić ku niedocenianej, w opinii angielskiego filozofa religii, koncepcji Boga z etapu przedobjawieniowego. Chodzi o wizję Boga prezentowaną przez teologię naturalną (filozofię religii). Objawienie, zdaniem Hicka, nie może stawiać pod znakiem zapytania atrybutów Boga, przyznanych Mu przez klasyczną myśl filozoficzną. Angielski uczony nie rozumie tu bynajmniej w sposób łatwy do podważenia, gdyż nie przedkłada rozum ponad objawieniem. Argumentuje inaczej: byłoby to szkodą dla objawienia, gdyby się okazało, że podważa ono rozumowe podstawy myślenia. Nieogarniony Bóg nie mógł żadną miarą „pomieścić się” w Jezusie Chrystusie, nieogarnione bóstwo nie może wyrazić się w skończonym człowieczeństwie. Czysto

³⁸ Tamże, s. 48.

³⁹ Por. tamże, s. 102.

historyczne afirmacje dotyczące Jezusa Chrystusa nie pozwalają też stwierdzić, że był On moralnie doskonały i bezgrzeszny.

Wszystkie te analizy umacniają Johna Hicka w przekonaniu, że tajemnicę wcielenia należy zinterpretować w nowy sposób, wolny od zawężeń narzuconych przez chalcedońską doktrynę chrystologiczną. Nie metafizyczna, lecz metaforyczna metoda wyjaśniania jej może przynieść pozytywne skutki dla wiary. O ile w Starym Testamencie Bóg jest opisywany przede wszystkim za pomocą obrazów, takich jak „król”, „pasterz”, „ojciec” czy „skała”, o tyle Nowy Testament jednoznacznie preferuje określenie „ojciec” jako najlepiej oddające naturę Boga. Nikt nie wątpi w to, że użyte pojęcia to metafory, starające się przybliżyć Boga będącego czystym duchem, istniejącego poza wymiarami ludzkiej cielesności i związanej z nią płciowości. Nie ma więc sensu upieranie się przy metafizycznej precyzji i suchości chrystologicznych pojęć, skutecznie zabijających metaforę, lecz należy jednoznacznie opowiedzieć się za rozumieniem metaforycznym. Pozwoli ono lepiej wydobyć na światło dzienne istotne prawdy o Jezusie, Jego Osobie i życiu. Dzięki temu narzędziu językowemu można lepiej zrozumieć znaczenie „wcielenia” Boga w życie Jezusa. Ponieważ czynił On wolę Bożą, można powiedzieć, że Bóg się w Niego „wcielił”. Doskonałe wypełnianie woli Bożej stanowi podstawę do stwierdzenia, że Jezus urzeczywistnił ideał człowieczeństwa jako bezwarunkowej otwartości na rzeczywistość Boga. Bezgraniczne poświęcenie dla innych, zauważalne w Jego życiu, należy rozumieć jako „wcielenie” nieskończonej Bożej miłości – proponuje angielski filozof religii⁴⁰. „Te cytaty jasno pokazują, że Hick przeczy dosłownemu rozumieniu wcielenia Syna Bożego (...). W Jezusie widzi on człowieka żyjącego na szczególnie wysokim poziomie świadomości Boga i odpowiedzi na Bożą obecność. W tej perspektywie różnica między Jezusem a innymi ludźmi nie jest jakościowa, ale najwyżej ilościowa, tzn. że Jezus otworzył się i odpowiedział na Boże działanie – czyli na Bożą łaskę, lub Bożego Ducha – lepiej niż inni ludzie”⁴¹. Konsekwencją takiego wyводу – a jeszcze bardziej jego immanentnym celem – jest wykazanie, że nie ma racji ten, kto uznaje Jezusa Chrystusa za jedyne, nieprzewyższalne, rzeczywiste i ontyczne wcielenie Boga. Otwiera to drogę do wykazania, że w wielu innych postaciach religijnych Bóg był w podobny sposób obecny i aktywny. Można więc, wraz z S.T. Davisem, zadać uzasadnione pytanie: po co w ogóle Hick podtrzymuje jeszcze pojęcie wcielenia Boga jako takie?⁴² Do czego jest mu ono jeszcze potrzebne, skoro zanegował dwa najważniejsze dogmaty klasycznej chrystologii kościelnej, mianowicie prawdę o Jezusie Chrystusie jako

⁴⁰ Por. tamże, s. IX.

⁴¹ Z. Kubacki, *Jedyność Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 134.

⁴² Por. S.T. Davis, *John Hick on Incarnation and Trinity*, w: *The Trinity. An Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, red. S.T. Davis, D. Kendall, G. O'Collins, Oxford 1999, s. 251–272, tu s. 267.

ostatecznym objawieniu Boga oraz o powszechności i jedyności zbawienia, które On przyniósł na świat?

John Hick staje do konfrontacji z tezami klasycznej chrystologii chrześcijańskiej po zdefiniowaniu podstawowego dla swojej twórczości założenia. Polega ono na wykazaniu szkodliwości i niemożności zaakceptowania takiego poglądu, że oto któraś z wielkich religii świata może sobie uzurpować prawo do bycia jedyną prawdziwą religią, chcianą i objawioną przez Boga. Jeśli taką religią zamierza być chrześcijaństwo, to w jego przekonaniu kłóci się to z demokratycznym i pluralistycznym duchem naszych czasów, dążących do zrównania praw wszystkich, którzy o taką równość występują. Uznanie bóstwa Jezusa byłoby dla angielskiego myśliciela zabójczym ciosem zadany walce o równouprawnienie. Chrześcijaństwo okazałoby się bowiem wtedy jedyną prawdziwą religią i zyskałoby niemożliwą do złamania przewagę nad pozostałymi religiami. A do tego przecież żadną miarą nie można dopuścić. Dlatego pozostaje jedyne wyjście: Jezusa można uznać co najwyżej za eschatologicznego proroka Boga, kogoś, w kim Bóg działa w nadzwyczajny, spektakularny sposób. W przeciwnym razie mielibyśmy do czynienia ze zjawiskiem, które Hick określa mianem „skandalu ograniczonego dostępu”⁴³. Nie do przyjęcia jest dla niego teza, że objawienie miałyby być skierowane jedynie do pewnej grupy ludzi, mniejszości, która zostałaby w ten sposób nadzwyczajnie uprzywilejowana: „Innymi słowy, skoro wyznawanie chrześcijaństwa stanowi jakiś plus w stosunku do bycia buddystą, hinduistą czy muzułmaninem, to dlaczego Bóg wcielił się tylko w jednym czasie i w jednym miejscu oraz w jednej z wielu cywilizacji? Gdzie tu Boża sprawiedliwość?”⁴⁴. W imię ideologii równości, zabarwionej chrześcijańskimi motywami powszechnej miłości i sprawiedliwości Bożej, John Hick ignoruje zasadnicze twierdzenia chrystologii Nowego Testamentu i pierwszych wielkich soborów ekumenicznych, na których były definiowane najważniejsze dogmaty chrystologiczne.

Zbigniew Kubacki wskazuje na konsekwencje przedstawionej tu pokrótce doktryny Johna Hicka dla trynitologii, soteriologii i nauki o relacji chrześcijaństwa do innych wielkich religii świata⁴⁵. Warszawski jezuita słusznie zauważa poważny metodologiczny błąd Hicka, mianowicie preferowanie filozoficznych założeń nauki o Bogu w stosunku do danych objawienia i wiary. Istotna jest też teoriopoznawcza strona problemu. Opiera się ona na Kantowskim rozróżnieniu *noumenon* i *fenomenon*. Tej pierwszej, Rzeczywistości samej w sobie (*Ding an sich* – Hick używa tu pojęcia *the Real*) nie możemy poznać, bowiem jest nam dostępny jedynie sposób, w jaki jawi się ona poszczególnym ludziom w różnorodnych postaciach i odmianach postrzegania. Niemałe znaczenie, zdaniem

⁴³ Por. J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, dz. cyt., s. 154–159.

⁴⁴ Z. Kubacki, *Jedyność Jezusa Chrystusa*, dz. cyt., s. 138.

⁴⁵ Por. tamże, s. 138–146.

angielskiego myśliciela, pozostającego pod wymownym wpływem jednego z ojców europejskiego oświecenia, mają tu pojęcia religijne, tradycje, pobożność, medytacja i sakramenty. Wszystkie religie świata, każda na swój sposób, traktują o jednej i tej samej, absolutnie niepoznawalnej Rzeczywistości. Każda z nich to niepowtarzalna droga w stronę Transcendencji. Boża rzeczywistość jest poznawana przez pryzmat danej kultury, kształtującej własną relację do nieosiągalnej dla rozumu sfery tego, co święte. Hick uważa, że ludzkość nie czci jednego i tego samego Boga, lecz raczej bogów, będących sposobem objawienia się tegoż jednego Boga. Zbigniew Kubacki ocenia metaforyczną koncepcję wcielenia Boga w Jezusie Chrystusie jako moralizm w czystej formie⁴⁶. Osoby Boże są dla angielskiego filozofa religii trzema różnymi sposobami, drogami, na jakich człowiek myśli i doświadcza Boga⁴⁷. Hick porzuca modalistyczne przekonanie o Bogu jako bycie osobowym. Według niego, Bóg jako Trójca Osób powinien zostać zinterpretowany w kluczu metaforycznym. Nie ma sensu mówić o Bogu jako osobie/osobach, gdyż tylko część religii tak twierdzi, podczas gdy pozostałe używają kategorii nieosobowych.

Hick nie wątpi, że zbawienie jest dziełem Bożym. Nie zgadza się jednak z postrzeganiem Jezusa Chrystusa jako jedyne i powszechne Zbawiciela, gdyż każda z religii traktuje ten problem odmiennie. Jezus z Nazaretu to dla angielskiego filozofa religii zaledwie jeden z wielu pośredników zbawienia. Jego śmierć na krzyżu została poddana mitologizacji, będąc sama w sobie co najwyżej pięknym symbolem miłości Boga i drugiego człowieka. Krzyż nie może zostać uznany za jedyną drogę zbawienia całej ludzkości – twierdzi Hick. Wychodząc od filozoficznej zasady demokratycznej równości wszystkich religii w wymiarze zbawienia, postrzega on je jako paralelne względem siebie, równorzędne drogi zbawienia. Opierając się na pryncypiach buddyzmu, według którego orientuje całą swoją koncepcję, interpretuje fenomen zbawienia zgoła inaczej niż chrześcijaństwo: zbawienie nie wiąże się z wiarą w Jezusa Chrystusa jako Pana i Zbawiciela, lecz polega na „przemianie życia ludzkiego z naturalnego egocentryzmu ku nowej orientacji skoncentrowanej na Bożej Rzeczywistości”⁴⁸.

4. Czy refleksja Hicka o Jezusie z Nazaretu jest jeszcze chrystologią?

W związku z chrystologiczną refleksją Johna Hicka pojawia się niemały problem. Otóż, aby w ogóle można było mówić o chrystologii, należy założyć wyznanie wiary, że historyczny Jezus jest Chrystusem, Synem Bożym. Nie wystarczy bowiem sama refleksja nad historyczną postacią Jezusa z Nazaretu (je-

⁴⁶ Por. tamże, s. 140n.

⁴⁷ Por. J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, dz. cyt., s. 149.

⁴⁸ Tamże, s. 136.

zuologia); w takim przypadku nie można jeszcze mówić o chrystologii. Wielu krytyków poglądów Johna Hicka zarzuca mu, że nie zakłada on synostwa Bożego Jezusa Chrystusa, co jest właściwym centrum tej refleksji teologicznej, którą zwykło się określać mianem chrystologii. Hick odrzuca chrześcijańskie rozumienie Jezusa Chrystusa, proponując własne rozumienie wcielenia i odkupienia. Wszystko to czyni po to, by uzasadnić swoją interpretację ekskluzywnego roszczenia uniwersalności Jezusa Chrystusa, podzielaną przez wszystkich chrześcijan. Już w punkcie wyjścia można stwierdzić, że relatywizując jedynność i nieprzewyższalność wcielenia Boga w Jezusie Chrystusie oraz Jego dzieła zbawczego, John Hick opuszcza szeregi chrześcijaństwa i staje poza nim. Zadaniem niniejszej analizy było wykazanie, że do takich wniosków angielski myśliciel doszedł na drodze ewolucji, która wychodząc od klasycznych twierdzeń chrystologii, doprowadziła go na pozycje pluralistyczne, wedle których wcieleń Boga jest wiele, a Jezus jest tylko jednym – ale niejedynym – z nich. Wielokrotnie można się było przekonać o tym, jak niespójna jest naukowa refleksja Johna Hicka, jak wątpliwa jego metoda badawcza, jak nieprecyzyjne są pytania, które zadaje. Weźmy choćby pod uwagę następujące sformułowanie: „My purpose (...) is to present the outline of a Christology or more precisely, of an understanding of the religious significance of Jesus of Nazareth”⁴⁹. Hick szkicuje tradycyjną, chrystologiczno-teologiczną perspektywę, typową dla klasycznej chrystologii, zaczynając od refleksji nad historycznym Jezusem z Nazaretu, po to, by dojść do wniosku, że jest On Chrystusem, Synem Bożym. Do tego podstawowego stwierdzenia bóstwa Jezusa Chrystusa w sensie ontycznym jednak nie dochodzi, czyniąc wszystko, co tylko możliwe, by zrelatywizować to twierdzenie wiary, odwołując się przede wszystkim do swojej teorii języka metaforycznego. Zgodnie z założeniami chrystologii liberalnej, angielski autor nie kwestionuje historyczności Jezusa oraz historii Jego życia i działania, jednak w zamierzony sposób unika wyciągnięcia takich wniosków, które dotyczyłyby Jego bóstwa. Wynika to z religioznawczego założenia Hicka, że każda próba chrystologicznej interpretacji Jezusa z Nazaretu jest ideologią⁵⁰.

⁴⁹ J. Hick, *An Inspiration Christology*, w: tenże, *Disputed Questions. Theology and the Philosophy of Religion*, Houndmills 1993, s. 55.

⁵⁰ Por. K. Joswowitz-Schwellenbach, *Zwischen Chalcedon und Birmingham. Zur Christologie John Hicks*, Neuried 2000, s. 26.

Summary

Christology according to John Hick in the light of his creation

Pluralistic theology of religions is a real threat to Christianity. It relativizes the unicity of saving mediation of Jesus Christ in the name of democratic equality of all religions. The Congregation for the Doctrine of the Faith recognized this threat and published „Dominus Iesus” declaration in 2000. This document refers, inter alia, to the creativity of John Hick (1922–2012). The English philosopher of religions is one of the best known and the most prominent representatives of the pluralistic theology of religions. This theory treats all religions as equal ways of salvation. The absolute claim of Christianity is severely criticized. John Hick’s contribution to this criticism is about relativization of Jesus Christ’s salutary meaning. Hick questions the dogmatic and ontological language of the first christological council in Nice (325) and Chalcedon (451). He accuses this language of abandoning the imagery of the biblical language. According to Hick Jesus Christ is not a genuine Son of God- He is one of God’s embodiments. The article analyzes John Hick’s pieces of writing and ends with a critical conclusion.

Ks. Ignacy Bokwa – ur. 1957, kapłan diecezji radomskiej (1982), doktor habilitowany nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej (1998), profesor tytularny nauk teologicznych (2011), profesor zwyczajny na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie. W latach 1998–2000 profesor UAM w Poznaniu, Wydział Teologiczny. Organizator Wydziału Teologicznego UKSW w Radomiu, późniejszego Instytutu Teologicznego (1999). Członek Societas Oecumenica i Görres-Gesellschaft oraz Towarzystwa Teologów Dogmatyków. Stały współpracownik Redakcji Katolickiej Polskiego Radia, ekspert Narodowego Centrum Nauki, członek redakcji „Studia Theologica Varsaviensia” (od 1994). Prowadzi zajęcia w WSD w Radomiu oraz na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie, Instytut Dialogu Kultury i Religii. Pola badań: teologia dogmatyczna, teologia kultury, teologia religii. Publikacje z zakresu teologii dogmatycznej – 9 książek i 90 artykułów naukowych, także w języku niemieckim i włoskim. Tłumacz literatury teologicznej z języka niemieckiego i włoskiego. Organizator i uczestnik wielu konferencji i kongresów teologicznych w Polsce i za granicą.