

NADZIEJA W INNYCH RELIGIACH

Musimy zdawać sobie sprawę z ryzyka myślowego, gdy na inne religie — choćby tylko porównawczo — próbujemy przenieść centralne treści chrześcijaństwa i ich pojęcia — takie, jakie spotykamy w Nowym Testamencie. Niemniej jednak w ten sposób stajemy przed podstawowym problemem rozumienia innych religii. Stawiają nam one zadanie hermeneutyczne szczególnego rodzaju. Z jednej strony nie możemy wykluczyć, że w tym zwróceniu się do form wyrazu innych religii (aby je zrozumieć) przybliżone nam zostaną własne chrześcijańskie poglądy. Nie mamy tu jednak do czynienia z *handicapem*, jak to przez długi czas mówiło się w porównawczej nauce religii. O wiele bardziej chodzi w tym wypadku o jedyną możliwość spotkania się z inną religią, z interesującym nas jej założeniem. Polega ono na tym samym zdziwieniu, którym religia przenika człowieka. Tego rodzaju założenie nie przestaje być aktualne przy zachowaniu ostrożności czy powściągliwości, jakich domaga się przy rzeczowym badaniu treści innych religii tej miary uczony, co G. van der Leeuw¹.

Do jakiego podstawowego pomieszenia można dojść — z braku tej ostrożności — przy rozważaniu, w kontekście innych religii, problematyki nadziei, przekonuje opracowanie tej tematyki w dziele E. Blocha *Das Prinzip Hoffnung*. Problematyka, o którą nam chodzi, jawi się tutaj jakby *explicite*, brakuje jednak „pełnego miłości spojrzenia zakochanego na umiłowany obiekt; wszelkie bowiem rozumienie polega na miłości, która się daje w darze”².

Blochowa interpretacja nadziei w poszczególnych religiach bazuje na innym założeniu. W zgłębianiu istoty sprawy brakuje tutaj tego zdumienia. Umieszcza on wszystkie religijne przejawy

¹ „Nie bylibyśmy w stanie niczego wiedzieć na temat religii czy wiary bez egzystencjalnego zachowania się. Czymś dobrym i pożytecznym może być metodyczne posunięcie epoki do przodu. Jest to dlatego takie rzadkie, gdyż od razu w natarciu zjawia się wielkie uprzedzenie, że tylko to, co jest dane, ma prawo do tego, by się rozpychać. Jak będziemy jednak rozumieli życie religijne, gdy przyglądamy się mu jedynie z odległości? Jak będziemy mogli zrozumieć to, co zasadniczo umyka naszemu pojmowaniu?” (*Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956², s. 792).

W tym kontekście interesujące jest powołanie się G. v. der Leeuwa na F. Przywarę i ważność *duplex ordo* w jego rozprawie: *Die Problematik der Neuscholastik* (Kantstudie 33, 1928).

² Dz. cyt., s. 783.

nadziei w doczesności, czyni z nich oznaki marksistowskiej ideologii spełnienia, które je przewyższa, a nawet usuwa. Choć interesujące, a w wielu spojrzeniach nawet wspaniałe są jego pasaży odnoszące się do tematu nadziei w różnych religiach, całość jednak staje pod nieszczęśliwym znakiem założenia wyjściowego, które wypacza istotę religii. Jego sztuka i sposób przetransponowania religijnego tematu nadziei na płaszczyznę czysto horyzontalną ludzkich oraz społecznych prospektów i tęsknot pozostawiła wyraźne ślady we współczesnej teologii. Bliższe naświetlenie tego rodzaju śladów warte byłoby specjalnego studium. Ślad taki — w teologii — znajdujemy w gotowości jednowymiarowego ujmowania tematu nadziei — w społecznym horyzoncie. Poświęcając wymiar wieczności, gubiąc perspektywę eschatologiczną, wyrzekając się tajemnicy wiary i Kościoła, natrafiamy na teologicznie wyblakłą i okradzioną „z prawa pierworództwa” nadzieję. Sceniczne tło tego procesu usychania chrześcijańskiej *elpis* tworzy oczywiście klimat czasu, który już dawno był nadgryzany tym, co wyraża myślenie i interpretacja E. Blocha. Z tej racji można go uważać za widoczną i genialną antypodę w zestawieniu z teologicznym ujęciem tematu nadziei.

Dialog z innymi religiami na temat nadziei może nam unaocnić, że — w każdym bądź razie — jej wartości nie da się sprowadzić jedynie do roli, jaką ona odgrywa dla społeczeństwa i jego historycznego rozwoju. Nie da się ona wprowadzić do getta, które zdradzałoby gotowość wskazywania na świeckie i historyczno-immanentne jej pojmowanie. Przy wszelkiego rodzaju rozróżnieniu między *elpis*, która jest właściwa wierze chrześcijańskiej, a tym, co my raczej rzeczowo określamy w innych religiach — oprócz islamu — jako zasadę nadziei (*Prinzip Hoffnung*), pozostaje zawsze to, co jest wspólne. Tajemnicy zaistnienia nadziei, tajemnicy, która się jawi (i ma się jej świadomość) także w innych religiach, nie da się sztucznie wytłumaczyć poprzez autonomiczne projekty historii. Oba aspekty będą nam towarzyszyć: najpierw *differentiae specifica* nadziei, która nas niesie, w relacji do tego, z czym, w tej kwestii, możemy się spotkać w innych religiach; z innej strony znaczenie, które streszczają w sobie te zasadnicze postawy, tak gdy chodzi o pogłębione rozumienie chrześcijańskiej nadziei i dochodzenie do niej, jak i o wspólną obronę autonomicznego obrazu człowieka. Ograniczamy się tutaj do wskazań i przykładów z hinduizmu, buddyźmu i tzw. religii plemiennych. W wypadku islamu, którego nie omawiamy na tym miejscu, jesteśmy świadomi, że tę religię — właśnie w aspekcie nadziei — można zrozumieć tylko w powiązaniu z izraelsko-chrześcijańską historią

wiary. Stanowi to o jej szczególnej pozycji w relacji do innych wyszczególnionych tutaj religii.

Hinduizm

Kiedy szuka się podstawowego ujęcia tego, co w hinduizmie można by określić jako nadzieję, jest się postawionym wobec faktu, że mamy tutaj do czynienia z bardzo różnorodnymi, w części nawet przeciwstawnymi drogami religijnymi. Na drodze *Pravrtti* liczy się dla człowieka obietnica, że może on poprzez odpowiednie sposoby postępowania polepszyć swoją — uwarunkowaną *karma* — sytuację życiową. Należy do nich ofiara, asceza, ale również poprawne i obowiązkowe wypełnienie codziennych religijnych przepisów. Jest to droga wymagająca trudzenia się — droga, która przynajmniej przed adeptem otwiera nadzieję zmiany sytuacji życiowej, obiecując mu mające nastąpić ponowne narodziny. Naprzeciw tej postawy, w której człowiek zawiera się przyczynowemu splotowi wydarzeń, znajduje się inna. Chodzi w niej nie tyle o działania, które — w następstwie czynów — pociągałyby za sobą konsekwentne skutki. Zgodnie z tą postawą, nadzieję może mieć tylko ten, kto partycypuje w pojmowaniu wyższego rodzaju zależności, poprzez które realizuje się ów splot działań. Jest to droga poznania boskiego *Brahmana*. Musi się kroczyć dlatego drogą poznania (*Jnanā*), która usuwa niewiedzę (*Avidyā*) polegającą na tym, że człowiek zatrzymuje się na tym, co jest widoczne dla oka. Jest to symulujący prawdziwą rzeczywistość świat *Māyā*, który powoduje, że nasze oczekiwania idą ciągle w fałszywym kierunku. Chodzi o nową perspektywę, która winna spowodować korekturę owej błędnej postawy oczekiwania. Charakteryzuje się ona zabieganiem o „oświecenie”, o właściwy wgląd w rzeczywiste okoliczności, a tym samym jest jej właściwe dążenie do przejrzenia ukrytej rzeczywistości boskiego bytu.

Inaczej przeżywa nadzieję pobożny — *Bhakti*. Dla niego poświęcająca się miłość Boga urasta — w hinduizmie — do osobowego bóstwa i stanowi ona treść i cel jego tęsknoty. Rudolf Otto nazwał tę tradycję hinduizmu „religią łaski”, w której najwyraźniej dochodzi do głosu mistyczne doświadczenie: „ja jestem niczym, ty jesteś wszystkim”³. Nadzieja spełnia się tutaj w totalnym uczestnictwie, więcej, w utożsamieniu się człowieka z czczonym przez niego Wisznu lub Siwy, czy też jakimś innym bóstwem Hindu-panteonu. „*Bhakti* to nieustanne uczucie pełnej miłości życzli-

³ *So in Indiens Gnadenreligion und das Christentum. Vergleich Unterscheidung*, München 1930.

wości względem Wiszny ... Bez Bhakti najbardziej zasługujące czyny stają się grzechem. Prawdziwe Bhakti staje się po prostu celem samym w sobie; nawet zbawienie jako ideał w porównaniu z nim schodzi na dalszy plan”⁴. Najważniejsza dla współczesnego hinduizmu święta księga Bhagavadgita stanowi syntezę wspomnianych już dróg religijnych nadziei w Indiach. Chce ona pojednać spierające się ze sobą systemy: personalistyczny — oddający cześć Bogu, z *a*-teistycznym.

Do tego ostatniego należy przede wszystkim praktyka Yogi, która w naszych krajach zyskuje dziś na znaczeniu. Gdy się pominię bardzo różniące się między sobą hinduskie tradycje Yogi, „zasadę nadziei” rozumie się tutaj jako możliwą przemianę. M. Eliade zinterpretował Yogę z zachodniego punktu widzenia⁵, ujmując ją jako tajemniczy proces umierania i ponownego rodzenia się. Tak dużo można mówić o tym, że chodzi tutaj o autogeniczną praktykę coraz głębszej i postępującej medytacji, która odzwierciedla podtrzymującą i uskrzydlającą ją postawę oczekiwania. Ten usilny trening, który dochodzi do skutku w kontekście pełnych wyrzeczeń zjawisk towarzyszących, żywi się w sposób wyraźny pełnym nadziei oczekiwaniem. Cel ma tu na imię „nieśmiertelność”. Rozumie się przez to taki stan życia, w którym „bycie Bogiem we własnym ciele” prowadzi do swoistej „transsubstancjacji” (J. Gonda) tego ciała.

Kiedy pytamy o to, co w hinduskich religiach — tutaj musimy już używać liczby mnogiej — pozwala człowiekowi mieć nadzieję, nasuwa się następujące charakterystyczne uogólnienie. Nie jest to bieg w kierunku tego, co ostateczne, ani też to, co w heideggerowskim znaczeniu nazywa się antycypacją *przyszłości*⁶. Nie jest to też antypacja wiary, która żyje tym, co zostało jej obiecanie, a mianowicie historycznie zakrytą przyszłością Boga. Hinduska nadzieja jest jednak postawą religijną, gdyż przekracza ona jedynie immanentne ramy orientacji człowieka. Chodzi o drogi ku transcendencji, czy to poprzez życie nadzieją boskości, czy też *re-integrację*, która dochodzi do skutku poprzez wejście w ukryte, kosmiczne wymiary boskiego źródła. Nadzieja ta jawi się jako tęsknota za przemianą człowieka. Nie da się jej nigdy zatrzymać, gdyż drogi, które prowadzą do jej wypełnienia, wpadają znowu w wielki, nieskończony strumień wiecznego umierania i stawania się jestestwa. Nie można pojmować tej nadziei w sensie uszczęśliwiającego stanu tymczasowego. Niemniej jednak w niej spełnia

⁴ J. Gonda, *Die Religion Indiens*, t. II, Stuttgart 1963, s. 149.

⁵ Yoga, *Unsterblichkeit und Freiheit*, Zürich 1960.

⁶ *Sein und Zeit*, Tübingen 1949⁶, s. 266.

się tajemnica religii, w której dochodzą do głosu zasadnicze uwarunkowania dochodzenia do wiary. Jej niezłomne przeświadczenie (Hbr 11, 1) obdarza nadzieją *contra speciem*.

Buddyzm

Pojawienie się buddyzmu można uznać po prostu za wymarsz w kierunku nadziei. Nie jest słuszne — gdy się weźmie pod uwagę dynamikę i religijną samodzielność — dostrzeganie w nim jedynie ruchu reformatorskiego w obrębie hinduskiej tradycji religijnej, jak się niekiedy sądzi. Gdy się w pełni uwzględnia historyczne tło skostnienia hinduskiego braminizmu w VI wieku przed Chrystusem⁷, łatwo przychodzi pojąć, dlaczego pojawienie się Gautamy oznacza pełen nadziei *exodus* ku nowym brzegom. W beznadziejnym pomieszaniu sprzecznych poglądów braminizmu znajdowało się wyjście, na które wskazywał Gautama. Budda sam przeszedł przez niektóre z nich, w żadnym jednak z tych poglądów nie potrafił się zadomowić. Na czym polegała ta nadzieja, którą on stworzył — nadzieja potencjału doświadczenia religijnego, które sam nabył w ośmiorakiej drodze ku oświeceni? Patrząc na *hinayāstyczny* starszy buddyzm, odpowiedź można ująć w następujący sposób. Nadzieja oznacza w tym wypadku pożegnanie, przede wszystkim wewnętrzne, ale również i zewnętrzne. Gdy chodzi o ten zewnętrzny wymiar, najbardziej dochodzi on do głosu w centralnym pojęciu *bezdomności*. Bezdomność ta jest nie tylko — jak sądzono później — symbolem nastawienia, które uwalnia od fałszywego i przedwczesnego zadomowienia, lecz jest po prostu stylem życia, które przypomina zakon żebrzący. Służy temu również zakon i ramy życia zagwarantowane przez klasztor (*sangha*) po to, aby każdy w swej *praxis* ukierunkował się na cel. Sam cel jednak, który — jako stymulator — pełni funkcję nadziei, zostaje tutaj zachowany. Jest on stanem ostatecznego samowyzwolenia się ze skał egzystencji związanej ze światem, — stanem, do którego mogą dojść tylko nieliczni. Jednak ten cel jest skuteczny. Życie troszczy się o to, żeby element nadziei nigdy nie zszedł z oka

⁷ W następującym słowie Buddy wyraża się jego odmowa wobec bramanistycznych szkolnych poglądów: „Vasettha, gdyby znajdował się rząd niewidomych, w którym jeden byłby uzależniony od drugiego, wtedy nie widziałby ani ten pierwszy, ani ten w środku, a także ten ostatni. Podobnie, Vasettha, ma się sprawa ze słowami wędrujących — w trzech Wedach — bramanów. Są to słowa rzędu ślepców: nie widzi ani pierwszy, ani ten w środku, a także i ten ostatni. Słowa tych bramanów okazują się śmieszne, beztreściowe, puste — objawiają się jako próżne”. (*Digha-Nikāya* XIII, 12—15. K. Seidenstücker, *Pāli-Buddhismus*, 1923, s. 228 nn).

w koniecznej dynamice drogi, którą trzeba iść. Sam Budda zresztą cofał się przed tym, by obwieszczać swoją zasadę nadziei. Był on najgłębiej o tym przekonany, że ona wymaga za dużo od ludzi. Tradycja mówi o tym, że bogowie musieli mu z naciskiem przypominać o jego przeznaczeniu. Podstawą nadziei dla drugich jest jednak własne przeżycie. To, co realizuje⁸ wstępujący w nirwanę Budda — w zwierzyńcu Benares — jest możliwe do zrealizowania również przez innych. Nie jest to jednak żadną obietnicą — czymś, co niosłoby nadzieję i usprawiedliwiało boskie przyrzeczenie. Gdy teologicznie często mówi się o *ryzyku* wiary — sądzę, że błędnie, gdyż pozostaje ona wyrazem samoobjawienia się Chrystusa — to właśnie tutaj, w wypadku pełnej ryzyka i przygód drogi życia Buddy, mowa o wozie jest w pełni usprawiedliwiona.

W tym ryzykownym charakterze nie tyle dalekiego, co trudno osiągalnego celu nadziei, tkwił także wyzwalający motyw rozwoju innego kierunku buddyizmu. Chodzi o *mahāyāna* i jej mocno wyakcentowaną ofertę nadziei w postaci personalnej pomocy *Bodhisattwy*. Ten, Doskonały, którego nie można było przejrzeć przez kosmiczne wieki, który nagromadził cały potencjał mocy zbawczych w licznych ponownych narodzinach, może zaradzić innym w ich potrzebie. Chodzi — jeśli się chce sprowadzić *mahāyānistyczną* istotę nadziei do wspólnego mianownika — o współczucie i zastępstwo. Lecz również i ta nadzieja, która zasada się na osobowym zaufaniu w jedną z wielu postaw *Bodhisattwy*, wiąże się z istotową i charakterystyczną dla buddyizmu zasadą ufności. Jest ona pożyczką i pomocą w realizacji procesu przybliżania się — emancypacyjną pomocą, która płynie od siebie samego ku swemu własnemu ja⁹. Należy się wystrzegać uogólnień, biorącą pod uwagę wielką różnorodność form objawień i rozwoju w buddyizmie. Uwzględniając chociażby taką tradycję jak ZEN, staje się od ra-

⁸ „Skoro te cztery szlachetne prawdy przyswoiłem sobie w ich pełnej czystości, poznałem je jako ten, komu to zostało objawione, że stałem się w pewnej mierze uczestnikiem najwyższego i najpełniejszego oświecenia w tym świecie, razem z jego bożkami Māras i Brahmās, jego ascetami i bramanami, bóstwami i ludźmi.

Coraz bardziej postępowało we mnie to rozpoznanie i wewnętrzny ogląd. Niezmienne jest dla mnie wyzwolenie ducha. Są to ostateczne narodziny, nie ma już teraz ponownego istnienia”. (*Reden des Buddha*, Stuttgart 1964, s. 37—38).

⁹ Abstrahujemy od tego, że w *Mahāyāna*, jak chociażby w czci *Ami-tābha*, rozwinęły się — gdy chodzi o buddyizm — takie nietypowe formy, do których nie odnosi się tego rodzaju stwierdzenie. A. Bareau mówi słusznie o „wdarciu się w buddyizm całkiem innej religii” (*C. M. Schröder, Die Religion der Menschheit*, t. 13, s. 152).

zu jasne, że w tym wypadku tylko z trudem — przybliżająco i porównawczo — stykamy się z pojęciem nadziei. Ale i tutaj mają znaczenie podstawowe zasady buddystycznej pobożności, które dały nam sposobność zetknięcia się ze śladami buddystycznej nadziei. Ma ona w tym wypadku związek z imperatywem, który należy urzeczywistniać. Żadne indykatywne „ty jesteś” i dlatego „ty możesz” nie jest podstawą nowego, zwróconego ku czemuś bytowania. Intencja, a nie wiara, otwiera tutaj kierunek, w którym wyraża się nadzieja czegoś nowego¹⁰.

Nie może przy tej refleksji ująć naszej uwadze to, co buddyjska zasada nadziei wyraża jeszcze w inny sposób. Spotykamy się tu z wymaganiem bardzo aktywnej, zaangażowanej postaci religii. Nie możemy — w tym kontekście — przeoczyć faktu, że właśnie japońscy buddyści znaleźli łatwy kontakt z egzystencjalno-filozoficznymi pismami M. Heideggera. Postawa ta, koncentrująca się na własnej egzystencji, żąda czegoś w sposób znaczący i widoczny. To, co z zewnątrz jawi się jako *via negationis*, z racji zaangażowania i wypełniania jest dynamicznym wydarzeniem, które daje człowiekowi poznać odczuwalnie i życiowo, że on nie tylko ma religię, lecz że sam jest tym *homo religiosus*. Wyowiedzi Nowego Testamentu, które — na bazie całkiem innych założeń — dają chrześcijańskiej nadziei prężność i trzeźwość, nabierają nowego akcentu z buddyjskiego punktu obserwacji. Natężona uwaga, która towarzyszy chrześcijańskiej nadziei przy cierpliwym oczekiwaniu na wypełnienie się obietnic¹¹ — koncentrując się w pełni na drodze, jaka pozostaje jeszcze do przebycia — wszystko inne pozostawia na boku;¹² wielka tęsknota za tym, by nie być już dłużej „w ciele”, lecz „poza ciałem”, a tym samym przy Chrystusie¹³ — te i inne przymioty chrześcijańskiej *elpis* wynurzają się z uwarunkowanego czasem zakątka teologicznego, gdy się je wspomóże wskazaniem buddyjskiej drogi ku wy-

¹⁰ Bardzo pięknie wyraża to D. T. Suzuki: „Skieruj Twą ufność w tym kierunku, wychowuj siebie samego należycie; przemień ciało i ducha w nieożywioną cząstkę natury, jak kamień czy kawał drewna; gdy osiągnięty już jest stan doskonałej nieruchomości i zwrócenia się ku sobie, znika wtedy wszelki znak życia, a tym samym również ślad każdej granicy” (*Die grosse Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus*, Konstanz 1947³, s. 64).

¹¹ Wskazują na to m. in. przypowieści Synoptyków. Chodzi o spojrzenie na zbliżający się koniec czasów; tak jest przede wszystkim w przypowieściach o czujności (Mt 24, 43 nn), o czuwającym słudze (45-54), o panach oczekujących oblubieńca (25, 1-13).

¹² Tak to jest ukazane w apostoelskim przykładzie o zawodach — 1 Kor 9, 24-27.

¹³ 2 Kor 5, 8.

zwoleniu. Impulsy nadziei nie odnoszą się tutaj do jakichś ubocznych afektów ufności, do osiągalnych „owoców” — humanitarnych, społecznych czy politycznych, bliskich celów. Podstawowym celem, a tym samym jedyną i ostateczną treścią owych impulsów nadziei jest i pozostaje sama religia. Żeby nie stać się zbytęcną i nie związać siebie ze świeckimi celami kolektywnymi, a tym bardziej, żeby nie dać się przez nie zastąpić, nie pozwala ona podsuwać sobie innych i nowych motywacji.

Religie plemienne

Pytając, co znaczy nadzieja dla człowieka w jakiejś religii plemiennej, musimy się liczyć z religijną tajemnicą tych wspólnot. Antropolodzy i etnologowie wprowadzili nas w sposób pomocny w skomplikowane struktury i członkowskie przyporządkowania owych związków, a tym samym odsłonili uwarunkowania poznawcze. Ale i tutaj obowiązuje to samo; tajemnica spoczywa głębiej. Przybliżyć się do niej, to znaczy znaleźć religijny i teologiczny dostęp do zjawiska. Dopiero wtedy można będzie zrozumieć, co tutaj jest podstawą ufności. Spotykamy się w tym wypadku z pewnym *corpus mysticum*, które przekracza przestrzeń i czas; ci, którzy dziś doń przynależą, przedstawiają tylko dostrzegalną formę tego zjawiska. Jedność sięga daleko wstecz poprzez pokolenia, w cały kontekst pochodzenia, który jedynie w micie i kulcie jest dziś obecny. Za sposobem postępowania, określanym sformułowaniem „kult przodków”, kryje się cały splot powiązań, który dla człowieka afrykańskiego otwiera uniwersalne ramy jego religii. On nie jest wcale sam, nie tylko wtedy, gdy się bierze pod uwagę społeczny system, ale i wtedy, gdy chodzi o jego integrację z otaczającą go naturą. Jest to jedyny — kierowany siłami — obszar powiązań, od którego pozytywnie i negatywnie zależy jego życie. Pl. Temples trafił w sedno, wskazując na ontologiczne znaczenie afrykańskich religii. Pytając o decydującą tutaj o wszystkim *force vitale*, przemówił do serca tych religii¹⁴.

To, co może zostać nazwane nadzieją, tkwi i tworzy się tu w tym wszystko obejmującym kontekście. Ci, którzy jako „żyjąco-umarli”¹⁵ opuścili przestrzenno-czasowe granice wspólnoty, stają się właściwymi gwarantami tej nadziei. Wspólny kult plemienia jest wyrazem oczekiwania na znowu powracające „wyższe si-

¹⁴ Pl. Temples, *Bantu-Philosophie*, Heidelberg 1956.

¹⁵ J. S. Mbiti, *Afrikanische Religion und Weltanschauung*, Berlin 1974, s. 32 nn.

ły”¹⁶ pod postacią duchów przodków. Wszystkie konkretne „oczekiwania” mają swe korzenie w tej zasadniczej ufności w dalej trwającą przynależność, a tym samym powrót tych, od których żyjący wprawdzie się różnią, ale nigdy nie zostali od nich oddzieleni. Wszystkie ryty związane z poszczególnymi etapami życia (a więc nie tylko inicjacja) są ukierunkowane na to ostatnie „spełnienie” w społeczności wyższej, razem z przodkami. Tam znajduje się przeznaczenie człowieka, dopiero wtedy bowiem odsłania się prawdziwa jego istota¹⁷. Nadzieja, tak można powiedzieć, zasadza się — chodzi o tego, który przynależy do rodu — na pewności, że „funkcjonuje” ów niepojęty splot, a na niego spływają moce, których on potrzebuje do życia.

Oczywiście, nie uwzględniliśmy tutaj wielu specyficznych aktów, w których spełnia się nadzieja i czyn takiej religii plemiennej. W tych poszczególnych rytach i innych sposobach zachowania się zamieszkuje sobie właściwy element nadziei, który nie jest pozbawiony istotnego znaczenia dla teologicznej interpretacji. Dla tych, którzy należą do takiej religii plemiennej, ryt nie jest tylko po prostu „rytem”. On sprawia *ex operato* to, co winien, oraz to, czemu służył. Niepodzielne zaufanie w skuteczność tego, co niesie ze sobą obietnica, staje się po prostu pewnością. Odnosi się to do roli symbolu jako takiego. Nie jest on nigdy, uwrażliwiał nas na to dobitnie P. Tillich, tylko symbolem. Zjawia się z nim to, co on oznacza. Działa on w sposób reprezentatywny i sprawia to, co reprezentuje.

Biorąc pod uwagę jedno i drugie spostrzeżenie, dochodzi się do stwierdzenia, że osobliwość afrykańskiej religijnej nadziei polega na zadomowionej tutaj możliwości „sakramentalnego” uobecnienia. Dotyczy to i spojrzenia na to, co mistyczno-korporatywne we własnym istnieniu, jak również odnosi się do urzeczywistnienia

¹⁶ E. Damman, *Die Religion Afrikas. Die Religionen der Menschheit*, wyd. Chr. M. Schröder, t. 6, Stuttgart 1963, s. 6 nn.

¹⁷ Bardzo pięknie zostało to wyrażone w mowie pogrzebowej Lugbara, w której dopiero przyszłe życie przodków daje wyjaśnienie na temat prawdziwego charakteru zmarłego: „Teraz jesteś umarły, mój bracie Ondua. Twoje ciało zostaje złożone do grobu. Jesteś teraz niczym. Oszedłeś, masz lęk... Wszyscy znamy twe słowa, usłyszeliśmy ciebie i słowo twego serca. Jesteś teraz umarły jak garnek, który roztrzaskano. Może twoje serce było dobre, a może również złe... (Teraz następują wspomnienia o ojcu zmarłego) Teraz jesteś umarły. To dobrze, że odczuwasz lęk. O tym, czy twoje serce było dobre, zobaczymy dopiero jutro. Wtedy odkryjemy twe serce. Teraz jesteś umarły. Twe słowa są niczym. Ty sam jesteś niczym. Jutro jednak będziemy znać wszystko”. (J. Middleton, *Lugbara Religion. Ritual and Authority among an East African People*, London 1964², s. 201—202).

religii. W obliczu spłyconego rozumienia Kościoła, w którym zapomina się o Pawłowej, sakramentalnej rzeczywistości ciała, na rzecz socjologicznie i społecznie wyrachowanej wizji, Kościół afrykański — ze swej religii plemiennej — wnosi w eklezjologię zasadnicze sposoby pojmowania, z których naprawdę nie można zrezygnować. Apostolskie stwierdzenie, które uwzględnia ów sakramentalny wymiar chrześcijańskiej — rozumianej jako ciało — społeczności¹⁸, wnosi w ten cały afrykański kontekst zaufania nową nadzieję — nadzieję, która go przyjmuje i równocześnie wprowadza w Chrystusową uniwersalną rzeczywistość. W miejsce ograniczonej, przejściowej pewności powiązania z kimś, kto kiedyś był blisko i pokrewny, wynurza się teraz Nowe Istnienie, w nieograniczonej jedności z tym, który w sobie stanowi całość boskiego bytu¹⁹. Horyzont nadziei jest tutaj szeroki, gdyż założeniem jest w tym wypadku takie członkostwo, które nie jest warunkowane pochodzeniem²⁰. Niemniej jednak doświadczenie, którym ciągle żywi się ta nadzieja, odznacza się podobnym przeżywaniem, podobną bezpośredniością w pośredniczeniu i cielesnością sakramentalnego urzeczywistnienia, jak ta — choć prowizoryczna — ufność Afryki w jej tradycyjnych religiach.

Na koniec pytamy się o impulsy, których Kościół dzisiejszy może się spodziewać po spotkaniu z elementami nadziei w innych religiach. W obliczu zawężania dziś — pod wieloma względami — treści oczekiwania, chrześcijańska wiara musi się w tym dialogu uciec do ostatecznej nadziei, która przekracza ramy historii. Jedynie eschatologiczne ukierunkowanie zachowuje jakość, która jest jej właściwa. Kiedy w swej tematyce gubi się ona w krótkowzrocznych perspektywach rzekomych aktualności dnia, wtedy i Kościół, stróż tego *thesaurus fidei*, traci dostęp do zrozumienia i doświadczenia swego mistyczno-sakramentalnego istnienia. Bez nadziei, którą podtrzymuje spojrzenie na to, co jest końcem, chrześcijańska wiara pozbywa się mocy pozwalającej oglądać ukryte tajemnice. Chodzi o antycypację tego, co obiecano w świadectwie wielu i co wskazuje na cały kontekst tajemnicy kościelnej jedności, na obecność Pana w symbolu, w rycie, słowie i w każdym poszczególnym okresie bycia chrześcijaninem. Istotny dla chrześcijanina element nadziei odnosi się wciąż na nowo do tego,

¹⁸ Tak widać to w formule identyfikacji *en Christo einai* (Ga 1, 20) i w zbawczym uporządkowaniu sakramentalnych tajemnic Kościoła (Ef 3, 9. 10).

¹⁹ *Ta panta* jest stworzone „w Chrystusie” i w odniesieniu „do Niego” (*eis auton*) Kol 1, 16. 17.

²⁰ Ga 3, 28.

czego nie da się wyrachować, do przekraczającej czas i przestrzeń całości. Takie całościowe spojrzenie może jedynie uchronić przed utratą wcielającej się tajemnicy. „Atrakcyjność” Kościoła nie wzrasta poprzez to, że znajdują w nim — jak echo — odbicie różnorakie oczekiwania każdego dnia. Kościół tylko tam będzie uznawany za miejsce zbawienia w czasie i wtedy tylko będzie poszukiwany, gdy prawdziwie i nie alienująco jasnieć będzie przejrzystość niedwuznaczności jego tajemnicy.

Wynikają z tego również konsekwencje dla drogi ku jedności Kościoła. Krocząc nią, nie można mieć na uwadze ubocznych celów, które wydają się być łatwe do osiągnięcia. Przykładem może być zadowolenie się jedynie sumarycznym ujęciem stanu rzeczy, spojrzenie na liczne i różniące się między sobą przejawy życia. Im bardziej pragnienie jedności zagrożone jest tym, że zacieśnia się je do układów i — w stosownych miarach — do strategii zespolenia, tym mniej kroczy się drogą, na której, poprzez pogłębienie i przemianę, obiecana została Kościołowi jedność. Ta nadzieja podtrzymuje i stanowi gwarancję, która zgodnie z tajemnicą Kościoła — Ciała, strzeże się przed zastępowaniem procesu przemiany konstrukcjami szybkich manifestacji. Użycza ona wtedy tej drodze takiej prężności, o jakiej jest mowa w biblijnych przypowieściach o oczekiwaniu. Ona też przenosi tęsknotę daleko poza to, co dziś jest możliwe do osiągnięcia. Ona wreszcie sprawia, że i cierpienie na tej drodze posiada wartość, gdyż towarzyszy mu łaska przemiany w dar niepodzielnego Ciała Pana. W spotkaniu chrześcijańskiej nadziei z innymi religiami objawia się, właśnie w tym aspekcie, jej boska moc, „która zawieść nie może” (Rz 5, 5).

tłum. ks. Kazimierz Czulak SAC