

Ks. GRZEGORZ STRZELCZYK

Uniwersytet Śląski w Katowicach

CHRYSOLOGIA POPRAWNOŚCI POLITYCZNEJ: J. SHELBY SPONG

Co wspólnego mogą mieć z sobą teologia śmierci Boga, badania nad Jezusem historycznym, promowana przez niektóre środowiska lewicowe w Stanach Zjednoczonych mentalność poprawności politycznej i chrystologia? Okazuje się, że sporo – na bazie trzech pierwszych elementów można podejmować próby konstruowania chrystologii. Niniejszy artykuł poświęcony jest analizie jednej z takich prób, opublikowanej w lutym 2007 r. książce J. Shelby Sponga *Jesus for Non-Religious*¹. Skoncentruję się przede wszystkim na aspekcie metodologicznym pracy, a w szczególności na tym, w jaki sposób zaproponowany przez autora „areligijny” obraz Jezusa zdeterminowany został całą serią założeń o charakterze tak metodologicznym, jak (nieraz bardziej jeszcze) światopoglądowym.

1. Koncepcja Boga

Punktem wyjścia pracy Sponga – przynajmniej tak należy domniemywać na podstawie wstępu dzieła – jest doświadczenie kryzysu, jakiego doświadcza chrześcijaństwo w zderzeniu ze współczesną kulturą ukształtowaną przez wyniki badań nauk przyrodniczych (ale także historii, nauk o kulturze etc.). Wobec nich tradycyjny, teistyczny obraz Boga, obecny ciągle w życiu, nauczaniu, liturgii kościołów chrześcijańskich, jest – w osądzie amerykańskiego teologa – zupełnie nie do utrzymania. W tle takiej diagnozy pobrzmiwają bez wątpienia ślady „teologii śmierci Boga”², nawet jeśli Spong nie dochodzi do radykalnego stwierdzenia o zupełnej bezużyteczności idei Boga. Niemniej ideę tę należy oczyścić – właśnie w duchu teologii śmierci Boga, inaczej chrześcijaństwo skazane będzie na powolną agonię. Autor czyni własnym zdanie Clifforda Stanleya: „każdy Bóg, którego da się zabić, powinien zostać zabity” (s. XII), precyzując je (ciągle w kontekście prób obrony tradycyjnych chrześcijańskich twierdzeń teologicznych): „jakiekol-

¹ HarperCollins, San Francisco 2007. Autor jest episkopalnym biskupem, pracował jako visiting lecturer między innymi na Harvard University.

² Spong bezpośrednio odwołuje się do jej dziedzictwa, wspominając takie postacie, jak: W. Hamilton, T.J.J. Altizer czy P. Van Buren (por. zwłaszcza s. 135-136). Na temat teologii śmierci Boga por. szczególnie L. Gilkey, *Nazwanie wichru*, Warszawa 1976.

wiek bóstwo, którego trzeba bronić przed prawdą – obojętnie z jakiego źródła by ona nie pochodziła – już umarło” (s. XII).

Wstęp wskazuje zatem, że kluczowym problemem, który musi być rozstrzygnięty, zanim nastąpi konstruowanie chrystologii, jest kwestia obrazu Boga. Jednak Spong nie wyjawia czytelnikowi swojej koncepcji Boga na początku dzieła. Sugeruje wprawdzie, że jakąś zakłada (por. s. XIV), lecz na pierwszym planie stawia ostrą krytykę teistycznego (monoteistycznego) rozumienia Boga. Jest ono – w jego mniemaniu – absolutnie nie do obrony wobec wyników nauk szczegółowych; wiemy bowiem dzisiaj, że teistyczny Bóg religii (w tym tradycji biblijnej) stanowi w istocie nic innego, jak kreację ludzkiej podświadomości, nie radzącej sobie z niezrozumiałym i nieopanowywalnym światem³. Spong dziwi się, iż ludzie, choć w praktyce żyją jak ateści, wciąż trwają przy teizmie, który utrzymuje się przy życiu wyłącznie dzięki „sztuczemu oddychaniu” (s. 215). A przecież wystarczyłoby – dowodzi – zrezygnować z teizmu, nie rezygnując z Boga⁴.

Wobec deklaracji utrzymanych w podobnym tonie można by się spodziewać, że Bóg Sponga oczyszczony będzie ze wszystkich związków z traumatyczną sytuacją samoświadomego człowieka w świecie. Oznaczać by to musiało pozycje zbliżone do apofatyizmu lub agnostycyzmu. I na pierwszy rzut oka tak jest: „Nie mogę nikomu powiedzieć, kim Bóg jest lub czym Bóg jest. I nikt inny nie może, mimo że przez wieki udawaliśmy, że to robimy za pośrednictwem naszych wyznań wiary i doktryn. Rzeczywistość Boga nie może być zdefiniowana. Można jej jedynie doświadczać i musimy zawsze uznawać, że nawet takie doświadczenie może być niczym innym, jak iluzją” (s. 285).

Wydaje się, że tak zdecydowana deklaracja zamyka kwestię i czyni wręcz niemożliwą dalszą intersubiektywną refleksję, a kwestia Boga zostaje relegowana ostatecznie w sferę absolutnie nieprzekazywalnego indywidualnego doświadczenia. Dokładnie jednak w tym momencie Spong dokonuje zaskakującego zwrotu: odwołuje się ni mniej, ni więcej tylko do mechanizmu analogii, by wypowiedzieć własne doświadczenie Boga. Okazuje się ono – to kolejne zaskoczenie – niezwykle ściśle związane właśnie z ową traumatyczną sytuacją ludzkiej samoświadomości wobec problemu egzystencji, którą Spong kilkadziesiąt stron wcześniej oskarżał o wygenerowanie teizmu i opisywał jako zupełnie błędną ścieżkę. Mówiąc o swoim doświadczeniu, określa Boga jako Źródło Życia, Źródło Miłości i Podstawę Istnienia, ponieważ – po pierwsze – pełnia życia domaga się wyjścia poza granice wyznaczone przez ludzką świadomość, po drugie – miłość jest czymś ponad nami, co się otrzymuje, czego nie sposób wytworzyć, można tylko przekazać, i po trzecie – istnienie jest czymś, w czym uczestniczymy, lecz nasze istnienie nie wyczerpuje zawartości tego, czym jest samo Istnienie (s. 285).

³ Na s. 215–220 Spong proponuje swoją interpretację narodzin teizmu, który uznaje za wynik zderzenia ludzkiej samoświadomości z problemem braku sensu życia (meaninglessness), którego katalizatorem jest śmiertelność. „Theism is, I believe, a direct result of the trauma of self-consciousness. Theism is not God; it is rather a human coping mechanism” (s. 220).

⁴ „So theism can die without God dying. That is the conclusion to which I have come” (s. 215).

Trudno oprzeć się wrażeniu, że Spong w tym punkcie, jeśli wręcz nie przeczy samemu sobie, to przynajmniej nie dostrzega niekonsekwencji własnego rozumowania. Odrzuciwszy możliwość wykorzystywania Boga jako drogi wyjścia z aporii ludzkiej egzystencji, nie powinien już powracać na tę ścieżkę interpretacyjną. A czyż przedstawienie Boga jako Źródła Życia, Miłości i Podstawy istnienia nie jest właśnie takim powrotem? Czy problemy życia, miłości i istnienia nie są jednymi z ostatnich, z którymi współczesne nauki empiryczne jeszcze nie do końca sobie radzą? Czy przywołanie idei Boga akurat w odniesieniu do tych problemów nie jest klasyczną wręcz próbą nadania sensu – za Jego pośrednictwem – aporycznej sytuacji człowieka? Nawet jeśli Spong stara się ukazać te trzy problemy od ich pozytywnej strony – doświadczenia życia, miłości i istnienia nie są bowiem same w sobie traumatyczne, jest przecież ewidentne, że wzmiankowana przez niego *częstkowość* uczestnictwa w życiu, miłości i istnieniu zawiera w sobie powiew śmierci. Trauma samoświadomości powraca zatem, nieco tylko osłabiona, a odpowiedź Sponga okazuje się w ostatecznej analizie o wiele bardziej teistyczna, niż on sam zapewne by sobie tego życzył.

2. Od antropologii do chrystologii

Splot teo- i antro-pologii jest u Sponga dość ścisły. Tak ścisły, że doświadczenie Boga staje się w zasadzie tożsame z doświadczeniem pełni człowieczeństwa. „Pełne człowieczeństwo wpływa w (*flows into*) boską rzeczywistość. Bóg nie jest jakąś nadnaturalną mocą ponad światem czy ludzkością. Znaczenie i rzeczywistość Boga odnajduje się w doświadczeniu ludzkiej pełni przepływającej życiodajnymi ścieżkami przez wszystko, czym jesteśmy” (s. 289). Spong nie mówi wprawdzie nigdzie jasno, że ostatecznie Bóg i pełnia człowieczeństwa (człowieczeństwo spełnione) są tożsame, ale *de facto* zbliża się do takiego stanowiska, co potęguje wrażenie, że jego koncepcja Boga jest ożywiana przede wszystkim ludzką tęsknotą za pełnią wyrastającą z poczucia egzystencjalnego niespełnienia.

Oczywiście – w codziennym doświadczeniu nie jest nam dana owa pełnia człowieczeństwa, która wprowadza nas w bóstwo. Spong doskonale zdaje sobie z tego sprawę, w wielu miejscach książki zresztą denuncjuje różnorakie przejawy ludzkiej małości⁵. Niestety, przeżywamy co najwyżej częściowe doświadczenia, w których ów wymiar boskości (pełni człowieczeństwa) na chwilę się ujawnia. To jednak za mało: tak z indywidualnego, jak i ze społecznego punktu widzenia. Nie wystarczy ani do zaspokojenia człowieczego otwarcia na pełnię, ani do rzeczywistej przemiany relacji między ludźmi, która umożliwiłaby przetworzenie społeczeństwa w bardziej sprawiedliwe, tolerancyjne etc.

⁵ Nieraz wiążąc je zresztą z teistyczną koncepcją Boga, która byłaby jedną z głównych przyczyn zamykania się człowieka na doświadczenie pełni człowieczeństwa. W dużej mierze tej problematyce poświęcona była jedna z wcześniejszych prac Sponga *The Sins of Scripture: Exposing the Bible's Texts of Hate to Reveal the God of Love*, HarperCollins, San Francisco 2005.

Właśnie w tym momencie – moim zdaniem – w antropoteistycznej koncepcji Sponga pojawia się luka, która zostanie wypełniona „chrystologią”, a dokładniej specyficzną koncepcją Jezusa. Jeśli bowiem w codziennym doświadczeniu pełnia człowieczeństwa ujawnia nam się tylko częściowo i przejściowo, to rodzą się natychmiast dwa pytania. Po pierwsze: czy i jak możliwy jest poznawczy dostęp do owej pełni? Wydaje się bowiem, że skrajnie indywidualne i wycinkowe doświadczenia są niedostateczną podstawą dla skonstruowania pozytywnego, intersubiektywnie sensownego systemu etycznego, zdolnego regulować zarówno życie jednostki, jak i społeczności. Innymi słowy – skąd mamy wiedzieć, jak żyć, by ową pełnię realizować? I po drugie, czy pełnia ta jest w ogóle osiągalna do zrealizowania w ramach ludzkiej egzystencji?

Odpowiedzią na oba pytania staje się dla Sponga postać Jezusa. „Doświadczenie Jezusa z I w. było całkiem proste: ludzie w nim spotykali Boga. ‘Bóg był w Chrystusie’, mówili – i my mówimy wraz z nimi – ponieważ życie, miłość i istnienie przepływało przez pełnię jego człowieczeństwa” (s. 289, por. też XII). Właśnie: tym, co interesuje autora *Jesus for the Non-Religious*, jest „pełnia człowieczeństwa” Jezusa. Już ten krótki fragment wskazuje, że mimo podobieństw języka jesteśmy tu dość daleko od klasycznych interpretacji patrystycznych związku człowieczeństwa i boskości w Chrystusie. Wszystkie one bazowały na teistycznej koncepcji Boga, są więc nie do przyjęcia dla Sponga, który nie poświęca tradycyjnej, metafizycznej chrystologii żadnej praktycznie uwagi, poza konstatacją, że jej główne tezy brzmią nonsensownie w uszach współczesnego odbiorcy (por. s. XI) i nie ma żadnego sensu ich obrona przez kolejne reinterpretacje (por. s. XII).

Od pierwszych stron książki Spong deklaruje zatem, iż jego koncepcja chrystologiczna pójdzie zupełnie nową ścieżką, zrywającą z tradycyjnym językiem teologicznym. „Nie ważne, jak głęboko kochałem Kościół, jego wyznania wiary i liturgie zawierały założenia, których nie mogłem dłużej przyjmować. Coraz bardziej Jezus był dla mnie rzeczywisty, lecz teologiczny język, którego używałem, by o nim mówić, już nie” (s. XII). Ostatnie zdanie ujawnia pewną charakterystyczną cechę teologicznego stylu Sponga. Autor jest przekonany, że potrafi (całkowicie?) zdystansować się od tradycji teologicznej, w której sam wyrósł oraz że potrafi skutecznie dotrzeć do postaci Jezusa, omijając tę że tradycję⁶. Trudno się oprzeć pokusie wyrażenia w tym miejscu podwójnej uwagi krytycznej: po pierwsze, myśl współczesna jest efektem długiej ewolucji i bez poważnego zmierzenia się z jej historią niełatwo dostrzec nawet to, jak bardzo jest się nią uwarunkowanym – samo dekladowanie autonomii niewiele tu pomoże; po drugie, odrzucenie tradycji teologicznej oznacza zdystansowanie się do tradycji interpretacyjnej, dzięki której w ogóle posiadamy wiedzę o Jezusie. Czyż właśnie ciągłość owej tradycji nie jest podstawowym warunkiem wiarygodności naszej o Nim wiedzy?

⁶ Na innym miejscu pisze: „My commitment, however, is to the reality of Jesus as a God experience; it is not a commitment to the reality of the traditional explanations of that God experience in Jesus” (s. 9).

3. Demitologizacja raz jeszcze

Spong omija te pytania i wybiera inną drogę: konstrukcji chrystologii od podstaw, a dokładniej jeszcze – zaczyna od próby oddzielenia „prawdziwego” obrazu człowieka Jezusa od interpretacyjnych naleciałości obecnych w świadectwie Nowego Testamentu. Dlatego pierwsza część książki (s. 1-129 – niemal połowa objętości) nosi tytuł: „Oddzielając ludzkiego Jezusa od mitu”. Jedenaście kolejnych rozdziałów Spong poświęca dekonstrukcji tego, co – jego zdaniem – stanowi interferencje teistycznej religijności. Mentalność z niej wynikająca doprowadziła bowiem do przykrycia postaci Jezusa warstwą mitów, które trzeba koniecznie usunąć, bo nijak nie dają się pogodzić ze współczesnym, naukowym oglądem świata. Postulat demitologizacji, jak wiadomo, nie jest nowy w chrystologii⁷, jednak Spong nie idzie śladami Bultmanowskiego przeciwstawienia Jezusa historii Chrystusowi wiary. Posługuje się raczej wynikami badań nad historycznym Jezusem, by wykazać, że wszystkie w zasadzie elementy nowotestamentalne, na których opierała się tradycyjna chrystologia systematyczna, są historycznie niewiarygodne. To z kolei daje podbudowę głównej tezy Sponga o całkowitej nonsensowności tej ostatniej⁸. Szczególnym przedmiotem krytyki stają się ewangelie dzieciństwa z opowiadaniem o dziewiczym poczęciu, postaci rodziców Jezusa, istnienie grupy dwunastu uczniów, opowiadania o cudach (Spong zatrzymuje się na nich dłużej, starając się wykazać kolejno absurdalność poszczególnych ich rodzajów), narracja o męce oraz zmartwychwstaniu⁹. Żaden z tych elementów nie jest historycznie wiarygodny, większość wydarzeń opowiedzianych w Ewangeliach nigdy nie miała miejsca, osoby takie, jak Maryja czy Józef, w ogóle nie istniały.

Oczywiście drobiazgowa analiza argumentacji Sponga wymagałaby osobnego, obszernego studium. Ograniczę się zatem do kilku uwag natury metodologicznej¹⁰. Największym problemem w dotychczasowych badaniach nad historycznym Jezusem było to, że wyniki badań niejednokrotnie więcej mówiły o założeniach i światopoglądzie autora, niż o Jezusie¹¹. W tym przypadku mamy – obawiam się – do czynienia z kolejną taką sytuacją.

⁷ Postulat demitologizacji wprowadził do dyskusji nad chrystologią Nowego Testamentu R. Bultmann, poczynając od opublikowanej w 1926 r. książki *Jesus. Z nowszych pozycji poświęconych tej problematyce* warto zasygnalizować pracę zbiorową *Jesus im 21. Jahrhundert. Bultmanns Jesusbuch und die heutige Jesusforschung*, red. U.H.J. Körtner, Neukirchen - Vluyn 2002, a wśród tekstów polskojęzycznych artykuł S. Springera, *Demitologizacja Rudolfa Bultmanna jako hermeneutyka egzystencjalna problemu „Jezus historii a Chrystus wiary”*, *Zeszyty Filozoficzne* 10-11 (2003), s. 163-178.

⁸ Autor nie waha się mówić w odniesieniu do tradycyjnej chrystologii o „teologicznym belkocie”: „not only literal nonsense but also little more than theological gobbledeygook” (s. 8).

⁹ W ostatnich dwóch przypadkach Spong nie przeczy, że „coś” się wydarzyło, jednak twierdzi, że opisy ewangeliczne nie dają możliwości określenia, co – „Non of these data, however, tells us what happened – only that *something* happened” (s. 119, podkreślenie oryginalne).

¹⁰ Do uwag podanych poniżej należy dodać: ignorowanie pozytywnej roli mitu w kształtowaniu się ludzkiego samorozumienia i ludzkiej kultury jako takiej oraz bazowanie na przewartościowywaniu drugorzędnych wątków tradycji nowotestamentalnej na niekorzyść jej głównego nurtu.

¹¹ Jako pierwszy zwrócił na to uwagę już A. Schweitzer (*Von Reimarus zu Wrede*, 1906; *Geschichte*

Po pierwsze, Spong odrzuca historyczność wszystkich scen odwołujących się do wydarzeń zawierających jakiegokolwiek wzmianki o (Bożej) ingerencji w normalny bieg praw natury. Dlaczego? Bo takowa jest *a priori* uznana przez autora za niemożliwą. Nie sposób nie zadać tu pytania, czy Bóg, który *nie może* ingerować w świat przez siebie powołany do istnienia i w istnieniu podtrzymywany, jest jeszcze Bogiem?

Po drugie, odrzucona zostaje historyczność narracji wykazujących ślady stylizacji teologicznej (zwłaszcza z wykorzystaniem wątków starotestamentalnych), przede wszystkim dotyczy to opowiadania o męce, ale też postaci, takich jak Maryja, Józef czy grono dwunastu. Spong nie lekceważy faktu, że tego typu stylizacje bazują zwykle na wydarzeniach, które rzeczywiście miały miejsce¹², zaś w procesie relektury narracje są rekonfigurowane w taki sposób, by lepiej oddawały sens, jaki dana wspólnota z nimi wiązała. Usiłuje przeciwstawić historię teologii – znowu najwyraźniej bazując na pewnym *a priori*: jeśli Bóg nie może ingerować w historię, to ta nie może mieć znaczenia teologicznego i wszelkie zabiegi wzmacniające taki jej wydźwięk są więc nieuprawnione.

Podobne podejście może się jednak okazać obosieczne, czego Spong zdaje się nie zauważać. Jednym z istotniejszych wyników badań nad historycznym Jezusem był wniosek, że zdecydowana większość materiału zawartego w Ewangeliach ma *teologiczny* charakter¹³, a nawet historia jest przywoływana w zasadzie tylko wtedy, gdy jest istotna dla pewnej szerszej teologicznej perspektywy. Czy po dokonaniu tak radykalnej dekonstrukcji Spong dysponuje jeszcze jakimiś elementami, które pozwalają na re-konstrukcję ludzkiej postaci Jezusa?

4. Interferencje „doświadczenia”

Nim przejdziemy do odpowiedzi, jakiej autor udziela na powyższe pytanie, trzeba wpięć uwagę na to, że zaproponowana przezeń demitologizacja zmierza do bardzo konkretnego wniosku: w istocie treść doświadczenia Jezusa, jakie mieli Jemu współcześni, odpowiada dokładnie temu, czego doświadcza... sam Spong! W rozdziale poświęconym zmartwychwstaniu znajdujemy taką oto konkluzję: „Jezus jest człowieczym żywotem, którego zdolność do życia, do kochania

der Leben-Jesu-Forschung, 1913) w odniesieniu do tzw. pierwszego etapu badań nad historycznym Jezusem. Co do świadomości metodologicznej obecnie trwającego, trzeciego etapu por. zwłaszcza B. Witherington III, *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth*, Downers Grove 1997, G. Segalla, *Sulle tracce di Gesù. La „Terza ricerca”*, Assisi 2006 oraz J.D.G. Dunn, *A New Perspective on Jesus. What the Quest for the Historical Jesus Missed*, Grand Rapids 2005.

¹² Ze „coś” się zdarzyło, przynajmniej tylko w odniesieniu do narracji o męce i zmartwychwstaniu – historyczność śmierci i doświadczenia paschalnego (abstrahując od ich interpretacji) nie jest bowiem kontestowana przez żadnego poważnego historyka, włącznie z tymi, na których Spong się powołuje.

¹³ Por. część metodologiczną dzieła J.P. Meiera, *A Marginal Jew*, vol.1: *The Roots of the Problem and the Person*, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 1991, s. 1-201.

i do istnienia¹⁴ otwierała oczy tych, którzy byli przez niego poruszani, by wejść do bezgranicznego życia, by doświadczać bezgranicznej miłości, by uczestniczyć w bezgranicznym istnieniu. Nie miał on nic wspólnego z łamaniem praw natury, czynieniem nadnaturalnych cudów czy też uzdrawianiem chorych i niedołączonych lub ożywianiem umarłych. Cuda są jedynym sposobem, w jaki Żydzi pierwszego wieku byli w stanie dostatecznie rozciągnąć ludzki język, by umożliwić im komunikowanie tego, co – jak wierzyli – napotkali w Jezusie” (s. 95).

Taka interpretacja wydaje się na pierwszy rzut oka ocalać pozytywny sens demitologizowanych fragmentów. Po odrzuceniu naskórka cudowności pozostaje czysta zawartość doświadczenia. Jednak nieodparcie nasuwają się w tym miejscu dwa pytania. Po pierwsze, czy rzeczywiście język narracji o cudach był wówczas jedynym dostępnym językiem, by mówić o życiu, miłości i istnieniu? Już sam język Nowego Testamentu dostarcza na to przykładów: św. Paweł radzi sobie przecież doskonale bez odwołania do cudów – oczywiście z wyjątkiem zmartwychwstania. Po drugie, w jaki sposób Spong dochodzi do rekonstrukcji owej pierwotnej zawartości, którą jakoby przeżywali chrześcijanie, nie umiając wyrazić? By pozostać przy przykładzie św. Pawła: wyjaśnia on wszak wielokrotnie znaczenie zmartwychwstania (i to bynajmniej bez uciekania się do języka cudów). Czy wyjaśnienia te da się sprowadzić do konkluzji Sponga? Nie sądzę, gdyż nie są to w istocie konkluzje, a pewne tezy *a priori* wprojektowane w miejsce treści usuniętej przez demitologizację.

Co ciekawe, tezę o nieistnieniu innego języka do wyrażenia tożsamości Jezusa poza narracjami o cudach podważa sam Spong w drugiej części książki, zatytułowanej „Oryginalne obrazy Jezusa” (s. 133-204). Usiłuje w niej zaprezentować te elementy chrystologii nowotestamentalnej, które – jego zdaniem – przechowały¹⁵ najlepiej sens pierwotnego doświadczenia albo też były najwcześniejszymi schematami interpretacyjnymi tegoż. I ponownie trudno oprzeć się wrażeniu, że wybór jest – delikatnie mówiąc – arbitralny. Spong omawia bowiem w kolejnych rozdziałach ideę nowej Paschy (baranka paschalnego), dnia prześlągania, Syna człowieka¹⁶ oraz dwa „obrazy mniejszościowe”: sługi i pasterza, co oznacza pominięcie tak kluczowych tytułów, jak choćby „Mesjasz” czy „Syn Boży”. Motywację takiego, a nie innego wyboru odsłaniają nieco konkluzje poszczególnych rozdziałów – odpowiednio: Ewangelie zostały napisane, by zaprosić nas do Jezusowego doświadczenia nowego życia, nowego człowieczeństwa (por. s. 157); było coś ta-

¹⁴ Charakterystyczna trójka pojęć występująca w Sponga określeniu Boga na s. 285.

¹⁵ Zdaniem Sponga, pierwszym etapem formowania się tradycji była liturgia synagogałna, która z kolei miała decydujący wpływ na ukształtowanie się narracji ewangelicznych (por. s. 139-147).

¹⁶ Tytuł ten miałby być „the oldest and the most popular title developed for the one who was to fulfill the messianic expectations of the Jewish people” (s. 172). Twierdzenie powyższe jest ewidentnie niezgodne z rzeczywistością – zarówno w odniesieniu do tradycji żydowskiej, w której określenie to miało marginalne znaczenie w mesjańskim kontekście, jak i do chrześcijańskiej: trudno uznać za „najstarsze i najpopularniejsze” określenie, którego Paweł nie używa. Odnosnie do tytułu „Syn człowieczy” istnieje obfita literatura, spośród której sygnalizuję jedynie ważne dzieło zbiorowe *Jesus und der Menschensohn*, Red. R. Pesch, R. Schnackenburg, Freiburg - Basel - Wien 1975.

kiego w doświadczeniu Jezusa, co wyjaśnia nam, jak jednoczyć się z Bogiem, z innymi i pojednać z sobą (por. s. 169); Jezus to ludzkie życie tak pełne, że przedziera się przez nie życie Boga (por. s. 179); musiało być w Nim coś takiego, co prowokowało powstawanie kultu i wiązało z Nim symbole religijne (s. 192). Powracają więc idee wyrażone we wstępie i wielokrotnie powtarzane: Jezus jest człowiekiem i pełnia Jego życia otwiera nas na Boga.

5. „Bóg spotykany w Jezusie”

Doszliśmy zatem wraz z autorem *Jesus for the Non-Religious* do punktu, w którym musi się wreszcie pojawić odpowiedź na pytanie pobrzmiewające od dłuższego już czasu: w czym przejawiało się to „coś, [...] co powodowało, że [uczniowie] dochodzili do wniosku, że Bóg, w którego wierzyli, był obecny w i jakoś z Jezusem, którego znali”? (s. 192). Na pierwsze dwa etapy odpowiedzi składają się stwierdzenia, że „realne człowieczeństwo Jezusa jest niekwestionowane” (s. 211) oraz próba zarysu, jakiego Boga można było spotkać w Jezusie. Należałoby się spodziewać, że odpowiedź opierać się będzie na świadectwie Ewangelii (przypowieściach na przykład). Nic bardziej błędnego: to w tym miejscu Spong przeprowadza krytykę teistycznej koncepcji Boga, którą omówiłem na początku niniejszego artykułu i która w istocie stanowi *a priori* chrystologicznych badań autora. „Bóg spotykany w Jezusie” okazuje się więc być... Bogiem doświadczenia religijnego i przekonania samego Sponga. Wrażenie to potęguje kolejny rozdział pt. „Rozpoznając źródła religijnego gniewu” (s. 227-238). Autor przytacza w nim serię przykładów (zasadniczo z historii USA) na potwierdzenie szkodliwości teistycznego obrazu Boga, a ściślej na potwierdzenie tezy, że „teizm jako droga rozumienia Boga, [...] służył w istocie do poniżenia naszego człowieczeństwa” (s. 228).

Prawdziwy Bóg – i tu znajdujemy się w sercu teologii Sponga – afirmuje człowieczeństwo i doprowadza je do pełni. Z taką tezą naturalnie można, a nawet należałoby się zgodzić. Niestety, w wydaniu amerykańskiego teologa jest ona ściśle związana z twierdzeniem, że chrześcijaństwo przez wieki głosiło i wciąż głosi coś przeciwnego (i dopiero on, J. Shelby Spong, po dwóch tysiącach lat trwania w zakłamaniu, na nowo odkrywa prawdę o Bogu Jezusa...). Konstatacja ta – moim zdaniem – ma wybitnie ideologiczny charakter i nie da się jej utrzymać w świetle solidnej analizy historyczno-teologicznej¹⁷.

¹⁷ Oczywiście: w łonie chrześcijaństwa pojawiały się prądy wybitnie antyhumanistyczne, a tendencje manichejskie, odżywając od czasu do czasu, utrudniały budowanie zrównoważonej antropologii. Trudno jednak uznać, że były one generowane przez teistyczną koncepcję Boga czy też dominowały w chrześcijaństwie. Dwudziestowieczna teologia, z K. Rahnerem na czele (ale wspomnieć trzeba cały spór wokół koncepcji natury czystej), przywiązywała wystarczająco wielką wagę do antropologii, by uczynić bezprzedmiotowymi przynajmniej część zarzutów Sponga, który zresztą zdaje się w ogóle nie zauważać tych wysiłków (por. zwłaszcza jego krytykę katolickiej teologii na s. 135).

6. Jezus politycznie poprawny (poprawiony)

Ostatecznie budowaniu swojego obrazu Jezusa poświęca Spong zaskakująco mało miejsca, jedynie trzy rozdziały (s. 239-275). Autor uwypukla trzy cechy Jezusa (czy może raczej Jego nauczania i misji): Jezusa (1) przełamującego granice plemiennej mentalności, (2) przewycięzającego uprzedzenia i stereotypy oraz (3) przełamującego granice wyznań religijnych. Każdy z rozdziałów otwiera diagnoza jednego z problemów, jakie stoją przed ludzkością i muszą być przewycięzone, żeby osiągnęła ona pełnię. Mentalność plemienna jest jednym z podstawowych przyczyn konfliktów między społecznościami (od burd na stadionach poczynając, na wojnach kończąc). Uprzedzenia dotyczące rasy, płci, orientacji seksualnej, jako efekt niskiego instynktu przetrwania kosztem drugiego, prowadzą do opresji mniejszości. Wreszcie systemy religijne odwracają człowieka od prawdy o Bogu, oferując w zamian iluzję bezpieczeństwa.

Trudno w tej diagnozie nie poczuć powiewu „rewolucji” roku 1968 i lewicujących ideologii, obiecujących konstrukcję idealnego (a przynajmniej bezkonfliktowego) społeczeństwa poprzez przewycięzenie różnic narodowych, rasowych, płciowych, po usunięciu religii, ideologii wciąż określających kształt politycznej poprawności w debacie publicznej. Spong utrzymuje, że Jezus był pierwszym konsekwentnym promotorem takiego (utopijnego w istocie¹⁸) społeczeństwa i realizatorem zakładanej przez nią koncepcji pełni człowieczeństwa. Argumenty czerpie z Nowego Testamentu (którego historyczną wiarygodność w prezentacji Jezusa tym razem najwyraźniej zakłada), wskazując odpowiednio na uniwersalizm obecny w misji Jezusa i apostołów, na Jego stosunek do kobiet oraz na przekraczanie zakazów żydowskiego prawa.

Oczywiście, każdy ze wskazanych wątków jest bez wątpienia obecny w przekazie Nowego Testamentu i chrześcijańskiej tradycji. Trudno jednak uznać – i tu Spong, moim zdaniem, dokonuje poważnego nadużycia interpretacyjnego – ich nadrzędną rolę w treści ewangelicznego świadectwa. Amerykański teolog utrzymuje wręcz, że ludzie rozpoznawali w Jezusie promieniowanie boskości właśnie ze

¹⁸ Warto przywołać krytykę takich utopijnych koncepcji, jaką w ramach analizy idei królestwa Bożego zaproponował Joseph Ratzinger/Benedykt XVI w książce *Jezus z Nazaretu* (Kraków 2007, s. 57-57): w ich ujęciu „Królestwo” to po prostu świat, w którym panują pokój, sprawiedliwość i troska o zachowanie stworzeń. O nic innego nie chodzi. „Królestwo” to musi być ukazywane jako cel historii. I na tym polega zadanie wszystkich religii: razem budować „królestwo”. Mogłyby nawet nadal zachowywać swoje tradycje, każda troszczyłaby się o własną tożsamość, musiałyby jednak, z tą odrębną tożsamością, współpracować w realizowaniu jedyne go świata, w którym istotne są pokój, sprawiedliwość i poszanowanie stworzenia. Brzmi to pięknie: na tej drodze wydaje się możliwa powszechna asymilacja orędzia Jezusa, bez konieczności prowadzenia misji wśród wyznawców innych religii; wydaje się też, że jego słowa nabrały wreszcie treści mającej praktyczne znaczenie, realizacja „królestwa” stała się wspólnym zadaniem i wszystkim stała się bliska. Jednak jeżeli popatrzymy głębiej, zrodzą się wątpliwości: kto właściwie powie nam, czym jest sprawiedliwość? Co w konkretnej sytuacji przyczynia się do zapanowania sprawiedliwości? Jak należy zaprowadzać pokój? Przy bliższym przyjrzeniu się wszystko okazuje się utopijną gadaniną pozbawioną realnych treści – chyba że milcząco przyjmie się treści tych pojęć, uważane za obowiązujące w doktrynie jakiejś partii. Przede wszystkim jednak widać rzecz następującą: znikł Bóg, chodzi już tylko o człowieka”.

względem na obecność trzech wymienionych wyżej akcentów w Jego postępowaniu i nauczaniu. Nie sposób się oprzeć wrażeniu, że z tradycji chrześcijańskiej pozostają tylko te elementy obrazu Jezusa, które Spong uznaje za politycznie poprawne i że *Jesus for Non-Religious* równa się ostatecznie *Spong for Non-Religious*.

W jednym trudno amerykańskiemu teologowi odmówić konsekwencji – jego Jezus pozostaje anty-teistyczny, całkowicie ludzki. Wyznaje: „jedynym sposobem, w jaki mogę uznać obecność boskiego Chrystusa, jest głoszenie pełni człowieczeństwa człowieka Jezusa, jedynego i samotnego życia, którego człowieczeństwo, dlatego że było całościowe i pełne, było też otwarte na sferę ducha, która jest dla mnie przestrzenią, w której to, co ludzkie, wchodzi w prawdziwe życie Boga” (s. 248). Problem w tym, że także owa koncepcja „pełni człowieczeństwa”, jej kształt, jest przede wszystkim wyrazem tęsknot Sponga, zdeterminowach z kolei jego osobistymi doświadczeniami. „W naszym społeczeństwie rasa, płeć i orientacja seksualna są najważniejszymi powodami uprzedzeń. Żyłem w trakcie i uczestniczyłem w rewolucjach powstałych, by odrzucić każde z tych uprzedzeń. I jest dla mnie teraz jasne, że moja chrześcijańska wiara z jej przesłaniem o zewnętrznym zbawicielu działającym wobec upadłej, bezsilnej ludzkości używana była, by błogosławić i usprawiedliwiać moje wcześniejsze zachowanie wobec moich ofiar. Doświadczenie zmierzenia się z tym faktem doprowadziło mnie do zupełnie nowego zrozumienia, kim jest Jezus” (s. 250).

Ten autobiograficzny fragment – jeden z wielu w książce – odsłania przed czytelnikiem mechanizm narodzin chrystologii Sponga. Można by chyba mówić o swoistym doświadczeniu nawrócenia, które bez wątpienia zasługuje na szacunek. Czy jednak nie mamy tu do czynienia z – podświadomą zapewne – próbą przetrzucenia odpowiedzialności za własne, błędne poglądy na „system”? Czy *Jezus dla niereligijnych* nie stanowi w ostatecznym rozrachunku próby swoistej *katharsis*, samoodkupienia przez obalenie systemu uznanego za nieprawdy? Jeśli tak jest, to w książce nie chodzi w istocie o Jezusa ani o chrystologię, lecz o rozrachunek Sponga z samym sobą i społeczeństwem, w którym żyje. I być może warto jego pracę czytać pod tym właśnie kątem – okazuje się wówczas niezwykle znaczącym świadectwem kryzysu, jaki rodzi się może na styku tradycyjnego chrześcijaństwa i ponowoczesnej kultury, oraz mechanizmu, jaki doprowadza do prób zawłaszczania postaci Jezusa przez mentalność poprawności politycznej.

UNA CRISTOLOGIA DELLA POLITICAL CORRECTNES: J. SHELBY SPONG

R i a s s u n t o

Il presente articolo analizza una recente opera di J. Shelby Spong, *Jesus for Non-Religious* (*Gesù per non-religiosi*, 2007). L'analisi si concentra soprattutto su aspetti me-

teologici della proposta cristologica di Spong. Viene evidenziata una serie di presupposti, fortemente legati soprattutto a una visione riduttiva della realtà (che accetta solo ciò che viene confermato dalle scienze sperimentali), e alle esperienze personali di Spong. Alla base dell'immagine di Cristo da lui proposta sta un rifiuto della concezione teistica di Dio, al posto della quale viene proposto un Dio non-religioso. Qui la posizione di Spong oscilla tra la teologia della morte di Dio e l'agnosticismo. L'immagine tradizionale di Cristo viene da un lato demitologizzata (Vangeli), dal altro rifiutata come del tutto inadeguata alla coscienza dell'uomo moderno (il dogma cristologico). Gesù che risulta dalla ricerca di Spong è prima di tutto un uomo a pieno titolo, in quanto rompe le barriere della religione, della razza ecc. In questa pienezza dell'umanità il teologo americano vede la presenza di Dio. In ultima analisi però questa immagine risulta piuttosto un riflesso della political correctness promosso dalla sinistra liberale.