

Studia Misjologiczne
Tom 5–6
2012–2013

STOWARZYSZENIE MISJOLOGÓW POLSKICH

Rocznik Stowarzyszenia Misjologów Polskich
Annual of Association of Polish Missiologists
Tom 5–6

Redaktor:
Ks. Jan Górski

Studia Misjologiczne
Tom 5–6
2012–2013



© 2015 by Stowarzyszenie Misjologów Polskich

Pierwotną wersją czasopisma jest wersja papierowa.

Redakcja:

ks. prof. dr hab. Jan Górski (redaktor naczelny)

dr Barbara Łysik (redaktor prowadzący)

ks. dr Franciszek Jabłoński

ks. dr Adam Michałek SVD

ks. dr Grzegorz Wita

ks. prof. dr hab. Adam Wolanin SJ

Rada Naukowa:

ks. dr hab. Ryszard Dziura (Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin)

ks. prof. Zygfryd Gleaser (Uniwersytet Opolski, Opole)

prof. Madge Karecki SSJ-TOSF (USA)

prof. dr Anne-Marie Kool (Károli Gáspár Reformed University, Budapeszt)

ks. prof. dr hab. Jarosław Różański OMI (Uniwersytet Kard. Stefana Wyszyńskiego, Warszawa)

ks. dr Tadeusz Wojda SAC (Kongregacja Ewangelizacji Narodów, Rzym)

dr hab. Klara Csiszar (Institut für Weltkirche und Mission, Frankfurt)

ks. dr Corneliu Berea SVD (Instytut Teologii Rzymskokatolickiej, Jassy)

ks. dr Robert Ptak SCJ (Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów, Stadniki)

Recenzenci tomu:

ks. prof. UO dr hab. Jan Kochel (Uniwersytet Opolski, Opole)

ks. dr Krzysztof Sosna (Uniwersytet Śląski, Katowice)

dr Maria Włosek (Szkoła Wyższa im. Bogdana Jańskiego, Kraków)

ISSN 1689-5894

Wydawca

Stowarzyszenie Misjologów Polskich

ul. Jordana 18, 40-043 Katowice

tel. +48 (32) 456 90 52 w. 157

www.misjologia.pl

e-mail: misjologia@katowice.opoka.org.pl

Projekt okładki:

Paulina Kot EXODUS Sp. z o.o.

Druk i oprawa:

PPHU Drukpol sp.j.

Kochanowskiego 27

42-600 Tarnowskie Góry

SPIS TREŚCI

Ks. Jan Górski, <i>Od redakcji</i>	7
--	---

TEOLOGIA MISJI

Ks. Krzysztof Czermak, <i>Aktualne określenie misji i jej praktyczne uwarunkowania</i>	9
Ks. Jan Górski, <i>Misje inter gentes inspiracją dla rozwoju integralnego</i>	27
Barbara Łysik, <i>Aktualność teorii plantatio ecclesiae</i>	33

HISTORIA MISJI

Marcin Imach, <i>Ewangelizacja Kataru?</i>	45
Ks. Franciszek Jabłoński, <i>Sługa Boża Paulina Jaricot – jak biblijny Dawid</i>	63
Irena Kadłubowska, <i>Doświadczenia misyjne w Zambii</i>	77
O. Jan Konior SJ, <i>Maska T'ao T'ie w antycznej kulturze chińskiej</i>	84
O. Dariusz R. Mazurek OFMConv, <i>Motywy towarzyszące konkwistie i pierwszej ewangelizacji w Ameryce Łacińskiej</i>	95

KONTEKST MISJI

Michael Fuss, <i>Dostosować ekumenizm do Królestwa Niebieskiego? O mormońskich praktykach chrztu i o ich stosunku do chrześcijaństwa</i>	105
Ks. Zdzisław Kruczek CSMA, <i>Possibility of Cooperation and Mutual Respect in the light of various Human Differences in Globalized World</i>	126

OD REDAKCJI

Studia Misjologiczne oddają w pewnym sensie aktualne tendencje w polskiej misjologii. Niniejszy tom ukazuje się z opóźnieniem. Spowodowane to zostało nie tyle przyczynami merytorycznymi, co raczej trudnościami natury technicznej. Będziemy starali się w przyszłości unikać tego typu zdarzeń.

Zamierzamy też wprowadzić naszą publikację w obieg naukowej literatury teologicznej, przez działania merytoryczne i formalne mające na celu uzyskanie punktacji. Stąd starania o uformowanie redakcji, pozyskanie osób do rady naukowej i recenzentów naukowych. Inne warunki, czyli udział autorów z ośrodków zagranicznych i publikacje w językach obcych były już wcześniej w naszym roczniku realizowane.

Tom 5–6 jest podwójnym ujęciem, zgromadzeniem zakwalifikowanych materiałów, obejmującym tradycyjnie trzy działy. Wpływ na dzisiejszą refleksję misjologiczną ma niewątpliwie pontyfikat papieża Franciszka. Nie brak również odniesienia do kontekstu misyjnego. Wielu misjologów ma doświadczenie pracy misyjnej. Wreszcie, wyniki prac teoretycznych są widoczne w zebranych publikacjach.

Ks. prof. dr hab. Jan Górski

Prezes Stowarzyszenia Misjologów Polskich

Studia Misjologiczne 2012–2013, t. 5–6, s. 9–26

Ks. Krzysztof Czermak*

Tarnów

AKTUALNE OKREŚLENIE MISJI I JEJ PRAKTYCZNE UWARUNKOWANIA

Kościół, żyjąc w kontekście przemian społeczno-kulturowych, ciągle winien stawiać sobie pytania odnośnie misji, którą pełni w społeczeństwie. Takie pytania winien również zadawać sobie w kontekście przemian w życiu religijnym człowieka, który na drodze swego odniesienia do Boga czyni postępy w wierze czy też od niej, z różnych względów, odchodzi.

Pytania te dotyczą nie tylko sposobów i środków przekazu orędzia ewangelicznego, ale przede wszystkim uwzględniania kontekstu, w którym to orędzie jest głoszone. Kontekst ten, bazując na nauce soborowej i encyklice *Redemptoris missio*, wyznaczają narody i grupy społeczne jeszcze nie wierzące w Chrystusa, wśród których Kościół nie został jeszcze założony i Ewangelia nie przeniknęła ich kultury¹. Innymi słowy, narzuca się pytanie, czy fakt głoszenia Ewangelii w Afryce czy Azji, nadaje mu rys specyficznej działalności misyjnej, czy też grono adresatów wspomnianego orędzia winno być bardziej dookreślone? Powstaje bowiem kolejne pytanie, czy potrafimy z precyzją re-spektować istniejącą, albo utworzyć nową definicję specyficznej działalności misyjnej Kościoła zwaną misjami lub misją *ad gentes*, tak by definiująca treść potrafiła wygenerować aktualną mapę misyjnego świata *ad gentes*?

* **Ks. Krzysztof Czermak**, dr teologii w zakresie misjologii, wykłada teologię misji na Wydziale Teologicznym w Tarnowie, członek SMP.

¹ Por. *DM* 6; *Redemptoris missio* 34.

W związku z tym, zachowując prawdę o naturze misyjnej Kościoła i jego najważniejszym zadaniu zleconym przez Chrystusa w nakazie misyjnym, należałoby rozważyć aktualność misji zdefiniowanych przez soborowy dekret misyjny *Ad gentes*, a potwierdzonych w encyklice *Redemptoris missio*. Tym bardziej, że posynodalne adhortacje dotyczące misji Kościoła na poszczególnych kontynentach sugerują, że doszło do zmiany paradygmatu misji². Jest bowiem czymś do zauważenia, że skoro *Redemptoris missio* – napisana 25 lat po dekreście soborowym – zachowując ciągłość nauczania, wprowadza nowe spojrzenie odnośnie kryteriów misji *ad gentes*, to dlaczego dzisiaj w Kościele – żyjącym w czasie wielkich i szybkich przemian społeczno-kulturowych wywołanych m.in. zjawiskiem globalizacji – niemal 25 lat po ukazaniu się *Redemptoris missio* nie dostrzec nowego paradygmatu działalności misyjnej?

A więc co dalej z misjami zdefiniowanymi 50 czy 25 lat temu? Czy w takim wydaniu są one aktualne, czy specyficzna działalność misyjna ma jeszcze miejsce, a więc czy misjonarz jest tym, który zaszczenia Kościół czy bardziej animatorem młodego Kościoła, dążącym do realizowania jego dojrzałości w wielorakich aspektach?

Bazując na wspomnianych wyżej dokumentach jesteśmy w stanie dać częściową tylko odpowiedź. Przemiany, jakie dokonały i dokonują się w świecie sprawiły, że do określenia specyficznej działalności misyjnej Kościoła należy przyłożyć nie tylko niedokładne kryterium geograficzne, ale również inne kryteria, na co zresztą zwrócił już uwagę Jan Paweł II³. Problem w tym, że wzięcie pod uwagę innych kryteriów, które pomogą dookreślić definicję misji *ad gentes*, nie daje odpowiedzi na bardziej podstawowe pytanie: czym są misje Kościoła, co dalej z nimi i czy winniśmy taką działalność wiązać rzeczywistością i koniecznie z sytuacją *ad gentes*?

Generalnym problemem Kościoła misyjnego nie jest więc fakt uznania jego misyjności oraz działalności z nią związanej, bo ona jest uzasadniona eklezjologicznie⁴ i teologicznie bazując na „najgłębszej potrzebie własnej katolickości”⁵ oraz na wzorze posłań, jakie dokonują się w Trójcy Świętej⁶. „Kościół także w przyszłości pozostanie misyjnym” – potwierdził Jan Paweł II przygotowując tenże Kościół do Jubileuszu 2000 Roku⁷ i przy wyrazie „misje” nie musimy stawiać pytania „czy?” Problemem jest natomiast jak one

² Por. J. Górski, *Nowy paradygmat misji*, Warszawa 2006, s. 7-10.

³ Por. *Redemptoris missio* 37.

⁴ Zob. W. Kluj, *Eklezjologiczne uzasadnienie działalności misyjnej*, *Lumen Gentium* XXXI (2011) 2, s. 125-149.

⁵ *DM* 1.

⁶ Por. tamże 2.

⁷ *Tertio millennio adveniente* 57.

mają być realizowane i do kogo kierowane, jakie formy mają przybierać, jak Kościoły partykularne mają w nich uczestniczyć, czym one są w kontekście procesu globalizacji, czy globalizacja dobroczynności sprzyja misjom i czy zasada działalności misyjnej Kościoła związana jest z misjami *ad gentes* tak jak ją rozumie II Sobór Watykański?

1. W kontekście definicji specyficznej działalności *ad gentes*

W miarę upływu czasu coraz trudniej jest posługiwać się definicją misji podaną przez dokument soborowy *Ad gentes*. Inny był bowiem stan ewangelizacji świata w okresie soborowym, a inny jest teraz. Sobór we wspomnianym dokumencie naucza, że misjami *ad gentes* „nazywa się specjalne przedsięwzięcia, które wysłani przez Kościół głosiciele Ewangelii, idąc na cały świat, podejmują celem wykonania zadań głoszenia Ewangelii i zakładania Kościoła wśród narodów lub grup społecznych jeszcze nie wierzących w Chrystusa; dochodzą one do skutku przez działalność misyjną, a przeważnie prowadzi się je na pewnych terenach uznanych przez Stolicę Apostolską”⁸.

Ta definicja coraz trudniej współbrzmi z owymi terytoriami misyjnymi, które utożsamiane są z krajami tradycyjnie określanymi tym samym przymiotnikiem. Stosując ją bowiem na przykład do Afryki, której terytoria kościelne w całości podlegają Kongregacji Ewangelizacji Narodów (KEN), możemy dojść do wniosku, że na tym kontynencie Kościół jeszcze nigdzie nie został założony i wszędzie winna być głoszona kerygma pierwszego przepowiadania⁹, a jeśli nawet pierwsza ewangelizacja należy do udanej przeszłości, to ciągle jeszcze nie możemy wskazać na takie miejsce w Afryce, gdzie Kościół cieszy się już dokonaniem faktem *plantatio* i niezbędnymi strukturami. Jak widać kryterium orzekania o sytuacji misji *ad gentes*, jakie wypływa z przytoczonej wyżej definicji, jest typowo geograficzne. Po drugie, sytuacja misyjna *ad gentes* zarezerwowana jest tylko dla obszarów geograficznych, które jako misyjne wskazuje wspomniana wyżej Kongregacja. W ten sposób każdy afrykański kraj możemy określać przymiotnikiem „misyjny”, choć wiemy, że przymiotnik ten nie musi być adekwatny do każdego miejsca, gdzie toczy się życie Kościoła.

a) wystarczalność kryterium geograficznego

Kryterium geograficzne misji *ad gentes* utworzyła historycznie i w sposób naturalny tradycja, która za „tereny misyjne” uznawała wszystkie obszary

⁸ DM 6.

⁹ Por. tamże 13.

znajdujące się poza „chrześcijańskim światem” Europy. Dzięki działalności misjonarzy *ad gentes* Ewangelia dotarła właściwie – poza wyjątkami zrodzonymi przez przyczyny polityczno-religijne – do każdej struktury społeczeństwa zorganizowanego w państwo czy kraj. Tam Kościół cieszy się swoją obecnością. Ta obecność nie znosi jednak jego misyjnego statusu. Nie wystarczy bowiem, że Kościół będzie obecny w danym kraju. Ma on zaznaczyć swoją obecność również w poszczególnych grupach etnicznych i kulturach. Wtedy dopiero można mówić o dokonanych „plantatio Ecclesiae”¹⁰. Mistyczne Ciało Chrystusa musi zakorzenieć się w danej etni i w jej obrębie powinien dokonać się proces inkulturacji Ewangelii. Dopóki takiej obecności nie będzie, dopóty dane terytorium czy kraj będzie miało status *missio ad gentes*. Nie wystarczy więc, że Kościół zakorzenie się w pewnym miejscu danego kraju z wytworzeniem pewnej struktury. Zwłaszcza w Azji występuje zjawisko Kościoła uznawanego przez rząd, gdzie terytoria poszczególnych diecezji geograficznie pokrywają cały kraj. Katolicy jednak stanowią zdecydowaną mniejszość i przeważnie tworzą diaspory. Po drugie, Kościół istnieje często tylko wśród grup etnicznych będących znowu zdecydowaną mniejszością, podczas gdy w dużych etniach Kościół nigdy nie zapuścił korzeni¹¹.

Nie wystarczy też założyć Kościół. Sam fakt założenia struktury kościelnej i administracji nie likwiduje statusu misyjnego danego terytorium. Trzeba, aby ten Kościół tworzyły wspólnoty rodzime. Nie powinno być bowiem tak, że „istnieją kraje oraz obszary geograficzne i kulturowe, w których brak jest tubylczych wspólnot chrześcijańskich”¹².

Jest jeszcze jeden przejaw życia Kościołów, które do statusu misyjności *ad gentes* przyporządkowane jest przez kryterium geograficzne. Encyklika wspomina o wspólnotach, które „są tak małe, że nie są rozpoznawalnym znakiem chrześcijańskiej obecności, lub brak tym wspólnotom dynamizmu,

¹⁰ Termin techniczny określający w soborowym Dekrecie misyjnym (sformułowany przez szkołę w Louvain) obok terminu „głoszenia Ewangelii” (sformułowanego przez szkołę w Münster) zakładanie Kościoła tam, gdzie on jeszcze nie istnieje.

¹¹ Np. w Tajlandii katolicy stanowią tylko 0,3% populacji, a dominująca kultura *thai* nigdy nie została zewangelizowana. Podobnie kultura bengalska w Bangladeszu ukształtowana 25 wieków temu nie została przeniknięta duchem Ewangelii, a katolicy liczą ok. 0,3% 130 milionowej populacji, w której muzułmanie stanowią 83%, a hinduiści 16%.

¹² *Redemptoris missio* 37a. Na przykład jest tak w niektórych krajach muzułmańskich północnej Afryki (Algeria, Maroko, Tunezja), gdzie istnieją struktury diecezjalne i wspólnoty chrześcijańskie choć chrześcijanie pochodzą z zewnątrz. Podobne zjawisko występuje w Azji. W Kambodży np. prawie wszyscy katolicy są pochodzenia wietnamskiego, a w Malesji możliwa jest tylko ewangelizacja Chińczyków, Hindusów czy przybyszów ze Sri Lanki.

potrzebnego do ewangelizowania własnych społeczeństw, czy też należą one do ludności będącej mniejszością, nie włączoną w dominującą kulturę narodową”¹³.

b) niewystarczalność kryterium geograficznego

„Wielka Karta” misji, jaką jest encyklika *Redemptoris missio* określając cel misji *ad gentes* nawiązuje z jednej strony do nauki soborowej: „Celem misji wśród narodów jest zakładanie wspólnot chrześcijańskich, rozwijanie Kościołów aż do całkowitej dojrzałości. To jest główne, istotne zadanie działalności misyjnej, nie można więc uznać jej za naprawdę spełnioną, dopóki nie doprowadzi ona do zbudowania Kościoła partykularnego, zdolnego do normalnego działania w miejscowym środowisku”¹⁴, z drugiej zaś, jej tekst napisany w 25. rocznicę dekretu *Ad gentes* stwierdza, że kryterium geograficzne jest „niezbyt dokładne i zawsze tymczasowe”¹⁵.

To mocno sugeruje, że nie każde określenie terytorium misyjnego powinno bazować na kryterium związanym z zasadami geografii. Owszem, zawsze prawdą będzie stwierdzenie ogólne, że Azja czy Afryka są kontynentami misyjnymi. Pytanie tylko czy pozbawione prawdy jest również ogólne stwierdzenie, że kontynentem misyjnym stała się Europa? Tak bowiem na jednym, drugim, jak i na trzecim kontynencie są ludzie, którzy nie znają nauki Chrystusa, ale też nie brakuje na wymienionych kontynentach ludzi, którzy do Chrystusa przylgnęli¹⁶. Zwłaszcza w Afryce są Kościoły partykularne, które już niemal pod każdym względem są samowystarczalne.

Zwolennicy Afryki jako kontynentu misyjnego w sensie prawnym i geograficznym, mogą odwoływać się do nauki *Redemptoris missio*, która w dużej części jest kontynuacją misyjnego dekretu soborowego, a więc potwierdza, że cel misyjnej działalności Kościoła związany jest z jej adresatami. Czytamy w niej, że „adresatami specyficznej działalności misyjnej, albo misji *ad gentes*, są «narody i grupy społeczne jeszcze nie wierzące w Chrystusa», «ci, którzy są daleko od Chrystusa», wśród których Kościół «nie zapuścił jeszcze

¹³ *Redemptoris missio* 37a. Na przykład w diecezji Varanasi w Indiach katolicy liczą ponad 20 tysięcy na 14 mln mieszkańców. W Nepalu na 28 mln mieszkańców tylko niespełna 7 tys. to katolicy (ok. 0,03% populacji). W Kazachstanie Zachodnim w administraturze apostolskiej Atyrau katolicy w kilku diasporach stanowią ok. 1‰ mieszkańców.

¹⁴ Tamże 48.

¹⁵ Tamże 37a.

¹⁶ *Redemptoris missio* 37a wspomina o „wzorowych przykładach chrześcijańskiej obecności”.

korzeni», i których kultura nie doznała jeszcze wpływów Ewangelii»¹⁷. Stwierdzenia o nie „zapuszczonych korzeniach” czy o kulturze nie przenikniętej wpływami Ewangelii nie są precyzyjne i nigdzie nie zostały podane kryteria zakończenia tych procesów. W żadnym dokumencie misyjnym nie znajdziemy wskazania dokładnych przejawów „zapuszczonych korzeni” czy przeniknięcia Ewangelii do kultury, tak iż można by mówić, że Kościół już został założony.

Ponieważ *Redemptoris missio* naucza o specyficznej działalności Kościoła *ad gentes*, zwanej misjami, wspomina oczywiście o różnicy, jaka istnieje między tą działalnością jako specyficzną i powszechnie prowadzoną przez Kościół: „Różni się ona od innych form działalności kościelnej, ponieważ kieruje się ku grupom i środowiskom niechrześcijańskim z powodu braku czy niedostatku głoszenia Ewangelii i obecności Kościoła”¹⁸. I tu znowu granica zakończenia pierwszego przepowiadania i faktu satysfakcjonującego zakorzenienia się Kościoła jest tak płynna, że słowo „niedostatek” może pozostać trwałym argumentem za ważnością kryterium geograficznego, a co za tym idzie za statusem misyjnym Afryki na obszarze całego jej kontynentu. Dlatego też, gdy jedno z nowych kryteriów (etniczno-kulturowe) wskazanych przez Jana Pawła II dojdzie całkowicie do głosu, wyznaczy misyjność danego obszaru czy grupy zamieszkującej go w Afryce.

c) kryterium etniczno-kulturowe

Podstawową słabością kryterium geograficznego jest jego tymczasowość. Może więc ono wskazywać na status *ad gentes* pierwszej fazy ewangelizacji jakiegoś terytorium (nawet jeśli będzie długa), ale staje się już trudne, albo i niemożliwe do zaaplikowania do aktualnej sytuacji, którą wytworzyły zarówno życie, jak i rozwój duchowo-materialny jakiegoś Kościoła partykularnego oraz zjawiska społeczno-kulturowe. Tutaj potrzebne jest już kryterium, które dostrzeże na nowo sytuację misyjności *ad gentes* tam, gdzie do niedawna w odniesieniu do misyjności sytuacja ta była jednorodna: wyznaczała ją geografia, albo w ogóle jej nie było. Przykładem, być może w niedalekiej przyszłości, będą zapewne niektóre kraje Afryki i Azji, które – dzięki temu, że w pewnych miejscach dokonało się założenie Kościoła – już tylko na części ich obszarów doświadczać będą misji *ad gentes*. Jeszcze szybciej takim przykładem będzie, a właściwie już jest, Europa czy znana ze swej

¹⁷ Tamże 34.

¹⁸ Tamże.

powszechnej „katolickości” Ameryka Południowa¹⁹. Zarówno encyklika *Redemptoris missio* jak i adhortacja *Ecclesia in Europa* Jana Pawła II wskazują, że również na tym kontynencie są miejsca i sytuacje, które wymagają potrzeby misji *ad gentes*²⁰. W nich na skutek różnych przemian kulturowych, a także obojętności religijnej, wyodrębniły się więc miejsca z grupami ludzi nie mających dotychczas kontaktu z Ewangelią²¹. Chodzi tu przede wszystkim o wielkie miasta krajów europejskich. Powstały również sytuacje i zjawiska, które odsyłają nas do pojęcia określającego „czyste pole”, którego Ewangelia nie dotknęła swymi wartościami²².

Aktualne kryterium misji nie może już być przede wszystkim geograficzne, zwłaszcza w znaczeniu kontynentalnym, choć nie tylko. Nie tyle więc kraje, ale kultury, ich enklawy czy etnie stały się wyznacznikiem sytuacji misji *ad gentes* i to na nie trzeba patrzeć na ile zostały przesiąknięte duchem Ewangelii²³.

¹⁹ W Ameryce Południowej nie ma żadnego kraju, który byłby na statusie misji *ad gentes*. Jest tylko 13 krajów, w których niektóre terytoria mają status misji *ad gentes*. Najwięcej jest ich w Kolumbii (11), Ekwadorze i Peru (po 8) i w Boliwii (5). W Ameryce Północnej i Środkowej zaś są 22 kraje, z których zdecydowana większość to kraje małe stanowiące jedną administracyjną jednostkę Kościoła. W całej Ameryce (Północnej, Środkowej i Południowej), w której żyje 62,8% katolików (ok. 50% całego świata) jest tylko 78 kościelnych jednostek administracyjne zaliczanych do „terytoriów misyjnych” (2010 r.).

²⁰ Por. *Redemptoris missio* 37 i *Ecclesia in Europa* 46. Podczas gdy encyklika upatruje je w terenach jeszcze nie ewangelizowanych, to w adhortacji jest też mowa o sytuacjach *ad gentes* wytworzonych przez imigrantów oraz obojętność religijną rdzennych mieszkańców.

²¹ Benedykt XVI, przemawiając w dniu 11 marca 2006 r. do uczestników Sympozjum Misyjnego w Rzymie z okazji 40-lecia dekretu *Ad gentes*, wspominał o obszarach społeczno-kulturowych w Europie, a przede wszystkim o sercach prawdziwych adresatów działalności misyjnej Kościoła. Łatwo zauważyć, że chodzi tu też o imigrantów zwłaszcza pochodzenia islamskiego, którzy tworzą grupy stające się przedmiotem misji *ad gentes*, chociaż praktycznie zostają oni poza zasięgiem oddziaływania Kościoła. Np. w Zachodniej Europie jest ich ponad 14 mln: we Francji ok. 6,5 mln (10% populacji), w Niemczech 3,3 mln (3,9%), w Wielkiej Brytanii 1,8 mln (2,7%), Italii 800 tys. (1,4%), w Szwecji 350 tys. (4%), w Belgii 420 tys. (4%), Holandii 1 mln (5,8%), Szwajcarii 330 tys. (4,3%). W europejskiej części Rosji – 19 mln (14%).

²² M. Pivot w swoim artykule *Actualité de la mission ad gentes en Europe*, wymienia nowe aeropagi *ad gentes* w Europie, którymi są: rewolucja medialna, preferencyjna opcja na rzecz ubogich, poszukiwania biomedyczne, a także sfera ekonomii i dialogu między wielkimi tradycjami ludzkimi i religijnymi. Zob. NURT SVD, 29 (2011) 1, s. 26-33.

²³ Por. J. Różański, *Współczesne pojmowanie misji*, Lumen Gentium XXXI (2011) 1, s. 265.

d) inne kryteria

Encyklika *Redemptoris missio* podaje również inne kryteria misyjności. Jedno jest porządku socjologicznego i bierze pod uwagę „nagłe i głębokie przekształcenia, znamionujące dzisiejszy świat, szczególnie Południe”²⁴. Chodziłoby więc tutaj o nasilające się zjawiska urbanizacji²⁵ (miasta nazwane zostają uprzywilejowanym miejscem ewangelizacji), migracji²⁶, przyrostu demograficznego²⁷, nędzy czy o problem dotarcia z Ewangelią do młodych niechrześcijan (pole działania dla ruchów kościelnych).

Drugie kryterium nawiązuje do takich obszarów kulturowych, które nazwane zostały „współczesnymi areopagami”²⁸. Stają się one nie tyle obszarami we właściwym znaczeniu, ale miejscami związanymi z codziennym życiem człowieka (wymieniony tu został np. „nieco zaniedbany” świat środowisk masowego przekazu) czy też sposobnością i wyzwaniem dla ewangelizacji, która winna przybierać wymiar coraz bardziej misyjny. Chodzi również o rozjaśnianie światłem Ewangelii wysiłków „na rzecz pokoju, rozwoju

²⁴ *Redemptoris missio* 37.

²⁵ Por. tamże 37. B. Tonna postępującą urbanizację nazywa *locus theologicus* w odniesieniu do misji. Określa ją również znakiem czasu, który staje się sygnałem dla mandatu misyjnego we współczesnym świecie. Por. *Un vangelo per le città*, Bologna: EMI 1978, s. 19. Osobną kwestią jest problem urbanizacji krajów Trzeciego Świata. Już pod koniec lat siedemdziesiątych w Azji ludność miejska liczyła prawie pół miliarda, w Ameryce Południowej przeszło 50%. W Afryce wskaźnik ten nie przekraczał 15,4%, ale współczynnik urbanizacji tego kontynentu wynosił rocznie 5%.

²⁶ Por. *Redemptoris missio* 37 i 82. Liczbę ludności, która żyje poza krajem pochodzenia określa się na ok. 130 mln, co stanowi 2% populacji światowej. Aż 54% imigrantów żyje w krajach znajdujących się na drodze rozwoju. Szacuje się, że wśród imigrantów 15 mln prosi o azyl. Najwięcej uchodźców znajduje się w Azji Południowo-Wschodniej i na Bliskim Wschodzie (ponad 6,5 mln) i w Afryce (ponad 5 mln).

²⁷ Por. *Redemptoris missio* 37 i 40. Przed 1970 rokiem na podwójny przyrost ludności potrzeba było tysiąc lat, a po tym roku na podobny przyrost potrzeba tylko 35 lat. Obecnie w ciągu 12 lat liczba ludności wzrasta o jeden miliard. Afrykę w 1900 roku zamieszkiwało ok. 100 mln ludności, w 1960 roku było już 280 mln, a w roku 2000 ok. 800 mln. Na rok 2050 prognozy mówią o 1,4 mld, a nawet o 1,7 mld.

²⁸ Por. *Redemptoris missio* 37c. Każdy kontynent posiada właściwe sobie areopagi. Przedstawione one zostały w latach 2011-2012 w specjalnych zeszytach wydawanych przez Union Pontificale Missionnaire – Secrétariat International: T. Menampampil, *Aréopages de la mission en Asie* (3^{ème} Leçon), s. 3-25; V. Del Prete, *Aréopages de la mission en Afrique* (5^{ème} Leçon), s. 3-16; V. Del Prete, *Aréopages de la mission en Amérique latine* (1^{ère} Leçon), s. 3-18. Wspomniane areopagi na różnych kontynentach są rozważane nie tylko w perspektywie misji *ad gentes*, ale ewangelizacji w ogóle i nowej ewangelizacji.

i wyzwolenia ludów, praw człowieka i narodów, przede wszystkim mniejszości, działanie na rzecz kobiety i dziecka, ochrona świata stworzonego”²⁹. Jest nimi również świat współczesnej cywilizacji, stosunków międzynarodowych faworyzujących dialog, świat polityki i ekonomii, a więc świat, który coraz bardziej odchodzi od swych chrześcijańskich korzeni.

Do tych oficjalnych, przedstawionych w dokumentach kościelnych, kryteriów, które poszerzają tradycyjne obszary specyficznej misji Kościoła, niektórzy misjologowie i ci, którzy zaangażowani są w animację misyjną, próbują w sposób syntetyczny wskazać na istotę tej specyficznej misji. Używają oni poczwórnego „ad” czyli „do”, które miałyby stworzyć kryterium tej specyfiki: *ad gentes*, *ad extra*, *ad vitam* i *ad pauperes*³⁰.

2. Misje w praktyce

Dzisiejsza praktyka Kościoła w zakresie współpracy misyjnej, nie jest jednolita, a czasem wręcz sprzeczna z podanymi przez autorytet Stolicy Apostolskiej zasadami. Z jednej strony bierze pod uwagę aktualną wykładnię definiującą misję *ad gentes*, z drugiej zaś jakby w ogóle się do niej nie stosowała. Pierwszy przypadek odnosi się do współpracy misyjnej podejmowanej i koordynowanej przez Stolicę Apostolską, a drugi związany jest z podejmowaniem tej współpracy przez Kościoły partykularne.

Mimo, że dokumenty Kościoła sugerują potrzebę mierzenia misji *ad gentes* innymi kryteriami, uprzywilejowanym pozostaje nadal raczej kryterium geograficzne. Nawiązuje się w ten sposób do definicji misji podanej w dekrete soborowym *Ad gentes*. Tak więc na nazwę terytorium misyjnego zasługuje to, które zostaje wskazane przez Stolicę Apostolską i automatycznie pozostaje w zasięgu jurysdykcji Kongregacji Ewangelizacji Narodów. Ta zaś obecnie jako terytoria misyjne uznaje wszystkie kraje Afryki, Azji i Oceanii (bez Australii i Nowej Zelandii) oraz niektóre terytoria kościelne we wspomnianych wyżej 35 krajach Ameryki Północnej, Środkowej i Południowej.

Podawane jednak przez Stolicę Apostolską jednostki administracyjne Kościoła znajdujące się w sytuacji *ad gentes*, często nie współbrzmiają z praktyką misyjności *ad gentes* prowadzonej przez Kościoły partykularne w różnych krajach. A raczej odwrotnie, poszczególne Kościoły nie przestrzegają zasady odniesienia do aktualnych terytoriów misyjnych wskazanych przez Stolicę Apostolską. Wiemy to choćby ze statystyk misyjnych. Dotyczy to głównie Ameryki Południowej, gdzie praktycznie wszystkim księżom diecezjalnym,

²⁹ Tamże.

³⁰ Por. V.G. Stellin, *La mission „ad gentes” au début du XXI^{ème} siècle*, Omnis Terra 400(2004), s.105-106.

zakonnym, siostram i świeckim przybyłym z zewnątrz przypisuje się status misjonarza *ad gentes*³¹.

Konkretna rzeczywistość praktyki Kościoła odnośnie działalności misyjnej przekłada się na odpowiednią pomoc materialną misjom *ad gentes*. Jest rzeczą oczywistą, że fundusze misyjne winny przekazywać swoje środki na „misje” we właściwym tego słowa znaczeniu. Powinny więc wspierać pracę misjonarzy *ad gentes*. Taka praktyka cechuje Papieskie Dzieła Misyjne, które przez to potwierdzają, że są „misyjne” nie tylko z nazwy. Zasadzie pomocy tych Dziel udzielanej Kościołom w stanie misji nie zaprzeczają zupełnie nieliczne wyjątki, które i w tym przypadku potwierdzają regułę. W perspektywie procesu globalizacji, a zwłaszcza globalizacji dobroczynności wspomniane Dzieła okazują się ostoją prawdziwie misyjnej pomocy, która z jednej strony respektuje autorytet Stolicy Apostolskiej, a z drugiej dostrzega najbardziej potrzebujące Kościoły *in statu ad gentes*, które nie mają możliwości cieszyć się skądinąd podobnym wsparciem.

Nie dokładnie tak, jak z Papieskimi Dzielami Misyjnymi, ma się rzecz z innymi dziełami czy instytucjami misyjnymi na szczeblach krajowym czy diecezjalnych, przyczyniającymi się do rozwoju niektórych misyjnych Kościołów partykularnych. Swoimi funduszami wspierają one pracę wszystkich, nie tylko misjonarzy *ad gentes*, ale również tych, którzy za takich uważani są tylko zwyczajowo, a nawet tych, którzy swą posługę duszpasterską świadczą w Europie³². Jest to poniekąd nieuniknione ze względu na ciągle jeszcze

³¹ Podawane statystyki światowe sugerują, że największą liczbę misjonarzy ma Hiszpania. Opiewa ona na ok. 14 tysięcy. Nie współbrzmi ona jednak z kryterium misji *ad gentes* i w tej liczbie ok. 70% pracujących w Ameryce Łacińskiej, 15% to misjonarze w Afryce, 7% w Azji, 8% pracuje w Europie, a 20 osób w Oceanii. Por. www.omp.es/OMP/domund/queesdomund/estadisticasiglesiamisionera.pdf [dostęp 25.04.2012]. Takie statystyki, nieskoordynowane z aktualnym wskazaniem Stolicy Apostolskiej podawane są również przez Komisję Episkopatu Polski ds. Misji. W tym kluczu odczytujemy też statystykę dotyczącą np. misjonarzy diecezji tarnowskiej. Według podawanych w ten sposób danych (podaje się je ze względu ogólną praktykę wszystkich diecezji polskich) na początku roku 2012 pracowało ich na misjach 49 (46 księży i 3 osoby świeckie) w 10 krajach świata. Gdyby zaś respektować wykaz terytoriów misyjnych podany przez Stolicę Apostolską, misjonarzy tarnowskich *ad gentes* na wskazaną datę byłoby 27 (24 księży i 3 osoby świeckie) w 7 krajach.

³² Od strony eklezjalnej *praxis*, istnieje w chwili obecnej pewna niedogodność we współpracy misyjnej, która jest trudna do przezwyciężenia przez Kościoły partykularne posyłające głosicieli Ewangelii. Powstaje bowiem pytanie jak organizować tę współpracę wobec prezbiterów danego Kościoła, który posyła, czyli jak ich traktować w przypadku, gdy znajdują się oni w sytuacjach podobnych, gdy chodzi

nie najwyższą świadomość członków Kościoła o jego posłannictwie *ad gentes*, a także – co jest tego konsekwencją – ze względu na postrzeganie działalności misyjnej Kościoła jako pomocy charytatywnej. Jest to o tyle uzasadniona praktyka, o ile sami ofiarodawcy przekazują swoje wsparcie po prostu na rzecz misji Kościoła w ogóle (niekoniecznie misji *ad gentes*) prowadzonej wśród ludzi, którzy niekoniecznie zamieszkują tereny misyjne w sensie wskazanym przez kryterium geograficzne. Praktyka ta potrzebuje jednak właściwej korekty, zwłaszcza w kontekście globalizacji dobroczynności, która niekoniecznie musi nosić w sobie inspiracje i cechy chrześcijańskie. Nie jest to bowiem do pogodzenia z nauką Jana Pawła II w *Redemptoris missio*, że „misje są sprawą wiary, są dokładnym wskaźnikiem naszej wiary w Chrystusa i w Jego miłość ku nam”³³.

a) misje w dobie globalizacji

Charakterystyką dzisiejszego świata jest tendencja do globalizacji. Opracowania naukowe i publicystyka traktując o tym zjawisku posługują się chętnie terminem „globalnej wioski”. Rzeczywiście etymologia globalizacji nawiązuje do łacińskiego słowa „globus”, które oznacza kulę ziemską lub ziemię. Socjologowie i antropologowie opisując zjawisko globalizacji wskazują na wzrastającą współzależność światowej społeczności, nowe porządkowanie czasu i przestrzeni życia społecznego oraz pewnego rodzaju hybrydyzację kultur.

Misja ewangelizacyjna Kościoła dotyka nieuchronnie tych procesów. One wyznaczają bieg dzisiejszego świata, a nieraz wręcz nim rządzą, a nawet nad nim dominują. Globalizacja sama w sobie nie jest jednak zjawiskiem negatywnym. Sam fakt, że prowadzi ona do przekraczania i zmniejszania dystansów i różnic na różnych polach ludzkiej egzystencji, jest okazją do zaważenia jej w misji podejmowanej przez Kościół, dla którego pozostaje zawsze wyzwaniem, by tym procesom w mniejszym czy większym stopniu się poddać lub oprzeć. Potrzeba tej drugiej postawy wynika z tego, że zjawisko

o kontekst eklezjalno-kulturowy, a jednak różnych, gdy chodzi o zasadę praktyki Stolicy Apostolskiej. Dla przykładu, są to sytuacje obecności wspomnianych prezbiterów w dwóch różnych krajach Ameryki Południowej (np. w Argentynie, która nie ma terytoriów misyjnych i w Peru, w jednostce administracyjnej Kościoła podległej KEN), albo w tym samym kraju południowoamerykańskim (np. Peru), w którym jedni ewangelizują na terenie nie podlegającym KEN, a drudzy w wikariacie jej podlegającym.

³³ *Redemptoris missio* 11.

globalizacji z punktu widzenia etycznego może nie być jednoznaczne, a więc pozytywne, jak i negatywne³⁴.

Jan Paweł II, widząc w zjawisku globalizacji szansę na generowanie dobra, z niepokojem dostrzegał również negatywne następstwa globalizacji: „Jeśli jednak globalizacja rządzi się wyłącznie prawami rynku, stosowanymi zgodnie z interesami najsilniejszych, następstwa tego mogą być tylko negatywne. Należą do nich, na przykład, przypisywanie ekonomii wartości absolutnej, bezrobocie, zmniejszenie i deterioracja niektórych usług publicznych, zniszczenie środowiska i przyrody, narastanie różnic dzielących bogatych i biednych, niesprawiedliwa konkurencja, która ubogie narody stawia w sytuacji coraz wyraźniejszej niższości. Mimo iż Kościół docenia wartości globalizacji, z niepokojem obserwuje jej aspekty negatywne”³⁵.

Ten sam Kościół oczekuje, by fundamentalne kryterium etyczne globalizacji opierało się na jedności rodziny ludzkiej oraz rozwoju dobra. Jednocześnie widzi nie tylko potrzebę, aby kierunek kulturowy tego procesu miał charakter personalistyczny i wspólnotowy będąc otwartym na transcendencję, ale jest również przekonany, że globalizacja solidarności ma posługiwać się zasadą darmowości i logiką daru, a także pełnej przejrzystości³⁶. Są to zasady, których Kościół oczekuje od wspólnoty międzynarodowej, ale pozbawione byłyby one sensu, gdyby tych principiów nie stosował we własnych działaniach. Działań zaś takich jest wiele, tak iż w analogii do globalizacji solidarności na arenie stosunków międzynarodowych możemy mówić o globalizacji dobroczynności w splocie inicjatyw podejmowanych przez Kościół.

Kościół podejmuje swoją misję, zarówno *ad gentes*, jak i w dwóch innych sytuacjach swojej egzystencji³⁷, którymi są zwyczajne duszpasterstwo i nowa ewangelizacja. W jego granicach działania istnieją struktury, które służą rozwojowi misji *ad gentes*, ale też struktury, które zgodnie ze swoim przeznaczeniem mają charakter dobroczynny, który jest tylko integralną częścią misyjnej działalności w sensie właściwym, ale z tą działalnością się nie utożsamia. Na terenie Kościoła katolickiego praktycznie trudno o znalezienie stałych czy doraźnych inicjatyw na rzecz człowieka, które nie byłyby naznaczone dobroczynnością. Ona z kolei, gdy wychodzi poza obręb danego Kościoła partykularnego kojarzona jest i często nazywana – działalnością misyjną. Chodziłoby więc o to, w by kontekście pewnej globalizacji dobroczynności

³⁴ Por. *Ecclesia in America* 20.

³⁵ Tamże.

³⁶ Por. *Caritas in veritate* 36, 42 i 47; Por. *Africae munus* 86, 87.

³⁷ Por. *Redemptoris missio* 33.

odróżnić permanentne działania i inicjatywy misyjne od działań i inicjatyw dobroczynnych.

b) globalizacja dobroczynności a uniwersalizm Kościoła

Globalizacja w swym eklezjalnym wydźwięku – podobnie jak katolicyzm – nie polega na nowym rodzaju powszechności wyrażającej się w dominacji jednego kraju, jednej kultury, jednej religii nad innymi „branymi w posiadanie”, ale jest zjawiskiem wspólnototwórczym. Wspólnota, będąca jej wynikiem, podobnie jak komunია w Kościele, choć naznaczona słabością ludzką, staje się szansą do jej zrealizowania, jeśli Kościół użyży swych sił w budowaniu tej komunii, stając się jednocześnie obiektem jej oddziaływania³⁸.

Taką siłą budowania komunii w Kościele są Papieskie Dzieła Misyjne (PDM), których obecność i zadania odnoszą się do działalności misyjnej w sensie właściwym. Z tymi Działami nie związany jest żaden partykularyzm w najlepszym tego słowa znaczeniu. Globalizacja, o której mowa i która pokrywa coraz bardziej powierzchnię naszego globu, nie zawiera w sobie uniwersalizmu w znaczeniu, w jakim ten termin odnosimy do Papieskich Działał Misyjnych, ale w pewnym sensie temu uniwersalizmowi może zagrażać. Wraz bowiem z globalizacją następują procesy indywidualizacji (proces tworzenia „międzynarodowego społeczeństwa bezpieczeństwa” oddziela od siebie poszczególne podmioty zostawiając je samym sobie)³⁹, pluralizacji – mogącej prowadzić do indyferentyzmu (szczególnie wartości i norm), ekonomizacji świata (wzrasta kapitał państw świata, świat podporządkowany jest warunkom rynku, na które wiele państw nie może sobie pozwolić), standaryzacji (liczy się to, co spełnia oczekiwane standardy), protekcjonizmu ze strony państw, a nawet organizacji i funduszy międzynarodowych.

Uniwersalizm, jaki głoszą i stawiają sobie za cel realizować Papieskie Dzieła Misyjne dotyczy zarówno podmiotu, jak i przedmiotu działania. Wielość humanitarnych inicjatyw i akcji w Kościele, która tworzy obraz globalizacji działania dobroczynnego, nie prowadzi w sposób automatyczny do powszechnego dobroczynnego zaangażowania społeczeństw, wśród których powstają, czy do których się zwracają.

Trzeba, niestety, też przyznać, że Papieskie Dzieła Misyjne, nie tworzą w tym względzie idealnego globalnego obrazu, który zakładałby nie do zarzucenia determinację w tej materii wszystkich chrześcijan. Ona jest zawsze

³⁸ Por. S. Bevans, *Partner i prorok: Kościół a globalizacja*, NURT SVD 4 (1997), s. 75.

³⁹ Por. Z. Waleszczuk, *Spoleczno-kulturalne konsekwencje globalizacji*, Tarnowskie Studia Teologiczne, t. XXVI/2, Biblos 2007, s. 62.

uzależniona od stopnia przeżywania komunii kościelnej przez biskupów, prezbiterów, osoby konsekrowane i wiernych świeckich.

Jest natomiast ten uniwersalizm zachowany na sposób możliwie najlepszy w przedmiocie działania – biorąc oczywiście pod uwagę niezależne uwarunkowania, czy też w jakiś sposób zależne od podmiotu tego rodzaju dobroczynności. Na taki przedmiotowy uniwersalizm nie stać instytucji charytatywnych kościelnych i świeckich, i to nie z powodu ich niewydolności organizacyjno-ideowej, ale ze względu na limity wynikające z natury ich struktur i celu działania.

Globalizacja dobroczynności świadczonej przez różne podmioty, również kościelne, przez sam fakt jej powstawania nie stwarza ani świadomości globalnej, której następstwem byłaby dobroczynność globalna (uniwersalna), ani nie zapewnia oczekiwanej pomocy „globalnej wiosce”, która znajdując się w swoich różnego rodzaju „lokalnych” potrzebach, wcale nie jest pewna ich zaspokojenia. W ten sposób widać, że globalizacja dobroczynności wcale nie utożsamia się z dobroczynnością globalną. Powstawanie wielu podmiotów o ambicjach szczerzej pomocy dobroczynnej wnosi wymierne dobro w trudne sytuacje ludzkie, ale nie zapewnia ani pomocy wszystkim, którzy o nią się zwracają, ani też nie zapewnia pomocy w wymiarze *ad gentes*, który jest nieodzowny z perspektywy posłuszeństwa nakazowi misyjnemu. Podmioty te nie są w stanie odpowiadać na wszystkie apele, które pojawiają się na „rynku globalnej wioski”. Pomagają tym, którym mogą pomóc i którym z różnych motywów chcą pomóc, a pomoc ta niekoniecznie udzielana jest w perspektywie przepowiadania Dobrej Nowiny. Dla dobroczynności globalnej potrzeba więc nie tylko wystarczających środków materialnych, ale ducha uniwersalizmu płynącego z Ewangelii, który swój początek bierze w komunii. Tylko ona może zapewnić otwartość na każdego nie patrząc na jakąkolwiek ideologię jako podstawę działania. Taka dobroczynność, którą realizują Papieskie Dzieła Misyjne, nie zatrzymuje się na wymiarze *caritas* i jest nie tylko inspirowana z przesłania Ewangelii, ale – co ważne – jest „dla Ewangelii”, a więc jest faktorem eklezjotwórczym.

Kościół i świat nie znają takiej drugiej instytucji, która swą pomoc oferowałaby wszystkim i zaspokajała ją o ile nie w znakomitym, to w podstawowym procencie. Nikomu, kto bierze w wątpliwość tę konstatację, nie byłoby łatwo wskazać na organizację krajową, międzynarodową czy światową, która podjęłaby się w jednym tylko kraju realizować corocznie setki projektów⁴⁰.

⁴⁰ Warto w tym miejscu wspomnieć, że np. w roku 2007 Papieskie Dzieła Misyjne zrealizowały w samych tylko 128 Kościołach partykularnych w Indiach kilka-set projektów ewangelizacyjnych i socjalnych.

Na próżno też oczekiwaliśmy, aby różne partykularne instytucje dobroczynne czy misyjne poszczególnych Kościołów „pomagających misjom” odważyły się na wsparcie Kościołów misyjnych w ich ewangelizacyjnych projektach dotyczących formacji, animacji chrześcijańskiej czy też miejsc kultu religijnego, jeśli do tych Kościołów nie zostali posłani ich misjonarze. Stąd globalizacja dobroczynności w perspektywie *ad gentes* podejmowana przez Papieskie Dzieła Misyjne jest nie do zastąpienia.

c) globalizacja dobroczynności a działalność misyjna Kościołów partykularnych

Nawoływania Benedykta XVI do „miłości oświeconej światłem rozumu i wiary”⁴¹ oraz deklaracje, że „Kościół służy z wielką miłością, broniąc rzeczywistych potrzeb odbiorcy”⁴² odczytywane są przez społeczność Kościoła przede wszystkim w perspektywie dobroczynnej. „Miłość w prawdzie — *caritas in veritate* — to wielkie wyzwanie dla Kościoła w świecie postępującej i szerzącej się globalizacji. Ryzyko naszych czasów polega na tym, że faktycznej wzajemnej zależności między ludźmi i narodami nie odpowiada etyczne współdziałanie sumień i umysłów, którego wynikiem mógłby być rozwój naprawdę ludzki. Jedynie dzięki miłości, oświeconej światłem rozumu i wiary, możliwe jest osiągnięcie celów rozwoju bardziej ludzkich i humanizujących. Dzielenia się dobrami i zasobami, będącymi źródłem autentycznego rozwoju, nie zapewnia jedynie postęp techniczny i czysto interesowne relacje, lecz potencjał miłości zwyciężający zło dobrem (por. Rz 12, 21) i otwierający na wzajemność sumień i wolności”⁴³. Podobne nawoływania Papieża o miłosierdzie i sprawiedliwość znajdujemy w ostatniej jego encyklice⁴⁴.

Również globalizacja dobroczynności świadczonej przez w Kościoły partykularne Kościołom misyjnym, może – paradoksalnie – doprowadzić do zaniedbania właściwej współpracy misyjnej *ad gentes*. Mamy wtedy do czynienia z rozmyciem ideowym, a także semantycznym odnośnie działalności misyjnej. Niewystarczalność i nieprzykładanie się do formacji i animacji misyjnej prowadzi do prostych konstatacji, że każda pomoc dobroczynna adresowana do kraju misyjnego, jest działalnością *ad gentes*, podobnie zresztą, jak każda pomoc na rzecz ewangelizacji *ad extra* ma również znamię działalności misyjnej.

⁴¹ *Caritas in veritate* 9.

⁴² *Africae munus* 87.

⁴³ *Caritas in veritate* 9.

⁴⁴ Por. *Africae munus* 18, 76, 79.

Analogicznie rzecz się ma z ukierunkowaniem dobroczynności na obszary nowej ewangelizacji traktowane jako pola misyjnej działalności. W rezultacie obowiązek Kościoła w postaci działań *caritas*, pozostaje tylko oczekiwana dobroczynnością, nie przyczyniając się ani do procesu nowej ewangelizacji, ani do misyjnej działalności.

Konkretny wpływ na rozwój globalizacji dobroczynności na terenie kościelnym w perspektywie zadań misyjnych *ad gentes* ma na pewno i przede wszystkim eklezjologia II Soboru Watykańskiego, który uświadomił te zadania Kościoła partykularnego wobec Kościoła powszechnego, oraz encyklika *Redemptoris missio*, a także w jakiejś mierze instrukcja Kongregacji Ewangelizacji Narodów *Cooperatio missionalis*⁴⁵.

Dobroczynność jako taka jednak, wcale nie musi być pomocą *ad gentes*, a także nie musi być i nie jest tylko domeną Kościoła. Słowo „humanizm” nie tylko brzmi dobrze, ale praktykowany przez wiele organizacji i misji, zamienia się w konkretną pomoc w wielu sytuacjach stałej biedy i nędzy, jak i w przypadkach kataklizmów i wojen.

Podjęmowana dobroczynność staje się w niektórych przypadkach pewną ambicją ze strony Kościołów partykularnych. Chcą one stanąć na wysokości zadania wobec misjonarzy, których posyłają na pracę *ad gentes*. Dlatego we wspólnotach Kościołów *a quo* powstają inicjatywy, które mają na celu bezpośrednie wsparcie działań ich misjonarzy, nie zważając czy te działania dotyczą perspektywy ewangelizacji czy dobroczynności. W takiej sytuacji ów misjonarz staje się bardziej animatorem młodego Kościoła, dążącym do realizowania godniejszego życia jego członków.

Działalność humanitarna jest mile widziana przez wszystkich: zarówno jej bezpośrednich odbiorców, przez władze lokalne, jak i przez rządy państw, widzących w niej wymierną pomoc skierowaną do obywateli, którym winni zapewnić minimum warunków godnego życia i pomocy, zwłaszcza w chwilach wyjątkowych. W przypadku pomocy charytatywnej i posługi humanitarnej świadczonej przez Kościół, zapotrzebowanie to może być bardzo pragmatyczne i pomyślane jako realizacja dobroczynności, której urzeczywistnienie jest bardzo oczekiwane przez odbiorców pośrednich czy bezpośrednich. Jest to dobroczynność, którą i tak musi (powinien) ktoś wykonać. Otwarcie drogi dla Kościoła na tym polu, wcale nie równa się z otwarciem na Ewangelię. Tak dzieje się np. w krajach o dużym współczynniku laicyzacji czy też w krajach, gdzie mamy do czynienia z religią wyznaniową.

Działalność taka nie jest w stanie zastąpić misji Kościoła, choć głoszenie Ewangelii w kontekście ekstremalnego ubóstwa prowadziło nieraz w historii

⁴⁵ Por. DM 38; *Redemptoris missio* 68; *Cooperatio missionalis* 18.

do ograniczenia ewangelizacji do posługi na rzecz promocji człowieka w wymiarze czysto społeczno-politycznym. W tym kontekście zrozumiałym staje się głos Jana Pawła II, który na początku pierwszego rozdziału *Redemptoris missio* wyraźnie uświadamia Kościołowi, że współczesne przemiany społeczeństw i nowe idee teologiczne nie mogą rozmyć zasady prymatu ewangelizacji nad tym, co służy człowiekowi w życiu doczesnym. W tej perspektywie działalność dobroczynna, będąca obowiązkiem organizacji charytatywnych i oferujących swą pomoc na rzecz rozwoju człowieka, jest bez wątpienia realizacją posłania ewangelicznego, ale nie spełnia tych oczekiwań czy celów, które na wzór Chrystusa posłanego do wszystkich, wyznacza sobie Kościół⁴⁶.

Zakończenie

Temat artykułu zasygnalizował utworzenie misyjnego obrazu Kościoła u początków drugiego dziesięciolecia XXI wieku, bazując na aktualnej nauce na temat działalności misyjnej i dostrzeżeniu praktyki, która tę działalność realizuje. Jest to moment, w którym Kościół podtrzymuje swoje przekonanie o potrzebie realizacji mandatu misyjnego Chrystusa, wyrażone m.in. w encyklice *Redemptoris missio*. Powyższy tekst nie pretenduje do uzasadnienia tego przekonania, ale do pokazania narzędzi, którymi pod postacią definicji, struktur i praktyki, zadanie misyjności jest realizowane.

Kościół początków XXI wieku przeżywa czas specyficzny, gdy chodzi o działalność misyjną. Jest to okres, w którym – dzięki użyciu nowych kryteriów – odkrywa on nowe i specyficzne areopagi misyjnej działalności. One stanowią nowe wyzwania dla głoszenia Ewangelii. Z drugiej strony, tradycyjne kryteria są w mocy i to one wciąż stanowią zasadniczy i oficjalny punkt odniesienia we współpracy misyjnej. Specyfika czasu wyraża się więc w pewnego rodzaju zawieszeniu, które z jednej strony pokazuje Kościół dysponujący autorytatywnymi wskazaniami dotyczącymi misji *ad gentes*, a z drugiej nie nadążający w pełni we wprowadzaniu nowych kryteriów tejże misji i konkretnych odniesień przekładających się na współpracę misyjną. Ten specyficzny czas to również trudność w oddzieleniu działalności misyjnej od nowej ewangelizacji, która w Kościele coraz bardziej domaga się jej podjęcia, a która jeszcze nie doczekała się zdefiniowania jak misja *ad gentes*. Specyfikę czasu potwierdza jeszcze narastające zjawisko globalizacji, która w kontekście naszego tematu dochodzi do głosu szczególnie jako globalizacja dobroczynności. Ona zaś przyjmuje inny kształt w wymiarze uniwersalnym współpracy misyjnej, a inny, a przez to mniej uporządkowany, we współpracy

⁴⁶ Por. C. Schleck, *Le rôle des Oeuvres Pontificales Missionnaires et du Collège épiscopal dans l'activité et la coopération missionnaires de l'Eglise*, *Omnis Terra* 377 (2001), s. 427.

misyjnej podejmowanej przez Kościoły partykularne, gdzie misja *ad gentes*, nowa ewangelizacja, a nierzadko dobroczynność utożsamiane są ze sobą.

Przed Kościołem stoi więc ciągle wyzwanie formacji i animacji misyjnej, bo właściwie tylko one mogą ułatwić praktykę właściwej współpracy w omawianej perspektywie. W konsekwencji potrzebne jest również dookreślenie funduszków misyjnych, które bazując na ważnych kryteriach, zapewniałyby wsparcie wysiłków na rzecz ewangelizacji tam, gdzie ten proces jeszcze się nie zaczął, albo jest u początków.

Jest niewątpliwą potrzebą, aby Kościół początku XXI wieku, bazując na wskazaniach zawartych w swoich dokumentach, wszedł w bardziej zdefiniowaną korelację z praktyką podejmowaną na polu misyjnym, którą te dokumenty inicjują, określają i wyrażają troskę o jej urzeczywistnianie w budowie Mistycznego Ciała Chrystusa.

Ks. Jan Górski*

Katowice

MISJE *INTER GENTES* INSPIRACJĄ DLA ROZWOJU INTEGRALNEGO

Jezus, rozsyłając z misją uczniów, daje wskazówki: nie noście trzosa, ani pieniędzy¹. Na innym miejscu w przypowieści oczekuje jednak od sług zysku (Łk 19, 11–28). Nie jest więc Ewangelia negacją pieniądza, ale zwróceniem uwagi na właściwą relację. Misje wymagają pewnych nakładów finansowych. Związane z podróżami, od początku łączyły się z wydatkami. Chociażby usługa świadczona misjonarzowi: przygotowanie, transport, akomodacja na miejscu, cała logistyka misyjna wymaga sprawiedliwej zapłaty. Już św. Paweł porusza temat pomocy materialnej dla biednych Kościołów².

„Misja pochłaniała duże koszty i absorbowwała coraz więcej zakonników”³. Pojawia się więc problem pochodzenia środków. Jest też pytanie o finansowanie misji patronackiej z niewolnictwa. Długo przed epoką dialogu ten swoisty proceder handlowy negatywnie łączył religie – islam i chrześcijaństwo.

★ **Ks. prof. dr hab. Jan Górski** – kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej, Misjologii i Filozofii Chrześcijańskiej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Konsultor Kongregacji Ewangelizacji Narodów w Rzymie. Członek International Association for Mission Studies (IAMS) oraz International Association of Catholic Missiologists (IACM). Prezes SMP.

¹ Mk, 6, 7–13; Łk 9, 1–16; Mt 10, 5–16.

² Por. 2 Kor 8, 1–15; 9, 1–15.

³ M. Mejór, *Tybet*, w: A. de Andrade, *Niedawne odkrycie Wielkiego Kataju lub Państw Tybetu*, Kraków 2004, s. 39.

1. Rozwój integralny

W oparciu o zasady etyczne, w powiązaniu z Ewangelią wypracowano pojęcie rozwoju integralnego. Nauczanie społeczne Kościoła, w szczególności zaś encyklika Pawła VI *Populorum progressio*⁴ rozwinęła pojęcie rozwoju integralnego na oznaczenie równoczesnego rozwoju sfery ekonomicznej oraz wartości moralnych i duchowych⁵. Dokumenty II Soboru Watykańskiego oraz późniejsze teksty papieży także poruszają ten problem, nie tylko w kontekście społecznym, ale także w wymiarze działalności misyjnej Kościoła⁶. Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio*⁷ kontynuuje ideę rozwoju integralnego w myśl zasady „popierać rozwój wychowując sumienia”⁸. I chociaż stwierdza, iż podstawowym zadaniem Kościoła nie jest działanie na płaszczyźnie politycznej czy ekonomicznej, to jednak ewangelizacja sprzyja rozwojowi i przyczynia się do postępu.

Rozwój integralny nie dotyczy tylko krajów Trzeciego Świata, ale coraz częściej wymaga podjęcia działań w społeczeństwach stojących na wysokim poziomie rozwoju. „Działalność misyjna niesie ubogim światło i bodziec do prawdziwego rozwoju, podczas gdy nowa ewangelizacja powinna między innymi budzić wśród bogatych świadomość, że nadszedł czas, by stać się naprawdę braćmi ubogich we wspólnym zwróceniu się ku «rozwojowi integralnemu», otwartemu na Absolut”⁹.

2. Globalizacja

Można zaryzykować twierdzenie, że misje sprzyjają procesowi globalizacji. Stanowią jej istotny element. Opracowania zwracają uwagę na „uniwersalizację”¹⁰. Język chrześcijaństwa, a także swoisty kod symboliki, pozwala rozpoznać Chrystusa, także w poszczególnych denominacjach. Stacje misyjne tworzyły i inspirują specyficzną atmosferę i styl. Przyczyniły się do szczególnej inspiracji w rozwoju integralnym.

Globalizacji nie można oceniać jedynie negatywnie. Proces obejmuje szereg wysiłków zmierzających do rozwiązania problemów występujących

⁴ Paweł VI, *Encyklika Populorum progressio*, 1967, AAS 59 (1967), 257-299.

⁵ Por. J. Górski, *Mały słownik misjologiczny*, Katowice 2004, s. 89.

⁶ Por. J. Ozdowski, *Rozwój integralny w świetle Ad gentes i Evangelii nuntiandi*, ZMis ATK 4 (1982), s. 185-199.

⁷ Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris missio* (dalej: RMis), 1990, AAS 83 (1991), 249-340.

⁸ Tamże, 58-59.

⁹ Tamże, 59. Por. Paweł VI, *Encyklika Populorum progressio*, 19-21, 41-42; Por. Jan Paweł II, *Encyklika Sollicitudo rei socialis*, 1987, 28, AAS 80 (1988), 513-586.

¹⁰ Por. H. Maurier, *Antropologia misyjna*, Warszawa 1997, s. 29-30.

w wymiarze globalnym¹¹. Ocena zjawiska będzie wymagała dogłębnych wielokierunkowych studiów. W rozumieniu chrześcijańskim będzie oznaczała dzieleniem się dobrem, odpowiedzialnością za problemy ponadnarodowe. W odniesieniu do dzieła misyjnego będzie oznaczała koordynację współpracy na różnych płaszczyznach. Wymiar ekumeniczny jest tutaj podstawowy. Także w odniesieniu do innych religii oraz wszystkich ludzi dobrej woli.

Negatywne skutki globalizacji są już dzisiaj coraz bardziej rozpoznawane. Już świat wielkich odkryć musiał się z tym zmierzyć. „Choć może się to wydawać absurdalne, okres kolonializmu wpłynął znacznie na niespotykany nigdy dotąd rozwój działalności misyjnej”¹². W oparciu o doświadczenia na styku nauk humanistycznych, teologii i ekonomii, a także doświadczenia terenów misyjnych, lansowana jest koncepcja „zrównoważonego rozwoju”¹³. Koncepcja ta coraz częściej w skali świata ekonomii jest propagowana. Cechują ją w głównej mierze podejście holistyczne, biorące pod uwagę szereg uwarunkowań i zależności. Standardy zrównoważonego rozwoju otwierają nowe i obiecujące perspektywy, dając możliwość połączenia dobrych wyników finansowych z odpowiedzialnością społeczną i ekologiczną¹⁴.

3. Finansowanie misji

Powraca temat roli finansów, biznesu w misjach¹⁵. W związku z tym pojawia się także pytanie o rolę finansów w działalności misyjnej Kościoła. Misje potrzebują środków. Nie można jednak sprowadzić misji do zagadnienia wyłącznie ekonomicznego.

Temat ten został już dawno podjęty przez odważnie myślącego misjologa katolickiego Walberta Bühlmanna w książce „Wo der glaupe lebt”¹⁶. Autor przedstawia różne aspekty finansowania misji i związane z tym problemy. Począwszy od zwykłego utrzymania misji, po stan pewnego uzależnienia od europejskich darczyńców. Jest to sytuacja, która istnieje nadal, mimo coraz większej odpowiedzialności Kościołów lokalnych.

Temu zagadnieniu poświęcony jest również fragment encykliki *Redemptoris missio*. Papież Jan Paweł II zwraca uwagę na współzależność daru od postawy duchowej, a więc na aspekt moralny daru: „Gdy chodzi o pomoc materialną ważne jest zwracanie uwagi na ducha, w jakim się daje. Dlatego

¹¹ J. Górski, *Mały słownik...*, s. 41-42.

¹² D.J. Bosch, *Oblicza misji chrześcijańskiej*, Katowice 2010, s. 245.

¹³ Por. *Ekonomia a rozwój zrównoważony*, red. F. Piontek, t. 1, Białystok 2001.

¹⁴ C. Laszlo, *Firma zrównoważonego rozwoju*, Warszawa 2008, s. 60-63.

¹⁵ S.L. Rundle, *Does Donor Support Help or Hinder Business as Mission Practitioners? An Empirical Assesment*, International Bulletin of Missionary Research, Vol. 38, No 1, 2014, s. 21.

¹⁶ Wyd. polskie: W. Bühlmann, *Gdzie żyją wiara*, Warszawa 1985.

trzeba poddać rewizji własny styl życia: misje wymagają nie tylko pomocy, ale współuczestnictwa w przepowiadaniu i w miłości względem ubogich¹⁷. Nowy rodzaj pomocy misjom znajduje coraz większe zrozumienie. Współpraca to już nie tylko doraźna pomoc, często spektakularna (akcje pomocy przy okazji świąt w Europie), ale próba uczestniczenia w losie potrzebujących przez świadome ograniczenie swoich potrzeb materialnych. Ciągłe aktualne wydaje się być hasło, powstałe w środowiskach kościelnych: „by walczyć z głodem, zmienić życie”. Jak pisał Jan Paweł II, „trzeba powrócić do życia bardziej surowego, które prowadziłoby do nowego «modelu rozwoju», ważliwszego na wartości etyczne i religijne”¹⁸.

Pojęcie współuczestnictwa w misjach jest kluczowe. Nie chodzi tylko o pomoc jednostronną, ale o swoistą wymianę. Pomoc może przybierać nie tylko charakter materialny, ale i duchowy. Wszak chodzi o głębsze przeżycie potrzeb i biedy niż tylko zewnętrzny gest litości¹⁹.

4. Reakcja

Odkrycia poszczególnych terenów, a zwłaszcza kontynentów napędzały i stymulowały rozwój Europy, skąd też kierowany był główny nurt misji chrześcijańskiej. Sama eksploracja Afryki i Ameryki spowodowała rozwój Europy zarówno ekonomiczny, jak i intelektualny. Rzadko się jeszcze o tym wspomina, że to Europa dając misje, otrzymała i otrzymuje, może nawet więcej. Ważna jest rola środków przekazu, które zmieniają obraz kontynentów. Nie można patrzeć na Afrykę czy Amerykę Łacińską tylko przez pryzmat biedy i ubóstwa²⁰. Przecież dzięki odkryciu, podbojowi, eksploracji, a także ewangelizacji misyjnej innych kontynentów najbardziej skorzystała Europa: rozwój nauki, medycyny, badań nad kulturami, lingwistyki, komunikacji, rozwój nowych technologii związanych z koniecznością porozumienia się z nowym światem. Można powiedzieć, że nakłady poniesione w związku z misjami wracają. Rozwój różnych krajów europejskich powiązany jest mocno z misjami chrześcijańskimi.

5. Nowy model współpracy

Po długim okresie dominacji Europy nadszedł czas refleksji. Rola Kościołów lokalnych już nie polega na kopiowaniu zachodniego stylu chrześcijaństwa. Coraz uważniej Europa musi słuchać i liczyć się z głosem innych

¹⁷ RMis 81.

¹⁸ Tamże, 59.

¹⁹ Por. J. Górski, *Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii*, Katowice 2013, s. 41.

²⁰ Por. J. Trenkner, *Africa and the European Media*, *Studia Misjologiczne*, t. 2, 2009, s. 121-130.

kontynentów. Dotyczy to zwłaszcza spraw Kościoła i misji. Nie jest z tego wyłączona sfera ekonomiczna. Styk misji i ekonomii jest obrazem spotkania kultur i religii. Ewangelizacja i pomoc w rozwoju to dwa aspekty jednej misji Kościoła²¹. Lata 60. i 70. ubiegłego wieku mocno akcentowały kwestię promocji ludzkiej w działalności misyjnej Kościoła. Zdarzały się także sytuacje, w których praca na rzecz rozwoju dominowała nad głównymi celami misji: głoszeniem Słowa i zakładaniem Kościoła²². Jednak właściwe zinterpretowanie priorytetów działalności misyjnej nie wyklucza ewangelizacji i pomocy w rozwoju.

Jan Paweł II pisał: „upowszechnienie nauki społecznej wchodzi w zakres misji ewangelizacyjnej Kościoła”²³. Chrystianizacja była do niedawna jeszcze kojarzona z „cywilizacją” „niecywilizowanych” ludów²⁴. Ten paradygmat ulega zmianie na korzyść Afryki i innych kontynentów. Zaspokojenie potrzeb materialnych jest jednym z warunków samodzielności Kościoła partykularnego. Sobór zachęca do takiego rozwoju, aby można pomagać innym, bardziej potrzebującym Kościołom²⁵.

Ostatnie głosy z Afryki, na podstawie adhortacji *Ecclesia in Africa* i *Africae munus*, ukazują, iż Kościoły innych kontynentów coraz bardziej stawiają na samodzielność na płaszczyźnie ewangelizacji. Podejmują także wysiłek ekonomiczny w tym zakresie. Benedykt XVI w adhortacji *Africae munus* apeluje o „oddanie sprawiedliwości ludom Afryki”²⁶. Kościoły rodzime powinny przejmować odpowiedzialność za samych siebie w świetle podstawowych zasad katolickiej nauki społecznej: zasady pomocniczości i solidarności.

Zakończenie

Działalność misyjna Kościoła nigdy nie była i nie jest zawieszona w próżni. Misje są tam, gdzie jest człowiek, wraz z jego kulturą, środowiskiem, różnymi uwarunkowaniami społecznymi. Wymiar ekonomiczny nie może być pomijany w prowadzeniu ewangelizacji. Misje i ekonomia, od zawsze ze sobą powiązane, coraz częściej mogą korzystać z własnych osiągnięć. Korzystać nie w celu kolonizacji i podbijania ziem, ale by przyczynić się do rozwoju integralnego człowieka.

²¹ J. Róžański, *Misje a promocja ludzka*, Warszawa 2001, s. 38.

²² Por. J. Górski, *Biada mi, gdybym...*, s. 148.

²³ Jan Paweł II, *Encyklika Centesimus annus*, 1991, 5, AAS 83 (1991), 793-867.

²⁴ Por. B. Stanley, *From „the poor heathen” to „the glory and honour all nations”. Vocabularies of race and custom in Protestant missions, 1844-1928*, International Bulletin of Missionary Research, Vol. 34, No 1, 2010, s. 4.

²⁵ Por. DM 19.

²⁶ Benedykt XVI, *Adhortacja Africae munus*, 2011, 24, AAS 104 (2012), 239-314.

MISSION INTER GENTES INSPIRATION FOR THE INTEGRAL DEVELOPMENT

Summary

Jesus sending out the apostles with the mission of giving them guidance: do not wear a purse and money (Mt 6, 7-13). Elsewhere in the parable, Jesus expects profit of servants (Łk 19, 11-28). The Gospel is not a negation of money, but paying attention to the correct relationship. Missions require some financial outlay. Related to travel, from the beginning were connected to the expenditure. For example a service provided the missionary: preparation, transportation, accommodation on site, the entire mission logistics requires fair price. Even St. Paul moves the theme of material help for the poor Churches (2 Kor 8, 1-15). What emerges is a problem of the origin of these funds. There is also the question of the financing of the patronage mission of slavery. Long before the era of dialogue, this kind of business dealings negatively linked to religions – Islam and Christianity. Based on ethical principles, in conjunction with the Gospel developed the concept of integral development.

Barbara Łysik*

Tarnowskie Góry

AKTUALNOŚĆ TEORII *PLANTATIO ECCLESIAE*

Teoria szkoły lowańskiej, upatrująca cel misji w zakładaniu Kościoła, powstała w Belgii na początku XX wieku. Głównym założycielem szkoły Louvain był ojciec Pierre Charles, jezuicki profesor teologii na Uniwersytecie Lowanium. Zdaniem Charlesa „należy zakładać Kościół: stabilny, czyli kształcący swoje kadry w terenie, nie opierający się już na duchownych z zagranicy, których brakuje i którzy przybywają sporadycznie; kompletny, czyli wprowadzający swoje nauczanie na wszystkich szczeblach organizacji społeczeństwa; zbudowany, czyli będący rzeczywistością przywiązaną do ziemi przez budynki, tak jak każda inna trwała społeczność”¹. Teoria lowańska, zwana teorią *plantatio Ecclesiae*, będąca w opozycji do szkoły monasterskiej, silnie akcentowała powiązanie misjologii z eklezjologią. Później stanowisko to zostało potwierdzone i rozwinięte w nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Cały wiek XX można określić wiekiem misjologii i eklezjologii. „Szkoła Louvain formalnie i pierwszorzędnie związała cel misji z Kościołem. Misje stały się wyrazem katolicyzmu, czyli rozprzestrzeniania się na całej ziemi”². Teoria Charlesa znalazła swoje rozwinięcie, nie tylko w dokumentach soborowych, ale także w późniejszym rozwoju misjologii.

* **Barbara Łysik** – doktor teologii z zakresu misjologii. Członek SMP.

¹ I. Bria, P. Chanson, J. Gadille, M. Spindler, *Misjologia. Perspektywa ekumeniczna. Mały słownik*, Warszawa 2007, s. 424.

² A. Kmiecik, *Teologia misji po Soborze Watykańskim II*, ŚN 73 (1990), s. 2.

1. Twórcy szkoły lowańskiej

Pierre Charles urodził się 3 lipca 1883 roku w Brukseli. W 1899 roku wstąpił do zakonu jezuitów w Brukseli, gdzie w 1910 roku przyjął święcenia kapłańskie³. W latach 1902-1910 studiował w seminariach zakonnych w Namur, Valkenburgu (Holandia) i Hastings (Anglia). Później w latach 1910-1914 specjalizował się w filozofii i teologii na Uniwersytetach w Lowanium i na Sorbonie⁴. Wówczas nastąpiło u Charlesa zainteresowanie kantyzmem, czego dał wyraz w dziełach: *L'agnosticisme kantien* (RNPh 23(1920) 257-286) oraz *Kant et kantisme* (DThC VIII 2297-2331)⁵. W latach 1914-1954 był wykładowcą teologii w seminariach zakonnych w Louvain i Antwerpii. Specjalizacja, jaką zajmował się Charles dotyczyła szczególnie problemów misjologicznych, ale także wkraczała na grunt etnologii i historii religii. W latach 1932-1938 był wykładowcą teologii misji i historii misji na zorganizowanym przez siebie wydziale misjologii na Uniwersytecie Gregorianum⁶.

Pierre Charles odbył wiele podróży naukowych, m. in. Afryka, Indie, Japonia. W latach 1940-1945 podróżował po Ameryce Łacińskiej i Stanach Zjednoczonych wygłaszając referaty na tematy teologiczno-misjologiczne oraz głosił rekolekcje w ośrodkach zakonnych. Wśród wielu dokonań Charlesa na polu teologicznym, popartych jego licznymi publikacjami (ok. 280 pozycji)⁷, naczelne miejsce zajmuje misjologia. Należał do misjologów niezwykle czynnych naukowo. Publikacje swoich tekstów rozpoczął już w 1913 roku⁸. Był on jednym z twórców Tygodni Misjologicznych, organizowanych od 1922 roku w Louvain. Charles wygłaszał tam referaty w latach 1924-1958. Po śmierci Charlesa organizacją Tygodni Lowańskich zajął się Joseph Masson SJ. Jego staraniem nastąpiło jeszcze większe umiędzynarodowienie spotkań. Lowańskie Tygodnie Misjologiczne dążyły do realizacji wielkich zasad pracy misyjnej: kler rodzimy, akomodacja, diakonat, dialog i patronat. Miały one także stać się okazją do dialogu z wykwalifikowanymi specjalistami⁹.

W 1923 roku zainicjował wydawanie serii studiów misjologicznych *Xaveriana*. W 1924 roku przy Uniwersytecie Lowańskim założył *Academica Unio Catholicas Adiuuans Missiones* (AUCAM) z własnym organem *Revue de l'AUCAM*. Od 1926 roku razem ze współpracownikami wydawał encyklo-

³ J. Lopez-Gay, *Charles Pierre*, w: *Biographical dictionary of Christian missions*, ed. G.H. Anderson, New York 1998, s. 127.

⁴ J. Duchniewski, *Charles Pierre*, EK III, 81-82.

⁵ Tamże.

⁶ J. Lopez-Gay, *Charles Pierre*, s. 127; J. Duchniewski, *Charles Pierre*, 81-82.

⁷ Pełna lista publikacji Pierre Charlesa: G. Van Bulck, *Père Pierre Charles*, SMis 10 (1960), s. 3-56.

⁸ J. Lopez-Gay, *Charles Pierre*, s. 127.

⁹ F. Zapłata, *O Tygodniach Lowańskich*, CT 39 (1969), fasc. 4, s. 138.

pedię misjologiczną, która ukazywała się w zeszytach miesięcznika *Dossiers de l'action missionnaire*. Charles był także członkiem wielu towarzystw i organizacji międzynarodowych, m. in. do *Academica Portuguesa da Historia, Institut Royal Colonial Belge*¹⁰. W 1927 roku Charles był obecny w Polsce na Międzynarodowym Akademickim Kongresie w Poznaniu, gdzie wygłosił referat pt. *Les missions et les étudiants*¹¹. Na Kongresie był także obecny Joseph Schmidlin, twórca szkoły monasterskiej. Charles przyjaźnił się z działaczami polskiego ruchu misjologicznego, z ks. Kazimierzem Józefem Kowalskim i ks. Antonim Pawłowskim. Publikował teksty na temat działalności misjologicznej w Polsce, m.in. *L'avenir missionnaire de la Pologne* (Les Carnets de l'AUCAM 2(1927), s. 158-166)¹².

Charles był współtwórcą jezuickiego wydawnictwa *Museum Lessianum*. Działal także w katolickim ruchu społecznym. W latach 1928-1948 wygłaszał konferencje na krajowych Tygodniach Społecznych. Zaś w latach 1946-1954 był członkiem Międzynarodowego Biura Pracy w Brukseli¹³. Idee Charlesa uformowane zostały w kręgu wybitnych osobowości, m. in. Leonce de Grandmaisona (1868-1927) oraz Pierre Rousselota (1878-1915). Utrzymywał on ścisłe kontakty z czołowymi teologami ówczesnej epoki, z Pierre Teilhardem de Chardin (1881-1955), Henri de Lubac (1896-1991)¹⁴.

Pierre Charles podczas II wojny światowej pracował na terenie Ameryki Łacińskiej. Zmarł 11 lutego 1954 roku w Louvain¹⁵. Idee Charlesa dotyczące działalności misyjnej Kościoła rozwija praca P. Paulona, a także obszerna praca o. E. Loffelda „Zasadniczy problem misjologii i misji katolickich” (1956). Loffeld określa *plantatio Ecclesiae* jako „organiczne zakładanie Kościołów partykularnych”. Działalność misyjna zostaje oddzielona od pozostałych działalności Kościoła, jednocześnie nie będąc traktowana jako coś gatunkowo różnego. Takie podejście umożliwia syntezę pomiędzy teorią nawrócenia dusz i teorią zakładania Kościoła¹⁶.

¹⁰ J. Duchniewski, *Charles Pierre*, 81-82.

¹¹ *Księga pamiątkowa Międzynarodowego Kongresu Misyjnego*, Poznań 1928, s. 122-141.

¹² J. Duchniewski, *Charles Pierre*, 81-82.

¹³ Tamże.

¹⁴ J. Dupuis, *Henri de Lubac*, w: *Biographical dictionary of Christian missions*, ed. G.H. Anderson, New York 1998, s. 413.

¹⁵ J. Lopez-Gay, *Charles Pierre*, w: *Biographical dictionary of Christian missions*, ed. G.H. Anderson, New York 1998, s. 127.

¹⁶ D. Colombo, *La missione in cerca d'identita*, Mondo e Missione 100 (1971), s. 33.

2. Cel misji według szkoły Louvain

Szkoła Louvain upatrywała cel misji w zakładaniu Kościoła na terenach, gdzie nie jest On jeszcze obecny. Teza o zakładaniu Kościoła, czyli tak zwane *plantatio Ecclesiae*, bardzo szybko przerodziła się w teorię zakładania Kościoła (*theoria plantationis*), zyskując wielu zwolenników¹⁷. Dynamiczny charakter tej teorii polega głównie na tym, iż samo zakładanie Kościoła nie jest jednoznaczową czynnością, ale długotrwałym procesem.

Charles podaje wyznaczniki i warunki, jaki muszą być spełnione, aby zakorzenieć Kościół. Głównym wyznacznikiem realizacji teorii lowańskiej jest widzialny brak stabilnego Kościoła na danym terenie. Celem, więc działalności misyjnej nie jest zbawienie pojedynczych dusz, ale założenie Kościoła, tam gdzie on nie jest jeszcze na stałe obecny. Teoria Charlesa opiera się na sakramentach, z silnym zaakcentowaniem sakramentu chrztu świętego oraz na wychowaniu i wykształceniu rodzimego kleru. Niezwykle ważnymi są także: rodzimy i aktywny laikat, zakonne powołania rodzime, a także powstanie rodzimych zakonów, miejscowe seminaria i ośrodki naukowe, lokalna prasa, szkoły, a także rozwój teologii lokalnej.

O. Pierre Charles tak tłumaczył cel działalności misyjnej: „Celem misji nie było «zbawienie dusz», ale raczej rozszerzanie granic widzialnego Kościoła, doprowadzenie tego dzieła rozszerzania do końca, zasłanie całego świata modlitwami i uwielbieniem i odnowienie dla Zbawcy całego Jego dziedzictwa”¹⁸. Gdyby celem misji było nawracanie pojedynczych dusz, wówczas działalność misyjna Kościoła, nigdy nie osiągnęłaby swego celu. Tylko wtedy, gdy zostanie założony miejscowy Kościół, wraz z całym zapleczem potrzebnym do owocnej działalności misyjnej, wtedy zostanie zrealizowany cel misji jakim jest *plantatio Ecclesiae*¹⁹. W nurcie myśli szkoły Louvain, *plantatio Ecclesiae* było specyficznym celem misji, który w efekcie miał doprowadzić ludzi do zbawienia. Wprowadzono rozróżnienie pomiędzy zbawieniem a misjami²⁰. Zadaniem misjonarza nie jest już bowiem, jak uznawano w przeszłości, nawracanie pogan i przez to uchronienie ich przed potępieniem, ale rozszerzanie widzialnych granic Królestwa Bożego na ziemi. Tym samym, zakładając struktury kościelne na terenach, gdzie jeszcze ich brakuje, uprzyśpieszamy ludziom dostęp do środków zbawienia. Zbawienie zaś powinno

¹⁷ K. Müller, *Teologia misji. Wprowadzenie*, Warszawa 1989, s. 42.

¹⁸ Tenże, *Misjologia: wprowadzenie*, w: *Kościół misyjny. Podstawowe studium misjologii*, red. S. Karotemprel, Warszawa 1997, s. 39.

¹⁹ F. Zapłata, *Koniec wielkiej dyskusji*, CT 40 (1970), fasc. 2, s. 132.

²⁰ A. Kmiecik, *Posyłam was. Misja Chrystusa Odkupiciela powierzona Kościołowi*, Warszawa 1995, s. 35.

być rozpatrywane w teologii w oparciu o Urząd Nauczycielski Kościoła²¹. Pod pojęciem zakładania Kościoła o. Charles rozumiał: „Wszystko to, co od chwili przybycia misjonarza doprowadza do utworzenia dojrzałego miejscowego Kościoła”²². Termin „zakładanie” Kościoła pojawiał się już w pismach Ignacego Antiocheńskiego. Współcześnie termin jest używany przez misjologów głównie na określenie inkarnacyjnego i zbiorowego charakteru działalności misyjnej Kościoła²³.

Charles za punkt wyjścia zakładania Kościoła traktuje określenie terenu misyjnego, na którym Kościół jeszcze nie jest obecny w sposób pełny i trwały, wraz ze wszystkimi strukturami. Kościół jest tutaj silnie identyfikowany z ideą Królestwa Bożego. Późniejsi następcy Charlesa propagowali teorię *plantatio Eccelsiae*, mimo pojawiającej się krytyki zbyt eklezjocentrycznego podejścia do spraw misji. Uczeń Charlesa i jego następcą, Joseph Masson ukazywał zakładanie Kościoła jako cel misji, silnie akcentując wiarę, sakramenty oraz hierarchię²⁴. Kolejnymi zwolennikami tej teorii byli: André Seu-mois (1917-2000), Palemon Glorieux (1892-1979), Henri de Lubac (1896-1991), Etienne Hugueny OP, Albert Perbal (1884-1971).

Drugim, czołowym przedstawicielem szkoły lowańskiej był także jezuita, Rene Lange (1895-1944)²⁵. Poddał on w wątpliwość uzasadnienie działalności misyjnej Kościoła zbawieniem dusz, tłumacząc, iż zbawienie jest możliwe także poza widzialnymi strukturami Kościoła. Zdaniem Lange’a głównym uzasadnieniem konieczności misji jest powszechność Kościoła²⁶. Chrystus, zakładając Kościół na ziemi, chciał, aby instytucja ta była dostępna dla każdego. Zadaniem zaś tych, którzy tworzą Kościół jest rozprzestrzenianie go na pozostałych terenach. Działalność misyjna Kościoła ma dotyczyć nie tylko pogan, ale wszystkich ludzi, żyjących na terenie, gdzie struktury Kościoła widzialnego nie są na trwałe ustanowione²⁷. Nie można poprzestać tylko na samym głoszeniu Ewangelii, gdyż przepowiadanie jest tylko jednym z etapów działalności misyjnej. Wraz z głoszeniem Dobrej Nowiny musi następować *plantatio Ecclesiae*. Zakładanie Kościoła ma więc polegać na głoszeniu Ewangelii oraz ustanawianiu struktur widzialnych, z jakich zbudowana jest wspólnota kościelna.

²¹ Tamże, s. 36.

²² J. Masson, *Teologia ogólna działalności misyjnej*, ZMis ATK 2(1979), cz. 3, s. 100-101.

²³ Tamże.

²⁴ J. Górski, *Propedeutyka misjologii*, Kraków 2000, s. 39.

²⁵ Poglądy swoje wyłożył on w dziele: *Le Probleme Theologique des Missions*, Coll. Xaveriana 3, Louvain 1924.

²⁶ K. Müller, *Teologia misji...*, s. 88.

²⁷ Tamże, s. 42.

Celem misji według szkoły lowańskiej nie jest zbawienie dusz, ale założenie Kościoła, który ma być zakorzeniony w lokalnej społeczności i kulturze. Musi więc on posiadać: rodzime duchowieństwo, krajowy episkopat, laikat, zakony, prasę, szkołę oraz potrzebne zasoby w naukach teologicznych²⁸. Oczywiście taki stan Kościoła na danym terenie osiąga się w odpowiednim przedziale czasowym. Rozpoczynając dzieło ewangelizacji trzeba mieć zawsze na uwadze, iż ludzie, do których kierowana jest Ewangelia w przyszłości muszą sami stanowić o swojej wspólnotcie. Wychowywanie do odpowiedzialności za Kościół lokalny jest koniecznym warunkiem, aby *plantatio Ecclesiae* osiągnęło swój cel.

Teoria *plantatio Ecclesiae* opiera się w dużej mierze na sakramentach oraz wychowaniu rodzimego kleru. Spośród wszystkich sakramentów szczególnie akcentowana jest rola pierwszego z nich, czyli chrztu świętego. Nie pomija się jednak reszty sakramentów, ukazując konieczność przyjęcia ich przez ludność objętą działalnością misyjną Kościoła²⁹. Ten aspekt szkoły Louvain wydaje się niezwykle ważny, szczególnie w kontekście historii misji, w której wielokrotnie zezwalano poganom tylko na przyjęcie chrztu świętego. Reszta sakramentów była rzadko udzielana ludności rodzimej.

Dawne metody pracy misyjnej często opierały się na zakorzenianiu Kościoła w danej społeczności, ale Kościoła europejskiego, zachodniego. Dla przykładu w Meksyku masowo udzielano chrztu Indianom. Zaś na przyjęcie sakramentu Eucharystii miejscowa ludność musiała czekać wiele lat. Misjonarze, podejmując wysiłek głoszenia Ewangelii, w wielu sytuacjach nie decydowali się udzielać pozostałych sakramentów, w obawie, iż rodzima ludność nie jest jeszcze w pełni gotowa, aby przystąpić do nich. Jeśli już decydowano się na udzielanie pozostałych sakramentów, to były to: spowiedź i sakrament małżeństwa. Do przyjęcia kapłaństwa Indian raczej nie dopuszczano. Choć w 1536 roku na terenie Meksyku zostało założone seminarium w którym mieli się przygotowywać Indianie do kapłaństwa, jednak święceń im nie udzielono. Przyczyną okazał się problem z dochowaniem celibatu przez rodzimych alumnów³⁰.

Podobna sytuacja miała miejsce w czasach kolonializmu. Nie negowano konieczności wychowania rodzimego duchowieństwa, jednak charakter i rola rodzimych kapłanów z góry była ustalona. Miała ona polegać głównie na funkcji drugorzędnej i pomocniczej dla misjonarzy. Takie stanowisko potwierdza cytat z pism ojca Gabeta z Chin z 1847 roku: „Odnośnie koniecznej

²⁸ Y. Congar, *Zasady doktrynalne*, w: *Misje po Soborze Watykańskim II*, red. W. Kowalak i in., Płock 1981, s. 100.

²⁹ J. Górski, *Duszpasterstwo misyjne*, Katowice 2009, s. 14.

³⁰ A. Miotk, *Wczesna ewangelizacja Meksyku i Ameryki Północnej*, AMis 15 (2006), s. 132-134.

potrzeby kleru lokalnego mówi się o tym bez kwestionowania, ogólnie i abstrakcyjnie. Jednak gdy dochodzi do praktycznej realizacji, brak zdecydowania. Powód, jaki się tu podaje, jest prawie zawsze ten sam: mężczyźni tego kraju, o słabym umyśle i niestałym charakterze, nie są w stanie pojąć wielkości i godności kapłaństwa i wypełnić obowiązki z tym związane”³¹.

Cel misji, jakim jest zakorzenianie Kościoła w danej społeczności, odbywa się poprzez zakładanie widzialnych struktur kościelnych. Samo zakładanie Kościoła może mieć dwojaki sens, w zależności od podejścia eklezjologicznego. Według eklezjologii XVI wieku, która w dużej mierze dominowała, aż do czasu II Soboru Watykańskiego, zakładanie Kościoła odbywa się poprzez utworzenie w jakimś kraju organów i struktur hierarchicznych. W takim ujęciu Kościoła, jego działalność misyjna jest pojmowana jako ruch tylko i wyłącznie odgórny, tzw. misje „nadrzędne”. Takie rozumienie misji niesie ze sobą ryzyko, że zostaną one obce dla ludzi objętych ewangelizacją. Z kolei eklezjologia przedstawiona na II Soborze Watykańskim opierała się głównie na rozumieniu Kościoła jako tajemnicy, która objawia się poprzez głoszone Słowo i sakramenty (por. KK 1). W takim rozumieniu natury i posłannictwa Kościoła, misje jawią się jako działalność oddolna. Podobnie jak Chrystus w momencie wcielenia przyjął ludzkie ciało i stał się człowiekiem, tak Kościół ma wcielać Ewangelię w narody i kultury³². Nauka soborowa o Kościele nie umniejsza ważności budowania Kościoła poprzez zakładanie widzialnych struktur hierarchicznych, ale przesuwając akcent na pojmowanie Kościoła głównie jako sakramentu dla świata. Zakładanie Kościoła, czyli *plantatio Ecclesiae*, ma być celem działalności misyjnej, aby przybliżyć ludziom zbawienie. Kościół założony przez Chrystusa jest widzialnym znakiem w świecie, dlatego też musi posiadać wewnętrzne struktury, za pomocą których będzie działał, a jego działanie będzie skuteczne. Sam Chrystus wybrał Dwunastu i ustanowił w ten sposób hierarchię wspólnoty. Nie ma Kościoła bez hierarchii posług i określonych funkcji³³.

Teoria *plantatio Ecclesiae* opiera się na wychowaniu rodzimego duchowieństwa na terenach misyjnych. Proces ten rozpoczyna się od budzenia powołań wśród ludności miejscowej. I chociaż obowiązek budzenia powołań należy do całej wspólnoty Kościoła, to pierwszym miejscem, gdzie jest on realizowany jest rodzina. Dekret o formacji kapłańskiej nazywa rodzinę „pierwszym seminarium” (por. DFK 2), w którym młody człowiek odkrywa chęć służby Bogu i Kościołowi. Szczególnie ważne jest, aby rodzime powo-

³¹ Tenże, *Problematyka misji w kontekście historycznym XIX wieku*, Nurt SVD 2 (2000), s. 115.

³² A. M. Henry, *Misje w przeszłości i misje jutra*, w: *Misje po Soborze Watykańskim II*, red. W. Kowalak i in., Płock 1981, s. 246.

³³ K. Müller, *Teologia misji...*, s. 164.

łania coraz liczniej rodziły się na terenach działalności misyjnej Kościoła, gdyż w ten sposób Ewangelia będzie zakorzeniania w środowisku i miejscowej kulturze³⁴.

Nie może być także prawdziwie zakorzenionego Kościoła bez obecności zakonów. Powołanie do życia zakonnego wpisuje się w misję prorocką Chrystusa i jest odpowiedzią na potrzeby współczesnego Kościoła. Zwłaszcza na terenach misyjnych, gdzie formuje się młody Kościół, rola zakonów jest ogromna³⁵. Różnorodność zakonów i bogactwo posług stanowi o bogactwie i różnorodności Kościołów partykularnych w jedności Kościoła powszechnego.

Ważnym aspektem zakorzeniania Kościoła jest powstanie teologii krajowej, która pozostając w łączności z Kościołem powszechnym, byłaby odzwierciedleniem przeżywania wiary w danym kontekście społeczno – kulturowym. W ten sposób „otworzą się drogi dla procesu głębszego dostosowania na całym obszarze życia chrześcijańskiego (...), życie chrześcijańskie będzie dostosowane do specyficznego charakteru każdej kultury, a tradycje lokalne razem z własnymi wartościami każdej rodziny narodów rozjaśnione światłem Ewangelii zostaną przyjęte do katolickiej jedności” (DM 22).

Mówiąc o rodzimej teologii nie sposób nie wspomnieć o wypracowaniu lokalnej liturgii, charakterystycznej dla danej kultury i społeczności³⁶. Aby jednak uczestnictwo wiernych w liturgicznym zgromadzeniu było czynne i owocne, musi nastąpić zrozumienie wypowiadanych słów i wykonywanych czynności. Koniecznym warunkiem do spełnienia tych założeń jest zaczerpnięcie z lokalnej kultury i tradycji, zachowując fundament każdej liturgii, jakim jest Jezus Chrystus. Przez wieki, wszelkie innowacje, jakie próbowano wprowadzić do liturgii, szczególnie na terenach misyjnych, były źle odbierane. Dopiero II Sobór Watykański stanowczo opowiedział się za liturgią rodzimą, stwierdzając, iż Kościół „nie chce narzucać sztywnych, jednolitych form nawet w liturgii. Przeciwnie, otacza opieką i rozwija duchowe zalety i dary różnych plemion i narodów” (KL 37). Najwłaściwszym środkiem realizacji celu *plantatio Ecclesiae* jest zaszczepianie Ewangelii wśród narodów poprzez przyjmowanie rzeczywistości zastanej, rodzimej i przepajanie jej duchem chrześcijańskim³⁷. Dekret *Ad gentes* wypowiada się w podobnym tonie,

³⁴ X. Seumois, *Kościół partykularne*, s. 178; H. Maurier, *Antropologia misyjna*, s. 112.

³⁵ J. Różański, *Wokół koncepcji...*, s. 69–71.

³⁶ Tamże, s. 104–109; tenże, *Rodzimy charakter Kościoła północnokameruńskiego*, AMis 11 (2000), s. 232–234.

³⁷ M.C. Nembro, *Teologia akomodacji misyjnej w świetle Soboru Watykańskiego II*, w: *Kościół na drodze spotkania z Trzecim światem*, red. B. Gielata, F. Zapłata, Warszawa 1971, s. 178–179.

stwierdzając, iż Kościół jest założony na danym terenie, wtedy gdy jest on zakorzeniony w życiu społecznym i w miejscowej kulturze (por. DM 19).

Zakorzenienie Kościoła niesie ze sobą także pracę na rzecz rozwoju rodzimej społeczności. Konieczność przekładu Biblii, ksiąg liturgicznych, literatury chrześcijańskiej czy dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła na języki lokalne. Wszystko to, ma na celu jeszcze skuteczniejsze dotarcie z Dobrą Nowiną do człowieka i zaszczerpienie Kościoła na danym terenie³⁸. Hierarchiczna struktura Kościoła domaga się nie tylko obecności rodzimego duchowieństwa na terenach misyjnych, ale także odpowiednio uformowanego laikatu. Potrzeba ludzi świeckich, którzy odpowiedzialnie podejmą zadanie zakorzeniania Ewangelii w swoim środowisku³⁹. Potrzeba świeckich, którzy staną się żywotnym obrazem Kościoła w świecie. Laikat bowiem, to nie tylko pomocnicy kapłanów czy misjonarzy, ale „*wszyscy wierni*, którzy nie są członkami stanu duchownego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego w Kościele. Są to wierni, którzy wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży, stawszy się na swój sposób uczestnikami kapłańskiej, prorockiej i królewskiej misji Chrystusa, sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie” (KK 31).

3. Zarzuty względem teorii *plantatio Ecclesiae*

Teoria szkoły Louvain, w różny sposób realizowana, wielokrotnie była i jest atakowana. Zarzuca się jej zbytni eklezjocentryzm, klerykalizację i instytucjonalizację. Zarzuty te wydadzą się być prawdziwe, jeśli przyjmiemy, iż założenie Kościoła jest celem samym w sobie. Takie podejście jednak stanowczo różni się od myśli Charlesa.

Jeden z protestanckich misjologów, holender Johannes C. Hoekendijk (1912–1975) wysunął zarzut, iż *plantatio Ecclesiae*, poprzez zakładanie Kościoła, wypełnia misję Kościoła dla samego Kościoła⁴⁰. II Sobór Watykański stanowczo przeciwstawił się temu, przypominając, iż misją Kościoła jest głosić Ewangelię. „Stąd też za swoje uznaje słowa Apostoła: ‘Biada mi bowiem, gdybym nie głosił Ewangelii’ (1 Kor 9,16), i dlatego nieustannie rozsyła zwiastunów, dopóki nie powstaną nowe Kościoły i nie zaczną same prowadzić dalej dzieła ewangelizacji” (KK 17). Założenie Kościoła jest wypełnieniem trynitarnej misji założonego przez Chrystusa Kościoła i wynika z powszechnego charakteru wspólnoty. Za dekretem *Ad gentes* warto w tym miejscu powtórzyć, że: „Kościół z natury swojej jest misyjny, ponieważ bie-

³⁸ H. Maurier, *Antropologia misyjna*, s. 35–36.

³⁹ X. Seumois, *Kościół partykularne*, s. 180–181.

⁴⁰ Y. Congar, *Zasady doktrynalne*, s. 104; D.J. Bosch, *Oblicza misji chrześcijańskiej. Zmiany paradygmatu w teologii misji*, Katowice 2010, s. 405.

rze początek z misji Syna i misji Ducha Świętego, zgodnie z zamysłem Boga Ojca” (DM 2).

Głębokie rozczarowanie Kościołem nasiliło się podczas konferencji w Uppsali (1968) i Bangkoku (1973). Pojawiło się wówczas nawet pytanie: czy Kościół nie jest arogancki sądząc, że może zaoferować człowiekowi zbawienie? Zdaniem Hoekendijka Kościół jest *intermezzo* pomiędzy Bogiem a światem. Rütti upatrywał zaś w Kościele rzeczywistość o drugorzędnym znaczeniu. Według Boscha „ataki na Kościół instytucjonalny, przeprowadzane przez Hoekendijka i innych, są trafne o tyle, o ile wyrażają pewnien ideał teologiczny wyniesiony do poziomu profetycznego osądu. Jeżeli jednak przyrzeć się im bliżej, to okaże się, że reprezentują one pogląd graniczący z absurdem. Nie można bowiem mówić o zaangażowaniu się Kościoła w sprawy świata, jeżeli a priori podaje się w wątpliwość jego rację bytu”⁴¹.

Przeciwnicy szkoły lowańskiej zarzucali teorii *plantatio Ecclesiae* zbyt ukierunkowanie na charakter instytucjonalny Kościoła. Nie można oczywiście wykluczyć istnienia sytuacji w historii misji, w których instytucjonalny charakter Kościoła stał się priorytetem w działalności misyjnej. Z pewnością wiele takich przypadków miało miejsce, kiedy dochodziło do „zapominania o Kościele jako znaku Bożej miłości i czynnej obecności w świecie wśród wszystkich jego stworzeń”⁴². Przekreślenie Kościoła jako instytucji może także spowodować zamknięcie się nowo powstałej wspólnoty Kościoła wewnątrz siebie. Istnieje wówczas duże niebezpieczeństwo odłączenia takiej wspólnoty od Kościoła powszechnego. Instytucjonalizm nie leży jednak u podstaw tej teorii, ale jest jej wypaczeniem. Z kolei teologia protestancka, która stanowczo odwraca się od instytucjonalistycznej wizji Kościoła, może popaść w niebezpieczeństwo wyjałowienia Ewangelii, czyli zbytniego odebrania orędzia Chrystusa od realiów tego świata⁴³.

Yves Congar, który brał udział w pracach soborowych nad dekretem o działalności misyjnej Kościoła, daje odpowiedź na zarzuty przeciwko instytucjonalizacji Kościoła: „Zakładanie Kościoła (*plantatio*) nie może być interpretowane w sensie czysto prawnym. Jest to tworzenie (*plantatio*) Ludu Bożego, który konstytuuje się najpierw z wiary, a tym samym dzięki przepowiadaniu”⁴⁴. Z antropologicznego punktu widzenia, budowa widzialnych struktur Kościoła posiada swoje uzasadnienie także w tym, iż chrześcijaństwo przejęło cywilizacyjny model Cesarstwa Rzymskiego. Model ten polegał właśnie na budowaniu struktur. Chrześcijaństwo to religia jednocząca,

⁴¹ D.J. Bosch, *Oblicza misji...*, s. 406.

⁴² L.J. Luzbetak, *Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*, Warszawa 1998, s. 128.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Y. Congar, *Zasady doktrynalne*, s. 103.

a więc musi posiadać określoną strukturę terytorialną oraz religijną sieć administracyjną⁴⁵. Innym uzasadnieniem teorii zakładania Kościoła jest fakt, iż „(...) nie ma chrześcijanina bez zgromadzenia eklezjalnego, które podtrzymuje w wierze nawrócone jednostki i jest przez nie wspierane w swej działalności”⁴⁶.

Rozpatrując zarzut instytucjonalizacji Kościoła warto przywołać stanowisko Davida Boscha, który przedstawia proces przejścia Kościoła pierwszych wieków od modelu ruchu do modelu instytucji. Podstawowe różnice pomiędzy ruchem a instytucją polegają na tym, iż ruch cechuje się głównie progresywnością, aktywnością, wywiera wpływ na innych, patrzy w przyszłość. Z kolei instytucja utożsamiana jest z pasywnością i konserwatyzmem⁴⁷. Działalność Chrystusa na ziemi, która początkowo była ruchem (misyjnym) przekształciła się w instytucję (Kościół), w sposób jak najbardziej naturalny. Jak dodaje jednak Bosch, ruch musiał stać się instytucją, gdyż inaczej przestałby istnieć. „Nie mógł on na dłuższą metę istnieć na pograniczu społecznym jako gromada rybaków z charyzmatycznym przywódcą na czele. Istniał tak właściwie tylko przez kilka pierwszych miesięcy publicznej działalności Jezusa”⁴⁸. Tłumacząc motywy przejścia ruchu pierwszych chrześcijan w instytucję Kościoła, Bosch argumentuje, iż: „nie można mieć obu rzeczy naraz: czysto ideowo ruchu religijnego i jednocześnie czegoś wpływowego, co przetrwałoby wieki. Naszym głównym zarzutem nie powinno być zatem oskarżanie Kościoła o instytucjonalizm. Uzasadnione natomiast będzie pytanie, dlaczego Kościół stracił całą swą energię, kiedy stał się instytucją. Gorące idee, wlane w serca pierwszych zwolenników, ostygły i skrytylizowały się w kodeksy, skrzepły w instytucje, strasząc skamieniałymi dogmatami. Prorok stał się kapłanem establishmentu, charyzma stała się urzędem, a miłość stała się rutyną. Horyzontem nie był już świat, ale granice lokalnej parafii. Rwący impet misyjnego potoku najwcześniejszych lat okiełznany i zamieniony w łagodny strumyczek, by w końcu rozlać się w sporą mętną kałużę. Należy boleć nad takim rozwojem sytuacji. Instytucja i żywy ruch nie powinny się wzajemnie wykluczać. Podobnie Kościół i misja”⁴⁹. Opinia Boscha, dość wyrazista i ostra, mimo pewnej destrukcyjnej wizji działalności misyjnej Kościoła, niesie ze sobą nadzieję, iż instytucja wcale nie musi być pozbawiona koniecznej aktywności.

Konieczność powstania instytucjonalnego Kościoła, otwartego na obce kultury, potwierdza także Tomas Halik: „Gdyby w pierwszych wiekach

⁴⁵ H. Maurier, *Antropologia misyjna*, s. 37.

⁴⁶ Tamże, s. 33.

⁴⁷ D.J. Bosch, *Oblicza misji...*, s. 59-60.

⁴⁸ Tamże, s. 61.

⁴⁹ Tamże, s. 61-62.

przeważył u chrześcijan lęk przed życzliwym otwarciem się na kulturę i duchowość ich epoki, chrześcijaństwo pozostałoby prawdopodobnie mało ważną sektą na marginesie judaizmu i nigdy nie stałoby się duchowym i moralnym nurtem, który przemienił kulturowe oblicze Europy i ogromnej części tej planety bardziej i trwalej niż jakakolwiek inna doktryna”⁵⁰.

TOPICALITY THEORY OF *PLANTATIO ECCLESIAE*

Summary

The theory of Louvain School, which the objective of the mission was establishment of the Church, was founded in Belgium at the beginning of the twentieth century. The main founder was Pierre Charles SI. Louvain School theory, called the theory of *plantatio Ecclesiae* strongly emphasized the relationship between missiology with ecclesiology.

The idea of Louvain School was to developed not only in the documents of Vatican Council II but also in the later development of missiology.

⁵⁰ T. Halik, *Co nie jest chwiejne, jest nietrwale. Labiryntem świata z wiarą i wątpliwościami*, Kraków 2006, s. 69.

Studia Misjologiczne 2012–2013, t. 5–6, s. 45–62

Marcin Imach*

Katowice

EWANGELIZACJA KATARU?

W ostatnich latach media bardzo wiele uwagi poświęcają państwu, które uważane jest za najbogatsze na świecie. Katar, bo to on posiada obecnie taki status, jest organizatorem wielu międzynarodowych imprez sportowych na najwyższym szczeblu. Państwo to jawi się ludziom oglądającym medialne przekazy jako nowoczesne oraz przyjazne. Postępujące otwarcie na świat powinno być, jak się wydaje, równoznaczne z przyznaniem liberalizacji w zakresie religii w tym kraju, uznawanym powszechnie za muzułmański. Wydaje się zatem, że może być interesującym prześledzenie, jak w tym kraju wygląda sytuacja chrześcijan, jak przebiega tam wolność religijna? Jeżeli natomiast okazałoby się, że występuje tam owa wolność religijna to należałoby zapytać, czy istnieją szanse na działalność misyjną, czy też w ogóle ewangelizację Katarczyków? Powinien to być logiczny ciąg otwarcia na świat Kataru, jak na wstępie może się wydawać. Dlatego też tytuł niniejszego artykułu brzmi: Ewangelizacja Kataru? Zatem istotne jest to, czy jest lub też będzie ona możliwa?

Aby uzyskać odpowiedź na tak postawione pytanie pierwsza część pracy przedstawi sytuację chrześcijan w Katarze. Ukazane zostaną głównie ich losy w czasach obecnych. Następnie, kolejny punkt podejmie problematykę

★ **Marcin Imach** – absolwent Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (Teologia). Absolwent Śląskiej Wyższej Szkoły Zarządzania w Katowicach (Ekonomia, Zarządzanie). Studia Podyplomowe (Rachunkowość). Doktorant Uniwersytetu Śląskiego (Teologia). Zainteresowania badawcze: Kościoły i religie na Bliskim Wschodzie. Członek SMP.

dotyczącą Kataru jako państwa muzułmańskiego i związanymi z tym konsekwencjami. Zostanie w tym przypadku przedstawiona sytuacja liberalizacji w zakresie religii widziana oczyma katarskich muzułmanów. Ostatnia część pracy ma za zadanie ukazanie hipotetycznych możliwości ewangelizacyjnych tego kraju. W tym celu zaprezentowane zostaną różne teorie misjologiczne, które być może pomogą w udzieleniu odpowiedzi.

1. Chrześcijaństwo w Katarze

Próbując odpowiedzieć na pytanie, co do możliwości ewangelizacji Katarczyków, trzeba spróbować przedstawić obecną sytuację żyjących w Katarze chrześcijan. Wiedząc, w jaki sposób mogą oni obecnie praktykować swoją religię, prawdopodobnie łatwiej będzie wyciągać wnioski co do ewangelizacji Kataru.

Bez wątplenia na specyfikę tego kraju, która również wpływa na los tamtejszych chrześcijan jest to, że ludność arabska stanowi tu zaledwie 40% całej populacji Katarczyków. Z kolei aż 18% stanowią Pakistańczycy. Taka sama ilość procentowa przypada na Hindusów. Natomiast 10% stanowią Irańczycy. Z kolei jeszcze bardziej jest złożona mozaika pozostałych 14%. Pomimo tak dużego zróżnicowania nacji żyjących w tym kraju oficjalnym językiem jest arabski¹. Wydaje się być dziwnym, że pomimo tego, że relatywnie niewielka jest procentowa ilość Arabów oraz Irańczyków, którzy zasadniczo są muzułmanami kraj ten określany jest jako zdecydowanie muzułmański. Kolejną specyfiką tego państwa jest to, iż Katar jest najbogatszym krajem świata. PKB liczone tu na jednego mieszkańca w 2012 r. wynosiło 103,9 tys. dolarów. Największy udział w PKB posiadała jednak ropa naftowa i gaz, których udział wyniósł aż 73,6%². Warto w tym przypadku zaznaczyć, iż to właśnie głównie w tych gałęziach gospodarki pracują chrześcijanie. Jednakże bez wątplenia problemem dla chrześcijańskich inwestorów w Katarze jest fakt, iż trzeba przyznać, że katarski rząd zdecydowanie preferuje obywateli swego kraju, aby nie rzec, że dyskryminuje obcokrajowców. Przykładem może być udzielanie licencji importowych tylko Katarczykom³. Oczywiście w dzisiejszych czasach można zapytać, czy istnieje coś takiego, jak chrześcijański inwestor? W tym przypadku można być może byłoby przypuszczać, że byłaby to osoba czy instytucja, która stosowałaby zasady dla pracowników bliskie co najmniej chrześcijańskim zasadom.

¹ <http://pl.wikipedia.org/wiki/Katar> [dostęp: 16.02.2015].

² L. Pałys, H. Kępka, *Kraje Zatoki Perskiej*, Warszawa 2013, s. 80. W 2014 r. PKB per capita dla Kataru wynosił 90 420 USD, zob. <http://wdi.worldbank.org/table/1.1> [dostęp: 01.09.2015]

³ L. Pałys, H. Kępka, *Kraje Zatoki...*, s. 89.

Z drugiej strony można byłoby sądzić, że zasady chrześcijańskie są stosowane dość powszechnie w Katarze skoro kraj ten próbuje stać się międzynarodowym centrum spotkań pomiędzy trzema wielkimi monoteistycznymi religiami. Trzeba w tym miejscu dodać, że w 2008 r. odbyła się tam Szósta Konferencja Dialogu Międzyreligijnego w Doha. Stwierdzono wówczas, że już od pięciu lat Katar stał się miejscem dialogu religijnego na świecie. Jest to o tyle istotne, że do 1995r. w Katarze nie istniała wolność religijna i surowo było karane praktykowanie innych religii niż islam. Nielegalne było przyjmowanie sakramentów chrześcijańskich. Uznawane było to za grzech szirk, czyli wiarę w Jezusa, który według nich nie jest Bogiem. Księża katoliccy podlegali karze chłosty jeśli zostali przyłapani na naruszeniu prawa. W związku z tym Msze Święte odbywały się w ukryciu. Równocześnie jeśli chrześcijanie posiadali katechizm, był on przeważnie chowany przed policją. Wszystko to prowadziło do sytuacji, w której informacje o tym, gdzie i kiedy odbędzie się nabożeństwo były przekazywane między chrześcijanami tajemnie. Mając to na uwadze może nieco dziwić ogromny niejako przeskok, jaki został dokonany w tym kraju od dyskryminowania chrześcijaństwa do organizowania konferencji monoteistycznych religii. Można byłoby wręcz sądzić, że jest to najlepsza droga do ewangelizacji Kataru.

Należy tu wspomnieć, że przytoczone zmiany z 1995 r. wprowadził szajch Hamad Ibn Chalifa Al Sani, który objął wówczas władzę. To właśnie dzięki temu nastąpiła wolność religijna. Była to niejako część programu, który zaplanował nowy władca, chcący uchodzić za reformatora. Bez wątpienia symbolem tych zmian są kościoły chrześcijańskie na przedmieściach Doha. W 2008r. poświęcono kościół Matki Boskiej Różańcowej. Jest to prawdopodobnie pierwszy postawiony kościół na terenie Kataru od pojawienia się tam islamu w VII w. Trzeba jednak zaznaczyć, że w 2008 r. w budowie były jeszcze inne kościoły chrześcijańskie Koptów, ortodoksyjnych Greków, anglikański oraz dla chrześcijan z Indii. Można byłoby zatem rzeczywiście sądzić, że kraj ten nie tylko jest tolerancyjny wobec innych niż islam religii ale wręcz sprzyja rozwojowi chrześcijaństwa na tym terenie. Nie jest to jednak pełny obraz sytuacji. Trzeba bowiem zauważyć, że uczestniczenie w spotkaniach chrześcijańskich jest zabronione dla Katarczyków. Dozwolone jest jedynie dla osób, które są pracownikami przybyłymi z innych państw. Katarczycy nie mają w tym przypadku takiej wolności. Równocześnie nie brak jednak w obecnych czasach głosów krytykujących obecność chrześcijan na ziemi katarskiej. Znany komentator piszący w gazecie Al-Arab stwierdził, że nie powinno się wznosić krzyży pod niebem Kataru. Uważał równocześnie, że z kolei w Doha nie powinno być słyszeć bicia dzwonów. Można byłoby

stwierdzić, że samymi przepisami emir Kataru nie był w stanie z dnia na dzień niejako zmienić myślenia Katarczyków, którzy od pokoleń byli wychowywani niemal wyłącznie wśród muzułmanów. Faktem jednak jest, iż miejscowi chrześcijanie, głównie ci, przybyli z innych krajów do pracy w Katarze rozumiejąc trudność sytuacji oraz krytykę ich obecności w Katarze doprowadzili do tego, że mogąc już legalnie odprawiać nabożeństwa działają w tym kraju bardzo dyskretnie. Przykładem może być to, że w kościele Matki Bożej Różańcowej nie ma ani krzyża ani dzwonnicy. Nie ma też żadnego znaku, który by informował o tym kościele. Można zatem sądzić, że być może jest to pewien sposób na ewangelizację Kataru. Polegał by on głównie na misji świadectwa, na misji obecności. Z drugiej jednak strony trzeba zauważyć, że w przytoczonym kościele jest wiele obrazów Maryi, która jest także czczona przez muzułmanów. Jest to bez wątpienia kolejna nadzieja na nić porozumienia z muzułmanami z Kataru oraz być może ewangelizację. Niejako pewnym dopełnieniem informacji w tym zakresie powinien być fakt, iż w oknie wspomnianego kościoła nad ołtarzem znajduje się obraz ukrzyżowania. Wszystko zorganizowane jest w taki sposób aby nie urazić muzułmanów, nie prowokować. Jednocześnie trzeba także zauważyć pozytywne nastawienie władz Kataru do wspomnianego kościoła. Wicepremier tego kraju komentując pojawienie się kościoła stwierdził, że świątynia ta jest pozytywnym przesłaniem dla całego świata. Równocześnie zauważył, że skoro w krajach chrześcijańskich są meczety, to był najwyższy już czas aby i kościół katolicki powstał w Katarze. Warto również zauważyć, że teren pod budowę kościoła katolickiego przekazał emir Hamada Ibn Chalifa Al Sani. Wszystko to tworzy obraz Kataru jako rzeczywiście bardzo przyjaznego wolności religijnej, ich równouprawnieniu czy może nawet ewangelizacji w przyszłości.

Jednak z drugiej strony należy pamiętać, że chrześcijanom nie wolno po dziś dzień prowadzić działalności ewangelizacyjnej wśród miejscowych muzułmanów. Powstaje w oczywisty sposób pytanie, czego obawiają się władze muzułmańskie Kataru? Swoją zakaz opierają głównie na tradycji oraz wielkiemu złu jakie niesie nie tyle chrześcijaństwo ile zachodnia kultura z alkoholem, narkotykami i rozwiązłością moralną. Kościół powszechny pomimo tego nie zniechęca się i wierzy w możliwość ewangelizacji w przyszłości. Potwierdzeniem tego jest fakt, iż w uroczystości poświęcenia kościoła katolickiego brał udział prefekt Watykańskiej Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów kardynał Ivan Dias. Równocześnie papież Benedykt XVI przekazał relikwię Ojca Pio dla nowo wybudowanego kościoła⁴.

⁴ L. Lefebure, *Stosunki międzyreligijne w Katarze*, przeł. M. Rostron, w: *Państwo Katar*, red. K. Górak-Sosnowska, R. Czulda, Rypin 2009, s. 165-169.

Trzeba także zauważyć, że chrześcijan w sensie liczebnym nie jest w Katarze rzeczywiście wielu. Potwierdzają to dane, które uzyskały Stany Zjednoczone Ameryki, a z których można się dowiedzieć, że w 2007 r. w Katarze było około 80 tys. katolików, 10 tys. anglikanów i 3 tys. Koptów. Brak jednak danych dotyczących protestantów oraz Kościołów Wschodnich. Ważne dla istnienia chrześcijan w tym kraju jest także to, że nie istnieją oni tylko wspólnie z muzułmanami. Otóż należy wspomnieć, że liczbę hinduistów ocenia się w Katarze na około 90 tys. Jednakże nie wystąpili oni do rządu Kataru o oficjalne uznanie ich religii. Tak więc bez wątpienia nie tylko chrześcijanie muszą zmagać się w tym państwie z większością muzułmańską, która nie zawsze jest przychylna innym religiom. Z drugiej jednak strony należy odnotować, że w 2003 r. w Katarze odbyło się seminarium na temat zaufania i współpracy zorganizowane przez Kościół anglikański. Również w tym samym roku odbywały się rozważania chrześcijańsko-muzułmańskie na temat ksiąg świętych. Zatem można byłoby zauważyć, iż wolność religijna chrześcijan jest w tym kraju dopuszczalna, ale głównie niejako na wyższym szczeblu, szczególnie dla osób, które nie są Katarczykami. Potwierdza to fakt, iż w 2004 r. w Doha odbyła się konferencja z udziałem kardynała Jeana Louisa Taurana, który reprezentował Jana Pawła II, dotycząca kwestii wolności religii. Należy zaznaczyć, iż praktycznie co roku odbywały się w tym kraju konferencje dotyczące dialogu międzyreligijnego⁵. Można byłoby także w tym przypadku sądzić, że być może władze Kataru na ich podstawie zamierzają wypracować pewien niejako kompromis dla swojego kraju. Być może w tym przypadku większe swobody dla chrześcijan są kwestią czasu?

Pewnym potwierdzeniem tego mógł by być fakt, iż dopiero od 2008 r. w Katarze mogą oficjalnie działać struktury Kościoła rzymskokatolickiego. Jeżeli przypomnieć, że konferencje na temat dialogu międzyreligijnego odbywały się już wówczas w tym kraju od kilku lat to rzeczywiście być może w wyniku ich działania doszło do wspomnianego wydarzenia z 2008 r. W ten sposób rzeczywiście można mieć nadzieję, że dalsze konferencje, pewna dalsza nauka niejako innych religii przez władze Kataru doprowadzą do większej wolności dla chrześcijan katarskich a być może będą nawet sprzyjały akcji ewangelizacyjnej w tym kraju. Trzeba jednak zaznaczyć, iż podczas wspomnianego wydarzenia z 2008 r. nie brakowało krytyki ze strony prasy islamskiej ale i również życzliwych artykułów, które stwierdzały, że nie

⁵ Tamże, s. 169-171.

można bronić braciom chrześcijanom budować kościoły, skoro oni pozwalają budować tysiące meczetów w krajach Zachodu⁶.

Zatem jeżeli przyjąć, że władze Kataru były coraz bardziej przychylne wolności religijnej oraz samym chrześcijanom, o tyle wśród ludności tego kraju, a szczególnie duchownych, nastroje często były odmienne. Dlatego też przeciwnicy istnienia kościoła katolickiego uznawali, że jest on budowany dla przybywających do pracy chrześcijan z innych krajów. Twierdzili oni, że ludzie ci prędzej czy później opuszczą Katar, jednak w ten sposób zostanie zmieniony krajobraz państwa. Uważali równocześnie, że w krajach Zachodu meczety budowane są dla miejscowych muzułmanów, nie dla pracowników przyjezdnych z innych krajów. Równocześnie przeprowadzona przez jedną z gazet ankieta wykazała, że około 80% społeczeństwa Kataru sprzeciwia się chrześcijaństwu w tym kraju oraz, że większość z nich obawia się chrześcijańskich misjonarzy. Zauważono, że istnieją poważne obawy przed misjonarzami, którzy np. w Maroku i Tunezji doprowadzili do wielu zmian wiary na chrześcijaństwo⁷. Powstała zatem bardzo dziwna sytuacja. Z jednej strony miejscowi muzułmanie nie obawiają się chrześcijan w Katarze. Być może jedynie przeszkadzają im oni jako zaprzeczenie pewnej tradycji, która według nich powoduje, że kraj ten powinien być muzułmański. Z drugiej natomiast strony obawiają się akcji ewangelizacyjnych, które mogłyby doprowadzić do tego, że wielu Katarczyków zmieniłoby religię.

Równocześnie trzeba przyznać, że miejscowi chrześcijanie, rekrutujący się głównie z przyjezdnych do pracy innych grup narodowościowych cieszą się postępującym coraz bardziej wsparciem władz kraju. Jednocześnie wciąż brak możliwości ewangelizowania przez tych chrześcijan za sprawą braku tolerancji wobec katarskich chrześcijan.

2. Katar, państwo muzułmańskie

Jak można było zauważyć, sytuacja chrześcijan w Katarze nie jest zbyt dobra, jednak ulega ciągłej poprawie, co jest prawdopodobnie związane również z organizowanymi konferencjami międzyreligijnymi. Istotnym dla odpowiedzi na pytanie, co do przyszłych możliwości ewangelizacji tego kraju wydaje się przesłedzenie dominującej w tym kraju religii jaką jest islam.

Bez wątpienia dla religijnych losów tego kraju ogromne znaczenie miało to, że Katar jest państwem położonym we wschodniej części półwyspu Arabskiego, nad Zatoką Perską. Przyczyniło się to do tego, że Półwysep

⁶ M. Grodzki, *Chrześcijanie w Katarze*, w: *Państwo Katar*, red. K. Górak-Sosnowska, R. Czulda, Rypin 2009, s. 173.

⁷ Tamże, s. 174n.

Katar został zalany przez islam w VII w. podczas ogromnej ekspansji tej religii w arabskim wydaniu bezpośrednio po śmierci Mahometa. Na pewno można byłoby stwierdzić, że jakakolwiek akcja misyjna w tym kraju nie była trudna ze względu na fakt, iż powierzchnia Kataru to zaledwie 11437 km². Równocześnie jednak trzeba zauważyć, że większość kraju zajmuje piaszczysta pustynia. Są to na pewno warunki, które ułatwiały arabskim muzułmanom w VII w. podbój tego terenu. Wynikało to oczywiście z faktu, iż zaprawieni w życiu i bojach w pustynnych warunkach Arabowie uważali tę ziemię za swoją. Dodatkowym argumentem w tej kwestii był fakt, iż w centrum kraju znajduje się pustynia żwirowo-kamienista. Bez wątpienia jednym z zasadniczych problemów w dawnych czasach dla muzułmanów na tym terenie był brak wody pitnej, co w dużej mierze utrudniało zakładanie dużych ośrodków miejskich. Obecnie głównym źródłem wody w kraju są odsalarnie wody morskiej⁸. W związku z tym w okresie największego rozkwitu imperium muzułmańskiego, Katar leżał na uboczu głównych szlaków handlowych⁹. Nie był to na pewno teren, na którym muzułmanie chętnie się osiedlali. W zasadzie trzeba przyznać, że być może obszar ten w ogóle nie zainteresowałby Arabów gdyby nie to, że Arabowie chcąc dotrzeć do Chin oraz Indii byli niejako zmuszeni do opanowania również w VII w. terenu Kataru¹⁰. Był to czas, w którym ziemie te były również zamieszkiwane przez chrześcijan, którzy z biegiem czasu bądź zasymilowali się z muzułmanami lub też przenieśli ze względu na trudne warunki życiowe. Od tego czasu islam na tym terenie był religią zdecydowanie dominującą.

Z kolei ród Al Sani, który jest u władzy od XIX w. również nie zamierzał wprowadzać żadnych zmian w zakresie religii. Równocześnie należy przyznać, że przecież Katar w latach 1872-1916 został wcielony do Turcji, co umocniło zapewne jeszcze islam na tym terenie. Co prawda okres 1916-1971 to czas, w którym Katar znajdował się pod protektorem brytyjskim, jednak zainteresowani spokojem w tym kraju Brytyjczycy nie zamierzali ingerować tam w sprawy religijne. W związku z tym Katar dopiero od 1971r. jest niepodległy¹¹. Jednak wszystkie te czynniki powodują, że kraj ten jest oficjalnie państwem muzułmańskim, w którym obowiązuje prawo szariat w tradycji sunnickiej-hanbalickiej.

⁸ <http://pl.wikipedia.org/wiki/Katar> [dostęp: 16.02.2015].

⁹ B. Lewis, *Arabowie w historii*, przeł. J. Danecki, Warszawa 1995, s. 108.

¹⁰ J. Danecki, *Arabowie*, Warszawa 2001, s. 134.

¹¹ <http://pl.wikipedia.org/wiki/Katar> [dostęp: 16.02.2015].

Tradycja ta jednak wiąże się podobnie jak w przypadku Arabii Saudyjskiej z odłamek islamu nazywanym wahhabizmem. W tłumaczeniu muzulmanie z Kataru nazywają siebie samych jako „świadkowie potwierdzający boską jedność”. Twórca tej orientacji Al_Wahhab żyjący w XVIII w. odrzucił zdecydowanie wszelkie koncepcje, które odchodziły od koncepcji jedności Boga. Generalnie można przyjąć, że tradycja ta negatywnie ocenia inne odłamy islamu, odrzuca praktyki sufizmu i szyizmu¹². W związku z tym należy przyznać, że islam obowiązujący w Katarze jest dość rygorystyczny. Równocześnie należy zaznaczyć, iż w kraju tym według danych z 2010r. islam wyznaje około 68% mieszkańców. Jest to niejako zaprzeczenie opinii, która panuje o tym państwie, jako całkowicie muzulmańskim¹³. Na obraz ten być może wpłynęły Stany Zjednoczone Ameryki, które jednak od czasu upadku Związku Radzieckiego utraciły argument w zakresie narzucania swej hegemonii krajom Zatoki Perskiej w postaci obrony przed komunizmem¹⁴.

Prawdopodobnie również jako obrona przed tym super mocarstwem islam w tym kraju tworzył wiele przepisów, które miały uchronić tę religię na tym obszarze. Pośrednio za taki przepis należy także uznać możliwość posiadania w firmie założonej w Katarze maksymalnie 49%. To partner katarski musi posiadać minimum 51%. Są co prawda pewne wyjątki od tej zasady, należą one jednak do rzadkości. Równocześnie trzeba przyznać, że firmy będące w 100% własnością Katarczyków nie płacą podatku dochodowego. Także osoby fizyczne, Katarczycy nie płacą podatków. Oczywiście można byłoby stwierdzić, że tego typu polityka gospodarcza zmierza jedynie do ustanowienie odpowiedniej sytuacji gospodarczej w kraju, nie ma nic wspólnego z religią. Tym bardziej, że przecież osoby z zagranicy płacą tylko 10% podatek¹⁵. Należy przyznać, że wiele państw na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci stosowało rozróżnienie pomiędzy przedsiębiorcami krajowymi a zagranicznymi i w zasadzie nigdy nie miało to związku z religią.

Równocześnie należy zauważyć, że na świadomość Katarczyków ma bez wątpienia wpływ coraz lepsze wykształcenie zdobywane w amerykańskich przeważnie uczelniach. Wynika to w dużej mierze z tego, iż system szkolnictwa katarskiego jest przystosowany głównie do kształcenie przyszłych pracowników państwowych, nie spełnia natomiast wymogów firm

¹² L. Lefebure, *Stosunki międzyreligijne...*, s.165n.

¹³ <http://pl.wikipedia.org/wiki/Katar> [dostęp: 16.02.2015].

¹⁴ W. Szymborski, *Zatoka Perska. Problemy stabilizacji*, Bydgoszcz 1999, s. 197.

¹⁵ L. Pałys, H. Kępka, *Kraje Zatoki...*, s. 93-95.

prywatnych¹⁶. Sytuacja ta powoduje, że katarska młodzież wyjeżdżając na zagraniczne studia ma możliwość kontaktu z zachodnią kulturą. Oczywiście trzeba przyznać, że w zależności od tego jak młody człowiek został ukształtowany w islamskim Katarze, tak będzie potrafił wykorzystać zagraniczne kontakty. Na pewno nie zawsze musi to oznaczać większe otwarcie na inne religie.

Można byłoby stwierdzić, że owe kształtowanie młodego człowieka w Katarze jest oparte na tolerancji, skoro Katar jako jedyne państwo tego regionu utrzymuje stosunki dyplomatyczne z Izraelem¹⁷. Tolerancja muzułmańska jest czasami tak daleko posunięta, że równocześnie fatwa ogłoszona przez islamskich duchownych orzekła nawet, że muzułmanom wolno pomagać przy budowie kościołów, chodziło głównie o katarskich przedsiębiorców. Trudno zatem w tym przypadku nie zauważyć związku pomiędzy religią w Katarze a gospodarką. Równocześnie należy zauważyć, że bardzo wielu innych uczonych wypowiedziało się w odmienny sposób¹⁸.

Pisząc o islamie w Katarze trzeba zauważyć, że występuje tam wiele skrajności, które mogą utrudniać ewentualną przyszłą ewangelizację tego kraju. Trzeba tu przypomnieć, że Katar jest kolebką Al Jazeera. Równocześnie jednak kraj ten posiada najniższy poziom analfabetyzmu spośród krajów arabskich. Zatem radykalny islam idzie niejako w parze z rozwojem. Ów szybki rozwój kraju prowadzi jednak do sytuacji, w której przeważnie na terenie Kataru jest więcej pracowników przyjezdnych do tego kraju niż rodowitych Katarczyków. Wspomnianą wcześniej największą część chrześcijan stanowią robotnicy, którzy przybyli z Filipin, Bangladeszu, Indii, Sri Lanki, Pakistanu. Zamieszkują oni specjalne obozy pracy dla nich przeznaczone. Pracują bardzo często siedem dni w tygodniu od świtu do zmierzchu w bardzo trudnych warunkach. Powstaje oczywiście pytanie, czy pracują w tak trudnych warunkach dlatego, że nie są muzułmanami? Wydaje się, że raczej nie, skoro pewien pęd gospodarczy tego kraju to wymusza.

Z drugiej jednak strony trzeba przyznać, że na terenie obozów pracy obowiązuje zakaz odbywania spotkań modlitewnych chrześcijan. Jeżeli już się odbywają to tylko w tajemnicy. Chrześcijanie przeważnie utrzymują swą wiarę w tajemnicy. Prawdopodobnie wynika to z obawy przed utratą pracy, która często jest głównym dochodem rodziny w kraju, z którego wyjechali. Równocześnie owi chrześcijanie znajdujący się w tak muzułmańskim kraju

¹⁶ M. Rostron, *Qarae Foundation: Działalność i modele edukacji*, w: *Państwo Katar*, red. K. Górak-Sosnowska, R. Czulda, Rypin 2009, s. 156-160.

¹⁷ L. Lefebure, *Stosunki międzyreligijne...*, s. 170.

¹⁸ M. Grodzki, *Chrześcijanie w Katarze...*, s. 176.

próbują żyć zgodnie z przykazaniami. Oczywiście powstaje kolejne pytanie, na ile sytuację tą wymusza administracja Kataru, która prezentuje się jako tolerancyjna, a na ile wymuszają ją okoliczności współżycia z miejscowymi muzułmanami? W drugim przypadku na pewno byłby to czynnik, który znacząco wpływałby na co najmniej opóźnienie możliwej ewangelizacji.

Trzeba w tym miejscu przypomnieć, co jest bardzo ważne dla muzułmanów z terenu Kataru, iż teoretycznie gdyby muzułmanin z tego terenu nawrócił się na chrześcijaństwo groziłaby mu za to kara śmierci. Ma to bez wątpienia duże znaczenie dla życia religijnego muzułmanów w Katarze. Wynika to w znacznej mierze z tego, iż wiedza o tym, jakie konsekwencje mogą spotkać taką osobę powoduje, że jeśli np. rodzina dowie się odpowiednio wcześniej o takim postanowieniu jej członka, stara się tak na niego wpłynąć aby zmienił zdanie. Równocześnie często uważa się, że jeśli dorosły mężczyzna podejmie decyzję o zmianie wiary na chrześcijaństwo może ponieść śmierć nie z racji tego, że taki wyrok mógłby zostać oficjalnie wykonany. To raczej przeważnie jego kuzyn, lub jakaś inna osoba dokonuje morderstwa. Sytuacja zmiany wiary traktowana jest jako plama na honorze dlatego tak bezwzględnie próbuje się do niej nie dopuścić¹⁹. Bez wątpienia wspomniany fakt, iż w Katarze nadal pod groźbą kary pozostaje zmiana religii na niemuzułmańską powoduje wspomniane zawirowania rodzinno religijne²⁰. Trzeba pamiętać, że relacje rodzinne w tym niewielkim liczebnie państwie, gdyż liczba ludności to około 1,8 mln mieszkańców, o tradycjach rodzin patriarchalnych są niezwykle istotne.

O tym, że katarski islam zmienia się i być może ewoluuje w kierunku tolerancji wobec innych religii może też świadczyć fakt, iż Katar jest obecnie monarchią konstytucyjną, w której w 1999r. przyznano kobietom bierne i czynne prawo wyborcze i przeprowadzono wówczas pierwsze wybory do 29 osobowej Rady²¹. Kolejnym elementem potwierdzającym pewien liberalizm w Katarze jest to, że Katar jako państwo muzułmańskie wziął udział w międzynarodowej interwencji przeciwko Państwu Islamskiemu²². Był także jedynym krajem arabskim, który wziął udział w nalotach bombowych na Libię²³. Wszystko to powinno świadczyć o tym, że przywódcy tego kraju

¹⁹ <http://www.radiownet.pl/publikacje/jak-sie-dzis-zyje-chrzescijanom-w-katarze> [dostęp: 04.03.2015].

²⁰ M. Grodzki, *Chrześcijaństwo w Katarze...*, s.177.

²¹ <http://qatarembassy.pl/cat-5.html> [dostęp: 16.02.2015].

²² http://pl.wikipedia.org/wiki/Mi%C4%99dzynarodowa_interwencja_przeciwko_Pa%C5%84stwu_Islamskiemu [dostęp: 04.03.2015].

²³ <http://www.radiownet.pl/publikacje/jak-sie-dzis-zyje-chrzescijanom-w-katarze> [dostęp: 04.03.2015].

nie kierują się fanatyzmem religijnym a wręcz starają się być wiernymi swej wierze muzułmanami w sposób bardzo zdroworozsądkowy.

Równocześnie jednak, jak zostało to powiedziane szczególnie w przypadku omawiania chrześcijan w Katarze, stanowisko rządzących nie zawsze pokrywa się z opinią teologów z tego kraju. Dlatego też warto przytoczyć muzułmańskiego teologa Al Quardawi'ego, który krytykował gwiazdkowe dekoracje w Katarze. Uważał, że podważały one tradycję muzułmańską tego kraju. Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że w Doha generalnie trudno byłoby doszukać się wielkich świątecznych dekoracji. Uważał on jednak, że takie dekoracje są zakazane przez islam. Przyznał równocześnie, że zgodnie z Koranem Chrystus nie przyszedł na świat zimą. Opowiadając się za większym rygorystycznym islamem w Katarze przytoczył badanie opinii publicznej we Francji, gdzie około 46% mieszkańców nie życzy sobie nowych minaretów²⁴.

Zatem islam w Katarze jest dość zróżnicowany. Kolejnym dowodem na to może być sytuacja kobiet traktowanych przez islam w tym kraju. O ile zostało już powiedziane, że uzyskały one prawa wyborcze, to jednak w wielu innych sferach są w dużej mierze nadal dyskryminowane. Przejawia się to m.in. w tym, że kobiety samodzielnie nie podróżują. Jeżeli tak się zdarza to owa kobieta jest narażona na kąśliwe uwagi Katarczyków. Faktem jest, że kobiety nie podlegają większym aktom przemocy, jednak kurtuazja wobec nich, czy nawet zwykła grzeczność są w tym kraju dużą rzadkością. Trudno oczywiście stwierdzić, jak to zjawisko mogłoby wpłynąć na ewentualną ewangelizację tego kraju. Trzeba jedynie przyznać, że pewne przyzwyczajenia Katarczyków w tym względzie prawdopodobnie by ją utrudniały.

W Katarze podobnie jak w wielu innych krajach tego regionu obowiązuje całkowity zakaz spożywania alkoholu nie wspominając o narkotykach, których posiadanie może grozić długim więzieniem. Z kolei pewna niekonsekwencja występuje co do prowadzenia samochodu przez kobiety w tym kraju. O ile teoretycznie mogą one posiadać prawo jazdy, nie mogą jednak prowadzić samochodu²⁵. Są to jednak pewne zwyczaje, tradycje w mniejszym lub większym stopniu związane z islamem, które nie powinny stwarzać problemu dla ewangelizacji.

Jeżeli jednak zauważyć, że nawet radykalni teolodzy muzułmańscy w Katarze, o ile wzywają do większego rygoryzmu w zakresie islamu, to jednak czynią to metodami pokojowymi. Można byłoby stwierdzić, że jest to tzw. dżihad pióra. W związku z tym pewnym szokiem może się wydawać

²⁴ http://katar1.blox.pl/tagi_b/494/swieta.html [dostęp: 04.03.2015].

²⁵ <http://www.panstwaswiata.pl/katar/> [dostęp: 08.03.2015].

publikacja, która ukazała się we Francji, a dotycząca tego, w jaki sposób Katar prowadzi swoją ekspansję na terenie Francji. Autorzy Vanessa Ratignier i Pierre Peana stwierdzają, że zamachy terrorystyczne, czy ogromne ilości męczenników chrześcijańskich na Bliskim Wschodzie są tylko częścią planu mającego na celu zajęcie Europy przez muzułmanów. Jak twierdzą autorzy publikacji to właśnie Katar poprzez oddziaływanie na życie polityczne i ekonomiczne we Francji wywiera wpływ na cały kraj. Przyznaje się równocześnie, że francuskie elity mówiąc wiele o wspólnym interesie Francji i Kataru realizują często swój własny cel. Uważa się, że to prezydent Sarkozy doprowadził do wzmocnienia Kataru w taki sposób, że stał on się najsilniejszym krajem regionu, który poprzez system korupcyjny jest w stanie wpływać na Francję. Równocześnie przyznaje się często, że Katar wierzy, że jest w stanie stać się nowym centrum odrodzenia islamu poza Arabią Saudyjską. Znaczący temat twierdzą, że Związek Organizacji Islamskich Francji posiada szerokie powiązania z muzułmanami tunezyjskimi, którzy z kolei są wspierani przez Katar ruchem Ennadha. W obliczu wcześniejszych informacji o islamie w Katarze wieści o jego ekspansjonistycznych ciągotkach mogłyby zasadniczo podważyć nadzieję na ewangelizację tego kraju.

Potwierdzeniem tego wydaje się niejako być fakt, iż w lipcu 2014 r. w Katarze odbyła się konferencja prasowa szefa Hamasu Chaleda Meszala. Nie brak w związku z tym informacji, że Katar sponsoruje ruchy islamskie m.in. właśnie Hamas. Niektóre źródła podają, że organizacja ta większość swoich funduszy otrzymuje głównie z Kataru. Prawdopodobnie to również Katar sponsorował system tuneli, które służą tej organizacji do przemytu. Informacje te bez wątpienia, zakładając ich prawdziwość zakłócają obraz Kataru jako nowoczesnego państwa muzułmańskiego o tolerancyjnych tendencjach. Jeżeli jeszcze dodać do tego, że jeden z twórców ataków na Stany Zjednoczone Ameryki z 11 września 2001 r. mieszkał w stolicy Kataru od 1992 r. do 1996 r. oraz otrzymywał nawet wynagrodzenie z katarskiego Ministerstwa Wody i Elektryczności to obraz Kataru zaczyna się bardzo zmieniać. Oczywiście można stwierdzić, że część tych wydarzeń miała miejsce przed 1995r. a więc przed okresem rozpoczynającym oficjalnie wolność religijną w Katarze. Nie można jednak w takim przypadku nie wspomnieć o tym, że istniały również przesłanki mówiące, że katarski ambasador w Libii rekrutował libijskich dżyhadystów. Równocześnie Katar udzielił również schronienia talibskim przywódcom zwolnionym z Guantanamo. Nie brak także dowodów na to, że kraj ten miał swój udział w produkcji i handlu narkotyków poprzez

związki z ruchami pakistańskimi²⁶. Celem tego było zdobywanie funduszy dla walki dżihadystów oraz pośrednio zalewanie Zachodu narkotykami.

Jak można było zauważyć trudno o jednoznaczną opinię w zakresie islamu w Katarze. O ile władze kraju starają się kreować go na niemal liberalny religijnie to w kraju nie brak teologów muzułmańskich, którzy z takim podejściem do sprawy się nie zgadzają. Równocześnie nie brak informacji o tym, że Katar wspiera organizacje islamskie na świecie, które często walczą o swoje prawa w sposób terrorystyczny. Taki obraz państwa na pewno uniemożliwia udzielenie jasnej jednoznacznej odpowiedzi, co do przyszłych możliwości ewangelizacji tego kraju.

3. Misje w Katarze

W poprzednich punktach został przedstawiony obraz Kataru jako państwa dążącego do nowoczesności, wolności religijnej przy istnieniu pewnych grup w społeczeństwie, które jednak nie popierają tego planu. Powstaje zatem pytanie, jak w takim przypadku mogłyby wyglądać misje w Katarze? Biorąc pod uwagę ogromną ilość konferencji międzyreligijnych w tym kraju oraz postępującą wolność religijną w tym państwie należy być przygotowanym na to, że w najbliższym być może czasie władze zezwolą na działanie misjonarzy w Katarze. Warto zatem w tym przypadku przyjrzeć się niejako możliwym schematom ewangelizacji tego kraju. To właśnie hipotetycznym możliwościom misyjnym zostanie poświęcony niniejszy punkt artykułu. Na początku należy jednak przypomnieć, że Wielka Brytania, pod której protektorem przez znaczną część XX w. znajdował się Katar już w 1813 r. wprowadziła zasadę, na podstawie której dbała o dobrobyt mieszkańców swoich kolonii. Powodowało to również sytuację, w której misjonarze mogli bardziej swobodnie działać. W 1880r. nastął szczytowy okres imperializmu brytyjskiego co oznaczało w tym przypadku całkowite niemal powiązanie agencji misyjnych z kolonialnym podbojem²⁷. Zatem można byłoby przypuszczać, że podobnie powinno być w przypadku Kataru. Zarządzany niejako z Londynu kraj powinien podlegać chrystianizacji. Jak wiadomo tak się jednak nie stało. Być może powodem tego było to, że w XX w. impet rozwoju brytyjskiego imperializmu znacznie osłabł a co za tym idzie prawdopodobnie także możliwości anglikańskich misjonarzy.

²⁶ <http://www.euroislam.pl/index.php/2014/10/zatrzymac-katar/> [dostęp: 08.03.2015].

²⁷ D. Bosch, *Oblicza misji chrześcijańskiej. Zmiana paradygmatu w teologii misji*, Katowice 2010, przeł. M. Wilkosz, s. 326.

Na brak efektów ewangelizacyjnych w Katarze mógł także mieć wpływ fakt, iż gdy w 1893 r. na Światowym Zgromadzeniu Religii w Chicago zachodni chrześcijanie chętnie bratali się z innymi religiami, twierdząc często, że inne religie nie są niegodziwe²⁸. W takim przypadku nie istniała konieczność ewangelizacji Kataru. Tym bardziej, że miejscowi muzułmanie na pewno nie byli jej przychylni. Dokładając do tego jeszcze informacje o tym, że jednym z celów pobytu brytyjskiego w Katarze w XX w. były złoża ropy naftowej i gazu to łatwo można uzmysłwić sobie, że to finanse a nie ewangelizacja miały pierwszeństwo w kontaktach z Katarczykami.

Oczywiście trzeba zaznaczyć, iż gdyby w obecnych czasach zaistniała możliwość ewangelizowania w tym kraju, konieczne byłoby pewne dopasowanie głoszonego Słowa do tamtejszych warunków. Równocześnie pewne zmiany kulturowe musiałyby zaistnieć w samym Katarze. Warto zatem zauważyć, że wyodrębnia się trzy procesy, które wiążą się ze zmianą kulturową. Bez wątpienia na pierwszym miejscu są to pierwotne lub innowacyjne procesy dające początek zmianie. Następnie występują dopiero wtórne lub integracyjne procesy, których celem jest dopasowywanie innowacji do istniejącego całokształtu kultury. Na samym końcu dopiero mają miejsce procesy końcowe. Ich zadaniem jest w zasadzie doprowadzenie do mniej lub bardziej ostatecznego skutku zmiany to znaczy do równowagi lub jej braku²⁹. Wynika więc z tego jasno, że proces powinien przebiegać wieloetapowo, można wręcz stwierdzić, że raczej wolno. Należałoby zatem zauważyć, że tak właśnie przebiegają procesy w Katarze, od braku wolności religijnej przed 1995 r. przez jej stopniowe uznanie do przyznania pewnych praw chrześcijaństwu. Kolejnym etapem zatem powinna już być zgoda na możliwość ewangelizacji.

Oczywiście należy pamiętać, że Katar jest księstwem lub inaczej emiratem. Dlatego też zgodnie z konstytucją tego kraju władzę sprawuje tam emir z panującego rodu Al Sani. W związku z tym to on ma decydującą rolę w zakresie pozwolenia na ewangelizację a następnie jej przebieg. Wynika to w dużej mierze z tego, że w Katarze nie ma parlamentu ani partii politycznych.

Pamiętając o tym, że przez znaczną część XX w. Katar znajdował się pod protektorem Wielkiej Brytanii a równocześnie obecnie jest bardzo bogatym państwem, który potrafił oraz nadal potrafi opierać się wpływowi Zachodu to trzeba zaznaczyć, że decydujący prawdopodobnie dla tego kraju był rok 1939, kiedy to odkryto tam złoża ropy naftowej. Ich przemysłowa

²⁸ Tamże, s. 341.

²⁹ L. Luzbetak, *Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misji*, przeł. S. Tokarski, Warszawa 1998, s. 325.

eksploatacja rozpoczęła się od 1949 r. To w jej wyniku przywódcy tego państwa mogli sobie pozwolić na znaczną niezależność a tym samym opierać się ewentualnej ewangelizacji. Dopiero gdy w 1971 r. Katar został przyjęty do ONZ można było mówić o jeszcze większej niezależności i prawdopodobnie większych trudnościach z dotarciem do Katarczyków z Ewangelią³⁰. Oczywiście trzeba też przyjąć, że obecność Brytyjczyków jako w pewnym sensie okupantów bez wątpienia negatywnie mogła wpływać na obraz chrześcijaństwa postrzeganego przez Katarczyków. W związku z tym ich odejście z tego kraju stworzyło być może nowe możliwości w zakresie misji. Trzeba też zaznaczyć, iż specyfika Kataru, o której już była mowa, jego gospodarki, powoduje że znajduje się na terenie tego kraju spora grupa chrześcijan przyjezdnych, pracujących w katarskiej gospodarce. W związku z tym wydaje się, że istotna byłaby w tym przypadku rola misjonarza migrantów. Trzeba jednak zauważyć, że podstawowym zadaniem misjonarza jest ewangelizacja, której celem jest przepowiadanie Słowa Bożego, ochrona i rozwój wiary migrantów a także ludzka promocja i ochrona ich praw. W związku z tym taki misjonarz jest obowiązany troszczyć się, aby w jego misji było głoszone nieskażone Słowo Boże w formie homilii i kazań, konferencji czy rekolekcji. Wydaje się, że w obecnych warunkach Kataru, gdzie chrześcijanie wyznający swoją wiarę są niejako zobowiązani do pewnej dyskrecji mającej na celu nie prowokowanie bardziej radykalnych muzułmanów takie zadanie byłoby trudne do wykonania. Wynika to także z tego, iż taki misjonarz powinien także popierać dzieła, przez które jest propagowany duch ewangeliczny, także w zakresie sprawiedliwości społecznej³¹. Prawdopodobnie upłynie jeszcze sporo czasu zanim Katar będzie gotów do tego, aby taki misjonarz mógł realizować swoje zadanie. Oczywiście można byłoby przyjąć, że Katar zapewnia przecież swoim mieszkańcom pomoc socjalną oraz bezpłatną naukę. Jednak jako, że ilość miejsc na wyższych uczelniach w Katarze jest ograniczona, znaczna część młodych ludzi studiuje za granicą³². Trzeba jednak w tym przypadku dokonać pewnego rozróżnienia na możliwości, które daje Katar swoim obywatelom będącym muzułmanami a chrześcijanom. Dlatego też trudno byłoby mówić o równym dostępie do nauki i opieki społecznej. Na pewno gdyby jednak możliwa była akcja misyjna na terenie tego kraju trzeba pamiętać, że przy ewangelizacji szczególnie ważne jest zachowanie inkulturacji. Ogólnie można stwierdzić, iż oznacza ona zakorzenienie Kościoła

³⁰ <http://pl.wikipedia.org/wiki/Katar> [dostęp: 16.02.2015].

³¹ J. Bakalarz, *Misjonarz migrantów w prawodawstwie powszechnym Kościoła*, Poznań 1992, s. 178.

³² <http://pl.wikipedia.org/wiki/Katar> [dostęp: 16.02.2015].

w kulturze przez nawiązanie z nią takiego dialogu, by głoszona Ewangelia przyniosła owoc w postaci żywej wiary oraz formowania się żywotnego, autentycznego Kościoła lokalnego. Zatem zanim w tym przypadku dojdzie do inkulturacji władze kraju i tak będą musiały najpierw wyrazić zgodę na jej przeprowadzenie w ramach misji. Równocześnie należy zauważyć, że sama inkulturacja dokonuje się przez dostosowania przepowiadania Ewangelii do konkretnych warunków i kultur, przepojenie tych wartości Ewangelią oraz przyjęcie do Kościoła tego co cenne z danej kultury³³. Nie dochodziłoby zatem w tym przypadku do niszczenia miejscowej kultury czy tradycji, o co tak bardzo martwią się miejscowi radykalni muzułmanie. Trzeba równocześnie stwierdzić, iż nie jest tak, że rozpoczęcie działań misyjnych przy zachowaniu inkulturacji oznaczałoby nawrócenie w szybkim czasie całej ludności Kataru. Doświadczenia z innych krajów pozwalają powątpiewać w szybką skuteczność takiej akcji. Równocześnie trzeba przypomnieć, że akcja misyjna wiązałaby się z oczywistą dobrowolnością i z tego punktu widzenia trudno zrozumieć niechęć czy też obawy radykalnych muzułmanów z Kataru. Czyżby tak bardzo wątpili w głęboka wiarę muzułmańską Katarczyków? Wszystko to wynika z pewnej konieczności powiązania działalności społecznej z kulturą. Działalność społeczna w tym przypadku obowiązuje misjonarzy już zgodnie z tym, co pisał Jan XXIII³⁴. Bez wątpienia można stwierdzić, że radykalni muzułmanie z Kataru mogliby obawiać się, że owa działalność społeczna misjonarzy byłaby pewną formą promocji chrześcijaństwa. Z drugiej jednak strony w tak bogatym kraju jakim jest Katar wydaje się, że takie niebezpieczeństwo dla islamu by nie istniało.

Zapewne również znaczna część radykalnych muzułmanów z Kataru mogłaby obawiać się, że pojawienie się misjonarzy w tym kraju wiązałoby się z większym zagrożeniem dla islamu niż w przypadku, gdy znajdują się tam jedynie księża parafialni. Wynika to bez wątpienia z faktu, iż między misjonarzem a proboszczem istnieje wyraźna różnica w dziedzinie aplikowania Mszy św. np. za wiernych. Należy zauważyć, że proboszcz terytorialny jak i personalny obowiązany jest do aplikowania Mszy św. za wiernych we wszystkie niedziele i święta nakazane. Natomiast misjonarz duszpasterz jest wolny od tego obowiązku³⁵. W związku z tym można już z założenia stwierdzić, że posiada szersze spojrzenie na możliwości ewangelizacyjne poza parafią. Jak można było dostrzec w niniejszym punkcie artykułu misje w Katarze

³³ J. Górski, *Mały słownik misjologiczny*, Katowice 2004, s. 48.

³⁴ L. Luzbetak, *Kościół a kultury. Antropologia stosowana na użytek misjonarzy*, Warszawa 1972, s. 22.

³⁵ J. Bakalarz, *Misjonarz migrantów...*, s. 179.

w połączeniu z inkulturacją nie powinny niepokoić radykalnych muzułmanów z tego kraju. Oczywiście zasadniczym problemem pozostaje kwestia tego, kiedy takie misje będą mogły mieć miejsce.

Zakończenie

Dla osiągnięcia celu jakim miało być odpowiedzenie na pytanie o możliwości ewangelizacji w Katarze w pierwszej części ukazane zostały losy miejscowych chrześcijan. Można było zauważyć, że postępuje wzrost tolerancji wobec nich, który jednak jest bardzo powolny. Należy wręcz stwierdzić, że władze kraju w pewnym sensie uczą się postępowania w nowych warunkach religijnych w dużej mierze poprzez liczne konferencje międzyreligijne, które organizują.

Drugi punkt artykułu wskazał na islam w Katarze. Ukazał dużą różnorodność, która występuje w tym zakresie. O ile władze tego kraju są skłonne do tolerancji w stosunku do innych religii, o tyle część przywódców duchowych nie podziela tej tolerancji. Jednak co należy zaznaczyć, swoje zastrzeżenia wobec pewnego liberalizmu w zakresie religii okazują w sposób pokojowy. Trzeba także zaznaczyć, że nie brakuje doniesień medialnych, które jednak co trzeba zaznaczyć nie zawsze można potwierdzić, mówiących o wspieraniu organizacji islamskich, często terrorystycznych popieranych właśnie przez muzułmanów z Kataru.

Trzecia część pracy wskazała na teoretyczne możliwości misyjne w Katarze, niestety obecnie dość hipotetyczne. Ukazane zostało wyraźnie, iż nawet katarscy radykalni muzułmanie nie powinni obawiać się działalności chrześcijańskich misjonarzy. Zachwianie tradycji przy zastosowaniu inkulturacji nie miałoby wówczas miejsca. Równocześnie obawa o to, że katarscy muzułmanie będą masowo przechodzić na chrześcijaństwo wydaje się być zupełnie niezrozumiała. Mając to wszystko na uwadze można stwierdzić, iż ewangelizacja w Katarze w niezbyt dalekiej przyszłości będzie możliwa. Postępująca liberalizacja w zakresie religii w tym kraju przy ciągłym otwarciu na kontakty z innymi religiami daje nadzieję, że nie trzeba będzie zbyt długo czekać, aż misjonarze chrześcijańscy przyjadą do Kataru.

EWANGELIZACJA KATARU?

Streszczenie

W ostatnich latach bardzo wiele uwagi międzynarodowe media poświęcają państwu Katar. Określany jako najbogatszy kraj świata budzi jednak pytania o wolność religijną. Dlatego też celem niniejszego artykułu jest ukazanie sytuacji religijnej w tym kraju z możliwością odpowiedzi na pytanie o ewentualną ewangelizację w Katarze. Dla osiągnięcia tego celu w pierwszym punkcie artykułu zostały ukazane losy chrześcijan w Katarze. Kolejna część pracy przedstawiła islam obecny w tym państwie. Ostatni punkt artykułu wskazał na hipotetyczne możliwości ewangelizacji w tym kraju.

Ks. Franciszek Jabłoński*

Gniezno

SŁUGA BOŻA PAULINA JARICOT – JAK BIBLIJNY DAWID

W 150. rocznicę śmierci sługi Bożej Pauliny Jaricot, 9 stycznia 2012 r., odbyły się uroczystości w jej rodzinnym mieście – Lyonie. Uczestniczyło w nich około 300 osób. Kongregację Ewangelizacji Narodów reprezentował jej sekretarz – abp Savio Hon Tai Fai, który w swojej konferencji ukazał duchowy portret P. Jaricot¹.

Arcybiskup Savio porównał Paulinę do biblijnego Dawida walczącego z Goliatem. Dla niej tym Goliatem była antyklerykalna rewolucja francuska. „W rzeczywistości Kościół we Francji, jak Kościół w Rzymie, został wyniszczony, a działania misyjne Kongregacji Rozkrzewiania Wiary w krajach misyjnych słabły. W społeczeństwie francuskim kobiety były wówczas mało docenione”. Podobnie jak Dawid, Paulina udała się nad „strumień Pisma świętego”, gdzie znalazła pięć gładkich kamieni: modlitwę, miłosierdzie, pokorę, zaufanie Bogu i miłość do Ojca świętego², które stały się skutecznym orężem na laicyzację, antyklerykalizm i promocję kobiety – aktywnej katoliczki.

★ **Ks. Franciszek Jabłoński** – dr teologii w zakresie misjologii, członek SMP.

¹ Por. Papieskie Dzieła Misyjne, *Uroczyste obchody w Lyonie*, www.missio.org.pl [dostęp: 3.02.2012].

² Por. Savio Hon Tai Fai, *Pauline Marie Jaricot (1799-1862), une femme prophète, 150ème anniversaire de sa naissance au ciel Lyon, Janvier 2012*, www.fides.org/fra/documents/P.M.Jaricot_09012012.doc [dostęp: 2.02.2012], tłum. polskie Papieskie Dzieła Misyjne (Warszawa), www.missio.org.pl/pontyfikat/index.php?f01=3xxx268xxxxxxxxx&idss=1783851s7402, [dostęp: 23.02.2012].

Na podstawie tej paraleli zostanie zaprezentowana postać sługi Bożej Pauliny Jaricot – wielkiej animatorki misyjnej, inicjatorki Papieskiego Dzieła Rozkrzewiania Wiary i założycielki dzieła Żywego Różańca i Dobrej Książki. Dzieła te istnieją i działają w Kościele powszechnym po dzień dzisiejszy. Historia tych dzieł również będzie szczegółowo omówiona.

Zanim jednak przybliżymy działalność i geniusz odkrywcy Pauliny, spójrzmy najpierw na jej zyciorys.

Rodzice Pauliny, Antoni i Joanna, wzięli ślub 9 kwietnia 1782 roku. Mieli siedmioro dzieci: Pawła (1783-1849), Jean-Marie (1785-1791), Zofię (1790-1844), Laurettę (1792-1829), Narcyza (1793-1813), Fileasa (1797-1830) oraz Paulinę (1799-1862). Państwo Antoni i Joanna Jaricot przeżyli razem 32 lata. W dniu 26 października 1814 roku umarła Joanna, a 20 lat później Antoni (26 grudnia 1834), który przeżył 79 lat. Rodzina państwa Jaricot była zamożna³.

Paulina – najmłodsze, siódme dziecko państwa Jaricot, urodziła się 22 lipca 1799 roku. Miała szczęśliwe dzieciństwo. Została ochrzczona w domu przez ukrywającego się księdza. 16 kwietnia 1812 roku przystąpiła do dwóch sakramentów: I Komunii św. i bierzmowania.

Gdy miała 17 lat, Bóg wkroczył w jej życie. Kazanie proboszcza Würtza pomogło jej zrozumieć ulotność czasu i płochość jej dziecinnych pragnień. Paulina postanowiła zmienić swoje życie. W noc Bożego Narodzenia 1816 roku poszła do Bazyliki Notre-Dame de Fourvière, gdzie złożyła ślub czystości. W ten sposób chciała zaznaczyć początek nowego etapu w jej życiu. Jednak miłość do Chrystusa domagała się od niej czegoś więcej. Ostatecznie w nabożeństwie do Eucharystii oraz w naprawie zniewag uczynionych Najświętszemu Sercu Pana Jezusa znalazła źródło głębokiej duchowości dla życia całkowicie poświęconego służbie Chrystusowi. Zrozumiała, że nie ma powołania zakonnego. Pozostała w stanie wolnym, żyjąc w swojej rodzinie i uczyniła wszystko, aby uczestniczyć w powołaniu Kościoła i być „powszechnym narzędziem zbawienia”⁴.

Sakrament namaszczenia chorych przyjęła 17 kwietnia 1834 roku. W dniu 26 lutego 1852 otrzymała od Komitetu Pomocy dokument potwierdzający wpis jej osoby do rejestru ubogich. Przeżyła 63 lata. Zmarła w nędzy i opuszczeniu 9 stycznia 1862 roku o godz. 7.00 rano. Żyła najdłużej z rodziny⁵.

1. Modlitwa

Dzięki trosce rodziców i rodzeństwa o rozwój wiary, Paulina otrzymała w rodzinie dobre fundamenty życia chrześcijańskiego. Po swoim nawróceniu

³ Por. F. Jabłoński, *Paulina Jaricot – odwaga głoszenia Chrystusa*, Gniezno 2012, s. 21.

⁴ Por. Savio Hon Tai Fai, *Pauline Marie Jaricot...*

⁵ Por. F. Jabłoński, *Paulina Jaricot...*, s. 27.

udzielała się w szeregach Stowarzyszenia Najświętszych Serc Jezusa i Maryi oraz Bractwa Różańca Świętego przy parafii pw. św. Piotra w Lyonie. W 1817 roku Paulina, wśród robotnic mieszkających w różnych dzielnicach miasta, odszukała te, które były gotowe postawić w centrum swojej pobożności Najświętsze Serce Jezusa i praktykę wynagradzania. W krótkim czasie Paulinę poznano w wielu parafiach w dzielnicy św. Pawła jako „panienkę prowadzącą liczną sieć Stowarzyszenia Wynagrodzicielek Najświętszemu Sercu Jezusa (*Réparatrices*)”. Na niedzielny wieczór wyznaczyła cotygodniowe spotkania z liczną grupą dziewcząt, zwłaszcza robotnic, aby mogły otworzyć się na ducha apostołskiego⁶.

Paulina założyła „Żywy Różaniec” – łańcuch modlitwy o rozpowszechnianie Ewangelii i przyjście Królestwa Bożego na ziemię, modlitwy wznoszącej się każdego dnia z serc wiernych⁷. Oto historia powstania tego dzieła – Żywego Różańca i Dobrej Książki.

W dniu 30 listopada 1826 roku Paulina otrzymała wiadomość od jezuity, o. Barrelle’a, który zachęcał ją, by zainteresowała się, zgodnie z duchem Jubileuszu (Leon XII, bulla *Exultabat Spiritus Noster* z dnia 25 grudnia 1825 roku), rozprowadzaniem dobrej prasy. To nieoczekiwane wezwanie stanowiło opatrnościowy punkt wyjścia do powstania dzieła Żywego Różańca:

„Wydało mi się, że nadeszła godzina realizacji planu, za którym podążałam od dawna, że nadeszła pora stowarzyszenia dostępnego wszystkim, które pozwoliłoby osiągnąć jedność modlitwy w sposób jedyny w swoim rodzaju, krótki i praktyczny: nie męczący a ułatwiający, chodzi zaś o przynajmniej kilkuminutową, codzienną medytację tajemnic życia i śmierci Jezusa”⁸.

Jaki był ten plan? Paulina obmyśliła go, przeprowadzając następujące rozumowanie:

„W całym różańcu jest piętnaście tajemnic, piętnaście dziesiątek podzielonych na trzy części. Należy znaleźć piętnaście towarzyszek – i każdej z nich powierzyć cztery małe zadania: 1) codzienne odmawianie jednej dziesiątki różańca; 2) rozważanie tajemnicy odpowiadającej dziesiątce (tajemnicy losowanej co miesiąc); 3) znalezienie pięciu osób, które z kolei będą starały się znaleźć kolejnych chętnych; 4) ofiarowanie co roku pięciu franków przeznaczonych na rozpowszechnianie dobrej prasy”⁹.

⁶ Por. C. Giacobelli, *Paulina Jaricot. Biografia*, Warszawa 2011, s. 85.

⁷ Por. Savio Hon Tai Fai, *Pauline Marie Jaricot...*

⁸ Por. C. Giacobelli, *Paulina Jaricot...*, s. 150-151.

⁹ Tamże, s. 151.

Zorganizowane w ten sposób grupy modlitwy maryjnej, miały tworzyć wiele komórek Żywego Różańca. Ta nazwa ma głęboki sens, gdyż przypomina każdej osobie, że jest w komunii ze „wspólnotą niewidzialną, ale realną, która codziennie gwarantuje odmówienie całego różańca”. A czyni to przez ten mały wkład (jednej dziesiątki), realizowany przez każdą z „komórek” osobiście. Tym samym każda z nich włącza się w „różaniec horyzontalny”, który w trakcie piętnastu miesięcy zamienia się w „różaniec wertykalny”, gdyż zapewnia każdej osobie odmówienie różańca w całości. Do codziennej praktyki Żywego Różańca Paulina dodała comiesięczne spotkania, ukierunkowane na odprawienie drogi krzyżowej oraz uczestniczenie w godzinnej adoracji eucharystycznej¹⁰.

W 1826 roku pisała:

„Ta piękna pobożność, na ogół od dawna jest kojarzona z «zawodowymi» dewotkami, które powinny być stare lub nie mieć nic do roboty. Jest to błędne, ale niestety powszechne uprzedzenie (...). Najważniejszą i najtrudniejszą rzeczą jest uczynić różaniec modlitwą wszystkich”¹¹.

Poprzez Żywy Różaniec Paulina pragnie także zapobiec rozprzestrzenianiu się niemoralnych książek, rozprowadzając dobre lektury o podłożu religijnym¹².

Początek Dzieła odnotowuje przewagę grup żeńskich. Późniejszy ich wzrost wymusza utworzenie oddziałów – złożonych z piętnastu członków z „zelatorem” na czele – oraz dywizji, złożonych z piętnastu oddziałów z radną na czele¹³.

Zgodnie z decyzją P. Jaricot piętnaście osób zajmowało się korespondencją ogólną, którą Dzieło nawiązało na terytorium Francji¹⁴. W czasie tworzenia struktur Dzieło to napotkało wiele przeszkód, jednak pomimo tego Paulina nie załamała się. Oświadczyła, że Żywy Różaniec jest tylko zbawienną pobożnością, mającą na celu przywrócenie królestwa Jezusa i Maryi w sercach ludzi oraz przyczyniającą się do zjednoczenia rozproszonych członków Izraela tak, by znów tworzyli jedną rodzinę. Właśnie ten „duch rodzinny” był podstawowym założeniem, który Paulina starała się zachować i umocnić poprzez comiesięczne spotkania ożywiane wspólną lekturą okolicznościowych broszur¹⁵.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Por. G. Naidenoff, *Paulina Jaricot. Założycielka Dzieła Rozkrzewiania Wiary i Żywego Różańca*, Warszawa 2007, s. 45.

¹² Por. C. Giacovelli, *Paulina Jaricot...*, s. 152.

¹³ Tamże, s. 152.

¹⁴ Tamże, s. 153.

¹⁵ Por. tamże, s. 154; por. K. Czermak, *Misje odnawiają Kościół*, Tarnów 1995, s. 163-164; J. Piotrowski, *Aby lepiej poznać czcigodną Paulinę Marię Jaricot – założycielkę*

W lyońskich dzielnicach bardzo szybko pojawiły się koła Żywego Różańca. Biskup Luigi Lambruschin, nuncjusz z Paryża, przejeżdżając przez Lyon 1 lutego 1827 roku, pobłogosławił inicjatywę maryjną panny Jaricot¹⁶.

Grupy tworzące „piętnastki” niewiarygodnie szybko zaistniały w różnych miejscowościach. Dla przykładu, tylko w małym miasteczku Chaumont naliczyć ich można było około 20! Za pośrednictwem Zofii – siostry Pauliny, coraz lepiej znanej w środowisku katolików paryskich, inicjatywa rozwijała się w wielu diecezjach środkowo-północnej części kraju. Wielu biskupów zdawało sobie też sprawę, że nowe dzieło to prosta forma, niezbędna do realizacji ożywienia religijnego i odrodzenia duchowego, dużo bardziej skuteczna niż zwykła zbiórka pieniężna, chociażby ta miała wspierać misje lub dobrą prasę¹⁷.

Członkowie Żywego Różańca rozprowadzali misyjną prasę, broszury; każdy zobowiązywał się także do składki na rozpowszechnianie dobrych książek. Współzależność ta powodowała nieprawdopodobny rozwój Żywego Różańca. Każdy członek sprowadzał kolejnych pięć osób, które z kolei zachęcały następnych. Inwencja Pauliny wywołała na początku żywy sprzeciw generała dominikanów, jednak po wyjaśnieniach przyłączył się do Żywego Różańca i go poparł¹⁸.

Ojciec Henryk Ramière SJ, prowincjał jezuitów z Avignon, napisał do Pauliny z entuzjazmem:

„Piętnaście węgli: jeden płonie, trzy lub cztery tlą się zaledwie, pozostałe są zimne – ale zbierzcie je razem, a wybuchną ogniem! Oto właściwy charakter Twojego Żywego Różańca”¹⁹.

Ojciec Henryk, którego zasługą było zorganizowanie i szybki rozwój Apostolstwa Modlitwy, napisał w 1862 roku:

„Najprostszym sposobem jest zastosowanie w Apostolstwie Modlitwy organizacji Żywego Różańca. Jest to środek prosty i łatwy, by być razem. Pomysł panny Marii Pauliny Jaricot, by stworzyć ideę-matkę Żywego Różańca i Rozkrzewiania Wiary, został przyjęty przez Apostolstwo Modlitwy z żywą sympatią”²⁰.

Uroczyste zatwierdzenie Dzieła Żywego Różańca nastąpiło 2 lutego 1832 roku. W dniu 7 czerwca 1832 Paulina kupiła w Lyonie dom, którego

Dzieła Rozkrzewiania Wiary, „Głosie Ewangelii”, nr 2, 1997, s. 40-44.

¹⁶ Por. C. Giacobelli, *Paulina Jaricot...*, s. 166.

¹⁷ Por. tamże, s. 167.

¹⁸ Por. G. Naidenoff, *Paulina Jaricot...*, s. 46-47.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

nazwała „Domem Loretto”. Stał się on główną siedzibą Żywego Różańca. W celu wspierania idei Żywego Różańca powstało stowarzyszenie świeckich kobiet pod nazwą Córki Maryi. Rozsyłały one płomienne i praktyczne biuletyny, pisane przez Paulinę Jaricot, a także książki, broszury, obrazki, medaliki, krzyżyki, szkaplerze itp. Każdego dnia z Loretto wychodziło około tysiąca przesyłek²¹.

Dzieło w 1828 roku liczyło 299 członkiń, w 1832 – 3326 członków, a działalność propagandowa wydała cudowne owoce. Paulina odnotowała następujące wyniki dystrybucji: 14.237 różnych publikacji; 11.200 encyklik papieskich; 2000 *Podręczników Żywego Różańca*; 14.400 egzemplarzy tytułu: *Dary Ducha Świętego*; 47.000 różnych modlitw; 27.000 ulotek o odpustach; 350 egzemplarzy broszury: *Jezus wzorem dla chrześcijanina*; 30.335 egzemplarzy rozważań: *Adoracja Najświętszego Sakramentu*; 2.590 publikacji: *Dary Dzieciątka Jezus*; 3.000 egzemplarzy: *Życie Św. Pawła*; 3.200 egzemplarzy biuletynu; 6000 *Piętnastek* i *Tajemnic*; 21.360 obrazków Dobrego Pasterza; 80.850 obrazków różnych; 15.000 różańców; 3.250 krucyfiksów; 40.676 medalików²².

Biorąc pod uwagę wiadomości, które docierały z zagranicy, obraz przedstawiał się jeszcze bardziej obiecująco: „Dziesiątki – notuje Paulina – dalej się mnożyły z nieprawdopodobną szybkością we Włoszech, Szwajcarii, Belgii, Anglii i wielu rejonach Ameryki. Poza tym w Szkocji, Irlandii, Hiszpanii, w kilku niemieckich landach, w Turcji oraz niektórych krajach misyjnych (...). Żywe Różańce utworzone w Smyrnie i Istambule budzą duże nadzieje. Ostatnio, szanowany misjonarz, który przyjechał z Bogoty, powiedział mi, że dzięki trosce czcigodnego arcybiskupa tego miasta stowarzyszenie nasze rozprzestrzenia się tak szybko, iż właściwie niemożliwe jest wskazanie liczby członków oraz że gdziekolwiek powstają dziesiątki, zauważa się wzrost wytrwałości w dobrym oraz rozchodzącą się woń cnoty, której wcześniej nie było”²³.

W jednym z listów z Tonkin od o. Retorda, który później został biskupem Acanto, Paulina przeczytała:

„Droga Sostro pomyśl tam o tych, którzy walczą na równinach Azji... Biednym żołnierzom Chrystusa brakuje wszystkiego. Dlatego czynię się ich ambasadorem i proszę o krzyże, obrazki, medaliki, różańce, itd., itd., rzeczy, których naprawdę pragną, dlatego że służą do ożywiania gorliwości. Proszę o to w imię Maryi! Może zapytasz, jaka ilość wymienionych

²¹ Por. C. Giacobelli, *Paulina Jaricot...*, s. 204-205.

²² Tamże, s. 206.

²³ Tamże.

przedmiotów jest potrzebna? Odpowiem: «Przydałoby się ich tyle, ile zmieści się na małym okręcie...»²⁴.

Podczas pobytu w Rzymie Paulina próbowała nawiązać kontakt z generałem zakonu dominikanów – o. Antonim Domenico Cipollettim, gdyż dowiedziała się, że dominikanie są zainteresowani światowym zasięgiem Żywego Różańca. Spotkanie doszło do skutku i Paulina uzyskała akt przyłączenia maryjnego dzieła z Lyonu do dzieł dominikańskich. Panna Jaricot miała kolejny powód, by uważać św. Dominika za swojego ojca, zważywszy, że już w 1817 roku należała do Bractwa Różańcowego²⁵.

W 1862 roku – czyli w roku śmierci Pauliny Jaricot – Żywy Różaniec grupował w samej tylko Francji ponad 150 tysięcy piętnastek, co dawało 2 miliony 250 tysięcy członków, a liczba członków Żywego Różańca na całym świecie nie była znana. Pius IX w 1877 roku powierzył kierowanie Żywego Różańca dominikanom. Żywy Różaniec przetrwał do dziś i dotarł aż na wyspy Pacyfiku. Rozpowszechniony jest nawet na Tahiti²⁶.

W Polsce Żywy Różaniec istnieje we wszystkich diecezjach. Zaangażowanych jest ponad 1 milion osób. Dla przykładu w archidiecezji gnieźnieńskiej jest około 18.000. W niektórych diecezjach w Polsce prowadzone są spotkania formacyjne na szczeblu diecezjalnym, rejonowym i dekanalnym dla członków Żywego Różańca.

2. Miłosierdzie

W rodzinie Jaricot, która była właścicielem warsztatów tkackich i licznych sklepów – panował dobrobyt. Zawsze jednak pamiętano w rodzinie o biednych. Dbano, aby nikt potrzebujący nie odszedł bez otrzymania pomocy. Pomocy tej doświadczali ubodzy, najbliższa rodzina oraz kapłani. Dom państwa Jaricot był otwarty dla kapłanów. Gościł w nim m.in. ks. Jan Maria Vianney, ostatnie lata swego życia w jednej z ich posiadłości spędził ksiądz Würtz, spowiednik Pauliny. Dom Jaricot nosił tytuł „Domu Betanii”.

Paulina zrozumiała, że misjom potrzebna jest również pomoc materialna. W tym celu zorganizowała tygodniową zbiórkę na misje. Tym samym „Wynagrodzicielki Serca Pana Jezusa” stały się pierwszymi zbierającymi ofiary na misje. Paulina zachęcała je do czytania listów misjonarzy, które dostawała od swojego brata Fileasa, aby w ten sposób uświadomić Wynagrodzicielkom, jaka jest potrzeba ofiar na misje. Doskonale zdawała sobie sprawę z tego, że

²⁴ Tamże, s. 236.

²⁵ Tamże, s. 231.

²⁶ Por. M. Peciak, *Papieskie Dzieło Rozkrzewiania Wiary w perspektywie świtu nowej epoki misyjnej w Polsce*, Tarnów 2000 (mps.), s. 45.

to misyjne dzieło na niewiele by się zdało, jeśli nie miałoby formy zbiórki powszechnej. Tu właśnie doszedł do głosu jej twórczy geniusz²⁷.

Pewnego wieczoru 1819 roku wydarzyło się coś niezwykłego. Paulina opisała to w swoich wspomnieniach:

„Kiedy moja rodzina grała w karty, siedząc przy kominku, szukałam pomocy u Boga. Moje pragnienia przyoblekły się wtedy w konkretny plan. Dana mi została jasna wizja tego planu i jednocześnie rozumiałam łatwość, z jaką każdy z kręgu moich najbliższych mógłby się w ten plan włączyć znajdując 10 osób, które każdego tygodnia dawałyby datek na Rozkrzewianie Wiary. Zobaczyłam również szansę, jaką dawałby wybór najświatlejszych ze stowarzyszenia, które inspirowałyby grupę 10 osób, a te z kolei tworzyłyby kolejne dziesiątki. Każda setka miałaby reprezentanta we wspólnym Centrum. Żeby nie zapomnieć tej myśli zapisałam ją i zdumiała mnie jej prostota, której nikt wcześniej nie odkrył. Nie znajdując odpowiednich słów na określenie szefów dziesiątek – napisałam – dziesiętnicy, a następnie setnicy, by określić tych, którzy nadzorowaliby dziesięciu szefów, grupujących stu członków, i tysięcznicy, jako ci, którzy w moich myślach mieli gromadzić tysiąc stowarzyszonych”²⁸.

Paulina zrozumiała, że trzeba wzbudzić hojność u ludzi, wzorem pierwszych chrześcijan wobec jerozolimskiej wspólnoty²⁹.

Plan ten Paulina przedstawiła zarówno swojemu obecnemu spowiednikowi – ks. Guichardotowi, który pobłogosławił ten pomysł, jak i byłemu spowiednikowi – ks. Würtzowi, który – aprobując – dodał swój komentarz:

„Paulino, plan pochodzi od Boga, ty jesteś za głupia, abyś wymyśliła coś podobnego! A jeżeli tak się rzeczy mają, nie tylko na to się zgadzam, ale gorąco proszę, abyś natychmiast zaczęła go realizować!”³⁰.

Plan powiódł się nadspodziewanie. Stowarzyszenie „jeden pieniążek tygodniowo” – zgodnie z planem Jaricot – zaczął rozwijać się zarówno w środowisku robotników, jak i burżuazji. Paulina sama zaczęła kierować nową organizacją, której liczebność osiągnęła w krótkim czasie tysiąc osób i stale rosły zebrane na misje sumy³¹.

²⁷ Por. Savio Hon Tai Fai, *Pauline Marie Jaricot...*

²⁸ Por. G. Naidenoff, *Paulina Jaricot...*, s. 24-25; por. A. Siudak, *Paulina Jaricot (1799-1862). Założycielka Dzieła Rozkrzewiania Wiary*, www.pdrw.missio.org.pl [dostęp: 16.01.2012].

²⁹ Por. Savio Hon Tai Fai, *Pauline Marie Jaricot...*

³⁰ Por. C. Giacovelli, *Paulina Jaricot...*, s. 98.

³¹ Tamże, s. 100.

Stowarzyszenie Rozkrzewiania Wiary zostało założone w grudniu 1819 r. Członkiem stowarzyszenia był Wiktor Girodon, handlarz jedwabiu, który odegrał decydującą rolę w rozwoju dzieła. Jednak Lyon, w szczególności lionśscy duchowni, zaczęli się niepokoić. O zaistniałej sytuacji tak napisał Wiktor Girodon:

„Wśród duchowieństwa wiele dyskutowaliśmy o tym dziele. Jedni uważali je za konkurencyjne w stosunku do dzieł lokalnych, inni pozwalali działać. Niewielu popierało, bez zbytniego zresztą zaangażowania”³².

W tym samym czasie francuski biskup Louis William Valentine Dubourg, pracujący w archidiecezji St. Louis w stanie Missouri, w Stanach Zjednoczonych, wysłał swego wikariusza generalnego – ks. Angelo Inglesi do Lyonu, by przeprowadził zbiórkę na rzecz misji amerykańskich. Prośba o pomoc została zaadresowana także do Benedykta Coste’a.

W dniu 3 maja 1822 r., w hotelu przy placu Bellecourt w Lyonie, odbyło się zebranie, na którym dyskutowano, w jaki sposób pomóc dziełu misyjnemu. W spotkaniu wzięło udział dwanaście osób. W czasie dyskusji o sposobie zbiorów pieniężnych na misje Wiktor Girodon przedstawił zebrany metodę opracowaną przez Paulinę, której imię nie zostało tego wieczoru wspomniane. Powiedział wówczas: „Należę do Stowarzyszenia założonego w grudniu 1819 roku przy parafii św. Polikarpa. Jego celem jest wychodzenie naprzeciw potrzebom misji azjatyckich prowadzonych przez seminarium z ulicy du Bac. Powołując nowe dzieło, dalibyśmy początek straszliwej konkurencji! Stowarzyszenie już istniejące zbiera bez mała 150 franków miesięcznie, a to dzięki organizacji dekurialnej i jednemu pieniążkowi tygodniowo – rozwiązaniom, które zaproponowała panna Jaricot”³³.

Następnie wystąpił Benoît Coste’a, który poszerzył debatę, przedstawiając poglądy, których od sześciu lat próbował bronić: „Jesteśmy katolikami i musimy troszczyć się o powstanie czegoś katolickiego, czyli uniwersalnego. Nie powinniśmy wspierać w sposób szczególny takiej czy innej, konkretnej misji, ale wszystkie misje świata”. W wyniku tej dyskusji przyjęto jednogłośnie plan zorganizowania stowarzyszenia ogólnego, opartego – podobnie jak te już istniejące – na modlitwie i na zbiórkach, ale otwartego na wszystkie narody katolickie i wspomagającego wszystkie misje świata³⁴.

Paulina Jaricot, za pośrednictwem Wiktora Girodona wpłynęła zatem na kształt i organizację dzieła. Założyciele posłużyli się też jej kadrą, z której

³² Por. A. Siudak, *Paulina Jaricot (1799-1862)...*; por. G. Naidenoff, *Paulina Jaricot...*, s. 26.

³³ Por. C. Giacobelli, *Paulina Jaricot...*, s. 116-118.

³⁴ Por. J.M. Goiburur Lopetqui, *Duch Misyjny. Vademecum*, Warszawa 1991, s. 170.

wyłoniono specjalną radę i jej grupami, które przejęli pod swoje kierownictwo. W dniu 21 maja 1822 r., na jednym z posiedzeń, do zarządu zostali wybrani przez głosowanie: Victor de Verna na stanowisko przewodniczącego; Benoit Coste na stanowisko wiceprzewodniczącego; panowie de Varaux, de Villiers i Terret na stanowiska skarbników; Didier Petit na stanowisko sekretarza. Jednemu z przedstawicieli duchowieństwa powierzono funkcję honorowego przewodniczącego. Wybór padł na kanonika z katedry – ks. Jeana-Marie’a Mayeta. Nowy zarząd opracował projekt regulaminu, który uwzględniał następujące punkty:

- 1) Pozostawić należy niezmienioną nazwę dzieła: „Stowarzyszenie Rozkrzewiania Wiary” i odnieść je do św. Franciszka Ksawerego jako jego patrona, tak by podkreślić przy tym obchody dwóch świąt w roku: 3 maja i 3 grudnia.
- 2) Przyjąć, zgodnie z propozycją pana Girodona, metodę wymyśloną przez pannę Paulinę Jaricot: „jeden piątek tygodniowo”, „kartę wpływów” oraz podział na *dekurie* (dziesiątki).
- 3) Należy zobowiązać do codziennego odmawiania jednego „Ojcze nasz”, „Zdrowaś Maryjo”, „Chwała Ojcu” oraz modlitwy do św. Franciszka Ksawerego.
- 4) Okresowo publikować listy misjonarzy w Rocznikach Dzieła Rozkrzewiania Wiary³⁵.

18 czerwca 1823 r. papież przyznał osobom należącym do tego Dzieła przywilej specjalnych odpustów. W 1823 r. Misje Zagraniczne opublikowały regulamin Stowarzyszenia Rozkrzewiania Wiary. Zawarto także szczegóły zarysowane przez P. Jaricot:

„art. IV – Stowarzyszenie dzieli się na dywizje, centurie i oddziały.

art. V – Dziesięciu członków tworzy oddział (dekurię), dziesięć oddziałów – centurię, dziesięć centurii – dywizję.

art. VI – Każda dywizja, każda centuria, każdy oddział mają szefa.

art. XI – Każdy szef centurii lub oddziału ma dokładną listę dziesięciu osób podlegających jego administracji; ta sama lista zostanie przedstawiona jego przełożonym za każdym razem, kiedy o to poprosi”³⁶.

Wynagrodzicielki Najświętszego Serca stały się żarliwymi współpracownikami misyjnymi poprzez potrójne zaangażowanie: modlitwę, post

³⁵ Por. C. Giacovelli, *Paulina Jaricot...*, s. 119-122.

³⁶ Tamże, s. 111-112.

i jałmużnę na rzecz Dzieła Rozkrzewiania Wiary oraz dla nawrócenia grzeszników. Dzieło Rozkrzewiania Wiary powstawało w kolejnych miastach.

Począwszy od 1822 r., zbiórki na rzecz misji zaczęły obejmować wszystkie narody. Paulina stworzyła strukturę Dzieła Rozkrzewiania Wiary, które oddano pod patronat św. Franciszka Ksawerego, a kierowane było przez Radę złożoną z osób godnych szacunku, doświadczonych i pobożnych, jednak ona została z niej wykluczona. Bardzo przez to cierpiała, ale z jeszcze większą pokorą dalej kroczyła swoją drogą³⁷.

W dniu 3 maja 1922 r. Pius XI w motu proprio *Romanorum Pontificum* uczynił to Dzieło swoim, czyli „papieskim”. Przeniósł siedzibę Dzieła do Rzymu.

Mówiąc o miłosierdziu Pauliny, należy także zaznaczyć jej posługę wśród biednych i chorych. Odwiedzała lionńskich biedaków, rozdając jałmużnę i okazując ubogim ogromny szacunek. Zwróciła się do swojego szwagra o pomoc dla dziewcząt w jej wieku, które były prostytutkami, aby zatrudnił kilka z nich w swojej tkalni³⁸.

Paulina po śmierci swego brata, ks. Fileasa, który umarł otruty w wieku 33 lat, kupiła Dom Nazaretański i nazwała go Nazaretem dla ubogich oraz dla nowicjuszek Instytutu Sióstr Bon Secours³⁹.

Dom Nazaretański stopniowo zmieniał się w ognisko modlitwy. Pielęgnowano tam przede wszystkim trzy praktyki pobożne, tak drogie Paulinie: godzinną adorację, różaniec święty i drogę krzyżową⁴⁰.

3. Pokora, zaufanie Bogu i miłość do Ojca świętego

Apostolska gorliwość Pauliny wypływała, jak wiemy, z jej głębokiego życia wewnętrznego. Chciała być całkowicie dyspozycyjna wobec miłości Boga i to dzięki tej szczerzej i pokornej komunii z Panem mogła z powodzeniem realizować powierzone jej dzieło⁴¹.

Oprócz troski o misję *ad gentes*, Paulina zajęła się ewangelizacją środowisk robotniczych w regionie, dobrze znając trudności ich położenia. Próbowała wprowadzić w życie projekt społeczny oparty na wartościach chrześcijańskich, aby zaprowadzić sprawiedliwość w świecie pracy⁴².

³⁷ Por. Savio Hon Tai Fai, *Pauline Marie Jaricot...*

³⁸ Por. *Materiały liturgiczne na Wielki Post, Okres Wielkanocny i Biały Tydzień*, PDM, Warszawa 2012, s. 144.

³⁹ Tamże, s. 136.

⁴⁰ Por. C. Giacovelli, *Paulina Jaricot...*, s. 164.

⁴¹ Por. Savio Hon Tai Fai, *Pauline Marie Jaricot...*

⁴² Por. Jan Paweł II, *List do arcybiskupa Lyonu z okazji obchodów dwustulecia narodzin Pauliny Marii Jaricot, promotorki Dzieła Rozkrzewiania Wiary. Castel Gandolfo, 14 września 1999 r.*, www.pdrw.missio.org.pl [dostęp: 10.01. 2012].

Trudna sytuacja i nędza panująca wśród klasy robotniczej skłoniły Paulinę do podjęcia nowych działań. W 1830 r. założyła Bank Niebieski („Banque du Ciel”). Pod tą nazwą kryło się dzieło taniej pożyczki na bazie dochodów z kapitału, założonego na dwadzieścia lat przez kilkanaście bogatych i skłonnych do działania rodzin. Niestety działalność Banku Niebieskiego upadła, co przyczyniło się do wielu cierpień Pauliny⁴³.

Nieudany pomysł nie zniechęcił jednak Pauliny do realizacji kolejnych idei. Spotykając się z życzliwością i hojnością wpływowych Francuzów, udało się jej uruchomić hutę Notre-Dame-des-Anges, w której pracę znalazło kilkaset robotników. Paulina marzyła, by kompleks przemysłowy, który uda jej się zbudować, stał się początkiem poprawy sytuacji społecznej klasy robotniczej w całej Francji. Przyłączenie do zarządu ludzi, którzy korzystając z dobrego serca i kapitału Pauliny chcieli odzyskać swoje utracone, dobre imię w społeczeństwie, położyło kres rozwojowi huty. W 1852 r. przez intrygi i manipulacje doprowadzili oni do upadku całego przedsięwzięcia Pauliny Jaricot. W wyniku tego pozostały jej do spłacenia ogromne długi, które przyczyniły się do materialnego ubóstwa Pauliny aż do jej śmierci⁴⁴.

Pokora, będąca fundamentem każdej cnoty i zakładająca obecność ducha ofiary, jest jej trzecim orężem do walki. Odmówiono jej tytułu założycielki Dzieła Rozkrzewiania Wiary. Następnie zdradzona, oszukana przez współników, doświadczyła porażki wielu prób spłacenia wierzycieli. Słabe zdrowie i duchowa droga zepchnęły ją w milczenie. W swojej niemocy doświadczyła mocy Boga. Wypowiedziała wówczas te cudowne słowa: „Najboleśniejsze krzyże, zadziwiające trochę naszą słabość, to te, które z dobrych intencji ciosają dla nas przyjaciele Boga. Trzeba jeszcze je bardziej kochać, ponieważ są wybrane przez Boga dla naszego uświęcenia” (fragment *Dziennika Pauliny*)⁴⁵.

Paulina od św. Jana Vianeya otrzymała krzyż z napisem: „Chrystus wzorem, Maryja pomocą, i nic więcej, nic poza miłością i ofiarą”⁴⁶. Do końca swego życia z miłością niosła wszystkie swoje krzyże, wierna ofierze, którą sama złożyła Chrystusowi w tajemnicy Jego Męki, będącej motorem jej wszelkich działań. Przytłoczona, ale nie zniechęcona, całkowicie oddała się Bogu⁴⁷.

Nawet największe trudności nie mogły zachwiać jej zaufania do Boga. Porównała siebie do dziecka, które nie dąży do tego, aby wiedzieć, do czego

⁴³ Por. M. Peciak, *Papieskie Dzieło Rozkrzewiania...*, s. 46.

⁴⁴ Por. tamże, s. 46-47.

⁴⁵ Por. Savio Hon Tai Fai, *Pauline Marie Jaricot...*

⁴⁶ Por. *Bądźmy misjonarzami jak Paulina Jaricot*, film DVD, w: *Materiały liturgiczne na Wielki Post, Okres Wielkanocny i Biały Tydzień*, PDM, Warszawa 2012.

⁴⁷ Por. Savio Hon Tai Fai, *Pauline Marie Jaricot...*

Pan chce doprowadzić. „Każdego dnia zauważam, że Bóg chce swojego uwielbienia na swój sposób i nasze myśli nie są Jego myślami”. Paulina – i jest to bez wątpienia charakterystyczna cecha jej duchowości – miała wyostrzone poczucie obecności Boga⁴⁸.

Zaufanie, jakie miała do Boga, opisała w swoich książkach. Ksiądz Würtz zaproponował osiemnastoletniej Paulinie, by zapisywała wszystko, co mówi jej „wewnętrzny głos”. Paulina posłuchała go i między 18 a 20 rokiem życia napisała publikację pt. *L'Histoire de ma vie* (*Historia mojego życia*).

W pierwszych dniach maja 1822 r., kiedy decydowano o losie Dzieła Rozkrzewiania Wiary, Paulina w Saint-Valliet przez jedną noc napisała swój traktat pt. *Eucharystia – Nieskończona Miłość*⁴⁹. Ksiądz Würtz wydał tę publikację anonimowo. Ze względu na duchowe bogactwo i teologiczną klarowność, książka ta była zrozumiała nawet dla prostych chrześcijan. Wkrótce wielokrotnie ją wznawiano.

Rozważania *Eucharystia – Nieskończona Miłość* są przede wszystkim bardzo osobistym i niezwykle sugestywnym świadectwem gorącej miłości Pauliny do Najświętszego Sakramentu. Mają one zazwyczaj charakter modlitwy, osobistego dialogu z Jezusem, który często przeradza się w żarliwą zachętę skierowaną do wiernych Kościoła, przede wszystkim zaś do duchownych, aby podejmowali adorację Chrystusa obecnego w tabernakulum. Prawda o miłości Boga do człowieka, zdaniem Pauliny, swój najmocniejszy wyraz znajduje właśnie w Eucharystii. Według niej umiłowanie tego skarbu i oddawanie mu czci jest wręcz warunkiem *sine qua non* zachowania naszej prawdziwie chrześcijańskiej tożsamości: „Czy wy, którzy nazywacie siebie chrześcijanami, zasługujecie na ten tytuł, jeśli wzgarda, jaka spotyka Jezusa Chrystusa w zamian za miłość, którą okazuje w Najświętszym Sakramencie, nie pobudza waszej wrażliwości i zapału ku oddawaniu Mu czci?”⁵⁰.

Ostatnią cechą charakterystyczną życia duchowego Pauliny była miłość do papieża, która urzeczywistniła się poprzez uległe i czynne posłuszeństwo. W świetle wiary rozumiała, że poddanie się Kościołowi jest gwarancją wierności Dzieła jego charyzmatowi. W przeddzień odejścia z tego świata napisała: „Przed zapadnięciem w sen nadziei, na łonie naszej czulej matki, słodko jest mi powiedzieć, że moim największym pocieszeniem jest to, że zawsze byłam poddana Kościołowi, przyjmując jego nauczanie, odrzucając bez sprawdzania wszystko to, co on potępia”⁵¹.

⁴⁸ Por. tamże.

⁴⁹ Por. P. Jaricot, *Eucharystia – Nieskończona Miłość*, Warszawa 2006.

⁵⁰ Por. S. Gaworek, *Wprowadzenie*, w: P. Jaricot, *Eucharystia – Nieskończona...*, s. 1-14.

⁵¹ Por. Savio Hon Tai Fai, *Pauline Marie Jaricot...*

Zakończenie

Po 150 latach od śmierci Pauliny, „współczesny Goliat” jest taki sam, a nawet silniejszy i umocniony przez lata. Przejawia się on w postawie negującej Boga, w powszechnym stylu życia bez ograniczeń, ciągłej walce z Kościołem. Jednak sposób, który Paulina zastosowała w tej „walce” był skuteczny. Również dla współczesnych ludzi może być ona wzorem głoszenia Chrystusa. Jej „dawidowe kamienie”: modlitwa, miłosierdzie, pokora, zaufanie Bogu i miłość do papieża, mogą stać się skutecznym narzędziem, by pokonać „współczesnego Goliata”.

Historia życia Pauliny Jaricot kieruje nas w stronę głównych założeń Dzieła Rozkrzewiania Wiary i Żywego Różańca. Warto, abyśmy kontynuowali dzieło pomocy na rzecz misji. Może to odbywać się m.in. poprzez tworzenie w parafiach grup dziesięcioosobowych – jest to sprawdzony i skuteczny sposób szerzenia i pogłębiania świadomości misyjnej. Niestety, przez ostatnie lata nasi wierni kojarzą misje tylko ze zbieraniem pieniędzy oraz z „egzotycznym” kazaniem.

Drugi postulat, który warto przyjąć, to stała formacja istniejących już licznych grup Żywego Różańca. Aby zachować rodzinny charakter tych grup, konieczne wydaje się organizowanie, oprócz dotychczasowych spotkań z księdzem proboszczem w kościele, spotkań samej grupy dwudziestoosobowej w ramach tzw. jednej róży, np. w mieszkaniu prywatnym w rodzinnym klimacie. Spotkanie mogłoby mieć taki schemat: modlitwa, rozważanie Pisma świętego, czytanie fragmentów Katechizmu Kościoła Katolickiego, dzielenie się własnymi refleksjami, prezentacja katolickiej prasy i agapa.

Tworzenie małych grup i wspólnot oraz permanentna formacja jest współcześnie jedną z najważniejszych idei nowej ewangelizacji, w rozpoczynającym się roku wiary, a dla wielu ludzi może stać się drogą „odnalezienia drogi wiary” (Benedykt XVI, *Porta fidei*, 2).

Irena Kadłubowska*

Legionowo

DOŚWIADCZENIA MISYJNE W ZAMBII

Wstęp

W świetle objawienia biblijnego nie ulega wątpliwości, że świat, w którym żyjemy jest przestrzenią działania człowieka zaproszonego przez Boga do współpracy w dziele stworzenia (zob. Rdz 1, 26–30). W obliczu kryzysu, który wstrząsa ekonomicznymi i politycznymi strukturami świata i w kontekście pogłębiającego się procesu laicyzacji „świata potrzebna jest profetyczna opozycja chrześcijańska, która obudzi ozdrowieńczy niepokój”¹. W liście do Rzymian św. Paweł woła: „Nie bierzcie więc wzoru z tego świata, lecz przemieniajcie się przez odnawianie umysłu, abyście umieli rozpoznać, jaka jest wola Boża: co jest dobre, co Bogu przyjemne i co doskonałe” (Rz 12, 2). Zakorzenie w Bogu i krytyczna postawa wobec świata charakteryzowały biblijnych proroków, których stawia się nam jako wzór do naśladowania w tych trudnych czasach. Prorocy występujący i działający w Izraelu w imieniu Boga, mówią o swoim życiu w kategoriach powołania, misji i powinności. Życie i działalność każdego z nich – chociaż działali w różnym czasie i w różnych okolicznościach – zawiera podobne charakterystyczne elementy.

* **Irena Kadłubowska** – doktor misjologii, autorka książek: *Od hrabiego do misjonarza: Adam Kozłowiecki TJ. Życie i dzieło; Podróż do Afryki gdzie do niedawna panowała dżungla*, przewodnicząca PZC Caritas w Legionowie, członek SMP.

¹ Kard. Christoph Schönborn, *Wywiad udzielony w 2011*.

Przede wszystkim prorok jest kimś powołanym – powołanym przez samego Boga (por. Jr 1, 4-10). Bóg jest tym, kto proroka powołuje i jest tym, który go posyła do wypełnienia misji, nierzadko wbrew jego woli (por. Am 7, 14-15). Przesłanie, które jest treścią misji proroka pochodzi bezpośrednio od Boga. Prorok działa natchniony przez Boga, mówi w Jego imieniu. Misja proroka jest zawsze misją publiczną – rozwija się w przestrzeni publicznej, oficjalnie. Publiczny charakter misji wiąże się z tym, że prorok często jest niezrozumiany, odrzucony, a nawet prześladowany (por. Jr 15, 15-17).

W Nowym Testamencie i w życiu Kościoła Chrystusowego, aż po dzień dzisiejszy Bożą misję w świecie – *missio Dei*, realizuje już nie pojedyncza osoba, jak to było w przypadku proroków Starego Testamentu, lecz wspólnota chrześcijańska. Elementy charakterystyczne dla tej misji: powołanie, posłanie, Boża inspiracja, publiczny charakter, nieporozumienie..., pozostają niezmiennie.

Bywali święci, którzy nieśli nadzieję i pokój całym miastom. Wystarczy tylko wspomnieć ojca Edmunda Bojanowskiego, bł. Matkę Teresę z Kalkuty, czy wielu misjonarzy i misjonarek, których imiona znane są Bogu, a którzy poświęcili życie głoszeniu Chrystusa i rozkrzewianiu wiary i radości wśród ludzi. Gdy moiż tego świata starali się podbijać nowe terytoria dla politycznych i gospodarczych interesów, posłańcy ci szli wszędzie, aby nieść Chrystusa ludziom, wiedząc, że tylko On może dać prawdziwą wolność i życie wieczne².

1. Niesienie wiary prawdziwego Zbawiciela Jezusa Chrystusa do Afryki w dzisiejszych czasach

„Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28, 19) – te słowa Chrystusa rozbrzmiewają również dzisiaj w sercach wielu młodych ludzi. Misją wszystkich ludzi w Kościele jest głoszenie Ewangelii. Powołania misyjne to jednak nie to samo, co powołanie do kapłaństwa, życia zakonnego, rodzinnego czy zawodowego. Misjonarze są głęboko przekonani, że zostali wezwani do tego, by świadczyć o Chrystusie na całym świecie wobec innych narodów w odmiennej kulturze i jest to dla nich powołanie pierwsze i na zawsze.

W Prologu do Konstytucji Zgromadzenia Słowa Bożego czytamy: „Boża miłość i łaska zgromadziła nas z różnych narodów i kontynentów w jedną misyjną wspólnotę zakonną”. Działalność misyjna jest podstawą i celem powołania każdego człowieka. Papież Benedykt XV w *Maximum illud* bardzo ubolewał nad tym, że w wielu miejscach na świecie, gdzie wiara katolicka

² Benedykt XVI, Watykan 29.05.2011.

miała już mocno zapuszczone korzenie, wciąż brakowało miejscowego duchowieństwa³.

Afryka wciąż jeszcze potrzebuje misjonarzy. Wielu ludzi stawia sobie dzisiaj pytanie, czy w tych okolicznościach Kościół w Afryce może pozwolić sobie na wysyłanie księży do głoszenia Ewangelii na całym świecie.

2. Zambia

Zaproszenie ks. kard. Adama Kozłowieckiego do pracy na misji w Zambii wprowadziło mnie w głębszą refleksję nad moim życiem. Stając nad rzeką Zambeżą, niedaleko wodospadu Wiktorii, przyszły mi na myśl słowa św. Arnolda Janssena: „Największym aktem miłości bliźniego jest głoszenie Dobrej Nowiny”. To dzielenie się życiem i wiarą z ludźmi.

Zambia:

- powierzchnia: 752 618 km²,
- ludność: około 13,5 mln,
- stolica: Lusaka,
- język urzędowy: angielski (ok. 36 języków rodzimych),
- religie: chrześcijaństwo 50% – 75%, islam 24% – 49%,
tradycyjne wierzenia 1%,
- jednostka monetarna: kwacha⁴.

Ziemie żyzne i pustynne kryją w sobie wiele tajemnic. Przeprowadzone badania wskazują, że pod pokładami piaszczystych ziem znajdują się bogate złoża mineralne. Niektóre szczepy miały szczęście osiedlić się na ziemi bardzo żyznej, inne na piaszczystej, porównywanej z pustynią. Szczególnie północno-wschodnie tereny Zambii mają bardzo urodzajną glebę, rośnie na niej prawie wszystko. Przy dobrej porze deszczowej ziemia ta mogłaby zrodzić wystarczająco dużo żywności dla całej Zambii, a nawet i na eksport. Niestety większość dróg publicznych jest w złym stanie i duże samochody ciężarowe nie mogą tam dotrzeć, dlatego ludzie są zniechęceni do nadprodukcji. Inne urodzajne tereny należą do bogatych rolników, m.in. do tych białych, którzy zostali zmuszeni do opuszczenia Zimbabwe. Każdy ma takie samo prawo do ziemi, ale przebieglejsi przejęli lepsze grunty. Dysponują lepszym sprzętem i potrafią z ziemi zrobić lepszy użytek. Biedniejsi nie tylko dostali gorszą ziemię, ale do dziś uprawiają rolę przy użyciu tylko motyki i siekiery do karczowania drzew. Nie mają krów, koni ani pługów, jak nieco zamożniejsi rolnicy.

³ Tenże, *List apostolski o misjach Maximum illud*, 1919, AAS 11(1919).

⁴ Dane statystyczne wg www.cia.gov.

Ponadto ziemia jest w dyspozycji wodza. Na tych terenach nikt nie ma prawa własności, osoba dostaje ziemię od wodza na jakiś czas. Kiedy wodzowi coś się nie spodoba, może ją odebrać i dać komuś innemu. Dlatego na takie tereny niechętnie przyjeżdżają więksi przedsiębiorcy, którzy mogliby dużo inwestować, ale nie mają gwarancji, bo wódz któregoś dnia może wyrzucić ich w ciągu 24 godzin. W takiej sytuacji na tym obszarze nie można spodziewać się większego postępu.

Na większości obszarów ziemskich w Zambii gleba jest koloru czerwonego. Jak to wytłumaczyć? Chyba nikt nie potrafi w pełni odpowiedzieć na to pytanie. Jedni twierdzą, że wiąże się to z dużym nasłonecznieniem, inni podają różne inne przyczyny. Czerwona gleba jest również żyzna i wspaniale nadaje się pod uprawę warzyw i drzew owocowych. Jest też ziemia gliniasta, na której drogi nawet po krótkim deszczu stają się nieprzejezdne. Na innych terenach można znaleźć glinę, z której wypala się cegły i buduje domy. Tereny piaszczyste i pustynne również kryją w sobie wiele tajemnic. Na piasku rośnie dużo drzew ciernistych i owocowych, których korzenie sięgają bardzo głęboko. Jednym z nich jest „mubulu-bulu”, o słodkich owocach z twardą skorupą.

Ta ziemia kryje skomplikowany świat podziemny – owady, gady, które często dokuczają ludziom i innym zwierzętom. Kiedy zaczyna się pora deszczowa wszystko ożywa.

3. Cud natury – wodospad Wiktorii

Woda jest niezbędna w życiu człowieka, jednak wiele ludzi na świecie nie docenia łatwości dostępu do niej. W zambijskich wioskach są problemy z wodą pitną. Studnie głębinowe są tylko w nielicznych miejscach. Bywa więc, że ludzie muszą chodzić po wodę, przemierzając odległość nawet do 10 km. W innych miejscach kopią płytkie studnie, pozyskując wodę w ten sposób, ale nie nadaje się ona do spożycia.

Kiedy byłam pierwszy raz w Zambii, trudno mi było uwierzyć, że od marca do października nie spadła tam ani jedna kropla deszczu. Niekiedy wydawało mi się, że deszcz za chwilę spadnie, ale ta chwila ciągnęła się miesiącami. Patrzyłam na spękaną ziemię i ogromny kurz. Gdyby spadł solidny deszcz to ziemia na nowo tętniłaby życiem.

Po pierwszych deszczach ludność na nowo zaczęła uprawiać rolę. Deszcz ma niesamowitą siłę, nawet tereny pustynne zmieniały się w teren zielony. Dzięki wodzie ludność zambijska ma pożywienie. Wiele wiosek w Zambii leży w pobliżu rzek. Ludność zakłada małe fermy i łowią ryby, robiąc właściwy użytek z wody. Niestety są też wioski, gdzie dominuje zazdrość – ludzie

niczego nie uprawiają, gdyż później zmuszeni byłiby do podzielenia się z innymi. Ktoś mógłby powiedzieć: „Cierpią na własne życzenie, będąc u źródła i mając jedzenie pod nosem”. Ziemia życia zachęca do uprawy, ale ciągle konflikty klanowe zachęcają młodzież do ucieczki do miast.

Wodospady Wiktorii, jedno z najcudowniejszych miejsc na świecie, leżą około 20 km od miasta Livingstone. Jednak nie dla każdego jest to piękne miejsce. Niektórzy mieszkańcy Livingstone nigdy tam nie byli. Pytałam dlaczego? Odpowiadali: „Wody mamy wystarczająco dużo tutaj...”. Tymczasem turyści z całego świata przyjeżdżają zobaczyć piękno wodospadów i doświadczyć prądów na rzece Zambezia, na której urządziła się spływy i inne atrakcje.

4. Lushomo – Nadzieja

Lushomo w języku tonga⁵ znaczy „nadzieja”. W Livingstone znajduje się „Dom Lushomo”, jest to miejsce gdzie molestowane seksualnie dziewczęta mogą otrzymać pożywienie, schronienie, uzyskać opiekę lekarską i edukacyjną. Dom Lushomo został założony w 2006 roku. Mieszkają w nim dziewczęta w wieku 8-19 lat, które znajdują się pod opieką oddanych im osób.

Problem wykorzystywania seksualnego dzieci jest w Zambii powszechny. Dziewczęta te nie są jeszcze dorosłe, są dziećmi obciążonymi tragicznymi doświadczeniami, które okradły je z dzieciństwa. Nie tylko seksualne, czy fizyczne nadużycia są traumatycznymi doświadczeniami tych dziewcząt, ale i cierpienie z powodu zarażenia wirusem HIV, czy choroby AIDS, które są często następstwem tych nadużyć. Często dziewczynki wykorzystywane seksualnie przez dziadków lub kuzynów zostają zarażone HIV/AIDS, przez rodziców nie zostają posłane do szkoły, ponieważ matki nie chcą marnować pieniędzy na dziecko, które wkrótce umrze.

Wykorzystywanie seksualne dzieci jest biznesem dla dorosłych. Często czarownicy zalecają współżycie z dziećmi, tak z dziewczynkami, jak i chłopcami, w celu wyleczenia się z choroby HIV/AIDS. Sytuacja w wioskach jest gorsza z powodu biedy i braku edukacji. Rodzice często wolą, by dzieci pracowały w polu i pilnowały bydła, szybko wyszły za mąż i opuściły dom.

Trudno jest walczyć z problemem nadużyć seksualnych, gdyż otwarte rozmowy na temat seksualnych relacji stanowią temat tabu. Stanowią „ukrytą” sferę życia w społeczności. Dlatego wypadki molestowania dzieci przez krewnego, często uciekają uwadze rodziców. Sprawy takie są możliwe do poruszenia w kręgu rodzinnym ze starszymi i na tym się zazwyczaj kończy.

⁵ Jeden z 72 lokalnych języków w Zambii.

Historia każdego dziecka przebywającego w „Domu Nadziei” nie brzmi jak nocny koszmar lecz traumatyczna rzeczywistość. Z powodu tej zmywy milczenia istnieje pilna potrzeba uwrażliwienia lokalnej społeczności na te problemy.

Zakończenie

Mimo olbrzymich zasobów bogactw mineralnych i dobrych warunków do rozwoju rolnictwa, Zambia nadal zalicza się do grupy najbiedniejszych państw świata. Przyczyn tego stanu rzeczy należy szukać w rozbiciu i zróżnicowaniu etnicznym, braku więzi jednoczących kraj oraz w autorytarnych rządach.

Misjonarze pracujący w Zambii dawniej nawracali tubylcze ludy na wiarę chrześcijańską. Obecnie więcej mówi się o dialogu, czy zbliżeniu na płaszczyźnie Ewangelii i tego, co się z nią łączy. Misjonarze próbują nawiązać dialog z ludźmi, którzy na pierwszy rzut oka bardzo różnią się od nas – mają inny kolor skóry, rysy twarzy, inaczej się ubierają, mówią innymi językami, co innego jedzą, mają inną kulturę, tradycje i obyczaje. Jednak śmiało można powiedzieć, że ich głębokie pragnienia są podobne do naszych.

Z własnego doświadczenia wiem, że droga dialogu nie należy do łatwych. To droga górską pełną kamieni i bardzo wyboista. Zanim cokolwiek się powie, najpierw należy nauczyć się słuchać, a słuchając można się dużo nauczyć. Drogi dialogu nie zaczyna się od tematu religii – od tego, co może nas dzielić. Należy szukać tematu, który łączy. Ponadto trzeba mieć wiele cierpliwości, aby tam być i pracować. Jedna z sióstr zakonnych powiedziała mi, że aby tu pracować to trzeba mieć: po pierwsze – cierpliwość, po drugie – nadzieję, po trzecie – nadzieję i wiarę, że to ma sens. Z każdym dniem uświadamiałam sobie, że jest w tym wiele prawdy. Codziennie doświadczałam, uczyłam i cieszyłam się, gdy ktoś pozdrowił mnie na ulicy, a ja go rozpoznałam nie tylko z imienia, ale także z tego, do jakiego regionu wspólnoty ta osoba należy.

EXPERIENCE MISSIONARY IN ZAMBIA

Summary

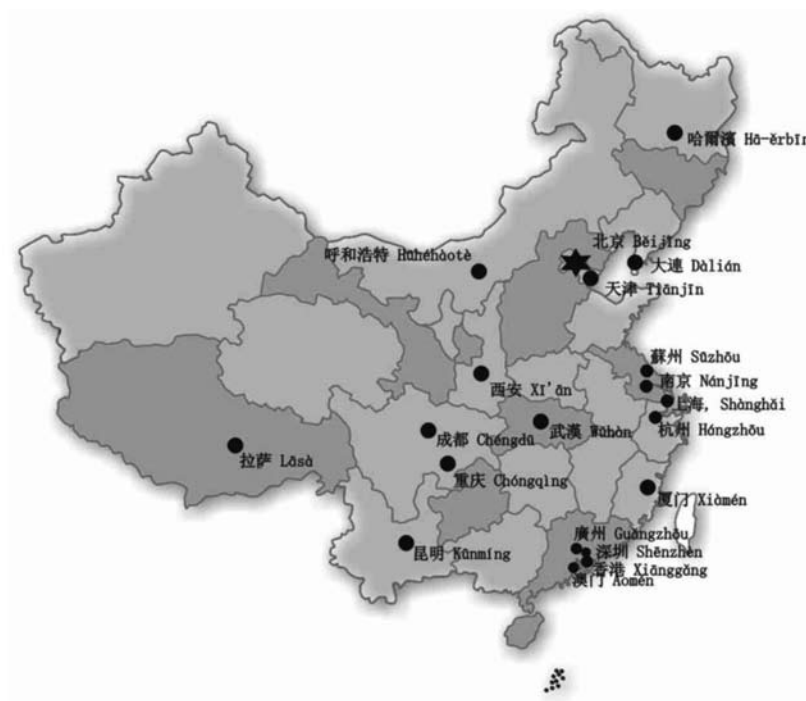
In spite of enormous resources of mineral assets and good conditions of agriculture development, Zambia is included in a group of the poorest countries in the world. The reasons for this should be searched in ethnical break down and lack of ties, which would unify the country. Furthermore there is a high unemployment rate, theft and the authoritarian governments.

The missionaries working in Zambia used to convert indigenous tribes to Christianity. At present there are more discussions about dialogue i.e. A growing rapprochement on the basis of the Gospel and the things connected therewith. Missionaries try to establish a dialogue with the people who at first glance are really different from us – they have different colour of skin, face features, they wear different clothes, they speak different languages, they eat different things and have various culture, tradition and customs. However you can confidently say that their deep wishes are similar to ours.

From my own experience I know that the dialogue way is not easy. This is a mountain road, full of stones and very bumpy. Before you say something at first you need to learn to listen, and by listening you can learn a lot. The dialogue cannot be started from a religion subject i.e. From a thing, which can separate us. A topic which joins us must be searched for. Furthermore a lot of patience is necessary to be able to say and work here. One of the nuns told me that in order to work here you need to have: first of all: patience, secondly – hope, thirdly – hope and faith that it makes sense. As the days passed I became aware that there is a lot of truth in this. Every day I experienced, learned and was happy when somebody greeted me in the street and I recognized him not only based on his name but also on the region of a community, to which such person belongs.

O. Jan Konior SJ*
Kraków

MASKA T'AO T'IE (饕餮) W ANTYCZNEJ KULTURZE CHIŃSKIEJ
舊時代中華文化中的假象 T'AO 饕 T'IE 饕



★ **O. Jan Konior SJ** – dr teologii, wykładowca Akademii Ignatianum w Krakowie (Wydział Filozoficzny, Instytut Kulturoznawstwa). Wykłada filozofię, religię i kulturę Bliskiego i Dalekiego Wschodu. Członek SMP.

Wprowadzenie

Przystępując do badań i zagłębiania się w początki dziejów cywilizacji chińskiej *zhongguowenming* 中國文明, napotykałyśmy zawsze na brak wiarygodnych źródeł. Stąd też niemożliwe jest uchwycenie chronologii początków wydarzeń historycznych w taki sposób, jak nam to przedstawia historia Polski rozpoczynająca się od roku 966.

Historia naszego kraju jest dobrze udokumentowana od początku dziejów historii naszego kraju aż po dzień dzisiejszy. Posiadamy druki inkunabul¹, stare druki², cymelie³. Natomiast nauka i historia chińska nie ma danych źródłowych, które byłyby wiarygodne. Wszystko, co posiadamy, pozostaje najczęściej legendą, tradycją przekazywaną z pokolenia na pokolenie, są tzw. Podania ludowe, *chuanshuo* 傳說. Tak więc większość źródeł chińskich to najczęściej mity *shenhua* 神話, ukazujące nadzwyczajne, wyolbrzymione zjawiska, osoby, zwierzęta. Naszym zadaniem jest rozeznaczyć te fakty i zjawiska, które noszą ślady kultury chińskiej, czyli okresy i fakty dające początek cywilizacji chińskiej⁴, *wenming* 文明. Niewątpliwie kopalnią wiedzy o historii Chin jest chiński historyk Sim Qiana 司馬遷, żyjący pomiędzy 163-85 p.n.e., i jego *Zapiski historyczne* – *Shiji* 世紀⁵. Chiny starożytne, tj. Chiny przed ustanowieniem cesarstwa były znacznie mniejsze. Były to obszary zamieszkiwane przez obce ludy, kulturowo i etnicznie obce, pochodzenia ich nie sposób dzisiaj dociec⁶. Dzieje kultury ulegały powolnej ewolucji. Nie można ich jednak porównać z ewolucją kultury w Europie, gdzie zmiany następowały dosyć szybko. Żadna próba porównawcza, czy to z chińskiej, czy z europejskiej strony perspektywy, która z kultur jest lepsza, nie jest wskazana, ponieważ każda wymaga należytego jej szacunku. Uważam, że na chińską należy spojrzeć od strony chińskiej, a na europejską przez pryzmat europejski, wykorzystując ku temu odpowiednie narzędzia, w oparciu i na podstawie wiarygodnych źródeł, którymi dysponujemy.

Badając kulturę Chin, trzeba mieć na uwadze wniosek wysunięty przez wybitnego sinologa Marcela Graneta i przez jego pryzmat analizować literaturę przedmiotu. Píše on, że uczeni zachodni, badając historię Chin, do niedawna nie zwracali „nawet uwagi na jej dogmatyczny charakter. Dziś czyni się wysiłki, by w tradycji oddzielić prawdę od fałszu. Dostępne nam

¹ Por. L. Grzebień, *Metodyka pracy naukowej*, Kraków 1997, s. 10. Są to druki tłoczone do 1500 r.

² Tamże. Od 1501 do 1800 r.

³ Cenne i rzadkie starodruki. Najczęściej pochodzą z XVI w.

⁴ Por. M.J. Künstler, *Dzieje kultury chińskiej*, Warszawa 2007, s. 13.

⁵ Por. T. Zbikowski, *Legendy i pradzieje Kraju Środka*, Warszawa 1978, s. 30-70.

⁶ Por. M.J. Künstler, *Pierwsze wieki cesarstwa*, Warszawa 2007, s. 16.

dokumenty są przeniknięte ideami utopijnymi. Pozostaje jednak refleksja nad tym, czy jako takie są one bezwartościowe. Dokumenty te nie pozwalają na odtworzenie drobnych zdarzeń historycznych. Nie pozwalają na opisanie materialnych aspektów cywilizacji chińskiej z jako taką dokładnością⁷.

1. Krótki rys historyczny

Chiny należą do najstarszych kręgów cywilizacyjnych świata. Ich historia miała swój początek już w epoce neolitu (III tysiąclecie p.n.e), kiedy to, jak mówi legenda, książę Yu (założyciel dynastii Xia 夏) walczył z powodziami oraz wprowadził meliorację dorzecza Huang he. Jednakże na ich wyjątkowość wskazuje trwanie na przestrzeni wieków oraz ciągłość zachowana pomimo olbrzymich zmian wprowadzanych przez każdą rozpoczynającą kolejną dynastię⁸. Chińczycy zwykli nazywać swych cesarzy – Synami Nieba, a swój kraj – Państwem Środka *zhong guo* 中國.

2. Pierwsza dynastia Xia 夏

Pierwsza dynastia w historii Chin to dynastia Xia 夏 (ok. 1027 do 221 p.n.e.), na którą trudno jednak do końca się powołać, ponieważ nie mamy żadnych ewidentnych danych o jej faktycznym istnieniu. Nie znaleziono bowiem żadnych narzędzi, ani naczyń, a co dla nas byłoby najważniejsze, żadnych źródeł pisanych, które pozwoliłyby nam scharakteryzować te związki z epoką Xia 夏. Faktem, jest, że starożytni Chińczycy, na czele z Konfucjuszem, przyjmowali i przyznawali jej historyczność, a dla siebie samych określali jako: „wszyscy Xia 夏”⁹. Należy oczekiwać, że przyszłe badania archeologiczne, przynajmniej w jakimś stopniu, rozwiążą ten kłopotliwy problem.

Za panowania tej dynastii wytworzyły się wspólnoty wiejskie, składające się z ośmiu gospodarstw skupionych wokół wspólnej studni. „Plony wytworzone przez taką wspólnotę dzielono na dziewięć części, z których jedna wędrowała do spichlerzy lokalnego władcy w formie podatków.

Ostatni z władców tej dynastii – Jie 桀, prowadził swawolny i hulaszczy tryb życia, co doprowadziło do upadku dynastii Xia 夏. Wojska imperialne pokonały władcę Jie 桀 i ustanowiły nową dynastię Shang 商, która

⁷ M. Granet, *Cywilizacja Chińska*, przekł. i oprac. sinologiczne M.J. Künstler, Warszawa 1995, s. 14-15.

⁸ Por. M.J. Künstler, *Pekin*, Warszawa 1991, s. 17. Cechą podkreślaną przez historyków jest fakt, iż każda z dynastii zwykła wznosić swą stolicę od nowa – często w bardzo bliskiej odległości od już istniejącej.

⁹ Por. W. Rodziński, *Historia Chin*, Warszawa 1992, s. 19.

z opowieściami o wróżebnych kościach¹⁰, jest „jedną z najbardziej ekscytujących w historii archeologii”¹¹, ponieważ daje nowe światło na ludy etnicznie obce, na początki narodzenia się cywilizacji Chin u źródła Żółtej Rzeki¹².

3. Dynastia Shang 商 (1523-1027 p.n.e.)



Jedną z najstarszych dynastii Chin, po raz pierwszy w pełni udokumentowaną historycznie, panującą ponad 600 lat nad dorzeczem Żółtej Rzeki *Huang Ho*, była dynastia Shang 商. Tę dynastię uznaje się za główną kolebkę cywilizacji chińskiej¹³. Ukazuje ona również ślady zamieszkania ludzkiego od najdawniejszych czasów.



¹⁰ Prace nad kośćmi rozpoczęto w 1903 r., ale właściwe efekty osiągnięto w latach 1928-1937, podczas wykopalisk w Anyangu, w mieście położonym przy Żółtej Rzece.

¹¹ W.S. Morton, Ch.M. Lewis, *Chiny, historia i kultura*, tłum. B.S. Zemanek, Kraków 2007, s. 16.

¹² M.J. Künstler, *Pierwsze wieki cesarstwa...*, s. 17.

¹³ Tamże, s. 11.

Spółeczeństwo chińskie było społeczeństwem rolniczym w okresie przed powstaniem dynastii Shang 商. Chronologia chińska pozostaje nadal sporna aż do 841 r. p.n.e. Dane, którymi obecnie dysponujemy, zarówno historyczne jak i archeologiczne pozwalają nam ukazać, że tendencja rozwojowa była bardziej zbliżona do dziejów ludów słowiańskich, aniżeli świata grecko-rzymskiego. Jak do tej pory nie mamy żadnych podstaw do hipotezy o istnieniu społeczeństwa niewolniczego w Chinach¹⁴, jak się nieraz o tym mówi czy pisze. Nie oznacza to jednak, że najniższa warstwa społeczna, czyli ludność wiejska, lud poddańczy, nie był często traktowany jak niewolnicy. W Chinach wiele zabytków nie zachowało się i ma to swoją przyczynę. Dolina Rzeki Żółtej, jako kolebka cywilizacji chińskiej była piaszczysta, nie było w niej kamienia, aby budować w niej grobowce i świątynie. W lepszym położeniu znajdował się Egipt, ponieważ skały na brzegach Nilu dostarczały materiału do budowy piramid. Całe północne Chiny pokryte były grubym pokładem lessu, drobnego pyłu, naniesionego przez wichry w czasach prehistorycznych. Tak opisuje to George Cressy w „Chinas Geographical Foundations”: „Rozsiany po całej okolicy jakby przez olbrzymie sito pokład drobnego mułu, naniesionego przez wiatr, pokrywa setki tysięcy hektarów północnej prowincji Chin”¹⁵. Skoro kraina lessu była ojczyzną starożytnych Chin, to rozumiemy już, dlaczego tak mało zabytków zachowało się do dnia dzisiejszego. Znalezione najstarsze szczątki kości z wypisanymi na nich znakami archaicznymi pozwalają na wyrażenie opinii o kształtowaniu się najstarszego pisma ideogramicznego, którego nie można do końca odczytać. Kości natomiast służyły do wróżenia, orzekania wyroczni, nawet spraw najmniejszych w sprawach codziennych, takich jak: przed wyjazdami, polowaniami, łowieniem ryb, bitwami. Interpretacja wróżb należała do kapłanów. Na kościach widniały napisy: data, miejsce, zapytanie i ostateczna odpowiedź wyroczni. Władca miał obowiązek zastosować się do interpretacji kapłana. Jak wspomniałem, większość znaków archaicznych nie można do tej pory odczytać, ponieważ kości, skorupy uległy pęknięciom bądź zostały połamane. Niemożliwość odszyfrowania tych znaków potwierdzają poważne badania F.H. Chalfanta w „Early Chinese Writings”. Nie tylko na podstawie znalezionych *Kronik Bambusowych*, tzw. dokumentów dworskich z III i IV w. p.n.e., ale przede wszystkim dzięki dowodom archeologicznym, między innymi dzięki kościom wróżbiarskim można odnotować panowanie dynastii Shang w historii Chin, że dynastia Shang miała miejsce w historii Chin. Potwierdzają to również wyroby z brązu, puchary ofiarnicze i misy z tamtego okresu. Nie tylko ludność chińska, ale i inne narody Azji południowo

¹⁴ Tamże, s. 20.

¹⁵ Por. M.A. Nourse, *Dzieje 400.000.000 narodu. Chiny od czasów najdawniejszych do chwili obecnej*, tłum. J. Furuhelm, Warszawa, s. 22.

– wschodniej wierzyły w duchy, potwory mityczne i w niezwykle skuteczną magii.

4. Kultura Shang

Dynastia Shang charakteryzowała się istnieniem kalendarza związane-go z rolnictwem, który składał się z 12 miesięcy, przestępny z 13, a miesiące miały po 30 i 20 dni. Dzień bieżący nazywano *czin ży* 今日, natomiast dzisiejszą noc *czin je* 今月, przyszłą dekadę zwano *lai* 來¹⁶. Już te przykłady pokazują jak dobrze nasi przodkowie w tak zamierzczłych czasach potrafili określać pojęcie czasu.

Dynastia wyróżniała się *par excellence* wysokim stopniem techniki odlewnictwa z misternymi rysunkami wykonanymi na przedmiotach. Jeśli chodzi o technikę wykonania, to z pewnością zajmuje ona czołowe miejsce w sztuce starożytnej. Były to brązowe naczynia o określonych kształtach, których używano w ceremoniach ofiarnych dla przodków¹⁷ i bogów, jak również jako znak królewskiej łaski przy nadawaniu tytułów lennika lub arystokraty. Wier-zono, że kolor brązowy przynosi szczęście i jest też oznaką bogactwa rodzinnego i możliwości jego zachowania. Budzi podziw solidność wyrobów z brązu o bardzo wyrafinowanych kształtach, ponieważ głównym motywem była maska *t'ao t'ie* 饕餮, przedstawiająca „symetryczny obraz zwierzęcego pyska widzianego z przodu”¹⁸. Chodziło o mityczne i tajemnicze smoki, groźnego *t'ao t'ie* jako konglomerata typu zwierzęcego z użyciem wzorów antropomorficznych i zoomorficznych¹⁹, tak aby odczuć *horror vacui*. Maskę przedstawia też mniejsze zdobienia geometryczne wypełniające całą przestrzeń. Zachowana jest harmonia pomiędzy pięknym kształtem a imponującymi liniami dekoracyjnymi, odlanymi, a nie wrytymi z brązu w ceramicznych formach. Kunszt wyrobów z brązu reprezentuje bardzo wysoki poziom i pozostaje wprost niedościgniony. Produkcja wyrobów z brązu opierała się na tym, że „zawartość ołowiu w stopie miedzi i cyny zapewniała zwiększoną płynność metalu, zapobiegała tworzeniu się bąbli i pozwalała na dokładne wypełnienie nawet niewielkich detali formy... Sztuka odlewu stała na tak wysokim

¹⁶ *Dzieje Chin*, red. Szang Jüe, tłum., wstęp i przypisy W. Rodziński, Warszawa 1960, s. 24.

¹⁷ Wier-zono, że również „dzięki muzyce można wejść w kontakt z duchami przodków, a władców łączy z potęgą niebios” – por. E.L. Shaughnessy, *Chiny: kraj niebiańskiego smoka: kultura, filozofia, religia, nauka, sztuka, architektura, dziedzictwo czterech tysięcy lat*, tłum. A.K. Maleszko, B. Mierzejewska, Warszawa 2008, s. 206.

¹⁸ Por. W.S. Morton, Ch.M. Lewis, *Chiny, historia i kultura*, tłum. B.S. Zemanek, Kraków 2007, s. 19.

¹⁹ Por. S. Allan, *The shape of the turtle: myth, art, and cosmos in early China*, University of New York 1991, s. 131-145.

poziomie, że obserwowane w powiększeniu bruzdy nie mają półkolistego kształtu czy też kształtu litery 'V', lecz są w pełni prostokątne, otwarte od góry, o ściankach pod kątem prostym"²⁰. Naukowcy uważają, że technika brązu w Chinach ma znacznie wcześniejszą historię, natomiast nikt nie podważa, że Chińczycy sami wynaleźli odlewnictwo brązu²¹. Dzięki odkryciom archeologicznym posiadamy dosyć dokładne dane nie tylko o wyrobach broni z brązu, ale i różnych naczyń sakralnych oraz naczyń do spożywania posiłków, zdobionych rysunkami błyskawic, smoków i dzikich, żarłoczych zwierząt, zwanych *t'ao t'ie*²².

W dynastiach Xia i Shang, panujące rodziny, chcąc potwierdzić swoją siłę, posługiwały się obrzędami szamańskimi, w czym nierzadko brał udział sam władca, który komunikując się z duchami przodków, chciał zapewnić sobie skuteczną pomoc. Aby zwiększyć skuteczność mocy w funkcji szamana, pomagały mu w tych praktykach zwierzęta, którym według ówczesnych wierzeń związki totemiczne z przodkami. Aby zwiększyć swą moc, szamani wykorzystywali do swych praktyk zwierzęta, którym przypisywano związki totemiczne z przodkami. Dlatego też na obrzędowych, brązowych naczyniach umieszczano po obu stronach zwierzęcą maską *t'ao t'ie*. Tak powstawały religijne kultury przodków u lokalnych władców, a niektórzy z nich zostawali władcami miast, aż ostatecznie wyłaniała się panująca dynastia²³. Władcy spełniali rolę królów *wang* 王 jako „pontifex maximus”, składając ofiarę najwyższym bóstwom²⁴.

W 1986 r. w prowincji Sichuan odkryto regionalną odmianę kultury Shang, datowaną na 1200 r. p.n.e. Znaleziono wówczas między innymi naturalnej wielkości głowy z brązu, z szeroko rozstawionymi, wyrazistymi oczami, wypukłymi żrenicami, wydłużonymi uszami i wąskimi wyrazistymi ustami²⁵. Prawie identyczne cechy posiadają brązowe maski o rozdętych nozdrzach, wyglądem przypominające zwierzęce uszy. Jednak największe wrażenie robi figura o rozmiarach człowieka stojącego na piedestale. Przedstawiona postać ma kanciąstą twarz o ostrych rysach, wielkie uszy i wyciągnięte do przodu ramiona, co pokazuje, że jest w pozycji składania ofiary i jej powiększone dłonie trzymają właśnie ów dar ofiarny.

²⁰ *Dzieje Chin*, s. 20.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 23.

²³ J.K. Fairbank, *Historia Chin, narody i cywilizacje*, tłum. T. Lechowska, Z. Słupski, Warszawa – Gdańsk, s. 37.

²⁴ W. Rodziński, *Historia Chin*, s. 33.

²⁵ W.S. Morton, Ch.M. Lewis, *Chiny...*, s. 20.

5. Problem ikonografii *Shang-di* 上帝

W epoce Shang rozwinięty był już kult przodków, ale jak twierdzi Carl Whiting Bishop w „The Neolithic Age in Northern China”, wyznawała go na razie tylko arystokracja, która wierzyła też w najwyższą siłę, najwyższe bóstwo – *Shang-di*²⁶ 上帝, czyli Boga wszechmocnego lub *tien* 天 niebo. Oba te pojęcia, które do tej pory są w użyciu zarówno u ewangelików jak i chińskich katolików, dobrze wykorzystał dla ewangelizacji Chin, włoski jezuita, pierwszy sinolog o. Matteo Ricci, 利瑪竇 (1522-1610)²⁷ urodzony w Maceracie.

W całym panteonie starożytnych Chin *Shang-di* był jedynym bóstwem umiejscowionym z jednej strony pomiędzy duchowymi, abstrakcyjnymi i symbolicznymi ideami nieokiełzanych sił przyrody a konkretnymi i antropomorficznymi przodkami z drugiej. Był legendą totemicznego praprzodka, nie jako zwykła idea, ale jako najwyższa siła na podobieństwo Nieba. W roli totemicznej przybierał więc postać antropoteriomorficznego potwora posiadającego zarówno cechy człowieka jak i zwierzęcia, przy czym cechy totemicznego zwierzęcia odzwierciedlały moc i największą władzę *Shang-di*²⁸.

Faktem jest, że ikonografia *Shang-di* odegrała w archaicznej sztuce chińskiej ważną rolę, ponieważ dotyczyła świata nadprzyrodzonego. Ikonograficznej sztuce z brązu z użyciem symboli, bóstw i duchów przypisywano znaczenie nadprzyrodzone²⁹. *Shang-di* odgrywało tutaj rolę najważniejszą, co potwierdza tradycja chińska. Niestety naukowcy do dzisiaj są bezradni, ponieważ nie potrafia utożsamić znanych sobie wyobrażeń ikonograficznych z *Shang-di*.

6. Maska *t'ao t'ie* 饕餮

Z udokumentowaniem wiarygodności wyobrażeń starożytnej sztuki chińskiej, przed historykami i archeologami pojawia się kolejna trudne zadanie. Znana jest w ornamentyce maska *t'ao t'ie* wykonana na rytualnych naczyniach z brązu, ale również na rytualnych kamieniach (nefryt, marmur, itd.). Maska przypomina swoim wklęsłym kształtem głowę straszliwego potwora z dużymi oczami, ogromnymi łukami brwiowymi i powyginanymi rogami. Zwykle są to pyski potwora z oczami i rogami, nieraz z dodatkami

²⁶ Obszernie na ten temat pisze rosyjski badacz kultury chińskiej Leonid Wasiliew. Zob. L. Wasiliew, *Kulty, religie i tradycje Chin*, tłum. A. Bogdański, Warszawa 1974, s. 21 nn.

²⁷ Znany jako jezuita, matematyk i astronom, słynący z budowy zegarów i przyrządów astronomicznych.

²⁸ L. Wasiliew, *Kulty, religie...*, s. 94.

²⁹ K. Laun. *A documentation of Bronze Age ritual vessels from the Shang Dynasty of China within the collection of the Buffalo Museum of Science, Buffalo, New York*. Master's Thesis 2008, s. 6-7.

tułowia smoka, węża, tygrysa, rzadziej zdarza się tułów człowieka³⁰. Warto zwrócić uwagę na fakt, że nigdy, w żadnych modyfikacjach nie pominięto najważniejszych elementów, a mianowicie: wielkich, okrągłych i wyrazistych oczu oraz rogów.

Interpretacja symboliki maski *t'ao t'ie* nie do końca była znana samym Chińczykom. Nazwali ją *t'ao t'ie* („żarłok”, „potwór-pożeracz”), natomiast Chińczycy, co potwierdza literatura, przypisywali jej właściwości antropomorficzne. Starożytni mistrzowie eksponowali potwora w widocznym miejscu, aby przestraszyć człowieka, przypominając mu o konieczności postu, umiarkowania i wszelkiej powściągliwości (główna cnota konfucjanizmu)³¹, aby nie stał się żarłokiem.

Nie można dostrzec żadnego związku wartości semantycznej z nazwą maski. Posiadała ona jedynie znaczenie rytualne jako element ikonografii, związanej z najstarszymi, ludowymi, wierzeniami religijnymi. Interpretacja uczonych jest w tej kwestii różna. Dla jednych maska była symbolem smoka, dla drugich byka, tygrysa, a dla niektórych głowy lwa. Według Carla Hentzego, badacza maski, odgrywała ona nawet główną rolę w wierzeniach ludowych i miała związek z księżycem. Z kolei inna uczona, Eleanor von Erdberg-Consten, podaje prawdopodobną hipotezę, że uosabiała Siłę, Potęgę, być może nawet Ziemię lub Tao 道. Natomiast amerykański sinolog, S. Camman uważa, że prawdopodobnie symbolizowała „niebiańskiego boga” Shang-ti 上帝 lub Niebo *tien* 天. Charles Fabens Kelley w *Encyklopedia Britannica* pisze, że „wciąż jeszcze nie jest jasne, co ona reprezentuje”³². Pozostaje bowiem nadal tajemnicą, czym ona jest³³.

Na szczególną uwagę zasługują wyraziste oczy, które wszystko widzą, zaś archaiczne teksty chińskie mówią, że Shang-ti „wszystko widzi” i „wszystko wie”, czyli posiada zdolność obserwowania wszystkiego i wszystkich. Również oprócz kształtów zwierzęcych, maską nieraz zastąpiono twarz człowieka, dodając mu rogi, co widoczne jest na marmurowym naczyniu z Anjangu. Takie antropomorficzne wyobrażenie rzadko spotyka się w wyrobach z brązu. W maskach ludzkich szczególną uwagę przykuwają niezwykle starannie wykonane oczy oraz rogi, co pokazuje, że nie był to portret, ale ikonografia istoty z najważniejszymi atrybutami rogów i oczu³⁴.

W starożytnej ikonografii rytualnej, maska *t'ao t'ie* była symbolem Shang-ti w całym systemie wierzeń, ponieważ całkowicie odpowiadała

³⁰ E.M. Chen. *In Praise of Nothing*, USA 2010, s. 138-158.

³¹ Tamże, s. 97.

³² Tamże. Zob. także: C.F. Kelley, *Chinese Art (A Selection of Article from the 14 ed. of Encyklopedia Britannica)*, Londyn – Nowy York 1932, s. 17.

³³ W. Chen, *Chinese bronzes: ferocious beauty*, Singapor 2001, s. 61.

³⁴ L. Wasilew, *Kulty, religie...*, s. 99.

kultowi Shang-ti o wyglądzie antropoteriomorficznym z cechami ludzkimi pod postacią *t'ao-t'ie*. W taki właśnie sposób wyobrażano sobie totemicznych przodków, pół-ludzi, pół-zwierzęta, jako starożytnych bohaterów chińskich i taką wiedzę rozpowszechniano w mitologii chińskiej³⁵.

Warto zwrócić uwagę, że „we wszystkich dziedzinach sztuki – zarówno w poezji, malarstwie, choreografii, jak i w teatrze – chińczycy sięgnęli szczytów dzięki koncentrowaniu uwagi na treściach duchowych, których jądro stanowiły wartości moralno-etyczne i umiłowanie przyrody”³⁶. Jedną z cech charakterystycznych cywilizacji chińskiej jest właśnie szacunek i umiłowanie przyrody, co znajduje odzwierciedlenie w systemach filozoficznych. Jednym z nich był, wywodzący się z kultu przodków i rytuałów magicznych, taoizm.

Zarówno filozofia jak i sztuka zajmowały w Chinach czołowe miejsce i były obecne w życiu całego społeczeństwa, natomiast religia plasowała się na drugim miejscu, odwrotnie niż w Europie.

Starożytna myśl chińska rozważała chińskie problemy z punktu widzenia antropocentryzmu (humanizmu), czyli możemy powiedzieć, że starożytni Chińczycy traktowali wszystkie rzeczy antropomorficznie³⁷. W starożytnej myśli chińskiej uznawano wartość jednostki i człowiek nie był pojmowany przedmiotowo. Niewątpliwie antropocentryzm przyczynił się do utylitaryzmu i pragmatyzmu, przez co zasadniczo różnił się od filozofów scholastyków filozofii scholastycznej.

Podsumowując symbolikę *t'ao t'ie*, należy stwierdzić, że jest ona obrazem bóstwa, które adorowano w starożytnych Chinach, oddając mu cześć jako bohaterowi.

Zamiast zakończenia

Przytoczone fakty archeologiczne z Anyangu pomagają nam lepiej zrozumieć wczesne epoki antycznej kultury chińskiej, zmienić sposób myślenia o dynastii Shang, a szczególnie doszukać się obrazu *homo sinicus* z uwzględnieniem poszukiwania najwyższego bóstwa *Shang-Di* 上帝, będącego w liturgii chrześcijańskiej odpowiednikiem Boga Wszechmocnego, stosowanego od początku XVII wieku przez jezuitów w Chinach. Jest to o tyle dla nas interesujące, że w tamtym okresie Shang Di, wiara ludu bardziej skupiała swoją uwagę na jedynym dla nich bogu, *Shang-ti* 上帝. W znaczeniu

³⁵ W. Chen, *Chinese bronzes...*, s. 64.

³⁶ F. Lingjui, S. Wejming, *Kultura Chin: szkice o kulturze Chin*, tłum. W. Trzcńska, Toruń, s. 5.

³⁷ H. Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu, Indie, Chiny, Tybet, Japonia*, red. P.P. Wiener, tłum. M. Kunert, W.S. Brkić, Kraków 2005, s. 235.

rytualnym pokazuje to maska *t'ao-t'ie* 饕餮. Była to być może również potęga *Tao* 道.

Jednak według specjalistów, jak dowodzą badania uczonych, maska *t'ao-t'ie* była wyobrażeniem najwyższej siły, jedyne, znanego wówczas Chińczykom boga *Shang-ti* 上帝.

Uważam, że przeprowadzenie gruntownych badań religioznawczych i kulturoznawczych mających na celu związki maski *t'ao-t'ie* i wiara w boga *Shang-ti* 上帝, z pewnością ukazałaby nowe znaczenie wierzeń, jako cechę religijności chińskiej, która wyróżniała się wiarą. Był to poziom głębszy, abstrakcyjny, z wyobrażeniami sił ponadnaturalnych rządzącymi wszechświatem. Maską *t'ao-t'ie* 饕餮 stanowi żywe odzwierciedlenie ludowych, chińskich wierzeń włączonej w system niebiańskiej biurokracji. Starożytni Chińczycy wierzyli w to, co widzieli. Zgodnie z przysłowiem chińskim, które dosyć dobrze ilustruje wiarę dopuszczającą wszystkie możliwości: „To, w co się wierzy, istnieje, natomiast to, w co się nie wierzy, nie istnieje”³⁸.

MASKA T'AO T'IE W ANTYCZNEJ KULTURZE CHIŃSKIEJ

Summary

T'AO T'IE MASK 饕餮 was created by the end of Zhou dynasty 周 – the one that ruled China between about 1045 and 256 BC), when the mask was first described in Chinese literature, but its real sense was not known even to the Chinese themselves. They called it *t'ao-t'ie* (literally „glutton”, „monster-devourer” which was reflected in literature. Masters exposed the monster on icons to remind people about guardedness (the main virtue of Confucianism) and teach them aversion to gluttony. The mask had its ritual meaning and was regarded by some scientists a symbol of a dragon, and by some others a symbol of a bull and a tiger. To specialists it personified Power, Strength or Tao 道. However, all of the opinions indicate that *T'AO T'IE* mask was an image of archaic Chinese pantheon, the only god *Shang-ti* 上帝.

³⁸ J. Pimpaneau, *Chiny, kultura i tradycje*, tłum. I. Kałużyńska, Warszawa 2001, s. 156.

O. Dariusz R. Mazurek OFMConv★

Lima

MOTYWY TOWARZYSZĄCE KONKWIŚCIE I PIERWSZEJ EWANGELIZACJI W AMERYCE ŁACIŃSKIEJ

Krzysztof Kolumb „zapoczątkował przez swą historyczną podróż «wiek odkryć»”¹. Jednym z nich², nie na skalę kontynentu, lecz na miarę nieznanego jeszcze królestwa było odkrycie imperium Inków³. Faktem stało się także i to, że w okresie „między 1493 i 1550 Hiszpanie wraz z Portugalczykami stali się władcami Środkowej i Południowej Ameryki, regionów i ludów, które w pewnym stopniu rozwinęły się cywilizacyjnie”⁴. Protagonistom tego rozwoju towarzyszyły jednak różne motywy. Innym podejściem charakteryzowali się konkwistadorzy, a innym misjonarze.

★ **O. dr Dariusz R. Mazurek OFM Conv** – dr teologii w zakresie misjologii, członek SMP.

¹ *Los pueblos de Asia Occidental y Central, Europa y América*, vol. II, w: J. Trigolé Reixach (dir. científica), J.M^a. Prats Estivill (coordinación general), *Las razas humanas*, Barcelona 1998, s. 593.

² Napisano „jednym z odkryć”, bo wcześniej miała miejsce eksploracja i konkwiستا na terenach dzisiejszego Meksyku. Opis tego zdarzenia przedstawiony z punktu widzenia pokonanych znajduje się w jednej z indiańskich kronik. Zob. *Crónicas indígenas, Visión de los vencidos*, M. León-Portilla (ed.), Madrid 1985.

³ Na temat eksploracji i konkwisty, nowych kultur i warunków geograficznych, zwyczajów i osiągnięć społecznych, na rozległych terenach inkaskiego imperium, zob. P. de Cieza de León, *La crónica del Perú*, M. Ballesteros (ed.), Madrid 1984; J. de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, J. Alcina Franch (ed.), Madrid 1987.

⁴ P. Hughes, *Síntesis de historia de la Iglesia*, Barcelona 1986, s. 297.

W ciągu 30 lat, od chwili, kiedy zaczął się upadek Imperium Azteków (1519), do momentu, gdy Imperium Inków zostało zajęte (1551), górę wzięła konkwista żądna dominacji nad Indianami⁵. Konkwista bowiem była swojego rodzaju apokalipsą dla sposobu życia i myślenia, dla kultury Indian. Europejczykom wytaczała drogi, na których mogli zrealizować swe pragnienia wielkości, sny o potędze, innymi słowy otwierała przed Europą wrota nowych czasów⁶. Ich wyprawa za ocean chociaż miała coś z krucjaty, która dokonywała się nie tylko przy pomocy miecza, ale i Ewangelii, a nią często-kroć posługiwano się dość instrumentalnie, stała się okazją do wzbogacenia się i do powrotu do Europy z wieloma dobrami materialnymi⁷. Takie jedno-stronne podejście do Indian, nacechowane próżnością, zakładało traktowanie w sposób instrumentalny również dzieła ewangelizacji przez konkwistadorów. Złoto, srebro, urodzajne ziemie, przyciągały chrześcijan nie tylko po to, by ewangelizować Indian, lecz dać upust żądzy posiadania⁸. Nawet okup za ostatniego władcę Inków został podzielony pomiędzy króla Hiszpanii i przybyszów z Europy⁹. Ten fakt bardzo jasno ukazuje, że wyprawy za ocean miały różne motywacje, nie tylko religijne, lecz także, a może przede wszystkim dla niektórych, ekonomiczne i polityczne. O tym, że interesy konkwistadorów różniły się zasadniczo od motywacji zakonników – misjonarzy, świadczy choćby wypowiedź Francisco Pizarro: „Przybyłem ze względu na złoto”¹⁰. Modne także stało się powiedzenie, które w ustach króla czy misjonarzy brzmiało podobnie: „...rozpowszechniać wiarę i królestwo”¹¹.

Konsekwencją takiego podejścia było negatywne nastawienie tubylców, a także ich tęsknota za minionym czasem. Wymowną ilustracją tej sytuacji sprzed i po przybyciu Hiszpanów jest wiersz pozwalający spojrzeć na rzeczywistość oczyma tych drugich:

⁵ E. Dussel, *Cuestión étnica, campesina, popular en un cristianismo policéntrico*, w: *Teología y liberación. Religión, cultura y ética. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*, t. III, Lima 1991, s. 145.

⁶ J.M. Oviedo, *Un acontecimiento interminable*, w: J.M. Oviedo (ed.), *La edad de oro. Crónicas y testimonios de la conquista del Perú*, Barcelona 1986, s. 28.

⁷ E.S. Urbański, *Hispanoameryka i jej cywilizacja. Hispanoamerykanie i Angloamerykanie*, Warszawa 1981, s. 45, 63.

⁸ G. Gutiérrez, *Una teología política en el Perú del siglo XVI*, Allpanchis 19 (1982), s. 18; E.S. Urbański, *Hispanoameryka i jej cywilizacja. Hispanoamerykanie i Angloamerykanie*, Warszawa 1981, s. 45, 63.

⁹ H.M. Bailey, A.P. Nastar, *Dzieje Ameryki Łacińskiej*, Warszawa 1969, s. 148.

¹⁰ L. Boff, *Quinientos años de la evangelización: de la conquista espiritual a la liberación integral*, Santander 1992, s. 17.

¹¹ J.O. Beozzo, *Visión indígena de la conquista y de la evangelización*, w: J. Bottasso (compilador), *La Iglesia y los Indios. ¿500 años de diálogo o de agresión? Reflexiones*, Quito, Roma 1990, s. 21.

„Wtedy wszystko było dobre
I wówczas (bogowie) zostali obaleni.
Posiadali oni mądrość.
Nie było wtedy grzechu...
Nie było wówczas choroby,
nie było bólu kości,
nie gorączkowały one,
nie było ospy...
Wyprostowane przemieszczało się wtedy ich ciało.
Co uczynili niebiescy nie było takie samo
Kiedy przybyli tutaj.
Oni nauczili nas strachu,
Przyszli sprawić by kwiaty zwiędły.
Aby ich kwiat żył,
Zniszczyli i pochłonęli nasz kwiat...”¹².

Nie mniej wymowny jest przykład, dobrze ukazujący postawę, jaka charakteryzowała nawet niektórych misjonarzy, którzy pomimo prób wydobywania czegoś dobrego ze świata Indian, nie podejmowali wysiłku zrozumienia miejscowych i popatrzenia na nich jak na istoty równe przybyszom z Europy¹³. Znany dominikanin, Bartolomé de las Casas¹⁴, w swej *Krótkiej relacji o wyniszczeniu Indian*, dobitnie opisuje negatywny wpływ antyświadcstwa «chrześcijan» na pewnego kacyka z Kuby. Doszło do tego, że wymieniony kacyk w końcu, po długotrwałej ucieczce został schwytany i przywiązany do

¹² Tamże, s. 32. „Entonces todo era bueno / y entonces (los dioses) fueron abatidos / Había en ellos sabiduría. / No había entonces pecado... / No había entonces enfermedad, / No había dolor de huesos, / No había fiebre para ellos, / No había viruelas... / Rectamente erguido iba su cuerpo entonces. / No fue así que hicieron los azules / Cuando llegaron aquí. / Ellos nos enseñaron el miedo, / Vinieron hacer que las flores se marchitaran. / Para que su flor viviese, / Dañaron y engulleron nuestra flor...”

¹³ J.P. Duviols, *Percepciones e imágenes del mundo americano a través de los primeros testimonios*, w: *Historia general de América Latina. El primer contacto y la formación de nuevas sociedades*, t. II, París 2000, s. 487-490, 498, 504; M. Corrales Pascual, *Personalidad de Alonso de la Peña*, w: A. de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios*, t. I, Libros I-II, Madrid 1995, s. 27; J.M. García Añoveros, *Características del cristianismo indígena*, w: A. de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios*, t. I, Libros I-II, Madrid 1995, s. 38-40.

¹⁴ Więcej danych na temat tego misjonarza i jego poczynąń znajduje się w: B. Grote, *Bartolomé de Las Casas (1474 – 1566). El liberador de los indios*, w: E.L. Stehle (ed.), *Testigos de la fe en América Latina. Desde el descubrimiento hasta nuestros días*, Estella (Navarra) 1989, s. 25-31.

pala. W międzyczasie został pouczony przez pewnego zakonnika z klasztoru świętego Franciszka o Bogu i o sprawach wiary, po czym zadano mu pytanie, czy wierzy w to, co usłyszał. Nagrodą za posłuch, za otwarcie się na łaskę wiary, miało być pójście do nieba i wieczne odpocznienie, karą zaś za odrzucenie prawd wiary było piekło i niezliczone męki. Po chwili namysłu kacyk zapytał, czy do nieba idą również chrześcijanie. Usłyszawszy pozytywną odpowiedź, choć uwarunkowaną tym, że idą tam tylko dobrzy wyznawcy Chrystusa, kacyk zdecydowanie odmówił towarzystwa chrześcijan w niebie i wyraził swą wolę pójścia do piekła, by uniknąć spotkania się z ludźmi tak okrutnymi¹⁵.

Las Casas jednak nie u wszystkich zyskał posłuch, gdyż wicekról Peru, Francisco Toledo, aby poskromić tego obrońcę Indian, a także niektórych misjonarzy, którzy według niego za bardzo opowiadali się za miejscowymi, prosił króla o specjalne pozwolenie na zlikwidowanie dzieł Bartolomé. Uważał bowiem, że „książki fanatycznego i gwałtownego biskupa z Chapas służyły za grot włóczni, aby atakować hiszpańskie panowanie w Ameryce”¹⁶.

A skoro poruszono już kwestię pism relacjonujących zaistniałą sytuację w Ameryce Łacińskiej, warto odnotować mało znany fakt, stwierdzający, iż Filip II nie był przychylny wydaniu dzieł ukazujących w dobrym świetle samych Indian. Po prostu nie zezwalano na publikację tekstów kwestionujących fakt konkwisty. Prawdą jest i to, iż nie wszystko, co pisali w swych listach biskupi do papieża, mogło do niego dotrzeć bez uprzedniej cenzury. Carlos V, niby dlatego, że nie zgadzał się, by pasterz zostawił swą owczarnię na dłuższy czas, nie wyraził biskupom zgody na podróż do Europy, by mogli wziąć udział w Soborze Trydenckim. Można jednak powątpiewać, aby to był jedyny motyw, gdyż raczej z obawy przed bezpośrednią interwencją biskupa Rzymu na skutek możliwego zapoznania się również z cieniami ewangelizacji postąpił tak, a nie inaczej¹⁷.

W Meksyku¹⁸, ewangelizował franciszkanin Toribio de Bonavente. Różnił się on w swych poglądach od Bartolomé de las Casas. Przede wszystkim

¹⁵ B. de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, A. Saint-Lu (ed.) Madrid 1989, s. 92.

¹⁶ G. Gutiérrez, *Una teología política en el Perú del siglo XVI*, Allpanchis 19(1982), s. 8-13.

¹⁷ V. Codina, *Para comprender la eclesiología desde América Latina*, Estella (Navarra), 1994, s. 59-60.

¹⁸ Na temat jakie sugestie co do ewangelizacji i nauczania w Meksyku mieli dominikanie, zob., M.Á. Medina, *Doctrina cristiana para instrucción de los Indios. Redactada por Fr. Pedro de Córdoba, O.P. y otros religiosos doctos de la misma orden. Impresa en México, 1544 y 1548*, Salamanca 1987.

w konkwiście nie widział nic niesłusznego, co więcej, dostrzegał palec Bożej Opatrzności w fakcie przybycia Hiszpanów do Ameryki i dlatego też brał pod uwagę możliwość narzucenia chrześcijaństwa siłą. Swoje myślenie opierał na przekonaniu, że zwalczanie autochtonicznej religii nie było niczym innym jak tylko zwalczaniem diabła i przejawów jego obecności. Toribio widział go zaś wszędzie, w domach, na drogach, prawie na całym nowo odkrytym terytorium. W jednym z listów do króla napisał: „Niech wie Wasza Wysokość, że kiedy Marqués del Valle przybył na te ziemie, Bóg, nasz Pan, był bardzo obrażany, a ludzie cierpieli z powodu najokropniejszych śmierci i diabłu, naszemu przeciwnikowi, służono poprzez ogromne bałwochwalstwo i zabójstwa tak okrutne, jakich nigdy nie było”¹⁹. Również Don Bartolomé Lobo Guerrero, następca znamienitego arcybiskupa Limy, św. Turybiusza, też często się żalił wobec zjawiska bałwochwalstwa, które istniało jeszcze w początkach XVII wieku. Pisał on, że Indianie są bardzo niewierni i bałwochwalczy, uznając za bóstwa różne elementy stworzonego świata²⁰.

Do przepowiadania zatem wiary w Jedyne Boga przekonywało misjonarzy – jak zauważono – przeświadczenie, że idolatria ma ściśle powiązanie z diabłem. Jednoznacznie ukazał to Alonso de la Peña Montenegro. Dla niego było jasne, że bałwochwalstwo to nic innego jak narzędzie, jakim posługiwał się diabeł, by zaprowadzić swe panowanie w sercach Indian. Twierdził, że od pradawnych czasów, Indianie poprzez oddawanie czci przeróżnym stworzeniom, adorowali diabła. Wydaje mu się nawet, myśląc o Indianach, iż „demon chce założyć się z Bogiem i z Jego sługami, aby zobaczyć kto może więcej zdziałać: wiara tyle razy przepowiadana i nauczana, czy stary zwyczaj próżnych rytuałów i przesądów”²¹. Podobnego zdania był także Acosta, który porównując bałwochwalstwo indiańskie z grecko-romańskim, stwierdzał, iż ma ono swe korzenie w pysze i kłamstwie demona, który chciałby być uszanowany przez Boga i czczony przez ludzi²².

W zaistniałej sytuacji, nie tylko religia Indian była traktowana z góry jako coś, co ma powiązanie z oddawaniem czci fałszywym bożkom. Na inne dziedziny życia społecznego, kulturalnego i ekonomicznego patrzono także przez pryzmat idolatrii. Misjonarzom i teologom zatem przypadło w udziale

¹⁹ G. Bellini, *Introducción y notas*, w: T. de Benavente Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid 1988, s. 9, 15-17.

²⁰ J. Castillo Arroyo, *Catecismos peruanos del siglo XVI*, w: *Evangelización y teología en el Perú. Luces y sombras en el siglo XVI*, Lima 1991, s. 289.

²¹ A. de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios*, vol. I, Libros I-II, Madrid 1995, s. 459-462.

²² F.J. Gómez Díez, *El impacto de las religiones indígenas americanas en la teología misionera del s. XVI*, Bilbao 2000, s. 159-160.

zdefiniowanie, na ile dana rzecz jest słuszna, bez związków z tym, co szkodliwe dla zbawienia. Częstoż to tubylcom narzucano to, co było bliskie Europie, a instrumentem, jakim się posługiwano w zaprowadzeniu chrześcijaństwa, było uciekanie się do policyjnego porządku. Mniemano bowiem, że „bardzo ważne było uczynienie z nich najpierw okrzyszczonych ludzi, aby potem uczynić z nich dobrych chrześcijan. Porządek zatem stawał się fundamentem do przyjęcia Bożego prawa”²³. Zarządzenie królewskie z Granady z 1526 roku dość wyraziście uwypukla tę troskę monarchów, aby ci, którym będzie dane dotrzeć do „Indii Zachodnich”, zatroszczyli się o nauczanie tubylców dobrych obyczajów i wyzbycie się ich wad przy jednoczesnym nauczaniu wiary katolickiej w celu osiągnięcia zbawienia wiecznego i uczynienia ich wasalami królów hiszpańskich²⁴.

Jak widać zatem, sama Korona Hiszpańska pragnęła nawet dostosować samych Indian do swej kultury w tym, co dotyczyło sposobu postępowania, życia religijnego i politycznego, ale nie za cenę pozbawienia ich zwyczajów, tych które nie byłyby sprzeczne z prawem naturalnym²⁵, a co faktycznie było echem ówczesnej hiszpańskiej myśli teologicznej, która zakładała, że „człowiek w sposób naturalny jest w stanie dojść do wiary w Boga Jedyne, Stworzyciela, Zbawiciela, nagradzającego dobrych i sprawiedliwych, a karzącego złych i grzeszników”²⁶. Umożliwienie naturalnego poznania Boga w jakimś stopniu zakłada wolność sumienia. Francisco de Vitoria, a z nim wybitni uczeni z uniwersytetu z Salamanki, przyczynili się, aby w dziele ewangelizacji brać pod uwagę właśnie wolność sumienia Indian. Takie rozumowanie doprowadziło do wyciągnięcia śmiałego jak na tamte czasy wniosku, mogącego się wydawać paradoksalnym, a który rzeczywiście nie został wcielony w życie. Mianowicie, stwierdzili, że „ze względu na rację stanu mogłyby być tolerowane kultury bałwochwalcze i rytuały niechrześcijańskie w różnorodnej wspólnocie rządzonej przez królów hiszpańskich”²⁷.

W jednym z ówczesnych dzieł, nazwanym *Anónimo de Yucay* bardzo wyraziście został ukazany kontrast między Europejczykami a tubylcami. Autor

²³ P. Borges, *La transculturación del indio peruano en el siglo XVI*, w: *La protección del indio*, Salamanca 1989, s. 128-129.

²⁴ F. Morales Padrón, *Los conquistadores de América*, Madrid 1974, s. 66-67.

²⁵ L. Lowry, *Religión y control social en la colonia: el caso de los indios urbanos de Lima*, Allpanchis 32 (1988), s. 12.

²⁶ H. Urbano, *Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes*, Allpanchis 20 (1982), s. 40.

²⁷ L. Pereña, *Carta Magna de los indios*, Madrid 1987, s. 85-87; „Por razón de Estado podían ser tolerados cultos idolátricos y ritos no cristianos en una comunidad pluralista gobernada por reyes cristianos”.

zaistniałą sytuację próbuje zobrazować przez pewną przypowieść, w której „Bóg zachował się «wobec tych nędznych ludzi i wobec nas, jak ojciec co ma dwie córki: jedną bardzo białą, bardzo dyskretną, pełną wdzięku i elegancji, drugą bardzo brzydką, kaprawą, głupią i bestialską. Wydając za mąż pierwszą, nie ma potrzeby wyposażać jej w posąg, lecz umieścić w pałacu, gdzie będą współzawodniczyć panowie o zaślubiny z nią. Brzydkiej, nieokrzesej, niemądrej, niezgrabnej to nie wystarczy, trzeba obdarować ją wielkim posagiem z wielu kosztowności, bogatych szat, wystawnych rzeczy»”²⁸. Opisane córki, dalej są porównane do „ludów, które choć były stworzeniami Boga i dla zbawienia zdolnymi do zaślubin z Jezusem Chrystusem, pozostawały nadal szkaradne, nieokrzese, głupie, nieudolne, kaprawe z potrzebą wielkiego posagu”²⁹.

Wobec zaistniałej sytuacji i idąc po myśli wielu teologów, ludy te potrzebowały spotkania się z chrześcijaństwem. Jakkolwiek zatem by nie było, pomimo licznych negatywnych stron przybycia Hiszpanów do Ameryki Łacińskiej, ważnym, choć nie jedynym motywem odbycia podróży zamorskich do Nowego Świata było właśnie занiesienie wiary w Chrystusa tym, którzy Go jeszcze nie znali. Faktycznie nie brak takich głosów jak opinia Juana de Matienzo, który w drugiej połowie XVI wieku utrzymywał, że największym dobrem, jakie dostarczyła Europa Ameryce, było akurat chrześcijaństwo³⁰.

A to opatrnościowe działanie Boże związane z занiesieniem Dobrej Nowiny na nowoodkryte ziemie dla niektórych uwidoczniło się nawet w takiej ciekawostce, jaką była interpretacja imienia odkrywcy Ameryki. Wiadomo, że Krzysztof, po łacinie *Christus ferens*, oznacza tego, który nosi Chrystusa, a zatem w tym kontekście chodziłoby o занiesienie tegoż Chrystusa właśnie Indianom³¹, których jak najwięcej trzeba było schryścianizować wobec rychłego nadejścia, jak wówczas mniemano, sądu ostatecznego. Widać zatem, że to idea zbliżającego się końca świata była swoistą inspiracją dla Kolumba, podsycającą jego misjonarski zapał³². On sam nawet, w momencie, gdy przygotowywał się do wyprawy za Ocean, „podkreślał, że chce przyczynić się

²⁸ G. Gutiérrez, *Una teología política en el Perú del siglo XVI*, Allpanchis 19 (1982), s. 7, 18-19.

²⁹ Tamże.

³⁰ P. Borges, *La transculturación del indio peruano en el siglo XVI*, w: *La protección del indio*, Salamanca 1989, s. 127-128.

³¹ J. A. Estrada, *Las contradicciones de la evangelización de América. Análisis ético y teológico*, Cuadernos „Aquí y Ahora” 18 (1992), s. 17.

³² E. L. Stehle, *Cristóbal Colón (1451-1506) ¿Navegante, descubridor – misionero?*, w: E. L. Stehle (ed.), *Testigos de la fe en América Latina. Desde el descubrimiento hasta nuestros días*, Estella (Navarra) 1986, s. 14.

do rozszerzenia *Orbis Christianus*, do ekspansji chrześcijaństwa. Pierwszy odkryty przez siebie ląd (wyspa Guanahani) nazwał San Salvador, wyspą Zbawiciela. W dzienniku pokładowym zanotował, że chce uczynić mieszkańców tej wyspy mieszkańcami nieba³³.

Dodatkowym głosem pomagającym zrozumieć dlaczego wpływ chrześcijaństwa w Ameryce Łacińskiej był tak duży, inny niż w północnej części tego kontynentu, jest stwierdzenie, że: „kolonizatorzy anglosascy nie znaleźli w na terytorium Ameryki Północnej ani jednej zaawansowanej kultury i ani jednego silnego miasta. A zatem chrześcijaństwo nie wiązało się tutaj z misją ewangelizacyjną. Zupełnie inny cel mieli kolonizatorzy iberyjscy. Misjonarze musieli katechizować liczną ludność Meksyku, Peru, Kolumbii i Ameryki Centralnej, gdzie istniała ich własna, mocno zakorzeniona religijność i praktyki z nią związane. Katolicyzm został więc niejako nałożony na rytury autochtoniczne, powodując tym samym połowiczne ich przyjęcie. W związku z tym, analizę poczucia religijności w Ameryce hiszpańskiej należy rozpocząć od religii, którą zastali tam konkwistadorzy. Nie jest to łatwe. Kronikarze nie mogli uważać tej religijności za nic więcej jak tylko przejaw braku siły duchowej w religii inkaskiej, koniecznej do zatrzymania Ewangelii”³⁴.

Mozaika religijna i ryzyko synkretyzmu motywowały coraz bardziej misjonarzy do zaszczepienia wiary chrześcijańskiej bez pójścia na kompromis z autochtonicznymi przejawami religii. W trakcie kazań nawiązywano szczególnie do monoteizmu wobec zjawiska miejscowej idolatrii. Uczynienie Indian dziećmi Boga, świadomie przeżywającymi wiarę inspirowało misjonarzy także do głoszenia w kazaniach prawd odnoszących się do aktu stwórczego Boga, do aniołów i ich upadku, do zasadzki diabła, która polegała jak to już wspomniano na wymyśleniu przez niego *wakas* i innych zabobonów. Nie pomijano też rodzicielstwa pierwszej pary, by w ten sposób ukazać, że cała rodzina ludzka pochodzi od niej i że należy odrzucić tłumaczenia, jakoby każdy szczep miał swoich wyłącznych przodków. Nawiązywano do pierwszego grzechu i do wynikających z niego pozostałych błędów oraz do przyjścia Odkupiciela wyzwającego właśnie z grzechów i otwierającego drogę do nieba. Opowiadano o apostołach głoszących Dobrą Nowinę i zakładających wspólnoty kościelne. Poruszano tematykę modlitwy, przykazań, Eucharystii i innych sakramentów oraz sakramentaliów, cnotliwego życia, wizerunków świętych postaci, co były

³³ J. Brzozowski, *Udział zakonów w ewangelizacji Ameryki hiszpańskiej*, Nurt SVD 1 (2004), s. 49.

³⁴ J.C. Mariátegui, *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana. El factor religioso. I. La religión del Tawantinsuyo*, <http://www.yachay.com.pe/especiales/7ensayos/ENSAYOS/Ensayo5A.htm>.

utożsamiane przez Indian z ich *wakas*, a w końcu mówiono o ostatecznym przeznaczeniu człowieka³⁵, o niebie i piekle, a w związku z nim stwierdzano, że „Bóg, tutaj w Ameryce, powtórzył lekcję świętej historii; i w piekle pieką się wszyscy przodkowie tubylców peruwiańskich oraz, że piekło pochłania także ich rdzennych potomków, co nie pokutują”³⁶.

José de Acosta skarżył się, że pierwsza ewangelizacja nie przyniosła pożądaných owoców, że wewnętrzny strach leżał u podłoża wyznawanej na zewnątrz wiary. Pisał, że Indianie jednocześnie czcili Chrystusa i swoje bóstwa. Na pokaz i tylko zewnątrz, w obecności misjonarza, bez wiary zakorzenionej w sercu, adorowali Boga³⁷. Pomimo to, jezuicki teolog i misjonarz, nie poddał się zwątpieniu, lecz starał się otworzyć wrota nadziei i rzeczowo oceniając sytuację, stwierdził, iż Ameryka potrzebuje nowych metod, które dałyby odpowiedź na nowe problemy. Bolączką było narzucanie wiary i ujarzmienie polityczne oraz masowe chrzty osób, które nie do końca były przygotowane do przyjęcia tego sakramentu, bo jeszcze pozostawały uwikłane w sieć swoich przesądów. Wobec tej sytuacji, Acosta, pragnął, by władcy byli roztropni w uprawianiu swej polityki, a misjonarze zaczęli posługiwać się w praktyce słowem tolerancja. Prosił ich, zatem, by nie narzucali zbyt surowego prawa przy jednoczesnym zmienianiu rodzimych praw i tradycji. Przekonywał, że wystarczy już fakt pozbawienia tubylców ich obyczajów niezgodnych z Ewangelią. Zalecał w końcu cierpliwość w oczekiwaniu na owoce misjonarskiej pracy³⁸. W kontekście tej wypowiedzi znamienne wydają się być zalecenia kapucyna, Lorenzo de Magallón, misjonarza z Wenezueli, który już w 1655 roku, nie tyle mówił o motywacji towarzyszącej ewangelizacji, co podkreślał sposób w jaki ma się ona odbywać. Mianowicie twierdził, że temu, co nie

³⁵ A. de Zaballa Beascochea (red.), *Visitadores, extirpadores y „Tratados de idolatrías”*, w: J.I. Saranyana (dir.), *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Giera de Sucesión (1493-1715)*, vol. I, Madrid – Frankfurt am Main 1999, s. 268-276; M. Marzal, *La cristianización del indígena peruano*, Allpanchis 1(1969), s. 112-119; P.J. de Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Pirú (1621)*, Cusco 1999, s. 120-132; J. García, *Los agustinos y la evangelización en el Perú*, w: *Evangelización y teología en el Perú. Luces y sombras en el siglo XVI*, Lima 1991, s. 123.

³⁶ E. Jordá, *Teología desde el Titikaka. Cosmovisión aymara en el diálogo con la fe*, Cochabamba 2003, s. 74-76, 100.

³⁷ J. de Acosta, *De procuranda indorum salute. Pacificación y colonización*, Madrid 1984, s. 201; L. Pereña, *Carta Magna de los indios*, Madrid 1987, s. 70-71.

³⁸ L. Pereña, *Carta Magna de los indios*, Madrid 1987, s. 70-95; J. de Acosta, *De procuranda indorum salute. Educación y evangelización*, Madrid 1987, s. 487-489.

wierzy bardzo pomocne do przyjęcia tajemnic naszej świętej wiary będzie serdeczne traktowanie, miłość i postawa świadectwa misjonarza³⁹.

Konkludując, trzeba stwierdzić, iż odmienne motywacje towarzyszyły konkwistadorom i misjonarzom. Czas późniejszych wieków pokazał, że z jednej strony dominacja polityczna, grabieże, uzależnienie ekonomiczne w dobie neokolonializmu, etc., a także z drugiej, nastawienie na edukację, bardziej na chrystianizację niż na ewangelizację, były jak dwa tory, po których poruszał się „pociąg” przybyszów z Europy, tory, które choć blisko siebie, nie mogły się zetknąć, bo inne miały cele.

³⁹ P. Borges, *Métodos de persuasión*, w: P. Borges (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, vol. I: *Aspectos generales*, Madrid, 1992, s. 573-574.

Studia Misjologiczne 2012–2013, t. 5–6, s. 105–125

Michael Fuss*

Rzym

DOSTOSOWAĆ EKUMENIZM DO KRÓLESTWA NIEBIESKIEGO? O MORMOŃSKICH PRAKTYKACH CHRZTU I O ICH STOSUNKU DO CHRZEŚCIJAŃSTWA

Podjmując swoje posłannictwo ewangelizacji Kościół coraz częściej napotyka na nowe przejawy pluralizmu religijnego, który we współczesnym świecie przybiera często formę nowej religijności światowej¹. Dotychczasowa działalność misyjna Kościoła polegała na głoszeniu chrześcijańskiego przesłania poza kręgiem kultury biblijnej. Natomiast obecne formy religijności w zurbanizowanym świecie wymagają raczej świadectwa i konfrontacji z tzw. post-biblijnymi duchowościami. Taka konfrontacja dokonywała się również w czasach misteriiów i kultów hellenistycznych, ale ówczesna działalność misyjna i pogłębianie refleksji teologicznej przyczyniały się do spotęgowania głoszenia wiary apostołów. Cały ten proces można więc było ocenić jako kolokujący się w nurcie przysparzania chwały Bożej.

*** Dr Michael Fuss** – jest Niemcem, księdzem katolickim, teologiem. Obecnie mieszka i pracuje w Rzymie (wcześniej we Fryburgu). Wykłada na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie i w innych rzymskich ateneach. Jest profesorem Wydziału Misjologii PUG. Zajmuje się zagadnieniami religioznawczymi. Specjalizuje się w buddyzmie, sektach, kultach i nowych ruchach religijnych. Traktowany jest jako uznany autorytet w tej dziedzinie.

¹ J. Aagaard, *Die neue Weltreligionen*, Berliner Dialog 1 (1995) z. 3; M. Fuss, *L'arcobaleno della nuova religione mondiale*, Lateranum (Roma) 62 (1996), s. 437–457.

Głoszenie dobrej nowiny o wyzwoleniu człowieka poprzez wydarzenia zbawcze śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa oznacza krzewienie chrześcijańskiego wyobrażenia o odnowionej tożsamości. W dzisiejszych czasach odbiorcą tego przesłania jest jednak świat, w którym wyraźnie zarysowuje się „rozłam pomiędzy ewangelią i kulturą”² a zarazem pojawiają się coraz to nowe grupy religijne, pretendujące do miana chrześcijańskich. Problem polega jednak na tym, że zazwyczaj prezentują się one jako chrześcijańskie, ale nie podzielają minimum wspólnej wiary z chrześcijaństwem tak, by móc włączyć się w nurt ekumeniczny. Trudno je bowiem zaklasyfikować do grupy tych, o których mówi II Sobór Watykański w słowach:

„Wielu bowiem jest takich, którzy mają we czci Pismo święte, jako normę wiary i życia, i wykazują szczerą gorliwość religijną, z miłością wierzą w Boga Ojca wszechmogącego i w Chrystusa Syna Bożego, Zbawiciela, naznaczeni są chrztem, dzięki któremu łączą się z Chrystusem, a także uznają i przyjmują inne sakramenty w swoich własnych Kościołach czy wspólnotach kościelnych”³.

Problem ruchów postchrześcijańskich polega między innymi na ich zwodniczym deklarowaniu inspirowania się chrześcijaństwem i odwołań balansujących na jego pograniczu. Zazwyczaj ma to formę używania terminologii biblijnej, ale wyraża się również poprzez żądanie bycia włączonymi przez kościoły chrześcijańskie w nurt dialogu ekumenicznego. Nie tylko z racji czysto teologicznych, ale i ze względów praktycznych, teologia chrześcijańska nie może zrezygnować z roztropności i rozeznawania duchowego⁴.

Przypomnijmy, że chrzest jest podstawą włączenia się w chrześcijański nurt ekumenizmu. Dlatego podstawowe kontrowersje, jakie rodzą się w relacji do *Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych Dnia Ostatniego*, wiążą się głównie z praktykowaniem przez jego członków tak zwanego chrztu zmarłych. Skoncentruję się na omówieniu dotąd niepublikowanych materiałów⁵, pomijając kwestie związane z doktryną i historią mormonów⁶.

² Paweł VI, *Evangelii nuntiandi* (12.8.75), s. 20.

³ II Sobór Watykański, *Lumen gentium*, 15.

⁴ Chciałbym wyrazić uznanie dla pionierskiej pracy Johannes Aagaard, który na płaszczyźnie badań misjologicznych zwrócił uwagę na kilka nowych aspektów związanych z tą problematyką.

⁵ Dostęp do tych materiałów zawdzięczam uprzejmości Helen Radkey. Zob. *The Inglorious Alliance. The Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints (Mormon) and the Catholic Church in Utah*, 2, Salt Lake City 1995-96 (materiał badawczy, dotąd niepublikowany). Skróty: IGI = International Genealogical Index; FCN = Film Call Number.

⁶ Por. R. Hauth, *Die Mormonen. Sekte oder neue Kirche Jesu Christi?*, Freiburg – Basel – Wien 1995.

Trudno jest przedstawić wyczerpujący rys mormonów tak, by jednoznacznie ich zaklasyfikować. W każdym bądź razie, należy ich traktować jako jeden z ruchów postchrześcijańskich. „Nie można być pewnym, czy w tym wypadku mamy do czynienia z sektą, misteryjnym kultem, nową religią, kościołem, społecznością, narodem, czy z formą subkultury amerykańskiej. Ponieważ – w zależności od chwili i miejsca – mormonizm przybiera wszystkie te formy, to możemy zaklasyfikować go do wszystkich powyższych kategorii”⁷.

Harold D. Turner, badając mechanizmy formowania się nowych ruchów religijnych, genialnie wskazał rok 1548 jako na datę graniczną i najważniejszą w tej kwestii. Moment śmierci Marcina Lutra jest bowiem dla chrześcijan oznaką początku pojawiania się nowych grup inspirowanych chrześcijaństwem. Nie da się ukryć, że zjawisko to było efektem Reformacji. Jednak w tym samym czasie, ale w innych częściach świata, analogicznie zaczęły się wyłaniać nowe ruchy religijne. Były one owocem kontaktów kultury chrześcijańskiej z tradycjami lokalnymi, ale przybrały formę odradzania się ich pierwotnych kultów na skutek zaostrażającego się kryzysu i konfrontacji z dominacją kolonizatorów. W tym wypadku nowe ruchy religijne stanowiły:

„nową formę historyczną, która wyrosła z interakcji pomiędzy społecznością plemienną i jej pierwotną religią a społeczeństwem o wyższym poziomie rozwoju kulturowego i jego dominującą religią. Implikuje to ich oderwanie się od klasycznych form tradycyjnej religijności a zarazem ich odnowę poprzez wypracowanie nowego systemu religijnego, nawiązującego do obydwu tych elementów”⁸.

Ruchy te mają więc zupełnie inną genezę niż klasyczne „sekty”, rodzące się w łonie chrześcijaństwa. Chociaż posługują się Biblią i terminologią zaczerpniętą z chrześcijaństwa, by usankcjonować swe żądania wobec religii klasy dominującej (kolonializm), to grupy te stanowią nową formę rozwojową. Są one unifikacją tradycji lokalnych, świata duchów, modelu sekretnych społeczności i przeróżnych inklinacji ich charyzmatycznych założycieli. Cechą, która je wyróżnia jest to, że nie stanowią sekciarskiej formy deformacji doktryny chrześcijańskiej, ale są nawrotem pierwotnej religijności

⁷ S.E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People*, New Haven 1972, s. 508.

⁸ H.W. Turner, *Tribal Religious Movements, New*, w: *Enciclopedia Britannica. Macropaedia*, 18 (wyd. 15), Chicago 1977, s. 698. Turner uważa, że pierwsza udokumentowana wzmianka o jednym z nowych ruchów religijnych powstałych na terenie Kolumbii pochodzi z roku 1546. Por. W.E. Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus*, Berlin 1961, s. 75, 81.

(neopogaństwa) pod płaszczykiem chrześcijaństwa. Można je więc określić jako kultury czasu kryzysu, które rodzą się jako zachwycająca i skuteczna odpowiedź na niepokoje społeczne i duchowe.

„Tworzenie się licznych ruchów religijnych stanowiło reakcję małych, słabych, niepiśmiennych populacji plemiennych na zetknięcie się z silnymi, liczebnymi i dobrze wykształconymi społecznościami o wysokim stopniu organizacji życia. Ruchy te zawierają w sobie elementy własnych pierwotnych wierzeń jak i religii dominującej w nowej kulturze, choć w pełni nie identyfikują się z żadnym z nich. Dlatego należy ustosunkować się do nich jako do całkowicie nowych tworów. Jednak podobieństwo sytuacji, w jakich wyrastają, ich cechy charakterystyczne i różnorodność ich form pozwalają traktować je jako nowy etap rozwoju historii religii”⁹.

Zgodnie z klasyfikacją Harolda W. Turnera mormonizm należy traktować jako formę kultu: powstałego w sytuacji kryzysowej na gruncie amerykańskim, bazującego na powrocie do pierwotnej religijności, zainicjowanego przez charyzmatycznego lidera. Mormonizm nie jest więc ruchem mieszczącym się w ramach chrześcijaństwa. „Objawienia” założyciela mormonów zostały wprawdzie wyrażone poprzez terminologię zaczerpniętą z chrześcijaństwa, ale w istocie swej nie stanowią one kontynuacji tradycji judeochrześcijańskiej. Doktryna ta stanowi zlepek przeróżnych idei, niejednokrotnie balansujących na granicy fantazjowania. Samo zaś użycie terminów o proveniencji chrześcijańskiej wskazuje na fakt, iż w momencie jej formowania nie wypracowano jeszcze odpowiedniego zakresu słownictwa, poprzez które można by mówić o doświadczeniach religijnych i duchowych, a to, którym się posługiwano, zdominowane było chrześcijańskimi pojęciami.

„Takowe przemieszanie pojęć z pogranicza rozwoju duchowego i fizycznego było wyrazem całkowitej symbiozy religii i gwałtownie dokonujących się procesów uprzemysłowienia. Przekształcały one gwałtownie społeczeństwo amerykańskie, wywołując wśród wielu obywateli poczucie niepewności i zagubienia”¹⁰.

Jeśli chodzi o pochodzenie *Księgi Mormona*, to warto przytoczyć słowa Fawn M. Brodie:

„To tworzywo z pogranicza amerykańskiej mentalności, płomiennych kazań nawołujących do odnowy, ludowych wierzeń Indian, aktualnie

⁹ H.W. Turner, Tamże, s. 697.

¹⁰ K.J. Hansen, *Mormonism*, w: M. Eliade (wyd.), *Encyclopedia of Religion*, 10, New York 1987, s. 108.

podejmowanych krucjat politycznych. Z pewnością błędne są wszelkie teorie o nadprzyrodzonym pochodzeniu tej księgi i o prorockim oświeceniu jej autora. Ani ignorancja ani frustracje J. Smitha nie są w stanie wyjaśnić genezy tej księgi, choć w pewnej mierze tłumaczy ją jego wrażliwość na nastroje i opinie ówczesnej prowincji amerykańskiej. J. Smith nie był ani na tyle ambitny ani na tyle wytrwały, by kontrolować otaczającą go rzeczywistość, ale miał otwarty umysł i ulegał wpływom różnych intelektualnych trendów, niezależnie od ich proveniencji”¹¹.

Na płaszczyźnie naukowej powszechnie uznaje się za reprezentatywne teorie Jana Shippa i Fawn M. Brodie. Shipp przedstawił wnikliwe studium historyczne pt. „Mormonizm jako nowa tradycja religijna”¹². Natomiast Fawn M. Brodie analizuje mechanizmy powstania tego ruchu: „mamy tu do czynienia z rodzeniem się zupełnie nowej tożsamości religijnej, która pretendowała do stania się dla chrześcijaństwa tym, czym chrześcijaństwo było dla judaizmu, czyli: reformą i pełną formą realizacji”¹³.

1. Ekumeniczna współpraca?

W wydanej przez agencję turystyczną broszurze o stanie Utah można znaleźć ciekawą informację, która wzbudza zdziwienie nie tylko turystów, ale i ekumenistów. Czytamy w niej:

„Czy wiecie, że...?”

W *Mormon St. George Tabernacle* katolicki kapłan, ojciec Lawrence Scanlan celebrował uroczystą Mszę Świętą. Łacińskie teksty odczytał i wyśpiewał chór St. George Stake. *Można sobie wyobrazić reakcję mniej lub bardziej gorliwych mormonów, którzy doświadczyli powrotu do Kościoła po długiej w nim nieobecności*”¹⁴.

¹¹ F.M. Brodie, *No Man Knows My History*, New York 1992, s. 69. Podobne stanowisko prezentuje Sydney E. Ahlstrom. Zob. S.E. Ahlstrom, *A Religious History...*, s. 503: „Książka mówi o naturze Smith’a, jego celach, pozycji społecznej, stanie ducha porównywalnym do *burned-over-district*, atmosferze panującej na zachodzie stanu New York. Autor zdaje się posiadać wspaniałą zdolność przystosowawczą, niezdrową ciekawość i nieograniczoną wyobraźnię. Jednocześnie cechują go szerokie, niezdrowe i zbyt podatne na wpływy skojarzenia a zarazem ostry zmysł potrzeb religijnych tych, którzy zetknęli się i nie ulegli odnowowym tendencjom ani niejasnym i irracjonalnym formom ekscentryzmu, które wówczas dominowały w kraju”.

¹² J. Shipps, *Mormonism*, Urbana – Chicago 1985, s. 149.

¹³ F.M. Brodie, *No Man Knows...*, VIII.

¹⁴ America’s Key to the cities (wyd.), *Welcome to Utah*, Riverton UT 1995.

Wydarzenie to sprawia wrażenie, jakoby mieściło się w ramach zwykłej ekumenicznej współpracy. Istotnie, w ciągu ostatnich lat stosunki pomiędzy mormonami a Kościołami chrześcijańskimi stanu Utah wyraźnie się zacieśniły. Mamy tu do czynienia z ekumenizmem o charakterze pragmatycznym. Chrześcijanie sprawują liturgię w świątyniach mormonów, odbywają się wspólne spotkania modlitewne, wspólnie podejmuje się dzieła miłosierdzia. Zdaje się, że wreszcie wypracowano kuszące rozwiązanie: „międzyreligijną kooperację”, która pozwala przemilczeć wątpliwości i różnice doktrynalne, a w praktyce zachować pełne współdziałanie. Takie przejawy ekumenizmu praktycznego, nawet jeśli byłyby zrozumiałe z pozycji mniejszościowego Kościoła w stanie Utah, to samo włączenie mormonów w ekumenizm jest wysoce kontrowersyjne, gdyż *de facto* nie uczestniczą oni w dialogu ekumenicznym. Jeśli nieskazitelność jest cechą gołębia (Mt 10,16), to miecz Ducha jest cnotą chrześcijanina w kwestii rozeznawania (Ef 6,17). Nie wolno niwelować ani zacierać różnic doktrynalnych, gdy takowe istnieją. Zauważył to Bradley Wirth, pastor Kościoła Metodystycznego w Salt Lake City, komentując posługę Ezry T. Bensoba: „jestem pod wielkim wrażeniem uprzejmości i serdeczności, jakimi mnie otoczono. Dlatego czuję zakłopotanie, gdyż muszę stanowczo bronić czystości doktryny i przypominać o tym, że nie przebywamy w jednej owczarni”¹⁵.

Zanurzenie się w pochopną akceptację na płaszczyźnie ekumenizmu praktycznego nie może przysłużyć się „dialogowi dokonującemu się w prawdzie”¹⁶, ale utwierdza mormonów w ich przekonaniu, iż są jedynym prawdziwym Kościołem. Świadczy o tym poniższa wypowiedź B.K. Packera jako przewodniczącego Forum Dwunastu Apostołów:

„W 1976 roku przy okazji pewnej konferencji w Kopenhadze przedstawiciel mormonów Spencer W. Kimball zaproponował nam zwiedzenie malutkiego kościółka, w którym znajdowały się figury Chrystusa i dwunastu Apostołów B. Thorvaldsena (...) Kimball powiedział wtedy do starszego wiekiem kustosa, że w tym samym czasie, gdy w Danii Thorvaldsen tworzył te piękne rzeźby, to w Ameryce ewangelia Jezusa Chrystusa odradzała się poprzez dzieło Apostołów i proroków, którzy mieli władzę jej głoszenia od czasów starożytnych (...) Staliśmy wtedy koło figury św. Piotra, którego rzeźbiarz przedstawił z kluczami w dłoni – symbolem kluczy do nieba. Spencer W. Kimball powiedział

¹⁵ Benson *Legacy Includes Greater Interfaith Cooperation*, Salt Lake City Tribune, 4.06.1994.

¹⁶ II Sobór Watykański, *Deklaracja o wolności religijnej Dignitatis humanae* (7 XII 1965), 1.

wówczas: «my mamy prawdziwe klucze – tak jak Piotr – i używamy ich na co dzień». W tym momencie wydarzyło się coś, czego nie zapomnę do końca życia. Otóż Kimball – ten uprzejmy prorok – zwrócił się do J.H. Benthina (reprezentanta duchowieństwa Kopenhagi) i z mocą zawołał: «Chcę, żebyś powiedział każdemu z duńskich prałatów, że to NIE oni posiadają te klucze! To JA JE MAM!»¹⁷.

2. Ochrzcić zaświaty

Zdumiewające są duchowe aspiracje mormonów. Ich wyrazem jest np. praktykowanie chrztu zmarłych, który jako fenomen nie znajduje żadnych analogii w dziejach współczesnej religijności. Zaskakującym jest już samo użycie terminu „chrzest”, podobnie jak i jego formuła. Brzmi ona następująco:

„Bracie (siostró) NN, posiadając tę oto władzę, chrzczę cię, przez i na rzecz zmarłego NN, w imię Ojca, i Syna, i Ducha Świętego, amen”.

Formuła ta świadczy o tym, iż użycie terminologii chrześcijańskiej jest tu tylko i wyłącznie środkiem maskującym i sankcjonującym praktykę, która nie ma nic wspólnego z tradycjami judaizmu, chrześcijaństwa czy islamu. Użycie formuły trynitarniej brzmi znajomo i sugeruje ekumeniczną poprawność¹⁸, ale znaczenie słów jest tu całkowicie odmienne, bo implikuje trójteizm¹⁹ lub politeizm. Trzy osoby składają się na bóstwo: Ojciec i Syn mają ciało, składające się z mięsa i kości, a Duch jest postacią duchową. Tak jak antyczne figury Demiurgów, Bóg nie jest stwórcą, ale tym, który „organizuje” odwiecznie istniejącą materię:

„Bóg jest człowiekiem: wywyższonym, udoskonalonym, potężnym i wyniesionym na tron. W swojej nieograniczonej wszechmocy Bóg wprowadza ład na ziemi i we wszystko, co na niej istnieje...”

¹⁷ B.K. Packer, *The Shield of Faith*, The Ensign, V 1995, s. 8.

¹⁸ Bardzo kontrowersyjne stanowisko w tej kwestii prezentuje Cummings. Zob. O.F. Cummings, *Is Mormon Baptism Valid?*, Worship 71 (1997), s. 146-153; por. H. Reller (red.), *Handbuch religiöse Gemeinschaften*, Gütersloh 1993, s. 405. Reller przedstawia odmienną i nazbyt jednoznaczną opinię: „Mormonizm powinien być traktowany jako nowa i autonomiczna religia, choć ma synkretyczny charakter. Konsekwencją tego jest konieczność zanegowania praktykowanego przez nich chrztu. Chrzest mormonów nie może być uznany za chrzest chrześcijański...”.

¹⁹ J.G. Melton, *The Encyclopedia of American Religions*, Detroit 1989, s. 95.

Człowiek jest synem Boga..., i tak jak syn pierworodny ziemskich rodziców wzrastając staje się w pełni człowiekiem, tak i owoc niebiańskiego rodzica, ewoluując przez epoki i emanacje, staje się Bogiem”²⁰.

Istnieje wzajemna zależność pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Wyraża się ona w formie przedstawienia ich ewolucji i ich metaforycznego opisu. Na zasadzie analogii, chrzest implikuje w rzeczywistości więź, która ustanowiona zostaje między rodzicami a dziećmi, gdyż objawia relację pomiędzy płaszczyzną ludzką a przestrzenią duchową w perspektywie dzieła zbawienia. Zasadniczą różnicą dzielącą chrześcijańskie pojęcie chrztu, pojmowanego jako zbawcze doświadczenie śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa, jest samo pojmowanie zbawienia przez mormonów. Zbawienie w ich ujęciu jest niczym innym jak stawaniem się członkami boskiej rodziny. Świadeństwo Nowego Testamentu wyraźnie mówi o krwi Chrystusa jako o dokonującej zadośćuczynienia i będącej ożywiającym źródłem powszechnego pojednania. Natomiast według formuły chrzcielnej mormonów, imię Chrystusa oznacza starszego brata, który objawia dzieciom ich boską naturę²¹. Sobie samemu przypisuje zatem biblijne proroctwo z księgi Malachiasza:

„wówczas zwróci serca rodziców ku dzieciom a serca dzieci ku rodzicom; tak, że kraj uniknie zagłady. Zatem klucze do tego prawa zostały powierzone w nasze ręce. Po tym poznacie, że nadchodzi wielki i straszliwy dzień Pana i stoi już u naszych wrót...”²².

Tradycja wiąże to proroctwo z Dniem Pańskim (Łk 1, 17). Natomiast Joseph Smith, podejmując tę kwestię, pretenduje do roli herolda i głosiciela gnostyckiego prawa o ludzkiej ko-ewolucji w czasach ostatecznych.

Mormoni uzasadniają chrzest zmarłych tekstem z 1 Kor 15,29: „Bo inaczej czegoż dokonają ci, co przyjmują chrzest za zmarłych? Jeżeli umarli w ogóle nie zmartwychwstają, to czemuż za nich chrzest przyjmują?”. Nawet jeśli ten trudny do interpretacji werset wspomina o istnieniu takowej praktyki we wspólnocie Koryntian, to nie ma innych świadectw ze strony wspólnot chrześcijańskich, które by o niej świadczyły. Nie istnieje też żaden inny fragment ani wzmianka o boskim pochodzeniu tej praktyki ani sam Jezus nie wspominał nigdy o podobnej praktyce. Kontekst tego fragmentu mówi

²⁰ First Presidency, *The Origin of Man* (1909), w: D.H. Ludow (red.), *Encyclopedia of Mormonism*, 4, New York 1992, 1669.

²¹ *The Father and the Son: A Doctrinal Exposition by the First Presidency and the Twelve* (1916), w: D.H. Ludow (red.), *Encyclopedia of Mormonism*, 4, 1670-1677.

²² *Doctrine and Covenants* 110: 16.

o zmartwychwstaniu, a św. Paweł wyraźnie odcina się od tejże praktyki i postawy Koryntian. Daleki jest więc od polecania jej innym.

Mimo to chrzest dla mormonów jest bramą do niebiańskiego świata. Poprzez formę chrztu *per procura* zostaje ona otwarta również tym, którzy zmarli przed rokiem 1830. W innym razie, byłiby oni zatracenia na wieki. Taka forma chrztu obejmuje również tych, którzy nigdy nie zetknęli się z doktryną mormonów.

Władza celebrowania rytów w zastępczej formie, którą uzurpują sobie „święci” mormoni, jest przez nich traktowana jako równoznaczna z mocą, jaką posiadał sam Chrystus. Według nich również w formie zastępczej zbawienie bazuje na ofierze odkupicielskiej Chrystusa. Dlatego zasłużeni członkowie działają w imię Chrystusa jako jego zastępcy i dokonują jej również dla tych, którzy nie mieli okazji osobiście uczestniczyć w tym rycie²³. Jednakże, chrzest ten nie wiąże się ze zbawieniem od grzechu, ale z wywyższeniem człowieka do poziomu bóstwa. Ryt chrztu zmarłych włącza te istoty duchowe w ruch wiecznego wzrastania. Będą oni odtąd zradzać nowe byty duchowe i na jakiejś innej planecie powtórzą cykl dzieła zbawczego. Cereemoniał chrztu stanowi formę sekretnej inicjacji (*endowment*) do tego właśnie zadania²⁴:

„Przyjmując ewangelię w zaświatach i ponieważ zbawcze rytury i wywyższenie zostały spełnione na ziemi w formie zastępczej, to zmarłe znakomite postaci mogą stać się dziedzicami pełni królestwa Ojca. Zbawienie zmarłych jest systemem, dzięki któremu zmarli mogą w zaświatach przyjąć ewangelię. Chodzi tu o tych, którzy za życia zaakceptowaliby ewangelię o ile tylko by o niej usłyszeli. Dzięki temu zabiegowi zmarli będą mogli przystąpić do wszelkich błogosławieństw, których nie dostąpili w ziemskim życiu”²⁵.

Jednakże równość z Bogiem Ojcem zastrzeżona jest tylko dla mężczyzn, którzy ustanowieni zostali kapłanami jak Melchizedech. Kobiety natomiast mogą mieć udział w pełni zbawienia tylko na mocy ślubnego błogosławieństwa. Z powyższego wynika, że rytury sprawowane w imieniu zmarłych są nie tylko magicznym wywyższeniem kapłaństwa żyjących, ale ich posługą sprawowaną na rzecz zmarłych.

Świątynne rytuały nie są więc czymś drugorzędnym dla mormonów, ale pojmowane są jako obowiązek i uroczyste błogosławieństwo dla żywych. Są zbawczą ofiarą mormona dla tych, którzy istnieją w zaświatach. Gorliwość

²³ *Mormon Doctrine* 822.

²⁴ R. Hauth, *Tempelkult und Totentaufe*, Güttersloh 1985.

²⁵ *Mormon Doctrine* 673.

ich żyjących przedstawicieli jest niezbędnym warunkiem rozwoju zmarłych istot po śmierci. Założenie, iż jeszcze przed sądem ostatecznym każdej istocie dana zostanie okazja konfrontacji i przyjęcia mormonizmu, stanowi fundament wiary mormonów. Świątynie są zatem postrzegane jako bramy ku wieczności dzięki celebracji sekretnych rytów. Mormoni uważają te celebacje za wyraz miłosierdzia wobec tych, którzy ich potrzebują życia wiecznego. Takie wierzenia negują więc nowotestamentalne nauczanie o konieczności życia w relacji z Jezusem i przekonanie o Bożej mocy sądenia. Kto włącza się w ryt *chrztu per procura* pretenduje do zajęcia miejsca Chrystusa w jego zbawczym dziele i

„w pewien sposób może stać się jakby zbawicielem w domu swych ojców, podejmując w pokorze zastępcze działania i ofiarę, która przedstawiona jest w rycie chrztu, a będące typowymi dla śmierci, pogrzebaniu i zmartwychwstaniu Zbawiciela”²⁶.

Wobec powyższego mało wiarygodne są zapewnienia przedstawicieli władz mormońskich, iż zmarli nie są przymuszani do uznania rytów *chrztu per procura*. Wręcz przeciwnie, podkreślają oni wywyższenie ludzkich mocy i specyficzną wizję świata duchowego:

„mogą je oni [zmarli] przyjąć lub odrzucić, a to w zależności od własnej pokory czy niechęci do ewangelii. Ci jednak, którzy wykażą jaki jest ich prawdziwy stan, szczerze się nawracając i wyznając tę naukę, będą mogli cieszyć się dobrodziejstwami rytów, dokonanego za nich na ziemi”²⁷.

Chrzest *per procura* stanowi więc coś więcej niż tylko ciekawostkę na kanwie religioznawstwa: stanowi swoistą hybrydę w dziejach historii religii, gdyż ogranicza zbawcze działanie Boga do mocy i autonomii człowieka. Jest wyniosłym sformułowaniem „amerykańskiej religii”, w której „Adam jest tak samo stary jak Bóg, starszy od Biblii, ponadczasowy, nieśmiertelny”²⁸. Ze względu na takie rozumienie chrztu mormonizm jednoznacznie wyraża swoje stanowisko, które jest absolutnie nie do pogodzenia z tradycją chrześcijańską. Sami mormoni traktują ten obrzęd jako punkt styczności z chrześcijaństwem, ale powyższe stwierdzenia jasno wykazują, że to właśnie takie jego rozumienie zdecydowanie stawia ich jednak poza kręgiem dialogu ekumenicznego.

²⁶ J.E. Talmage, *The Articles of Faith*, Salt Lake City 1982, s. 152.

²⁷ Tamże, 153.

²⁸ H. Bloom, *The American Religion. The emergence of the Post-Christian Nation*, New York 1992, s. 15.

W ostatnich latach obserwujemy wśród mormonów tendencję do maksymalizowania liczby chrztów, nawet jeśli miałyby one wykraczać poza kręgi przodków samych mormonów. W 1994 pewien Żyd, szukając dokumentacji potrzebnej źródeł do tworzenia żydowskich drzew genealogicznych, odkrył, że ponad 380 000 Żydów – ofiar Holokaustu, zostało przez mormonów ochrzczonych *per procura*. Dopiero na skutek zdecydowanych protestów środowisk żydowskich, hierarchowie mormonów obiecali: wykreślić te imiona ze swoich archiwów; nakazać mormonom, by celebrowali rytę chrztu *per procura* tylko w imieniu swych własnych przodków; nie włączać w nie znanych osobistości czy przynależących do innych grup religijnych²⁹. Wiele chrztów *per procura* objęło różne znane osoby, jak np.: Elvis Presley, Walt Disney, Adolf Hitler³⁰ czy Józef Stalin. Nie stanowi więc różnicy dla wiarygodności tych rytów, że sprawowano je również w imieniu osób uważanych za żywe czy jak chociażby w przypadku znanego wszystkim Drakuli.

3. Uwsteczniony prozelityzm

Paragraf ten poświęcony zostanie niektórym dokumentom mówiącym o opacznej misyjnej działalności mormonów, która miała na celu włączenie chrześcijańskich świętych do ekonomii mormońskiego zbawienia.

Zgodnie z nauczaniem Smitha o obecnym odrodzeniu ewangelii przy pełni czasów³¹, chrześcijańskich męczenników – przelewających krew dla kościoła-apostaty – należy traktować jako duchowo niekompetentnych do takich aktów. Ponadto nie należy uważać ich za akty zgodne z wolą Bożą. Takie stwierdzenia świadczą zatem o wizerunku *Boga dla elit*. Według mormonów Bóg zbawia tylko tych, którzy są w formalnej relacji ze strukturami ich organizacji. Taka opinia stoi oczywiście w sprzeczności z dogmatycznymi deklaracjami władz Kościoła³² o Bożej woli powszechnego zbawienia.

Obecnie na liście chrześcijańskich świętych, których mormoni ochrzczili *per procura*, figuruje ponad 150 nazwisk³³. Wykaz ten przypomina liturgiczną wersję katolickiej *Litanii do Wszystkich Świętych*. Jest ona recytowana

²⁹ *The Ensign*, 29 IX 1995, 80.

³⁰ Ochrzczony 10 grudnia 1993 roku w świątyni mormonów w Londynie.

³¹ *Doctrine and Covenants* 27: 13-14.

³² II Sobór Watykański, *Lumen gentium*, 16.

³³ Mormoni używają pojęcia „święty” w odmiennym niż chrześcijanie znaczeniu. Zob.: D. Bitton, *Historical Dictionary of Mormonism*, Metuchen NJ – London 1994, s. 205: “Czcigodni zmarli, bohaterskie figury przeszłości nie są przedmiotem jakiegoś szczególnego kultu i czci. Modlitwy nie są więc do nich kierowane”.

w obecności hierarchów społeczności mormońskiej³⁴. Tego rodzaju uroczystości stanowią – ich zdaniem – ciche kroki na drodze dialogu ekumenicznego. Jednak cicha tolerancja ze strony lokalnych władz Kościoła katolickiego, sankcjonująca przyzwolenie na tego rodzaju obrzędy, stanowić będzie rodzaj bumerangu dla prawdziwego ekumenizmu. Świadczy o tym chociażby dokonana ostatnio – oczywiście *per procura* – inkorporacja lokalnych hierarchów Kościoła katolickiego do imperium mormońskiego.

Kościół pierwszych wieków reprezentowany jest przez dwie ważne postaci, żyjące w czasie walk z herezją: Jana Chryzostoma (344-404, pochowanego w bazylice św. Piotra w Rzymie)³⁵ i św. Piotra Chryzogona (380-450)³⁶. Pod swoim nazwiskiem rodzinnym czyli jako Augustyn z Hippony wymieniany jest tu św. Augustyn, wielki biskup Kościoła łacińskiego:

„Hippona, Augustyn

płeć: m

urodzony: 13 XI 354, w Tagaście, Algeria

ojciec: Patrycjusz z Tagasty

matka: Monika z Tagasty

Ryty Kościoła Świętych Dni Ostatnich:

Ochrzczony: 19 XI 1988

Inicjacja (endowed): 24 II 1989

Świadectwo rodziców (*sealed to parents*): 17 VII 1989 (Świątynia: Provo, UT)”³⁷.

Począwszy od 1880³⁸ roku wielokrotnie powtarzano ceremonie *per procura*, którymi objęto wielkich męczenników Kościoła. Należą do nich np.:

³⁴ Podobnie jak przy przemianowaniu katolickiej Katedry św. Magdaleny w Salt Lake City (Salt Lake City Tribune: 21 II 1993). Podobnie, co najmniej niezręcznym było porównanie, jakiego użył Kardynał Mahony w swojej homilii, mówiąc: „Bardzo podobna do bliskiej nam świątyni mormonów jest nasza katedra. Wyłania się ona jak latarnia morska na wspólnym dla wszystkich horyzoncie nadziei”.

³⁵ IGI, wydanie 1994, wersja z 3 V, kontynent europejski, FCN 1903547, FCN 1903582.

³⁶ Dwukrotny chrzest/inicjacja: IGI 1994, wersja z 3 V, Europa południowo-zachodnia, FCN 1903822 (Meza, AZ), FCN 1903897 (Salt Lake City).

³⁷ IGI, wyd. 1993, wersja 3 II, Afryka, Gr. + str. T 991035 151, Źródło nr 1553261.

³⁸ IGI, wyd. 1993, wersja 3 II, Wyspy Brytyjskie, Film nr 170850, 438, 7614: 9 III 1880 (St. George UT); inne ceremonie udokumentowano w latach: 1900, 1934, 1987, 1989, 1990, 1992, 1993.

Thomas Becket (1118-1170), Thomas More (1478-1535)³⁹ – w imieniu którego sprawowano dziesięć celebracji – i nieustrudzony biskup z okresu potrydenckiego – Karol Boromeusz (1538-1584)⁴⁰. W ten właśnie sposób dano im możliwości dokonania pokuty w intencji świadectwa, jakie niesie w sobie jedność Kościoła.

Według liczby sprawowanych ceremonii w intencji postaci szczególnie cenionych w pobożności ludowej można kolejno wyliczyć takich obrońców Kościoła jak: król Olaf I Norweski (995-1030)⁴¹, Laszlo I – król Węgier (1040-1095)⁴², Ferdynand III – król Leon i Kastylii (1199-1252)⁴³, Ludwik IX – król Francji (1219-1270)⁴⁴, a także: Joannę d'Arc (1412-1431)⁴⁵, mistyka i eremitę Mikołaja von der Flue (1417-1487)⁴⁶ i Katarzynę z Genui – mistyczkę Bożej miłości (1447-1510)⁴⁷.

Zważywszy na podejmowaną przez mormonów krytykę kościoła katolickiego jako fałszywego i nieprawdziwego kościoła, sprzecznym wydaje się praktykowanie chrztu niektórych papieży. Należy do nich np. Józef Sarto, który jako papież Pius X (1903-1914) walczył o wzmocnienie antymodernistycznych tendencji w katolickiej tożsamości:

„Sarto, Józef

pleć: m

ur. 2 czerwca 1835 w Riese, Włochy

³⁹ 10 ceremonii udokumentowanych; pierwszy chrzest: 15 VIII 1908 (Salt Lake City), IGI, wyd. 1993, wersja 3 II, Wyspy Brytyjskie, 183400, 299, 10730; różne wersje imion rodziców i daty narodzin.

⁴⁰ 9 ceremonii udokumentowanych; pierwszy chrzest: 1 II 1881 (St. George UT), IGI, wyd. 1993, wersja 3 II, Europa Północna, 170852, 94, i 23 IX 1919 (Salt Lake City), IGI, wyd. 1993, wersja 3 II, 183477, 991, 34440.

⁴¹ 2 adnotacje: IGI 1994, wersja 3 V, Norwegia, FCN 1761021.

⁴² 4 dokumenty: od 14 V 1938: IGI 1993, wersja 3 II, Europa Zachodnia, T990238.311, 1261294.

⁴³ Posiadam 34 dokumenty mówiące o 7 chrztach w 1991 roku, 16 w 1993 (zdaje się być postacią roku!); różne wersje imion rodziców i daty urodzenia (1191-1220).

⁴⁴ 21 ceremonii udokumentowanych, począwszy od 24 VI 1933 (Mesa, AZ): IGI 1994, wersja 3 V Europa Zachodnia, T990834.18, 1396383.

⁴⁵ Co najmniej 16 ceremonii, udokumentowanych począwszy od 25 VIII 1869 roku (Endowment House); IGI 1993, wersja 3 II, Europa kontynentalna, 183423,8,278; film nr 1149518, 3100.

⁴⁶ 4 ceremonie udokumentowane, począwszy od 23 V 1899 (Salt Lake City), IGI, wyd. 1994, wersja 3 V, Europa kontynentalna, 183423,8,278; wersja poprawiona jako „Vander Flue Niklaus”.

⁴⁷ 3 dokumenty: począwszy od chrztu 19 VI 1991 (Jordan River, UT): IGI 1993, wersja 3 II, południowo-zachodnia Europa, 6003339.66, 1621581.

(brak informacji o rodzicach)

Ryty Kościoła Świętych Dni Ostatnich:

Ochrzczony: 30 IV 1993

Inicjacja: 29 V 1993

Świadectwo rodziców (*sealed to parents*): Świątynia we Frankfurcie, Niemcy⁴⁸.

Zdaniem mormonów wielu jezuickich świętych – począwszy od ich założyciela Ignacego Loyoli (1491-1556)⁴⁹ – potrzebowało chrztu *per procura* i dlatego poddano ich podobnym ceremoniom. Zdaje się jednak, że postaci te zostały wyselekcjonowane według ściśle określonych kryteriów. Na liście tej znajdują się również jezuicki misjonarze, którzy w różnych krajach oddali swe życie za Ewangelię i „przynieśli ogień na świat” (por. Łk 12, 49). Należy do nich jeden z pierwszych towarzyszy Ignacego, patron misji, św. Franciszek Ksawery (1506-1552), sześciokrotnie ochrzczony i poddany inicjacji według ceremonii mormonów. W jednej z takich ceremonii Franciszek Ksawery został też przez nich przypisany czyli zjednoczony z małżonką, która nigdy nie istniała⁵⁰. Dokumenty mormonów wskazują tu datę o dziesięć lat wcześniejszą niż data jego święceń kapłańskich. Zgodnie z dokumentami Mmormonów, Franciszek Ksawery zawarł związek małżeński w Sanguesa (Nawarra – Hiszpania) w 1527 roku z kobietą noszącą to samo imię, co on tzn. z panią Franciszek Ksawery. Bibliografie Świętego wskazują jednak, że w tym okresie Franciszek Ksawery był studentem i przebywał w Paryżu. Czyżby w ten sposób pośmiertnie przyznano misjonarzowi nagrodę za trud życia w celibacie?

⁴⁸ Międzynarodowy spis genealogiczny, wydanie 1994, wersja 3 V, południowo-zachodnia Europa, FCN 1903964: ochrzczony 4 XII 1992, inicjacja 2 VI 1994 (Jordan River, UT): IGI, wyd. 1993, wersja 3 II; grupa + str. 8912890.13, źródło nr 1553472: ochrzczony 8 VIII 1991, inicjacja 30 I 1992 (Longan, UT), z dopiskiem: „Pius X”.

⁴⁹ 3 dokumenty mówią o chrzcie: 29 III 1991 (Provo UT): IGI 1993, wersja 3 II, południowo-zachodnia Europa, 9032090.41, 1553883.

⁵⁰ Jeden z dokumentów mówi o chrzcie: 24 IV 1991 (Provo UT): IGI 1993, wersja 3 II, południowo-zachodnia Europa, 9035590.29, 1553918; różne są też dane mówiące o dacie urodzin (jedna z wersji podaje Włochy jako miejsce narodzin!). Małżeństwo zostało zawarte 16 XI 1993 (Jordan River, UT): IGI 1994, wersja 3 V, południowo-zachodnia Europa, FCN 1903700. Warto tu wspomnieć o innym fikcyjnym ślubie, a mianowicie: ojca Pio, włoskiego stygmatyka. Również w tym przypadku jako imię domniemanej małżonki podano męską wersję imienia: „pani Ojciec Pio” (10 III 1994, Jordan River, UT), IGI 1994, wersja 9 VI, południowo-zachodnia Europa, FCN 1903842. Ceremonię poprzedziło wiele chrztów.

Dokumenty mormonów wspominają również o poddaniu ceremonii chrztu *per procura* innego katolickiego misjonarza, zaangażowanego w wyzwalamie ciemnoskórych niewolników w Ameryce Łacińskiej – Piotra Claver (1580-1654)⁵¹. Nawiązując do tej idei przewodniczący mormonów Spencer Kimball wyjął w 1989 roku, że rozciągnął kapłaństwo na „wszystkich ciemnoskórych mężczyzn, którzy są tego godni (...) nie zważając na ich rasę i kolor”.

Istnieje przekaz o tym, jak nawrócony na katolicyzm św. Edmund Campion SJ (1540-1581)⁵² w chwilę przed swoją egzekucją odpowiedział anglikańskiemu duchownemu, który próbował formułować za niego modlitwę: „Panie, łączy nas religia i dlatego proszę Pana o nawrócenie się. Ja nie zabraniam nikomu modlić się, ale pragnę modlić się z tymi, którzy są w tej samej owczarni [*househod of faith*] a w chwili śmierci chcę odmówić Credo”⁵³.

Nikt nie chce wracać do dawnych uraz, ale powyższe świadectwo nawołuje do ponownego podjęcia rozeznawania kwestii „tej samej owczarni / *househod of faith*”, zdającej się być jedynym środkiem zdolnym podtrzymać dialog. Historię kanadyjskich jezuitów – męczenników można potraktować jakby ironię. Pośród amerykańskich Indian głosili oni niestrudzenie prawdy chrześcijańskiej wiary. Jednak, by osiągnąć pełny sukces spontanicznie jakby musieli się zgodzić na ceremonie, które zaświadczyły później o ich apostazji. W chwilach męczeństwa Jan de Brébeuf (1593-1649) i jego towarzysze czerpali swe siły z Boga. Czy w ich przypadku mamy do czynienia z działaniem tego samego Chrystusa, który miałby w 1820 roku Józefowi Smithowi dać wizję całkowicie negującą autentyczność chrześcijaństwa? Czy w obydwu przypadkach może być mowa o tym samym Chrystusie?

⁵¹ Pierwszy z jego dwóch chrztów miał miejsce 7 VII 1989 (Salt Lake City), IGI, wyd. 1993, wersja 43.02, Europa, 5009378.34, 1553415. Jeżeli zaś chodzi o niewolnictwo w środowiskach mormońskich zob. J. Christensen, *A Social Survey of the Negro Population of Salt Lake City, Utah*, praca magisterska, niepublikowana, archiwum Uniwersytetu Utah, z.11, w: J.S. Tanerr, *Mormons and Negroes*, Salt Lake City 1970, Utah Lighthouse ministry, z. 34 : „W 1850 stan Utah był jedynym na zachodnim terytorium USA, który zachował stan niewolnictwa czarnych. Był też jednym z nielicznych miejsc USA, w którym jednocześnie istniało niewolnictwo Murzynów i Indian. Interesujące jest porównanie postaw mormońskich kolonizatorów: powszechnie uznawano Murzynów, choć jednocześnie odcinano się od handlu Indianami”.

⁵² Pierwszy z jego dwóch chrztów miał miejsce 10 IX 1993 (Provo UT): IGI 1994, wersja 3 VI, Wyspy brytyjskie, FCN 1903736.

⁵³ E. Waugh, *Edmund champion. Jesuit and Martyr*, London 1935, s. 187.

Również inni święci Kościoła katolickiego mogą być traktowani jako ewentualni mormoni. Dotyczy to św. Franciszka z Asyżu (1181-1226)⁵⁴, św. Klary (1194-1253)⁵⁵, św. Antoniego z Padwy (1195-1231)⁵⁶. Należy do nich również św. Tomasz z Akwinu, choć to właśnie na jego systemie teologicznym Kościół katolicki opierał przez wieki swe nauczanie:

„z Akwinu, Tomasz

płeć: m

ur. 1225 w Rocca Secca, Acquino, Włochy

ojciec: Landulfo Acquino

matka: Teodora

Ryty Kościoła Świętych Dni Ostatnich:

Ochrzczony: 22 I 1993

Inicjacja : 16 IV 1993

Świadectwo rodziców (*sealed to parents*): Świątynia w Salt Lake City⁵⁷.

Dominikanin – a zdaniem mormonów: Apostata⁵⁸ – miał jednak to szczęście uczestniczenia w ceremonii inicjacji „*summy*” potwierdzającej „sens stworzenia i próby śmierci”⁵⁹.

⁵⁴ Zgodnie z mormońską dokumentacją pierwszy z jego dwóch chrztów miał miejsce 26 VI 188 (Zollikoen, Szwajcaria), IGI 1993, wersja z 3 II, południowo-zachodnia Europa 8810301.61, 1553176.

⁵⁵ Zarejestrowano pierwszy z jego dwóch chrztów: 20 VII 1990 (Atlanta GA): IGI 1994, wersja z 3 V, południowo-zachodnia Europa, 8929623.46, 155611.

⁵⁶ 3 udokumentowane chrzty: od 19 VII 1990 (Atlanta GA): IGI 1993, wersja z 3 II, południowo-zachodnia Europa, 8929623.44, 1553611.

⁵⁷ Skrót Ogólnego Spisu Międzynarodowego, wyd. 1994, wersja 3 V, południowo-zachodnia Europa, Film nr (skrót: FCN) 1903533; inne ceremonie zanotowano:

FCN 1903542: chrzest 30 IV 1993, inicjacja 5 VI 1993 (Salt Lake City);

FCN 1903667, chrzest 12 V 1993, inicjacja 15 X 1993 (Jordan River, UT);

FCN 1903851; chrzest 3 IX 1993, inicjacja 23 II 1994 (Ogden UT);

FCN 1903582: chrzest –, inicjacja –, świadectwo rodziców 23 VII 1993 Salt Lake City, IGI, 1993, wersja z 3 II;

FCN 1761025, chrzest 9 I 1992, inicjacja 24 XI 1992 (Mesa, AZ);

FCN 1760992: chrzest 27 VIII 1992; inicjacja 16 X 1992 (Logan, UT).

⁵⁸ Zob. D. Bitton, *Historical Dictionary...*, s. 25: „Jako apostazję traktują oni jakiegokolwiek odejście od nauczania Jezusa Chrystusa, tak na płaszczyźnie teologicznej – pod wpływem myśli greckiej – czy organizacyjnej – poprzez oddziaływania prawodawstwa rzymskiego”.

⁵⁹ Tamże, s. 242.

W końcu warto wspomnieć św. Hildegardę z Bingen (1098-1179)⁶⁰. Pojawienie się jej imienia należy przypisywać współczesnym wpływom New Age. Jest to dobry przykład prawdopodobnego powiązania New Age z mormonami, a jednocześnie możliwości i efektów komputerowych poszukiwań i niespodzianek drzemających w sieci. W tym przypadku rodowe nazwisko świętej zostało zapisane: „Von Bingen”; data urodzin kolokuje się pomiędzy 1098-1200, a miejsce urodzenia Bremershein ma się znajdować w Prusach (do których, istotnie przynależało, ale po 1815 roku).

4. Zbawienie – *zrób to sam*

Wielu autorów publikacji jest zdania, że mormonizm jest jednym z nowych ruchów religijnych, który wyrósł nie tylko poza łonem, ale i w opozycji do chrześcijaństwa i dlatego nie jest włączany w ekumeniczny dialog. Przejście na mormonizm pociąga za sobą całkowite odrzucenie tradycji chrześcijańskiej. Chrzest sprawowany przez mormonów nie może być uznany przez żaden z kościołów chrześcijańskich⁶¹. Zaś uczestnictwo przedstawicieli mormonów w celebracjach liturgii chrześcijańskich jest sprzeczne z ideą ekumenizmu. Używanie tych samych pojęć teologicznych – przy nadaniu im zupełnie odmiennych znaczeń – nie przyczynia się do wzajemnego zrozumienia, ale jest źródłem zamętu wśród wiernych i może stanowić pożywkę dla nierealnych oczekiwań co do uzgadniania stanowisk w przyszłości.

Nowa tradycja chrztu zmarłych jest wyrazem wagi, jaką przykładał Józef Smith do potrzeby określenia warunków i sposobów osiągnięcia zbawienia. Według niego, to nie Jezus Chrystus zbawia i można sobie poradzić bez Jego zbawczego dzieła. Wystarczy bowiem poznać ludzkie wyobrażenie „Jezusa”, przekazane przez serię nowych objawień. Mamy tu do czynienia z gnostyckim wzorcem, którą Józef Smith określił jako autentyczne przyjęcie kluczy królestwa⁶². Jan Shipps wykazał, że jest to gnoza aspirująca do przejęcia funkcji zbawczych, w której minimalizuje się rolę Chrystusa a wspólnota nabiera cech bóstwa:

„Ponieważ «podmiotem zbawienia» w mormonizmie pozostaje jednostka, to samo zbawienie zależy od poznania Chrystusa. Jednak poznanie to dokonuje się tylko w strukturze wspólnoty i tylko dzięki przyzwoleniu przywódców Kościoła Świętych Dni Ostatnich. Mimo że ewangelia

⁶⁰ 4 udokumentowane chrzty: począwszy od chrztu 8 XII 1993 (Los Angeles, CA); IGI 1994, wersja z 3 V, Niemcy, FCN 1903965.

⁶¹ Por. adnotacje dotyczące stanowiska Kościoła Luterńskiego: H. Reller, *Handbuch religiöse...*, s. 405.

⁶² *Doctrine & Covenants*, 27: 5-13, 128:18.

jest dostępna dla każdego, to «komórką wywyższenia» jest rodzina, a nie jednostka. Ostatecznym celem mormonów nie jest też wieczne życie w obecności Pana Jezusa Chrystusa, ale «wiekuiste zmierzanie do boskości»⁶³.

Zgodnie z opcją mormonizmu Kościół, traktowany jest jako odstępca od nauki Chrystusa, a pojawienie się Kościoła Świętych Dni Ostatnich nazywane jest jej restauracją. Taki sposób myślenia sankcjonuje podejmowanie praktyki chrztu *per procura* i ewidentnie świadczy o ich realnej niechęci do podejmowania dialogu ekumenicznego. Nawet w przypadku męczenników, którzy na przestrzeni dziejów Kościoła poprzez ofiarę przelania własnej krwi dali świadectwo swego utożsamiania się z mistycznym ciałem Chrystusa – podważana jest ważność ich chrztu i uczestnictwo w zbawczej śmierci i zmartwychwstaniu Pana.

Fakt ten może też być pojmowany zupełnie inaczej. Długoletnie starania spreparowania listy świętych i świadków w ramach mormonizmu mogą być traktowane jako próba „przeskoczenia przepaści ciemności” i zatuszowania kontrowersyjnego faktu, iż ten prawdziwy kościół powstał dopiero w 1830 roku. Dążąc do rozprzestrzeniania się w świecie mormoni nie próbują koegzystować z innymi tradycjami, ale starają się je sobie podporządkować. Sprawując praktyki chrztu *per procura* chrześcijańskich świętych, mormoni podważają autentyczność ich świadectwa lub traktują ich jako niewinne ofiary fałszywego kościoła. Chrzest *per procura* miałby więc stać się dla nich ostatnią szansą włączenia w szeregi wybrańców Boga, a wszystko to dokona się... dzięki miłosierdziu prawdziwych „świętych”. Prawdziwa tolerancja oznacza jednak szacunek dla chrześcijańskich świętych i uznanie tradycji chrześcijaństwa. Natomiast zbawcze rytury chrztu *per procura* świadczą o duchowym konflikcie, który przekreśla kościoły chrześcijańskie. Są one postrzegane jako „pogrążone w niewoli śmierci”. Ponieważ ze strony przedstawicieli Kościoła brak jest oficjalnych wypowiedzi potępiających, to należy to traktować jako przejaw lekceważenia świętych przez braci i siostry w wierze, za których oddali oni życie.

Z pewnością, z jednej strony chrześcijanie mogliby po prostu zignorować te praktyki jako niewinne naśladownictwo. Mogłyby być one traktowane nawet jako gest powszechnego uznania dla znamienitych postaci świętych. Jednak, z drugiej strony, nie chodzi tu tylko i wyłącznie o problem kultu świętych, ale o podważanie całej sfery sakramentalności Kościoła i jego wierności biblijnemu objawieniu. Przemilczenie kwestii tych rytów oznaczałoby zatem uznanie wiarygodności mormońskiego kleru. Konsekwencją tego

⁶³ J. Shipps, *Mormonism*, s. 149.

byłoby tuszowanie stanowisk i różnic teologicznych, które są nie do pogodzenia.

Pełne triumfalizmu podkreślanie wyższości mormonizmu nad chrześcijańskim ekumenizmem czy chrzty *per procura* są traktowane przez mormonów jako integralna część Bożego planu, sankcjonującego ich istnienie mormonizmu. Samo określenie Święci *Dni Ostatnich* wskazuje, że pracują oni na rzecz ponownego przyjścia Chrystusa i jako wspólnota zrobią wszystko, by przygotować Jego powrót. Jego niepodważalnym znakiem będzie dostatek materialny, tak jak to opisał millenarystyczny filozof Joe E. Barnhart:

„Koniec świata przyjdzie nie jako apokalipsa czy kataklizm, ale w formie uprzejmych perswazji, dzieł miłosierdzia i sprawiedliwości. Bóg wprowadzi w swe królestwo poprzez współpracę międzyludzką. Po tym sam Chrystus powróci na ziemię. Według niektórych wersji millenarystycznych Izrael odrodzi się w nieograniczonym dobrobycie, poprzez co Bóg wypełni swe obietnice dane Abramowi i jego potomkom”⁶⁴.

Uważając siebie za prawdziwych potomków Abrama i Izraela na gruncie amerykańskim, mormoni w specyficzny sposób interpretują ich wzrost liczebny i sukcesy w skali światowej. Traktują je po prostu jako integralną część Bożego planu. Salt Lake City stało się więc «nowym Syjonem» i powołane jest do rozprzestrzenienia się po całym świecie. Jako lud wybrany przez odrodzony kościół, a razem z nimi święci żyjący w przeszłości włączają się w pełne chwały dziedzictwo amerykańskiego nacjonalizmu. Tak właśnie interpretowano pierwsze z rytów chrzcielnych sprawowanych w intencji ofiar Holokaustu. W ten oto sposób religia powstała w XIX wieku włącza się we wspaniałą przeszłość i przyozdabia się splendorem kultury chrześcijańskiej:

„Większa część narodu nie zna źródeł pochodzenia i przeznaczenia populacji Stanów Zjednoczonych, tak jak znają je Święci Dni Ostatnich (...) Pan stworzył Stany Zjednoczone w ściśle określonym celu. Dał wolność słowa, prasy, zgromadzeń i kultu (...) a poprzez to postanowił odnowić ewangelię. Stąd ma rozprzestrzeniać się ona po całym świecie. Stąd – w czasach ostatecznych – Chrystus będzie rządził światem”⁶⁵.

⁶⁴ J. Barnhart, cytat za: J. Heinermann, A. Shupe, *The Mormon Corporate Empire*, Boston 1985, s. 5-6.

⁶⁵ *Preserving Our Loyalties*, Church News, & XI 1982, cytat za: J. Heinermann, A. Shupe, *The Mormon Corporate...*, s. 130. Wizja teokratycznej władzy w świecie pojawia się również w słowach Bruce R. McConkie: „Widzimy Pana, który powala bariery tak, że świat islamu i świat komunizmu usłyszą przesłanie Odnowy”, cytat za: R.O. Cowan, *The Church in the Twentieth Century*, Salt Lake City 1985, s. 425.

Otoczone tajemniczością antynuklearnych podziemi, skomputeryzowane i bogate w dane mormońskie archiwum genealogiczne stanowi jakby „księgę życia” i gwarancję wieczności. W sprzeczności z Nowym Testamentem stoi też sposób zapisywania tej księgi, bazujący na alchemii, poszukiwaniach genealogicznych, rytach *per procura*. W ten oto sposób cały świat penetrowany jest przez czujne oko mormonów. Ameryka zaś jako nowy naród Boży powołana jest do przechowywania kluczy królestwa. Podobnie jak pewnego razu wzgórze Cumorah było świadkiem nowego objawienia, tak Granit Mountain Record Valut w stanie Utah zawiera w sobie nową erę zbawienia. Wieczność zostaje więc sprowadzona do gorliwości wiernych pszczoł robotnic, które kopią archiwa, sporządzają listę kandydatów do odkupienia i dbają o interesy świętyni:

„Jako kościół, jako lud, jako Święci Dni Ostatnich składamy Panu ofiarę sprawiedliwą. A gdy nadejdzie czas ofiarujemy w jego świętej świątyni księgę zawierającą imiona naszych zmarłych, którzy staną się godni, by w pełni zostać przyjętymi”⁶⁶.

Możliwe, że za troską o interesy świątynne stoją typowo ludzkie i ziemskie przesłanki. Jak napisał jeden z mormońskich historyków D. Michael Quinn świątynie są „jak olbrzymia gąbka, która wciąż domaga się nowej listy imion”⁶⁷. Szybkie budowanie świątyń w całym świecie powinno być uwiarygodnione coraz to intensywniejszą działalnością członków i ich oddaniem. Ofiary finansowe i wierność świątyni wspierane są chwałą przeszłości. Natomiast nowa tożsamość zostaje im dana *per procura* - poprzez uroczyste włączenie ich do grona świętych.

W pewnym sensie wszystko to sprowadza się po prostu do pragnienia zawładnięcia życiem tych wielkich, ale przynależących już do przeszłości postaci. Format ich pamięci dla tych, którzy wierzą w reinkarnację, staje się sposobem tuszowania braku satysfakcji z przeciętności własnej mieszczańskiej egzystencji. Pod tym względem świątynne rytury Świętych Dni Ostatnich

⁶⁶ *Doctrine & Covenants*, 128:24.

⁶⁷ Cytat z: k. Moulton, *lds Sending New Signals in Baptism For the Dead*, The Salt Lake Tribune, 6 V 1995, D- 1z. W 1974 Przewodniczący Spencer W. Kimbal otworzył świątynię mormonów w Waszyngtonie. Wygłosił wówczas postulat przepojenia wiary zmysłem przedsiębiorczości. (informację tę podaje A. Schoumatoff. Zob. A. Schoumatoff, *The Mountain of Names*, New York 1985, s. 86: „Wkrótce nadejdzie dzień, że wszystkie świątynie na świecie w dzień i w nocy będą sprawować kult. Nastąpią zmiany i ludzie będą przychodzić rano i przez cały dzień (...) dla wielkiej liczby osób śpiących w wieczności, wzdychają i pragną błogosławieństwa, które możemy im przynieść”.

nie są niczym innym jak przejawem współczesnej amerykańskiej religijności, przybierającej formę religii typu *zrób to sam*.

Tłumaczenie – za zgodą Autora – Agnieszka Rybińska

**Michael Fuss: „Dostosować ekumenizm do królestwa niebieskiego?
O mormońskich praktykach chrztu i o ich stosunku
do chrześcijaństwa”**

Artykuł został opublikowany w 1998 roku na łamach *Religioni e sette nel mondo* –15 (czasopismo redagowane przez GRIS).

Przedmiotem badań dr. Fussa są niektóre praktyki mormonów i praktyczne przejawy relacji między mormonami i katolikami (na przykładzie stanu Utah). Autor koncentruje się na zagadnieniu tzw. chrztów *per procura*, praktykowanych przez mormonów wobec zmarłych i członków innych religii.

Głównym problemem według Autora jest kwestia granic w tzw. ekumenizmie praktycznym tzn. na płaszczyźnie relacji z przedstawicielami innych religii, zwłaszcza na terenach, na których katolicy są mniejszością. M. Fuss stawia krytyczne (czasami retoryczne!) pytania o granice i możliwości tej (międzywyznaniowej lub międzyreligijnej) współpracy i analizuje je na przykładzie stosunku mormonów wobec chrześcijaństwa.

Artykuł jest owocem podróży badawczych Autora, stąd obfituje w konkretne przykłady, bogate przypisy i informacje zaczerpnięte z dotąd nie publikowanych źródeł.

Ks. Zdzisław Kruczek CSMA ★

Papua Nowa Gwinea

POSSIBILITY OF COOPERATION AND MUTUAL RESPECT IN THE LIGHT OF VARIOUS HUMAN DIFFERENCES IN GLOBALIZED WORLD

Paper prepared for the Fifth International Association of Catholic Missionologists [IACM] Conference and Plenary Assembly on “Missio Inter-Gentes: Challenges and Opportunities” at Dimesse House of Spirituality, Nairobi, KENYA from 15th to 21st July 2013

Introduction

Some of the most used words in our world today are: love, caring (or ‘care for’), peace, harmony, compassion, kindness, freedom (and freewill), respect, reverence, equality, fellowship, etc. We could say people have been longing for these values from time immemorial, certainly ever since they were expressed as ideas or ideals. Still, even now we remain in the drawn out process of searching for their meaning and charismatic force, despite all the chances humans have had to satisfy their hopes of living a life saturated with goodwill. Be the story of faltering existence as it may, these ideals remain forever obtainable to us as a future remedy for the troubled world and accessible in the most powerful ways out of the vast content of Christian teachings and

★ **Śp. ks. dr hab. Zdzisław Kurczek CSMA (1945-2014)** – michalita, wieloletni misjonarz w Papui Nowej Gwinei. W latach 2013-2014 wykładowca na Madang Divine Word University. Redaktor periodyku „Michael CSMA”. Członek SMP.

in every exemplary action that upholds them. Unfortunately what is offered in the Gospel and Christian 'advice' seems to mean less and less within the rush of modern humanity's daily existence; indeed people often do not want to practice these values in the standard manner, instead they embody uncaring qualities that are contrary to these ideals and lack goodwill.

Some explanation as to why the highest principles so often lie unfulfilled, and the 'logic' of the undoing of ideals, can be acquired in a handy way by studying the Christian presence and challenge in quite a wide variety of cultural and religious contexts around the world. We are able to evaluate what protagonists for the Christian way are 'doing and saying' in places where other-than-Christian forms of living and thinking have existed, and also where an evident warping of the Christian message has occurred. Through appreciating the different perspectives in these following contributions, what is more, we can (re-)discover and ponder how much could be gained and how much more fulfilling life could be within a multitude of cultures, religions and collective activities if human beings would open themselves to cooperation, mutual understanding, respectfulness toward their differences, and indeed actualization of the very ideals they have been yearning for deep down all along.

1. Forgiveness and Reconciliation: the remedy for Global Community

Saint Paul the Apostle once said in his First Letter to the Corinthians that three virtues are essential in people's existence: faith, hope and love. Love, in the powerful message of this epistle, will last forever (1 Cor 13:13), which is just what is needed for the prevailing unlovingness of our current condition. Here on the earth we have to have this additional 'something,' without which we cannot move further on out of the morals: This is love, especially as forgiveness and reconciliation!

By accepting the truth of forgiveness and reconciliation, and then implementing love (or 'charity') in daily life, individuals are better able to address a fast globalizing world, building from it an improved fabric of community relations and securing peaceful coexistence between various clans, tribes, groupings, cultures, nations and religions. Opposite attitudes simply do not promise the world anything good! For, where there is no forgiveness, there is no loving-kindness! Without the unconquerable goodwill of true love, or an evangelical love proclaimed in the Gospel, human societies are headed for the perils of meaninglessness, social nihilism, an utter relativizing of values, arrant dogmatism and fundamentalisms both religious and secular, and eventual internal destruction.

2. Exemplary and successful inter-mingling of the missionaries with the varietal Melanesian tribes

At first sight let us concentrate on a quite an astounding story of Christian mission work in the most complex ethnological spot on the face of the earth – the southwest Pacific region of Melanesia, and in particular Papua New Guinea and the Solomon Islands. Garry Trompf and Theo Aerts for example have produced a number of works on the Catholic Church's involvement in evangelization and development¹, with Her many institutions and orders, among highly diverse tribal groups, each with distinctive linguistic and religious features from their traditional past. Of course there were various brands of Christian mission in Melanesia who work and undertake initiatives in order to build a better and successful society in Melanesia.

This peaceable harmony was achieved by those missionaries who in the second half of the nineteenth century arrived and settled in the present territory of Papua New Guinea and Solomon Islands. Since then they have been able to co-exist dynamically in the midst of Melanesians, introducing into their lives a variety of novelties — some of the achievements of humans in other parts of the world². And the Melanesians, although at the first moment of their encounter with outside world being very confused and sometimes even violent³, were able to open themselves for innovation and cooperate with white “strangers” (missionaries) in order to expand their human, social, development and religious horizons.

3. Importance of dialogue with the whole globalized world

The world would be able to accomplish a parallel continued living with those nations, societies or groups which are extremely varied in their views, interpretation of politics and understanding or practicing of their religion, if they are open for dialoguing and mutual respect. However, there should be some anxiety on this issue for anyone who reads the views on Christianity expressed by the Muslim writer, Muhammad Āta ur-Rahim in his small book, *Jesus – a Prophet of Islam*⁴. Generally we say that the Muslims had serious reservations towards the content of Christian doctrines, its interpretation

¹ G.W. Trompf, *Melanesian Religion*, Cambridge 1991. Ed. G.W. Trompf, *Melanesian Religion and Christianity*, Goroka 2008. T. Aerts, *Christianity in Melanesia*, Port Moresby 1998. T. Aerts, *Traditional Religion in Melanesia*, Port Moresby 1998.

² G. Delbos, *The Mustard Seed. From a French Mission to a Papuan Church 1885-1985*, Port Moresby 1985. Ed. T. Dworecki, *Z kraju kamiennej siekiery. Misjonarze Werbiści o Nowej Gwinei 1910-1973 R.*, Warszawa 1975.

³ N. Maestrini, *Mazzucconi of Woodlark. Priest and Martyr*, Hong Kong 1983.

⁴ M. Āta ur-Rahim, *Jesus – a Prophet of Islam*, Karachi 2 nd.

and practical implementation in daily human life. On the other hand, the Christians disagree with Muslims in return. So, how in such an atmosphere can dialogue be preserved? Is it possible to initiate it and then maintain it?

In the area of inter-religious dialogue many occurrences had occurred and there have been a variety of approaches towards it. Despite of all these many academics, the people of good will and those of deep spirituality articulate that there is a need for dialogue between Muslims and Christianity and also between Muslims and the wider world. Such a dialogue was possible in many parts of the earth before and it is a must to practice it today in different forms and characters⁵. Endeavors undertaken in these fields would help societies to keep away from unpleasant types of counter-dialogue in the shape of secular and religious fundamentalism.

4. Fundamentalism as an anti-dialogic stumbling block

Let us look on the issue of fundamentalism from the African perspective, although its roots (fundamentalism) on the African soil derive from outside and are a foreign product brought from other continents. Before the colonization of Africa, the natives of this continent did not exercise fundamentalism, especially the religious sort of it. For them all forms of religion were somehow recognized and each tribes or social groups could feel free to follow and practice their own creeds. When the colonialism of Africa came about, it introduced, along with all kinds of positive and negative influences into its (Africa's) societies, the element of religious rivalry and competition. Those who began to exercise and politicize these new components were the colonial government officials. Similar patterns were brought by Christian missionaries. Very soon local dwellers of Africa became involved in practice in politics on one side and missionary tasks on the other side, and began to imitate the method of outsiders. And today both secular and religious fundamentalism is present in Africa⁶.

The African fundamentalism is grounded on "ignorance of the people, fear (often created by them in the population), suffering of the people and the search for easy solutions"⁷. Progressing further we experience that with the fundamentalists it is not easy to dialogue. This leads us to a simple conclusion: by all means avoid fundamentalism. The key issue in this endeavor

⁵ A. Wąs, *Islam w Oceanii a możliwości dialogu*, in: *Ecclesia in Oceania. Wybrane problemy Kościoła w Oceanii w świetle posynodalnej adhortacji Jana Pawła II*, ed. J. Różański, Warszawa 2006, s. 128-137.

⁶ F. Tusingire, *Religious and Secular Fundamentalism (the African Perspective)*, in: *Chances and Challenges for Globalized World Regarding Human Ideals*, ed. Z.Z. Kruczek, Madang 2013, s. 69-78 (forthcoming).

⁷ Tamże, s. 77.

is education; education in general and the proper understanding about the essence of Christianity and the context, in which the Christianity exists in today⁸. Therefore what can we say about Christianity?

5. The Primitive Christians: The paradigm for constructive dialogue?

Interpretation of Christianity is the matter of its practical implementation into a life – first of all – of those who embrace it. Christianity always was and still it is a dynamic reality. Although today's Christianity is overburdened with structural forms and is too much institutionalized, its first and primitive shape had the character more of a movement, practically laying the stress on love; particularly on forgiveness and charity. These values observed by the first Christians were so new and unusual for unbelievers that for this reasons they (the Christians) were very much unloved. This is a paradox! The best example of it today has been the activity of the "Shining Path" faction in Peru, Latin America⁹. Today Christianity is challenged not only from the traditional Christian countries in Europe and America, but also from other parts of the globe, e.g., in Asia as a minority (except the Philippines) and in the Pacific, encountering traditional religions, practices and other convictions. These challenges for Christianity today are: globalization and multiculturalism. Both these values are prominent in contemporary globalized post-modernistic philosophy. Its characteristic is exaggerated liberalism and relativism.

The question remains: what is the solution? For centuries Christianity was recognized as an absolute truth. But today post-modernists say that the content of the Bible must be revised, the Gospels have to adapt to contemporary ideologies, and morals should avert from traditional norms. Thus, following such a logic of post-modernistic philosophy, if Christianity in its whole content is relativistic, doubtful and uncertain; if everything is in flux; all philosophies of the past are questionable, etc., then what about the post-modernism itself? It is nothing by itself as well. And finally humanity gets nothing. If so, nothingness (nihilism) creates a vacuum for something to complete this emptiness. In this closed circle the humanity again must turn to absolute values. And these are the Christian values. Christianity today is again at the starting point and although the Christians are unloved, they are challenged so to exercise their values in the form of movement, as the first

⁸ V. Messori, *Pensare la storia. Una lettura cattolica dell'avventura umana*, San Paolo 1992.

⁹ Z. Kruczek, *Philosophical approach to History*, Mi-cha-el CSMA 1 (1995), s. 67.

Christian primitive communities did it under the leadership of St. Peter the Apostle, his co-workers and his successors¹⁰.

6. Some migrating people are the model of how to be involved in counter cultural challenges

No wonder that "in the globalized world, Christians need to be a Counter Cultural Group which does not compromise with the values of the market or are swayed by the Post-Modern trends, but deeply rooted in their faith. In practical terms, our Christian life should become authentic and witnessing"¹¹.

The Polish immigrants' community who began their existence and activity in Canadian London in the middle of XIX century could be taken as an example of this. Two things were common for these people coming from different parts of Poland: their language and faith, but especially their faith. This gave them strength to achieve a great result. Determination of their spiritual leaders (at the first stage by priests and later by the religious as well) and openness for cooperation by all men and women involved and moved by ideals brought one hundred fold fruits and it is still flourishing now in the midst of Polish people living in Ontarian London. The character of their communitarian existence has something of a global dimension (they are immigrants of the past and present; they are of various cultural backgrounds in Poland; they are of different political orientations) but still they are able to dialogue and to cooperate thanks to their good will, right intentions and respect for each other's views and convictions¹².

MOŻLIWOŚCI WSPÓŁPRACY I WZAJEMNEGO POSZANOWANIA W ŚWIELE MIĘDZYLUDZKICH RÓŻNIC W ZGLOBALIZOWANYM ŚWIECIE

Summary

Co w obecnej rzeczywistości świata jest najbardziej chciane i oczekiwane, to wartości nadmaterialne i metafizyczne, można nawet powiedzieć – transcendentne: miłość, z troskaniem, pokój, zgodność, współczucie, grzeczność, wolność (i wolna wola), poszanowanie, równość itp. Wszystkie te wartości można zamknąć w pojęciu „miłość”. Święty Paweł Apostoł w pierwszym liście

¹⁰ S. M. Michael, *Christianity as a Movement: Mission for the 21st century*, in: *Chances and Challenges for Globalized World Regarding Human Ideals*, ed. Z. Z. Kruczek, Madang 2013, s.79-97 (forthcoming).

¹¹ Ibid, s. 94.

¹² See the work by J. Walkusz, *Polonia i parafia Matki Bożej Częstochowskiej w London, Ontario*, Lublin 2007.

do Koryntian zaznacza, że trzy cnoty są najistotniejsze: wiara, nadzieja i miłość. Niemniej nieprzemijającą jest cnota miłości. Ona zawsze będzie trwać, nawet w wieczności. Ale ludzkość nie chce tej cnoty kultywować, bo nie umie i nie chce przebaczać i na co dzień stosować pojednania, co jest praktycznym miernikiem cnoty miłości. Stąd obecny świat zmierza donikąd (nihilizm) i do przepaści?

Rodzi się pytanie, czy w naszych czasach jest możliwym, by ludzie na styku odmiennych kultur, religii, przekonań, praktyk itp., mogli się wzajemnie wspierać, rozumieć i uczestniczyć w postępie, w budowaniu pokoju i lepszego jutra. Na to pytanie odpowiedzią są np. przedsięwzięcia misjonarzy, którzy przybyli do Melanezji (konkretnie: do Nowej Gwinei) w drugiej połowie XIX wieku i byli w stanie przezwyciężyć rozmaite uprzedzenia autochtonów oraz zostali przez nich zaakceptowani. Misjonarzom w pierwszym spotkaniu nie przeszkodziły żadne różnice: kulturowe, językowe, religijne, socjalne czy inne. Dzięki umiejętnej adaptacji do warunków dotąd im nieznanych, potrafili pokonać wszelkie bariery i pozyskać przychylność nieufnych z początku Nowogwinejczyków. Stało się to tak dzięki umiejętności dialogowania. Był to, tak ze strony misjonarzy jak i ze strony autochtonów, rodzaj szeroko rozumianego dialogu życia, co w danym przypadku – posługując się językiem teologicznym – nazwać można dialogiem bazującym na przekazaniu miłości Boga i bliźniego.

Kwestia dialogu jest w obecnej rzeczywistości niezmiernie żywa i istotna. Szczególnie dialog międzyreligijny (np. z islamem) jest wielce pożądanym. Czy uda się go podtrzymać przy wzrastającym obecnie fundamentalizmie religijnym i politycznym? Gdzie szukać odpowiedzi i jakie stosować paradygmaty? W tej atmosferze oczy wielu skierowują się w stronę ideałów chrześcijańskich. Ale to chrześcijaństwo musi być autentyczne. Stąd wielu teoretyków stwierdza, że chrześcijaństwo obecnej doby winno nabierać cech „ruchu”, a mniej akcentować sobą charakter instytucjonalny. Taki właśnie model reprezentowali pierwsi chrześcijanie i stąd byli w stanie przezwyciężyć wszystko, co stało na drodze do jego rozwoju i rozprzestrzeniania, by w końcu odegrać zasadniczą rolę w cywilizowaniu Europy i innych rejonów świata.

By nie być gołosłownym, że dialog w obecnej dobie, w różnych formach i o różnym kształcie oraz na różnych płaszczyznach jest możliwy, pokazuje to lektura autorstwa ks. prof. Jana Walkusza pt. *Polonia i parafia Matki Bożej Częstochowskiej w London, Ontario*, opublikowana w Lublinie w 2007 roku. Bohaterami tego opisu są Polacy, którzy od połowy XIX wieku rozpoczęli historię osiedlania się w kanadyjskim Londynie. Do dziś wspólnota ta żywo się rozwija i prosperuje, ale tylko dlatego, że mimo sporych różnic, Polacy tam mieszkający potrafili i są w stanie, jak do tej pory, prowadzić nie tyle dialog na poziomie akademickim, ale – wspomniany już powyżej – dialog życia.

INFORMACJE DLA AUTORÓW TEKSTÓW DO STUDIÓW MISJOLOGICZNYCH

1. Zgłaszanie tekstów

Propozycje artykułów prosimy nadsyłać (żądając potwierdzenia otrzymania) na adres poczty elektronicznej SMP: misjologia@katowice.opoka.org.pl lub przysyłać w formie wydruku wraz plikiem zapisanym na CD na adres korespondencyjny: Stowarzyszenie Misjologów Polskich, ul. Jordana 18, 40-043 Katowice. Termin składania tekstów do kolejnego numeru rocznika upływa z końcem maja.

Redakcja Studiów Misjologicznych preferuje kontakt drogą elektroniczną, dlatego wymagane jest zawsze podanie kontaktowego adresu poczty elektronicznej (e-mail). Na ten adres Redakcja wysyła ewentualne zapytania oraz zredagowane teksty, celem dokonania korekty autorskiej. Korektę należy wykonać w ciągu dwóch tygodni. Brak odpowiedzi w terminie jest uznawany za rezygnację Autora z prawa dokonania korekty. Redakcja zastrzega sobie prawo wprowadzania zmian adiustacyjnych.

2. Informacje o autorze

Autor po raz pierwszy publikujący na łamach czasopisma SMP przesyła na osobnej stronie notę biograficzną (ukończone studia, uzyskane stopnie naukowe, aktualnie pełnione funkcje, zajmowane stanowiska, miejsce pracy). Materiały bez danych kontaktowych autora (adres, e-mail) nie będą przyjmowane do publikacji.

3. Format tekstu

Przesyłany tekst nie powinien przekraczać 20 stron wraz z przypisami (ok. 36 tys. znaków ze spacjami). Wydruk tekstu powinien być jednostronny, na numerowanych stronach A4 z marginesami bocznymi (4 cm prawy, 2 cm lewy) i zapisany na nośniku elektronicznym w formacie „.doc” lub „.rtf”. Należy też zapisać na nośniku występujące w tekście czcionki różne od Times New Roman. Jeżeli do tekstu dołączone mają być zdjęcia, mapy, wykresy: to należy każdy zapisać w odrębnym pliku (w formacie JPG., o rozdzielczości nie mniejszej niż 300 DPI) z dokładnym wskazaniem źródła, skąd został zaczerpnięty.

Do treści artykułu winno być dołączone streszczenie (około 1200 znaków ze spacjami) z przetłumaczonym tytułem publikacji. Może być w języku angielskim, francuskim, hiszpańskim, niemieckim lub włoskim. Należy dołączyć jego wersję polską. Artykuły napisane w języku obcym winny posiadać (w miarę możliwości) polskojęzyczne streszczenie. Tekst nie powinien mieć podziału słów ani zbędnego formatowania. Poza opisem bibliograficznym należy używać podstawowej odmiany czcionki (bez podkreśleń, pogrubień [np. śródtytułów] i innych wyróżnień graficznych). Kursywę można stosować dla wyróżnienia pojedynczych wyrazów lub wyrażeń. Zalecane są parametry: czcionka Times New Roman, wielkość 12 punktów w zasadniczym tekście, a 11 punktów w przypisach, wszędzie odstęp między liniami 1,5.

4. Pisownia

Pisownia powinna być zgodna z normami języka polskiego i „Zasadami pisowni słownictwa religijnego” zatwierdzonymi przez Radę Języka Polskiego przy Prezydium

Polskiej Akademii Nauk (*Zasady pisowni słownictwa religijnego*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, Tarnów 2004). Dla słów zapisywanych w niełacińskich alfabetych można stosować transliterację uznanych wydawnictw, które należy wskazać w przypisie na początku tekstu.

5. Opis bibliograficzny

Odwołania przypisów (lokowanych na dole strony) należy wstawiać automatycznie w tekście. Cytaty z Pisma Świętego winny mieć zapis według zasad stosowanych w Biblii Tysiąclecia wyd. 4 (np. 1 P 1,2–2,3–4). Jeśli tytuły wydawnictw źródłowych, seryjnych, dzieł Ojców Kościoła i innych występują po raz pierwszy, to należy zawsze przedstawiać je w formie pełnej. Przy kolejnych odwołaniach można używać skrótów wprowadzonych w nawiasie kwadratowym przy pierwszym odwołaniu: R. Haight, *Jesus Symbol of God*, Maryknoll – New York 1999 [dalej cyt. JSG]. Nie należy wprowadzać własnych skrótów dla nazw ksiąg biblijnych, literatury qumrańskiej i nazw zakonów, ale od pierwszego odwołania należy je stosować według ustaleń zamieszczonych w: *Encyklopedia katolicka. Wykaz skrótów*, Lublin 1993². W wypadku braku występowania tam cytowanej publikacji można stworzyć własny skrót, który nie znajduje się jeszcze w *Wykazie*. Przy następnych odwołaniach do tej samej pozycji w ramach artykułu lub jednego rozdziału książki można posługiwać się skróconym opisem (według przypisu 6 poniżej, a nie „dz. cyt.” czy „op. cit.”).

Kolejność opisu bibliograficznego przedstawia się następująco: inicjał imienia, nazwisko, tytuł dzieła, miejsce wydania (bez nazwy wydawnictwa), rok wydania, strony. Nie trzeba dodawać na końcu artykułu bibliografii. W wypadku korzystania z witryn lub źródeł internetowych należy w sposób czytelny rozpisać adres strony (umożliwiający wyświetlenie danej witryny) i podać datę dostępu. Należy rozpisywać imiona autorów wzmiankowanych w tekście po raz pierwszy. Przy kolejnym wystąpieniu zamieszcza się jedynie nazwisko.

Opis bibliograficzny powinien wzorować się na poniższych przykładach:

¹ J.H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, t. 1: *Prolegomena*, Edinburgh 1983, s. 11, 14.

² E. Ancilli, *La mistica: alla ricerca di una definizione*, w: *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, red. E. Ancilli, M. Paparozzi, t. 1, Roma 1984, s. 17–18.

³ K. Rahner, *Kościelna chrystologia między egzegezą a dogmatyką*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, Kraków 2005, s. 251–283.

⁴ A. de Halleux, *La définition christologique à Chalcedoine*, *Revue Théologique de Louvain* 7 (1976), s. 1–23, 155–170.

⁵ G. Wita, *Akańskie sposoby rytualnego rozwiązywania kryzysów*, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 41 (2008) z. 1, s. 82.

⁶ K. Rahner, *Kościelna chrystologia...*, s. 279–283.

⁷ B. Chilton, *John the Purifier*, w: *Jesus in Context. Temple, Purity and Restoration*, red. B. Chilton, C.A. Evans, Leiden – New York – Köln 1997, s. 203–220.

⁸ Tamże, s. 205–212.

⁹ <http://www.ucanews.com/html/fabc-papers/fabc-117.htm> [dostęp: 3.11.09].