

MISJA A TOŻSAMOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKA

Najbardziej widocznym znakiem kryzysu wiary, jaki nęka obecnie cały świat chrześcijański, zwłaszcza zaś kraje o najdłuższej tradycji chrześcijańskiej w Europie oraz Amerykę Północną, jest kryzys misji *ad gentes*.

Dwutysiącletnia historia Kościoła ukazuje jasno najściślejsze więzy łączące wiarę z misją: gdy wiara jest silna i entuzjastyczna, wtedy wspólnota chrześcijańska oddziałuje także na zewnątrz; kiedy zaś wiara się chwieje, a życie chrześcijańskie staje się anemiczne, misja przeżywa odpływ — jak to się dzieje w dobie obecnej.

Teksty soborowe, dotyczące misji *ad gentes*, są jasne i nie zostawiają miejsca na wątpliwości; podobnie *Evangelii nuntiandi* Pawła VI (1975 r.), przyjęta entuzjastycznie i z uznaniem przez Ekumeniczną Radę Kościołów (CEC), zwłaszcza z racji jasności, z jaką mówi o misji *ad gentes* (cytując odnośny Dekret soborowy aż 14 razy), przytaczając słowa Ojców synodalnych z 1974 r.: „Ponownie chcemy to z naciskiem stwierdzić, że nakaz głoszenia Ewangelii wszystkim ludziom jest pierwszorzędnym i naturalnym posłannictwem Kościoła” (nr 14).

Jednak droga wspólnot chrześcijańskich, przynajmniej tych z dawnego „świata chrześcijańskiego”, nie jest spójna z tymi wytycznymi. Z różnorodnych źródeł wynika, że liczba misjonarzy francuskich zmniejszyła się w ostatnich 40 latach z 20.000 do 13.000, holenderskich z 8.000 do 3.000, belgijskich z 7.000 do 4.000, a północnoamerykańskich z 19.000 do 14.000. Jedynie Włochy powiększyły grono własnych misjonarzy z 12.500 w r. 1963 do 16.000—19.000 obecnie (obliczenia są różne: jedni podają cyfrę pierwszą, inni drugą). Ale sam wzrost liczebny misjonarzy włoskich nie powinien wprowadzać w błąd: weszły tu na arenę liczne nowe siły, diecezje, ochotnicy, zakony i zgromadzenia zakonne, które nie wysłały dotąd misjonarzy...

Kryzys misji *ad gentes* nie objawia się tylko w zmniejszeniu się ilości misjonarzy; bardziej znamienne jest „niedomaganie” na płaszczyźnie idei, wyrażające się w potęgującym się wciąż przeświadczeniu, iż nakaz Jezusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem”

(Mt 28, 19-20), nie ma już obecnie faktycznego uzasadnienia i dlatego ujmuje się go w nawias, albo nawet o nim zapomina.

Zagadnienie jest obszerne i złożone. Chciałbym wyjaśnić niektóre punkty sprawiające trudności i przyczyniające się razem do kryzysu działalności misyjnej *ad gentes*, zmierzającej do „głoszenia Ewangelii i zakładania Kościoła wśród narodów grup społecznych jeszcze nie wierzących w Chrystusa” (DM 6).

Przed kilku laty postawiłem W. A. Visser't Hooftowi, sekretarzowi Ekumenicznej Rady Kościołów, pytanie: „Jaki jest obecnie główny temat misjologii?”. Odpowiedź brzmiała: „Jedyność Chrystusa. Jeżeli bowiem Chrystus nie jest jedyny, to nie ma ani Ewangelii, ani misji”¹.

Dwa lata temu opublikowałem w swoim czasopiśmie obszerne studium jednego z misjologów włoskich², którego zdenerwowała lektura międzynarodowych publikacji misjologicznych. W tym, wypełnionym różnorodnymi cytatami studium, o Domenico Colombo demaskował nastawienie wielu teologów, interesujących się dialogiem międzyreligijnym oraz inkulturacją, którzy uważali, że został już przewyżczony „eklezjocentryzm” i „chrystocentryzm” do tego stopnia, by można było spokojnie się skierować ku innym horyzontom zbawienia.

W innym włoskim piśmie teologicznym Carlo Molari³ stawia pytanie: jak pogodzić absolutność i jedyność historyczną chrześcijaństwa z poszanowaniem powszechności, a tym samym także zbawczej wartości innych religii, wypowiadając przy tym nie własne zdanie, ale aktualne poglądy teologów chrześcijańskich, zajmujących się tą kwestią? Autor ten pisze: „Relacje chrześcijan z innymi religiami doprowadziły do stopniowego odkrycia braków Kościoła w dziedzinie zbawczego misterium i nieadekwatności Chrystusa głoszonego przez Kościoły w odniesieniu do zbawczego działania Słowa... Teologia chrześcijańska osiągnęła obecnie pewien dystans między Kościołem a Królestwem, uświadamiając sobie zarazem różnicę między Jezusem a Słowem Bożym. Ten zaś dystans pomiędzy Kościołem a Królestwem pozwolił przewyżczyć zbawczy ekskluzywizm Kościoła, albowiem umożliwił dostrzeżenie Bożego działania na rzecz Królestwa wszędzie tam, gdzie w grę wchodzi dobro i prawda. Natomiast różnica między Jezusem — Człowiekiem, Sakramentem Boga, a Słowem, od-

¹ *International Bulletin of Missionary Research*, 1989, 2.

² D. Colombo, *Missionari senza Cristo?*, Mondo e Missione 5 (1988) 315—334.

³ *Assolutezza e universalità del cristianesimo come problema teologico*, w: *Credereoggi*, Padova 6 (1989) 17—35.

wieczną Wypowiedzią, pozwoliła przezwyciężyć zbawczy ekskluzywizm Ewangelii chrześcijańskiej i wydobyć właściwą przestrzeń Ducha, a tym samym także zbawczą funkcję religii oraz ich wspólną zbieżność w dążeniu do pełni nie urzeczywistnionej dotąd przez żadną z nich. Przeszło się w ten sposób od centralności Kościoła (eklezjocentryzm) do centralności Chrystusa (chrystocentryzm), a od niej do centralności Ducha (pneumatocentryzm) lub do Królestwa Bożego (teocentryzm). Zgodnie z tą wizją, wszystkie religie, łącznie z chrześcijaństwem, zmierzają do absolutności Słowa Bożego, które na różny sposób i z różnym bogactwem swej treści stara się wyrazić w historii ludzkiej”.

Teologom przyznaje się, oczywiście, pełną wolność badań pod warunkiem jednak, że nie zostaną podważone pewne punkty stałe i ściśle określone: w wielu publikowanych obecnie tekstach na temat dialogu z religiami niechrześcijańskimi oraz celowości misyjnej działalności Kościoła, pomija się całkowicie „misję *ad gentes*” taką, jak ją opisuje Vaticanum II i *Evangelii nuntiandi*. Nie brakuje autorów, którzy pojmują obecnie ewangelizację w sensie bardzo ogólnym (na przykład hinduski jezuita M. Amaladoss ⁴): jest to głoszenie, dialog, inkulturacja, służba skierowana ku nowemu „centrum”, którym nie jest już Chrystus lub Kościół, ale „Królestwo”, byt abstrakcyjny, odnośnie do którego nie określa się ani jego tożsamości, ani też treści. Prowadzi to nieuchronnie do mówienia w końcu o samych tylko „treściach etycznych”, o pokoju, sprawiedliwości, braterstwie, miłości, o tym, że Jezus przyszedł, aby dać świadectwo, ale Jego spadkobiercami są wszyscy ludzie: różnorodne wiary czy wierzenia nie mają już, w ramach tegoż „Królestwa”, większego znaczenia.

„Stwierdzenie jedyności Jezusa — pisze dalej C. Molari ⁵ — ma swój fundament w zbawczym doświadczeniu wierzących i w powszechności oferty ewangelicznej. Wierzyć, że Jezus został „ustanowiony Mesjaszem i Panem” (Dz 2, 36) i że „stał się sprawcą zbawienia wiecznego dla wszystkich, którzy Go słuchają” (Hbr 5, 9), znaczy: uznać, że ideały, dla których żył, są autentyczne i mogą tym samym prowadzić każdego człowieka do pełni życia, wszystkie zaś ludy do zjednoczenia. Istotnym w wierze mesjańskiej jest to, by się dać zanurzyć (ochrzcić) w klimacie żywotnym, utworzonym przez ideały wyrażające dla samego Jezusa istotną treść oczekiwania Królestwa. Wierzyć w Chrystusa oznacza zaufa-

⁴ Por. M. Amaladoss, *Faith meets Faith*, Vidyayoti, 1985, 109—117; *Dialogue and Mission: Conflict or Convergence?*, tamże, 1986, 62—86; *Evangelization in Asia: A New Focus?*, tamże, 1987, 7—28.

⁵ Art. cyt., s. 30.

Jego Ewangelii tak dalece, by kierować się w całej swej egzystencji osobowej jej wartościami i zapładniać nią historię ludzką. Te bowiem wartości nie należą do chrześcijan — są skarbem całej ludzkości; wprowadzone raz w dzieje i sprawdzone pod względem swej praktyczności, mogą stać się własnością każdego, niezależnie od jego odniesienia do Jezusa i Jego tradycji”.

Jeżeli jest to prawdą, to nasuwa się pytanie: na ile i dlaczego Paweł VI kroczył inną drogą, gdy w przemówieniu Bożonarodzeniowym w 1969 r. mówił: „Nie istnieje prawdziwy humanizm bez Chrystusa, my zaś błagamy Boga i prosimy was wszystkich, ludzi naszego czasu, o to, byście oszczędzili sobie tego fatalnego doświadczenia humanizmu bez Chrystusa. Wystarczyłaby prosta refleksja nad historycznym doświadczeniem wczoraj i dziś, aby się przekonać, że cnoty ludzkie, rozwijane bez charyzmatu chrześcijańskiego, mogą się łatwo przerodzić w wady im przeciwne. Człowiek, który czyni siebie gigantem pozbawionym ducha chrześcijańskiego, miazdży sam siebie swym własnym ciężarem, brakuje mu bowiem tej siły moralnej, która czyni go faktycznie człowiekiem, a także zdolności właściwego oceniania hierarchii wartości; brakuje mu racji transcendentnych, które by motywowały i podtrzymywały jego cnoty; brakuje, jednym słowem, prawdziwej świadomości siebie samego, swego życia, tych swoich «dlaczego», swoich przeznaczeń. Człowiek nie wie sam z siebie, kim jest. Nie ma bowiem autentycznego prototypu człowieczeństwa; tworzy siebie na podstawie idoli, które są ułomne i jakże często niegodne. Brakuje mu prawdziwego Syna Człowieczego, Syna Bożego — skutecznego Wzorca człowieka prawdziwego. Prawdziwy humanizm musi być chrześcijański ze względu na naszą najwyższą powinność, ze względu na nasz najistotniejszy interes”.

Mógłbym przytoczyć jeszcze bardziej znamienne wypowiedź *Redemptor hominis*; pragnę jednak podzielić się swym głębokim wrażeniem będącym nie tyle owocem studiów przy biurku, co częstych odwiedzin młodych Kościołów, zwłaszcza w Azji i Afryce, a także bardzo licznych spotkań z zaangażowanymi chrześcijanami (zwłaszcza księżmi) w dialog międzyreligijny, a więc z tymi, którzy od wielu już lat żyją w stałym, zażyłym, braterskim kontakcie z buddystami, hinduistami, muzułmanami, animistami afrykańskimi. Sądzę, że świat chrześcijański nie docenia należycie religii niechrześcijańskich, a tym samym jest też nieświadomy faktycznego stanu rzeczy. „Odczytuje się” religie na podstawie własnych doświadczeń i przeżyć chrześcijańskich; wychodzi się od niektórych, niewątpliwie autentycznych wartości, aby przenieść je następnie na tamte religie, traktując je jako punkty

odniesienia do nie istniejących tam wymiarów zbawczych; spogląda się na ludy niechrześcijańskie nazbyt powierzchownie: na ich modlitwę lub święta ludowe, i mówi się ostatecznie, że owszem, religie te dają pokój, zadowolenie, atmosferę humanizmu naturalnego i uwalniają od problemów. Czy trzeba im zatem głosić Chrystusa?

„Niekiedy — pisze jeden z misjonarzy afrykańskich ⁶ — wyczytuję w książkach i czasopismach pochodzących z Włoch, że ludy pogańskie żyją spokojnie i szczęśliwie według prawa natury. Po moim osobistym, 20-letnim doświadczeniu z ludem niechrześcijańskim stwierdzam, że wszystko to nieprawda: kto wypowiada takie słowa, ten po prostu nie zna tych ludów, lub co najwyżej zna je z bardzo krótkiej wizyty. W rzeczywistości, życie w pogaństwie jest piekłem, zatwardza serce, uniemożliwia człowiekowi rozwój, wzrost, znalezienie bezpieczeństwa i pokoju serca. W życiu wioski pogańskiej bale, tańce, śpiewy aż do znużenia, często całonocne, mają jeden cel: rozładować napięcia i dogłębny niepokój. Są rodzajem narkotyku pozwalającego zapomnieć i przestać myśleć. Mówi się niekiedy, że Afrykańczycy są dojrzałi i nie znają chorób umysłowych. To fałsz. Istnieją tu choroby umysłowe, nie powodowane tak, jak na Zachodzie, zwariowanym tempem życia, ale raczej obawą przed tajemnicą, która zewsząd otacza. To fakt, że nie widzi się wariatów: istnieje wiele możliwości ich ukrycia, łącznie z eliminacją fizyczną”

„Pierwszym znaczeniem orędzia chrześcijańskiego — pisze w dalszym ciągu o. G. Fumagalli, żyjący od 20 lat w szczepie spokrewnionym z misjonarzami dopiero od 30 lat — jest wyzwolenie od lęku... Chrześcijanin wie, że Bóg jest Ojcem, który przebacza, a się nie mści; wie, że Bóg chroni człowieka, pragnie dobra dla niego nawet wówczas, gdy on cierpi i umiera. Cierpienie, niełaska, śmierć — to nie «kary» Boże. Kiedy chrześcijanin wkracza w tę logikę, wówczas się uspokaja, przyjmuje wszystko z rąk Boga, staje się radosny nawet w cierpieniu, ma zawsze siły, aby zaczynać na nowo, nie myśli o tym, jak się bronić przed «złymi» duchami czy czarami, ale o tym, jak kochać dobrego Ojca, który jest w niebie. Głoszenie Chrystusa i nawrócenie się do Chrystusa — to pierwsze kroki na drodze rozwoju zrównoważonej i pogodnej osobowości, która staje wobec życia z optymizmem i nadzieją”.

Inny misjonarz, pracujący od 15 lat na Wybrzeżu Kości Sło-

⁶ G. Fumagalli, *Africa, il Vangelo „felupe”*, *Mondo e Missione* 10 (1988) 537—538.

niowej⁷, pisze: „My, chrześcijanie, nie uświadamiamy sobie tego, że życie pogan jest ciągłym lękiem towarzyszącym im od dzieciństwa: boją się oni tego, że zlekceważyli, być może, swego fetysza, który może się mścić z niewiadomych nawet powodów. Słyszałem niekiedy wypowiedzi osób dorosłych, wykształconych, psychologicznie dojrzałych: «spotyka mnie nieszczęście, gdyż zaniedbałem fetysza; bo go obraziłem». Są oni mocno przeświadczeni, że od czasu do czasu spotyka ich jakaś niełaska, ale nie wiedzą, co to będzie: wypadek drogowy, potrącenie, spadnięcie ze schodów, niespodziewany ból brzucha... Żyją źle, nie mają apetytu, nie mogą spać, po prostu wariują. Psychiczny terror może zniszczyć osobę. A istota rzeczy jest taka, że pogaństwo nie zna Boga i Bożego przebaczenia; nie wiedzą więc, że Bóg jest kochającym Ojcem, który pragnie dobra i przebacza. Odczuwają zaś Boga jako kogoś dalekiego, tajemniczego, niepoznawalnego, mściwego: i dlatego czują także wpływ duchów czy fetyszy, żyjących obok nich. Chrześcijaństwo jest wolnością, radością, miłością, zaufaniem Ojcu, wyzwoleniem od wszelkich lęków. Pierwszym krokiem na drodze rozwoju jest wyzwolenie człowieka z zastarzałego lęku, z terroru fetysza i ukazanie mu miłości Boga, który go wyzwala i napełnia radością!”

„Kiedyś powiedział do mnie — kontynuuje o. de Franceschi — pewien starzec będący głową wioski: «Żałuję, że nie nawróciłem się, gdy byłem młodszy, i że nie doprowadziłem całej mojej wioski do wiary w Chrystusa». Zapytałem go: «Dlaczego?», a on mi odpowiedział: «Dlatego, że mam obecnie długie doświadczenie kontaktów z chrześcijanami i widzę, że jesteście zawsze spokojni i pogodni, nie lękacie się przyszłości, gdy tymczasem my żyjemy wciąż niespokojnie i w lęku. Sądzę więc, że chrześcijaństwo zmienia nawet fizjonomię człowieka. Wy, chrześcijanie, wydajecie mi się bardziej piękni, pulchni, macie jakby młodsze twarze i bardziej przejrzyste...»”

W buddyźmie tajemnica egzystencji Boga znajduje odpowiedź negatywną: dochodzi tu w rzeczy samej do wyeliminowania wszelkich pragnień. Misjonarz, który przebywał w buddyjskim klasztorze w Tajlandii po odbyciu studiów nad buddyzmem na uniwersytecie w USA, opowiada: „Mój pobyt w klasztorze pogłębiał z dnia na dzień moje rozczarowanie. Moje studia w Ameryce natchnęły mnie wielką nadzieją na dialog, ale chyba podano mi zbyt niejasny, rozrzedzony i przeintelektualizowany obraz buddyzmu. Wyjaśniam: nie uważam za bezpożyteczne kontakty z bud-

⁷ G. de Franceschi, *Cristo, la maschera, il tam-tam*, Mondo e Missione 12 (1985) 673—677.

dystami, samo jednak zetknięcie z buddyzmem jako takim prowadzi do wniosku, że wszystko jest nietrwałe, niespójne, maskujące rzeczywistość”⁸.

A. Pelosin ocenia krytycznie techniki koncentracji i medytacji, stosowane w buddyzmie, twierdząc, iż nie prowadzą one żadną miarą do „wyeliminowania tego wszystkiego, co niespójne, niestałe”, ale co najwyżej do osiągnięcia całkowitej nieodczuwalności, tak że „jedynie w pewnym punkcie ma się świadomość własnego «ja», traktowanego jako fundament wszelkich doznań odległych i zanegowanych. I tu właśnie zaczyna się prawdziwa trudność medytacji buddyjskiej, albowiem technika narzuca negację jakichkolwiek odczuć i doznań, łącznie z doznaniem własnego «ja»: jest to więc jak gdyby wystawianie się na swego rodzaju samobójstwo duchowe. Chcąc uniknąć ataku rzeczy, trzeba gdzieś zagubić możliwość bycia atakowanym, a tymczasem zwyczajny instynkt samoobrony powstrzymuje przed taką postawą. Niekiedy wydawało mi się, że prowadzi to wprost do szaleństwa, do pewnego rodzaju schizofrenii, gdy się zachowuje, a zarazem eliminuje własne «ja»... Doświadczenie to mnie przekonało, że medytacja buddyjska może być proponowana jedynie osobom bardzo zrównoważonym... Często ludzie czują się olśnieni urokiem religii wschodnich: fascynacja niewyrażalną tajemnicą zdaje się przewyższać niepomrotnie swym bogactwem tę powszedniość, z jaką chrześcijanie przeżywają tajemnicę Eucharystii. Tymczasem opór, z jakim sami buddyści podchodzą do medytacji i do całkowitej negacji, dowodzi, że człowiek jest stworzony do spotkania z Kimś, a nie do jakiegoś niekończącego się przekraczania samego siebie w całkowitej samotności...” Buddyzm prowadzi ostatecznie, na płaszczyźnie popularnej, ludowej, do swoistej mieszaniny spirytyzmu, magii, amuletów, duchów, czarów...

Nie chciałbym, by te cytaty wyrażające doświadczenia misjonarzy otwartych na dialog (a podobnych wypowiedzi można by przytoczyć całe dziesiątki, zwłaszcza w odniesieniu do Azji) doprowadziły czytelnika do wniosku, jakobym zmierzał do dyskwalifikowania religii niechrześcijańskich. Żadną miarą! Nawet nie zamierzam ich nie doceniać. Niepodważalną prawdą pozostaje wciąż to, co powiedział Sobór Watykański II: „Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż

⁸ A. Pelosin, *Thailandia: primi passi con Buddha*, *Mondo e Missione* 4 (1984) 243—266.

w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko jednak odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi. Głosi zaś, i obowiązany jest głosić bez przerwy, Chrystusa, który jest «drogą, prawdą i życiem» (J 14, 6), w którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego i w którym Bóg wszystko z sobą pojednał» (DRN 2).

Paweł VI w *Evangelii nuntiandi* podkreśla prawo ludów do poznania Chrystusa. Pragniemy stwierdzić — pisze — że „ani wielki szacunek dla tych religii, ani złożoność podnoszonych problemów nie skłaniają Kościoła do zamilczenia przed niechrześcijanami orędzia Jezusa Chrystusa. Przeciwnie, Kościół mniema, że te rzesze mają prawo do poznania bogactw tajemnicy Chrystusa; bo w nich — jak sądzimy — cała rodzina ludzka może w sposób pełny i wolny od uprzedzeń znaleźć wszystko to, czego szuka jakby po omacku odnośnie do Boga, do człowieka i jego przyszłego losu, do życia i śmierci, i do prawdy. Dlatego również gdy chodzi o religie naturalne, nawet najznamienitsze, Kościół uważa, iż właściwym jego zadaniem jest włączać człowieka prawdziwie przez religię Jezusa, którą głosi, w plan Boży, w Jego żywą obecność i w Jego działanie. Kościół dokonuje spotkania z tajemnicą boskiego Ojcostwa, co nachyla się ku rodzajowi ludzkiemu. Innymi słowy, nasza religia rzeczywiście tworzy prawdziwe i żywe obcowanie z Bogiem, jakiego inne religie dać nie mogą, chociażby, że tak powiemy, wyciągały swe ramiona do nieba” (nr 53).

Niewątpliwie, Kościół przeżywa trudny okres kryzysu wiary i życia chrześcijańskiego w krajach „starodawnie chrześcijańskich”. To zaś tłumaczy się m. in. faktem swoistego „odpływu” kwestii misji *ad gentes*: nikłej refleksji i niewystarczającego zaangażowania „Kościołów lokalnych” odpowiedzialnych w pierwszym rzędzie za misję. Istnieją, oczywiście, wyjątki: myślimy o Korei Południowej, gdzie rok rocznie chrzci się ok. 150.000 dorosłych, a także o tym entuzjazmie, jaki „misja powszechna” wywołuje obecnie w Kościołach Ameryki Łacińskiej. Kard. Muñoz-Vega, z którym rozmawiałem w styczniu 1989 r. w Quito, powiedział do mnie: „Kluczowym słowem Kościołów południowo-amerykańskich w latach 70. było «wyzwolenie»; w latach 80. i 90. jest to «misja»” W rzeczy samej, w różnych Kościołach Ameryki Łacińskiej powstają i rozwijają się żywiołowo różnorodne towarzystwa misyjne, zajmujące się m. in. wysyłaniem misjonarzy do Afryki i Azji, a począwszy od Puebla w r. 1979 zwoływane są kongresy misyjne na płaszczyźnie kontynentalnej (COMLA IV ma się odbyć w Limie w lutym 1991 r.).

Przyglądając się jednak ogólnościowej panoramie Kościołów

lokalnych, odnosi się wrażenie, jakoby skupiały się one wyłącznie na sobie, zajmując się np. bardziej kwestią „inkulturacji” niż ewangelizacji. Weźmy choćby Indie — „klasyczny” kraj działalności misyjnej. W r. 1886, gdy utworzono tu hierarchię zwyczajną, wszyscy biskupi w liczbie 17 byli obcymi; obecnie mamy ponad 130 diecezji, a wszyscy biskupi są tubylcami (ostatni obcy, bp Alfonso Beretta del Pime z Warangal, odszedł w r. 1986). Kościół w Indiach obfituje w powołania, ma własną bogatą tradycję, własne struktury, własną myśl teologiczną i środki pasterzowania: a przecież nawrócenia już się praktycznie skończyły z wyjątkiem jakichś indywidualnych przypadków (zwłaszcza pośród pariasów). W 1980 r. biskup z Tanjore mówił na posiedzeniu Konferencji Episkopatu Indii: „Ewangelizacja jest zadaniem każdego biskupa. Głoszenie Ewangelii — to ewangelizacja w sensie ścisłym. A Indie nie są jeszcze chrześcijańskie w 98%. Czy jest przynajmniej jeden ksiądz w każdej diecezji, poświęcający się całkowicie głoszeniu Chrystusa niechrześcijanom?”

W dn. 2-5 czerwca 1989 r. odbywał się w Bombaju narodowy zjazd katolików, podniosłe celebrowany przy udziale ponad 500 przedstawicieli 15 milionów katolików indyjskich. Agencja „Asia News” opublikowała 1 listopada 1989 r. dokument końcowy, zawierający zalecenia i wytyczne Kościoła indyjskiego oraz główną relację G. Menezesa, przewodniczącego „All India Catholic Union”. Są to teksty naprawdę piękne, natchnione aktualną sytuacją Kościoła w Indiach, ukazujące jego wkład w rozwój kraju. Ale brakuje im jednego: najmniejszej choćby wzmianki o ewangelizacji niechrześcijan.

W Korei Południowej spotkałem kard. Kima, arcybiskupa Seulu; nie chciał nawet słyszeć o „inkulturacji” orędzia chrześcijańskiego. Sekretarz Konferencji Episkopatu, Simon E. Chen powiedział do mnie: „Mamy nazbyt wiele nawróceń w stosunku do personelu kościelnego, jakim dysponujemy. Stoimy niekiedy przed przedziwną falą łaski, o której nie wiemy, jak długo potrwa. Nie mamy zatem czasu na inne problemy. Konwertyci przyjmują wszystko, świątynie gotyckie i śpiewy sakralne, zapożyczone z Francji. Nawrócenie traktuje się tutaj przede wszystkim jako zerwanie z przeszłością. Nadejdzie jeszcze czas odzyskiwania naszej własnej tradycji”

W wyższym seminarium duchownym w Anyama (Wybrzeże Kości Słoniowej) rozmawiałem z ks. P. E. Kouassi, prefektem studiów. Pytam go, co sądzi o tzw. „teologii afrykańskiej” „Uważam — odpowiada — za istotne życie Jezusem Chrystusem, a wszystko inne będzie tego skutkiem. Afrykański chrześcijanin powinien spotkać Jezusa Chrystusa w głębi, autentycznie i do-

świadczyć Go w swym życiu, wcielając Go w mentalność afrykańską. Stawiamy dopiero pierwsze kroki. Wiele się mówi o «teologii afrykańskiej», ale — moim zdaniem — istotne jest życie Chrystusem: nie musimy mówić o teologii afrykańskiej, ale nią żyć. Jeżeli za dużo o niej mówimy, czynimy z «teologii afrykańskiej» jakiś absolut ideologiczny i nie jesteśmy już sobą. Są tacy teologowie afrykańscy, którzy wynajdują przy biurku pewne obce formuły, a potem myślą, że uprawiają w ten sposób «teologię afrykańską». Mówię osobiście do nich: gdzie lud faktycznie to przeżywa? gdzie dojrzały one w świadomości ludu chrześcijańskiego? czy żyjecie z ludem i kiedy? czy wiele waszych pomysłów nie pochodzi z teologii europejskiej, od waszych europejskich nauczycieli, którzy chcieliby nam narzucić własne rozwiązania? Są też tacy, którzy określają siebie mianem «teologów afrykańskich», przebywają wciąż w Europie na różnych spotkaniach, kongresach, uniwersytetach, publikują całe serie artykułów czy książek, ale nie mają już punktów zaczepienia w samej rzeczywistości afrykańskiej. Nie wystarczy mieć czarną skórę, aby móc mówić w imieniu Afryki i Kościoła afrykańskiego”.

Na polu misyjnym, jak wynika to choćby z tych wrywkowych wypowiedzi, które nie dają z pewnością pełnego obrazu, dostrzega się konieczność jasnej orientacji, zarówno gdy chodzi o Kościoły młode, jak i bardzo dawne, orientacji, która jest niezbędna także różnorodnym instytutom misyjnym, rozwadniającym nierzadko swój pierwotny charyzmat tak dalece, że staje się on niewidoczny i niezrozumiały, niezdolny do wzbudzenia entuzjazmu u młodych.

Zagadnienie: „Misja a tożsamość chrześcijańska”, można by w tym punkcie o wiele szerzej rozwinąć, chociażby po linii zawsze ważnej misjologii tradycyjnej. Trzeba jednak uświadomić sobie istnienie innego także sposobu widzenia rzeczy, przeciwstawnego w pewnej mierze do poprzedniego, a odczuwanego wyraźnie w „młodych Kościołach”, zwłaszcza tych, które znajdują się w stałym kontakcie z ludami niechrześcijańskimi i muszą głosić Chrystusa jakby po raz pierwszy. Syntetycznie można by powiedzieć, że misja współczesna, zachowując trwale swą własną tożsamość (pierwszego głoszenia Chrystusa i zakładania Kościoła wśród ludów niechrześcijańskich), musi zmienić radykalnie metody, sposoby, środki, język, mentalność — a to w celu uwzględnienia i uszanowania nastawień, uczuć, wolności i historycznej drogi tych ludów. Nie chodzi w niej wyłącznie o „inkulturację” lub o „dialog z niechrześcijanami”, które to rzeczywistości traktuje się nawet niekiedy jako sprzeczne z misją, z przepowiadaniem.

Chodzi o coś głębszego. Chodzi o wymóg, obecnie żywo odczuwany, uświadomienia sobie historycznych sytuacji tych ludów,

które podlegały przez wieki kolonizacji zachodniej i jeszcze teraz odczuwają panowanie polityczno-ekonomiczno-kulturalne narodów bogatych (i... chrześcijańskich). Dzisiaj ludy te czują się w jakiejś mierze „uciśnione”, a odnosi się to do całego obszaru pozaeuropejskiego, z wyjątkiem Ameryki Północnej i Australii, nie wyłączając jednak Japonii — tego giganta technologiczno-ekonomicznego, ale nie polityczno-kulturalnego, żyjącego w sytuacji schizofrenicznej, podobnie jak wszystkie kraje niezachodnie: z jednej strony pociąga ją bowiem zachodni wzorzec rozwoju, triumfujący w każdym aspekcie życia, z drugiej zaś beznadziejne dążenie do ożywienia postępu, który odnosi się także do dawnej kultury i religii narodowej, a więc do najgłębszej tożsamości tego ludu.

My, żyjący na Zachodzie, jesteśmy za mało wrażliwi na te tak istotne aspekty życia ludów niezachodnich. Analiza marksistowska i „teoria zależności” uwrażliwiły nas na kolonializm i neokolonializm polityczny i ekonomiczny, ale pozostajemy jakby całkowicie nieczuli na kolonializm kulturowy, niewątpliwie gorszy, jako że pozbawiający ludy ich własnej tożsamości.

Obecnie ludy niezachodnie przebywają niezmiernie trudną i nużącą drogę odkrywania i potwierdzania własnej tożsamości historycznej, kulturowej, językowej, a także — oczywiście — religijnej; znajdują się przy tym w fazie ostrej reakcji na to, co narzucono im z Zachodu, na zachodni model rozwoju, nawet wtedy, gdy stopniowo, w swym życiu praktycznym, ulegają materializmowi i konsumizmowi typu zachodniego.

W takiej zaś reakcji na to, co zachodnie, reakcji nieoczekiwanej, beznadziejnej i sprzecznej samej w sobie, ale niewątpliwie autentycznej, chrześcijaństwo, misjonarze, Kościół a także „Kościół lokalny” dawniej założone, przybierają zazwyczaj mało sympatyczną postać „narzędzi kolonizacyjnych”, służących przedtem i obecnie kolonizującemu Zachodowi. To właśnie usłyszałem w lutym 1990 r. od wykształconego buddysty, człowieka świeckiego, z którym rozmawiałem w *Buddhist Publication Society* w Kandy (Sri Lanka). „Macie piękne dążenie — powiedział — by twierdzić, że utożsamianie Kościoła z władzami Zachodu, misjonarzy z kolonizatorami, jest niesłuszne i fałszywe”. H. B. Raja Weerakon, człowiek wykształcony i odpowiedzialny za największe wydawnictwo buddyjskie w Sri Lance, dopowiedział: „To prawda, znam dobrze historię Azji i mego kraju; wiem też, iż nie mało misjonarzy przeciwstawiało się niesprawiedliwości władzy kolonizatorskiej. Nie da się jednak zaprzeczyć, że na płaszczyźnie ludowej i wśród klas inteligenckich wy, katolicy i Kościół chrześcijański jako takie, dajecie razem taki obraz siebie, jaki

się zlewa po prostu z obrazem Zachodu. Powinniście więc uświadamiać sobie taką reakcję naszego ludu”.

O. Dalston Forbes, teolog i osobistość wpływowa w Kościele Sri Lanki, były rektor narodowego seminarium teologicznego, a obecnie przełożony domu regionalnego OO. Oblatów Maryi Niepokalanej w Colombo i przewodniczący SLAT (Sri Lanka Association of Theologians), mówi do mnie: „Sądzę, że naszym priorytetowym zadaniem dzisiaj, gdy chodzi o Kościół w Sri Lance, jest przemyśleć, doświadczyć i przekazać całemu Kościołowi, jak wiara może być przeżywana i przekazywana w środowisku buddyjskim. Sądzę, że mój kraj nadaje się jak najbardziej do tego zadania, albowiem buddyzm jest tu rozwinięty, ma swój uniwersytet i myślicieli, przeniknął dogłębnie całe życie i kulturę ludu. Już w wyższym seminarium duchowym w Kandy młodzi, przygotowujący się do kapłaństwa, mają kontakt z klasztorami buddyjskimi oraz słuchają wykładów na temat historii, nauki oraz tekstów buddyjskich. Naszym dążeniem jest poznanie buddyzmu i słuchanie buddystów celem prowadzenia z nimi dialogu”

— Niekiedy — mówię do niego — w Europie odnosi się wrażenie, jakoby tutaj, w Azji to dążenie do poznania i dialogowania z religiami kończyło się na stopniowym traceniu swej własnej tożsamości chrześcijańskiej i na gubieniu poczucia sensu misji jako takiej, jedyności Chrystusa oraz zbawczych zadań Kościoła.

— Bardzo trudna kwestia Chrystusa jako jedynego Zbawiciela wobec Buddy, Krishny, Mahometa! Jest to zagadnienie pasjonujące, na które nie możemy dać chwilowo żadnej satysfakcjonującej odpowiedzi. Brak nam pojęć. Przeżywamy moment zanurzenia się w tę problematykę i szukamy dróg wyjścia, których nie udało się nam dotąd odkryć. Podobnie jak w pierwszych wiekach Kościoła, gdy nauka chrześcijańska stykała się z filozofią grecką: trzeba było walczyć, aby znaleźć ujęcie zrozumiałe, stanowiące czytelny wyraz orędzia chrześcijańskiego, zgodny z tamtymi kategoriami filozoficznymi i z tamtą kulturą. Stopniowo, wśród sporów i błędów, znaleziono poprawne drogi wyjaśniania. Upłynęły jednak całe wieki. Tymczasem my, tutaj, stanowimy pierwsze pokolenie teologów miejscowych, którzy stykają się na co dzień z tym nieznanym dotąd światem, jakim jest buddyzm. Stanowisko nasze nie jest łatwe. Podejrzewa się nas o zdradę Jezusa, gdy tymczasem szukamy tylko sformułowań i ujęć nowych dla wyrażenia odziedziczonego orędzia, a to na podstawie wyzwania, jakie płyną do nas od buddystów.

— To prawda, że nie znamy buddyzmu, ale zasadniczy problem

polega na tym, by podtrzymać mocno tradycję i naukę Kościoła o Jezusie. Na czym więc polega właściwa praca teologiczna?

— Chrystologia w kraju buddyjskim. Zajmuję się tą kwestią w sposób szczególny, konfrontując siebie ze wspólnotą chrześcijańską. Studiowałem w Rzymie, a potem nauczałem teologii dogmatycznej przez wiele lat w narodowym seminarium teologicznym w Kandy. Niewiele jednak publikuję, albowiem jesteśmy na terenie nowym, w fazie poszukiwań. Moim specyficznym zadaniem, jakie narzuciło mi życie (prawie wszyscy obecni teologowie w Sri Lance byli moimi uczniami w seminarium), jest studiowanie różnych „teologów Trzeciego Świata” i krytyczne ich ocenianie. Wciąż powtarzam, że musimy być surowi dla siebie, nie publikować zbyt pochopnie hipotez, jakie przychodzą nam do głowy. Niekiedy czytam artykuły publikowane w czasopismach teologicznych z Trzeciego Świata, które uważam za negatywne, przynoszące szkodę naszej teologii, albowiem rzucają one jakiś cień podejrzewania na wszystko. Artykuły powierzchowne, krytykanckie.

— Sądzę, że Rzym mało się tym przejmuje, gdy czyta takie publikacje. Zasadnicza bowiem obawa sprowadza się do tego, by młode Kościoły nie zeszły z właściwej drogi.

— Podzielam także tę obawę; sądzą ponadto, że moja działalność krytyczna ma tu swoje znaczenie. Nie piszę, ale wywieram pewien wpływ.

— Czytałem niektórych teologów ze Sri Lanki (podaję mu nazwiska), co do których mam pewne wątpliwości... Czy dają oni ojcu do przeczytania swe teksty przed ich publikacją?

— Tak, ale nie zawsze uwzględniają moje uwagi krytyczne!

— Czy ojciec sądzi, że Rzym nie daje wystarczającej wolności wam, teologom i Kościołom azjatyckim?

— Uważam, że chce nas naprawdę zrozumieć nie tylko Stolica św., ale i cały Kościół, i że to zrozumienie naszej trudnej sytuacji oraz tego delikatnego momentu historycznego, jaki przechodzą obecnie nasze ludy i my sami, jest zgoła niezbędne; chodzi przecież o wątle jeszcze mniejszości chrześcijańskie, które po raz pierwszy stykają się naprawdę z istotnymi problemami ewangelizowania niechrześcijan.

tłum. ks. **Lucjan Balter SAC**