

Bolesław Gielata

Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

Collectanea Theologica 41/1, 165-178

1971

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY

Zawartość: 1. Powszechność obowiązku misyjnego. — 2. Kościół kraju Expo 70. — 3. Teologia zjednoczenia religii. — 4. Siegfried Morenz (1914—1970) *.

1. Powszechność obowiązku misyjnego

Znana jest soborowa teza, że misje są naszym wspólnym obowiązkiem. Są zadaniem całego Ludu Bożego. Każdy ma podjąć „swoją część w dziele misyjnym wśród narodów” (DM 35). Przez chrzest bowiem wszyscy zostaliśmy złączeni z Chrystusem i uczestniczymy w Jego misyjnym posłannictwie. Choć nauka soboru jest tu oczywista, nie brak ostatnio wyraźnych znaków osłabienia, a nawet wyraźnego kryzysu, idei misyjnej. Wydaje się, że posoborowy klimat nie sprzyja sprawom misji.

Przyczyny są różne. Kard. S u e n e n s widzi główne źródło tego stanu rzeczy w rozszerzającym się duchu horyzontalnie myślącego humanizmu¹. Duch ten nawet u wielu gorliwych chrześcijan osłabia poczucie Boga, Jego transcendencji, świadomości grzechu i potrzeby zbawienia. Napór wartości czysto doczesnych przysłania wartości, jakie niesie z sobą ewangelizacja. Dzieło misyjne staje się więc mało interesujące.

Ponadto ideę misyjną hamuje dziś przeakcentowywanie wolności religijnej. W działalności misyjnej wielu chrześcijan widzi zamach na wolność innych ludzi sądząc, że głoszenie Ewangelii niechrześcijanom jest gwałceniem ich sumień. Stąd misje uważają za przeżytek i opowiadają się raczej za dialogiem z religiami niechrześcijańskimi.

Nawet teologia katolicka wskazując na promienie prawdy zawarte we wszystkich religiach świata staje się pośrednio hamulcem dla dzieła misyjnego. Mówi się dużo o wartościach zbawczych religii niechrześcijańskich. Przy zbyt powierzchownym myśleniu prowadzi to do kwestionowania sensu misji. Jeśli można się zbawić i poza Kościołem, to po co jeszcze misje? Skutkiem tego słabnie gorliwość misyjna wśród wiernych, a przede wszystkim bardzo niepokojąco spada liczba powołań misyjnych. Misjonarze wyjeżdżający do pracy ewangelizacyjnej w krajach niechrześcijańskich są coraz większą rzadkością.

Niezbyt precyzyjna a czasem nawet fałszywa interpretacja pewnych dokumentów soborowych stała się jednak przyczyną również rozwoju studiów misjologicznych poświęconych przede wszystkim określeniu istoty i celu misji oraz uzasadnieniu ich konieczności. Szczególnie aktualne są zagadnienia doty-

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Bolesław Gielata SVD, Pieniężno.

¹ Kard. L. J. S u e n e n s, *Mission ohne Zukunft?*, Die kath. Missionen 88(1969)4.

często określenia właściwej postawy misyjnej wobec religii niechrześcijańskich, konieczność misji przy równoczesnym poszanowaniu wolności religijnej².

Paweł VI często przypomina o powszechnym obowiązku misyjnym. Czując się odpowiedzialnym za rozwój Kościoła na całym świecie nie chce dopuścić, aby na skutek nowych orientacji w teologii osłabła misyjna działalność Kościoła. Stąd jego podróże misyjne (Bombaj, Bogota, Kampala w Ugandzie) i ciągłe nawiązywanie do misji w przemówieniach.

Papież uznaje wszystkie prawdziwe wartości rozsiane w różnych religiach. Po powrocie z Bombaju zachęcał, abyśmy starali się „lepiej poznać narody, z którymi wchodzimy w kontakt przez głoszenie im Ewangelii i uznać to wszystko, co mają dobrego nie tylko w swojej historii i cywilizacji, ale i w swoim dziedzictwie moralnym, jak również wartości religijne, które posiadają i których strzegą”. W enc. *Ecclesiam suam* dając wytyczne do dialogu z całą ludzkością nie pomija również wyznawców religii niechrześcijańskich: „zamierzamy razem z nimi pracować nad rozwojem i zachowaniem doniosłych i cennych wspólnych wartości w dziedzinie wolności religijnej, braterstwa między ludźmi, wykształcenia, nauki, działalności charytatywnej czy ustroju społecznego”³. Dialog nie może oznaczać rezygnacji z prawdy, lecz wymaga, aby własne stanowisko przedstawić jasno i szczerze: „Obowiązek szczerości nakazuje nam oświadczyć, zgodnie z naszą wiarą, że prawdziwa religia jest jedna i że jest nią religia chrześcijańska”⁴.

W swoim orędziu na Niedziele Misyjną 1969, przestrzega Paweł VI, aby soborowej *Deklaracji o wolności religijnej* nie traktować jako osłony dla obojętności religijnej i pomniejszenia apostołskiego obowiązku głoszenia zawsze prawdy. Wolność religijna popierana przez sobór absolutnie „nie osłabia obowiązku apostołskiego, ale stanowi raczej warunek prowadzenia działalności misyjnej, zobowiązującej do poszanowania sumień w głoszeniu prawdziwego orędzia zbawienia, płynącego z religii”⁵.

Misje potrzebują dziś najbardziej nowej metody pracy, bardziej otwartego podejścia do tych, którym niesie się Słowo Boże. „To wszystko, każe nam myśleć i rozbudzać i w innych wypadkach naszą świadomość misyjną nowymi pojęciami, które doba obecna nasuwa ku rozwadze”⁶.

Nowemu naświetleniu obowiązku misyjnego poświęca się również wiele spotkań i zjazdów naukowych⁷. W marcu 1969 r. SEDOS (Stowarzyszenie Generalnych Przełożonych Instytutów Misyjnych) zorganizowało w Rzymie Międzynarodowe Sympozjum Misjologiczne. Zgromadziło ono wielu znanych teologów (J. Daniélou, H. de Lubac, J. Masson, A. Henry). Wydali oni oficjalne oświadczenie, które określa stosunek Kościoła do religii niechrześcijańskich i podaje nowe argumenty przemawiające za kontynuowaniem działalności misyjnej.

Oświadczenie przestrzega, aby nie przeceniać religii niechrześcijańskich. Obok pozytywnych wartości, tkwią w nich również błędy, a ich wartości

² J. Daniélou, *Face aux religions non chrétiennes la véritable attitude missionnaire*, Doc. Omnis Terra, 9(1969) nr 67, 25—29. Y. Congar, *Nécessité des missions*, Doc. Omnis Terra, 9(1970) nr 70, 179—184.

³ Paweł VI, *Ecclesiam suam*, nr 108.

⁴ *Tamże*, nr 107.

⁵ Paweł VI, *Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 1969*.

⁶ Paweł VI, *tamże*.

⁷ Instytut Misjologii i Studiów Ekumenicznych na Uniwersytecie Katolickim we Fryburgu przy współpracy Rady Misyjnej Kościoła Katolickiego w Szwajcarii zorganizował w dniach 15—18 lipca 1969 r. VII Fryburski Tydzień Problemów Kościoła Powszechnego na temat: *Obowiązek misyjny Kościoła*. Zagadnieniu współczesnej teologii misyjnej i powszechności obowiązku misyjnego poświęcono wiele uwagi w czasie obrad Kongregacji Ewangelizacji Ludów.

muszą być przepojone łaską, by mogły prowadzić do zbawienia; w ten sposób „istnienie autentycznych wartości w niechrześcijańskich religiach nie czyni zbytecznym przepowiadania Ewangelii. Przeciwnie, dostarcza dodatkowego dowodu na ważność ewangelizacji. Kiedy się mówi, że niechrześcijańskie religie mogą przygotować do Ewangelii znaczący przebieg, że tkwi w nich pewne ukierunkowanie do Chrystusa, które przez głoszenie Ewangelii może być dopełnione. Jeśli zaś są w nich nadprzyrodzone elementy, wtedy jest rzeczą ważną, by elementy te dotarły do swojego źródła i zarazem swojego dopełnienia: do Słowa, które Ciałem się stało i które żyje w Kościele”⁸.

Ożywiona dyskusja nad właściwym stosunkiem Kościoła do religii niechrześcijańskich prowadzi zatem do pogłębienia teologii misji, nadaje działalności misyjnej nowy, bardziej dziś przemawiający, cel i należy się spodziewać, że wpłynie również na ożywienie działalności misyjnej. Przede wszystkim wykazuje ona, że sam Chrystus i tylko On jest ostateczną racją i celem działalności Kościoła wśród wszystkich narodów. On bowiem jest jedynym Zbawcą wszystkich ludzi (por. 1 Tm 2,5). Ludzie dobrej woli, którzy zostaną zbawieni bez formalnej przynależności do Kościoła, nie zostaną zbawieni przez Buddę czy Mahometa, ale przez Jezusa Chrystusa⁹. Chrystus daje zbawienie i On ma nas wszystkich zjednoczyć. W Chrystusie pojednał Bóg ze sobą cały świat i tylko przez Chrystusa może człowiek dojść do Ojca. W Chrystusie i przez Chrystusa cała ludzkość ma stać się wspólnotą.

Do osiągnięcia tej jedności potrzebna jest misyjna praca Kościoła. „Bóg, uczynił ludzkość jednością i Jego zbawczy plan polega na przywróceniu tej jedności w Chrystusie i przez Jego Ducha”¹⁰. Chrystus spełnił swoją misję na Golgocie. Nie odszedł z ziemi zanim nie obiecał zesłać Ducha Świętego i nie ustanowił Kościoła, który jest kontynuatorem Jego własnej misji. Kościół stał się widzialnym, wspólnym, publicznym i o wartości powszechnej sakramentem zbawienia, które jest w Chrystusie. Kościół jest w Chrystusie „znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK1). Poprzez działalność misyjną ma dotrzeć do wszystkich narodów, które dziś szczególnie spragnione są wspólnoty, jedności i pokoju. Chodzi więc o to, aby dzięki misyjnej pracy Kościoła „wszyscy ludzie złączeni dziś ściślejszymi więzami społecznymi, technicznymi, kulturalnymi, osiągnęli pełną jedność również w Chrystusie” (KK1).

Jest to zadanie wielkie i szlachetne, wobec którego, jak powiada Paweł VI, „dzisiaj obojętność jest niedopuszczalna. Trzeba, aby każdy chrześcijanin, chcąc żyć zgodnie ze swoim powołaniem do wiary, praktykował to, czego ona wymaga i otwarł swoją duszę na powiew Ducha Świętego, który chce przeniknąć każde dziecko Boże i odrodzić je do życia łaski”¹¹.

Ks. Antoni Koszorz SVD, Warszawa

2. Kościół w kraju Expo 70

Expo 70 postawiła Japonię w centrum uwagi światowej. Wyjątkowy kraj dalekowschodni, który na skutek klęski militarnej stracił hegemonię polityczną w Azji, zyskuje obecnie przewagę przez potencjał gospodarczy i wysoki poziom oświaty. W Japonii nie ma już analfabetyzmu. W roku 1966/67 było tu 346 uniwersytetów, 413 kolegiów uniwersyteckich i 54 kolegia techni-

⁸ Une théologie de la mission pour notre temps. Le Symposium théologique du SEDOS, Doc. Omnis Terra, 8 (1969) nr 66, 384.

⁹ Por. J. Daniélu, art. cyt., 27.

¹⁰ Por. Y. Congar, art. cyt., 181.

¹¹ Paweł VI, *Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 1969*.

czne. W uczelniach tych studiowało 1 268 088 młodzieży, co stanowi 15% młodych Japończyków¹. Wykształcenie w Japonii jest bez porównania wyższe niż np. w Niemczech². W dziedzinie gospodarczej Japonia należy do pierwszych potęg świata. W powojennym dwudziestoleciu wybiła się na trzecie miejsce w produkcji globalnej, na pierwsze w przemyśle stoczniowym (47% produkcji światowej)³.

Uprzemysłowienie i urbanizacja kraju postępują w zawrotnym tempie. Planisci przewidują, że w ciągu najbliższych 30 lat wielkie Tokio będzie miało 25 milionów mieszkańców, o ile jeszcze będzie można mówić o Tokio. Jest rzeczą bardziej prawdopodobną, że miasta wzdłuż linii Tokaido (Tokio, Yokohama, Nagoya, Kioto, Osaka, Kobe) staną się po prostu miastem gigantem i że wzdłuż tej magistrali o długości 600 km skupi się 70% mieszkańców kraju. Qd pięciu lat super-express Tokio-Osaka rozwija szybkość 200 km na godzinę. W październiku 1969 kursowały już 32 takie „pociągi raketowe”. Wkrótce pociągi te pojadą w obu kierunkach co 15, a nawet co 5 minut. W żadnym zakątku świata nie dokonują się tak błyskawiczne i tak radykalne zmiany, jak właśnie na linii Tokio-Kobe⁴.

Jakie miejsce zajmuje Kościół w tym kraju?

Dwa razy — w XVI i XIX w. — rozpoczął Kościół swą misję w Japonii. Trzy razy wydawało się, że nadeszła tu wiosna chrześcijańska: w XVI i XIX w. oraz po drugiej wojnie światowej. Po nadziejach i rozczarowaniach trzeba skonstatować, że Kościół nie wyszedł jeszcze ze stadium początków.

Le on XIII zapoczątkował w 1891 r. tworzenie hierarchii kościelnej w Japonii: Tokio było metropolią z sufraganiami Nagasaki, Osaka i Hakodate. Dzieło to ukończył P a w e ł VI w r. 1963 wyniesieniem ostatniej prefektury apostołskiej do rangi diecezji⁵.

Organizowaniu hierarchii towarzyszyła „japonizacja” czyli przekazywanie parafii duchowieństwu japońskiemu, co jednak wciąż jeszcze jest raczej wskazaniem kierunku niż stanem faktycznym. W rzeczywistości hierarchowie japońscy przejmują rządy, misjonarze pracują pod ich kierownictwem, lecz księża japońscy stanowią znikomą mniejszość. Np. diecezja Oita w chwili erygowania miała 4 japońskich kapłanów diecezjalnych, 43 kapłanów zakonnych (w tym 6 Japończyków i 2 Chińczyków), 10 braci zakonnych, 126 siostr w tym 66 Japonek, oraz 5 399 wiernych (na 2 374 217 mieszkańców)⁶. Podobnie przedstawia się sytuacja w innych diecezjach.

W roku 1960 pierwszy Japończyk, Piotr T a t s u o D o i, arcybiskup Tokio, został kardynałem. Miało to chyba oznaczać raczej chęć dowartościowania młodego Kościoła japońskiego niż jego rzeczywistą dojrzałość.

Statystyka z dnia 30 VI 1969 podaje następujący stan Kościoła w Japonii: na 102 miliony mieszkańców jest 348 000 katolików. Trzy prowincje kościelne⁷ podzielone są na 15 diecezji, w których 1 881 kapłanów (716 japońskich i 1 185

¹ *Annuaire International de l'Education*, UNESCO 29(1967)255 n.

² *Japanische Studenten begegnen dem Priester*, Steyler Missions-Chronik 1967, 97.

³ *Japon*, Eglise Vivante 20(1968)172.

⁴ G. G e m e i n d e r, *Wie David gegen Goliath. Warum hält das Christentum in Japan nicht Schritt?*, Dokumentation Missiondienst 18(1969) nr 9, 5.

⁵ AAS 56(1964)549, 615.

⁶ *Eglise Vivante* 14(1962)183; 16(1964)169.

⁷ Trzy kościelne prowincje: T o k i o z sufraganiami Niigata, Sapporo, Sendai, Urawa, Yokohama; N a g a s a k i z sufraganiami Fukuoka, Kagoszima, Oita (por. AAS 51(1959)652, 799, 929; 52(1960)68); O s a k a z sufraganiami Kioto, Nagoya, Hiroszima, Takamatsu (por. DC 51(1969) nr 1547, 845).

zagranicznych) obsługuje 624 parafii i 458 innych punktów kultowych. W Japonii pracuje również 376 braci zakonnych (204 japońskich, 172 zagranicznych), 6127 siostr zakonnych (5125 japońskich, 1002 zagranicznych), 539 członków instytutów świeckich i 512 katechetów. W niższych seminariach kształcą się 415 uczniów, w wyższych 340 kleryków⁸. Od 1966 r. Stolicę Apostolską reprezentuje nuncjusz⁹.

Pracę misyjną podjęli w XIX w. francuscy misjonarze z Seminarium Misji Zagranicznych w Paryżu (MEP). Od r. 1905 przybywają z pomocą również inne zgromadzenia. Dziś pracuje w Japonii 40 zgromadzeń męskich i 80 żeńskich, w tym 12 japońskich, a wśród nich pierwszy instytut świecki w kraju misyjnym, Katechetki Maryi Dziewicy i Matki, których założycielem (1954) jest G. Gemeinder SVD¹⁰.

Katolickie szkolnictwo w Japonii przedstawia się imponująco, jeśli się zważy małą liczbę wiernych. Kościoł prowadzi (dane z 30 VI 1969 r.): 11 uniwersytetów (19 750 studentów)¹¹, 29 junior colleges — studia wyższe skrócone (9 137 głównie studentek), 114 szkół średnich starszych (66 200 uczniów), 100 szkół średnich młodszych (27 122 uczniów), 57 szkół podstawowych (22 821 uczniów), 34 szkoły specjalne (8 348 uczniów), 588 przedszkoli (102 980 dzieci) i 81 domów akademickich (5 837 studentów)¹².

Szkolnictwo katolickie jest w Japonii niemalym problemem. Jako szkolnictwo prywatne nie otrzymuje subsydiów państwowych. Utrzymuje się z opłat rodziców uczącej się młodzieży. Ponieważ szkoły państwowe nie żądają tak wysokich opłat, przeto do katolickich szkół (czyli prywatnych) posyłają dzieci tylko ludzie zamożni. Stąd pozory, jakoby szkoły katolickie, a nawet sam Kościół, były instytucjami bogatymi, choć w rzeczywistości walczą stale z trudnościami finansowymi.

Innym problemem katolickiego szkolnictwa jest brak chrześcijańskich nauczycieli. Od przedszkoli do uniwersytetów większość kadry nauczycielskiej stanowią niechrześcijanie. To samo zresztą dotyczy uczącej się młodzieży. Na jezuickim uniwersytecie Sophia niechrześcijanie stanowią 80% słuchaczy.

Wreszcie szkolnictwo wiąże wielu księży, a tych ciągle brak w duszpastwstwie zwyczajnym i jeszcze bardziej w apostołacie wśród niechrześcijan. Przy czym Kościół nie potrzebuje prowadzić w Japonii szkół, by pomóc krajowi w wyrównywaniu braków.

Niemniej po przeanalizowaniu problemu biskupi wypowiedzieli się za pełnym utrzymaniem katolickiego stanu posiadania w szkolnictwie, bo również w Japonii szkoła okazuje się najlepszym środkiem oddziaływania misyjnego¹³. Może jest to nawet najodpowiedniejszy sposób apostołatu w kraju „kultu”

⁸ Doc. Omnis Terra 9 (1969) nr 68, 62 n.

⁹ AAS 58(1966)630; od roku 1952 internuncjusz — por. AAS 44(1952)455; od roku 1919 delegat apostolski — por. AAS 12(1920) 101.

¹⁰ G. Gemeinder, *Katechistinnen für Japan*, Die Kath. Missionen 88(1969)78—80; Doc. Omnis Terra 8(1968) nr 57, 270—272.

¹¹ Najważniejszymi uniwersytetami katolickimi są: Sophia w Tokio, prowadzony od r. 1913 przez jezuitów (w 1966 r. — 7 700 studentów) i Nanzan w Nagoya prowadzony od r. 1949 przez werbistów (w 1964 r. — 2 707 studentów).

¹² W. Hunger, *Japan*, die Kath. Missionen 87(1968)202; *Geschichte des Nanzan Werkes*, Steyler Missions-Chronik 1966, 48—50; *Szkolnictwo w Japonii*, w: *Wielka Enc. Powsz.*, Warszawa 1965, t. V, 213; Doc. Omnis Terra 9(1969) nr 68, 63.

¹³ Procent ogółu chrześcijan w Japonii wynosi 0,8% (ok. 800 000, w tym 475 000 protestantów, 348 000 katolików, 15 000 prawosławnych), podczas gdy wśród studentów uniwersyteckich w Tokio procent ten wynosi 3% dla studentów, 8,5% dla studentek. Do tego trzeba dodać wpływ chrześcijaństwa, zwłaszcza w środowiskach uniwersyteckich, który nie da się ująć w liczby.

nauki. Kościół, o ile chce wypełnić swą misję głoszenia Dobrej Nowiny, musi być obecny na wszystkich szczeblach hierarchii społecznej. Nie może go zabraknąć również w szkolnictwie.

Publikacje katolickie

Pewne pojęcie o publikacjach katolickich mogą dać liczby. W roku 1965 wydano 32 książki katolickie (w większości tłumaczenia) o łącznym nakładzie 32 000 egzemplarzy. W porównaniu z tym, co było przed 10 laty, jest to dużo. Jeśli jednak zważy się, że w Japonii rozchodzi się rocznie 350 milionów książek, łatwo pojąć, że jest to kropla w morzu. Zasygnalizujemy tylko kilka ciekawych pozycji.

W roku 1959 ukończono 5-tomową encyklopedię katolicką w języku japońskim. Pracę rozpoczęła w roku 1934 ekipa jezuitów, franciszkanów i ludzi świeckich. Po wydaniu całości kolegium redaktorskie nie rozwiązało się i zamierza nadal kontynuować to dzieło.

W tym samym roku ukazało się tłumaczenie Kodeksu Społecznego (*Code Social*) Unii Mechlińskiej (pierwsze tłumaczenie na język nieeuropejski). Prof. K. T a n a k a, przewodniczący sądu najwyższego, członek Unii Mechlińskiej od roku 1948, napisał słowo wstępne.

W roku 1969 wyszedł 7-tomowy komentarz w języku japońskim do dekretów soborowych, całość liczy niemal 5 tysięcy stron. Pracę wykonała w ciągu trzech lat grupa 35 ekspertów, w tym 21 Japończyków. Wśród współpracowników był i „peritus” soborowy, profesor z uniwersytetu Nanzan, Henry v a n S t r a e l e n SVD¹⁴.

Defetyzm czy optymizm?

Wspomnieliśmy o okresach wiosny i zawiedzionych nadziejach. Ostatnie załamanie się „koniunktury” kościelnej zaznacza się od roku 1952. Od tego czasu widać wyraźny regres w przyjmowaniu chrztu przez dorosłych. W 1952 roku 12 178 dorosłych przyjęło chrzest, w roku 1969 już tylko 6 445, i to w czasie kiedy liczba księży wzrosła z 973 do 1 881, a liczba siostr z 2 798 do 6 127. Ten spadek liczbowy nie przyszedł nagle. Robiono wszystko, co możliwe, ażeby temu się przeciwstawić, a jednak brak wyników. Katolicy stanowią ciągle „małą trzódkę”, liczebnie bez znaczenia, zaledwie 0,3% ogółu mieszkańców.

A jednak — wbrew tym pozorom — optymizm wydaje się usprawiedliwiony. Był czas kiedy, chcąc coś powiedzieć o powodzeniu misji podawano wyniki bezpośredniej pracy misjonarzy. Obecnie nie tyle patrzy się na liczbę nawróceń i chrztów dorosłych, lecz przede wszystkim stawia się pytanie, czy Kościół jako posłannictwo i instytucja, nawiązuje dialog z krajem, z jego kulturą i mentalnością. Zdaje się, że w tym aspekcie chrystianizację Japonii trzeba ocenić o wiele pozytywniej niż bezpośrednio wyniki „prozelickie”.

Nie bez wymowy jest fakt, że procent katolików wśród studentów jest znacznie wyższy niż procent katolików w kraju¹⁵. Okazuje się, że chrześcijaństwo jest religią nie dołów społecznych, lecz elity narodu. Większość chrześcijan żyje w mieście, jak kiedyś w państwie rzymskim, kiedy to religie niechrześcijańskie nazwano „pogaństwem” (*paganismus*) czyli religiami wsi bez większego znaczenia.

Faktyczny wpływ chrześcijaństwa jest znacznie większy niżby o tym można sądzić na podstawie liczb. O. S p a e z Instytutu Oriens dla badań religijnych

¹⁴ *Publications catholiques*, Eglise Vivante 18(1966)189 n.; ICI nr 349, z 21. XII. 69, 17; Dok. Missionsdienst 18(1969) nr 21/22, pa (29)69.

¹⁵ Por. przyp. 13.

zwraca uwagę, że chociaż chrześcijan ochrzczonych w Japonii jest ok. 800 tysięcy, niemniej — według naukowo przeprowadzonej ankiety — 3 miliony Japończyków podało się za chrześcijan¹⁶. Poza tym nie mały jest wpływ chrześcijaństwa na „nowe religie”, skupiające ok. 20 milionów wyznawców¹⁷.

Osmoza chrześcijańska

Można mówić o pewnego rodzaju „osmozie” chrześcijańskiej w Japonii. W roku 1967 ministerstwo wychowania ogłosiło „Ideal Japończyka”, ukazujący wartości normy, według których szkoły winny wychowywać młodzież japońską. Nie brak w tym „ideale” wartości szintoistycznych, buddyjskich i konfucjańskich, ale są również nowe wartości chrześcijańskie. Prasa i pisarze zarzucali ministrowi brak odwagi, szczerości i konsekwencji. Twierdzono, że zamiast wrywać te i owe ideały z Nowego Testamentu, należałoby zalecić czytanie Pisma św.

Jeden z misjonarzy pisze: „Największym sukcesem, jakim może poszczycić się praca misyjna, a zwłaszcza praca w szkole na przestrzeni ostatnich 30 — 40 lat w Japonii jest fakt, że termin *Kami* (Bóg) coraz bardziej oczyszcza się z rmglistego, antropomorficznego, politeistycznego i panteistycznego pojęcia, a zbliża się do idei chrześcijańskiego Boga”¹⁸.

Wysoko ceni się w Japonii moralne wartości chrześcijańskie. Na pewnym zgromadzeniu profesorów uniwersyteckich jeden z uczestników powiedział wyraźnie, że w dziedzinie moralnej nie osiągnie się niczego, jak długo nie sięgnie się do zasad chrześcijańskich. Przy kreśleniu typu człowieka, jakiego chcieliby widzieć, autorzy unikają tradycyjnych określeń konfucjańskich, natomiast mówią o osobowości, wolności i miłości. Wszyscy wiedzą, co to za terminologia. Japońska opinia publiczna zdaje sobie sprawę, że są to „odbitki” i że należałoby wyraźnie mówić o „matrycy”¹⁹.

W dziedzinie populacyjnej stoi Japonia przed niemałymi trudnościami. Wśród środków zaradczych zaleca się kontrolę urodzin do przerywania ciąży włącznie. W ostatnich latach znacząco zmiana postawy czynników rządowych. Szuka się innych środków. Jest rzeczą znamioną, że oczekuje się pomocy od Kościoła. Broszurę A. Zimmermanna SVD²⁰, profesora uniwersytetu Nanzan omawiającą ten problem z punktu widzenia nauki katolickiej oceniono wysoko. By uczynić zadość zapotrzebowaniu w tym względzie, powołano do życia Catholic Population Research Association. Członkowie towarzystwa zbierają się co dwa miesiące w Tokio, by studiować stanowisko Kościoła w tej dziedzinie. Na zebrania zaprasza się referentów z ministerstwa

¹⁶ W. Hunger, *art. cyt.*

¹⁷ Tzw. „nowe religie” zaczęły pojawiać się w ubiegłym stuleciu, większość z nich powstała jednak po drugiej wojnie światowej. Adepti ich rekrutują się głównie z mas ludowych. W roku 1960 liczba ich sięga 130 sekt. Według ankiety rządowej z roku 1937 źródłem ich są: niewystarczalność religii „ortodoksyjnych”, tj. szintoizmu i buddyzmu; potrzeba religii odczuwana wśród ludu i niewystarczająca służba zdrowia, na skutek czego lud szuka „cudownej” pomocy u „charyzmatycznych” założycieli nowych religii. „Nowe religie” posiadają charakter synkretyczny. Główna ich treść pochodzi od buddyzmu i szintoizmu, ale przejmują również sporo elementów chrześcijańskich i przesądów ludowych. Ogólną liczbę wszystkich zwolenników „nowych religii” oblicza się na 10—20 mln. Por. H. van Straelen, *Les „religions nouvelles” du Japon*, Eglise Vivante 13(1961)345—356, 441—455.

¹⁸ H. Hellweg, *Die kath. Schule in Asien*, Die Kath. Missionen 86(1967)14.

¹⁹ G. Neygand, *Propos sur le Japon*, Concilium (1965) z. 1, 83.

²⁰ A. Zimmermann, *Postwar Family Life in Japan as seen from the Catholic Viewpoint*, Nagoya, Nanzan University.

zdrowia i innych specjalistów niechrześcijan. W ten sposób i „planowanie rodzin” nie pozostaje poza wpływami chrześcijaństwa.

Biblia należy od dawna do najpoczytniejszych ksiąg w Japonii. Po Stanach Zjednoczonych i Brazylii, Japonia jest na trzecim miejscu pod względem rozprowadzenia ilości egzemplarzy Pisma św. W jednym roku 1965 — 4 200 000 egzemplarzy.

Wiadomości o Kościele w dziennikach, audycje radiowe i telewizyjne z życia religijnego cieszą się wielkim powodzeniem. Nowy rok 1965 rozpoczęto w radio japońskim tradycyjnymi 108 uderzeniami w ciężki dzwon w świątyni buddyjskiej²¹. Bezpośrednio potem nadano sumę katolicką z kościoła pokoju w Hiroszimie. To niespotykane dotychczas połączenie powtarzało się w następnych latach.

Radio, a zwłaszcza telewizja, nadają od pewnego czasu bogaty program muzyki religijnej, w tym również katolickiej. Przy tej okazji daje się poprawny i dobry komentarz liturgii katolickiej. Od kilku lat Good Shepherd Movement zajmuje się popularyzowaniem idei chrześcijańskich drogą radiową. Obok programu dla 87 stacji radiowych, przygotowuje on od roku 1966 program telewizyjny pt. *Light of Heart*. Widocznie program ten budzi zainteresowanie, jeśli telewizja od początku otrzymywała ok. 4 000 listów miesięcznie z prośbą o dalsze informacje²².

W ostatnich latach daje się zauważyć w Japonii stale wzrastające zainteresowanie chrześcijaństwem ze strony ludności. Jak wynika z ankiety przeprowadzonej w kilku dzielnicach w Tokio, 77% niechrześcijańskich mieszkańców tych dzielnic, w większości buddystów, zna chrześcijańskie kościoły; 43% oświadczyło, że do nich uczęszcza; 26% posiada Pismo św.; 72% chciałoby pogłębić znajomość chrześcijaństwa²³.

W Japonii nie ma niechęci do Kościoła. Uznaje się jego osiągnięcia i ceni wysoko jego wartości moralne. Kiedy jednak wypada się decydować, powstaje wiele trudności. Sprawa zastanawia tym więcej, że głód religii również w Japonii jest bardzo widoczny. Do buddyjskiej sekty Sokagakai, która w roku 1946 liczyła tylko 600 adeptów, należy w tej chwili ponad 5 milionów rodzin czyli przynajmniej 15 milionów członków. Podawano różne powody doceniania Kościoła, a mimo to nie przychodzenia do niego. Długoletni misjonarz, „młodzieźowiec” i profesor uniwersytetu Nanzan²⁴, sprowadza je do dwóch zasadniczych kategorii: 1. narodowy charakter japoński uformowany przez szintoistyczno-buddyjsko-konfucjańską kulturę na przestrzeni dwu tysięcy lat, wskutek czego Japończykowi odpowiada synkretyzm, a razi go dogmatyzm i ekskluzywizm; 2. przedsoborowa teologia i postawa Kościoła, były dla przeciętnego Japończyka nie do przyjęcia. Owszem mówiło się o „akomodacji” i „akulturacji”, ale właściwą postawę znaleziono dopiero na soborze.

Odąd Kościół zrewidował swoją postawę wobec innych religii i kultur, wolno żywić nadzieję, że i Japończycy odkryją w nim Kościół powszechny, a nie — jak dotychczas — tylko „zachodni”. Nadzieje te wydają się uzasadnione, ponieważ w niedalekiej przyszłości zadania duszpasterskie przejmą niemal wyłącznie księża japońscy, wychowani bardziej po japońsku niż dotychczasowi duszpasterze. Misjonarze zagraniczni pozostaną nadal cenną pomocą, ale zejść do roli ekip delegowanych do zadań specjalnych, zwłaszcza w szkolnictwie, w nauce, w środowiskach masowego przekazu jako doradcy i po-

²¹ Według pojęć buddyjskich w człowieku mieści się 108 złych namiętności, które wypędza się przez 108 uderzeń w dzwon z okazji nowego roku.

²² *Christianisme et opinion publique*, Eglise Vivante 19(1967)180 n.; H. Bertelsbeck, *Die Kirche Japans im olympischen Jahr*, Steyler Missions-Chronik 66(1966)9.

²³ H. Bertelsbeck, art. cyt.

²⁴ G. Gemeinder, art. cyt.

mocnicy biskupów. Podobny proces daje się zaobserwować w zakonach: Japończycy przejmują przełożenia, co w zakonach żeńskich występuje znacznie wyraźniej niż w zakonach męskich. Kościół wyraźnie traci piętno instytucji „zachodniej”. Im głębsza będzie „japonizacja”, tym większe będą szanse, że Japonia dostrzeże w Kościele dopełnienie swoich wartości szintoistyczno-budydysko-konfucjańskich i znajdzie pełną odpowiedź na wieczne pytania, które stają również i przed dzisiejszym Japończykiem.

Udział Polski w chrystianizacji Japonii zapoczątkował o. Wojciech Męciskowski SJ, który zginął śmiercią męczeńską w roku 1643 (powieszony głową w dół w cuchnącej studni, zmarł po siedmiu dniach mąk). W ciągu ostatnich stu lat kilku Polaków poszło do Kraju Wschodzącego Słońca z Dobrą Nowiną. Największy wkład ze strony polskiej wniósł o. Maksymilian Kolbe i jego towarzysze z japońskiego Niepokalanowa. Obecnie są znane nazwiska 12 polskich kapłanów (7 franciszkanów, 3 werbistów, 1 jezuita, 1 salezjanin), wiadomo o 10 polskich braciach w Misji Niepokalanej, z których najgłośniejszy jest br. Zenon Zebrowski oraz jedna siostra, franciszkanka misjonarka Maryi. Zatem w roku Expo 70 pracowało w Japonii 23 polskich misjonarzy.

Ks. Stanisław Turbański SVD, Pieniężno

3. Teologia zjednoczenia religii

Idea jedności uzyskuje dziś wielką aktualność. Podziały coraz bardziej wydadają się zjawiskiem wtórnym i sztucznym. Powszechnie niemal uznaje się konieczność spotkania, związania we wspólnym dążeniu do prawdy i dobra, zjednoczenie się w rodzinną wspólnotę. Wspólnota ludzka otrzymuje ostateczne dopełnienie i trwałą podstawę w religii. Religia bowiem jest uznaniem rzeczywistej łączności ludzi z Bogiem jako Ojcem, i ludzi między sobą jako braćmi (por. DRN 1).

Kościół „z najgłębszej potrzeby własnej katolicykości oraz z nakazu swego Zbawiciela” czuje się posłany do wszystkich narodów z Ewangelią. Wnikając w słowa Pana, Kościół jest świadom tego, że ma być solą ziemi i światłością świata; dlatego „czuje się powołany do zbawienia i odnowy wszelkiego stworzenia, aby wszystko doznało naprawy w Chrystusie i aby w Nim ludzie tworzyli jedną rodzinę i jeden Lud Boży” (DM 1).

W jaki sposób ma powstać jedna rodzina Boża? Czy wyznawcy religii niechrześcijańskich mają się nawrócić w ten sposób, że wyrzekną się całkowicie swoich religii, całej tradycji i przyjmą na to miejsce Kościół? Opuszczenie swoich poglądów równa się uznaniu ich za nieprawdziwe. Dla religii niechrześcijańskich nawrócenie takie utożsamiałoby się z przekreśleniem dotychczasowych osiągnięć w poznaniu Boga, w ascezie życia codziennego; z odwróceniem się od uznawanych dotąd autorytetów duchowych.

Sobór Watykański II roztacza inną wizję złączenia wszystkich w jeden Lud Boży. W każdej religii znajdują się ślady objawienia Bożego. Bóg przemawiał do wszystkich ludzi. Otrzymał prawdę Bożą każdy lud starał się wyrazić na swój sposób. W religiach świata zaznaczył się wpływ „Tego, który każdego człowieka oświeca, aby ostatecznie posiadał życie” (KK 16). Zatem nawrócenie się wyznawców religii niechrześcijańskich nie musi być odrzuceniem tradycji narodowej, historii, uznaniem za fałsz tego, co dotąd było świętością. Wyznawcy wszystkich religii idą w jednym kierunku — do Boga. Należy się tylko spotkać, by iść razem, by stworzyć jedną rodzinę, jeden Lud Boży.

Problemem zjednoczenia religii zajmuje się doskonały znawca hinduizmu

i katolicyzmu R. Panikkar¹. W licznych pracach poszukuje z punktu widzenia nauki katolickiej drogi umożliwiającej najpierw zrozumiały dialog między religiami, a potem ich zjednoczenie. Poglądy swoje zebrał w dwóch pracach: *Die Religionen und die Religion*², oraz *The unknown Christ of hinduism*³.

R. Panikkar wychodzi od faktu istnienia wielu religii (*Die Religionen und die Religion*). Fakt ten dowodzi, jego zdaniem, istnienia jednej prawdziwej religii albo przynajmniej istoty religii, która powielana w różnych formach, daje podstawę określania różnych jej form jednym terminem: religia. Ta prawdziwa religia żyje w sercach wszystkich pobożnych ludzi i pod wpływem różnych elementów wciela się w mniej lub bardziej doskonałe formy zewnętrzne (s. 11). Mimo tej różnorodności i różnego stopnia doskonałości Bóg jest w nich wszystkich obecny. Można więc stwierdzić, że jeden Bóg jest czczony w tysiącznych formach. Ta wielość nie jest jednak znakiem kompletnej anarchii. Religie wykazują bowiem wewnętrzną dynamikę szukania tej jedynej, prawdziwej i doskonałej religii (s. 120, 148 n). Religie nie są równe, ale istnieje pewna transcendentna jedność między nimi. Wszystkie mają zasadniczo tę samą budowę (ofiara, kapłaństwo, modlitwa, Bóg, kult), wszystkie uznają te same wartości prawdy, dobra i miłości, we wszystkich religiach podkreśla się obowiązywanie prawa moralnego i przemiananie doczesności (s. 120). Odkrycie istoty religii, jej najprawdziwszej części, można osiągnąć poprzez pełne nawrócenie się do najgłębszych pokładów własnej religii (s. 21).

Na drodze do zjednoczenia religii takie określenie znaczenia wielości pomaga się od każdego miłości do własnej religii. Przez zgłębienie tajemnic własnej religii, przez rzetelne nawrócenie się do prawdziwych jej wartości i przepojenie nimi życia dojdą wszyscy do odwiecznej Prawdy, która nigdy nie przestawała oświecać ludzi (s. 149). W ten sposób wszyscy odkrywają w swoich własnych, różniących się między sobą religiach to, co ich łączy.

Posłannictwo chrześcijaństwa polega na pomocy udzielanej innym religiom, by mogły stać się lepszymi i pełniejszymi przez odnalezienie swoich istotnych wartości. W ten sposób religie niechrześcijańskie dojdą do odkrycia w sobie załączków tych wartości, które przynosi Chrystus w ewangelii (s. 144). Zjednoczenie religii jest posłannictwem Kościoła i zadaniem wszystkich religii, które nagłone wewnętrznym dynamizmem z natury swej dążą do pełnej prawdy, do pełnego zjednoczenia (s. 126).

Szczegółową analizą konkretnych możliwości spotkania się chrześcijaństwa i hinduizmu zajmuje się R. Panikkar w pracy *The unknown Christ of hinduism*. Zajmuje się wyłącznie spotkaniem chrześcijaństwa i hinduizmu, niemniej proponowane miejsce spotkania rzutuje na problem dialogowej formy chrześcijańskiego apostołstwa.

Należy pamiętać, o jakie spotkanie chodzi. Nie ma to być spotkanie na płaszczyźnie naukowej, mające na celu szermierkę argumentacyjną, wykazanie bystrości umysłowej, inteligencji, czy pokonanie przeciwnika (s. 23—26). Nie chodzi też wcale o stworzenie z hinduizmu i chrześcijaństwa syntezy

¹ R. Panikkar jest Hindusem. Jako kapłan katolicki poświęcił się całkowicie poszukiwaniu możliwości spotkania się chrześcijaństwa i hinduizmu. Ponieważ spotkanie jest możliwe tylko wtedy, gdy obie strony dobrze się znają, R. Panikkar w swej pracy pisarskiej chce zbliżyć chrześcijanom tajniki teologii i filozofii hinduizmu, a swoim rodakom ukazać głębię i piękno ewangelii.

² München 1965.

³ Książka ukazała się w Londynie 1960 r. W niniejszej pracy korzystałem z niemieckiego tłumaczenia: *Der unbekannte Christus*, Stuttgart 1963. Jest to jedenasty tom serii poświęconej zagadnieniom ekumenicznym. Cała seria ma wspólny tytuł: *Begegnung. Eine Ökumenische Schriftenreihe*.

kulturowej (s. 26—28), lecz o spotkanie na płaszczyźnie religijnej. Stwierdzenie to nie sprawdza się jedynie do wytyczenia celu dla międzyreligijnego dialogu, lecz określa również specyficzne prawa rządzące takim spotkaniem. Dla wyjaśnienia ich przede wszystkim należy mocno podkreślić, że religia jest darem Boga. Jakkolwiek człowiek przyjmuje ten dar i na swój sposób go uzewnętrznia, to jednak głównym autorem religii, jej podtrzymującą siłą jest Bóg. Jego zatem wola decyduje o kształcie, przybieranym przez religię oraz kierunku jej rozwoju. Człowiek religijny odczuwa wewnętrzny impuls, że powinien dążyć do coraz głębszego, pełniejszego poznania Bożych zamysłów i wiernego ich wypełniania. Przy spotkaniach religii nie może więc chodzić o przewyższenie innych poglądów, o wykazanie swojej wyższości, ale o wpływające z najszlachetniejszych pobudek szukanie woli Bożej. Posłuszeństwo wobec Boga stanowi podstawę spotkania się na płaszczyźnie religijnej (s. 27).

Wydawać by się mogło, że spotkanie w takich warunkach jest bardzo łatwe, gdyż Bóg jest jeden i prawda o Nim może być tylko jedna. Jednakże tym, który docieka prawdy o Bogu, jest człowiek. Korzysta wprawdzie z oświecającej go łaski Bożej, ale musi nadto wyteńczyć swój umysł i wykorzystać wszystkie jego możliwości poznawcze, by zdobywać wiedzę o Bogu. Wiedzę tę wyraża człowiek w różnorodny sposób, stosownie do swych zdolności, do tradycji środowiska kulturalnego, właściwości językowych, a nawet warunków gospodarczych, geograficznych i klimatycznych⁴. Nic dziwnego więc, że obraz jedyne Boga jest tak bardzo zróżnicowany, że istnieje tyle różniących się systemów religijnych, tak wiele teologii. Religia nie podaje tylko teoretycznej wiedzy o Bogu, ale zawiera wiążące człowieka odpowiedzi na najbardziej podstawowe pytania życiowe, stanowi normę postępowania i oceny całej rzeczywistości. Tkwiąc korzeniami głęboko w tradycji narodowej, w której czci się ludzi religijnych jak bohaterów, religia staje się świętością nie tylko poszczególnego człowieka, ale własnością narodu. Stąd też nie może zdumiewać fakt, że przywiązanie do religii ma niemal zawsze pewien odcień apologetyczny⁵. Widać tu całą gamę trudności, które trzeba pokonać, by było możliwe spotkać się w Bogu pojmowanym w tak różnorodny sposób⁶.

R. Panikkar usiłuje na przykładzie chrześcijaństwa i hinduizmu wskazać kierunek poszukiwań możliwości spotkania się religii i kształtowania się Ludu Bożego. Stawia przy tym dwie zasady: 1° w hinduizmie żyje i działa Chrystus; 2° dlatego nawrócenie się wyznawców hinduizmu na chrześcijaństwo nie implikuje całkowitego odrzucenia swej religii i przyjęcia zupełnie innej (s. 37).

Analizowane dzieło stawia i uzasadnia tezę⁷, że istnieją daleko idące podo-

⁴ Por. W. I. Anuczyn, *Oczerk szamaństwa u Jenisejskich Ostiakow*, St. Petersburg 1914; H. Findeisen, *Reisen und Forschungen in Nordsibirien. Skizzen aus dem Lande der Jenisseistjaken*, Berlin 1929.

⁵ Analizując przeżycie religijne, psychologia religii konstatuje, że osoba religijna nie tylko jest głęboko przekonana o prawdziwości swych przekonań religijnych, ale bardzo chce, by te przekonania były prawdziwe w możliwie najwyższym stopniu. Podobnie historia religii stwierdza, że każda religia przytacza szereg argumentów i powołuje się na zjawiska nadprzyrodzone, by w ten sposób uzasadnić swoją prawdziwość. Por. W. Kwiatkowski, *Apologetyka totalna*, Warszawa 1961, t. 1, 35 n.

⁶ Spotkanie się chrześcijaństwa i hinduizmu nie ma polegać według R. Panikkara na stworzeniu warunków spokojnej koegzystencji. Chrześcijaństwo ma obowiązek głoszenia Ewangelii; jest po to, by wszystkim udostępnić owoce meki Chrystusowej; ono ma odnowić świat. Por. R. Panikkar, *dz. cyt.*, 28—31.

⁷ Zajmuje się tym w trzeciej części swej pracy zatytułowanej: *Gott und die Welt nach dem Brahma-Sutra*.

bieństwa między teologią chrześcijańską a hinduską⁸. Osoba Jezusa Chrystusa, niepowtarzalna własność chrześcijaństwa, historycznie ukonkretyzowana, jest jakby przeczuwana w hinduizmie. Autor nie waha się twierdzić, że Chrystus żyje w hinduizmie: jest we wszystkim, co w hinduizmie jest dobre, religijne; swoją łaską tkwi w modlitwie, adoracji. Jednak nie ukazał jeszcze pełnego oblicza; dopiero ma się ono w pełni ujawnić i wyznawcy hinduizmu muszą je sobie uświadomić. Zadaniem tak chrześcijan, jak i hinduistów jest odkryć Chrystusa w hinduizmie. Chrystus związał się z hinduizmem już u jego początków. ale hinduizm do dziś nie złączył się z Nim świadomie. Hinduizm jest upragnioną oblubienicą Chrystusa. Zaślubiny odbyły się już w okresie Wed, ale dotąd skryte są w tajemnicy historii. Chrystus jest w hinduizmie jako ciało, zapewniając mu równocześnie zmartwychwstanie jako hinduizm, który przeszedł pełne odrodzenie, wymagane od każdego, kto chce uczestniczyć w uszczęśliwiającym życiu Bożym (s. 36).

Tajemnica śmierci i zmartwychwstania legitymuje postawę chrześcijaństwa, które dąży do tego, by stać się religią obejmującą wszystko. Jest ono zaczynem gwarantującym przemianę, odrodzenie. Żydostwo i hellenizm umarły, by mogło zmartwychwstać nowe i odrodzone stworzenie — chrześcijaństwo. Podobnie i hinduizm musi obumrzeć w swoich cielesnych formach, by powstać jako chrześcijaństwo (s. 36).

Cytowane wyrażenia są jednak zbyt ogólne, by mogły ukazywać konkretne możliwości spotkania się chrześcijaństwa i hinduizmu. Wymagają pewnych dopowiedzeń. Należy zdać sobie sprawę z tego, co ma umrzeć, by hinduizm stał się chrześcijański. R. Panikkar z naciskiem podkreśla obecność Chrystusa w hinduizmie: Chrystus jest tam rzeczywiście, chociaż ukryty, jakby skropowany ciałem. Toteż ciało musi obumrzeć by Chrystus mógł zajaśnieć w chwale zmartwychwstania.

Ciałem nie pozwalającym dostrzec Chrystusa są ciasne hinduistyczne poglądy religijne i kulturowe. Wśród nich wybija się na naczelne miejsce swoiście pojęta tolerancja religijna, której Panikkar nie waha się nazwać najwyższą formą nietolerancji (s. 32). Hinduizm uznaje wszystkie religie za dobre, o ile prowadzą swych wyznawców do doskonałości. Dla hinduistów jedyną religią jest hinduizm. Mogą się w nim pomieścić wszystkie religie, byle tylko zajęły takie miejsce, jakie im wyznaczy. W takim nastawieniu tkwi zamknięcie się na wpływ Boga. Trzeźwo pojęty dynamizm religijny stoi na stanowisku pewnego niedosytu w poznawaniu woli Bożej, właściwym jej rozumieniu i jak najwierniejszym realizowaniu. Zamknięcie się na wszelkie światło, które zdolne jest wyjaśnić w danej religii to, co jeszcze zbyt ciemne, uzupełnić to, co niepełne i słabe — jest wielkim ograniczeniem, jest ciałem, które musi obumrzeć, żeby zajaśniała chwala zmartwychwstania. W religii przede wszystkim realizuje się służba Bogu i człowiekowi. Żadna religia nie powinna hołdować zaborczości, triumfalizmowi i chęci zwyciężania. W religii może chodzić jedynie o poznanie woli Bożej i jej wypełnianie. Rezygnacja ze swoiście pojętej tolerancji pozwoli hinduizmowi dostrzec Chrystusa i świadomie się z Nim zespolić. Wówczas wyznawcy hinduizmu w ogłoszonej im Ewangelii poznają, że Jezus narodzony w Betlejem, nauczający

⁸ Przyjazny klimat dla chrześcijaństwa w Indii miała stworzyć tzw. Ezur-Weda (Weda prawdziwa). Prawdopodobnie napisał ją na przełomie 15 i 16 w. jakiś misjonarz lub nawrócony bramanin. Wskazuje ona na podobieństwo między religiami Indii a chrześcijaństwem. Por. E. Dąbrowski, *Religie świata*, Warszawa 1957, 61.

na palestyńskiej ziemi o Królestwie Bożym, cierpiący na Golgocie i triumfujący w poranek wielkanocny, jest również ich własnością, ich jedyną szansą udoskonalenia znajomości Boga, wypełnienia życia i dojścia do uczestnictwa w szczęściu Boga.

Warunkiem życia z Bogiem jest *metanoia* — pełne nawrócenie się, odrodzenie. Tego odrodzenia domaga się Chrystus od każdego, kto chce mieć cząstkę z Nim. Niezależnie od tego, czy ktoś jest hinduistą, mahometaninem czy też chrześcijaninem, każdy musi stać się „nowym stworzeniem” w Chrystusie, ażeby korzystać w pełni z owoców Jego męki. Chrześcijaństwo nie chce triumfalnie wywyższać się nad inne religie, chce wszystkim religiom służyć łaską i podać im łatwiejszy sposób jej zdobywania. Decydująca dla religii jest możliwość zdobycia łaski, ponieważ ona uzdalnia człowieka do życia z Bogiem. W chrześcijańskim rozumieniu nawrócenie oznacza przejście w nowe życie, w nowe możliwości udoskonalenia siebie i nowe sposoby zdobywania łaski Chrystusowej. Jednakże nawrócenie nie utożsamia się bynajmniej z przejściem w nową kulturę i w inne tradycje; nawet nie jest przejściem w całkiem inną religię, gdyż to „nowe”, które się przyjmuje, jest zarazem dawne, swoje, a teraz tylko stało się przemienione, podwyższone, zmartwychwstałe (s. 37).

R. Panikkar widzi możliwość spotkania się wielkich religii jedynie w Chrystusie, ponieważ Chrystus nie jest w nich obcy. Należy Go tylko odkryć, poznać i świadomie z Nim się złączyć. Wydaje się, że proponowany przez niego kierunek poszukiwań możliwości spotkania się wielkich religii i chrześcijaństwa jest jak najbardziej słuszny. Uwzględni bowiem nie tylko powszechny charakter misji chrześcijaństwa, ale również niewątpliwie wartości nadprzyrodzone religii niechrześcijańskich. Wszystkie religie mogą spotkać się jedynie w Chrystusie, który jest „obrazem Boga Niewidzialnego — Pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w Nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi... Przez Niego znów chce Bóg pojednać wszystko ze sobą — i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach, wprowadziwszy pokój przez Krew Jego Krzyża” (Kol 1, 15—20).

Ks. Bolesław Gielata SVD, Pieniężno

4. Siegfried Morenz (1914—1970)

14 stycznia 1970 r. zmarł nagle w Lipsku Siegfried Morenz, jeden z najwybitniejszych współczesnych egiptologów i historyków religii, zwłaszcza religii starożytnego Egiptu i Bliskiego Wschodu. Jego wiedza z zakresu egiptologii nie stanowiła wąskiej specjalizacji, gdyż była podbudowana pełnymi studiami filozofii i teologii. Jego mistrzami byli uczeni tej miary, co A. Alt, J. Begrich, J. Leopoldt (filozofia i teologia), G. Steindorf (egiptolog), J. Friedrich (znawca dziejów Hetytów), Fr. Weller (indolog) oraz B. Landsberger (znawca pisma klinowego).

Krótko przed swoją śmiercią opublikował w Monachium studium *Prestige-Wirtschaft im alten Ägypten*, które może uchodzić za doskonałą ilustrację metody, jaką stosował w badaniach nad starożytnym Egiptem. Metoda badawcza Morenza charakteryzuje się tym, że nie przedstawia on historii Egiptu tylko w formie zmiennych dziejów faraonów, nie ogranicza się do opisu literatury, cywilizacji i sztuki Egiptu, lecz równocześnie ukazuje ściśle powiązanie religii z życiem gospodarczym kraju, łącznie z istotnymi elementami socjologicznymi. Na tej drodze można dopiero, jego zdaniem, zrozumieć sztukę Egiptu jako wykwit wysoko zorganizowanej struktury społecznej. Ponadto w odróżnieniu od innych słynnych egiptologów (A. Ermana czy H. Keesa) wskazuje Morenz w swoich dziełach (*Ägyptische Religion; Gott*

und Menschen im alten Ägypten) na ścisłe powiązanie starożytnego Egiptu z krajami ościennymi, przedstawia go w kontekście i kontakcie z Bliskim Wschodem oraz z kulturą hellenistyczną. Egipt widział jako fragment starożytnego świata, którego spuścizna stała się udziałem kultury Zachodu. W małej książce *Die Zauberflöte, eine Studie zum Lebenszusammenhang Ägypten-Antike-Abendland*, a potem w dziele pt. *Die Begegnung Europas mit Ägypten* wykazał w sposób przekonujący, co Zachód zawdzięcza Egiptowi w zakresie literatury, sztuki i ogólnego życia. Wpływ Egiptu na kulturę hellenistyczną był o wiele płodniejszy niż oddziaływanie kultury asyryjskiej i babilońskiej. Dlatego elementy tego wpływu są także widoczne w chrześcijaństwie, które rozwijając się na gruncie hellenizmu przejęło niektóre składniki starożytnej religijności. Morenz jest zdania, że prototypem Madonny z dzieckiem, przynajmniej w swym artystycznym wyrazie, jest Izis z dzieckiem, która była szeroko czczona w świecie hellenistycznym. Widzi on tradycyjne związki między pobożnością maryjną a czcią okazywaną bogini Izis. Tego rodzaju wnioski wyprowadzał z fundamentalnego założenia, że programowo należy badać dzieje Egiptu, Izraela z jego staro- i nowotestamentalną historią oraz Grecji jako pewną całość. Morenz reprezentuje konsekwentny pogląd, że wartości religijne są istotnymi komponentami kultury, bez których przestaje ona istnieć. Pod adresem współczesności kieruje uwagę, że nie można rozumieć teraźniejszości bez uwzględnienia struktur przeszłości. Aroganckie ignorowanie lub barbarzyńskie pominięcie historycznego wymiaru zjawisk powoduje niezrozumienie powiązań istniejących między współczesnością a przeszłością. Wysoka kultura staroegipska domaga się uwzględnienia przez świadomie działającego człowieka naszych czasów. Także historia starożytnego Wschodu ma coś do powiedzenia współczesnemu człowiekowi. Zawiera ona między innymi prawdę, że Egipt i Hellada przejawiają głęboką zgodność w tym, że w ich dziejach minimum techniki było dopełnione maximum kultury. Czy losem współczesnego człowieka jest egzystencja w warunkach o odwrotnie proporcjonalnym stosunku między techniką a kulturą?

Anna Buczek, Warszawa