

# Michał Horoszewicz

---

"Brazilian churches in mission",  
Christopher Duraisingh, Zwinglio  
Dias (ed.), "International Review of  
Mission", XXXXV (July 1996) 338, ss.  
345-459 : [recenzja]

---

Collectanea Theologica 67/4, 213-221

---

1997

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

segmentów prawosławia – tyle, że warto zastanawiać się nad charakterem i rozmiarem ich prazaczątków. Ważne i bardzo przekonujące są poszukiwania przez Alberigo podstawowej „istotowości” chrześcijaństwa.

Niejeden zeszyt „Concilium” dawał się możliwie całościowo streścić, w tym jednak różne studia okazały się szczególnie na to odporne jako tak zgęszczone i „ubogacone”, jako prawdziwie niezwykle. Pozostawało eliminować ważne, by móc przedłożyć choć najważniejsze.

Wydaje się, że niżej podpisanemu wolno wysunąć mały postulat do kościelnych instancji przygotowujących polskie duchownych kierowanych do pracy duszpasterskiej na Wschodzie: chodzi o przełożenie na język polski – choćby z pewnymi skrótami – i stosowne rozpowszechnienie studiów Lannela, Kotelnikowa i Rocuccoigo oraz wszystkich siedmiu z części II; to przecież pozwoliłoby zapoznać się z całym bogactwem zbioru i zróżnicowanymi ocenami, okazując przydatność w późniejszych aktywnościach.

*Michał Horoszewicz, Warszawa*

Christopher Duraisingh, Zwinglio Dias (ed.), *Brazilian Churches in Mission*, „International Review of Mission” (Conference on World Mission and Evangelism of the World Council of Churches, Geneva), XXXV (July 1996) 338, ss. 345–459.

Znakomicie redagowany kwartalnik misyjny Ekumenicznej Rady Kościołów – na łamach LXIV (1994) 1, 188–192, omawiano zeszyty 324 i 325 pod wspólnym tytułem *Indigenous People and Evangelization – Martyrdom and Hope* (X 1992 i I 1993) – w przededniu misyjnej konferencji w Brazylii na temat *Ewangelia w różnych kulturach* wydał doniosły zeszyt o Kościołach brazylijskich w stanie misyjnym. Wśród dziewięciu autorów znajdują się trzy kobiety (dwie są teologami, jedna jest socjologiem); cztery to duchowni (luteranin, prezbiterianin, dwaj metodyści), pięcioro zaś świeckich (prezbiterianin, metodystka, dwoje rzymskokatolików oraz protestantka nie ujawnionej przynależności wyznaniowej).

Redaktor naczelny Ch. Duraisingh podkreśla: konferencja przypada na schyłek tysiąclecia, w połowie którego rozpoczęła się bezprzykładna „największa ekspansja kolonialna Zachodu”, zespolona z „misjonarską eskapadą chrześcijaństwa” obejmującą „chrystianizację całych ludów często «ogniem i mieczem», prowadząc w wielu miejscach do kulturowego ludobójstwa indygennych społeczności”. Dopiero w 1992 r. Kościoły latynoamerykańskie dotarły do upamiętniania tych dziejów misyjnych po bolesnym procesie samorozpatrzenia i pokuty. To upamiętnianie ukazało światu moc przetrwania i siłę odporu kultur Afrobrazylijczyków i ludów autochtonnych. W Kościołach i wśród teologów brazylijskich wezwano do nowych form ewangelizacji, promujących „autentyczny dialog Ewangelii z rodzimymi kulturami i religiami”. Brazylia stanowi przypomnienie pięciu stuleci historii misyjnej i umożliwia poważną refleksję nad istotą misji przy wkroczeniu w wiek XXI.

Jako *guest editor* zeszytu, Z. D i a s – teolog prezbiteriański, profesor w federalnym uniwersytecie Juiz de Firo – wskazuje: 160–milionowa ludność obejmuje największe, poza Afryką, skupisko ludzi pochodzenia afrykańskiego; obecnie Brazylijczycy stanowią jeden z najbardziej „rasowo mieszanych” narodów świata. 90 proc. ludności to katolicy, jednakże wzrastają społeczności protestanckie (pentekostalizm), buddyjskie i żydowskie. „Za niezwykłą mieszanką religii afrykańskich oraz katolicyzmu rzymskiego opowiadają się liczni Brazylijczycy pochodzenia afrykańskiego w wielkich miastach i w rejonie północno–wschodnim”. W płaszczyźnie religijnej następuje intensywna wymiana symboliki między autorytarnym i dominującym katolicyzmem „oficjalnym” a religijnymi ujęciami innych kultur, zwłaszcza indygennych oraz afrykańskich, które przetrwały „okrutny proces dominacji i wyzysku”. W następstwie dochodzi do reinterpretacji nałożonej symboliki religijnej i ciągłego odczytywania rzeczywistości na sposób porzeciwstawny do wysuwanego przez dominujące warstwy społeczne.

Struktura kolonizacyjna – wskazuje Jorga A. S. Iulianelli, profesor socjologii i etyki w Diecezjalnym Seminarium im. Pawła VI – łączyła trzy porządki: kultuwację (uprawę), kult i kulturę; przypomina o przypadkach etno– i lubobójstwa popełnianych w młynach trzciny cukrowej dla dopełnienia planów ekonomicznych przy spłatanu zadłużeń wobec Lizbony. W 1819 r. wśród 2400 tys. mieszkańców było 1100 tys. niewolników. Gospodarka wytworzyła przepastny rozdział między dworem plantatorskim a barakami niewolniczymi: powstały dwie Brazylie – jak mawiano: Belgia oraz Indie w jednym kraju „Belindie”; wytoniło się społeczeństwo pęknięte: niewielu dysponentów niemal wszystkiego – oraz wyzute masy, bardzo twórcze i z reguły buntownicze. W płaszczyźnie kultowej kolonizacja oznaczała uciemnienie duszy „Innego”: pogardzana inność Amerindian oraz Afrykanów stanowiła kanwę procesu zaprowadzania chrześcijaństwa w Brazylii. Zmierzano do przeobrażenia Indian i Murzynów w przykładowych chrześcijan, pomijając zupełnie religie amerindiańskie i afrykańskie. Wachlarz religijny obejmuje silną obecność chrześcijaństwa (katolicyzm rzymski, historyczny protestantyzm, pentekostalizm „klasyczny” oraz autonomiczny), religie afrobrazylijskie (przede wszystkim condomble i umbanda – marginalnie uczestniczące w życiu społecznym), religie orientalne oraz autochtoniczne (amerindiańskie, ograniczone do rodzimych mieszkańców).

Układy pojęć stanowiących podłoże ogólnych konfiguracji religijnych społeczeństwa brazylijskiego Antonio Gouveis M a n d o n ç a – prezbiteriański teolog i socjolog z Ekumenicznego Instytutu Studiów Podyplomowych – identyfikuje w kulturach: iberyjsko–europejskiej, afrykańskiej oraz idygennej. W okresie eksploracji Portugalczycy wchodzili w nowożytność, ale świat ujmowali w konturach średniowiecznych. Opiercją się na bullach papieskich Portugalia uznawała ekspansję chrześcijańską (łac. *Christianitas*, franc. *Chrétienté*, ang. *Christendom*) aż po kres najodleglejszy pod berłem Lizbony. Kościołowi przypadło utrzymywanie – z pomocą władzy świeckiej, z którą był sprzymierzony przez system *padroado* – porządku hierarchicznego ustanowionego przez Boga; jedyną drogę życia w szczęśliwości miała zapewniać przynależność do Kościoła; w systemie kolonizacji Brazylii dominował

obraz idyllicznej chrześcijańskości założonej pod usakrałnią strukturą monarchii portugalskiej. W XVII w. wyłoniła się specyficzna postać portugalskiego poczucia mesjańskości: nawiązujący do króla Sebastiana, niewątpliwie zabitego w bitwie z wojskami marokańskimi (Alcazarquivir 4 VIII 1578 – wszakże zwłok nie dało się zidentyfikować, a to dało początek różnym pretendantom), sebastianizm ucieleśniał przekonanie, że Portugalia nie tylko odzyska autonomię po latach dominacji korony madryckiej, ale zapanuje nad innymi narodami; nawet „nowi chrześcijanie” – Żydzi pod przymusą przyjmujący chrześcijaństwo – osiedlający się w Brazylii przynosili silną mentalność mesjanistyczną. U kolonizatorów teolog dostrzega nie tylko pragmatyzm i akceptowanie realiów, ale także elementy islamskiego fatlizmu oraz doktryny bezwarunkowego poddania się woli Boga, przemieszczające dwojako: z Portugalii, długo będącej pod wpływami kultury arabskiej, oraz od niewolników z islamskich rejonów Afryki.

Rzymskokatolicka chrześcijańskość rozwijała się wraz z ekspansją imperiów: w miarę gdy te podporządkowywały podbijane kultury, sama wysuwała się jako religia dominująca. Brazylijski reżim patronatu dotrwał do ogłoszenia republiki w 1889 r., jednakże nawet po przejściu Konstytucji w 1891 r. i utraceniu statusu religii państwowej Kościół katolicki nadal odgrywał jej rolę. Silne wpływy pozytywizmu przyczyniały się do zobojętniania religijnego (zresztą cesarz Pedro II był masonem i wolnomyślicielem); wśród duchowieństwa katolickiego brakowało żarliwości, kwestionowano celibat kapłański, stawiano opór autorytetowi papieskiemu, ujawniały się aspiracje do założenia odłączonego do Rzymu Kościoła brazylijskiego. Duchowa pustka dominująca wśród kleru spowodowała w elitech rozwój mechanicznych praktyk religijnych spoza wiary, a w masach kształtowanie się religijności ludowej o silnym ładunku dewocyjnym, łączącej korzenie iberyjskie z elementami kultury indygennej.

Pomijając krótkotrwałe przyczółki kalwinizmu francuskiego (1555 r.) oraz holenderskiego (początek XVII w.), w XIX w. protestantyzm docierał jako imigracyjny (od 1824 r. z luteranami jako najznacniejszą społecznością) oraz jako misyjny – amerykańscy i szkoccy misjonarze (metodyści, prezbiterianie, kongregacjoniści) poczęli przybywać od 1837 r.; w 1863 r. potrafiono przekonać cesarstwo do zaprowadzenia cywilnych metryk, małżeństw i aktów zgonu – zresztą niektórzy księża i biskupi katolicycy życzliwie kontaktowali się z prezbiterianami, uczestnicząc nawet w nabożeństwach.

Współcześnie, teologia wyzwolenia przydała impulsu do mobilizacji laikatu katolickiego, mimo negatywnego stanowiska władz rzymskich. Do postępowego skrzydła Kościoła Mendonça zalicza teologów, biskupów, księży i świeckich skupionych wokół kościelnych wspólnot podstawowych; dostrzega tam pewien kryzys spowodowany załamaniem się doświadczenia socjalistycznego oraz reakcjami watykańskimi przeciw teologom; odnotowuje silny Ruch Odnowy Charyzmatycznej. Kwestionuje domniemania o malejącym prestiżu Kościoła w społeczeństwie; podkreśla jego wypowiedzi przeciw niesprawiedliwościom i jego wpływ na autortety publiczne, uważa jednak, iż katolicyzm jest dziś raczej „religią cywilną”. Krytycznie natomiast ocenia protestantyzm, niezdolny do wytworzenia syntezy adekwatnej do brazylijs-

kiego środowiska kulturowego, o słabym przygotowaniu teologicznym w następstwie konfliktów w centrach teologicznych. Pochłonięci wewnętrznymi sporami, teologowie i przywódcy wyznaniowi spowodowali zamknięcie się Kościołów na nowe prądy i przyjęcie postaw obronnych; w następstwie wyłoniło się wiele autonomicznych organizacji ekumenicznych.

„Protestantyzm brazylijski jest dziś niemal całkowicie nieobecny w narodowym życiu brazylijskim (...) napotyka silną rywalizację ze strony nowych ruchów religijnych”, które przejawiają intensywny synkretyzm, łącząc tradycje protestanckie oraz katolickie z rysami społecznej wyobraźniowości brazylijskiej. Owe ruchy pozostają odległe od chrześcijaństwa zarówno rzymskokatolickiego, jak i protestanckiego: „Czy w Brazylii poczyna kształtować się nowa religia?” – konkluduje Mendonça na zakończenie przeglądu dziejów chrześcijaństwa w Brazylii.

Formy pracy misjonarskiej wśród ludów autochtonów rozważa Jaider Batista, duchowny Kościoła metodystycznego. Model akulturacyjny, bardzo przemocowy, stanowił przewodni motyw całego okresu kolonialnego: „w kulturze indygennej nie dostrzegano żadnej jej wartości ludzkiej, bowiem widziano w niej owoc szatana”. W XX w. model ochronny umożliwiał autochtonom życie wedle ich aspiracji na wyznaczonym obszarze, jednak ustalał „ojcowską” kontrolę ze strony najpierw misjonarzy, następnie władz państwowych. Najpóźniej wytoniony model „indiańsko-starotestamentowy” uznaje, że wspólnoty autochtonów mają własną tradycję, „własny ST”, ale należy im wnieść NT; wszakże dojsie do Ewangelii odbywa się za pośrednictwem misji czy Kościoła: „prawda jest u n a s i m y nadal jesteśmy posiadaczami prawdy dla jej przekazania innym” (wyróżnienia autora). Indygeną Radę Misjonarską zainicjował w 1972 r. Kościół katolicki, korzystając z nowych ujęć teologii wyzwolenia oraz doświadczeń misjonarskich; skupia ona biskupów, księży, zakonnice i zakonników oraz świeckich, pracujących na polu indygenym – jednakże najwyraźniej bez udziału autochtonów, tyle że broni ich praw oraz przebudowuje teologię misji i ewangelizacji. W 1971 r. odbyte na wyspie Barbados pod patronatem EKR sympozjum antropologów uznało ewangelizację „za wielką pomyłkę historyczną” i wezwało Kościoły, by – „w poszanowaniu tych ludów indygennych, które pragnęły „ratować” – położyły kres wszelkiej działalności misjonarskiej, a przynajmniej zajęły „nową postawę wobec ludów masakrowanych”, radykalnie odmieniając swe aktywności.

Ekumeniczne zgromadzenie w Assunção w 1972 r., skupiające katolików i protestantów bardziej otwartych na samokrytykę, uznało, że Kościoły nie potrafiły wyrażać miłości i przyczyniły się do postępowania kolonialistów, dziesiątkujących całe ludy oraz dyskryminujących nielicznych pozostałych.

W latach 1978 – 82 przedstawiciele protestanckich Kościołów indygennych zainicjowali wysuwanie sugestii roboczego programu duszpasterstwa wśród autochtonów. W płaszczyźnie teologii postulowano przeformułowanie stosunków między religijnością indygeną a wartościami wiary chrześcijańskiej – wyłaniały się nowe nurty refleksji jak teologia andyjska, teologia Kuna (naród z Ameryki Środkowej) czy duchowość Guarani (Misjolog Suess z São Paulo uważa, iż poza „globalną” teologią

wyzwolenia wyłania się specyficzna „teologia india”); potępiono otwarte czy skrywane formy dyskryminacji, jaką często znoszą autochtoni nawet w karajch, w których stanowią większość; akcentowano „budzenie świadomości Kościołów aborygennych (sic) dla jednoczenia się i wyzwalania” – przeciw strategiom dominatorów, dzielących świat indygeny, by go podporządkować. Różne grupy misjonarzy katolickich i protestanckich (występują tam również bahaizm i moonizm), działające w większości indygennych rejonów Brazylii, bronią duchowości wspólnot indygennych i uznają historycznie obarczający Kościoły winę nietolerancji oraz „nie-służebności”. Warto dorzucić, że spośród regionalnych i kontekstualnych teologicznych orientacji latyno-amerykańskich dwie – teologię andyjską (zwaną też teologią indiańską rejonu andyjskiego) oraz teologię karaibską – zwięźle scharakteryzowano już na tych łamach: *IXIV* (1994) I. 189.

Jeszcze w XIX w. poczęły powstawać indiańskie wspólnoty uznające się za katolickie, poddane wpływowi praktyk sakramentalnych, ale pozbawione struktur kościelnych; od 1914 r. wyłaniały się podobne wspólnoty jako protestanckie, ale bez powiązań z określoną denominacją i również pozbawione struktur kościelnych. Współcześnie pentekostalizm rozwija się wśród autochtonów, którzy migrując ze wsi do miast utracili wszelkie odniesienia kulturowo-społeczne: Kościoły zielonoświątkowe nie pozwalają ludziom żyć w stanie anomii.

W Brazylii niewolnictwo nie tylko trwało najdłużej, ale było „najokrutniejsze kiedykolwiek w dziejach” – w niezwykle mocnym szkicu utrzymuje katoliczka Silvia R. de Lima Silva, teolog o doświadczeniach w chrześcijańskich wspólnotach podstawowych i w afrobryzalijskich ruchach religijno-kulturowych, pracująca w kostarykańskim Latinoamerykańskim Seminarium Biblijnym. Kościół jako instytucja przyznawała na niewolnictwo i je uwierzytelniał; teologia niewolnictwa wspierała się na dwóch orientacjach: wedle teologii transmigracji Afrykanie muszą przejść przez sukcesywne migracje dla osiągnięcia zbawienia dusz – z Afryki, pojmowanej jako piekło przez zniewolenie ciała i duszy, przechodzili do Brazylii, stanowiącej czyściec ze zniewoleniem jedynie ciała, a z niej do pośmiertnego Raju w ostatecznej wolności; w teologii rekompensaty (retrybucji), występuje dyskurs cierpliwości i podporządkowania się doli zbliżonej do cierpień Chrystusa z osiągnięciem szczęśliwości w innym życiu. Gdy „niewolnictwo uznawano za część planu Bożego dla ratowania Afrykanów” – podkreśla autorka – to „misja okazywała się częścią założenia kolonialnego”. Potępienie religijnych praktyk Afrykanów oznaczało zanegowanie boga, który złączył się z nimi jako ludem, przydał im tożsamości i był źródłem siły w ich cierpieniach: „To był prawdziwie Bóg Życia”. Bóg natomiast przedstawiający im chrześcijaństwo wznosił usprawiedliwienie niewolnictwa, cierpienie, śmierć. Jedni wyrażali wiarę w Boga chrześcijaństwa, zachowując więzi z afrykańską tradycją religijną; dla drugich chrześcijaństwo stało się społecznym awansem – zapominali o własnych korzeniach; jeszcze inni walczyli o utrzymanie przekazu Boga przodków: przesyładowały ich Kościoły, niszczone ich świątynie.

10 września 1992 r. – niewątpliwie w ramach obchodów pięćsetlecia podboju – w Santa Maria rozpoczęło pięćdniowe zgromadzenie międzykościelne chrześcijań-

szych wspólnot podstawowych na temat ewangelizacji oraz kultur uciemionych. Gy miejscowy ordynariusz prezentował uczestniczących biskupów i pastorów, grupa delegatów zażądała tego samego dla obecnych tam – po raz pierwszy w dziejach! – przedstawicieli religii indygennych i afrobrazylijskich, jednakże „Kościoł raz jeszcze nie był zdolny usłyszeć głosu ludu”: Afrobrazylijczycy i Amerindianie zostali ponownie wykluczeni, nie było dla nich miejsca w zebraniach. A przecież „wystarczyłby uścisk ze strony Kościoła jako wyraz jego głębokiego przeobrażenia i odkupienia za tak wiele błędów oraz niesprawiedliwości popełnianych wobec Amerindian i Afrobrazylijczyków” – byłby to „symboliczny moment historyczny”. Ze stosunków między misjami a Afrykanami w Brazylii autorka wyciąga znamienne lekcje: „Głoszący, że wiedzą nas ku Bogu, nie zawsze są nosicielami dobrych nowin dla Afro-ludów. Nie możemy nadal wierzyć w Boga, który domaga się zaprzeczenia tożsamości, korzeni, afro-kultury; który zaprzecza ancestralnym doświadczeniom boga naszych przodków. (...) W wielu naszych Kościołach misję oznakowywał chrzostocentryzm usprawiedliwiający inwazję, śmierć, Ludzkiej ofiarę w imię wiary w Boga”. Wyzwalającej obecności Boga w różnych systemach religijnych musi towarzyszyć akceptowanie różnic w nich obecnych. „W tym sensie, w Brazylii, w całej Ameryce Łacińskiej i na Karaibach, Bóg chrześcijański jest zaproszony, by zasiadł przy stole dla rozmowy z innymi bogami na jednakiej podstawie”.

Dzieci ulicy jako wyzwanie rzucone Kościołom omawia *Zeni de Lima Soares*, pastor Kościoła metodystycznego i korordynator stosownego programu społecznego skupiającego metodystów, katolików, luteranów, anglikanów i prezbiterianów. Wskazuje na niezmienny wątek przemocy rodzinnej, instytucjonalnej, społecznej, politycznej. Dzieci padają ofiarami „szwadronów śmierci” lub policji: ofiary nie mają imion, śmierć nie ma autorów. Wyrzysłym symptomem kryzysu życia społecznego jest tendencja przyciągania do prostytucji coraz młodszych dziewczyn (stwierdzono dziewięciolatki); zapytana, czego oczekuje w przyszłości, trzynastolatka odpowiada: „Śmierci. Takie jak ja nie dociągają do dwudziestu lat”. Pastor widzi wielki grzech społeczny: poświęcanie słabych i maluczkich – a „wiele Kościołów pozostaje trwale zamkniętych lub milczących w obliczu tak ogromnego okrucieństwa”; w różnych Kościołach wstępuje tendencja „powrotu do zakrycia”. Niemala część teologii powstaje na ulicy, pochodzi z ulicy, razem z dziećmi – umacnia podłoże wiary, wzywa do zaangażowania, zamierza ku solidarności. Przeszarżałe instytucje i różne uprzedzenia muszą być zniwelowane.

Brakuje ekumenicznego doświadczenia misjonarskiego w skali narodowej, stwierdza *João Bitencourt Filho*, duchowny Zjednoczonego Kościoła Prezbiteriańskiego Brazylii. Rzecznikami planów ekumenicznych były grupy kościelne, różne ruchy i instancje, także laikat, ta mniejszościowa wspólnota pozostawała pod stałym podejrzeniem ze strony poszczególnych denominacji czy Kościołów. Można wyodrębnić trzy orientacje: jedność chrześcijan, posługa na rzecz bliźniego, dialog z niechrześcijanami włączonymi w walkę o pełnię życia. Z pojawieniem się latynoamerykańskiej metodologii biblijno-teologicznej zaczęto akcentować profetyczne treści praktyki diakonalnej. Odczytywanie prorockich ksiąg ST umożliwiało pogłębienie

sensu posługi na rzecz bliźniego, co intensyfikowało się w okresie funkcjonowania „reżimów bezpieczeństwa narodowego”, które przynosiły systematyczne gwałcenie praw człowieka. Po wielu latach starań i wysiłków głównego celu nie osiągnięto: jakość życia większości pogorszyła się, a ubogich nie spotyka się w korytarzach władzy. Neoliberalizm okazał się najpotężniejszą i przemyślaną formą dominacji nad rodzajem ludzkim: system dąży do zanegowania ludzkiej godności w jej korzeniach i do zniweczenia solidarności, uznając w niej przeszkodę swobody wolnego rynku. Profetyczny wymiar nowych szlaków diakonii to bezwarunkowe potwierdzenie godności ludzkiej i uświęcenie solidarności, które są zawiasami posługi na rzecz naszego bliźniego. Inne poczynania byłyby popadaniem w pseudoprofetyzm, chroniący się w radykalnej leksyce odłączonej od aktualnej sytuacji.

Rozważając relacje między kobietą a religią, Nancy Cardoso Ferreira – teolog z linii feministycznej, wykładająca w Metodystycznym Seminarium w São Paulo – kreśli kształt religijnej tożsamości latynoamerykańskiej. Katolicyzm iberyjski uformował kontynenty ideologicznie i kulturowo: wytwarzał normy i reguły. Protestantom nie zaproponował alterantynowego modelu społecznego i uczestniczył w wytworzeniu klimatu prozelityzacji oraz nietolerancji. Inne religie przybywające na kontynent działały w przestrzeni wyznaczonej przez wpływy oficjalnej hegemonii katolickiej: były elementem folkloru, ponieważ nie kwestionowały struktur nałożonych przez społeczeństwo. Chrześcijaństwo w Amerykach (widzi się ich cztery: Południowa, Środkowa, Północna oraz Karaiby) bywa zespalane z cywilizacyjnym modelem białego człowieka zachodniego. Religie afrykańskie oraz indygenne przetrzymały masakry jedynie przez stawianie silnego oporu, tak więc – w ramach ustalonych przez chrześcijaństwo – nadal czczą swych bogów i swe boginie; autorka nie jest pewna: „to synkretyzm czy ekumenizm?”

Kulturowy szok iberyjskiego podboju Ameryki Południowej i Środkowej przybrał szczególnie tragiczne wymiary dla kobiet autochtonnych. Nakładając zachodniochrześcijański model patriarchalny, kolonizatorzy nie tylko ustanawiali dominację jednej kultury nad drugą, ale wzmacniali hegemonię mężczyźnią: podporządkowanie kobiety spełniało ważną rolę w modelu gospodarczo-politycznego wyzysku. Konsens istniał między mężczyznami, niemal absolutnymi dysponentami sacrum: ojciec, patron, pastor, ksiądz, rabin, biskup. Analiza religijnego współistnienia musi uwzględniać systematyczną skłuję religijnego doświadczenia kobiet. Do zera sprowadzono dzieje kobiety ubogiej, analfabетки, Indianki „nowej chrześcijanki”, wieśniaczki, prostytutki, służącej... Sporządzano historię patriarchalną: „nawet Biblię w tym sensie można pojmować jako świadectwa spisane i uporządkowane wedle patriarchalnego paradygmatu odczytywania i interpretowania historii”. Dla odzyskania pamięci o oporze kobiet ważne są przestrzenie transgresji, gdzie kobiety zaprzeczają roli im przydzielonej (autorka wspomina o aktywnym uczestnictwie kobiet w buntach przeciwko niewolnictwu). Bóg uczyniony w obrazie mężczyźnią, uwiarygodniał strategię duszpasterskie, które w ciągu pięciuset lat podboju oznaczały przemocowe zawłaszczanie ciała kobiecego. Teologia feministyczna zastanawia się: „Czy kult Frasołowej Dziewicy jest masochistyczną apoteozą uciemnienia kobiet?”



Przebadanie teologii misjonarzy kolonialnych łatwo ukazuje ich nadmierną koncentrację na grzechu cielesnym: kwestionariusze spowiednicze używane w czasach kolonialnych uznaje się za klerykalne „podglądanie seksu” (ang. *voyeursm*, franc. *voyeurisme* – brak odpowiednika polskiego); kazania ześrodkowane na moralności nigdy nie starały się powściągnąć rozpowszechnionych praktyk seksualnego wykorzystywania kobiet ubogich, indiańskich, afrykańskich.

Trudno przychodzi pojąć, że chrześcijaństwo jest religią wśród innych; że Bóg chrześcijanin jest jedyny tylko wewnątrz ich tradycji, Kościoła oraz wierzeń; że musi współistnieć z innymi bóstwami w codziennym życiu ubogich ludów kontynentu latynoamerykańskiego. To ciężko utracić wyrazistą pozycję monoteizmu i uczyć się ekumenizmu, by znaleźć się wespół z niechrześcijańskimi wspólnotami religijnymi. Teologie kształtowane przez feministki oraz grupy etniczne wewnątrz i zewnątrz chrześcijaństwa potrafią wysunąć się jako uczestniczące w rozmowie ekumenicznej i w koegzystencji na granicach wielokulturowości w Ameryce Łacińskiej, która – stwierdza Pereira – „nigdy nie była, nie jest i nie będzie kontynentem chrześcijańskim”. Gdy sama pojmie, że nie jest chrześcijańska, wówczas ekumenizm będzie mógł się rozpocząć.

Sumując: można ubolewać, że nie zarysowano różnic i podobieństw – w sferze religijnej oraz kościelnej – między hispanofoniczną Ameryką Łacińską a Bryzalią, bowiem wiele konstatacji czy refleksji odnosi się do całego kontynentu. Jedynie marginalnie zaznaczono rolę pentekostalizmu – a przecież (tak „Concilium” 1996, nr 265, s. 13) w Ameryce Łacińskiej codziennie 8 tys. katolików przechodzi do Kościołów zielonoświątkowych; nie ma powodu przypuszczać, że od podobnego „upływu krwi” wolny jest katolicyzm bryzalijski. Mendonça zaznaczył domniemane przyczyny, dla których Brazylia zachowała niepodległościową zwartość, podczas gdy kolonie hiszpańskie rozczłonkowały się; jednakże owe przyczyny – szerzenia globalizującego pojmowania natury religijnej, jeden język w kazaniach i oświacie, obecność zakonników w różnych rejonach – równie dobrze wydają się przystawać do strefy hispanofonicznej. Zabrakło analizy nurtów teologicznych, tyle że wzmiankowano o rodzących się teologiach lokalnych; a przecież wydaje się, że teologie latynoamerykańskie nie respektują granic polityczno-językowo-wyznaniowych: zrodzona w strefie hispanofonicznej teologia wyzwolenia jest najmocniej osadzona w Bryzylu, a jej rzecznikami są teologowie tak katoliccy, jak i protestanccy. Pominęto choćby parozdaniowe rozwinięcie tragicznego dla katolicyzmu zapewne z XVIII w. wynaturzenia w formie teologii niewolnictwa (wymienia ją de Lima Silva).

Choć z założenia temat jest wybiórczy, zeszyt ten dąży do porównawczego ogarnięcia całego chrześcijaństwa działającego w Bryzylu, łącznie z formami zrodzonymi na jego obrzeżach. Wyrazistym akcentem jest pełna autonomia autorów.

Rozprawy przedłożone burzą niejeden stereotyp zakorzeniony nie tylko z nas. Rozpada się mit kontynentu „dogłębnie katolickiego”: jeszcze u progu lat sześćdziesiątych Kościół uważał Amerykę Łacińską za strefę ekskluzywnie „własną” i nieżyczliwie odnosił się do penetracji protestanckiego misjonarza z północy. Brazylia uchodziła za kraj o największej liczbie katolików; obecnie wolno zastanawiać się:

w jakim stopniu będzie to zgodne z rzeczywistością. Zaskakują ostre i autorytatywnie wyrażane oceny niewolnictwa brazylijskiego; mało chwalebnie zapisuje się tam Kościół. Nadmieniono, że Latinoamerykańska Rada Kościołów zorganizowała w 1992 r. różne imprezy dla upamiętnienia „pięciuset lat kolonizacji kontynentu”, zatem wyrażenie odrzucono mistyfikujące – dotąd! – określenia w rodzaju „odkrycia Ameryki”, „początku ewangelizacji”, „spotkania kultur”...

Zeszyt ten wskazuje na nieprzydatność modelu czy to trwale umacnianego wzrostu chrześcijaństwa, czy też systematycznej sekularyzacji. Chrześcijanizm – z katolikami włącznie – wydają się stopniowo skłaniać ku akceptacji nie tylko pluralizmu religijnego, ale również pluralizmu boskości. Wzrasta złożoność form religijności, uniemożliwiająca ekstrapolację z „dziś” na „pojutrze”. Wolno jednak utrzymywać, że horyzonty globalne pojmowanej religijności pozostają niezmiennie rozległe i wszechobejmujące.

*Michał Horoszewicz, Warszawa*

Koichi MATSUMURA, *A Guide Book Approach to the Old Testament on Stamps*, Japan Philatelic Society, Hokkaido 1993, ss. 621 (+ ndlb.).

Nie często się zdarza, aby w poważnym czasopiśmie teologicznym, jakim jest „Collectanea Theologica”, ukazywała się recenzja publikacji filatelistycznej. Co się tyczy niniejszego kwartalnika wyłom w tej dziedzinie został zrobiony kilka lat temu, gdy ukazała się recenzja wydanej w Niemczech książki poświęconej filatelistycznej dokumentacji Starego Testamentu (zob. Hans G. Schoenen, *Die Briefmarkenbibel. Die Bibel des Alten und Neuen Testaments in Auswahl*, Rommerskirchen 1991 – „CT” R. 63:1993 nr 3, s. 181-183). Tym razem chodzi o książkę wydaną w Japonii i napisaną po japońsku. Jej przydatność byłaby w naszych warunkach bardzo ograniczona, gdyby nie to, że zawiera reprodukcje walorów pocztowych dające dobre rozeznanie o co na nich chodzi, a także najbardziej podstawowe informacje w języku angielskim.

Nie tu miejsce, aby podkreślić rolę i oddziaływanie znaczka pocztowego, który od ponad półtora stulecia stanowi nieodłączny składnik naszego życia i porozumiewania się. Chociaż w dobie telefonii, a także radia, telewizji i informatyki jego rola wydaje się mniejsza niż przedtem, pozostaje i dzisiaj ważnym nośnikiem różnorodnych, w tym także religijnych treści. Istnieje specjalny dział filatelistyki, mianowicie filatelistyka o tematyce religijnej. Właśnie ci zbieracze wydatnie przyczynili się do tego, że 9 grudnia 1972 r. papież Paweł VI ogłosił św. Gabriela Archanioła patronem poczty, filatelistyki i filatelistów. Wcześniej św. Gabriel był czczony jako patron gazeciarzy. W poszczególnych krajach filateliści zainteresowani tą tematyką są zrzeszeni w specjalnych bractwach-klubach św. Gabriela, zaś od 1953 r. istnieje Światowa Federacja Krajowych Związków Świętego Gabriela. W 1997 r. obchodzono w Polsce 40 rocznicę istnienia i działalności polskiego Klubu, zaś w dniach 6 i 7 grudnia w Bielsku Białej