

Konrad Keler

Apologia Kościoła we współczesnej Azji

Biblioteka Teologii Fundamentalnej 7, 35-60

2012

Artykuł został 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.

Ks. Konrad Keler

Apologia Kościoła we współczesnej Azji

Pragnę pogratulować organizatorom tematyki sympozjum spojrzenia na Kościół z innej aniżeli polska czy europejska perspektywy. Czuję się zaszczycony, że mogę podzielić się refleksją na temat Kościoła we współczesnej Azji. Wydaje się, że problematyka azjatycka jest mało obecna w Kościele w Polsce. Tamtejsza specyfika kontekstu religijnego i kulturowego jest jak *terra ignota* dla teologii w naszym kraju. Azja to nie tylko najbardziej zaludniony kontynent, gdzie żyje ponad 60 proc. ludności naszego globu, a prawie dwie trzecie azjatyckiej populacji tylko w samych Chinach i Indiach. Wielu twierdzi, że te dwa kraje będą decydowały w przyszłości nie tylko o ekonomii, ale również o polityce i życiu społecznym świata. Ten rozwój sytuacji będzie niewątpliwie miał wpływ na Kościół. Katolicy w Azji stanowią około 2,6 proc. ludności. Jeżeli odliczymy Filipiny, gdzie żyje połowa azjatyckich katolików, to niewiele ponad 1 proc. Azjatów stanowią katolicy. Mimo znikomej liczebności, wspólnoty katolickie są często bardzo prężne w życiu społecznym, bohatersko dając świadectwo wiary, a nierzadko obdarzone są darem interesującej refleksji natury religijnej.

Mówiąc o Azji, nie mam na myśli Azji w sensie geograficznym, lecz eklezyjalnym. Chodzi mi o te kraje, które są członkami Federacji Konferencji Episkopatów Azji (Federation of Asian Bishops' Conferences – FABC)¹.

¹ Chodzi o następujące narodowe konferencje episkopatów w Azji, które są członkami Federation of Asian Bishops' Conferences: Bangladesz, Chiny, Filipiny, Indie i Nepal, Indonezja, Japonia, Korea, Laos i Kambodża, Maleszja i Singapur oraz Brunei, Myanmar (Birma), Pakistan, Sri Lanka, Tajlandia, Wietnam. Poza tym, FABC ma jeszcze tzw. stowarzyszonych członków: Hongkong i Makao, Kazachstan, Kirgistan, Tadżykistan, Uzbekistan, Turkmenistan Mongolia i Nepal. Wszystkie wymienione kraje, z wyjątkiem Filipin, podlegają Kongregacji Ewangelizacji Narodów. Pozostałe kraje Azji, kraje arabskie,

Obszar ten odznacza się często niewyobrażalnym zróżnicowaniem w wielu płaszczyznach życia. Zdaję sobie sprawę, że wiele moich stwierdzeń, z konieczności, będzie miało charakter daleko idących uogólnień, a zarazem będzie uproszczonym przedstawieniem złożonej rzeczywistości. Ponieważ jakiegokolwiek uogólnienie może być pewną pułapką, stąd ryzykuję pewną nieścisłością. Jednak sformułowanie tematu nie daje innej możliwości jak poruszanie się w zakresie ogólnych stwierdzeń.

Na początku muszę również zaznaczyć, że nie występuję przed Wami jako teolog. Mimo wykształcenia teologicznego i bycia w przeszłości aktywnym na gruncie teologicznym, od wielu lat, z różnych powodów, nie uprawiam profesjonalnie teologii. Z systematycznie uprawianą teologią musiałem się pożegnać, kiedy Zgromadzenie Słowa Bożego powierzyło mi funkcje administracyjne. Nowe zadania dały mi jednak szansę bezpośredniego zetknięcia się z rzeczywistością eklezjalną różnych Kościołów lokalnych na wszystkich kontynentach, w tym także Kościołów lokalnych w Azji. Dlatego pragnę zaznaczyć, że moja refleksja nie będzie miała charakteru ściśle teologicznego. Będzie ona z pogranicza teologii, misjologii czy problematyki pastoralnej i osobistego doświadczenia różnorodności kontekstu kulturowego w Azji, w którym żyją wspólnoty kościelne. Z tej perspektywy zaprezentuję moje zrozumienie apologii Kościoła we współczesnej Azji. Apologia to szukanie zrozumienia i wyrażenia własnej tożsamości, próby odpowiedzi na liczne wyzwania Kościoła oraz jego misji, jakie stawia przed Kościołem, niewyobrażalnie dla przeciętnego Europejczyka zróżnicowany świat kontynentu azjatyckiego.

Moja prezentacja składa się z dwóch części: pierwsza wyrazi specyfikę współczesnego kontekstu i wyzwań wobec misji Kościoła w Azji; w drugiej części przedstawię próby odpowiedzi Kościoła na te wyzwania.

Iran podlegają Kongregacji Kościołów Wschodnich. Theologizing At the Service of Life, w: „FABC Papers”, 108:2003, s. 1. „FABC Papers” to oficjalne publikacje dokumentów jak też artykułów, które sekretariat FABC uzna za reprezentatywne i ważne dla Kościoła w Azji.

1. Specyfika kontekstualna misji Kościoła w Azji

Azja jest kontynentem, gdzie narodziły się wielkie religie świata i powstały silnie oddziałujące na historię świata kultury. Zróżnicowany świat religijny i kulturowy jest przeogromną rzeczywistością, bardzo trudną do jednoznacznej interpretacji. Jestem świadomy, że wśród kontynentów świata rzeczywistość azjatycka przedstawia się jako najbardziej pluralistyczna, nawet jeżeli pozostaniemy w granicach tylko jednego kraju.

Świat Azji jest dla przesłania ewangelicznego wielkim wyzwaniem od dwóch tysięcy lat. Oprócz Filipin i młodego Timor Lorosae (Timor Wschodni), w żadnym innym kraju misja Kościoła nie została zaakceptowana na szerszą skalę, gdzie wspólnoty chrześcijańskie stanowią, biorąc statystycznie, niepokazny procent ludności kraju. Dlaczego misja Kościoła napotyka na poważne trudności na tym kontynencie? Przyczyn jest niewątpliwie wiele. Pragnę zwrócić uwagę na te, które stanowią specyfikę kontekstu misji Kościoła w Azji. Należy do nich: odmienność kulturowa, inna perspektywa filozoficzno-teologiczna, tradycja społeczno-polityczna oraz historia samego Kościoła. Oczywiście Azja jest także pod silnym wpływem globalizacji, takich procesów, jak: urbanizacja, industrializacja, sekularyzacja, konsumpcjonizm czy rozwój nowoczesnych środków komunikacji. Mają one daleko idący wpływ na życie ludzi, ich kulturę, życie społeczne. Procesy te wpływają na religię nie mniej intensywnie aniżeli na przykład w Europie. Tej tematyki jednak nie włączę w moje rozważania, ponieważ nie jest ona specyficzna dla samej tylko Azji.

1.1. Wyzwania kulturowe

Ogromny pluralizm kulturowo-religijny w Azji stawia nas wobec innego aniżeli w świecie zachodnim zrozumienia samej religii i kultury. Narody Azji zasadniczo nie zostały poddane procesom, które przemierzył świat europejski. W Europie, już w świecie helleńskim, dokonało się odłączenie filozofii od religii. Później miało miejsce rozdzielenie religii od kultury. Dla Azjaty takie podziały zasadniczo nie istnieją, poza wyjątkami, tam, gdzie wpływ świata zachodniego jest znaczący. Religia jest drogą życia.

W to wchodzi także refleksja filozoficzna jak i wizja antropologiczna, które szczególnie w pewnych środowiskach są ściśle związane z religią i kulturą. Zazębiają się w życiu codziennym i trudno o ich rozgraniczenie.

Kościół w Azji musi stawić czoła wyzwaniom na płaszczyźnie antropologicznej. Różnica pomiędzy Wschodem a Zachodem uwidacznia się w rozumieniu osoby. Niepowtarzalność i jedyność każdego człowieka jest powszechnie akceptowana. Jednak inaczej się postrzega relacje międzyosobowe i relacje konkretnej osoby do otoczenia. Azjata będzie szukał zasadniczo harmonii w relacjach do innych osób i do natury. Jednostka jest widziana w porządku całego wszechświata. Dlatego wielu myślicieli Wschodu uważa, że osobowość człowieka w świecie zachodnim rozwinęła się nieharmonijnie. Duch rozwinął się na niekorzyść ciała, intelekt kosztem intuicji, wiedza kosztem woli.

Wizja antropologiczna ma konsekwencje w życiu praktycznym. I tak, geniusz Zachodu wytworzył typ wiedzy, który nazywa się wiedzą naukową, wiedzą o samym sobie, o życiu społecznym, o etyce, o religii i zmierza w kierunku określenia prawdy obiektywnej. Natomiast geniusz Wschodu wypracował typ wiedzy, w którym rozróżnienie pomiędzy podmiotem a przedmiotem ustępuje miejsca harmonii i percepcji rzeczywistości oraz jej treści poprzez doświadczenie.

W świecie zachodnim akcentuje się indywidualność człowieka. Liczy się bardzo sama osoba ludzka. Idea ta ma korzenie w chrześcijaństwie: Bóg miłuje każdego człowieka, w którym została zakodowana niepowtarzalność i indywidualność. Człowiek zostaje zbawiony jako jednostka. Azja ma nieco inne spojrzenie na jednostkę. W Indiach, na przykład, jednostka zasadniczo ma swoją wartość i znaczenie tylko wtedy, jeżeli została wprowadzona we wspólnotę, w konkretną społeczność. Sposób akceptacji osoby do wspólnoty jest również istotny. Znane nam kartezjańskie *Cogito ergo sum* (Myślę, więc jestem) może spokojnie być zastąpione stwierdzeniem: „Przynależę, więc jestem” (*I belong, therefore, I am*). W Chinach natomiast patrzy się na jednostkę bardziej w perspektywie tego, co ona czyni. Jednostka się realizuje poprzez czyny.

To ma także odzwierciedlenie w spojrzeniu na samą wspólnotę. Zachód patrzy bardziej na wspólnotę jako na połączenie niezależnych jednostek. Na Wschodzie liczy się najpierw wspólnota, a w dalszej kolejności jednostka.

To wspólnota nadaje jednostce tożsamość. Na Wschodzie człowiek może zaistnieć jako członek pewnej grupy. Jednostka ma swoje prawa, o ile przynależy do jakiejś konkretnej społeczności, której one przysługują. I dlatego też w Azji większe znaczenie ma mądrość wspólnoty aniżeli jednostki. Więzy ze wspólnotą (rodziną, klanem, narodem) będą silniejsze, w ostateczności dominujące i decydujące. W konsekwencji poświęcenie jednostki dla wspólnoty, dla rodziny wydaje się czymś normalnym. Wspólnota daje też poczucie bezpieczeństwa egzystencjalnego i chroni przed stoczeniem się w „nicość społeczną”.

Warto jednak też zaznaczyć, że życie religijne ludzi w Azji nie jest kształtowane tylko przez „święte” księgi czy oficjalne ośrodki religijno-kulturowe, które powstały w przeciągu wieków. Życie religijne to ogromny potencjał religijności ludowej, która podobnie jak w chrześcijaństwie jest nośnikiem bogatej kultury ludowej. Ludzie na swój sposób próbują poradzić sobie z tym, co „nieznane”, z radościami i tragediami życia. Misterium narodzenia, tajemnica śmierci, kataklizmy natury, osobiste nieszczęścia czy pomyślność losu są interpretowane przez nich przy pomocy prostych, ale zrozumiałych i łatwo przekazywalnych narzędzi kultury, jakimi są tradycyjne rytuały czy ceremonie. Dlatego nieraz mamy do czynienia z formami kultu tylko w ramach rodziny czy grupy wspólnych interesów. Oczywiście wiele z tych lokalnych czy wspólnotowych kultów jest podobnych.

1.2. Pojęcia filozoficzno-teologiczne

Dla nas, ludzi Zachodu, pewne pojęcia filozoficzne i teologiczne, którymi operujemy, niezależnie od ich złożoności i zróżnicowania w definiowaniu, nie podlegają dyskusji co do swej istoty. Wydaje nam się, że w podobny sposób funkcjonują one na całym świecie. Jednak to może okazać się złudzeniem. To, co nam się wydaje oczywiste i jednoznaczne, jest pojmowane inaczej w kontekście azjatyckim. W wielu kulturach azjatyckich mamy do czynienia z, całkiem odmiennym od naszego, światem pojęć filozoficznych i religijnych oraz bardzo różnym sposobem przekazywania doświadczenia wiary. Pozwolę sobie podać jako przykład dwa pojęcia: Bóg i prawda.

Mówiąc o Bogu w świecie zachodnim, niezależnie od różnorodności doświadczenia wiary i różnych sposobów jego opisanie, mamy odniesienie do Boga jako osoby. Bóg w całej swej transcendencji zasadniczo pozostaje dla ludzi wierzących osobą. Natomiast w niektórych językach azjatyckich nie ma pojęcia Boga osobowego, dlatego też określenie Boga napotyka na wiele trudności. Na przykład język mandaryński, popularnie określane jako chiński, do dzisiaj nie doczekał się jednoznacznego tłumaczenia pojęcia Bóg. Wystarczy otworzyć Biblię w wydaniu katolickim czy protestanckim, a dostrzeżemy zmagania tłumaczy z osobowym pojęciem Boga. Katolicy tłumaczą je jako Pan Nieba (Tian Zhu), natomiast protestanci jako Najwyższa Władza (Shang Di).

Natomiast w językach malajskich słowo Bóg zostało skopiowane z islamu. I tak w języku indonezyjskim Bóg to Allah, co wywołało na przykład ostrą reakcję muzułmańskich fundamentalistów w Malezji, gdzie do dzisiaj toczy się spór o prawo używania pojęcia Allah na określenie Boga przez chrześcijan. Spór przeniósł się na grunt polityczny i do dzisiaj pozostaje nierozwiązany.

Innym pojęciem jest prawda. Oczywiście sięgając do publikacji filozoficznych czy teologicznych, znajdziemy ogromną liczbę definicji pojęcia prawda, które się znacznie różnią od siebie. Jednak większość z nich ma odniesienie do arystotelesowsko-tomistycznego pojęcia prawdy, a mianowicie *adequatio intellectus et rei*. Innymi słowy, nasz rozum stara się jak najwierniej określić rzeczywistość taką, jaka ona jest. Poprzez jak najwierniejsze i precyzyjne opisanie rzeczywistości i jej doświadczenie dochodzi się do jej prawdziwego poznania i do możliwości jej komunikowania.

Takie pojęcie prawdy nie zawsze istnieje w kulturach azjatyckich. Abstrakcyjna logika z uniwersalistycznymi przesłankami ma niewielkie znaczenie dla przeciętnego mieszkańca Azji, gdzie pojęcie prawdy jest mocno uzależnione od psychologicznej harmonii. Prawdziwe jest to, co tworzy harmonię, póki w relacjach międzyosobowych i społecznych. Niektórzy mówią tutaj nawet o aspekcie pragmatycznym w spojrzeniu na rzeczywistość. Jeżeli coś jest dla mnie pożyteczne i przynosi korzyść dla mojej wspólnoty, grupy etnicznej czy narodu, to jest to prawdziwe.

Z tym się wiąże zakwestionowanie dwuwartościowej logiki: tak lub nie. Niektóre języki azjatyckie nie posiadają nawet jednoznacznego słowa

zaprzeczającego albo też prawie go nie używają. Innymi słowy, można powiedzieć, że nie ma rzeczywistości czarno-białej. Jest rzeczywistość wielokolorowa. Nie należy też oczekiwać, że na postawione pytanie otrzyma się jednoznaczną odpowiedź. To ma daleko idące znaczenie w życiu religijnym. Na przykład, Japończykowi trudno będzie odpowiedzieć na pytanie, do jakiej religii przynależy. Jednoznaczne zadeklarowanie przynależności do konkretnej wspólnoty wiary wydaje nam się, ludziom Zachodu, niezbędne i wskazane. Takie żądanie może się wydawać Japończykowi wprost niemożliwe do wykonania. Bardzo często rodzice wprowadzają swoje dziecko w świat symboliki religijnej szintoizmu. Natomiast wejście w życie małżeńskie czy rodzinne będzie się dokonywało w symbolice rytualnej chrześcijaństwa. Mamy tutaj do czynienia z interesującym fenomenem. Wielu Japończyków zwracało się do księży katolickich i ministrów protestanckich, by mogli zawrzeć ślub w świątyni chrześcijańskiej. Kościół katolicki w Japonii długo opierał się tym naleganiom, by śluby niechrześcijan odbywały się w kościołach. W końcu wiele urzędów stanu cywilnego w Japonii wyposażyło sale-kaplice w różnych stylach od gotyku przez barok aż do nowoczesnej architektury kościołów, w których znajdują się piękne ołtarze, figury świętych czy organy, gdzie mają miejsce setki ślubów, sprawowanych przez urzędnika doskonale wyćwiczonego w katolickim rycie błogosławieństwa małżeństwa przy akompaniamencie wysokiej klasy muzyki organowej. Z biegiem czasu Kościół katolicki, za zgodą Watykanu, pod pewnymi warunkami, wyszedł naprzeciw oczekiwaniom i zezwolił, aby w kościołach katolickich zawierane były małżeństwa ludzi, którzy nic albo niewiele mają wspólnego z chrześcijaństwem. Ten sam Japończyk pod koniec życia chętnie wchodzi w świat praktyk rytualnych buddyźmu, który dla wielu ma najlepsze odpowiedzi na pytania związane ze śmiercią i przemijaniem. W konsekwencji Japończyk może czuć się wyznawcą trzech religii i uczestniczyć w ich kulcie.

Teologia w Kościele katolickim ukazała oblicze pluralistyczne dopiero po Soborze Watykańskim II. Przedtem praktycznie nie istniała oryginalna myśl teologiczna w Kościołach lokalnych Azji. Pół wieku, które minęło od zakończenia soboru, to za krótki czas, by wypracować swoistą refleksję teologiczną w oparciu nie tylko o objawienie i tradycję Kościoła Powszechnego, ale wypływającą także z doświadczenia Kościoła lokalnego. Istnieją

tutaj pod tym względem czasem niewyobrażalne i niezliczone problemy. Na pewno jednym z nich jest język. Myślenie symboliczne i intuicyjne, jak również system pisma posługujący się ideogramami (Chiny, Japonia czy Korea) powodują, że widzenie i rozumienie świata jest znacznie oddalone od filozofii zachodniej, którą posługuje się teologia katolicka. Większość teologów w Azji korzysta w uprawianiu teologii z języka angielskiego, który jest dla nich *lingua franca*. Tylko niewielu ma odwagę pisać w ojczystych językach. To wymaga czasu, by wypracować terminologię teologiczną w językach lokalnych czy nawet narodowych.

Więszym jednak wyzwaniem dla teologów w Azji jest sama problematyka teologiczna. Pragnę się tutaj odwołać do zrozumienia objawienia. Sobór Watykański II, poprzez nowatorskie podejście do Kościoła i teologii, stwierdził, że Bóg objawił się ludziom na różne sposoby². Tym samym, sobór zaprosił teologów do spojrzenia na objawienie w perspektywie różnych religii świata.

Dlatego najpierw rodzi się pytanie odnośnie do zrozumienia samego objawienia. Niewątpliwie my, chrześcijanie, wierzymy, że objawienie się Boga w Jezusie Chrystusie, przygotowane przez objawienie się Boga w historii ludu wybranego, jest niezaprzeczalnie niepowtarzalnym i jednorazowym objawieniem się Boga. Jednak w kontekście innych religii, które posiadają święte teksty od paru tysięcy lat i które były natchnieniem religijnym wielu pokoleń, rodzi się pytanie o ich interpretację w świetle Bożego objawienia na gruncie chrześcijańskim. Wobec dekretu soborowego o Objawieniu pojawia się wśród teologów w Azji pytanie, czy Stary Testament jest jedyną formą objawienia przygotowującą na spotkanie z Jezusem Chrystusem Zbawicielem ludzkości. Co z tymi księgami, które zostały uznane w innych religiach za księgi objawione? Trzeba je odrzucić i uznać za bezwartościowe w dążeniu do wiary w Jezusa Chrystusa? Jakie

² „Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte. Ze szczerem szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko jednak odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi” (NA 2 – Dekret o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich). Por. GS, 92 (Konstytucja Duszpasterska o Kościele w Świecie Współczesnym).

im nadać znaczenie w poszukiwaniu zbawienia? Pytania ogromnie trudne, które nie mogą pozostać bez odpowiedzi, i to nie tylko na gruncie teologii religii. Odpowiedzi potrzebują ludzie w codziennym życiu i w spojrzeniu na relacje interpersonalne wieloreligijnych środowisk. Interpretacja pojęcia tradycji w teologii jest jeszcze bardziej skomplikowana i wymaga odrębnej głębokiej refleksji teologicznej na gruncie azjatyckim. Wielu teologów w Azji bardzo krytycznie odnosi się do pojęcia tradycji. Według nich, zachodnie zrozumienie chrześcijańskiej tradycji nie może być uznane jako jedyne i wyłączne.

1.3. Społeczno-polityczny kontekst misji Kościoła

Społeczeństwa i kraje Azji muszą stawić czoła wielkim problemom natury społeczno-ekonomicznej. Azja to kontynent ludzi młodych. Przyrost naturalny jest bardzo wysoki. Wiele krajów szuka wyjścia z tej sytuacji, proponując sterylizację czy politykę jednego dziecka w rodzinie. Rodzi to dla chrześcijan wielkie problemy natury moralnej. Według niektórych danych, ponad połowa ludności krajów Azji, poza takimi wyjątkami jak Japonia, Tajwan, Malezja czy Singapur, żyje na granicy lub poniżej minimum egzystencjalnego. Ludzie biedni pozostają wielkim wyzwaniem dla Kościoła. Przyczyny nędzy są różne. Niewątpliwie wielką rolę odgrywa tutaj cały ogólnoswiatowy jak i narodowy system ekonomiczny, preferujący często dzikie, z pominięciem jakichkolwiek zasad etycznych, bogacenie się. Prowadzi to w konsekwencji do jeszcze większego wyzysku biednych i powiększenia strefy nędzy. Patrząc z odległej perspektywy geograficznej i kulturowej, odnosi się wrażenie, że wiele krajów w Azji przeżywa pomyślny i dynamiczny rozwój ekonomiczny i cieszy się względną stabilizacją polityczną, umacniającą jej demokratyczny charakter. W rzeczywistości kraje te borykają się z ogromnymi wyzwaniami i problemami. Nie ulega też wątpliwości, że często na taką, a nie inną sytuację społeczno-polityczną ich mieszkańców wpływa organizacja życia społecznego zakorzeniona w silnej tradycji kulturowo-religijnej. Z tą wizją społeczeństwa musi też borykać się Kościół. Jego misja jest mocno ograniczona przez wizję organizacji społeczeństwa, różną od tej, którą sugerują wartości ewangeliczne. Pozwolę sobie na dwa przykłady: Chin i Indii.

Jeżeli chodzi o Chiny, to – najogólniej mówiąc – Konfucjusz nie koncentrował się na refleksji odnośnie do życia przyszłego, nieba czy rzeczywistości ostatecznej, ale na etycznym sposobie życia, szczególnie społecznego. Interesowało go harmonijne funkcjonowanie społeczeństwa. W tym celu opracował wizję jego piramidalnej struktury. Wszystko musiało się w tej piramidzie zmieścić bez jakiegokolwiek alternatywy. Jego nauka o społeczeństwie została później rozwinięta, nadając mu szczegółowo określone prawne i rytualne zasady funkcjonowania. Konfucjanizm głosi, że zbudowanie idealnego społeczeństwa i osiągnięcie pokoju na świecie jest możliwe pod warunkiem przestrzegania obowiązków wynikających z hierarchii społecznej oraz zachowywania tradycji, czystości rytuałów, ładu i porządku. Z tego rodzaju koncepcji wywodzi się zaproponowana przez Konfucjusza struktura idealnego państwa, w pełni zgodnego, w jego mniemaniu, z niebiańskim porządkiem. Jakkolwiek na przestrzeni dziejów koncepcja ta ewoluowała, jej podstawowe zręby są do dzisiaj obecne w sposobie myślenia Chińczyków. Zgodnie z tym systemem, wszystko jest podporządkowane jedynej instytucji państwowej. Próba zaakceptowania czegoś czy kogoś poza strukturami instytucji państwa nie może mieć miejsca. Stąd też nawet religia została włączona w tę strukturę i była zależna od państwa i monarchy. To władca decydował o religii, jej doktrynie i profilu czy zakresie działania w społeczeństwie. Doświadczył tego Matteo Ricci (1552–1610), jezuicki misjonarz, który mógł przekroczyć bramy Pekinu tylko po osobistej zgodzie cesarza. Konfucjanizm stał się jednak z czasem ogromnym ciężarem. Społeczeństwo nieraz próbowało się wyzwolić z tego balastu. Niektórzy twierdzą, że komunizm to jedna z tych prób oswobodzenia się z licznych obwarowań wiekowej i uciążliwej tradycji. Przeciwnicy imperium i cesarza zdecydowali się szukać inspiracji poza Chinami. Niestety, przyjęli marksizm i dokonali rewolucyjnych zmian jego metodami, które okazały się oplakane w skutkach.

W tym kontekście trzeba widzieć trudną sytuację Kościoła katolickiego w Chinach. Tradycja konfucjańska nie zniknęła ze świadomości chińskiej nawet po brutalnym okresie rewolucji kulturalnej, chociaż zostało mocno osłabiona. Dlatego większości Chińczyków trudno sobie wyobrazić niezależną, paralelną do struktur państwowych, instytucję Kościoła katolickiego. Dla rządzących i decydentów w Chinach model Kościoła anglikańskiego,

gdzie głową Kościoła jest władca (król czy królowa) lub też model Kościoła prawosławnego, gdzie struktury mają wymiar narodowy i są najczęściej w symbiozie z rządzącymi, byłyby bardziej do zaakceptowania. Natomiast uniwersalizm Kościoła katolickiego jest nie do przyjęcia dla chińskich władz. Trudno zaakceptować wizję instytucji o charakterze międzynarodowym, niezależnej od władzy państwowej. W tym świetle należy interpretować konflikt na linii Chiny – Watykan w sprawie nominacji biskupów w Chinach. Najprawdopodobniej trzeba będzie jeszcze wielu lat, zanim mentalność chińska przejdzie pewną transformację i wypracuje bardziej uniwersalną świadomość. Być może pomocą w tym procesie będzie fakt, że Chińczycy coraz częściej stają się mieszkańcami różnych krajów świata.

Innym przykładem sytuacji społeczno-ekonomicznej, wobec której stały się Kościoły, są Indie. Mówiąc o przyczynach ataków na chrześcijan, które w ostatnich latach miały miejsce, głównie w stanie Orisa (najbardziej brutalne w 2008 r.), nie można pominąć względów ekonomicznych. Ludzie bezkastowi byli zobowiązani do pracy na polach wielkich właścicieli za symboliczne wynagrodzenie. Dzięki edukacji zdobytej w szkołach katolickich dalitowie (nietykalni) otrzymali możliwości polepszenia swego życia i szansę rozwoju. Zaczęli nabywać ziemię, stawali się właścicielami sklepów i coraz bardziej uniezależniali się ekonomicznie. Najbiedniejsi zakładali małe warsztaty, otrzymywali lepszą pracę. Dotąd „wykluczeni” stawali się widoczni w społeczeństwie. Nierzadko okazywali się bardziej użyteczni społecznie aniżeli członkowie wyższych kast. Wielcy właściciele ziemscy zaczęli tracić prawie darmową siłę roboczą. Wyższe kasty wpadły w panikę, że kontrola społeczeństwa, dominacja ekonomiczna wymyka im się z rąk. Postanowiono więc zaatakować chrześcijan, czego konsekwencją było między innymi zagrabienie chrześcijanom własności, w tym ziemi, i zniszczenie domów, sklepów, wypędzenie z wiosek ogołoconych ze wszystkiego, a nawet morderstwa.

Jest to coraz bardziej skomplikowana sytuacja społeczna, gdzie mamy – z jednej strony – do czynienia z rozwojem ekonomicznym i modernizacją życia w wielu krajach, ale z drugiej – z „rozwojem niedorozwoju”, którym są objęte coraz to większe warstwy społeczeństwa. Liczba żyjących na marginesie życia społecznego i kulturalnego, odciętych od uczestnictwa w dobrach ekonomicznych, rośnie bardzo szybko. To sprawia, że Azja

nadal pozostaje wielkim laboratorium komunizmu w różnych wydaniach. Partie komunistyczne nie zniknęły z krajobrazu politycznego wielu krajów.

1.4. Kontekst historyczno-eklezjalny

W niektórych narodach Azji chrześcijaństwo ma bardzo długą historię. Do Indii dotarło już w czasach apostoelskich, gdzie prawdopodobnie przybył św. Tomasz Apostoł, gdyż na pewno już przed narodzeniem Chrystusa były w Kerali wspólnoty żydowskie. Istniały też regularne kontakty handlowe z Imperium Rzymskim. Jeżeli natomiast chodzi o Chiny, to wydaje się najbardziej historycznie udokumentowane przybycie tutaj pierwszych chrześcijan w VII w., poprzez Persję. Wielkie znaczenie dla Azji miało zetknięcie się z chrześcijaństwem w XVI i XVII w.

Ludy Azji bardzo mocno zachowały jednak w pamięci epokę kolonialną, kiedy kraje europejskie zdominowały narody Azji, ich historię i kulturę. W pewnych środowiskach jest to ciągle przypominane, a często wyolbrzymiane poprzez niektóre grupy polityczne. Lubi się podkreślać jeszcze dzisiaj, że chrześcijaństwo było parawanem wielkiej kolonialnej ekspansji w XVI i XVII w. jak i najsilniejszej ekspansji kolonializmu europejskiego w XIX w. Jedyne Japonia i Tajlandia nie uległy sile militarnej i ekonomicznej europejskich państw kolonialnych. Pozostałe kraje, mniej lub bardziej, zostały upokorzone przez potęgi kolonialne. Obce panowanie mocno zraniło dumę azjatycką, dlatego też konfrontacja ze światem zachodnim, konkretnie z kolonializmem zachodnim, która rozpoczęła się mniej więcej z początkiem XX w., przerodziła się w wielu miejscach w konfrontację z chrześcijaństwem. Chrześcijanie nierzadko byli postrzegani jako ci, którzy nie przychodzą z Biblią i krzyżem, ale przygotowują infiltrację zachodniego imperializmu. Okres ten wymaga rzetelnego opracowania roli Kościoła i jego misji oraz nowej interpretacji w świetle współczesnych badań historycznych.

Natomiast lata 1945–1955 można nazwać w Azji czasem „oczyszczającego powiewu niepodległości”. Sprzyjał on wzrostowi Kościołów lokalnych. Nie obyło się bez bolesnych doświadczeń, na przykład wydalania misjonarzy i zagranicznego personelu aktywnego w strukturach kościelnych. W sumie

Jednak skutkowało tym, że Kościoły lokalne stawały się coraz bardziej samowystarczalne i odpowiedzialne, jeżeli chodzi o personel i funkcjonowanie wspólnot eklezjalnych. Zanotowano wtedy wzrost powołań kapłańskich i zakonnych. Katolicy w Azji zaczęli utwierdzać się w pełniejszej świadomości bycia Kościołem i bycia odpowiedzialnymi za Kościół. Jednak, niestety, jeszcze dzisiaj w niektórych krajach Kościół jest uważany za coś obcego, importowanego. Ta obcość powoli zaczyna zanikać, ale obraz Kościoła raz zakodowany w świadomości społecznej jest bardzo trudno zmienić i potrzeba na to pokoleń. Dla wielu dzisiaj Kościół jawi się jako instytucja o dobrej i sprawnej organizacji, gdzie działalność filantropijna przeważa nad celami religijnymi czy duchowymi. Wielki podziw wzbudza na przykład rola społeczna Kościoła i jego działalność na polu edukacji.

Podobny jest nieraz stosunek do teologii zachodniej. Obserwuje się silną tendencję szukania własnej tożsamości teologicznej w Azji. Wiodą prym teologowie z Indii, którzy wypracowali sporo oryginalnych koncepcji teologicznych. Teologia uprawiana na Zachodzie, według wielu azjatyckich teologów, jest trudna do przyjęcia w kontekście społeczno-kulturowym Azji. Czy mamy do czynienia z tendencją zrywania z łącznością i tradycją teologiczną Zachodu? Z jednej strony – pewni teologowie atakują zachodni sposób uprawiania teologii, z drugiej – są od niej zależni. Wydaje się, że racja jest po stronie tych, którzy szukają dialogu. Konieczna jest kontynuacja tradycji teologicznej, gdyż nie można całkowicie zerwać z przeszłością i odseparować się od refleksji teologicznej innych Kościołów lokalnych. Ale trzeba się też otworzyć na to, co inne, na nową problematykę teologiczną, w którą obfituje świat Azji, ubogacić się doświadczeniem chrześcijan tam żyjących.

2. Formy apologii Kościoła w Azji dzisiaj

Jak Kościół odpowiada na te wszystkie wyzwania? Jak widzi swoją misję w labiryncie różnorodności wyznań świata Azji? Lub, używając kluczowego pojęcia tego spotkania, jaką apologię Kościół stosuje w środowiskach azjatyckich, by zachować tożsamość i spełnić misję ewangelizacyjną? „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody (...). A oto Ja jestem

z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 19–20) – oto nakaz dany apostołom i całemu Kościołowi, który w każdej sytuacji i w każdym narodzie starał się wypełniać tę misję otrzymaną od Założyciela. Jej wypełnianie zależy od wielu czynników. Warto przypomnieć, że głównym sprawcą, agentem misji Kościoła jest Duch Święty. Skuteczność tej misji zależy też jednak od współpracy ludzi, od nowego zrozumienia swojej misji w świecie, od inicjatywy konkretnych Kościołów lokalnych w Azji, jak i oddanych głosicieli zaangażowanych w ewangelizację. Kościoły lokalne w Azji odczytują swoją misję w świetle misji Kościoła Powszechnego i tkwią w jego głównym nurcie. Jednak w zetknięciu z pluralistyczną i bardzo odmienną rzeczywistością religijno-kulturową w Azji Kościół wyraża apologię na swój własny sposób – zasadniczo na trzech płaszczyznach: inkulturacji, dialogu oraz świadectwa. Często zazębiają się one ze sobą i w wielu wypadkach mogą być innym wyrażeniem tej samej rzeczywistości w misji Kościoła.

2.1. Ubogacający, a zarazem wymagający proces inkulturacji

Papież Paweł VI zwrócił uwagę, że dramatem naszych czasów jest ogromny rozdział, a nawet wzajemne wykluczenie się kultury i religii. Dokonało się to w sposób radykalny na gruncie europejskim. Kultura stała się areligijna, a często nawet antyreligijna, a w konsekwencji antychrześcijańska. Czy mamy do czynienia z podobnym zjawiskiem na terenie Azji? Brak akceptacji chrześcijaństwa w Azji, a czasami jego jednoznaczne odrzucenie nie może być rozumiane w ten sposób, że kultury azjatyckie są achrześcijańskie czy antychrześcijańskie. Jeżeli chrześcijaństwo jest odbierane negatywnie, jest też to w pewnej mierze wina samych chrześcijan, którzy głosząc Ewangelię ludom Azji, nie zawsze dokładali odpowiednich starań, by Ewangelię zaproponować w języku zrozumiałym, tak aby miejscowe kultury mogły wchłonąć jej wartości. W tym kontekście powstało pojęcie inkulturacji, z którym mamy głównie do czynienia w tych krajach czy narodach, gdzie historia nie była kształtowana przez chrześcijaństwo. Ważność inkulturacji jak i przeniesienie jej na różny płaszczyzny życia eklezjalnego w Azji podejmuje adhortacja apostołska

*Ecclesia in Asia*³. Wizja inkulturacji nawiązuje do określenia inkulturacji, jaką już wcześniej Jan Paweł II podał w encyklice *Redemptoris missio*⁴.

Analizując historię chrześcijaństwa na kontynencie azjatyckim, możemy powiedzieć, że prawie w każdym okresie istniały próby inkulturacji, chociaż nie były one określane tym pojęciem. Sama bowiem inkulturacja to raczej współczesne określenie procesu zetknięcia się chrześcijaństwa z kulturami spoza chrześcijańskiego wpływu oraz szukanie sposobów przekazania doświadczenia wiary za pośrednictwem elementów właściwych innym kulturom. Jako przykład można podać chrześcijaństwo obrządku syromalabarskiego, które zapuściło korzenie w Kerali już I w. n.e. Na pewno warto przypomnieć wysiłki Matteo Ricciego i jego uczniów w Chinach. Oprócz prób inkulturacji natury filozoficznej i teologicznej, proponowali zreinterpretowanie symboliki religijnej i rytów liturgicznych. Gołębnica, która w Chinach jest nieczystym ptakiem, z bardzo negatywnym wydźwiękiem, została zastąpiona przez postać ludzką w przedstawianiu osób Trójcy Świętej. Ogromne trudności sprawiał też, na przykład, symbol smoka, w Chinach zwierzęcia szlachetnego i przynoszącego pomyślność. Stąd jego symbol jest wszechobecny w dekoracjach każdego większego chińskiego święta. Dla chrześcijan smok niesie jak najgorsze skojarzenia, które często są zakotwiczone w Biblii.

Warto zaznaczyć, że pojęcie inkulturacji było zasadniczo używane jedynie na gruncie azjatyckim w teologii i misjologii katolickiej. Zostało ono poprzedzone pojęciem adaptacji. Natomiast teologia protestancka posługiwała się głównie pojęciem indygenizacji, które później ustąpiło miejsca kontekstualizacji. Dzisiaj pojęcia te nie są już domeną protestantów czy katolików.

W inkulturacji nie chodzi o zwyczajne przetłumaczenie czy też przeniesienie tradycji judeochrześcijańskiej do innej kultury. Musi to być przede wszystkim działanie co do istoty zgodne z dziedzictwem wiary. Tak samo nie chodzi również o to, by na pytania powstałe w danej kulturze dawać już gotowe odpowiedzi w świetle nauki Kościoła. Każda bowiem kultura niesie

³ Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Asia”*, 21, 22.

⁴ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”*, 52.

pozytywne wartości, które przyczyniły się do szeroko pojętej pomyślności ludzi. To więc, co dobre, pochodzi z tego samego źródła, którym jest Bóg. Chodzi, z jednej strony, o odkrycie pozytywnych wartości w jakiejś kulturze oraz docenienie mądrości i geniuszu ludzi poruszających się w jej obrębie. A z drugiej strony – warto pamiętać, że jednak żadna kultura nie jest doskonała, jest bowiem wytworem ludzi i podlega ciągłemu rozwojowi i przemianie. Dlatego też proces inkulturacji nie zwalnia z bycia krytycznym wobec form sprzecznych z przesłaniem ewangelicznym, które na przykład sankcjonują opresyjne struktury społeczno-ekonomiczne lub odrzucają podstawowe zasady moralne, zawarte w Bożych przykazaniach.

2.2. Dialog jako paradygmat misji Kościoła w Azji

2.2.1. Zrozumienie dialogu

Drugą bardzo istotną płaszczyzną misji Kościoła w Azji jest dialog, które to słowo zrobiło ogromną „karierę” pod koniec XX w. nie tylko w Kościele, ale w różnych dziedzinach życia społecznego. Weszło do codziennego języka teologicznego, politycznego czy społecznego, dlatego też nieraz bywa wieloznacznie używane i czasami nadużywane. Dzisiaj paradygmat misji Kościoła w zderzeniu z innymi religiami i kulturami na kontynencie azjatyckim określa dialog. Ważne jest więc, by być świadomym jego znaczenia w kontekście religijnym współczesnej Azji.

Dialog, który stał się obecnie paradygmatem misji Kościoła, szczególnie w wielkim labiryncie religijnym i kulturalnym Azji, jest raczej pojęciem od niedawna używanym we współczesnym języku Kościoła; po raz pierwszy w oficjalnych dokumentach Kościoła użył go papież Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam*, uważanej za *magna carta* dialogu⁵. Dokumenty Soboru Watykańskiego II wydane po tej encyklice używają już słowa dialog

⁵ Papież Paweł VI ogłosił tę encyklikę w czasie obrad soboru, 6.08.1964 r. Encyklika w wydaniu łacińskim używa wyrażenia *colloquium*. Jednak wersje: angielska, włoska, francuska i hiszpańska używają słowa dialog.

nawet w wersji łacińskiej. Do szczerego dialogu i jego utrwalania zachęca konstytucja duszpasterska *O Kościele w świecie współczesnym*. Sobór zachęca, by zwrócić nasze myśli „ku wszystkim, którzy uznają Boga i przechowują w swych tradycjach cenne elementy religijne i ludzkie, ponieważ pragniemy, by otwarta wymiana poglądów skłoniła wszystkich nas do przyjęcia i obojętnego wykonania natchnień Ducha Świętego”⁶. Temat dialogu jako misji Kościoła bardzo często pojawiał się w nauczaniu Jana Pawła II. Pojęcie dialogu, jakie zawiera encyklika *Redemptoris missio*, weszło na stałe do współczesnej refleksji teologicznej i misjologicznej. Dialog międzyreligijny jest, według Jana Pawła II, jednym z najważniejszych wyzwań trzeciego tysiąclecia i musi być kontynuowany i rozwijany⁷.

Dialog, który zakłada postawę gotowości i otwartości na spotkanie się z innym i z innością, chęci słuchania, pragnienia uczenia się od innych, a nie tylko nauczania, cierpliwego dociekania racji zachowań partnera, jest procesem wymagającym i trudnym, ale możliwym. W dialogu potrzebna jest historyczna cierpliwość, która nie zawsze może określić kontury najbliższej przyszłości i portu, do którego zawitają przyszłe pokolenia. Bo czyż można oczekiwać od przeciętnego Japończyka szybkiego zrozumienia wizji zbawienia człowieka, które zostało nam dane w Jezusie Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym? Odmienność kultury, a także religii w niej osadzonej w przedstawianiu doświadczenia wiary to po ludzku bariera prawie niemożliwa do pokonania. Jak zachęcić Japończyka, wyznawcę szintoizmu, do naśladowania Jezusa Chrystusa jako wzoru życia, który dobrowolnie umiera na krzyżu? Dla mieszkańców Japonii wzorem postawy jest samuraj, człowiek twardy, silny, waleczny. Trzeba w życiu walczyć, by zwyciężyć, by przeżyć, by coś znaczyć i osiągnąć. Tylko ten, kto zwycięża i pokonuje innych, ma szansę zafascynowania i pociągnięcia swoim przykładem następnych. Jezus wyszydzony dobrowolnie umiera na krzyżu. Co to za wcielenie Boga, który nie podejmuje walki i nie może w widzialny sposób zwyciężyć? Obraz Ukrzyżowanego jest trudny do zaakceptowania dla Japończyka.

⁶ GS, 92.

⁷ Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*, 55, 56.

Postawa otwarcia się na spotkanie z ludźmi o innym doświadczeniu wiary, którą z perspektywy chrześcijańskiej nazywamy dialogiem, nie zawsze i nie wszędzie jest wspólną postawą. W sercach i umysłach chrześcijan oraz przedstawicieli innych religii jest czasem zbyt wiele ran z przeszłości, nieporozumień, uprzedzeń, a może nawet wrogości, co sprawia, że dialog nie jest łatwą misją. Pomimo wielu antychrześcijańskich poczynań w niektórych częściach Azji i nieufności wobec innych religii ze strony chrześcijan, oczekiwaniem wielu przywódców religijnych i niezliczonych rzesz wyznawców różnych religii jest chęć szeroko pojętego spotkania się i dialogu, chociaż może nie zawsze tak to jest nazywane w życiu codziennym. W obecnej rzeczywistości społecznej i religijnej świata dialog wydaje się być najszlachetniejszą drogą w realizacji misji Kościoła. Jest on nieodzowny nawet wtedy, kiedy druga strona nie bierze go pod uwagę czy nawet otwarcie go odrzuca. Warto zaznaczyć, że nie jest on jakąś alternatywą dla ewangelizacyjnej misji Kościoła, ale jest metodą wypełniania apostołowskiej misji.

2.2.2. Perspektywa dialogu w Azji

Kościół katolicki w Azji cechuje postawa, którą wyraził w przemówieniu Jan Paweł II w czasie spotkania z przedstawicielami innych religii w Indiach w 1986 r., a które także zostało przypomniane w adhortacji apostołowskiej *Ecclesia in Asia*⁸. Ojciec Święty powiedział, że Kościół katolicki odnosi się z autentycznym szacunkiem do innych religii. Ten szacunek jest podwójny: wobec człowieka, który szuka odpowiedzi na najważniejsze pytania dotyczące życia, oraz wobec działania Ducha Świętego w człowieku. Jest to postawa odmienna od tej, którą reprezentowali ludzie Kościoła w dalekiej przeszłości, kiedy to religie i kultury Azji były uważane za wrogie przeciwieństwo chrześcijaństwa. Zazwyczaj jako jedyną właściwą postawę uważano odrzucenie pogańskiego świata wierzeń i zwyczajów, którego źródłem mógł być nawet sam szatan. Takie nastawienie zasadniczo należy już do przeszłości.

⁸ EA, 20.

Kościół w Azji widzi dialog w potrójnym aspekcie: międzyreligijny, międzykulturowy i dialog z ubogimi. Religia, kultura i rzeczywistość nędzy społecznej są uprzywilejowanymi płaszczyznami prowadzenia dialogu.

W mozaice religijnej Azji dialog z wyznawcami innych religii jest wyjątkowym wyzwaniem. Jak go rozumieć? Zasadniczo utrzymywana jest linia wytyczona przez Magisterium Kościoła. Najprecyzyjniej zostało to ujęte w dokumencie Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1984 r.: „Dialog nie oznacza tylko dyskusji, ale zakłada wszystkie pozytywne i konstruktywne międzyreligijne relacje z konkretnymi osobami jak i wspólnotami innej wiary, które prowadzą do wzajemnego zrozumienia i ubogacenia”⁹. Wchodząc na grunt dialogu międzyreligijnego, musimy być świadomi ogromnych problemów, niewyobrażalnych czasem wyzwań i długotrwałego procesu, którego czas i owoce trzeba zostawić Duchowi Świętemu. Jednak należy go podjąć i prowadzić. Potwierdza to nauczanie Jana Pawła II. Charakterystyczna jest jego wypowiedź z 1986 r. w jednym z wystąpień w czasie Światowego Dnia Modlitw o Pokój w Asyżu: „Albo nauczymy się kroczyć razem w pokoju i harmonii, albo będziemy dryfowali oddzielnie i niszczyli się wzajemnie”.

Problemy i wyzwania dialogu międzyreligijnego są dostrzegane przez różne jego strony. Pragnę tutaj odwołać się do spojrzenia na dialog, jakie zostało zaprezentowane na Kongresie Mnichów Azjatyckich w 1973 r. w Bangalore¹⁰. Według uczestników tego spotkania, międzyreligijny dialog powinien się skoncentrować na trzech specyficznych płaszczyznach, z którymi mamy do czynienia w każdej religii. Są to: pierwotne doświadczenie, które doprowadziło do powstania danej religii, zbiorowa pamięć doświadczenia religijnego zawarta w tradycjach, praktykach i wierzeniach religijnych oraz interpretacja tego doświadczenia w szkołach filozoficznych, teologicznych i egzegetycznych. Takie spojrzenie na dialog międzyreligijny uświadamia, że religie azjatyckie mocno akcentują rolę doświadczenia.

⁹ *The Attitude of the Church Towards the Followers of Other Religions*, cyt. za: „FABC Papers”, nr 107, s. 28.

¹⁰ A. Pieris, *Christianity in a Core-to-Core Dialogue with Buddhism*, „East Asian Pastoral Review” 1:1988, s. 89 nn.

Dialog teoretyczny czy intelektualny, o ile jest prowadzony, wydaje się być sprawą marginalną. Takie podejście stwarza nam, katolikom, pewne problemy. W momencie, kiedy dla Azjaty akcent w dialogu jest położony na przeżywanie, doświadczenie, rodzi się pytanie, jak daleko można się posunąć, by uczestniczyć w doświadczeniu, a konkretnie w praktykach religijnych czy kulcie innych religii. Istnieje tutaj poważny problem tzw. *communicatio in sacris*. Nie jest łatwe utrzymanie równowagi pomiędzy autentycznym dialogiem międzyreligijnym a pułapką synkretyzmu religijnego. Przykładem może być dialog chrześcijaństwa w pierwszych wiekach po Chrystusie, które powstało w świecie judaistycznym, a które zostało zaszczipione w sercach ludzi w świecie helleńsko-rzymskim. Dialog ten zakończył się sukcesem, chociaż nie był pozbawiony bolesnych wstrząsów, a nawet błędów.

Dialog z kulturami jest podobnie kolejnym wielkim wyzwaniem dla misji Kościoła. Ta płaszczyna dialogu czasami może się częściowo pokrywać z problematyką inkulturacji, jednak niecałkowicie. Inkulturacja zwraca bardziej uwagę na próby, jakie Kościół podejmuje, aby przesłanie ewangeliczne przedstawić przy pomocy nowych symboli, czyli pojęć czy rytów zaczerpniętych z danej kultury. Dialog z kulturami prowadzi do wzajemnego ubogacenia się osiągnięciami kulturowymi. Kultura chrześcijańska, na przykład, w wydaniu europejskim może ubogacić kultury Azji, ale też kultury Azji mogą inspirować kultury narodów o długiej chrześcijańskiej tradycji. W tym kontekście warto więc wspomnieć o nowej perspektywie misji Kościoła. Do niedawna mówiło się zasadniczo o misji Kościoła *ad gentes*, czyli Kościół jest posłany z Ewangelią do ludów świata. To pozostaje oczywiście aktualne, ale w Azji mówi się i pisze coraz więcej o misji Kościoła *inter gentes*, czyli Kościół wypełnia swoją misję wśród ludów świata. Słowo „wśród” zwraca uwagę, że misja Kościoła jest nie tylko jednokierunkowa, że idzie do ludów Azji z przesłaniem ewangelicznym, ale i także ludy Azji mają nam coś do zaproponowania i przekazania. Wysiętek pokoleń zakodowany w kulturach nie tylko nie może być ignorowany, ale powinien stać się pomocny w wypełnieniu misji *ad gentes*.

Ludzie biedni są bardzo ważnymi partnerami dialogu w Azji. Ten najbardziej zaludniony kontynent ma ogromne obszary nędzy. Setki milionów jego mieszkańców żyją na marginesie życia społeczno i nie mają dostępu

do dóbr ekonomicznych czy kulturowych. Bardzo często nędza przybiera oblicze ludzi z peryferii wielkich metropolii miejskich, ludności wiejskiej – najbardziej upośledzonej w ekonomii, imigrantów (jak w Japonii, Korei Południowej czy Tajwanie), ludów plemiennych (aborygenów), często zepchniętych w górskie czy nieurodzajne tereny, milionów analfabetów czy dotkniętych różnego rodzaju chorobami (na przykład trąd). Nierzadko nędza ta jest usankcjonowana przez tradycje społeczne, kulturowe i religijne, jak na przykład system kastowy w Indiach. Według niektórych statystyk, nawet ponad połowa ludzi Azji żyje w biedzie. Dysproporcja pomiędzy ubogimi a bogatymi stale się powiększa. Owszem, obserwuje się pewien rozwój ekonomiczny, ale udział w nim ma nieliczny procent mieszkańców kraju. Obecność Kościoła poprzez misjonarzy i struktury, na przykład edukacyjne, to silne i przekonujące przesłanie ewangeliczne dla ludzi. Dialog z tymi ogromnymi rzeszami nie jest łatwy, ale jest nieodzowny w misji Kościoła. Kościół w Azji jest świadom, że opresyjne struktury społeczne, masowa nędza to najistotniejsze z wyzwań dla wiarygodności misji Kościoła, która bez stawienia mu czoła rozplywa się i traci dynamizm.

2.3. Świadczenie wierności Jezusowi Chrystusowi i Jego Ewangelii

Kościół nie byłby w stanie wypełniać swojej misji i głosić Ewangelii, gdyby nie było świadków wiary. Bardzo często, pomimo małych liczebnie wspólnot, chrześcijanie byli widzialnym znakiem zbawienia, jakie dokonało się przez i w Jezusie Chrystusie. Te wspólnoty czasami przez pokolenia pozostały nieliczne, ale silne w wierze, chociażby w Chinach, Pakistanie, Bangladeszu czy Nepalu. I dzisiaj dają one, w ogromnie trudnej sytuacji, bohaterskie świadectwo wiary. Wierzący są narażeni na całkowite odrzucenie, a nawet dyskryminację społeczną i ekonomiczną.

Mówiąc o Kościele w Azji, nie możemy zapomnieć, że jest to Kościół, który nie tylko w przeszłości, ale i obecnie jest naznaczony znamieniem silnych, czasem wyrafinowanych prześladowań. Przez wieki wyznawcy i naśladowcy Jezusa z Nazaretu doświadczali niezrozumienia, dyskryminacji czy jednoznacznego odrzucenia, kończących się nawet krwawymi prześladowaniami. Wspólnoty chrześcijańskie nie przetrwałyby, gdyby

nie było heroicznych świadków wiary, których wierność Jezusowi Chrystusowi i Kościołowi prowadziła nieraz do męczeńskiej śmierci. Nie ma kraju w Azji, gdzie chrześcijanie nie byliby prześladowani w dalszej lub bliskiej przeszłości. Prześladowania mają miejsce nadal w wielu krajach – wystarczy wspomnieć Pakistan, Koreę Północną, pewne obszary w Indiach czy Myanmar (dawna Birma) lub Laos. Patrząc na prześladowania wyznawców Chrystusa przez ponad dwieście lat w Japonii czy ponad sto lat w Korei, stoimy pełni zadumy i uznania dla tych nielicznych świadków wiary, którzy oddali wszystko dla Chrystusa. Analizując agresywność prześladowań wyznawców Jezusa Chrystusa, można znaleźć paralełę do wyroku wydanego na samego Chrystusa jak i do prześladowań chrześcijan w pierwszych wiekach. Nauka Ewangelii wydaje się dla wielu tak prowokująca i niemożliwa do wprowadzenia w życie, że dochodzą do wniosku, iż trzeba ją odrzucić, a nawet wyeliminować z życia społecznego. Jeżeli nie pomagają metody perswazji czy prawnych zakazów, stosuje się radykalne metody, nie wykluczając brutalnych prześladowań. Często politycy i odpowiedzialni za życie społeczne nie są w stanie otworzyć się na inność, a Ewangelia jest, w ich mniemaniu, zbyt wymagająca, by można ją stosować w życiu społecznym, a na dodatek domaga się zmiany ustalonego porządku społeczno-politycznego. Wymaga to wielkiego wysiłku zmiany mentalności, a zarazem wyzbycia się własnych egocentrycznych czy grupowych interesów. Nie pozostaje nic innego jak jej całkowite odrzucenie i wyeliminowanie tych, którzy myślą inaczej.

Przywoływanie świadectwa i męczeństwa wielu chrześcijan w Azji nie ma na celu postawy oskarżającej i rewindykacyjnej. To byłoby niezgodne z duchem Ewangelii. Śmierć Jezusa Chrystusa na krzyżu była wielkim dramatem i niesprawiedliwością. Jednak ta śmierć była zbawienna dla nas i doprowadziła do pojednania ludzkości z Bogiem poprzez zawarcie nowego przymierza. Jego śmierć stała się początkiem nowego życia, które zrealizowało się w Jego zmartwychwstaniu. W tej perspektywie trzeba widzieć radykalne świadectwo chrześcijan. Świadectwo wierności Chrystusowi i Jego Ewangelii to także ważna forma dialogu ludzi Kościoła z ludźmi odmiennych koncepcji religijno-kulturowych. Chrześcijanie, mimo iż często byli pozbawieni możliwości podzielenia się swoim doświadczeniem wiary, jednak poprzez życie i śmierć przekazują innym ogromne przesłanie

nadziei. Życie jest silniejsze od śmierci. Taki dialog może doprowadzić kiedyś do wspólnego opowiedzenia się za życiem, a nie za śmiercią. Ofiara może doprowadzić do zmiany prześladowczej mentalności. A to jest istotne w interpretowaniu historii, także tej współczesnej.

Zakończenie

Sytuacja Kościoła w Azji jest niezwykle skomplikowana i wymaga, z jednej strony, wiary w działanie Ducha Świętego, który tchnie, gdzie chce i kiedy chce, a z drugiej – naszej współpracy z Jego tchnieniem, by pod Jego natchnieniem szukać stale nowych dróg ewangelizacji. Przyszłość Kościoła jest trudna do przewidzenia. Należy zawsze zaufać Bogu, w myśl „jeden dzień u Pana jest jak tysiąc lat, a tysiąc lat jak jeden dzień” (2 P 3, 8). Przed wierzącymi stoją ogromne wyzwania, którym niełatwo sprostać. Wkraczając nawet myślami na „teren” Kościoła w Azji, musimy czasem, tak jak Mojżesz przed płonącym krzewem, zdjąć sandały, by nie deptać świętości i obecności Boga, którego nie jesteśmy w stanie pojąć (por. Wj 3, 5). A kiedy Mojżesz zdecydował się być promotorem doświadczenia Boga z krzewu gorejącego, musiał zaakceptować długą i mozolną wędrówką przez pustynię. On sam nie dotarł do Ziemi Obiecanej. Kościół w Azji potrzebuje naszej solidarności, naszego wsparcia, zrozumienia dla swojej odmienności. Powinniśmy się wstrzymać z łatwymi i powierzchownymi ocenami zachowań tamtejszych wspólnot czy poszczególnych pasterzy. Sytuacja wierzących w Azji bowiem jest całkiem inna aniżeli znana nam w krajach Europy, w Amerykach lub w Afryce. Są to często rzeczywistości nieporównywalne. Trzeba nam wiary w Opatrzność Bożą, zaufania do tamtejszych katolików oraz historycznej cierpliwości, aby mogli oni wzrastać w jedność z Kościołem Powszechnym. Trzeba może czekać na moment w historii, w którym pojawią się tacy uczniowie Jezusa Chrystusa jak św. Paweł, który był doskonałym narzędziem Ducha Świętego. To on o sobie powiedział w Jerozolimie: „Ja jestem Żydem (...). Wychowałem się jednak w tym mieście, u stóp Gamaliela otrzymałem staranne wykształcenie w Prawie ojczystym” (Dz 22, 3). Z drugiej strony – to był obywatel Imperium Rzymskiego, świetnie poruszający się po arkanach świata helleńskiego.

Człowiek pogranicza kultur i religii, który wprowadził Ewangelię w świat helleński. To jego, Pawła, który zaangażował się w dialog z filozoficznymi, kulturowymi i religijnymi wartościami słuchaczy, stawia za wzór Jan Paweł II Kościołowi w Azji¹¹.

S u m m a r y

Apology of The Church in modern Asia

The author shares his experience acquired primarily while his service in Divine Word Missionaries Generalate in Rome, which concerns Asian cultural diversity context. The continent of Asia is inhabited by over a half of the Earth population, but the Christian message has never been accepted here in any significant manner. Multi-dimensional dissimilarity: cultural, philosophical, theological as well as socio-political context and history of the Church itself have contributed to this situation. The cultural dissimilarity expresses in anthropology, which maintains primacy of society over a person, instead of singling out – cancels out limitations between subject and object. Some Asian languages do not recognize the notion of God as a Person. European bivalent logic is also strange to Asians, as well as the notion of truth. Some people consider themselves as followers of more than one religion at the same time. Attempts to create theology adequate to this realm last no longer than since the Second Vatican Council. Many issues are concerned with the notion of tradition. Another pack of problems arises in the socio-economical context. Enormous population growth brings along an extreme poverty and antinatalistic policies in many countries. For Chinese mentality overwhelmed by Confucianism the absolute power of the state authority is taken for granted, also in a fragile matter of religion. Similarly in India, Christianity is not to be accepted in prevailing caste system. Although presence of missionaries in Asia is of long tradition, dated since St. Thomas the Apostle, the Asians look at European Christians through glasses of colonial era humiliations. So the greater is value of indigenous vocations and theology. Basing

¹¹ EA, 20.

on such a background, the author discusses forms of Church apology in modern Asia: inculturation, dialog and witness. Inculturation has always been present in the history of evangelization of Asia. Today it is similarly understood by Catholics and Protestants, in the sphere of symbols, as well as for notions. This is about expression of the heritage of faith in the existing culture and rejection of a lure to copy European mentality. This does not absolve of a critical approach to problems of i.e. social injustice. Then, the dialog to be led in Asian style is of triple aspect: interreligious, intercultural and “intersocial” – with the poor. The dialog means also patience, because cultural otherness of Asia is, in terms of human powers, almost impossible to be waded across. The dialog must be based more on experience than intellectual discourse. Of course, a threat of religious syncretism is at hand. In this context the author refers to documents of the Church: Apostolic Exhortation “Ecclesia in Asia”, the document of Secretariat for Non-Christians from 1984 and so. Finally, the witness of Asian Catholics, although they are not numerous, is often advanced to heroic martyrdom, as it takes place in China, Pakistan, Bangladesh and Nepal. From age to age, exposed to rejection, social and economical discrimination, they have been heroically forbearing strong, refined and sometimes sanguinary persecutions up to date. It is difficult to open to distinctness of Christianity even for modern politicians of Asia. Elimination of those who think different is still considered as an easier perspective. In conclusion of his paper the author compared evangelization of Asia to the mission of Moses. To proclaim God he had to acknowledge the newness of his experience of the burning bush and to undertake a difficult journey through the desert. St. Paul can also be a pattern for this context: a man of many cultures strongly founded in faith.

KEYWORDS: *adaptation, antinatalism, Asia, Bangalore, caste system, China, communicatio in sacris, Confucianism, contextualization, dialog (interreligious, intercultural, intersocial), Divine Word Missionaries, Ecclesia in Asia, Ecclesiam Suam, inculturation, Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC), gentes (ad, inter), India, martyrdom, Moses, Paul the Apostle (St.), persecutions, politics, poverty, Ricci, samurai, syncretism (religious), Thomas the Apostle (St.), witness*

Transl. by Rev. Filip Krauze

Bibliografia

Dekret o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich.

Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Ecclesia in Asia”.*

Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris missio”.*

Jan Paweł II, *Nowo millennio ineunte.*

Konstytucja Duszpasterska o Kościele w Świecie Współczesnym „Gaudium et spes”

Paweł VI, *Encyklika „Ecclesiam suam”.*