

Roman Malek, Władysław Kowalak, Władysław Kowalak

Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

Collectanea Theologica 51/1, 123-135

1981

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: I. INFORMACJE. 1. „Teologia w kontekście”. — 2. Chrześcijaństwo i religie na Tajwanie. II. OPACOWANIA. 1. Niezależny Kościół Filipiński. — 2. Kaodaizm — nowa religia w Wietnamie.*

I. INFORMACJE

1. „Teologia w kontekście”

Wzmagający się w ostatnim czasie rozwój teologii w krajach Trzeciego Świata, określanej jako teologia kontekstualna lub teologia w kontekście, stał się przyczyną, iż Instytut Misjologiczny MISSIO w Akwizgranie postanowił stworzyć organ informacyjny dla teologów obszaru języka niemieckiego, celem przekazywania wiadomości na temat rozwoju teologii¹. Tak powstało czasopismo bibliograficzno-informacyjne pod nazwą „Teologia w kontekście. Informacje na temat prac teologicznych z Afryki, Azji i Oceanii” (*Theologie im Kontext. Informationen über theologische Beiträge aus Afrika, Asien und Ozeanien*). Grono redakcyjne tworzą znani w dziedzinie misjologii L. Wiedenmann, G. Schückler, H. Janssen oraz G. Evers.

Czasopismo, którego pierwszy numer ukazał się w styczniu 1980 r. w objętości 158 stron formatu A4, będzie się ukazywało dwa razy do roku. Zasadnicza struktura czasopisma przedstawia się następująco: I. Przegląd czasopism (Azja, Afryka, Oceania i Trzeci Świat ogólnie); II. Streszczenia wybranych artykułów, podanych w części I, w następującym porządku: 1.

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Władysław Kowalak SVD, Warszawa.

¹ Odnośnie do problemu teologii kontekstualnej istnieje już spora literatura. Oto niektóre pozycje: K. Blaser, *Kontextuelle Theologie vor und nach Nairobi*, Zeitschrift für Mission 3(1977) Nr 1, 7—24; D. Forbes, *Biblical-Theological Base for a Relevant Theology in Sri Lanka*, Dialogue 6(1979) nr 1—2, 10—15; L. Gutierrez, *Contextual Theology in Asia*, Philippiniana Sacra 40(1979)5—14; K. R. Höller, *Die ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen. Versuch einer Zwischenbilanz*, Herder Korrespondenz 33(1979) 415—421; Ch. F. Hsiao, *Asian Theology in Retrospect and Prospect*, Northeast Asia Journal of Theology 18—19(1977)8—15; K. Koyama, *Waterbuffalo Theology*, London 1974; E. P. Nacpil — D. J. Elwood (red.), *The Human and the Holy. Asian Perspectives in Christian Theology*, Quezon City 1978; E. D. Piryns, *Contextual Theology. The Japanese Case*, Philippiniana Sacra 40(1979)140—161; K. Piskaty, *Bericht über das International Colloquium on Contextual Theology*, Verbum SVD 20(1979)295—300; L. de Silva, *Rethinking Theology in the Context of Buddhism*, Dialogue 6(1979) nr 1—2, 53—69; H. Waldenfels, *Theologie im Kontext der Weltgeschichte. Überlegungen zum Dialog zwischen Christentum und Weltreligionen*, Lebendiges Zeugnis 32(1977) nr 4, 5—18.

teologia kontekstualna ogólnie; 2. poszczególne problemy teologiczne, 3. religie i dialog; 4. społeczeństwo i rozwój; III. Sprawozdania z konferencji według kontynentów; IV. Indeksy (autorski, nazwisk, rzeczowy, miejsc).

Artykuły zostały wybrane z czasopism ukazujących się w Trzecim Świecie i obejmują także języki pozaeuropejskie. Zasadniczo są to czasopisma teologiczne, tzn. pomija się czasopisma religioznawcze, religioznawczo-kulturowe itp., reprezentujące teologię katolicką, ale nie wyklucza się możliwości objęcia także czasopism protestanckich, jak stwierdził we wprowadzeniu L. Wiedenmann. Treściowo są to czasopisma obejmujące zasadniczo problematykę teologii kontekstualnej, choć podane są także artykuły o treści ogólnej, reprezentujące poglądy teologów Trzeciego Świata, a z teologią kontekstualną nie mające bezpośredniego związku. Dla orientacji oraz w nawiązaniu do wcześniejszych informacji na temat czasopism misyjnych i misjologicznych zamieszczonych na łamach biuletynu², poniżej podane zostaną czasopisma ujęte w bibliografii pierwszego numeru „Teologii w kontekście”:

A f r y k a

African Ecclesiastical Review (Kenia)
 African Theological Journal (Tanzania)
 Pastoral Orientation Service (Tanzania)
 Spearhead (Kenia)
 Flambeau (Kamerun)
 Savanes et Forets (Wybrzeże Kości Słoniowej)
 The Northern Review (Ghana)
 Au Coeur de l'Afrique (Burundi)
 Bulletin de Théologie Africaine (Zair)
 Dialogue (Rwanda)
 Telema (Zair)
 Revue Africaine de Théologie (Zair)
 Missionalia (Afryka Południowa)

A z j a, O c e a n i a

Ching Feng (Hong Kong)
 Theology Annual (Hong Kong)
 Collectanea Theologica Universitatis Fu Jen (Taiwan)
 The Indian Journal of Theology (Kalkuta, Indie)
 Indian Missiological Review (Shillong, Indie)
 Indian Theological Studies (Bangalore, Indie)
 Jeevadhara (Indie, Kottayam)
 The Living Word (Alwaye, Indie)
 Religion and Society (Bangalore, Indie)
 Sevartham (Rachi, Indie)
 Vidyajyoti (Delhi, Indie)
 Word and Worship (Bangalore, Indie)
 The Japan Christian Quarterly (Tokyo)
 The Japan Missionary Bulletin (Tokyo)
 Japanese Religions (Kyoto)
 Katorikku Kenkyu (Tokyo)
 Al-Mushir (Rawalpindi)
 Focus (Multan)

² Por. R. Malek, *Teologiczne czasopisma w Afryce, Azji i Australii*, *Collectanea Theologica* 44(1974) z. 1, 164—168; tenże, *Nowe czasopisma misyjne i misjologiczne*, *Collectanea Theologica* 45(1975) z. 3, 167—169.

Pastoral Notes (Karachi)
 Diwa (Tagaytay)
 Philippine Pirests' Forum (Manila)
 Philippiniana Sacra (Manila)
 Teaching All Nations (Manila)
 Dialogue (Colombo)
 Catalyst (Goroka, Papua Nowa Gwinea)
 Point (Goroka)
 Voices of the Third World (New York)

Czasopismo zawiera też sprawozdania z wszystkich konferencji teologicznych o charakterze regionalnym (ponadkrajowym). Zwykle dokumentacja tych konferencji znajduje się w Instytucie Misjologicznym MISSIO. W pierwszym numerze omówione zostały następujące konferencje:

Pierwsze Panafrykańskie Seminarium Ewangelizacyjne (Lusaka, 6—17 XI 1978).

Doświadczenie religijne w relacji ludzkości z naturą (Yaounde, 15—22 IX 1978).

Postawy i inicjatywy odnośnie do jedności chrześcijańskiej w Afryce Wschodniej (Dodoma, Tanzania, 13—15 VII 1978; Nairobi, 14—15 IX 1979).

Sympozjum na temat wychowania ogólnego (Limuru, Kenia, 22—25 V 1978).

Konferencja AMECEA na temat tworzenia małych wspólnot chrześcijańskich (Zomba, Malawi, 13—16 VIII 1979).

Tworzenie chrześcijańskich wspólnot bazowych (Lusaka, 10—11 I 1979).

Badania liturgiczne w Tanzanii (Dar-Es-Salaam, maj 1978).

XIII Tydzień Teologiczny w Kinshasa (23—28 VII 1979).

Misja pojednania w aktualnej sytuacji Afryki Południowej (Johannesburg, 23—25 I 1979).

Chrześcijaństwo i tożsamość afrykańska. Pierwszy Kongres Bibliistów Afrykańskich (Kinshasa, 26—30 XII 1978).

Międzynarodowy Kongres Misyjny (Manila, 2—7 XII 1979).

Konsultacja na temat wychowania teologicznego do posługi chrześcijańskiej w Azji (Manila, marzec 1977).

Polepszenie warunków pracowników rolnych i miejskich (Tokyo, 29 IX—6 X 1979).

V Konsultacja Teologiczna ATA (Singapur, 10—15 XI 1978).

V Konferencja Biskupiego Instytutu Akcji Społecznej (BISA V, Baguio, Filipiny, 28 V—1 VI 1979).

I Konferencja Biskupiego Instytutu Działalności Misyjnej (BIMA I, Baguio, 19—27 VII 1978).

Teologia Kraju Rodzimego (Taipei, wrzesień 1979).

Chińska teologia na rozdrożu (Hong Kong, 2—10 II 1979).

Trzecie Regionalne Spotkanie FABC (Tokyo, 26—29 III 1979).

V Panindyjskie Sympozjum Katechetyczne (Bangalore, 11—17 XII 1978).

Konferencja Indian Christian Theological Association — ICTA (Puna, 29 XII 1977—2 I 1978).

Intelektualna formacja kandydatów do kapłaństwa w dzisiejszych Filipinach (Tagaytay, 18—20 I 1979).

Konsultacja na temat chrześcijańskich wspólnot bazowych (Goroka, Papua Nowa Gwinea, 20—25 XI 1978).

Sprawozdania z konferencji uzupełnione są dokumentacją z przebiegu posiedzeń, listami uczestników itp.

„Teologia w kontekście”, obok istniejących już bibliografii misjologiczno-religioznawczych (np. *Bibliografia Missionaria*), czy też bibliografii ukazujących się regularnie w czasopismach misjologiczno-religioznawczych (np.

Missionalia), stanowi niewątpliwie ważną pomoc dla interesujących się problematyką misyjną nie tylko w krajach obszaru języka niemieckiego. Za koncepcję i wykonanie Instytutowi Misjologicznemu MISSIO należą się słowa uznania.

ks. Roman Malek SVD, Tajwan

2. Chrześcijaństwo i religie na Tajwanie

Wielkie religie pozachrześcijańskie oraz obecność chrześcijaństwa jako mniejszości religijnej prawie nieustannie prowokowały pytanie, dlaczego chrześcijaństwo w kontekście tych wielkich religii rozwija się niezwykle powoli i dlaczego mimo wielowiekowych wysiłków pozostaje mniejszością. Zagadnienie to dotyczy przede wszystkim Azji, szczególnie Japonii i Chin. Nie ulega wątpliwości, że jest to pytanie zasadnicze i aktualne także dzisiaj. Problem ten leży u podstaw pracy protestanckiego misjonarza Alana F. Gatesa „Chrześcijaństwo i animizm na Tajwanie”¹. Autor ujmuje to zagadnienie w dwóch pytaniach: dlaczego Kościół (chrześcijaństwo) w Chinach i na Tajwanie rozwija się tak bardzo powoli i jest ciągle jeszcze instytucją obcą w społeczeństwie chińskim oraz jaka jest relacja tego powolnego rozwoju do rozbudzenia się religijności ludowej, szczególnie współcześnie, w okresie urbanizacji i industrializacji na Tajwanie. Już we wprowadzeniu autor odpowiada na te pytania i stawia diagnozę: przyczynę takiego stanu faktów upatruje w tym, że chrześcijaństwo nigdy nie stało poważnie wobec problemu animizmu na Tajwanie, a jest to jedna z największych przeszkód dla chrześcijaństwa. Stąd też całokształt problematyki A. F. Gatesa ujął tytułem „chrześcijaństwo i animizm”. Celem studium jest określenie bardziej pozytywnej postawy chrześcijaństwa (misjonarzy) wobec animizmu i uznanie faktu, że animizm mieści się w biblijnej koncepcji tego, co Ef 6,12 określa jako „moce”. Jest to więc cel praktyczno-misyjny, określający charakter pracy. Należy przy tym podkreślić, że autor mówiąc o chrześcijaństwie ma na myśli wyłącznie protestantyzm (Kościół katolicki wspomina tylko raz).

Studium bazuje zasadniczo na badaniach i analizach istniejącej literatury. Materiały chińskie wykorzystane zostały w tłumaczeniach, co oczywiście ograniczyło wgląd autora w problematykę. Autor, misjonarz baptystyczny na Tajwanie w latach 1959—1964 oraz 1966—1970, na podstawie omawianej pracy uzyskał w 1971 r. doktorat z nauk misjologicznych w School of World Mission przy Fuller Theological Seminary.

Jak wspomniano, problematyka podejmowana przez A. F. Gatesa jest zasadnicza dla chrześcijaństwa w kontekście azjatyckim. Stąd też, jakkolwiek nie bez zastrzeżeń, warto bliżej przyjrzeć się materiałowi zebranemu przez autora, tym bardziej, że jest to pierwsza tego typu praca, gdy idzie o Tajwan. Jednakże na początku należy wspomnieć, że postawa reprezentowana przez A. F. Gatesa napotyka na znaczne opory, przynajmniej u katolickiego czytelnika, już choćby ze względu na jego postawę wobec tego, co „niechrześcijańskie”. Wiele zastrzeżeń natury metodologicznej można też wnieść ze strony sinologicznej i etnologicznej.

Praca składa się z wprowadzenia, ośmiu rozdziałów, bibliografii oraz indeksu (znaki chińskie podane zostały w tekście, co niewątpliwie należy zaliczyć do cech pozytywnych pracy). Problematyka poszczególnych rozdziałów przedstawia się następująco: animizm w Chinach starożytnych (s. 19—38); animizm w okresie klasycznym (s. 39—65); animizm w okresie T'ang

¹ A. F. Gates, *Christianity and Animism in Taiwan*, San Francisco 1979, s. 262 + 4 rys. + 4 fot. Material Center. Occasional Series nr 40.

(s. 67—91); animizm na Tajwanie dziś (s. 93—152); animizm i misje chrześcijańskie na Tajwanie 1865—1978 (s. 153—168); animizm i moce: rozważania teologiczne (s. 169—202); dialog z animizmem (s. 203—238); konkluzje (s. 239—246).

Problematykę podjętą przez A. F. Gatesa można ująć z innych punktów widzenia. I tak rozdziały 1—4 stanowią funkcjonalno-historyczną analizę animizmu w Chinach i na Tajwanie. Rozdział 5 posiada charakter historyczno-misyjny, podkreślający błędy w postawie wobec animizmu; rozdziały 6 i 7 przedstawiają kerygmaticzną koncepcję ewangelizacji Tajwanu w oparciu o analizę koncepcji „mocy” w Starym i w Nowym Testamencie. Zagadnienia te dotyczą więc szeregu dziedzin, m.in. sinologii, religioznawstwa, etnologii oraz teologii.

Kluczowym pojęciem studium A. F. Gatesa jest animizm. We wprowadzeniu autor podaje definicję według Tylora, Kessinga i Warnecka, zdaje się jednak opowiadać za definicją W. Harrisa i E. Parrindera, według której animizm zawiera też politeizm i jest próbą zajęcia postawy wobec niewidzialnych sił, duchów, często uważanych za bogów. A. F. Gates uważa, że pogląd o nieistnieniu animizmu, szczególnie w społeczeństwie urbanistycznym, jest przedwczesny. Ważne jest przy tym, że autor omawia społeczeństwo chińskie na Tajwanie zupełnie pomijając ludność pierwotną (niechińską, malajską, zamieszkującą góry Tajwanu). Ogólnie uważa się, że społeczeństwo chińskie na Tajwanie da się ująć w trzy kategorie religijne, mianowicie buddyzm, taoizm oraz tzw. *folk religion*. A. F. Gates uważa, że „tajwański animizm” obejmuje konfucjanizm, buddyzm, taoizm i *folk religion*. Co jednak oznacza określenie „tajwański animizm”? Czyż wspomniane przez A. F. Gatesa religie, które on uważa za komponenty animizmu, nie stanowią samodzielnych wielkich religii? Etnologia współczesna twierdzi, że „żadna z wielkich religii świata nie jest animistyczna (jakkolwiek może zawierać elementy animistyczne)”². Należy przy tym zaznaczyć, że w pracy A. F. Gatesa pojęcie synkretyzmu pojawia się jeden raz (s. 243), a wydaje się, że jego zastosowanie byłoby bardziej przydatne. A. F. Gates nie uwzględnił również faktu, że badacze taoizmu odróżniają taoizm (tao-chiao) od *folk religion* (shen-chiao, tzn. wiara w duchy)³. A. F. Gates zamiennie używa też terminu *folk religion* i „animizm”, do tej niekonsekwencji przyznaje się zresztą w konkluzji (s. 239—241). Dokładniejsze rozróżnienia oraz wyjaśnienia postawy wobec religii chińskich, tzn. wobec buddyzmu, taoizmu oraz *folk religion* nie występują w pracy.

We wprowadzeniu autor objaśnia szereg terminów, którymi posługuje się w pracy, np. definicję religii podaje za Addisonem i C. K. Yangiem, jednak bez własnego ustosunkowania się do niej. Brakuje też choćby krótkiej wzmianki jak autor widzi relację religii do animizmu. Następnie definiuje mitologię, szamanizm i in. Gdy idzie o szamanizm, autor zasadniczo opiera się na M. Eliadem, nie uwzględnia jednak odnośnych studiów i korekt D. Schrödera, prowadzącego badania na Tajwanie. A. F. Gates stwierdza jedynie, że fundamentalna definicja M. Eliadego, określająca szamana jako tego, który zajmuje się ekstazą, zgodna jest z danymi chińskimi i tzw. wuizmem, a także ze współczesną formą szamanizmu, określa-

² G.K.P., Animism, w: *The New Encyclopaedia Britannica* I 922 (16 1975).

³ Por. na ten temat: H. Welch, *The Bellagio Conference on Taoist Studies, History of Religions* 9(1969—1970) nr 2—3, 107—136; N. Sivín, *On the Word „Taoist” as a Source of Perplexity. With Special Reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China, History of Religions* 17(1978)nr 3—4, 303—330.

nego na Tajwanie jako „tang-ki”. Wydaje się więc, że wprowadzenie jest kompilacją terminów, autor bowiem nie przeprowadza ani analizy pojęć, ani też nie podaje, którą z podanych definicji uważa za adekwatną dla Chin czy Tajwanu. Na marginesie narzuca się uwaga, że autor w ogóle nie wykorzystał obszernej i ważnej literatury w języku niemieckim, dotyczącej problemu. Nie znajdujemy wzmianki o pracach i koncepcji W. Eichhorna⁴. Wydaje się, że wykorzystanie tych prac usunęłoby wiele nieporozumień i wątpliwości.

Problematykę chrześcijaństwa i animizmu A. F. Gates usiłuje zbadać przy pomocy metody synchroniczno-diachronicznej oraz przy zastosowaniu podejścia funkcjonalnego (Malinowski, Radcliffe-Brown), co współczesnym etnologom nie zawsze wydaje się uzasadnione i trafne.

Gdy idzie o misjologiczny aspekt pracy, A. F. Gates nie twierdzi, że animizm absolutnie wszędzie stanowi przeszkodę dla chrześcijaństwa, ale że zachodzi to szczególnie na Tajwanie, ze względu na specyficzną formę animizmu. Podejmując ujęcie animizmu proponowane przez autora wnioskuje się, że buddyzm, taoizm i *folk religion* czy też synkretyzm tychże stanowi przeszkodę dla chrześcijaństwa. Pogląd ten jednak dziwi nieco; nawet bowiem w protestantyzmie zaprzestano mówić o „przeszkodach” dla chrześcijaństwa, o czym dobitnie świadczą wysiłki teologów protestanckich w kształtowaniu dialogu i teologii religii pozachrześcijskich⁵.

Rozważania na temat animizmu w Chinach i na Tajwanie autor przeprowadza w oparciu o cztery utworzone przez siebie (na podstawie prac Eberharda i G. K. Yanga) okresy: 1. prehistoria i okres Shang — do ok. 1123 przed Chr.; 2. okres klasyczny — Chou i Han, 1123 do 9 po Chr.; 3. okres T'ang (618—907); 4. współczesny Tajwan. Rekonstrukcję animizmu w pierwszym okresie A. F. Gates przeprowadza na podstawie istniejącej na ten temat literatury, stwierdzając, że animizm tego okresu obejmuje takie zjawiska, jak szamanizm, kult przodków, kult płodności i słońca oraz kalendarz lunarny. Powstaje jednak pytanie, dlaczego by nie mówić po prostu o religii okresu Shang? Wierzenia bowiem tego okresu są tak kompleksowe, że trudno je utożsamiać z animizmem. Odnośnie do religii okresu Shang istnieje już literatura, wyświetlająca wiele nie podjętych przez A. F. Gatesa problemów⁶. W okresie klasycznym do istniejących już form animizmu dochodzi, według A. F. Gatesa, kult niebios (T'ien) oraz inne naturalistyczne wierzenia i kultury. Autor wyraźnie utożsamia kult przodków z animizmem i określa go jako „kult animistyczny” (*animistic cult*). Dochodzi przy tym do wniosku, że powstały w tym konfucjanizm w wielu wypadkach potwierdził i umocnił „kult animistyczny”. Wiele uwagi poświęca autor również wuzmowi, opierając się na badaniach de Groota. Gdy idzie o epokę T'ang, A. F. Gates próbuje odkryć drogę wpływu na animizm trzech religii: buddyzmu, taoizmu i konfucjanizmu. Jednakże już w przedmowie A. F. Gates zaznacza, że są one niejako komponentami

⁴ Por. W. Eichhorn, *Die Religionen Chinas*, Stuttgart 1973; tenże, *Die alte chinesische Religion und das Staatskultwesen*, Leiden-Köln 1976. Obszerne omówienie tej ostatniej pracy por. H. Seifert, *Monumenta Serica* 32(1976)420—423.

⁵ Por. na ten temat P. Knitter, *Towards a Protestant Theology of Religions. A Case Study of Paul Althaus and Contemporary Attitudes*, Marburg 1974; tenże, *European Protestant and Catholic Approaches to the World Religions. Complements and Contrasts*, Journal of Ecumenical Studies 12(1975)nr 1, 13—28; tenże, *The Challenge of the World Religions. A New Context for Christian Theology*, Verbum SVD 19(1978) fasc. 1—2, 34—56.

⁶ Por. np. D. N. Keithley, *The Religious Commitment. Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture*, History of Religions 17(1978)nr3—4, 211—225. Tamże odnośna literatura.

animizmu. Powstaje więc nieporozumienie; autor uważa, że konfucjanizm funkcjonował w tym okresie jako czynnik wzmacniający animizm mas, taoizm natomiast wywarł wielki wpływ na animistyczny rytuał i wiarę. W końcu autor pyta o współczesną postać animizmu na Tajwanie oraz jego wpływ na *folk religion*. Za przejaw współczesnego animizmu na Tajwanie A. F. Gates uważa kult przodków, ekspertów religijnych, tzn. sai-kung i tang-ki, następnie świątynie ludowe oraz bóstwa czy festiwale religijne. Konkluzją autora jest następująca: animizm, który był religią Chin, jest nadal fundamentalną i zasadniczą częścią religijności Tajwanu dzisiaj.

Powyższy materiał, stanowiący treść rozdziałów 1—4, jest dla autora punktem wyjścia do analizy postawy misji chrześcijańskich wobec religii Chin, tzn. wobec animizmu (s. 153—168). Po stu latach pracy misjonarzy, chrześcijaństwo jest na Tajwanie mniejszością, religia zaś ludowa, mimo wielkiego postępu urbanizacji i industrializacji, kwitnie jak nigdy przedtem. Główną przyczynę niepowodzenia chrześcijaństwa A. F. Gates upatruje w niedostrzeżeniu znaczenia animizmu, przy czym chrześcijaństwo nie było zdolne zastąpić dotychczasowych wierzeń religijnych. W historii misji na Tajwanie autor wyróżnia trzy okresy, reprezentujące postawę chrześcijańską (misjonarzy) wobec animizmu. Lata 1865—1900 uważa za zapoznanie funkcji animizmu, co było uwarunkowane przede wszystkim postawą teologii zachodniej oraz znikomą w tym czasie wiedzą etnologiczną. Lata 1900—1940 są okresem lekceważenia animizmu przede wszystkim ze względu na instytucjonalizację chrześcijaństwa na Tajwanie. Wreszcie w latach 1940—1976 funkcja animizmu została przeoczona. W okresie tym rola animizmu wzrosła się, chrześcijaństwo zaś było w застоju. Ogólnie więc, stwierdza autor, chrześcijaństwo nigdy nie stało poważnie wobec animizmu.

A. F. Gates szuka zatem rozwiązania — metody, która pozwoliłaby prowadzić ewangelizację w konfrontacji z animizmem na Tajwanie. Stąd też w rozdziale szóstym (s. 169—202) rozwija teologię kerygmatyczną bazującą na koncepcji mocy, złych sił. Na podstawie Starego i Nowego Testamentu autor stwierdza, że demonizm, jaki znajdujemy na Tajwanie, jest tym samym demonizmem, który stanowił wyzwanie dla św. Pawła. W rozdziale tym A. F. Gates przedstawia również postawy teologów protestanckich wobec religii pozachrześcijańskich. W pierwszym rzędzie ukazuje K a l w i n a i twierdzącego, że religie pozachrześcijańskie, jako dzieło szatana, nie zasługują na sympatię. Następnie postawę bpa Wescotta na anglikańskiej konferencji misyjnej w 1894 r., według którego religie pozachrześcijańskie posiadają pewną wartość. A. F. Gates przytacza też poglądy głoszone na konferencji w Edynburgu w 1910 r. oraz w Jerozolimie w 1928 r. Współczesne postawy reprezentują Kraemer i W. E. Hocking. Pominięty jednak został okres ostatnich 40 lat, a więc czas szczególnie intensywnych studiów nad religiami pozachrześcijańskimi tak ze strony Kościołów protestanckich, jak i Kościoła katolickiego. Autor zdaje się nie wypowiadać własnej postawy wyraźnie, proponuje jedynie koncepcję dialogu z „mocami”.

W jaki sposób „moce” zawarte w religiach na Tajwanie mogą się spotkać z kerygmą o zbawieniu przez Krzyż i paruzję, w jaki sposób to spotkanie mogłoby wyzwolić Tajwańczyka od „mocy” animizmu i doprowadzić do mocy Chrystusa. Na te pytania autor usiłuje dać odpowiedź w rozdziale siódmym (s. 203—238). Zadaniem więc rozdziału jest sformułowanie kerygmy, której można by użyć w dialogu z tajwańskimi animistami. Celem tej kerygmy jest doprowadzenie Tajwańczyków do wyznania grzechów i pokuty oraz wiary w Jezusa Chrystusa. Taką metodę A. F. Gates określa za Bavinckiem „elenktyką” (od *elenchein*; por. Obj 3,19). Wydaje się jednak, że taka elenktyka jako cel dialogu jest zupełnie niezgodna ze współczesnym określeniem celu dialogu⁷. Kontrowersyjne jest też twierdzenie, że Jezus

⁷ Por. literaturę na ten temat: H. Zimoń — R. Malek, *Dialog z reli-*

i Paweł w obliczu religii niechrześcijańskich (pogan) lub mocy, które prowadzą człowieka do śmierci, odczuwali *anthipathy and agitation* (s. 205). A. F. Gates twierdzi tak na podstawie Dz 17, 16 oraz J 11, 33. Autor utożsamia też pogan z grzesznikami.

„Wszystkie religie i systemy społeczne są splamione, ponieważ są tworam ludzkimi i przepełnione działaniem mocy” (s. 206). Tego typu stwierdzenia oraz inne podobne, jak. np. „Bóg chce wyzwolić Tajwańczyka z wszelkiego typu szkodliwych wpływów ich religii i doprowadzić ich do Królestwa”, pojawiają się w tekście bardzo często. Oczywiście nie można tego przyjąć bez zastrzeżeń. Charakterystykę postawy wobec religii pozachrześcijańskich ujmuje A. F. Gates słowami Wrighta: „Jeśli chrześcijanin poważnie chce wyjaśnić i rozkrzewiać swoją wiarę przeciwko innej religii, jego wstępne i zasadnicze argumenty zaczerpnięte zostaną ze Starego Testamentu, ponieważ jest on naczelnym bastionem antypoganizmu” (s. 242). W tym kontekście należy powtórzyć, że dzisiejsza postawa tak protestancka, jak i katolicka jest zasadniczo odmienna. A. F. Gates stanowi tu jeden z nielicznych wyjątków. W całej pracy nie pojawia się zagadnienie inkulturacji czy indygenizacji bądź też problem teologii rodzimej. Można więc pytać, czy proponowane przez A. F. Gatesa metody istotnie prowadzą do wyzwolenia Tajwańczyków od „mocy” i czy są zdolne doprowadzić ich do mocy Chrystusa.

Praca A. F. Gatesa stanowi bez wątpienia przykład, jak trudno jest podejmować interdyscyplinarne studia, w tym przypadku sinologiczne, religioznawcze i teologiczne oraz jak niebezpieczne okazać się mogą wnioski, szczególnie wówczas, gdy brakuje dokładnego i głębokiego wglądu choćby w jedną z tych dziedzin. Przed podobnymi trudnościami i niebezpieczeństwami stoi dzisiaj problematyka dialogu oraz teologii religii niechrześcijańskich, a poniekąd też teologii rodzimej⁸. W tym kontekście nie należy przeoczyć postulatu intensywniejszych studiów metodologicznych w tych dziedzinach.

ks. Roman Malek SVD, Tajwan

giami pozachrześcijańskimi. Bibliografia teologiczno-religioznawcza, Zeszyty Misjologiczne ATK 2(1979) cz. 2, s. 171—225.

⁸ Por. na ten temat: H. Bürkle, *Einführung in die Theologie der Religionen*, Darmstadt 1977; R. H. Drummond, *Christian Theology and the History of Religion*, Journal of Ecumenical Studies 12(1975—1976)389—405; C. M. Edsman, *Theologie oder Religionswissenschaft?* Theologische Revue 35(1970)1—32; U. Mann (red.), *Theologie und Religionswissenschaft. Der gegenwärtige Stand ihrer Forschungsergebnisse und Aufgaben im Hinblick auf ihr gegenseitiges Verhältnis. Ein Sammelband*, Darmstadt 1973; M. Pye — R. Morgan (red.), *The Cardinal Meaning. Essays in Comparative Hermeneutics, Buddhism and Christianity*, Paris 1973; H. Waldenfels, *Theologie im Kontext der Weltgeschichte. Überlegungen zum Dialog zwischen Christentum und Weltreligionen*, Lebendiges Zeugnis 32(1977)5—18; refleksje metodologiczne dotyczące tej problematyki zob.: R. D. Baird (red.), *Methodological Issues in Religious Studies*, Chicago 1976; K. Rudolph, *Religionswissenschaft auf alten und neuen Wegen. Bemerkungen zu einigen Neuerscheinungen*, Theologische Literaturzeitung 104(1979)11—34; M. Speckler, *Theologie, Religionsphilosophie, Religionswissenschaft. Versuch einer Abgrenzung*. Theologische Quartalschrift 157(1977)163—176; W. C. Shepherd, *On the Concept of „Being Wrong” Religiously*, Journal of the American Academy of Religion 42(1974)66—81.

II. OPRACOWANIA

1. Niezależny Kościół Filipiński

Główną przyczyną powstania Niezależnego Kościoła Filipińskiego (Iglesia Filipina Independiente, skrót: IFI) był endemiczny brak rodzimych kapłanów¹. Filipiny przez przeszło trzysta lat były kolonią hiszpańską². Misjonarze hiszpańscy, którzy ochrzczili naród filipiński, dokonali niewątpliwie wielkiego dzieła, ale wiążąc swoją pracę misyjną z polityką kolonialną, przede wszystkim zaś nie troszcząc się o wykształcenie kleru rodzimego, nie zapewnili mu chrześcijańskiej dojrzałości. Kiedy pod koniec XIX w. na skutek rewolucji społecznej również misjonarze hiszpańscy musieli opuścić kraj, katolicy filipińscy zostali osamotnieni, bez duchownego kierownictwa i szafarzy sakramentów. Rodzimi kapłani, bardzo zresztą nieliczni, stanowili drugorzędną kategorię kleru. Nie byli zdolni poprowadzić nawet pracy parafialnej i nie umieli zapewnić sobie szacunku wśród własnej ludności. Aglipayizm miał swoje podłoże w nacjonalizmie, który czuł się niedowartościowany przede wszystkim na płaszczyźnie religijnej, ale także politycznej. Gdy w czasie rewolucji zniesiono panowanie hiszpańskie, również hiszpańska władza kościelna musiała ustąpić: biskupi i kapłani hiszpańscy mieli być zastąpieni przez biskupów i kapłanów filipińskich, rodzimych. Między rokiem 1902 a 1904 36 księży (z ogólnej liczby 825) oraz półtora miliona katolików (z ok. 6,5 mln) opuściło Kościół i opowiedziało się za aglipayizmem.

Za twórcę IFI uchodził ks. Gregorio Aglipay y Labayan, aczkolwiek głównym teoretykiem i ideologiem jest Isabelo de los Reyes, adwokat i dziennikarz. Okazją pojawienia się IFI była rewolucja filipińska w 1898 r., w wyniku której Filipiny wyzwoliły się spod dominacji hiszpańskiej, chociaż przeszły następnie na pół wieku pod supremat Stanów Zjednoczonych³. Rewolucja polityczna miała na celu m. in. emacytację i dowartościowanie kleru filipińskiego. IFI był bardzo popierany przez rząd narodowy, przez amerykańskie sekty protestanckie, które rozpow szechniały się wraz z okupacją amerykańską oraz przez wolnomularstwo. Przywódca rewolucji antyhiszpańskiej, Emilio Aquinaldo, ogłosił Republikę Filipińską 12 czerwca 1898 r. Jeden z jego dekretów był wymierzony przeciw grupie księży filipińskich,

¹ Iglesia Filipina Independiente (IFI), Niezależny Kościół Filipiński, Narodowy Kościół Filipiński i aglipayizm, to nazwy zamiennie. Por. J. L. Phe-lan, *Hispanization of the Philippines*, Madison 1959; J. A. Robertson, *The Aglipay Schism in the Philippines*, *Catholic Historical Review* 4(1918) 315—344; C. van Stee, *Het Aglipayanism*, *Het Missiewerk* 18(1936—1937) 90—98; G. F. Zaide, *Philippine Political and Cultural History*, Manila 1949—1950, t. 1—2; W. E. Retana, *Misiones catolica en Filipinas*, Manila 1925; G. Linssen, *De Kerk op de Philippijnen*, *Kerk en Missie* 35(1954)211—217; A. van Gansewinkel, *Antichristliche Bewegungen auf den Philippinen. Christen und Antichristen*, Münster 1953, 58—68; J. Peters, *Te weinig priesters. Kernproblemen van de Kerk op de Philippijnen*, *Die Katholischen Missionen* 76(1955)14—18.

² Jako pierwszy Europejczyk lądował 16 III 1521 r. na jednej z małych wyseppek pomiędzy Mindanao a Samar Portugalczyk w służbie hiszpańskiej Ferdynand Magalhaes. Drugą wyprawę na Filipiny prowadził Ruy de Lopez de Villalobus w 1542 r. Dopiero jednak trzecia wyprawa hiszpańska w 1564—1565, której kapitanem był Miguel Lopez de Legazpi, dała początek trwałemu panowaniu hiszpańskiego na Filipinach, aż do końca XIX w.

³ Proklamowanie niepodległości nastąpiło 4 lipca 1946 r. Dzień 4 lipca jest świętem narodowym Filipin.

którzy będąc poddanymi „mnicich hiszpańskim” (tzn. biskupom i kapłanom hiszpańskim), sprzeciwiali się władzy ludu. Obie izby parlamentu filipińskiego głosowały za wydaleniem z Filipin ws ystkich „mnicich”. Inny dekret prezydenta Aquinaldo głosił, że kapelan wojskowy — a był nim ks. Gregorio Aglipay — wyznaczony przez prezydenta bez nominacji kościelnej na to stanowisko, jest najwyższą władzą Kościoła katolickiego na Filipinach. Wszyscy więc kapłani od niego muszą otrzymać nominację lub lub zatwierdzenie. Aglipay, w porozumieniu z delegatami prezydenta, miał prowadzić rozmowy z delegatem papieskim. Romowy zaś te dojdą do skutku pod warunkiem, że wszystkie biskupstwa, parafatury i parafie przekazane zostaną biskupom i kapłanom filipińskim. Również administracja amerykańska popierała IFI. Pierwszy gubernator cywilny, William Howard Taft, późniejszy prezydent Stanów Zjednoczonych, nie taił swoich sympatii do Aglipaya; był honorowym członkiem komitetu IFI. Administracja siłą wywłaszczała kościoły katolickie, probostwa i posiadłości ziemskie. Wielu katolików w latach 1910—1920 trzymało się z dala od Kościoła, aby nie narazić się administracji państwowej. Aglipay miał także swoich doradców wśród protestantów, którzy zachęcali go do „stanowczego wyzwolenia ludu spod różnego rodzaju zabobonów katolickich”⁴. Wielki zaś mistrz masonerii w Hiszpani i na Filipinach, Miguel Morayta, zabiegał u starokatolików w Szwajcarii o święcenia biskupie dla Aglipaya⁵.

Z końcem października 1903 r. IFI stał się schizmą. Aglipay został mianowany „Obispo Maximo” — najwyższym biskupem IFI, choć z przyjęciem tej godności zwlekał miesiąc i dwadzieścia dni. Jako człowiek czynu nie przywiązywał większej wagi do zasad doktrynalnych i własnej refleksji. Był oportunistą i eklektykiem. Bezpośrednio po schizmie IFI nie przejawiał żadnej wrogości czy nawet niechęci wobec doktryny i kultu chrześcijańskiego. Zdecydowanie jednak odrzucał władzę biskupów i proboszczów hiszpańskich. Zwolennikom aglipaizmu przedstawiano nowy Kościół jako Kościół katolicki i apostołski, z jego nauką, kultem i obrzędami religijnymi, który stał się Kościołem filipińskim, z filipińskimi biskupami i księżmi, wyzwolonym spod wszelkiej władzy dominacji obcej. Za takiego też uważała go ludność. Szerokie masy zwolenników aglipayizmu nigdy nie miały zamiaru odrzucać religii katolickiej, a szczególnie form jej kultu. Przeszły do schizmy niespostrzeżenie, ponieważ nie zauważyły żadnej różnicy pomiędzy Kościołem katolickim a IFI. *Padana laeng* — mówią: „to jedno i to samo”. Nasi kapłani noszą tę samą sutannę, mają tę samą tonsurę, odprawiają tę samą mszę, robią to wszystko tak samo jak księża katolicy. W rzeczywistości zaś, w świetle pism Isabelo de los Reyesa, istnieje zasadnicza sprzeczność z doktryną katolicką. W oficjalnych księgach IFI⁶ Pismo święte jest podane w zupełnie innej, nowej wersji⁷. Nie ma Trójcy Świętej, Chrystus był tylko człowiekiem, a zatem i Kościół katolicki nie jest pochodzenia boskiego, nie ma sakramentów działających *ex opere operato*, a znaki sakramentalne to

⁴ C. van Stee, *Het Aglipayanism*, *Het Missiewerk* 18(1936—1937)95.

⁵ Od roku 1902 do 1939 wielu wybitnych katolików, kapłanów i świętych usiłowało pogodzić G. Aglipaya z Kościołem. On sam długo się wahał. Zmarł 1 września 1940 r. Natomiast Isabelo de los Reyes, żonaty trzy razy, mając 28 dzieci, wychował je po katolicku (trzy córki są w klasztorze), pojednał się z Kościołem w 1936 r., na dwa lata przed swą śmiercią.

⁶ Np. w *Officio divino*, głównym zbiorze doktrynalnym, opublikowanym w 1906 r.

⁷ Kusicielem P. Jezusa na pustyni (Łk 4, 1—12) był żołnierz rzymski, a nie diabeł, a po przewycięzeniu pokusy przyszedł Mu służyć nie Aniołowie, lecz dobrzy Rzymianie. Apostołom były posłuszne (Mk 9, 38) nie złe duchy, gdyż nie istnieją, lecz bandyci itp.

tylko zwykłe symbole. Nie ma ofiary Mszy św. ani realnej obecności P. Jezusa w Eucharystii. Nie ma prymatu papieża, a Maryja nie została dziewicą *post partum*. Nie ma nieśmiertelności, czyśćca i piekła itd. Aby podkreślić narodowy charakter IFI, Aglipay kanonizował 24 września 1904, bohatera narodowego, dra Jose Rizala, rozstrzelanego przez Hiszpanów w 1898 r. Kanonizowano również trzech kapłanów filipińskich, Zamora, Burgosa i Gomeza, którzy zostali powieszani w czasie buntu w 1872 r.

W czasie drugiej wojny światowej (1941—1945) nastąpił rozłam w IFI na dwie grupy. Pierwsza grupa została wierna dawnej doktrynie, ale jako zdecydowanie mniejsza (mniej więcej jedna czwarta wszystkich zwolenników aglipaizmu) została wchłonięta przez amerykańskie sekty protestanckie. Druga natomiast grupa, pod kierownictwem Isabela de los Reyes a-Juniora, uczyniła całkowity zwrot, szukając (i znajdując) oparcia w episkopalnym Kościele amerykańskim. W 1948 r. Isabelo de los Reyes-Junior oraz dwóch innych kandydatów zostało konsekrowanych na biskupów przez trzech biskupów anglikańskich. Ci trzej biskupi filipińscy konsekrowali następnie innych biskupów oraz udzielali święceń kapłańskich⁸. Również w 1948 r. została zakończona redakcja mszału filipińskiego, którego kanon tkwi w tradycji anglo-amerykańskiej. Poza tym mszał na niedziele i święta przejął dość wiernie układ ze mszału rzymskiego, nie wyłączając mszy na święto Chrystusa Króla⁹. We wprowadzeniu do mszału podany został zwięzły wykład wiary. Przyjmuje on Tróję Świętą, uznaje bóstwa Chrystusa, Kościół święty, katolicki i apostołski, który jest Ciałem Chrystusa, został założony przez Chrystusa dla odkupienia i zbawienia ludzkości. Jako źródło wiary przyjmuje Pismo święte i dogmaty zawarte w symbolach apostołskim i nicejskim. Tak więc zbliżenie ku Kościołowi katolickiemu jest znaczne.

Aglipayizm cieszył się przez pewien czas wielkim powodzeniem i stanowił poważne niebezpieczeństwo dla Kościoła katolickiego na Filipinach. Od 1904 r. liczba zwolenników stale wzrastała. Dziś IFI liczy około półtora miliona członków. W 1900 r. Filipiny były siódmym czy nawet szóstym krajem świata pod względem proporcji katolicy-niekatolicy, ale nie miały dostatecznej liczby rodzimych kapłanów. Po trzystu latach zakładania Kościoła nie wyszkolono kadry zdolnej do objęcia kierowniczych stanowisk kościelnych, bądź to biskupów, bądź też kapłanów-proboszczów, chociaż już od 1611 r. rozwijał działalność naukową katolicki uniwersytet. Po tak długim czasie ewangelizacji w najbardziej sprzyjających warunkach Kościół filipiński nie doszedł do pełnej dojrzałości. Można to zrozumieć tylko w świetle praw patronatu hiszpańskiego, które uniemożliwiały wszelkie wysiłki w tym względzie. Taka sytuacja wywarła psychologiczną presję na rodzimych kler filipiński, a książd G. Aglipay i jego towarzysze, działający początkowo w dobrej wierze, odeszli od Kościoła, ponieważ nie widzieli możliwości filipinizacji kadr kościelnych.

ks. Władysław Kowalak SVD, Warszawa

2. Kaodaizm — nowa religia w Wietnamie

Na początku XX w. oprócz dawnych religii buddyzmu, konfucjanizmu, taoizmu i chrześcijaństwa, na umysłowość Wietnamczyków duży wpływ zaczyna wywierać rozwój techniki i oświaty. Ludność wiejska wchodzi w kontakt z ośrodkami zeuropeizowanymi, przejmując ich poglądy i zwyczaje, które zaczynają wypierać dotychczasowe tradycje. Do spotęgowania tego procesu przyczyniły się jeszcze bardziej wojna rosyjsko-japońska (1904—1905),

⁸ Już od 1940 r. wysyłano kandydatów do kapłaństwa do seminarium anglikańskiego w Manili na specjalny wydział dla interkomunii.

⁹ O. Achutegui. *Revolution religieuse aux Philippines*, Manila 1960.

rewolucja chińska (1911—1912) oraz pierwsza wojna światowa (1914—1918). Zachowanie postaw konwencjonalnych stawalo się z dnia na dzień trudniejsze, a rozdział między religijną przeszłością a prądami cywilizacyjnymi zachodnimi pogłębiał się coraz bardziej. W tej sytuacji szanse rozwoju mogła mieć religia bardziej przystosowana do zmienionych warunków. Taką właśnie religią miał się stać kaodaizm (od *Cao Dai* — Duch Boży)¹, który głosił gotowość zaspokojenia pragnień duchowych całej ludzkości, przede wszystkim zaś Wietnamczyków².

Historia kaodaizmu rozpoczyna się z dniem oficjalnego ogłoszenia, tzn. 7 października 1926 r. i jest dziełem trzech osób: mistyka Ngo Van Chieu, przedsiębiorcy i apostoła nowej religii Le Van Trunga oraz Phan Cong Taca. Ngo Van Chieu miał w 1919 r. widzenie, w którym objawił się mu Duch Boży (*Cao Dai*) i oznajmił, że to on właśnie, Ngo Van Chieu, powinien głosić światu nową religię, której symbolem jest oko³. Potem miał drugie widzenie, w którym widział Le Van Trunga jako organizatora nowej religii, której z biegiem czasu Le Van Trung stał się faktycznym propagatorem. Zbudował szereg kaplic, wielką katedrę w Tay Ninh oraz utworzył organizację nowej religii, której hierarchię oparł na wzorce hierarchii katolickiej⁴. Po śmierci Le Van Trunga wielkim mistrzem liturgii został Phan Cong Tac i on doprowadził organizację kościelną do perfekcji, opracowując całą drabinę godności. Hierarchia kaodaistyczna obejmuje dwa działy: *Cun Trung Dai*, czyli ciało wykonawcze oraz *Hieb Thien Dai*, czyli ciało ustawodawcze. *Cun Trung Dai* obejmuje: 1. Wysoką Radę, do której należą: papież ziemski (stanowisko to jest obecnie wolne), trzech kardynałów-cenzorów, trzech kardynałów zastępców, w tym jedna kobieta pracująca w administracji; 2. Radę Kapłańską, dzielącą się na trzy szczeble: 36 arcybiskupów zarządzających diecezjami, w tym jedna kobieta, wybierających spośród siebie trzech głównych arcybiskupów, 72 biskupów mężczyzn i 6 biskupów kobiet, odpowiedzialnych za sprawy doktrynalne, 3 tysiące kapłanów i 50 kapłanek, odpowiedzialnych za nauczanie wiary kaodaistycznej; 3. Radę Ludową, która również obejmuje trzy szczeble: stu-

¹ B. B. Fall, *The Political-Religious Sects of Viet-Nam*, Pacific Affairs 23(1955)235—253; G. Gobron, *Histoire et philosophie du Caodaïsme*, Paris 1949; T. H. Nguyen, *Histoire d'une secte religieuse au Viet-Nam. Le Caodaïsme*, Revue de Synthèse 2(1959)265—281; F. Kaszuba, *Kaodaizm. Geneza i organizacja*, Studia religioznawcze 5(1972)145—161; C. Tac Pham, *Le Caodaïsme-Phap-Chanh-Truyen*, Paris 1953; Le Van Que, *Qui sont le Caodaïstes?*, Saigon (1933; Hue Luong, *Dai Dao Tam Ky Pho Do*, Saigon 1963.

² „Kaodaizm musi stać się państwową i narodową religią Wietnamu. Stolica święta kaodaizmu będzie miejscem pielgrzymstwa nie tylko dla Wietnamu, ale również dla dalekich krajów Europy i Ameryki. Należy rozszerzyć wpływy kaodaizmu na cały świat, w ważniejszych stolicach zbudować świątynie, w których misjonarze kaodaizmu będą głosili miłość bliźniego i braterstwo między narodami” (z przemówienia Tran Quang Vinha z okazji podpisania układu między Francją a Tay Ninh w 1947 r.; por. F. Kaszuba, *art. cyt.*, 153).

³ Ngo Van Chieu czytywał dzieła taoistyczne, m.in. *Thuong Tan Cao Dai*, następnie komentarze *Dao De Quang* oraz *Kinh Xam*, w których występują słowa *Cao Dai*. Symbol oka, oznaczający wszystkowiedzącego i wszechmocnego Boga, mógł widzieć na okładkach katechizmu w księgarni św. Józefa w Sajgonie (por. F. Kaszuba, *art. cyt.*, 147).

⁴ Kaodaizm ma również organizację cywilną, a nawet polityczną i militarną z wszystkimi instytucjami nowoczesnego państwa, przez co nabiera charakteru wyraźnie politycznego. Odegrał też wielką rolę w walkach wyzwoleńczych lat pięćdziesiątych.

diujących, poddygnitarzy i wiernych. W zakres Hiep Thien Dai wchodzi następujące godności: Ho Phap — dyrektor zespołu mediów, który jest równocześnie wiceprzewodniczącym Wysokiej Rady, Thuong Pham i Thuong Sanh — zastępcy Ho Phapa, 12 mediów dzielących się na trzy grupy po czterech, do których należą sprawy religijne, mistyczne i społeczne (teozofia, astronomia, prawo, sztuka, oświata, literatura, rolnictwo i in.).

Według nauki kaodaistycznej P. Bóg już dwa razy przebaczył ludzkości i udzielił jej odpuszczenia grzechów, mianowicie na Zachodzie dokonało się to przez dzieła dwóch proroków: Mojżesza i Chrystusa, na Wschodzie natomiast za pośrednictwem dwóch innych proroków: Buddy Sakyamuni i Lao Tse. Teraz Bóg po raz trzeci wkracza w historię ludzkości, aby udzielić przebaczenia, jednakowoż nie w formie widzialnej, lecz jako Duch (Cao). Właśnie jako Duch ukazał się Ngo Van Chieu'owi oraz Le Van Trungowi. Prorocy Cao Daia głoszą dobrą nowinę o „życiu, miłości i prawdzie”. Jest to nauka uniwersalistyczna, przeznaczona dla całej ludzkości. W katedrze w Tay Ninh, w centrum kultu kaodaistycznego, odbierają równą cześć Konfucjusz, Chrystus, Budda, Lao Tse i in., gdyż Cao Dai — według objawień Ngo Van Chieu'a — polecił „sprowadzić wszystkie religie świata do harmonijnej jedności”⁵.

ks. Władysław Kowalak SVD, Warszawa

⁵ V. Lanternari, *Movimenti religiosi di liberta e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano 1960, 260—263.