

Michał Horoszewicz

"Le Christ en Asie - certains aspects des luttes", eds. Virgil Elizondo, Leonardo Boff, "Concilium - Revue Internationale de Théologie", 246, 1993 : [recenzja]

Collectanea Theologica 64/3, 190-195

1994

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.

2. Urodzony w 1939 r. D. T r a c y jest aktualnie profesorem teologii na Uniwersytecie w Chicago. W swoich publikacjach zajmuje się przeważnie problematyką metodologii teologicznej, dawnej i współczesnej, akcentując konieczność zmiany stosowanych dotąd metod oraz zastąpienia ich innymi, współczesnymi albo nawet „po-współczesnymi” – jak to oddał niemiecki wydawca książki. Niemniej, tytuł angielski dzieła, pominięty w przekładzie niemieckim, ma też coś do powiedzenia: autorowi chodzi mianowicie o sytuację „po-współczesną” (przeżywaną już teraz), w której spotyka się na co dzień wielość różnorodnych ujęć oraz ich niejasność, wieloznaczność. Książka dzieli się na 5 rozdziałów. W pierwszym autor stara się uściślić pojęcie „rozmowy” (dialogu) oraz odpowiedzieć zarazem na pytanie, czy i na ile rozmowa może być modelem dla interpretacji. W następnych trzech rozdziałach T r a c y stara się ukazać główne problemy związane z tak pojętym modelem oraz zasugerować konkretne ich rozwiązanie. I tak w rozdziale II autor omawia klasyczne formy dowodzenia oraz ukazuje ich przeobrażenie się we współczesne metody wyjaśniania. W rozdziale III z kolei zwraca uwagę na radykalny przełom spowodowany – jak pisze – „po-współczesnymi” badaniami nad mową, językiem, których wynikiem jest zdecydowana wielość, wielorakość ujęć pozbawionych jakichkolwiek jednoczących je czynników. Ta właśnie wielość powoduje jeszcze bardziej radykalny rozłam omawiany wnikliwie w rozdziale IV: chodzi o wieloznaczność pojęć (i rozmów), wywołującą samorzutnie świadomość, iż koniec naszego wieku jest „postrachem historii”. Ażeby jednak nie pozostawić swego czytelnika w sytuacji beznadziei, T r a c y poświęca ostatni, piąty rozdział konieczności nowego postawienia kwestii religii oraz ustawienia jej jako problemu nadziei. Książka ma jednak charakter wybitnie hermeneutyczny. Sam autor zapowiada też jej uzupełnienie w formie konkretnego zastosowania podanych tu zasad do poszczególnych zagadnień wchodzących w skład tego, co się potocznie nazywa „istotą chrześcijaństwa”. W „Słowie wstępnym” D. T r a c y zauważa jednak, iż „centralnym tematem tej książki jest pamięć” (s. 12). Wspomina też z wdzięcznością dwie wielkie postaci, które wywarły głęboki wpływ na jego życie i myślenie. Byli to Mircea Eliade oraz Bernard Lonergan. Te dwa nazwiska mówią same za siebie.

Wydaje się, że „po-współczesność” jest daleka od Polski. Niepodobna wprost myśleć o tym, jak się będzie spadało ze szczytu, gdy idzie się z wielkim trudem pod górę. Niemniej, omawiane pozycje świadczą wymownie o tym, co nurtuje obecnie świat zachodni. I chyba tylko z tej racji zasługują na zasygnalizowanie w Polsce.

ks. Lucjan Balter SAC, Warszawa – Oltarzew

Virgil ELIZONDO, Leonardo BOFF (éds.), *Le Christ en Asie – certains aspects des luttes*, „Concilium – Revue Internationale de Théologie” Beauchesne Éditeur, Paris, 246 (1993), ss. 184.

Ewangelia – spisywana rękoma stwardniałymi od ciężkiej pracy, głoszona ustami wysuszonymi wskutek niedostatku wody i pożywienia – odśladania dziś niespodziewane idole zachodniej wiary; wszakże czy „religia kolonialnych misjonarzy”, oczyszczona z roszczeń do kulturowej wyższości, może stać się ukrytą energią ruchów nowego życia? Teolog Virgil E l i z o n d o, Meksykan-Amerykanin z teksaskiego San Antonio, wyznaje w edytoriale: konfrontacja z innymi kulturami i religiami nie tylko w wielu krajach Azji pozwoliła mu zrozumieć, jak bardzo zubożało chrześcijaństwo zachodnie, zamykając się w okcydentalnych ramach myślowych. Zsunięte na margines, ukrzyżowane i sprowadzone w milczenie ludy Trzeciego Świata wymagają od szeroko pojmowanego Zachodu głębokiego przeobrażenia: z „my-w-obliczu-was” ku nowemu „my”, które może prawdziwie objąć każdego w jego odmienności. Na tym tle postawiono pytanie: czy w Azji jest miejsce dla Chrystusa? Zeszyt ten przygotowano spełniając sugestie różnych społeczności teologicznych tego kontynentu; problem jednakże jest powszechny. Nowe chrześcijaństwo rodzi się z pogruchoanego ciała i przelanej krwi obecnego porządku światowego – czy dla tego Chrystusa będzie dziś miejsce w chrześcijańskich Kościołach?

Chrystus głoszony w Azji pozostaje intruzem, nie jest azjatycki: owego Chrystusa obwieszczają Kościoły „w Azji”, nigdy nie stające się „azjatyckimi” – w rozprawie *Pewne maski «Chrystusa» w Azji* utrzymuje Teotonio de Souza SI, dyrektor-założyciel

Xaweriańskiego Ośrodka Badań Historycznych w Goa i generalny koordynator roboczej komisji EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians) do spraw historii Kościoła. Miast zespolić się z wielkimi religiami Azji jako współpartnerkami w pracy na rzecz milionów ubogich – misjonarze uznają je za rywalki zagrażające jedności Chrystusa przez nich wytworzonego. Rozważając „sryjskiego Chrystusa chrześcijan św. Tomasza”, de Souza przypomina, że pierwsze „herezje” chrystologiczne należy osadzać w konfliktach wynikających „z kompleksu kulturowej i politycznej niższości papieżstwa rzymskiego” wobec imperialnego Bizancjum: Rzym starał się przesłonić swe uczucia, przesadnie utwierdzając się w płaszczyźnie jurydycznej. Zdaniem teologa, lokalne hierarchie wspólnot oraz skuteczny nadzór nad subtelnym procesem romanizacji przenikającej kościelne struktury mogły przygotować wyłonienie „złożonego obrzędu indyjskiego” uwzględniającego zróżnicowania regionalne. Portugalczycy – „tłum fanatyczny, plugawy i bezlitosny” – wprowadzali „Chrystusa kolonialnego”, „triumfującego”; „skażony pogaństwem kultur rodzimych” Chrystus dawniejszy nie przydawał się interesom katolików luzytańskich. Latynizacja za pośrednictwem *padroado* zmierzała do ujęcia dobrze znanych militarnych oraz handlowych zasobów chrześcijan malabarskich św. Tomasza w służbie handlu korzennego oraz imperium portugalskiego. Oby chrześcijanie św. Tomasza w poszukiwaniu własnej tożsamości nie zapomnieli (co często przydarza się chrześcijanom „łacińskim”), że Jezusa obwieszczano Chrystusem i Panem nie poprzez narzucanie innym własnej tożsamości, lecz poprzez pomijanie jej na rzecz ucieleśnionej solidarności z uciemiężonymi oraz pozbawionymi osobowości.

Postrzeganie Chrystusa przez Hindusów w XIX w. analizuje Samuel R a y a n SI, ekumenista i teolog z Delhi. Dla jednych chrześcijaństwo jako religia zdobywców i Chrystus jako najeźdźca to zagrożenie wiary tradycyjnej; niektórzy poprzez kazanie na Górze widzieli Chrystusa etycznego, przeciwstawnego Chrystusowi dogmatów metafizycznych; inni upatrywali Azjatę odmiennego od europejskiego Chrystusa misjonarzy; odkrywano też Chrystusa wyzwalającego z uciemiężenia społecznego i religijnego. Jezuita rozpatruje przykłady tych postaw. W 1820 r. R a m M o h a n wydał fragmenty Ewangelii: nauczanie Jezusowe docenił jako znakomite myślenie dla podnoszenia umysłu ludzi. W drugiej połowie XIX w. Keshab obwieszczal azjatyckość, „niezwykłą wielkość i nadprzyrodzony heroizm” Jezusa; krzyż uznawał za wspaniały symbol samopoświęcenia, a doktrynę boskiego człowieczeństwa – za ujęcie hinduskie. Jezusowi w szatach ideałów Zachodu – zdaniem Mazoomdara – nie udało się nawiązać łączności z „duchowymi instynktami” właściwymi Hindusom: „Mówiąc o Chrystusie orientalnym, widzimy wcielenie miłości i bezgranicznej łaski; w Chrystusie zachodnim dostrzegamy wcielenie teologii, formalizmu, mocy etycznej i fizycznej”. Na przełomie XIX-XX w. B r a h m o b a n d h a v doszukiwał się zapowiedzi Jezusa w pewnych tekstach wedyjskich, głosił też wiarę w Jezusa „doskonale boskiego i doskonale człowieczego”. Już w 1910 r., skądinąd poprzez doświadczenia z XIX w., wielu spośród warstw najniższych – to szósta część ludności, utrzymywana w niewiedzy i degradacji – uznawało „Chrystusa misji za wyzwoliciela”. Sumując, R a y a n przypomina, że chrześcijaństwo oraz Chrystusa widziano jednak jako siły godzące się z ciemieniem i zachłannością, nie troszczące się o wzniesienie protestu w obliczu gwałcenia sprawiedliwości. Wprowadzanie chrześcijaństwa w atmosferze równości i wolności nie przyniosłoby zaniku religii rodzimych, jednakże spowodowałyby głębszy dialog, pozwalający ujrzeć horyzonty duchowe z pluralizmem religijnym i w różnych systemach symbolicznych odczytać nie tylko liczne drogi wiodące ku Bogu, ale również wielorakie sposoby, jakimi Bóg dociera do nas, w naszych konkretnych sytuacjach.

Ujmowanie Chrystusa przez niechrześcijańskich Chińczyków omawia K w o k P u i - l a n, pisarka i profesor teologii w episkopalnej uczelni teologicznej w Cambridge (USA – uprzednio z Hongkongu). Niemożność znalezienia stosownego terminu na pojęcie Boga odbija głęboką nieprzystawalność kategorii mentalnych Zachodu i Chin. Chińczycy nie byli skłonni uznać, że Jezus mógł być Bogiem. Wedle norm konfucjańskich Jezus pozostawał daleki od powinności synowskich. W XVII w. dość liczne były antychrześcijańskie traktaty i pamflety; wrogość wzrosła, gdy w konsekwencji układów wymuszonych na Państwie Środka przez Francję i W. Brytanię misjonarze mogli na powrót (po usunięciu w następstwie niestawnego sporu o obrzędy) głosić Ewangelię. Wprawdzie utrzymało się bardzo krytyczne podejście do przekazów Ewangelii, jednakże niemało chrześcijan-liberałów uznawało, że chrześcijaństwo – jako siła odnowy moralnej – posiada zdolność wyratowania Chin. Ponadto współcześnie,

gdy wielu ludzi odrzuciło zaufanie do marksizmu, rosnącą liczbę młodych intelektualistów przyciąga chrześcijaństwo.

W Azji, która zawsze pozostawała nieprzenikniona dla chrześcijaństwa, ujawnia się trojaki Chrystus: euroeklezjalny oficjalnego Kościoła, niezachodni intelektualistów, azjatycki – panoramicznie rozważając miejsce Chrystusa w Azji twierdzi Aloysius P i e r i s S l, teolog, misjolog i indolog z Kelanya w Sri Lanka, wykładający także w Manili. Wprowadza pojęcie religijności kosmicznej, obejmującej kultury plemienne i klanowe z czczeniem zwłaszcza sił przyrody – oraz metakosmicznej, przynależnej wielkim religiom postulującym istnienie transcendentalnego horyzontu postrzeganego zbawczo przez ludzi dzięki wyzwalającej wiedzy czy odkupicielskiej miłości. Jezuita proponuje „helikopterową teorię ekspansji religijnej”: religie metakosmiczne są helikopterami, kosmiczne zaś lądowiskiem; przez inkulturację religia metakosmiczna znajduje naturalny punkt osadzenia w religii kosmicznej. Dalej: pierwszy przybyły zagarnia wszystko, inny helikopter już tam nie wylądować; masowe przejścia z jednej religii metakosmicznej na inną tego rzędu są nierealne. Nie można wreszcie wykluczyć przymusowego „odlotu” helikoptera – inny wówczas może tam wylądować. Kultury przepojone wielkimi religiami – tzn. 90% Azji – nie znajdują miejsca dla Chrystusa, co najwyżej w roli jednego bóstwa więcej w panteonie sił kosmicznych. P i e r i s przedkłada dalej próby obwieszczenia Chrystusa w ramach azjatyckich religii i kultur: „Chrystus buddyjski” wspólnoty nestoriańskiej w Chinach z lat 635–845 to pierwsze „inreligio-nizacyjne” przeformułowanie soteriologii chrześcijańskiej w tonie wizji świata buddyjskiego; z kolei R i c c i, uznając buddyzm za nie do pogodzenia z chrześcijaństwem, na kosmicznej religijności konfucjanizmu przecierał szlaki interkulturowe (dziś Kościół „patriotyczny” poszukuje Chrystusa od obliczu „sinoeklezjalnym”, podczas gdy Kościół potajemny inspiruje się Chrystusem wedle modelu zachodniego); w Indiach należy dostrzec inkulturacyjne dążenia De Nobilego oraz późniejszą koncepcję „Chrystusa gnostyckiego” osadzonego w idiomie metakosmicznego hinduizmu, lecz odłączonego od kościelnego zaplecza.

Chrystus azjatycki ma dla Pierisa cztery oblicza. Indyjski Chrystus „o ciele połamanym” wyraża teologię *dalit* (odnoszącą się do bezkastowców, niedotykalnych: choć co najmniej 60% chrześcijan stanowią *dalit* – to 90% odpowiedzialności kościelnej i teologicznej należy do kast wyższych) – dla Chrystusa *dalit* nie ma miejsca zarówno w społeczeństwie obywatelskim, jak też w wspólnotach chrześcijańskich. Koreański Chrystus „o ciele umartwionym” poprzez *han* (rezygnacja wobec nieuchronnego ciemnienia, oburzenie na nieludzkość sprawcy...) wiąże się z teologią *minjung* (= lud uciemiony): stanowi ona teologiczne zawłaszczenie chrześcijaństwa *minjung*, które z kolei w XIX w. dokonało chrześcijańskiego zawłaszczenia niechrześcijańskiej tradycji *minjung* – i dzięki temu, zdaniem Pierisa, właśnie Korea jako pierwszy w Azji kraj rzuciła zasiew teologii wyzwolenia, gdyż po raz pierwszy otrzymano Biblię nie jako „świętą księgę agresywnych najeźdźców” (kolonizatorem Korei była wówczas Japonia), ale jako „sakralną historię *minjung*”: oto nadchodzi Bóg solidaryzujący się z *minjung* i obwieszczający słowo wyzwolenia w ich własnym, tak pogardzanym języku! Koreańska „Chrysta” (rysunkowo wzorowana na Ukrzyżowanym, tyle że „azjatyzowanym”) nie zajmuje zaszczytnego miejsca w społeczeństwie, ale dla kobiet pozostaje najłatwiej dostępnym źródłem pocieszenia i otuchy; gdy „wszystkie religie metakosmiczne w swych sakralnych zapisach i tradycjach tolerują czy nawet zalecają patriachalizm”, a ześwieczone podejście do kobiecości odbija „antyreligię feministek reagujących na antyfeminizm religii” – to „podejście «kosmiczne» stanowi mieszaninę elementów doczesnych, kobiecych i religijnych wśród ubogich”. Chrystus Trzeciego Świata wiąże się z teologicznym pojmowaniem „maluczkich tej ziemi”, przez Boga wybranych na partnerów sojuszu w zamierzeniu wyzwolenia ludzkiego – poprzez tego Chrystusa Kościół ponownie przeżywa swą misję i odtwarza tożsamość eklezjalną; ów Trzeci Świat staje się wyzwaniem teologicznym i nawet chrystologicznym, przeważająca bowiem część „ciała Chrystusa Trzeciego Świata” to równocześnie Azjaci i niechrześcijanie.

W walkach i skargach mas naznaczonych ubóstwem biskupi dostrzegają obecność Jezusa – stwierdza Felix W i l f r e d, profesor teologii systematycznej w Tiruchilapalli, analizujący dokumenty FABC (Federation of Asian Bishops' Conferences). Zaprowadzone w epoce kolonialnej chrześcijaństwo uczyniło Jezusa „obcym” – w obecnym czasie pokolonialnym Jezus może znamienne powrócić do Azji za pośrednictwem Kościoła pokornego i wuztego

z władzy, zatem ubogiego i solidaryzującego się ze sprowadzonymi na margines. Kościół uznaje swe „głębokie zespolenie z Jezusem-Wyzwolicielem”.

Odczytywaniem NT w Trzecim Świecie, zwłaszcza na Filipinach, zajmuje się Carlos A b e s a m i s, teolog i biblista z Manili. Główne narzędzie egzegetyczne to solidarność z ubogimi w walkach Trzeciego Świata i spoglądanie oczyma ubogich; lektura NT wykazuje, że spojrzenia Jezusa oraz ubogich są bliskie, by nie powiedzieć: identyczne. Jezus, stwierdza Abesamis, znajdował się zawsze po stronie ubogich i zepchniętych na margines. Jak gdyby dlatego teolog zachęca do prostoty językowej: „jednym z największych grzechów teologii chrześcijańskiej jest używanie słów o dziesięciu literach tam, gdzie pięć by wystarczyło”.

Francis D ' S a S I, profesor teologii systematycznej w Pune (Indie), pod tytułem *Chrześcijańskie wcielenie i hinduski awatar* rozważa wiarę w awatar („ujrzeć wszystkie byty w boskości”) oraz w *vibhuti* („ujrzeć boskość w każdej rzeczy”), natomiast pomija kwestię zapowiedzianą w pierwszym członie tytułu (albo też tytuł mylnie odtworzono).

Rozważywszy elementy współczesnej kultury Japonii oraz nietłwy tam rozwój chrześcijaństwa, Peter N e m e s h e g y i S I, od 1956 r. profesor teologii w Tokio, wskazuje na zrodzenie się w latach siedemdziesiątych chrześcijańskiego ruchu radykalnie społecznego i działającego na rzecz uciemnionych w społeczeństwie japońskim: Jezusa przedstawia się jako człowieka stojącego po stronie cierpiących i dążącego do współżycia ludzi w godności. Chrześcijaństwu nie wystarczy dziś religijny profetyzm: główny znak to „Bóg-z-nami”, wówczas można pojmować krzyż jako miejsce Bożego cierpienia, w którym Ojciec i Syn uczestniczą w cierpieniu świata. Należy też zaświadczyć o bezinteresowności i szlachetności uczuć Chrystusa.

Na Filipiny chrześcijaństwo dotarło w kontekście kolonizacji hiszpańskiej XVI w. „poprzez triumf miecza i krzyża”, wskazuje Mary John M a n a n z a n O S B, przewodnicząca federacji organizacji kobiecych i dyrektorka Instytutu Studiów Feministycznych w Manili. Spadek hiszpański to Chrystus cierpiący: w Wielkim Tygodniu pasyjnie przedstawienia męki i śmierci Chrystusa – z włączeniem epizodów stworzenia świata, nieposłusznych prarodzących oraz sądu ostatecznego – tworzą rys dziejów od początku po kres czasów. W wiekach kolonializmu wyobrażenia te stanowiły podziemny nurt wierzeń milenarystycznych. Teologia wyzwolenia staje się tam „teologią walki” – walki znacznej większości narodu o sprawiedliwość: chodzi o zaakcentowanie sposobów osiągnięcia wyzwolenia jako celu. „Filipińscy chrześcijanie – w swej historii poddawani dominacji mroków, agonii i śmierci, przez 350 lat osadzeni w systemie kolonialnym – znają nadal okowy neokolonializmu, nawet po uzyskaniu politycznej niepodległości. [...] Nic dziwnego, że filipińska duchowość jest przede wszystkim duchowością Wielkiego Piątku” – tyle że pewne oznaki nadziei zapowiadają już duchowość Niedzieli Wielkanocnej.

W ciągu niemal dwóch tysięcy lat dusza wietnamska nasycała się wartościami kulturowymi oraz religijnymi zakorzenionymi w konfucjanizmie i taoizmie przybyłymi z Chin, także w buddyzmie wniesionym za pośrednictwem bonzów chińskich – stwierdza Mai T h à n h z kongregacji Notre-Dame, wykładająca w liceach i na uniwersytecie, specjalizująca się w telewizyjnych programach oświatowych dla dzieci. Religijny synkretyzm prowadził do pojednawczej tolerancji: synteza dopełniających się wartości religijnych stanowi wierzeniową ośnowę życia ludu. Chrześcijaństwo zakorzeniło się od 1590 r.; bywało usuwane w następstwie doktrynalnej nieustępliwości potrydenckiej, także wskutek łączenie go z wrogami – np. krzyż uchodził za „flagę Portugalczyków”. Po podboju przez Francję katolicyzm umacniał się: w 1940 r. było blisko tysiąc księży wietnamskich (z trzema biskupami) i ledwie trzystu misjonarzy. Za czolowe wydarzenie lat sześćdziesiątych Thành uważa montiniańskie zezwolenie na kult przodków w rodzinach chrześcijańskich konwertytów: „nareszcie zniesiono interdikt świętej powinności przywiązania synowskiego [...]. Kościół zaczął zwracać rodzinom konfucjańskim ich dzieci «zagubione» po tyluż konfliktach rodzinnych, politycznych i społecznych, po tyluż męczeństwach!” Kościół jeszcze nie potrafi żyć w symbiozie z kulturą, w jakiej się zrodził: w liturgii zachował swą szatę zachodnią, pojęcia dogmatyczne ukształtował wedle obcej architektury mentalnej. Tak więc oblicze Chrystusa musi bardziej wcielać się w rodzimą kulturę, w narodowe poszukiwanie chleba godności.

Powstałe w połowie 1958 r. w Sri Lanka Stowarzyszenie Pracowników Chrześcijańskich obszernie omawia Tissa B a l a s u r i y a O M I, założyciel-dyrektor Centre of Society and

Religion w Colombo, współzałożyciel i koordynator na Azję EATWOT, niezwykle rzecznik międzykontynentalnej sprawiedliwości w strefie Pacyfiku. Stowarzyszenie powstało w klimacie dalekim od wszelkiego dialogu, miało charakter niekonfesyjny, było otwarte na wszystkie Kościoły, stanowiło „wyzwanie rzucone tradycyjnej ortodoksji każdego Kościoła”. W swych publikacjach głosiło, że „Chrystus to oczekiwanie ludów [...] wiara chrześcijańska uznaje, że Bóg, mówiący ongiś ustami proroków i mędrców – buddów i *rishi* – ostatecznie wysłał Słowo żyjące w Chrystusie, by wykazać dynamiczną prawdę, stanowiącą podwalinę wszelkiej sprawiedliwości i wszystkich *dharma*”. Opracowano formy liturgiczne mogące zaspokoić potrzeby wspólnot międzychrześcijańskich: „msza pracujących” umożliwiała udział osób o różnej przynależności wyznaniowej i o odmiennych przekonaniach – łączy liczne elementy hindusko-buddyjskie i syngaleskie (milczenia i śpiewy, wykorzystanie bębna i muszli, wody i światła...), zaspokaja radykalne orientacje robotników przez przywoływanie liderów aktywnej bezprzemocowości. „Gdy poprzez dzieło Chrystusa duchowe skarby znajduwane w prastarych nurtach religijnych zespolą się z chrześcijaństwem w jedną jedyną rzekę – dopiero wówczas odkrywamy oblicze Chrystusa prawdziwie azjatyckiego”.

W aneksie zamieszczono obszernie fragmenty deklaracji z przeprowadzonej w Colombo 18–25 VI 1992 (zapewne z inicjatywy EATWOT) konsultacji nad duchowością afrykańską i azjatycką. Wskazywano m.in.: w odróżnieniu od religijności wspierających ucieczkę od świata „duchowość afro-azjatycko-biblijna nakłania do obecności w świecie oraz do powiązania z historią i ziemią...”. Wszelka duchowość pozostaje niepełna bez wymiarów milczenia i kontemplacji: „Jezus modlił się – odgadujemy, że modlił się wiele w kontemplacyjnym milczeniu, powiedział bowiem: «a modląc się, nie mówcie wiele»; następnie ponieważ wiadomo, że modlił się noc całą – jakże zaś modlić się w takim czasie, jeśli nie w milczeniu?; wreszcie – ponieważ był Człowiekiem Wschodu”. Przypomniano dawne świadectwo: „W następstwie podróży Vasco da Gamy misje chrześcijańskie ujawniały ludom afrykańskim i azjatyckim «Jezusa Chrystusa konstantyńskiego» z nieprzejednanym osądem nad Afryką i Azją nie przynależnymi do Kościoła oraz nad ich religiami i kulturami”. Tradycyjna teologia pokonstantyńska neutralizowała społeczne zaangażowanie Jezusa historycznego, którym „posługiwano się by uwiarygodnić najgorszego rodzaju wyzysk”. Jezus Chrystus nie szerzył niezgody, natomiast „Jezus Konstantyna, Kolumba i da Gamy wprowadzał do Afryki i Azji podziały oraz denominacje, powodujące europejskie, społeczne, ekonomiczne, patriarchalne i teologiczne walki o władzę”.

Znalazło się w zeszyście niejedno świadectwo o rozległym postępie teologii feministycznej. Koreańskie Stowarzyszenie Kobiąt–Teologów już w 1983 r. przeprowadziło drugą konsultację zmierzającą do ukształtowania „azjatyckiej teologii feministycznej”; najwyraźniej powiodło się to, Kwok bowiem prowadziła z niej wykłady „w licznych krajach tej strefy”. EATWOT posiada Komisję Feministyczną (Mananzan jest jej międzynarodową koordynatorką). Na Filipinach kobiety-teologowie prowadzą swe aktywności teologiczne w oparciu o walkę Filipinek na rzecz przebudowy społeczeństwa.

RM przyjęto chłodno. Wilfred dyskretnie stwierdza, że „misjologia restauracyjna zewnętrznego pochodzenia stara się, niestety, dotrzeć dziś do Azji, pozyskując na miejscu satelickich adherentów [...] błędnie mniema, że biskupi mówili jedynie o dialogu, wyzwoleniu, inkulturacji itd., zaniedbując obwieszanie Jezusa Chrystusa” – ta „przestarzała misjologia przedśoborowa” hamuje harmonijną ewolucję FABC. Pieris odnosi wrażenie, że „Kościoł utracił swe wpływy na zeświecczonym Zachodzie, zamierza uzyskać władzę na ureligijnionym i szybko rosnącym [niewątpliwie: demograficznie – uw. MH] Południu, by zeń uczynić nowe centrum chrześcijaństwa pod kątem tak liczbowym, jak jakościowym. [...] Redaktorzy encykliki pragnęli ponownego pobudzenia misjonarskiej żarliwości wedle modelu *plantatio Ecclesiae*, co – jak przypuszczamy – ma zapewnić liczbową ekspansję eklezjalnego obejmowania Trzeciego Świata przez patriarchat zachodni”. W tymże przeglądzie (nr 237) półtora roku wcześniej Pieris przestrzegł, że encyklika przyczyni się do pomniejszenia słabnącego już autorytetu Stolicy Apostolskiej, a interpretacja dokumentu – dokonana przez kard. Tomko jako prefekta Kongregacji Ewangelizacji Narodów i uznająca Indie za epicentrum piętnowanych błędów – okaże się niebezpieczną bronią w ręką połujących na herezje, którzy upatrują sposobności by obniżyć, nawet zdusić, kreatywność chrześcijan azjatyckich: „Kościoł azjatycki nie zapomniał nierozważnych interwencji eklezjalnych w poczynaniach De

Nobilego i Ricciego. [...] Historia jest dobrą nauczycielką, wszakże czy Kościół jest pojętym uczniem?"

Wydaje się, że – w oparciu o prawdziwie rozległą podstawę publikacyjną (zatem tu, niestety, niedostępną) – niejeden element kościelno-trzecioświatowy wart byłby „zbieżnościowego oświetlenia” od strony językowej. Przykładowo: w 1940 r. kard. Costantini – ongiś pierwszy delegat apostolski w Chinach, misjolog – dostrzegł chrześcijaństwo azjatyckie niczym „kroplę wody w oceanie”, a w przeszło półwiecie później osadzony w Tokio Węgier o chrześcijaństwie w Japonii mówi nie inaczej: „mała kropla wody w oceanie”. W niedługim tekście pojawia się trzykrotny zarzut pod adresem Kościoła i katolicyzmu: „zbyt głęboko zakorzeniona tradycja arogancji... kulturowa arogancja kolonizatorskiego chrześcijaństwa... jakże to charakterystyczne dla naszej arogancji zachodniej” (chodzi o poprawianie wszystkiego, co czyni Inny – choćby tym Innym był... Bóg; stwierdzający to jest po połowie „trzecioświatowym” i „zachodnim”). Pojawia się – chyba wyłącznie w strefie azjatyckiej – dające wiele do myślenia określenie „patriarchat zachodni”: chodzi o władzę Rzymu.

Sekcja „Teologia Trzeciego Świata”, do której należy omawiany zeszyt, stara się przecierać szlak bardziej owocnego dialogu kierującego się ku światowemu współpowiązaniu ludzi wierzących: ukazują się nowe możliwości pojmowania siebie oraz Innych – w uznawaniu ich odmienności jako prawowitej i wiarygodnej. Można sądzić, że zeszyt ten stanowi azjatycką odpowiedź na apel RM 3: „otwórzcie drzwi Chrystusowi!” Wszakże wolno zastanawiać się: „chrystologia ślepa na cierpienia mas indyjskich nie może dotrzymywać wierności Jezusowi Biblii. [...] Cóż ubogich obchodzą subtelności chrystologii nicejskiej czy chalcedońskiej, gdy dla nich luksusem jest samo przeżycie!” – z całą mocą twierdzi wzbista-misjolog Kavunkal z Bombaju (w „Vidyajyoti”). Nie wydaje się, by miejsce Jezusa w Azji miało być dogłębnie kwestionowane; czy jednak problem nie okaże się inny: „jakie jest oraz jakie może być miejsce Chrystusa – przy tym Chrystusa o jakim obliczu – w Azji?” Z pewnością zbliżone zeszyty innokontynentalne złożyłyby się na panoramę prawdziwie ogólnoswiatową.

Redaktorzy wyjaśnili brak seuleskiego tekstu o teologii *minjung*; wolno mniemać, że pominięto jednak dwie dalsze kwestie. W kilku rozprawach przewijają się krajowe aspekty bardzo rozległego „sporu o obrzędy wschodnie”, definitywnie („zawsze i na zawsze”) – zaś dla istoty obrzędów negatywnie – rozstrzygniętego przez papieżstwo w latach 1715–42, a stopniowo prostowanego począwszy od 1936 r.: „być może, największego nieporozumienia w dziejach misji” (Nemeshegyi); w tym jednak zeszycie warto było przeświecić łącznie całość zakazów i ich kulisy (rywalizacje międzyzakonne, wrogość do inkulturacji...), analizując wynikię stąd dla Kościoła i krajowych katolicyzmów szkody po części nieodwracalne. Temat podstawowy *Chrystus w Azji* korzystnie dopełniałaby analiza jak gdyby odwrotnie zorientowana *Azja w świecie Chrystusowym*; wszak w ostatnich dziesięcioleciach nasila się przenikanie azjatyckich religii i ruchów religijnych do odwiecznie chrześcijańskiego Zachodu (Europa łącznie z Ameryką Północną): w jakich okolicznościach duchowość chrześcijańska słabnie i ustępuje na „swoim” obszarze – czy to przemijająca „moda”, czy też desperackie poszukiwanie dróg bardziej przydatnych?

Niżej podpisany sądzi, że ogłoszenie u nas pięciu tekstów tego zeszytu (choćby z pewnymi skrótami) byłoby niezwykle pożyteczne. Chodzi o anekswową deklarację, o szkice Rayana i Mananzan, o edytorial – i przede wszystkim o tak imponująco założoną rozprawę Pierisa.

Michał Horoszewicz, Warszawa

Abp Bolesław PYLAK, *Czy znasz Maryję? Rozważania mariologiczne*, Lubelskie Wydawnictwo Archidiecejalne, Lublin 1993, s. 127

Profesor teologii dogmatycznej na wyższej uczelni oraz pasterz diecezji pisze książeczkę popularną, by szerokiemu kręgowi wiernych przybliżyć postać Matki Pana. We „Wprowadzeniu” stwierdził brak „opracowań zwięzłych, pisanych z przeznaczeniem dla tych, którzy nie wdając się w naukowe analizy, chcieliby, w sposób możliwie pełny, poznać swoją niebiańską Matkę”. Temu brakowi pragnie zaradzić serią „krótkich rozważań-medytacji na temat poszczególnych prawd maryjnych”. Wyraża przekonanie, że te rozważania „uwzględnią aktualny stan teologii maryjnej”. Z uznaniem trzeba przyjąć takie założenie, brakuje bowiem udanych czytańek o Matce Bożej na maj, październik, czy na inne okazje. Sypnęło