

# Eugeniusz Sakowicz

---

## Biuletyn misjologiczno-religioznawczy (78)

---

Collectanea Theologica 68/1, 163-197

---

1998

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY (78)

ZAWARTOŚĆ: I. Podstawowe wytyczne w dialogu z religiami niechrześcijańskimi wg dokumentów Kościoła katolickiego od Vaticanum II. – II. Religie niechrześcijańskie w Polsce. – III. Geografia i statystyka religii. IV. Rada Wspólna Katolików i Muzułmanów. V. Wybrane kierunki we współczesnej antropologii. – VI. Klasyfikacja rytuałów. – VII. Misjonarz jako gość.\*

### I. PODSTAWOWE WYTYCZNE W DIALOGU Z RELIGIAMI NIECHRZEŚCIJAŃSKIMI WG DOKUMENTÓW KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO OD VATICANUM II

Sobór Watykański II (1962–1965) zwrócił uwagę Kościoła i świata na konieczność zaangażowania się w budowę jedności i wspólnoty między ludźmi i narodami. Tragiczne doświadczenia dwóch totalitaryzmów: „brunatnego”, którego symbolem stały się Auschwitz, Majdanek i miejsca im podobne, oraz „czerwonego”, symbolizowanego przez Kołymę, Workutę czy Archipelag Gułag, pozostają wyzwaniem, by szukać tego, co łączy ludzi różnych kultur czy religii. Troska o jedność w świecie i jedność świata stała się od Vaticanum II szczególnie znamienita i wymowna. Kościół świadomy dramatu antropologicznego, ostatecznie – dramatu cywilizacji XX w., podjął trud szukania dróg dialogu. Ten trud nie był jakimś spektakularnym aktem Kościoła chcącego przypodobać się światu. Chyba jak nigdy w dziejach, tak w okresie Soboru i w czasie post-conciliarnym Kościół zrozumiał, że dialog jest nie tylko jego powinnością, ale – co ważniejsze – jest jego powołaniem.

Sobór Watykański II wyraził troskę i pragnienie porozumienia międzyludzkiego, międzykulturowego, wstępując na drogę międzyreligijnego dialogu. To otwarcie na ludzi innych religii, którzy nie wierzą w Jezusa Chrystusa, należy dostrzec w kontekście duchowego klimatu Soboru, wyznaczonego przez takie wartości, jak otwartość, życzliwość, wręcz serdeczność wobec tych, którzy myślą inaczej lub poszukują sensu i celu swojego istnienia. Nie bez znaczenia jest też podstawowe wyzwanie Soboru, którym było przygotowanie i rozpoczęcie budowy mostów nad przepaściami wrogości, nieporozumień, czy nad wartkimi potokami ignorancji, po prostu – wzajemnej nieznajomości. Sobór Watykański II postawił szereg kwestii nie tylko natury pastoralnej, ale i doktrynalnej. Wywołał szereg tematów, które podjęte zostały w kręgu specjalistów od szeroko pojętego ekumenizmu, czyli – dialogu międzyreligijnego.

---

\* Redaktorem biuletynu jest Eugeniusz S a k o w i c z, Warszawa.

Bardzo ważną kwestię, która stanowi właściwie punkt wyjścia refleksji na temat podstawowych wytycznych w dialogu Kościoła z religiami pozachrześcijańskimi, jest kwestia terminologiczna. Sprowadza się ona do udzielenia odpowiedzi na pytanie: Co to jest dialog międzyreligijny, czym jest ten dialog? Słowo dialog funkcjonowało w dziejach kultury śródziemnomorskiej od setek, jeżeli nie od ponad dwu tysięcy lat. Odnosił się ten termin do szeregu rzeczywistości, określał gatunek literacki, oznaczał dyskusje filozofów, był używany zamiennie z terminem dysputa – kolokwium. Przez dzieje pojęcie to jednak nie pojawiało się w kontekście międzyreligijnych relacji. Do Vaticanum II zarówno Kościół katolicki, inne Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie, jak również wielkie i mniejsze religie były pogrążone w epoce przed-dialogowej, czy też, co bardziej wyraża chyba prawdę historyczną, w epoce anti-dialogowej. Okres przed-dialogowy minął bezpowrotnie z chwilą zwołania ekumenicznego, powszechnego Soboru Watykańskiego II. Zdefiniowanie zatem, czym jest międzyreligijny dialog, stanowi punkt wyjścia twórczej refleksji nad religiami niechrześcijańskimi w ich relacji do Kościoła.

Dalsza refleksja powinna dotyczyć form międzyreligijnego dialogu oraz jego uzasadnienia. Kolejne tematy bardzo wyraźnie się ukazujące to problemy i wyzwania dialogu, a także wzajemna relacja między dialogiem a proklamacją wiary, czyli misją Kościoła. Nie bez znaczenia byłoby zwrócenie uwagi na najważniejsze świadectwa, wydarzenia czy fakty dialogu, zainspirowane przez nauczanie soboru oraz postsoborowe nauczanie papieży czy kongregacji watykańskich. Niektóre z tych kwestii zostaną naświetlone w niniejszym opracowaniu.

1. Papieska Rada do spraw Dialogu Międzyreligijnego wydała w opracowaniu Francesco Gioia dzieło *Il Dialogo Interreligioso nel Magistero Pontificio* (Documenti 1963-1993), Città del Vaticano 1994. Edycja angielska dokumentów (*Interreligious Dialogue. The Official Teaching of the Catholic Church (1963-1995)*), poszerzona o teksty z lat 1994-1995, opublikowana została w 1997 r. w Bostonie, USA przez St. Paul Books and Media.

Chcąc przedstawić wytyczne w dialogu z religiami niechrześcijańskimi wg dokumentów Kościoła katolickiego od Vaticanum II do chwili obecnej, należałoby dokonać szczegółowej analizy wszystkich najważniejszych dokumentów Magisterium, odnoszących się bądź to do innych religii, bądź też do dialogu z nimi. Pierwszą i najważniejszą grupę dokumentów stanowią: konstytucje, dekryty i deklaracje Soboru Watykańskiego II: *Nostra aetate*, *Lumen gentium*, *Dei verbum*, *Apostolicam actuositatem*, *Dignitatis humanae*, *Ad gentes* oraz *Gaudium et spes* (8 dokumentów). Kolejną grupę stanowią dokumenty uroczystego nauczania papieża Pawła VI oraz papieża Jana Pawła II. Paweł VI ogłosił następujące dokumenty: *Spiritus Paracliti*, *Progrediente concilio*, *Ecclesiam suam*, *Postremo sessio*, *Paenitemini*, *Populorum progressio*, *Regimini Ecclesiae Universae*, *Ewangelii nuntiandi* (8 dokumentów). Uroczyste nauczanie papieża Jana Pawła II, w którym są wątki nas interesujące, znalazło wyraz w dokumentach: *Redemptor hominis*, *Familiaris consortio*, *Redemptionis anno*, *Dominum et Vivificantem*, *Sollicitudo rei socialis*, *Christifideles laici*, *Redemptoris missio*, *Katechizm Kościoła Katolickiego*, *Veritatis splendor*, *Tertio millennio adveniente*, *Evangelium vitae*, *Ut unum sint*, *Ecclesia in Africa* (13 dokumentów).

Bardzo ważną grupę stanowią przemówienia, homilie, katechezy Pawła VI, poruszające temat religii niechrześcijańskich. Francesco Gioia zebrał we włoskiej edycji dokumentów 89 tekstów Pawła VI z czasu jego pontyfikatu (1963-1978), poczynając od przemówienia do ojców Soboru Watykańskiego II z dnia 29 września 1963, kończąc na przemówieniu do reprezentantów różnych religii, przybyłych do Watykanu 26 lipca 1978.

Bardzo ważnymi przemówieniami Pawła VI, dotyczącymi religii niechrześcijańskich, są: orędzie do świata skierowane z Betlejem (6 stycznia 1964), przemówienie do wyznawców buddyzmu japońskiego przybyłych do Rzymu (7 listopada 1966), orędzie z okazji setnej rocznicy urodzin Mahatmy Ghandiego (Rzym, 22 sierpnia 1969), wypowiedź na spotkaniu z dalajlamą Tybetu (Rzym, 30 września 1973), orędzie na Światowy Dzień Pokoju 1976 (podpisane 18 października 1975), przemówienie wygłoszone z okazji spotkania z prezydentem Arabskiej Republiki Egiptu (Rzym, 8 kwietnia 1976). Nie można też pominąć radiowego orędzia Urbi et Orbi papieża Jana Pawła I, wygłoszonego 27 sierpnia 1978 r., oraz przemówienia do uczestników Europejskiego Komitetu Wykonawczego Światowej Konferencji dla Religii i Pokoju (Rzym, 20 września 1978).

Oddzielną grupę dokumentów stanowią przemówienia, homilie, katechezy papieża Jana Pawła II, których listę otwiera tekst mówiący o wartości sintoizmu, zaadresowany do reprezentantów tej religii zgromadzonych w Rzymie 28 lutego 1979 r. (We włoskiej edycji redaktor zebrał 168 dokumentów; ostatni tekst to przemówienie do biskupów Nigerii przybyłych do Rzymu 18 grudnia 1993 r. z wizytą ad limina). Wśród dokumentów Jana Pawła II, rozwijających teologiczną i pastoralną myśl i będących jakby suplementem do oficjalnych dokumentów uroczystego nauczania Kościoła, na uwagę zasługują następujące przemówienia:

- Do członków Sekretariatu dla Niechrześcijan (Rzym 27 kwietnia 1979);
- Do biskupów Kenii (Nairobi, 7 maja 1980);
- Do przedstawicieli wspólnoty muzułmańskiej we Francji (Paryż, 2 czerwca 1980);
- Orędzie do wszystkich ludów Azji (Manila, 21 lutego 1981);
- Do zgromadzonych na plenarnej sesji Sekretariatu dla Niechrześcijan (Rzym, 3 marca 1984);
- Do przedstawicieli Światowej Rady Kościołów (Rzym, 11 kwietnia 1986);
- Do przedstawicieli Żydowskiej Wspólnoty w Rzymie (13 kwietnia 1986);
- Do przedstawicieli religii zgromadzonych w Asyżu w Światowym Dniu Modlitwy o Pokój (27 października 1986);
- Do Kurii Rzymskiej (Rzym, 22 grudnia 1986);
- Do uczestników Sesji Plenarnej Papieskiej Rady do spraw Dialogu Międzyreligijnego (Rzym, 16 kwietnia 1990);
- Katecheza w ramach audiencji generalnej w dniu 5 grudnia 1990 r. (Rzym);
- List do Sekretarza Generalnego Narodów Zjednoczonych (Rzym, 21 marca 1991);
- Do przedstawicieli Światowej Konferencji dla Religii i Pokoju (Rzym, 4 lipca 1991);
- Do członków Komitetu Organizacyjnego Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 (8 czerwca 1995).

Kolejną grupę stanowią dokumenty dykasterii Kurii Rzymskiej. Francesco Gioia zamieścił w zbiorze 12 dokumentów, wśród których należy zwrócić uwagę na dokument

Sekretariatu dla Niechrześcijan z 10 czerwca 1984 – *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii*. W tej grupie dokumentów należałoby dostrzec List kardynała Francisca Arinze, przewodniczącego Sekretariatu dla Niechrześcijan, skierowany do Konferencji Episkopatu Afryki i Madagaskaru z 25 marca 1988 r., zawierający uwagi pastoralne dotyczące tradycyjnych religii Afryki.

Poznając wytyczne do dialogu międzyreligijnego, nie sposób nie zapoznać się z dokumentami prawa kanonicznego, takimi jak Kodeks Prawa Kanonicznego (1983 r), Konstytucja apostołska *Pastor Bonus* (1988), czy też zbiór kanonów Kościoła Wschodniego z 1990 r.

Dla całości obrazu należałoby uwzględnić także dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej, podejmującej m.in. kwestie małżeństwa chrześcijańskiego, godności i praw osoby, inkulturacji czy eschatologii. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej z grudnia 1990 r. podjął m.in. kwestię reinkarnacji. Dokument ogłoszony jesienią 1996 r. przebadał temat „Chrześcijaństwa a religia” (I część dokumentu została opublikowana w *Kurjerze Synodalnym* 1997, nr 336, s. 11–15).

Wypunktowane powyższe dokumenty, zgrupowane w pięciu działach, poruszają wiele aspektów międzyreligijnego dialogu. Dokumenty Soboru Watykańskiego II przedstawiają fundamentalne zasady teologii katolickiej w odniesieniu do międzyreligijnego dialogu. Zasady te zostały rozwinięte w dokumentach tzw. uroczystego nauczania papieża Pawła VI i Jana Pawła II. Przemówienia, homilie i katechezy papieży Pawła VI, Jana Pawła I i Jana Pawła II dopełniają teologiczną i pastoralną myśl oficjalnych dokumentów.

Dokumenty dykasterii Kurii Rzymskiej przedstawiają praktyczne zasady, odnoszące się do prowadzenia dialogu. Rozporządzenia natomiast z zakresu prawa kanonicznego ukazują dalsze możliwości zaaplikowania zasad dialogu do różnych aspektów czy wymiarów życia społeczno-eklezyjalnego.

Taka bogata liczba dokumentów nie pretendeje do wyczerpania źródeł. Bardzo ważną przestrzeń międzyreligijnych i ogólnoludzkich odniesień wyznacza koegzystencja chrześcijaństwa i judaizmu. W 1990 r. nakładem Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie ukazała się książka, w której redaktorzy (ks. Waldemar Chrostowski i ks. Ryszard Rubinkiewicz) zebrali dokumenty, przemówienia i wypowiedzi rozproszone w różnych źródłach, a odnoszące się wprost do relacji katolicko-judaistycznych. Wydana w serii „Kościół a Żydzi i judaizm” książka pt. *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1989)* podaje 6 dokumentów Stolicy Apostolskiej i 60 przemówień i wypowiedzi Jana Pawła II. Niebawem ukaże się poszerzona i uaktualniona edycja papieskich tekstów, odnoszących się do dialogu chrześcijan ze „starszymi braćmi w wierze”. W 1997 r. ukazała się drukiem książka, której powstanie było zainspirowane lekturą powyższego dzieła. Wskazuje na to chociażby tytuł książki w redakcyjnym opracowaniu Eugeniusza Sakowicza pt. *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1996)*. Zbiór ten prezentuje 8 dokumentów Stolicy Apostolskiej oraz 35 przemówień i wypowiedzi Jana Pawła II do muzułmanów i o islamie.

Dokumenty Kościoła katolickiego są niezmiernie cennym źródłem refleksji teologicznej. Wszystkie dokumenty charakteryzuje duch otwartości i szacunku dla prawdy, którą znaleźć można w każdej religii. Oficjalne wypowiedzi Kościoła są świadectwem miłości,

czyli prawdziwego szacunku i afirmacji żywionej przez Kościół dla ludzi każdej religii i kultury. U podstaw miłości leży głęboki respekt dla wolności każdego człowieka, w tym wolności religijnej. Wszystkie dokumenty charakteryzuje głęboki optymizm, który nie oznacza żadną miarą niedostrzegania trudności, przeszkód czy barier jawiących się na drodze interreligijnego dialogu (choćby barier psychologicznych). Optymizm ów wyraża się w niewzruszonym przekonaniu, że dialog jest drogą ku głębszemu i pełniejszemu wzajemnemu poznaniu się, zrozumieniu, co prowadzi do współpracy na licznych płaszczyznach odniesień: społecznej, charytatywnej, ekonomicznej, międzynarodowej, pokojowej.

2. Chcąc przedstawić podstawowe wytyczne, oparte się na soborowych i posoborowych dokumentach, trzeba choć w kilku słowach rozwinąć najważniejsze, przedstawione na początku tego opracowania, tezy i sugestie. Po pierwsze należy odpowiedzieć na pytanie, czym jest interreligijny dialog? W czasie kiedy wyznawcy różnych religii świata są wręcz zdani na siebie, należy jasno powiedzieć, czym jest dialog. Nie oznacza on li tylko wzajemnej informacji, nie jest wzajemnym przedstawianiem się. Dla Kościoła katolickiego interreligijny dialog nie jest nowym sposobem pozyskiwania wiernych wywodzących się z różnych religijnych tradycji. Dialog też nie oznacza działań prowadzących do tego, by partner bardziej był tym, kim jest. W dialogu międzyreligijnym nie chodzi o to tylko, by katolik był lepszym katolikiem, a buddysta – buddystą, muzułmanin – muzułmaninem. Dialog jest wyrazem poszukiwania wspólnej drogi do jednego Boga. Jest poszukiwaniem prawdy. Zaangażowanie się w dialog czyni jego partnera bardziej otwartym na Boga, tym samym – na siebie. Dialog międzyreligijny nie jest próbą dokonania uniformizacji religii, nie jest afirmacją relatywizmu religijnego. Dialog międzyreligijny jest właśnie antytezą relatywizmu religijnego, indyferentyzmu czy też synkretyzmu. Międzyreligijny dialog to komunikacja wyznawców różnych religii, dokonująca się i przebiegająca na poziomie religijnym. Jest to religijne partnerstwo bez żadnych ukrytych motywacji. Chrześcijanin prowadzi dialog nie we własnym imieniu, lecz pamięta, spotykając się z wyznawcami innych religii, iż jest członkiem wspólnoty Kościoła katolickiego – Mistycznego Ciała Chrystusa, przedłużającego Jego misję zbawienia w świecie.

Dialog przybiera różne formy. Dostępną dla wszystkich formą dialogu jest dialog życia. Wyznawcy różnych religii żyją i pracują niejednokrotnie w tym samym środowisku. Osoby różnych tradycji religijnych „spotykać się” mogą nawet w tej samej rodzinie. Okazji do obcowania wyznawców różnych religii jest wiele. Dialog życia może być prowadzony w szkołach, w instytucjach czy zakładach pracy. Szczególną przestrzenią dialogu życia jest przestrzeń sąsiedzkich odniesień. Przez wzajemne kontakty, wymianę myśli i doświadczeń wyznawcy mogą siebie wzbogacać w sensie duchowym. Dialog życia to przede wszystkim otwartość i szczerość, do których zachęca Kościół swoich wiernych. Dialog życia to również dialog kultur, w których człowiek żyje i się rozwija.

Kolejną formą dialogu jest dialog społecznego zaangażowania się na rzecz popierania wolności człowieka, jego praw. Celem tego dialogu jest obrona godności człowieka, która jest dana przez Boga w równy sposób każdej osobie ludzkiej, bez względu na tożsamość religijną. Dialog na tym poziomie oznacza solidarność ludzi różnych tradycji religijnych, którzy opowiadają się za pracą na rzecz likwidowania w świecie wojen, głodu, ubóstwa. Wspólna troska wyznawców różnych religii powinna dotyczyć sprawiedliwości i pokoju.

Następną formą dialogu jest przestrzeń religijnego doświadczenia, w tym przede wszystkim modlitwa. Obcowanie z Bogiem na drodze modlitwy wyraża zasadniczą prawdę o człowieku, który sam o własnych siłach nie jest w stanie rozwiązać problemów i dramatów życia. Jedynie sam Bóg udziela odpowiedzi i jest odpowiedzią na pytania o sens życia, cierpienia i śmierci.

Wreszcie formą dialogu jest dialog specjalistów. Przedmiotem tego dialogu są kwestie i tematy teologiczne, doktrynalne. Podejmując ten dialog, specjaliści danej religii – teologowie – wymieniają poglądy na temat głoszonych prawd wiary, kultur, moralności po to, żeby zrozumieć tożsamość religijną nie tylko „drugiej strony”, ale także własną tożsamość, która nabiera wyrazistości na tle „innego”. Celem tego dialogu jest poznanie i zrozumienie doktryny, w której wyrażają się istotne treści każdej religii. Dialog doktrynalny (teologiczny), który przebiega na drodze dyskusji, wymaga specjalistycznego przygotowania i mimo że obejmuje najmniejszy krąg uczestników, ma ogromną rangę i znaczenie. Nakreślając podstawowe wytyczne w dialogu z religiami niechrześcijańskimi, należy wskazać na racje czy motywy (przyczyny) jego podjęcia i prowadzenia. Przyczyny te mogą mieć charakter socjologiczno-kulturowy oraz teologiczny.

Nie omawiając ich szczegółowo, ograniczymy się tylko do wypunktowania. Wyzwaniem do podjęcia dialogu międzyreligijnego jest pluralizm religijny współczesnego świata. Chrześcijanie stanowią niewiele ponad 30% ludności świata, katolicy zaś ok. 20%. Ważnym społecznym faktem jest rosące zapotrzebowanie na społeczno-kulturowo-religijną komunikację. Izolacjonizm, fundamentalizm religijny to postawy ekstremalne, nie mające powszechnej akceptacji. Ważnym motywem inspirującym dialog jest świadomość, iż istnieje już płaszczyzna niepodważalnej jedności między ludźmi różnych religii. Ludzkość jest jedna, jedno jest źródło jej zaistnienia. Jeden jest Bóg – Ojciec wszystkich ludzi. Chrześcijanie postrzegają zaś wszystkich ludzi w optyce jednego misterium zbawczego, dokonanego przez Jedyne Zbawiciela całej ludzkości, którym jest Jezus Chrystus. Jeden jest Duch Święty obecny tajemniczo nie tylko w Kościele, ale w kulturze i religiach niechrześcijańskich. Jezus Chrystus – Syn Boży jest centrum historii świata, a więc i historii ludzi różnych wyznań i różnych kultur. Cała ludzkość z Bożego wybrania ukierunkowana jest na Boga i na stworzenie wspólnoty Ludu Bożego. Dialog międzyreligijny jest wreszcie częścią misji Kościoła w świecie. Misja Kościoła jest właśnie misją dialogu. Dialog zatem to świadectwo dane Chrystusowi. Stanowi wyraz misji Kościoła w świecie, którą to misją jest głoszenie Zbawiciela całej ludzkości.

3. Podejmowane przez Kościół czyny dialogu są świadectwem, iż dialog nie jest tylko akademicką dyskusją z zakresu teologii, filozofii czy społecznej nauki. Można by sporządzić niezwykle bogatą kronikę interreligijnego dialogu, prowadzonego przez Kościół od Vaticanum II do chwili obecnej. Dzieło wymieniające inicjatywy dialogu, podejmowane przez Kościół, mogłoby liczyć wiele set stron. Zwróćmy uwagę na zaledwie kilka wydarzeń historycznych, stanowiących kamienie milowe na drodze międzyreligijnego porozumienia, zbliżenia.

19 sierpnia 1985 r. Jan Paweł II spotkał się w Casablance w Maroku z 80 000 młodzieży, która entuzjastycznie go przyjęła. Przemówienie wygłoszone przez Najwyż-

szego Pasterza Kościoła okazało się wręcz epokowym wydarzeniem na płaszczyźnie relacji chrześcijaństwa z islamem.

13 kwietnia 1986 r. Jan Paweł II nawiedził synagogę w Rzymie. W perspektywie przestrzennej podróż z Bazyliki Watykańskiej do Głównej Synagogi Rzymu wynosiła około 2 kilometry. W perspektywie historycznej natomiast podróż ta trwała blisko 2000 lat.

Jedynym w swoim rodzaju wydarzeniem w dziejach ludzkości, zainicjowanym przez Jana Pawła II, był Światowy Dzień Modlitwy o Pokój, gromadzący pielgrzymów różnych religii, którzy przybyli do Asyżu 27 października 1986 r. Wyznawcy różnych religii, którzy byli w Asyżu, aby się modlić (być razem, aby się modlić, to szczyt interreligijnego dialogu) zaświadczyli wobec całej ludzkości, iż źródłem harmonii i pokoju w świecie jest tylko Bóg, Pan wszelkiej zgody, jedności i dialogu. Ze strony Kościoła katolickiego doświadczenie spotkania w Asyżu było świadectwem, iż nauka Vaticanum II o innych religiach i pokoju oraz nauka papieży służących Kościołowi w minionym trzydziestoleciu jest nie literą, deklaracją, li tylko intencją. Podstawowe wytyczne Vaticanum II i innych dokumentów Magisterium Kościoła znajdują odzwierciedlenie w całej sferze praktyki Kościoła.

Analiza wytycznych dialogu z religiami niechrześcijańskimi wg dokumentów Kościoła katolickiego Vaticanum II mogłaby mieć orientację bardziej teologiczną. Wówczas można by się skoncentrować na ukazaniu podstaw dialogu międzyreligijnego. W literaturze przedmiotu zasadniczo analizuje się następujące podstawy dialogu: antropologiczną, kreacjonistyczną, rewelacjonistyczną, chrystologiczną, pneumatologiczną oraz eklezjologiczną.

Doświadczenie dialogu jako bogata rzeczywistość domaga się gruntownego studium oraz wielostronnego, jeżeli nie wszechstronnego, oświecenia.

W konkluzji należy stwierdzić, iż powołanie do dialogu jest wielką łaską daną Kościołowi na progu wiosny chrześcijaństwa, którą jest zbliżające się trzecie tysiąclecie. *Nostra aetate – Tertio millennio adveniente* to punkty orientacyjne na trudnej, lecz błogosławionej drodze dialogu Kościoła katolickiego z religiami niechrześcijańskimi.

*Eugeniusz Sakowicz, Warszawa*

## II. RELIGIE NIECHRZEŚCIJAŃSKIE W POLSCE

Temat „Religie niechrześcijańskie w Polsce” na pierwszy rzut oka może budzić zdziwienie. Mówi się wszakże o Polsce jako o państwie w 95% katolickim. Faktycznie, w parafialnych księgach metrykalnych Kościoła rzymskokatolickiego znaleźć można wpis większości obywateli zamieszkujących kraj nad Wisłą. Od lat 70., a szczególnie po 1989 r. wyraźnie zaczął zarysowywać się jednakże nowy obraz religii w Polsce. Coraz głośniejszy i pewniejszy mówi się o pluralizmie religijnym. Fala „przyptywu” nowych religii i kultów chyba nieprędko zostanie powstrzymana.



Temat „Religie niechrześcijańskie w Polsce” stanowi wyzwanie nie tylko dla Kościoła katolickiego, jego teologicznej refleksji oraz pastoralnej praktyki. Jest wyzwaniem dla tzw. świata nauki, uprawianej w kościelnych czy pozakościelnych środowiskach. W niniejszym studium uwzględni się podstawowe dane źródłowe o religiach niechrześcijańskich w Polsce (1), omówi się sytuację prawną związków wyznaniowych (2), tytułem ilustracji ukaże się „panoramę” związków wyznaniowych, zarejestrowanych w latach 1988-1996 (3), a także przedstawi się kilka konkretnych postulatów oraz inicjatyw, związanych z pracami naukowo-badawczymi, informacyjnymi i dialogicznymi (4).

(1) *Rocznik Statystyczny 1995* (Warszawa 1995) podaje statystykę Kościołów i związków wyznaniowych w Polsce do 31 XII 1994. Za *Rocznikiem...* informację dla bardzo szerokiego kręgu odbiorców (ponad 200 000 subskrybentów) przekazuje *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN* (t. 5), Warszawa 1996, s. 121. W haśle „Polska” w części poświęconej wyznaniom, wymienia się następujące pozachrześcijańskie tradycje:

- 1) Islam: Muzułmański Związek Religijny, Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej, Stowarzyszenie Braci Muzułmańskich;
- 2) Judaizm: Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich, Karaimski Związek Religijny;
- 3) Hinduizm: Związek Adżapa Joga, Międzynarodowe Towarzystwo Świadomości Kryszny;
- 4) Buddyizm: Stowarzyszenie Buddyjskie Zen-Czogie, Stowarzyszenie Buddyjskie Centrum Zen Kannon, Stowarzyszenie Buddyjskie Sangha Kandzeon, Stowarzyszenie Buddystów Zen Bodhidharma, Wspólnota Bez Bram Związku Buddystów Zen Rinzai.

*Nowa Encyklopedia Powszechna PWN* informuje nadto: „Są one [religie niechrześcijańskie] reprezentowane przez tradycyjne Związki Wyznaniowe Tatarów (Muzułmański Związek Wyznaniowy z ok. 5 tys. wiernych), Żydów (Związek Gmin Wyznaniowych Żydowskich z ok. 1,2 tys. wiernych) i Karaimów (Karaimski Związek Religijny z ok. 190 wiernymi), jak i org.[anizacje] religijne nawiązujące do religii orientalnych (islam, hinduizm, buddyzm). Te ostatnie przedostawały się do P[olski] najczęściej z Zachodu i noszą cechy nowych kultów synkretycznych, pozyskujących zwolenników zwłaszcza wśród młodszego pokolenia” (t. 5, s. 122).

Dzielami, w których można znaleźć dane o religiach niechrześcijańskich w Polsce, są także: *Kościół katolicki w Polsce 1918-1990*, Warszawa 1991 („przewodnik” wydany przez pallotyński ośrodek, prowadzący badania z zakresu socjologii religii), *Atlas wyznań w Polsce* opracowany przez J. Kozłowskiego, J. Langnera i T. Zagajewskiego (Kraków 1989) (atlas prezentuje dane na temat religii niechrześcijańskich w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej u progu transformacji ustrojowej). Godna uwagi jest książka bpa Z. Pawłowicza, *Kościół i sekty w Polsce*, Gdańsk 1992, 1996<sup>2</sup>.

„Dziełem” na wskroś oryginalnym jest mapa *Ośrodki kultu religijnego w Polsce* opracowana przez siostry niepokalanki z Szymanowa – s. Grażynę Jordan i s. Gizelę Gawlewicz oraz przez Janusza Łopato. Opublikowana przez Państwowe Przedsiębiorstwo Wydawnictw Kartograficznych (Warszawa – Wrocław) w 1983 r. mapa przedstawia wybór najważniejszych ośrodków życia religijnego 34 Kościołów i związków wyznaniowych, działających oficjalnie w Polsce na początku lat 80. W notce podanej przez autorów mapy

czytamy: „Spośród wielu tysięcy obiektów sakralnych w naszym kraju – kościołów, kaplic, cerkwi, domów modlitwy, synagog czy meczetów wybrano według wskazań przedstawicieli poszczególnych Kościołów i Związków Wyznaniowych jedynie najważniejsze, ze względu na charakter i czytelność mapy. Są to miejsca zarówno o tradycji wielowiekowej, jak i najnowszej (...). Intencją Wydawcy jest, żeby mapa była świadectwem tolerancji religijnej, która jest jednym z najcenniejszych przejawów kultury narodowej w Polsce”.

Z pewnością przegląd bibliograficzny na temat religii niechrześcijańskich w Polsce mógłby być bardziej kompletny (parę danych bibliograficznych zostanie podanych w dalszej części tego opracowania). Dziś z pełnym przekonaniem można stwierdzić, że niezmiernie trudno byłoby opracować mapę ośrodków kultu religijnego w Polsce w 1997 r., analogiczną do mapy z 1983 r.

(2) W 1988 r. zarejestrowanych było w Polsce trzydzieści kilka Kościołów i związków wyznaniowych. Od lat 50. do katalogu zarejestrowanych wyznań przybyło zaledwie parę. Po upadku ustroju komunistycznego nastąpił w sposób gwałtowny liczebny rozwój Kościołów i związków wyznaniowych. Każdego roku rejestrowano szereg nowych związków religijnych. Do 31 XII 1995 r. w Departamencie ds. Wyznań Urzędu Rady Ministrów zarejestrowanych było 112 Kościołów i związków wyznaniowych. Do końca 1996 r. rejestr powiększył się do 120 zarejestrowanych instytucji. Spektakularną wręcz zmianą w polityce wyznaniowej na początku okresu transformacji ustrojowej była liberalizacja prawa związanego z procedurą rejestrowania związków wyznaniowych. 17 maja 1989 r. uchwalona została ustawa o gwarancjach sumienia i wyznania w Rzeczypospolitej Polskiej. Do tej ustawy w późniejszym czasie wprowadzone zostały drobne poprawki (aktualną sytuację prawną w odniesieniu do związków religijnych, w tym związków wyznaniowych niechrześcijańskich, omawia prof. dr Michał Pietrzak w książce *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1993, s. 237 n.).

Zgodnie z dokumentem z 1989 r. stosunki prawne między państwem a 12 największymi oraz mającymi już swoją w Polsce historię Kościołami i związkami wyznaniowymi są uregulowane na mocy odrębnych ustaw. Wszystkie inne związki wyznaniowe, w tym nowe ruchy religijne, które po 1989 roku zaczęły intensywnie rozwijać swoją działalność, miały być rejestrowane w Biurze ds. Wyznań (obecnie Departamencie ds. Wyznań Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji).

Według ustawy z 1989 r. wpis do rejestru następował po przedłożeniu przez zainteresowaną stronę wymaganych formalnych dokumentów. Przy rejestracji należało (i należy) przekazać informację o liczbie członków wyznania, siedzibie władz. Wymaga się nadto informacji na temat doktryny. Powinna także wpłynąć pisemna prośba o dokonanie wpisu danego Kościoła czy związku wyznaniowego, do którego należy załączyć statut oraz listę z podpisami 15 osób (członków-założycieli) mających obywatelstwo polskie.

Do 1991 r. do rejestru faktycznie wpisywano wszystkie związki wyznaniowe, które o taki wpis wystąpiły. Uważniejsza kontrola ze strony administracji państwowej nastąpiła po tym właśnie roku. Wprowadzenie kontroli wiązało się m.in. ze sprzeciwem niektórych kręgów społecznych, zarzucających wręcz niebezpieczną liberalizację przepisów prawnych związanych z procedurą rejestracji. W protestach zwracano uwagę, iż liczba 15

osób, mogących zarejestrować dany związek wyznaniowy, jest absurdalnie niska. Były też opinie, iż taka polityka wyznaniowa miała na celu ugodzenie w duże społeczności religijne, przede wszystkim w Kościół rzymskokatolicki. Podnoszono także zaniepokojenie, iż w rzeczywistości każda zarejestrowana grupa 15 osób jako związek religijny może korzystać ze wszelkich przywilejów z tym związanych (np. z ulg podatkowych i zwolnień celnych). Obawy te stały się uzasadnione, zdarzały się bowiem przypadki nadużycia wolności sumienia i wyznania ze strony nowo zarejestrowanych związków wyznaniowych. Niektóre spośród nich prowadziły inną niż religijna działalność (przede wszystkim działalność handlową). Deklaracja o działalności religijnej była jedynie tzw. przykrywką czy zasłoną dla innych działań i aktywności, często sprzecznych z prawem.

Szybkim wzrostowi liczby religii i wyznań sprzyjało „otwarcie” granic, z jednej strony – dla każdego polskiego obywatela, z drugiej strony – dla każdego z zewnątrz.

Do Polski zaczęli przyjeżdżać misjonarze, agitatorzy różnych niechrześcijańskich religii i nowych ruchów religijnych. W klubach studenckich, osiedlowych, zakładowych, w różnych miastach w całym kraju „występowali” przeróżni mistrzowie czy guru dosłownie z całego świata. Miasta, a nawet miasteczka oplakatowywano zaproszeniami na takie spotkania. Prowadzona była i jest agitacja na ulicach, dworcach, w miejscach publicznej użyteczności, gdzie jest duży przepływ ludzi.

„Import” doktryn i instytucji religijnych prowadzony był także przez Polaków wracających z Zachodu czy z Dalekiego Wschodu do Polski. Misjonarze różnych religii ze Stanów Zjednoczonych czy innych krajów Zachodu prowadzili i prowadzą swoją działalność praktycznie bez żadnych ograniczeń czy kontroli. Polska była i jest krajem tranzytowym dla tzw. misjonarzy nowych ruchów religijnych, których docelowym etapem są były republiki Związku Sowieckiego.

Nie słabnącym powodzeniem cieszą się wszelkie ugrupowania religijne Dalekiego Wschodu (ruchy neohinduistyczne, buddyzm), które przybyły do Polski nie ze Wschodu, ale przede wszystkim z Zachodu. Do duchowości religii Dalekiego Wschodu nawiązuje szereg wyznań (np. Medytacyjne Stowarzyszenie Najwyższej Mistrzyni Czing Hai). Spotkać także można rodzime wyznania, nie będące importem z zewnątrz (np. Miasto Chrystusa Jeruzalem Nowe, które odwołuje się do Biblii, Koranu, Upaniszad jako ksiąg normatywnych w sprawach wiary).

Wewnątrz danej religii dokonują się także podziały jako efekty zróżnicowań doktrynalno-organizacyjnych (np. w 1990 r. zarejestrowane zostało Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej, w 1991 r. zaś Havurah Lehimud Jahadut – Bractwo dla Poznawania Judaizmu). Buddyzm w Polsce reprezentowany jest przez 10 ugrupowań różnej provenencji (tybetańskiej, koreańskiej, japońskiej). Mistrzowie poszczególnych tradycji buddyjskich systematycznie odwiedzają Polskę. Spotykają się nie tylko z adeptami buddyzmu, ale też np. z młodzieżą akademicką.

Szereg grup czy ruchów religijnych działa w Polsce nie jako związki wyznaniowe, lecz stowarzyszenia czy organizacje ekologiczne, charytatywne bądź instytucje z pogranicza nauki i religii (np. Stowarzyszenie Medytacji Transcendentalnej). Niektóre ruchy religijne, pseudoreligijne i kulturowo-magiczne z założenia działają bez rejestracji. Wg liderów tych grup rejestracja uniemożliwiłaby swobodne prowadzenie działalności. Wg

niektórych źródeł w Polsce ma działać od 300 do 900 niezarejestrowanych nowych ruchów religijnych i sekt. Bardzo kontrowersyjnym ruchem niezarejestrowanym jest np. Rodzina. Szereg organizacji niezarejestrowanych jako związki wyznaniowe prowadzi warsztaty artystyczne, biura turystyczne, organizujące wypoczynek z medytacją i nauką technik relaksacyjnych (tzw. medytacyjne wakacje). Niektóre grupy religijne organizują kursy językowe czy prowadzą „przychodnie” medycyny niekonwencjonalnej, np. nawiązującej do tradycji taoizmu.

W informacjach o świadczonych usługach, podawanych w prasie, na ulotkach czy plakatach rozmieszczonych w miejscach publicznych, stowarzyszenia te i organizacje nie podają bardzo istotnego szczegółu, iż działalność ta faktycznie jest religijną agitacją.

Mając niejako przed oczyma panoramę problemów związanych z działalnością religii niechrześcijańskich i ruchów religijnych w Polsce, powróćmy do refleksji z zakresu prawa wyznaniowego.

Aktualnie instytucje Sejmu RP: Podkomisja Nadzwyczajna do Rozpatrzenia Projektów tzw. ustaw kościelnych wraz z Komisją Administracji i Spraw Wewnętrznych oraz Komisją Ustawodawczą przygotowują m.in. projekt ustawy o zmianie ustaw o gwarancjach wolności sumienia i wyznania oraz o zmianie niektórych ustaw. Wg nowej przygotowywanej ustawy do rejestracji związku wyznaniowego wymagany będzie podpis nie 15, lecz 100 osób – obywateli Polski. Projektowane jest także określenie cezury czasu, w którym związek ma prowadzić działalność, po czym nastąpi jego wpis do rejestru. Ustawa przewiduje 10-letni okres takiej działalności. Związki wyznaniowe, podkreśla projektowany dokument, nie mogą naruszać porządku i bezpieczeństwa publicznego, nie mogą łamać moralności społecznej, nie mogą naruszać wolności innych osób ani też ograniczać władzy rodzicielskiej. Działalność związków wyznaniowych nie może stanowić zagrożenia dla zdrowia obywateli. Ten nowy projekt zapisu prawnego stanowi odpowiedź państwa na kontrowersyjną, a także, co się nieraz zdarza, sprzeczną z prawem działalność niektórych związków wyznaniowych.

(3) Tytułem ilustracji podano poniżej kilka danych z rejestru Kościołów i związków wyznaniowych, które w latach 1988–1996 uzyskały osobowość prawną. Dane te dotyczą tylko ugrupowań o tradycjach niechrześcijańskich.

W 1988 r. zarejestrowano Międzynarodowe Towarzystwo Świadomości Kryszny, w 1990 – Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej, Stowarzyszenie Muzułmańskie Ahmadija, Stowarzyszenie Braci Muzułmańskich, Stowarzyszenie Buddyjskie „Centrum Zen Kannon”, Ruch Świadomości „Baba Ji”, Instytut Wiedzy o Tożsamości „Misja Czaitanji”. W 1991 r. wprowadzono do rejestru Havurah Lehimud Jahadut – Bractwo dla Poznawania Judaizmu oraz Zachodni Zakon Sufi.

W 1992 r. zarejestrowano „Wiarę Bahai w Polsce”. W 1993 wprowadzono do rejestru Grupę Wyznaniową „Shri Vidya” i Medytacyjne Stowarzyszenie Najwyższej Mistrzyni Czing Hai. W 1994 r. zarejestrowano Związek Buddyjski Tradycji Karma Kamtchang, Związek Buddyjski Khordong, Wspólnotę Dzog-czen. W 1995 r. wpisano do rejestru (neopogański, prasłowiański) Rodzimy Kościół Polski oraz Polski Kościół Słowiański, nadto Związek Bon w Polsce oraz Misję Buddyjską Trzy Schronienia. W 1996 r. zarejestrowano m.in. zrzeszenie Rodzimej Wiary.

Łącznie w latach 1988–1996 zarejestrowano 95 związków wyznaniowych, z czego znaczną część stanowiły związki religijne, niechrześcijańskie. Niektóre ugrupowania zaczęły tworzyć organizacje nadrzędne, reprezentujące ich wspólne interesy na płaszczyźnie relacji z administracją państwową. W 1995 r. wpisana została do rejestru Polska Unia Buddyjska z siedzibą w Warszawie, zrzeszająca 4 tradycje buddyjskie: 1 związek buddyzmu tybetańskiego i 3 związki buddyjskie, nawiązujące do tradycji Zen.

(4) Dane o działających w Polsce Kościołach, religiach, ruchach kulturowych, religijnych oraz informacje o parareligijnych formach aktywności różnych nieformalnych, niezarejestrowanych grup gromadzi oraz opracowuje kierowana przez dr. Zbigniewa Paskę Pracownia Dokumentacji Wyznań Religijnych w Polsce Współczesnej przy Instytucie Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Godny polecenia jest szkic autorstwa Z. Paski pt. *Charakterystyka Kościołów i związków religijnych zarejestrowanych w Polsce w latach 1988-1995*, który ukazał się w piśmie „Nomos, Kwartalnik Religioznawczy” 1995, nr 11 (wydawanym przez Uniwersytet Jagielloński).

Działalność naukowo-badawczą w zakresie studiów nad ruchami religijnymi i kultami prowadzi także dr Tadeusz Doktor w ramach Instytutu Społecznych Nauk Stosowanych Uniwersytetu Warszawskiego. T. Doktor wespół z K. Koselą wydał trzytomowe dzieło pt. *Ruchy pogranicza religii i nauki jako zjawisko socjopsychologiczne* (Warszawa 1984, 1985, 1989). Tom IV tego dzieła zredagowany przez T. Doktora ukazał się w 1990 r. Kościół katolicki, niestety, dotychczas nie powołał w ramach uczelni teologicznych i kościelnych żadnego specjalistycznego instytutu, który by systematycznie i programowo prowadził prace naukowo-badawcze nad wyznaniem religijnymi i ruchami religijnymi w Polsce.

Trzeba w tym miejscu wspomnieć, że prace dyplomowe (magisterskie, licencjackie, doktorskie) z zakresu religioznawstwa są realizowane na Wydziale Teologicznym Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie w ramach katedr: historii religii oraz fenomenologii religii na specjalizacji religioznawczej oraz w ramach katedr: teologii misji oraz historii misji na specjalizacji misjologicznej. Prace dyplomowe z zakresu religioznawstwa są realizowane również na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Godna uwagi jest inicjatywa spotkań Kościoła katolickiego z polskimi wyznawcami religijnych tradycji niechrześcijańskich, realizowana przez lata (niestety – przed laty) przez Zgromadzenie Słowa Bożego – Księża Werbistów.

Pieniężnińskie Spotkania z Religiami na stałe wpisały się w historię dialogu Kościoła katolickiego w Polsce z niechrześcijańskimi wyznawcami. Zauważyć także należy inicjatywy podejmowane przez opactwo benedyktynów w Lubiniu k/Kościąna, a dotyczące dialogu chrześcijańsko-buddyjskiego. W Lubiniu redagowany jest periodyk „Maranatha”, stanowiący świadectwo dialogu interreligijnego, prowadzonego w Polsce od kilku lat.

Działalność informacyjna dotycząca religii niechrześcijańskich w Polsce jest niedostateczna. Inicjatywy i prace naukowo-badawcze – rozproszone. Wobec powyższego konieczne byłoby powołanie do istnienia centralnego ośrodka naukowego, który koordynowałby wszelkie prace dokumentacyjno-naukowe na temat religii niechrześcijańskich w Polsce oraz dialogu Kościoła z religiami niechrześcijańskimi. Należałoby zainicjować badania empiryczne, korzystając z profesjonalnie przygotowanych ankiet socjologicznych.

Postulat obiektywności dotyczy szczególnie tzw. statystyki religijnej. Wszelkie dane statystyczne, odnoszące się do poszczególnych religii i wyznań, są danymi szacunkowymi. Liczby wyznawców podawane przez poszczególne związki wyznaniowe nie są wiarygodne. Departament ds. Wyznań Głównego Urzędu Statystycznego dysponuje danymi statystycznymi otrzymanymi od poszczególnych religii i wyznań, które nie zawsze są obiektywne. Wobec braku obiektywnych danych dotyczących liczby buddystów w Polsce jedynie „wiarygodną” informacją jest stwierdzenie, iż buddyzm w Polsce wyznaje oraz z buddyzmem sympatyzuje od kilku do kilkunastu tysięcy osób.

Tytułem dopowiedzenia warto wspomnieć, iż ostatni spis powszechny, w którym uwzględniono przynależność wyznaniową obywateli polskich, odbył się na terenach przedwojennej Rzeczypospolitej w 1930 r. W tzw. mikrospisie z 1995 r., przeprowadzonym w niektórych miejscach kraju zadawano pytania o przynależność religijną. Nie ma chyba racjonalnych zastrzeżeń, by takiego pytania nie zadano w najbliższym spisie powszechnym, który ma się odbyć w Polsce w 2000 r. Jednakże „poczyniono” już prawne postanowienia, wg których takie pytanie nie zostanie postawione.

Co więcej, brak jest w Polsce naukowego czasopisma, które podejmowałoby globalnie interesujący nas temat. Padające często stwierdzenia, iż nie ma ludzi, którzy mogliby się tym zająć, jest całkowicie bezzasadny. Potrzebna jest grupa inicjatywna i środki finansowe.

*Eugeniusz Sakowicz, Warszawa*

### III. GEOGRAFIA I STATYSTYKA RELIGII

W 1974 r. Ismail Ragi al Faruqi oraz David E. Sopher wydali *Historical Atlas of the Religion of the World* (New York-London 1974). W dziele tym autorzy przedstawiają na mapie oraz omawiają religie przeszłości (m.in. religie starożytnego Egiptu, Grecji i Rzymu) oraz religie doby współczesnej (tradycyjne religie Afryki, hinduizm, dżinizm, sikhizm, konfucjanizm i taoizm, sintoizm, zaratusztrianizm, judaizm). Znaczną uwagę poświęcają nadto współczesnym religiom uniwersalnym, którymi są: buddyzm therawady, buddyzm mahajany w Chinach, buddyzm mahajany w Japonii, chrześcijaństwo oraz islam. Autorzy atlasu wyróżnili i opisali 16 wielkich religio geograficznych rejonów świata, wśród których zwrócili uwagę m.in. na:

- Związek Radziecki (w przybliżeniu wg Al Faruqiego i Sophera – 34% prawosławnych i 14% muzułmanów);
- Europę Wschodnią (bez Związku Radzieckiego: 42% katolików, 31% prawosławnych i 27% – protestantów, muzułmanów i bezwyznaniowych);
- Europę Zachodnią (62% katolików, 34% protestantów i 4% bezwyznaniowych).

Statystyka religii jako subdyscyplina geografii religii (nauki zajmującej się opisem religii „w przestrzeni i w krajobrazie”) przy opracowywaniu danych stosuje kartografowanie oraz rachunek statystyczny. Podstawową wiedzę o liczbie wyznawców danej

religii na świecie bądź w danym kraju dają spisy ludnościowe przeprowadzane w państwach, które uwzględniają w ankiecie rubrykę: wyznanie. Wiele państw jednakże przez lata nie prowadziło (głównie z racji ideologicznych) badań statystyki religijnej.

Dane statystyczne dotyczące religii są z jednej strony podawane przez roczniki statystyczne czy informatory świeckie (np. państwowe), z drugiej strony zaś – dane takie sporządzane są przez „administrację” religii czy wyznania. Często dane statystyczne są danymi szacunkowymi lub też są celowo zawyżane (bywa tak w przypadku mniejszości wyznaniowych w danym kraju) lub też nie do końca są wiarygodne (np. w zlaicyzowanych krajach chrześcijańskich i muzułmańskich trudno stwierdzić, kto jest wyznawcą danej religii, a kto nim nie jest).

Podstawowym źródłem statystyki religijnej są tabele publikowane od 1974 r. w rocznym dodatku do *The Encyclopaedia Britannica*. Ważnym źródłem są też dzieła seryjne, np. *The World Almanac and Book of Facts* (wydawany w Nowym Jorku) lub też – w odniesieniu do Kościoła katolickiego – *Statistic Yearbook of the Church lub Catholic Almanac*, publikowane w Stanach Zjednoczonych. Urzędowym, oficjalnym rocznikiem statystycznym Kościoła katolickiego jest *Annuario Pontificio* (ostatnio ogłoszone *Annuario Pontificio per l'anno 1996*, Città del Vaticano 1996). Dane określające liczbę wyznawców religii świata można znaleźć w hasłach omawiających poszczególne religie w: *Encyklopedii Katolickiej* wydawanej przez KUL (t. 1–6, Lublin 1973–1993) oraz – najbardziej aktualne – w *Nowej Encyklopedii Powszechnej PWN*, wydanej przez Wydawnictwo Naukowe PWN (t. 1–6, Warszawa 1995–1996).

Papieskie Dzieła Misyjne w Polsce oraz Zgromadzenie Zakonne Misjonarzy Kombonianów w Polsce opublikowały w 1996 r. kalendarz, w którym podano statystykę religijną za rok 1996. Poniżej dane zaczerpnięte z zasygnalizowanego źródła:

- liczba ludności w świecie: 5 677 513 000;
- chrześcijanie (Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie bez podziału na poszczególne tradycje: katolicką, prawosławną i protestancką): 1 905 310 000;
- muzułmanie: 1 039 331 000;
- hinduiści: 766 072 000;
- buddyści: 337 551 000;
- żydzi (wg sformułowania w kalendarzu – judaiści): 18 299 000;
- areligijni: 1 173 000.

W powyższym źródle podano też liczby katolików na poszczególnych kontynentach (np. Europa ma liczyć 287 460 000 katolików).

Wg *Catholic Almanac 1996. The Most Complete One-Volume Source of Facts and Information on the Catholic Church* (pod red. F.A. Foya i R.M. Avato; Huntington, Indiana 1996) ogólna liczba katolików na świecie wynosi 964 683 000. Liczba procentowa katolików w stosunku do populacji danego kontynentu jest następująca:

- Afryka – 14,4% katolików (na 100 mieszkańców kontynentu);
- Ameryka Północna – 14,8%;
- Ameryka Środkowa – 86,7%;
- Ameryka Południowa – 88,9%;

- Azja - 2,8%;
- Europa - 40,9%;
- Australia z Oceanią - 27,1%.

*Eugeniusz Sakowicz, Warszawa*

#### IV. RADA WSPÓLNA KATOLIKÓW I MUZUŁMANÓW

W dniu 13 czerwca 1997 r. z inicjatywy Fundacji Dzieło Odbudowy Miłości – DOM, (znanej z wielu działań charytatywnych, m.in. podczas akcji pomocy dla ofiar wojny w Czeczenii), która ma swą siedzibę w Warszawie, powstała Rada Chrześcijan i Muzułmanów. Fakt ten odnotowały media zarówno o orientacji katolickiej, jak i laickiej. Informacje o powstaniu Rady podało Radio Watykańskie oraz katolickie radiostacje w Polsce. O Radzie pisało „Życie” oraz „Gazeta Wyborcza”. W. Staruchowicz w tekście zatytułowanym *Księżyc i półksiężyc razem* („Gazeta Wyborcza” z 12–13 lipca 1997, s.18) napisał: „W Warszawie powstała – pierwsza w Europie – Rada Chrześcijan i Muzułmanów” oraz że przystąpieniem do niej „zainteresowali się muzułmanie z Tatarstanu, Białorusi i Litwy”. O powołaniu Rady poinformowana została Papieska Rada do spraw Dialogu Religijnego. Jej sekretarz, biskup Michael Fitzgerald, w liście do współprzewodniczącego Rady stwierdził, iż jest to jedyna Rada Chrześcijańsko-Muzułmańska nie tylko w Europie. Powołanie Rady nastąpiło w stołecznym Centrum Islamu na ulicy Wiertniczej. W dniach 13–14 czerwca 1997 r. w Sali Senatu w Pałacu Kazimierzowskim Uniwersytetu Warszawskiego miała miejsce konferencja naukowa poświęcona sześćsetleciu osadnictwa Tatarów na ziemiach Rzeczypospolitej, zatytułowana *W służbie Bogu i Rzeczypospolitej*. Konferencja zgromadziła wybitnych znawców problematyki tatarsko-muzułmańskiej zarówno z Polski, jak i z zagranicy. W konferencji uczestniczył prekursor dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego w Polsce, Jego Ekscelencja ksiądz biskup Władysław Miziołek. Uczestnicy konferencji, w piątek 13 czerwca, wzięli udział w modlitwach w warszawskim meczecie. Po muzułmańskich piątkowych modlitwach w meczecie pozostała grupa chrześcijan i muzułmanów, która utworzyła Radę. W jej skład weszło po 7 przedstawicieli Kościoła katolickiego i islamu. Współprzewodniczącymi Rady wybrani zostali: mufti Nusret Kujrakovic, naczelny imam polskich sunnitów, oraz Eugeniusz Sakowicz, sekretarz Komitetu do spraw Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi Rady do spraw Dialogu Religijnego Episkopatu Polski.

Na spotkaniu Rady 24 lipca 1997 r. z Jego Ekscelencją księdzem biskupem Władysławem Miziołkiem, na wniosek strony muzułmańskiej, postanowiono przyjąć nazwę – Rada Wspólna Katolików i Muzułmanów. Podkreślono jednocześnie otwartość Rady na współpracę z innymi Kościołami i wspólnotami chrześcijańskimi. Jego Eminencja kardynał Józef Glemp, Prymas Polski, w piśmie z 2 sierpnia 1997 r., skierowanym do współprzewodniczącego Rady, poinformował o możliwości powołania asystenta ze strony Kościoła katolickiego. Aktualnie przygotowany został projekt Statutu Rady Wspólnej



Katolików i Muzułmanów, który po dopełnieniu formalności przewidzianych procedurą rejestracyjną zostanie złożony do Sądu Wojewódzkiego w Warszawie. Rada po zarejestrowaniu i uzyskaniu statusu stowarzyszenia będzie mogła działać na terytorium Polski i poza jej granicami.

Rada Wspólna Katolików i Muzułmanów stawia sobie za cel wzajemne poznanie kultury, religii, tradycji oraz historii chrześcijaństwa i islamu. Chce dążyć do pokonywania stereotypów wynikających z wzajemnej nieznajomości. Rada chce inicjować działania mające na celu pogłębienie wzajemnej znajomości i zrozumienia przez nawiązywanie i szerzenie kontaktów między obu religiami, zarówno w skali lokalnej, krajowej, jak międzynarodowej. Rada będzie dążyć do rozwoju więzi między obu religiami. Swój cel zechce realizować przez zapewnienie forum dla dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego. Rada w swoich działaniach będzie uznawać prawo do odwoływania się przez środki opiniotwórcze obu religii do kultuwowania odrębnej tradycji i budowania własnej tożsamości kulturowej. Będzie też inicjować i prowadzić dialog kulturowo-religijny na płaszczyźnie tzw. dialogu życia, dialogu specjalistów i dialogu religijnego doświadczenia. Podstawowymi wytycznymi w pracy katolików – członków Rady są dokumenty Soboru Watykańskiego II, w tym deklaracja *Nostra aetate*, oraz dokumenty magisterium papieża Jana Pawła II.

*Eugeniusz Sakowicz, Warszawa*

## V. WYBRANE KIERUNKI WE WSPÓŁCZESNEJ ANTROPOLOGII

Antropologia, będąca w ogólnym zarysie nauką o człowieku i kulturze, zawiera w sobie zarówno etnografię, jak i etnologię oraz antropologię społeczną lub antropologię kulturową. Rezultaty badań, w obrębie tej nauki, przyjmowały i przyjmują różne postacie. Mamy bowiem do czynienia – czytając różne teksty antropologiczne – z ogólną teorią kultury, traktowanej przez duże „k”, jako „emanacji natury ludzkiej” czy „jedności umysłu ludzkiego”. Ponadto dzięki badaniom porównawczym, które przyczyniły się do osłabienia etnocentryzmu, konkretną kulturę rozpatrujemy według jej własnej struktury i jej właściwego systemu wartości. Nie musi to, rzecz jasna, prowadzić do przekonania o istnieniu wielu, nieprzekładalnych na siebie, systemów wartości. Takie założenie prowadzi bowiem do korozyjnego relatywizmu.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Na gruncie tzw. kulturowego relatywizmu można mówić o relatywizmie konceptualnym – zakładającym istnienie na tyle różnych od siebie wewnętrznych sposobów konceptualizacji świata, że próba jakichkolwiek studiów porównawczych nie jest możliwa. Ten rodzaj relatywizmu ściśle związany jest z relatywizmem prawdy zakładającym, że nie sposób jest ustalić, czy dana wizja świata, systemy przekonania z nią związane są prawdziwe lub fałszywe. Zob. *Introduction*, w: M. Hollis, S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Oxford 1982, s. 1-20.

W.J. Burszta<sup>2</sup>, by oddać stan antropologii, proponuje mówić o „antropologii współczesnej” i „antropologii współczesności”. Ta pierwsza miałaby wierzyć w adekwatne poznanie rzeczywistości kulturowej. Natomiast ta druga – to rodzaj twórczej partycypacji. Antropolog wraz z badanym pisze tekst, niczego nie rozsądając. Wybór szkoły-orientacji należy teraz do antropologa. Albo opowie się on za poznaniem obiektywnym, albo też za relatywizującym. L. Kołakowski w swoim wykładzie na temat kłamstwa tak pisze: „...kłamstwo często szkodzi innym, ale jeszcze częściej szkodzi kłamcy, bo go wewnętrznie pustoszy”<sup>3</sup>. Innymi słowy, Kołakowski opowiada się za trwałym consensusem – w obrębie kultury zachodniej – co do wartości prawdy. Ponadto, jeśli antropolog opowiada się za wartościami transkulturowymi, to wybór danych kierunków czy szkół nie musi być wyborem przeciwko innym wartościom<sup>4</sup>.

Z jednej strony każda nowa orientacja lub szkoła na terenie nauk antropologicznych jest próbą adekwatniejszego przedstawiania świata kultury. Z drugiej zaś, jesteśmy świadkami kształtowania się historii ewoluującego kontekstu poznawczego. Kontekst ten wpływa na kształt antropologii jako odrębnej i samoistnej dyscypliny wiedzy. Połączenie tych perspektyw – jak się wydaje – wyeliminuje czysto kontekstualną interpretację antropologiczną, jednostronnie relatywizującą<sup>5</sup>. Właśnie w kontekście antropologii postmodernistycznej, z jej paradygmatem kultury – który choć do końca nie ustalony, idzie w kierunku otwartych, zmiennych i niedookreślonych form lokalnej rzeczywistości kulturowej – warto zapytać: czy istnieją obiektywne granice – pojęte jako trwałe consensus w obrębie kultur lokalnych – po których przekroczeniu w doświadczenie człowieka wkłada się chaos i poczucie bezsensu życia? Odpowiedź na to pytanie jest zdeterminowana charakterem szkoły, w której łonie jest udzielana.

W ramach paradygmatu modernistycznego kultury metodologia modernistyczna szukała zawsze epistemologicznych uprawomocnień wyników badań, uzyskanych na jej podstawie. Stąd każdy nowy kierunek traktował swój sposób widzenia jako mający przewagę poznawczą nad sposobami alternatywnymi. Na przykład, fenomenologicznie zorientowana antropologia jest przeciwwagą dla funkcjonalnej szkoły uczniów Bronisława Malinowskiego. Tak uprawiana antropologia zajmuje miejsce między kulturą zachodnią a kulturami trybalnymi. Kompetencji tak uprawianej nauki nie podawano w wątpliwość. Jej roszczenia do prawomocności były równoznaczne z postulowaną obiektywnością<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> W.J. Burszta, *Wymiary antropologicznego poznania*, Poznań 1992.

<sup>3</sup> L. Kołakowski, *Mini-wykłady o maxi-sprawach*, Kraków 1997, s. 34.

<sup>4</sup> Por. H. Zimoiń, *Zaklinacze deszczu i ceremonie sprowadzania deszczu na wyspie Bukerebe w Tanzanii. (Na podstawie etnograficznych badań terenowych przeprowadzonych w 1968 r.)*, Lud t. 60, s.189-215; tenże, *Święta płonów sorga u ludu Konkomba w północnej Ghanie*. w: tenże, red. *Z badań nad religią i religijnością ludową*, Warszawa 1998.

<sup>5</sup> Por. W.J. Burszta, *Czy istnieje dekonstrukcja antropologiczna?*, w: W.J. Burszta, J. Dąmrosz, *Pożegnanie paradygmatu? Etnologia wobec współczesności*, Warszawa 1994, s. 195.

<sup>6</sup> *Tamże*, s. 184.

Przykładem podejścia fenomenologicznego do zjawisk kulturowych jest propozycja Zimonia wyrażona w wielu jego publikacjach<sup>7</sup>. W modelu kultury, który zakłada Zimoiń, centralne miejsce zajmuje wartość sacrum. Jest ona jakościowo różna od profanum i może ujawniać się w dowolnym miejscu w środowisku ludzkim. Ma bowiem zdolność przekształcania ontycznego każdego przedmiotu, który może stać się nośnikiem nadnatyry. Stosunek człowieka do tak uformowanego przedmiotu wyrażony jest w języku prośby, dziękczynienia i oddania czci. Zimoiń – w procesie badawczym – nie zmierza do odkrycia praw rządzących zjawiskami kulturowymi, ale chce przez interpretację danych dojść do odkrycia ich znaczeń. Badając obrzędy religijne wśród mieszkańców wyspy Bukerebe w Tanzanii i ludu Konkomba w Ghanie, stwierdza obecność wartości sacrum, która – przez określone wymogi – stara się wprowadzić ład w ich życie. Tymczasem kultura ponowoczesna zdaje się zamazywać w życiu społecznym granice między porządkiem a chaosem. Mówi się bowiem, że walka o to, by w miejsce chaosu wprowadzić ład, stwarza nowe problemy, nawet jeśli likwiduje stare. Te nowe problemy to nowe typy dwuznaczności, które domagają się kolejnych inicjatyw, i tak bez końca<sup>8</sup>. Wspomniany modernizm – nowoczesność, rozumiana w kategoriach nietradycyjności i postępowości – zakłada projekcje niezmiennych prawidłowości, zakłócanych co prawda zjawiskami przypadkowymi, ale dającymi się przewidywać, gdyż przyjmuje się obraz świata jako „rozumnej jedności i całości”. Zadaniem nauki modernistycznej jest adekwatnie ująć ów świat. Natomiast postmodernizm filozoficzny, kształtujący podstawy wspomnianej kultury ponowoczesnej, wprowadza odmienne wartości, takie jak: nieokreśloność, chwiejność czy paradoks. Jeśli teraz potraktujemy antropologię jako dziedzinę kultury ponowoczesnej, która uprawomocnia jej działalność, to status badań nad kulturą, a co za tym idzie status samej antropologii ulegną zmianie. Kształt antropologii postmodernistycznej tworzy się w kontekście swoistego namysłu nad naturą wiedzy, tj. filozoficznego dyskursu wokół rozumu, podmiotowości, interesów poznawczych. Procesom tym towarzyszy narastanie kryzysu metafizyki. J.E. Lyotard kulturowe przemiany z tym związane nazywa właśnie postmodernizmem<sup>9</sup>. Antropologia postmodernistyczna doczekała się wnikliwego opracowania<sup>10</sup>. Autor – omawiając ten typ antropologicznego poznania – wychodzi od określenia statusu poznania społecznego jako właśnie zjawiska kulturowego i zmierza konsekwentnie – ukazując zależność dyskursu teoretycznego od zmiennego kontekstu kulturowego – do ukazania zarysu kulturowego ufundowania poznania antropologicznego. Odwołuje się przy tym do pojęcia systemu kulturowego C. Geertza, łącząc go z religią, sztuką, ideologią, ale przede wszystkim z wiedzą potoczną. Modyfikuje go jednak, akcentując jego heterogeniczność i zmienność. Oddziaływanie systemu kulturowego na naukę nie ogranicza się tylko do obszaru wiedzy o rzeczywistości społecznej. W każdym wypadku uzasadnienie prawomocności sądów o rzeczywistości wpływa z ich kulturowego

<sup>7</sup> H. Zimoiń, *Świeta..., dz. cyt. Tenże, Rytuły agrarne ludu Konkomba w północnej Ghanie w procesie przemian*, w: tenże (red.), *Religie pozachrześcijańskie w procesie przemian*, Warszawa 1990.

<sup>8</sup> Z. Bauman, *Socjologia*, Poznań 1996, s. 199.

<sup>9</sup> J.L. Lyotard, *Kondycja postmodernistyczna*, Literatura na Świecie 1988, s. 280.

<sup>10</sup> M. Kempny, *Antropologia bez dogmatów – teoria społeczna bez iluzji*, Warszawa 1994.

kontekstu. Zmiany tego kontekstu prowadzą do odmiennych sposobów definiowania reguł kształtujących sferę aktywności poznawczej. Kwestie te autor ujmuje w kontekście uwikłania antropologii jako nauki o kulturze w etnocentryzm. Z „europejskiej” genezy antropologii wynika – zdaniem autora – jej powiązanie z systemem wartości przynależnych do kultury Zachodu. Innymi słowy, „ludzie sami tworzą naukę, ale nie tworzą jej dowolnie”. Konsekwentnie, zmienność dyskursu wynika z historycznie zmiennych kontekstów kulturowych. W antropologii postmodernistycznej antropolog występuje w roli „tłumacza”, a nie „prawodawcy” – co miało mieć miejsce w przypadku antropologii modernistycznej, w której antropolog rozsądza, co jest prawdą, a co nią nie jest. Kultura ponowoczesna osiągnęła paradygmatyczną postać w sztuce, stąd cechy konstytutywne ponowoczesnej sztuki określają wszystkie płaszczyzny ponowoczesnej kultury. Ta ostatnia idzie w kierunku kreacji otwartych, zmiennych czy nieokreślonych form lokalnej rzeczywistości kulturowej. Posługując się kategoriami m.in. dekonstrukcji i decentracji, kierunek ten odcina się od metafizyki. J. Derrida formułuje koncepcje dekonstrukcji filozoficznej i kulturowo-antropologicznej. Dekonstrukcja w znaczeniu filozoficznym polegałaby na czytaniu tekstów różnych autorów po to, by ostatecznie zburzyć całą zasadę źródłowych rozróżnień. Tak rozumiana dekonstrukcja prowadzi rzecz jasna do korozyjnego relatywizmu. Czy istnieje dekonstrukcja antropologiczna? Jeśli przyjąć formę testowania zdań przez paralogię i przy założeniu nieoczywistości dyskursu antropologicznego, to – w powyższym rozumieniu – tak. Jakie są konsekwencje takiego stanowiska? Po pierwsze, przyjmujemy obraz kłacza, który najlepiej oddaje naturę kultury ponowoczesnej. Trudno w tym obrazie wyróżnić jakiś początek czy koniec. Nie ma tutaj miejsca na jakieś kierunkowe linie rozwojowe, trudno jest nawet dostrzec dychotomię w tak rudymen tarnej postaci – w płaszczyźnie moralnej – jak dobro i zło. Dochodzimy nawet do stwierdzenia, że jeśli chcemy coś powiedzieć o rzeczywistości – to coś i jego odpowiednik są problematyczne. Stąd uległy zatarciu granice między rzeczywistością społeczną i wyobraźnią. Dlatego dla niektórych badaczy stan kultury Zachodu to stan takiego nasycenia znakami, że dalsza „produkcja” znaczeń prowadzi do „inercji” samoreferencyjnego systemu. Konkluzja ta zakłada występowanie zjawiska „umykania sensu” w danym znaku. Ale żeby lepiej przyjrzeć się tym konsekwencjom, proponujemy odwołać się w tym względzie do przemysła E. Gellnera<sup>11</sup>. Nutką wspólną poglądów postmodernistycznych jest relatywizm. Postmodernizm z jednej strony ma ambicję, by „coś tam” wyjaśnić, ale z drugiej strony jest wrogiem idei unikatowej – transcendentnej prawdy. Prawda jest subiektywna. Zdaniem postmodernistów faktów nie da się oddzielić od tego, kto je zaobserwował, oraz od kultury, w której badacz się wychował. Posługuje się on bowiem – mimochodem – kategoriami zaczerpniętymi ze swej kultury. W wyrażonym tutaj poglądzie można wyszczególnić dwie sprawy: podstawową funkcję znaczenia w ludzkim postępowaniu oraz – w przypadku wielu kultur – problem przełożenia i zrozumienia dwu czy więcej zestawów znaczeń. Nieraz przewartościowujemy się obiektywnie z dominacją, podporządkowaniem. Tak też kolonializm łączy się z pozytywizmem, a dekolonializm z hermeneutyką, która nie musi – tak na marginesie – prowadzić do dekonstrukcji postmodernistycznej. W postmodernizmie antropolog przestaje być auto-

<sup>11</sup> E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, Warszawa 1997.

rytetem w sprawach wartości, a staje się jedynie interpretatorem, który w drodze dialogu z badanymi dochodzi do pewnych ustaleń. Niektórzy idą w tym przypadku dalej, kończąc, „niczego nie przesądzać”. Teza ta – jeśli potraktować ją do absolutnie wszystkich przypadków – prowadzi do nihilizmu poznawczego.

Korzeni postmodernizmu można doszukiwać się w marksizmie. To skojarzenie na pierwszy rzut oka może wydać się nieporozumieniem. Dla marksistów istniała przecież obiektywna rzeczywistość – była nią materia. Poznanie naukowe – to poznanie zgodne z ową obiektywną rzeczywistością. Tym samym pojęcie istoty rzeczy było pojęciem iluzorycznym. Kultury, które operowały pojęciami metafizycznymi, były przykładem tworzenia iluzji kulturowych<sup>12</sup>. W czym jednak marksizm różnił się od postmodernizmu? Ta ostatnia formacja kulturowa – w przeciwieństwie do marksizmu – nie przyjmuje żadnej rzeczywistości za ostateczną, tym samym za obiektywną. Wyznawcy marksistowskiej formacji starali się wykluczyć swoich przeciwników – w czym zbliżali się do subiektywizmu. W obrębie tej orientacji znaczenie np. rytuału wyrasta z określonej kultury. Dla relatywistów nie ma obiektywnych znaczeń – istnieje bowiem nieskończenie wiele interpretacji elementów kulturowych. Czy istnieje jakaś jedna poprawna interpretacja? Kryterium takiego nie ma, bo w przeciwnym razie musiano by przyjąć ważność reguł uniwersalnych, istniejących niezależnie od kontekstu kulturowego. Postmoderniści konsekwentnie uważają, że konstruowanie nowej metody – poza wspomnianą dekonstrukcją – jest niemożliwe i niepotrzebne. W miejsce prawdy obiektywnej postawiono ciągle „umykanie sensu” w danym znaku. Dlatego w doświadczenie człowieka wkrada się chaos i poczucie zagubienia. Sytuacja ta jest skutkiem odrzucenia trwałych wartości w praktyce życia codziennego.

Na początku lat 80. ukazał się w „American Antropologist” artykuł C. Geertza *Anti anti relativism*. Z jednej strony Geertz broni relatywizmu, choć, z drugiej, nie chce uchodzić za jego gorliwego propagatora. Podwójnego przeczenia użytego w tytule nie można tłumaczyć na zwykłych zasadach. Odrzucając etnocentryzm, nie musimy przyjmować też relatywistycznych<sup>13</sup>. Propozycje Geertza wydają się godne rozważenia. Uważa on, że dotychczasowe definicje kultury były bardzo niejednorodne. Porównuje on uprawianie etnografii do odczytywania manuskryptu – nieznanego, spłowiałego, pełnego opuszczeń, niekonsekwencji, podejrzanych poprawek, tendencyjnych komentarzy<sup>14</sup>. Kultura ujęta w kategoriach „odegranego dokumentu” jest własnością publiczną. Nie jest jednak rzeczywistością mentalną, istniejącą w czyjejsz głowie. Nie jest zatem systemem abstrakcyjnie uporządkowanym na podstawie zasad strukturalnych. Nie jest też jakąś subiektywną organizacją poznawczą, dokonaną przez jednostkę. Innym obrazem kultury, do którego odwołuje się Geertz, jest muzyka w wykonaniu kwartetu smyczkowego Beethovena<sup>15</sup>. Nie można jej utożsamiać z umiejętnościami i wiedzą niezbędną do wykonywania określonej muzyki, która jest spójną sekwencją dźwięków. Opis czynności

<sup>12</sup> *Tamże*, s. 47.

<sup>13</sup> C. G e e r t z, *Anti anti relativism*, American Antropologist 1984, s. 263–278.

<sup>14</sup> C. G e e r t z, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York 1973, s. 10.

<sup>15</sup> *Tamże*, s. 11.

gry na skrzypcach oddaje tzw. *thin description*, natomiast ujęcia kontekstowe, zniuansowane muzyki realizują się w obrębie *thick description* (opisów zagęszczonych). Dotyczą one sfery kultury, rzeczywistości publicznej, będącej dla Geertza „siecią znaczeń”<sup>16</sup>. Geertz w zagęszczonych opisach zakłada możliwość dotarcia do istoty opisywanych zjawisk. Przekonanie to opiera on na założeniu, że w obrębie kultur istnieją trwałe porozumienia co do podstawowych wartości. W tym kontekście przeakcentowanie wieloznaczności rzeczywistości badanej wraz z zamykaniem antropologii do sztuki aktywizowania wyobraźni czyni z antropologii jednostronnie dyscyplinę postmodernistyczną<sup>17</sup>, która – przy założeniu istnienia obiektywnej rzeczywistości – nie może przystawać do przedmiotu badań. Dlatego propozycje Geertza – jak słusznie zauważa Morris – w obrębie analiz zjawisk religijnych są bliskie przemyśleniom Junga i Eliadego<sup>18</sup>. Co stanowi jednak istotne „novum” w propozycji Geertza? Przyjęcie punktu widzenia badanych było już znane od Malinowskiego. Pisanie jednak tekstu razem z badanym, tzn. dochodzenie razem z nim do określonych znaczeń, przy odwołaniu się do wielości symbolicznych praktyk, kontynuuje i wzbogaca tradycję hermeneutyczną. Jeśli staramy się coś powiedzieć na temat kultury-manuskryptu, to to „coś” nie jest problematyczne. Konkludując, postawa Geertza to postawa „zdziwienia” – która wypływa z faktu, że w tej szalonej różnorodności można zobaczyć „coś”, co łączy symboliczne przedstawienia – włączająca w praktykę badawczą wyobraźnię symboliczną i zdrowy rozsądek, z zachowaniem świadomości, że pełność analizy kulturowej jest przeżytkiem z czasów panowania pozytywistycznej jej koncepcji. Wśród wielu symboli kulturowych Geertz wyróżnia te, które wskazują na ogólnie wyrażoną ideę ładu, będącą przeciwieństwem chaosu. Chaos może wdrzeć się do naszego wnętrza przynajmniej w trzech płaszczyznach: poznawczej, emocjonalnej i etycznej.

Wydarzenia niesamowite zawsze rodziły pytania, czy m.in. przyjęte wierzenia dotyczące natury dają się jakoś utrzymać, innymi słowy, czy kryteria odnoszące się do prawdy i nieprawdy, dobra i zła są trafne? Już Lienhardt<sup>19</sup> zauważył, że Dinkowie mogą rozprawiać o dobrych płonach bez odwoływania się do ducha Abuk<sup>20</sup> lub też o burzy, błyskawicach, deszczu jako o naturalnych fenomenach, nie włączając do dyskursu bóstwa Deng<sup>21</sup>. Natomiast w wypadku gwałtownego powiewu wiatru, naglej burzy i ulewnego deszczu ich myśl zwróci się do aktywności istot pozaempirycznych, tłumaczących nienormalne zjawisko. Wydarzeniem, które w sposób ekstremalny może wprowadzić poczucie chaosu, jest fakt śmierci. Funkcjonujące symbole religijne, które są nośnikami okresowych wierzeń, tym, którzy je przyjmują, dają kosmiczną gwarancję nie tylko

<sup>16</sup> Tamże, s. 5.

<sup>17</sup> B. Olszewska-Dyoniak, *Zarys antropologii kultury*, Kraków 1996, s. 214.

<sup>18</sup> B. Morris, *Anthropological Studies of Religion. An Introductory Text*. 5th, Cambridge 1990<sup>5</sup>, s. 313.

<sup>19</sup> G. Lienhardt, *Divinity and Experience. The Religion of Dinka*, Oxford 1961, s. 147.

<sup>20</sup> U Dinków (płd. Sudan) duch Abuk jest „odpowiedzialny” m.in. za dobre płony.

<sup>21</sup> W wierzeniach Dinków bóstwo Deng jest kojarzone z burzami i deszczem.

rozumienia świata, ale nawet radosnego trwania w nim w cieniu realnej śmierci<sup>22</sup>. W przypadku pogrzebu w Modjokuto istnieje (opisany przez Geertza zwyczaj) rozdawania pieniędzy wśród uczestników pogrzebu. Gest ten obrazuje stan wewnętrznego spokoju „iklas”. Ci, którzy je rozdają – przynajmniej w intencjach – dystansują się od czegoś, co z drugiej strony jest ważne i istotne dla funkcjonowania „tu i teraz”. Stan ten ma wychowywać do osiągnięcia wewnętrznej wolności, spokoju w sytuacjach ekstremalnych dla człowieka. W przypadku śmierci osoby ukochanej „iklas” uczy i daje wyraz najgłębszemu przekonaniu, że ta rozłąka jest chwilowa i dlatego trzeba zachować spokój. W rytuałach sakralnych i mitach wartości te złożone w symbolach religijnych nie są postrzegane jako wyraz subiektywnych ludzkich preferencji, ale jako założone obiektywne warunki życia, określane różnie w różnych religiach.

Antropologię C. Geertza, który usiłuje na nowo przemyśleć stan kondycji intelektualnej dyscypliny, podejmując kluczowe dla każdej nauki zagadnienia relatywizmu i obiektywizmu, zaliczyć by można do antropologii interpretacyjnej. Przy tej okazji nie można pominąć postaci V. Turnera. W aspekcie symboli religijnych to, co wydaje się łączyć Geertza i Turnera, to sposób badania symboli. Turner pisze, przy okazji omawiania znaczenia rytuału dla społeczności Ndembu, że „musimy wejść w jakiś sposób wewnątrz procesów religijnych, aby uzyskać o nich wiedzę”<sup>23</sup>. Innymi słowy, nie można – analizując jakiś rytuał – poprzestać li tylko na funkcjonalnej, zewnętrznej analizie. Symbol – dla Turnera – jest istotną strukturalną częścią rytuału, a on z kolei jest związany ze sferą sakralną.

Modernistycznie zorientowani badacze – uznając istnienie obiektywnej rzeczywistości (materialistycznej bądź idealistycznej) uważali, że ich ustalenia, np. w kwestii religii, są zawsze i wszędzie wiążące. Materialistycznie zorientowaną antropologię omówiliśmy tylko pośrednio – przy okazji prezentacji postmodernistycznej jej odmiany. Wynika to z faktu, że – może poza latami sześćdziesiątymi we Francji – nie miała ta formacja większego wpływu na rozwój metod i wybór problematyki w antropologii w Europie i na kontynencie amerykańskim. Nie było też naszym zadaniem szczegółowe analizowanie założeń, metod i ustaleń w kwestii wybranych zagadnień w łonie omówionych kierunków. Chodziło nam o to, by w kontekście współczesnych wybranych szkół pokazać ich znaczne zróżnicowanie.

*Grzegorz Wiński, Adam A. Szafranski, Lublin*

<sup>22</sup> Na temat rytuału pogrzebowego na Jawie w Modjokuto zob. Adam A. S z a f r a n s k i. *Koncepcja symboli religijnych w programie „nowej antropologii” C. Geertza* (artykuł w druku).

<sup>23</sup> V. T u r n e r, *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*, London 1975, s. 31–32.

## VI. KLASYFIKACJA RYTUAŁÓW

Badacze społeczeństw pierwotnych stwierdzają wielką różnorodność rytuałów, odprawianych w różnym czasie i z powodu różnych okazji<sup>1</sup>. Ludzie odczuwają potrzebę dramatyzowania oraz świętowania swych przeżyć, przekonań i wierzeń za pomocą czynności symbolicznych, czyli rytuałów. W rytualnych słowach, gestach i działaniach przekazuje się tradycje, normy i wartości określające zachowania ludzkie oraz wyraża stany i treści emocjonalne. Rytuały, odprawiane najczęściej kolektywnie, są wyznacznikiem kulturowej i religijnej identyczności danej grupy społecznej<sup>2</sup>. Obserwacja i studium rytuałów, należących do praktycznego wymiaru religii, zgodnie z moim doświadczeniem badawczym, znacznie ułatwiają odkrycie i wyjaśnienie systemów teologicznych, kosmologicznych i antropologicznych pojęć i wierzeń ludów pierwotnych. Rytuały bowiem ściśle wiążą się z wierzeniami. Bez nich rytuał i mit są niewyjaśnialne i pozbawione sensu. Rytuał i mit są powiązane ze sobą nie dlatego, iż uzupełniają się nawzajem lub wzmacniają, ale ze względu na to, że opierają się na wierzeniach. Rytuał jest aktem społecznym, w którym uczestnicy odnawiają swe wierzenia. Rytuał i mit nie tylko opierają się na wierzeniach, ale czynią je zrozumiałymi za pomocą działań i języka<sup>3</sup>.

Proponuję, aby słowo „obrzędy” używane było jako termin nadrzędny, który obejmuje wszystkie czynności symboliczne, niezależnie od przedmiotu ich odniesienia. Dwie sfery – *sacrum* i *profanum*, wyodrębnione przez E. Durkheima, stanowią podstawowe kryterium dychotomicznego podziału wszystkich obrzędów na religijne i świeckie. Obrzędy, które ukierunkowane są na transcendencję (*sacrum*), nazywamy obrzędami religijnymi, czyli rytuałami. Obrzędy, które odnoszą się do sfery świeckiej (*profanum*), nazywamy obrzędami świeckimi, czyli ceremoniami<sup>4</sup>. Ponieważ ludy pierwotne nie znają podziału na sferę świecką i religijną<sup>5</sup>, więc w odniesieniu do nich będziemy mówili o rytuałach w znaczeniu obrzędów religijnych.

<sup>1</sup> Zob. m.in. V.W. Turner, *Symbols in African Ritual*, w: J.L. Dolgin, D.S. Kemnitzer, D.M. Schneider (eds.), *Symbolic Anthropology. A Reader in the Study of Symbols and Meanings*, New York 1977, s. 183n.

<sup>2</sup> L. Honko, *Zur Klassifikation der Riten*, *Temenos* 11 (1975) 61.

<sup>3</sup> M.E. Spiro, *Religion and the Irrational*, w: J. Helm (ed.), *Symposium on New Approaches to the Study of Religion*, Seattle 1964, s. 103; K. Kwaśniewicz, *Z badań nad zwyczajami dorocznymi w społeczności wiejskiej*, *Etnografia Polska* 9 (1965) 71; A. de Waal Malefijt, *Religion and Culture. An Introduction to Anthropology of Religion*, New York 1968, s. 188n., 195; C. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York 1992, s. 182-187; M. Buchowski, *Magia i rytuał*, Warszawa 1993, s. 109n.

<sup>4</sup> Zob. M. Buchowski, *dz. cyt.*, s. 105n.

<sup>5</sup> Zob. S.F. Moore, B.G. Myerhoff, *Introduction. Secular Ritual: Forms and Meanings*, w: S.F. Moore, G.F. Myerhoff (eds.), *Secular Ritual*, Assen/Amsterdam 1977, s. 21-23; J. Goody, *Religion and Ritual: The Definitional Problem*, *British Journal of Sociology* 12 (1961) 151, 155; E.E. Evans-Pritchard, *Introduction*, w: R. Hertz, *Death and the Right Hand*, Glencoe, Illinois 1960, s. 12, 21; E.R. Leach, *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, 3rd reprint, London 1970, s. 12; M. Buchowski, *dz. cyt.*, s. 93, 95; M. Kairiski,



Z punktu widzenia metodologicznego i merytorycznego wskazana byłaby próba porządkowania różnorodności rytuałów, występujących u ludów pierwotnych i w społeczeństwach przemysłowych. Celem tego artykułu jest przedstawienie dotychczasowych prób klasyfikacji rytuałów oraz omówienie trzech typów rytuałów, a mianowicie rytuałów przejścia, rytuałów dorocznych i rytuałów kryzysowych.

### 1. Próby klasyfikacji rytuałów

W zależności od przedmiotu odniesienia A. van Gennep rozróżnił rytuały animistyczne (odnoszące się do istot osobowych) i rytuały dynamistyczne (odnoszące się do bezosobowej mocy, np. mana). Ponadto wyróżnił on trzy następne kategorie rytuałów: rytuały sympatyczne i rytuały przenośne (kontaktowe), rytuały pozytywne i negatywne, rytuały bezpośrednie i rytuały pośrednie. Każdy rytuał animistyczny lub dynamistyczny może należeć równocześnie do tych trzech kategorii rytuału. Istnieje więc 16 możliwości klasyfikowania każdego dowolnego rytuału według schematu<sup>6</sup>:

	rytuały animistyczne	
rytuały sympatyczne		rytuały przenośne
rytuały pozytywne		rytuały negatywne
rytuały bezpośrednie		rytuały pośrednie
	rytuały dynamistyczne	

Podział rytuałów van Gennepa nawiązuje wyraźnie do ustaleń etnologów i religioznawców kierunku ewolucjonistycznego, poddanych słusznej krytyce przez zwolenników późniejszych kierunków i orientacji badawczych. Zasluga van Gennepa jest wyróżnienie rytuałów przejścia jako osobnej kategorii rytuałów.

E. Durkheim nazywa kultem pozytywnym szczególnie system rytuałów, który dzieli na: rytuały ofiarne (rytuały obłacji i komunii), rytuały mimetyczne, rytuały przedstawieniowe lub komemoratywne i rytuały piakularne<sup>7</sup>. Z taksonomicznego punktu widzenia L. Honko uważa, iż terminy określające poszczególne kategorie rytuałów są nieprecyzyjne i nieostre (np. rytuały mimetyczne i przedstawieniowe). Rytuały piakularne stanowią niejednorodną grupę takich rytuałów, jak rytuały pogrzebowe, rytuały zapobiegające suszy, rytuały lecznicze i inne. Jedynym elementem luźno łączącym te heterogeniczne rytuały są, według Durkheima, uczucia niepokoju czy smutku<sup>8</sup>.

M. Wołodźko, *Antropologizacja etnologii a badanie kultur pierwotnych. Dyscyplina w okresie przełomu*, w: A. Posern-Zieliński (red.), *Etнологia polska między ludoznawstwem a antropologią*, Poznań 1995, s. 77.

<sup>6</sup> A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris 1909, s. 5, 8-12, 17n., Zob. również N. Belmont, Arnold van Gennep, *The Creator of French Ethnography*, Chicago 1979, s. 59.

<sup>7</sup> E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa 1990, s. 313-391.

<sup>8</sup> L. Honko, *art. cyt.*, s. 64n.; tenże, *Theories Concerning the Ritual Process*, w: L. Honko (ed.), *Science of Religion. Studies in Methodology. Proceedings of the Study*

We współczesnej literaturze antropologicznej i etnologicznej spotykamy różne klasyfikacje rytuałów. Autorzy dzielą rytuały na dwie, trzy i więcej kategorii.

M. Titiev rozróżnia rytuały kalendarzowe (powtarzające się regularnie) i rytuały kryzysowe (*critical rites*), do których zalicza rytuały przejścia<sup>9</sup>. E. Norbeck dzieli rytuały na dwie klasy: rytuały kryzysowe (*crisis rites*) i cykliczne rytuały grupowe (*cyclic group rite*)<sup>10</sup>. Dla A. de Waal Malefijt najbardziej konstruktywnym podziałem rytuałów jest podział na rytuały periodyczne (kalendarzowe) i rytuały nieperiodyczne<sup>11</sup>. Zarówno E. Norbeck, jak i A. de Waal Malefijt zaliczają rytuały przejścia do rytuałów kryzysowych, czyli nieperiodycznych. V.W. Turner przyjmuje następujący podział rytuałów: rytuały sezonowe (periodyczne) i rytuały okazjonalne (nieperiodyczne). Wśród rytuałów okazjonalnych wyróżnia rytuały przejścia (rytuały kryzysowe, *life-crisis rituals*) i rytuały niepowodzenia (rytuały nieszczęścia, *rituals of affliction*)<sup>12</sup>. W polskiej literaturze etnologicznej mówi się najczęściej o obrzędach rodzinnych i dorocznych<sup>13</sup>.

Oprócz tradycyjnej klasyfikacji dychotomicznej znane są również podziały rytuałów na trzy grupy. M.E. Spiro przyjmuje następujący triadyczny podział rytuałów: rytuały kalendarzowe (periodyczne, powtarzające się cyklicznie), rytuały przejścia (nieperiodyczne, niecykliczne), kryzysowe (periodyczne, niecykliczne, czyli rytuały powtarzające się w nieregularnych odstępach)<sup>14</sup>. L. Honko akceptuje również trójczłonowy podział rytuałów, dzieląc je na rytuały przejścia, kalendarzowe i kryzysowe. Rozróżnia on „kategorię” i „model”. Kategoria jest pojęciem czysto taksonomicznym, ułatwiającym porządkowanie materiału, a model jest narzędziem, który może służyć do wyjaśnienia strukturalnych problemów (np. trzyczęściową procesualną strukturę rytów separacji, przejścia i włączenia stosuje się zarówno do rytuałów przejścia, jak i rytuałów kalendarzowych)<sup>15</sup>. J.P. Schojdt opowiada się za następującym trójczłonowym podziałem

---

*Conference of the International Association for the History of Religions, held in Turku, Finland, August 27-31, 1973, The Hague 1979, s. 370.*

<sup>9</sup> M. Titiev, *A Fresh Approach to the Problem of Magic and Religion*, w: W.A. Lessa, E.Z. Vogt (eds.), *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, 3rd ed., New York 1972, s. 430-433.

<sup>10</sup> E. Norbeck, *Religion in Primitive Society*, New York 1961, s. 138-168.

<sup>11</sup> A. de Waal Malefijt, *Religion and Culture. An Introduction to Anthropology of Religion*, New York 1968, s. 189n.

<sup>12</sup> V.W. Turner, *art. cyt.*, s. 183n. Zob. również tenże, *The Ritual Process. Structure and Antistructure*, London 1969, s. 168n.

<sup>13</sup> Zob. m.in. K. Kwaśniewicz, *Zwyczaje i obrzędy rodzinne*, w: M. Biernacka i in. (red.), *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, Wrocław 1981, s. 89-126; J. Klimaszewska, *Doroczne obrzędy ludowe*, w: *tamże*, s. 127-153. Por. również K. Kwaśniewicz, *Teoretyczne i metodologiczne aspekty badań nad zwyczajami ludowymi. Przyczynek do dyskusji nad „syntezą etnografii” Polski*, *Etnografia Polska* 18 (1974) z. 2, s. 48.

<sup>14</sup> M.E. Spiro, *Buddhism and Society. A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, New York 1970, s. 206n., 209, 232-234, 255-258.

<sup>15</sup> L. Honko, *Theories Concerning the Ritual Process*, s. 372, 380, 420n. (dyskusja); tenże, *Zur Klassifikation der Riten, art. cyt.*, s. 66n. Zob. również H. Zimmoń,

rytuałów: rytuały kalendarzowe, rytuały kryzysowe i rytuały inicjacyjne. Zamiast rytuałów przejścia proponuje on termin „rytuały inicjacyjne”, gdyż wszystkie rytuały implikują pewien rodzaj przejścia<sup>16</sup>.

Socjologowie R. Bocock i W. Piwowarski dzielą rytuały występujące w zróżnicowanych społeczeństwach przemysłowych Europy i Ameryki na rytuały religijne, rytuały świeckie (cywilne), rytuały cykli i kryzysów życiowych (rytuały rodzinne) i rytuały estetyczne. O rytuałach religijnych i świeckich można mówić tylko wówczas, gdy przyjmie się podział E. Durkheima na dwie sfery – *sacrum* i *profanum*<sup>17</sup>.

Ze względu na cele rytuałów A.F.C. Wallace rozróżnia pięć kategorii rytuałów:

- a) rytuały technologiczne (rytuały dewinacyjne, rytuały intensyfikacji, rytuały ochronne),
- b) rytuały terapeutyczne i antyterapeutyczne (rytuały lecznicze, rytuały czarownicze),
- c) rytuały ideologiczne (rytuały przejścia, społeczne rytuały intensyfikacji, rytuały rebelii),
- d) rytuały zbawienia (rytuały nawiedzenia duchów, rytuały szamanistyczne, rytuały mistyczne, rytuały ekspiacyjne),
- e) rytuały rewitalizacyjne<sup>18</sup>.

Spośród przedstawionych prób klasyfikacji rytuałów wybieram trójczłonowy podział rytuałów na rytuały przejścia, rytuały doroczne i rytuały kryzysowe, które w następnym punkcie zostaną kolejno omówione.

## 2. Rytuały przejścia, doroczne, kryzysowe

1. Rytuały przejścia (rytuały rodzinne, okazjonalne, nieperiodyczne) są rytuałami, które łączą się ze zmianą statusu i pozycji społecznej człowieka. Tego typu zmiany mają miejsce przy ważnych wydarzeniach życia jednostki, jak narodziny, dojrzałość społeczna, małżeństwo, ojcostwo, awans społeczny, specjalizacja zawodowa oraz śmierć<sup>19</sup>. Rytuały przejścia podkreślają zmianę statusu, pomagają jednostce w zaakceptowaniu nowego stanu i integrują grupę społeczną.

---

*Symbolika afrykańskich rytuałów agrarnych na przykładzie ludu Konkomba*, w: t e n ż e (red.), *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*, Lublin 1995, s. 139n.

<sup>16</sup> J.P. S c h o j d t, *Initiation and the Classification of Rituals*, *Temenos* 22 (1986), s. 93-108.

<sup>17</sup> E. D u r k h e i m, dz. cyt., s. 32-34; R. B o c o c k, *Ritual in Industrial Society. A Sociological Analysis of Ritualism in Modern England*, London 1974, s. 48, 60; W. P i w o w a r s k i, *Socjologia rytuału religijnego. Zarys problematyki*, *Rocznik Nauk Społecznych* 11 (1983), s. 7n., 24-35; t e n ż e, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 207-217.

<sup>18</sup> A.F.C. W a l l a c e, *Religion. An Anthropological View*, New York 1966, s. 107-166. Zob. również J.J. C o l l i n s, *Primitive Religion*, b.m. 1978, s. 48-51; E.M. Z u e s s e, *Ritual*, w: M. E l i a d e (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 12, New York 1987, s. 413n.

<sup>19</sup> A. v a n G e n n e p, dz. cyt., s. 4.

Termin „rytuały przejścia” (*rites de passage*) został wprowadzony przez etnologa francuskiego Arnolda van Gennepa (1873-1957) w dziele *Les rites de passage* (Paris 1909)<sup>20</sup>. Autorowi nie chodzi o przedstawienie szczegółowego opisu poszczególnych rytów, lecz o podkreślenie ich istotnego znaczenia i ich sekwencji w kontekście całego rytuału<sup>21</sup>.

Podstawą teorii rytuałów przejścia van Gennepa są dwa założenia, które wzajemnie się uzupełniają:

- a) świat dzieli się na sferę sakralną (*sacré*) i świecką (*profane*);
- b) życie jednostki jest serią przejść z jednej grupy społecznej do drugiej, z jednej grupy wiekowej do następnej, z jednego stanowiska na inne; również wszechświat ulega rytmowi przejścia (np. z miesiąca na miesiąc, z sezonu na sezon, z roku na rok), znajdującego swój wyraz w życiu społeczeństwa<sup>22</sup>.

Przejściom w życiu jednostki i przejściom kosmicznym towarzyszą specjalne czynności rytualne, umożliwiające zmianę statusu społecznego i przejścia na płaszczyźnie *profanum* – *sacrum*. Rytuały przejścia są związane, szczególnie u ludów pierwotnych, z elementami sakralnymi<sup>23</sup>.

W rytuałach przejścia, towarzyszących zmianie stanu i pozycji społecznej, van Gennep wyróżnia trzy fazy:

- a) faza separacji, wyłączenia (*rites de séparation*), faza preliminalna (*rites préliminaires*), w której jednostka jest wyłączona z normalnego życia, z dotychczasowej roli społecznej i z dotychczasowego stanu. Jej poprzednia rola została zdezaktualizowana i stare „ja” umarło;
- b) faza marginalna, przejściowa (*rites de marge*), faza liminalna (*rites liminaires*), która przygotowuje do przejścia do nowego stanu i w której dokonuje się ontyczna przemiana danej jednostki. Jednostkę trzyma się w fizycznym oddaleniu od zwykłych ludzi i nakłada się na nią wiele rodzajów specjalnych nakazów i zakazów dotyczących pokarmu, ubierania i działania. W fazie tej określane są nowe obowiązki i prawa, przekazywane informacje i testowane kompetencje jednostki. W tym okresie jednostka musi przyjąć rolę, która ma z konieczności charakter tymczasowy;
- c) faza powrotu, włączenia (*rites d'agrégation*), faza postliminalna (*rites postliminaires*), w której jednostka jest włączona indywidualnie i społecznie do nowego stanu i przyjmuje nową rolę. Ryty fazy powrotu oznaczają akceptację jednostki, będącej w nowym stanie, do normalnego, codziennego życia. Cechą charakterystyczną tej fazy jest to, iż symbolicznie dokonują się pierwsze akty nowej roli. Jednostka wyraża gotowość akceptacji nowego stanu i objawia swe umiejętności, pozwalające na przyjęcie nowych zadań<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Zob. również tłumaczenie angielskie: A. v a n G e n n e p, *The Rites of Passage*, Chicago 1960, tł. M.B. Vizedom, G.L. Coffe.

<sup>21</sup> v a n G e n n e p, *dz. cyt.*, s. 9. Zob. też M. B u c h o w s k i, *dz. cyt.*, s. 134n.

<sup>22</sup> *Tamże*, s. 1-5. Zob. również H. C z e r w i Ń s k a - B u r s z t a, *Teoria rytów przejścia Arnolda van Gennepa i jej recepcja na gruncie strukturalistycznym*, Lud 70 (1986), s. 52.

<sup>23</sup> v a n G e n n e p, *dz. cyt.*, s. 9. Zob. też M. B u c h o w s k i, *dz. cyt.*, s. 134n.

<sup>24</sup> v a n G e n n e p, *dz. cyt.*, s. 14, 27; L. H o n k o, *Theories Concerning the Ritual Process*, *art. cyt.*, s. 374; t e Ń z e, *Zur Klassifikation der Riten*, *art. cyt.*, s. 68n.; E. N o r b e c k,

Ten trójfazowy schemat rytuałów przejścia (w terminologii van Gennepa *le schéma des rites de passage*) był heurystycznym narzędziem, umożliwiającym porządkowanie konkretnych faktów etnograficznych oraz systematyzację i porównywanie różnych rytuałów. Jego wyodrębnienie uważa N. Belmont za istotny wkład van Gennepa<sup>25</sup>.

Zdaniem V.W. Turnera van Gennep wprowadził dwa zespoły terminów opisujących trzy fazy przejścia. Terminów: separacja, przejście, wyłącznie używa dla podkreślenia „strukturalnych” aspektów przejścia, a określenia: preliminalna, liminalna, postliminalna stosuje w odniesieniu do przejść przestrzennych<sup>26</sup>.

Van Gennep wyraźnie stwierdza, że ważność poszczególnych faz rytów jest zróżnicowana w zależności od typu rytuału. Ryty separacji są najbardziej rozbudowane w obrzędach pogrzebowych, ryty przejścia odgrywają ważną rolę w czasie ciąży, zaręczyn i inicjacji, a ryty włączenia – podczas wesela<sup>27</sup>.

Ryty związane z narodzeniem, inicjacją, zawarciem małżeństwa i śmiercią są najlepiej zbadane, choć znane są i inne obrzędy przejścia o charakterze kulturowym lub transkulturowym (np. przejście z jednej klasy społecznej czy profesji do drugiej, specjalizacja zawodowa, przyjęcie urzędu). Zdaniem L. Honko rytuały przejścia są zorientowane na jednostkę (w tym znaczeniu, iż jednostka przechodzi zmianę statusu), niepowtarzalne (zmiana danego statusu dokonuje się tylko raz w życiu jednostki) i przewidywalne (termin ich wystąpienia można wybrać lub się do niego przygotować)<sup>28</sup>. Pewne zastrzeżenie budzi kryterium pierwsze i trzecie. Chociaż obrzędy przejścia łączą się z ważnymi wydarzeniami w życiu jednostki, to jednak często odprawiane są wspólnotowo (np. inicjacja, pogrzeb). W wielu wypadkach trudno też przewidzieć fakt śmierci. Ogólnie można stwierdzić, iż etnologowie i religioznawcy bardziej interesowali się rytuałami przejścia niż rytuałami dorocznymi czy kryzysowymi.

2. Rytuały doroczne (rytuały kalendarzowe, sezonowe, periodyczne) są rytuałami związanymi z trwaniem i cyklicznym odnawianiem się kosmosu i natury lub z historycznymi wydarzeniami. Rytuały doroczne są odprawiane przez społeczność w ważnych okresach roku agrarnego, najczęściej na początku lub na końcu tych okresów. Oznaczają one zmiany cyklu klimatycznego i są inauguracją takich czynności sezonowych, jak: zasiewy i sadzenie, dożynki, zmiana pastwisk zimowych na letnie. Rytuały te są kalendarzowe w tym znaczeniu, iż opierają się one (np. u ludów pierwotnych) na „kalendarzu naturalnym”, zgodnym z obserwacją natury i zjawisk atmosferycznych, na „kalendarzu rolniczym”, uzależnionym od czynności gospodarczych i rolniczych oraz w tradycji chrześcijańskiej na kalendarzu liturgicznym (Boże Narodzenie, Wielkanoc). Obrzędy doroczne określają rytm życia społecznego oraz uprawomocniają akceptowane

---

*dz. cyt.*, s. 141n.; E. R. L e a c h, *Culture and Communication. The Logic by which Symbols are Connected*, Cambridge 1976, s. 77-79; H. C z e r w i ń s k a - B u r s z t a, *art. cyt.*, s. 55n.

<sup>25</sup> A. v a n G e n n e p, *dz. cyt.*, s. 275; N. B e l m o n t, *dz. cyt.*, s. 64. Zob. również M. B u c h o w s k i, *Emologiczna interpretacja obrzędów przejścia*, *Lud* 69 (1985), s. 65, 71n.

<sup>26</sup> V. W. T u r n e r, *The Ritual Process*, *dz. cyt.*, s. 166.

<sup>27</sup> A. v a n G e n n e p, *dz. cyt.*, s. 14.

<sup>28</sup> L. H o n k o, *Theories Concerning the Ritual Process*, *art. cyt.*, s. 374n.; t e n ż e, *Zur Klassifikation der Riten*, *art. cyt.*, s. 69n.

wartości wspólnotowe przez ukazanie celów, działającego systemu norm i zasad współzawodnictwa<sup>29</sup>.

W zależności od funkcji spełnianych w społeczności J. Klimaszewska dzieli obrzędy doroczne, występujące na wsi polskiej w drugiej połowie XIX i w pierwszej połowie XX w., na następujące grupy: „przyrodnicze” (za pomocą których człowiek usiłował wpływać na zjawiska przyrody); gospodarcze, agrarne, hodowlane; zapewniające człowiekowi życie, zdrowie i pomyślność; recepcyjne; religijne i kultowe; ludyczne<sup>30</sup>. Podział ten nie jest wyłączny, gdyż obrzędy agrarne czy obrzędy zapewniające człowiekowi życie i pomyślność mogą mieć również charakter religijny.

Należy podkreślić ścisłą współzależność między czasem a rytuałami dorocznymi. Rytuały te stwarzają i określają czas. Dla ludów pierwotnych same pory roku i związana z nimi kolejność czynności rolniczych i prac gospodarczych wyznaczają czas. Przebieg roku określany jest sukcesją rytuałów i festiwali. U ludu Konkomba z północno-wschodniej Ghany tydzień składa się z sześciu dni i wyznaczony jest przez cykl targów, który jest różny dla poszczególnych rejonów. Każdemu z dni sześciodniowego tygodnia odpowiada dzień targowy w jakiejś miejscowości w sąsiedztwie. Wiele rytuałów (np. żniwnych czy związanych z ziemią) odbywa się w ściśle określonym dniu, który dla danego rodu jest dniem świątecznym (*likpaakool*), w którym nie wolno pracować na polu<sup>31</sup>. Zdaniem E.R. Leacha „wśród różnych funkcji festiwali jedną z ważniejszych jest porządkowanie czasu. Okres między dwoma sukcesywnymi festiwalami jest »periodem«, zwykle określanym np. jako »tydzień«, »rok«. Bez festiwali nie istniałyby takie periody i nie byłoby porządku w życiu społecznym”<sup>32</sup>.

Kalendarze są określane za pomocą świąt i festiwali. Chrześcijaństwo rozpoczyna tydzień niedzielą, powszechnie też ludzie świętują początek Nowego Roku określonymi obrzędami i zwyczajami. Kalendarz jest niewątpliwie spichlerzem tradycji religijnych i społecznych. Wystarczy tylko wspomnieć kalendarza świętych, obowiązujący w Kościele katolickim, czy przysłowia ludowe związane z poszczególnymi dniami roku kalendarzowego, aby docenić znaczenie kalendarzy dla tradycji. Rytuały doroczne mają charakter wspólnotowy, są periodyczne i przewidywalne.

3. Rytuały kryzysowe (rytuały okazjonalne, nieperiodyczne, rytuały zadośćuczynienia) są rytuałami okazjonalnymi, praktykowanymi w nieoczekiwanych sytuacjach kryzysowych. Są spełniane przez jednostkę lub społeczność w sytuacjach zagrażających ustalonemu porządkowi, życiu jednostki czy społeczności lub realizacji ich bezpośrednich celów<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> Zob. L. H o n k o, *Theories Concerning the Ritual Process*, s. 375n.; t e n ż e, *Zur Klassifikation der Riten*, s. 70; E. N o r b e c k, *dz. cyt.*, s. 164n.

<sup>30</sup> J. K l i m a s z e w s k a, *art. cyt.*, s. 128n.

<sup>31</sup> Oto nazwy kolejnych dni tygodnia w rejonie Saboby (w nawiasie miejsce targu): *kakang* (Saboba), *czampu* (Yendi), *lamo* (Sambul), *sakpa* (Saangul), *kpangeln* lub *mange* (Wapuli, Garmiata), *biczajala* (Demon). Zob. H. Z i m o Ń, *Afrykańskie rytuały agrarne na przykładzie ludu Konkomba*, Warszawa 1992, s. 89n., 121, 129; D. T a i t, *The Konkomba Northern Ghana*, 2nd ed., London 1964, s. 18-20.

<sup>32</sup> E. R. L e a c h, *Rethinking Anthropology*, 2nd reprint, London 1966, s. 134n.

<sup>33</sup> L. H o n k o, *Theories Concerning the Ritual Process*, s. 377; t e n ż e, *Zur Klassifikation der Riten*, s. 71n.

Mają na celu przeblaganie istot nadnaturalnych i mocy, które – zgodnie z wierzeniami – uważane są za przyczynę chorób, nieszczęść, bezpłodności, klęsk żywiołowych i katastrof. Nieszczęście spowodowane klęską może dotyczyć wszystkich członków społeczności (np. susza, głód, powódź) lub jednostki (np. choroba) i jest źródłem napięć w grupie społecznej. Do rytuałów kryzysowych należą: rytuały lecznicze, rytuały zapobiegające rozszerzaniu się ognia w terenie gęsto zabudowanym, rytuały sprowadzania deszczu, przeprowadzane w czasie suszy lub z powodu opóźnienia się pory deszczowej, rytuały nawiedzenia ducha lub duchów (*spirit possession rituals*), rytuały związane z oskarżaniem o czary i oczyszczaniem czarowników, rytuały antyczarownicze, rytuały chroniące przed złodziejami, zawiścią i złością oraz inne.

Celem rytuałów kryzysowych jest określenie przyczyny nieszczęścia, ujawnienie osoby winnej oraz złagodzenie skutków przez wyjaśnienie nieoczekiwanych zdarzeń oraz podanie środków zaradczych i ochronnych na przyszłość. Pierwszą fazą rytuału kryzysowego jest dywinacja, która określa powody nieszczęścia i rodzaj rytów, które należy przeprowadzić. Rytuał ma na celu ujawnienie ukrytych napięć w życiu społecznym i powrót do stanu pierwotnego. Rytuały kryzysowe mają charakter indywidualny lub wspólnotowy, odbywają się nieregularnie i są nieprzewidywalne (tj. zaskakują jednostkę lub społeczność)<sup>34</sup>.

Za J. van Baalem i L. Honko termin „kryzys” rozumiany jest tutaj w znaczeniu węższym. W literaturze etnologicznej termin „rytuały kryzysowe” odnosi się często do rytuałów przejścia i rytuałów kryzysowych w znaczeniu węższym. Pojęcie kryzysu opiera się na antropologicznym i socjologicznym modelu równowagi. Z powodu przejścia z modelu funkcji do modelu procesu termin ten jest obecnie przestarzały i nieaktualny. W rytuałach przejścia akcent położony jest na zmianę statusu, a nie na kryzys. Termin „rytuały kryzysowe” sugeruje, że powodem ich przeprowadzenia jest kryzys, który należy wyeliminować. Bardzo często taka interpretacja jest sprzeczna z rzeczywistością. Zwykle nie ma żadnych podstaw do przyjęcia sytuacji kryzysowej w życiu dziecka lub młodzieży, która wymagałaby przeprowadzenia rytuału inicjacji. Wprost przeciwnie, sam rytuał powoduje sytuację napięcia i kryzysu, a wiele rytów inicjacyjnych ma na celu spowodowanie takiej sytuacji. Kryzys musi być spowodowany w życiu inicjowanego, aby w ten sposób zaznaczyć jego przejście do stanu człowieka dorosłego i pełnego członka danej społeczności. Rytuały przejścia nie rozwiązują więc kryzysów, ale je powodują<sup>35</sup>.

Badacze (etnologowie, religioznawcy i socjologowie) nie są zgodni co do klasyfikacji rytuałów. Wyróżniają oni od dwóch do pięciu kategorii rytuałów. Omówiony trójczłonowy podział rytuałów obejmuje znaczną liczbę rytuałów oraz służy do uporządkowania materiału etnologicznego i religioznawczego. Niektóre rytuały mogą przynależeć do kilku kategorii (np. rytuały agrarne) albo nie mieścić się w żadnej z nich. Trójfazowy

<sup>34</sup> L. Honko, *Theories Concerning the Ritual Process*, s. 377; t e n ż e, *Zur Klassifikation der Riten*, s. 72n.

<sup>35</sup> J. van Baal, *Symbols for Communication. An Introduction to the Anthropological Study of Religion*, Assen 1971, s. 137; L. Honko, *Theories Concerning the Ritual Process*, s. 379, 425 (dyskusja); t e n ż e, *Zur Klassifikation der Riten*, s. 73n. Zob. również J.P. Schodt, *art. cyt.*, s.97.

schemat rytuałów przejścia van Gennepa (ryty separacji, przejścia i włączenia) może być modelem wyjaśniającym nie tylko rytuały przejścia, ale i rytuały doroczne, choć nie są one rytuałami przejścia z jednego statusu do drugiego.

*Henryk Zimoń SVD, Lublin*

## VII. MISJONARZ JAKO GOŚĆ

Kim jest misjonarz? Można patrzeć na niego na różne sposoby. Są rozmaite wzory misjonarza, które nam pomagają zrozumieć, na czym polega jego funkcja i jego praca. Widzę następujące wzory (na pewno istnieją jeszcze inne): Misjonarz, jako *człowiek prowadzony przez Ducha Świętego*, jako *świadek*, jako *pielgrzym*, jako *gość*, jako *most*. W niniejszym artykule chciałbym zastanowić się nad jednym z tych wzorów, „misjonarz jako gość”, który jest według mnie bardzo ważny.

### 1. Misjonarz mieszka wśród ludzi jako ich gość

Misjonarzem jest ten, kto stara się zanieść ludziom Dobrą Nowinę w ten sam sposób, jak uczynił to Pan Jezus. Jest uczniem Jezusa i stara się naśladować przykład swojego Mistrza. Kiedy Słowo Boże stało się ciałem, zamieszkało między nami, było jakby naszym gościem. W pewnym sensie Jezus był gościem w rodzinie Maryi i Józefa. Mieszkał przez trzydzieści lat wśród nich i Jemu służyli. Nauczył się dużo od nich. Często Jezus był gościem u różnych ludzi: u Marii i Marty, u Szymona, u Lewiego itd. Będąc gościem, otrzymując od nich, jednocześnie dużo im dawał i dzielił się z nimi Dobrą Nowiną. W podobny sposób misjonarz jest gościem ludzi, do których jest posłany. Opuszcza rodzinę i ojczyznę i jako gość mieszka w obcym kraju i Kościele. Misjonarz jako gość wiele uczy się od ludzi, którym głosi Ewangelię. Wiele też otrzymuje od nich. I jednocześnie dzieli się z nimi swoją wiarą.

Działalność misyjna Kościoła nie ma jednokierunkowego wymiaru, gdzie misjonarz tylko daje, a ludzie otrzymują od niego. Misja jest raczej podobna do komunikacji dwukierunkowej, gdzie obie strony wzajemnie siebie obdarowują. Misjonarz ubogaca ludzi, a oni jego ubogacają. Daje i jednocześnie otrzymuje<sup>1</sup>. Służy innym, ale jednocześnie inni jemu służą. Ludzie okazują mu świadectwo swojej wiary i dzielą się z nim swoją wiarą. Umacniają wiarę misjonarza. Otwartość misjonarza z kolei umacnia wiarę tych, którzy go przyjmują.

### Rodzaje gości

Mamy doświadczenie różnych rodzajów gości: są goście, których przyjmujemy w domu, są też cudzoziemcy, którzy mieszkają jako „goście” w naszym kraju. Nasze reakcje wobec nich są różne. Są goście, których lubimy, i radujemy się, kiedy przyjeżdżają.

<sup>1</sup> *Redemptoris missio*, nr 85.



Innych natomiast nie znosimy. Dlaczego ich nie lubimy? Osobiście nie znoszę tych, którzy przyjeżdżają i uważają się za „lepszych”, nie szanują i krytykują nasze zwyczaje rodzinne albo narodowe. Inaczej reaguję wobec gości, którzy są pozytywnie do nas nastawieni, którzy starają się dostosować do naszych warunków. Chętnie rozmawiam z nimi, słucham tego, co mają do powiedzenia, i jestem otwarty na krytykę.

Gość nie ma władzy; akceptuje sytuację, w której się znajduje, i przyjmuje gościnność ludzi, którzy go przyjmują. Gość otrzymuje od gospodarza. Gospodarz daje, a gość przyjmuje od niego. Gość musi się dostosować do warunków, w których się znajduje, szanuje zwyczaje gospodarza. By być gościem, człowiek musi umieć nie tylko dawać, ale i przyjmować. Taki gość, który otrzymuje od gospodarza i szanuje go, ubogaca tych, którzy go przyjmują.

Jedni misjonarze są gośćmi, których ludzie lubią; inni zaś – niestety – są gośćmi, których ludzie znoszą z trudnością. Niejednokrotnie misjonarz, którego ludzie nie bardzo lubią, może być inteligentny; umie dobrze zorganizować parafię, czyni wiele dobra dla ludzi (buduje studnie, przychodnie zdrowia, itd.), ale ludzie go nie lubią, ponieważ nie jest „dobrym gościem”. Brakuje mu podstawowych cech dobrego gościa. Natomiast o wiele większy wpływ będzie miał misjonarz, który jest dobrym gościem.

#### *Podejście do ludzi*

Biały człowiek we wszystkich językach Bantu nazywa się *omujungu* („mzungu”)<sup>2</sup>. *Omujungu* znaczy najpierw: „biały człowiek” – cudzoziemiec. W tym sensie misjonarz zawsze będzie *omujungu*. Ale słowo to ma drugie znaczenie: „człowiek, który czeka, aby był traktowany jako wyższa i lepsza osoba”. Człowiek taki wszystko wie i niczego nie uczy się od „tubylców”. Wykorzystuje innych i szuka swoich własnych interesów. Kościół afrykański nie potrzebuje takich *abajungu*! Jeżeli będziemy *abajungu* w negatywnym sensie, wtedy Kościół afrykański nas nie potrzebuje!

Współbrat pochodzenia ghańskiego, który pracował jako misjonarz w Tanzanii, powiedział mi, że ludzie – i w Ghanie, i w Tanzanii – są bardzo wrażliwi na podejście misjonarza do nich. Jeżeli misjonarz ma mało czasu, by rozmawiać z nimi, jeżeli mało interesuje się ich sprawami i jest negatywnie nastawiony wobec nich, krytykuje ich itd., między sobą ludzie nazywają go: *kaburu* (przydomek, który określa białych w RPA) albo *mkoloni* (kolonista). Być może ludzie przychodzą do kościoła, ale jego słowa nie docierają do ich życia. Nie biorą go na serio. Natomiast jeżeli misjonarz jest pozytywnie nastawiony wobec ludzi, jeżeli interesuje się nimi, wtedy ludzie zupełnie inaczej reagują. Widzą, że przyjechał dla nich, a więc słuchają go i są gotowi wybaczyć mu jego słabości. Taki misjonarz jest gościem, którego ludzie przyjmują z radością.

Jeżeli chcemy, aby nasze słowa były skuteczne, za słowami musi iść życie – świadectwo miłości. Programy duszpasterskie, metody ewangelizacji, instytucje, dzieła itd. mają sens tylko wówczas, kiedy stoi za nimi świadectwo miłości (1 Kor 13,1–3). Nie należy pomniejszać programów i dzieł duszpasterskich, ale umieścić je w kontekście

<sup>2</sup> Patrick Kalilombe, *L'Avenir de Notre Mission en Afrique*, Le Puits nr 1, styczeń 1989, s. 1-10.

miłości. Jest konieczne, aby misjonarz pokochał ludzi, którym głosi Ewangelię<sup>3</sup>. Dopiero wtedy ludzie będą chcieli go słuchać i przyjmować to, co ma do powiedzenia. Bez pozytywnego podejścia nasze programy duszpasterskie i nasz trud na rzecz rozwoju są prawie puste. Kiedy misjonarz jest pozytywnie nastawiony do ludzi, kiedy ich kocha, dopiero wtedy sam będzie Dobrą Nowiną dla nich. Podstawowymi pytaniami dla każdego misjonarza są: „Jakie mam podejście do ludzi?”; „Czy naprawdę kocham ludzi?”; „Czy jestem pozytywnie nastawiony do nich, do ich kultury, zwyczajów, mentalności?” itd.

### *Iść do braci*

Misjonarzem jest człowiek, do którego Jezus mówi, tak jak powiedział do Marii Magdaleny po zmartwychwstaniu: „Udaj się do moich braci i powiedz im (...)”<sup>4</sup>. W podobny sposób misjonarz ma pójść do braci i sióstr Jezusa i podzielić się z nimi swoją wiarą. Misjonarz, tak jak Maryja, jest wysłany do *braci – do braci Jezusa i do swoich braci*. Po ludzku tubylcy mogą wydawać się inni niż my. Mają inny wygląd, inną kulturę, inną mentalność. Ale codziennie, kiedy odmawiamy pacierz, mówimy: „Ojczy nasz”. Bóg jest Ojcem wszystkich, a więc wszyscy jesteśmy braćmi oraz siostrami. Misjonarz Afryki jest osobą, która rozumie w sercu, że Afrykańczycy są naszymi braćmi i siostrami i chce dzielić się z nimi tym, co ma najlepszego. Misjonarz, mieszkając w Afryce, mieszka wśród swoich braci.

### *Szacunek*

Szacunek jest podstawową cechą, która wyróżnia gościa wobec gospodarza. Gość musi szanować zwyczaje rodziny, która go przyjmuje. Kiedy czytam Ewangelię, widzę, że Jezus miał głęboki szacunek do „małych”, wśród których mieszkał. Czując ten szacunek, ludzie ciągle wracali do Niego i słuchali Go (Łk 15,1–3). Szacunek Jezusa do ludzi wpływa ze zrozumienia, że Bóg stworzył wszystkich ludzi na swój obraz i podobieństwo Bóg kocha każdego człowieka, bez względu na poziom jego życia.

Szacunek cechuje duchowość misjonarza. „Postawa misyjna i misjonarska zaczyna się zawsze w poczuciu głębokiego szacunku dla tego, co w człowieku się kryje, dla tego, co już on sam w głębi swojego ducha wypracował w zakresie spraw najgłębszych i najważniejszych – szacunku dla tego, co już w nim działał ten Duch, który tchnie tam, gdzie chce”<sup>4</sup>. Misjonarz jest powołany do tego, by mieć głęboki szacunek dla dziedzictwa duchowo-materialnego ludzi. Ma szanować ich sposób życia, język, wartości. Musi najpierw zaakceptować to, że wszyscy ludzie mają swoją godność jako dzieci Boże. Szacunek doprowadzi misjonarza do cierpliwości wobec nich. Będzie mógł szanować rytm ich życia. (Często zdarza się, że rytm życia Afrykańczyków stanowi problem dla misjonarzy europejskich, dla których skuteczność jest większą wartością).

<sup>3</sup> *Evangelii nuntiandi*, nr 79.

<sup>4</sup> *Redemptor hominis*, nr 12.

*Szanować działanie Ducha Świętego wśród ludzi*

Misjonarz musi zdawać sobie sprawę z tego, że nie przynosi ludziom Ducha Świętego jako pierwszy. Duch Święty od dawna działa w sercach tych ludzi<sup>5</sup>. Misjonarz musi mieć otwarte oczy, by widzieć działalność Ducha Świętego w sercach ludzi, mimo że jeszcze nie należą do Kościoła. Potrzebna mu jest umiejętność rozeznawania darów i wartości ludzi i zdolność uczenia się od nich. W każdej kulturze są elementy prawdy oraz ziarna<sup>6</sup>. Należy je szanować i dopiero potem, jeżeli to jest potrzebne, zmieniać i przekształcać.

Spotkałem się z taką duchowością misyjną wtedy, kiedy przebywałem w Afryce Północnej. Misjonarze działają na terenie Afryki Północnej od dawna, ale muzułmanie nie chcą nawrócić się na katolicyzm. Uderzyło mnie to, że moi współbracia w Tunezji i w Algierii są bardzo pozytywnie nastawieni do muzułmanów. Są przekonani o tym, że Bóg mocno w nich działa.

**Mieszkać wśród ludzi**

Pan Jezus mieszkał „między nami”, a nie obok. W miarę możliwości misjonarz powinien zatem mieszkać „między ludźmi”. Jezus stał się naszym bratem. W podobny sposób misjonarz stara się być bratem ludzi. Oznacza to, że stara się być blisko ludzi, że interesuje się nimi, ich kulturą, zwyczajami, problemami. Stara się ich poznać. W miarę możliwości uczestniczy w życiu ludzi, a nie stoi ciągle z boku. Natomiast zagrożeniem byłaby praca *dla ludzi, ale nie razem z nimi*.

*Słuchanie*

Będąc gośćmi powinniśmy być gotowi słuchać ludzi, słuchać ich opowieści, problemów itd., nawet jeżeli (co najmniej na początku) nie rozumiemy wszystkiego albo jeżeli nie uważamy tych spraw za ważne. To może być trudne dla niektórych z nas, ponieważ nieraz myślimy, że nasza praca polega na tym, że mamy mówić!

Co to znaczy słuchać? Indianie w Ameryce mają przysłowie, które mówi, że trzeba chodzić w mokasynach drugiego. Ale by chodzić w jego mokasynach, muszę najpierw zdjąć swoje. To znaczy, że kiedy słucham, powinienem zapomnieć przez chwilę o tym, co ja myślę, by naprawdę zrozumieć to, co mówi mi drugi człowiek. Kiedy słucham, staram się zrozumieć rzeczywistość z jego punktu widzenia. Staram się zrozumieć, dlaczego myśli w ten sposób i dlaczego ma takie przekonania. Staram się szanować jego zdanie. To nie znaczy, że muszę zgodzić się z tym ani też że nie mam prawa do własnych przekonań. Tylko wtedy, kiedy usłyszałem i zrozumiałem dokładnie to, co myśli, mogę z nim rozmawiać.

Główną barierą, która przeszkadza dialogowi, jest to, iż jedna strona jest przekonana, że ma rację i że druga, która inaczej myśli, nie ma racji. Wtedy most między nimi jest całkowicie zamknięty przez tę barierę. Nieraz jest nam trudno słuchać innych, którzy mają

<sup>5</sup> *Redemptoris missio*, nr 28.

<sup>6</sup> *Evangelii nuntiandi*, nr 50.

inną wiarę, ponieważ jesteśmy przekonani, że tylko nasza wiara jest prawdziwa. Ale prawdziwa wiara w Boga i w Jezusa nigdy nie może być przeszkodą do słuchania.

## 2. Misjonarz jako gość lokalnego Kościoła

Podczas swojego pobytu na misji misjonarz należy do Kościoła, do którego został posłany. Powinien zatem być mu wierny. Misjonarz ma być posłuszny miejscowemu biskupowi i regułom duszpasterskim lokalnego Kościoła. To nie jest łatwe, skoro tamten Kościół ma swoje zasady, swoje metody duszpasterskie, swoje formy nabożeństw itd., które odróżniają się od tych, do których misjonarz jest przyzwyczajony. W większości Kościołów lokalnych minęły czasy, kiedy misjonarze byli liderami i kiedy zarządzili Kościołem. Będąc gościem miejscowego Kościoła, misjonarz będzie się starał mieć głęboki szacunek do biskupa i do księży, zakonnic, katechetów i do świeckich, którzy pracują dla Kościoła. Będzie chciał również spotykać się z nimi i ich poznać. Przeciwnieństwem tego jest stworzenie zamkniętych grup misjonarzy, którzy rozmawiają i współpracują wyłącznie między sobą. Misjonarz służy Kościołowi lokalnemu. Jest gościem, a nie Panem!

### *Misja jako spotkanie*

Dokumenty kapituły Zgromadzenia Misjonarzy Afryki z 1992 roku, koncentrując się na pojęciu *misji jako spotkania*, proponują podobny wzór misjonarza<sup>7</sup>. Według dokumentów tych spotkanie z ludźmi jest fundamentem misji. Tekst ten proponuje następujące podejście do ludzi:

- spotykać się z nimi. Rozmawiać z nimi, interesować się ich sprawami, szanować ich i słuchać;
- widzieć dobro, które w nich się dokonuje (być do nich nastawiony pozytywnie);
- współpracować z nimi;
- w miarę możliwości dzielić się z nimi wiarą.

Misjonarz jako gość nie przychodzi do ludzi i nie narzuca im swojej wiary i swojego Kościoła. Najpierw spotyka się z nimi, poznaje ich i słucha. Dopiero wtedy dzieli się swoją wiarą.

Misjonarz powinien być głosicielem Dobrej Nowiny. Ale zanim ją wygłosi, niech *będzie* Dobrą Nowiną. Według mojego doświadczenia misjonarz, który jest dobrym gościem, jest dla ludzi Dobrą Nowiną, i z tego powodu ludzie chętnie go słuchają.

*David Sullivan M. Afr., Lublin*

---

<sup>7</sup> *Society of the Missionaries of Africa. 1992 Chapter Documents*, nr 94-99.