

# Eugeniusz Sakowicz

---

## Biuletyn misjologiczno-religioznawczy (84)

---

Collectanea Theologica 71/2, 157-213

---

2001

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 (84)

**ZAWARTOŚĆ:** I. Określenie działalności misyjnej w *Redemptoris missio*. II. Męczennicy salezjańscy w Chinach. III. Stanowisko Lefebvre'a i lefebrystów wobec wolności religijnej. IV. Czy i jak jest możliwa współpraca bonifratrów z wyznawcami innych religii\*.

### I. OKREŚLENIE DZIAŁALNOŚCI MISYJNEJ W *REDEMPTORIS MISSIO*

Rozpoczynając encyklikę misyjną *Redemptoris missio*, Jan Paweł II napisał: „Misja Chrystusa Odkupiciela, powierzona Kościołowi, nie została jeszcze bynajmniej wypełniona do końca. Gdy u schyłku drugiego tysiąclecia od Jego przyjścia obejmujemy spojrzeniem ludzkość, przekonujemy się, że misja Kościoła dopiero się rozpoczyna i że w jej służbie musimy zaangażować wszystkie nasze siły” (RMis 1).

Tak więc, wbrew opiniom tych, którzy chcieli już ogłosić koniec ery misji, Jan Paweł II wzywa do nowego zaangażowania misyjnego w warunkach dzisiejszego świata. Ponieważ świat, ku któremu kieruje się działalność misyjna Kościoła, stale się zmienia, zmieniać się też musi, w pewnych granicach, działalność misyjna, która bierze pod uwagę realia dzisiejszego świata niechrześcijańskiego. Pragniemy tu przeanalizować, jak, według nauczania Jana Pawła II – zwłaszcza jego encykliki *Redemptoris missio* – współczesna sytuacja na świecie wpływa na „uaktualnienie” pewnych aspektów tradycyjnego pojęcia misji.

Aby dobrze zrozumieć, w jaki sposób Jan Paweł II niejako „poprawia” dawniejsze określenia, trzeba krótko przypomnieć misyjne nauczanie Magisterium poprzedzające czasy Jana Pawła II.

#### Misyjne nauczanie Magisterium XX w. przed Janem Pawłem II

Na początku XX w. papież Benedykt XV zaraz po I wojnie światowej napisał swój słynny list *Maximum illud* (30 XI 1919), Pius XI kontynuował jego nauczanie na temat misji w encyklice *Rerum Ecclesiae* (28 II 1926), Pius XII napisał dwie encykliki

---

\* Redaktorem Biuletynu misjologiczno-religioznawczego jest Eugeniusz Sakowicz, Warszawa.

ki misyjne *Evangelii praecones* (2 VI 1951) i *Fidei donum* (21 IV 1957), a Jan XXIII – *Princeps Pastorum* (28 XI 1959). Do tych pięciu dokumentów odwołuje się Jan Paweł II w drugim numerze encykliki *Redemptoris missio*<sup>1</sup>. O kolejnych dwóch, mianowicie soborowym Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes* (7 XII 1965) oraz o posynodalnej Adhortacji apostołskiej papieża Pawła VI *Evangelii nuntiandi* (8 XII 1975) Jan Paweł II wspomina w zasadniczym tekście encykliki<sup>2</sup>.

Wszystkie te dokumenty promowały działalność misyjną, a każdy z nich, pisany w konkretnym kontekście historycznym, podejmował sprawy szczególnie ważne w czasie jego publikowania. Tak więc w *Maximum illud* Benedykt XV ostrzegał misjonarzy przed nacjonalizmem i zachęcał do promowania duchowieństwa lokalnego. W *Rerum Ecclesiae* Pius XI rozwijał temat różnorodnych powołań rodzimych, tak świeckich jak i kapłańskich oraz zakonnych, w tym też kontemplacyjnych, oraz zachęcał do współpracy misyjnej pod kierunkiem Papieskich Dzieł Misyjnych. W swej pierwszej encyklice misyjnej Pius XII podkreślał rolę świeckich i szacunek dla wartości kulturowych oraz ważność działalności społecznej w dziele misyjnym. Druga jego encyklika była głównie poświęcona potrzebom Afryki w czasie odzyskiwania niepodległości politycznej. Papież zapraszał w niej kapłanów diecezjalnych do wzięcia na siebie odpowiedzialności za formację miejscowego duchowieństwa i świeckich.

Mówiąc o potrzebie pokonywania barier kulturowych i nacjonalizmów, w odróżnieniu od Benedykta XV, który ostrzegał misjonarzy przed nacjonalizmem, mogącym zniszczyć prowadzone przez nich dzieło misyjne, Jan Paweł II ostrzega Kościoły lokalne, których nacjonalizm może oderwać je od Kościoła powszechnego (RMis 39, por. 85)<sup>3</sup>.

Pisząc o promocji świeckich *Redemptoris missio* odwołuje się do pierwszej misyjnej encykliki Piusa XII i do encykliki Jana XXIII, które poświęciły temu zagadnieniu wiele miejsca (RMis 71). Jan Paweł II przypomina również, że w *Fidei donum* papież Pius XII „z proroczą intuicją zachęcił biskupów, by oddali niektórych ze swych kapłanów na czasową służbę Kościołom Afryki, zatwierdzając już istnie-

<sup>1</sup> Polskie tłumaczenia: *Maximum illud* – B. Wodecki, F. Wodecki, F. Zapłata (oprac.), *Breviarium missionum. Wybór dokumentów Kościoła dotyczących dzieła misyjnego*, t. 1-2, Warszawa 1979 (dalej: BMiss). I, s. 200-216; *Rerum Ecclesiae* – tamże, s. 235-255; *Evangelii praecones* – tamże, s. 289-318; *Fidei donum* – tamże, s. 318-339; *Princeps Pastorum* – tamże, s. 339-370. Trochę szerszy kontekst misjologii katolickiej por. A. Kurek, *Początki misjologii katolickiej*, *Collectanea Theologica* (dalej: CT) 49 (1979), z. 4, s. 176-182.

<sup>2</sup> Polskie tłumaczenia: *Ad gentes* – BMiss I, s. 371-420; *Evangelii nuntiandi* – W. Kowalak (red.), *Misje po Soborze Watykańskim II*, Płock 1981, s. 257-291.

<sup>3</sup> M. Zago, *Commentary on „Redemptoris missio”* w: W.R. Burrows (red.), *Redemption and Dialogue. Reading „Redemptoris Missio” and „Dialogue and Proclamation”*, Maryknoll 1994, (dalej: ComRM).

jące w tej dziedzinie inicjatywy” (RMis 68). Referencje te nie tylko wspominają historię, ale również ukazują pewien postęp i pojawianie się nowych tematów, takich jak lokalne duchowieństwo i zaangażowani świeccy, respekt dla kultur czy większe zaangażowanie się w promocję ludzką<sup>4</sup>.

Obserwując rozwój teologiczny trzeba encyklikę *Redemptoris missio* porównać wpiery z soborowym dekretem o działalności misyjnej Kościoła. Możemy zauważyć pomiędzy nimi pewne podobieństwa, ale i różnice. Encyklika zaczyna z taką samą perspektywą zakorzenienia misji w Trójcy Świętej. Ta perspektywa obecna w jej pierwszych trzech rozdziałach jest podstawą do dania odpowiedzi na dzisiejsze problemy związane z prowadzeniem misji i jej wymaganiami. Referencje do Trójcy Świętej znaleźć można jednak nie tylko w tych trzech rozdziałach, ale w całym dokumencie (por. RMis 1, 5, 10, 21-22, 28-29, 31-33, 36, 39, 44-46, 61, 87-88). Papież wyraźnie podkreśla, że Trójjedyny Bóg jest zarazem najwyższym źródłem działalności misyjnej, jak i jej najwyższym celem, tak w rzeczywistości ziemskiej, jak i w ostatecznej – eschatologicznej realizacji królestwa Bożego (por. RMis 7, 9-10, 12, 14-15, 20, 23, 31, 44, 47, 55).

Porównując oba te dokumenty zauważyć można, że gdy w *Ad gentes* eklezjologia jest raczej zawężona do konkretnych spraw misyjnych i posyłania misjonarzy (por. DM 5), o tyle w *Redemptoris missio* rozważania o Kościele prowadzone są w związku z tematami: zbawienia (por. RMis 9-10, 20, 31), królestwa (por. RMis 17-20) czy celu misji (por. RMis 48-50). Również same cele misji są w tu szerzej rozwinięte. Nie koncentrują się one jedynie na głoszeniu Ewangelii i zakładaniu Kościoła, jak w soborowym dekrete (DM 6), ale Jan Paweł II podkreśla również konieczność promowania wartości królestwa (por. RMis 20, 34, 48). Choć istnieją różne sposoby prowadzenia misji, z powodu różnych okoliczności, w których jest prowadzona, jest tylko jedno jej źródło (por. RMis 33-34, 37-38)<sup>5</sup>.

Choć encyklika *Redemptoris missio* została ogłoszona, aby upamiętnić dekret o działalności misyjnej, to jednak dobrze ukazuje, jak papież odnosi się do II Soboru Watykańskiego w całości. Sobór jest dla niego źródłem inspiracji, jak to widać chociażby przez częste odwoływanie się do niego w różnych miejscach i formach. Najczęściej wspominanym dokumentem encykliki *Redemptoris missio* (ok. 50 razy) jest soborowy dekret *Ad gentes*. Dalej idą dwie konstytucje *Lumen gentium* (ok. 15 razy) i *Gaudium et spes* (ok. 10 razy). Dwukrotnie odwołuje się do dekretów o ekumenizmie i o posłudze kapłanów, oraz deklaracji o wolności religijnej i o stosunku do reli-

<sup>4</sup> Tamże, s. 60.

<sup>5</sup> Por. P. Chiochetta, *La „Redemptoris missio” nel contesto del magistero sulle missioni*, w: *Cristo, Chiesa, Missione. Commento alla „Redemptoris Missio”*, Roma 1992, s. 11-31; T.F. Stransky, *From Vatican II to „Redemptoris Missio”. A Development in the Theology of Mission*, w: Ch. Van Engen (red.), *The Good News of the Kingdom. Mission Theology for the Third Millennium*, Maryknoll 1993, s. 137-147.

gii niechrześcijańskich. Papież często nawiązuje do głównych tematów soboru, takich jak Chrystus, Kościół, wolność, godność osoby ludzkiej, autonomia kultur i społeczeństw. W swym nauczaniu zachowuje pozytywne spojrzenie soboru na dzisiejszy świat, na Kościoły chrześcijańskie, religie oraz kultury i dlatego główne tendencje w świecie dzisiejszym odbierane są nie jako trudności, ale pozytywnie jako wyzwania (RMis 2, 6, 30, 32, 37, 38, 40, 86). Odwoływanie się do soboru w *Redemptoris missio* jest jednocześnie wezwaniem do refleksji i oceny<sup>6</sup>. Widać to już od początku: „Sobór przyniósł już liczne owoce misyjne (...) Tym niemniej (...) specyficzne misje wśród narodów wydają się być zahamowane, co z pewnością nie odpowiada wskazaniom Soboru i posoborowego Magisterium” (RMis 2).

Rozwój Magisterium posoborowego widoczny jest zwłaszcza w referencjach do *Evangelii nuntiandi*. Adhortacja ta jest, po dekrete *Ad gentes*, najczęściej cytowanym dokumentem (ok. 20 razy). Porównując z *Evangelii nuntiandi*, w *Redemptoris missio* spotykamy nowe określenie koncepcji ewangelizacji. Jan Paweł II zazwyczaj używa terminu „misja” na określenie powszechnej działalności Kościoła, a terminu „ewangelizacja” na głoszenie Słowa Bożego w różnych formach. Podkreśla fakt, że działalność misyjna jest inną rzeczywistością niż ewangelizacja chrześcijan lub tych, którzy *de facto* przestali być chrześcijanami.

Śród innych dokumentów papież trzykrotnie odwołuje się do konferencji CELAM w Puebla (RMis 58, 60, 64). Wśród dokumentów Kurii Rzymskiej na specjalną uwagę zasługuje *Dialog i misje* Sekretariatu dla Niechrześcijan wydany w 1984 r. Papież odwołuje się do niego w kontekście dialogu z innymi religiami (RMis 55), jednakże jego dyrektywy widoczne są również w innych miejscach *Redemptoris missio*<sup>7</sup>

<sup>6</sup> ComRM, s. 62-63; J. Ratzinger, *Misje w świetle innych tekstów soborowych*, w: W. Kowalak (red.), *Misje po Soborze Watykańskim II*, Płock 1981, s. 49-66.

<sup>7</sup> Dokument *Dialog i misje. Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii. Dokument poświęcony zagadnieniom dialogu i misji*, L'Osservatore Romano wyd. pol. (dalej: OsRomPol)5 (1984) nr 7, s. 1 i 4-5. Koncepcja misji jako rzeczywistości złożonej, ale stanowiącej jedną całość spełnianą na wiele sposobów (*Redemptoris missio* /dalej: RMis/ 41, por. 31; /Dekalog i misje/ Sekretariat ds. Niechrześcijan, *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii – 10 VI 1984*, /dalej: D&M/ 13), miłość jako kryterium misji (RMis 60; D&M 9, 19), rola Ducha Świętego (RMis – III rozdział; D&M 24, 39), promocja wartości Królestwa jako cel misji (RMis – II rozdział; D&M 25, 41) – respekt i cierpliwość Boża (RMis 57; D&M 44). Por. M. Zago, *Les documents du Conseil Pontifical pour le dialogue religieux*, Bulletin, *Secretariat pro non christianis* (dalej: Bull) 24 (1989), s. 362-376.

Drugi dokument tejże samej dykasterii wydany wspólnie z Kongregacją Ewangelizacji Narodów: *Dialog i przepowiadanie* został opublikowany po encyklice, choć powstał wcześniej. Miał on też wpływ na ostateczny kształt encykliki. Por. J. Tomko, *Dialogo e annuncio: il rapporto con l'Enciclica „Redemptoris missio”*, Bull 26 (1991), s. 154-156; M. Zago, „*Dialogo e annuncio*”: un documento chiarificatore di grande importanza, *Omnis Terra* 10 (1992), s. 11-17; J. Dupuis, *Dialogue and proclamation in two recent documents*, Bull 27 (1992), s. 165-172.

## Zainteresowanie Jana Pawła II problematyką misyjną

Już w pierwszym numerze encykliki *Redemptoris missio* papież napisał: „Od samego początku mojego pontyfikatu zdecydowałem się podróżować aż po krańce ziemi, by dać wyraz tej trosce misyjnej, i właśnie bezpośredni kontakt z ludami, które nie znają Chrystusa, przekonał mnie bardziej, jak pilna jest ta działalność, której poświęcam niniejszą encyklikę” (RMis 1). Papież podróżuje nie tylko po to, by zdobywać informacje, ale po to, by przepowiadać i dodawać otuchy. Mówi też o tym, czego nauczyły go podróże (por. RMis 29, 71, 91) i jak głęboki wpływ wywarły one na sposób jego myślenia i życia (por. RMis 1, 30, 37, 52, 55, 60, 73, 91). Te podróże mogą być w pewnym sensie uważane za formę nadzwyczajnego wypełniania obowiązków duszpasterskich i misyjnych. Podczas tych podróży papież spotykał się z różnymi grupami ludzi i wygłaszał wiele przemówień, które dla lokalnych Kościołów misyjnych stanowią swoistą „antologię”. Echo tych spotkań widoczne jest w przypisach encykliki *Redemptoris missio* (por. 4, 8, 10, 14, 20, 22, 23, 31, 32, 35, 41).

Papież interesuje się w sposób szczególny Azją (por. RMis 30, 37, 55, 91). To, co wydaje się wywierac na nim największe wrażenie, to fakt, że po dwudziestu wiekach większość ludzkości nie zna jeszcze Chrystusa: „Gdy u schyłku drugiego tysiąclecia od Jego przyjścia obejmujemy spojrzeniem ludzkość, przekonujemy się, że misja Kościoła dopiero się zaczyna i że w jej służbie musimy zaangażować wszystkie nasze siły” (RMis 1, por. też 40, 49). „Nie możemy być spokojni, gdy pomyślimy o milionach naszych braci i siostr, tak jak my odkupionych krwią Chrystusa, którzy żyją w nieświadomości Bożej miłości” (RMis 86, por. też 37, 40). Wzrost demograficzny na Południu i Wschodzie nie jest korzystny dla chrześcijaństwa (RMis 40). Od zakończenia soboru liczba niechrześcijan prawie się podwoiła (RMis 3). „Niezmierzone horyzonty świata niechrześcijańskiego” to głównie Azja, kolebka wielkich religii świata, gdzie żyje 60 % ludności całego świata, a w tym 80 % niechrześcijan<sup>8</sup>.

Bez wątplenia encyklika *Redemptoris missio* zajmuje centralne miejsce w papieskim nauczaniu dotyczącym misji. Z punktu widzenia misjologicznego jest to naj-

<sup>8</sup> O tej rzeczywistości demograficznej, chrześcijan będących w mniejszości procentowo malejącej w stosunku do liczby wszystkich ludzi na świecie, por. *Katecheza podczas audiencji generalnej* 3 V 1995, OsRomPol 16 (1995) nr 7, s. 53-54; *Katecheza podczas audiencji generalnej* 17 V 1995, OsRomPol, nr 8-9, s. 51-52; *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”* 6 I 1992, OsRomPol 13 (1992) nr 2, s. 46. Por. też O. Degrijsse, *Od „Ad gentes” przez „Evangelii nuntiandi” do „Redemptoris missio”*. *Czy inna definicja misji*, w: *Nowa ewangelizacja*, Poznań 1993, s. 110-112 i 115-116.

bardziej znaczący i najbardziej autorytatywny dokument pontyfikatu<sup>9</sup>. Papież optymistycznie patrzy w przyszłość (por. RMis 86). Wielokrotnie dziękuje misjonarzom za ich poświęcenie i kreatywność (por. RMis 2, 60, 66, 70). Według o. Zago ważne jest, aby wyraźnie podkreślić tę pozytywną postawę obecną w całym dokumencie (por. RMis 2, 6, 32, 37, 38, 40, 51, 86)<sup>10</sup>. Podkreślając pozytywne, papież jest też świadom trudności. Wspomina o nich od samego początku: „Trudności wewnętrzne i zewnętrzne osłabiły gorliwość misyjną Kościoła względem niechrześcijan i fakt ten musi niepokoić wierzących w Chrystusa. W dziejach Kościoła bowiem rozmach misyjny był zawsze oznaką żywotności, tak jak jego osłabienie jest oznaką kryzysu wiary” (RMis 2).

O tych trudnościach wspomina w nr. 35 pisząc: „Zadanie głoszenia Jezusa Chrystusa wszystkim ludom jawi się jako ogromne i nieproporcjonalne do ludzkich sił Kościoła. Trudności wydają się nieprzewidywalne”. W nr. 36 wspomina o trudnościach wewnętrznych, którymi są brak gorliwości, podziały między chrześcijanami, dechrystianizacja, spadek liczby powołań, antyświadeństwo czy postawa obojętności, a także problemy w teologii misji.

Jeśli chodzi o odniesienie *Redemptoris missio* do osobistego nauczania samego Jana Pawła II, zatrzymamy się tu jedynie nad encyklikami. *Redemptoris missio* była ósmą encykliką. Spośród siedmiu wcześniejszych papież cytuje bądź odwołuje się do sześciu. Jedynie *Laborem exercens* nie ma w niej bezpośredniego odniesienia.

Najwięcej uwagi otrzymały trzy „trynitarnie” encykliki: *Redemptor hominis*, *Dives in misericordia* oraz *Dominum et Vivificantem*. Nadają one ton trzem pierwszym rozdziałom *Redemptoris missio*, określając tematy poszczególnych rozdziałów. Encykliki te są również źródłem i punktem odniesienia do innych zagadnień.

---

<sup>9</sup> Encykliki są pisane osobiście przez papieży bądź też pod ich bezpośrednią kontrolą. Zazwyczaj nie mówi się oficjalnie o współpracownikach pomagających w powstawaniu encyklik. Pewną wskazówką jest fakt, że osoby najściślej zaangażowane w powstanie ostatecznego tekstu encykliki, są obecne na konferencji prasowej podczas jej prezentacji. Jeśli chodzi o *Redemptoris missio*, na konferencji prasowej 22 I 1991 r., podczas oficjalnej prezentacji encykliki (noszącej datę 7 XII 1990), poza kard. Tomko, prefektem Kongregacji Ewangelizacji Narodów, obecny był również o. Zago OMI, ówczesny przełożony generalny Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej, obecnie arcybiskup i sekretarz Kongregacji Ewangelizacji Narodów. Nie jest więc przypadkiem, że abp Zago jest autorem wielu artykułów-komentarzy do tej encykliki. Odpowiadając listownie autorowi niniejszej pracy na pytanie, który ze swych artykułów o misyjnej encyklice uważa za najlepszy, wymienił artykuł z pracy *Redemption and Dialogue*. Spośród jego pozycji najczęściej więc odwołujemy się do tego właśnie artykułu.

<sup>10</sup> Por. ComRM, s. 57; K. Müller, *Encyklika „Redemptoris missio” – prezentacja i komentarz*, Nurt SVD 25 (1991) nr 3-4, s. 3-22; G. Collet, *Zu neuen Ufern aufbrechen? „Redemptoris missio” aus missionstheologischer Perspektive*, Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 75 (1991), s. 161-175; D. Colombo, *Fondamenti teologici e identità della missio „Ad gentes” nella „Redemptoris missio”*, Euntes Docete 44 (1991), s. 203-223.

Tak np. główne myśli *Redemptor hominis* wraz ze swymi dwoma kluczowymi pojęciami dotyczącymi Chrystusa Odkupiciela i człowieka odnajdujemy we fragmentach dotyczących wolności (por. RMis 8, 11, 39), dialogu (por. RMis 56), ludzkości (por. RMis 2, 29, 39, 58). Pośrednio możemy je również znaleźć we fragmentach odnoszących się do promocji ludzkiej (por. RMis 58-59), przepowiadania i nawrócenia (por. RMis 45, 47) oraz zbawienia (por. RMis 2, 4-7, 11-12, 18, 23, 36, 39, 88). Encyklika *Dives in misericordia* nadaje ton drugiemu rozdziałowi o królestwie Bożym i także przenika całą teologię misji. Miłosierna miłość Ojca jest źródłem i celem misji, które stają się wyrazem miłości i wprowadzają daną osobę w miłość Bożą (por. RMis 7, 12, 13, 15, 20, 22, 23, 31, 44, 46, 60, 89). Miłość Boga Ojca obejmuje również niechrześcijan (por. RMis 3, 11-13, 45, 55, 86). Encyklika o Duchu Świętym wprowadza w główny temat trzeciego rozdziału. Pisząc o Duchu obecnym i działającym we wszystkich czasach i miejscach, oraz podkreślając dynamikę przepowiadania, jest ona przywoływana aż czterokrotnie (por. RMis 28-29 i 44). Teologia Ducha Świętego przenika jednak również całą encyklikę, w której jest On wspomniany 98 razy, z tego 51 razy w trzecim rozdziale (por. RMis 10, 21-25, 28-30, 44-46, 56, 87, 92).

Pozostałym encyklikom papież poświęca mniej uwagi. *Slavorum Apostoli* cytowane jest w kontekście wcielania Ewangelii w kultury narodów (por. RMis 52), *Sollicitudo rei socialis* jest cytowane trzykrotnie w dyskusji nad rozwojem (por. RMis 58-59), a *Redemptoris Mater* dwukrotnie w zakończeniu (por. RMis 92). Pełny misyjny wymiar tych encyklik jest jakby pominięty. *Slavorum Apostoli* zawiera znaczące elementy, które wydają się być gdzieś pominięte w *Redemptoris missio*. Podobnie krótkie referencje do *Redemptoris Mater* nie są w stanie ukazać pełni misyjnej treści tej encykliki. Encykliki społeczne natomiast rozwijają także inne zagadnienia, które odgrywają bardzo ważną rolę w działalności misyjnej<sup>11</sup>.

Posynodalne adhortacje są w pewnym sensie dokumentami synodalnymi, choć ostatecznie opracowanymi przez papieża. Spośród nich najczęściej cytowaną w *Redemptoris missio* jest adhortacja *Christifideles laici*, do której papież odwołuje się aż osiem razy (por. RMis 9, 31, 34, 57, 62, 71-72).

Jeśli chodzi o recepcję *Redemptoris missio* w późniejszych dokumentach Jana Pawła II, to w encyklikach *Ut unum sint*, *Evangelium vitae*, *Veritatis splendor* oraz *Fides et ratio* – brak bezpośrednich referencji do encykliki misyjnej. *Centesimus annus* cytuje *Redemptoris missio* trzykrotnie (por. 29, 46, 50), adhortacja *Pastores dabo vobis* również trzykrotnie (por. 32, 55, 59). Do idei misyjnej wielokrotnie nawiązuje adhortacja *Vita consecrata*, z jej licznymi odniesieniami do teologii misji. Chociaż bezpośrednio do *Redemptoris missio* odwołuje się jedynie w nr. 78, 79

<sup>11</sup> Por. ComRM, s. 61.



i 102, czyni to jednak aż dziewięciokrotnie. Tak samo adhortacja *Ecclesia in Africa* wielokrotnie odwołuje się do *Redemptoris missio* i jest jakby jej lokalną aplikacją. W samych tylko przypisach *Ecclesia in Africa* odwołuje się do *Redemptoris missio* 15 razy. *Ecclesia in America* często nawiązuje do tematów poruszanych w *Redemptoris missio*, ale bezpośrednio odwołuje się do niej tylko jeden raz (por. nr 41). Za to *Ecclesia in Asia* nad wyraz obficie cytuje i odwołuje się do misyjnej encykliki (por. 9, 10, 14, 15 – dwukrotnie, 16 – czterokrotnie, 20 – czterokrotnie, 21 – trzykrotnie, 22, – dwukrotnie, 23, 25 – dwukrotnie, 31 – aż sześciokrotnie, 42 – trzykrotnie, 48 – trzykrotnie).

### Nowe elementy określenia misji w *Redemptoris missio*

Pewną trudnością w posoborowym rozwoju właściwego rozumienia działalności misyjnej stało się zamieszanie, jakie wkrađło się w stosowanie terminu „misje”. Dekret *Ad gentes* w nr. 6-9 określił je wyraźnie, a swoistą definicją misji stało się zdanie: „Ogólnie «misjami» nazywa się specjalne przedsięwzięcia, które wysłani przez Kościół głosiciele Ewangelii, idąc na cały świat, podejmują celem wykonania zadań głoszenia Ewangelii i zakładania Kościoła wśród narodów lub grup społecznych jeszcze nie wierzących w Chrystusa; dochodzą one do skutku przez działalność misyjną, a przeważnie prowadzi się je na pewnych terenach uznanych przez Stolicę Apostolską” (nr 6).

Po soborze jednak popularne stało się stosowanie protestanckiego pojęcia „misji na sześciu kontynentach” (Mexico 1963). Idea ta bliska też była *Ewangelii nuntiandi*, gdzie termin „ewangelizacja”<sup>12</sup> nabrał bardzo szerokiego znaczenia i zaczął wypierać termin „misje”. „Misje” stały się więc „pierwszą ewangelizacją”.

Jako typowy przykład praktycznych nieporozumień podać można trudności narosłe wokół niekonsekwentnego stosowania zwrotów „misja Kościoła” (w l. poj.) i „misje Kościoła” (w l. mn.). Wyrażenie „misja Kościoła” w liczbie pojedynczej jest równoznaczne z określeniem „posłannictwo Kościoła” i obejmuje wszystkie

<sup>12</sup> Sobór zaczął też używać słowa „ewangelizacja” na oznaczenie działalności skierowanej do przedstawicieli innych religii (por. DM 35-37). Wyrażenie to zostało później podjęte i spopularyzowane przez adhortację papieża Pawła VI *Ewangelii nuntiandi*. Z czasem jednak termin „ewangelizacja” stał się wieloznaczny. Dobrą ilustracją szerokiego rozumienia ewangelizacji, w którym już praktycznie nie ma szczególnego miejsca działalności misyjnej, jest pozycja *Ewangelizacja* pod red. ks. J. Kruciny (Wrocław 1980), w której zabrakło miejsca na artykuł o misjach. O samej tematyce synodu, który stał się inspiracją dla *Ewangelii nuntiandi* oraz o dyskusji na nim i problemach teologicznych por. artykuł kard. K. Wojtyły *Ewangelizacja w świecie współczesnym* (s. 29-44), który był relatorem teologicznym synodu.

formy działalności Kościoła. Natomiast „misje” w liczbie mnogiej oznaczają działalność misyjną Kościoła<sup>13</sup>.

Jeśli chodzi o *Redemptoris missio*, to encyklika wyraźnie nie podziela opinii, według której powinniśmy mówić o „jednej jedynej sytuacji misyjnej, w związku z czym istnieje tylko jedna misja, wszędzie jednakowa” (RMis 32). W miejsce tego encyklika przypomina: „Trzeba (...) strzec się przed ryzykiem zrównywania sytuacji bardzo różnych i redukowania, jeśli nie całkowitego znoszenia, misji i misjonarzy *ad gentes*” (RMis 32). Aby zapobiec niejasnościom, papież zaproponował nową terminologię, odróżniając „działalność misyjną” od „działalności pastoralnej” i od „nowej ewangelizacji” (por. RMis 32-34, 37a, 48-49). Misje są działalnością specyficzną, wymagającą specjalnego powołania, specyficznego charyzmatu i właściwej duchowości (por. RMis 53, 65-68, 75-79). Najczęściej wymagają zaangażowania *ad vitam*, a to z kolei zakłada konieczne dyspozycje i przygotowanie<sup>14</sup>.

Cały czwarty rozdział *Redemptoris missio* papież poświęca aktualnym zagadnieniom wynikającym ze współczesnych uwarunkowań misyjnych. Pierwsza część tego rozdziału zatytułowana *Złożona i ulegająca przemianom sytuacja religijna*, przedstawia dzisiejszą sytuację świata i tendencje w pojmowaniu misji, a także zajmuje się problematyką „słownictwa misyjnego”. Druga część, ukazując trzy sytuacje ewangelizacyjne (misje, duszpasterstwo i nowa ewangelizacja), podkreśla konieczność konty-

<sup>13</sup> Nie wchodzimy tu w problematykę terminologii „misji” parafialnych. Choć używa się tego samego słowa, chodzi tu o inną rzeczywistość. Podobnie przedstawia się sprawa polonijnych „misji” katolickich, stanowiących placówki duszpasterstwa Polonii czy „misji” wojskowych lub dyplomatycznych. Bywa, że stosowane są inne wyrażenia, jak np. wzięte z reformacji pojęcie „misji wewnętrznej”, albo też wzięte z czasów kolonialnych pojęcie „misji zagranicznej”.

Z literatury polskojęzycznej por. pozycje profesorów misjologii: A. Kurek, *Jak rozumie-my dziś działalność misyjną*, Materiały Problemowe 6 (1979) z. 10, s. 108-116; tenże, *Teologia misji dzisiaj*, Warszawa 1982; tenże, *Współczesna katolicka koncepcja misji*, Misyjne Drogi 1 (1983) z. 1, s. 3-9; tenże, *Misyjne nauczanie Jana Pawła II*, Misjonarz 4 (1986) z. 5, s. 6-7; tenże, *Encyklika „Redemptoris missio”*, w: *II Krajowy Kongres Misyjny w Polsce. Przygotowanie*, Warszawa 1992, s. 14-27 oraz W. Kowalak, *Teologia misji*, Ateneum Kapłańskie 61 (1969) z.1, s. 36-43; tenże, *Teologia misji*, w: M. Białka (red.), *Chrześcijaństwo wśród religii*, Warszawa 1990, s. 110-115; tenże, *Teologiczne podstawy zaangażowania misyjnego*, w: *II Krajowy Kongres Misyjny. Częstochowa 16-18 października 1992*, Warszawa 1994, s. 14-41; tenże, *Misja – posłannictwo, misje*, Nurt SVD 31 (1997) nr 3, s. 35-43. Spośród autorów piszących w innych językach por. James, Metropolita Melity, *The Orthodox Concept of Mission and Missions*, w: J. Hermeliuk i H.J. Margul, (red.), *Basileia*, Stuttgart 1959, s. 76-80; F. Bourdeau, *La mission et les missions*, w: J.F. Motte (red.), *La mission générale: dix ans d'expérience au C.P.M.I.*, Paris 1961, s. 29-38; A. Roux, *Missions des Eglises, mission de l'Eglise*, Paris 1984; P. Tihon, *Des missions à la mission. La problématique missionnaire depuis Vatican II*, Nouvelle revue théologique 107 (1985), s. 520-536 i 698-721.

<sup>14</sup> Por. *Katecheza podczas audiencji generalnej 3 V 1995*, OsRomPol 16 (1995) nr 7, s. 53-54; O. Degrijse, *Od „Ad gentes” przez „Evangelii nuntiandi” do „Redemptoris missio”. Czy inna definicja misji*, s. 117.

nuowania działalności misyjnej dzisiaj. Trzecia, wskazując trudności wewnętrzne i zewnętrzne utrudniające dziś działalność misyjną, zachęca do kontynuowania misyjnych wysiłków. Czwarta traktuje o „kręgach” misji. Nie można dziś interpretować misji jedynie w sensie geograficznym, mówiąc o krajach misyjnych. Sytuacja misyjna dzisiaj jest o wiele bardziej złożona. Musi uwzględniać nowe światy i zjawiska społeczne oraz współczesne obszary kulturowe, czyli dzisiejsze „areopagi”. Piąta część rozdziału podejmuje niektóre problemy związane z wolnością ludzką, zwłaszcza wolnością religijną. Szósta część zwraca uwagę chrześcijan na problemy Południa i Wschodu.

Czy Jan Paweł II wprowadza coś nowego do określenia misji poza pewnymi drobnymi wątkami? Czy może w ogóle wprowadzić cokolwiek nowego? A może lepiej postawić pytanie na odwrót: czy teologia misji może się nie zmieniać, jeśli zmienia się świat, do którego Kościół jest posłany? Wymóg stałego rozwoju teologii jest nie tylko wyrazem ciągłego pochylania się nad Słowem Bożym, ale jest również spowodowany zmianami w świecie, w którym żyjemy. Działalność misyjna jest ze swej natury działalnością skierowaną na zewnątrz, „do świata”, musi więc wchodzić w kontakt z rzeczywistościami znajdującymi się poza Kościołem<sup>15</sup>. Wyjście w kierunku świata muzułmańskiego w okresie średniowiecza, a zwłaszcza dialog z nowo odkrytym przez nich Arystotelesem sprawił, że możliwa stała się odnowa teologii i utworzenie wspaniałej scholastycznej syntezy. W ten sposób Kościół mógł lepiej poznać samego siebie. Czy nie powinniśmy podobnie patrzeć na działalność misyjną dzisiaj, pod koniec XX w.? Dostosowanie form przekazu wiary do dzisiejszego świata może pomóc w lepszym zrozumieniu prawd o Bogu, człowieku, Kościele i o innych religiach.

Mówiąc o dzisiejszych misjach, papież uwzględnia takie współczesne globalne zjawiska, jak migracja (RMis 32, 37, 40, 82), urbanizacja (RMis 32, 37), relatywizm (RMis 11, 36), „horyzontalizacja” i zeświecczenie koncepcji zbawienia (RMis 8, 11, 36), pluralizm (RMis 11, 32), materializm i poszukiwanie *sacrum* (RMis 32, 38, 50). Zwraca też uwagę na różne czynniki wpływające dziś na głoszenie Ewangelii i jej realizację (RMis 3, 30, 86, 92).

Kontekst współczesnych misji jest widoczny również w świetle nowych inicjatyw pastoralnych. Jan Paweł II na nowo podejmuje i rozwija takie drogi, jak promocja ludzka, inkulturacja, rozwój wspólnot podstawowych czy innych różnych nowych posług (RMis 51-59, 74). Również jeśli chodzi o osoby odpowiedzialne za misje (RMis 61-76), papież podsuwa nowe sugestie. Chociaż sam mocno podkreśla ważną rolę instytucji misyjnych i misjonarzy „na całe życie”, coraz wyraźniej ukazuje też dwie „nowsze” kategorie: księży diecezjalnych i misjonarzy świeckich. Mówiąc o misjach w kontekście dzisiejszym, papież bierze również pod uwagę wartości bli-

<sup>15</sup> Znamienny może być tytuł redakcyjnego artykułu w „International Bulletin of Missionary Research”: *Never-Changing Message, Ever-Changing Mission*, por. 23 (1999) 1.

skie sercu współczesnych ludzi. W działalności misyjnej wymagane są takie cechy, jak poszanowanie wolności (RMis 8, 11, 39), poszanowanie dla poszczególnych osób (RMis 29, 42, 58), dla ludów (RMis 28-29, 52-54), dialog ekumeniczny oraz międzyreligijny (RMis 20, 25, 29, 50, 55-57), altruizm i miłość (RMis 14-15, 20, 26, 42, 51, 58-60, 70, 72, 81-82), „być” ponad „mieć” (RMis 7, 13, 15, 31, 60, 89) oraz świadectwo życia (RMis 13, 23, 42, 90-91)<sup>16</sup>.

Czym więc są misje, jak je dziś określić? Encyklika wyraźnie określa działalność misyjną, podkreślając, że chodzi o specyficzną działalność Kościoła, która kieruje się do narodów, grup ludzi, środowisk społeczno-kulturowych, w których Chrystus i Jego Ewangelia nie są znane, albo w których brak wspólnot chrześcijańskich wystarczająco dojrzałych, by wcielić wiarę we własne środowisko i głosić ją innym grupom ludzi (por. RMis 2, 30, 32-35, 37, 38, 40, 44, 48). Temat niechrześcijan przewija się stale przez encyklikę (por. RMis 31-34, 37, 40, 45, 55, 56 i inne). Nie znają oni Chrystusa i są poza widzialnym Kościołem. Kiedy Kościół uświadamia sobie ogromną liczbę ludzi „umiłowanych przez Ojca, który dla nich zesłał swego Syna – wtedy – oczywista jest nagląca potrzeba misji” (RMis 3; por. 11-13, 44, 55, 86). Niechrześcijanie są pojmowani kolektywnie nie tylko dlatego, że ludzie są istotami społecznymi, ale ponieważ „obecność i działanie Ducha nie dotyczą tylko jednostek, ale społeczeństwa i historii, narodów, kultur i religii” (RMis 28; por. 10, 15, 20, 55). Ponadto, Bóg dokonuje dzieła zbawienia na sposób wspólnotowy, a nie tylko indywidualnie (por. RMis 20, 26, 34, 48-50; por. też DM 2, 5-6).

Uświadomiwszy czytelnikowi, że przedmiotem misji są ludy niechrześcijańskie, papież określa naturę i kontekst współczesnych misji posługując się trzema zespółami kryteriów etniczno-kulturowych (por. RMis 37). Pierwszym z nich jest kryterium geograficzne, drugim socjologiczne, trzecim współczesne warunki cywilizacyjne.

Geograficzne kryterium misji Jan Paweł II opisuje w nr. 37a. Stosowanie tego kryterium nie zawęża się do znaczenia jedynie terytorialnego. Kontekst terytorialny jest stosowany tak długo, jak długo dane terytorium jest zamieszkałe przez ludy niechrześcijańskie. Takie określenia jak „kraj”, „narod”, „obszar kulturowy”, „grupy ludzi i obszary” (RMis 37a) ukazują etnicznie określoną rzeczywistość<sup>17</sup>. Ten aspekt etniczny jest tak ważny, że nawet w krajach trady-

<sup>16</sup> ComRM, s. 57-59.

<sup>17</sup> Już na dziesięć lat przed misyjną encykliką papież nauczał podobnie: „Dziś nasze myśli i serca, nasze modlitwy i rozważania zwracają się w sposób szczególny ku tym obszarom kuli ziemskiej, o których mówimy «tereny misyjne». Bardziej jeszcze niż ku obszarom globu, zwracamy się ku obszarom ludzkich dusz, do czego Sobór szczególnie gruntownie nas przygotował<sup>15</sup>, *Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”* (w Niedzielę Misyjną) 19 X 1980, Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, Poznań 1987, t. 3, cz. 2, s. 495. Por. też E. Nunnenmacher, *Le missioni – un concetto vacillante riabilitato? Riflessioni sulla dimensione geografica di un termine classico*, Euntes Docete 44 (1991), s. 241-264.

cyjnie chrześcijańskich może okazać się konieczne ustanowienie specjalnego zarządu właściwego dla krajów misyjnych, jeśli znajdują się tam „grupy ludzi i obszary, do których ewangelizacja nie dotarła” (RMis 37a)<sup>18</sup>.

Do tego ogólnego kryterium geograficznego trzeba dodać dwie ważne zasady szczegółowe uwzględnione w encyklice. Po pierwsze, nie wystarczy, iż Kościół jest obecny w danym kraju lub na innym terenie geopolitycznym. Musi być jeszcze obecny w różnych jego etnicznych częściach składowych. „Mnożenie się młodych Kościołów w ostatnich czasach nie powinno ludzi. Na terenach powierzonych tym Kościołom, zwłaszcza w Azji, ale także w Afryce i czasem również w Ameryce Łacińskiej i w Oceanii, istnieją rozległe obszary, na których nie przeprowadzono ewangelizacji: całe ludy i obszary kulturowe o wielkim znaczeniu w wielu narodach nie zostały jeszcze objęte przepowiadaniem Ewangelii i nie posiadają Kościoła lokalnego” (RMis 37a)<sup>19</sup>.

Druga zasada szczegółowa dotyczy wspólnot kościelnych i ich zdolności dawania świadectwa. Przy tej drugiej zasadzie szczegółowej pod uwagę trzeba wziąć cztery elementy.

Po pierwsze – rodzimy charakter Kościoła. Papież pisze: „Istnieją kraje oraz obszary kulturowe, w których brak jest tubylczych wspólnot chrześcijańskich” (RMis 37a)<sup>20</sup>.

Po drugie, ważna jest wielkość (liczebność) danego Kościoła. W niektórych miejscach „są one tak małe, że nie są rozpoznawalnym znakiem chrześcijańskiej

<sup>18</sup> W przypisie do dekretu *Ad gentes* (nr 37) jest wspomniane, że może to mieć miejsce w krajach Ameryki Łacińskiej. Tekst encykliki odnosi się do szerszej rzeczywistości, jak to wynika z odnośnika do papieskiego przemówienia do członków Sympozjum Rady Konferencji Episkopatów Europy. W rozdziale encykliki o współpracy misyjnej mowa jest o licznych imigrantach, którzy tworzą ludzkie i kulturowe grupy w krajach chrześcijańskich i przypominają nam potrzebę działalności misyjnej: „Obecność tych braci w krajach o chrześcijaństwie dawnej daty jest wyzwaniem dla wspólnot kościelnych, pobudzającym je do odpowiedniego ich przyjęcia, dialogu, służby, dzielenia się dobrami, dawania świadectwa i bezpośredniego przepowiadania” (RMis 82). Bezpośrednio czytamy o tym w Orędziu na Światowy Dzień Misyjny 1991 r.: „Biorąc pod uwagę fakt, że w naszych czasach potrzeba misji rozumianych również jako przepowiadanie Ewangelii niechrześcijanom, pojawia się w środowiskach dotąd tradycyjnie chrześcijańskich, tak że coraz częściej są one «misjami wśród pogan»; tego typu działalność staje się pilnym zadaniem każdej wspólnoty”, 19 V 1991, OsRomPol 12 (1991) nr 7, s. 34.

<sup>19</sup> O. Zago podaje w tym miejscu przykłady takich krajów jak Tajlandia czy Indie, gdzie Kościół ma struktury diecezjalne pokrywające cały kraj, ale główne kultury danego terenu nie są jeszcze ewangelizowane. W krajach tych żyją całe grupy etniczne lub narodowe, wśród których nie prowadzi się działalności misyjnej. Por. ComRM, s. 77-78.

<sup>20</sup> Jest to przypadek większości krajów muzułmańskich północnej Afryki. Istnieją tam struktury diecezjalne i wspólnoty chrześcijańskie, ale ich członkowie są „cudzoziemcami”. Ich obecność jest ważna, ale ta „obcość” wpływa na znaczenie tej obecności i zdolność oddziaływania na społeczeństwo. Por. ComRM, s. 78.

obecności” (RMis 37a). Teologiczne znaczenie ma nie tylko zwykła numeryczna wielkość wspólnot, ale również ich jakość<sup>21</sup>.

Po trzecie, ważną cechą jest misyjny dynamizm danego Kościoła, który ukazuje dojrzałość danej wspólnoty. Encyklika mówi o wspólnotach, w których brakuje dynamizmu, aby ewangelizować (por. RMis 37a). Inaczej mówiąc, jeśli brakuje gorliwości, aby dzielić się wiarą poza granicami wspólnoty, można się zastanawiać o głębokości przyjęcia Ewangelii przez daną wspólnotę. To przekonanie o postrzeganiu dynamizmu misyjnego jako znaku dojrzałości danej wspólnoty kościelnej wypływa z istoty Kościoła, który z natury jest misyjny: „Działanie ewangelizacyjne wspólnoty chrześcijańskiej, najpierw na własnym terytorium, a następnie na innych, jako uczestnictwo w misji powszechnej, jest najlepszą oznaką dojrzałości wiary. Potrzeba radykalnego nawrócenia mentalności, by stać się misjonarzem, a dotyczy to zarówno osób, jak i wspólnot” (RMis 49, por. też 39, 62, 64, 66-67, 85, 91).

Ostatnim, czwartym, elementem tej drugiej zasady szczegółowej dotyczącej zdolności dawania misyjnego świadectwa przez wspólnoty chrześcijańskie, jest sytuacja, gdy „należą one do ludności będącej mniejszością, nie włączoną w dominującą kulturę narodową” (RMis 37a)<sup>22</sup>.

Tak więc, kryterium geograficzne, wspomniane już w soborowym dekrecie *Ad gentes*, choć nie stanowi o istocie misji, jest jednak stale ważne i użyteczne w rozumieniu kontekstu działalności misyjnej. W tym to właśnie kontekście papież w sposób szczególny wspomina Azję. „W szczególności na kontynencie azjatyckim, ku któremu winien się kierować główny nurt misji wśród narodów, chrześcijanie są niewielką mniejszością, choć nieraz odnotowuje się tam znamienny proces nawróceń i wzorowe przykłady chrześcijańskiej obecności” (RMis 37a, por. 30, 40, 55, 69, 91)<sup>23</sup>.

Po kryterium geograficznym, drugi zespół stanowią kryteria socjologiczne, nazwane przez papieża „nowymi światami i zjawiskami społecznymi” (RMis 37b)<sup>24</sup>. Już dekret *Ad gentes* zwracał uwagę na warunki społeczne różnych ludów,

<sup>21</sup> O. Zago podaje tu przykład diecezji Varanasi w Indiach, gdzie katolicy liczą 22 tys. mieszkańców w 14-milionowym społeczeństwie. Ponadto większość katolików stanowią imigranci z innych regionów i innych kultur. Mała ich grupa nie wykazuje też na ogół gorliwości misyjnej. Por. ComRM, s. 78.

<sup>22</sup> W swym komentarzu o. Zago przypomina takie kraje, jak Laos, Bangladesz, Pakistan czy Tajlandia. W takich krajach wielu chrześcijan wywodzi się spośród wyznawców religii tradycyjnych, które żyją na marginesie dominującej kultury buddyjskiej czy muzułmańskiej.

<sup>23</sup> Por. M. Zago, „*Redemptoris Missio*”. *An Encyclical for Asia*, *Omnis Terra* 30 (1991), s. 423-427.

<sup>24</sup> O tym jak trudno wiernie przedstawić myśl papieża w tym względzie, może świadczyć fakt różnorodności tłumaczeń wyrażenia „nowe światy”. W tekście łacińskim jest to *humanae consortionis*, włoskim: *mondi (...) nuovi*, angielskim: *new worlds*, francuskim: *mondes nouveaux*, niemieckim: *neue (...) Phänomene*, hiszpańskim: *Mundos (...) nuevos*, portugalskim: *Mundos (...) novos*.

grup i jednostek. *Redemptoris missio* pisze o nich szerzej w nr. 37b. Mówiąc dziś o misjach, trzeba brać pod uwagę „nagłe i głębokie przekształcenia, znamionujące dzisiejszy świat, szczególnie Południe” (RMis 37b). Encyklika wymienia tu proces urbanizacji, młodzież, zjawisko migracji i sytuacje nędzy. Gwałtownie zmieniający się kontekst społeczny ma swój wpływ na kultury i stanowi zarówno wyzwanie, jak i szansę dla działalności misyjnej.

Pierwsze z tych zjawisk, urbanizacja, jest ukazana nie tylko jako fenomen demograficzny, ale przede wszystkim jako złożona rzeczywistość kulturowa. Generalizując, można stwierdzić, że misje o wiele lepiej rozwijały się we wspólnotach wiejskich niż miejskich. Dzisiaj szybki wzrost ludności miejskiej stwarza nie tylko nowe problemy ekonomiczne, ale za jego przyczyną powstają też „nowe zwyczaje i wzorce życiowe, nowe formy kultury i wzajemnych odniesień, które wywierają wpływ na ludzkość” (RMis 37b)<sup>25</sup>. Papież postrzega rozwój Kościoła w wielkich centrach miejskich jako dokonujący się pod wpływem działania Ducha Świętego (RMis 25). W tym to właśnie kontekście encyklika formułuje ważną zasadę efektywnej działalności misyjnej: „Prawdą jest, że «troska o ubogich» musi mieć na uwadze grupy ludzi najbardziej marginalnych i odizolowanych, ale prawdą jest również, że nie można ewangelizować poszczególnych osób i małych grup, zaniedbując ośrodki, w których rodzi się, można powiedzieć, nowa ludzkość i nowe wzorce rozwoju” (RMis 37b).

Według o. Zago jest to powiedziane w kontekście doświadczeń historii, kiedy to wielu misjonarzy borykających się z trudnościami pracy wśród wysoce rozwiniętych kultur, wycofywało się, aby pracować wśród mniejszości etnicznych, grup bardziej otwartych z mniej rozwiniętą kulturą, często niepiśmienną. Ten fakt, jednak zaowocował sytuacją zepchnięcia Kościoła na kontynencie azjatyckim na margines<sup>26</sup>. Encyklika zachęca więc misjonarzy, aby pokonali dwie tendencje. Po pierwsze, do zaniechania wielkich centrów i grup, które będą miały decydujący głos w zmieniającej się rzeczywistości i nowo powstających społecznościach. Po drugie, encyklika zachęca do odstąpienia od zbytnej preferencji do pracy w odizolowanych regionach. Tylko w ten sposób można będzie ewangelizować nowo powstające kultury.

<sup>25</sup> W krajach wysoko rozwiniętych, w takich starych metropoliach jak Paryż, Londyn czy Nowy Jork, Kościoły pozostają w dalszym ciągu ważnymi instytucjami, ale w zasadzie trzeczają się o swoich własnych wyznawców, których liczba się zmniejsza w ogólnej atmosferze dechrystianizacji. W metropoliach chrześcijańskich krajów rozwijających się takich jak Mexico City, Manila czy São Paulo, Kościół jest obecny i odgrywa ważną rolę w społeczeństwie. Jednak w wielkich miastach niechrześcijańskich krajów rozwijających się takich jak Kair, Bombaj czy Dżakarta chrześcijanie stanowią nieznaczną mniejszość, która nie jest w stanie szerzej wpływać na społeczeństwo i odgrywać w nim znaczącą rolę społeczną. Planując dzisiaj działalność misyjną, tę rzeczywistość trzeba brać pod uwagę.

<sup>26</sup> Por. ComRM, s. 79.

Drugim zjawiskiem społecznym, które trzeba brać pod uwagę w pracy misyjnej, jest wielka liczba ludzi młodych (por. RMis 37b). Nie tylko dlatego, że stanowią oni większość ludzi na półkuli południowej, ale także dlatego, iż reprezentują przyszłość, a zwykle środki duszpasterskiej troski o nich okazują się często niewystarczające. Młodzi ludzie są postrzegani jako wyzwanie, na które trzeba odpowiedzieć. Współczesne inicjatywy pracy z młodymi mogą się wiązać z zaangażowaniem misyjnym (por. RMis 72).

Trzecim zjawiskiem społecznym charakterystycznym dla współczesnego świata są migracje, do których dodać trzeba też zjawisko wielkiej liczby uchodźców. Nieco dalej, w nr. 82, encyklika dodaje jeszcze do nich współczesne zjawisko masowej turystyki. Migracje postrzegane są w dwojaki sposób. Z jednej strony niechrześcijaństwo w krajach chrześcijańskich, a z drugiej katolicy na terenach misyjnych. Migracje są postrzegane jako wyzwanie i misyjna szansa, ponieważ stwarzają „nowe okazje do kontaktów i wymiany kulturalnej, pobudzając Kościół do ich przyjęcia, do dialogu, pomocy, i jednym słowem, do braterstwa” (RMis 37b).

Czwartym nowym zjawiskiem społecznym oddziałującym na działalność misyjną, jest sprawa ubóstwa w świecie. „Głoszenie Chrystusa i Królestwa Bożego musi stać się narzędziem ludzkiego wyzwolenia dla tych narodów” (RMis 37b)<sup>27</sup>. Dwa numery encykliki poświęcone promocji ludzkiej rozwijają tę myśl. Po pierwsze ewangelizacja ma prowadzić do tego, aby dana osoba zobaczyła siebie jako dziecko Boże. W ten sposób wyzwala ludzi z niesprawiedliwości i promuje całościowy rozwój człowieka. Po drugie, człowiek jest postrzegany jako główny podmiot rozwoju, a Ewangelia, którą Kościół ofiarowuje, staje się wyzwalającą siłą prowadzącą do przemiany serc i umysłów, rozpoznaje godność każdej osoby, i otwiera danego człowieka na innych. Bożym planem zbawienia objęte jest budowanie królestwa pokoju i sprawiedliwości już na tym świecie (por. RMis 58-59, 14-15, 20, 26, 42, 51, 69-70, 72, 81-82). Encyklika wskazuje specyficzny wkład działalności misyjnej bez zaprzeczania faktu, że konkretna pomoc stanowi integralną jej część, a jej ostateczną zasadą jest miłość (por. RMis 60, 7, 13, 15, 31, 89).

Trzeci zespół kryteriów określenia działalności misyjnej, poza kryteriami geograficznymi i socjologicznymi, stanowi kontekst współczesnej cywilizacji. Chodzi tu o sprawy związane z badaniami naukowymi, technicznymi i ogólnym rozwojem. Papież poświęca tym zagadnieniom trzecią część nr. 37. W części tej używa terminu „arcopag” wziętego z miejsca spotkania św. Pawła z uczonymi

---

<sup>27</sup> Misje nie mogą być uważane ani za działalność „w” Trzecim Świecie, ani „dla” Trzeciego Świata, jak to pewnego rodzaju propaganda chciałaby nam przedstawić. Działalność ta nie może też być łatwiejszą ucieczką od trudności innych form ewangelizacji. Misje mają podjąć się roli wyzwoliciela, którą Ewangelia ukazuje jako integralną część postawy Kościoła wobec ubogich.



Ateńczykami. Słowo to przypomina inkulturacyjne wysiłki św. Pawła. Trzy „areopagi” są bezpośrednio wymienione.

„Pierwszym «areopagiem» współczesnym jest świat środków przekazu, który jednoczy ludzkość i czyni z niej, jak to się określa «światową wioskę»” (RMis 37c). Środki masowego przekazu są nie tylko instrumentem, ale reprezentują prawdziwie „nową kulturę”, którą tworzą i która też musi być ewangelizowana. Według papieża „ewangelizacja współczesnej kultury zależy w wielkiej mierze od ich wpływu. Nie wystarczy zatem używać ich do szerzenia orędzia chrześcijańskiego i Magisterium Kościoła, ale trzeba włączyć samo orędzie w tę «nową kulturę» stworzoną przez nowoczesne środki przekazu”, aby pokonać rozdzźwięk pomiędzy Ewangelią i kulturą (RMis 37c).

Drugim „areopagiem” bezpośrednio wymienionym jest „areopag» kultury, prac badawczych, stosunków międzynarodowych” (RMis 37c). W tych zagadnieniach misje włączają się w promowanie dialogu i otwieranie nowych możliwości. Tutaj też *Redemptoris missio* ukazuje wpływ tych dynamicznych elementów na ludzi i kultury przyszłości: „Oto dlaczego międzynarodowe organizacje i kongresy okazują się ważniejsze w licznych dziedzinach życia ludzkiego, od kultury do polityki, od gospodarki do badań naukowych” (RMis 37c). Temat ten zostaje na nowo podjęty w części dotyczącej form współpracy misyjnej, gdzie mowa jest o tym, że misje mogą obejmować również pracę z przywódcami politycznymi, ekonomicznymi, artystami, dziennikarzami, jak również specjalistami pracującymi dla organizacji międzynarodowych. Encyklika zauważa wzrastającą zależność pomiędzy narodami, ale także i to, iż stanowi ona „bodziec dla chrześcijańskiego świadectwa i ewangelizacji” (RMis 82).

Te dwa powyższe „areopagi” wyraźnie ukazują, że możliwości działalności powiększają się i mogą obejmować wiele dróg i sposobów. Jako trzeci „areopag” w pluralistycznym i zasadniczo zsekularyzowanym świecie konsumpcyjnym jawi się poszukiwanie życiodajnej duchowości, które się ujawnia jako „pełne niepokoju poszukiwanie sensu istnienia, potrzeba życia wewnętrznego, pragnienie nauczenia się koncentracji i modlitwy”. Ten „nawrót do religii” jest postrzegany jako „środek zaradczy na odczłowieczenie”, który choć „nie jest pozbawiony wieloznaczności, to jednak zawiera jakieś wezwanie” i jest areopagiem, który należy ewangelizować (RMis 38).

Te trzy wyżej wymienione kryteria, tzn. geograficzne, socjologiczne i współczesne cywilizacyjne trzeba brać pod uwagę, gdy mówimy o misjach w nauczaniu Jana Pawła II, ponieważ są one nieco odmienne od okoliczności, które istniały w przeszłości.

Podsumowując możemy stwierdzić, że papież Jan Paweł II, w swej encyklice misyjnej *Redemptoris missio* zasadniczo podtrzymuje soborowe określenie misji, ale niejako uaktualnia je uzupełniając o współczesne problemy w Kościele misyjnym. Na szczególną rolę zasługuje ukazanie ważności trzech kryteriów: geograficznego (w nieco zmodyfikowanej formie), a także socjologicznego oraz cywilizacyjnego.

Wojciech Kluj OMI, Obr

## II. MĘCZENNICZY SALEZJAŃSCY W CHINACH

Śmierć męczeńska biskupa Alojzego Versiglia i ks. Kaliksta Caravario, a zwłaszcza wyniesienie ich do czci ołtarzy przez Ojca Świętego Jana Pawła II, który 15 V 1983 r. w czterechsetną rocznicę przybycia o. Mateusza Ricci SJ do Chin ogłosił ich błogostawionymi a następnie 1 X 2000 r., z racji Roku Jubileuszowego, wpisał ich wraz ze 120 męczennikami chińskimi do katalogu świętych, stały się momentem poszukiwań i refleksji nad śmiercią męczeńską innych salezjanów na misjach. Kielich krwi męczeńskiej, widziany przez ks. Bosko w proroczym śnie<sup>1</sup> wypełniło kilku współbraci w Chinach i Wietnamie, który wówczas należał do prowincji chińskiej. Oto kilka danych o ich życiu i śmierci.

**Św. biskup Luigi Versiglia** (1873-1930) urodził się 5 VI 1873 r. w Oliva Gessi (Pavia, Włochy), śluby złożył 11 X 1889 r. w Turynie, święcenia kapłańskie otrzymał 21 XII 1895 r. w Ivrea, nominację na biskupa otrzymał 22 IV 1920 r., a konsekrowany został 9 I 1921 r. w Kantonie, zmarł śmiercią męczeńską 25 II 1930 r. w Li Tau Tsui (Chiny).

Alojzy spotkał ks. Bosko w Oratorium turyńskim w 1885 r., dokąd przybył na naukę. Szkołę średnią i studia ukończył potem jako salezjanin. Zdobył też dyplom na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie z zakresu filozofii (1893). Jako ksiądz zostaje magistrem nowicjatu w Genzano (1896-1905). W 1905 r. na czele salezjańskiej wyprawy misyjnej jedzie do Chin. Zakłada pierwszy dom w Macay, w latach 1911-1919 jest tam dyrektorem. W 1918 r. staje na czele powierzonego salezjanom okręgu misyjnego w Shiu Chow, a w dwa lata potem zostaje mianowany wikariuszem apostolskim i otrzymuje sakrę biskupią. Jest człowiekiem pracowitym i świątobliwym, a jako przełożony odznacza się roztropnością. W ciągu dziesięciu lat rządów zbudował kurię, kościół, prowadzone przez salezjanów kolegium męskie oraz żeńskie, prowadzone przez siostry CMW. Kolegia te składały się z internatu i szkoły, do której uczęszczali także eksterniści. Założył także małe seminarium dla powołań miejscowych; dom, gdzie kształcili się przyszłe katechetki; sierociniec; dom starców; dom dla porzuconych niemowląt, aptekę misyjną; 20 rezydencji misyjnych rozrzuconych po całym wikariacie. Wszystko to miało się przyczynić do stworzenia prężnej jednostki administracyjnej Kościoła lokalnego. Usiłowania te i rozwijającą się z dnia na dzień pracę przerwała męczeńska śmierć. 25 II 1930 r. w czasie podróży na wizytację jednej z misji zostaje

<sup>1</sup> G. Bosio, *Martiri in Cina. Mons. Luigi Versiglia e Don Callisto Caravario nei loro scritti e nelle testimonianze di coetanei. Profilo storico*, Torino 1977, s. 3.

napadnięty przez komunistów i okrutnie zamordowany wraz z towarzyszącym mu ks. Kalikstem Caravario.<sup>2</sup>

**Św. ks. Callisto Caravario** (1903-1930) urodził się 8 VI 1903 r. w Courgne (Torino, Włochy), śluby zakonne złożył w Foglizzo 19 IX 1919 r., księdzem został w Shiu Chow (Chiny) 19 V 1929 r., zmarł 25 II 1930 r. w Li Tau Tsui.

Do Oratorium turyńskiego zostaje przyjęty w 1914 r. Rozpoczętą tam szkołę średnią ukończy potem już jako salezjanin. W 1922 r. poznaje na Valdocco w Turynie bp. Versiglia, który przybył do Europy, aby zdobyć nowych ludzi dla misji w Chinach i zebrać także środki materialne. Przyrzekł wówczas biskupowi, że pojedzie wesprzeć go w pracy misyjnej. Przyrzeczenie spełnił 7 X 1924 r., udając się za zgodą przełożonych do Chin. Pracę podejmuje w domu salezjańskim w Szanghaju, skąd zostaje przeniesiony na wyspę Timor. Pracuje jako asystent i równocześnie uczy się teologii. Gdy salezjanie wycofali się z pracy na Timorze, wrócił do Shiu Chow w Chinach i tam 18 V 1929 r. został wyświęcony przez bp. Versiglia na kapłana.

Odnaczał się niewinnością życia, był bardzo gorliwym kapłanem i misjonarzem. Po sześciu miesiącach pracy kapłańskiej przybywa do Shiu Chow, aby razem z bp. Versiglia odbyć wizytację powierzonej sobie misji Lin Chow. W drodze zostają napadnięci przez piratów w Li Tau Tsui i zastrzeleni z nienawiści do wiary i w obronie podróżujących z nimi na barce trzech katechetek. Było to 25 II 1930 r.<sup>3</sup> Ojciec Święty Jan Paweł II ogłosił go świętym 1 X 2000 r.

**Ks. Janos Matkovics** (1907-1945) urodził się 4 XI 1907 r. w Markotab'd'ge Győr (Węgry), śluby złożył 15 VIII 1926 r. w Szentkerest. Na misje do Chin zwerbował go ks. Antoni Kirschner (Węgier). Do Macay przybyli 23 X 1928 r. Księdzem został w 1936 r. Ks. inspektor Carlo Braga, spełniając jego prośbę, wysłał go w październiku jeszcze tego roku do wikariatu apostolskiego Shiu Chow do misji w Yan Fa. Był to teren bardzo biedny, zarówno pod względem materialnym, jak i moralnym. Praca misyjna była trudna. Na terenie misji miał trzy rezydencje: Yan Fa, Kong K'e, Tung Tong. Aby dotrzeć z jednej z nich do drugiej, a także do małych wspólnot chrześcijańskich rozrzuconych na całym terenie, misjonarz musiał wędrować pieszo całe godziny, bo innego środka lokomocji nie miał. Właśnie w czasie takiej wędrowki 2 II 1945 r. napadło na niego trzech bandytów, w okrutny sposób zamordowali go, próbując nożem odciąć głowę. Jak wykazało późniejsze

<sup>2</sup> *Dizionario biografico dei Salesiani*, Torino 1969, s. 292; por. *Profili di Missionari Salesiani*, Roma 1975, s. 359-362; L. Castano, *Santita Salesiana*, Torino 1966, s. 185-202; T. Lewicki, *Ten Kielich mam wypełnić krwią*, Warszawa 1983.

<sup>3</sup> *Dizionario biografico*, s. 71; *Profili di Missionari*, s. 362-365, L. Castano, *Santita Salesiana*, s. 203-218.

śledztwo, ludzie ci doskonale znali misjonarza. Zbrodnia uszła im bezkarnie. Ciało ks. Jana Matkovicza pochowano najpierw w Yan Fa, a następnie przeniesiono je do Ho Sai, gdzie spoczął obok ks. Caravario i innych salezjańskich męczenników chińskich.<sup>4</sup>

**Ks. Bassano Lareno-Faccini** (1890-1945) urodził się 2 IV 1890 r. w S. Colombano al Lambro, niedaleko Mediolanu. Salezjaninem został w 1909 r. 22 IX 1917 r. otrzymuje w Foglizzo święcenia kapłańskie. Gdy salezjanie otrzymali do obsługi Wikariat Apostolski Shiu Chow w Chinach, ks. Lareno zgłasza się na misje. Dociera do Macay 23 IX 1919 r. W Pak Heung z pomocą ks. Olive rozpoczyna naukę chińskiego. Don Lareno osiada najpierw w Yan Fa i Lok Chong. Wkrótce zostaje mianowany magistrem nowicjatu w Ho Sai, potem katechetą w studentacie filozoficznym w Macau. W 1927 r. wraca do Ho Sai na przełożonego sierocińca i do pomocy w domu formacyjnym dla przyszłych katechistów. Uczył też kilku kleryków teologii. W 1930 r. zostaje sekretarzem ks. Versiglia. To on odnalazł ciała ks. bp. Versiglia i ks. Caravario. Zbierał też skrzętnie wszystkie dokumenty dotyczące męczeństwa obu zamordowanych. Potem wraca do pracy na tereny misyjne w Shiu Chow. W 1942 r. wraz z innymi misjonarzami włoskimi i niemieckimi był internowany w Lok Chong. Miłość łączył z odwagą. Na miesiąc przed śmiercią doniesiono mu, że w czasie strzelaniny między powstańcami chińskimi a Japończykami jeden z wieśniaków został ranny i grozi mu śmierć z wykrwawienia, jeżeli nie udzieli mu się natychmiast pomocy. Ks. Lareno wyciągnął z kieszeni białą chusteczkę i powiewając nią poszedł między świszczącymi kulami do rannego, wziął go na plecy i wyniósł z pola walki. Był też nieustraszony, gdy chodziło o dobro i prawdę. Walczył o swoich parafian i współbraci z władzami chińskimi, a potem z Japończykami. Nie wszyscy właściwie rozumieli jego kontakty z okupantami, dlatego, być może, miał sporo wrogów i to nie tylko wśród pogan. Ks. Lareno działał przeważnie w mieście. Wioski były pod kontrolą partyzantów i niezbyt chętnie udawali się tam nawet uzbrojeni Japończycy. W tym czasie w okolicznych wioskach zabrakło soli. Ks. Lareno postanowił przyjść z pomocą wieśniakom. Zatrzymano go w drodze i podejrzany o szpiegostwo poniósłby śmierć, gdyby nie interwencja ludzi, którzy go znali. Ostatni raz, 19 V 1945 r., ks. Lareno udał się do Lok Chong w sprawie paszportu. Po śniadaniu wyruszył do Pak Heung, gdzie miał następnego dnia odprawić mszę św. z okazji święta Zesłania Ducha Świętego. Gdy minął miejscowość San Tsun, zajęta przez Japończyków, w strefie neutralnej około godz. 14 został zatrzymany przez grupę partyzantów, którzy związali go, wyprowadzili na pobliski

<sup>4</sup> M. Rassaiga, *Tre vite spezzate. Missionari Salesiani del Vicariato di Shiu Chow (Cina), Martiri di Cristo*, Hong Kong 1976, s. 4-15; por. t e n ż e, *I Nostri Morti 1919-1984*, Hong Kong 1985, s. 57.

pagórek, tam ograbili ze wszystkiego, powalili na kolana i rozstrzelali „za zdradę ojczyzny”. Kości zmarłego odzyskano dopiero po jakimś czasie. Ks. Rizzati wykupił je i przyniósł do Shiu Chow w walizce. Ks. Fochesato, który często strzygł ks. Lareno, stwierdził, że czaszka bez wątpienia należy do ks. Lareno. Doczesne szczątki pochowano w Ho Sai.<sup>5</sup>

**Ks. Vincenzo Munda** (1889-1945) urodził się 23 VI 1889 r. w Canicatti koło Agrigento na Sycylii (Włochy). Śluby składa 14 II 1910 r. w San Gregorio. 20 XII 1919 r. zostaje księdzem. W 1921 r. wyjeżdża do Chin na czele kilku młodych misjonarzy. Najpierw przebywa w Shiu Chow, skąd w grudniu, zaledwie po sześciu miesiącach nauki języka, zostaje przeniesiony do pracy misyjnej w Chi Hing. Miał też do obsługi zamieszkanę w większości przez katolików Fong Tung, odległe od rezydencji dzień drogi. Było też sporo grup rozrzuconych w terenie. Praca misyjna polegała praktycznie na ciągłym wędrowaniu. Nie był tytanem zdrowia, ale zapracowany bez reszty zapominał o chorobach. W 1930 r. zostaje przełożonym terenu misyjnego w Lok Chong, gdzie pozostanie do 1936 r. Potem przeniesiono go do Nam Yung. W czasie wojny nie został internowany w Lok Chong, ale mógł pracować pod dozorem policyjnym. Po przyjeździe Japończyków ks. Munda otrzymał do towarzystwa dwóch współbraci włoskich i księdza Chińczyka. Któregoś dnia, gdy ks. Munda był poza domem, Japończycy aresztowali wszystkich mieszkańców misji i zarzucając im współpracę z partyzantami poddali torturom. Gdy ich wreszcie na pół żywych wypuszczono, uciekli aż do bazy amerykańskiej w prowincji Fukien. Ks. Munda po powrocie do misji znalazł karteczkę: „Jeżeli ci życie miłe, uciekaj!” Żał mu było opuścić wiernych. Pozostał i przyptał to życiem.

Jest wiele wersji jego tragicznej śmierci. Ks. Del Curto, który misjonarował w Nam Yung, opisuje te wydarzenia w liście z 15 X 1950 r. do ks. inspektora Bragi.<sup>6</sup> Według niego ks. Munda odprawił mszę żałobną 28 VII 1945 r. w Kam Kong i po śniadaniu ruszył w towarzystwie młodego Chińczyka do miasta. W Lai How Kiu wierni usiłovali go przekonać, żeby pozostał, ponieważ drogi są niebezpieczne. Odpowiedział, że nie ma się czego bać i ruszył do Nam Yung. W mieście został aresztowany, a po śledztwie osadzony w areszcie. Towarzysz misjonarza uciekł i o zajściu powiadomił wiernych w Kam Kong i Lai How Kiu. Niektórzy wierni przybyli do miasta i naradzali się, co zrobić, aby ratować misjonarza, ale przewodniczący rady parafialnej powiedział, żeby się nie mieszały w te sprawy i wrócili do domów, bo sami mogą oberwać od władz. Gdyby wtedy interweniowano u władz, ks.

<sup>5</sup> M. R a s s i g a, *Tre vite spezzate*, s. 16–30; por. t e n ż e *I Nostri Morti*, s. 48; *Profili di Missionari*, s. 426-428.

<sup>6</sup> Cyt. za M. R a s s i g a, *Tre vite spezzate*, s. 41.

Munda może by nie zginął. Pod wieczór związanego jak zlochyńcę żołnierze zaprowadzili do więzienia mandaryna. Rankiem następnego dnia widziano, jak w otoczeniu dwóch żołnierzy wyszedł z miasta i po kilku minutach usłyszano wołanie o pomoc. Około godz. 7 rano kilku wiernych wyszło, aby zobaczyć, co się stało. Kilka kroków za miastem znaleziono ciało zamordowanego misjonarza. Ks. Piotr Battezzati, następca ks. Munda, zaczął na własną rękę szukać sprawiedliwości. W czasie procesu okazało się, że wmieszany był we wszystko sam mandaryn. Proces nie przyniósł mu szkody, a przyczynił się tylko do jego awansu na wyższe stanowisko. Ks. Piotrowi chodziło przede wszystkim o rehabilitację ks. Mundy, którego posądzano o szpiegostwo. Ciało zamordowanego misjonarza spoczęło obok innych męczenników w Ho Sai.<sup>7</sup>

**Ks. François Dupont** (1908-1945) urodził się 4 VII 1908 r. w Paryżu. Po złożeniu ślubów w 1935 r. wyjeżdża na misję do Japonii. Tam też zostaje kapłanem w 1939 r. Z jego korespondencji wynika, że nie tylko chciał pracować na misjach, ale też pragnął ponieść śmierć męczeńską. Redagował w języku francuskim czasopismo dla przyjaciół misji salezjańskich w Japonii pt.: „Japoneries”, prowadził oratorium świąteczne i drużynę skautów. W 1940 r. jako obywatel francuski został powołany do wojska i wysłany do Hanoi w ówczesnych Indochinach Francuskich, dziś w Wietnamie. W Hanoi zostaje zaangażowany w Dowództwie Wojsk Francuskich jako tłumacz w kontaktach z Japończykami. W listopadzie 1940 r. dzięki interwencji wikariusza apostolskiego ks. Dupont zostaje zwolniony z wojska. Włącza się z całą gorliwością do pracy duszpasterskiej. W 1941 r. poproszono go, aby salezjanie przejęli opiekę nad sierocińcem dla dzieci z rodzin francusko-wietnamskich. Ks. inspektor Braga wyraził zgodę, a wikariusz apostolski wydał dekret pozwalający na otwarcie domu zakonnego. 18 XI 1941 r. ks. Dupont podpisuje kontrakt z Towarzystwem Opieki nad Dziećmi Francusko-Wietnamskimi w Indochinach i tak narodziła się działalność salezjanów w tym kraju.

Pod koniec wojny Amerykanie zaczęli bombardować Hanoi. Trzeba było sierociniec przenieść do Keso, 70 km od Hanoi. Dzieci i salezjanie zamieszkali w budynkach dawnego seminarium. 10 VIII 1945 r. około godz. 23 do domu wdarli się uzbrojeni partyzanci komunistyczni. Ks. Duponta oskarżano o kontakty z Japończykami. Żądano pieniędzy. Wreszcie zakneblowano mu usta moskitierą, związano ręce więzami z bambusu, raniąc je aż do kości. Misjonarz krzyczał, że jest niewinny. Boso, tylko w piżamie popędzono go 3 km przez pola ryżowe nad rzeczkę, gdzie go zamordowano. Następnego dnia wydobyto go z rzeki, martwego. Czoło

<sup>7</sup> *Tamże*, s. 31-44; por. tenże, *I Nostri Morti*, s. 62.

miał przeszyte dwoma kulami, ciało pokłute bagnetem. Marzenie ks. Dupont o śmierci męczeńskiej Bóg spełnił.<sup>8</sup>

**Ks. Giuseppe Fu Yuk Tnog** (1917-1961) urodził się w Macau 10 III 1917 r., śluby zakonne złożył w Hong Kongu 29 X 1939 r., święcenia kapłańskie otrzymał w Szanghaju 24 V 1950 r. Po święceniach był nauczycielem w salezjańskim aspirancie w Szanghaj-Nantao. Wtedy to władze komunistyczne rozpoczęły tworzenie schizmatycznego Kościoła narodowego. Na zebraniu przedstawicieli szkół katolickich 23 II 1951 r. ks. Józef Fu zaczął wołać, że złożenie podpisu pod zaproponowanym dokumentem jest równoznaczne ze zerwaniem więzi z Kościołem katolickim. To wystąpienie sprawiło, że zebrani księża deklaracji nie podpisali, ale ks. Józef nie wrócił już do domu. W czasie popołudniowego zebrania oskarżono go o zdradę i szpiegostwo. Dowodem był list episkopatu ostrzegający wiernych przed „trzema niezależnościami”. Ks. Józef został aresztowany i w więzieniu w październiku 1961 r. zamordowany. Okoliczności samej śmierci nie są znane.<sup>9</sup>

**Kl. Peter Yeh Ming Zen (Tsi Tsiao)** (1921-1952) urodził się 5 X 1921 r. w Yungkia (Chekiang), śluby złożył w Szanghaju-Nantao 16 VIII 1941 r.

W 1947 r. składa śluby wieczyste i rozpoczyna studiować teologię. W styczniu 1949 r. z powodu gruźlicy musi przerwać studia i trzy miesiące przebywa w szpitalu. Są to czasy podboju Chin przez armię Mao Tse-tunga. Przełożeni, aby ratować salezjańską szkołę w Szanghaju przed zamknięciem, powołali go jako Chińczyka na dyrektora szkoły. Władze zaczęły dręczyć młodego dyrektora różnymi kontrolami. Zostaje nawet na krótko uwięziony. Wypuszczono go, spodziewając się, że pójdzie na współpracę. Wreszcie kazano podpisać wszystkim deklarację o „trzech niezależnościach”. Żaden z salezjanów tego nie uczynił. Europejczyków wydalono z Chin, ks. Fu uwięziono 23 II 1951 r., a kl. Yeh 28 II 1951 r. zawieszano na policję, skąd nigdy już nie wrócił do domu. W więzieniu w Wayside (Szanghaj) był poddawany „praniu mózgu” i innym torturom, w czasie których zakończył życie 19 V 1952 r. Pochowano go w Kiang Wang razem z innymi skazańcami.<sup>10</sup>

**Ks. Simon Leung Shu-Chi** (1912-1956) urodził się 16 X 1912 r. w Ts'in Wan (Kwangtung). W 1935 r. wstępuje do nowicjatu w Hong Kongu-Shaukiwan. Na kapłana zostaje wyświęcony w Szanghaju 1 VII 1948 r. przez ks. bp. Arduino. Poprosił o przeniesienie do pracy misyjnej. Został kierownikiem naszej szkoły w Lin-

<sup>8</sup> M. Rassaiga, *Don Francesco Dupont Missionario-Apostolo-Martire*, Hong Kong 1884; por. tenże, *I Nostri Morti*, s. 30.

<sup>9</sup> *Dizionario biografico*, s. 130; por. M. Rassaiga, *I Nostri Morti*, s. 37., por. tenże, *Per la Chiesa e per il Papa*, Hong Kong 1989, s. 34-36.

<sup>10</sup> *Dizionario biografico*, s. 300; por. *Profili di Missionari*, s. 607; M. Rassaiga, *I Nostri Morti*, s. 57; tenże, *Per la Chiesa*, s. 49-89; tenże, *In Memoriam. A Tribute to the decasset Salesians who worked in China (1906-1986)*, Hong Kong 1987, s. 57.

chow. W 1951 r. uwięziono go po raz pierwszy. W czasie całkowicie spreparowanego procesu pokazowego, zmuszono go do klękania przed publicznością i bito nie-miłosiernie. Oskarżono go o szerzenie hasel imperialistycznych, o zmuszanie chłopców do pójścia do seminarium, a dziewcząt do klasztoru. Po wyjściu z więzienia wyrzucono go z rezydencji misyjnej. Musiał zamieszkać w Tungpi, a potem, gdy wrócił do Lin Chow, zmuszono go do mieszkania w na pół rozwalonej stajni. Aby nie narażać wiernych na szykany ze strony władz, potajemnie przeniósł się do Szanghaju, gdzie zamieszkał w Kolegium im. ks. Bosko. Dostał od władz pozwolenie na pobyt tylko przez trzy miesiące. Przeniósł się więc do Pekinu. W tym czasie władze przejmują szkołę, a współbraci osadzają w więzieniu. Było to drugie uwięzienie. Potem został odesłany do Kwangtung. Ponownie został zatrzymany w więzieniu w Shiu Chow, a potem w Lin Chow, gdzie za nieugiętą wierność Ojcu Świętemu i Kościołowi został zamęczony prawdopodobnie w marcu 1956 r.<sup>11</sup>

**Ks. Aloysius Yeh Shuen-Tie** (1912-1973) urodził się 26 XII 1912 r. w Yunkia (Ningpo), chrzest przyjął wraz z całą rodziną w trzynastym roku życia. Był kuzynem kl. Piotra Yeh. Gdy został księdzem, pracował przez kilka lat w naszym domu w Suchow-fu. Potem ks. inspektor Braga posłał go do pomocy bp. Arduino w Shiu Chow. Ks. biskup, spodziewając się uwięzienia przez komunistów, chciał mieć u boku zaufanego współbrata Chińczyka, któremu mógłby w takim przypadku przekazać pełnomocnictwo. Ks. Alojzy pozyskał sobie nie tylko sympatię eksce-lencji, ale przede wszystkim wiernych. Władze komunistyczne zareagowały natychmiast. Pod pozorem braku zameldowania uwięziono go na pół roku, a następnie wydalonego z Shiu Chow do Szanghaju. Tam został proboszczem małej parafii salezjańskiej i szkoły w Chapei (1953). Współpracował razem z bp. Mon Kung (później kardynałem). 8 IX 1955 r. uwięziono biskupa, a z nim razem wszystkich księży, którzy nie podpisali tzw. trzech niezależności. Również ks. Alojzy dostał się ponownie do więzienia, tym razem na siedem lat. Poddawano go tam wielokrotnie praniu mózgu, ale bezskutecznie, od czasu do czasu zwalniano. Przebywał wtedy w areszcie domowym u zaprzyjaźnionej rodziny. Wreszcie został zamknięty w więzieniu w Zikawei. W 1973 r. został sparaliżowany i po kilku dniach — 22 VI 1973 r. — zakończył umęczone za Chrystusa życie.<sup>12</sup>

Być może jeszcze więcej współbraci przelało swą krew tylko dlatego, że przybyli do Chin głosić Ewangelię. Wielu, choć nie zginęło, musieli długo i ciężko cierpieć w obozach pracy i więzieniach. Jednym z nich jest ks. **Mateusz Yao Wi-Li** z Szanghaju, który uwięziony w 1950 r. przeżył cztery procesy, wiele lat był więzio-

<sup>11</sup> *Dizionario biografico...*, s. 167-168; por. *Profili di Missionarii*, s. 596-599; M. Rassaiga, *I Nostrì Morti*, s. 49.

<sup>12</sup> M. Rassaiga, *I Nostrì Morti*, s. 69; por. tenże, *Per la Chiesa*, s. 4-35.



ny, a prócz tego 20 lat spędził w obozach pracy. Ks. Yao po uwięzieniu po raz pierwszy i po opuszczeniu więzienia pisał do ks. generała: „Po trzech miesiącach więzienia mogłem wreszcie wrócić do drogich przełożonych, współbraci i chłopców. Jak jestem szczęśliwy, że mogłem Księdzu Bosko i Zgromadzeniu udowodnić swoją miłość i synowskie przywiązanie. Jestem dumny i szczęśliwy, że noszę imię salezjanina”.<sup>13</sup>

**Ks. Józef Seng Ding-Yuan** (1905-1988) był pierwszym salezjaninem Chińczykiem, który został księdzem. Pracę salezjańską rozpoczął w Kunming w prowincji Yunnan. W 1951 r. ks. Józef Seng został uznany za kontrewolucjonistę i skazany na 20 lat reedukacyjnego obozu pracy w pobliskiej kopalni. Gdy już nie był zdolny do ciężkiej pracy, w 1980 r. zwolniono go z więzienia. Zamieszkał wtedy w Ning Po u pana Hsue Shieng Fan. Nigdy nie chciał wspominać cierpień w więzieniu: „Przebaczyłem – zapomniałem”.<sup>14</sup>

**Ks. Franciszek Wang Yung** (1910-1994) spędził za wierność Kościołowi 28 lat w najcięższych więzieniach, życie zakończył w naszym domu w Hong Kongu.

**Ks. Paweł Fong**, były dyrektor domu w Pekinie, oraz **ks. Marek Wong**, którzy dożyli ostatnich lat w Hong Kongu, byli więzieni przez 20 lat za wierność Ojcu Świętemu<sup>15</sup>.

Dzięki ich ofierze salezjanie przetrwali i pięknie rozwijali pracę salezjańską w Hong Kongu, Macau i na Tajwanie. Dziś wracają powoli na „kontynent”<sup>16</sup> i doczekali się pierwszego biskupa Chińczyka, ks. Josepha Zen, byłego prowincjała.<sup>17</sup>

*ks. Stanisław Schmit SDB*

### III. STANOWISKO LEFEBVRE'A I LEFEBRYSTÓW WOBEC WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Nowy Testament nie używa określenia „wolność religijna”, ale opisując działalność nauczycielską Jezusa, podkreśla Jego wymaganie dobrowolności decyzji w postawie wiary i zupełnej wolności w pójściu za Nim. Stanowisko Chrystusa wy-

<sup>13</sup> Bollettino Salesiano, 11 (1951), s. 16.

<sup>14</sup> List pośmiertny ks. inspektora Norberto Tse, Hong Kong 25 III 1988 r.; por. M. Rassa, *Il Sacerdote Salesiano Giuseppe Ding-Yuan, Confessore della Fede 1905-1988*, Hong Kong 1988 r.

<sup>15</sup> List ks. M. Rassa z Hong Kongu do ks. St. Szmidta w Łodzi z 1 V 1994 r., Archiwum prywatne.

<sup>16</sup> C. Socol, *Ritorno alla „madrepatria”*, Bollettino Salesiano, 7 (1997) s. 15.

<sup>17</sup> Tenże, *Il nuovo vescovo – coadiutore di Hong Kong*, Bollettino Salesiano 5 (1997), s. 24.

kluczało stosowanie metod nacisku i gwałtu w działaniu człowieka, gdyż miało ono charakteryzować się wolnością.

W ciągu pierwszych wieków stosowano tę zasadę w ramach ewangelizacji i wyznawcami Chrystusa stawali się ludzie osobiście przekonani do wiary w Jezusa, którzy w sposób wolny włączali się do wspólnoty Kościoła. Tę zasadę ewangelizacyjną, charakterystyczną dla czasów starożytności chrześcijańskiej wyraził św. Augustyn w zdaniu: „Człowiek może uwierzyć tylko wtedy, jeśli zechce” (*credere non potest homo nisi volens*).

Zmiana nastąpiła wraz z przechodzeniem na chrześcijaństwo nowych ludów, które przyjmowały chrzest podporządkowując się decyzji swoich władców. Z początkiem IV w. chrześcijaństwo stało się religią panującą w cesarstwie rzymskim. Cesarze uważali się za opiekunów Kościoła, ale równocześnie rozciągali nad nim swą władzę w różnym wymiarze. Od czasów Karola Wielkiego (†814) formowała się koncepcja nowej społeczności chrześcijańskiej (*respublica christiana*), w której cesarstwo i papieństwo, każde na swój sposób, zarządzały tak sprawami świeckimi, jak i kościelnymi. Jedność religijna stała się podstawą nowego porządku kościelno-państwowego. Uznawano zasadę, że skoro wiara została przyjęta, musi być wyznawana. W sposób nietolerancyjny uznawano herezję za przestępstwo o charakterze religijno-państwowym, a walka z nią była prowadzona przez obie instytucje.

Reformacja wprowadziła zasadę, że władca świecki decyduje o wyznaniu swoich poddanych (*cuius regio eius religio*), co pociągnęło za sobą m.in. długotrwałe wojny religijne w różnych krajach.

Od końca XVIII w. rozwijały się w Europie ruchy wolnościowe, które obok domagania się wolności i tolerancji dla przekonań religijnych i społecznych, były zarazem negatywnie nastawione wobec Kościoła katolickiego. Tym należy tłumaczyć negatywne nastawienie papieża XIX w. wobec ówczesnych ruchów wolnościowych (np. potępienie liberalizmu przez Grzegorza XVI w encyklice *Mirari vos* z 1832 r. i przez Piusa IX w *Syllabusie* z 1864 r.).

Inny nurt prawny i kulturowy był związany z prawami człowieka. Koncepcja praw człowieka zawsze była potencjalnie zawarta w chrześcijańskiej myśli teologicznej, chociaż Kościół w swym oficjalnym nauczaniu podjął tę kwestię dość późno. Prawa człowieka były bowiem kreowane przez rewolucję francuską i racjonalistyczne szkoły prawa naturalnego, które odnosiły się wrogo do Kościoła. Zmiana stanowiska zaczęła się od papieża Leona XIII, który w encyklice *Libertas praestantissimum* (1888 r.) stwierdził, że wolność jest „szczególnym dobrem natury” i „czynnikiem doskonalenia się człowieka”. Pius XI w encyklice *Rerum Ecclesiae* (1926 r.) żądał wolności dla „pracowników Ewangelii i wiernych Chrystusowych”. W tym duchu utrzymane były inne wypowiedzi najwyższych autorytetów kościelnych w XX w. aż po czasy II Soboru Watykańskiego.

Dramatyczne doświadczenia związane z działalnością i ideologią systemów totalitarnych, zwłaszcza w czasie II wojny światowej spowodowały, że problem wolności, w tym także wolności religijnej, stał się niezwykle aktualny. ONZ uchwaliła 10 XII 1948 r. Powszechną Deklarację Praw Człowieka, której pierwszy artykuł brzmi: „Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem swej godności i praw. Są oni obdarzeni rozumem i sumieniem i powinni postępować wobec innych w duchu braterstwa”. Wiele państw wprowadziło zasadę wolności religijnej do swych konstytucji.

II Sobór Watykański zawarł w KDK nauczanie o godności i wolności człowieka. Pierwszy rozdział zajmuje się „godnością osoby ludzkiej”. Do podstawowych elementów osoby ludzkiej zalicza się poznanie, sumienie i wolność. Wolność stanowi „szczególny znak obrazu Bożego” (17). „Godność człowieka wymaga, aby działał ze świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobowo” (*tamże*).

Bardziej szczegółowo problemem wolności religijnej zajmuje się soborowa *Deklaracja o wolności religijnej*. Jest ona z jednej strony pewnym ukoronowaniem dążeń papięży, zaś z drugiej strony wynikiem głębszych i szczegółowych analiz ojców Soboru.

### Pojęcie i uzasadnienie wolności religijnej

Deklaracja soborowa stwierdza, że „osoba ludzka ma prawo do wolności religijnej”. Polega ona na tym, że „wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej, tak aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu, ani nie przeszkadzano mu w działaniu według sumienia, prywatnym i publicznym, indywidualnym lub w łączności z innymi, byle w godziwym zakresie” (2).

Wolność religijna ma szeroki zasięg praw i obowiązków, którymi są objęte osoby i społeczności. Deklaracja stwierdza: „Ponieważ wspólne dobro społeczeństwa (...) polega głównie na przestrzeganiu praw i obowiązków osoby ludzkiej, troska o respektowanie prawa do wolności religijnej należy do obywateli, do grup społecznych, do władz cywilnych, do Kościoła i innych wspólnot religijnych, do każdego z tych czynników we właściwy mu sposób, w zależności od ich obowiązków wobec dobra wspólnego” (6).

Uzasadnieniem wolności religijnej jest godność człowieka, zarówno naturalna, jak i nadprzyrodzona, godność rozpatrywana dynamicznie w świetle naczelnego powołania życiowego (por. DWR 2). Prawo do wolności religijnej jest też zakorzenione w Objawieniu Bożym.

Postulat wolności religijnej przejawia się przede wszystkim w nauce i życiu Jezusa Chrystusa, który z wielkim szacunkiem odnosił się do godności człowieka i nie inaczej, jak przez dobrowolną ofiarę ze swego życia na krzyżu przyszedł uwolnić człowieka od wszelkiej niewoli. Prawo do wolności religijnej jest też postula-

tem tradycyjnej nauki katolickiej o wierze, jako wolnym akcie człowieka przyjmującego świadomie i dobrowolnie objawioną prawdę Bożą. Wiara, jako wolna odpowiedź wolnej osoby ludzkiej, domaga się uszanowania przez innych.

### **Wolność dla wszystkich bez wyjątku**

Fundamentem prawa do wolności religijnej jest obiektywna godność osoby ludzkiej, której człowiek nigdy nie traci. Dlatego prawo do wolności religijnej przysługuje nie tylko katolikom, ale także ludziom innych religii i niewierzącym. Deklaracja tak o tym mówi: „Dlatego prawo do owej wolności trwa również w tych, którzy nie wypełniają obowiązku szukania prawdy i trwania przy niej; i korzystanie z tego prawa nie może napotykać na przeszkody, jeśli zachowany jest sprawiedliwy ład publiczny” (2). Człowiek błądzący, a nawet ten, który kieruje się złą wolą, czyli nie wypełnia obowiązku posłuszeństwa wobec tego, co dyktuje sumienie, ma prawo do wolności od przymusu zewnętrznego w sprawach religijnych. Człowiek taki bowiem nie traci przez to godności osoby ludzkiej, a więc i prawa do wolności religijnej.

Błędów religijnych należy unikać, błędne poglądy religijne trzeba zwalczać, nigdy jednak za pomocą przymusu zewnętrznego wobec ludzi, którzy je wyznają lub też szerzą. Godność osoby ludzkiej domaga się uszanowania także w tych sytuacjach. Na jej straży stoją niewzruszone prawa człowieka, wśród nich prawo do wolności religijnej. To, co dotyczy jednostek, odnosi się również do wspólnot religijnych.

Prawda o wolności religijnej również dla błądzących w złej wierze stanowi wydatną nowość wprowadzoną przez Deklarację soborową. Do tego czasu problem ten był różnie rozwiązywany. Nowe ujęcie zostało umożliwione przez umieszczenie wolności religijnej na płaszczyźnie prawnej o powiązaniach filozoficznych i teologiczno-moralnych. Podkreśla się przy tym prawo osoby ludzkiej do wolności społecznej i cywilnej w sprawach religijnych.

### **Wolność religijna wobec misji Kościoła**

W świadomości chrześcijanina łączy się przekonanie o słuszności zasady wolności religijnej z uznawaniem prawdziwości samej wiary. Podkreśla to Deklaracja w stwierdzeniu: „Wierzmy, że owa jedyna prawdziwa religia przechowuje się w Kościele katolickim i apostoelskim, któremu Pan Jezus powierzył zadanie rozszerzania jej na wszystkich ludzi... Wszyscy zaś ludzie obowiązani są szukać prawdy, zwłaszcza w sprawach dotyczących Boga i Jego Kościoła, a poznawszy ją, przyjąć i zachowywać” (1).

Nowe podejście do wolności religijnej nie może osłabiać ducha apostoelskiego, przeciwnie Deklaracja przypomina ten obowiązek. „Z woli bowiem Chrystusa Kościół katolicki jest nauczycielem prawdy i ciąży na nim obowiązek, aby głosił i auten-

tycznie nauczał Prawdy, którą jest Chrystus, a zarazem, by powagą swoją oznajmiał i potwierdzał zasady porządku moralnego, wynikające z samej natury ludzkiej! (14).

Deklaracja przypomina zarazem chrześcijanom o obowiązku wyznawania wiary i ożywionym ufnością apostołstwie przez modlitwę i przykład życia, połączonym z gotowością na największe ofiary (por. 14). Przypomina zarazem, że działalność apostołska musi uwzględniać zasadę, że „prawda nie inaczej się narzuca jak tylko siłą samej prawdy, która wnika w umysły jednocześnie łagodnie i silnie” (1).

Kościół nieustannie wychowuje do korzystania z prawa wolności i poszanowania wolności innych ludzi. Kościół proponuje, niczego nie narzuca: szanuje ludzi i kultury, zatrzymuje się przed sanktuarium sumienia. Tym, którzy opierają się pod najróżniejszymi pozorami działalności misyjnej, Kościół powtarza: „Otwórzcie drzwi Chrystusowi!” (por. RM 39).

### Wolność religijna a państwo

Zgodnie z tradycyjną teorią katolicką, tylko prawdziwa religia może żądać autentycznego prawa, uznając jedynie cywilną tolerancję wobec innych form kultu. Nauczanie katolickie od Grzegorza XVI (XIX w.) do Piusa XII rozpoczynało się od uznania Boga oraz prawdy i w rezultacie błąd w założeniach był wykluczony. II Sobór Watykański przyjął inny punkt widzenia – nie przeciwny, lecz uzupełniający – wychodząc od podmiotu, czyli ludzkiej osoby. Wolność religijna przyznana każdemu obywatelowi jest, zgodnie z *Deklaracją o wolności religijnej*, prawem podstawowym, ponieważ zasada się na wewnętrznej godności osoby, jako stworzonej na podobieństwo Boga. Ludzka godność nie tkwi w fakcie wierności wobec prawdy, lecz w fakcie wcześniejszym – bycia stworzonym przez Boga.

Prawo do wolności religijnej jest prawem wrodzonym, a to znaczy czymś wcześniejszym i dlatego wyższym w stosunku do państwa i społeczeństwa. Uznając tę wolność, państwo jej nie tworzy, jedynie ją deklaruje.

Jakie pojęcie czy model państwa jest uwydatniony w Deklaracji (w całej zresztą nauce II Soboru Watykańskiego zwłaszcza w KDK 76 w dokumentach Kościoła posoborowego)? Nie przedstawia ona państwa wyznaniowego, ani państwa ateistycznego czy świeckiego (w tradycyjnym sensie), ale państwo prawdziwie pluralistyczne. W pluralistycznej demokracji państwo i Kościoły muszą się wzajemnie uznawać i szanować, a także popierać się, nie stosować techniki wzajemnego unikania. Państwo powinno starać się o to, aby zachować dobre relacje z różnymi wyznaniami w kwestii wolności kultu, szkolnictwa i we wszystkim, co dotyczy publicznej aktywności. Praktyka pluralizmu w demokracji wymaga, aby państwo wchodziło w dialog i przyjmowało rady.

Wszystkie te sprawy regulują konstytucje i prawa państwowe. W zależności od przyjętych koncepcji człowieka, prawa, wartości, religii, prawdy i wolności, prawo

państwowe dotyczące wolności religijnej może być rozmaite, nie zawsze zgodne z zasadami wyłożonymi przez naukę soborową.

### Granice prawa do wolności religijnej

Deklaracja stwierdza, że „prawo do wolności w dziedzinie religii realizuje się w społeczności ludzkiej, dlatego też korzystanie z niego podlega pewnym określającym je regułom” (7). Deklaracja przedkłada postulat: „Przy korzystaniu z wszelkich rodzajów wolności należy przestrzegać moralnej zasady odpowiedzialności osobistej i społecznej; stąd w realizowaniu swych praw poszczególne ludzie i grupy społeczne mają moralny obowiązek zwracania uwagi i na prawa innych, i na swoje wobec innych obowiązki, i na wspólne dobro wszystkich. Wobec wszystkich należy postępować sprawiedliwie i humanitarnie” (7).

Gdy chodzi o zadania władzy państwowej, to Deklaracja formułuje je bardzo konkretnie. „Ponieważ społeczeństwu cywilnemu przysługuje prawo do bronienia się przeciwko nadużyciom, jakie mogłyby się pojawiać pod pretekstem korzystania z wolności religijnej, troska o taką obronę jest szczególnym obowiązkiem władzy cywilnej; musi się to jednak dokonywać nie w sposób arbitralny, ani nie przez niesprawiedliwe sprzyjanie jednej tylko ze stron, ale wedle norm prawnych, dostosowanych do obiektywnego porządku moralnego; przestrzeganie tych norm jest niezbędne dla skutecznego zabezpieczenia praw wszystkich obywateli i ich harmonijnego współżycia, dla właściwej troski o godziwy pokój publiczny, polegający na uporządkowanym współżyciu w atmosferze prawdziwej sprawiedliwości, oraz dla należytego strzeżenia moralności publicznej. Wszystko to stanowi podstawowy element dobra wspólnego i wchodzi w skład pojęcia porządku publicznego” (7).

II Sobór Watykański przypominał oraz na nowo wyznał i proklamował nauczanie o wolności religijnej tak w *Deklaracji o wolności religijnej*, jak również w innych dokumentach soborowych, jak KDK, czy w *Dekrecie o działalności misyjnej* (por. 13). W całym przeszło trzydziestoletnim nauczaniu posoborowym Kościoła podtrzymywał, rozwijał i aktualizował nauczanie Soboru o wolności religijnej.

Katechizm Kościoła Katolickiego przedstawia problem wolności religijnej w nr. 2106-2109. Cytuje przy tym w odnośnikach następujące źródła: DWR, encyklikę Leona XIII *Libertas praestantissimum*, breve Piusa VI *Quod aliquantum*, encyklikę Piusa IX *Quanta cura* i przemówienie Piusa XII z 6 XII 1953 r.

### Udział abp. Lefebvre'a w II Soborze Watykańskim

Abp Marcel Lefebvre był uczestnikiem II Soboru Watykańskiego jako przełożony generalny Zgromadzenia Misjonarzy Ducha Świętego. Obrady Soboru trwa-

ły od 11 X 1962 do 8 XII 1965 w ramach czterech sesji. Rezultatem obrad Soboru było przygotowanie i promulgowanie 16 dokumentów.

Obrady i dyskusje soborowe uwydatniły wielką wolność opinii prezentowanych w teologicznych i pastoralnych kwestiach. Ojcowie soborowi w liczbie około 2500 reprezentowali Kościół powszechny, ale też rozmaite szkoły teologiczne, tradycje pastoralne, dlatego dopiero w trakcie Soboru kształtował się zasadniczy tok myślowy, określany jako duch i kierunek odnowy soborowej. Zdecydowana większość biskupów opowiedziała się za taką soborową opcją.

Był również inny kierunek określany jako konserwatywny, reprezentowany przez zwolenników tradycjonalizmu, usiłujący hamować nowe koncepcje teologiczne i pastoralne, zwłaszcza związane z problemami eklezjologii, wolności religijnej, ekumenizmu, dialogu międzyreligijnego, zmianami w liturgii, tradycją i otwarciem się Kościoła wobec współczesnego świata. Tego rodzaju postawa była w mniemaniu zwolenników tego kierunku, wyrazem obrony Soboru Trydenckiego i I Watykańskiego oraz przeciwstawiania się zagrożeniom dla Kościoła i jego przyszłej działalności pastoralnej.

Abp Lefebvre reprezentował ten właśnie kierunek. I w tym duchu przyłączył się do niezbyt licznej grupy integrystycznej, występującej przeciw proponowanym przez Sobór reformom i podtrzymującym zasady tradycyjnej teologii. W przemówieniach wygłoszonych w auli soborowej abp Lefebvre zajmował negatywne stanowisko wobec reformy liturgicznej, kolegalności biskupów, ekumenizmu, wolności religijnej i stanowiska Kościoła wobec świata współczesnego. Lefebvre początkowo podpisywał wraz z innymi ojcami dokumenty soborowe. Nie podpisał jednak *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele współczesnym* i *Deklaracji o wolności religijnej*. Jego zdaniem Sobór poszedł za daleko, uległ wpływom katolicyzmu liberalnego, zwalczanego przez poprzednich papieży. Przed zakończeniem Soboru opuścił Rzym.

W 1970 r. Lefebvre założył Bractwo Kapłańskie św. Piusa X z siedzibą w Ecône, małej osadzie koło Lozanny, w diecezji Sitten. Założył tam seminarium duchowne i tworzył nowe ośrodki poza Szwajcarią. W 1976 r. został zatuszowany, gdyż bez zgody miejscowego ordynariusza udzielał święceń kapłańskich. W 1988 r. dokonał czynu natury schizmatycznej przez udzielenie sakry biskupiej czterem kapłanom bez papieskiego manadatu i wbrew woli papieża. Od tego czasu ta schizma trwa i obejmuje całe Bractwo św. Piusa X.

### Lefebvre a wolność religijna

W swych wypowiedziach w czasie Soboru Lefebvre wiele razy interweniował, aby zaprotestować przeciwko liberalnej koncepcji wolności, którą zastosowano do pojęcia wolności religijnej, według której wolność można zdefiniować jako wyzwo-

lenie od wszelkich ograniczeń. Uznawał, że przymus moralny w dziedzinie religijnej jest niezwykle użyteczny, a wzmianki o nim znajdujemy wielokrotnie w Piśmie Świętym: „Bojaźń Boża jest początkiem mądrości”.

W pismach i wystąpieniach w okresie posoborowym bardzo negatywnie oceniał i interpretował *Deklarację o wolności religijnej*. Stwierdzał na przykład, że zasada praw człowieka „jest prawdziwie szatańską zasadą: «Non serviam – ja nie chcę służyć», ja nie chcę być poddany prawdzie. Potwierdzenie przez Kościół praw człowieka jest wprowadzeniem jadu rewolucji, jest wprowadzeniem śmierci Kościoła”.

Lefebvre twierdził, że wolność religijna odpowiada „wolności” w ujęciu rewolucji francuskiej i jest równoznaczna z utożsamianiem prawdy i błędu.

### **Lefebvre a wolność religijna wobec wyznawców religii niechrześcijańskich**

Lefebvre neguje zdecydowanie prawo do wolności religijnej przysługujące wyznawcom religii niechrześcijańskich. Według niego twierdzenie soborowe, że wszyscy ludzie mają naturalną bezpośrednią orientację ku Bogu, jest zupełnie nie-realistyczną i czysto naturalistyczną herezją.

Lefebvre stwierdza, że Soborowi sprawiało przyjemność wychwalanie wartości zbawiennych innych religii. Z pewnością w tych religiach są jakieś zdrowe elementy. Żadna jednak z tych wartości nie należy sama w sobie do tych fałszywych religii, lecz należą z mocy prawa do jedynej prawdziwej religii, mianowicie do religii Kościoła katolickiego i tylko on sam może przez nie działać. Zatem mówienie o zbawiennych wartościach innych religii jest herezją! Zaś „szacunek dla sposobów ich postępowania i ich doktryn” to sposób mówienia, który gorszy prawdziwych chrześcijan.

Lefebvre czyni też osobiste wyznanie: „Jeżeli o mnie chodzi, nigdy nie próbowałem przekształcić chaty animistycznego kapłana w kaplicę. Gdy umierał czarownik, natychmiast paliliśmy jego chatę, ku wielkiej uciechy dzieci! W świetle całej Tradycji, nakaz dany przez Jana Pawła II w encyklice *Redemptor hominis*: «Nigdy zniszczenie, lecz wzięcie pod uwagę wartości, nowe budowanie» nie jest niczym innym, jak utopią teologa teoretyka. Faktycznie, niezależnie od tego, czy przemyślane czy nie, jest to wyraźne wezwanie do synkretyzmu religijnego”.

### **Wolność religijna a państwo w ujęciu Lefebvre’a**

Lefebvre był zwolennikiem państwa wyznaniowego. Stwierdzał, że konsekwencją wolności religijnej Soboru jest „kres zasady wyznaniowego państwa katolickiego, które dawało szczęście narodom, które pozostawały katolickie”. Najbardziej jasnym zastosowaniem uchwał Soboru było zlikwidowanie państw katolickich, ich laicyzacja. Wszystkie państwa katolickie (Hiszpania, Kolumbia, Ar-



gentyna itd.) zostały zdradzone przez samą Stolicę Apostolską, w związku z postanowieniami Soboru.

Zdaniem Lefebvre'a „Kościół jest obecnie osłabiony na skutek zasady wspólnego prawa przyznanego przez państwo wszystkim religiom. Dzięki bezmiernemu bezbożności Kościół znalazł się na tym samym poziomie, co herezje, zdrady i bałwochwalstwa. Jego prawa społeczne są przez to radykalnie zmniejszone.

Nic nie pozostało, zarówno w zakresie doktryny, jak i praktyki, z byłego systemu związków społeczeństwa z Kościołem i innymi religiami, które można określić tymi słowami: uznanie prawdziwej religii, możliwa i ograniczona tolerancja dla innych religii”.

Lefebvre stwierdza, że państwo nie uznaje już swoich obowiązków wobec jedynej prawdziwej religii, a Kościół został pozbawiony swojego zbawiennego i unikalnego wpływu na życie publiczne. Życie społeczne jest organizowane poza prawdą, poza prawem Bożym. Społeczeństwo staje się ateistyczne. Jest to kres społecznego panowania Chrystusa. „Oto, właśnie, czego naprawdę dokonał Sobór Watykański II”.

„Następne, nieprześcignione bluźnierstwo Soboru mówi, że państwo uwolnione od obowiązków wobec Boga, powinno gwarantować, że żadna religia «nie będzie ograniczana w swobodnym manifestowaniu szczególnej skuteczności swojej doktryny w organizowaniu społeczeństwa i ożywianiu wszelkiej ludzkiej działalności» (DWR 4). W ten sposób Sobór Watykański II zaprasza naszego Pana, aby przyszedł, zorganizował i ożywił społeczeństwo do spółki z Lutrem, Mahometem i Buddą! Oto do czego chciał doprowadzić Jan Paweł II w Asyżu! Cóż za antyreligijny i bluźnierczy plan!”

Swoje wywody kończy Lefebvre stwierdzeniem: „Wszyscy ci soborowi Ojcowie, którzy zagłosowali na *Dignitatis humanae* i ogłosili wolność wraz z Pawłem VI, czy zdawali oni sobie sprawę, że w rzeczywistości zdetronizowali Naszego Pana Jezusa Chrystusa, poprzez zerwanie mu korony Jego społecznego królowania”.

W liście do papieża Pawła VI z 17 VI 1976 r. Lefebvre pisze, że wolność stała się bożkiem nowoczesnych ludzi. Panowanie zaś Chrystusa może być wprowadzone tylko przez zniesienie demokracji. Myśl tę rozwinął w swoim przemówieniu w Lille, 29 VIII 1976 r. Jako konkretny model państwa, gdzie panuje wolność i prawdziwe chrześcijaństwo, podał Argentynę. Trzeba podkreślić, że rządy sprawowała wówczas grupa reżymowa.

### Lefebvre a granica prawa do wolności religijnej

Lefebvre stwierdza, że nauczanie Soboru o granicach prawa do wolności religijnej jest sprzeczne z niezmiennym Magisterium Kościoła. Ma przy tym na myśli funkcjonowanie państwa wyznaniowego, w którym państwo ma obowiązek i prawo

do ochrony religijnej jedności obywateli w ramach prawdziwej religii oraz do ochrony dusz ludzkich przed skandalem i rozpowszechnianiem się błędu religijnego, a z tej też przyczyny do ograniczania możliwości praktykowania fałszywych kultów, a nawet zakazywania ich, jeśli zaistnieje taka potrzeba. „Dlatego też należy powiedzieć, że «granice» religijnej wolności, ustalone przez Sobór, są tylko piaskiem w oczy, ukrywającym podstawową wadę, którą mają, a którą jest nie branie pod uwagę różnicy pomiędzy prawdą i błędem! Wbrew wszelkiej sprawiedliwości, pragną oni nadać to samo prawo prawdziwej religii i religiom fałszywym, a następnie próbują sztucznie ograniczyć szkody z tego wynikające, poprzez bariery, które są jednak dalekie od spełniania wymogów doktryny katolickiej”.

Z okazji dwudziestolecia Soboru Lefebvre napisał *List otwarty do papieża Jana Pawła II*, w którym stwierdza, że „sytuacja Kościoła od dwudziestu lat przypomina okupowane miasto. Z powodu «samozniszczenia Kościoła» tysiące księży i miliony wiernych żyją w zakłopotaniu i niepewności. Błędy zawarte w dokumentach Soboru Watykańskiego II, posoborowe reformy, a w szczególności reforma liturgiczna, błędne pojęcia rozpowszechniane przez oficjalne dokumenty oraz nadużycia władzy popełniane przez hierarchię szerzą wśród nich zamieszanie i niepokój”. Następuje potem „wykaz głównych błędów, będących przyczyną owej tragicznej sytuacji, które to błędy zostały już zresztą potępione przez poprzedników Waszej Świątobliwości”.

W tym wykazie jest też punkt trzeci: fałszywe przyrodzone prawa człowieka. Przytaczam go tak ze względu na treść, jak również jako przykład stylu i argumentacji.

„Soborowy dokument *Dignitatis humanae* stwierdza, że każdy człowiek ma przyrodzone prawo do wolności w dziedzinie religijnej, co stoi w sprzeczności z nauczaniem poprzednich papieży, którzy wyraźnie odrzucają podobne bluźnierstwo.

Pius IX w encyklice *Quanta cura* i w *Syllabusie*, Leon XIII w encyklikach *Liber-tas Praestantissimum* oraz *Immortale Dei*, Pius XII w przemówieniach do włoskich prawników katolickich *Ci Riesce* zaprzeczają, że podobne prawo opiera się na rozumie, bądź też na Bożym Objawieniu.

Vaticanum II powszechnie wyznaje i głosi, że «Prawa nie inaczej się narzuca, jak tylko siłą samej prawdy», co jasno sprzeciwia się nauczaniu Piusa VI przeciw jansenistom z Synodu w Pistoii (DS 2604). Sobór posuwa się aż do tej niedorzeczności, że ogłasza prawo nieuznawania i nietrzymania się Prawdy, zmusza rządy do rezygnacji z dyskryminacji religijnej przez ustanowienie równości wobec prawa religii prawdziwej i religii fałszywych. Doktryna ta opiera się na fałszywej koncepcji godności człowieka, która pochodzi od pseudo-filozofów rewolucji francuskiej, agniostyków i materialistów potępionych listem apostołskim św. Piusa X *Notre charge apostolique*.

Vaticanum II twierdzi, że wolność religijna przyniesie Kościołowi epokę stabilności. Grzegorz XVI stwierdza coś zupełnie przeciwnego, a mianowicie, że uważanie nieograniczonej wolności poglądów za korzystne dla Kościoła jest oznaką najwyższej nieroztropności.

Sobór wyraża w *Gaudium et spes* fałszywy pogląd, twierdząc, że źródłem ludzkiej godności jest Wcielenie, które odnowiło ją dla wszystkich ludzi. Ten sam błąd znajduje się w encyklice Jana Pawła II *Redemptor hominis*.

Skutki uznawania przez Sobór fałszywych praw człowieka burzą podstawy społecznego panowania Pana Jezusa, a także naruszają autorytet i władzę Kościoła w misji rozszerzania panowania Chrystusa w ludzkich duszach i sercach poprzez zwalczanie sztańskich sił, które je zniewalają. Tych, którzy żywią jeszcze ducha miśnjego oskarża się o grzech przesadnego prozelityzmu.

Neutralność państwa w sferze religijnej jest obelgą dla Pana Jezusa i dla Jego Kościoła, kiedy w grę wchodzi państwo o katolickiej większości”.

Abp Lefebvre głosił swe poglądy i zdecydowanie odrzucał naukę II Soboru Watykańskiego w ciągu długich lat działalności, gdyż zmarł w 1991 r. w 85. roku życia.

### Stanowisko lefebrystów wobec wolności religijnej

Bractwo św. Piusa X – lefebryści – bardzo wiernie wyznaje i głosi błędne nauczanie abp. Lefebvre’a, zawarte w wydawanych tomach jego dokumentów, kazań i wytycznych, jak również w książkach autorów lefebrystycznych oraz periodykach. W Polsce lefebryści mają swoje wydawnictwo „Te Deum” w Warszawie, w którym drukują książki i dwumiesięcznik „Zawsze wierni Prawdzie katolickiej – Prawdziwej jedynej”. Swe kaplice mają w Warszawie, Sopocie, Krakowie, Bydgoszczy, Katowicach i Lublinie.

Periodyk „Zawsze wierni” zamieszczał za życia Lefebvre’a i po 1991 r. jego kazania i wywiady oraz artykuły. W ostatnich latach natomiast jest systematycznie zamieszczany *List do przyjaciół i dobroczyńców* przełożonego Bractwa, bpa B. Fellaya. Tak w tych listach, jak i we wszystkich artykułach, prezentowane są wątki doktrynalne właściwe dla kierunku lefebrystycznego. Jako przykład podaję – w odniesieniu do naszego tematu – fragmenty listu przełożonego Bractwa do papieża Jana Pawła II z 27 X 1999 r. Fellay pisze: „W roku 1986 abp Lefebvre i bp de Castro Mayer uznali, iż ich obowiązkiem było publiczne wyrażenie sprzeciwu – za przykładem św. Pawła (Ga 2,11) – wobec Twojej decyzji zorganizowania spotkania modlitewnego w Asyżu, dokąd zaprosiłeś przedstawicieli głównych światowych «religi». Ten akt publicznego grzechu przeciwko pierwszemu przykazaniu Bożemu i przeciwko pierwszemu artykułowi naszego wyznania Wiary, ta wielka obraza samego Majestatu Boga w Trójcy Jedynej, stała się ogromnym skandalem dla wiernych...

Dzisiaj, kiedy planowane jest powtórzenie skandalu z Asyżu, tym razem w dniu 28 X 1999 r. na Placu św. Piotra w Rzymie, ośmielamy się zdecydowanie zaprotestować przeciwko temu grzechowi, a opierając się na autorytecie niedawnych Twoich Poprzedników, przeciwstawiamy Tobie potępienia, które oni wygłosili przeciwko tym i podobnym błędom: Piusa IX w *Syllabusie* (twierdzenia 16-18), Leona XIII, który odrzucił Kongres religijny w Paryżu (listem z 15 września 1899 r.) oraz Piusa XI z *Mortalium animos*.

Poprzez takie «międzyreligijne» spotkania, zamiast utwierdzać swych braci w wierze, wręcz przeciwnie, promujesz straszny indyferentyzm oraz powodujesz rozłam wewnątrz Kościoła. Co więcej, humanistyczne, przyziemne i naturalistyczne tematy tych spotkań powodują, iż Kościół traci swą całkowicie boską, wieczną i nadprzyrodzoną misję, naśladowując masońskie ideały światowego pokoju, pokoju bez jedynego Króla Pokoju, Naszego Pana Jezusa Chrystusa.

W owym tragicznym wydarzeniu w Asyżu arcybiskup Lefebvre rozpoznał «znak czasu», który pozwolił mu prawowicie dokonać konsekracji biskupich bez Twojej zgody i napisać Tobie, «iż czas otwartej współpracy jeszcze nie nastał». Kolejne 13 lat Twojego pontyfikatu w żaden sposób nie wymazało ani tych znaków, ani ich bolesnych konsekwencji dla Kościoła, ani ran zadanych sercom katolickich wiernych" („Zawsze wierni”, nr 31).

### Przyczyny stanowiska Lefebvre’a

Krótką prezentacją poglądów Lefebvre’a na temat wolności religijnej wywołuje zdziwienie i rozczarowanie, a zarazem skłania do postawienia pytania: jak katolicki biskup mógł obrać tak błędną drogę, która w konsekwencji doprowadziła aż do schizmy? W odpowiedzi na to pytanie trzeba uznać za główną przyczynę jego integrystyczną (czy konserwatywną) orientację. W tym zakresie zasadniczą cezurą i „znakiem sprzeciwu” był dla niego II Sobór Watykański. Według Lefebvre’a wraz z Soborem przeniknął do Kościoła modernizm i liberalizm oraz wszystkie bezbożne prądy współczesności. Swój początek miały one w reformacji, swój dalszy ciąg w oświeceniu, we francuskiej rewolucji, a w XIX i XX w. swą kontynuację w liberalizmie, socjalizmie i komunizmie, aż doprowadziły do II Soboru Watykańskiego, który był soborem „bandyckim”, „liberalnym” i „błuźnierczym”. Stanowisko wobec Soboru stanowi dla Lefebvre’a zasadnicze kryterium jego integralności. Takie stanowisko zajmuje również wobec Kościoła „soborowego” i „posoborowego”. Odnosi się to także do papieży kierujących Kościołem w tych okresach. Wyraża się też w doktrynie, kulcie i strukturach, ukształtowanych przez Lefebvre’a, a kontynuowanych w Bractwie św. Piusa X. Schizmatycka grupa lefebrowska przybrała formę grupy integrystycznej czy konserwatywnej o pewnych typo-

wych elementach, które można odnaleźć w przeszłości i obecnie w podobnych grupach religijnych. Krótkie wyliczenie tych charakterystycznych elementów doktrynalnych, postaw prezentowanych przez grupę i metod „obronnych” oraz „atakujących” przeciwników, pozwoli bardziej zgłębić tak przyczyny jak i całościowy obraz współczesnego lefebryzmu.

### **Postawa nieprzejednania i nieustępliwości**

Lefebvre i jego zwolennicy trzymają się przyjętych zasad w sposób nieprzejednany. Czują się atakowani oraz zagrożeni i dlatego nieustępliwie bronią swoich pozycji. W wywiadzie z 22 X 1989 r. Lefebvre stwierdza, że papież jest z pewnością związany z międzynarodową masonerią. „W Rzymie zagnieździła się herezja. Jeżeli biskupi są heretykami, to nie bez wpływu Rzymu. Jeżeli oddzielamy się od tych ludzi, to dzieje się podobnie jak od tych, którzy mają AIDS, zakaźną chorobę. Oni mają duchowe AIDS. Nie ma się ochoty tego przejąć”.

Lefebvre wyraża na wielu miejscach w swych pismach i w swoich wystąpieniach, że on sam i jego Bractwo stanowi jedyną drogę wyjścia z kryzysu Kościoła. Potwierdza przez to z jednej strony stan izolacji, oderwania się od Kościoła, a z drugiej strony przez takie stanowisko potwierdza swoje szczególne wybraństwo oraz swój autorytaryzm.

Stanowisko to jest charakterystyczne dla ruchów integrystycznych: mocny przywódca jako założyciel i zarazem gwarant szczelnej izolacji „na zewnątrz”, a posłusznej i zorganizowanej wspólnotowości „wewnątrz” ruchu. Legitymizacją mistrza jest powołanie go przez Boga i to w celu ratowania Kościoła. Do „ojca” założyciela i twórcy doktryny odwołuje się cały ruch, a zarazem kształtuje się jakiś rodzaj kultu jego osoby i bezwzględne posłuszeństwo wobec niego. W przypadku Lefebvre’a dochodzi jeszcze zdecydowanie negatywne stanowisko samego mistrza i całego ruchu wobec papieża.

### **Negatywne stanowisko wobec papieża**

Totalna krytyka i dyskredytacja II Soboru Watykańskiego przez Lefebvre’a obejmuje także osoby papieży: Pawła VI i Jana Pawła II. Obaj są uznawani za liberalnych i modernistycznych papieży.

Jakie stanowisko mają zająć lefebryści wobec „liberalnego papieża”? Lefebvre wyjaśnia: „Kiedy mówi coś, co pozostaje w zgodzie z Tradycją, przyjmujemy to; kiedy mówi coś, co pozostaje w sprzeczności z naszą wiarą, lub ośmiela się bądź zezwala na coś, co naszej wierze szkodzi, nie możemy tego przyjąć!... Teraz jasno widać, że to, czego nieustannie wymaga się od nas: całkowite posłuszeństwo pa-

pieżowi, całkowite posłuszeństwo Soborowi, akceptacja całej reformy liturgicznej – to stoi w bezpośredniej sprzeczności z Tradycją w takim stopniu, w jakim papież, Sobór i reformy odsuwają nas od Tradycji, na co z każdym rokiem przybywa dowodów”.

### **Redukcjonistyczne ujęcie prawdy i bezdyskusyjne trwanie przy niej oraz demonizacja przeciwników**

Lefebvre i za nim Bractwo św. Piusa X przyjęło redukcjonistyczne założenia doktrynalne, równoznaczne z trwaniem przy swoiście pojętej Tradycji. II Sobór Watykański był traktowany jako przeciwstawny zredukowanemu przez Lefebvre'a obrazowi Chrystusa i Kościoła. Poczucie prawdy „tradycyjnej” i głoszenie jej oraz zdecydowane trzymanie się jej w działalności Bractwa zostało przeciwstawione – w ujęciu Lefebvre'a – prawdzie rozmytej, sfalszowanej na Soborze i głoszonej przez Rzym, a więc przez papieży, Stolicę Apostolską i biskupów. Wszystkie te osoby to liberałowie, moderniści, rewolucjoniści, pozbawieni zasad moralnych, słudzy szatana. Ci właśnie liberałowie byli ojcami soborowymi, oni uchwalili niegodne dokumenty, a modernistyczni papieże je promulgowali. Dlatego ataki, niebywale ostre krytyki i odrzucanie wszystkich dokumentów Soboru, jak i potem wszystkich posoborowych aktów prawnych Kościoła. Wiąże się to zarazem z nieposłuszeństwem wobec papieży, ich dyskredytacja i negacja autorytetu oraz władzy Następców Piotra. To samo odnosi się do kardynałów watykańskich, do biskupów szwajcarskich i innych, którzy w swoich listach pasterskich oraz innych pismach czy odezwach przedstawiali w prawdzie osobę abp Lefebvre'a i jego ruch, obrazując swoim wiernym sytuację ekskomuniki i potem schizmy, zaistniałe w tej grupie z jej założycielem na czele. Ta zdecydowana krytyka przeciwników lefebryzmu była i jest dalej kierowana także wobec teologów, księży i ludzi świeckich.

Lefebvre trwał przy swoich integrystycznych zasadach w sposób fanatyczny oraz bezdyskusyjny. Nikt, z papieżem Pawłem VI i Janem Pawłem II na czele, nie zdołał go przekonać o jego błędnych zasadach i antyeklezyjnej postawie. Taką postawę ciasnego i nieustępliwego fanatyzmu, połączonego z destrukcyjną krytyką Kościoła i papieży, Lefebvre wpoił swoim zwolennikom. Prezentują ją oni w swoich wystąpieniach, w pismach i w działalności prowadzonej w różnych krajach. Lefebvre i lefebryści przyjęli dwie postawy wobec przeciwników: uznawanie ich za niemoralnych, heretyków czy schizmatyków oraz całkowite demonizowanie tych osób.

Polskim lefebrystom przewodzi z urzędu wychowanek seminarium w Ecône, ks. Stehlin, który jest też redaktorem periodyku „Zawsze wierni”, i zamieszcza tam swe artykuły. On i inni autorzy usiłują wpoić czytelnikom lefebrowskie zasady i postawy integrystyczne. Stanowisko wobec wolności religijnej Stehlin określa m.in.

w takiej formie: „Posoborowi reformatorzy wznoszą swoje ręce przed bożkami innych religii i propagują kult człowieka. A ktokolwiek sprzeciwia się podążaniu wraz z nimi na przygotowanie nowej ery dla świata i religii, ten jest z miejsca oskarżany o burzenie jedności, wrogości wobec papieża itd.” (20/1998). Bardzo nieliczna grupa polskich integrystów lefebrystycznych izoluje się od doktryny Chrystusa, głoszonej i wyjaśnianej przez Kościół katolicki. Integryści trwają w swym błędnym mniemaniu, że tylko oni posiadają prawdę, przeciwstawiając się papieżowi, biskupom i całej wspólnotie Kościoła.

W Roku Jubileuszowym dobrze będzie przypomnieć lefebrystom i skłaniającym się ku temu integrystycznemu ruchowi, słowa papieża Jana Pawła II: „W zaistniałej sytuacji pragnę przede wszystkim zwrócić się z uroczystym, pełnym przejęcia, ojcowskim apelem do tych, którzy dotąd byli w rozmaity sposób związani z ruchem arcybiskupa Lefebvre’a, ażeby spełnili poważną powinność pozostania w jedności z Zastępcą Chrystusa, w zjednoczeniu z Kościołem katolickim i by w żaden sposób nie wspierali już tego ruchu” (List apostolski z 2 VII 1988 r.).

#### Wykorzystane źródła:

M. Lefebvre, *Kościół przesiąknięty modernizmem*, Chorzów 1995; tenże *Oni jego zdetrzonizowali. Od liberalizmu do apostazji. Tragedia soborowa*, Warszawa 1997.

Szersze omówienie przedstawionej problematyki wraz z bibliografią por.: Bp Z. Pawłowicz, *Lefebvre i lefebryści. Schizma u schyłku XX wieku*, Gdańsk 1998.

bp Zygmunt Pawłowicz, Gdańsk

#### IV. CZY I JAK JEST MOŻLIWA WSPÓŁPRACA BONIFRATRÓW Z WYZNAWCAMI INNYCH RELIGII?\*

W wydanej w Roku Jubileuszowym 2000 *Karcie Tożsamości Zakonu Szpitalnego św. Jana Bożego*, noszącej podtytuł *Służba chorym i potrzebującym na wzór św. Jana Bożego*, czytamy: „Ludzkość wkracza w XXI wiek pełna zarazem lęków i nadziei. Poczyniliśmy imponujące postępy w zrozumieniu i opanowaniu naszego świata,

---

\* Poszerzona wersja referatu wygłoszonego w czasie Jubileuszowego Międzyprowincjonalnego Spotkania Braci Scholastyków Zakonu Szpitalnego św. Jana Bożego na temat: *Czy Duch św. Jana Bożego u progu III tysiąclecia jest jeszcze żywy?* Warszawa, 4 IX 2000 r.

który dziś jawi się jako wioska – «globalna wioska» – lecz równocześnie nadal trwają, a nawet nasilają się, cierpienia jednostkowe i zbiorowe, spowodowane przez wojny, egoizm klasowy lub grupowy i przez ograniczenia naszej ludzkiej natury, która przypomina nam o ciągłej obecności cierpienia, choroby i śmierci<sup>1</sup>.

W dalszej części tego samego fragmentu, wyjętego z rozdz. I *Karty Tożsamości*, zatytułowanego *Zasady, charyzmat i posłannictwo Zakonu Szpitalnego św. Jana Bożego* (p. 11 – *Planując przyszłość w świetle naszych zasad*) znalazły się słowa: „Zakon Szpitalny św. Jana Bożego jest częścią tej globalnej wioski. Jest nas 1 500 braci, około 40 000 współpracowników jako pracowników i wolontariuszy, i około 300 000 współpracowników-dobrodziejów. Jesteśmy obecni na pięciu kontynentach, w 46 krajach. (...) Chociaż jesteśmy członkami tego samego ciała, Zakonu, żyjemy jednak w bardzo różnorodnych sytuacjach. (...) Jedni z nas znajdują się na Północy, inni na Południu; jedni w kulturach Wschodu, inni w kulturach Zachodu”<sup>2</sup>.

### Świat – „wielka wioska”

Zapytajmy: Jaki jest obraz naszego świata, który dziś jawi się jako wielka wioska – „globalna wioska”? Społeczności technicyzowane, zindustrializowane i zurbanizowane, dumne z zamieszkiwania w aglomeracjach miejskich, w których giną nie tylko ślady przyrody, ale i destrukcji ulegają „odniesienia” międzyludzkie, zaczynają określać siebie – „wioską”. Jaka treść kryje się pod określeniem „globalna wioska”, które do socjologicznego języka wprowadził 20 lat temu Herbert Marshall McLuhan, kanadyjski uczony (filozof, literaturoznawca i socjolog), zajmujący się teorią kultury oraz teorią środków masowego przekazu?

Wioska jest wyraźnie zarysowaną przestrzenią wśród pól, łąk, lasów i nieużytków. W wiosce nie tylko wszyscy znają się nawzajem, ale nieomal wszystko o sobie wiedzą. Panuje w niej określony porządek, usankcjonowany tradycją, regułami życia przyjmowanymi i respektowanymi przez następujące po sobie pokolenia. Mieszkańców wiosek charakteryzuje swoista solidarność. Wiedzą, kim są, kto był ich przodkiem i kto z kim oraz od kiedy sąsiaduje. W pamięci noszą nie tylko wspomnienia tego, co dobre i radosne. Częstokroć pielęgnują złą pamięć o przeszłości, przekazując potomstwu prawie już legendarne podania o zaznanych krzywdach i niewybaczonych urazach. Mieszkańcy wiosek, pracując od świtu do nocy, znają cenę i smak spożywanego chleba. Wiedzą, ile „kosztuje” trud „przemiany” ziarna w bochenek chleba.

<sup>1</sup> *Karta Tożsamości Zakonu Szpitalnego św. Jana Bożego. Służba chorym i potrzebującym na wzór św. Jana Bożego*, Warszawa 2000, s. 7.

<sup>2</sup> *Tamże*, s. 7 n.



Centrum wioski wyznacza świątynia, która określa nie tylko rytm dnia, ale też rytm następujących dni po sobie. W wiosce, w której mieszkają chrześcijanie, wyraźnie i dobitnie rozbrzmiewają dzwony wskazujące na początek, środek i koniec czasów. W wiosce muzułmańskiej muezin z wieży minaretu, usytuowanego tuż obok meczetu, pięciokrotnie w ciągu dnia nawołuje do oddawania chwały Bogu i ukorzenia się przed nim, by w każdym miejscu, okoliczności i czasie wypełniać wolę Wszechmogącego. Centrum wioski żydowskiej jest dom modlitwy bądź też synagoga w najbliższym miasteczku, gdzie gromadzą się ci, którzy Torę i Talmud uznają za konstytucję swego indywidualnego i zbiorowego życia.

Dawniej, jeszcze nie tak dawno, określając pochodzenie drugiego człowieka słowami: „Ty jesteś ze wsi!” („co ty możesz w ogóle wiedzieć o świecie?”) dokonaliśmy niesprawiedliwego sądu nad swoim bliźnim. Dziś mówiąc: „Jesteśmy mieszkańcami «wielkiej wioski»”, wyrażamy samozadowolenie, a nawet dumę.

Nie wszyscy jednak akceptują rzeczywistość „globalnej wioski”. Są tacy, którzy obawiają się jej, uważając, iż giną w niej granice. Nie może być, twierdzą, życia społecznego bez wyraźnie wytyczonych i zakreślonych granic. Inni z kolei pytają: „Kto jest projektodawcą owej «wielkiej wioski»”? „Co stanowi jej centrum i kto je określa?”, „Gdzie jest jej duchowe i moralne «serce»?” W tradycyjnej, nie-globalnej wiosce, centrum stanowił kościół, cerkiew, dom modlitwy, meczet, pobliska synagoga. Zręczni manipulatorzy opinią publiczną, szczególnie politycy, twierdzą, iż religia, jakkolwiek religia (głównie chrześcijaństwo), nie może już wyznaczać owego centrum świata. Broniąc wolności osób niewierzących, wszelkiego rodzaju ateistów, deistów, agnostyków twierdzą, iż oś „wioski globalnej” powinna być niereligijna. Niewierzący stają się w ten sposób klasą uprzywilejowaną, mogącą narzucać swoją interpretację świata ludziom wierzącym. Są kręgi intelektualistów, gdzie próbuje się wypracować zasady tzw. światowego etosu wg wskazówek Hansa Künga, niemieckiego teologa rzymskokatolickiego, kontestatora papieżstwa, a zatem katolicykości, który blisko 20 lat temu pozbawiony został prawa nauczania w imieniu Kościoła. *Weltetos* stanowić miałyby *resumé* najwznioślejszych zasad etyczno-moralnych wszystkich religii, światopoglądów oraz niereligijnych ideologii.

Koncepcja i rzeczywistość „wielkiej wioski” ma licznych zwolenników, ale też nie mniej licznych wrogów i przeciwników. Jakkolwiek odnosilibyśmy się do teorii owej oryginalnej makrostruktury społecznej nie ulega wątpliwości, iż świat, począwszy od czasu wielkich odkryć geograficznych, przypadających na przełom XV i XVI w., zaczął się „kurczyć”, „ścieśniać”. Kulminacja tego procesu przypada (zdaje się) na przełom XX i XXI w. Przez ponad połowę ostatniego milenium odległe, nieznanne lądy stawały się coraz bliższe. W konsekwencji „rozszerzania się” świata poszerzone zostały ludzkie horyzonty widzenia. Tak jak przed milionami lat lądy zaczęły się od siebie odsuwać i oddalać w sensie geograficznym, tak w naszym

czasie nastąpił proces ich powrotu, scalania, zwrotu ku sobie w sensie kulturowym. Europa zaczęła „szukać” Azji, Ameryki, Afryki, Australii i Oceanii. Europa „przeniosła się” w końcu do Ameryki. Po wiekach Ameryka rozpoczęła ekspansję na cały świat. Amerykanizacja Europy (a także współczesnego świata) jest po prostu specyficznym „powrotem” Ameryki na Stary Łąd.

Wyznawcy różnych religii przez stulecia żyli jakby na wyspach, między którymi nie było żadnej komunikacji. Wierni poszczególnych tradycji religijnych traktowali siebie nawzajem jako zatracenińców, bałwochwalców, grzeszników idących nieubłagane w piekielny ogień. Zdarzało się, iż niektórzy wyznawcy religii miłości – chrześcijaństwa – uważali pozachrześcijańskie religie za instytucje „z piekła rodem”, a ich wyznawców za dowód na istnienie diabła. Wyznawcy tych religii na przełomie XX i XXI w. uznani zostali za braci i siostry chrześcijan, a ich religie, uważane kiedyś za przestrzeń doktrynalnej niedorzeczności, są traktowane jako sfera obecności Ducha Świętego.

Postrzeganie i opisywanie świata bardzo się zmieniło. Wielcy inspiratorzy, animatorzy i apostołowie dialogu międzyreligijnego, dla którego u progu III tysiąclecia nie ma alternatywy, niechybnie spłonęliby na stosach wraz z różnej maści herezykami, schizmatykami, karcerami, wróżbitami, wiedźmami i czarownicami. Ów ogień właściwie niedawno przestał płonąć. Okres paruset lat, wobec kilkutyśiecznej historii cywilizacji świata, jest właściwie bardzo krótkim odcinkiem czasu. Procesy zmian kulturowych, procesy kulturotwórcze są więc nieodwracalne.

We współczesnym świecie wraz z rozwojem środków komunikacji społecznej informacja z jednego do drugiego krańca wioski przebiega w ciągu przysłowiowej sekundy. Wszyscy z wszystkimi mogą porozumiewać się nie tylko tradycyjną mową, ale na drodze elektronicznej, przez internet. Anteny satelitarne znajdują się na drapaczach chmur w Nowym Jorku, Paryżu, Londynie, ale i na chatach krytych trawą czy gałęziami w sercu Afryki, bądź też na namiotach wędrujących beduinów, którzy np. w Izraelu nie stracili jeszcze swojej tożsamości z racji polityczno-turystycznych. Dystans między ludźmi zmniejszył się, choć nie zostały pokonane psychologiczne bariery dzielące narody, ludy i religie.

„Wielka wioska” nie została jeszcze do końca ukształtowana, a tym bardziej – zintegrowana. Nie ulega wątpliwości, iż są w niej obecne liczne pozytywne wartości. Ale pewne jest też, iż „globalna wioska” podlega negatywnym skutkom tzw. procesu globalizacji. W sensie ścisłym globalizacja oznacza narzucanie struktur ekonomicznych (wpierw – ukształtowanie odpowiedniego kulturowego klimatu) całemu światu przez kraje bardzo zamożne. „Konstruktorom”, „budowniczym” i „scenografom” współczesnego świata chyba bardziej zależy, by jego centrum stanowiły targowiska i bazy, dzisiejsze supermarkety i hipermarkety oraz banki, a nie świątynie. Bogatsi, a zatem silniejsi nie chcą respektować stanowiska

i zdania słabszych. Owa przemoc ekonomiczna jest ogromnym zagrożeniem dla „globalnej wioski”. Jej skutki mogą być zarówno nieprzewidywalne jak i nieobliczalne. Owa „przemoc ekonomiczno-kulturowa” jest poważnym niebezpieczeństwem, któremu powinni zaradzić ludzie domagający się poszanowania przez innych swojej tożsamości. Jeszcze większym zagrożeniem jest globalizacja ideologiczna dążąca do usankcjonowania systemu zależności poszczególnych części wioski od ośrodka dyspozycyjno-kierowniczego, który tak do końca nie chce być rozpoznany i rozszyfrowany. Globalizacja szczególnie zagraża religiom, które razem powinny przeciwstawić się wszelkim procesom podważającym i atakującym ludzką wolność.

### Obraz religii przełomu II i III tysiąclecia

„Zakon Szpitalny św. Jana Bożego jest częstką tej globalnej wioski. Jest nas 1 500 braci. (...) Jesteśmy obecni na pięciu kontynentach”. Spójrzmy na inne jej części. Jak wygląda mapa i jaki jest religijny obraz świata w 2000 r. po narodzeniu Jezusa Chrystusa?

Ludność świata w 1998 r. liczyła blisko 5,5 mld. W Azji, duchowej kolebce największych religii świata, zamieszkiwało 3 mld 200 mln ludności, w Afryce ponad 681 mln, w Australii i Oceanii – 27 mln. W obu Amerykach żyło ponad 740 mln ludzi, na Starym Łądzie zaś, w Europie – ponad 800 mln mieszkańców. Geografowie i statystycy religii ukazują religie zarówno w przestrzeni i krajobrazie, jak i w liczbach. Są to dane szacunkowe, co oznacza, że liczbowe *status quo* danej religii ma charakter w pewnym sensie hipotetyczny. Zdarza się, iż liczby wprowadzają większą dezinformację. Mniejszości wyznaniowe w poszczególnych państwach z reguły zawyżają statystykę, by w ten sposób „poświadczyć”, że wiernych danej religii wcale nie jest tak mało. Przywódcy państw islamskich twierdzą, iż właściwie wszyscy ich obywatele wyznają islam. Mieszkańcy Indii nie mają żadnej wątpliwości. Dziecko urodzone z rodziców hinduistów jest hinduistą (zresztą tak jest w każdej religii narodowej o przynależności do której decyduje etniczna tożsamość). Muzułmanie twierdzą z kolei, iż każdy człowiek, który przychodzi na świat jest muzułmaninem. To jego rodzice wbrew woli Allaha wprowadzają go w świat innych religii, w tym – w świat religii chrześcijańskiej. Misją islamu w XXI w., zresztą jak przez wszystkie wieki, będzie przywrócenie ludzi dla islamu, a nie zdobywanie ich. Nie każdy Żyd jest żydem, to znaczy nie każdy etniczny Żyd wyznaje judaizm. Wielu amerykańskich i izraelskich Żydów to ateści, którzy nie wierzą w Boga-Jahwe, chociaż z wielkim pietyzmem i czcią odnoszą się do tradycji religijnej i zasadniczo „słuchają” rabinów. Spotkać można amerykańskich Żydów wyznających buddyzm, rosyjskich Izraelitów z rodzin nie tylko ateistycznych ale i prawosław-

nych, polskich buddystów (a przecież przez wieki mówiło się, że „Polak to katolik”), a także rdzennych Niemców czczących Allaha. Są też tacy, którzy z całym przekonaniem twierdzą, iż wyznają kilka religii równocześnie.

Na oddzielną uwagę zasługuje chrześcijaństwo, które ma dwa płuca – wschodnie i zachodnie, jednakowo potrzebne dla organizmu – Mistycznego Ciała Chrystusa. Podzielone, rozbite chrześcijaństwo nie zawsze tęskni za jednością. Poszczególne Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie bardziej chyba „zadowolone” są z rozbicia, niż dążące do tego, by przywrócić utraconą jedność. Kontrowersyjne lub alogiczne wydaje się stwierdzenie, które chyba jednak ma w sobie coś z prawdy: „Nie każdy chrześcijanin jest chrześcijaninem”. Czy można bowiem nazwać wiernym Chrystusa tego, który wierzy w wędrówkę dusz – reinkarnację, będącą znakiem rozpoznawczym religii Dalekiego Wschodu. Liczba osób ochrzczonych tęskniących za ponownym wcieleniem na tej ziemi nie jest wcale tak mała. Czy jest chrześcijaninem ten, który opowiada się za aborcją, który kwestionuje Chrystusową moralność, i który często krzyczy: „Chrystus tak! Kościół nie”? Czy nominalny (z nazwy!) chrześcijanin, którego imię zostało wpisane do parafialnej księgi chrztów, naprawdę jest uczniem Chrystusa, skoro jego życie młodzieńcze i dojrzale nie ma nic wspólnego z światłem Ewangelii?

### Mapa religii

Pomijając cały splot złożonych kwestii wiążących się z wiarygodnością i weryfikacją danych statystycznych zarysujemy przynajmniej kontury mapy religii w świecie. Pomoże nam to choć trochę zorientować się, kto w owej „globalnej wiosce” mieszka i jaką wyznaje religię. Pod koniec 1998 r. stan religii świata wyglądał następująco<sup>3</sup>:

Chrześcijanie:	1 870 000 000 osób,
– katolicy:	1 042 000 000 osób,
– protestanci:	450 000 000 osób,
– prawosławni:	173 577 000 osób,
– anglikanie:	55 264 000 osób,
Muzułmanie:	1 060 000 000 osób,
Hinduści:	751 400 000 osób,
Buddyści:	341 570 000 osób,
Żydzi:	18 200 000 osób,
Sekty:	11 000 000 osób.

<sup>3</sup> *Misje w drodze ku trzeciemu tysiącleciu*, Misjonarze Kombonianie. Wiadomości Misyjne 29(1998) nr 26, s. 18.

Wypadałoby spojrzeć na poszczególne kontynenty, ażeby nasz ogląd religii przez pryzmat liczb był w miarę pełny<sup>4</sup>:

Azja:

Hinduści	747 000 000 osób,
Muzułmanie	668 000 000 osób,
Buddyści	332 000 000 osób,
Chrześcijanie	300 000 000 osób,
– katolicy	130 000 000 osób,
– protestanci	85 000 000 osób,
Szamaniści	43 000 000 osób.

Afryka:

Muzułmanie	285 000 000 osób,
Religie tradycyjne	166 000 000 osób,
Chrześcijanie	
– katolicy	109 000 000 osób,
– protestanci	91 000 000 osób,
– prawosławni	29 800 000 osób.

Oceania

Chrześcijanie:

– protestanci	16 000 000 osób,
– katolicy	8 200 000 osób,
– prawosławni	710 000 osób.

Ameryka

Chrześcijanie:

– katolicy	510 000 000 osób,
(69 % ludności, 50 % chrześcijan na świecie)	
– protestanci	114 500 000 osób,
– prawosławni	6 100 000 osób.

Europa

Chrześcijanie:

– katolicy	287 000 000 osób
– prawosławni	130 000 000 osób,
– protestanci	121 000 000 osób.

Dokonując analizy sytuacji religijnej świata w oparciu o powyższą mapę stwierdzić należy, iż ponad 3 mld osób nie słyszało o Jezusie Chrystusie, o Jego zbawczej i odkupieńczej misji, o krzyżu Zbawiciela świata, człowieka i jego kul-

<sup>4</sup> *Tamże*, s. 18 n.

tury oraz o Ewangelii dającej człowiekowi prawdziwą wolność i niepodważalne poczucie własnej wartości, czyli świadomości sensu życia. Choć w wielu krajach Azji zauważyć można rozwój ekonomiczny, a nadzieją tego kontynentu jest bardzo młoda ludność, to w niektórych państwach wciąż istnieją ustroje totalitarne, oraz odżywają stare wojny i konflikty zbrojne. Afrykę, która zaczęła poddawać się procesowi demokratyzacji, również zamieszkuje bardzo młoda ludność. Na Czarnym Łądzie skończyła się epoka monopartyjności, najczęściej o sowieckiej proveniencji i wsparciu. Oceania charakteryzuje się dużym zróżnicowaniem językowym. Tamejsza społeczność zastanawia się: czy opowiedzieć się za Azją czy Zachodem. Ameryka Południowa doświadczana jest co raz rodzącymi się konfliktami zbrojnymi. Na kontynencie tym panuje ogromne ubóstwo. Szczególnie bolesne są problemy wiążące się z obroną ziemi przez najbiedniejszą ludność. Ameryka Północna, po upadku komunistycznego systemu totalitarnego, dumna jest z hegemonii nad światem. Wolność, będąca symbolem tego kontynentu, jednak źle zrozumiana i zagospodarowana, stała się przyczyną rozwoju licznych sekt, kultów i nowych ruchów religijnych. Na Starym Łądzie mówi się o tzw. budowaniu jednej Europy a także – niesłusznie – o powrocie państw z środkowo-wschodniej części kontynentu do Europy. Zmienia się mapa polityczna Europy, co wiąże się z dramatycznymi wydarzeniami, których apogeum stanowi tzw. konflikt bałkański, nazywany przez zręcznych socjotechników wojną religijną XX w. prowadzoną przez prawosławie, katolicyzm i islam. Mimo rozlicznych problemów, związanych szczególnie ze wzrostem bezrobocia, Europa poszukuje duchowości, która by im zaradziła.

### **Perspektywy współpracy bonifratrów z niechrześcijanami**

Synowie św. Jana Bożego obecni na pięciu kontynentach, nie mogą narzekać na bezrobocie. Skoro ponad 3 mld osób na świecie nie zna Jezusa Chrystusa, to głównym zadaniem, misją każdego wierzącego, jest tzw. pierwsza ewangelizacja, która dziś nie odniesie oczekiwanego rezultatu bez zaangażowania się na rzecz dialogu międzyreligijnego. Wszyscy wierni chrześcijanie na mocy chrzcielnego wybrania i namaszczenia zostali wezwani do prowadzenia dialogu z braćmi i siostrami o innych przekonaniach religijnych. Najważniejszym elementem pracy misyjnej w Azji i Afryce jest dialog międzyreligijny oraz i n k u l t u r a c j a. Dialog ów ważny jest w Ameryce, a także w Europie. Stanowi on bowiem istotną część misji ewangelizacyjnej Kościoła. Przecistawianie misji dialogowi, negowanie potrzeby prowadzenia dialogu, kwestionowanie współpracy chrześcijan z niechrześcijanami oznacza niezrozumienie istoty, natury Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia oraz źródła i przyczyny jedności.

W rozdz. VI *Karty Tożsamości Zakonu Szpitalnego św. Jana Bożego zatytułowanym Formacja, szkolnictwo i badania (& Formacja techniczna, ludzka i charyzmatyczna)* czytamy: „W czasach, kiedy Kościół szczególnie przeżywa potrzebę «dialogu międzyreligijnego», ażeby w ślad za Vaticanum II, synowie Kościoła «uznawali, chronili i wspierali dobra duchowe i moralne, a także wartości społeczno-kulturalne [innych religii] i wspólnie strzegli i rozwijali sprawiedliwość społeczną, dobra moralne oraz pokój i wolność», okazuje się rzeczą niezbędną, ażeby prócz odpowiedniej formacji profesjonalnej i technicznej, zadbać o poważniejszą formację w dziedzinie charyzmatu Zakonu, filozofii i teologii, zwłaszcza skoncentrowanej na osobie Jezusa Chrystusa.

Wielkie prądy myśli filozoficznej i teologicznej winny być podstawowymi filarami w formacji, w której charyzmat zakonu i jego głęboka znajomość winny zawsze inspirować postawy i postępowanie na korzyść ubogich i potrzebujących.

W ten sposób będzie można nawiązywać poczwórny dialog, niezbędny w sytuacji pluralizmu religijnego:

– Dialog życia, w którym ludzie starają się żyć w duchu otwartości i dobrego sąsiedztwa, dzieląc się swymi radościami i cierpieniami, problemami i troskami ludzkimi.

– Dialog działania, w którym chrześcijanie i pozostałe osoby współpracują w zakresie integralnego rozwoju i wolności ludzi.

– Dialog doświadczenia religijnego, w którym ludzie zakorzenieni we własnych tradycjach religijnych dzielą się swymi wartościami religijnymi, np. w tym, co się tyczy modlitwy i kontemplacji, wiary i dróg poszukiwania Boga i Absolutu.

– Dialog teologiczny, w którym eksperci starają się głębiej zrozumieć poszczególne spuścizny religijne i doceniają własne wartości duchowe”<sup>5</sup>.

### Formy dialogu międzyreligijnego

Dialog międzyreligijny przybierać może różne formy. Wskazuje na to wyraźnie doświadczenie życia. Forma dialogu jest zewnętrznym kształtem, wyrazem, modelem tego, co stanowi wewnętrzną jego istotę<sup>6</sup>.

#### Dialog życia

Podstawową formą dialogu, w którym powinien uczestniczyć Kościół jest tzw. dialog życia, zwany też dialogiem codzienności, bądź dialogiem codziennego ży-

<sup>5</sup> *Karta Tożsamości Zakonu Szpitalnego św. Jana Bożego*, s. 122 n.

<sup>6</sup> Zob. ogólne omówienie form dialogu: J. Dupuis, *Forms of Inter-religious Dialogue*, Bulletin 20(1985) nr 2, s. 164-171.

cia<sup>7</sup>. Polega on na życzliwym obcowaniu chrześcijan z niechrześcijanami w miejscu zamieszkania, pracy, nauki. Dialog życia to dzielenie radości, ale i smutków braci oraz siostr, którzy utożsamiają się z inną niż chrześcijaństwo religią. Wyraża on naturalną ludzką solidarność. Ta forma obejmuje najszerszy krąg uczestników. Właściwie wszyscy wyznawcy danej religii są doń „wezvani”. Do jego prowadzenia chrześcijanie zostali powołani na mocy chrztu świętego. Dla nich stanowi on świadectwo wierności Chrystusowi, który narodził się i żył w konkretnym kulturowo-egzystencjalnym kontekście. Dialog życia domaga się wzajemnego wyświadczania miłosierdzia, które wskazuje na niczym nieuwarunkowane i nieograniczone miłosierdzie Boga<sup>8</sup>.

Dialog życia jest codziennym obcowaniem w duchu tolerancji i zrozumienia. Wyraża się we wspólnej pracy oraz zaangażowaniu na rzecz budowania coraz bardziej sprawiedliwych struktur społecznych, zarówno w wymiarze mikro, jak i makro. Motywem obopólnego podejmowania dzieł w ramach owego dialogu jest troska o to, aby człowiek bardziej „był”, niż więcej „miał”. Dialog życia służy więc pełniejszemu rozwojowi człowieczeństwa. Dzięki wspólnemu przeżywaniu duchowych, a także ludzkich wartości, ubogaca wzajemnie swoich partnerów. Dialog ten jest codziennym daniem świadectwa wierze przez każdego wierzącego, zgodnie z jego tradycją religijną. Doświadczany w codziennym życiu, winien obejmować wszelkie środowiska, w których żyje i obecny jest człowiek. Zasadniczą, niezmiernie ważną przestrzenią, w jakiej ujawnia się dialog życia, jest rodzina, bowiem w niej kształtują się postawy egzystencjalne jednostek, przyjmowane, a nawet „powielane” w życiu społecznym. Codzienne relacje wewnątrz rodziny uzdalniają do dogłębnego, wzajemnego poznawania się w aspekcie wartości i w wymiarze upływającego, wspólnie dzielonego czasu.

Dialog życia wyraża się we współpracy zawodowej, sąsiedzkiej. Składa się nań codzienne obcowanie chrześcijan z wyznawcami innych religii w duchu pojednania i pokoju, a tym samym obustronne wzbogacanie się świadectwem własnej wiary

<sup>7</sup> Zob. Sekretariat dla Niechrześcijan, *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii*. 10 czerwca 1984, w: W. Chrostowski, R. Rubinkiewicz (red.), *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1989)*, Warszawa 1990, nr 30; *Dialog i przepowiadanie*. Nurt SVD. Kwartalnik misjologiczno-religioznawczy 27(1993) nr 3, nr 42.

<sup>8</sup> E. Sakowicz, *Jan Paweł II – Papież dialogu*, w: *Kalendarz Słowa Bożego 1999*, Pieniężno 1999, s. 131 n.; zob. też S. Gądecki, *O naturze, warunkach, rodzajach i celu dialogu międzyreligijnego*, w: W. Chrostowski (red.), *Ja jestem Józef, brat wasz. Księga pamiątkowa ku czci Arcybiskupa Henryka Józefa Muszyńskiego Metropolity Gnieźnieńskiego w 65. rocznicę urodzin*, Warszawa 1998, s. 136; J. Urban, *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, Opole 1999, s. 186-191.



i wiary partnera. Second Bishops Institute on Interreligious Affairs (BIRA II), który odbył się w Kuala Lumpur w Malezji od 13 do 20 XI 1979 r., a dotyczył dialogu pomiędzy chrześcijanami i muzułmanami, wydał relację końcową, gdzie w p. 14 stwierdził, iż dialog życia jest najbardziej zasadniczym aspektem dialogu w ogóle, zaś uczestniczący w nim dają wzajemne świadectwo zgodnie z wartościami wypływającymi z zasad własnej religii. Opowiadają się oni za braterstwem, otwartością, gościnnością, gotowością świadczenia pomocy potrzebującym bez względu na religię, którą wyznają. Przyjęcie takiej postawy wskazuje wyraźnie, iż wyznawcy poszczególnych religii są bliźnimi, którzy odczuwają bojaźń Bożą. Dialog codzienności „dotyka” ostatecznie takich spraw jak: sprawiedliwość społeczna, prawa człowieka, działalność charytatywna<sup>9</sup>.

Słowa, które Jan Paweł II skierował do biskupów Afryki Północnej w czasie ich wizyty *ad limina* (26 XI 1991 r.) w gruncie rzeczy były i są apelem skierowanym do każdego wyznawcy Chrystusa. Chrześcijanie we wszelkich codziennych sytuacjach życia mają, co stanowi właśnie wymóg dialogu życia, podejmować czyny miłosierdzia, do pełnienia których wzywa Ewangelia<sup>10</sup>.

Dialog życia zobowiązuje do przyjmowania, jak również dzielenia się radością i smutkiem z wyznawcami innej religii, w duchu otwartości oraz dobrosąsiedztwa. Chrześcijanie i wyznawcy innych religii razem powinni zarządzać wszelkim problemom życia codziennego. Dialog ten służyć ma integralnemu rozwojowi człowieka oraz wyzwoleniu osoby ludzkiej z różnych zniewoleń (duchowych, kulturowych, ekonomicznych). Inspiracją do podjęcia dialogu życia, a także „metodycznym drogowskazem” może być, na co zwrócił uwagę Jan Paweł II przemawiając do biskupów Afryki Północnej (26 XI 1991 r.), dokument *Dialog i przepowiadanie*, ogłoszony również w 1991 r.

Przestrzenią dialogu życia jest także cała sfera tzw. życia obywatelskiego. Płaszczyznę zbliżenia między chrześcijanami i niechrześcijanami wyznacza nie tylko przynależność do danego narodu (narodowość), ale też przynależność państwową. Jan Paweł II w Davao na Filipinach (20 II 1991 r.) zwrócił się do muzułmanów z następującym świadectwem: „Dzielicie z chrześcijanami to samo obywatelstwo, które nabyliście żyjąc tutaj i biorąc udział w życiu narodu, ze wszystkimi obowiązkami i po-

<sup>9</sup> T. Michel, *Education for Dialogue*, Bulletin 16(1981) nr 3, s. 245. Również wcześniejsza konferencja BIRA (jak i późniejsze) opowiadała się za koniecznością prowadzenia dialogu; zob. G.B. Rosales, C.G. Arévalo (red.), *For All the Peoples of Asia. Federation of Asian Bishops' Conference Documents from 1970 to 1991*, New York-Quezen City (Philippines) 1992.

<sup>10</sup> John Paul II, *To the Bishops of North Africa on Their Ad Limina Visit. Rome, November 26, 1991*, w: F. Gioia (red.), *Interreligious Dialogue. The Official Teaching of the catholic Church (1963-1995)*, s. 466.

winnościami, jakie z tego wynikają<sup>11</sup>. Właśnie w ramach dialogu życia chrześcijanie zwrócić powinni uwagę na kulturę danej religii, np. kulturę islamu, która – jak podkreślił papież – „zasługuje na uwagę i szacunek”, bowiem ona kształtuje nie tylko życie wewnętrzne niechrześcijan, ale określa ich tożsamość jako obywateli danego państwa. Dialog życia na płaszczyźnie obywatelskiej służy „pełnej pomyślności” niechrześcijan oraz „pomyślności” ich „chrześcijańskich braci i sióstr”<sup>12</sup>.

Dialog, prowadzony we wzajemnym szacunku do siebie, znajduje wyraz na wszelkich płaszczyznach życia. Każda „strona” powinna żywić „pragnienie, aby pracować razem, aby budować bardziej braterskie społeczeństwo”. W dialogu życia na płaszczyźnie ogólnopństwowej bardzo trafne i wymowne staje się powiedzenie, oddające sens dialogu w ogóle: „Nikt nie jest samotną wyspą”. Słowa te wypowiedział Jan Paweł II na spotkaniu chrześcijan i muzułmanów w Davao na Filipinach (20 I 1981 r.)<sup>13</sup>. Natomiast zwracając się do ludności muzułmańskiej stanu Kaduna w Nigerii (15 II 1982 r.) Ojciec Święty rzekł: „Możemy pogłębiać uczciwość w życiu prywatnym i publicznym, rozwijać większą odwagę i mądrość w polityce, eliminować polityczne antagonizmy i przyczyniać się do zniesienia dyskryminacji z powodu rasy, koloru skóry, pochodzenia etnicznego, religii czy płci”<sup>14</sup>.

W czasie tego spotkania Jan Paweł II powiedział także: „Możemy [katolicy i muzułmanie – E.S.] zacząć od dialogu, aby poznać siebie lepiej, zarówno na płaszczyźnie naukowej, jak i w stosunkach osobistych, w rodzinie, w miejscu pracy i rozrywki”. Papież zwrócił uwagę na znaczenie w dialogu życia relacji osobistych, rodzinnych i zawodowych. Nie bez powodu wskazał na rozrywkę, jako przestrzeń wspólnie dzielonego czasu, wypoczynku, relaksu<sup>15</sup>.

Siłą, która już łączy w sposób nierozzerwalny wiernych różnych religii, są więzy krwi. Często członkowie jednej rodziny to wyznawcy różnych religii, a w krajach Afryki również wyznawcy religii tradycyjnych. Ta sytuacja jest wyjątkowa dla rozwoju dialogu życia, gdyż w rodzinie „uobecnia się” szczęście i radość z bycia razem.

Dialog codzienności chrześcijan i niechrześcijan żyjących w określonym kraju służyć ma „pokojowemu jego usposobieniu”(…), „większemu pokojowi, braterstwu i harmonii całego świata”<sup>16</sup>. „We współczesnym, wierzącym i pokojowo uspo-

<sup>11</sup> Jan Paweł II, *Muzułmanie i chrześcijanie Filipin podróżują w tej samej łodzi. Davao, 20 lutego 1981*, w: E. Sakowicz (red.), *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1996)*, Warszawa 1997, s. 83.

<sup>12</sup> *Tamże*.

<sup>13</sup> *Tamże*, s. 84.

<sup>14</sup> Tenże, *Zwartości Nigerii sprzyja połączenie sił w imię Boże. Spotkanie z ludnością muzułmańską. Kaduna, 15 lutego 1982*, w: E. Sakowicz (red.), *Islam*, s. 97.

<sup>15</sup> *Tamże*.

<sup>16</sup> *Tamże*.

sobionym narodzie” nie jest ślepyim koniunkturalizmem. Do muzułmanów Filipin Najwyższy Pasterz Kościoła skierował słowa: „Moi drodzy przyjaciele. Życzę wam, abyście byli przekonani, że wasi chrześcijańscy bracia i siostry potrzebują was i waszej miłości”<sup>17</sup>. Na zasadzie analogii stwierdzić można, iż wszyscy niechrześcijańscy bracia i siostry potrzebują chrześcijan i ich miłości. Do tej właśnie prawdy można w gruncie rzeczy sprowadzić dialog życia.

#### Dialog działania

Ważną formą dialogu międzyreligijnego jest dialog działania, zwany też dialogiem dzieł bądź dialogiem wspólnych dzieł<sup>18</sup>. Polega on na współpracy wyznawców różnych religii „na płaszczyźnie humanitarnej, społecznej, ekonomicznej i politycznej, których celem jest wyzwolenie i wyniesienie człowieka”<sup>19</sup>. Winien służyć rozwojowi ludzkości oraz obronie „wzniosłych i wspaniałych ideałów w dziedzinie wolności religijnej, braterstwa między ludźmi, wychowania i nauki, społecznych akcji dobroczynnych i ładu społecznego”<sup>20</sup>.

Celem dialogu dzieł jest obrona i promocja wartości ogólnoludzkich, w tym przede wszystkim wolności, z jej szczególną postacią – wolnością religijną. Podejmowany na rzecz sprawiedliwości, ma uwrażliwić chrześcijan i niechrześcijan na wszelkie problemy współczesnego świata: głodu, nędzy, bezrobocia. Obie wspólnoty powinny okazywać wyrozumiałość, współczucie oraz wolę pomocy uchodźcom i emigrantom. Dialog musi prowadzić do stanowczej obrony praw człowieka, których źródłem jest sam Bóg<sup>21</sup>. Może się wyrażać w pomocy niesionej wspólnie np. przez Międzynarodowy Czerwony Krzyż i Międzynarodowy Czerwony Półksiężyc oraz inne niechrześcijańskie organizacje charytatywne i dobroczynne. Ostatecznym celem tej formy dialogu jest promocja godności człowieka oraz troska o stworzenie harmonii w życiu społecznym. Dlatego tak ważną troską stron biorących w nim udział jest pokój, zarówno w skali lokalnej, jak i międzynarodowej<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> Tenże, *Muzułmanie i chrześcijanie Filipin podróżują w tej samej łodzi. Davao, 20 lutego 1981*, w: E. Sakowicz (red.), *Islam*, s. 84.

<sup>18</sup> *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii*, nr 31-32; *Dialog i przepowiadanie*, nr 42. Zob. też S. Gądecki, *O naturze, warunkach, rodzajach i celu dialogu międzyreligijnego*, s. 137; J. Urban, *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, s. 191-195.

<sup>19</sup> *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii*, nr 31.

<sup>20</sup> *Ecclesiam suam*, nr 108.

<sup>21</sup> T. Michel, *Pope John Paul II's Teaching about Islam in his Addresses to Muslims*, *Bulletin* 21(1986) nr 2, s. 187.

<sup>22</sup> Jan Paweł II w rozlicznych dokumentach zachęcał wyznawców różnych religii do pracy na rzecz pokoju; zob. encykliki: *Sollicitudo rei socialis*, nr 47 oraz *Centesimus annus*, nr 60, przede wszystkim zob. dokumentację ze Światowego Dnia Modlitwy o Pokój w Asyżu (27 X 1986 r.) – *Dzień modlitwy o pokój w Asyżu*. Wprowadzenie F. König, komentarz H. Waldenfels, przekł. P. Pachciarek, Warszawa 1989.

Zachętą do podejmowania dialogu dzieł są słowa soborowej Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* o konieczności wymazania z pamięci złej przeszłości, a następnie zachęcające, by jedni i drudzy „w interesie całej ludzkości wspólnie strzegli i rozwijali sprawiedliwość społeczną, dobra moralne oraz pokój i wolność”. Motywację biblijną chrześcijanie mogą czerpać m.in. z Listów św. Pawła Apostoła (Flp 4,8; Rz 12,3). Na przykład chrześcijanie i muzułmanie, angażujący się w dialog dzieł, mogą podejmować takie zagadnienia, jak: kobieta w społeczeństwie, prawa dziecka, wychowanie religijne, tolerancja.

Dialog dzieł ma „wymiar” pragmatyczny, co znaczy, że nie kończy się na spotkaniu tematycznym poruszającym takie czy inne zagadnienie. Jego wypełnieniem jest rzeczywistość codziennego życia. Bp Stanisław Gądecki w opracowaniu *O naturze, warunkach, rodzajach i celu dialogu międzyreligijnego* wskazuje w związku z tym na konkretne horyzonty tematyczne: „Popieranie wszystkiego, co prawdziwe, sprawiedliwe, święte, godne miłości, uprzedzanie ludzi dobrej woli roztropnością i taktem, badanie sposobów doskonalenia ustroju społecznego i państwowego – wszystko to należy do tego rodzaju dialogu (...), który jest wyrazem większej solidarności rodzaju ludzkiego, chrześcijanom zaś lepiej ukazuje oblicze Chrystusa – Sługi”<sup>23</sup>.

#### Dialog doświadczenia religijnego

Dokumenty Kościoła wymieniają również kolejną formę dialogu. Jest to tzw. dialog religijnego doświadczenia, czyli dialog modlitwy, określane również jako dialog wymiany doświadczenia religijnego<sup>24</sup> – wyraża ludzką solidarność przed obliczem Boga. Wyznawcy różnych religii powinni często „być razem, aby się modlić” poświadczając w ten sposób, iż do ich wzajemnego zbliżenia prowadzi uprzednie zbliżenie się do Stwórcy, bez konieczności rezygnacji z własnej tożsamości religijnej. Nie ma tu miejsca na relatywizm, indyferentyzm, próby zuniformowania religii na płaszczyźnie kulturowej. W dialogu doświadczenia religijnego każdy pozostaje sobą – zachowując tożsamość, która jest znakiem „rozpoznamy” specyfiki danej religii. Modlitwa, będąca celem uczestników tej formy dialogu, zawsze wskazuje na relację człowieka do Istoty Wyższej, całkowicie i bezgranicznie go transcendującej. Każda jej forma, indywidualna czy wspólnotowa, czy też wreszcie modlitwa chrześcijanina w obecności niechrześcijanina, ma bezgraniczny wpływ na formację postaw, przede wszystkim zaś na kształtowanie, postrzeganie i „wartościowanie” świata przez daną jednostkę. W modlitwie i przez modlitwę, konstatawał Jan Paweł II,

<sup>23</sup> S. Gądecki, *O naturze, warunkach, rodzajach i celu dialogu międzyreligijnego*, s. 137.

<sup>24</sup> *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii*, nr 35; *Dialog i przepowiadanie*, nr 42. Zob. też S. Gądecki, *O naturze, warunkach, rodzajach i celu dialogu międzyreligijnego*, s. 137; J. Urban, *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, s. 198-204.

otwierając Światowy Dzień Modlitwy o Pokój, który miał miejsce w Asyżu (27 X 1986 r.), „głębiej postrzegamy ostateczną Rzeczywistość”<sup>25</sup>.

W dialogu religijnego doświadczenia nie chodzi o zatracenie specyfiki własnej religijności; nie jest on sprowadzeniem kultu różnych religii do wspólnego mianownika. Solidarna obecność na modlitwie, „bycie razem, aby się modlić”, zgodnie z własną tożsamością religijną (tak jak w Asyżu w dniu 27 X 1986 r. i w Warszawie w dniu 1 IX 1989 r., w 50. rocznicę wybuchu II wojny światowej), wyraża podstawową prawdę o ludzkiej egzystencji, o człowieku, który sam z siebie nie jest i nigdy nie będzie w stanie rozwiązać problemów, dotyczących go zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i ogólnoludzkim. Bez wspólnej modlitwy nie jest możliwe zbudowanie ogólnoswiatowego pokoju. Stolica Apostolska troszczy się przy tym, aby modlitwa chrześcijan, spotykających się z wyznawcami innych religii nie prowadziła do synkretyzmu. Troska ta znalazła swój wyraz w *Liście do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej*, który ogłoszony został w 1989 r. przez Kongregację do Spraw Nauki Wiary Stolicy Apostolskiej<sup>26</sup>.

Podczas rozlicznych podróży apostolskich Ojciec Święty Jan Paweł II wielokrotnie modlił się w obecności członków innych wyznań i religii. Najwyższy Pasterz Kościoła wstawiał się za nimi do Boga, modlił się dla nich o Boże błogosławieństwo. Ów akt kultu sprawowany przez papieża jest jednym z wyrazów dialogu religijnego doświadczenia<sup>27</sup>.

### Dialog teologiczny

Ważną formą dialogu jest dialog teologiczny, zwany też dialogiem doktrynalnym teologicznym, wymiany teologicznej, specjalistów bądź ekspertów. Ma on szczególne znaczenie z uwagi na tzw. wnikanie w głąb. Jego uczestnicy podejmują

<sup>25</sup> Jan Paweł II, *Powitalne przemówienie Ojca Świętego. Bazylika Matki Boskiej Anielskiej. Asyż, 27 X 1986. Światowy Dzień Modlitwy o Pokój*, L'Osservatore Romano. Wydanie polskie (dalej: OR) 7(1986) nr 10, s. 1.

<sup>26</sup> Tamże, zob. *List do Biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej. Kongregacja ds. Nauki Wiary*, OR 10(1988) nr 12, s. 3-5; zob. też omówienie tego dokumentu – J. R a t z i n g e r, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej*, OR 10(1989) nr 12, s. 1 n.

<sup>27</sup> Zob. teksty modlitw Jana Pawła II za niechrześcijan, w tym za muzułmanów oraz słowa aktów poświęcenia Bogu lub Matce Bożej określonych kontynentów, krajów i narodów: J a n P a w e ł I I, *Tobie zawierzam wszystkie ludy Azji. Manila 17 II (1981). Modlitwa w Sanktuarium Matki Bożej Nieustającej Pomocy*, OR 2(1981) nr 2, s. 1; t e n ż e, *Akt poświęcenia Tajlandii Matce Bożej* (11 V 1984), OR 5(1984) nr 6, s. 23; t e n ż e, *Powierzenie Afryki Matce Bożej. 9 sierpnia (1985). Sanktuarium w Togoville*, OR 6(1985) nr 8, s. 15; t e n ż e, *Akt powierzenia Kamerunu Matce Bożej (13 VIII 1985)*, OR 6(1985) nr 9, s. 12; t e n ż e, *Akt powierzenia Mozambiku Matce Bożej (18 IX 1988)*, OR 9(1988) nr 10-11, s. 26.

trud refleksji nad kwestiami doktryny w celu jej zrozumienia, moralności oraz kultu i instytucji religijnej. Przedmiot owego dialogu stanowi szeroko pojęta problematyka doktrynalna (teologiczna, filozoficzna, antropologiczna). Głównym, kluczowym tematem jest zagadnienie Boga oraz relacji człowieka do Niego, przy uwzględnieniu doczesnego wymiaru życia, jak również wymiaru eschatycznego. Dialog o charakterze doktrynalnym realizuje się na drodze rozmów, wymiany poglądów, nie zaś polemik. Z racji na jego charakter, zaangażowani są weń specjaliści, eksperci: teologowie, filozofowie, znawcy antropologii oraz kultury. Z tego powodu często określany jest właśnie jako dialog specjalistów bądź dialog ekspertów, którymi są oficjalni przywódcy religijni bądź też liderzy poszczególnych, mniejszych społeczności. Wymaga on specjalistycznego przygotowania i mimo tego, że obejmuje nieliczny krąg uczestników, ma ogromną rangę, służy bowiem wzajemnemu dobru całych społeczności<sup>28</sup>.

Dialog doktrynalny powinien przyczynić się do utwierdzenia w wierze, iż chrześcijanie, Żydzi i muzułmanie są w wymiarze wiary duchowymi potomkami Abrahama i na jego wzór powinni bardziej poddać się Bogu. Mają oni „oczyszczać” swoją wiarę „naśladując” postawę wspólnego patriarchy, czemu może służyć ta forma dialogu.<sup>29</sup>

Jego celem jest wzajemne poznanie wierzeń dotyczących osoby i dzieł Jezusa. Katolicy nie mogą „zatrzymać” się na stwierdzeniach soborowej deklaracji *Nostra aetate*, dotyczących Chrystusa, postrzeganego oczami muzułmanów. Powinni zgłębiać koraniczną doktrynę o Nim i poznawać wypowiedzi teologii islamu, by stwierdzić, iż obraz Jezusa islamu różni się diametralnie od obrazu Jezusa Chrystusa chrześcijan. Prowadząc dialog doktrynalny trzeba być realistą, oceniającym jasno rzeczywistość, szanującym własną tożsamość<sup>30</sup>. W ramach tego dialogu chrześcijanie i niechrześcijanie powinni udzielić wspólnej odpowiedzi na pytanie, kim dla nich jest Jezus Chrystus?

#### Dialog intermonastyczny

Kolejną formą dialogu, na którą zwracają uwagę dokumenty Magisterium Kościoła, jest dialog intermonastyczny, zwany też dialogiem monastycz-

<sup>28</sup> John Paul II, *Address of the Pope at the Conclusion of the Plenary Assembly of the Secretariat (3 I 1984)*, Bulletin 19(1984) nr 2, s. 124.; Jan Paweł II, *Spotkanie z nowożytnymi kulturami i inkulturacja. (17 I 1987). Przemówienie Do Papieskiej Rady do spraw Kultury*, OR 8(1987) nr 1, s. 13; zob. E. Sakowicz, *Jan Paweł II – Papież dialogu*, s. 132.

<sup>29</sup> T. Michel, *Pope John Paul II's Teaching about Islam in his Addresses to Muslims*, s. 185.

<sup>30</sup> *Tamże*.

nym<sup>31</sup>. Ten rodzaj dialogu (nie wymieniony w *Karcie Tożsamości Zakonu Szpitalnego św. Jana Bożego*) odgrywa istotną rolę w „spotkaniu” duchowości chrześcijańskiej z duchowością innych religii. Zaangażowani są w tym dialogu mnisi różnych tradycji religijnych – „dotyka” samej istoty religii, jej „rdzenia”. „Przekazywane” w nim są przeżycia i doświadczenia nie tylko jednostki, ale całych społeczności, żyjących według zasad określonej duchowości. Mnisi w sposób szczególnie doświadczenia bezradności oraz małości człowieka wobec wielkości i wszechmocy Boga. Chcą też, jak np. buddyści, wyzwolić się z wszechogarniającego ludzkie życie cierpienia. Praktykując czyny pokuty i żyjąc na co dzień ascezą „oczyszczają się” z wszystkiego, co zniewala człowieka, czyniąc go niezdolnym do podjęcia dialogu z Bogiem i z drugim człowiekiem. Mnisi niechrześcijańscy, przebywający przez pewien czas w klasztorach chrześcijańskich, poznają, kim jest dla chrześcijan Jezus Chrystus<sup>32</sup>. Dialog intermonastyczny polega na podejmowaniu przez chrześcijańskich mnichów oraz zakonników życia (na pewien czas) w klasztorach innych religii, czy też (z drugiej strony) na modlitwie i medytacji mnichów innych wyznań pośród chrześcijańskich zakonników w ich klasztorach; zakłada ciągle pogłębianie świadomości własnej tożsamości. Religijne doświadczenia zdobyte przez mnichów niechrześcijańskich w klasztorach katolickich, pozwala lepiej zrozumieć, kim jest Jezus Chrystus dla chrześcijanina oraz co „znaczy” On dla wszystkich ludzi. Pomaga także głębiej wniknąć w myśl Jezusa, który nauczał ludzi i mówił do nich o Bogu. Mnisi innych tradycji religijnych, przez obcowanie z mnichami katolickimi, są w stanie głębiej zrozumieć duchowe tradycje Kościoła i chrześcijaństwa<sup>33</sup>.

Dialog monastyczny ma wymiar praktyczny i teoretyczny. Mnisi oraz zakonnicy różnych tradycji religijnych powinni się zastanawiać nad sensem duchowości monastycznej i podejmować refleksje dotyczące zagadnień kontemplacji jako podsta-

---

<sup>31</sup> Zob. dokument opracowany przez Commission Internationale pour le Dialogue Interreligieux Monastique, *Kontemplacja i dialog międzyreligijny. Uwagi i perspektywy na podstawie doświadczenia katolickich mnichów i mniszek*, Collectanea Theologica 67(1997) nr 2, s. 155-170. Według wskazanego dokumentu doświadczenie dialogu monastycznego w Kościele „sytuuje się” w spotkaniu ruchu odnowy kontemplacyjnej z dialogiem międzyreligijnym. Na temat szans i przeszkód związanych z tym dialogiem zob. P. Rossano, *Dialogue between Christian and non Christian Monks. The Possibilities and the Difficulties*, Bulletin 16(1981) nr 1, s. 68-74.

<sup>32</sup> E. Sakowicz, *Jan Paweł II – Papież dialogu*, s. 132.

<sup>33</sup> Jan Paweł II, *Pierwotna niewinność człowieka i dziedziczna grzeszność. Audiencja ogólna. 26 IX 1979*, Tygodnik Powszechny 33(1979) nr 40, s. 7; John Paul II, *To 60 Japanese Buddhist, for the Most Parts Monks, among whom Mumon Yamada, a Master of Rinzai-Zen Buddhism*, Bulletin 15(1980) nr 1, s. 15; tenże, *Discourse of the Pope to Zen and Christian Monks. 9 September 1987*, Bulletin 23(1988) nr 1, s. 5 n.; tenże, *To a Buddhist-Shintoist Delegation of the WOREC (World Religions Ethics Congress)*, Bulletin 15(1980) nr 1, s. 16.

wowego wyrazu duchowości. To, co stanowi wymiar teoretyczny dialogu intermonastycznego jest ostatecznie wspólnym świadectwem o wartościach duchowych poszczególnych religii wobec całych kręgów zsekularyzowanych społeczeństw. W tym dialogu spotyka się duchowość monastyczna Wschodu z duchowością Zachodu. Charakterystyczne elementy praktyk życia wewnętrznego oraz pewne wspólne doświadczenia kontemplacyjne jawią się jako remedium na dramatyczną sytuację współczesnego świata<sup>34</sup>.

Pomiędzy Kościołem a wyznawcami islamu nie istnieje w sensie ścisłym dialog intermonastyczny. W islamie nie ma bowiem stanu zakonnego, jak również kapłaństwa pojmowanego na wzór chrześcijański. Pewną „reminiscencję” tego dialogu może stanowić obecność mnichów, mniszek oraz zakonników i zakonnic chrześcijańskich w krajach kultury islamu. Charakter dialogu intermonastycznego mogłyby mieć spotkania mnichów katolickich z członkami bractw sufich lub też innych bractw muzułmańskich<sup>35</sup>.

### Konieczność współpracy bonifratrów z niechrześcijanami

Przedstawiona refleksja stanowi odpowiedź na pytanie, które jest tytułem naszych „rozważań”: Czy i jak jest możliwa współpraca bonifratrów z wyznawcami innych religii? Współpraca ta jest nie tylko możliwa, ale i konieczna. Nie sposób, by „dobrzy bracia” pełnili swoją posługę miłosierdzia wszędzie tam, w jakim miejscu „wielkie wioski” postawi ich Boża Opatrzność, bez dialogicznego usposobienia. Informacje Sekretariatu Generalnego Zakonu Szpitalnego św. Jana Bożego z dnia 31 XII 1999 r. są „ilustracją” stwierdzenia zawartego w *Karcie Tożsamości*, od którego rozpoczęliśmy naszą refleksję. W Europie bonifratrzy obecni

---

<sup>34</sup> J. Parecattil, *Monasticism in Dialogue*, Bulletin 14(1979) nr 2-3, s. 176-182; T. Merton, *L'esperience monastique et dialogue orient-occident*, Bulletin 4(1969) nr 1, s. 39-46; F. Visentin, *The Significance of an Inter-religious Monastic Meeting. Raport on the Inter-Religious Meeting in Praglia, Italy*, Bulletin 13(1978) nr 1, s. 54-58; *East-West Monastic Symposium: „Mysticism of Integration” – Holyoke (19 XI – 23 XI 1980)*, Bulletin 16(1981) nr 1, s. 68-74; V. Demertz, *Benedictine Monasticism and Asia*, Bulletin 16(1981) nr 1, s. 40-51; R. de Floris, *Le Dialogue inter-religieux monastique: A.I.M.*, tamże s. 63-87.

<sup>35</sup> W literaturze przedmiotu brak jest opracowań na temat dialogu intermonastycznego w perspektywie relacji chrześcijańsko-muzułmańskich. Wyjątek stanowi pozycja: C. De Chergé, *Dialogue Intermonastique et Islam*, Pro Dialogo 31(1996) nr 3, s. 313-317. Autor – trapista, w oparciu o wieloletnie doświadczenie życia monastycznego w Algierii, zwraca uwagę na fundamentalne wartości monastycyzmu, które dostrzec można w wierze i kulcie islamu. Podkreśla znaczenie oddania się i posłuszeństwa Bogu, wyrażającego się przede wszystkim w sprawowaniu przez muzułmanów pięciokrotnej w ciągu dnia modlitwy. Zwraca nadto uwagę na walor cnót moralnych praktykowanych przez wiernych Allaha, których „osiąganie” jest jednym z celów życia monastycznego.



są w 142 wspólnotach w następujących państwach: Niemcy – 12 wspólnot, Austria – 10, Hiszpania – 43, Francja – 7, Wielka Brytania – 4, Węgry – 2, Irlandia – 7, Włochy – 24, Polska – 16, Portugalia – 9, Czechy – 3, Słowacja – 3, Ukraina – 1, Watykan – 1. W Azji jest 15 bonifraterskich wspólnot: Korea – 3, Filipiny – 2, Japonia – 2, Indie – 4, Izrael – 1, Wietnam – 3. W Afryce dobrzy bracia obecni są w 16 wspólnotach: Benin – 1, Kamerun – 2, Ghana – 3, Liberia – 1, Malawi – 1, Mauritius – 1, Mozambik – 1, Senegal – 2, Sierra Leone – 1, Togo – 2, Zambia – 1. W Ameryce Południowej i Północnej bonifratrzy prowadzą działalność apostołską w 46 wspólnotach: Argentyna – 3, Boliwia – 3, Brazylia – 3, Chile – 2, Kolumbia – 9, Kuba – 3, Ekwador – 2, Meksyk – 3, Peru – 7, Stany Zjednoczone – 5, Wenezuela – 6. W Australii i Oceanii istnieje 11 wspólnot: Australia – 5, Nowa Zelandia – 2, Papua Nowa Gwinea – 4<sup>36</sup>.

Współpraca z wyznawcami innych religii, czyli spotkanie z nimi oraz dialog jest możliwy prawie w każdym z wymienionych państw. Zakon bonifratrów może w ową współpracę wnieść swój specyficzny, niepowtarzalny wkład w duchu szpitalnictwa. Oprócz wskazanych wyżej form dialogu będących egzemplifikacją międzyreligijnej współpracy w ogóle można wskazać również na inne przestrzenie zaangażowania.

„Domy ulgi w cierpieniu” – szpitale, zakłady geriatryczne, ośrodki rehabilitacyjne oraz opieki nad psychicznie chorymi, a także hospicja prowadzone są również przez określone instytucje niechrześcijańskie bądź też instytucje w krajach położonych w kręgu kultur niechrześcijańskich. Godne byłoby wzajemne poznanie się, a także współpraca. Mogłaby ona wyrażać się, w dzieleniu doświadczeniami, w zapoznaniu się z organizacją, metodami i formami pracy tych instytucji.

Bonifratrzy znani są z uświęconego tradycją ziołolecznictwa. Jest ono często kroć ostateczną i jedyną drogą ratunku dla chorych, którym działanie kliniczne niewiele może już pomóc. Leczenie ziołami może też wspomóc terapię farmakologiczną. Receptury zielarskie są skrzętnie strzeżone, nieomal jak przysłowiowa technologia wyrobu chińskiej porcelany. Mimo owych tajemnic fitoterapeutycznych, godne polecenia byłyby spotkania zielarzy chrześcijańskich z zielarzami niechrześcijańskim. Inicjatorami takich spotkań mogłoby być bonifratrzy.

W epoce popularności tzw. medycyny naturalnej, która stała się przestrzenią oddziaływania wszelkich antyreligijnych prądów ezoterycznych, neognostycznych, z ruchem New Age jako swoistą awangardą synkretyzmu, należy tym bardziej propagować zdrowe ziołolecznictwo, nie mające nic wspólnego z magią i okultyzmem. Jest to również pole aktywności bonifratrów oraz zielarzy – wyznawców innych re-

<sup>36</sup> *Los Hermanos de San Juan de Dios en el mundo. Datos estadísticos a 31 de diciembre de 1999. Secretaria General, s. 10.*

ligii. Służyć temu mogłyby również wydawane wspólnie publikacje książkowe (zielniki, poradniki zielarskie) czy też czasopisma.

W dokumentach zakonu wielokrotnie wskazuje się na nowe przestrzenie nędzy i ubóstwa, które są wyzwaniem, by odważnie wejść na nie z misją św. Jana Bożego. Szczególnym wyzwaniem dla wszystkich społeczności świata, bez względu na ich konfesyjne *credo* jest „dżuma XX wieku” – AIDS. Wielkim problemem o wymiarze etyczno-społecznym, ale międzynarodowo-politycznym jest narkomania. Świadectwem ogromnej nędzy moralnej, nie tylko głównych jej „uczestników”, ale też i obojętnych świadków patologicznego zjawiska, jest prostytutka. W XVI w. patologii tej chciał zaradzić św. Jan Boży. Podglebiem niewierności małżeńskiej, a także w pewnym sensie „zachętą” do prostytucji jest pornografia, która osiągnęła wymiar masowy. Wyznawcy religii świata solidarnie powinni przeciwstawić się przemysłowi pornograficznemu i sex-biznesowi.

Kolejną przestrzenią ludzkiej niedoli i ubóstwa jest bezrobocie, bezdomność oraz „idąca” wraz z nimi utrata poczucia sensu życia, pustka egzystencjalna. Dobrzy bracia powinni podać życzliwą dłoń oraz ofiarować swój czas potrzebującym. Nie można zapominać, iż z każdym cierpiącym utożsamił się Jezus Chrystus.

Można by mnożyć przykłady ludzkiego cierpienia, beznadziejności, ubóstwa. Wystarczy przypomnieć zapisane w Ewangelii słowa Jezusa: „Albowiem zawsze ubogich macie u siebie” (Mt 26, 11), by dostrzec, iż misja ratowania innych ludzi przez wydobywanie ich z duchowej i materialnej opresji nigdy nie straci aktualności. Zobowiązuje do tego tzw. opcja preferencyjna na rzecz ubogich, za którą w pełni opowiedział się Kościół powszechny. W dobie pluralizmu religijnego, w sytuacji świata jako „globalnej wioski” dzieła miłosierdzia powinny być podejmowane wspólnie przez chrześcijan i niechrześcijan. Tak jak w obliczu kataklizmów o wielkiej skali, którego ofiarami są w równy sposób wierzący i niewierzący w Chrystusa, tak w obliczu najprzeróżniejszych dramatów powinni oni solidarnie złączyć serca i podać sobie rękę.

Każdy chrześcijanin winien mieć świadomość, iż z natury swojej jest „dobrym bratem” (czyli bonifratrem) każdego niechrześcijanina. Do rozwijania tej świadomości w sposób szczególnie na mocy chrztu i konsekracji zakonnej powołani zostali synowie św. Jana Bożego.

*Eugeniusz Sakowicz, Warszawa*