

Władysław Kowalak, Henryk Gzella, Tadeusz Dajczer

Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

Collectanea Theologica 53/4, 141-157

1983

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY

Zawartość: I. DOKUMENTY. Deklaracja Seulska o Ewangelickiej Teologii w Trzecim Świecie. II. INFORMACJE. Zgon czołowego misjologa. III. OPRAWOWANIA. Religie niechrześcijańskie a chrześcijaństwo*.

I. DOKUMENTY

Deklaracja Seulska o Ewangelickiej Teologii w Trzecim Świecie

W dniach od 27 sierpnia do 5 września 1982 r. zebrało się w Seulu (Korea) 82 delegatów i obserwatorów z Afryki, Azji, Ameryki Łacińskiej, Karaibów i Wysp Pacyfiku, aby przeanalizować problem teologii w Trzecim Świecie. Centralnym tematem konferencji było: *Teologia i Biblia w kontekście*. Konferencja została zorganizowana przez Azjatyckie Stowarzyszenie Teologiczne (Asia Theological Association), Teologiczną Komisję Ewangelików Afryki i Madagaskaru (Theological Commission of the Association of Evangelicals in Africa and Madagascar) oraz Towarzystwo Teologów Ameryki Łacińskiej (Latin American Theological Fraternity) i miała poczwórny cel: 1) dyskusja nad problemami teologicznymi wspólnymi krajom rozwijającym się dotyczącymi ewangelizacji i rozwoju Kościoła; 2) wymiana poglądów i informacji pomiędzy ewangelickimi teologami Trzeciego Świata; 3) wzmocnienie przyjaźni i współpracy z nimi; 4) zaczerpnięcie wzorów z Kościoła koreańskiego, który jest jednym z najprężniej rozwijających się Kościołów w świecie. Wyrażamy wdzięczność temu krajowi, a przede wszystkim Kościołom ewangelickim, które nas gościły. Dziękujemy Bogu, że mogliśmy przedyskutować wiele teologicznych problemów w kontekście chrześcijańskiego braterstwa, wzajemnego zaufania, zobowiązania wobec Boga Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła oraz jedności uznania wiarygodności Pisma Świętego. Niniejszy dokument jest krótkim podsumowaniem naszej dyskusji.

Krytyka teologii zachodniej

Dzięki składamy Wszemmocnemu Bogu, który miał w swej opiece Kościół i odnawiał go przez minionych dziewiętnaście stuleci. Wyrażamy nasz dług wdzięczności za wiarę Kościoła pierwotnego i jego duchową odnowę w naszych czasach. Jesteśmy pełni uznania dla Kościołów zachodnich za ich wkład misyjny w powstanie i rozwój wielu Kościołów lokalnych w krajach Trzeciego Świata. Nie zamierzamy preferować naszej teologii, liberalnej, ewangelickiej, konserwatywnej czy postępowej, li tylko z punktu widzenia reakcji na teologię zachodnią. Naszym zamiarem jest interpretacja słowa Bożego w świetle historycznego kontekstu w imię chrześcijańskiego posłuszeństwa.

Tendencje nurtujące teologię zachodnią wywarły głęboki wpływ również na naszą postawę. Tendencje zaś te kryją w sobie wiele pułapek, których

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Władysław K o w a ł a k SVD, Warszawa.

musimy uniknąć. Teologia zachodnia jest, ogólnie biorąc, zbyt racjonalistyczna, uformowana przez filozofów zachodnich i ukierunkowana na rozum, szczególnie w zagadnieniach dotyczących relacji wiary do rozumu. Zbyt często redukuje ona wiarę chrześcijańską do abstrakcyjnych pojęć, przez które może dać odpowiedź na różne problemy przeszłości, lecz nie jest w stanie uporać się z zawiłą sytuacją świata współczesnego. Świadomie lub nieświadomie została przesiąknięta świeckimi ideałami okresu Oświecenia. Niekiedy stała na usługach możliwych jako środek usprawiedliwiający sytuację kolonialną, eksploatację i ucisk oraz wcale lub mało przyczyniała się do zmiany tej sytuacji. Funkcjonując zaś w chrześcijaństwie, tylko w nikłym stopniu zajmuje się nabrzmiałą problematyką ludzi żyjących w sytuacji charakteryzującej się religijnym pluralizmem, sekularyzmem, odradzającym się islamem lub marksizmem. Stwierdzamy, że jeśli teologia ewangelicka ma spełnić swe zadanie w Trzecim Świecie, to należy ją uwolnić od indywidualizmu teologii zachodniej, aby słowo Boże mogło działać skutecznie i z całą mocą. Liczne problemy występujące w naszych Kościołach są rezultatem — po części — tego właśnie typu teologii. Uważamy, że konieczna jest twórcza krytyka i odnowa teologii; istnieje nagle potrzebna uformowania takiej teologii, która byłaby wierna Biblii, a jednocześnie adekwatna do zmieniających się sytuacji w Trzecim Świecie.

Krytyka teologii Trzeciego Świata

Odnieśliśmy się krytycznie do współczesnych teologicznych trendów występujących na kontynentach, które reprezentujemy. Wykryliśmy podobieństwa w naszej historycznej przeszłości odnośnie do religijnego pluralizmu, kolonizacji i ucisku, walki z niesprawiedliwością i biedą oraz postulujemy konieczność głoszenia Dobrej Nowiny w słowach i czynach w środowiskach, z jakich się wywodzimy. Stwierdzamy, że niektóre założenia, źródła i zasady hermeneutyczne teologii, jak etnoteologia, teologia synkretyczna, teologia wyzwolenia, są nieadekwatne. Etnoteologia zbyt często posiada motywację polityczną, a w małym tylko stopniu lub wcale motywację biblijną. Teologia synkretyczna prawdy biblijne często przystosowuje do stale zmieniających się warunków kulturowych. Teologia wyzwolenia porusza życiowe problemy, których nie możemy ignorować, jednakże zdecydowanie odrzucamy tendencję do podkreślania praktyki tworzenia teologii nie ukierunkowanej biblijnie. Podobnie nie akceptujemy praktyki posługiwania się analizą sytuacji społeczno-ekonomicznej jako hermeneutycznym kluczem do interpretacji tekstów Pisma Świętego. Odrzucamy każdą ideologię, która pod płaszczykiem wiedzy oraz w imię postępu i rozwoju technicznego pragnie uchodzić za historycznego pośrednika w szerzeniu wiary chrześcijańskiej. Jednoznacznie opowiadamy się za priorytetem i autorytetem Pisma Świętego. Dla nas wiedzieć — to czynić, a kochać — to być posłusznym. Teologia ewangelicka w imię posłuszeństwa musi być zakorzeniona w słowie Bożym i Jezusie Chrystusie, a nasza teologiczna działalność realizowana przy ustawicznej współpracy Ducha Świętego oraz żywej świadomości Boga obecnego w historii i działającego w niej.

Nasze założenia biblijne

Jednogłośnie postanowiliśmy uformować teologię w oparciu o natchnione i nieomyłne słowo Boże, autorytet Pana naszego Jezusa Chrystusa, przez oświecenie Ducha Świętego. Żadne inne źródła nie mogą być brane pod uwagę. Niezależnie od naszych drobnych różnic dotyczących ujmowania niektórych zagadnień teologicznych jednomyślnie opowiadamy się za prymatem Pisma Świętego. Uwzględniamy jednak historyczny i kulturowy kontekst, w jakim ono powstało. Postulujemy potrzebę utworzenia takiej teologii, która by uwzględniała zarówno duchowość tradycyjną, jak i współczesną sytuację

naszej ludności. Nakazem chwili i znakiem czasu stało się śmiałe i zdecydowane przepowiadanie zbawczej działalności Boga, historycznie skonkretyzowanej w Chrystusie. Podstawy biblijne teologii zakładają, że Kościół to wspólnota hermeneutyczna, że asystencja Ducha Świętego jest niezbędna do właściwego zrozumienia słowa Bożego i że Nowy Testament może uchodzić za wzór kontekstualizacji Dobrej Nowiny w różnych sytuacjach historycznych. Uważamy, że teologia ujmowana li tylko jako dyscyplina akademicka, nie powinna być ani popierana, ani importowana do innych krajów. Teologia ewangelicka, aby być teologią biblijną, musi opierać się na zdrowych zasadach egzegetycznych, przyczyniać się do wzrostu Mistycznego Ciała Chrystusa i służyć motywacją działalności misyjnej. Teologię biblijną należy tak zaktualizować, aby stała w służbie oddającej cześć Bogu wspólnoty, powołanej do przeprowadzenia współczesnego świata słowem Bożym.

Nasze teologiczne dyrektywy

Jesteśmy dalecy od twierdzenia, że nie przypisywaliśmy zbytnej uwagi teologicznej refleksji dotyczącej działalności misyjnej i nabrzmiałych problemów czasów dzisiejszych. Podkreślając wagę i znaczenie teologii w naszej posłudze, usiłowaliśmy wypracować tymczasowe dyrektywy teologiczne.

W Azji należy zwrócić uwagę na takie problemy, jak odradzanie się tradycyjnych rodzimych religii, walka o sprawiedliwość społeczną, totalitarne ideologie i reżimy, napięcia w wartościach tradycyjnych, korupcja i postawy współczesnego konsumpcjonizmu. W tym celu trzeba wypracować i rozwijać hermeneutyczne i synkretyczne tendencje występujące w niektórych teologiach azjatyckich. Szczególnie należy rozważyć możliwość wykorzystania specyfiki duchowości azjatyckiej, medytacji i różnorodnych form pobożności, poświęcenia się oraz ducha służebności. Łączymy się z cierpiącymi ludźmi w Azji, będziemy szukać dróg wyjścia z biedy i nędzy oraz wypracowywać nowe szlaki rozwoju naszych Kościołów.

W Afryce trzeba poważnie podejść do tradycyjnego światopoglądu afrykańskiego, realnego świata duchów, konkurujących z nim ideologii, odradzającego się islamu oraz stale narastających tarć politycznych, kulturowych i religijnych. Teologia powinna wypracować sposoby przedstawiania osobowego Boga oraz Jezusa Chrystusa jako jedyne go pośrednika między Bogiem a ludźmi. Powinna również podkreślać ludzką tożsamość w kontekście dehumanizującej historii kolonialnej eksploatacji, walk plemiennych i dyskryminacji rasowej.

W Ameryce Łacińskiej istnieje konieczność stworzenia teologii wyrosłej w kontekście nieładu społecznych, ekonomicznych i politycznych struktur, niezdolnych do wypełnienia pustej przestrzeni pomiędzy bogatymi a ubogimi i rozwiązania problemów wyrosłych z ekonomicznej i technicznej zależności. Teologia powinna skoncentrować się na rozwiązaniu kwestii dotyczących sprawiedliwości społecznej i pokoju, ubogich warstw społeczeństwa, ewangelicznej interpretacji demograficznej eksplozji i rozwoju urbanistycznego, patologicznych warunków bytowania ludności rodzimej i innych grup etnicznych, misjologicznych implikacji religijności ludowej i synkretyzmu religijnego, powstawania biblijnych i eklezyjalnych ruchów odnowy w Kościele katolickim i poza nim oraz na poszukiwaniu dróg prowadzących do chrześcijańskiej jedności wśród protestantów wszystkich wyznań.

Na Karaibach nasze teologiczne zainteresowania powinniśmy skierować na obecność Boga działającego w przeszłości oraz teraźniejszości ludów karaibskich, na związku Chrystusa z ich wyjątkowymi warunkami życiowymi, na uwłaczających zjawiskach zagrażających godności osoby ludzkiej, na społecznym wymiarze grzechu i horyzontalnym zasięgu zbawienia, na Kościele jako wspólnocie rodzimej, jego relacji do świata i relacji ludzi do Kościoła i świata oraz na etycznym znaczeniu świata doczesnego aż do powtórnego przyjścia Chrystusa.

Na Wyspach Pacyfiku należy zwrócić szczególną uwagę na tradycyjny światopogląd, tajemne duchowe siły oraz nominalizm w Kościołach. Nagłącą potrzebą jest złagodzenie napięć występujących pomiędzy wartościami tradycyjnymi a wartościami wypływającymi z procesu styku kulturowego ze światem zachodnim oraz przemian ekonomicznych dokonujących się w tym rejonie świata.

Opowiadamy się stanowczo za autentycznością i natchnieniem Pisma Świętego oraz uznajemy zasadnicze treści ewangeliczne, jak osobowość, miłość i sprawiedliwość Wszechmocnego Boga, jedyne pośrednictwo Jezusa Chrystusa, odradzające i dynamizujące działanie Ducha Świętego, grzeszność rodzaju ludzkiego, konieczność pokuty i wiary, życie i świadectwo Kościoła oraz powtórne przyjście Jezusa Chrystusa. Wyrażamy naszą jedność i radosną współpracę z Bogiem w Jego misji do świata. Tworząc teologię dla Trzeciego Świata będziemy się starali być wierni słowu Bożemu w odczytywaniu i nauczaniu właściwego sensu prawdy biblijnej dostosowanej do warunków lokalnych, w imię posłuszeństwa wierze i Bogu.

Zakończenie

Pomimo różnych interpretacji pewnych problemów i uwarunkowań kulturowych, przeżyliśmy i doświadczaliśmy rzeczywistość naszej jedności w Jezusie Chrystusie. Czas spędzony razem pozwolił nam na głębsze zrozumienie istoty teologicznego zadania i na ukształtowanie takiej teologii, która ubogaci życie Kościoła i zdynamizuje jego działalność misyjną. Dlatego polecamy się Bogu w posłusznej służbie Pana naszego Jezusa Chrystusa i mocy Ducha Świętego.

tłum. z ang. ks. Władysław Kowalak SVD, Warszawa

II. INFORMACJE

Zgon czołowego misjologa

Ks. doc. dr hab. Feliks Zapłata SVD (1914—1982)

Ks. Feliks Zapłata urodził się 23 września 1914 r. w Turwi koło Kościana i wychował w rodzinie liczącej czternaścioro dzieci¹. Jako trzynastoletni chłopiec wstąpił 30 sierpnia 1927 r. do Niższego Seminarium Duchownego księży werbistów w Górnej Grupie koło Grudziądza i tu złożył maturę w maju 1935 r. Jako młody, dojrzały człowiek wybrał zgromadzenie typowo misyjne i 8 września tego roku rozpoczął nowicjat oraz studia filozoficzne w Chłudowie koło Poznania u księży werbistów, gdzie między innymi uczył się również języka hebrajskiego, angielskiego i niemieckiego². Po ukończonym w 1937 r. nowicjacie oraz po pierwszym roku filozofii dalsze studia kontynuował w międzynarodowym Seminarium Duchownym księży werbistów w Mödling koło Wiednia. Tu ukończył drugi rok filozofii oraz rozpoczął studia teologiczne. Wykładowcami byli tak znani naukowcy, jak etnolog F. Bornemann i P. Schebesta, religioznawca J. Henninger czy misjolog J. Thaurén.

Przez *Anschluss* Austria znalazła się pod władzą niemiecką. Dnia 24 sierpnia 1939 r. przełożeni zakonnicy wysłali z Mödling do Holandii wszyst-

¹ Dane personalne zaczerpnięto z Archiwum Prowincjalnego Księży Werbistów w Pieniężnie; por. też G. Polak, *Pamięci wybitnego misjologa* — doc. o. *Feliksa Zapłaty SVD*, *Papieskie Intencje Misyjne* 2 (1983) nr 1, 4.

² Por. *Relationes Semestrales de Studiis Philosophicis Fratrum Clericorum, Collegium Studii Philosophici SVD ad St. Stanislaum Kostkam* — Chłudowo (1936), Archiwum Prowincjalne Księży Werbistów w Pieniężnie, s. 3—4.

kich polskich alumnów, między nimi był także F. Zapłata. Do Steylu w Holandii przybył on dnia 25 września 1939 r. Po trzech tygodniach wraz z innymi alumnami udał się do Wyższego Seminarium Duchownego księży werbistów w Teteringen, gdzie kontynuował studia na drugim roku teologii. Teteringen leżało w strefie nadmorskiej, w której pobyt obcokrajowców był zakazany, z tego powodu polscy studenci-werbiści po roku studiów zostali przeniesieni do Helvoirt. Tu F. Zapłata otrzymał 29 czerwca 1941 r. święcenia kapłańskie, lecz studia teologiczne ukończył dopiero w 1942 r. Po ukończeniu studiów seminaryjnych przez rok studiował w Helvoirt przedmioty misyjno-pastoralne, które wykładali specjaliści z całej Holandii. W grudniu 1943 r., na zaproszenie rektora duszpasterstwa polonijnego w Belgii ks. Jacka Przygody, przekroczył potajemnie granicę holendersko-belgijską i przybył do Overijse koło Brukseli, a następnie przeniósł się do Liège, gdzie prowadził potajemnie duszpasterstwo wśród Polaków aż do września 1944 r., tj. do wkroczenia wojsk alianckich. Pozostał tam do grudnia 1946 r.

Pod koniec grudnia 1946 r. F. Zapłata wrócił do Polski, zamieszkał w domu zakonnym św. Krzyża w Nysie i z początkiem 1947 r. zaczął uczyć religii i historii w Państwowym Gimnazjum „Carolinum”. W 1943 r. ówczesny administrator apostolski we Wrocławiu ks. dr Bolesław Kominek mianował F. Zapłatę rektorem Diecezjalnego Niższego Seminarium Duchownego w Nysie, gdzie pracował do 1952 r. Jednym z uczniów był Jan Szymała, późniejszy proboszcz w Rogowie koło Opolą. W tym też czasie F. Zapłata był dyrektorem „Caritasu” kościelnego okręgu Nysa. W latach 1948—1952 studiował historię powszechną na Uniwersytecie Wrocławskim (zaocznie) oraz teologię na Uniwersytecie Jagiellońskim, gdzie w 1951 r. napisał pod kierunkiem ks. dra Eugeniusza Florkowskiego pracę magisterską pt. *Dyskusja między o. Lennerzem a o. Dillenschneiderem na temat współodkupicielstwa Matki Najświętszej* i uzyskał stopień magistra. W październiku 1952 r. rozpoczął studia w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim na Wydziale Teologicznym, uwieńczone licencjatem w czerwcu 1954 r. na podstawie pracy pt. *Możliwość udziału Matki Najświętszej w obiektywnym odkupieniu*. Obrona pracy doktorskiej pt. *Udział Matki Najświętszej w obiektywnym dziele chrześcijańskiego odkupienia* odbyła się 23 października 1954 r. Promotorem pracy zarówno licencjackiej, jak i doktorskiej był ks. prof. Wincenty Granat. Dekretem przełożonego prowincjalnego ks. Jacka Kubicy został przeniesiony w grudniu 1954 r. do Wyższego Seminarium Duchownego księży werbistów w Pieniężnie i rozpoczął wykłady z teologii dogmatycznej i retoryki. W roku akademickim 1955/56 wykładał także historię filozofii, a w 1956/57 — teorię marksizmu. Wykłady z teologii dogmatycznej prowadził w języku łacińskim. Prócz tego władał biegle językiem francuskim, niemieckim i holenderskim. F. Zapłatę uważano za dobrego wykładowcę, był obznajomiony z najnowszą literaturą teologiczną, posiadał bogate zbiory biblioteczne. Będąc wykładowcą chętnie głosił słowo Boże, a w czasie Wielkiego Postu wygłaszał rekolekcje dla Ludu Bożego. Był znany jako dobry mówca.

W czerwcu 1957 r. został mianowany prowincjałem Polskiej Prowincji Księży Werbistów na okres trzech lat, tj. do 1960 r. Na stanowisku przełożonego okazał wielką aktywność. W czasie trzyletniej kadencji założył trzy domy zakonne: w Warszawie otworzył siedzibę prowincjałatu, w Lublinie — dom dla werbistówkich studentów, a w Laskowicach Pomorskich przejął dom od rodziny Poćwiardowskich. Otworzył ponownie niższe seminaria zakonne w Nysie (1957) oraz w Bruczkowie (1958). Jako przełożony prowincjalny kładł nacisk na dokształcanie ojców i braci zakonnych. W czasie swej kadencji wysłał kilku ojców na studia teologiczne i humanistyczne. Zezwolił ks. dr Teofilowi Chodzidle na zaangażowanie się od 1958/59 na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w charakterze wykładowcy etnologii religii. Przyczynił się też do tego, że Wyższe Seminarium Duchowne w Pieniężnie oraz inne domy zakonne zaczęły bardziej intensywnie szerzyć informacje o działalności misyjnej Kościoła. Do tego przyczyniał się także Posłaniec Polskiej Prowincji Zgromadzenia Słowa Bożego „Verbinum”, który zaczął ukazywać

się z inicjatywy F. Zapłaty od grudnia 1957 r. W czasie sprawowania urzędu prowincjałskiego został wybrany przewodniczącym Konsulty Prowincjałów Zakonów i Zgromadzeń Męskich w Warszawie. Rozbudował sekretariat konsulty i utworzył nowe komisje zajmujące się wydziałowymi działami działalności zakonnej. Na stanowisku przewodniczącego Konsulty pozostał od jesieni 1962 r.

Gdy skończył trzyletnią kadencję prowincjałską, zaczął ponownie wyklądać w Wyższym Seminarium Duchownym w Pieniężnie teologię dogmatyczną i retorykę, a od 1962/63 również teologię misji. Od 1965 r. tj. od zakończenia Soboru Watykańskiego II, wzrosło zainteresowanie F. Zapłaty misjami. Dokszałcał się w dziedzinie misjologii, założył Zakład Misjologiczny w Seminarium w Pieniężnie. W 1968 r. zobowiązał się wraz z wykładowcami z Seminarium Misyjnego w Pieniężnie redagować na łamach „Collectanea Theologica” *Biuletyn etnologiczno-religioznawczo-misjologiczny*³. W 1969 r. rozpoczął serię wydawniczą pt. *Materiały i Studia Księży Werbistów*. Dotychczas ukazało się w serii 20 pozycji, z których większość jest o tematyce misyjnej.

Niebawem F. Zapłata zaczął myśleć o założeniu katedry misjologii na jakiejś katolickiej uczelni w Polsce. Udał się na Katolicki Uniwersytet Lubelski, gdzie jednak jego plany nie znalazły poparcia. Na początku kwietnia 1969 r. przedstawił swe zamiary ks. prof. dr Józefowi Iwanickiemu, ówczesnemu rektorowi Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, który zainteresował się jego propozycją i zdecydował o zorganizowaniu w ATK specjalistycznego studium z zakresu misjologii. I tak 23 kwietnia 1969 r. F. Zapłata rozpoczął wykłady zlecone z teologii przekazu misyjnego dla słuchaczy kierunku katechetycznego. Niebawem otrzymał nominację na adiunkta oraz polecenie zorganizowania pełnego studium misjologii. Rok akademicki 1969/70 był pierwszym rokiem akademickim działalności Specjalizacji Misjologii w ATK. Całość programu specjalizacji została przekonsultowana z dziekanem Wydziału Misjologii Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie ks. prof. dr Józefem Massonem, który został zaproszony przez rektorat ATK do Warszawy. Ustalono wtedy, że studia misjologiczne trwać będą pięć lat i znajdują się w ramach kierunku teologii praktycznej⁴. F. Zapłata wykładał na Specjalizacji Misjologii teologię przekazu misyjnego, historię misji, hinduizm, prowadził też ćwiczenia o tematyce misjologicznej. W 1971 r. zapoczątkował organizowanie corocznych sympozjów misjologicznych, które odbywają się każdego roku w połowie maja. W związku z sympozjami zainicjował publikację referatów tam wygłoszonych i prac wykładowców Specjalizacji Misjologii w formie roczników pt. *Zeszyty Misjologiczne ATK*.

Na wniosek F. Zapłaty rektorat ATK powołał do życia studenckie Koło Misjologów, którego głównym celem jest głębsze poznanie problematyki misyjnej oraz działalności misyjnej w poszczególnych krajach. Koło Misjologów wysyłało corocznie list okólny z okazji Bożego Narodzenia, redagowany przez kilka lat przez F. Zapłatę i wysyłany do przeszło 300 polskich misjonarzy na całym świecie.

F. Zapłata przez długi czas żywo interesował się rozwojem Kościoła katolickiego w Indiach, wykładał hinduizm i dlatego wybrał jako temat rozprawy habilitacyjnej dialog Kościoła z hinduizmem⁵. Kolokwium habilitacyjne odbyło się 20 czerwca 1972 r. Z inicjatywy F. Zapłaty rektorat ATK

³ Por. F. Zapłata (red.), *Biuletyn etnologiczno-religioznawczo-misjologiczny*, *Collectanea Theologica* 48 (1968) z. 1, 141—185.

⁴ F. Zapłata, *Specjalizacja Misjologii*, w: ks. Hieronim Eug. Wyczański (red.), *XX lat Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, Księga Pamiątkowa 1954—1974*, Warszawa 1976, 212.

⁵ Por. F. Zapłata, *Kościół katolicki w Indiach. Problem jego dialogu z hinduizmem*, Warszawa 1972.

wprowadził w roku akademickim 1978/79 studium zaoczne misjologii dla kapłanów.

F. Zapłata był człowiekiem bardzo aktywnym, nie tylko wykładał misjologię w ATK, lecz także dojeżdżał z wykładami do Wyższego Seminarium Duchownego księży pallotynów w Ołtarzewie oraz do Wyższego Seminarium Duchownego księży salwatorianów w Bagnie koło Wrocławia. Wygłaszał referaty na sympozjach misjologicznych dla kleryków oraz na sympozjach misjologicznych dla wyjeżdżających misjonarzy, ponadto wszędzie tam, gdzie go zapraszano. Stałe dokształcał się, sprowadzał wiele książek i czasopism zagranicznych, zwłaszcza w języku francuskim i niemieckim. Już w starszym wieku uczył się języka włoskiego i angielskiego. Przez wiele lat prowadził bogatą korespondencję, zwłaszcza kiedy był kierownikiem Specjalizacji Misjologii w ATK. Otrzymywał wiele listów od misjonarzy.

Chcąc poszerzyć swą wiedzę misjologiczną, F. Zapłata zorganizował dwie wyprawy naukowe do Afryki. Pierwsza trwała od września 1975 r. do września 1976 r. W tym czasie odwiedził 11 krajów afrykańskich. Celem tej wyprawy było zbadanie zakorzenienia Kościoła w Afryce, owocem zaś książka pt. *Rodzimy charakter Kościoła w Afryce i na Madagaskarze*, Płock 1980. F. Zapłata nie tylko zbadał jak zakorzeniony jest Kościół w Afryce, ale odkrył, że Afrykańczycy inaczej patrzą na akomodację niż Europejczycy, chcą bowiem zachować w Kościele elementy kultury europejskiej, które już się przyjęły w ich Kościele. Drugą podróż, trwającą trzy miesiące, odbył latem 1980 r. Udał się do tych krajów afrykańskich, w których przebywał Jan Paweł II w czasie swej pierwszej afrykańskiej podróży apostolskiej. F. Zapłata miał zamiar napisać książkę o tej podróży apostolskiej papieża oraz o jej wpływie na Kościół w krajach afrykańskich. Nie zdążył.

F. Zapłata był znany jako człowiek bardzo pracowity. Prawie każdego dnia studiował i pisał długo w nocy, często sypiał mniej niż cztery godziny na dobę. Owocem tej pracy były liczne publikacje i książki, których był redaktorem. Według posiadanego spisu napisał 65 publikacji, 12 prac znajduje się w maszynopisie. Współpracował z *Encyklopedią Katolicką*, dla której napisał też wiele haseł jako redaktor działu „Misyjologia”. Współpracował też z czasopismami „Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft” (Szwajcaria) oraz „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft” (RFN).

F. Zapłata uważał, że pierwszorzędnym zadaniem misjonarza jest głoszenie Ewangelii i dążenie do zakładania Kościoła wzbogaconego o rodzime elementy kultury. Przez swoje wykłady i publikacje misjologiczne oraz przez założenie Specjalizacji Misjologii w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie znacznie przyczynił się do rozwoju myśli misjologicznej w Polsce.

W 1981 r. przestał pracować na ATK, gdyż ogrom pracy osłabił jego serce. Pomagał jednak jeszcze w duszpasterstwie ks. prob. Janowi Szymale, swemu byłemu wychowankowi z Niższego Seminarium Duchownego w Nysie, w Rogowie Opolskim. W dniu kanonizacji św. Maksymiliana Kolbe odprawił trzy Msze św., wygłosił trzy kazania o św. Maksymilianie, wieczorem odprawił nabożeństwo różańcowe. Zmarł nagle w nocy z 10 na 11 października 1982 r. i został pochowany 14 października na cmentarzu parafii św. Małgorzaty w Bytomiu.

ks. Henryk Gzella SVD, Pieniężno

III. OPRAWOWANIE

Religie niechrześcijańskie a chrześcijaństwo

Zasadniczo wielkie wydarzenia nie pojawiają się w historii nagle. Mają zwykle swoje „zaplecze”, swoją prehistorię, swoje założenia i przesłanki. Powstanie Sekretariatu dla Niechrześcijan — bezsprzecznie wielkie wydarzenie w życiu Kościoła — ma również swoją prehistorię swoje „fakty poprzedzające”, swoje założenia. Możemy je podzielić na historyczne i doktrynalne.

Fakty historyczne

Pierwszy fakt to wkroczenie nauk religioznawczych, a szczególnie historii religii. Nauki te, w swej genezie skierowane przeciw wierze i Kościołowi, przeszły z czasem gruntowną ewolucję, by stać się za naszych czasów jednym z ważnych środków poznania religii niechrześcijańskich, a następnie zbliżenia i dialogu.

Jeszcze do niedawna domena tych nauk zastrzeżona dla naukowców, ograniczona do pewnych grup, po drugiej wojnie światowej staje się przedmiotem zainteresowań coraz bardziej powszechnym. Towarzyszy temu „szok” odkrycia wielkich systemów religijnych Azji, wielkich kultur filozoficznych i religijnych, „szok” odkrycia elementów religijnych pokrewnych chrześcijaństwu. Rodzą się problemy, pytania: jeżeli chrześcijaństwo ma charakter wyłączny i jedyny, jaka jest wartość innych religii, jakie jest miejsce tych religii w planie Bożym zbawienia, jaki jest stosunek religii chrześcijańskiej do innych religii świata itp.

Drugi fakt to wkroczenie chrześcijaństwa, „odkrycie” chrześcijaństwa przez inne religie. Przy pomocy środków komunikacji społecznej, jak radio, telewizja, prasa, turystyka, chrześcijaństwo ukazało bliżej swe oblicze. Współczesne ruchy religijne, jak neohinduizm, neobuddyzm, religie synkretyczne Afryki, współczesne ruchy teozoficzne noszą na sobie wyraźne ślady wpływów chrześcijaństwa. O tym wyraźnym wpływie chrześcijaństwa na hinduizm wspomina również Ghandi. Ostatnio powstałe nowe religie i sekty w Japonii noszą wyraźny charakter synkretyczny chrześcijańsko-buddyjski. Nie bez wpływu również na religie świata był Sobór Watykański II, jak i podróże Pawła VI do Indii i Ziemi Świętej.

Trzeci fakt to proces sekularyzacji, który dotyka dziś w większym lub mniejszym stopniu wszystkie religie. Obecny jest bardzo wyraźnie w Japonii, przeżywającej wielki kryzys religijny, jak i w chrześcijaństwie, rozszerza się na kraje tradycyjnie buddyjskie, jak Sri Lanka, Tailandia, Laos, Kampucza, ogarnia inteligencję islamu. Wspólne zagrożenie z tej strony staje się jednym z czynników zbliżenia między religiami.

Wreszcie czwarty fakt to pewnego rodzaju odrodzenie religijności: obecność nowych nurtów w religiach (neobuddyzm, neohinduizm), silna ekspansja islamu w Afryce czy prozelityzm buddyjski w Indiach, a nawet w Europie (6 ośrodków w RFN, centra w Rzymie i Florencji), zainteresowanie u nas systemami yogi i dzenizmu itd.

Jakie jest stanowisko Kościoła wobec religii niechrześcijańskich? Kościół stwierdza, że w człowieku istnieje ciągle głód Prawdy Ostatecznej, głód Absolutu, że przy różnych zmianach struktur w głębi jego serca istnieje zawsze pewien zmysł religijny stanowiący, że istota ludzka jest istotą religijną. Człowiek zawsze szukał w religii odpowiedzi na głębokie problemy ludzkiej egzystencji, które jak niegdyś „tak i teraz do głębi poruszają ludzkie serce: czym jest człowiek, jaki jest sens i cel naszego życia, co jest dobrem, a co grzechem, jakie jest źródło i jaki jest cel cierpienia, na jakiej drodze można osiągnąć prawdziwą szczęśliwość, czym jest śmierć, sąd i wymiar sprawiedliwości po śmierci, czym wreszcie jest owa ostateczna i niewysłowiona tajemnica, która ogarnia naszą egzystencję, z której bierzemy początek i ku której dążymy” (DRN 1). Potwierdzają to prehistoria, historia i etnologia religii nie znające ludów areligijnych, przeciwnie dostarczające jasnych dowodów i faktów na to, że historia ludzkości jest również historią szukania tego, co Niewidzialne.

Religie prehistorii

Najstarszy człowiek prehistoryczny, pitekanthrop żyjący w okresie od 1 miliarda do 120 tys. lat przed Chrystusem, posługiwał się narzędziami w taki sposób, że wyraźnie wyróżnia go to od świata zwierząt. Nie tylko posługiwał się narzędziami, lecz zdolny był je wytwarzać, nie ograniczając

się przy tym do jakiejś szczególnej sytuacji czy do pewnego specyficznego momentu. Potrafił wytwarzać narzędzia do robienia narzędzi, zatrzymywać je przy sobie, gotów posłużyć się nimi w przyszłości.

Udomowienie ognia, a więc możliwość jego wytwarzania, przechowywania i transportowania, stanowi drugie kryterium wyróżniające. Fakt posługiwania się ogniem zaświadczony jest już u pitekanthropo z Czuku-tien, zwanego *Sinanthropus pekinensis* (żyjącego prawdopodobnie ok. 600 tys. lat temu).

Czy i w jakim stopniu możemy mówić o religii człowieka prehistorycznego? Na ogół panuje zgodne przekonanie o istnieniu religii u pitekanthropów. W praktyce jednak trudno jest określić ściśle jej treść z racji na charakter dokumentów prehistorycznych. Są one dość liczne, jakkolwiek mało urozmaicone: szczątki kości ludzkich, zwłaszcza czaszek, narzędzia, barwniki, różnego rodzaju przedmioty znajduwane w grobach. Ale przede wszystkim są one „nie przezroczyste”, nie można z nich wiele wywnioskować na temat mentalności i religijności ówczesnych ludzi. Wymyka się nam ich świat myśli, dążeń, wszystko to, co wytwórcy lub posiadacze znalezionych przez nas narzędzi myśleli, czuli, wyobrażali sobie i jakie w związku z danym narzędziem żywili nadzieje.

Wiara w istnienie pośmiertne datuje się od najdawniejszych czasów. Dowodzi tego np. stosowanie czerwieni żelazowej, rytualnej namiastki krwi, a tym samym „symbolu” życia. Obyczaj posypywania zwłok czerwonym barwnikiem poświadczony jest już u człowieka pekińskiego z Czuku-tien i był uniwersalnie rozpowszechniony w czasie i przestrzeni. Wiara w przetrwanie po śmierci potwierdzona jest również przez groby. W przeciwnym przypadku trudno byłoby zrozumieć trud, jaki sobie zadawano, by zakopać ciało. Pochówek orientowany ku wschodowi znamionuje dostosowanie losu duszy do ruchu słońca, a tym samym nadzieję na odrodzenie w innym świecie. Występowanie w grobach osobistych przedmiotów zmarłego implikuje nie tylko wiarę w dalsze osobowe życie, ale również przekonanie, że zmarły będzie nadal wykonywał właściwe mu czynności w innym świecie. Dotyczy to m.in. przedmiotów związanych ze strojem oraz pozostawianie w grobie resztek jedła. W górnym paleolicie (40 tys. do 12 tys. lat przed Chr.) można już mówić o istnieniu ofiar o charakterze religijnym.

Osobną kategorię „dokumentów” prehistorycznych stanowią malowidła naskalne, rozrzucone na terytorium stosunkowo ograniczonym (Hiszpania, Francja, południowe Włochy). Groty, w których umieszczone są malowidła zgodnie uważa się za pewnego rodzaju sanktuaria. Dla ich interpretacji większość badaczy odwołuje się do paralel występujących wśród ludów plemiennych, zwanych często „pierwotnymi”¹.

Religie pierwotne

Wśród ludów plemiennych, rozrzuconych prawie na wszystkich kontynentach świata rozróżniamy różne typy oraz stopnie rozwoju kultury materialnej: od najprostszyc kultur zbieracko-łowickich po bardziej zaawansowane kultury hodowli i uprawy ziemi. Dużej rozpiętości rozwoju cywilizacyjnego odpowiada wielka różnorodność myśli i wierzeń. Myśl religijna tych ludów przekazywana ustnie lub przez akty kultu posługuje się obrazami i symbolami, nie istnieje więc bezpośrednie ujęcie systematyczne elementów doktrynalnych. Otrzymuje się je dopiero dzięki analizie etnologicznej. Powszechnie występuje mniej lub bardziej wyraźna wiara w Istotę Najwyższą, stojącą ponad całym wszechświatem. Koncepcja Boga ma często pewne zabarwienie deistyczne: jest to Bóg „daleki” od ludzi i ich spraw, nie interweniujący w życie człowieka. To „oddalenie” Boga często powiązane jest w tra-

¹ Por. M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris 1976, 14—26.

dycji mitycznej z „pierwszym upadkiem” człowieka; np. Pigmeje afrykańscy wierzą, że Bóg oddalił się od człowieka na skutek jego niewierności i po tym fakcie cierpienie i śmierć przyszły na świat.

Kult w swych zewnętrznych przejawach kierowany jest ku Bogu, duchom lub przodkom. Zwykle przybiera formę modlitwy indywidualnej lub zbiorowej oraz ofiary. Człowiek kultur plemiennych nie czuje się Panem tej ziemi, nie jest ona jego własnością. To, co z niej wydobywa, jest darem Boga, któremu składa ofiary, zwłaszcza ofiary pierwocin. Często ofiara jest całkowita, przedmiot zostaje zniszczony, jakby przeniesiony w świat niewidzialny, do którego był przeznaczony. Sprawowanie kultu nie musi być w rękach kapłanów, tym bardziej, że może występować w formie indywidualnej i spontanicznej. Na ogół sprawowany jest przez ojca rodziny. Mogą być jednak osoby w szczególny sposób wybrane do tego celu.

W kulturach plemiennych nie istnieje granica między życiem świeckim i religijnym. Religia przenika całe życie indywidualne i społeczne. Sama organizacja społeczna i polityczna jest wewnętrznie i organicznie oparta o wierzenia religijne. Szczególne znaczenie mają w tym sensie inicjacje młodzieży. Obejmują one okres prób i praktycznego nauczania, który wprowadza ich w życie społeczne a zarazem religijne. Można wyróżnić dwa przejścia w inicjacji: ze stanu dzieciństwa do stanu człowieczeństwa oraz ze stanu areligijnego do stanu „uświęconego” religijnie. Faktycznie przejście jest jedno. Jednostka staje się człowiekiem (pełnoprawnym członkiem wspólnoty) w momencie dla niej najbardziej decydującym, jakim jest pierwsze, podstawowe doznanie religijne w ramach inicjacji. W kulturach plemiennych jednostka albo staje się istotą „uświęconą” religijnie albo nie zostaje człowiekiem wcale.

Religie plemienne z punktu widzenia chrześcijańskiego domagają się podwójnego oczyszczenia: ze strony rozumu oraz ze strony Łaski. Pomieszczenie religii z tabu (zabobonem) i z magią, życie w lęku przed czarami, etnocentryzm, moralność partykularna, tj. ograniczona do własnego klanu lub szczepu, zwyczaje czasami bardzo okrutne, wszystko to nie jest godne ani rozumu ani prawdziwego Boga, który chce być czczony „w duchu i w prawdzie”, który jest Miłością i który przynosi wolność od paraliżującego człowieka lęku. Z drugiej jednak strony kontakt z kulturami plemiennymi może być dla niejednego chrześcijanina lekcją pokory i ożywić w nim przyćmione poczucie sacrum; żyją oni stale w obecności Niewidzialnego, a religia — nie przeszedłszy jeszcze sekularyzujących procesów historii — przenika i ożywia całe życie człowieka².

Hinduizm

Indie są ojczyzną trzech religii: hinduizmu, wyznawanego przez większość mieszkańców kraju, buddyzmu, który co prawda zrodził się na terytorium Indii, ale po okresie rozkwitu zniknął z tego terenu prawie całkowicie, rozszerzając się głównie poza granicami Indii (obecnie w Indiach ok. 4 mln wyznawców) oraz dżajinizmu, mało znanego i niewielkiego co do liczby wyznawców systemu religijnego (ok. 2,5 mln). W hinduizmie napotykałyśmy istny gąszcz symboli, doktryn, filozofii, praktyk religijnych czy dróg wiodących ku Bogu. Jest on nie tyle jedną konkretną religią, co raczej zespołem różnych doktrynalnie wierzeń złączonych wspólną podstawą, jaką jest uznawanie Wed za księgi Sakralne. Do niedawna taką wspólną płaszczyzną było również uznawanie systemu kast. Cztery sakralne Wedy, w dużym stopniu przeznaczone dla wtajemniczonych, opatrzone są również sa-

² Por. T. Dajczer, *Inicjacje i ich wymiar kosmiczny u ludów Kalifornii*, Warszawa 1981, s. 442 (msp); B. Bernardi, *Valori spirituali e morali delle religioni non cristiane*, Torino 1965, 15—22; P. Dentin, *Religioni e cristianesimo*, Roma 1966, 14.

kralnymi komentarzami, bądź o charakterze liturgicznym (Brahmany), bądź o charakterze traktatów filozoficznych (Upaniszady).

Z punktu widzenia historycznego można podzielić hinduizm na cztery odrębne okresy. Początkowy politeizm wstępnego okresu zwanego wedyzmem stopniowo przybierał formę panteizmu. W miejsce licznych bóstw i manifestacji boskich pojawiła się koncepcja absolutu bezosobowego, zasady kosmicznej zwanej brahmanem, identycznej z duszą poszczególnych istot, określaną terminem atman. Panteistyczny hinduista stawia sobie za cel odkrywanie swej identyczności z bramanem jako boską zasadą wszechświata. Faza trzecia charakteryzuje się wystąpieniem w łonie hinduizmu silnych prądów religii ludowej zwanej bhakti, w której troskę o wyzwolenie duszy od łańcucha transmigracji zastąpiła pełna ośnienia adoracja bóstwa Wisznu lub Siwy, uważanych teraz za najwyższą rzeczywistość i absolutnego Pana. Ostatnia faza rozwoju hinduizmu datuje się z czasów okupacji brytyjskiej i jest pod znakiem silnych wpływów chrześcijaństwa i myśli europejskiej. Swoją kulminację znajduje w zdecydowanym ataku na system kast. Atakowi temu nadał się swym olbrzymim autorytetem moralnym Mahatma Ghandi w ostatnim okresie swego życia.

Hinduizm jest zasadniczo wyzbyty wszelkiego dogmatycznego twierdzenia dotyczącego natury Boga. Można być dobrym hinduistą, mając osobiste opinie skłaniające się ku panteizmowi, monoteizmowi, politeizmowi, a nawet ateizmowi. W całości jest to ściśle, ale nie można wyolbrzymiać braku dogmatów w hinduizmie. Istnieją pewne prawdy, które są niepodważalne. Główną jest doktryna transmigracji (wędrówki dusz), którą przyjmują wszystkie sekty i szkoły filozoficzne hinduizmu oraz wszystkie odłamy buddyzmu. Stan, w jakim odradza się dusza indywidualna jest wynikiem dobrych lub złych czynów dokonanych w poprzednich żywotach. Procesem transmigracji kieruje prawo karmy, czyli odpłaty. Zarówno dobre jak i złe czyny domagają się odpowiednio nagrody lub kary. Według świętych tekstów np. ten, kto kradnie zboże stanie się po śmierci myszą, człowiek okrutny pojawi się pod postacią tygrysa, cudzołóżny będzie oszukiwany przez swoją żonę, zazdrosny stanie się w przyszłym życiu ślepcem, rzucający oszczerstwa — niemym, bramin, który potajemnie i wbrew prawu spożywa mięso (w hinduizmie obowiązuje wegetarianizm) odrodzi się w przyszłym życiu jako kanalarz itp. Nie wystarczy też spełniać dobre uczynki, za które można osiągnąć chwilową i względną szczęśliwość. Dobra karma z czasem wyczerpie się i trzeba będzie znieść ciężar losu i skutki swych gorszych czynów. Celem, który stawia sobie hinduizm nie jest więc wyzwolenie od zła moralnego, ale od niekończącego się łańcucha transmigracji.

Dla osiągnięcia wyzwolenia od udręk łańcucha transmigracji hinduizm proponuje trzy drogi, o których wspomina soborowa *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*: „...w hinduizmie (...) ludzie szukają wyzwolenia z udręk naszej egzystencji albo w różnych formach życia ascetycznego, albo w głębszej medytacji, albo w miłującej i ufnej ucieczce do Boga” (DRN 2). Te trzy klasyczne drogi religijnych poszukiwań nie wykluczają się wzajemnie i hinduista może kroczyć nimi jednocześnie albo sukcesywnie. Pierwszą jest droga ascezy, znana pod nazwą jogi. Rozpowszechniona w Europie bathajoga stanowi tylko część ośmioczęłonej klasycznej jogi, stanowiącej rozbudowaną metodę ścisłej ascezy osobistej, opanowania zmysłów, kontroli oddechu, koncentracji i medytacji aż do osiągnięcia całkowitego oderwania się od świata materialnego. Przy pełnym uznaniu dla heroicznych wprost wysiłków jogina należy jednak stwierdzić, że całkowita izolacja od ludzi i świata, do której on dąży nie da się pogodzić z chrześcijańską koncepcją Kościoła jako wspólnoty, z ideą powszechnego braterstwa między ludźmi i miłości bliźniego.

Wśród dróg wiodących do wyzwolenia należy wymieniona przez deklarację soborową droga „głębszej medytacji”. Chodzi tu o drogę poznania będącego wynikiem długiego rozważania tekstów sakralnych i badania siebie samego. Rozważanie może trwać latami, pod kierownictwem guru, czyli

duchowego mistrza i ma doprowadzić do zlania się duszy z Bogiem, do takiej fuzji, gdzie pierwiastek ludzki i boski nie są już rozróżnialne. Ta panteistyczna wizja identyfikacji duszy z absolutem różni się w sposób istotny od chrześcijańskiej koncepcji, gdzie dusza nie tylko nie zatracą swej odrębności, ale przeciwnie, w zjednoczeniu z Bogiem odnajduje swą osobowość i pełnię. Masy ludowe Indii, które w swej duchowej pielgrzymce czują się zbyt słabe do podjęcia pełnej wyrzeczeń i surowości drogi ascetyzmu i zbyt wiary, zwanej bhakti. Akcent jest tu położony na emocjonalnym doznaniu Boga.

Zasady moralne hinduizmu nie są jednakowe dla wszystkich. Różnicują się one w zależności od przynależności kastowej i od okresu życia. Istnieje wiele zjawisk w hinduizmie, z którymi chrześcijanom trudno się zgodzić. System kast z 60 milionami pariasów, nie posiadających ani religijnych, ani ludzkich uprawnień, usankcjonowany jest autorytetem sakralnych ksiąg hinduizmu i powiązany jest prawem karmy. Rząd indyjski stara się reagować przeciw tym niesprawiedliwościom społecznym, ale sytuacja wciąż jest daleka od braterstwa pojętego w duchu chrześcijańskim, od idei Ciała Mistycznego, najgłębszej przyczyny usuwania wszelkich form niewolnictwa i żródnia braterstwa między ludźmi. Dla chrześcijanina świat stworzony nie jest iluzją czy mirażem — jak tego nauczał Śankara, jeden z dwóch największych myślicieli hinduizmu. Materia ma wartość sama w sobie, jako pochodząca od Boga i ma pomagać człowiekowi w drodze do Niego. Bóg nakazał człowiekowi czynić sobie ziemię poddaną. Z drugiej jednak strony hinduista może nauczyć niejednego chrześcijanina szacunku dla *sacrum*, praktyk wewnętrznego skupienia, oderwania od dóbr, które przemijają, a które potrafią omamić człowieka, żarliwości w poszukiwaniu sensu życia i przeznaczenia człowieka.

W czasie swej pielgrzymki do Bombaju Paweł VI dał wyraz uznaniu wielkiego duchowego bogactwa Indii: „Wasz kraj jest krajem starożytnej kultury, kolebką wielkich religii, ojczyzną narodu, który poszukiwał Boga w nieustannym pragnieniu, w medytacji i milczeniu, w śpiewach będących żarliwą modlitwą. Mało kiedy to oczekiwanie Boga znajdowało wyraz w świętych księgach na wiele wieków przed Chrystusem: od nierzeczywistego prowadź mnie ku rzeczywistemu, od ciemności prowadź mnie ku światłu, od śmierci prowadź mnie do życia”³.

B u d d y z m

Założycielem jest Siddhartha Gautama (ok. 560—480 przed Chr.), zwany również Śakjamunim (mędrcom z rodu Sakjów) lub Buddą (Oświeconym, Przebudzonym). Fakty z jego życia pogrążone są w mroku legendy. Miał opuścić pewnego dnia swój pałac książęcy, rodzinę i kraj, by zacząć życie religijnego żebraka, poszukującego prawdziwej drogi wyzwolenia. W wieku trzydziestu pięciu lat miał wreszcie osiągnąć Oświecenie i stać się Przebudzonym, Oświeconym, czyli Buddą. Głosił następnie kazania w Benares, zakładając pierwszą wspólnotę uczniów. Przez resztę życia wędrował wraz z uczniami głosząc swoje orędzie wybawienia.

Zrodzony na ziemi indyjskiej buddyzm część swych idei przejął od hinduizmu, jak koncepcję nierealności świata, prawo karmy czy ideę transmigracji. Dokonał jednak prawdziwej reformy religijnej oraz rewolucji społecznej na terenie Indii odrzucając zeszytniały system braminizmu oraz ideę kast. Budda jawi się jako wielki reformator religii w jej schyłkowej epoce. Jego orędzie sprowadza się do czterech głównych prawd z kazania w Benares: o powszechności cierpienia, o pochodzeniu cierpienia, o ustaniu cier-

³ Por. J. P. Lichtenberg, *L'Eglise et les religions non-chrétiennes*, Paris 1967, 51—56.

pienia oraz o ośmiorakiej drodze wiodącej do ustania cierpienia (prowadzącej do stanu nirwany).

Z czasem buddyzm zaczął w Indiach upadać. Zarysowały się wielkie podziały, które zrodziły trzy wielkie formy aktualne. Pierwszą formą buddyzmu była Hinajana, czyli Mały Wóz, zwana tak pejoratywnie przez jego przeciwników z Mahajany (Wielkiego Wozu), którzy uważali Hinajanę za zbyt wymagającą i surową. Mały Wóz rzeczywiście negował zasadniczo możliwość osiągnięcia nirwany bez prowadzenia życia monastycznego. Reprezentował pierwotną ortodoksję, która stanowiąc monastyczne odgałęzienie buddyzmu uważała się za wierną naukom Buddy. Wielki Wóz, datujący się z początków ery chrześcijańskiej, wytworzył się w łonie buddyzmu w odpowiedzi na religijne potrzeby ludzi świeckich, które Hinajana odrzucała. Mahajana przyznawała świeckim możliwość dojścia do nirwany, łącząc to z ideałem troski o pomaganie innym w dojściu do stanu doskonałego wyzwolenia. Rozwój Wielkiego Wozu oraz włączenie się doń środowisk ludowych (tendencje politeistyczne) doprowadziły do ubóstwienia Buddy oraz rozwoju jego kultu.

Trzecim kierunkiem jest buddyzm tantryczny o charakterze mniej lub bardziej magicznym, wyłoniony w północnych Indiach w VI w. po Chr. Wymawianie odpowiedniej formuły zwanej mantra lub rysowanie odpowiedniego symbolu magicznego (jantra) ma obdarzać wymawiającego czy rysującego mocą magiczną i zapewnić mu najwyższe szczęście. Buddyzm tantryczny rozpowszechnił się m. in. w Tybecie i związany jest z osobą Dalaj-Lamy, uważanego za wcielenie Buddy (Awałokiteśwary).

Istnieją zasadnicze różnice między doktryną chrześcijańską a buddyjską. Chrześcijaństwo stwierdza doświadczalny fakt, że w świecie istnieje ból i cierpienie, jednakże w wyjaśnieniu ich pochodzenia i natury oraz samej istoty zbawienia jest bardzo dalekie od koncepcji buddyjskiej. Wydarzenia nie podlegają bezosobowym i fatalistycznym prawom kosmicznym, lecz mądrości i opatrności Stwórcy. W oparciu o wiarę chrześcijanin wie, iż wszystko zmierza ku dobru, a cierpienie nie jest absurdalne, ale ma sens oczyszczający i zbawiający człowieka. W obliczu legend, którymi spowite jest życie Buddy, chrześcijanin staje zaambarasowany. Obdarzony zmysłem historycznym i krytycznym odrzuca ewangelie apokryficzne, docenia obiektywizm opowiadania ewangelicznego i realizm faktów. Patrząc jednak na buddystów można się od nich uczyć oderwania od przemijających wartości doczesnych. Dla chrześcijanina jednak oderwanie nigdy nie jest celem samym w sobie, ale ma robić miejsce dla łaski. Chrystus wzywa uczniów, by zostawili wszystko, ale jednocześnie dodaje: „Przyjdź i pójdź za Mną”⁴.

Islám

W soborowej *Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* czytamy na temat islamu: „Kościół spogląda z szacunkiem również na mahometan oddających cześć Jedynemu Bogu, żywemu i samoistnemu, i wszechmocnemu i miłosiernemu Stwórcy nieba i ziemi, który przemówił do ludzi: Jego nawet zakrytym postanowieniom całym sercem usiłują się podporządkować, tak jak podporządkował się Bogu Abraham, do którego wiara islamu chętnie nawiązuje. Jezusowi, którego nie uznają wprawdzie za Boga, oddają cześć jako prorokowi, czczą dziewiczą Jego Matkę Maryję, nie-raz pobożnie Ją nawet wzywają. Ponadto oczekują dnia sądu, w którym Bóg będzie wymierzał sprawiedliwość wszystkim ludziom wskrzeszonym z martwych. Z tego powodu cenią życie moralne i oddają Bogu cześć głównie przez modlitwę, jałmużnę i post” (DRN 3).

Deklaracja podkreśla monoteizm islamu, co zbliża tę religię do chrześcijaństwa, nie przemilczając zasadniczych różnic dotyczących zwłaszcza

⁴ Por. G. Shirieda, *Il buddismo*, w: *Le religioni non cristiane nel Vaticano II*, Torino 1966, 152—156; J. P. Lichtenberg, *dz. cyt.*, 56—59.

Chrystusa Pana oraz tajemnicy Trójcy Świętej. Sformułowanie deklaracji o oddawaniu czci Bogu „głównie przez modlitwę, jałmużnę i post” nawiązuje do pięciu „filarów” muzułmańskiej religii. Należy do nich: wyznawanie wiary, rytualna modlitwa odmawiana pięć razy dziennie z twarzą zwróconą w kierunku Mekki, ścisły post między wschodem a zachodem słońca w miesiącu Ramadan, przepisowa jałmużna i kultowa dziesięcina oraz pielgrzymka do Kaaby w Mekce.

Dnia 6 sierpnia 1964 r. Paweł VI ogłosił encyklikę *Ecclesiam suam*, która stała się podstawowym dokumentem dialogu z niechrześcijanami. Wyraźnie wymieniono tam muzułmanów: „Wspomnieć więc wypada (...) następnie tych, którzy czczą Boga w ramach religii noszącej nazwę monoteizm, a szczególnie tej, do której należą mahometanie. Zasługują oni na nasze uznanie ze względu na to, co w ich religii jest prawdziwe i godne pochwały” (ES 107). Druga część deklaracji soborowej odnosząca się do religii muzułmańskiej wspomina dzieje stosunków, jakie zachodziły między Kościołem a islamem w ciągu wieków. Chrześcijaństwo miało z nim styczność od jego zarania. Islam zrodził się w sferze wpływów chrześcijaństwa, ale bardzo szybko kontakty przemieniły się w rywalizację i w jawną wrogość, która utwierdziła się w okresie muzułmańskich podbojów w VII i VIII w. oraz wypraw krzyżowych. Deklaracja soborowa żąda zarówno od chrześcijan, jak i muzułmanów, „aby wymazując z pamięci przeszłość” szczerze pracowali nad zrozumieniem wzajemnym. W oparciu o wspólne wartości moralne, kulturowe i duchowe zachęca, aby „w interesie całej ludzkości wspólnie służyć i rozwijać sprawiedliwość społeczną, dobra moralne oraz pokój i wolność” (DRN 3)⁵.

Doniosłość przemian, jakie przeszedł Kościół w ostatnich czasach w swym stosunku do religii niechrześcijańskich charakteryzują słowa kard. Bea w momencie prezentowania deklaracji *Nostra aetate* na soborze: „Po raz pierwszy Kościół proponuje braterski dialog z wielkimi religiami świata”. Jan XXIII stworzył odpowiedni klimat. Postawa papieża pełna sympatii, otwarta, jego zmysł spotkań i kontaktów doprowadziły w pierwszym etapie do ekumenizmu w sensie ścisłym, tzn. do dialogu z chrześcijanami oddzielonymi, a następnie do ekumenizmu w sensie szerszym, który kieruje się do wszystkich ludzi dobrej woli, a zwłaszcza do wyznawców innych religii. Paweł VI w enc. *Ecclesiam suam* wysuwa programowe słowo dialog. Ma on być nie nawracaniem, użytym dla programowania zreszcie jednostronnego monologu, ale prawdziwym dialogiem, gdzie będzie się odkrywać jak liczne są drogi prowadzące do wiary i który pozwoli również odkrywać elementy prawdy w opiniach innych. Na temat kręgu religii niechrześcijańskich papież wspomina synów narodu hebrajskiego, godnych życzliwego szacunku Kościoła, wiernych religii, którą my nazywamy Starym Testamentem. Wymienia też muzułmanów oraz wyznawców religii afro-azjatyckich.

Z 16 dokumentów promulgowanych przez sobór jeden (*Nostra aetate*) poświęcony jest całkowicie stosunkom Kościoła z religiami niechrześcijańskimi. Trzy inne (o Kościele, o misjach i o wolności religijnej) poświęcają religiom niechrześcijańskim wyraźną i głęboką uwagę. W innych siedmiu dokumentach występują wzmianki i aluzje w ramach perspektywy tematycznej danego dokumentu. Sobór nie tylko wskazał i uznał wymiar religijny człowieka, potwierdził także wielokrotnie wartość doświadczenia religijnego ludzkości. Mówi o „ziarnach Słowa”, o tym co „prawdziwe i święte”, o „elementach prawdy i łaski” istniejących w innych religiach, o „promieniach tej prawdy, co oświeca każdego człowieka”. Sobór chciał jednak uniknąć —

⁵ Por. J. P. Lichtenberg, dz. cyt., 65—69; Secretariat pro non-christianis, *Guidelines for a Dialogue Between Muslims and Christians*, Rome 1969, 7—133; G. Anawati, *La Chiesa e l'Islam*, w: *La Chiesa e le religioni non cristiane*, Napoli 1966, s. 124—128.

przez jednostronną ocenę religii niechrześcijańskich — konkluzji, że były one chciane przez Boga jako takie i włączone do historii zbawienia jako drogi zwyczajne. Nie religie niechrześcijańskie jako takie są przygotowaniem ewangelicznym, ale „elementy prawdy i dobra”, które się w nich znajdują. „Cokolwiek bowiem znajduje się (...) z dobra i prawdy w religiach niechrześcijańskich Kościół traktuje jako przygotowanie do Ewangelii i jako dane im przez Tego, który każdego człowieka oświeca, aby ostatecznie posiadał życie” (KK 16). W tym świetle zrozumiałe jest, że dokumenty soborowe, wyraziwszy bezstronną ocenę wartości tkwiących w różnych religiach niechrześcijańskich podkreślają nieodzowne zadanie ewangelizacji, którego Kościół nie może się wyrzec. W pełni respektując wolność sumienia oraz kulturowe i etyczno-religijne dobra istniejące w religiach niechrześcijańskich, Kościół oferuje wszystkim ludziom swą pokorną posługę kapiańską w przekonaniu, że tylko w Chrystusie i przez Chrystusa mogą oni znaleźć pełnię życia religijnego, najwyższe wzmoczenie i wywyższenie swojej osobowości, zbawienie i doskonałe pojednanie z Bogiem⁶.

Chociaż dekret misyjny nigdy nie wspomina o Sekretariacie dla Niechrześcijan, a pochodzenie tegoż jest niezależne od dekretu, można w tym ostatnim znaleźć pewne ogólne idee dotyczące ducha, metod i celów przyszłego sekretariatu. Dekret uznaje stosowność tego, że misyjna działalność Kościoła miała pewne stopnie. Głoszenie Ewangelii bywa czasami niemożliwe, a wówczas trzeba próbować innych metod i form torowania drogi Chrystusowi pośród ludzi (DM 6). Między innymi przez owocny dialog. Dokona się tego przez podtrzymywanie stosunków z niechrześcijanami nacechowanych poszanowaniem i dobrą wolą, z uczestnictwem w przejawach kultury i społecznego życia niechrześcijan, przez odkrywanie z radością i szacunkiem „utajonych w nich ziaren Słowa”. Dekret zachęca chrześcijan, by starali się o szczerze i prawdziwe prowadzenie dialogu z niechrześcijanami, z pomaganiem im w lepszym zrozumieniu i docenianiu duchowego bogactwa, jakiego Bóg im udzielił oraz scalania tych wartości w świetle Ewangelii. Dekret zaleca roztropną współpracę w dziedzinie kultury, rozwoju społecznego i pokoju, ażeby bardziej świadomie afirmować ludzką godność, braterstwo i wierność Bogu (DM 12). Od kandydatów do sprawowania kapiaństwa na terenach misyjnych wymaga się znajomości tamtejszego dziedzictwa religijnego i konfrontowania tej schedy z chrześcijaństwem, aby dialog był braterski (DM 16). Tego samego wymaga się od misjonarzy zakonnych i świeckich (DM 26). Między działalnością misyjną a prowadzeniem dialogu zachodzi korelacja. Dekret stale kładzie nacisk na konieczność dialogu, a deklaracja *Nostra aetate* stwierdza konieczność i pilność prowadzenia działalności misyjnej. Kościół „głosi i musi głosić nieustannie Chrystusa, który jest drogą, prawdą i życiem, w Nim ludzie znajdują pełnię swego życia religijnego i w Nim pogodził Bóg ze sobą wszystko” (DRN 2).

Utworzenie Sekretariatu dla Niechrześcijan zostało zapowiedziane przez Pawła VI w liście do kard. E. Tisseranta, dziekana Świętego Kolegium, z dnia 12 września 1963 r., z okazji otwarcia drugiej sesji soboru. Ustanowienie zaś ogłoszono w Zielone Świąta, dnia 17 maja 1964 r. W działalności sekretariatu jako warunek wstępny narzuca się przede wszystkim zbliżenie w porządku psychologicznym. Eliminacja wszystkiego, co narosło w dziejach między obiema stronami i co stworzyło podziały, nieporozumienia i kalumnie, nietolerancja i dyskryminacje, uprzedzenia i postawy polemiczne, obrażające uczucia drugiej strony, i to gdziekolwiek by się znajdowały, w książkach czy w zwyczajach. Chodzi o stwarzanie postaw inspirowanych duchem szukania prawdy i braterstwa, zgodne z obrazem Boga, w jakikolwiek sposób wyrażanych. Zbliżenie psychologiczne prowadzi i służy z kolei do bliższego

⁶ Por. A. Favale, *La Chiesa di fronte alle religioni non cristiane*, w: *Le religioni non cristiane nel Vaticano II*, Torino 1966, 158—162; P. Ros-sano, *La Chiesa e le religioni*, Via Verità et Vita 21 (1969) 13—29.

i lepszego poznania w porządku ideologicznym i to zarówno w punktach stycznych, jak i rozbieżnych.

Uwaga sekretariatu kieruje się więcej ku przeżyciom religijnym dzisiejszego człowieka, niż ku formom skodyfikowanym w dziełach i dokumentach przeszłości. Będzie to badanie tych wartości i ich konfrontacja z Ewangelią, uwolnienie od ewentualnych ograniczeń, a nawet możliwość integracji z chrześcijaństwem. Działalność ta w porządku psychologicznym i poznawczym jest tylko środkiem do celu, jakim jest kontakt i współdziałanie na wszystkich szczeblach, takich jak współpraca na rzecz pokoju i zbliżenia między narodami, kultury, sprawiedliwości i postępu, a w dziedzinie duchowej — współdziałanie w zakresie problemów moralności, wolności religijnej, godności ludzkiej, współczesnego kryzysu religijnego i in.

Jaki jest stosunek sekretariatu do Kongregacji Ewangelizacji Ludów? Specyficzne cele są tu zasadniczo różne: zadaniem kongregacji jest ewangelizacja i zakładanie Kościoła, podczas gdy działalność sekretariatu zmierza do większego i lepszego poznania i kontaktu, wzajemnego zrozumienia, dialogu, przyjaźni i braterstwa.

Religie niechrześcijańskie nie stanowią zorganizowanych Kościołów, nie posiadają hierarchii czy oficjalnych reprezentantów, nie mają jakiejś określonej „ortodoxii”, najwyżej „ortopraxis”. Jeżeli jest możliwy dialog z Kościołami prawosławnymi, nie jest możliwy z poszczególnymi religiami niechrześcijańskimi. Z braku oficjalnych reprezentantów, dialog może być prowadzony jedynie z poszczególnymi wspólnotami religijnymi *in loco*, bądź z poszczególnymi jednostkami.

Sekretariat mieści się w Rzymie, na terenie Państwa Watykańskiego. Został inkorporowany do Kurii Rzymskiej i posiada sekcję (jedyną) dla kontaktów z islamem. Analogiczna sekcja dla dialogu z żydami z racji historycznych należy do Sekretariatu dla Jedności Chrześcijan. Drogi i formy, przez które Sekretariat dla Niechrześcijan zamierza realizować program kontaktu i dialogu z niechrześcijanami, biegną przez ludzi Kościoła znajdujących się (z racji geograficznych czy socjalnych) w większym z nimi kontakcie. Takimi są biskupi ze swymi współpracownikami, jak również w ogromnej mierze świeccy w ścisłym współdziałaniu ze swymi ordynariuszami. I to tak w tzw. krajach misyjnych, gdzie niechrześcijanie stanowią większość, jak również w regionach o tradycjach chrześcijańskich, gdzie daje się zauważyć obecność niechrześcijan i gdzie sytuacja ta stwarza możliwości dialogu dotąd nie znane, a także pewną zań odpowiedzialność dla uczniów Chrystusa.

Wszyscy zainteresowani ordynariusze są z urzędu konsultorami sekretariatu. Zaproponowane zostało również, by przy każdej konferencji episkopatu stworzyć specjalną komisję dla niechrześcijan. Przez swych konsultorów i konsultorów-korespondentów rozsiąanych po całym świecie, oraz dzięki nieustannej wymianie korespondencji z biskupami najbardziej zainteresowanymi jego pracą, Sekretariat dla Niechrześcijan stara się badać wymogi i znaki czasu, jednoczyć wszystkich ludzi, którzy nieraz błądzą w ich drodze do Boga.

W zestawieniu chrześcijaństwa z innymi religiami uderza transcendentny charakter, a stąd oryginalność i absolutna jedyność chrześcijaństwa. Nie oznacza to całkowitego odrzucenia innych religii, a tylko stwierdzenie ich niedorzeczności. Chociaż różne religie niechrześcijańskie wydają się mniej lub bardziej rozwiniętym wyrazem religijnego doświadczenia człowieka, który szuka Boga, chrześcijaństwo jednak stanowi bezpośrednią interwencję Boga w historię człowieka dla wyzwolenia go z niewoli egoizmu i grzechu, wznosząc go do synowskiego statusu przez zbawcze dzieło Słowa Wcielonego i działanie Ducha Świętego. Chrześcijaństwo jest jedyną religią, która oferuje ludziom przyjaźń między człowiekiem a Bogiem.

Od czasów Soboru Watykańskiego II widzimy w Kościele dość istotną zmianę postawy, zmianę perspektywy, pewien nowy sposób spojrzenia i trak-

towania religii niechrześcijańskich⁷. Do tej pory Kościół patrzył na religie niechrześcijańskie pod kątem tego, czym nie były, dziś patrzy pod kątem tego, czym są i jakimi są. To nowe spojrzenie i nowa postawa ujawnia się w sposobie widzenia niechrześcijan przed Bogiem, w sposobie lepszego miłowania ich w rzeczywistej i głębszej zgodności z Ewangelią. To znaczy, że (mówiąc ogólnie o przeciętnej wewnętrznej postawie chrześcijan) przez długi czas miłowało się niechrześcijan prawdziwie i szczerze, chociaż nie byli chrześcijanami. Inaczej mówiąc kochało się ich przede wszystkim jako ludzi będących w błędzie i ciemnościach śmierci, wobec których pierwszym obowiązkiem miłości było zdobyć się na wysiłek, by ich nawrócić do prawdziwej wiary. Teraz zaś miłuje się niechrześcijan o ile są potencjalnymi członkami Chrystusa, potencjalnymi członkami Wcielonej Prawdy, której jeszcze nie znają w pełni, a zarazem uznając fakt istnienia wśród nich pewnych prawd godnych szacunku i miłości.

ks. Tadeusz Dajczer, Warszawa

⁷ Por. J. Maritain, *Le Paysan de la Garonne*, Paris 1969, 111.