

**Józef Glemp, Michaela Zofia
Pawlik, Eugeniusz Sakowicz,
Roman Malek, Władysław Kowalak**

**Biuletyn
misjologiczno-religioznawczy**

Collectanea Theologica 59/3, 119-133

1989

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. Instrukcja Konferencji Episkopatu Polski. II. INFORMACJE. 1. Pieniężnieńskie spotkania z religiami. 2. Religioznawstwo w katechezie. III. OPRAWOWANIA. Teologia katolicka w Chinach.*

I. DOKUMENTY

Instrukcja Konferencji Episkopatu Polski regulująca działalność misyjną kapłanów diecezjalnych

Wstęp

1. Wyrażając uznanie dla osób zakonnych i świeckich, które głoszą Ewangelię na wszystkich krańcach świata, należy z radością odnotować obecność w szeregach polskich misjonarzy również kapłanów diecezjalnych. Biskupi polscy, zatroskani o wiarę swojego narodu, są świadomi swojej odpowiedzialności ze ewangelizację wszystkich narodów świata. W poczuciu tej odpowiedzialności za ewangelizację i w łączności z Biskupami Rzymu (kan. 782) proszą Ojca Niebieskiego o łaskę licznych powołań misyjnych w naszym narodzie, aby realizować zawsze aktualny nakaz Chrystusowy: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28, 19).

2. Kapłan diecezjalny powołany przez Chrystusa do pracy misyjnej (enc. *Fidei donum*; KPK 784) jest darem całego Kościoła w Polsce. Stąd też posłanie kapłana na misje nie jest tylko sprawą biskupa diecezjalnego, ale całego Episkopatu.

3. Kapłan diecezjalny wyjeżdża na misje zasadniczo czasowo, w związku z tym nadal przynależy kanonicznie do swojej diecezji macierzystej. Po powrocie ma obowiązek służyć Kościołowi w swojej diecezji zdobytym doświadczeniem i znajomością problematyki misyjnej.

4. W zasadzie nie przewiduje się możliwości wyjazdu kapłana diecezjalnego do pracy misyjnej bez wiedzy i zgody Komisji Episkopatu ds. Misji.

5. Przygotowaniem kandydatów do pracy misyjnej zajmuje się Centrum Formacji Misyjnej w Warszawie. Instytucja ta stara się o duchową formację kandydatów, służy pomocą w przygotowaniu misjologicznym i językowym, a także wydaje opinię o przydatności do pracy misyjnej, kierując się zasadą przyjętą przez Ojców Soborowych: „Święty Sobór życzy sobie, aby biskupi, mając na uwadze ogromny brak kapłanów, wysyłali po należytych przygotowaniach niektórych spośród lepszych swoich kapłanów, pragnących poświęcić się dziełu misyjnemu” (DM 38).

Normy szczegółowe

6. Każda diecezja ma obowiązek posłać na misje pewną liczbę kapłanów.

7. Kapłan wyjeżdżający na misje powinien być zdecydowany zaangażować się na 10 lat, powinien też posiadać odpowiednie cechy osobowościowe i moralne, dobre zdrowie (potwierdzone specjalistycznymi badaniami), odporność psychiczną na trudne sytuacje i przeciwności, a także odpowiedni wiek (optymalnie 28—35 lat) oraz co najmniej trzyletni staż pracy w swojej

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

diecezji. Sąd o kwalifikacjach kandydata należy do miejscowego biskupa diecezjalnego.

8. Centrum Formacji Misyjnej prowadzi swoją działalność na podstawie zatwierdzonego przez Komisję Episkopatu do Spraw Misji statutu i regulaminu.

Przygotowanie do wyjazdu na misje obejmuje:

- a) formację duchową, ukierunkowaną na pogłębienie idei misyjnego posłannictwa Kościoła, realizowaną przez konferencje ascetyczne, dni skupienia, rekolekcje i nabożeństwa;
- b) dokszałcenie biblijne i teologiczne (ze szczególnym uwzględnieniem zagadnień misjologicznych), podstawową znajomość historii, kultury, warunków społecznych, gospodarczych i politycznych kraju, do którego kandydat się udaje oraz praktyczne wskazówki dotyczące pracy i życia w warunkach krajów misyjnych;
- c) naukę języków w zależności od kraju docelowego: angielski, francuski, hiszpański i portugalski.

9. Wszelkie decyzje związane z wyborem terenu pracy misyjnej winny być podejmowane w porozumieniu z Komisją Episkopatu ds. Misji, która na podstawie próśb biskupów z terenów misyjnych i posiadanych wiadomości dotyczących konkretnych Kościołów lokalnych ustala priorytet wysyłania misjonarzy.

10. Przy wyborze terenu pracy misyjnej dla kapłanów diecezjalnych przyjmuje się jako zasadę:

- a) kapłani diecezjalni powinni być posyłani na tereny, gdzie pracują już polscy misjonarze, aby powiększyć istniejące ekipy duszpasterskie lub zastąpić misjonarzy wracających do kraju;
- b) ewentualne nowe tereny pracy misyjnej powinny być uprzednio dobrze sprawdzone (przez wizytację lub zasięgnięcie opinii misjonarzy pracujących w sąsiednich diecezjach — nie wystarczy sama opinia biskupa zapraszającego) i należy tam posłać ekipy kilkuosobowe.

11. Wyboru terenu pracy misyjnej dokonuje się w dwojaki sposób:

- a) biskup posyła kapłana ogólnie „na misje”, a dopiero Komisja Episkopatu do Spraw Misji w porozumieniu z kandydatem ustala teren pracy i zawiadamia biskupa posyłającego o podjętej decyzji;
- b) biskup posyła kapłana do konkretnej diecezji na terenach misyjnych, a Komisja Episkopatu do Spraw Misji zajmuje się przygotowaniem kandydata.

12. Kapłan może być posłany tylko w odpowiedzi na oficjalne zaproszenie biskupa diecezjalnego, do dyspozycji tegoż biskupa w jego diecezji. Nie można posyłać kapłana do jakiejś konkretnej parafii na prywatne zaproszenie innego misjonarza czy do dyspozycji zapraszającego misjonarza.

13. Komisja Episkopatu do Spraw Misji powinna za pośrednictwem swoich delegatów odwiedzać wszystkich kapłanów diecezjalnych pracujących na terenach misyjnych. Wskazane jest, aby także biskup posyłający odwiedzał swoich kapłanów. Odwiedziny takie, mające charakter wizytacji, są misjonarzowi bardzo potrzebne, wzmacniają jego łączność z diecezją macierzystą, a jednocześnie umożliwiają biskupowi poznanie warunków pracy swojego kapłana, jego potrzeb i trudności.

14. Wskazane jest, aby biskupi posyłający zawierali przyjacielskie kontakty z biskupami na terenach misyjnych, co umożliwiłoby znajomość wzajemnych problemów i służyło wzajemnemu zrozumieniu, a tym samym przyczyniłoby się do jedności Kościoła powszechnego.

15. Kapłan na misjach ma prawo do duchowego i materialnego wsparcia ze strony swojej diecezji. Obowiązkiem diecezjalnego Delegata do Spraw Misji jest:

- a) utrzymywanie regularnej korespondencji z misjonarzami, znajomość ich potrzeb i organizacja pomocy materialnej na szczeblu diecezji;

b) utrzymywanie kontaktu z rodzicami misjonarzy, szczególnie gdy są samotni i chorzy — zaleca się, by przynajmniej raz w roku organizowane były dla nich dni skupienia.

16. Delegat do Spraw Misjonarzy przy Komisji Episkopatu do Spraw Misji powinien służyć radą poszczególnym diecezjom, zwłaszcza w organizacji pomocy dla misjonarzy, a w razie potrzeby organizować konieczną pomoc we własnym zakresie.

17. Delegat do Spraw Misjonarzy i Biuro Misyjne w Warszawie spełniają rolę służebną w stosunku do misjonarzy i kandydatów na misjonarzy.

Zalecenia praktyczne

18. Przed wyjazdem na misje biskup posyłający, biskup przyjmujący i kapłan—misjonarz podpisują w czterech egzemplarzach umowę regulującą warunki pracy misjonarza. Po jednym egzemplarzu tej umowy otrzymują podpisujące się strony i Komisja Episkopatu do Spraw Misji.

Umowa powinna określać:

- a) czas zaangażowania do pracy misyjnej;
- b) charakter i warunki pracy;
- c) środki utrzymania;
- d) zasady ubezpieczenia i opieki lekarskiej;
- e) prawo do urlopu — coroczny urlop wypoczynkowy i okresowy w kraju ojczystym;
- f) stronę pokrywającą koszty podróży misjonarza.

19. Komisja Episkopatu do Spraw Misji ułatwi wyjeżdżającemu na misję załatwienie formalności paszportowych, wizowych i celnych, a także udzieli jednorazowej zapomogi w wysokości ustalonej uchwałą.

20. Bezpośrednim przełożonym misjonarza w czasie trwania umowy jest kompetentny przełożony Kościoła lokalnego, w którym misjonarz pracuje.

21. Skrócenie czasu pracy czy też zmiana terenu pracy misyjnej może nastąpić po porozumieniu się stron podpisujących umowę i za wiedzą Komisji Episkopatu do Spraw Misji. Jest niedopuszczalne samowolne opuszczenie placówki przez misjonarza.

22. Misjonarz w czasie pracy misyjnej utrzymuje kontakt z Komisją Episkopatu do Spraw Misji przez Delegata do Spraw Misjonarzy.

23. Misjonarz, który przybywa na urlop do kraju, powinien powiadomić o tym zarówno swego biskupa diecezjalnego, jak i Komisję Episkopatu do Spraw Misji. W czasie trwania urlopu biskup zapewni misjonarzowi mieszkanie i środki utrzymania. Urlop misjonarza jest okazją do szerzenia idei misyjnej. Diecezjalny Delegat do Spraw Misji powinien zorganizować szereg spotkań misjonarza z wiernymi w wybranych parafiach diecezji. Komisja Episkopatu do Spraw Misji zorganizuje przynajmniej trzydniowe sympozjum wakacyjne, poświęcone zagadnieniom teologicznym oraz problematyce życia Kościoła w Polsce. Uczestniczący w sympozjum misjonarze będą mieli możliwość podzielenia się między sobą własnymi doświadczeniami duszpasterskimi.

24. Po powrocie misjonarza na stałe do diecezji macierzystej biskup przyzna mu prawa i świadczenia na równi z pozostałymi kapłanami, którzy nieprzerwanie pracowali we własnej diecezji. Praca kapłana na misjach traktowana jest jako szczególnie zasługująca.

Zakończenie

25. Instrukcja niniejsza dotyczy kapłanów diecezjalnych, udających się do pracy w diecezjach na terenach misyjnych.

26. Traci ważność Instrukcja Episkopatu Polski regulująca wyjazdy i pracę kapłanów diecezjalnych na terenach misyjnych, uchwalona przez 140 Konferencję Plenarną Episkopatu Polski w Warszawie, 24 I 1970 r.¹

27. Instrukcję powyższą zatwierdziła 224 Konferencja Plenarna Episkopatu Polski, dnia 7 listopada 1987 roku w Kielcach i poleciła ją ogłosić we wszystkich diecezjach z mocą obowiązującą od dnia 1 stycznia 1988 roku.

† Józef Kard. Glemp

II. INFORMACJE

1. Pieniężnińskie spotkania z religiami

Od kilku lat odbywają się co roku w Seminarium Misyjnym Księży Werbistów w Pieniężnie sympozja misjologiczno-religioznawcze pod ogólnym hasłem Pieniężnińskie Spotkanie z Religiami. Dużo dzisiaj mówi się w Kościele o wolności słowa, szukaniu prawdy, dialogu. W imię tych właśnie wartości chciałabym podzielić się swoimi spostrzeżeniami z IV Pieniężnińskiego Spotkania z Religiami. Dni Hinduistyczne, jakie odbyło się w dniach 14—16 kwietnia 1988 r., a którego tematyka szczególnie mnie zainteresowała z racji zaplanowanego tam dialogu z hinduizmem. Pracując w latach 1967—1980 jako misjonarka świecka w diecezji Mysore na południu Indii, stawiałam przed wieloma trudnymi problemami ekonomiczno-społecznymi, wynikającymi z niezgodności zasad etycznych opartych na tradycyjnej wierze hinduistycznej a ich prawem cywilnym sankcjonowanym przez ustawodawstwo państwowe, które miało być oparte na nauce wedyjskiej. Dopóki nie podjęłam tam studiów z zakresu filozofii i socjologii religii na Uniwersytecie Karnatak w Dharwar, dopóty trudno mi było zrozumieć problem właściwie.

Wnikliwa analiza zabytków, sztuki, historii i doktryn filozoficzno-religijnych Półwyspu Indyjskiego wskazuje na wpływ kultury sumeryjskiej, babilońskiej, syryjskiej, perskiej, mongolskiej, egipskiej, a później greckiej, rzymskiej i europejskiej. Rozproszeni wśród tych narodów Izraelici, a później chrześcijanie, nieśli wszędzie Boże Objawienie, które zmieszane z innymi naukami, mniej lub bardziej zniekształcone, znalazło swój wyraz w pismach i nauczaniu ludzi Wschodu. Różnorodność kultu i myśli, która się tam narodziła, stworzyła jakby ideologiczną „wieżę Babel” — wszystko można ich „świętymi” księgami udowodnić i wszystkiemu zaprzeczyć. Gdy więc mówimy o hinduizmie, musimy określić, w czyjej interpretacji go rozpatrujemy, hinduizm bowiem nie ma urzędu nauczycielskiego ustanowionego przez Boga ani obiektywnego kryterium prawdy, dlatego nie ma ujednoczonego systemu czy doktryny religijnej, którą można by było nazwać nieomylną, zdogmatyzowaną. Źródłem wiedzy religijnej Hindusa jest tylko zaufanie do nauki wybranej przez siebie szkoły, mistrza czy guru, który uczy tak, jak sam daną sprawę pojmuje lub jak chce, by dany uczeń ją pojmował.

Niezależnie jednak od wielu sprzecznych często poglądów i interpretacji ksiąg uznawanych za święte, powszechny jest tam kult różnie rozumianego Absolutu, kosmosu, przyrody i władzy oraz wiara, że celem życia wszystkich istot żywych jest wyzwoleń się z materii i osiągnięcie błogostanu pierwotnej Jedni. Wszelkie zmiany zachodzące we wszechświecie i w organizmach, tłumaczone są zwykle metamorfozą Boga i reinkarnacją duszy (rozumianej zwykle jako jaźń) oraz wibracjami kosmicznej energii. Wiara w wędrówkę dusz jest niezachwiana we wszystkich odmianach hinduizmu, a nawet przeniknęła ona do innych wyznań. Jest ona motywacją określonej prawem kastowym dziedziczości funkcji społecznych oraz źródłem obojętności wobec potrzeb i cierpień drugiego człowieka. System kastowy tłumaczy się tam zderzeniem kosmicznym, traktowanym jako ponadludzkie prawo, co wśród

¹ 140 Konferencja Plenarna Episkopatu Polski odbyła się dnia 24 stycznia 1974 r. i wtedy też została uchwalona wspomniana Instrukcja, a nie w 1970 roku (przyp.: W. Kowalak).

kast dyskryminowanych rodzi poczucie fatalizmu i bierności, a kasty uprzywilejowane utrzymuje w przeświadczeniu o ich karmiczno-duchowej wyższości, co daje najgłębszą podstawę rasistowskiemu światopoglądowi. Stąd wiara ta znajduje swych zwolenników również na Zachodzie. Reformatorzy stosunków społecznych w Indiach zawsze próbowali przeinterpretować „kosmiczne prawo”, by móc wprowadzić zaplanowane przez siebie nowe normy postępowania. Stąd względność prawdy i etyki jest w Indiach przeogromna.

Śluchając referatów poszczególnych prelegentów, nie mogłam zrozumieć, dlaczego nie było mowy o rzeczywistych problemach związanych z dialogiem chrześcijan z hinduistami; nie została ukazana podstawa wiara wyznawców hinduizmu, lecz omawiano jedynie odizolowane od całości struktury tejże religii, bardzo scholastyczne zagadnienia, które pod wpływem cywilizacji zachodniej zostały dostosowane do współczesnego sposobu myślenia lub w całości zostały opracowane dla celów politycznych różnych organizacji mniej lub bardziej oficjalnych. O politycznym wymiarze międzywyznaniowych relacji wspomniał tylko jeden prelegent — Hindus, gdy zapytany jak wytłumaczyć antykościelne wystąpienia władz indyjskich, odpowiedział, że jest to związane z polityką i że w ten problem nie chce wchodzić. Ze Hindus nie mógł odsłaniać w katolickim środowisku antykatolickiej polityki swego rządu, można to zrozumieć, ale niezrozumiałym był fakt pomijania, a nawet osłaniania tego problemu przez polskich katolików, którzy przecież przyjechali tam w imię prawdy.

Najbardziej niezrozumiałymi dla mnie były wystąpienia prelegentów „poziłających” hinduizm. Szczególnie „wyzłoceni” zostali hinduistyczni przywódcy duchowi w referacie St. Zięby, *Miejsce guru w indyjskiej tradycji duchowej*. Z tak utopijną koncepcją guru nie spotkałam się przez trzynaście lat mojego pobytu w Indiach. W referacie zaś E. Sakowicza, *Dialog Kościoła katolickiego z hinduizmem*, stwierdzono m.in., że Ojciec Święty jechał do Indii szukać Boga. Aż dziw, że nawet w tym referacie nie wspomniano o stopniowym usuwaniu z Indii misjonarzy katolickich; o tym, że władze indyjskie zakazują hinduistom przyjmować wiarę katolicką; że posługują się wszelkimi sposobami, aby swych katolickich obywateli skłonić do powrotu do hinduizmu. Pomimo głęboko zakorzenionej gościnności i zdolności maskowania swych uczuć, nie ukrywano antykatolickich postaw nawet podczas wizyty papieża w ich kraju (por. Tygodnik Powszechny, nr 7, 1986, s. 1). Może najlepszym uzupełnieniem tego referatu będzie własna wypowiedź Ojca Świętego w drodze powrotnej do Rzymu. Pytanie: „Czy będzie coś z dialogu z Hindusami?” Odpowiedź papieża: „Dialog jest trudny. Może on mieć miejsce z poszczególnymi Hindusami, ale nie z hinduizmem jako takim, ponieważ religia ta nie posiada żadnej struktury”. Inne pytanie: „Dlaczego papież mówił tak mało o problemie kast w Indiach?” Odpowiedź: „Przyjechałem do Indii, żeby odwiedzić Kościół katolicki, a nie po to, żeby wytykać mieszkańcom i hinduskiej tradycji ich społeczne wady” (por. Przegląd Katolicki, nr 8, 1986, s. 4). I tak zawsze bywa, że papież szanuje ludzi, których spotyka, co nie oznacza, że tym samym podziela ich religijne poglądy czy praktyki.

Na IV Pieniężnieńskim Spotkaniu z Religiami nie starczyło czasu i miejsca na jakąkolwiek weryfikację wygłaszanych poglądów. Na przykład gdy zwrócono uwagę, że w referacie K. Byrskiego, *Zasady dogmatyczne i etyczne hinduizmu*, niewłaściwie przypisano hinduistycznej tradycji pojęcie Trójcy Świętej oraz że przemilczana została oś hinduistycznej etyki, jaką jest segregacja kastowa, padła odpowiedź zestawiająca ten problem z pogromem Żydów w Kielcach. Być może odpowiedź ta podyktowana była cierpieniem spowodowanym wspomnianymi wydarzeniami, ale chyba jasne jest, że nie wynikały one ani z Ewangelii, ani z nauki Kościoła. Może warto przy tej okazji wspomnieć, że „święta” księga Manu, sankcjonująca dyskryminację

siudrów („nieczystych”), bardzo przypomina talmudyczną dyskryminację goimów (też „nieczystych”), lecz w niczym nie przypomina autentycznie katolickich norm postępowania. Właśnie dla złagodzenia dyskryminacji kastowej i niehumanitarnych praktyk wybitni myśliciele indyjscy, jak Mohan Roy, Tagore, Vivekananda, Gandhi i in. w pewnym stopniu dokonali akomodacji etyki chrześcijańskiej do wedyjskiej myśli religijnej, tworząc tzw. neohinduizm, który miał wpływ m.in. na powstanie demokratycznej konstytucji Indii. Jest to więc wielkim nieporozumieniem, gdy porównując inne religie z chrześcijaństwem, wybiera się z nich utopijne lub reformatorskie myśli jako wyraz ich doskonałości i zestawia się je z najgorszym postępowaniem ludzi ochrzczonych, podając to jako argument dyskwalifikujący chrześcijaństwo. Zasada logiki wymaga zestawienia doktryny z doktryną i wynikających z nich postaw życiowych, niezależnych od reakcji ślepych instynktów, uwarunkowanych strukturą systemu nerwowego.

Pieniężnińskie Spotkanie z Religiami wydawało się nastawione raczej na propagowanie hinduizmu zachodniego, niż na poszukiwanie dialogu. Bardzo przykre wrażenie robili na przykład polscy konwertyci sekty Hare Kriszna, wykazujący elementarne braki autentycznej wiedzy dotyczącej obiektu ich kultu, gdy z wielkim zapałem i animuszem gloryfikowali postać Kriszny, która nigdy nie istniała poza literaturą, jest fikcją literacką, a przy tym jeszcze domagali się, by słuchacze razem z nimi wykrzykiwali zaklęcie (mantrę), będące podstawą tegoż kultu. Również przedstawiciele Światowego Uniwersytetu Duchowego Córek Brahmy, będącego pod patronatem ONZ, propagujący raja-yogę, bardzo naiwnie i zupełnie inaczej niż to podaje się w Indiach, prezentowali ideologię tegoż uniwersytetu. Ani słowem nie wspomniano o zasadniczym programie społeczno-politycznym, jaki sobie stawia ten uniwersytet po zlikwidowaniu różnic, które dzieli ludzkość na odrębne wspólnoty religijne, językowe i narodowościowe. Nie było również mowy o metodach (poza raja-yogą), jakimi ten program ma być realizowany. W rozmowach sugerujących poruszenie tych zagadnień, argumentowano przeciwko odsłanianiu negatywów hinduizmu, jakoby to mogło obrazić dwóch Hinduśców uczestniczących w sympozjum, choć całkiem swobodnie i bez żadnej żenady krytykowano katolików, bez obawy obrażenia któregośkolwiek z nich. Odniosłam więc wrażenie, że konfrontacji obawiali się raczej polscy prelegenci, którzy jakoś dziwnie zdogmatyzowali hinduizm, będący przecież ze swej istoty typowo niedogmatyczną religią. Aby to jednak zrozumieć, trzeba znać źródła hinduizmu, czyli psychikę i myśl hinduską, którą należy odczuć nie na ekranie kin czy z okien autokaru, lecz przez wieloletni udział w codziennym, twardym życiu tutejszej ludności. Toteż gdy w sympozjum zabrakło realizmu i szczerości, zabrakło też autentycznego i twórczego dialogu. A szkoda.

s. *Michaela Zofia Pawlik OP, Siedlce*

2. Religioznawstwo w katechezie

Wydane w 1987 r. nakładem Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie dzieło zbiorowe pod redakcją ks. M. Majewskiego SDB i ks. H. Zimonia SVD pt. *Religioznawstwo w katechezie. Materiały katechetyczne z religioznawstwa*, zostało opracowane przez pracowników naukowych i absolwentów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz skierowane „do duszpasterzy, katechetów, nauczycieli, rodziców” (s. 3). Na całość składa się 17 opracowań. Artykułem wprowadzającym w problematykę religii w ogóle jest szkic A. Bronka SVD pt. *Nauki religiolologiczne* (s. 5—19). Autor przedstawia ogólną charakterystykę nauk zajmujących się religią, podaje także ich status metodologiczny. Wsuwa postulat, by zadowoniony na polskim gruncie termin religioznawstwo odnosić jedynie do humanistycznych nauk o religii; one to wraz z teologią religii i filozofią tworzą religiologię. A Bronk

wymienia następnie metody naukowe stosowane przez religiologię twiedząc, że dowodzenie lub negowanie prawdziwości religii nie leży w kompetencji religiologa. W dalszej części opracowania omawia wyszczególnione typy nauk religiologicznych. Religioznawstwo jako nauka humanistyczna nie ujmuje transcendentnych i nadprzyrodzonych cech religii, lecz koncentruje się na poszczególnych jej aspektach: historycznym (historia religii), odnoszącym się nie tylko do jednej religii, lecz by uniknąć subiektywności i jednostronności, do wielu religii: wymarłych, starożytnych, współczesnych; socjologicznym (socjologia religii), ukazującym związek między religią a społecznością; psychologicznym (psychologia religii), koncentrującym się na doświadczeniu i przeżyciach religii w psychice ludzkiej i zachowaniu człowieka. W zakres religioznawstwa wchodzi również badania etniczne religii ludów niepiśmiennych, tzw. pierwotnych (etnologia religii), badanie określonych stron zjawisk religijnych (fenomenologia religii); badanie przestrzennego usytuowania religii oraz wpływu środowiska geograficznego na religię i vice versa (geografia religii). Przedmiotem dalszych rozważań autora jest filozofia religii, jako nauka podająca racje uniesprzeczniające fakt religii, oraz teologia religii, badająca w świetle własnego objawienia (własnej prawdy o sobie) prawdziwość i wiarygodność każdej innej religii.

Z. J. Zdybicka SJK w artykule pt. *Czym jest i dlaczego istnieje religia?* (s. 20—30) udziela odpowiedzi na pytanie dotyczące istoty i podstaw religii. Różnice w poglądach na religię, głoszonych przez religiologów, filozofów, teologów, wypływają ze świadomego lub nieświadomego uwzględniania tylko jednego wymiaru religii. Już wielość definicji religii wskazuje, iż stanowi ona złożoną i skomplikowaną rzeczywistość. Filozoficzna refleksja nad faktem religii koncentruje się wokół pytań: czym jest religia, co jest przedmiotem religii, dlaczego człowiek jest bytem religijnym, dlaczego istnieje religia. Rozważania autorki prowadzą do sformułowania kolejnej definicji religii: „Religia jest realną i dynamiczną relacją osobową człowieka do rzeczywistości transcendentnej — w naszej kulturze: do osobowo rozumianego Absolutu (Boga), od którego człowiek czuje się zależny w istnieniu oraz działaniu i który jest ostatecznym celem, nadającym sens życiu ludzkiemu”.

Ks. M. Rusecki w opracowaniu pt. *Geneza religii* (s. 30—42) rozważa podstawowe zagadnienie religiologiczne — problematykę pochodzenia religii. Dokonuje klasyfikacji oraz poddaje krytyce hipotezy, które pojawiły się w XIX i XX w., dzieląc je na hipotezy niechrześcijańskie oraz hipotezy filozoficzno-teologiczne. W pierwszej grupie wyszczególnia poglądy naturalistyczne, które dzieli na przyrodniczo-gnozeologiczne, społeczne (socjologiczne), psychologiczne oraz na poglądy ewolucjonistyczne. U podstaw hipotez niechrześcijańskich, które miały udzielić pełnej i bezbłędnej odpowiedzi dotyczącej genezy religii, leży dowolność oraz aprioryzm przyjętych założeń. Autor zwięźcza swoje refleksje kolejną nową definicją religii: „Religia jest więc wynikiem odczytania przez człowieka objawienia Bożego zawartego w dziełach stworzenia i nawiązania z Bogiem kontaktu. On wychodzi w różnorodny sposób naprzeciw człowiekowi i wzywa go do nawiązania dialogu”.

Ks. Z. Chlewiński w artykule pt. *Religia a osobowość człowieka* (s. 42—54) omawia funkcje religii w życiu psychicznym. Religia nadaje sens życiu (widzenie świata z rozlicznymi trudnościami i nawet nieszcześciami przez „pryzmat religii”), ustala system wartości i ich hierarchię (integracja osobowości), zapewnia poczucie bezpieczeństwa i zaufania (widzenie ukrytego sensu zdarzeń, ufność w obliczu przyszłości — w konsekwencji tego równowaga psychiczna), sprzyja autoidentyfikacji (życie ludzkie skierowane ku transcendencji), sprzyja identyfikacji osoby wierzącej ze wspólnotą czy grupą (społeczna komunikacja przez przyjęcie wartości moralnych i obyczajowych), usensownia życie przez zadania autopsychoterapeutyczne i likwidacja napięć neurotycznych. Kryteriami dojrzałej religijności człowieka są: autonomia motywacji religijnej (religijność wewnętrzna, nieinstrumentalne trakto-

wanie religii, sprzężenie funkcji religijnych i niereligijnych), koncepcja i obraz Boga (korektura pojęć religijnych, nieinfantylna, niewypaczone, niekarykatu-ralne widzenie Boga), umiejętność rozwiązywania kryzysów religijnych, autentyczność przekonań religijnych (rola osobistej decyzji). Harmonia między stroną teoretyczną religijności (przekonania religijne) oraz jej stroną praktyczną (moralność konkretnej osoby i jej postępowanie) świadczy o prawdziwej religijnej dojrzałości osoby wierzącej.

Opracowaniem prezentującym wybrane zagadnienia z socjologii religii jest artykuł ks. J. Mariańskiego pt. *Spoleczny charakter religii* (s. 54—66). Autor próbuje określić religię i religijność z punktu widzenia socjologii, podaje określenia funkcjonalnych i przedmiotowych (substancjalnych) typów definicji religii, omawia tzw. parametry religijności. Socjologia religii zajmuje się szeroko rozumianym kontekstem społecznym religii. Obecnie są jej sądy wartościujące poszczególne religie czy też określające prawdziwość i obiektywność religii, jak również istotę religii.

W wielu społecznościach dzisiejszego świata zauważa się deprecjację wartości religijnych, a także ostre przeciwstawienie kultury i religii. Z. J. Zdybicka w szkicu pt. *Religia a kultura* (s. 67—75) daje odpowiedź na pytanie o funkcję religii w całości kultury, a także uzasadnia stwierdzenie, że religia nie jest przeciwna kulturze. Kultura stanowi całokształt świadomości i celowo uformowanej przez człowieka rzeczywistości. Religia niejako transcenduje kulturę poprzez ukazywanie tego, co ponadnaturalne, ponadludzkie. Religia zawsze oddziaływała na kulturę, pomiędzy religią a kulturą istnieją ścisłe związki. Bezosobowemu (scjencyjno-technicznemu) modelowi kultury przeciwstawia osobowy model kultury, który ma służyć humanizacji świata i doskonaleniu człowieka w sensie jednostkowym i społecznym.

Współczesny świat jest przestrzenią ścierania się wiary i niewiary. Nie wystarczy już dziś znać zasady doktrynalne własnej religii, lecz należy orientować się w poglądach negujących wiarę. Artykuł ks. St. Kowalczyka pt. *Markszizm a religia* (s. 76—86) ukazuje opinie klasyków marksizmu, jak również neomarksistów na temat religii, ponadto przedstawia marksistowską koncepcję religii, jej genezę, strukturę i funkcje oraz dokonuje oceny marksistowskiej koncepcji religii na płaszczyźnie ontologicznej, teoriopoznawczej i aksjologiczno-społecznej.

Ks. M. Balwierz w opracowaniu pt. *Ateizm* (s. 87—100) przeprowadza rozważania na temat negacji istnienia Boga. Po ogólnym określeniu zjawiska ateizmu autor przechodzi do opisu jego dziejów. Przeprowadza rozważania dotyczące współczesnego ateizmu, jego zasięgu, postaci, przyczyn. Całość kończy religijna ocena ateizmu oraz przedstawienie stanowiska Kościoła wobec niewiary.

H. Zimoń SVD w szkicu pt. *Religie ludów pierwotnych* (s. 101—116) charakteryzuje wierzenia ludów niepiśmiennych (ludy zbieracko-łowieckie i ludy rolnicze). Po ogólnym wprowadzeniu terminologicznym autor przechodzi do omówienia systemu istot nadnaturalnych, wśród których szczególne miejsce zajmuje Istota Najwyższa. W dalszej części snuje refleksje na temat antropologii w religiach pierwotnych (stworzenie, natura i przeznaczenie człowieka) oraz eschatologii (realność życia pozagrobowego, katastrofa kosmiczna). Omawia ponadto moralność, kult oraz rytuały u ludów zbieracko-łowieckich Afryki, Azji, Australii, Ameryki Południowej i Północnej oraz u ludów rolniczych Afryki.

Z. Wesołowski SVD w opracowaniu pt. *Konfucjanizm* (s. 116—125) omawia naukę głoszoną przez jednego z największych geniuszów ludzkości — Konfucjusza. Autor prezentuje konfucjanizm jako złożone społeczno-polityczno-filozoficzne zjawisko. Po ukazaniu tła społeczno-religijnego działalności Konfucjusza, przedstawia jego poglądy, które skupiały się przede wszystkim na etyce rodzinnej (społecznej) i indywidualnej. Następnie podaje zarys historii religii, wskazując na kierunki jego rozwoju (rytualistyczny, prorocko-misyj-

ny, racjonalistyczny) oraz omawia neokonfucjonizm, ponadto sygnalizuje współczesną sytuację myśli konfucjańskiej w Chińskiej Republice Ludowej.

Taoizm, stanowiący obok konfucjanizmu wielką tradycję religijno-filozoficzną Chin, jest tematem kolejnego rozważania R. Malka SVD w artykule pt. *Taoizm — rodzima religia Chin* (s. 127—138). Przedstawiony został taoistyczny system poglądów rozciągający się na wszystkie aspekty życia społeczeństwa chińskiego. Po naświetleniu podstaw filozoficznych religii, a także przedstawieniu głównych postaci taoizmu (Lao-tzu, Chuang-tzu) autor przechodzi do naszkicowania rozwoju historycznego chińskiej religijności, z uwzględnieniem różnych tradycji taoistycznych, ekspansji taoizmu oraz procesu integrującego poszczególne grupy taoistyczne. Następnie prezentuje pisma kanoniczne, omawia doktrynę oraz kult.

D. Piwo warczyk SVD w szkicu pt. *Shintoizm* (s. 139—150) ukazuje narodową religię Japończyków. Opisuje jej rozwój oraz omawia doktrynę, kult i instytucje religijne.

R. Rubinkiewicz SDB w opracowaniu pt. *Judaizm* prezentuje dzieje oraz religię narodu żydowskiego (s. 150—162). Po przedstawieniu rysu historycznego przechodzi do omówienia zagadnień teologicznych, w końcowej części opracowania — praktyk kultycznych oraz głównych świąt żydowskich. Całość kończy krótka refleksja na temat współczesnego judaizmu.

Pytanie czy buddyzm jest religią, czy nią nie jest, stale na nowo pojawia się nie tylko wśród laików, lecz także w kręgach religioznawców. Problematykę religii, zwanej religią niwelacji ludzkiego cierpienia, podejmuje H. Zim oń SVD w artykule pt. *Buddyzm* (s. 162—179). Autor przedstawia buddyzm według następującego schematu: tło historyczne i rozwój religii (Budda — aspekt biograficzny, buddyzm pierwotny, kierunki rozwoju buddyzmu: hinajana, mahajana, tantryzm, zanik buddyzmu w Indiach, trzy drogi ekspansji buddyzmu), pisma buddyzmu (kanoniczne zbiory pism, literatura niekanoniczna), zagadnienia doktrynalne (tzw. cztery szlachetne prawdy o cierpieniu, soteriologia, wspólnota buddyjska).

K. Gładkowski w artykule pt. *Islam* (s. 180—195) koncentruje się na religii poddanych woli Boga. W pierwszej części opracowania naświetla aspekt historyczny, następnie przedstawia świętą księgę Koran, pisze o tradycji i prawie. Z kolei omawia doktrynę oraz kult, m. in. „pięć filarów” islamu: wyznawanie wiary, modlitwa, post, jałmużna, pielgrzymka do Mekki, ponadto prezentuje główne ugrupowania religijne islamu oraz ruch mistyczny — sufizm.

Przedmiotem ostrej krytyki ze strony religioznawstwa o laickiej orientacji jest konfesyjne ujęcie problematyki genezy chrześcijaństwa. Ks. M. Ru-secki w opracowaniu pt. *Pochodzenie chrześcijaństwa* (s. 195—211) kreśli teorie kwestionujące boskie pochodzenie Kościoła i jego założyciela Jezusa Chrystusa, a także przeprowadza ocenę tych teorii. Po naszkicowaniu poglądów kwestionujących historyczne podstawy i nadprzyrodzone roszczenia chrześcijaństwa autor uzasadnia fakt boskiej genezy religii Jezusa Chrystusa. Całość rozważań zamyka refleksja na temat Jezusa, który objawia Boga w historii.

Jedynie słuszną drogą Kościoła w podzielonym społeczeństwie, politycznie a także religijnie świecicie jest droga dialogu. Postawa otwartości na inne religie domaga się reorientacji poglądów. To zadanie podejmuje ks. M. Ru-secki w opracowaniu pt. *Chrześcijaństwo a religie niechrześcijańskie w świetle teologii biblijnej* (s. 212—224). Autor kreśli stanowiska deprecjonujące religie niechrześcijańskie: skrajny i ekshluzystyczny rewelacjonizm, według którego jedynie prawdziwą, bo objawioną religią jest chrześcijaństwo, religie zaś niechrześcijańskie to fałsz czy wręcz dzieło szatana oraz tzw. teorię zapożyczeń, według której religie pozachrześcijańskie to wynik zapożyczeń z judeo-chrześcijaństwa. Omawia również poglądy deprecjonujące chrześcijaństwo (chrześcijaństwo jako religia naturalna, jako efekt zapożyczeń z religii ościen-

nych). Wśród przyczyn zmieniających stanowisko Kościoła do religii niechrześcijańskich ks. Rusecki wymienia powrót do źródeł biblijnych i patrystycznych, aggiornamento po Soborze Watykańskim II, powstanie teologii religii niechrześcijańskich w świetle wypowiedzi Starego i Nowego Testamentu. Na zakończenie autor wyprowadza teologiczne wnioski.

Dzieło *Religioznawstwo w katechezie* z pewnością okaże się bardzo przydatne dla osób zainteresowanych problematyką religii. Jest to książka szczególnie dziś potrzebna i oczekiwana. Przygotowując kolejną jej edycję należałoby zatroszczyć się o zwiększenie nakładu, podyktowane ogromnym zapotrzebowaniem oraz dużymi nakładami podręczników metodycznych i szkolnych z religioznawstwa wydawanych przez religioznawców niekonfesyjnych. Szczególnym życzeniem czytelnika jest postulat dopracowania redakcyjnego oraz koncepcyjnego ujednolicenia dzieła (na przykład ujednolicenia zapisu bibliograficznego w poszczególnych opracowaniach według schematu: bibliografia marksistowska — bibliografia chrześcijańska lub literatura konfesyjna — niekonfesyjna — w językach obcych; przedstawienie poszczególnych religii według jednego schematu, przy czym nie chodzi o szablonowość, lecz o wyrażenie poruszanych kwestii). W drugiej edycji należy koniecznie umieścić opracowanie dotyczące hinduizmu. Przy omawianych religiach prawie całkowicie pominięto kwestię ich dialogu z Kościołem rzymskokatolickim. Wydane ponad trzydzieści lat temu dzieło pod redakcją ks. E. Dąbrowskiego pt. *Religie świata*, w poszczególnych rozdziałach zawierało następujące podrozdziały czy paragrafy: buddyzm a chrześcijaństwo, hinduizm a chrześcijaństwo, religia babilońska a chrześcijaństwo, iranizm a chrześcijaństwo, mahometanizm a chrześcijaństwo, religie germańskie wobec chrześcijaństwa. Nie chodzi o podzielenie poglądów tam przedstawionych, lecz o wycucie potrzeby omówienia tego tak ważnego zagadnienia.

Na koniec jawi się pytanie, czy tytuł dzieła *Religioznawstwo w katechezie* został słusznie dobrany, chociażby z racji braku w książce w ogóle uwag metodologicznych dla prowadzącego katechezę. Tytuł *Religioznawstwo w katechezie* jest zapewne odpowiedzią na potrzebę chwili czy też odpowiedzią na religioznawstwo w szkole, zacieśnia jednakże krąg odbiorców opracowania. Książka pod takim tytułem staje się faktycznie dziełem „do użytku wewnętrznego”, a przecież dobrze by się stało, gdyby dotarła nie tylko do prowadzącego katechezę, lecz z uwagi na dużą jej wartość merytoryczną, do jak najszerszego kręgu odbiorców.

Eugeniusz Sakowicz, Lublin

III. OPRAWOWANIA

Teologia katolicka w Chinach

Jeśli chcemy mówić o teologii katolickiej w dzisiejszych Chinach, to musimy najpierw bliżej określić chińską rzeczywistość, która jest bardzo różnicowana i dynamiczna oraz ulegająca ciągłym przemianom, przy czym nie wolno tracić z oczu jej tradycyjnego i historycznego wymiaru, który w Chinach odgrywa istotną rolę.

Samorozumienie chińskie

Dla nas, Europejczyków, Chiny leżą na Dalekim Wschodzie. Dla Chińczyków Chiny są środkiem świata. Chińczycy do dziś dumnie nazywają swój kraj Państwem Środka. Określenie to w podtekście oznacza równocześnie centrum kultury. Chińczycy wprowadzają zatem podział między sobą jako „my—grupa” i „obcy” oraz klasyfikują ten do dziś funkcjonujący podział jako „cywilizowani” i „obcy”. Obcych traktowano jako tych, których należy ucy-

wilizować. Jako zadanie kulturowe Państwa Środka w przeszłości przyjmowano stopniowe rozszerzanie na wszystkie cztery strony świata wyższej formy życia, względnie — jeśli przypadkiem obcy znaleźli się na terenie Chin — należało ich kulturowo wchłonać. Im dalej do środka, czyli Chin, żyli obcy, tym bardziej byli pozbawieni pełnego człowieczeństwa, które mogło kwitnąć tylko w środku. Obcym po prostu brakowało kultury.

Mając na uwadze świadomość chińską, jeśli chcemy mówić o dzisiejszej teologii chińskiej, musimy uwzględnić następujące momenty: idea Chin jako Państwa Środka i centrum kultury rzutuje również dziś na mentalność Chińczyków i oczywiście na teologię chińską. Dlatego trzeba powiedzieć: właśnie z powodu tej samoświadomości Chińczycy mają szczególne trudności z przyjęciem chrześcijaństwa, jego historii i wymagań.

Dlatego, dla przykładu, wielu Chińczykom przeszkadza i jawi się jako wyzywający stosunek chrześcijaństwa do Izraela Starego Testamentu. Pytają oni, dlaczego Bóg nie wybrał sobie jakiegoś narodu stojącego kulturalnie i etycznie wyżej. Dla Chińczyków, którzy mają długie dzieje i bogactwa kulturowe swego narodu, przyjęcie wyjątkowości posłannictwa Jezusa z Nazaretu, który żył w małym zakątku świata, nie znamym wielu pokoleniom Chińczyków, jest bardzo trudne i to nie tylko dla chrześcijan, lecz także dla katolików. Przeświadczenie chrześcijan o szczególnej roli narodu izraelskiego, a zwłaszcza główny dogmat, że Jezus Chrystus jest jedynym i uniwersalnym pośrednikiem zbawienia, zderza się z zasadniczą postawą Chińczyków jako mieszkańców Państwa Środka i centrum prawdziwej kultury. To zderzenie jest jeszcze silniejsze w zestawieniu z chińskim spojrzeniem na religię.

Podstawa chińska wobec religii jest wielowarstwowa. Jest ona pełna sprzeczności i waha się między przyjęciem a odrzuceniem. Chińczycy mają, również dziś, wielkie trudności z rozróżnieniem między wiarą a zabobonem. To stwierdzenie w odniesieniu do religii jest w Chinach bardzo ważne, choćby dlatego, że teologia jako „nauka o duchach” dla wykształconego chińskiego konfucjonisty i dla dzisiejszej krytycznej postawy chińskiej wobec religii ma niewątpliwie coś wspólnego z zabobonem. Teologia z tego tytułu nie jest w Chinach uważana za naukę. Stąd też na przykład na Tajwanie nie można utworzyć uznanego przez państwo wydziału teologicznego.

Ustalenia odnośnie do postawy Chińczyków wobec religii są ważne również dlatego, że — w kontekście sceptycznej i pragmatycznej postawy w stosunku do idei religijnych — teologia (kontekstualna teologia) musi zaznaczyć eksperymentalne i egzystencjalne aspekty wiary chrześcijańskiej. Ta postawa podkreśla oczywiście jednoznaczny sąd Chińczyków o chrześcijaństwie. Rzecz bowiem ma się tak, że Chińczycy nie rozróżniają między religią a doktryną (nauką). Religia jako taka nie jest w oczach Chińczyków niczym innym, jak jedną spośród wielu doktryn, która nie wyklucza innych. Chrześcijaństwo jest zatem dla nich sprawą zupełnie obojętną i to nie tylko jako doktryna, lecz także jako obca doktryna.

Teologia w kontekście

Patriotyzm jest pierwszym założeniem komunistycznego państwa w podejściu do Kościoła. Patriotyzm oznacza przyjęcie istniejących stosunków politycznych (uznanie partii, trwanie przy socjalizmie) oraz gotowość do współpracy na polu społecznym. Podporządkowanie Kościoła partii jest w ogóle podstawowym założeniem jawnego działania Kościoła i warunkiem pozwolenia na zewnętrzną działalność religijną (na przykład jako kapłan) i możliwość uprawiania teologii katolickiej.

Patriotyzm oznacza również przynajmniej zewnętrzną zgodę na pryncypia potrójnego S: samowystarczalność, czyli niezależność finansową i odcięcie się od pomocy zagranicznej; samoprzepowiadanie, czyli głoszenie Ewangelii przez Chińczyków, a nie przy pomocy obcych sił; samorządność,

czyli Kościół w Chinach rządzi się samodzielnie, to znaczy niezależnie od Rzymu.

Jeśli chcemy zrozumieć problematykę teologii katolickiej w Chińskiej Republice Ludowej, musimy pamiętać ciągle o tym, że wydarzenia z 1949 r. postawiły Kościół w zupełnie nowej rzeczywistości; w sytuacji, która domagała się całkowicie zmienionego nastawienia do społeczeństwa i polityki. Komuniści przyjęli zdecydowaną postawę wobec katolików. Katolicy stojący generalnie w opozycji do komunizmu, przechylali się raczej na stronę antykomunisty i nacjonalisty Czang Kaj-szeka. Hierarchia kościelna opowierzała się po stronie nacjonalistów, misjonarze zagraniczni zasadniczo też byli nastawieni antykomunistycznie. O chrześcijańsko-marksistowskim dialogu nie mogło być mowy.

Od 1980 r. pojawiają się w Chinach wyraźne oznaki, które pozwalają spodziewać się nowej ery dla Kościoła. Sytuacja Kościoła po zakończeniu tzw. rewolucji kulturalnej w 1976 r., a zwłaszcza po 1980 r., uległa radykalnej zmianie i to na korzyść Kościoła. Można zaobserwować stały rozwój, który między innymi uwarunkowany jest liberalniejszą polityką rządu.

Kościół katolicki ma dzisiaj zasadniczo dwa oblicza, które oczywiście wpływają na refleksję teologiczną: mamy do czynienia z Kościołem oficjalnym (patriotycznym) i Kościołem „wiernym Rzymowi” (podziemnym). Trzeba jednak koniecznie zauważyć, że wśród katolików „patriotów” jest wielu wiernych Rzymowi, to znaczy takich, którzy uważają się za związanych z Ojcem św., chociaż tego oficjalnie nie podkreślają, z różnych zresztą względów.

Kościół chiński jest zatem Kościołem podzielonym. Podział ten został zapoczątkowany przez wybór i konsekrację biskupów bez pozwolenia i porozumienia z papieżem. Stolica Apostolska w 1958 r. odrzuciła dwóch kandydatów na biskupów przedstawionych przez stronę chińską. Od tego momentu Kościół chiński sam zaczął wybierać biskupów i święcić ich bez zgody Rzymu. Takie święcenia podpadają pod dekret Świętego Oficjum z 1951 r., który określa, że w tym przypadku zarówno konsekратор jak i konsekrowany podlegają karze ekskomuniki.

Według zrozumienia Kościoła patriotycznego sprawa samowyboru biskupa przedstawia się zupełnie inaczej. Weng Zicheng, kapłan chiński z Pekinu, napisał artykuł w sprawie wyboru biskupów, w którym wylicza, w jaki sposób odbywały się nominacje na biskupów w dziejach Kościoła. Kościół chiński podkreśla, że wybór i konsekracja biskupa miejscowego nie należą do *primatus Petri*. Miejscowy wybór i święcenia biskupów są do pogodzenia z *primatus Petri*. Należy przez dialog dojść do porozumienia w tej kwestii: „Jeśli w dialogu z Watykanem uda się tę kwestię wyjaśnić, to z naszej strony nie ma trudności z uznaniem prymatu Rzymu” (bp Jin).

Do 1958 r. wszystkie seminaria duchowne w Chińskiej Republice Ludowej zostały zamknięte, dlatego aktualnie przeciętny wiek duszpasterzy wynosi 65 lat. Do 1979 r. nie było również żadnej możliwości założenia jakiejś instytucji, która zajmowałaby się kształceniem kleru. Stanowisko czynników oficjalnych zmieniło się w tej kwestii dopiero w 1980 r. Kościół katolicki od razu odczytał nową sytuację. Dziś istnieje w Chińskiej Republice Ludowej 8 oficjalnych szkół teologicznych, z 600 studentami, przygotowujących kandydatów na kapłanów (w języku partyjnym mówi się o „patriotycznym personelu religijnym”). Są to seminaria duchowne w Beijing (seminarium państwowe oraz seminarium diecezjalne), Shanghai, Shenyang, Chengdu, Wuchang, Xian i Hohot.

Teologia jako naukowa refleksja uprawiana jest jedynie w wyżej wymienionych seminariach duchownych. Wykłady prowadzą tam kapłani, którzy najczęściej byli już wykładowcami w tych seminariach przed rewolucją kulturalną. Dochodzą również do tego kapłani, którzy z konieczności podejmują te wykłady nie mając odpowiednich kwalifikacji. Planuje się wprawdzie wykłady profesorów zagranicznych, jednakże upłynie chyba jeszcze sporo czasu, zanim stanie się to rzeczywistością.

Niektóre specyficzne problemy
teologii chińskiej

Ze strony Kościoła chińskiego stawiane jest wymaganie, by Kościół katolicki w Chińskiej Republice Ludowej był samodzielny, zakorzeniony w chińskim, socjalistycznym kontekście. Dla teologicznego uzasadnienia tego wymogu zabrakło na razie okazji i czasu. „Własna chińska teologia to obecnie perspektywa przyszłości. W tym punkcie stoimy dopiero u progu” (bp Jin).

Bezspornie wielkim teologicznym problemem Kościoła w Chinach jest teologia Kościoła lokalnego. Rodzi się tu z naszej strony pytanie, czy zajmowanie się teologią Kościoła miejscowego jest reakcją na kościelno-polityczną problematykę oddzielenia od Rzymu, czy też chodzi może o ścisłą problematykę teologiczną.

Z powyższym pytaniem związana jest również problematyka zajmowania się Kościołem katolickim w rzeczywistości społeczeństwa socjalistycznego i ateistycznego. Dotychczas nie zajęto się tą problematyką; rozważana jest ona tylko na tle ogólnej formuły, że „Kościół akceptuje socjalizm”. Dialogu z marksizmem i ateizmem jeszcze nie ma. W podobny sposób udział Kościoła katolickiego w tak zwanych „czterech modernizacjach” ogranicza się do podkreślenia, że Kościół może i chce wnieść do nich swój pozytywny wkład. Pozytywnie podkreśla się, że katolicy nie uczestniczą w korupcji, nie stwarzają trudności w pracy i przez swoje wysokie morale górują nad innymi. W jednej wiosce, która w 90% jest katolicka, jej mieszkańcy — według sprawozdania — ściśle przestrzegają prawo we wszystkim, co zgodne jest z ich sumieniem. Z wielkim entuzjazmem włączają się w realizację celów „czterech modernizacji”. Pracują ręką w rękę, są zdyscyplinowani i niezwykle pracowici. Kryminalność w tej wiosce jest nieznaną.

Doświadczenie zdobyte podczas rewolucji kulturalnej (1966—1976) oraz dotychczasowa polityka religijna sprawiły, że Kościół przyjął postawę zachowawczą. Stąd staje się zrozumiały fakt, że biskupi między innymi bądź w ogóle, bądź w sposób ostrożny zajmują stanowisko w kwestiach społecznych (przerwanie ciąży, rodzina jednodzietna, rozbrojenie). Kościół nie miesza się do tych spraw — oświadczył przed laty sekretarz generalny chińskiego Kolegium Biskupów. Czy jednak Kościół może się tym zadowolić, żeby ustalenia rządu uważać za konieczne, a tym samym ogłosić je jako sprawiedliwe, czy też po prostu milczeć? Dotychczas wiadomo, że tylko jeden biskup zajął publicznie stanowisko w sprawie ustawy o przerywaniu ciąży. Biskup Li nie uznaje żadnej formy zabójstwa, obojętnie czy chodzi o mord, zabójstwo czy przerywanie ciąży. Przyznaje jednak, że istnieje wiele powodów, dla których wielka liczba dzieci nie sprzyja ani rodzinie, ani społeczeństwu i dlatego należy popierać państwową politykę kontroli urodzeń. W gruncie rzeczy, stwierdza bp Li, kontrola urodzeń stanowi postęp i jest dla Chin konieczna. Naturalnie nie zgadza się na przerywanie ciąży. Uważa, że jest o wiele lepiej, jeśli katolicy stosują przepisane przez lekarzy środki antykoncepcyjne.

Problematyka dzisiejszej młodzieży, która stoi przed jakąś próżnią, gdy chodzi o wartości duchowe, otwiera przed Kościołem teoretycznie wielkie możliwości, aby wnieść swój wkład w przedstawianie sensu życia i pokonywanie trudności egzystencjalnych. Jeśli tak się nie dzieje, ma to niewątpliwie związek z istniejącymi ideologiczno-politycznymi okolicznościami. Świętynie są nieliczne, małe. Istnieją problemy z obsługą wiernych, tak że na obecnym etapie nie można się zająć niewierzącymi oraz stojącą na rozdrożu młodzieżą. Brakuje również personelu oraz literatury, którą można by polecić.

Wypowiedzi teologiczne na temat wewnątrzkościelnego pojednania są niewątpliwie bardzo ważną dziedziną życia Kościoła katolickiego w Chinach, które jednak za mało dochodzą do głosu. Chodzi tu o konflikt między katolikami wiernymi Rzymowi a Stowarzyszeniem Patriotycznym oraz o pojednanie z Rzymem, to znaczy rozpracowanie problematyki święconych bez zezwolenia Rzymu biskupów i związanych z tym pytań odnośnie do samodzielnego

(autonomicznego) Kościoła chińskiego. Są to nie tylko pytania pod adresem prawa kanonicznego, które oczywiście jest ważne, czy faktu, że Watykan dotąd nie jest skłonny do uznania istniejącej w Chinach rzeczywistości, ile chodzi tu o podstawowy fakt, że żadna organizacja nie może nazywać się katolicką, bez wzajemnie uznanego związku z Stolicą Apostolską, to znaczy również z papieżem.

W ramach trzech S samorozpowszechnianie się należy do pryncypiów kościelnego samorozumienia. Nie można jednak ustalić, czy w Chinach istnieje coś takiego, jak teologia misji, teologia ewangelizacji czy teologia dialogu z niewierzącymi. Negatywne potraktowanie chińskiej historii misji oraz wkładu zagranicznych misjonarzy nie może stanowić ostatniego słowa. Chiński wkład w opracowanie podstaw chińskiej eklezjologii miałyby dla Kościołów azjatyckich, jak i dla całego Kościoła powszechnego ogromne znaczenie. Podpadające jest ostatnio okazywane zainteresowanie w Chinach latyno-amerykańską teologią wyzwolenia.

Na spotkaniu rektorów i profesorów chińskich seminariów duchownych w 1984 r. powiedziano — przy omawianiu sprawy podręczników dla seminariów duchownych — nieco o teologii, co można by uważać za podsumowanie powyższych uwag na temat teologii w Chińskiej Republice Ludowej. Uznano tam, że podstawą teologii musi być Pismo Święte i że teologia nie może przyjmować jako punktu wyjścia samych tylko rozstrzygnięć kościelnych, dla których Pismo Święte miałyby stanowić formę przypisu. W kwestiach moralnych rozstrzygające mają być interesy ludu. Polityka, ustawy i ukazy oraz żądania socjalistycznego państwa, które są wyrazem woli całego ludu, powinny być przestrzegane i wypełniane. Zasada niezależnego, samodzielnego zarządzania Kościołem, która odpowiada zarówno interesom Kościoła, jak i wymogom ustaw zgodnych z konstytucją, powinna być realizowana, aby w ten sposób pozostawać w zgodzie z socjalistycznym systemem Chin.

W czasie trzeciego plenarnego zebrania w 1983 r. kościelnych przedstawicieli sformułowano rezolucję, która precyzuje do dziś aktualne i wciąż powtarzane samorozumienie Kościoła katolickiego w Chińskiej Republice Ludowej:

1. Zachowywać zasadę miłości ojczyzny i Kościoła. Miłość ojczyzny jest przykazaniem Bożym i obowiązkiem obywateli.

2. Obstawać przy niezależności i samodzielności. Suwerenna niezależność i samodzielność jest udzielona przez samego Boga. Nowe Kościoły (lokalne Kościoły) są równe i mają te same prawa. Pod przewodnictwem Ducha Świętego każdy Kościół lokalny pielegnował prawdę Chrystusową, a szczególnym znakiem charakterystycznym było zjednoczenie ludzi danego miejsca na chwałę Kościoła powszechnego. W tym objawia się w pełni, że każdy Kościół lokalny zjednoczony jest w prawdzie Ewangelii Chrystusowej i że poszczególnemu Kościołowi lokalnemu udzielona została moc niezależności i samodzielności, którą posiada.

3. Kościół katolicki w Chinach jest Kościołem, który zakorzeniony jest na gruncie chińskim i w ludzie chińskim. Bez wątplenia jego egzystencja i rozwój muszą bazować na konkretnej sytuacji i dopasować się do ducha czasu panującego w Chinach oraz mieć na uwadze jako punkt wyjścia interesy ludu chińskiego. Kościół musi być prowadzony odpowiednio do chińskiej sytuacji, przy czym należy w zrozumiałym sposób budować go na sile chińskiego kleru i laikatów.

4. Kościół chiński życzy wszystkim jedności z klerem na całym świecie w miłości Pana, ponieważ wszyscy są członkami Mistycznego Ciała Chrystusa, „wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni (...). Wszyscyśmy też zostali napojeni jednym Duchem” (1 Kor 12, 13).

W Kościele chińskim rozgrywa się szczególna tragedia. Z jednej strony widać wyraźnie starania, mimo przeciwnych okoliczności, o odbudowanie Kościoła, który by miał wszelkie znamiona tradycyjnie katolickie. Z drugiej

zaś strony Kościół ten w swoich przywilejach stoi poza wspólnotą Kościoła powszechnego, ponieważ istniejący hierarchiczni biskupi wykonują swój urząd bez zgody Rzymu, gdyż obecnie jest rzeczą niemożliwą ustanowienie legalnego kierownictwa. Pełną wspólnotę i współpracę z Kościołem chińskim utrudnia ponadto wielkie oddalenie geograficzne. Są jednak oznaki, że taka wspólnota jest możliwa i przede wszystkim należy jej sobie życzyć. A nasz Kościół, „Kościół, który wierzy w działanie Ducha, nie powinien Kościołowi milczenia i narzuconego sposobu wyrażania się, Kościołowi cierpienia i ubóstwa, Kościołowi związanych rąk, który — mimo wszystkich podziałów — aż do granic możliwości pozostaje wierny Ewangelii i próbuje żyć zgodnie z przyjętą Tradycją katolicką, na zawsze odmawiać uznania, ażeby w ten sposób nie ucierpiały więzi miłości Kościoła” (H. Waldenfels).

ks. Roman Malek SVD, Sankt Augustin