

Prawda mojsza niż twojsza, czyli antypody dialogu międzyreligijnego

Autor tekstu: **Małgorzata Joanna Adamczyk**

"W pierwszym słowie dialogu kryje się wyznanie: z pewnością masz trochę racji. Z tym idzie w parze drugie, niemniej ważne: z pewnością ja nie całkiem mam rację"
ks. prof. Józef Tischner, *Etyka solidarności*

Ludzie, którzy angażują się w dialog międzyreligijny, często deklarują, że otwarty jest on dla wszystkich, że mogą doń przystąpić przedstawiciele wszelkich tradycji religijnych, oczywiście o ile sami z własnej woli wyrażą taką chęć. Z deklaracjami, także tymi dotyczącymi dialogu międzyreligijnego, bywa jednak tak, że pięknie brzmią, ale nie zawsze opisują rzeczywistość. Mowa w nich raczej o tym, jak chcielibyśmy, by wyglądał świat, a nie o tym, jak on faktycznie wygląda. Nie inaczej jest też w tym przypadku, bowiem także i dialog międzyreligijny ma swoich wykluczonych. Wśród nich znajdują się nowe ruchy religijne, ateści, agnostycy i deści oraz religie tradycyjne.

To głównie (acz nie tylko) o tych ostatnich i o ich nieobecności w dialogu międzyreligijnym będzie ten tekst. Teoretycznej refleksji na ten temat — zwłaszcza polskojęzycznej — nie było dotychczas wiele, co dziwi zwłaszcza wobec ogromu obserwacji antropologicznych (niestety przede wszystkim zagranicznych, jednak na szczęście bez problemu dostępnych w księgarniach w polskim tłumaczeniu), w których pojawia się wątek wzajemnych wpływów religii tradycyjnych i tak zwanych „religii powszechnych”, „wielkich religii świata” tudzież „religii etycznych” [1].

Jak już przed chwilą zauważyłam, pod piórem licznych antropologów kultury powstało wiele prac dotyczących religii tradycyjnych wyznawanych przez rozmaite ludy pierwotne, a także poruszających kwestię stykania się tych religii z religiami etycznymi. Dlatego też, zważywszy na fakt, że literatura badawcza jest, w przeciwieństwie do polskojęzycznej literatury teoretycznej na ten temat, niezwykle szeroka, dla wygody własnej i czytelnika wybrałam na potrzeby niniejszego tekstu jedną pracę antropologiczną, z której zamierzam czerpać przykłady egzemplifikujące mój wywód. Jest to wydana niedawno po raz pierwszy książka Mary Douglas *Ukryte znaczenia. Wybrane szkice antropologiczne* [2].

Wykluczani z dialogu - kto i dlaczego?

Wśród wykluczonych z dialogu międzyreligijnego wyróżniłam trzy grupy: pierwszą, składającą się z ateistów, agnostyków i deistów, drugą, w skład której wchodzi wyznawcy nowych ruchów religijnych, oraz trzecią, będącą głównym przedmiotem moich rozważań i obejmującą czcicieli tradycyjnych bóstw lokalnych (rodowych, plemiennych etc.). Zanim skupię się na tej wymienionej jako ostatnia, postaram się scharakteryzować pokrótce przyczyny, dla których na antypodach dialogu znaleźli się także członkowie dwóch wcześniej wymienionych środowisk.

Najprościej wytłumaczyć nieobecność w dialogu międzyreligijnym ateistów, agnostyków i deistów. Po pierwsze często nie wyrażają oni chęci uczestnictwa w dialogu pojmowanym jako próba zrozumienia rozmówcy pozbawiona chęci narzucenia mu własnego zdania. Po drugie — nawet gdy taką chęć zdają się wyrażać, nierzadko okazuje się, że brakuje jej wśród ludzi wierzących, którzy mają być drugą stroną rozmowy. Po trzecie — światopogląd przedstawicieli omawianej grupy ma często charakter nie tyle religijny, ile filozoficzny, a jednocześnie a- lub antyreligijny. Dlatego też trudno prowadzić z jego głosicielami dialog **międzyreligijny**; wszelki wzajemny dialog, o ile wreszcie do niego dojdzie, będzie tu raczej, nazwijmy to, „międzyświatopoglądowy”. Nie bez znaczenia jest wreszcie fakt, że ateści, agnostycy i deści są grupą niejednorodną i w dużej mierze niezinstytucjonalizowaną, przez co każda międzyświatopoglądowa rozmowa będzie rozmową z konkretnym człowiekiem, który nie może sobie rościć praw do reprezentowania jakiegokolwiek grupy. Każdy racjonalista ateista/agnostyk/deista kształtuje swój światopogląd samodzielnie i może rozumieć racjonalny ateizm/agnostycyzm/deizm inaczej, niż inni [3]. W wielu krajach istnieją co prawda rozmaite ateistyczno-agnostyczne, racjonalistyczne stowarzyszenia, jednak rzadko grupują one znaczne rzesze ludzi. Wielu ateistów, agnostyków i deistów nie chce aktywnie propagować swoich poglądów i woli pozostawać poza oficjalnymi strukturami stowarzyszeń. Dlatego też liczba członków tego typu organizacji jest w nieporównywalny sposób niższa niż liczba wyznawców rozmaitych ugrupowań religijnych.

Wśród przyczyn tego, że na antypodach dialogu znajdują się również wyznawcy nowych ruchów religijnych, należałoby powtórzyć, w zmodyfikowanym brzmieniu, pierwsze dwie wymienione

w poprzednim akapicie: niechęć osób wyznających religie powszechne do zaangażowania się w dialog z nowymi ruchami religijnymi oraz niechęć wyznawców nowych ruchów religijnych do dialogu z wierzącymi w religie etyczne. Ta podwójna niechęć ma swoje wyraźne powody, z których głównym jest wzajemne niezrozumienie [4] oraz nadmierne szafowanie pojęciem sekty [5]. Z jednej strony związki wyznaniowe skupiające wyznawców wielkich religii świata postrzegają nowe ruchy religijne jako zagrożenie i konkurencję, czego ilustracją mogą być wyrażające autentyczną obawę słowa ks. Edwarda Stańka:

Nowe zjawiska o charakterze religijnym są precyzyjnie zaprogramowaną, wielowymiarową, bardzo aktywną działalnością wymierzoną przeciw chrześcijaństwu. [...] Chrześcijaństwo ze swymi pięknymi ideami może zostać zepchnięte na margines, a nawet w getto lub do podziemia. Z tym się trzeba liczyć. [6]

Nowe ruchy religijne nie są przy tym postrzegane jako pełnoprawne religie, lecz jako spisak wymierzony w religie etyczne lub jako zwyczajne „zamieszanie”. Ks. Krzysztof Kościelniak podkreśla zaś, że takie „zamieszanie nie oznacza pluralizmu religijnego, ale nietolerancję (sekty są zamknięte)” [7]. Nie zauważa przy tym, że mniejsze lub większe zamknięcie na innych jest cechą wszystkich religii — także tej, którą sam wyznaje.

Nie jest tak, że to tylko ludzie wyznający wielkie religie świata obawiają się nowych ruchów religijnych; relacja strachu i obawy jest tu symetryczna. Religie powszechne jawią się wyznawcom nowych ruchów religijnych jako monopolisci chcący odebrać im prawo do istnienia i nieustannie ich krzywdzący, choćby przez określanie nawet tych najbardziej „niewinnych” nowopowstałych wyznań mianem sekt. Tymczasem, jak trafnie zauważa w wywiadzie udzielonym Rafałowi Kotomskiemu Kamil Kaczmarek, socjolog z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, sekta to nic innego jak

pojęcie-worek, pojęcie-maczuga, które trafia w bardzo wielu, zupełnie niezwiązanych ze sobą ludzi, krzywdząc ich. [...] Ludzie mówiąc „sekta” mają zazwyczaj na myśli jakiś ruch, który neguje normy, jakie sami uznają. Ale systemy norm są przecież różne, hierarchicznie uporządkowane. [...] Jest cała gama zachowań, które mogą wydawać się dewiacyjne szerokiemu ogółowi. Myślę jednak, że nie jest do końca usprawiedliwione, by karać wszystkich po równo za to, że nie są dokładnie tacy, jak ogół. Zwłaszcza, że system moralny czy obyczajowy naszego społeczeństwa jest pluralistyczny. [...] Nie wystarczy sama etykieta sekty. Trzeba poszukać głębiej... [8]

Kaczmarek podaje przy tym przykład polskiego nowego ruchu religijnego Kundalinistów, którzy zostali nazwani przez dziennik „Rzeczpospolita” „groźną, zakonspirowaną sektą” oraz jedną z „najbardziej niebezpiecznych grup pseudoreligijnych” [9] głównie dlatego, że, czując się w przeważnie katolickim społeczeństwie niepewnie, utajniali swoje struktury. Jednocześnie jednak organizowali imprezy dla niepełnosprawnych, leczyli narkomanów, działali na rzecz dialogu międzyreligijnego i ekologicznego trybu życia oraz angażowali się w wiele innych działań prospołecznych. Mimo to zakwalifikowano ich jako sektę niebezpieczną co najmniej w tym samym stopniu, co ugrupowanie Charlesa Mansona. Piotr Szarszewski, zajmujący się wizerunkiem nowych ruchów religijnych w mediach autor książki *Satanizm w Polsce. Próba analizy zjawiska* [10], mówi o tego typu procederze następująco: „niedookreślenie [...] zakresu semantycznego pojęcia „sekta” sprawia, iż wchłania ono praktycznie wszystkie związki społeczne kreujące alternatywne do obowiązujących modele wartości”, co przyczynia się do niezastuzenie jednoznacznego „umieszczenia zjawiska sekt po stronie patologii społecznej” [11]. Idzie jednak dalej niż Kamil Kaczmarek, bowiem otwarcie stwierdza, że jego zdaniem nadużywanie pojęcia sekty to wyraz „niewybrednej ideologicznej walki z alternatywnymi formami religijności. [...] Fakty nie mają tu znaczenia, ważne jest tylko, by pokazać, że wszystko, co odmienne, jest groźne” [12]. Magda Hartman ironicznie podsumowuje opisywaną przez Szarszewskiego strategię: „trudno pojąć, dlaczego właściwie wielkie religie tak ze sobą walczą. Czemu ścierają się doktryny, które w ogólnych założeniach — wszyscy mają być tacy sami, prawda jest tylko jedna — są koniec końców bardzo podobne” [13]. Być może słowa Szarszewskiego i Hartman wydają się zbyt ostre, na pewno jednak nie są całkowicie pozbawione racji. Bowiem choć nie wszystkie nowe ruchy religijne są odrzucane przez społeczeństwo z równą intensywnością, to trudno jednak mówić o ich powszechnej akceptacji [14].

Z podobnym brakiem akceptacji spotykają się również ateizm i jemu podobne poglądy [15], a także religie tradycyjne, o których większość przedstawicieli religii misyjnych, nie rozumiejąc miejscowych warunków, myśli protekcyjnie i z lekceważeniem jako o „lokalnych zabobonach”. Problem tkwi, jak sądzę, w tym, że choć ludzie zaangażowani w dialog międzyreligijny nauczyli się już połowy Tischnerowskiej formuły „z pewnością ja nie całkiem mam rację”, to nielato przychodzi

im wyznanie grupom wykluczonym z dialogu międzyreligijnego i spychanym na jego antypody drugiej połowy tej formuły — że także i one „z pewnością mają trochę racji” [16].

Religie tradycyjne

Religie tradycyjne, najczęściej animistyczne i politeistyczne, nie mają, w przeciwieństwie do wielkich religii świata, uniwersalistycznych dążeń. Opisują i wyjaśniają lokalny świat, do którego specyfiki dostosowane są wierzenia danego kultu. Przekazywane są wyłącznie ustnie i dlatego też stosunkowo szybko mogą ulegać ewolucyjnym zmianom, które pozostają przy tym niedostrzegalne, gdyż pamięć wyznawców nieodmiennie podpowiada, że „tak było od zawsze”. Mechanizm ten ułatwia reagowanie na wszelkie zmiany społeczne, które nie rozsadzają systemu, lecz są doń inkorporowane. Jak bowiem słusznie zauważa Henryk Zimoń, „całe życie ludów niepiśmiennych jest determinowane religią, która jest podporą i zwornikiem fundamentalnych wartości społeczności [...] [gdz dostarcza] sankcji religijnych” [17].

Owa otwartość systemu wierzeń na zmiany, które umożliwią jego niezakłócone funkcjonowanie w lokalnej, zmieniającej się przecież strukturze społecznej, jest zarówno błogosławieństwem, jak i przekleństwem religii tradycyjnych. Błogosławieństwem — ponieważ umożliwia ich przetrwanie (nie byłyby w stanie funkcjonować, gdyby nie były dostosowane do lokalnych struktur społecznych). Przekleństwem — ponieważ przyczynia się do ich porażki: gdy stykają się z wielkimi religiami świata, próbują je przyswoić, co kończy się odejściem ludności miejscowej od lokalnej religii przodków do nowoprzybytej religii etycznej, której nośnikiem jest nie tylko słowo mówione, ale również pismo (za którego sprawą doktryna religii powszechnych jest stabilniejsza niż religii tradycyjnych [18]).

Stosunek religii powszechnych do przechodzenia ludności miejscowej z religii lokalnej na jedną z religii etycznych trudno byłoby nazwać sceptycznym. Wielkie religie świata są w większości religiami misyjnymi i dokładanie wszelkich starań, by zdobywać nowych wyznawców, jest w nie immanentnie wpisane. Na szczególną uwagę zasługują tutaj chrześcijaństwo i islam, w których nakaz głoszenia własnej religii innowiercom jest chyba najbardziej wyraźny. Ponieważ europejskiemu czytelnikowi bardziej znana jest misyjność chrześcijańska, to na niej skoncentruję swoją uwagę, jej też dotyczą zresztą teksty Mary Douglas zamieszczone w *Ukrytych znaczeniach*.

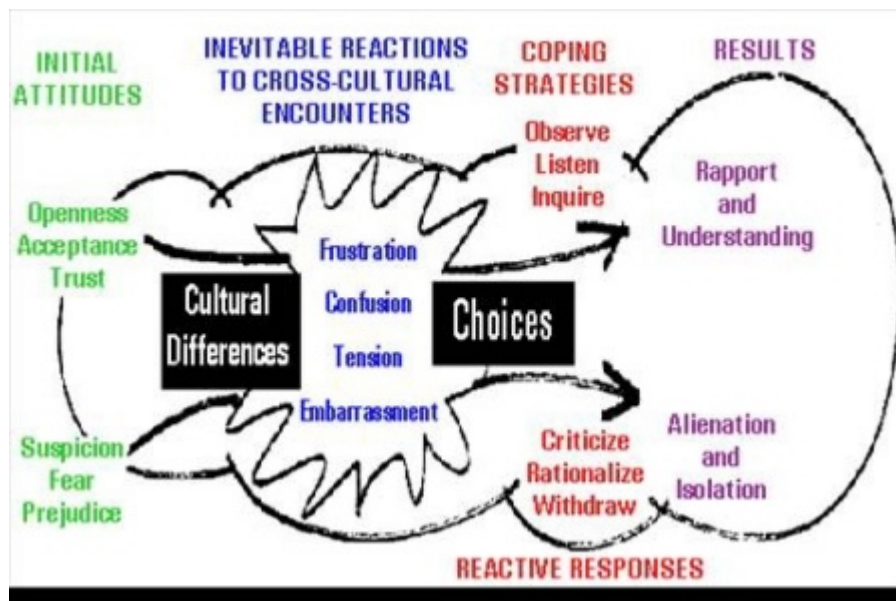
Misje — więcej złego czy dobrego?

Cel przyświecający prozelityzmowi — chęć przyczynienia się do zbawienia bliźnich — jest bez wątpienia szczytny. Niestety samo to, że czemuś przyświeca szczytny cel nie oznacza wcale, że równie szczytna okaże się jego realizacja. Podczas tej ostatniej często nie dostrzega się bowiem, że religia jest nie tylko środkiem mającym indywidualnie zapewnić jednostce życie po śmierci, ale też narzędziem tworzącym i legitymizującym panujący system społeczny. Szybka (zachodząca za życia jednego pokolenia) zmiana wierzeń religijnych często prowadzi do głębokich zaburzeń struktury społecznej.

Mimo że w soborowej *Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* „*Nostra aetate*” czytamy, iż nie należy odrzucać niczego, co jest w innych religiach (w których przejawiać się mają odblaski prawdy skierowanej do wszystkich ludzi) prawdziwe i święte [19], to ten i inne późniejsze tego typu dokumenty „wyrażają[ce] szacunek dla duchowych i religijnych wartości ludów afrykańskich” [20] (i nie tylko afrykańskich) są często głównie deklaratywnymi gestami. Nim rzeczywistość zmieni się zgodnie z wyznaczanym przez nie trendem, musi upłynąć sporo czasu, o czym dobitnie przekonują prace Mary Douglas. Na podstawie obserwacji badaczki trudno bowiem dostrzec, by pracujący w Afryce misjonarze próbowali uświadamiać wyznawcom religii lokalnych dar łaski obecny w ich wierzeniach tudzież by traktowali religie niechrześcijańskie jako dane od Boga narzędzia zbawienia dostępne dla jednostek w ich partykularnych uwarunkowaniach historycznych [21]. W euroamerykańskim zaciszu konferencyjnym teologowie śmiało mogą twierdzić, że Bóg przejawia się w różnych kulturach i tradycjach (Hans Küng) lub że może być czczony pod różnymi imionami (John Robinson); w warunkach misyjnych raczej nie zdarzają się takie deklaracje. Wyraźnie widać w nich, że uniwersalizacja [22] i globalizacja, których są narzędziem, sprawia nie tylko, że niektóre społeczności „znajdują nowe sposoby samookreślenia” [23], ale także — że niektóre z nich **gina** wskutek wygłaszania „z nadmierną łatwością [...] skrótowych twierdzeń w rodzaju „Ewangelia jest dla wszystkich ludzi i wszystkich czasów”” [24].

Współcześnie coraz więcej misjonarzy, nim wyjedzie na misje, studiuje antropologię kulturową

[25], by lepiej poradzić sobie w terenie. Inicjatywa ta, pomijając jej niejednoznaczność [26], nie wydaje się chybiona. Jest jednak o tyle problematyczna, że służy przede wszystkim samym misjonarzom, przygotowując ich do zmierzenia się z czekającym ich szokiem kulturowym [27] (por. załączony schemat).



Duane Elmer, *Cross-Cultural Connections*,
Downers Grove: InterVarsity Press 2002, s. 72; cyt. za: Howard Culbertson,
Understanding culture stress. Coping with culture shock,
strona odwiedzona 29 stycznia 2008 o godzinie 14:45.

Zdania takie jak „studiowanie wartości duchowych i religijnych ludów afrykańskich jest wskazane i konieczne, gdyż są one podstawą owocnego dialogu z ich kulturami i religiami oraz służą lepszemu przepowiadaniu Afrykanom Dobrej Nowiny i jej inkulturacji w Afryce” [28] brzmią rzeczywiście pięknie. Pytanie jednak, na ile ten dialog z kulturami i religiami to slogan przykrywający zdobywanie wiedzy po to, by skuteczniej nawracać, a nie po to, by drugą stronę dialogu traktować serio. Choć w sferze deklaracji studiowanie antropologii ma na celu nauczenie przyszłych misjonarzy „nie-etnocentryczne[go] i otwarte[go] podejścia do rodzimych kultur i religii” i przyczynienie się do „poznania rodzimych zwyczajów, struktury i organizacji społecznej, folkloru, mitologii, religii i filozofii” [29], to jednak w praktyce tym, do których misjonarze przyjeżdżają, ich antropologiczne studia nie okazują się specjalnie pomocne.

Dla badanego przez Douglas plemienia Lele naczelną wartość stanowił spokój [30]. Za źródło wszelkich jego zakłóceń uważano czary; były one przyczyną każdego nieszczęścia, uniwersalną odpowiedzią na pytanie *unde malum*. Dlatego też w chwilach szczególnie kryzysowych (zwłaszcza gdy populacja wzrastała na tyle, że przekraczało to wydajność grupy) oskarżenia o czary szczególnie się nasilały. Rzucali je głównie młodzi mężczyźni (których pozycja w strukturze społecznej była niska; długo musieli pracować u starych wujów, by zyskać środki na zakupienie żon) przeciw starym (których pozycja w społecznej strukturze z pozoru była silna — mieli dobra materialne i wiele żon, dlatego też sądzono, że to z pewnością oni sięgali po czary — po pierwsze z pazerności, by mieć jeszcze więcej, po drugie — by chronić to, co już mają). Gdy oskarżeń było wiele, a napięta atmosfera uniemożliwiała społeczności dalsze funkcjonowanie, raz na kilka lat sięgano po próbę trucizny. Poddawali się jej ci z oskarżonych o czary, którzy chcieli oczyścić się z zarzutów (czyli, co do zasady, każdy z nich). Wraz z oskarżonymi próbie poddawani byli ich oskarżyciele, co doskonale chroniło przed pochopnym rzucaniem podejrzeń na współplemieńców. Wszyscy poddawani próbie zażywali truciznę; część z nich dostawała torsji, eliminując tym samym truciznę z organizmu, część — umierała. Śmierć oskarżonego dowodziła jego winy, śmierć oskarżyciela — że podstępnie chciał zgładzić niewinnego współplemieńca i spotkała go zasłużona kara. Jeśli przeżywali i oskarżony, i oskarżyciel, znaczyło to, że pierwszy był niewinny (tym samym wszelkie dotychczasowe oskarżenia szły w niepamięć; to właśnie po to, by zdjąć ciężące na sobie odium czarów oskarżeni sami chętnie poddawali się próbie trucizny), a drugi nie oskarżał go ze złej woli, lecz pod wpływem błędu. Rytuał

ten, bez wątpienia okrutny, sankcjonował jednak trwałość systemu. Gdy kolonizatorzy zaczęli skutecznie egzekwować zakaz takich praktyk, czary zaczęto zwalczać przyjmowaniem coraz to nowych kultów mających zapobiegać ich działaniom [31]. Takim kultem miało być też chrześcijaństwo. Gdy wraz z jego ekspansją młodzi odeszli od wiary przodków (łączyło się to także z napięciami międzypokoleniowymi [32]; dzięki chrystianizacji wyłamywali się ze ściśle zhierarchizowanych struktur plemiennych — nie musieli już pracować u wujów, zarabiając na kupno żony, mogli pobierać się z miłości, nie podlegali kontroli starszyny, mogli wyjechać do miast etc.), wiara w czary nie umarła. Młodzi, zamiast potraktować religię protoplastów jak zabobon, pod wpływem misjonarzy niedostrzegających w dawnej religii niczego dobrego i działających pod wpływem założenia, że „głęboko zakorzenione wierzenie można wyplenić za pomocą głoszenia kazań”, utożsamili jedynego boskiego stwórcę Lele, bóstwo ściśle monoteistycznej religii plemiennej, z chrześcijańskim szatanem. Zamiast, jak dawniej, wierzyć w jednego Boga, zaczęli wierzyć w dwóch; ten zły często wydawał im się przy tym silniejszy. Czemu jednak zło spotykało ich częściej niż dobro? Z pewnością za sprawą sług szatana — czarowników. Paradoksalnie wiara w czary miała się więc lepiej niż dawniej. Teraz jednak, choć nadal się ich bano, nie stosowano już poprzednio znanych mechanizmów administrowania kryzysem. Próby trucizny były zabronione przez władze, a nowy chrześcijański kult, podobnie jak tyle innych poprzednio przyjmowanych kultów, nie zaradził nieszczęściom. Rozpoczęły się próby poszukiwania nowego rytuału, który mógłby pomóc i który usankcjonowałby trwałość systemu społecznego. W chrześcijaństwie go nie odnaleziono, gdyż w protestantyzmie od dawna, a w katolicyzmie od czasów Soboru Watykańskiego II nośność religii oparta jest nie na ceremoniach, a na wierze. Tymczasem w chwili kryzysu potrzebna jest nie tylko wiara, ale i ryt, gdyż ten ostatni, dzięki swojej wyrazistej formie, obniża poziom lęku i zagrożenia, integruje grupę i ukierunkowuje agresję, przy czym im wyrazistsza forma rytuału, tym większa jego funkcjonalna skuteczność jako swoistego „wentyla bezpieczeństwa”. Ponieważ jednak takiego rytuału nie było, w wyniku wywołanej nieumiejętnym modernizowaniem frustracji i dezintegracji społecznej pod pretekstem dokonywania egzorcyzmów rozpoczęto polowania na uprawiających czary. Oskarżenia, inaczej niż podczas próby trucizny, nie dotyczyły już tylko mężczyzn o ugruntowanej pozycji społecznej (oskarżano nawet małe dzieci [33], a także, wydawałoby się stojących gdzieś obok, Europejczyków), a ich „sprawdzanie” przybrało drastyczniejszą formę oraz w razie pomyślnego przebiegu wcale nie oczyszczało ze stawianych dotychczas zarzutów. Ofiary krępowano, trzymano trzy dni i noce bez jedzenia i picia, przypalano i torturowano, by przyznały się do winy. Oskarżyciele pozostawali anonimowi i bezkarni. Kościół, na którego patronat powoływali się „egzorcyści”, był bezsilny. Władze kościelne nie do końca rozumiały, co się dzieje i dlaczego ma to miejsce — nie potrafiły powstrzymać zyskującego na popularności ruchu, mogły go jedynie wykląć. To ostatnie przyszło bez trudu, jednak, jak łatwo się domyślić, nie przyniosło żadnych efektów [34].

Douglas słusznie zauważa, że misja obejmuje nie tylko troskę o przyszłe życie indywidualnych jednostek, ale jest też inicjatywą zbiorową i nie wolno o tym zapominać nie tylko w refleksji teoretycznej, ale i w praktyce. Gdy misje nie idą ramię w ramię z modernizacją społeczeństwa, stare problemy nie znikają jak za dotknięciem różdżki, a niedostosowane do zastanej struktury społecznej nowe wierzenia ich nie rozwiązują. „Bez poważnego potraktowania szacunku dla religii afrykańskich Kościół chrześcijański przyniesie Afryce więcej gniewu niż pokoju i więcej nienawiści niż miłości” — podsumowuje więc badaczka [35].

Postulaty antropolożki częściowo pokrywają się z tym, co uważa się za pożądane w teoretycznej refleksji misjologów oraz osób zajmujących się antropologią misyjną. Wielu z nich zgadza się z tym, że „afrykanizacja nie polega na dodaniu do liturgii masek i włóczni” [36] i że powinno się wyjść dalej poza spory dotyczące tego, czy placki kukurydziane i wino palmowe nadają się do sprawowania Eucharystii (czym zajmował się w kontekście Afryki Benedykt XVI, będąc jeszcze kardynałem). Niewielu jednak zauważa razem z Douglas, że warto byłoby na przykład usystematyzować demonologię chrześcijańską, aby móc o niej autochtonów nauczać jasno i wprost, co być może pomogłoby zmniejszyć ich lęki związane z czarami i demonami. Louis Luzbetak słusznie spostrzega, że pod tym względem „zmiana nie nastąpi, o ile nie znajdą się odpowiedni nowatorzy” [37]. Tych ostatnich na razie jednak brak.

Znaleźć można za to głosy zamykające cały problem w lakonicznym stwierdzeniu, iż z perspektywy misji źródłem trudności mogą być negatywne elementy tkwiące w kulturze, m. in. „nadmierny strach przed duchami, zabobony” [38]. Brak jednak wzmianek o tym, w jaki sposób poradzić sobie z tym, że inne wzory uczestnictwa w kulturze wpojono misjonarzom, a inne ewangelizowanym, zupełnie jakby owo „w jaki sposób sobie poradzić” było oczywiste i nie stanowiło

problemu. Tymczasem nie wystarczy przecież wskazać, że problem należy rozwiązać — teoretyczna refleksja antropologii misyjnej powinna także podpowiadać, jak można się do tego zabrać. Niestety, na razie więcej w niej ładnie brzmiących deklaracji niż towarzyszących im praktycznych wskazówek. I tak np. Henryk Zimoń powtarza za Pawłem VI, że „inkulturacja musi sięgać do samych korzeni kultury”, a „relacja między wiarą a kulturą musi być znacznie głębsza niż warstwa ̄ czysto dekoracyjna ̄” [39]. „Musi sięgać”, „musi być” — ani słowa o tym, co zrobić, gdy jest inaczej niż się to postuluje. Podobna sytuacja ma miejsce, gdy przypatrzeć się postulatowi Hansa Künga głoszącego, iż Kościół, świadomy odległości i wyobcowania od Boga w religiach świata, nie chce okazywać im dawnej wrogości, którą Chrystus zakończył, lecz pragnie im raczej ukazać przyszłość, którą Chrystus otworzył. Znow — nikt nie wątpi, że Kościół ma dobre chęci (nie chce okazywać wrogości, chce pokazywać przyszłość), ale co z ich realizacją? Tekst Douglas pokazuje, że nie najlepiej.

Bardziej optymistycznie mogą nastrojać badania Charlesa Montgomery’ego, który prowadził swoje obserwacje na terenach Melanezji, gdzie dawne i nowe wierzenia bez problemu koegzystują obok i wewnątrz siebie [40]. Nie przeszkadza to motywowanym „pragnieniem pogodzenia sprzecznych idei” [41] wyznawcom, jednak, jak już wiemy z cytowanych wcześniej słów ks. Kościelniaka (por. przypis 34), takie zjawisko jest solą w oku doktrynerów, którzy chętnie wytepliliby hybrydyzm religijny, nie zastanawiając się, jakie są jego przyczyny i jakie ich działanie miałyby skutki. W tym kontekście ciekawe, acz odosobnione wydają się więc następujące słowa arcybiskupa Józefa Życińskiego:

Kościół jest zacykiem, który spełnia swą misję przy zastosowaniu różnorodnych technik „wypieku” i w bardzo różnych realiach. Fascynujące piękno przesłania Ewangelii widzę właśnie w tym, że uniwersalne treści chrześcijaństwa można łączyć z ogromną różnorodnością form kulturowych. Dobre wino Ewangelii można chronić wykorzystując różnorodne butelki, butelki, kontenery. To Bruce Marshall ostrzegał, by ludzie Kościoła nie stawiali na jednym poziomie znakomitego wina Bożej prawdy i kroju butelki, który wydaje się im najbliższy psychologicznie. Obawiam się, że czasem nawet posuwamy się jeszcze dalej i tak wielką uwagę poświęcamy trosce o etykietę i butelkę, że nie okazujemy większego zainteresowania jakością ewangelicznego wina lub wręcz traktujemy je jak zwykłą wodę. [42]

Podczas lektury książki Charlesa Montgomery’ego można jednak dostrzec, że być może nie wszyscy w swoim życiu duchowym stawiają na pierwszym miejscu butelki i etykiety [43]. Zawsze pozostaje jednak pytanie — w kontekście badań Montgomery’ego i Douglasa bardzo wyraźne — jak daleko owo niezwracanie uwagi może pójść?

Louis Luzbetak trafnie zauważa, iż „powodzenie misjonarskie szło zawsze w parze z wtopieniem się w miejscową kulturę” [44]. Postuluje więc, by celem współczesnych misji najpierw było zrozumienie zastanych pojęć, a dopiero potem, poprzez dawanie świadectwa, ewentualne (ewolucyjne, nie rewolucyjne) przekształcanie tubylczej kultury rozumianej jako układ zastanych pojęć. Wtórnie mu Henri Maurier:

Misjonarze [...] przybywają do społeczeństw, które bardzo często mają własną, rozwiniętą religię i moralność, zharmonizowane z ich sposobem życia. Chodzi wówczas o to, aby potrafili uznać tę harmonię, oraz istnienie zadowalającej równowagi w tak rządonym społeczeństwie, gdyby nawet owa religia i moralność były obiektywnie odległe od norm chrześcijańskich. [45]

Uwagi Luzbetaka i Mauriera funkcjonują jednak przede wszystkim w refleksji teoretycznej, bowiem jeśli ktoś zaczyna według nich działać, Kongregacja Nauki Wiary nie kryje swojej dezaprobaty. Takim wymownym przykładem rozbieżności teorii i praktyk misyjnych może być działalność jezuitów w Indiach: ojciec Anthony de Mello i jego „hinduskie” przypowieści chrześcijańskie zostały przez Kongregację oficjalnie potępione. Według Benedykta XVI „Rzym jest konkretnym imieniem katolicyzmu i misyjności, wyraża wierność korzeniom” [46] i najwyraźniej na to, co pochodzi spoza korzeni, nie ma już miejsca. Choć chrześcijaństwo to twór konkretnego miejsca i czasu aspirujący do bycia uniwersalnym, w jego uniwersalności nie ma przesadnie wiele miejsca na Inność, jest za to miejsce na protekcyjność i fa „my mamy pełnię prawdy, wy, drodzy wyznawcy religii pierwotnych, na pewno się mylicie i dlatego musimy was nawrócić; teoretycznie docenimy przy tym to, co w waszych wierzeniach dobre, praktycznie rzadko nam się to zdarza”. Jeśli dodać do tego częste u misjonarzy etnocentryczne poczucie misji cywilizacyjnej [47] wobec ewangelizowanych zawadzające niemal o mówienie o „brzemieniu białego człowieka” [48], los

ludności nawracanej wydaje się nie do pozazdrozczenia. Gdyby w praktyce rzeczywiście stosowano choć niektóre z cytowanych w pracy zaleceń [49] sformułowanych przez teoretyków antropologii misyjnej, wyznającej religie lokalne ludności nawracanej byłoby z pewnością dużo łatwiej na co dzień.

Podsumowanie

Zbigniew Stawrowski, dyrektor Instytutu Myśli Józefa Tischnera, trafnie stwierdził swego czasu, że najczęstszym zagrożeniem dla dialogu jest traktowanie go jako możliwości narzucenia komuś własnego zdania, manipulowania drugą osobą [50]. Niestety, najczęściej właśnie tak traktuje się dialog z osobami niereligijnymi („błądzącymi i pozbawionymi łaski wiary”), z wyznawcami nowych ruchów religijnych („sekciarzami”) oraz z czcicielami religii lokalnych („zabobonnymi tubylcami”). Trudno jednak o rzeczywisty dialog tam, gdzie nie poszukuje się „zrozumienia w różności, w szczerym szacunku dla przekonań różnych od własnych” [51]. W dialogu międzyreligijnym obie strony muszą bowiem chcieć dowiedzieć się, dlaczego ich partner w dialogu jest taki, a nie inny; istotne jest tu raczej zrozumienie się niż osiągnięcie porozumienia pojmowanego jako wspólnie wysnute wnioski czy synteza dotychczasowych stanowisk [52]. Najistotniejsze ma być wzajemne zgłębienie swoich stanowisk i zagłębienie się w przesłanki, które za nimi stoją. Nie sposób o coś takiego, jeśli za dążeniem do poznania poglądów adwersarza stoi wyłącznie chęć przekonania go do własnych, „jedynie słusznych”, poglądów, właściwa ekskluzywizmowi religijnemu [53] i... misjom.

Z powyższego mogłoby wynikać, że prawdziwy dialog międzyreligijny oraz prozelityzm rozumiany jakkolwiek inaczej niż **milczące** dawanie świadectwa swojej wierze wzajemnie się wykluczają. Trudno jednak wyobrazić sobie rezygnację religii powszechnych z tego ostatniego. Z tego pierwszego prawdopodobnie również.

Dialog międzyreligijny wypływa poniekąd z akceptacji pluralizmu religijnego. Taka akceptacja powinna jednak obejmować również „pozbawionych łaski wiary”, „sekciarzy” i „zabobonnych tubylców”, jeśli dialog ma być pełny i autentyczny. Póki co tym, którzy obecnie są na antypodach dialogu międzyreligijnego, raczej trudno usłyszeć „z pewnością i wy macie trochę racji”.

*Tekst pierwotnie ukazał się w „Mishellaneach” nr 9 (13), luty 2011, ISSN 1640-3916.

Bibliografia:

I. Podmiotowa

1) Mary Douglas, *Techniki kontroli nad czarami w Afryce Środkowej; Rozpętana kampania oskarżeń o czary*; w: *eadem, Ukryte znaczenia. Wybrane szkice antropologiczne*, tłum. Ewa Klekot, Wydawnictwo Marek Derewicki, Kęty 2007.

II. Przedmiotowa

- 2) Mariusz Agnosiewicz, *Ateizm to za mało*,
- 3) Mariusz Agnosiewicz, *Racjoniści*,
- 4) Benedykt XVI, *Rzym to katolickość i misyjność*, [w:] „L'Osservatore Romano” 7-8/2007.
- 5) *Co nas łączy? Dialog z niewierzącymi*, wstęp Leszek Kołakowski, red. Maria Wolańczyk, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.
- 6) Alan Crookham, *Are Christian Missionaries Just Bums with a Title?*,
- 7) Howard Culbertson *Understanding culture stress. Coping with culture shock*,
- 8) P. Dabosville, *Foi et Culture dans l'Eglise d'aujourd'hui*, wyd. Fayard-Marne, Paryż 1979.
- 9) Richard Dawkins, *Bronię ateistów*, tłum. Łukasz Sommer, [w:] „Gazeta Wyborcza”, 13 listopada 2006.
- 10) Jacques Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003.
- 11) ks. Marek Dziewiecki, *Ewangelizacja, czyli wypływanie na głębię*,
- 12) ks. Marek Dziewiecki, *Kompetencje nowych ewangelizatorów*,

- 13) Umberto Eco, Carlo Maria Martini, Emanuele Severino et al., *W co wierzy ten, kto nie wierzy?*, tłum. Ireneusz Kania, Wydawnictwo WAM, Kraków 1998.
- 14) Jack Goody, *Słowo Boga*, przeł. Grzegorz Godlewski przy współpracy Andrzeja Mencwela, [w:] „Przegląd Humanistyczny” 7/1989.
- 15) Sam Harris, *Manifest ateisty*, tłum. Małgorzata Koraszewska,
- 16) Joshua Hatcher, *Missional Anthropology: A Look at Why Christian Missionaries Are Studying Anthropology*,
- 17) John Hick, *An interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Palgrave Macmillan 2004.
- 18) Paul G. Hiebert, *Mission and anthropology. A reading for Cultural Anthropology*,
- 19) Karl Jaspers, *O źródle i celu historii*, przeł. Józef Marzęcki, Wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2006.
- 20) Kamil Kaczmarek, Rafał Kotomski, *Sekta to pojęcie-maczuga*, [w:] „Tygodnik nr 1” nr 2/158, 8 lipca 2005.
- 21) Ks. Krzysztof Kościelniak, *Chrześcijaństwo w spotkaniu z religiami świata*, Wydawnictwo M, Kraków 2002.
- 22) Louis J. Luzbetak, *Kościół a kultury. Antropologia stosowana na użytek misjonarzy*, tłum. Irena Józefowiczowa, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1972.
- 23) Anita Magowska, *Powstanie misjologii katolickiej i antropologii misyjnej w: tejsze Zaangażowanie Polaków w misyjną opiekę zdrowotną w Afryce*, Wydawnictwo Kontekst, Poznań 2007.
- 24) Henri Maurier, *Antropologia misyjna. Religie i cywilizacje w zderzeniu z uniwersalizmem. Przyczynek do dziejów współczesnych*, tłum. Janina Dembska, Wydawnictwo Księży Werbistów VERBINUM, Warszawa 1997.
- 25) Wiesław Maż, *Misjonarz w poszukiwaniu człowieka*, [w:] „Annales Missiologici Posnanienses”, Poznań 2003, t. 13.
- 26) Krzysztof Małdel SJ, Abp Józef Życiński, *Nihilizm, grawitacja i Pan Bóg*, [w:] „Życie Duchowe” 20/1999.
- 27) Todd Nelsen, *Missionaries Invade Local Communities. Anthropology: Cultural Imperialism*,
- 28) Łukasz Nysler, *Jak być ateistą we współczesnej Polsce?*,
- 29) Stanisław Obirek, Krzysztof Małdel, *Sezon dialogu: rozmów dwadzieścia trzy*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.
- 30) Lech Ostasz, *O potrzebie nowego zdefiniowania pojęcia ateizmu*,
- 31) Raimundo Panikkar, *Religie świata w dialogu*, PAX, Warszawa 1986.
- 32) Michał Przech, *Nie taki ateista straszny, jak go malują*,
- 33) Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, SCM Press, London 1983.
- 34) *Religie świata a chrześcijaństwo*, red. Ks. Tadeusz Dzidek, Ks. Łukasz Kamykowski, Ks. Adam Kubiś, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1998.
- 35) *Sekty czy nowe ruchy religijne. Wybrane zagadnienia*, red. Zbigniew Stachowski, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Społeczno-Gospodarczej w Tyczynie, Tyczyn 2005.
- 36) Wilfred Cantwell Smith, *Towards a World Theology*, 1981.
- 37) Ks. Edward Staniek, *Chrześcijanin wobec... innych religii*, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2005.
- 38) Barbara Stanosz, *Filozoficzne podstawy ateizmu*,
- 39) Piotr Szarszewski, *Antysektowe zakłamywanie rzeczywistości*, [w:] „Nomos” nr 43/44 2003.
- 40) Anna Szulc, *Sektofobia*, [w:] „Przekrój” 32/2006.
- 41) Wojciech Świątkiewicz, *Integracja kulturowa i jej społeczne uwarunkowania*, Uniwersytet Śląski, Katowice 1987.
- 42) Romuald Jakub Weksler-Waszkinel, *Zgłębiając tajemnicę Kościoła...*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003.
- 43) Darrel L. Whiteman, *Anthropology and Mission: The Incarnational Connection*, [w:] „Global Missiology, Research Methodology” April 2004.
- 44) Darrel L. Whiteman, *Part II — Anthropology and Mission: The Incarnational Connection*, [w:] „International Journal of Frontier Missions” Volume 21:2 (April-June 2004).
- 45) *Why take missions and anthropology at Eastern?*,

46) Marta Zimniak-Hałajko, *Raj oswojony. Antropologia nowych ruchów religijnych, słowo / obraz / terytoria*, Gdańsk 2003.

47) Henryk Zimoń SVD, *Ewangelizacja Afryki w kontekście kulturowo-religijnym* w: Jan Paweł II a religie świata, red. ks. Jan Perszon, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2007.

III. Konteksty

48) *Apostoł Madagaskaru. Wybór listów ojca Jana Beyzyma*, wyb. i opr. ks. Czesław Drażek, Wydawnictwo WAM, Kraków 1995.

49) Wiesława Dąbrowska-Macura, Jarosław Różański, *Ze szkoły pod drzewem na uniwersytet*, [w:] „Gość Niedzielny” 8/2002.

50) Wiesława Dąbrowska-Macura, ks. Waław Stencel, *Byłem przygotowany na najgorsze*, [w:] „Gość Niedzielny” 45/99.

51) Renata Gontarz, ks. Eugeniusz Paruzel, *Wiarę traktują poważnie*, [w:] „Gość Niedzielny” 1/2002.

52) Magda Hartman, *Cztery wielkie religie świata zjednoczone! Przeciw gejom*,

53) Ks. Bogusław Kieźel, *W słońcu pustyni Kalahari*, [w:] „Czas Miłosierdzia” 01/2003.

54) Bertold Kittel, Jarosław Jabrzyk, *Podziemny krąg*, [w:] „Rzeczpospolita” nr 138/2005, 10 czerwca 2005.

55) Leszek Kolankiewicz, *Oda antropologiczna* w: tegoż, *Samba z bogami. Opowieść antropologiczna*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2007.

56) o. Robert Krawiec, o Piotr Michalik, *Dajmy im czas*, [w:] „Przewodnik Katolicki” 14/2007.

57) Piotr Krysa, *Potrzeba doświadczonych apostołów*, [w:] „Przewodnik Katolicki” 43/2004.

58) Ks. Dariusz Madejczyk, *Nosiciele miłości*, [w:] „Przewodnik Katolicki” 42/2002.

59) Charles Montgomery, *Wyspa magii i strachu; Biskup Malaity; Bracia i ich cuda; Nukapu i znaczenie opowieści*; w: idem, *Bóg Rekin. Wyprawa do źródeł magii*, tłum. Dorota Kozińska, Wyd. Świat Książki, Warszawa 2007.

60) o. Nehemiasz Mirosław Prybiński, *Pracować na Madagaskarze*, [w:] „Przewodnik Katolicki” 31/2007.

61) Beata Tomanek, *Każdy ma swoją misję*, [w:] „Gość Niedzielny” 7/2001.

62) Piotr Szarszewski, *Satanizm w Polsce. Próba analizy zjawiska*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2004.

Przypisy:

[1] Jako podstawę rozróżnienia religii etycznych (powszechnych, "wielkich") i tradycyjnych (lokalnych) przyjmuję, za Jackiem Goody, istnienie pisanego medium. Jak wykazuje Jack Goody, religie lokalne są lokalnymi dlatego, że podstawę ich przekazu stanowi wyłącznie słowo mówione, mamy w nich do czynienia z czystą oralnością. W momencie, gdy do tradycji religijnej wkracza pismo i zaczyna(ją) powstawać święta(e) księga(i) danego kultu, religia wychodzi ze swojej lokalności. Jej normy stają się siłą rzeczy mniej konkretne, a bardziej abstrakcyjne, i tym samym lokalny dotychczas kult przemienia się w religię etyczną o ambicjach uniwersalistycznych. Por. J. Goody, *Słowo Boga*, przeł. G. Godlewski, współpr. A. Mencwel, "Przegląd Humanistyczny" 7/1989.

Kryterium rozróżnienia "wielkich religii świata" oraz religii tradycyjnych może być też czas ich powstania - tak K. Jaspers, *O źródle i celu historii*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2006. Autor dzieli tam religie na te powstałe przed czasem osiowym, w czasie osiowym oraz po nim. Ów "czas osiowy" to w rozumieniu Jaspersa przełomowy okres w historii religii, stan rzeczy ważny dla wszystkich ludzi, który jego zdaniem miał miejsce około 500 roku p.n.e., kiedy to "narodził się człowiek" (o owych "narodzinach człowieka" świadczyć ma intensyfikacja myśli intelektualnej między 800 a 200 rokiem p.n.e.). Warto jednak zauważyć (czego już Jaspers nie robi), że opisywany przez niemieckiego filozofa przełom dokonał się właśnie dzięki przejściu dawniejszych religii w piśmiennosc. Tym samym rozpoznanie Jaspersa i Goody'ego nie są ze sobą

sprzeczne.

[2] M. Douglas, *Ukryte znaczenia. Wybrane szkice antropologiczne*, tłum. E. Klekot, Kęty 2007.

[3] O czym świadczyć może np. zestawienie kilku następujących tekstów, pochodzących bądź co bądź z jednego portalu: L. Ostasza [O potrzebie nowego zdefiniowania pojęcia ateizmu](#), M. Przecha [Nie taki ateista straszny, jak go malują](#), Ł. Nyslera [Jak być ateistą we współczesnej Polsce?](#), Sama Harrisa [Manifest ateisty](#) (tłum. Małgorzata Koraszewska) oraz M. Agnosiewicz [Ateizm to za mało](#); [dostęp do wszystkich wyżej wymienionych artykułów - 24 maja 2008]. Uwagę zwraca zwłaszcza ostatnia z wymienionych prac, której autor, prezes Polskiego Stowarzyszenia Racjonalistów, sprzeciwia się dogmatyzacji ateizmu i nieuznawaniu za ateistów osób niewierzących w istnienie Boga, lecz religijnych: "Ateizm nie jest dogmatem konkretnej szkoły filozoficznej. Ateista odrzuca wiarę w boga. Jeśli buddysta ją odrzuca, dlaczego nie może określać się mianem ateisty? Czy dlatego tylko, że przeważająca liczba ateistów to ludzie niereligijni?".

Ciekawą pozycją jest też artykuł tegoż autora o niewierzących jako grupie światopoglądowej: por. M. Agnosiewicz, [Racjoniści](#), strona odwiedzona 25 maja 2008 o 0:11.

[4] Co znakomicie pokazuje artykuł Anny Szulc *Sektofobia* ("Przekrój" 32/2006).

[5] Na ten temat zob. K. Kaczmarek, R. Kotomski, *Sekta to pojęcie-maczuga*, [w:] "Tygodnik nr 1" nr 2/158, 8 lipca 2005.

[6] E. Staniek, *Chrześcijanin wobec... innych religii*, Kraków 2005, ss. 64-65.

[7] K. Kościelniak, *Chrześcijaństwo w spotkaniu z religiami świata*, Kraków 2002, s. 356.

[8] K. Kaczmarek, R. Kotomski, *op. cit.*

[9] B. Kittel, J. Jabrzyk, *Podziemny krąg*, "Rzeczpospolita" nr 138/2005, 10 czerwca 2005.

[10] P. Szarszewski, *Satanizm w Polsce. Próba analizy zjawiska*, Warszawa 2004.

[11] *Idem*, *Antysektowe zakłamywanie rzeczywistości*, "Nomos" nr 43/44 2003.

[12] A. Szulc, *op. cit.*

[13] M. Hartman, *Cztery wielkie religie świata zjednoczone! Przeciw gejom*, < http://www.pardon.pl/artykul/4462/cztery_wielkie_religie_swiatek_zjednoczone_przeciw_gejom >, strona odwiedzona 24 maja 2008 o 2:46.

[14] O różnych sposobach legitymizowania w społeczeństwie nowych ruchów religijnych (legitymizacja przez tradycję i objawienie / legitymizacja przez świętość i zasady moralne / legitymizacja przez codzienność / legitymizacja przez skuteczność i wyznawców) por. M. Zimniak-Hałajko, *Raj oswojony. Antropologia nowych ruchów religijnych*, Gdańsk 2003.

[15] "W sondażu Gallupa z 1999 roku pytano Amerykanów, czy zagłosowaliby na osobę o wysokich kwalifikacjach, gdyby była: kobietą (95 proc. potwierdziło), katolikiem (94 proc.), Żydem (92 proc.), Murzynem (92 proc.), mormonem (79 proc.), homoseksualistą (79 proc.) lub ateistą (49 proc.)" - cyt. za: R. Dawkins, *Bronię ateistów*, tłum. Ł. Sommer, "Gazeta Wyborcza", 13 listopada 2006.

[16] Warto przy tym zauważyć, że niektórzy z mniejszym lub większym powodzeniem starają się "wkluczyć" wykluczonych do dialogu lub chociaż do refleksji teoretycznej na jego temat. I tak np. John Hick czy Wilfred Cantwell Smith włączają do swoich rozważań teoretycznych niektóre religijne tradycje ateistyczne (np. marksizm czy inne ideologie dające całościowe wytłumaczenie świata wymagające przyjęcia go "na wiarę"), zaś w Indiach kwitnie dialog międzyreligijny między buddyzmem a ateistycznym wszak marksizmem. Hick zauważa też w swojej pracy *An interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, że Bóg-Absolut jest nieuchwytny i przejawia się w religiach kulturowo (ergo: wszystkie opisy właściwości Boga spotykane w religiach są tylko ludzkimi próbami wyobrażenia sobie

transcendencji), co poniekąd włącza też religie tradycyjne w obręb refleksji nad pluralizmem religijnym. Niestety, w monumentalnej pracy Hicka religiom tradycyjnym nie poświęcono mimo tego ważkiego spostrzeżenia zbyt dużo uwagi.

[17] H. Zimoń, *Ewangelizacja Afryki w kontekście kulturowo-religijnym* [w:] *Jan Paweł II a religie świata*, red. J. Perszon, Toruń 2007, s. 85.

[18] Por. J. Goody, *op. cit.*

[19] "Od pradawnych czasów do naszej epoki znajdujemy u różnych narodów jakieś rozpoznanie owej tajemniczej mocy, która obecna jest w biegu spraw świata i wydarzeniach ludzkiego życia; nieraz nawet uznanie Najwyższego Bóstwa lub też Ojca" - *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich "Nostra aetate"*, cyt. za: R. J. Weksler-Waszkinel, *Zgłębiając tajemnicę Kościoła...*, Kraków 2003, s. 327-328.

[20] H. Zimoń, *Ewangelizacja Afryki w kontekście kulturowo-religijnym* [w:] *Jan Paweł II a religie świata*, red. J. Perszon, Toruń 2007, s. 99.

[21] Jako "lokalne" narzędzia zbawienia dane jednostkom od Boga postrzegał religie niechrześcijańskie Karl Rahner. Przytaczam za: A. Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, London 1983.

[22] "Uniwersalizacja jest tym czynnikiem cywilizacji, który umożliwia powstawanie coraz większych grup, o różnym składzie, nawet wręcz wzajemnie sobie przeciwstawnych, i zmusza je do życia razem" - H. Maurier, *Antropologia misyjna. Religie i cywilizacje w zderzeniu z uniwersalizmem. Przyczynek do dziejów współczesnych*, tłum. J. Dembska, Warszawa 1997, s. 20.

[23] *Ibidem*, s. 22.

[24] *Ibidem*, s. 25.

[25] Por. A. Crookham, [Are Christian Missionaries Just Bums with a Title?](#), strona odwiedzona 29 stycznia 2008 o godzinie 19:42; J. Hatcher, [Missional Anthropology: A Look at Why Christian Missionaries Are Studying Anthropology](#), strona odwiedzona 29 stycznia 2008 o godzinie 19:34; P. G. Hiebert, [Mission and anthropology. A reading for Cultural Anthropology](#), strona odwiedzona 29 stycznia 2008 o godzinie 14:27; L. J. Luzbetak, *Kościół a kultury. Antropologia stosowana na użytek misjonarzy*, tłum. I. Józefowiczowa, Warszawa 1972; A. Magowska, *Powstanie misjologii katolickiej i antropologii misyjnej w: eadem, Zaangażowanie Polaków w misyjną opiekę zdrowotną w Afryce*, Poznań 2007; H. Maurier, *op. cit.*; W. Maź, *Misjonarz w poszukiwaniu człowieka*, "Annales Missiologici Posnanienses", Poznań 2003, t. 13; T. Nelsen, [Missionaries Invade Local Communities. Anthropology: Cultural Imperialism](#), strona odwiedzona 29 stycznia 2008 o godzinie 19:38; D. L. Whiteman, *Anthropology and Mission: The Incarnational Connection*, "Global Missiology, Research Methodology" April 2004; D. L. Whiteman, *Part II - Anthropology and Mission: The Incarnational Connection*, "International Journal of Frontier Missions" Volume 21:2 (April-June 2004); [Why take missions and anthropology at Eastern?](#), strona odwiedzona 29 stycznia 2007 o godzinie 19:30.

[26] Misjonarz jedzie w teren nie tylko po to, by poznać inną kulturę, ale też - i od samego początku jest to jego intencją - by ją przekształcać, co budzi spore metodologiczne wątpliwości. Przyznać jednak trzeba, że obserwacje poczynione przez misjonarzy są czasem niemal jedynymi źródłami wiedzy o danej kulturze (zwłaszcza jeśli chodzi o XIX w. i czasy wcześniejsze), gdyż niejednokrotnie docierali oni tam, gdzie nie dotarli etnologowie (choć bywa i odwrotnie), zaś nawet metodologicznie wątpliwe obserwacje lepsze są chyba niż żadne.

[27] Por. H. Culbertson, [Understanding culture stress. Coping with culture shock](#), strona odwiedzona 29 stycznia 2008 o godzinie 14:39, oraz W. Świątkiewicz, *Integracja kulturowa i jej społeczne uwarunkowania*, Katowice 1987.

[28] H. Zimoń, *op. cit.*, s. 100.

[29] *Ibidem*, s. 84.

[30] Rekonstrukcja za: M. Douglas, *Techniki kontroli nad czarami w Afryce Środkowej; Rozpętana kampania oskarżeń o czary*; w: *eadem, op. cit.*

[31] Za wynik czarów uważano wszystko, co niepomyślne: śmierć, choroby, głód etc. Występowanie takich zjawisk dowodziło mocy czarów.

[32] Misjonarze pogłębiali przepaść między starymi a młodymi, gdyż przyłgnięcie młodych bardziej do misji niż do społeczności lokalnej było im na rękę. Nie zauważali przy tym, że uczenie pogardy dla wyznających "złą religię" starszych jest sprzeczne z głoszoną jednocześnie apologią wartości rodzinnych.

[33] Douglas wspomina nawet o umysłowo niedorozwiniętej kilkuletniej dziewczynce, której nogi spalono do kości, usiłując przeciwdziałać czarom - M. Douglas, *op. cit.*, s. 152.

[34] Symptomatyczne wydają się tu słowa ks. Krzysztofa Kościelniaka: "Mnogość koncepcji religijnych w jednym człowieku (tzw. hybrydyzm religijny) [...] uwidacznia się zarówno w krajach Zachodu, jak i misyjnych: wiele osób uważających się za katolików równocześnie należy do organizacji pseudoreligijnych bądź przyjmuje ich idee. [...] W tej sytuacji jest rzeczą oczywistą, że nie wystarczy poprzestać na potępieniu [...], ale należy podjąć trudny wysiłek nawracania" (cyt. za: K. Kościelniak, *op. cit.*, s. 356). Mamy nakaz potępienia, mamy nakaz nawracania, a następnie - kropkę na końcu zdania kończącą wątek. Jakiegokolwiek refleksji na temat przyczyn owego hybrydyzmu oraz sposobów przeciwdziałania im (które to przeciwdziałanie wydaje się warunkiem *sine qua non* postulowanego przez ks. Kościelniaka nawrócenia) - brak.

[35] M. Douglas, *op. cit.*, s. 160.

[36] *Ibidem*, s. 158.

[37] *Kościół a kultury. Antropologia stosowana na użytek misjonarzy*, tłum. I. Józefowiczowa, Warszawa 1972, s. 274.

[38] H. Zimoń, *op. cit.*, s. 90.

[39] *Ibidem*, s. 87.

[40] "Magia Dudleya nie stoi w sprzeczności z nauką Kościoła [...]. To dar od Boga. To jego praca. Dzięki niej miał czym zapłacić za taksówkę." - Ch. Montgomery, *Bóg Rekin. Wyprawa do źródeł magii*, tłum. D. Kozińska, Warszawa 2007.

[41] L. J. Luzbetak, *op. cit.*, s. 283.

[42] K. Mądel, J. Życiński, *Nihilizm, grawitacja i Pan Bóg*, "Życie Duchowe" 20/1999.

[43] Por. np. następujący cytat: "Antropolog [Thorgeir Storesund Kolshus] przebywał na Mota w latach 1996-1997 i doszedł do wniosku, że chrześcijaństwo bynajmniej nie osłabiło potencjału religii miejscowej: wręcz przeciwnie, spowiło ją jeszcze gęstszą mgłą tajemnicy. [...] Kościół na Mota przejął melanezyjską koncepcję mana - zwraca uwagę Kolshus. Pastorzy mieli moc czynienia cudów, sprowadzania deszczu, a nawet zsyłania chorób na grzeszników (choć przyciśnięci do muru twierdzili bez wyjątku, że źródłem ich mocy jest Bóg). [...] Jak wyspiarze zdołali pogodzić wykluczające się światopoglądy? Kolshus stwierdził, że mieszkańcy Mota mają dwie dusze: z jedną się rodzą, drugą otrzymują wraz z chrztem. Kiedy Motańczyk umiera, jego pierwsza dusza - dusza ziemiska - staje się duchem i błędzi po wyspie jako *tamate*, podczas gdy druga - niebiańska - po trzech dniach wstaje z grobu i ulatuje na spotkanie Boga." - Ch. Montgomery, *op. cit.*

[44] L. J. Luzbetak, *op. cit.*

[45] H. Maurier, *op. cit.*, s. 83.

[46] Benedykt XVI, *Rzym to katolickość i misyjność*, "L'Osservatore Romano" 7-8/2007.

[47] "Kościół na betonowych fundamentach - jedyna w okolicy budowla z blaszanym dachem" - Ch. Montgomery, *op. cit.*

[48] Nawet u Henri Mauriera można znaleźć sformułowania przedstawiające chrześcijaństwo jako religię "pewnego poziomu rozwoju cywilizacyjnego". Por. np. "chrześcijaństwo jest religią uniwersalistyczną, która pragnąc zgromadzić ludzi

wszelkich ras, języków, narodowości, musi sobie w tym celu **zapewnić odpowiednie środki cywilizacyjne**" - H. Maurier, *op. cit.*, s. 83, podkreślenie moje.

[49] Tych typu następującej, cytowanej niedawno opinii Mauriera: "Misjonarze [...] przybywają do społeczeństw, które bardzo często mają własną, rozwiniętą religię i moralność, zharmonizowane z ich sposobem życia. Chodzi wówczas o to, aby potrafili uznać tę harmonię, oraz istnienie zadowalającej równowagi w tak rządonym społeczeństwie, gdyby nawet owa religia i moralność były obiektywnie odległe od norm chrześcijańskich" - H. Maurier, *op. cit.*, s. 83. Warte uwagi w tym kontekście są również spostrzeżenia Louisa J. Luzbetaka.

[50] W wypowiedzi wygłoszonej podczas debaty *Dialog w teorii i praktyce według ks. Józefa Tischnera* (spotkanie z cyklu "Areopag na Freta") 26 kwietnia 2008 w klasztorze ojców dominikanów na warszawskim Nowym Mieście.

[51] J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, Kraków 2003.

[52] Ewentualna synteza ma być nie "wnioskiem logicznym, tylko łaską, którą Bóg nam da, kiedy On ujawni zakrytą jeszcze celowość przeciwieństwa", P. Dabosville, *Foi et Culture dans l'Eglise d'aujourd'hui*, Paryż 1979, s. 485. O dialogu jako wzajemnym zrozumieniu por. też R. Panikkar, *Religie świata w dialogu*, Warszawa 1986.

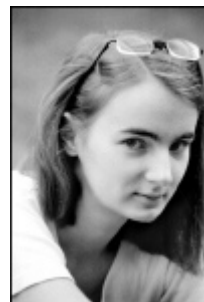
[53] O ekskluzywistycznym pojmowaniu drogi wiodącej do zbawienia por. Alan Race, *Exclusivism*, [w:] *idem, op. cit.*

Małgorzata Joanna Adamczyk

Kulturoznawczyni, tłumaczka, animatorka kultury i działaczka społeczna. Stypendystka Muzeum Historii Żydów Polskich na Uniwersytecie w Tel Awiwie. Publikowała m.in. w "Kulturze Liberalnej", "Kulturze i Społeczeństwie", w "Zadrze", "Mishellaneach", "Tece Historyka", w pokonferencyjnych tomach zbiorowych i w różnych zakątkach blogosfery.

[Strona www autora](#)

[Pokaż inne teksty autora](#)



(Publikacja: 20-08-2011 Ostatnia zmiana: 21-08-2011)

[Oryginał.](http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,2142) (<http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,2142>)

Contents Copyright © 2000-2011 Mariusz Agnosiewicz

Programming Copyright © 2001-2011 Michał Przech

Autorem portalu Racjonalista.pl jest Michał Przech, zwany niżej Autorem.
Właścicielami portalu są Mariusz Agnosiewicz oraz Autor.

Żadna część niniejszych opracowań nie może być wykorzystywana w celach komercyjnych, bez uprzedniej pisemnej zgody Właściciela, który zastrzega sobie niniejszym wszelkie prawa, przewidziane w przepisach szczególnych, oraz zgodnie z prawem cywilnym i handlowym, w szczególności z tytułu praw autorskich, wynalazczych, znaków towarowych do tego portalu i jakiegokolwiek jego części.

Wszystkie strony tego portalu, wliczając w to strukturę katalogów, skrypty oraz inne programy komputerowe, zostały wytworzone i są administrowane przez Autora. Stanowią one wyłączną własność Właściciela. Właściciel zastrzega sobie prawo do okresowych modyfikacji zawartości tego portalu oraz opisu niniejszych Praw Autorskich bez uprzedniego powiadomienia. Jeżeli nie akceptujesz tej polityki możesz nie odwiedzać tego portalu i nie korzystać z jego zasobów.

Informacje zawarte na tym portalu przeznaczone są do użytku prywatnego osób odwiedzających te strony. Można je pobierać, drukować i przeglądać jedynie w celach informacyjnych, bez czerpania z tego tytułu korzyści finansowych lub pobierania wynagrodzenia w dowolnej formie. Modyfikacja zawartości stron oraz skryptów jest zabroniona. Niniejszym udziela się zgody na swobodne kopiowanie dokumentów portalu Racjonalista.pl tak w formie elektronicznej, jak i drukowanej, w celach innych niż handlowe, z zachowaniem tej informacji.

Plik PDF, który czytasz, może być rozpowszechniany jedynie w formie oryginalnej, w jakiej występuje na portalu. **Plik ten nie może być traktowany jako oficjalna lub oryginalna wersja tekstu, jaki prezentuje.**

Treść tego zapisu stosuje się do wersji zarówno polsko jak i angielskojęzycznych portalu pod domenami Racjonalista.pl, TheRationalist.eu.org oraz Neutrum.eu.org.

Wszelkie pytania prosimy kierować do redakcja@racjonalista.pl