

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI

DZIAŁALNOŚĆ MISYJNA A ANTROPOLOGIA

Misjonarze, począwszy od pierwszych uczniów Jezusa, stawali przed wyzwaniem głoszenia Ewangelii w różnorodności kultur, do których się udawali. Od samego początku też zmagali się z trudnością przenikania tejże Ewangelii do życia – „świata” słuchaczy. Skłaniało to wielu do opanowania języka oraz poznania miejscowych wierzeń i obyczajów. Sprzyjało to zarówno tworzeniu obszernych encyklopedii kulturowych, jak i pomniejszych dzieł – zwłaszcza językowych – w różnych częściach świata, a z czasem włączenia się w tworzenie naukowej antropologii. Trzeba przy tym zaznaczyć, że tej wielowiekowej działalności misyjnej towarzyszy ścieranie się w samym Kościele tendencji zamykania chrześcijaństwa w obrębie jednej kultury i jego nieustannego otwierania na nowe kultury.

Pierwsze dylematy kulturowe

Chociaż w historii pierwotnego Kościoła – kiedy to Duch Święty w wydarzeniu Pięćdziesiątnicy pozwolił apostołom mówić lub przynajmniej dać się rozumieć w różnych językach używanych przez słuchaczy – można zauważyć otwarcie na różne kultury świata, a uczniowie Jezusa otrzymali od swego Mistrza wyraźny nakaz rozprzestrzeniania się na cały świat, to jednak pierwsza gmina jerozolimska zamknęła się szczelnie w obrębie własnej kultury żydowskiej do tego stopnia, że początkowo można ją było traktować jako jedną z licznych wówczas sekt istniejących w łonie judaizmu. Chrześcijanie z pierwszej gminy w Jerozolimie wiernie zachowywali wszystkie praktyki żydowskie oraz gorliwie uczęszczali do synagogi i świątyni jerozolimskiej, gdzie modlili się i nauczali. Nieporozumienia w gminie nastąpiły z powodu „hellenistów” – Żydów z diaspory, mieszkających poza Palestyną. Byli oni bardziej liberalni w poglądach religijnych i przychylniej odnosili się do pogan. Jednak prawdziwy wyłom w łonie młodego Kościoła przyniosło dopiero przyjęcie do wspólnoty setnika Korneliusza i jego domowników. Chrzest ten wywołał duże poruszenie wśród

współwyznawców w Jerozolimie. Dlatego też, kiedy Piotr przybył do Jerozolimy, ci, którzy byli pochodzenia żydowskiego, robili mu wymówki: „Wszedłeś do ludzi nieobrzezanych – mówili – i jadłeś z nimi” (Pismo... 2000, Dz 11, 1–3). Te słowa dobitnie świadczą, iż poczucie więzi kulturowej i narodowej było wtedy o wiele silniejsze niż więzy wiary w zmartwychwstałego Jezusa. Piotr musiał się tłumaczyć i wyjaśniać swe postępowanie. W ten sposób powoli następował proces zrywania więzów Kościoła z synagogą. Proces ten został znacznie przyśpieszony dzięki misyjnej wspólnoty w Antiochii, gdzie nastąpiło faktyczne otwarcie się chrześcijaństwa na narody świata. W jej łonie też pojawiły się pierwsze pytania o wzajemny stosunek wiary i kultury, gdyż Grecy nie chcieli akceptować niektórych zwyczajów żydowskich, jak choćby obrzezania. Kłopotliwe kwestie rozstrzygnął tzw. Sobór Jerozolimski (ok. 50 r.), który miał zasadnicze znaczenie z punktu widzenia doktrynalnego, gdyż usankcjonował misję wśród pogan bez konieczności nakładania na nich Prawa Mojżeszowego. „Postanowiliśmy bowiem, Duch Święty i my, nie nakładać na was żadnego ciężaru oprócz tego, co konieczne” – głosi zasadnicza teza Soboru (tamże, Dz 15, 28). W ten sposób nastąpił prawdziwy zwrot w historii Kościoła: wiara przestała być odtąd związana z jednym ludem, z jedną kulturą, a stawała się uniwersalna, powszechna. Chociaż w historii pojawiają się kolejne próby zamykania jej w obrębie konkretnej, jednej kultury.

Jedna kultura a otwarcie na różnorodność

Pod koniec I w. Ewangelia była głoszona we wszystkich większych miastach śródziemnomorskiego Wschodu. Trzecim centrum chrześcijaństwa – po Jerozolimie i Antiochii – stał się zdecydowanie Rzym. Szybko – po tzw. Edyktie Mediolańskim (313 r.), który dawał w praktyce chrześcijaństwu wolność – chrześcijaństwo związało się mocno z kulturą grecką, ulegając znacznemu procesowi hellenizacji. Przejęło także w dużej mierze prawo i sposób organizacji z cesarstwa rzymskiego. Misjonarze, ewangelizując Europę, nieśli jej ludom nie tylko Ewangelię, ale także zdobycze kultury grecko-rzymskiej, tworząc jedyną w swoim rodzaju symbiozę, która wraz ze strukturami organizacyjnymi Kościoła oraz z jego instytucjami społecznymi i naukowo-religijnymi dała podstawy tego, co dzisiaj dumnie nazywamy kulturą europejską. Jest to z pewnością wielka zasługa misjonarzy wczesnego średniowiecza, głównie mnichów i mniszek.

W ewangelizacji Europy w różnych miejscach pojawiał się dylemat gminy jerozolimskiej: na ile chrześcijaństwo jest greckie (język Ewangelii i teologii) i rzymskie (prawo i struktura Kościoła), a na ile może stać się „barbarzyńskie”.

Tendencja otwierania chrześcijaństwa na nowe kultury była wciąż żywa. Papież Grzegorz Wielki (540–604), który posłał dwie wielkie wyprawy misyjne na Wyspy Brytyjskie i troszczył się o nie, nie miał wysokiego mniemania o współczesnej sobie kulturze rzymskiej, uważając ją za dekadencją. Nakazywał natomiast zdecydowanie szacunek dla kultury ludów barbarzyńskich, gdyż dostrzegał pewne wartości w religiach plemiennych. Znamienna jest zwłaszcza jego rada, dana Mellitusowi, misjonarzowi Wysp Brytyjskich, by „burzyć jak najmniej świątyń pogańskich, ale niszczyć w nich tylko bożki, świątynie poświęcać wodą święconą, zbudować ołtarze i umieścić relikwie w budynkach, a jeśli świątynie są solidnie wybudowane, zmienić tylko ich przeznaczenie, którym był kult demonów, aby tam czczono odtąd prawdziwego Boga. W ten sposób lud, widząc, iż jego miejsca kultu nie są zniszczone, zapomni o swoich błędach i mając przystęp do poznania prawdziwego Boga, przybędzie czcić Go w tych samych miejscach, w których gromadzili się jego przodkowie. [...] To nie skacząc wspina się na górę, ale idąc powolnym krokiem” (Grzegorz I Wielki, 1215A–1217A).

W tym samym duchu nauczali Cyryl i Metody, święci apostołowie Słowian rodem ze starożytnych Tesalonik. Ci współpatronowie Europy zanieśli Słowianom nie tylko Ewangelię, ale dali także alfabet i fundamenty dziedzictwa europejskiego. Stworzyli liturgię w języku słowiańskim. Byli za to wielokrotnie atakowani przez „przedstawicieli kultury kościelnej, przeciwnych tej otwartej wizji”. W Wenecji św. Cyryl bronił odważnie liturgii słowiańskiej wskazując, że „liczne ludy wprowadziły w przeszłości i były w posiadaniu liturgii napisanej i sprawowanej we własnym języku, jak Ormianie, Persowie, Abazgowie, Iberowie, Sugdowie, Gotowie, Awarzy, Tursowie, Chazarowie, Arabowie, Egipcjanie, Syryjczycy i wiele innych” (Jan Paweł II, 2003, s. 236). Stworzona przez nich liturgia słowiańska oficjalnie została uznana przez Rzym w 885 r. Jednak po śmierci Metodego niemiecki biskup Wiching wpłynął na papieża, by wstrzymał odprawianie liturgii w języku słowiańskim.

Wielkie wyzwanie Nowego Świata

W średniowieczu muzułmanie oddzielili nabierający europejskiej jednolitości „świat chrześcijański” od „świata islamu”. Dlatego też 12 października 1492 r. można traktować bez wątpienia jako jedną z najbardziej symbolicznych i zarazem przełomowych dat w historii świata i historii misji. Odkrycie Ameryki dla Europy przez Krzysztofa Kolumba oznaczało początek ewangelizacji na dalekich i niezbadanych wówczas „krańcach świata”. W świat odkrywany i podbijany przez Portugalię i Hiszpanię wyruszały misjonarze, posyłani przez

królów Portugalii i Hiszpanii na mocy bulli papieża Aleksandra VI *Inter caetera* (1493), w której nakazywał wspomnianym władcom, by „ludom, które zamieszkują te wyspy i lądy, dać przystęp do religii chrześcijańskiej [...] oraz do wyżej wymienionych lądów i wysp dalekich i nieznanych przeznaczyć mężów uczciwych i bogobojnych, uczonych i doświadczonych i pełnych umiejętności celem nauczania wspomnianej wyżej ludności i mieszkańców wiary katolickiej i wdrażania ich w dobre obyczaje, dokładając wszelkich należytych w tym zakresie starań” (Aleksander VI, 1979, t. 1, s. 25). W ten sposób rozpoczął się długi okres tzw. misji patronackiej, której relikty przetrwały do XX w.

Misjonarze głoszący Ewangelię w ramach tejże „misji patronackiej” byli stereotypowo postrzegani jako zadufani w wyższość kultury europejskiej, arogancy, pewni siebie, dogmatyczni. Ale to z ich szeregów rekrutują się znani obrońcy Indian i rodzimej kultury. Już w 1510 r. dominikanie wystąpili przeciw krzywdzie Indian. Ich przełożony, Antonio de Montesino, o takich nadużyciach mówił z apostolską odwagą w kazaniach głoszonych przed gubernatorem i urzędnikami. Jako największy obrońca Indian zasłynął Bartłomiej de las Casas, który po dzień dzisiejszy ma swoich wielbicieli i wrogów. W Brazylii natomiast z wielkiej otwartości na miejscową kulturę słynął Manuel da Nóbrega.

Chlubą misjonarzy w Ameryce Południowej jest także system redukcji, czyli osad zamieszkałych wyłącznie przez Indian, a rządzonych przez misjonarzy. W ten sposób chciano ich uchronić od negatywnych wpływów, wyzysku i niewolnictwa grożącego ze strony kolonistów. W redukcjach pielęgnowano języki rodzime i rodzimą kulturę. Redukcje te upadły pod wpływem czynników politycznych, a „czarna legenda hiszpańska” przytłumiła osiągnięcia misjonarzy, ukazując tylko jedną stronę – zamknięcie się na kultury Indian.

Kongregacja Rozkrzewiania Wiary, która została utworzona w 1622 r., miała na celu przywrócenie papieskiej zwierzchności nad misjami, starała się o zakładanie seminariów duchownych dla miejscowego duchowieństwa. W 1659 r. Kongregacja wydała instrukcję dla wikariuszy apostolskich, udających się do prowincji chińskich, w której czytamy: „Ze zwyczajów krajowych nie należy niczego usuwać i niczym nie gardzić, chyba że chodzi o rzeczy niegodziwe. Nawet gdy chodzi o niegodziwe zwyczaje, należy się wystrzegać ataków wprost, a postępować drogą namowy, rady czy milczenia. Cóż bowiem bardziej absurdałnego niż przeszczepianie Francji, Hiszpanii, Włoch czy jakiegokolwiek części Europy do Chin? Nie to, lecz wiarę wnoście, która nie odnosi się z pogardą ani nie rani rytów czy zwyczajów żadnego ludu, jeśli nie są zdołane, a nawet chce, by były nietknięte” (Kongregacja..., t. 1, s. 52n).

W Indiach doskonałym wyczuciem miejscowej kultury mógł się poszczycić Roberto de Nobili, z urodzenia rzymski arystokrata, z powołania jezuita. Wzbu-

dził szacunek dla siebie i zainteresowanie dla chrześcijaństwa wśród braminów, studiując miejscowe języki i kulturę oraz dostosowując je do chrześcijaństwa. Wielkim pionierem misji chińskiej był niewątpliwie o. Matteo Ricci, jezuita, który zasłynął jako naukowiec i twórca akomodacji misyjnej: idei dostosowania doktryny wiary i życia chrześcijańskiego do miejscowej kultury. Słusznie chciał on dać Chińczykom chrześcijaństwo w chińskiej formie. O. Matteo Ricci umarł w 1610 r. Jednym z jego najgłośniejszych następców był o. Adam Schall von Bell, który na polecenie władcy zreformował chiński kalendarz. Po śmierci o. Matteo Ricci rozgorzały ostre kłótnie o tzw. rytach chińskich oraz spory akomodacyjne. Ostatecznie nastąpiło potępienie rytów chińskich i akomodacji misyjnej. Po misjonarzach jednak pozostała bogata spuścizna naukowa.

Afryka miała o wiele mniej szczęścia do misjonarzy odkrywających i doceniających jej kulturę. Trzeba przyznać, że Kościół pierwszych wieków w Afryce Północnej nie zatroszczył się o przetłumaczenie Biblii na języki berberyjskie czy język fenicki, ani nie zaadaptował elementów z miejscowej kultury do swej liturgii, by w ten sposób stworzyć miejscowy Kościół północnoafrykański, który byłby w stanie oprzeć się dominacji muzułmańskiej. U szczytu swego rozwoju Kościół ten położył bardziej akcent na kulturę łaćńską niż na chrześcijaństwo. W tych właśnie dziedzinach, które wchodziły m.in. w skład procesu określanego dzisiaj mianem inkulturacji, widać podstawową różnicę między Kościołem północnoafrykańskim i Kościołem egipskim. W Egipcie i Etiopii wiara chrześcijańska pojawiła się wcześniej w językach koptyjskim i gyyz, wraz z tłumaczeniami Biblii i własną liturgią.

Podobnych zaniedbań w inkulturacji dopuścili się Portugalczycy, prowadzący misje w Afryce subsaharyjskiej w XV i XVI w. Władze portugalskie, odpowiedzialne za nie na mocy prawa patronackiego, bardziej troszczyły się o rozwój własnych interesów ekonomicznych niż o rozkrzewianie wiary. Z wyjątkiem kapucynów włoskich, prowadzących działalność misyjną w Kongu i Angoli, nie przykładano wagi do nauki miejscowych języków oraz poznania miejscowych zwyczajów i mentalności.

Dziewiętnastowiecznemu odrodzeniu misji towarzyszyła ekspansja kolonialna mocarstw zachodnich. Kanada, Afryka, Azja stały się terenami walk, kolonizacji i przetargów potęg europejskich. Europa, zapatrzona w siebie, uważała się za pioniera jedynej dobrej cywilizacji w świecie. Deklarację Josepha Chamberlaina „wierzę w tę rasę” wspierały analizy ludzi nauki, usprawiedliwiające europejską ekspansję właśnie ze względu na wyższość cywilizacji tego kontynentu. Ekspedycji Bonapartego do Egiptu towarzyszyło kilkudziesięciu naukowców, pokazując, iż w tym przedsięwzięciu nie chodzi o korzyści finansowe czy religijne, lecz o cywilizację. Uroкови temu uległa także

antropologia. Misjonarze najczęściej dzielali panujące wówczas przekonania i oprócz Ewangelii „nieśli światło cywilizacji”, odnosząc się z pogardą do lokalnego „pogaństwa” w imię niesienia cywilizacji zachodniej i nowości Ewangelii, ale w wydaniu zachodnim. Pisał o tym z bólem na początku XX w. A. Le Roy, przełożony generalny Zgromadzenia Ducha Świętego, autor pierwszej gramatyki ki-swahili oraz „La religion des Primitif” (Le Roy, 1909): „Każdy lud posiada swą cywilizację, [...] swój sposób rozumienia życia, [...] To dlatego nie ma na ziemi ściśle mówiąc dzikich, grup ludzi, którzy nie znają żadnego prawa, żadnej rodziny, żadnych więzi społecznych: dzikich spotkać można tylko w społecznościach cywilizowanych, i to cywilizacja ich takimi czyni” (za: Ph. Laburthe-Tolra, 2004, s. 21). Do misjonarzy zaś pisał: „Misjonarzom brakuje często formacji naukowej, ducha krytycznego, zwyczaju poszukiwań i pracy intelektualnej, czasu, pieniędzy, koniecznej zachęty” (tamże, s. 22).

Nakładanie się poznania kultur na zadania misyjne

Naturalny proces nakładania się poznania kultur na zadania misyjne przyczyniał się znacznie do tworzenia klasyki etnografii. Wspomnieć tu trzeba choćby dwa monumentalne dzieła z wieku narodzin humanizmu: Bernardino de Sahagun, *Historia general de las cosas de Nueva España* (1569) oraz José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias* (1589). Obydwaj zakonnicy, franciszkanin i jezuita, przyczynili się ponadto do poznania miejscowych języków. Nieocenionym źródłem poznania współczesnych terenów Konga i Angoli jest dzieło włoskiego kapucyna Giovanniego Antonio Cavazziego da Montecuccolo pt. *Istorica Descrizione de tre regni Congo, Matamba et Angola* (Bologna, 1687), tłumaczone na wiele języków. Pozostając przy dziełach wybitniejszych, stworzonych przez misjonarzy i mających wielkie znaczenie dla etnografii, wspomnieć należy pionierskie dzieła w XVIII w. Bartholomäusa Ziegenbalga, duchownego luterńskiego, poświęcone kulturze i religii Tamilów, badania braci morawskich nad językiem karaibskim, czy też publikacje jezuity Josepha-François Lafitau, opisujące obyczaje Irokezów i Huronów w Kanadzie.

Analizując dzieła misjonarzy i ich wkład w rozwój etnografii, docenić trzeba zwłaszcza prace językoznawcze, gdyż język jest bramą do poznania kultury. Zachętę do poznawania miejscowych języków i postulaty, by misjonarze to czynili, znaleźć można m.in. w działalności powołanej w 1622 r. Kongregacji Rozkrzewiania Wiary (*de Propaganda Fide*), która nawiązując do decyzji Soboru w Vienne i Pawła V apelowała do przełożonych generalnych o powoływanie w kolegiach katedr nauczania języków. Ponad 150 lat później, sekretarz ge-

neralny Kongregacji, Stefano Borgia, w dekrete z 5 maja 1774 roku, na nowo wzywał wszystkich, którzy mieli podjąć pracę na terenach misyjnych, aby „na mocy świętego posłuszeństwa, jak tylko dotrą do miejsc im wyznaczonych, skwapliwie rozpoczęli studia w celu poznania języka lokalnego ludu, wśród którego będą pracować, i aby czynili to z pełnym zaangażowaniem” (*Decreti...*, s. 715–716). Misjonarz, który nie wykazywał zapału w nauce języka, powinien być odwołany z misji do własnej prowincji, a nawet ukarany jako narzędzie „leniwe w czynieniu dobra i całkowicie nieużyteczne w pracy dla świętych misji” (tamże, s. 716). Ten obowiązek i postulat nauki języków był i jest do dzisiaj podkreślany w przygotowaniach do pracy misyjnej, chociaż jego realizacja przebiega nadal bardzo różnie.

Poznanie miejscowych języków oraz przekłady Biblii były także ważnym elementem pracy misyjnej protestantów. Za tymi zachętami szła konkretna praca, czyli tworzenie obszernych encyklopedii kulturowych, wśród których można wymienić choćby: *Dictionnaire touarègue-français* (wydany w latach 1951–1952) bł. Karola de Foucauld, *Dictionnaire suahili* (1891, 1939–1941) spirytyna Charles’a Sacleux, *Mouers et coutumes des Bantous* (1936) pastora Henriego Junoda, czy *Monographie de Betsileo* (1938) jezuita Henriego Dubois. Do tego ukierunkowania językoznawczego dołączyć trzeba zainteresowanie historią i psychiką ludów, ich życiem, zwyczajami i wierzeniami. Odnaleźć to można choćby w pionierskich opisach kultury Indian kanadyjskich, zamieszczonych w jezuickich *Relations* z XIX w., czy też pracach szeregu misjonarzy oblatów Maryi Niepokalanej, dotyczących Indian z kanadyjskiego Zachodu (Charles André Arnaud, Nicolas Laverlochère, Émile Petitot) oraz Inuitów, czyli Eskimosów (Guy Mary Rousselière). Bogatego materiału poznawczego z dziewiętnastowiecznej Mongolii i Tybetu dostarczają misjonarze Joseph Gabet i Evariste Huc, francuscy lazarysty.

Niektórzy misjonarze starannie odtworzyli historię tradycyjnych instytucji ludów, wśród których żyli, jak choćby François Callet, jezuita z Madagaskaru, który na podstawie rozmów ze starszyzną Imerina odtworzył historię ich królestwa na Madagaskarze. Opublikował ją najpierw po malgasku (*Tantara ny Andriana eto Madagasikara* – w latach 1878–1881), a następnie po francusku (1908). Innymi bogatymi źródłami są liczne listy misjonarzy z różnych części świata, rozproszone po czasopiśmie, a zawierające przyczynki tak do poznania historii, jak etnografii, lingwistyki itp. Ogromne, nieopracowane i niewydane, zasoby wiedzy o językach i kulturach afrykańskich znaleźć można w archiwach misyjnych, przede wszystkim archiwach ojców białych, których założyciel kard. Charles Lavigerie nakładał na misjonarzy obowiązek nauki miejscowych języków, poznawania kultury i robienia notatek. Pozostawione

przez nich dzieła, zapiski i notatki znaleźć można w wielu archiwach misyjnych, m.in. w archiwum ich domu generalnego w Rzymie oraz w archiwum zakonnym w Lusace.

Rozwój naukowej refleksji antropologicznej w kręgach misjonarskich

W dorobku dawnych misjonarzy wielu spostrzeżeniom towarzyszy opis kultur czyniony pod kątem przydatności ewangelizacyjnej czy duszpasterskiej. Mimo to cennym wydaje się zainteresowanie kulturami ewangelizowanych ludów i próby ich opisu, choćby fragmentarycznego.

Wraz z rozwojem systematycznej refleksji antropologicznej pod koniec XIX i na początku XX w. rozwija się także antropologia naukowa, inspirowana działalnością misyjną. Jednym z jej pierwszych, najwybitniejszych przedstawicieli jest ze strony protestanckiej Maurice Leenhardt, francuski pastor i etnolog, zajmujący się m.in. społecznościami Kanaków w Nowej Kaledonii, założyciel *Musée de l'Homme* w Paryżu. Duże zasługi dla antropologii ma także duchowny anglikański Robert Henry Codrington, badacz Melanezji. W Afryce liczbą i jakością swoich prac wyróżniał się metodysta Edwin William Smith. Po stronie katolickiej wybitnym przedstawicielem naukowej antropologii jest Wilhelm Schmidt, werbista, twórca własnej teorii rozwoju kultury oraz teorii monoteizmu pierwotnego. W swoich badaniach opierał się konsekwentnie na wypracowanej przez Fritza Graebnera metodzie kulturowo-historycznej, co przyczyniło się do znacznego upowszechnienia kierunku historycznego w etnologii europejskiej. Wykazywał on bogactwo kultur ludów pierwotnych, chcąc przywrócić im poczucie wartości i godności. W naukowej działalności organizacyjnej zasłużył się jako założyciel i wieloletni wydawca czasopisma „Anthropos” (1906–), a następnie Instytutu Anthropos (1931), mającego wielki wkład w badania lingwistyczne, etnologiczne i religioznawcze. Do jego uczniów i współpracowników należał Paweł Joachim Schebesta, zasłużony badacz kultur Pigmejów kongijskich. Z tego instytutu wyrosło pięć innych, regionalnych instytutów, do dzisiaj ściśle współpracujących z pismem „Anthropos”.

Lista misjonarzy-antropologów jest długa, a ich dokonania są duże, zwłaszcza w dziedzinie poznawania miejscowych religii.

W środowisku misjonarzy zrodziła się także antropologia misyjna, traktowana jako wyspecjalizowana dziedzina antropologii stosowanej. W ścisłym znaczeniu stanowi połączenie misjologii i antropologii, w którym pierwsza wyznacza jej podstawowe zadania i cele, druga zaś służy metodą i analizą naukową. Jej celem jest określenie konkretnych priorytetów działalności

misyjnej, która według Henriego Mauriera prowadzi m.in. do przemian cywilizacyjno-społecznych dokonujących się w życiu ludności danego terytorium i upowszechnia styl życia chrześcijańskiego. Jak antropologia stosowana w ogólności, tak antropologia misyjna poszukuje uzasadnienia dla interwencjonizmu kulturowego dokonującego się dzięki pracy ewangelizacyjnej. Antropolodzy misji kierują się tymi samymi co przedstawiciele antropologii stosowanej zobowiązaniami i regułami odpowiedzialności wobec sumienia (wartości, światopogląd, wierzenia religijne), kryteriów naukowych, prowadzonych badań wśród określonego ludu oraz celów, wartości, strategii i programu, nakreślanych przez Kościół. Obszerny podręcznik Louisa J. Luzbetaka pt. *Kościół a Kultury* (1998) omawia założenia antropologii misyjnej, która najpierw szuka także swojego teologicznego fundamentu – ważnego, jeśli weźmiemy pod uwagę działalność misyjną. Następnie bada on modele misji w aspekcie teoretycznym i historycznym. Szeroko omawia najnowsze osiągnięcia antropologii w odniesieniu do pojęcia kultury, poziomu jej integracji, dynamikę kultury – w tym zmianę kulturową, by z tych różnorodnych refleksji antropologicznych wyciągnąć najbardziej istotne wnioski i wskazać na ich zastosowanie w misjologii. Podręcznik ten zawiera szeroką wykładnię relacji działalności misyjnej, miejscowych kultur i antropologii, kładąc m.in. nacisk na koncepcję inkulturacji i szacunek wobec duchowego dziedzictwa ludów i religii. Cenny jest także szeroki opis tzw. „szoku kulturowego”.

Antropologiczne podręczniki i przewodniki dla zajmujących się międzykulturową działalnością misyjną napisali m.in.: Eugen A. Nida (*Customs and Cultures. Anthropology for Christian Missions*, New York 1954), Harvie M. Conn (*Eternal Word and Changing Worlds. Theology, Anthropology, and Mission in Trialogue*, Phillipsburg 1992), Joseph Fitzpatrick (*One Church, Many Cultures*, Kansas City 1987) oraz wspominany wyżej Henri Maurier (*Les Missions. Religions et civilisations confrontées à l'universalisme*, Paris 1993; *Antropologia misyjna. Religie i cywilizacje w zderzeniu z uniwersalizmem*, Warszawa 1997).

Wypracowanie koncepcji inkulturacji chrześcijaństwa

Powiązana ściśle z antropologią misyjną misjologia, mówiąc o relacji wiary i kultury wskazuje na powszechny charakter *sacrum* i odwołuje się do źródeł i początków wiary chrześcijańskiej, szukając tam podstaw teologicznych otwarcia się na kultury świata. Były one rozwijane i pogłębiane przez Ojców Kościoła, między innymi Justyna i Orygenes, którzy wskazywali na „zarodki” objawienia, tkwiące w innych religiach i kulturach. Stąd też podkreśla, że głoszenie Ewangelii nie może być narzucaniem konkretnej społeczności jakiegoś

katechetycznego zespołu prawd, przy założeniu *tabula rasa* w sferze religijnej ludów nie znających Chrystusa.

Punktem przełomowym w stosunku refleksji teologicznej do miejscowej kultury był z pewnością okres między I i II wojną światową, kiedy to idee akomodacji podkreślały, iż misjonarz powinien adaptować się do miejscowego sposobu życia, zwyczajów, obyczajów, sposobu odżywiania się, stroju itd. Postulowano wykorzystanie tych elementów w sztuce i architekturze sakralnej. Idee akomodacji misyjnej wyparła koncepcja inkulturacji chrześcijaństwa¹. Odkrycie rzeczywistości „kultury”, które – zdaniem wielu antropologów – było najbardziej znaczącym osiągnięciem antropologii pierwszej połowy XX w., szybko przekroczyło granice antropologii kulturowej, przenikając do wielu innych dyscyplin humanistycznych, w tym także do misjologii². Najbardziej znaczący postęp katolickiej myśli misjologicznej łączy się z Soborem Watykańskim II. Kultura stała się jednym z ważnych tematów podczas obrad tegoż Soboru. Pojęcie „kultury” przeniknęło także – poprzez konstytucje i dekrety Soboru Watykańskiego II – do dokumentów Kościoła. Dzięki temu rozwinęła się świadomość teologicznego znaczenia kultury podkreślająca, że Bóg objawił siebie przez wydarzenia historyczne, które z jednej strony są zawsze zakorzenione w jednej kulturze, z drugiej zaś posiadają transcendentne znaczenia. W ten sposób świadomość ta zdecydowanie przełamywała odwieczny dylemat uniwersalności i partykularności chrześcijaństwa.

¹ Chociaż pojęcie „inkulturacja” trudno zdefiniować za pomocą prostej formuły, można – za encykliką Jana Pawła II *Redemptoris missio* – określić ją jako „wewnętrzne przekształcenie autentycznych wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie i zakorzenienie chrześcijaństwa w różnych kulturach. Jest to zatem proces głęboki i całościowy, który dotyczy zarówno orędzia chrześcijańskiego, jak też refleksji i konkretnej działalności Kościoła. Jest to również proces trudny, ponieważ nie może w żadnej mierze naruszyć specyfiki i integralności wiary chrześcijańskiej” (Jan Paweł II, 2007, s. 571). Problematyka inkulturacji stała się przedmiotem wielu opracowań i badań teologicznych, prezentujących różnorodne punkty widzenia. Do najważniejszych i najszerzych opracowań bez wątpienia należą prace: L.J. Lutzbetak, *Kościół a kultura*, dz.cyt.; F.V. Anthony, *Ecclesial Praxis of Inculturation. Toward an Empirical-theological Theory of Inculturizing Praxis*, Roma 1997; A. Shorter, *Towards a Theology of Inculturation*, Maryknoll 1988; tenże, *African Culture and the Christian Church. An Introduction to Social and Pastoral Anthropology*, Maryknoll, 1973; H. Carrier, *Guide pour l'inculturation de l'Evangile*, Roma 1997; tenże, *Ewangelia i kultura. Od Leona XIII do Jana Pawła II*, przeł. L. Kamińska, Rzym – Warszawa 1990; P. Schineller, *A Handbook on Inculturation*, New York – Mahwah 1990; J. Różański, *Wokół koncepcji inkulturacji*, Warszawa 2008.

² Pierwsza katedra misjologii powstała na Uniwersytecie w Edynburgu w 1867 r. Jednak za twórcę nowoczesnej misjologii uznaje się niemieckiego teologa protestanckiego Gustava Warnecka (1834–1910). W misjologii katolickiej pionierem był Joseph Schmidlin, historyk Kościoła z Münster, który refleksję misjologiczną przesunął w kierunku historii i teorii misji.

Proces inkulturacji akceptuje fakt, że depozyt wiary nie może być powiększony, ale podkreśla przy tym, że jego interpretacja nie może też wyczerpać się i osiągnąć doskonałości w jednej kulturze. Zgodnie z wiarą Kościoła, Duch Święty udziela mu swego natchnienia, prowadząc przez wieki do interpretacji i reinterpretacji depozytu wiary, co jest wymogiem tak zmieniającej się konkretnej kultury, jak i różnorodności kultur, do których przenika Dobra Nowina. Depozyt wiary nie może niejako pozostać „zawieszony” w Tradycji, gdyż jest rzeczywistością żywą. Zachowuje on swoją obiektywną jedność i tożsamość, ale dopuszcza możliwość różnorodnego wyrażania się w różnych kulturach oraz rozpoznawania pewnej hierarchii prawd, uzależnionego od świadomości wiary w danym momencie historycznym.

Wiara i kultura pozostają zatem w nieustannym dialogu. Wyraża to Wcielenie Bożego Słowa. Słowo, które stało się Ciałem właśnie w konkretnej kulturze, wyraża swego rodzaju *kenosis*, wyniszczenie, obumarcie Chrystusa. Jednocześnie też prowadzi do swoistego obumarcia kultury, jednak nie poprzez jej zniszczenie, ale przemienienie, otwarcie na transcendencję, przede wszystkim zaś na Jezusa Chrystusa, który jest sensem misji Kościoła. Tak przemieniona kultura może pokazać, w jaki sposób Jezus Chrystus może być Afrykańczykiem, Azjatą, Amerykaninem czy też Europejczykiem. Ta konkretna kultura, w którą na nowo wciela się Chrystus, staje się także nośnikiem Jego łaski. W ten sposób dokonuje się ewangelizacja kultury. Wiara „staje się” kulturą i przez to nabiera charakteru eklezyjalnego. Powstaje nowa wspólnota tak eklezyjalna, jak i kulturowa, która żyje wiarą i wyraża ją na nowo w nowej kulturze.

Konkluzje

Mówiąc o relacji religii do kultury dotykamy szeregu innych relacji, takich jak choćby moralność i kultura, wiara i kultura, religie i kultury, chrześcijaństwo i kultury, Chrystus i kultury, a nawet nauka i kultura, sztuka i kultura czy też polityka i kultura. Religia bowiem, wraz z całą bogatą rzeczywistością, którą niesie, ma zasadniczy wpływ nie tylko na dziedziny ściśle z nią związane, ale także na ludzką twórczość przejawiającą się w literaturze, sztuce, filozofii, organizacji społecznej i politycznej całych ludzkich grup, nauce i ekonomii itp. Stąd też działalność misyjna, która – zgodnie ze swoimi założeniami – daje poznać osobę Jezusa Chrystusa (chrześcijaństwo) ludom i narodom, które Go dotąd nie poznały, zakłada „pracę z kulturą”, a zatem i refleksję nad kulturą, poczynając od poznawania i opisywania konkretnych kultur. Ten związek działalności misyjnej z poznawaniem kultur widać w ich opisywaniu i próbie zrozumienia od wielu wieków w różnych częściach świata. Stąd też rodząca się antropologia jako nowa

dziedzina nauk humanistycznych, nie została zmarginalizowana przez misjonarzy chrześcijańskich. Wielu z nich przyczyniło się znacznie do jej rozwoju. Na jej bazie powstała także antropologia misyjna, która kieruje się tymi samymi co antropologia stosowana zobowiązaniami i regułami odpowiedzialności wobec sumienia (wartości, światopogląd, wierzenia religijne), kryteriami naukowymi, prowadzeniem badań wśród określonego ludu oraz celami, wartościami, strategiami i programami nakreślanymi przez Kościół. Jako taka jest więc ona bardzo bliska misjologii, która ponadto rozwija refleksję nad teologicznym znaczeniem kultury. Dzięki tym relacjom wypracowana została koncepcja inkulturacji chrześcijaństwa, która prowadzi do wzajemnego poznania się „przemieniającego”. Z tego poznania rodzi się nie nowa kultura, ale kultura odnowiona, gdyż respektuje ona kulturową tożsamość przejmującego Ewangelię.

LITERATURA

Aleksander VI

1799 – Bulla *Inter caetera* (4 maja 1493 r.), w: *Breviarium missionum. Wybór dokumentów Kościoła dotyczących dzieła misyjnego*, oprac. B. Wodecki, F. Wodecki, F. Zapłata, Warszawa.

Anthony F.V.

1997 – *Ecclesial Praxis of Inculturation. Toward an Empirical-theological Theory of Inculturizing Praxis*, Roma.

Carrier H.

1990 – *Ewangelia i kultury. Od Leona XIII do Jana Pawła II*, przeł. L. Kamińska, Rzym – Warszawa.

1997 – *Guide pour l'inculturation de l'Evangile*, Roma.

Conn H.M.

1992 – *Eternal Word and Changing Worlds. Theology, Anthropology, and Mission in Trialogue*, Phillipsburg.

Decreti

– *Decreti*, vol. 6 (1768–1778) f. 261^r–262^v, w: *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 350 anni a servizio delle missioni*, III/2, s. 715–716.

Fitzpatrick J.

1987 – *One Church, Many Cultures*, Kansas City.

Grzegorz I Wielki

– *Epistola XI*, w: *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 77, 1215A–1217A.

Jan Paweł II

- 2003 – Encyklika *Slavorum Apostoli* (2 czerwca 1985 r.), nr 17, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków.
2007 – *Encykliki*, Kraków.

Kongregacja...

- Kongregacja Rozkrzewiania Wiary, *Instrukcja dla wikariuszy apostolskich, udających się do prowincji chińskich: Tonkinu i Kochinchiny z 1659 r.*, w: *Breviarium missionum*, t. 1, s. 52 n.

Laburthe-Tolra Ph.

- 2004 – *Pourquoi et comment un lien inextricable existe entre anthropologie et mission chrétienne*, w: O. Servais, G. Van't Spijker (red.), *Anthropologie et missiologie XIX^e–XX^e siècles. Entre connivance et rivalité*, Paris.

Le Roy A.

- 1909 – *La Religion des Primitifs*, Paris.

Luzbetak L.

- 1998 – *Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*, Warszawa.

Maurier H.

- 1997 – *Antropologia misyjna. Religie i cywilizacje w zderzeniu z uniwersalizmem*, Warszawa.

Nida E.A.

- 1954 – *Customs and Cultures. Anthropology for Christian Missions*, New York.

Pismo...

- 2000 – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Biblia Tysiąclecia*, Poznań.

Róžański J.

- 2004 – *Inkulturacja Kościoła wśród ludów środkowego Sudanu*, Poznań.
2008 – *Wokół koncepcji inkulturacji*, Warszawa.

Schineller P.

- 1990 – *A Handbook on Inculturation*, New York – Mahwah.

Servais O., Van't Spijker G. (red.)

- 2004 – *Anthropologie et missiologie XIX^e–XX^e siècles. Entre connivance et rivalité*, Paris.

Shorter A.

- 1988 – *Towards a Theology of Inculturation*, Maryknoll.
1973 – *African Culture and the Christian Church. An Introduction to Social and Pastoral Anthropology*, Maryknoll.

