

Annales Missiologici Posnanienses t. 24 (2019), s. 85-99
doi: 10.14746/amp.2019.24.6

PETER C. PHAN

Georgetown University, Washington, DC, USA

Nauczanie misjologii w świecie chrześcijańskim i dla niego. Treść i metoda

W niniejszym artykule omawiam trzy tezy dotyczące związku misjologii ze światem chrześcijańskim oraz najlepszego, w jego świetle, jej nauczania. Po pierwsze, w świecie chrześcijańskim bez misjologii nie może istnieć odpowiednia teologia. Po drugie, najnowsza metoda nauczania misjologii jest nieskuteczna dla świata chrześcijańskiego. Po trzecie, przyszłość edukacji teologicznej, w tym nauczania o misji, zawiera się w szczęśliwym związku między misjologią i historią chrześcijaństwa. Zanim jednak objaśnię owe tezy ze względu na zależną od koncepcji świata chrześcijańskiego ich ważność, pokrótce zaprezentuję to, co mam na uwadze w odniesieniu do nauczania misjologii, zarówno do metody, jak i treści. Moja perspektywa to perspektywa członka Kościoła Rzymskokatolickiego, ale staram się być wystarczająco otwarty, aby móc dostrzec ów związek także w innych tradycjach kościelnych¹.

¹ Serdecznie dziękuję prof. Angelowi Santiago-Vendrellowi za zaproszenie do wygłoszenia przemówienia w Stowarzyszeniu Profesorów Misjologii na dorocznym zjeździe w dniu 16 czerwca 2016 r. Nie będąc misjologiem z wykształcenia akademickiego ani z zawodu, przepełniony treścią, zgodziłem się wypowiedzieć na przydzielony mi temat: *Nauczanie o misji w epoce „światowego chrześcijaństwa”*; moje wystąpienie stanowi podstawę tego artykułu. Z wyraźną świadomością moich akademickich ograniczeń w dziedzinie misjologii i niejako z perspektywy etyki prezentuję tutaj swoje refleksje skoncentrowane wokół trzech tez. Podejrzewam, że pierwsza z nich zadowoli wszystkich profesorów misjologii. Druga, najprawdopodobniej u niektórych, wzbudzi zdziwienie. Trzecia stanowi próbę rozwiązania pozornej antynomii pomiędzy pierwszą i drugą tezą poprzez zaproponowanie sposobu rozumienia misji i, w sposób skorelowany, nauczania misji w „świecie chrześcijańskim” i dla niego.

Co to jest „świat chrześcijański”?

W ostatnich dziesięcioleciach wyrażenie „świat chrześcijański”, po raz pierwszy użyte przez Francisa Johna McDonnella w jego książce zatytułowanej *Ludzkie potrzeby i świat chrześcijański (Human Needs and World Christianity)* z 1929 r. wraz z leksykalnym „kuzynem”: *Chrześcijaństwem globalnym (Global Christianity)*, pojawiło się w tytułach wielu publikacji, zwłaszcza dotyczących historii Kościoła i misjologii, i w nazwach centrów badawczych, zajmujących się nimi. Czy wyrażenie to jest tylko modnym hasłem ukutym przez mądrych wydawców, którzy zamierzają sprzedawać swoje książki przyciągające uwagę chwytliwym tytułem, czy też jest ono hasłem ukutym przez zdesperowanych administratorów akademickich, chcących zwerbować kandydatów do umierających instytucji? A może wręcz przeciwnie, sygnalizuje ono metodologiczną i merytoryczną zmianę w badaniu chrześcijaństwa jako takiego? Odpowiedź zależy od tego, co oznaczają pojęcia: „świat” i „chrześcijaństwo”, gdy pierwsze z pojęć modyfikuje drugie.

Jeśli poprzez „świat” rozumiemy, że chrześcijaństwo jest z natury „globalne” lub „katolickie”, to wyrażenie: „światowe chrześcijaństwo” jawi się jako teologicznie banalne, ponieważ chrześcijaństwo, z zamysłem i z założenia, od samego swego zarania, było otwarte na cały świat – stworzony ład (*kósmos*), zamieszkaną ziemię (*oikoumenē*) lub obecną epokę (*aiōn*). Ponadto, jeśli wyrażenie „chrześcijaństwo” odnosiłoby się do religii lub Kościoła mającego swe początki w Jezusie z Nazaretu i wyznawanego jako jedna, święta, katolicka i apostołska rzeczywistość transcendentna poza wielorakimi, historycznymi wcieleniami, nie nabrałoby żadnego, znaczącego, nowego i wstrząsającego znaczenia, nawet jeżeli zostałoby zakwalifikowane przez „świat”.

Jakie jest zatem nowe znaczenie wyrażenia „świat chrześcijański”? W czym tkwi jego nowość? Dale Irvin stwierdza, że obecna koncepcja „świata chrześcijańskiego” pojawiła się u zbiegu trzech dyscyplin: misjologii, teologii ekumenicznej i badania religii świata (Tan i Tran 4): „wynika z prowadzenia dyskusji z uwzględnieniem przekraczania granic międzykulturowych (historycznej domeny studiów misjologicznych), granic międzywyznaniowych (historycznej domeny ekumenizmu) oraz granic międzyreligijnych (historycznej domeny religioznawstwa)”.

Do tych trzech dziedzin dodałbym historię Kościoła. Doprowadzenie przez owe cztery dyscypliny akademickie do powstania koncepcji „światowego chrześcijaństwa”, z pojęciem granicy jako czynnikiem kluczowym, omówione zostanie w niniejszym artykule. Z szerokich i dogłębnych permutacji w metodach i tematyce tych czterech dziedzin, zwłaszcza pod wpływem myśli postmodernistycznej i studiów postkolonialnych, zarówno „świat”, jak i „chrześcijaństwo” zyskały, jako pojęcia historyczne i teologiczne, radykalnie nowe

konotacje. Po pierwsze, „świat” w świecie chrześcijańskim oznacza znacznie więcej niż tzw. Pierwszy Świat, czyli Zachód lub globalna Północ obejmująca Europę i Amerykę Północną. Z perspektywy geopolitycznej, gospodarczej i militarnej globalizacja światowa stworzyła nieuchronną sieć współzależności i wzajemnych wpływów pomiędzy dominującym Pierwszym Światem a tzw. Trzecim Światem, czyli Światem Większości, który obejmuje Azję, Afrykę i Amerykę Łacińską. Nasz współczesny świat stał się policentryczny, bez żadnego centrum; nawet Stany Zjednoczone, jako jedyne supermocarstwo, nie są w stanie kontrolować polityki, gospodarki i kultury innych państw oraz dominować nad owymi gałęziami tych państw (i to nie z powodu braku starań). Ta policentryczność wywiera silny wpływ na chrześcijaństwo, którego codzienne istnienie jest ściśle powiązane z krajami przyjmującymi, a już zwłaszcza na Kościoły, takie jak Kościół Rzymskokatolicki, cechujące się mocną organizacją centralną i dlatego odczuwające silną presję ku całkowitej decentralizacji. W rezultacie rychło wyłania się ponadnarodowe, transkulturowe, policentryczne i odśrodkowe chrześcijaństwo.

Zmiany, które zaszły w chrześcijaństwie, począwszy od końca XV w., są jeszcze bardziej radykalne. Pod względem demograficznym miał miejsce stały ruch ludności chrześcijańskiej, a wraz z nim przesunięcie kościelnego środka ciężkości z globalnej Północy na globalne Południe. Przewiduje się, że do połowy XXI w. czterech na pięciu chrześcijan będzie żyło na globalnym Południu. Ta zmiana w kościelnym centrum ciężkości niekoniecznie prowadzi do natychmiastowego zmniejszenia potęgi chrześcijaństwa globalnej Północy. Jednakże niewątpliwie chrześcijaństwo globalnego Południa, z jego bardzo odmiennymi i zróżnicowanymi tradycjami doktrynalnymi, liturgicznymi, etycznymi i organizacyjnymi, dogłębnie zmienia oblicze i naturę samego chrześcijaństwa, tworząc to, co obecnie nazywa się „światem chrześcijańskim”. Fakt ten został jeszcze bardziej naświetlony dzięki badaniom misjologicznym, które skrupulatnie analizują „młodsze Kościoły” lub Kościoły w „krajach misyjnych” (używając niezwykle problematycznej nomenklatury z bliskiej przeszłości) i które wymagają nowego podejścia metodologicznego, negującego dawne, imperialistyczne dychotomie pomiędzy tzw. krainami chrześcijańskimi i misyjnymi oraz pomiędzy tzw. Kościołami historycznymi i młodszymi.

Ze swej strony „historia Kościoła” została poddana gruntownej rewizji. Usunąwszy kolonialne i zachodniocentryczne kłapki z oczu, historycy Kościoła doszli do wniosku, że nie ma, ani też nigdy nie było, jednego chrześcijaństwa (czyt. zachodniego); zamiast niego zawsze istniały w świecie, i nadal istnieją, rozmaite jego rodzaje. W rezultacie „historia Kościoła powinna zastosować radykalnie inną metodologię; teraz nawet nomenklatura została przeobrażona z „historii Kościoła” na „historię chrześcijaństwa” w celu zaznaczenia zmiany paradygmatu.

Wreszcie należy wspomnieć jeszcze o dwóch innych aspektach świata chrześcijańskiego. Po pierwsze, ponieważ liczba niezależnych chrześcijan (takich jak ewangelicy, zielonoświątkowcy i charyzmatycy) i tzw. chrześcijan marginalnych eksploduje na globalnym Południu, kwestia jedności ekumenicznej staje się o wiele bardziej złożona, podważając model jedności kościelnej, postulowany od dawna przez Światową Radę Kościołów i Kościół Rzymskokatolicki. Jest zbyt wcześnie, by stwierdzić, który model jedności ekumenicznej jawi się jako adekwatny dla tej nowej rzeczywistości kościelnej, ale niewątpliwie będzie on zdeterminowany przez nowe cechy chrześcijaństwa światowego. Ponadto, jako że chrześcijaństwo nadal jest religią mniejszościową w Azji, chrześcijanie będą koegzystowali z wyznawcami innych religii, a natura i cel misji chrześcijańskiej, zwłaszcza kwestia nawrócenia, będą podlegać analizie.

Podsumowując, „świat chrześcijański” to rodzaj chrześcijaństwa jako religii światowej, istniejącej od zawsze, jednak teraz stającej się bardziej, niż kiedykolwiek, zróżnicowaną, wieloraką, transnarodową, transkulturową i policentryczną we wszystkich aspektach swego istnienia z powodu zmian demograficznych, globalizacji i migracji. Thomas M. Thangaraj (15-17) wyciągnął trzy wnioski z owej koncepcji świata chrześcijańskiego. Po pierwsze, we wszystkich lokalnych postaciach chrześcijaństwa widzi formy wiary chrześcijańskiej, jakkolwiek ograniczone i fragmentaryczne. Po drugie, relatywizuje wszelkie, lokalne przejawy chrześcijaństwa, wykluczając użycie któregokolwiek z nich jako wzorca chrześcijaństwa. Po trzecie, umożliwia rewitalizację chrześcijaństwa poprzez interakcję pomiędzy jego różnymi, lokalnymi rodzajami.

Teza 1: Poza misjologią nie ma teologii

Czy misjologia ma jeszcze jakąś rolę do odegrania w tym świecie chrześcijańskim? Nie tak dawno teologowie chrześcijańscy, zwłaszcza rzymskokatolicy, z wielkim przekonaniem twierdzili, że: „Poza Kościołem nie ma zbawienia” (*Extra Ecclesiam nulla salus*). Mimo wielkiego podziwu dla misjologii nie jestem gotowy, przynajmniej jeszcze nie teraz, do ogłoszenia tezy: „Poza misjologią nie ma zbawienia” (*Extra missiologiam nulla salus*). Mogę jednak z przekonaniem potwierdzić swoje stanowisko: „Poza misjologią nie ma teologii” (*Extra missiologiam nulla theologia*). Ponieważ artykuł ten pojawia się w piśmie misjologicznym, niekonieczne okazuje się podjęcie szeroko zakrojonej obrony mojej wypowiedzi. Jednakże istnieją co najmniej trzy powody, aby ową wypowiedź uzasadnić, szczególnie w świetle „świata chrześcijańskiego”.

Po pierwsze, misjologia pozwala teologii pozostawać wierną jej *raison d'être* i celowi. Klasyczna definicja teologii, wywodząca się od Anzelmia z Canterbury, a jeszcze wcześniej od Augustyna, podkreśla, że jest to wiara poszukująca zrozumienia (*fides quaerens intellectum*). Owa charakterystyka teologii, mimo że jest informatywna, niesie ze sobą ryzyko przesłonięcia prawdziwej natury i *telos* teologii niestanowiącej jedynie rozumienia, ale będącej także miłością przepełniającą innych i dzieloną z innymi. To radosne dzielenie się miłością, wypływające z Dobrej Nowiny, jest istotą misji chrześcijańskiej. Dwie ostatnie adhortacje papieża Franciszka doskonale wyrażają ów bliski związek między wiarą i teologią z jednej strony a misją w radości z drugiej: radość Ewangelii (*Evangelii gaudium*) i radość miłości (*Amoris laetitia*). Bez tej wrodzonej orientacji na misję w miłości teologia pozostaje przeważnie jedynie systemem myślenia („teologia systematyczna”), sformułowanym w złożonych kategoriach filozoficznych i osadzonym w nieprzenikalnych neologizmach, najbardziej doskonale w języku niemieckim, ale o nikłym znaczeniu dla życia chrześcijańskiego. Zwięźle ujmując, teologia istnieje dla misji.

Drugim powodem, dla którego teologia bez misji okazuje się nieskuteczna, jest otwieranie przez misję nowych horyzontów i perspektyw dla teologii. Bez misji teologia z pewnością stanie się plemienna, prowincjonalna, przeobrazi się w sklerotyczną dyskusję w zamkniętym gronie, często w klimatyzowanych salach uniwersyteckich i seminaryjnych. Natomiast misja ma miejsce w przestrzeniach otwartych i nieznanych granicach krajów, klas, grup etnicznych, płci, kultur, wyznań chrześcijańskich i religii. Misjonarze, jak sugeruje etymologia, są ludźmi posłanymi na zewnątrz. Z powołania są to osoby przekraczające granice i jako tacy mogą najlepiej odkrywać nowe i niezwykle rzeczy. Bez misji współczesna teologia nie rozwinęłaby przykładowo takich „marek” jak: wyzwolenie, kontekstualizacja (inkulturacja), międzyreligijność czy feminizm. To właśnie misjonarze mówili teologom o pojawieniu się świata chrześcijańskiego, którego sami doświadczyli.

Po trzecie, misja kojarzy teologię z nowymi partnerami w dialogu. Tradycyjnym partnerem teologii w dialogu jest filozofia. Co ważne dla filozofii, teologia także przejawia tendencje do stosowania pojęć abstrakcyjnych, wzniosłych i elitarnych. To właśnie misja rozbiła ekskluzywny klub filozoficzno-teologiczny i zaprosiła do dyskusji nowe dyscypliny, takie jak chociażby: literaturę, historię, psychologię społeczną, antropologię kulturową, socjologię, etnografię, *gender studies*, kartografię, językoznawstwo, sztukę, architekturę, a nawet statystykę. Żadna teologia systematyczna, etyka teologiczna czy teologia pastoralna, warta swojej nazwy, nie może pozwolić sobie na ignorowanie wkładu misji w owe dziedziny w obecnych czasach. W skrócie: *extra misiologicalam nulla theologia*.

Teza 2: Skuteczna misjologia uniknie trzech pułapek

Na łamach z pewnością niekontrowersyjnego czasopisma wychwalałem misjologię pod niebiosa. Ale jaką misjologię? To jest pytanie za milion. Ponieważ nie jestem ekspertem w dziedzinie misjologii, poniższe spostrzeżenia są zaledwie wrażeniami wynikłymi z lektury niektórych podręczników misjologii, napisanych, zanim „świat chrześcijański” stał się popularnym pojęciem. W kolejnych paragrafach omawiam trzy „pułapki” w wykładaniu misjologii, czyli *de facto* trzy zestawy zmian, które należy wprowadzić w dyscyplinie misjologii i jej nauczaniu w świetle nowej rzeczywistości „świata chrześcijańskiego”.

Podział na historię Kościoła i misjologię

Pierwszą „pułapkę” stanowi dobrze utrwalony podział programu seminaryjnego i akademickiego pomiędzy historią Kościoła a misjologią. Podczas gdy podział pracy i specjalizacja naukowa są nieuniknione, podział i ewentualna separacja pomiędzy historią Kościoła i misjologią nie jest podyktowana jedynie praktycznymi względami i zazdrosną obroną własnego poletka, ale pozostaje głęboko ideologiczna. W rzeczy samej można ją przypisać przedsięwzięciu misyjnemu, w pierw w Kościele Rzymskokatolickim w XVI w., a następnie w Kościołach protestanckich, zwłaszcza od XIX w. Nie ma potrzeby roztrząsać tematu zawitych związków między misją chrześcijańską a imperialistyczną, kapitalistyczną i kolonialistyczną działalnością Zachodu w Ameryce Łacińskiej, Azji i Afryce.

Oczywiście odnoszę się do więzi instytucjonalnych i oficjalnych porozumień między krzyżem i mieczem, a nie do poszczególnych misjonarzy, wśród których znajdujemy heroicznym i świętym świadków Ewangelii. Mimo że jesteśmy wdzięczni dożgonnie misjonarzom za ich ofiarną pracę związaną z zanoszeniem Dobrej Nowiny na te kontynenty oraz podnoszeniem standardów edukacji, opieki zdrowotnej i usług socjalnych, a nawet przyczynianiem się do walki o narodową niepodległość z władzami kolonialnymi, to powinniśmy w całej prawdzie i pokorze uznać oraz wyrazić skruchę za dawny sojusz Kościoła z imperium.

W późniejszym rozgraniczeniu między historią Kościoła a misjologią kryje się kolonialne rozumienie chrześcijaństwa i Kościoła jako Zachodu oraz misji jako reszty. Historia Kościoła zajmuje się zatem Kościołami zachodnimi, nazywanymi „Kościołami historycznymi”, a misjologia „ziemiami misyjnymi”, w założeniu niedojrzałymi, „młodszyimi Kościołami”, które pod każdym względem, nie tylko finansowym, podporządkowane są Kościołom

historycznym. W konsekwencji misja rozumiana jest wyłącznie jako działalność zachodnich Kościołów historycznych za granicą, a polega na zakładaniu Kościołów na ich obraz i podobieństwo. Tak więc ideologiczny podział na „nowoczesne” i „kolonialne” w historii świeckiej powielany jest w podziale na Kościoły na Zachodzie („nowoczesne”) i resztę („kolonialne”). Niestety, ujęte w eklezjologiczne ramy: historia Kościoła i misjologia zapłaciły wysoką cenę. Prawdopodobnie mówią o tym starsze podręczniki historii Kościoła. Jeśli chodzi o znacznieszą część historycznej narracji w dziejach Kościoła, dotyczy ona Zachodu, a uwaga skupia się przede wszystkim na doktrynalnych (głównie trynitologicznych i chrystologicznych) sporach i ich rozstrzygnięciu przez sobory w epoce wczesnochrześcijańskiej, następnie na wzroście średniowiecznego Kościoła (z przepychankami między papieżem a Świętym Cesarstwem Rzymskim), reformacji i jej następstwach, wreszcie na walce Kościoła z nowoczesnością. Niewiele uwagi poświęca się misji Kościoła, a kiedy tak się dzieje, skupia się ona na osiągnięciach zachodnich misjonarzy, zwłaszcza przywódców kościelnych, w Kościołach założycielskich, bez wzmianki o tym, w jaki sposób miejscowi chrześcijanie – szczególnie świeccy – przyczynili się do tworzenia lokalnych społeczności. Na szczęście, bliższe naszym czasom podręczniki historii Kościoła usiłowały, o czym już powyżej wspominałem, przyjąć nowe podejście, uwzględniając historię świata, jednakże dawne wzorce myślenia z trudem umierają.

Ta wersja historii Kościoła jest nie tylko europocentryczna, ale także przedstawia jedynie niewielki fragment misji i w rezultacie zniekształca obraz chrześcijaństwa zachodniego, np. najbardziej doniosłymi wydarzeniami we współczesnym życiu zachodniego chrześcijaństwa nie są: Oświecenie, rozwój deizmu i ateizmu oraz wynikające z owej ewolucji oddzielenie Kościoła od państwa, ale rozległe i żywe przedsięwzięcia misyjne w Kościele Rzymskokatolickim, Kościele anglikańskim i Kościołach protestanckich. Bez tego ruchu misyjnego chrześcijaństwo zachodnie pozostałoby plemienne i prowincjonalne oraz doznałoby znacznie gorszego osłabienia niż obecnie.

Niechęć do przejścia od historii Kościoła do historii chrześcijaństwa

Drugą „pułapką” w misjologii jest w jej przypadku nieumyślne zastosowanie zawężonego podejścia i tendencyjnej narracji historii Kościoła. Praktyka misyjna nie „dogoniła” jeszcze perspektywy „świata chrześcijańskiego”, czyli nie zmieniła paradygmatu z „historii Kościoła” na „historię chrześcijaństwa”. Wskażmy chociażby, jako przykład, reformację. Z całkowicie zrozumiałych powodów misjonarze postreformacyjni przyjęli podziały katolicko-protestanckie za rzecz oczywistą i prowadzili swoją działalność ewangelizacyjną w du-

chu wyznaniowym. Dopiero Światowa Konferencja Misyjna w Edynburgu uczyniła w 1910 r. jedność kościelną imperatywem dla powodzenia działalności misyjnej. W efekcie pojawiło się wiele protestanckich wspólnot misyjnych, powstałych na bazie idei międzywyznaniowych lub bezwyznaniowych. Niestety, misja chrześcijańska w Azji była, i nadal jest, urzeczywistniana w najlepszym razie w zgodzie, ale nie w jedności, zwłaszcza między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołami protestanckimi. Pogłębieniu tego podziału sprzyjają grupy kościelne, przypominające np. zielonoświątkowców i im podobne, o agresywnym stylu ewangelizacyjnym, występujące często przeciwko katolikom i protestantom. Ta dynamika zainicjowała dziwną, ale historycznie uzasadnioną klasyfikację katolicyzmu rzymskiego i protestantyzmu jako dwóch odrębnych religii przez świeckie rządy kilku azjatyckich państw (nie istnieje prawna klasyfikacja pentekostalizmu jako oddzielnej religii, choć kiedy Kościoły zielonoświątkowe zgodziły się zarejestrować w państwie, uczyniły to oddzielnie). Kościoły w Azji *de facto* zaakceptowały ową kategoryzację prawną bez protestów i bez podejmowania inicjatywy w celu wyjaśnienia kwestii teologicznej. Historia działalności misyjnej, wraz z praktyką misyjną, w dużej mierze nadal tworzy własną narrację i organizację wzdłuż demarkacji wyznaniowej, czyniąc z reformacji – będącej w sumie „rodzinną sprzeczką” pomiędzy Kościołami zachodnimi – kwestię podziału chrześcijaństwa w świecie. Ów podział jest jeszcze bardziej niefortunny, jeśli uwzględni się fakt, że z wielu ostatnich, bilateralnych oświadczeń ekumenicznych wynika, iż kluczowe zagadnienia, które podzieliły reformację i Kościół Rzymskokatolicki, nie dzielą już Kościoła.

Wąska koncentracja na konwersji i obsadzaniu kościołów

Trzecia „pułapka” misjologii to, przynajmniej w niektórych kręgach, jej zawężone skupienie na nawróceniu/chrzcie i ustanowieniu Kościoła jako podwójnego celu misji chrześcijańskiej. Chociaż można bronić tego poglądu na podstawie wybranych tekstów biblijnych, takich jak chociażby fragment Ewangelii według św. Mateusza (28,18-20), zwany nakazem misyjnym Jezusa Chrystusa, pełnowymiarowe studium *Missio Dei*, o którym mowa jest w Starym i Nowym Testamencie, wskazywałoby na bardziej wszechstronną koncepcję misji. Federacja Konferencji Biskupich Azji ukazuje potrójny dialog będący misją chrześcijańską w Azji, mianowicie dialog z ubogimi i zmarginalizowanymi Azjatami (wyzwolenie), z kulturami azjatyckimi (inkulturacja lub kontekstualizacja) oraz z religiami azjatyckimi (dialog międzyreligijny). Misja w Azji jest misją realizowaną nie tylko na rzecz ludów pogańskich i tych, do których Ewangelia jeszcze nie dotarła (*missio ad gentes*), ale także wśród

ludzi (*missio inter gentes*) i z ludźmi (*missio cum gentibus*). Zatem Kościół w misji to Lud Boży pracujący dla ludów Boga, między nimi i z nimi, nie dla samego Kościoła, ale dla królestwa Bożego. Takie nauczanie misjologii odpowiada na wyzwania „świata chrześcijańskiego”, w którym wszystkie Kościoły są Kościołami lokalnymi, żaden z nich nie znajduje się w centrum, pozostawiając resztę na peryferiach, żaden z nich nie jest Kościołem historycznym, a pozostałe Kościoły nie są postrzegane jako „młodsze”, żadna też część świata nie jest terytorium chrześcijańskim, a pozostałe nie są „ziemią misyjnymi”. Nowoczesny/kolonialny podział nie przebiega pomiędzy Zachodem a resztą, ale przecina każdy Kościół – Wschód, Zachód, Północ, Południe – na wszystkich sześciu kontynentach, ponieważ Kościół jako całość, i jako taki, jest z natury misyjny.

Teza 3: Misjologia musi w pełni obejmować „świat chrześcijański”

Dokąd zmierzamy w „świecie chrześcijańskim”? Swoją relację zatytułowaną *Chrześcijaństwo w Azji Południowo-Wschodniej, 1910-2010* Paul Joshua Bhakiaraj zaczyna od dwóch winiet. Pierwsza z nich prezentuje historię grupy ludzi, przeważnie mężczyzn, pochodzących z biednych kręgów Dhaki w Bangladeszu, którzy w piątek gromadzą się w małym pokoju na nabożeństwo. Nazywani są „Wspólnotą wiernych Jezusowi” (*Jama'at Isa imandars*). Rozpoczynają swoją posługę od entuzjastycznego śpiewania *bau gan*, czyli pieśni ludowych, po czym czytana jest Biblia w języku bengalskim i wygłaszane kazanie przez lidera wzywającego ich do pobożnego życia w społeczeństwie, w którym przeważa islam. Nie są oni chrześcijanami, ale muzułmanami, lecz utrzymują, że są muzułmanami naśladowcami Jezusa, Syna Bożego, ponieważ Jezus również jest „muzułmaninem”, bo poddaje się Bogu.

Druga winieta przedstawia tysiące ludzi w niedzielę rano w Allahabadzie w Uttar Pradesh (Indie), którzy podróżują do Yesu Mandir (świątynia Jezusa) w Yesu Darbar (Dwór Jezusa). Około pół godziny po ósmej nabożeństwo rozpoczyna się grzmiącym, „kongregacyjnym” okrzykiem: *Yesu Masih ki Jai!* (Chwała Jezusowi Chrystusowi!). Przez mniej więcej cztery godziny tłum siedzi, słucha Ewangelii *Yesu Masih* i śpiewa pieśni. Zdecydowana większość to biedni niechrześcijanie. Są oni nowym wcieleniem Yesu Bhaktas (wyznawców Jezusa), którzy przybywają na Dwór Jezusa, aby doświadczyć Jego mocy, wyzwolenia z ubóstwa, ucisku i walk przeciwko złym duchom oraz aby dzielić się z innymi tym, w jaki sposób pokój, uzdrowienie i wolność, dane im przez Yesu Masih, odmieniły ich życie (Bhakiaraj 142).

Podróżujmy z Indii na wschód do Chin i spotkajmy dużą grupę nowych i zdumiewająco zróżnicowanych ruchów religijnych, inspirowanych lub zwią-

zanych z protestantyzmem, zwłaszcza typu zielonoświątkowego, które to ruchy zwykle klasyfikowane są jako Chrześcijanie Krańcowi. Owe ruchy, o „kolorowych”, brzmiących biblijnie nazwach, mogą pojawić się wszędzie, mają charyzmatycznych założycieli, błyskawicznie przyciągają wielu zwolenników i nie są oficjalnie zarejestrowane. Tymi ruchami są: Kościół Lokalny (znany również jako sekta Krzykaczy), Sekta Ustanowionego Króla, Błyskawica Wschodu, Sekta Pana Boga, Kościół Pełnego Zakresu, Kościół Południowochiński, Sekta Uczniów (znana także pod nazwą: Wąska Brama w Dzicy), Trzy Szeregi Sług, Sekta Zimnej Wody, Sekta Komunalna, Kościół Nowego Testamentu (znany też jako Sekta Wiary Apostolskiej), Sekta Zmartwychwstania, Stowarzyszenie Ewangelizacji Dami i Światowe Stowarzyszenie Ewangelizacji Eliasza (Yang).

Chiński rząd uważa te grupy za „złe sekty” oraz aresztuje, nakłada grzywnę, więzi ich przywódców i wyznawców, zwłaszcza z Kościoła Lokalnego i jego odgałęzień, czyli z Błyskawicy Wschodu. Najwyraźniejszymi przyczynami tego ucisku są ich heterodoksyjne przekonania (przewidywanie kresu czasu i deifikacja liderów) oraz przesądne praktyki (wywodzące się z religii ludowej i uzdrawianie mające miejsce u zielonoświątkowców) tudzież zagrożenie dla porządku publicznego (działanie i spotkania na dużą skalę); także duży zasięg, szybki wzrost i unikanie kontroli rządowej odgrywają kluczową rolę. Chińskie Kościoły domowe usilnie odróżniają się od tych grup. Owe grupy potępiają wspomniane Kościoły jako heretyckie, częściowo dlatego, że nie chcą być z nimi utożsamiane jako „złe sekty”, co stanowi „śmiertelną” kategoryzację prawną, a częściowo z tej racji, iż nie chcą stracić swoich członków. Indie i Chiny to jedynie dwa przykłady prezentujące oszałamiającą różnorodność Kościołów tworzących „świat chrześcijański”. Do tych grup można dodać długą, równie oszałamiającą listę podobnie zagmatwanych, niezależnych lub autochtonicznych Kościołów istniejących w jeszcze innych krajach azjatyckich, a także w Afryce i Ameryce Łacińskiej.

Jak misjologia może poradzić sobie z tymi nowymi zjawiskami kościelnymi, będącymi częścią i nieodłączną składową chrześcijaństwa w świecie, a także z innymi, bardziej tradycyjnymi, tzw. Kościołami głównego nurtu? Nie twierdzę, że znalazłem rozwiązanie owej misjologicznej zagadki; nie sądzę też, by pojawiła się zadowalająca propozycja zdolna doprowadzić do powszechnego konsensusu, skoro nie istnieje i nigdy nie istniało jedno chrześcijaństwo; ponadto mamy raczej do czynienia z dramatyczną różnorodnością i wielością chrześcijaństw w „świecie chrześcijańskim”. W świetle tej złożoności sugeruję, że szczęśliwy mariaż między misjologią a historią chrześcijaństwa (uwaga: nie historią Kościoła!) stanowi dobry początek².

² Analogiczne zjawisko można zaobserwować w niektórych wczesnochrześcijańskich społecznościach żydowskich, gdzie wielu Żydów zaakceptowało nauczanie Jezusa, a nawet postępowało

Nowa kartografia i topografia misyjna

Historyk Kościoła Justo González zaproponował nowy sposób interpretacji oraz zapisu historii chrześcijaństwa w „świecie chrześcijańskim” i dla niego. W tym celu wskazał na konieczność nowej kartografii i nowej topografii. Zaczniemy od tego, że stwierdzona już wcześniej zmiana demograficzna ludności chrześcijańskiej z globalnej Północy na globalne Południe domaga się radykalnego przeredagowania mapy chrześcijaństwa. Potrzebna jest nowa kartografia w celu odzwierciedlenia owego przesunięcia środka ciężkości chrześcijaństwa. W przeszłości nastąpiło przeniesienie centrum chrześcijaństwa z Jerozolimy do Antiochii, Konstantynopola, Europy Zachodniej i na północny Atlantyk; za każdym razem mapa chrześcijaństwa stawała się większa. Jednak tym razem owa zmiana jest zasadniczo odmienna. W poprzednich przesunięciach jeden ośrodek zastąpiono – w dużej mierze politycznie, gospodarczo i eklezjastycznie – innym. Dzisiaj, dla kontrastu, „świat chrześcijański” jest policentryczny, co oznacza, że tworzy go wiele paralelnych centrów: w efekcie istnieją lokalne, regionalne i narodowe chrześcijaństwa, przy czym żadne z nich nie jest w stanie domagać się hegemonii ani też stanowić dla innych ośrodków normy. Innymi słowy, nie jest to chrześcijaństwo większe pod względem geograficznym, ale jest to chrześcijaństwo jakościowo odmienne. Poza nową kartografią, Justo González sugeruje, że „świat chrześcijański” wymaga nowej topografii. Mapy są płaskie i nie przedstawiają dokładnie terenu, stąd istnieje powiedzenie: „Mapa nie jest terytorium”. Konieczna jest jednak nie tyle dobrze znana topografia kościelna, ile raczej nowa, reprezentująca systemowe zmiany, jakie przyniósł ze sobą „świat chrześcijański”. Stara topografia historii Kościoła to przede wszystkim orografia; skupia się ona na górach i łańcuchach górskich. Aby przeformułować metaforę, stara topografia historii Kościoła uwypukla niemalże wyłącznie jego przywódców, takich jak: papież, biskupi i rady ekumeniczne. Jest to kościelny odpowiednik starożytnego, świeckiego gatunku historycznego *De viris illustribus* (*O sławnych mężach*, tj. mężczyznach), obecnego w *Historii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei, „ojca historii Kościoła”. W owym gatunku historia Kościoła to narracja osiągnięć elit kościelnych i intelektualnych wirtuozów; jest on odpowiednikiem współczesnych programów telewizyjnych o idolach i celebrytach. Właśnie z owych elit kościelnych i *virtuosi* – popów, biskupów, rad, Kurii Rzymskiej, teologów akademickich „wyłania się” teologia systematyczna i misjologia (González).

Mimo iż taka narracja może dostarczać informacji i w rezultacie okazać się użyteczna, prowadzi do zniekształceń i przeinaczeń, sugerując, że są to jedyni

zgodnie z pewnymi praktykami chrześcijańskimi, choć nadal tkwiło w judaizmie. Niestety, obie wspólnoty wyznaniowe szybko rozeszły się i wzajemnie wykluczyły (Skarsaune i Hvalvik).

ludzie tworzący Kościół i Magisterium. Natomiast tym, czego dzisiaj potrzeba w chrześcijaństwach świata, jest nowa topografia uwypuklająca doliny, z których wyrastają góry, koiladologia (ukute, nowe słowo) ukazująca przekonania i praktyki zwykłych chrześcijan. Bez zwyczajnych chrześcijan kościelni przywódcy nie byłiby w stanie osiągnąć celów znanych z podręczników historii Kościoła. Bez wkładu zwykłych chrześcijan teologia nie mogłaby być tworzona i przekazywana. W rezultacie nowa koiladologia będzie uprzywilejowywać głosy ubogich i zmarginalizowanych, w tym kobiet, osób z terenów byłych kolonii, Dalitów, mniejszości etnicznych, migrantów i uchodźców, młodych i ludzi z tzw. Trzeciego Świata, gdzie w 2050 r. będzie żyło prawie czterech na pięciu chrześcijan.

Nowy początek pisania historii misji

Jak zatem należałoby, uwzględnwszy owo nowe podejście i metodologię historii chrześcijaństwa, napisać podręcznik misjologii? Od czego powinniśmy zacząć historię misji chrześcijańskiej? Prawosławni misjologowie zaczęliby, być może, od przeniesienia przez Konstantyna Wielkiego centrum Cesarstwa Rzymskiego z Rzymu do Bizancjum w IV w., rzymskokatolicycy misjonarze od tzw. odkrycia Nowego Świata w 1492 r. i szesnastowiecznej misji zakonów, a protestanci – od misji pietystów w XVIII stuleciu. Dlaczego jednak nie zacząć od samego początku, a dokładniej od misji apostoła Tomasza do Indii w 57 r., kiedy nie było jeszcze nawet rzymskiego chrześcijaństwa? Puryści historycy mogą sprzeciwiać się tej propozycji ze względu na brak solidnych dowodów historycznych, przemawiających za udaniem się Tomasza do Kerali, stwierdziwszy, że historie o jego misji należy włożyć między bajki. Jednakże liczba odniesień historycznych do obecności Tomasza w Indiach jest większa niż liczba odniesień do obecności Piotra w Rzymie (Menachery). Tak czy inaczej, rozpoczęcie historii misyjnej ewangelizacją Indii przez Tomasza sprzyja przynajmniej dodaniu kolejnej narracji do uświęconej, europocentrycznej historii misji, wprowadzeniu studentów w nieznaną im kulturę i zaznajomieniu ich z inną tradycją kościelną, mianowicie syryjską (nie tylko z grecką i łacińską), i tym samym zachęceniu ich do ponownego przemyślenia chrześcijaństwa w kategoriach „świata chrześcijańskiego”. Jako że niektórzy są przeciwni zakotwiczeniu historii misji w rzekomo nieprawdopodobnym wydarzeniu, możemy zacząć od czegoś, co jest bezspornie historyczne (o czym świadczy stela z Xi'an, wzniesiona w 781 r.), mianowicie od misjonarzy Kościoła Wschodu, błędnie nazwanych nestorianami, na czele z mnichem Alopenem (Aluōbēn), który przybył do Chang'an (obecnie Xi'an) w 635 r. za panowania dynastii Tang. Ponadto owa alternatywna historia misji, podobnie jak ta,

która zaczyna się od obecności Tomasza w Indiach, prowadzi naszych, często historycznie i kulturowo trudnych uczniów do innej, niezachodniej ziemi, języka, kultury, ludzi i tradycji kościelnej. Owa wiedza pozbawi ich wspólnego przekonania, że misja chrześcijańska rozpoczęła się w Rzymie, Canterbury, Genewie czy Stanach Zjednoczonych. Poza tym inskrypcja ze steli z Xi'an stanowi niezrównany przykład ujęcia wiary chrześcijańskiej w kontekście nie-semickim i niezachodnim, z niezwykle śmiałym wykorzystaniem pojęć i terminów buddyjskich, konfucjańskich i taoistycznych w celu wyrażenia chrześcijańskich przekonań (Palmer).

*

Dostrzeżyliśmy, w jakim stopniu rozwój „świata chrześcijańskiego”, uwydatniający rozmaite i wielorakie formy chrześcijaństwa, zwłaszcza na globalnym Południu, oraz jego policentryczność, oddziałują silnie na badanie historii chrześcijaństwa i misjologii. Jednakże co z przyszłością samego „świata chrześcijańskiego”? Czy przetrwa i będzie prosperować? To, co jeszcze ważniejsze, to zadania, jakie powinien realizować, by przetrwać. Jakie są to zadania i jak je zrealizować? Prognozowanie przyszłości religii, zwłaszcza chrześcijaństwa, jest niezwykle niebezpiecznym przedsięwzięciem. Nekrologi, takie jak Marka Twaina, były bardzo przedwczesne, a nieustraszeni wieszczowie śmierci Boga i religii – od Nietzschego, Marksa, aż po nowych ateistów – zostali pochowani, jeśli nie przez Boga, to z pewnością przez religię, o której powrocie głośno mówiono w ostatnich dziesięcioleciach. Jeśli jednak, powodowani skromnością, powstrzymamy się od prognozowania przyszłości chrześcijaństwa w świecie, możemy przynajmniej zastanowić się nad tym, co chrześcijanie powinni uczynić i jak właściwie odpowiedzieć na nowe wyzwania stojące przed „światem chrześcijańskim”. Noel Davies i Martin Conway (288-293) w zakończeniu swej książki zatytułowanej *World Christianity in the Twentieth Century* proponują sześć „dróg” zapewniających zdrowie i rozwój „świata chrześcijańskiego”:

1. Położenie mniejszego nacisku na tempo wzrostu, a większego na jakość świadectwa, by nie zwiększać liczby, lecz zwiększyć chrześcijańskie zaangażowanie i podążanie za Jezusem.

2. Praktykowanie misji, nierozumiane jako wysyłanie misjonarzy z Północy na Południe, z Zachodu na Wschód, ale rozumiane jako wzajemne świadectwo przemiany całej osoby i całego społeczeństwa, każdego we własnym zakresie.

3. Bycie chrześcijaninem zakorzenionym lokalnie i świadomym globalnie (używając neologizmu, bycie chrześcijańskim „globalnie”).

4. Bycie mocno zakorzenionym w tradycji chrześcijańskiej i zarazem otwartym na twórczą zmianę (innymi słowy, bycie dynamicznie wiernym).

5. Promowanie kultu zarówno kontekstualnie (lub lokalnie), jak i uniwersalnie (jego żywotność wynika z połączenia obu tych elementów).

6. Budowanie Kościoła i działanie na rzecz sprawiedliwości i pokoju (owe dwa działania nie wykluczają się wzajemnie: skuteczność jednego zależy raczej od skuteczności drugiego).

Nietrudno dodać do powyższej następną listę zadań, jednakże dla chrześcijan istotne jest pamiętanie o tym, że przyszłość „świata chrześcijańskiego” nie znajduje się w ich rękach, mimo iż mają oni do odegrania ważną rolę. Jego przyszłość „leży” w wierności i kochającym miłosierdziu Boga – Bożym *emet* i *hesed*, pod którymi to terminami kryją się dwa opisy Boga w Biblii hebrajskiej, ucieleśnione przez samego Jezusa w Jego obietnicy: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,20)³.

TEACHING MISSIOLOGY IN AND FOR WORLD CHRISTIANITY: CONTENT AND METHOD

Abstract

The article begins with a brief definition of „World Christianity” and elaborates three theses for conceiving the relationship between missiology and theology, the understanding and practice of Christian missions, and the teaching of missiology. I argue that outside missiology there is no theology. I also reject the separation between church history and missiology, the division between the historic churches of the West and the „mission lands” of the rest, and a narrow focus of the goal of Christian missions on conversion and church-planting. Finally, I recommend a shift from „church history” to „history of Christianity.”

Keywords: World Christianity; missiology; Global North; Global South; church history; conversion; church planting; Chinese Marginal Christians; Justo González; cartography; topography

Słowa kluczowe: świat chrześcijański; misjologia; Globalna Północ; Globalne Połu-

³ Niektóre z pomysłów przywołanych w niniejszym artykule obecne są już we wcześniejszym tekście (Phan), zawierającym obszerną bibliografię dotyczącą „świata chrześcijańskiego”. „World Christianity: Its Implications for History, Religious Studies, and Theology,” *Horizons* 39/2 (2012), 171-188.

dnie; historia Kościoła; nawrócenie; zakładanie Kościołów; chińscy Chryścija-
nie Krańcowi; Justo González; kartografia; topografia

BIBLIOGRAFIA

- Bhakiaraj, Paul Joshua. „Christianity in South-Central Asia, 1910-2010.” *Atlas of Global Christianity*. Eds. Todd M. Johnson, Kenneth R. Ross. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2009. 142-143.
- Davies, Noel. Conway, Martin. *World Christianity in the Twentieth Century*. London: SCM Press, 2008.
- González, Justo. *The Changing Shape of Church History*. St. Louis, MO: Chalice Press, 2002.
- Palmer, Martin. *The Jesus Sutras: Rediscovering the Lost Scrolls of Taoist Christianity*. New York: Ballantine Wellspring, 2001.
- Phan, Peter C. „World Christianity: Its Implications for History, Religious Studies, and Theology.” *Horizons* 39. 2 (2012): 171-188.
- Thangaraj, M. Thomas. „An Overview: Asian and Oceanic Christianity in an Age of World Christianity.” *Asian and Oceanic Christianities in Conversation*. Eds. Heup Young Kim, Fumitaka Matsuoka, Anri Morimoto. Amsterdam: Rodopi, 2011: 15-17.
- The Jewish Believers in Jesus*. Eds. Oskar Skarsaune, Reidar Hvalvik. Peabody, MA: Hendrickson, 2007.
- The Thomapedia*. Ed. George Menachery. Ollur, Kerala: St. Joseph's Press, 2000.
- World Christianity: Perspectives and Insights: Essays in Honor of Peter C. Phan*. Eds. Jonathan Y. Tan, Anh Q. Tran. Maryknoll–New York: Orbis Books, 2016.
- Yang, Fenggang. *Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule*. New York: Oxford Univ. Press, 2012.

PETER C. PHAN, pierwszy kierownik katedry Katolickiej Nauki Społecznej im. Ignacia Ellacuria na Georgetown University, Washington, (DC, USA), autor licznych publikacji o historii misji chrześcijańskiej w Azji, inkulturacji, wyzwoleniu i dialogu międzyreligijnym. Jego najnowsza ważna publikacja to *Asian Christianities: History, Theology, Practice* (Orbis Books, 2018).

Artykuł w języku angielskim: *Teaching Missiology in and for World Christianity: Content and Method* został zamieszczony w: „International Bulletin of Mission Research” 42 n° 4 (2018), s. 358-369. Tłumaczenie tekstu na język polski: Klaudyna Longinus.

