

Studia Misjologiczne
Tom 1
2008

STOWARZYSZENIE MISJOLOGÓW POLSKICH

Rocznik Stowarzyszenia Misjologów Polskich
Annual of Association of Polish Missiologists
Tom 1

Redaktor:
Ks. Jan Górski

Studia Misjologiczne

Tom 1

2008

Ks. prof. dr hab. Władysławowi Kowalakowi SVD,
nauczycielowi i ojcu z wyrazami wdzięczności
Stowarzyszenie Misjologów Polskich



Księgarnia św. Jacka
Katowice 2008

© 2008 by Księgarnia św. Jacka, Katowice

Redakcja:

ks. prof. J. Górski (Katowice) – red. naczelny, ks. dr F. Jabłoński (Gniezno),
ks. dr Grzegorz Wita (Katowice) – sekretarz, ks. prof. A. Wolanin SJ (Rzym)

Recenzja naukowa:

ks. dr A. Nowicki (Katowice), ks. dr hab. J. Kochel (Opole)

ISBN 978-83-7030-649-6

Stowarzyszenie Misjologów Polskich

ul. Jordana 18, 40-043 Katowice

tel. +48 (032) 456 90 52 w. 157

www.misjologia.pl

e-mail: misjologia@katowice.opoka.org.pl

Księgarnia św. Jacka Sp. z o.o.

ul. Warszawska 58, 40-008 Katowice

tel.: (0-prefiks-32) 355 48 00

faks: (0-prefiks-32) 355 81 30

e-mail: redakcja@ksj.pl

księgarnia internetowa: www.ksj.pl

Projekt okładki:

Grupa eM Media – Agencja Reklamy

Redakcja, przygotowanie do druku i łamanie tekstu:

Izabela Jańczak

Druk i oprawa:

Drukarnia GS Sp. z o.o.

ul. Zabłocie 13

30-701 Kraków

SPIS TREŚCI

Ks. Jan Górski, <i>Od redakcji</i>	7
Ks. Ireneusz Piskorek SVD, Ks. prof. dr hab. Władysław Kowalak SVD – nauczyciel i wychowawca	9

TEOLOGIA MISJI

Abp Henryk Hoser SAC, <i>Misjonarz fidei donum</i> – oczekiwania Stolicy Apostolskiej	15
Ks. Jan Górski, <i>Jak mówić o misjach AD GENTES w dobie globalizacji</i> <i>i w nowej rzeczywistości europejskiej</i>	29
Ks. Andrzej Miotk SVD, <i>Dynamizm misyjny nauczania papieskiego</i> <i>od Leona XIII do Jana Pawła II</i>	37

HISTORIA MISJI

Ks. Andrzej Miotk SVD, <i>Werbiści polskiego pochodzenia</i> <i>na misjach w Chinach</i>	67
---	----

KONTEKST MISJI

Ks. Grzegorz Wita, <i>Duchy ludu Aszanti z Ghany</i>	95
O. Dariusz R. Mazurek OFM Cony, <i>Walka z bałwochwalstwem andyjskim</i> <i>w okresie pierwszej ewangelizacji Peru</i>	107
Anna Meiser, <i>„Baranek Boży” w Amazonii Indiańskiej</i>	117

SPRAWOZDANIA I RECENZJE

Ks. Grzegorz Wita, <i>Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji</i> <i>Misjologicznej IAMS, Balatonfüred 2008</i>	129
Ks. Franciszek Jabłoński, <i>Bibliografia ks. prof. Władysława Kowalaka SVD</i>	132

OD REDAKCJI

Po wielu latach spotkań powołano do życia Stowarzyszenie Misjologów Polskich. Statut został zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski podczas 339. zebrania plenarnego, w dniach 13–14 marca 2007 r. w Warszawie.

Od razu też misjologowie wystąpili z inicjatywą założenia periodyku naukowego, w formie rocznika pod tytułem „STUDIA MISJOLOGICZNE”. Jest to wypełnienie zarazem jednego z założeń Stowarzyszenia, jakim jest promocja misjologii. Statut zakłada także powołanie własnego czasopisma. Zadaniem czasopisma będzie publikacja badań naukowych z misjologii, najpierw przez członków SMP, a następnie przez innych autorów. W tym sensie rocznik jest otwarty na uczonych z zagranicy, co zresztą już jest widoczne w składzie redakcji oraz w artykułach. Publikacja jest adresowana do misjologów, a także do przedstawicieli innych dziedzin teologii.

Struktura Studiów ma odzwierciedlać główne zagadnienia badań misjologicznych. Stąd treść będzie zgrupowana w trzech działach: teologia misji, historia misji, kontekst misji. Sprawozdania i recenzje będą przeglądem aktualnych wydarzeń na naszym polu.

Pierwszy numer, jeszcze skromny, jest dedykowany ks. prof. dr hab. Władysławowi Kowalakowi SVD, znakomitemu uczonemu, nestorowi polskiej misjologii, wychowawcy wielu misjologów. Ks. Profesor bardzo starał się o powołanie stowarzyszenia i położył trwałe podwaliny pod aktualne SMP. Stąd naszą wdzięczność pragniemy wyrazić w ten sposób.

Katowice, 1 X 2008, wspomnienie św. Teresy od Dzieciątka Jezus

Ks. prof. dr hab. Jan Górski
Prezes Stowarzyszenia Misjologów Polskich

Ireneusz Piskorek SVD*

Warszawa

KS. PROF. DR HAB. WŁADYSŁAW KOWALAK
– NAUCZYCIEL I WYCHOWAWCA

Misjologia od lat 70-tych może w Polsce poszczycić się widocznymi osiągnięciami. U początków tych sukcesów leżą działania werbisty, o. Feliksa Zapłaty, który zaangażował wszystkie swoje siły, aby misjologia zdobyła należne jej miejsce w krajobrazie Kościoła w Polsce. Ukoronowaniem tych dążeń w 1969 r. było utworzenie pierwszego w Polsce naukowego ośrodka misjologicznego na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Honorowany w niniejszej księdze pamiątkowej ks. prof. dr hab. Władysław Kowalak spuentował wagę tego wydarzenia w referacie *Feliks Zapłata SVD – twórca misjologii w Polsce* na sympozjum w Pieniężnie (8–10 listopada 2002) w słowach: *Pięcioletnie studia misjologiczne na wyższej uczelni, a zarazem jedyne na wschód od Renu aż po Władywostok*. Upamiętniany z okazji 70. rocznicy urodzin jubilat, ks. prof. Kowalak, był centralną postacią tego wielkiego dzieła i położył ogromne zasługi w kształtowaniu się ośrodka misjologicznego w Warszawie. Jego pracowitość, stałe doskonalenie własnego warsztatu pracy oraz poruszana problematyka przyczyniły się do umocnienia misjologii w Polsce i przygotowania nowych kadr misjologów, którzy obecnie pracują w zakresie szeroko rozumianej problematyki misjologicznej także w innych ośrodkach uniwersyteckich w Polsce.

Władysław Kowalak rodem z ziemi Wielkopolskiej urodził się 15 stycznia 1933 r. Ujrzał światło dzienne w Dniu Pańskim rankiem o godz. 8.00, w dniu, który stał się głównym świętem Zgromadzenia Słowa Bożego (uroczystość Założyciela werbistów – św. Arnolda Janssena), z którym na stałe zwiąże całe swoje życie. Władysław Kowalak przyszedł na świat w Nieczajnie, dawnym powiecie Oborniki Wielkopolskie na terenie diecezji poznańskiej. Ojciec Wojciech (1896–1975) był robotnikiem, a matka Jadwiga z domu Działowska (ur. 1902) była gospodynią domową, opiekującą się piątką dzieci. Wśród rodzeństwa Władysław był czwarty z kolei; miał dwóch starszych braci, Marka i Henryka i dwie siostry, starszą Annę i młodszą od siebie Zofię.

W czasie wojny miał do wyboru: albo uczęszczać do szkoły niemieckiej, albo pracować w majątku w Nieczajnie. Ojciec zdecydował, aby rozpoczął pracę, by w ten sposób uniknąć germanizacji. Duch patriotyzmu Wojciecha

* **Ireneusz Piskorek SVD**, były prowincjał Zgromadzenia Słowa Bożego.

Kowalaka wyraził się również odmową podpisania Volkslisty, co przypłacił pobytem w więzieniu w Rogoźnie w powiecie Oborniki (1942–1945). W takiej rodzinnej atmosferze obrony wartości narodowych jego syn Władysław wzmacniał ducha patriotyzmu i umiłowania Ojczyzny.

Jeszcze w czasie wojny Władysław poznał werbistów w Chłudowie. Kontakt z domem misyjnym w Chłudowie zawiązał się poprzez uczestnictwo w katechezie (lipiec–październik 1942) i przygotowanie do przyjęcia sakramentu Pierwszej Komunii św. przez o. Jana Chodzydło w kościele parafialnym. Oprócz Maniewa, był to wówczas jedyny czynny kościół w całej okolicy. O. Jan Chodzydło skierował Władysława do Bruczkowa (wrzesień 1946 – czerwiec 1949), gdzie ukończył klasę VIII, IX i IX a. Następnie 8 września 1949 roku o. Józef Arlik przyjął Władysława w Bruczkowie do Zgromadzenia. Od września tego roku, po dwuletnim nowicjacie, rozpoczął okres formacji filozoficzno-teologicznej zakończonej przyjęciem święceń kapłańskich 7 lipca 1957 roku, z rąk biskupa Tomasza Wilczyńskiego. O. Arlik, późniejszy prefekt w Pieniężnie, podkreślił (1954) szczególnie wyróżniającą go cechę pracowitości oraz postawę posłuszeństwa i pobożności. Z zacięciem i z radosnym usposobieniem pracowicie dążył do wyznaczonych sobie celów.

Po święceniach młody kapłan zostaje przeniesiony z Pieniężna do Nysy (czerwiec 1958 – czerwiec 1959) i naucza śpiewu w Niższym Seminarium Duchownym. Jednak największym jego pragnieniem były dalsze studia w zakresie muzyki. Zanim podjął upragnione studia uniwersyteckie wrócił na rok do Pieniężna (od czerwca 1959 do września 1960), gdzie będąc do dyspozycji rektora praktycznie wykonywał funkcję misjonarza ludowego.

W latach 1960–1965 odbył specjalistyczne studia muzykologiczno-teologiczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Lublinie. Studia lubelskie zostały uwieńczone zdobyciem dyplomu magistra muzykologii (1964) oraz licencjatem z teologii i rok później dyplomem z organistki. Po ukończonych studiach o. prowincjał Bruno Kozieł mianował go 1 września 1965 r. wykładowcą liturgiki, śpiewu i muzyki w Misyjnym Seminarium Duchownym w Pieniężnie. Swoją działalność dydaktyczną wśród młodzieży werbistowskiej w Pieniężnie kontynuował aż do 30 września 2003 r. W latach 1969–1971 był rektorem Misyjnego Seminarium Duchownego w Pieniężnie. Od 1970 r. rozpoczął działalność dydaktyczną na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Po zakończeniu kadencji rektora Seminarium od roku 1972 przeniósł się na stałe do Warszawy, aby w pełnym wymiarze oddać się pracy naukowej na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. W roku akademickim 1971/72 rozpoczął swoje zaangażowanie uniwersyteckie na stanowisku starszego asystenta. W tej uczelni napisał rozprawę doktorską: *Obrzędy afrykańskich kultów synkretycznych. Analiza ich komponentów w odniesieniu do działalności misyjnej*, którą obronił 14 maja 1974 roku. Z dniem

1 stycznia 1976 roku został powołany na etat adiunkta. Nowym zadaniem na drodze doskonalenia misjologicznego stała się praca habilitacyjna. Celem zebrania materiałów habilitacyjnych odbył w roku akademickim 1976/1977 czternastomiesięczną ekspedycję naukową na Antypody (Australia i Papua Nowa Gwinea), aby poznać jedną z nowych religii występujących w Melanezji, głównie w Papui Nowej Gwinei, zwaną kultem cargo. W czasie swojej podróży naukowej w Oceanii wygłosił dodatkowo cykl wykładów o działalności misyjnej Kościoła i udziale w niej polskich misjonarzy (Canberra – 24.10.1976 r., Melbourne – 14.10.1976 r., na uniwersytecie w Sydney – 28.07.1977 r., w High School w Kondiu, Papua Nowa Gwinea – 22 1977 r. oraz w Melanesian Institute w Goroka – 2 i 3.03.1977 r. Owocem wyprawy naukowej był tytuł doktora habilitowanego w zakresie historii religii, uzyskany 12 stycznia 1981 roku w oparciu o rozprawę habilitacyjną *Geneza kargizmu* na Nowej Gwinei. Miesiąc później otrzymał docenturę.

Rok wcześniej złe samopoczucie skłoniło o. Feliksa Zapłatę do wycofania się z pracy uniwersyteckiej. Miał wielką satysfakcję, bo doczekał się następcy, który był przygotowany, aby kontynuować zapoczątkowane dzieło. W ten sposób, po rezygnacji z kierownictwa Specjalizacji Misjologii i przejściu na emeryturę, w październiku 1980 roku jego obowiązki przejął ks. dr hab. Władysław Kowalak, który 4.05.1982 r. został mianowany kierownikiem katedry Teologii Misji. Został również kuratorem Kierunku Misjologicznego. Po utworzeniu studiów na kierunku religioznawstwo w 1986 r., został Kierownikiem Katedry Historii Religii. W okresie działalności dydaktycznej na ATK, od 1971 r. wykładał zagadnienia międzynarodowe, liturgię krajów Trzeciego Świata, religie synkretyczne, sintoizm, umbandyzm, wstęp do misjologii, antropologię misyjną, prowadził seminaria i proseminaria.

Prezydent RP Lech Wałęsa w uznaniu dorobku naukowego wręczył w dniu 8.10.1991 r. ks. doc. drowi hab. Władysławowi Kowalakowi dyplom profesora zwyczajnego nauk teologicznych. Natomiast 1.10.1993 r. nadeszła nominacja na stanowisko profesora zwyczajnego w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

Wyróżnienie nie oznaczało ubytku pracy, ks. Kowalak był nadal Kierownikiem Katedry Teologii Misji oraz Kierownikiem Katedry Historii Religii UKSW. Ponadto był naukowym kierownikiem Podyplomowego Studium Misyjnego w Centrum Formacji Misyjnej w Warszawie, czynnym uczestnikiem kongresów i sesji naukowych krajowych i zagranicznych.

Podjął się zorganizowania w Warszawie spotkania 22.11.1997 r. w celu przedyskutowania propozycji szeroko rozumianej współpracy misyjno-misjologicznej między Instytutem Misjologicznym Sankt Augustin, a Polską Prowincją SVD. W ten sposób polscy werbiści włączyli się w prace tego Instytutu. Ks. prof. Kowalak osobiście brał udział w zjazdach członków

Instytutu Misjologicznego w Sankt Augustin (25.10–5.11.1990 r.) oraz organizowanych tam sympozjach misjologiczno-religioznawczym w latach 1988, 1989 i 1990. Brał również czynny udział w sympozjach religioznawczych organizowanych w Sankt Gabriel w Austrii: 17–20.04.1990 r., 21–26.09.1992 r., 12–17.09.1994 r., 18–23.09.1995 r.

Ważnym wydarzeniem było podjęcie się roli organizatora pierwszego w dziejach Ogólnopolskiego Kongresu Misjologicznego w Częstochowie (1999). Kolejnym wyzwaniem było objęcie 1.09.1999 r. Katedry Misjologii na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

Dokonania naukowe profesora Kowalaka spotkały się z uznaniem państwa. Na Inauguracji roku akademickiego 1999/2000 na UKSW minister Mirosław Handke wręczył Profesorowi „Medal Komisji Edukacji Narodowej” za szczególne zasługi dla oświaty i wychowania. Otrzymał również 26.10.2000 r. Krzyż Kawalerski Orderu Odrodzenia Polski Polonia Restituta.

Ks. prof. Kowalak był członkiem krajowych i zagranicznych towarzystw i instytutów: Polskiego Towarzystwa Afrykanistycznego (Warszawa), Missionswissenschaftliches Institut c. V. (Sankt Augustin k. Bonn), Europäische Gesellschaft für Katholische Theologie c. V. (Tübingen); członkiem Komitetu ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi Episkopatu Polski. Redaktorem (1972–1992) ukazującego się na łamach „Collectanea Theologica” Biuletynu Misjologiczno-Religioznawczego, redaktorem Zeszytów Misjologicznych oraz od 1982 r. redaktorem działu Misjologia w Encyklopedii Katolickiej KUL.

Jego działalność redakcyjna obejmowała również pracę na rzecz Polskiej Prowincji SVD. Z polecenia Kapituły Prowincjalnej z 1967 r. został mianowany członkiem grona Redakcyjnego SVD. 24.05.1983 r. wszedł do Komitetu Redakcyjnego „Misjonarza”. Ks. kard. Józef Glemp, prymas Polski, mianował go także cenzorem Wydawnictwa Księży Werbistów (1998–2001).

Owocem wzmożonej aktywności naukowej były liczne publikacje. W sumie opublikował z tej tematyki przeszło 400 prac: książek, rozpraw, artykułów, opracowań, sprawozdań, recenzji, haseł encyklopedycznych, wywiadów. Główne publikacje książkowe to: *Historia liturgii* (1966), *Obrzędy kultowe afrykańskich religii synkretycznych* (1973); *Kulty cargo na Nowej Gwineji* (1982), *Umbandyzm. Nowa religia w Brazylii* (1988), *Religie synkretyczne* (1998). Jest współautorem *Słownika słów kluczowych z religioznawstwa*, PAN, Warszawa (1993). Wypromował 14 doktorów i 95 magistrów. Wychował kilka pokoleń misjologów i misjonarzy polskich pracujących na wszystkich kontynentach świata.

W swoich badaniach naukowych koncentrował się na zagadnieniach teologii działalności misyjnej, życiu religijnym społeczeństw pozaeuropejskich, inkulturacji Kościoła w krajach misyjnych oraz historii religii ze szczegól-

nym uwzględnieniem nowych (synkretycznych) religii zarówno w krajach misyjnych, jak i w Europie. Wytchnieniem w natężonej pracy naukowej była klasyczna muzyka organowa, sport (piłka nożna) oraz komedie filmowe („Sami swoi”). Prof. Kowalak potrafił zabawić towarzystwo swoim poczuciem humoru. Pozytywne i pogodne podejście do życia zawarł w ulubionej dewizie życiowej: *Cum amore et fervore – Sine odio et dolore*.

TEOLOGIA MISJI

Abp Henryk Hoser SAC*

Rzym

MISJONARZ *FIDEI DONUM* – OCZEKIWANIA STOLICY APOSTOLSKIEJ

Pięćdziesiąta, jubileuszowa rocznica ogłoszenia encykliki Piusa XII *Fidei donum* odbiła się szerokim echem w świecie. Liczne sympozja, konferencje i artykuły, analizy i debaty dokonują się na szczeblu lokalnym lub międzynarodowym. Papieskie Dzieła Misyjne zorganizowały światowy Kongres zatytułowany „Wszystkie Kościoły dla całego świata”, który odbył się w maju br. w Sacrofano pod Rzymem.

Inicjatywa misjologów polskich, by wrócić do tematyki encykliki i spojrzeć na nią z historycznej perspektywy zasługuje na uznanie, tym bardziej, że odbywa się w czasie pierwszego studyjnego posiedzenia Towarzystwa niedawno powołanego do życia.

Spojrzenie na encyklikę misyjną papieża Piusa XII po 50 latach od jej publikacji, wymaga pewnych zabiegów metodologicznych. Po pierwsze należy osadzić tekst w jego kontekście historycznym: wydarzeń i procesów poprzedzających, kształtujących świadomość kościelną końca lat pięćdziesiątych minionego stulecia, ale nie tylko tych. Również późniejsze wydarzenia i przemiany są ważne i pomocne w ocenie trwałych i zmiennych założeń encykliki, ukazują jej wątki ponadczasowe lub aktualne również w długim przedziale czasowym.

W 1957 roku upłynęło zaledwie dwanaście lat od zakończenia II wojny światowej, najbardziej morderczej w historii Europy i innych kontynentów. A była ona powtórzeniem, po dwudziestoletniej przerwie, okropności pierwszego konfliktu światowego, z którego wyłoniły się dwa zbrodnicze systemy: nazizm i komunizm. Ten ostatni trwał jeszcze w swej tryumfalnej fazie stalinowskiej. Podłożem obydwu wojen były nacjonalizmy rozdęte do

* Abp Henryk Hoser SAC, Sekretarz Kongregacji Ewangelizacji Narodów w Rzymie, obecnie abp warszawsko-praski. (Wykład wygłoszony był w październiku 2007 r., podczas sympozjum zorganizowanego na Wydziale Teologicznym UŚ w Katowicach, z okazji 50-lecia encykliki *Fidei donum* i zjazdu SMP).

naczelnych wartości. Wciągnęły one w swoją orbitę również terytoria misyjne, jako kraje kolonialne, pozostające w gestii wielkich i mniejszych mocarstw. Pius XII zauważa związek między wysyłaniem na misje a wiekiem europejskiego posiewu śmierci. Wzywa więc do świadczenia o konieczności, możliwości i mocy pojednania. Nie zachęca do jednostronnego ruchu misjonarzy w kierunku innych kontynentów, lecz mówi, w oparciu o teologię Mistycznego Ciała, rozwiniętą w jego encyklice o tym samym tytule – o konieczności życiowej wymiany między Kościołami.

Ocena aktualności encykliki *Fidei donum* wymaga również spojrzenia na przemiany i wydarzenia późniejsze, znaczące II połowę XX w.

Na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, doszło do szybkiej, niemal lawinowej dekolonizacji terenów misyjnych. Proces ten, w dużej mierze wymuszony przez dominujące mocarstwa, zastał kraje rozwijające się nieprzygotowane, zwłaszcza w zakresie wykształconych kadr, mających zastąpić personel kolonialny w administracji, szkolnictwie, przemyśle i rolnictwie. Dekolonizacja otworzyła trwający do dzisiaj proces pauperyzacji i strukturalnej degradacji, dotyczących szczególnie Afryki, ale także krajów innych południowych kontynentów. Dla Kościoła jednak stanowiła dekolonizacja szansę szybkiego rozwoju Kościołów miejscowych i powołania hierarchii rodzimego pochodzenia.

Początek lat sześćdziesiątych łączy się ze zwołaniem Soboru Watykańskiego II i głębokimi przemianami w Kościele. Dorobek Soboru wytyczył drogę Kościoła, również na jego misyjnych ścieżkach, korzystając z dotychczasowego rozwoju myśli misjologicznej i całego misyjnego doświadczenia minionych pokoleń. Entuzjazm i optymizm towarzyszył obradom soborowym, znajdując odbicie w wielu jego dokumentach i proponowanych metodach, w tym – nieco przecenionej – metodzie dialogu. Następne lata posoborowego kryzysu ukazały inne oblicze świata i Kościoła, jak zakryte oblicze księżycy.

Tajemniczym momentem przełomu był i pozostaje rok 1968. Jego symbolicznym przejawem stała się majowa rewolta paryskich studentów. Jej istotą było przeciwstawienie się wszelkim autorytetom nie tylko społecznym, ale i moralnym. Rewolta walczyła z moralnym porządkiem i trwałymi zasadami, z jakąkolwiek transcendencją w życiu jednostek i społeczeństw, jej naczelnym hasłem było: „zabrania się zabraniać!”.

W lipcu tego samego roku, papież Paweł VI ogłosił w dramatycznych okolicznościach, które dzisiaj już znamy, encyklikę *Humanae Vitae*, wbrew opinii większości komisji przygotowawczych, jako wyraz autentycznego nauczania Magisterium Kościoła. Odrzucenie encykliki przez opinię publiczną, zaśluchaną w głos mass-mediów i gwałtowna jej kontestacja w kręgach kościelnych, nie wyłączając niektórych biskupów, doprowadziły do głębokiego

kryzysu w Kościele euro-amerykańskim i rykoszetem odbiły się w krajach misyjnych. Kryzys dotyczył metodycznego wątpienia w autorytet kościelny, jego orzeczenia i decyzje. Jego korzenie mentalnościowe tkwiące w „rewolucji kulturalnej” 1968 roku są aż nadto dostrzegalne. Duchem soborowym miało być swobodne zezwolenie na dowolne zmiany inspirowane oddolnie przez „lud Boży” – synonim „klasy robotniczej” w ideologii marksistowskiej.

Złe odczytanie nauki soborowej uzasadniało obniżenie temperatury misyjnej: ewangelizacja miałaby powodować kulturalną alienację ludów i narodów. Kościół nie może pretendować do prawdziwości swojej nauki o zbawieniu; Bóg zbawia i poza Kościołem. Należy zatem prowadzić kurtuazyjny dialog międzyreligijny, a zwłaszcza zajmować się rozwojem materialnym krajów biednych. Obawa o katolicki prozelityzm osłabia dobrze pojętą ewangelizację również i dzisiaj.

Kraje misyjne ponoszą dramatyczne konsekwencje załamania się w Kościele Katolickim duszpasterstwa rodziny. Odrzucenie encykliki *Humane Vitae*, ostrzegającej przed konsekwencjami oddzielenia intencjonalnego i rzeczywistego prokreacji od płciowości w życiu małżeńskim, pozostawiło tę dziedzinę moralności osobistej w gestii techniki i zawodów medycznych. Rodzina w krajach misyjnych, po latach znalazła się w całkowitej rozsypce, wyznając mentalność antykonceptyjną, aborcyjną, a zwłaszcza odchodząc od tradycji wierności małżeńskiej. Pandemia AIDS jest biologicznym wyrazem moralnego chaosu.

Kolejną zmianą jakościową była druga „rewolucja kulturalna”, dokonująca się w latach dziewięćdziesiątych. Globalizacyjne przyspieszenie po upadku komunizmu doprowadziło do dominacji organizmów ponadnarodowych, praktykujących ideologiczny dyktat zwłaszcza wobec krajów politycznie i gospodarczo słabych. Dyktat ten narzuca nową, światową etykę typową dla postmodernizmu, sprowadzającą się do skrajnie immanentnego neopogaństwa. Świadomość tych zjawisk i mechanizmów jest jeszcze w Kościele fragmentaryczna i niebezpiecznie niedostateczna, świadcząca raczej o zaniku ducha profetycznego.

W tym podwójnym spojrzeniu minionego czasu ukazuje się cała wartość encykliki Piusa XII, jako prekursora dzisiejszej świadomości misyjnej, mimo upływu lat, wychwytyjacej stałe wątki kościelne ortodoksji i ortopraksji.

Pierwszym z nich jest przypomnienie powszechności, czyli katolickości Kościoła. Odpowiedzią na potrzeby misyjne świata nie jest już zaangażowanie „starej Europy”, przez wieki promotorki misyjnej działalności Kościoła, lecz wymiana życiowej energii wszystkich członków Ciała Mistycznego. Dzisiaj, zachodzi konieczność, by cały Kościół odpowiedział na aktualne potrzeby świata w sposób braterski i solidarny.

Jedność Kościoła wymaga, by działać w jedności i łączności ze Stolicą Apostolską i Kolegium Biskupów, bo na nich spoczywa główna odpowiedzialność za ewangelizację.

Zaangażowanie po stronie uniwersalnych potrzeb Kościoła jest ukazaniem w sposób żywy i prawdziwy katolicyzmu Kościoła. Pius XII przytacza swoje uprzednie słowa, gdy cytuje: „Duch misyjny jest duchem katolickim, jest taką samą i tą samą sprawą do tego stopnia, iż chrześcijanin nie jest rzeczywiście oddany i związany z Kościołem, jeśli jednocześnie nie jest przywiązany i oddany jego powszechności, pragnąc, aby ten zapuścił korzenie i rozkwitał we wszystkich miejscach na ziemi”.

W powyższym stwierdzeniu znajdujemy zawsze aktualne ostrzeżenie przed indywidualizmem, typowym dla współczesnej kultury. Co dotyczy Kościoła, przypomina Pius XII, nic tak nie szkodzi jego życiu jak izolacja, skoncentrowanie na sobie i wszystkie formy zbiorowego egoizmu, który doprowadza wspólnotę chrześcijańską, jakakolwiek by była, do zamknięcia w sobie¹.

Osiemnaście lat później papież Paweł VI powrócił do tego problemu ostrzegając, że ilekroć: „jak wskazuje historia, ten czy ów Kościół lokalny, nawet wiedziony najlepszymi intencjami, z użyciem argumentów teologicznych, socjologicznych, politycznych czy pastoralnych, nawet spragniony pewnej wolności poczynić i działać, odcina się od Kościoła powszechnego, od jego widocznego i życiowego centrum, to z największym trudem unika dwóch niebezpieczeństw jednakowo groźnych: z jednej strony niebezpieczeństwa sterylnego izolacjonizmu i w konsekwencji w krótkim czasie rozpadu, z drugiej zaś strony niebezpieczeństwa utraty własnej wolności, kiedy odcięty od centrum i osamotniony, pada ofiarą rozmaitych sił, które go podporządkują i wykorzystują”².

Ten sam papież zauważa, że ludzie prości, bardziej wierni Ewangelii, bardziej otwarci na zmysł Kościoła, mają spontanicznie większą wrażliwość powszechności Kościoła. Oni też są głęboko dotknięci, kiedy w imię niezrozumiałych dla nich teorii chce się zamknąć ich w Kościele pozbawionym uniwersalizmu, Kościele zaściankowym, pozbawionym horyzontów³.

I jeszcze jeden cytat Pawła VI: „Strzeżmy się poglądu, że Kościół powszechny jest sumą lub, jeśli wolno powiedzieć, federacją Kościołów partykularnych. Sam Kościół, powszechny w swoim powołaniu i w swoim posłaniu, skoro zapuszcza korzenie na terenach o różnych warunkach kultu-

¹ FD, 288.

² Paweł VI, *Evangelii Nuntiandi*, 64.

³ Tenże.

rowych, społecznych i ustrojowych, przybiera w każdej części globu inny wymiar zewnętrzny i odmienne rysy”⁴.

Obserwowane dzisiaj starzenie się i obumieranie Kościoła na obszarach zdechrystianizowanych, zwłaszcza w Europie jest w dużej mierze związane z utratą ducha misyjnego, postępową rezygnacją i zanikiem nadziei.

Problem starzenia się Kościołów partykularnych mógłby stać się interesującym przedmiotem badań misjologicznych. Możliwe przyczyny tego procesu są liczne i wieloaspektowe. Należy do nich kryzys powołaniowy w latach posoborowych, z jego apogeum w latach siedemdziesiątych, połączony z jednoczesnym spadkiem zainteresowania misjami. Teologia „śmierci Boga” jako skrajny wyraz teologii negatywnej, nowa relatywistyczna soteriologia, stawianie na rozwój materialny z przeniesieniem na drugi plan ewangelizacji i działalności *sensu stricto* misyjnej, kompleks kolonialny, zanik motywacji drugorzędnej do podjęcia misji w sensie czynników socjokulturowych, to niektóre wątki do przebadania.

Tymczasem Pius XII przypominał: „Chrześcijańska wspólnota, która daje Kościołowi swoich synów i córki, nie może umrzeć”. Stąd płonne są obawy tych diecezji i tych zgromadzeń zakonnych, że ofiarność misyjna przyczyni się do uszczuplenia ich stanu posiadania, działania i możliwości.

Nim przystąpimy do omawiania oczekiwań w stosunku do misjonarzy *fidei donum*, koniecznym jest prześledzenie, a raczej uaktualnienie relacji między Kościołami lokalnymi, a Kościołem Powszechnym. Względna nowością, jaka zaistniała 50 lat temu była możliwość posłania na misję kleru diecezjalnego, jak również wiernych świeckich. W tym wypadku, bezpośrednim posyłającym nie jest wyższy przełożony instytutu życia konsekrowanego, lecz biskup diecezjalny. Od Soboru Watykańskiego II, Kościół nauczający nie ustaje w wysiłkach, by przypominać, iż wymiar misyjny jest nieodłącznym składnikiem bycia chrześcijaninem, każdego ochrzczonego, a *par excellence*, biskupów, następców Apostołów; tych, którzy nakaz misyjny otrzymali bezpośrednio od Zbawiciela.

Kościół więc przypomina, że biskupi, w komunii z Następcą Piotra, Biskupem Rzymu, są bezpośrednio odpowiedzialni za ewangelizację świata⁵. Dwa zwroty są tu ważne: **odpowiedzialność bezpośrednia** i **ewangelizacja świata**. Żaden zatem biskup nie może ograniczać się do duszpasterstwa własnej tylko diecezji, czy własnego kraju, traktować powierzonego mu Kościoła lokalnego jako rzeczywistości autonomicznej i wyosobnionej. Odpowiedzialność za „ewangelizację świata” ma go angażować osobiście i wyrażać się w postaci konkretnej aktywności misyjnej, jak wzbudzanie ducha misyjnego u swoich wiernych, rozsyłanie misjonarzy i misjonarek,

⁴ Tenże, 62.

⁵ Por. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Missio*, 63.

podtrzymywanie gorliwego ducha apostołskiego i misyjnego wśród księży, osób konsekrowanych, seminarzystów i wiernych świeckich, wspomaganie młodych Kościołów materialnie i duchowo i współpraca ze Stolicą Apostolską w dziele ewangelizacji narodów, w tym z Papieskimi Dziełami Misyjnymi.

W duchu encykliki *Fidei donum*, w porozumieniu ze Stolicą Apostolską, zwłaszcza Kongregacją Ewangelizacji Narodów, i po uzgodnieniu z zainteresowanymi biskupami, powinien się starać o wysłanie misjonarzy, jako wyraz braterskiej więzi z określonym Kościołem misyjnym. „Więź komunii pomiędzy Kościołami staje się widoczna dzięki kapłanom *fidei donum*, wybranym spośród tych, którzy nadają się do tej posługi i są do niej właściwie przygotowani”⁶. Do teźże ofiarności są także zachęcani biskupi młodych Kościołów misyjnych – by wysyłali swoich kapłanów do tych regionów swego kraju, kontynentu czy innych kontynentów, „które są słabiej zewangelizowane lub dysponują mniejszą liczbą osób służących Kościołowi”⁷.

Jakie wymagania stawia Kościół misjonarzom *fidei donum*? Są to najpierw wymagania właściwe dla wszystkich podejmujących misję *ad gentes*, dla wszystkich kategorii misjonarzy: kapłanów, osób konsekrowanych, wiernych świeckich. Wymagania te i oczekiwania są nie tylko liczne i wielowarstwowe, ale i nieprzeciętnie wymagające. Należy podkreślić, że najważniejsze i na pierwszym miejscu cytowane znajdują się wymagania duchowe.

Najpełniejszy ich katalog znajduje się w soborowym dekrete *Ad Gentes* i nigdy nie dość, by go stale przypominać. Katalog ów opiera się w dużej mierze na wskazaniach Apostoła Narodów św. Pawła, nie tylko misjonarza, ale i misjologa.

Odpowiedź na Boże wezwanie ma wypływać z wiary nadprzyrodzonej by *nie radząc się ciała i krwi* (Ga 1,16) całego siebie oddać dziełu Ewangelii. Dekret w swym realizmie precyzuje, że „odpowiedź taką może dać jedynie dzięki zachęcie i umocnieniu przez Ducha Świętego”⁸. Duchowość misjonarza jest z gruntu kenotyczna: „Posłany bowiem wkracza w życie i misję Tego, który ogłosił samego siebie, *przyjawszy postać sługi* (Flp 2,7)” i dlatego ma *wyrzec się samego siebie oraz wszystkiego tego, co dotąd uważał za własne, i uczynić się wszystkim dla wszystkich* (1 Kor 9,22).

Jest to więc duchowość heroiczna, scharakteryzowana następnie w nie mniej mocnych słowach, dotyczących formacji przyszłych misjonarzy. Jej celem ma być uaktywnienie postaw duchowych, by były pielęgnowane, praktykowane i karmione życiem duchowym⁹. I znów misyjny dekret soborowy

⁶ Kongregacja do spraw Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze Biskupów – Apostolorum Successores*, 17, Kielce 2004.

⁷ Tamże.

⁸ AG, 24.

⁹ Por. AG, 25.

idzie za św. Pawłem i postuluje: *Napełniony żywą wiarą i nieustającą nadzieją misjonarz niech będzie człowiekiem modlitwy; niech płonie duchem mocy, miłości i trzeźwego myślenia* (2 Tm 1,7). Jest zatem w założeniach misjonarz człowiekiem cnót teologalnych i bytowo nastawionym na Boga: Jemu wszystko daje i od Niego otrzymuje te dary, które pokrywają się z celem działalności misyjnej: życie wieczne.

Postuluje się też, by uczył się bycia samowystarczalnemu w warunkach, w jakich się znajduje (Flp 4,11). Wzorem tradycyjnej duchowości, wyznawanej przez rzesze świętych i misjonarzy z przeszłości; ma wg Soboru, poświęcić wszystko i oddać swoje życie „za dusze” (2 Kor 12,15n.). Chodzi tu o bardzo ważny rys duchowości misyjnej, rys dojrzałości wyrażający się w postawie duchowego ojcostwa.

Powyższe przypomnienia są szczególnie ważne i pilne w naszej epoce i kulturze. Dzisiaj bowiem wielu misjonarzy jest programowo nastawionych na czysto ludzką aktywność, przedsiębiorczość, technikę i socjotechnikę, sprawność umysłową i manualną oraz zaplecze głównie materialne i logistyczne. Jednocześnie ulega dominującej etnopsychologii, tj. psychologii zbiorowej, preferującej narcystyczną samorealizację.

W kręgach kościelnych narasta już zjawisko uzależnienia poszczególnych osób, od kierujących nimi w duchu epoki, psychologów lub pseudopsychologów, z pominięciem roli spowiedników i kierowników duchowych. Uzależnienie, o którym mowa, utrwała stan niedojrzałości psychicznej sprowadzającej z drogi zmierzającej do osiągnięcia duchowego ojcostwa i macierzyństwa, na rzecz postaw starokawalerskich czy staropanieńskich. Grozi im zgorzknienie, zamknięcie w sobie, krytykanctwo i egoistyczny indywidualizm. Warto o tym mówić, skoro lwia część misjonarzy i misjonarek, to osoby niezamężne, które kiedyś wybrały bezżenność „dla Królestwa Niebieskiego”, dla których celibat przeżywany w jedności z Jezusem Chrystusem winien być źródłem radości i dynamizmu życiowego oraz otwarcia na potrzeby innych.

Formacja misjonarza zakłada kilka zasad, wymagających wspomnienia. Nie może ona być zawsze ogólna, generyczna, ograniczająca się do spraw i problemów ogólnych. Konieczne jest wprowadzenie elementów specyficznych, dotyczących osób, miejsca i czasu.

– Pierwszym zatem wymogiem będzie uwzględnienie życiowego stanu osób przygotowywanych. Inaczej konstruuje się program dla kapłanów, inaczej dla sióstr zakonnych, inaczej dla osób świeckich.

– Powołanie misyjne jest powołaniem zadaniowym. Specyfika przewidywanych misji powinna być uwzględniona, biorąc pod uwagę obszar geograficzno-kulturowy, jego historię i teraźniejszość, warunki językowe i szczególne zadania apostolskie poszczególnych grup osób.

– „Konieczne jest, by przyszły misjonarz oddawał się studiom misjologicznym, to znaczy poznawał naukę i zasady Kościoła w zakresie działalności misyjnej, znał drogi, które posłańcy Ewangelii przymierzyli na przestrzeni wieków, a także aktualny stan misji wraz z metodami, które obecnie uznaje się za bardziej skuteczne”¹⁰.

– Przed wyjazdem należy posiąść w teorii i praktyce ogólne zasady katechetyczne i pedagogiczne. Doświadczenie kraju pochodzenie jest bardzo pomocne, pod warunkiem umiejętności dostosowań i koniecznej inkultracji. Jedność ludzkiej natury jest wspólnym mianownikiem doświadczeń międzynarodowych.

– Wreszcie postuluje się, by uwzględnić różnicę między misją *ad vitam* i misją typu *fidei donum* a więc czasową.

Największym wkładem encykliki *Fidei donum* było, bez wątpienia, formalne ustanowienie kategorii misjonarzy czasowych *ad gentes*. To właśnie limit czasowy jest elementem determinującym specyfikę nowej generacji misjonarzy. O ile dawni misjonarze żyli duchowością abrahamową, przejętą przez Apostołów Jezusa: *Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukażę* (Wj 12,1) i często nigdy już nie powracali, umierając na obczyźnie, to misje czasowe przedstawiają się inaczej i tworzą nowe problemy. Należy więc dzisiaj, po 50. latach doświadczeń, „na nowo zrozumieć i zdefiniować *Fidei donum* zgodnie z rozwojem eklezjologii i aktywności ewangelizacyjnej”¹¹.

Dzisiejsze misje wymagają dostosowania terminologicznego i conceptualnego w stosunku do zmian, jakie zachodzą w świecie i Kościele. RM 62;48;68. W ten sposób sama idea misji *ad gentes* zmienia swe kryteria. Misje dzisiaj są coraz mniej określane kryterium geograficznym, na korzyść kryterium antropologicznego, społecznego i kulturowego. Te właśnie kryteria wyznaczają „nowe granice” misji. Zawiera się w nich również zasada współpracy dla misji, między Kościołami lokalnymi. W dobie mondializacji, Kościół Powszechny, który istnieje w Kościołach partykularnych ukazuje się, jak nigdy dotąd, w postaci naczyń połączonych. Sprawa misji, to nie tylko troska Ojca Świętego i wyspecjalizowanych instytutów misyjnych, ale to także sprawa wszystkich żywych członków Kościoła: osób i wspólnot, struktur hierarchicznych i jego nurtów charyzmatycznych, Kościołów młodych i milenijnych.

W przypadku księży *fidei donum* nie mamy do czynienia ze szczególnym charyzmatem, a raczej z ogólnokościelną współpracą między diecezjami. W ten sposób księża *fidei donum* będą formować na misjach autentyczne

¹⁰ AG, 26.

¹¹ Vito Del Prete, *Fidei donum: un chemin de 50 ans. Evolution historique, théologique et pastorale*, Omnis Terra n 430, s. 103-115, marzec 2007.

presbyterium, działające w miejscowych strukturach komunii i współodpowiedzialności, jak formacja stała kleru, formacja świeckich, twórczy wkład w działalność pastoralną, aktywność katechetyczną, duszpasterstwo młodzieży i powołań, sprawy ekonomiczne diecezji i jej specyficzne dzieła. Wdzięcznym polem do współpracy jest podstawowa formacja kandydatów do kapłaństwa w niższych i wyższych seminariach duchownych.

Misjonarz *fidei donum* nadal żyje i rozwija swoją duchowość księdza diecezjalnego, która nie będąc ściśle duchowością osób konsekrowanych nie zwalania go z przestrzegania rad ewangelicznych, a zwłaszcza czystości osobistego ubóstwa i posłuszeństwa swym kościelnym przełożonym. To, co jest natomiast szczególnie ważne w jego kościelnej mentalności, to zasada współpracy i wzajemności w komunijnym dialogu kościołów lokalnych, zadzierzgnięte więzy duchowego pokrewieństwa między Kościołami siostrzanymi, stworzeniem osmozy, wymiany osób i dóbr.

Precyzując dwa „typy” bycia misjonarzem: *ad vitam* i *ad tempus*, niektórzy autorzy mówią o „podwójnej biegunowości” w tej dziedzinie życia Kościoła misyjnego¹². Za wprowadzenie do tematu mogłaby posłużyć debata sprzed kilku lat prowadzona przez dwóch wybitnych teologów niemieckich, dzisiaj zajmujących najwyższe miejsca w hierarchii Kościoła. Mowa tu o Walterze Kasperze i Józefie Ratzingerze, którzy dyskutowali o relacjach zachodzących między Kościołem Powszechnym a Kościołami lokalnymi.

Pierwszy optował za historycznym zakorzenieniem *mysterium* Kościoła we wzajemnej wymianie i akceptacji tych dwóch rzeczywistości eklesjalnych: uniwersalnej i partykularnej. Drugi zaś kładł akcent na ontologicznym pierwszeństwie Kościoła Powszechnego, jako wyrazie wewnętrznego pierwszeństwa jedności, poświadczonej przez historię Zbawienia.

By wprowadzić wyraźną specyfikę powołań misyjnych, cytowany autor Maurice Pivot proponuje rozwinięcie przedstawionej przez niego „biegunowości”.

Powołanie misyjne *ad vitam* zakłada długą perspektywę misyjną bycia i działania. Założywszy, że istotą wysiłku misyjnego jest docieranie do tych przestrzeni ludzkiego życia, które są najbardziej oddalone od Bożej Miłości, całozyciowe powołanie misyjne polega na „odejściu od siebie”: od znanego rodzinnego środowiska kościelnego, od swojskiego świata kultury, społeczeństwa, środowiska językowego, wręcz własnego przeżywania wiary. To odejście jest równoznaczne z przeżyciem najpierw szoku spotkania z innym światem, innym środowiskiem życia, szokiem najpierw wewnętrznym, bulwersującym umysł i serce misjonarza. Będzie to też szok zewnętrzny innego klimatu, innego pożywienia, innych widoków, zapachów i dźwięków.

¹² Maurice Pivot, *Les chrétiens Fidei donum dans le mystère de l'Eglise*, Omnis Terra, n 430, s. 116-123, marzec 2007.

Cała ta „inność”, początkowa obca, by nie rzec wroga, ma się stać własnym, akceptowanym i w końcu kochanym ludem, narodem, krajem, ojczyzną czekającą na Zbawienie przez udzielającą się Miłość¹³.

Misjonarza *ad vitam* można również postrzegać w świetle czterech następujących aspektów.

- *ad gentes*, aspekt wyznaczający kierunek posłania i realizacji;
- *ad extra*, zakłada wyrwanie i wyjście poza siebie i środowisko;
- *ad vitam*, oznacza dar z siebie w dozgonnej wierności;
- *ad pauperes*, sygnalizuje egzystencjalny brak, mizериę, deficyt konstytutywnych składników całościowo pojętego życia.

Tym, co łączy owe cztery „ad”, jest zejście w głąb kenozy Jezusa Chrystusa, bo właśnie w sposób kenotyczny Chrystus staje się dla nas drogą, prawdą i życiem. Nie jest nam bezpośrednio dostępna kenoza Syna Bożego, jest nią natomiast ta druga: kenoza Syna Człowieczego: *A w zewnętrznej postaci uznany za człowieka, uniżył samego siebie, stając się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej* (Flp 2,7b-8).

Odmienne przedstawia się postać misjonarza *fidei donum*. Ten jest przede wszystkim łącznikiem między obdarowującymi się Kościołami partykularnymi. Akcent jest położony na tym, co się dzieje między Kościołami, wymiana energii życiowych między członkami Mistycznego Ciała Chrystusa. Charakter więzi między Kościołem Powszechnym i Kościołami lokalnymi jest kształtowany w dużej mierze przez życiodajne kontakty między tymi ostatnimi. Jest to dynamika wzajemności i wymiany darów. Jest to też dynamika otwarcia się na innych, na inne Kościoły.

Dynamika wymiany zachodzi również między Kościołami lokalnymi a Kościołem Powszechnym. W procesie tworzenia „wewnętrznej wzajemności” kościelnej misjonarz *fidei donum* winien odgrywać rolę katalizatora, bliskości i wymiany. Przykładem, inspiracją i życiowym źródłem wymiany kościelnej jest oczywiście łaska „dylatacji”, poszerzenia serca i gościnnego otwarcia: „Gość w dom, Bóg w dom”, jak mówi stare polskie przysłowie i jego odpowiedniki w innych językach. Zaś psalmista dodaje: *Pobiegnę drogą Twoich, przykazań, jeśli szeroko otworzysz mi serce*.

Misja FD otwiera perspektywę wzajemnej gościnności, której emblematycznym wyrazem jest ewangeliczna scena Nawiedzenia (Łk 1, 39-56). Spotkanie Maryi i Elżbiety, spotkanie ich „intymności” uosobione przez oczekiwane dzieci, dokonuje się dzięki stwórczej mocy Ducha Świętego, pierwszego protagonisty misji. Perspektywa, o której mowa nabiera znaczenia w dobie mondializacji i oznacza życiodajną transfuzję między Kościołami, społeczeństwami i kulturami, bez niebezpieczeństwa utraty własnej

¹³ Mgr Vittorino Girardi Stellin, MCCJ, *La Mission „ad gentes” au début du XXIème siècle*, Omnis Terra, marzec 2004.

tożsamości. Właściwe przeżycie spotkanie „transgranicznego” przeciwstawia się tej formie globalizacji, która oznacza dominację, przemoc o równanie w dół jeśli chodzi o kondycję duchową i moralną jednostek i grup społecznych.

Kontakt FD oznacza również zgodę na wzajemność. Współpraca nie oznacza ruchu jednokierunkowego, gdzie jedna strona daje, a druga tylko otrzymuje. Miłość chrześcijańska jest zawsze wzajemnym obdarowaniem, nie tylko w dialogu słów, ale i w dialogu czynów. Ów dialog ukazuje powszechność zbawienia i uniwersalny charakter Ewangelii, która poprzez kulturę dociera do natury człowieka, by tę kulturę przeniknąć i ukazać się w nowej kulturowej szacie.

Wskazana droga stanowi poważne wyzwanie egzystencjalne; nie chodzi przecież o przeżycie egzotycznej przygody. By dojść do pełnego otwarcia na powszechność Kościoła, każda strona spotkania, każdy misjonarz angażuje się, by przejść drogę paschalną cierpienia, nawet ogołocenia i zmartwychwstać jako herold powszechności zbawienia, ponad różnicami, podziałami i uprzedzeniami. W Ewangelii św. Marka, tuż przed opisem znajduje się opis gestu ubogiej wdowy: *Ta uboga wdowa wrzuciła najwięcej ze wszystkich, którzy kładli do skarbony. Wszyscy bowiem wrzucali z tego, co im zbywało, ona zaś ze swego niedostatku wrzuciła wszystko, co miała na swoje utrzymanie* (Mk 12, 43-44). Uboga wdowa ukazała heroizm jej wiary w Boga, Pana wszelkiego dobra.

Misja wzajemności jest szczególnie ważna u progu XXI wieku i charakterystycznych dla niego przemian. Po rewolucji przemysłowej, dokonuje się na naszych oczach rewolucja elektroniczna, która stała się nośnikiem procesów globalizacji ekonomicznej i kulturalnej. Niesie ona z sobą nową ideologię opartą na liberalizmie rynkowym i neopogańskiej kulturze. Jej cechami jest skrajny immnentyzm, relatywizm poznawczy i moralny, atomizacja społeczeństwa i wreszcie kultura a nawet cywilizacja śmierci.

Odpowiedzią ewangelizacyjną byłaby kultura współpracy i wzajemności między Kościołami lokalnymi, w dobie, gdy komunikacja jest łatwa i natychmiastowa. Wymiana darów osobowych jest koniecznym jej składnikiem i motorem we wzajemnym poznaniu i zrozumieniu. Jest dylatacją serca dającą odwagę przyjęcia Bożych darów i wymagań.

Wzajemność Kościołów, wśród których nie ma duchowo biednych i duchowo bogatych, skoro wszyscy jednakowo jesteśmy obdarowywani przez tego samego „Ojca, który jest w Niebie”. Misja Kościoła jest wspólna dla wszystkich jego członków i podmiotowo można mówić o misji *inter gentes* w duchu hasła tegorocznej Niedzieli Misyjnej: wszystkie Kościoły dla całego świata. Natomiast dyskusyjna wydaje się teza, wysunięta przez teologa J. Y.-K. Tan, w łonie Federacji Konferencji Episkopatów Azji – FABC, jak nowy paradygmat misji *inter gentes*, gdzie działalność misyjna w społeczeństwie

religijnie pluralistycznym, miałyby być zastąpiona dialogiem międzyreligijnym, z obawy przed posądzeniem o prozelityzm.

Encyklika już w swym tytule mówi o darze wiary. Chodzi o rzeczywistość misyjną absolutnie pierwotną i podstawową: czym byłyby misje bez wiary, kim byłiby misjonarze bez wiary?

Misjonarz żyje w „polu energetycznym” wytworzonym przez dwa bieguny: jeden teologiczny, drugi zaś antropologiczny. Im większe jest napięcie tego pola, tym bardziej dynamika misji jest żywa i dostrzegalna.

Biegunem teologicznym jest przyłgnięcie apostoła/misjonarza do Boga poprzez życie cnotami teologicznymi wiary nadziei i miłości. To przez nie misjonarz jednoczy się z Osobą Jezusa Chrystusa, posłanego przez Ojca w Duchu Świętym. „Uczeń Chrystusa powinien nie tylko zachowywać wiarę i żyć nią, ale także wyznawać ją, odważnie świadczyć o niej i szerzyć ją: »Wszyscy... powinni być gotowi wyznawać Chrystusa wobec ludzi i iść za Nim drogą krzyża wśród prześladowań, których nigdy nie brakuje Kościołowi«. Służba i świadectwo wiary są nieodzowne do zbawienia”¹⁴. Stąd dzisiejsza Kongregacja Ewangelizacji Narodów przez wieki nosiła nazwę „Rozkrzewienia Wiary”, którą to nazwą posługuje się od początku pierwsze z Papieskich Dzieł Misyjnych.

Drugim, antropologicznym biegunem misjonarza jest świat oczekujący zbawienia: *Bo stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych. Stworzenie bowiem zostało poddane marności – nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał – w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych* (Rz 8, 19-21). Te przejmujące słowa Apostoła Narodów są kluczem do zrozumienia jego okrzyku: *Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii!* (1 Kor 9,16). Miłosierna Miłość zbawcza nie wahała się zstąpić aż do piekieł, by ratować człowieka i przywrócić mu utraconą wielkość i godność.

Dwudziesty pierwszy wiek oczekuje misjonarzy mających wypłynąć na głębię. Tą zachętą kończy się encyklika *Fidei donum*, i tę zachętę podejmuje Jan Paweł II w dokumencie wprowadzającym w Trzecie Tysiąclecie. Cała historia Kościoła uczy, że skutecznymi misjonarzami okazywali się tylko ci, którzy znali dwa największe przykazania: miłości Boga i bliźniego.

Analiza motywacji i intencji misjonarza jest probierzem jego autentyczności. Jej ocena, to niezwykle istotny obowiązek Kościoła posyłającego. Jego niedopełnienie lub spełnienie powierzchowne ma długofalowe konsekwencje.

Adekwatne przygotowanie misjonarza do jego konkretnej misji, jak i dalsza jego formacja permanentna, powinny zawsze uwzględniać te dwa bieguny orientacji życia i działania.

¹⁴ KKK, 1816.

Z jednej strony jest to pogłębiona duchowość misyjna, żywiona modlitwą w jej wszystkich formach i sakramentami, a zwłaszcza Eucharystią. Dążenie do osobistej świętości, tak podkreślone przez Sobór Wat. II, dzisiaj robi wrażenie świadomości marginalnej, ustępującej przejściu się inkulturacją, komunikacją i socjotechniką. Środki zajmują miejsce osób i stają się celem działalności wielu współczesnych misjonarzy i apostołów. Misje bez prowadzenia przez Ducha Świętego, bez Jego natchnień i oświeceń, szybko okazują się jałowe i bezowocne. Misjonarz w ten sposób ukształtowany dość szybko wypala się, jest niezdolny do pokonywania trudności, zwłaszcza w dłuższej perspektywie czasowej. Staje się zgorzkniały, hyperkrytyczny i skłonny do negatywizmu. Jego późniejsza przydatność do animacji misyjnej nie jest bynajmniej oczywista.

Znajomość świata, w którym żyjemy w XXI wieku, świata złożonego i trudnego do rozszyfrowania od strony sytuacji i potrzeb duchowych, wszystkich uwarunkowań osób i społeczeństw, światowych konsekwencji globalizacji, postmodernizmu i współczesnych form neopogaństwa ułatwia, a nawet umożliwia misjonarzowi dotarcie do ludzkiego serca oczekującego nawrócenia. Takiej znajomości domagał się Jezus Chrystus, gdy mówił o znakach czasu, gdy uczył swych słuchaczy, jakiego używać języka, jak osadzać Ewangelię w konkretnym życiu. Jako przykład współczesnych trudności można zacytować słaby już rezonans agropastoralnego języka Biblii. Już św. Teresa od Dz. Jezus, Patronka Misji wprowadzała użycie referencji technicznych (słynna winda) do wyjaśniania dynamiki życia duchowego. Pojęcia króla i królestwa, pasterza i stada, stają się zrozumiałe dla naszych współczesnych dopiero po odpowiednim przygotowaniu biblijnym, uciekającym się do współczesnych referencji.

Powyższe obserwacje są również wyzwaniem dla misjologii. Jeśli pozostaje ona nauką kościelną wycinkowej eklezjologii, nie spełnia już swojej roli w ewangelizacji świata. Jak wiele innych naukowych dyscyplin dzisiaj, misjologia staje się nauką międzydyscyplinarną, wielowązną i wielofunkcyjną. Musi przecież uwzględnić współczesne kryteria antropologiczne misji, nakładające się na tradycyjne kryteria geograficzne. Dzisiejsze misje są „bez granic”, a właściwym krajem misyjnym okazuje się ludzka świadomość, sumienie i wolność.

Stowarzyszenie Misjologów Polskich stoi przed porywającą perspektywą udziału w tym komunijnym wysiłku całego Kościoła.

Ks. Jan Górski*

Katowice

JAK MÓWIĆ O MISJACH *AD GENTES* W DOBIE GLOBALIZACJI I W NOWEJ RZECZYWISTOŚCI EUROPEJSKIEJ

Język danej epoki jest nie tylko narzędziem przekazu odwiecznej prawdy Bożej, ale jest również przez nią kształtowany. Funkcje języka, jego historia, są już stosunkowo dobrze znane, jednak nadal prowadzone są intensywne badania nad poznaniem języków i semantyki. Wśród typologii językowej wymienia się specyficzny język religijny. Andrzej Zwoliński komentuje to następująco: „Język jest istotnym składnikiem celowych aktów i zachowań ludzi... Określenie język religijny sugeruje więc religijne użycie języka. Można więc określić język religijny jako język, którym posługuje się człowiek w sytuacji religijnej”¹. Jego szczególnym owocem jest zaś teologia, jak analizuje Jan Paweł II (1991): „mowa o Bogu”, „słowo Boga”, z podkreśleniem słowa Boga, jego zbawczego sensu².

Od samego początku także głosiciele Ewangelii spotykali się z niezrozumieniem głoszonego orędzia, nie tyle z racji nieznamoścności języka, ale z powodu przekazywanej treści i zawartości semantycznej. Doświadczył tego św. Paweł w Atenach: *gdy usłyszeli o zmartwychwstaniu, jedni się wyśmiewali, a inni powiedzieli posłuchamy Cię innym razem* (Dz 17,32). Jak ważna była znajomość nowych języków, i rola w ich opracowywaniu w działalności misyjnej przypomina Jan Paweł II, opisując pracę Braci Sołuńskich w ewangelizacji Słowian: „Z myślą o ewangelizacji – jak na to wskazuje ich biografia – dwaj święci Bracia podjęli trudne dzieło przekładu tekstów Pisma Świętego, które znali w języku greckim, na język ludów słowiańskich osiadłych w sąsiedztwie ich kraju i rodzinnego miasta. W wypełnianiu tego trudnego zadania pomagała im dobra znajomość języka greckiego i własnej kultury, równocześnie jednak starali się poznać dogłębnie język, obyczaje i tradycje ludów słowiańskich, wydobywając wiernie zawarte w nich ludzkie dążenia i wartości”³.

Później misjonarze stale troszczyli się o poznanie języków ewangelizowanych ludów. Tworzyli gramatyki, zapisywali słowa, kodyfikowali słowniki.

* **Ks. prof. dr hab. Jan Górski**, kierownik Zakładu Misjologii i Teologii Religii na WTI UŚ w Katowicach, prezes Stowarzyszenia Misjologów Polskich, konsultor Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów.

¹ A. Zwoliński, *Słowo w relacjach społecznych*, Kraków 2003, s. 410.

² Jan Paweł II, *Otrzymałście Ducha przybrania za synów*, Rzym 1992, s. 75.

³ Tenże, Encyklika *Slavorum Apostoli* (1985), n.10.

Takie przygotowanie Dekret misyjny Soboru Watykańskiego II uważa za niezmiernie ważne dla pracy misyjnej: „Niech w takim stopniu opanują języki, aby mogli się nimi posługiwać poprawnie i swobodnie i aby w ten sposób znaleźli łatwiejszy dostęp do umysłów i serc ludzi”⁴.

1. Język misjologii i misji

Znaczenie języka w działalności misyjnej nie ulega wątpliwości. Język jest jednym z zasadniczych środków przepowiadania Ewangelii⁵. Przy całym poparciu tego zadania przez Kościół, misjonarz pozostaje z nim w praktyce sam, mając przed sobą konieczność nauczania się w krótkim czasie, często niełatwych języków. W nauce języków przez misjonarzy, zauważa Bronk, zwraca się uwagę na opanowanie warstwy fonetycznej i leksykalnej, najmniej semantycznej. „Można długie lata przebywać w pewnym kraju, a pozostawać obcym, można nawet poprawnie posługiwać się językiem, a nie być rozumianym”⁶. Potrzeba zrozumienia ducha języka, czyli całej kultury ludzi, wśród której funkcjonuje. Zawsze jednak misjonarz doświadcza pewnej granicy, którą bardzo trudno przekroczyć, związanej z innymi horyzontami myślenia. Granica ta może stać się dla misjonarza momentem refleksji nad swoim światem rozumienia i jego ograniczeniami⁷.

Już samo określenie misji, definicja, a zwłaszcza historyczny rozwój tego pojęcia, wywołuje różne skojarzenia i tłumaczenia. Wraz z rozwojem refleksji nad zagadnieniem misji pojawia się pytanie o rozumienie tego słowa. Dzisiejszy sposób interpretacji pojawił się stosunkowo późno. Znajdujemy go w sprawozdaniu rocznym generała Towarzystwa Jezusowego Layneza z 1558 roku, z tym, że chodziło o działalność zakonu wśród Maronitów⁸. Działalność misyjna, ewangelizacyjna, ekumeniczna i duszpasterska były wtedy utożsamiane. Później określenie „misje” było stosowane wobec tzw. misji wewnętrznej, zwłaszcza w czasie kontrreformacji.

Ożywienie misyjne w sferze praktycznej miało miejsce już w XIX wieku⁹. Wtedy powstały liczne Zgromadzenia misyjne, Papieskie Dzieła Misyjne, wielu misjonarzy pracowało na misjach. Wiek ten określany jako czas ożywienia misyjnego zaowocował także rozwojem publikacji na tematy misyjne. Zrazu

⁴ DM 26.

⁵ A. Bronk, *Misjonarz wobec obcych sobie światów mówienia*, „Zeszyty Misjologiczne Akademii Teologii Katolickiej” [dalej: ZMis], Warszawa 1978, t. III, s. 219.

⁶ Tenże, art. cyt., s. 227.

⁷ Por. tenże, jw., s. 235-236.

⁸ Por. J. Górski, *Mały słownik misjologiczny*, Katowice 2004, s. 67-70.

⁹ Por. A. Miotk, *Problematyka misji w kontekście historycznym XIX wieku*, Nurt SVD 2(2000), s. 102-103.

były to opisy życia i działalności wielkich misjonarzy, później zaś pogłębiona refleksja teologiczna.

Definicja soborowa jest owocem intensywnej refleksji misjologicznej pierwszej połowy XX wieku¹⁰. Refleksja ta miała miejsce także u protestantów¹¹. Sobór definiując misję dokonał wielkiej pracy nad odnową wizji Kościoła, odzyskując poczucie tożsamości, po krytyce związku misji z kolonializmem¹². Po raz pierwszy dokonano teologicznego uzasadnienia misji. Język Dekretu misyjnego jest znacznie bogatszy teologicznie od wcześniejszych dokumentów dotyczących misji.

Nie wolno jednak zapominać, że chociaż samo słowo „misje” zostało przez Kościół wyraźnie sprecyzowane, to jednak jego zastosowanie w praktyce napotyka już na trudności. Dla wiernych często misja kojarzy się z odnową religijną parafii, czyli z tzw. „misją wewnętrzną”. Drugim przypomnieniem jest fakt odsakralizowania tego słowa przez szerokie wprowadzenie go do terminologii świeckiej¹³. Mowa jest o misji wojskowej, humanitarnej, misji telewizji, misji polityków. Stwarza to sytuację pewnego osłabienia ładunku, jaki kryje w sobie termin „misje”. Z kolei stereotypy, często nawiązujące do historii również szkodzą właściwemu rozumieniu misji. Sam Jan Paweł II również rozważa terminologię: „Trudność w rozszyfrowaniu tej złożonej i zmieniającej się rzeczywistości w odniesieniu do nakazu ewangelizacji ujawnia się już w *słownictwie misyjnym*: na przykład pewne zakłopotanie budzi stosowanie terminów *misje* i *misjonarze*, uważanych za przebrzmiałe i obciążone negatywnymi skojarzeniami historycznymi; woli się stosować rzeczownik *misja* w liczbie pojedynczej i przymiotnik *misyjny* na określenie wszelkiej działalności Kościoła”¹⁴.

Podsumowując ten fragment odnoszący się do rozumienia misji należy dodać, że sytuacja zniechęcenia w wielu Kościołach europejskich nie pozwala na przebicie się wezwania do nowej ewangelizacji, nowej zarówno co do metod, treści jak i samej istoty. Działalność typowo misjonarska jest często postrzegana jako relikw przeszłości. Sytuacja ta znalazła odbicie w misjologii. Wielu chciałoby ją zastąpić nauką o dialogu czy też pomocy humanitarnej¹⁵.

¹⁰ „Ogólnie *misjami* nazywa się specjalne przedsięwzięcia, które wysłani przez Kościół głosiciele Ewangelii, idąc na cały świat, podejmują celem wykonania zadań głoszenia Ewangelii, idąc na cały świat, podejmują celem wykonania zadań głoszenia Ewangelii i zakładania Kościoła wśród narodów lub grup społecznych jeszcze nie wierzących w Chrystusa” DM 6.

¹¹ Por. K. Muller, *Teologia misji. Wprowadzenie*, Warszawa 1989, s. 40-46.

¹² Por. R. Schreiter, *Mission in the Third Millennium*, New York 2001, s. 123.

¹³ Por. H. Maurier, *Antropologia misyjna*, Warszawa 1997, s. 14-15.

¹⁴ RMis 32.

¹⁵ Por. Zapowiedź nowego czasopisma w miejsce NZM: „Forum mission”.

Konieczność misji została potwierdzona w wielu dokumentach Kościoła. Jest to ważne zadanie zarówno co do czasu, jak i przestrzeni. Jan Paweł II chcąc najpełniej opisać różne możliwości, w których potrzeba ewangelizacji, ukazał „sytuacje misyjne”¹⁶. Także w krajach, gdzie Kościół już jest zakorzeniony i sam aktywnie uczestniczy w misjach mogą powstawać sytuacje misyjne, wymagające pierwszej ewangelizacji. Wprowadza to pewne zakłopotanie: (RMis 32). Należy się jednak bronić przed zbyt łatwym uznawaniem takiej sytuacji, często prowadzącej do dyspensowania się od obowiązku misyjnego.

Język misjologii, podobnie jak innych dziedzin teologii operuje specyficznym kompendium pojęć. Odpowiednie pozycje leksykograficzne pomagają w ich zrozumieniu¹⁷. Od samego początku rozwoju refleksji nad misjami w formie publikacji, ma miejsce zmaganie się pomiędzy językiem heroiczno-przygodowym, zabarwionym heroizmem, a spokojną pogłębianą refleksją teologiczną. Wyraża się to w polaryzacji między barwnymi korowodami misyjnymi, z językiem happeningowym, a językiem konferencyjnym. Przy czym należy dodać, że sytuacja pierwsza połączona jest często z elementem litości nad biednymi. Emocjonalno-przygodowy charakter wiadomości o misjach wpływa na stopień zaangażowania misyjnego. Dlatego misjologia wciąż musi starać się o właściwe jej miejsce wśród nauk teologicznych. Sytuacja ta jest związana ze zbyt dużym powiązaniem w przeszłości misjologii z historią Kościoła. Stąd wezwanie Jana Pawła II o „ponowne sprowadzenie czy powrót misji do jednej misji Kościoła, włączenie misjologii w eklezjologię i umiejscowienie ich obu w trynitarnym planie zbawienia nadały nowy oddech samej działalności misyjnej, nie pojmowanej już jako zadanie na marginesie Kościoła, ale umieszczonej w samym sercu jego życia, jako podstawowy obowiązek całego Ludu Bożego. Trzeba jednak strzec się przed ryzykiem zrównywania sytuacji bardzo różnych i redukowania, jeśli nie całkowitego znoszenia, misji i misjonarzy *ad gentes*. Mówienie, że cały Kościół jest misyjny, nie wyklucza istnienia specyficznej misji *ad gentes*, tak jak mówienie, że wszyscy katolicy winni być misjonarzami, nie wyklucza, a nawet wymaga, by istnieli misjonarze *ad gentes* „na całe życie”, mający specyficzne powołanie”¹⁸.

2. Globalizacja

Wśród zjawisk współczesnego świata na czoło wysuwa się zjawisko globalizacji. Samo słowo stosuje się, by ukazać procesy o wymiarze światowym.

¹⁶ Por. RMis.

¹⁷ Por. J. Górski, *Mały słownik...*

¹⁸ RMis 32.

W tym znaczeniu może ono mieć charakter pozytywny lub negatywny¹⁹. Śledząc historię możemy dostrzec wiele prób globalizacji w ciągu wieków, chociaż nie zostały zdefiniowane w ten sposób. Od samego początku istnieje pewne napięcie między chrześcijańską koncepcją budowy Kościoła, a globalizacją. Ta ostatnia budowana jest na potęgde ekonomii i polityki. Pierwsze jej oznaki wykazywane są w Starym Testamencie, w obrazie budowy wieży Babel (Rdz 11,1-9). Jezus też przestrzega: *Wiedzie, że władcy narodów uciskają je, a wielcy dają im odczuć swą władzę. Nie tak będzie u was* (Mt 20,25). Podczas całej historii ludzkości możemy wskazać próby wprowadzenia lub rozszerzania się pewnych idei po całym świecie. Proces uniwersalizacji jest w pewnym sensie nieuchronny²⁰. „W odniesieniu do dzieła misyjnego będzie oznaczała koordynację współpracy na różnych płaszczyznach: ponadnarodowej, ekumenicznej, ogólnoludzkiej w celu przezwyciężenia przeszkód w ewangelizacji”²¹. W tym rozumieniu odkrywamy również słowa Jan Pawła II: „Świadomy tej odpowiedzialności za nową ewangelizację i za misję powszechną, czuję potrzebę dzielenia się nią w czasie spotkań z Biskupami. Odbynam sam wiele podróży po świecie, »aby głosić Ewangelię, ‘utwierdzać braci’ w wierze, umacniać Kościół i spotykać człowieka. Są to pielgrzymki wiary (...). Są to równocześnie okazje do wędrownej katechezy, do ewangelicznego przepowiadania jako przedłużenie na wszystkie szerokości geograficzne Ewangelii i nauczania apostolskiego, rozszerzonego na dzisiejszy zasięg planetarny»”²². Papież rozumiał doskonale ten wymiar, stąd Jego słowa i propozycja spotkań były adresowane do konkretnego człowieka, ale żyjącego w świecie, gdzie dystans komunikacyjny i informatyczny znacznie się zmniejszył. Nauczanie papieskie w tym wymiarze stało się możliwe, między innymi, dzięki owocom globalizacji.

Dzięki temu również dzisiejsze nauczanie Kościoła rzeczywiście nie pozostaje bez echa we współczesnym świecie. Jest to szansa, aby mówić o misjach aktualnym językiem. Propozycja ta jest prostym wynikiem inkulturacji, która jest dialogiem z kulturą. Chociaż próbuje się poszukiwać różnych źródeł, inkulturacja jest ściśle związana z Tajemnicą Wcielenia, więc możemy ją rozważać głównie na płaszczyźnie teologicznej. Proces globalizacji również powinien być ewangelizowany. To miejsce w którym także powinien być obecny Jezus Chrystus.

¹⁹ Przyjęło się przedstawianie globalizacji jako zjawiska negatywnego. Opinia taka wydaje się niesłuszna. Sam proces globalizacji jest neutralny, ważna jest dopiero treść globalizacji.

²⁰ H. Maurier, dz. cyt., s. 76.

²¹ J. Górski, *Mały słownik...*, s. 42.

²² RMis 63.

3. Europa

Rzeczywistością, w której żyjemy i prowadzimy refleksję nad realizacją misji jest także współczesna Europa. Przeżywająca fale sekularyzacji z postmodernizmem jest miejscem, gdzie przede wszystkim żyje autentyczny Kościół, zaangażowany misyjnie. Europejczycy to chrześcijanie. „Zainteresowanie, jakim Kościół darzy Europę, rodzi się z samej jego natury i posłannictwa. W ciągu wieków bowiem Kościół związał się bardzo ściśle z naszym kontynentem, a duchowe oblicze Europy kształtowało się dzięki wysiłkowi wielkich misjonarzy, świadectwu świętych i męczenników oraz wytrwałej pracy mnichów, zakonników i duszpasterzy”²³.

Europa jest równocześnie kontynentem misyjnym i misjonarskim. W konieczności przekonania Europejczyków o potrzebie misji pojawiają się dzisiaj inne problemy. Sytuacja chrześcijańskiej Europy jest skomplikowana. Z jednej strony występuje przekonanie o jej chrześcijańskich korzeniach, z drugiej procesy laicyzacyjne mocno dotknęły niektóre społeczeństwa²⁴. Laicyzm jest światopoglądem, którego w Europie nie możemy ignorować. Nie bez znaczenia jest także obecność wyznawców innych religii, zwłaszcza islamu. Już w encyklice *Redemptoris missio* Jan Paweł II pisze o „sytuacjach misyjnych”.

Europa ma więc własny kontekst misji i nowej ewangelizacji. Również tutaj jest konieczna zasada inkulturacji. Pamiętając, że „Misje są oznaką wiary” należy łączyć te dwie rzeczywistości²⁵. Obudzenie wiary przez program reewangelizacji zaowocuje ożywieniem ducha misyjnego.

4. Nowy język

Dochodzimy do próby odpowiedzi na pytanie zawarte w temacie. Misje są ściśle związane z wiarą. Nie można negować świata, w którym żyjemy i ludzi, których spotykamy. Nie można oczekiwać zaangażowania i wypełniania misji od kogoś, kto nie wie, czego ma dotyczyć. Stąd konieczność równoczesnego obudzenia i pogłębienia wiary i misji. Kościół nie może zrezygnować z przekonywania o potrzebie misji. Nie zawsze nasza argumentacja i nasz sposób myślenia jest zrozumiała nawet dla przeciętnego chrześcijanina (skomplikowane objaśnienia dotyczące misji, sytuacja misji w Ameryce Łacińskiej czy na terenie prawosławia, niezbyt jasno przedstawiane kompetencje poszczególnych Papieskich Dziel Misyjnych).

Jeżeli teologia jest owocem inkulturacji, to sama misjologia winna także przyswoić sobie język współczesnej kultury. Często bowiem bazuje się

²³ Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Ecclesia in Europa* 25.

²⁴ Por. H. Bettscheider, *Mission für das 21. Jahrhundert in Europa*, Verbum SVD 41: 4(2000), s. 539-540.

²⁵ Por. RMis 2.

jedynie na warstwie folkloru, pomijając kulturę. Misjologia również korzysta z owoców inkulturacji. Nie tylko zajmuje się nią z punktu widzenia przedmiotowego.

Tematem naprawdę oczekiwanym, jeżeli chodzi o potrzebę misji i znaczenie tego słowa jest głębokie powiązanie z wiarą w Jezusa Chrystusa, wypełnienie Jego nakazu. Tematem centralnym misji jest Jezus Chrystus. Misji nie można sprowadzać do akcji humanitarnych, pracy na rzecz rozwoju czy litości nad pokrzywdzonymi. Misje są integralnym wymiarem naszej wiary. Są naturą Kościoła²⁶. To Jan Paweł II wzywał do wyraźnego określenia swej tożsamości. Dlatego wyraźnie można i trzeba mówić o misji. Warto tutaj przytoczyć ważną uwagę metodologiczną: „Różne formy działalności wewnętrznej jednej jedynej misji Kościoła rodzą się nie z racji należących do samej jej istoty, ale z różnych okoliczności, w jakich są urzeczywistniane. Patrząc na dzisiejszy świat z punktu widzenia ewangelizacji, można wyróżnić trzy sytuacje”²⁷. Stąd potrzeba szerszego spojrzenia na misje. Skoro w wymienianych później trzech sytuacjach mieszczą się różne opcje, można spokojniej spojrzeć i przyjąć różne formy zaangażowania.

Misjologia, o której zaistnienie w programie studiów teologicznych należy się starać, ma także inne zadanie: wprowadzenia idei misyjnej do całej teologii. Inspiracja misyjna i misyjny wymiar musi dotyczyć całej teologii. Język winien nawiązywać do biblijno-soborowej wizji Kościoła – Ludu Bożego. Potrzeba obudzenia na nowo tematu misyjnej natury Kościoła. Także do zadań misjologii będzie należało ukazanie nowych potrzeb i możliwości, kierując się podstawową zasadą misji, jaką jest inkulturacja. Misjolodzy powinni jeszcze bardziej zwiększyć wysiłek ukazywania pełnych nadziei perspektyw współczesnych kontekstów misji. Przecież nie można zapomnieć o konieczności współpracy z Kościołami na innych kontynentach w służbie misji *ad gentes*²⁸. Stąd oprócz prac naukowych potrzeba dobrych merytorycznie prac napisanych przystępnym językiem i ukazujących ważne tematy misyjne. Odczuwa się bowiem lukę między pracami naukowymi, a kolorowymi publikacjami o charakterze tabloidów, stosującymi język przygodowy.

Należy przyznać, że często posługujemy się językiem, który wciąż nawiązuje do czasów przeszłych. Niektóre propozycje współpracy mogą wręcz tchnąć epoką kolonialną. Misje kojarzymy z obszarami zapóźnionymi ekonomicznie. Dzisiaj misje będą się łączyły nie tyle z daleką podróżą w sensie geograficznym, ale może o wiele trudniejszym wejściem w głąb problemów współczesnego świata. Globalizacja jest obecna w naszym życiu. W jej proces możemy się aktywnie włączyć przez ewangelizację i tym samym uczynić ją

²⁶ Por. DM 2.

²⁷ RMis 33.

²⁸ EEu 64.

płaszczyzną ewangelizacji. Jan Paweł II omawia to analizując w *Redemptoris missio* „Nowe światy i zjawiska społeczne”²⁹. Zalicza do nich: urbanizację, świat młodych i ich kulturę, migracje, sytuacje nędzy. I dalej stwierdza: „Jest wiele innych *areopagów* współczesnego świata, ku którym winna się kierować działalność misyjna Kościoła. Na przykład zaangażowanie na rzecz pokoju, rozwoju i wyzwolenia ludów, praw człowieka i narodów, przede wszystkim mniejszości, działanie na rzecz kobiety i dziecka, ochrona świata stworzonego, to wszystko dziedziny ludzkiej działalności, które należy rozjaśnić światłem Ewangelii”³⁰.

Globalizacja dostarcza nam inspiracji do zaangażowania na miarę naszych czasów. Przykładem może być współpraca szkół, projekty dotyczące infrastruktury, opieka nad migrantami. Wiele projektów prowadzonych jest przez instytucje pozakościelne. Czy nie czas aby otworzyć szerzej nasze możliwości współpracy z tymi instytucjami? Nie możemy obok tych wyzwań przechodzić obojętnie. To jest także misja *ad gentes*! Ważna w tym kontekście jest uwaga poczyniona przez Jana Pawła II: „W różnych częściach Europy potrzeba nowego głoszenia Ewangelii: wzrasta liczba ludzi nieochrzczonych”³¹.

Drugą rzeczywistością, w której żyjemy, jest istnienie obok chrześcijaństwa innych religii i laicyzmu. Wielu ludzi dokonuje wyboru wyznania, a brak silnych tradycyjnych instytucji (rodzina, Kościół, więź narodowa), sprzyja postawom światopoglądowo liberalnym lub neutralnym. Nie można osądzać ludzi, którzy poszukują negatywnie. Przy tej okazji pojawia się pytanie o naszą metodykę misyjną. Potrzeba języka dialogu, który jest jedną z najważniejszych metod misyjnych. Różne grupy ludzi wyjeżdżają na doświadczenia misyjne do innych krajów, dodajmy o kulturze agrarnej. Często misję kojarzy się z kulturami agrarnymi. Przecież tu, w naszym europejskim zurbanizowanym świecie mamy również wielu, którzy potrzebują pierwszej ewangelizacji³².

W rozumieniu zadania misyjnego stoimy dzisiaj przed zmianą sposobu myślenia i języka przekazu. Można to porównać do czasu wielkich odkryć geograficznych. Wtedy Kościół stanął przed zadaniem poznania nowych lądów, ludów, kultur, religii i języków. Dzisiaj zadanie jest podobne. Stoimy przed różnymi światopoglądami, religiami i kulturami (lub subkulturami) i trzeba je poznać. Żyjemy w kulturze europejskiej włączonej w globalizację. Także do tej sytuacji odnoszą się słowa św. Pawła: *Wszystko badajcie, a co szlachetne – zachowujcie* (1 Tes 5,21).

²⁹ RMis 37.

³⁰ Tamże.

³¹ EEu 46.

³² Tamże.

Andrzej Miotk SVD*
Olsztyn

DYNAMIZM MISYJNY NAUCZANIA PAPIESKIEGO OD LEONA XIII DO JANA PAWŁA II

Wprowadzenie

Papieże jako widzialni następcy Chrystusa w najwyższym stopniu ponoszą odpowiedzialność za misyjne dzieło Kościoła. Sprawowanie przez nich urzędu nauczycielskiego ma bezpośredni wpływ na dynamizm misyjny Kościoła. W omawianym tu okresie, obejmującym dziewięć pontyfikatów na Stolicy Piotrowej, papieże wykazywali wysoką świadomość odpowiedzialności za powierzony im nakaz misyjny jak i za całość dzieła misyjnego Kościoła. W niniejszej prezentacji zostanie podjęta analiza nauczania misyjnego papieży, poczynwszy od pontyfikatu Leona XIII (1878) do pontyfikatu Jana Pawła II, ze szczególnym uwzględnieniem przełomowej cezury w rozwoju teologii misyjnej, która znalazła swój wyraz w soborowym dekreście misyjnym *Ad gentes* (1965).

Na przestrzeni ponad stulecia daje się zauważyć, że papieże wielokrotnie zabierali głos w sprawach misji, pamiętając o powierzonym im przez Zbawiciela mandacie misyjnym. Ich aktywny udział w dziele misyjnym skłania do konkluzji, że w pełni papieżami misyjnymi stali się tak naprawdę dopiero papieże XX wieku. Fakt ten należy jednak rozpatrywać w powiązaniu z rozwojem misjologii i przemianami w samym Kościele. Abstrahując od pontyfikatu Leona XIII, tylko Grzegorz XVI zapisał się jako papież misyjny w XIX wieku.

Współcześni papieże często zabierali głos w sprawach misyjnej aktywności Kościoła, podejmując tak inicjatywy praktyczne, jak też ukierunkowując działalność misyjną poprzez nauczanie w formie listów apostolskich, instrukcji, a nade wszystko w programowych encyklikach. Papieskie nauczanie misyjne jest przedmiotem naszych zainteresowań w ramach chronologicznej prezentacji najważniejszych dokumentów misyjnych magisterium, ze szczególnym uwzględnieniem nowych aspektów teologicznych, które przyczyniły się do rozwoju współczesnej idei misyjnej. Warto zauważyć, że wraz z papieżem Pawłem VI rozpoczął się nowy nurt nauczania misyjnego, związany z papieskimi podróżami apostolskimi do wszystkich krajów świata.

* **Ks. dr Andrzej Miotk SVD**, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie.

Leon XIII (1878–1903)

Prezentację otwiera 25-letni pontyfikat Leona XIII, który zaznaczył się licznymi dokumentami misyjnymi, spośród których na szczególne znaczenie zasługuje encyklika *Sancta Dei civitas* z 3.12.1880 r.,¹ poświęcona przede wszystkim obowiązkom misyjnym ludu chrześcijańskiego oraz tematyce współpracy misyjnej trzech dzieł misyjnych: Dzieła Rozkrzewienia Wiary (1822), Dzieła Świętego Dzieciństwa (1843) i Dzieła Szkół na Wschodzie (1856)². Ta pierwsza w pełnym znaczeniu encyklika misyjna czyni cały Lud Boży odpowiedzialnym za dzieło misyjne³: „Kościół jako wspólnota wierzących nie powinien zadowalać się sytuacją historyczną ani się z nią identyfikować. Zamiast tego musi działać w świadomości swej uniwersalnej istoty, która stanowi o uniwersalizmie zbawczego dzieła Chrystusa”⁴. Obok przepowiadania wiary encyklika podkreślała szczególne znaczenie jałmużny i nieustannej modlitwy, które mają sprowadzić szczególne błogosławieństwo na głosicieli Słowa Bożego. Leon XIII zwracał również uwagę na cywilizacyjną i humanitarną funkcję działalności misyjnej.

Oprócz wymienionej encykliki w nauczaniu Leona XIII można wyróżnić pięć dalszych dokumentów o charakterze misyjnym. Najpierw w porządku chronologicznym tematykę misyjną podejmuje list *Humanae salutis*⁵ z 1886 r., w którym zostaje ustanowiona organizacja kościelna dla Indii.

W kolejnych dwóch listach z lat 1888 i 1890 papież występuje przeciw handlowi niewolnikami w Brazylii i Afryce. W pierwszej encyklice *In plurimis*⁶ z 5.05.1888 r. Leon XIII na życzenie kardynała Lavigerie skierował słowo do biskupów Brazylii, w którym potępił handel niewolnikami. Papież wzywał wszystkie rządy do współpracy na rzecz znoszenia niewolnictwa i handlu niewolnikami i upominał misjonarzy, aby nie szczędzili wysiłków na rzecz przekazywania niewolnikom wiary i wolności. Druga encyklika

¹ Zob. AAS 13 (1880) 241-248; B. Wodecki, F. Wodecki i F. Zapłata (red.), *Breviarium Missionum. Wybór dokumentów Kościoła dotyczących dzieła misyjnego*, cz. 1, Warszawa 1979, nr 143-149.

² A. Kmicik, *Posyłam Was. Misja Chrystusa Odkupiciela powierzona Kościołowi*, Warszawa 1995, s. 39.

³ Misje bowiem, coraz bardziej opuszczane przez rządy zlaicyzowanych państw domagały się natychmiastowej pomocy. Dzięki jednak ciągle wzrastającej liczbie misjonarzy, zwłaszcza ze strony nowych zakonów, oraz dzięki wzrastającej pomocy chrześcijan dzieło misyjne nabrało nowego dynamicznego rozpędu. Wyrazem tego był rozkwit dzieł misyjnych.

⁴ Cyt. za: K.J. Rivinius, *Ein Zentenarium: Die Missionsencyklika „Sancta Dei civitas”*, w: „Verbum SVD” 21 (1980), s. 362.

⁵ Zob. <http://digilander.libero.it/magistero/113human.htm> [dostęp: 04.06.2004 r.].

⁶ Zob. AAS 20 (1888) 545-559; *Breviarium Missionum*, cz. 1, 150-153.

*Catholicae Ecclesiae*⁷ z 20.11.1890 r. była poświęcona misjonowaniu Afryki i wprowadzała coroczną kolektę w dzień Objawienia Pańskiego na rzecz misjonarzy pracujących w Afryce. Po Konferencji Berlińskiej (1884) poprzez akcję przeciw niewolnictwu Kościół dał posłyszeć swój głos i włączył się w nurt czasu.

Z kolei list apostolski *Ad extremas Orientis oras*⁸ z 24.06.1893 r. został poświęcony zakładaniu seminariów w Indiach, a zwłaszcza podniesieniu poziomu przygotowania miejscowych księży, aby potrafili sami należycie zarządzać sprawami chrześcijańskimi w swoich krajach⁹. Bez rodzimego kleru przyszłość wiary katolickiej jest niepewna. Rok później Leon XIII wydał kolejną encyklikę *Christi nomen et regnum*¹⁰ z 24.12.1894 r., w której szczególną troską otoczył Kościół na Dalekim Wschodzie. Wiernych wezwał do większej ofiarności w ramach dzieł misyjnych, zwłaszcza z myślą o potrzebie rozwoju szkolnictwa, stanowiącego ważny instrument w formowaniu kadr rodzimego duchowieństwa.

Patrzac ogólnie na pontyfikat Leona XIII możemy zauważyć, że papież domagał się, aby również Kościół w ramach prowadzonych misji zagranicznych dał wkład w cywilizacyjne dzieło narodów europejskich. Przy tym różnił on religijną i świecką stronę zadania misyjnego: „Chwałą Kościoła katolickiego jest to, że rozpowszechnia mądrość Ewangelii i zachowuje ją; gdyby tego zabrakło świat znajdowałby się wciąż jeszcze w ciemnościach niewiary i barbarzyństwa”¹¹. Papież przypisuje pierwszeństwo przepowiadaniu i wyraźnie przeciwstawia zadanie misjonarza tym, którzy uczestniczą w dziele kolonizacji.

Podstawy papieskiej strategii misyjnej miały swe źródło w myślowym porządku św. Tomasza z Akwinu i charakteryzowała je silna tendencja hierarchiczna. Z tej relacji do sposobu myślenia św. Tomasza wypływa porządkująca siła jego myśli i bezpośrednia jedność jego koncepcji, połączona z przejrzystą rozległością i rozumiejącą otwartością. Leona XIII nie można określić abstrakcyjnym idealistą, był raczej człowiekiem profetycznym, który

⁷ Zob. AAS 23 (1890-1891) 257-260; *Breviarium Missionum*, cz. 1, 154-156.

⁸ Zob. AAS 25 (1892-1893) 716-721; *Breviarium Missionum*, cz. 1, 157-159.

⁹ W dokumencie czytamy: „Powodzenie wiary katolickiej u Hindusów będzie niepewne i rozkrzewienie jej wątpliwe tak długo, dopóki brak będzie kleru wybranego z dobrze do zadań kapłańskich przygotowanych ludzi miejscowych, którzy będą w stanie nie tylko pomagać obcym kapłanom, lecz będą mogli sami w swoich krajach należycie zarządzać sprawami chrześcijańskimi”. ASS 25, (1892-1893), s. 719; *Breviarium Missionum*, cz. 1, 158.

¹⁰ Zob. AAS 27 (1894-1895) 385-387; *Breviarium Missionum*, cz. 1, 160-162.

¹¹ J. Gadille, J.F. Zorn, *Missionstheologien – Anfänge des Ökumenismus*, w: J.-M. Mayeur (red.), *Die Geschichte des Christentums*, t. 11: *Liberalismus, Industrialisierung, Expansion Europas (1830-1914)*, Freiburg 1997, s. 413.

przez pryzmat swojego czasu udzielał wskazówek na przyszłość. Leon XIII nie był romantykiem, raczej wizjonerem, u którego siłę czynu poprzedzało szerokie spojrzenie, nawet jeśli urzeczywistnienie tego dokonało się tylko częściowo. W tych kategoriach myślowych misje zostały całkowicie podporządkowane autorytetowi papieża.

W wieku XIX przebudzenie zapału misyjnego ukazuje się w splocie różnorodnych uwarunkowań historycznych. Nastąpił wyraźny wzrost świadomość misyjnej wśród ogółu katolików i wzmocnienie zaangażowania misyjnego Stolicy Apostolskiej. Podłożem dla tego wzrostu była przede wszystkim konsekwentna strategia Kongregacji Rozkrzewienia Wiary, która praktycznie podchwyciła niektóre z postulatów wcześniej przez nią sformułowanych. Myślą przewodnią tych postulatów była centralizacja dzieła misyjnego. Jednocześnie kolonializm europejski stał się ważnym czynnikiem stymulującym rozwój dzieła misyjnego w krajach zamorskich. Jednakże za tym rozwojem nie postępowała bynajmniej pogłębiona refleksja teologiczno-misjologiczna. Posłanie misyjne bazowało na zwartej i centralistycznej strategii papieskiej, pozbawionej jednak zakorzenienia w eklezjologii. Dla wzmożonej akcji misyjnej Leona XIII oparciem teoretycznym stała się odnowiona i kościelnie kanonizowana teologia neotomistyczna.

Po śmierci 93-letniego Leona XIII 20.07.1903 r. uległo zatraceniu coś z tego uniwersalnego i pozytywnego spojrzenia, które było tak bliskie duchowi papieża, otwartego na nowe czasy, który z najwyższą troską zabiegał o pogodzenie nowoczesnej cywilizacji z religią. Co więcej, Kościół miał podejmować inicjatywy dla szerzenia nowoczesnej cywilizacji i kultury.

Pius X (1903–1914)

Po Leonie XIII Kościół otrzymał w osobie Piusa X prawdziwego duszpasterza, który nie zapisał się jednak jako papież misyjny¹². Za tego pontyfikatu nie ukazał się żaden znaczący dokument misyjny. Krótkie wypowiedzi na tematy misyjne nie dają żadnego jednolitego obrazu. Tym niemniej misje były dla Piusa X kwestią sumienia. Często powtarzał, że nikt nie może pozostać obojętnym na Chrystusowy nakaz głoszenia Dobrej Nowiny wszystkim narodom. Wiernym polecał wspieranie misjonarzy modlitwą i ofiarą materialną. Były patriarcha Wenecji z wielkim respektem odnosił się do misjonarzy i szczególnie akcentował potrzebę wychowania młodego pokolenia w duchu wrażliwości na misyjne potrzeby Kościoła¹³.

¹² A. Miotk, *Das Missionsverständnis im historischen Wandel am Beispiel der Enzyklika „Maximum Illud”*, Nettetal 1999, s. 114-117.

¹³ Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków 1775-1978*, Warszawa 1983, s. 346-347.

Jeśli chodzi o nauczanie, to tylko dwa dokumenty tego pontyfikatu dotyczyły dzieła misyjnego¹⁴. Najpierw 25.03.1904 r. ukazało się breve *In apostolicum*¹⁵, w którym misyjna funkcja Kościoła została niejako odstąpiona Dziełu Rozkrzewienia Wiary. Dzieło to otrzymało nowe przywileje i za swojego patrona obrało św. Franciszka Ksawerego. Osiem lat później ukazała się natomiast encyklika *Lacrimabili statu indorum*¹⁶ z 7.06.1912 r., skierowana do biskupów Ameryki Łacińskiej, w której papież ubolewał nad godną pożałowania sytuacją Indian w Ameryce Łacińskiej.

Misyjne nastawienie papieża wynikało z jego osobowości. W odróżnieniu od swego poprzednika nie był predysponowany do teoretycznej syntezy; miał umysł praktyczny i troszczył się o różne szczegóły. Nie miał całościowej koncepcji, lecz były to liczne inicjatywy reformatora – praktyka i świętego. Jego rozumienie misji było tradycyjne. Niechrześcijanie żyli w dalekich i dzikich terenach globu. Zwiastuni Ewangelii powinni przynieść zbawienie i kulturę barbarzyńskim ludom. Jego aktywność w zakresie ojczystego dzieła misyjnego przejawiała się w trosce o nowe powołania misyjne i w popieraniu wielkich dzieł misyjnych.

Benedykt XV (1914–1922)

Pierwsza połowa pontyfikatu kolejnego papieża, Benedykta XV, upłynęła pod znakiem I wojny światowej (1914–1918). Ów pierwszy konflikt światowy bardzo boleśnie dotknął misyjne dzieło Kościoła. Benedykt uważnie śledził zachodzące przemiany i zrozumiał problemy misji, które wymagały szybkiego działania. Wrażliwość duchowa papieża idąca w parze z głęboką religijnością oraz jego rozległa formacja dyplomatyczna sprzyjały wypracowaniu spójnej strategii misyjnego działania, którą charakteryzowały następujące elementy: reorganizacja i centralizacja dzieła misyjnego, odpolitycznienie misji, indygenizacja i uniwersalizm misyjny. Trzy ostatnie elementy były odpowiedzią na trzy główne bolączki misji: kolonializm, europeizm i nacjonalizm.

¹⁴ F. Zapłata, *Dzieło misyjne w nauczaniu Kościoła*, w: ZMis, t. 1, cz. I: *Współczesne dzieło misyjne Kościoła*, Warszawa 1974, s. 131–151. Św. Pius X (1903–1914) w swoim breve *In apostolicum* wykazuje, że wszyscy są zobowiązani do współpracy w dziele misyjnym. Reformując Kurię Rzymską przeprowadził także reformę Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, wyłączając spod jej kompetencji takie kraje jak: Kanada, Stany Zjednoczone, Anglia, Szkocja, Irlandia, Holandia i Luksemburg. Natomiast pracę misyjną wśród Indian w Meksyku, Ekwadorze, Kolumbii i w Chile poddał pod władzę Kongregacji Rozkrzewienia Wiary.

¹⁵ Zob. AAS 36 (1903–1904) 580–582; *Breviarium Missionum*, cz.1, 163–164.

¹⁶ Zob. AAS 4 (1912) 521–523; *Breviarium Missionum*, cz. 1, 165–167.

Mocarstwa kolonialne zasadniczo posługiwały się misjami w celu realizowania własnej polityki. Popierały misjonarzy jako pionierów kultury w zakresie szkolnictwa i wychowania. Sami misjonarze zresztą wierzyli święcie w posłannictwo europejskiej cywilizacji chrześcijańskiej. Przenikał ich głęboko duch europejskiego etnocentryzmu, wyrażający się w przesadnych uczuciach narodowych i w ogólnie panującym optymizmie kulturowym. Uczucie rasowej wyższości, jak również rzymski centralizm i uniformizm jego instytucji, oddziaływały w dużym stopniu izolująco i sprzyjały powstaniu obcych enklaw pośród „dzikich pogan”. Misjonarze mieli zanieść barbarzyńcom zbawienie i kulturę, ponieważ dla Europejczyków prymitywna i obyczajowo zepsuta kultura pogan nie posiadała w sobie żadnej wartości. W działalności misyjnej przeniesiono punkt ciężkości na nawracanie pojedynczych dusz, czyli na statystyczny wzrost liczby ochrzczonych. To spojrzenie na niechrześcijan warunkowało też nastawienie wielu misjonarzy, co do kształcenia kleru lokalnego. Niektórzy byli dlatego raczej powściągliwi w promowaniu kleru miejscowego, traktując go przeważnie jako siłę pomocniczą misjonarza, który stał w drugim szeregu za misjonarzem. Nastawienie to wiązało się z poczuciem wyższości rasy białej oraz z powszechnymi uprzedzeniami. W tym kontekście z licznych inicjatyw misyjnych Benedykta XV przełomowe znaczenie dla misji miał list apostolski *Maximum illud* z 30.11.1919 r. Dokument ten zwany powszechnie encykliką, wyrósł z gorzkich doświadczeń I wojny światowej i zapoczątkował nową epokę misyjną, stanowiąc decydujący etap w przejściu od misji zagranicznych do nowych kościołów lokalnych.

Maximum illud jest najbardziej wymownym i autorytatywnym apelem Stolicy Apostolskiej na rzecz tworzenia Kościoła całkowicie autochtonicznego (miejscowego) z miejscowym duchowieństwem. Albowiem w tym niewralgicznym punkcie rozgrywała się decydująca walka o przyszłość nowych Kościołów misyjnych, o prawdziwe zaszczepienie Kościoła Chrystusowego na terenach misyjnych. „Albowiem kapłan rodzimy jako ten, który pochodzeniem, sposobem myślenia i odczuwania związany jest ze swoimi współziomkami, w wybitnej mierze zdolny jest wpoić wiarę w ich serca, o wiele lepiej niż ktokolwiek inny wie, w jaki sposób można ich o czymś przekonać”¹⁷. Benedykt XV był jednym z pierwszych, którzy popierali prawo „Kościołów misyjnych” z własnym duchowieństwem i biskupami, aby te przestały być kościelnymi koloniami pod kontrolą zagraniczną¹⁸. Drogą do samodzielności jest przede wszystkim pełne i gruntowne wykształcenie miejscowego kleru, które nie powinno ustępować temu, jakie otrzymują misjonarze europejscy.

¹⁷ Zob. *Maximum illud*, w: *Breviarium Missionum*, cz. 1, 177.

¹⁸ D.J. Bosch, *Transforming mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York 1997, s. 451.

W tym celu poleca się zakładanie seminariów regionalnych. To powinno wiązać się ze zmianą nastawienia do kleru lokalnego, który ma być równorzędnym partnerem w dziele ewangelizacji. Równość ta ma swoje najgłębsze korzenie w katolickości Kościoła, który będąc Kościołem powszechnym nie jest obcy żadnemu ludowi ani narodowości.

Encyklika szczególnie podkreślała ponadnarodowy charakter posłania misyjnego. Misje szalejącego nacjonalizmu okresu I wojny światowej znajdowały się w ogromnym niebezpieczeństwie. Benedykt XV wprost nazwał nacjonalizm najhaniebniejszą zarazą apostołatu¹⁹. Papież rozgraniczał wyrażenie między autentyczną sprawą misyjną a interesami politycznymi państw kolonialnych. Uniwersalizm chrześcijański oznacza, że Ewangelia nie zna żadnych granic i nie identyfikuje się z żadną nacją czy kulturą. Bezinteresowność posłania misjonarza stoi w sprzeczności do postawy nacjonalistycznej. Obowiązek misyjny zostaje uzasadniony uniwersalizmem chrześcijańskiej miłości (przykazanie miłości pogan), a z tego wynika postulat stosowania taktyki dobroci. Pojęcie misji w encyklice *Maximum illud* wyraźnie kontrastuje z wąsko pojętym rozumieniem misji oraz z utartą praktyką przeszłości. W tej przeszłości misjonarzom nie brakowało w żadnym wypadku zapału czy gorliwości. Jednak z teologicznego punktu widzenia ówczesna działalność misyjna papieżstwa, nie pozostawiała żadnego miejsca na osobiste poczucie odpowiedzialności misyjnej.

Na tym tle nowość teologiczna encykliki wyraża się zasadniczo w zaakcentowaniu katolickości misji oraz kościelnego charakteru dzieła misyjnego. Działalności misyjnej nie traktuje się już więcej jako oddzielnej wielkości na marginesie eklezjologii. Kościół postrzega się, przynajmniej w zarodku, jako wielkość misyjną, a misje są rozumiane jako podstawowa funkcja Kościoła. Dlatego Benedykt kieruje do biskupów to zdanie: „Za jednego kapłana, którego zwolnicie do pracy w odległych krajach i poświęćcie misjom, wzbudzi wam Bóg wielu kapłanów do pracy w ojczyźnie”²⁰. Dzięki temu nowemu podejściu, skoncentrowanemu na katolickości misji, encyklika staje się etapem przejściowym w uformowaniu się dojrzałej teologii misyjnej Soboru Watykańskiego II. Kościół został otwarty misyjnie. W encyklice podejmuje się większość no-

¹⁹ „Byłoby więc wielkim nieszczęściem, gdyby jacyś misjonarze tak dalece wydali się niepomni swojej godności, że raczej myśleliby o ojczyźnie ziemskiej niż o niebieskiej... byłaby to najhaniebniejsza zaraza, która szkodziłaby dziełu apostołatu, paraliżowałaby w głosicielu Ewangelii wszelkie więzy miłości dusz, a wobec mas osłabiałaby jego autorytet. Ludzie bowiem, chociaż prymitywni i niecywilizowani, nazbyt dobrze pojmują, czego chce, czego od nich żąda misjonarz, i bystrym instynktem wyczuwają, czy pragnie czego innego niż ich duchowego dobra”. Cytat z *Maximum illud*, w: *Breviarium Missionum*, cz. 1, 179.

²⁰ Zob. *Maximum illud*, w: *Breviarium Missionum*, cz.1, 188.

wych problemów na misjach i dla ich rozwiązania podaje się jasne wskazówki. *Maximum illud* zyskała sobie powszechnie miano *Magna Charta* misji nowożytnych. Był to pierwszy dokument nauczania papieskiego o charakterze uniwersalnym, który zdołał wypracować organiczną strategię dla misji katolickich w okresie przełomu dziejowego wojny światowej z jej konsekwencjami. Na bazie pogłębionej refleksji teologicznej powstał praktyczny program działania w zmienionej sytuacji misyjnej²¹. Można odtąd mówić o papieskiej tradycji misyjnej, którą będą kontynuowali następcy: Pius XI, Pius XII i Jan XXIII, jakkolwiek za Jana XXIII zauważa się nowe rozumienie Kościoła, które zostało przyjęte na Soborze Watykańskim II.

Pius XI (1922–1939)

Kontynuatorem i realizatorem programu *Maximum illud* był Pius XI²². To, co Benedykt XV zainicjował podczas swojego relatywnie krótkiego pontyfikatu w sprawach misyjnych, następca wprowadzał dynamicznie i praktycznie w czyn. Bogata literatura o Piusie XI podkreśla powszechne znaczenie tego papieża dla misji. Za tego pontyfikatu doszło do utworzenia 200 nowych misji, z których 40 zostało przekazanych rodzimym przełożonym kościelnym. Siedemnastoletnie panowanie Piusa XI było bardzo owocne dla całego Kościoła, szczególnie dla dzieła misyjnego. Stąd w powszechnym przekonaniu uważa się Piusa XI za wybitnego papieża misyjnego²³. Podczas gdy w innych sektorach życia kościelnego postępował bardzo ostrożnie, to w sektorze misyjnym poruszał się pewnie, dając do zrozumienia, że problemy misyjne długo i głęboko przemyślał. Dzieło misyjne za jego pontyfikatu osiągnęło niebywały rozkwit, a wyrazem dynamizmu misyjnego papieża były liczne dokumenty o charakterze misyjnym, które pokrótce wymienimy:

²¹ A. Miotk, *Rozumienie misji w historycznym procesie przemian na przykładzie encykliki Maximum illud*, w: „Nurt SVD” 3 (1999), s. 30.

²² W Piusie XI spotkało się wiele cech. Miał szerokie spojrzenie Leona XIII, ojcowsko-duszpasterską miłość Piusa X i silną wiarę Benedykta XV. Za jego pontyfikatu doszło do znacznego napięcia między wizją porządku chrześcijańskiego a jej realistycznym urzeczywistnieniem w warunkach współczesnego mu świata. Miał umysł humanistyczny, trzeźwy, rzeczowy, inteligentny i dokładny. Pełen temperamentu, pewny celu, silny i uparty. Nie znosił rzymskiej indolencji. Dla niego życie było działaniem.

²³ J. Metzler, *Pius XI 1857-1939. The Missionary Pope*, w: G.H. Anderson (red.), *Mission Legacies. Biographical Studies of Leaders of the Modern Missionary Movement* (American Society of Missiology Series, No. 19), New York 1994, s. 60.

– motu proprio *Romanorum Pontificum*²⁴ z 3.05.1922 r., w którym papież przeprowadził centralizację głównych dzieł misyjnych, uznając je za „swoje” przez nadanie im tytułu Papieskich Dzieł Misyjnych i przeniósł ich siedzibę do Rzymu,

– encyklika *Rerum Ecclesiae*²⁵ z 28.02.1926 r. o tworzeniu autochtonicznych wspólnot zakonnych i kształceniu miejscowego kleru,

– list apostolski *Ab ipsis*²⁶ z 5.06.1926 r. Przed wyświęceniem 6 chińskich księży na biskupów w bazylice św. Piotra w Rzymie ukazał się list apostolski *Ab ipsis*²⁷, skierowany do przełożonych Kościoła w Chinach, w którym papież zapewniał naród chiński, że Kościół katolicki nie zamierza być narzędziem politycznym mocarstw zachodnich i głęboko respektuje dążenia do jedności i niezależności narodu chińskiego. Kościół nigdy nie zezwalał, aby jego misje służyły za narzędzie polityki i potrafił się przystosować do każdej narodowości i do każdego rządu. Jeszcze raz podkreślił narzucającą się konsekwencję, mianowicie potrzebę kształcenia kleru rodzimego, aby ten nie tylko pomagał zagranicznym misjonarzom, ale ich w końcu zupełnie zastąpił. Papież w piśmie do przełożonych kościelnych w Chinach podkreślił ponownie czysto religijny charakter działalności misyjnej Kościoła, by w ten sposób obalić uporczywie stawiane zarzuty polityczne pod adresem misjonarzy.

– motu proprio *Quoniam tam praeclara*²⁸ z 12.11.1926 r. o założeniu muzeum misyjnego na Lateranie²⁹.

– reskrypt *Quam laeto animi*³⁰ z 14.12.1927 r. o ustanowieniu św. Teresy z Lisieux i św. Franciszka Ksawerego patronami misji,

– motu Proprio *Decessor Noster*³¹ z 24.06.1929 zawierające wskazania o współpracy Dzieł misyjnych,

– motu Proprio *Vix ad*³² z 24.06.1929 r. o nowych statutach dla Papieskiego Dzieła Świętego Piotra,

²⁴ Zob. AAS 14 (1922) 321-326; *Breviarium Missionum*, cz. 1, 193-195.

²⁵ Zob. AAS 18 (1926) 65-83; *Breviarium Missionum*, cz. 1, 202-229.

²⁶ Zob. AAS 18 (1926) 303-307; *Stolica Apostolska a Chiny współczesne. Dokumenty i wypowiedzi Papieży dotyczące Chin czasów nowszych* (Materiały i Studia Księża Werbistów nr 66), Pieniężno 2002², nr 1-8.

²⁷ Zob. AAS 18 (1926) 303-307; *Stolica Apostolska a Chiny współczesne*, nr 1-8.

²⁸ Zob. AAS 18 (1926) 478-479; *Breviarium Missionum*, cz. 1, 201.

²⁹ Rok jubileuszowy 1925 miał na życzenie papieża charakter wybitnie misyjny. Szerokim echem odbiła się w świecie przygotowana pod kierunkiem werbisty Wilhelma Schmidta Światowa Wystawa Misyjna w Rzymie, ukazująca uniwersalizm Kościoła. Wystawa była otwarta przez cały rok, a na zakończenie roku świętego została przeniesiona do pałacu Laterańskiego i zamieniona w muzeum etnologiczno-misyjne.

³⁰ Zob. AAS 20 (1928) 147-148; *Breviarium Missionum*, cz. 1, 233.

³¹ Zob. AAS 21 (1929) 342-345; *Breviarium Missionum*, cz. 1, 234-236.

³² Zob. AAS 21 (1929) 345-349; *Breviarium Missionum*, cz. 1, 237-238.

- list Kongregacji Rozkrzewienia Wiary *Exscellentia vestra*³³ z 28.05.1935 r. o zezwoleniu na stosowanie akomodacji w Mandżurii,
- instrukcja Kongregacji Rozkrzewienia Wiary *Pluries instanterque*³⁴ z 26.05.1936 r. o zezwoleniu na stosowanie akomodacji (kult cesarza) w Japonii.

Dwa ostatnie z dokumentów nawiązywały do niezwykle ważnego problemu inkulturacji przesłania chrześcijańskiego. Problem był niezwykle palący w Chinach, gdzie oskarżano chrześcijaństwo, że jest religią zagraniczną, służącą propagowaniu kultury i mentalności Zachodu. Problem inkulturacji odżył w sporze o stosowanie rytów. Papież zapewniał w swoim przesłaniu do narodu chińskiego, że nie wolno nam ignorować słusznym oczekiwaniom narodu o tak bogatej kulturze. Dlatego zezwolił, przychylając się do prośby biskupów Mandżurii, aby tamtejsi chrześcijanie (z zachowaniem roztropności pasterskiej) wykorzystywali pewne ceremonie konfucjańskie. W ten sposób papież zakończył nieszczęsny spór o rytę, będący ciemnym rozdziałem w historii misji Dalekiego Wschodu.

Kongregacja Rozkrzewienia Wiary w instrukcji z 1936 r. zezwoliła również katolikom japońskim na udział w ceremoniach szintoistycznych. Z pochwałą spotkała się katolicka inicjatywa dopasowania religijnych form do specyficznie japońskich cech i tradycji kulturowych. Przyszłość Kościoła japońskiego będzie zależała w dużej mierze od odważnych prób akomodacji ze strony sztuki tak chrześcijańskiej, jak i japońskiej. Najwyższe kierownictwo misyjne w Rzymie zachęcało artystów rodzimych do twórczości artystycznej.

Przy okazji pierwszej wystawy sztuki misyjnej w Kongo, Rzym, dostrzegł w niej wyraz katolicyzmu Kościoła oraz gotowość włączenia do swojego dziedzictwa duchowych wartości każdego narodu. Na wzmiankę zasługuje wreszcie, szczególnie w odniesieniu do misji w Afryce, pismo z roku 1938, które ustosunkowuje się pozytywnie do włączenia w liturgię ceremonii pochówku (*Matanga*) w Kongo belgijskim, rozprawiając się w ten sposób z adaptacją liturgiczną, która zostaje podniesiona – zresztą od Vaticanum II – do rangi obowiązującego programu.

Na obszerniejsze omówienie zasługuje zwłaszcza encyklika *Rerum Ecclesiae* z 1926 r., która zajmowała centralne miejsce w papieskim programie misyjnym, ponieważ wyrażała w całej pełni szerokie spojrzenie papieża, jego kreatywną energię i szlachetność serca płonącego miłością do Chrystusa³⁵. Papież zamierzał dać tu program misyjny odpowiadający wymogom współczesności i pragnął wzbudzić przez encyklikę wielki ruch w Kościele na rzecz misji. W literaturze misyjnej należy zaliczyć *Rerum Ecclesiae* do podstawowych

³³ Zob. Sylloge, nr. 192, 479-482; *Breviarium Missionum*, cz. 1, 239-240.

³⁴ Zob. AAS 28 (1936) 406-409; *Breviarium Missionum*, cz. 1, 241-242.

³⁵ J. Metzler, *Pius XI 1857-1939*, s. 57.

dokumentów Kościoła. Papież zaznaczył silniej niektóre z tematów poprzedników i przesunął punkt ciężkości w kierunku uniwersalizmu, samodzielności i zakorzenienia młodych Kościołów w kontekście rodzimej kultury, czyli postawił zdecydowanie na indygenizację. Encyklika *Rerum Ecclesiae* była dalszym rozwinięciem zasadniczych myśli z *Maximum illud*. Pius XI z wielką determinacją podkreślił konieczność kształcenia miejscowego duchowieństwa, przyjmowania miejscowych kandydatów i kandydatek do zgromadzeń zakonnych, także kontemplacyjnych³⁶, jak również zakładania miejscowych zgromadzeń zakonnych, aby Kościół mógł być w pełni zaszczerpiony. Pius XI odwołując się do historii misji wypowiedział się za święceniem miejscowych biskupów oraz zalecał tworzenie miejscowych wspólnot kontemplacyjnych. Dokument podkreślał również konieczność lokalnych katechetów, a w końcu także elit katolików świeckich, których staranne wykształcenie będzie rozstrzygające dla przyszłości tamtych krajów i nowych Kościołów.

Nowym akcentem w programie misyjnym Piusa XI było zakładanie autentycznych Kościołów lokalnych nie tylko na bazie rodzimego kleru, ale również rodzimych zgromadzeń zakonnych, także wspólnot kontemplacyjnych. Papież dodaje, że powstałe rodzime Kościoły lokalne powinny być misyjne³⁷. Główna część dokumentu zajmuje się sprawą zakładania, umacniania oraz usamodzielnienia się młodych Kościołów. Trzy lata wcześniej Kongregacja *de Propaganda* wydała wytyczne dla zakonów i zgromadzeń misyjnych, które podkreślały dobitnie konieczność zakorzenienia Kościoła na obszarach misyjnych. Pracę misjonarzy można traktować wszędzie tam za zakończoną, gdzie młode Kościoły dysponują już własnym kierownictwem, własnymi świątyniami i własnym klerem oraz własnymi środkami; krótko mówiąc, wszędzie tam, gdzie Kościoły lokalne nie potrzebują już więcej obcej pomocy. Wtedy Kościołom tym nie grozi już żadne niebezpieczeństwo na wypadek wydalenia misjonarzy czy też zmniejszenia dostaw z Europy.

Pius XI akcentuje, że dzieło misyjne jest obowiązkiem, wynikającym z miłości Boga i bliźniego. Wszyscy wierni powinni współpracować w tym dziele, troszcząc się zwłaszcza o nowe powołania misyjne. Biskupi powinni popierać takie powołania nawet w przypadku braku powołań kapłańskich

³⁶ Aby powstał Kościół lokalny encyklika *Rerum Ecclesiae* domagała się najpierw kształcenia kleru lokalnego, który nie ustępowałby w niczym klerowi europejskiemu. Dalej domagała się rodzimych wspólnot zakonnych, które byłyby odpowiedzą na oczekiwania ludności lokalnej zgodnie z miejscowymi warunkami oraz okolicznościami życia. Pius XI upominał się też o lokalny monastycyzm, gdyż klasztory kontemplacyjne dają niezastąpiony wkład w rozbudowę kościoła lokalnego.

³⁷ J. Metzler, *Encicliche missionarie*, w: Pontificia Università Urbaniana, *Dizionario di missiologia*, Bologna 1993, s. 221.

dla własnej diecezji³⁸. Od strony teologicznej encyklika przyczyniła się do wzbudzenia dyskusji na temat celu misji³⁹.

Dla podkreślenia, że dzieło nawrócenia jest sprawą łaski i modlitwy, papież ogłosił w tym celu św. Teresę od Dzieciątka Jezus patronką misji (1927 r.), a członkom Apostolstwa Modlitwy polecał na każdy miesiąc specjalną intencję misyjną (1928 r.). Reskryptem Kongregacji Obrządków z dnia 14.04.1926 r. ustanowiono „Niedzielę Misyjną” w przedostatnią niedzielę października. Podczas całego swojego pontyfikatu Pius XI (1922–1939), papież naukowiec, zwracał baczną uwagę na włączenie nauk do działalności misyjnej. Jego jasna i dalekosiężna wizja akcentowała nie tylko konieczność badań misjologicznych, ale także intelektualnego i naukowego przygotowania misjonarzy do pracy misyjnej.

Patrząc zaś na samo pojęcie misji, jest ono wciąż tradycyjne. Ewangelizacja oznaczała włączenie jak największej liczby nowo ochrzczonych do Kościoła katolickiego. Proces ten miał dokonywać się etapami: na drodze katechumenatu, okresu probacji i wprowadzenia w życie liturgiczne Kościoła. Ewangelizacja była rozumiana jako liczebne rozszerzenie Kościoła. Sukces ewangelizacji mierzono ilościowym wzrostem liczby chrztów, spowiedzi i Komunii św.⁴⁰. To pojęcie odnosi się również do następnego pontyfikatu.

Pius XII (1939–1958)

Działalność Piusa XII na Stolicy Piotrowej przypadła na trudne lata II wojny światowej, a następnie dekolonizacji. Papież zwrócił się od samego początku w kierunku dalszego „dowartościowania” terenów misyjnych, aby nie nosiły na sobie już więcej piętna europejskiego czy amerykańskiego, lecz stawały się coraz pełniej rodzime, zgodnie z duchem czasów. Kolonializm bowiem załamał się pod naporem niebywałego pędu wolnościowego i tendencji do jak najszerzej autochtonizacji.

Już na samym początku pontyfikatu w instrukcji Kongregacji Rozkrzewienia Wiary *Non semel*⁴¹ z 9 czerwca 1939 r. Pius XII podkreślił potrzebę szacunku wobec krajów misyjnych: „Dlatego Święta Kongregacja poleca usilnie wszystkim piszącym i mówiącym o sprawach misji, aby mówili o innych ludach z tym samym zgoła poszanowaniem, jakiego sami pragną od obcych, gdy mówią oni o ich ojczyźnie”⁴².

³⁸ A. Kmiecik, *Posyłam Was*, s. 42.

³⁹ H. Rzepkowski, *Lexikon der Mission: Geschichte, Theologie, Ethnologie*, Graz 1992, s. 361.

⁴⁰ D.J. Bosch, *Transforming mission*, s. 415.

⁴¹ Zob. AAS 31 (1939) 269–270, *Breviarium Missionum*, cz. 1, 243.

⁴² Zob. tamże.

W swej encyklice programowej *Summi Pontificatus*⁴³ z 20.10.1939 r. papież oświadczył: „Kościół Jezusa Chrystusa jako najwierniejszy strażnik życiodajnej i Bożej mądrości, na pewno nie stara się zniszczyć czy lekceważyć tego, co kształtuje szczególne cechy i właściwości każdego ludu, których jak najsłuszniej wiernie i bardzo gorliwie strzegą narody jako świętego dziedzictwa...”. A dalej zaznacza: „Cokolwiek w obyczajach ludów nie łączy się nierozzerwalnie z zabobonami i błędami, jest w każdym czasie uważnie badane i, jeżeli to tylko możliwe, zostaje zachowane nienaruszone i nietknięte...”. I wreszcie dodaje: „Niech więc każdy będzie pewny, że wszyscy, jakiegokolwiek pochodzenia czy języka, którzy włączają się do Kościoła Katolickiego, mają w tym domu wspólnego ojca, w którym wszyscy cieszą się prawem i pokojem Jezusa Chrystusa, te same synowskie prawa”⁴⁴.

W tym samym roku i w następnym wyszły dwie instrukcje *Plane comper-tum*⁴⁵ z 8.12.1939 r. i *Super Dubium*⁴⁶ z 9.06.1940 r., które dotyczyły zniesienia zakazu stosowania rytów, przy czym druga instrukcja rozciągała to zarządzenie również na Indie.

Widoczny wzrost uniwersalizmu Kościoła wyrażał się w wielkiej liczbie nowych nominacji kardynalskich spoza Europy. W swojej encyklice *Mystici Corporis*⁴⁷ z 29.06.1943 r. Pius XII ukazał nowe rozumienie Kościoła, które bazowało na prawdzie o mistycznym ciele Chrystusa, zrywając tym samym z dotychczasowym jurydyczno-hierarchicznym ujęciem Kościoła; stworzył szersze podstawy teologiczne pod udział również świeckich w misji Kościoła.

Przesłanie Bożonarodzeniowe Piusa XII w 1945 r. było poświęcone jedności i uniwersalności Kościoła. Elementem wiążącym był ponadnarodowy charakter Kościoła. Kościół jest ponadnarodowy, ponieważ ogarnia tę samą miłością wszystkie narody i ludy i nigdzie nie jest obcy. Jak Chrystus przyjął prawdziwą naturę ludzką – również Kościół przyjmuje pełnię wszystkiego, co ludzkie.

W 25-lecie encykliki Piusa XI *Rerum Ecclesiae* Pius XII ogłosił 2.06.1951 r. encyklikę misyjną *Evangelii praecones*⁴⁸, celem odnowienia misji po tragicznych wydarzeniach II wojny światowej, w kontekście zbliżającego się kresu epoki kolonialnej misji. Papież wzywał do nawiązania pozytywnych relacji z kulturami napotykanymi ludów.

⁴³ Zob. AAS 31 (1939) 428-429; *Breviarium Missionum*, cz. 1, 244.

⁴⁴ Zob. tamże.

⁴⁵ Zob. AAS 32 (1940) 24-26; *Breviarium Missionum*, cz. 1, 245.

⁴⁶ Zob. AAS 32 (1940) 379; *Breviarium Missionum*, cz. 1, 246.

⁴⁷ Wybór ważnych fragmentów encykliki *Mystici Corporis* znajdujemy w: *Breviarium Missionum*, cz. 1, 247-250.

⁴⁸ Zob. AAS 43 (1951) 497-528; *Breviarium Missionum*, cz. 1, 252-275.

Na samym początku encykliki Pius XII zauważył widoczne postępy w tworzeniu rodzimej hierarchii kościelnej. W tym kontekście pojawiała się wypowiedź, która wywołała dyskusję teologiczną. Zostało postawione pytanie, czy papież uważa ustanowienie rodzimej hierarchii za właściwy i ostateczny cel pracy misyjnej, czy też zalicza ją do środków działalności misyjnej.

Ze względu na rozprzestrzenianie się komunizmu Pius XII poświęcił – w porównaniu z innymi encyklikami – wiele miejsca sprawom społecznym. Całkowicie nowym elementem w misyjnym nauczaniu papieskim było zaakcentowanie konieczności współpracy świeckich na misjach⁴⁹ i otwarcia im możliwości pracy na misjach. Papież podkreślił po raz pierwszy, że dla rozwoju samodzielnego Kościoła autochtonicznego konieczny jest wkład świeckich, początkowo w ramach Akcji Katolickiej, poprzez organizowanie szkół, prasy, opieki zdrowotnej i wszelkiej asystencji socjalnej, czyli chodziło o taką współpracę, która nie ograniczała się jedynie do apostołatu kościelnego, lecz obejmowała również obszar polityki i kwestie społeczne. Misje powinny się solidaryzować ze słusznymi żądaniami ludów uciśnionych i walczyć przeciw wyzyskowi, nie pozostawiając tych spraw komunizmowi⁵⁰.

W przygotowaniu teologicznym i ascetycznym misjonarzy należy zwrócić uwagę na te elementy, które wiążą się z organizowaniem życia społecznego i z pracą na rzecz rozwoju ludów. W działalności misyjnej należy uwzględnić wartość różnych kultur⁵¹. Zasadą adaptacji misyjnej jest zawsze poszanowanie dla kultur lokalnych, natomiast dla ugruntowania Kościoła lokalnego trzeba wychować do odpowiedzialności ludzi świeckich.

Lata pięćdziesiąte z punktu widzenia misyjnego można określić jako „dzieiesięciolecie Afryki”. Kontynent ten znajdował się w przełomowym okresie przeobrażeń politycznych, materialnych, technicznych i duchowych, a Kościół przeżywał wspaniały rozwój. Na większości terytoriów została utworzona zwyczajna organizacja kościelna z biskupami miejscowymi. Nastąpił dynamiczny wzrost liczby katolików, równocześnie w dobie narastających tendencji i ruchów niepodległościowych kontynent ten był narażony na niebezpieczeństwa nacjonalizmu, materializmu i komunizmu. W związku z dynamicznym rozwojem misji w Afryce i zagrożeniami Pius XII zwrócił się do całego świata chrześcijańskiego z apelem o zwiększenie zaangażowania

⁴⁹ Po II wojnie pojawia się nowy typ misjonarza – misjonarz świecki. Początkowo był pomocnikiem, ale wraz ze wzrostem specjalizacji i pogłębieniem powszechnej odpowiedzialności laikatu sytuacja uległa zmianie. Konsekwencją obecności misjonarzy świeckich było przyznanie priorytetu problemom, które mieściły się w pojęciu *promotio humana*.

⁵⁰ H. Rzepkowski, *Lexikon der Mission*, 147.

⁵¹ F. Kollbrunner, *Missionsenzykliken*, w: LThK, t. 7, Freiburg 1998, kol. 301.

księży diecezjalnych w rozkrzewianiu wiary na kontynencie afrykańskim⁵². Uczynił to w encyklice *Fidei donum*⁵³, ogłoszonej 21.04.1957 r., a poświęconej całkowicie rozwojowi chrześcijaństwa w Afryce, albowiem boleśnie dawał się tam we znaki brak kapłanów. Nie wystarczyły zgromadzenia misyjne i rodzimy kler. W Afryce widać było ogromne dysproporcje pomiędzy środkami duchowymi katolików a potrzebami tak licznych narodów, wciąż jeszcze dalekich od Kościoła. Biskupi, którzy są odpowiedzialni za cały Kościół, powinni tam posyłać niektórych swoich kapłanów, przynajmniej na jakiś określony czas, do pomocy biskupom na terytoriach misyjnych. Od tej encykliki kapłani diecezjalni, którzy udają się na misje, są zwykle określani misjonarzami fideidonistami.

Encyklika stała się nowym dowodem, jak papież, świadomi swej odpowiedzialności za losy świata, nie tylko po fakcie zaradzają złu, lecz przede wszystkim sami wychodzą z inicjatywą i bezpośrednio kierują całą akcją misyjną. Wychodząc od idei Ciała Mistycznego papież wskazuje na katolickość Kościoła, ponieważ duch misyjny, a duch katolicki – to jedno i to samo. W końcowej konkluzji dodaje, że nic z tego, co odnosi się Matki naszej, czyli Kościoła nie jest i nie może być obce poszczególnym jego członkom. Diecezje powinny dać swoich kapłanów, choćby było ich mało, bo Bóg w zamian za to da więcej. Wreszcie woła wszystkich świeckich, aby zgłaszali się do pracy misyjnej. Natomiast w krajach katolickich poleca zająć się gorliwiej studentami z krajów misyjnych, aby nie wyjeżdżali z krajów katolickich z piętnem bezbożnictwa. W encyklice pojawiają się nowe akcenty, związane z wskazaniem na obowiązek misyjny biskupów i z wezwaniem do modlitwy za misje w ramach liturgii.

Mając na uwadze całość działalności Piusa XII w stosunku do dzieła misyjnego, można powiedzieć, że dzięki jego mądrej i energicznej akcji dzieło misyjne stanęło w centrum działalności Kościoła, budząc wszędzie społeczną odpowiedzialność za rozrost Królestwa Chrystusowego.

Jan XXIII (1958–1963)

Jan XXIII (1958–1963) od pierwszych lat swego kapłaństwa był związany z pracami Papieskiego Dzieła Rozkrzewiania Wiary i miał wielkie zrozumienie i serce dla dzieła misyjnego. W mowie inauguracyjnej pontyfikatu powiedział do kolegium kardynalskiego, że misje będą pierwszą troską rzymskiego

⁵² Apel skierowany do Kościołów lokalnych w sprawie posyłania na misje kapłanów diecezjalnych i osób świeckich nie oznacza, oczywiście, rezygnacji z innych zrodzonych z Ducha Świętego i ubogacających wysiłki misyjne form współpracy misyjnej (por. Orędzie misyjne 1982).

⁵³ Zob. AAS 49 (1957) 225–248; *Breviarium Missionum*, cz. 1, 276–292.

papiestwa. Natomiast z okazji kapituły generalnej oblatów (1959) opowiedział, jak po śmierci Piusa XII odwiedził obłożnie chorego kardynała Celso Costantiniego, który powiedział do niego: „Nowy papież musi być papieżem misyjnym”. Papież dodał: „To życzenie spełniło się. Naturalnie nie myślałem o tym, że zostanę papieżem. Ale stało się. Czuję się papieżem misyjnym. Ja kocham misję”⁵⁴. Już w pierwszej swej encyklice programowej: *Ad Petri cathedram*⁵⁵ (29.06.1959), skierował do misjonarzy ojcowskie wezwanie, nazywając pracę misjonarską „najmilszym Bogu przedsięwzięciem”, oraz zatwierdził wszystkie postanowienia swoich poprzedników w sprawach misyjnych. Papież Jan XXIII wielokrotnie nalegał na indywidualny charakter nowych Kościołów oraz na ich kulturowy wyraz. Do afrykańskich pisarzy i artystów, zgromadzonych w Rzymie (kwiecień 1958) powiedział: „Kościół nie utożsamia się z żadną kulturą, nawet z kulturą zachodnią, z którą jego historia jest ściśle związana. Jego specyficzna misja jest innego rodzaju, mianowicie chodzi o religijne zbawienie człowieka. Jednak Kościół pozostaje dyspozycyjny, aby uznać, przyjąć i również ożywić wszystko to, czemu rozum i serce ludzkie oddają cześć w rejonach świata, różnych od tego basenu śródziemnomorskiego, który opatrnościowo stał się kolebką chrześcijaństwa”⁵⁶.

W 40-lecie pierwszej encykliki misyjnej *Maximum illud* papież Jan XXIII w encyklice *Princeps pastorum*⁵⁷ z 28.11.1959 r., oświadczył, że „wydała ona wspaniałe i bogate owoce”. W *Princeps pastorum* papież dał wskazania dla misji w Azji i w Afryce, które nie są nowe, ale stanowią nowe przypomnienie konieczności hierarchii lokalnej, księży miejscowych i zaangażowania świeckich w Kościołach lokalnych na terenach misyjnych. Antycypował tym samym ogłoszenie przez kolejne władze kolonialne niepodległości kolejnych obszarów.

Papież akcentował potrzebę akomodacji i zwiększony udział świeckich, także katechetów w działalności misyjnej. Seminarzyści w Afryce i w Azji powinni być formowani już przez miejscowych wychowawców, kierowanie Kościołem powinni przejmować miejscowi biskupi.

Po raz pierwszy cała encyklika została poświęcona dwóm problemom misyjnym: trosce o rodzimy kler i jego kształcenie oraz popieraniu apostołatu świeckich na misjach. Kształcenie kleru powinno być dostosowane do szczególnych wymagań socjologicznych, kulturowych i językowych konkretnych krajów. Kandydaci do kapłaństwa powinni być formowani przez miejscowych kapłanów. Dla docenienia wartości własnej kultury zaleca miejscowo-

⁵⁴ K. Müller, *Die Weltmission der Kirche*, Aschaffenburg 1960, s. 50.

⁵⁵ Zob. http://www.apologetyka.katolik.pl/czytelnia/dokumenty/encykliki/ad_petri_cathedram/index.php. [03.06.2004 r.].

⁵⁶ J. Comby, *Duemila anni di evangelizzazione*, Torino 1994, s. 313.

⁵⁷ Zob. AAS 51 (1959) 833-864; *Breviarium Missionum*, cz. 1, 293-319.

wym księżom studium misjologii. Oprócz tego polecał tworzenie centrów kultury i życzył, aby miejscowy kler miał udział we wzroście realnego dobra swojego kraju. Na zakończenie przypominał reszcie świata chrześcijańskiego o obowiązku pomocy misjom. Papież ma na względzie zwłaszcza młode Kościoły lokalne Azji i Afryki. A doceniając ich znaczenie na progu nowych czasów, kładł główny nacisk na ich własną żywotność i odpowiedzialność, co było nowością w działalności misyjnej. Papież zaznaczył, że przepowiadanie Słowa, jako właściwe zadanie misyjne, nie powinno być wypierane przez zaangażowanie społeczne i działalność charytatywną.

Paweł VI (1963–1978)

Następca Jana XXIII został wybrany w trakcie trwającego soboru i zaraz po wyborze wyznaczył otwarcie drugiej sesji soboru, uznając kontynuację soboru za najważniejsze zadanie pontyfikatu. Paweł VI nawoływał do przetrzucia mostów między Kościołem a światem współczesnym. Konkretnym dowodem tego było wprowadzenie na obrady soboru pewnej liczby audytatorów świeckich, a począwszy od trzeciej sesji również kobiet.

W swojej pierwszej encyklice *Ecclesiam suam*⁵⁸ z 6.08.1964 r. papież przypisał wielkie znaczenie misjom. Podkreślił, że jej celem jest ukazanie światu, że Kościołowi zależy na zbliżeniu, poznaniu i umiłowaniu społeczności ludzkiej oraz na jej zbawieniu. Większa część dokumentu poświęcona jest dialogowi Kościoła ze światem współczesnym, w oparciu o wzajemne uszanowanie. Tym dokumentem papież zainicjował epokę dialogu w Kościele, wprowadzając pojęcie dialogu do teologii objawienia i teologii misji. Kościół w swojej misji kontynuuje dialog, jaki rozpoczął Bóg z ludźmi. Kościół misyjny chce bowiem na drodze dialogu z wszystkimi narodami zbliżyć je do Boga. W dialogu chodzi o nawiązanie duchowej łączności, która jest środkiem do wypełnienia apostołskiej działalności Kościoła.

W czasach nowożytnych przełomowym momentem w nauczaniu misyjnym było przyjęcie na sam koniec obrad II Soboru Watykańskiego, 7.12.1965 r.⁵⁹, dekretu o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes*⁶⁰. Dekret

⁵⁸ Zob. AAS 56 (1964) 637–659; Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, w: Jan XXIII. Paweł VI. Jan Paweł II, *Encykliki*, Warszawa 1981, s. 80–114.

⁵⁹ Dekret składa się z 6 rozdziałów: 1. *Zasady doktrynalne*, 2. *Dzieło misyjne*, 3. *Kościoły partykularne*, 4. *Misjonarze*, 5. *Organizacja działalności misyjnej*, 6. *Współpraca*. Jest podstawowym dokumentem definiującym misje i uzasadniającym teologicznie dzieło misyjne oraz obowiązek zaangażowania. W oparciu o Konstytucję Dogmatyczną o Kościele rozwinięta została teologia misji.

⁶⁰ Zob. AAS 58 (1966) 947–990; Sobór Watykański II, *Dekret o misyjnej działalności Kościoła Ad gentes*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Pallottinum-Poznań 2002, s. 425–471.

podkreślał, że misje są podstawowym zadaniem Kościoła. Nie chodziło tu o głos jednego z papieży, lecz o głos całego Kościoła, zebranego na uroczystym soborze powszechnym. Zresztą po raz pierwszy w historii soborów Kościół zajął się publicznie problemem misji. Należy pamiętać, że doszło do tego w okresie dużej niepewności i kryzysu misji, wywołanego procesem dekolonizacji, kiedy coraz więcej mówiło się zamiast o misjach o rozwoju.

Sobór Watykański II zebrał na nowo całą dotychczasową naukę o misjach, teologicznie ją przeanalizował i uzupełnił. Przede wszystkim dzieło misyjne Kościoła zostało włączone w samą strukturę Kościoła. Misje zostały połączone organicznie z jego naturą i w ogóle z całym planem Bożym – ekonomiczną zbawienia. W ten sposób misyjna działalność Kościoła ukazała się w nowym świetle, w całym swym pięknie i bezwzględnej konieczności.

Soborowy Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes* dał:

1. Nową definicję misji, będącą owocem wielkiej dyskusji przedsoborowej o celu misji między zwolennikami szkoły z Münster i Louvain. W sumie doszło do syntezy obu stanowisk *praedicatio i plantatio*: „Ogólnie misjami nazywa się specjalne przedsięwzięcia, które wysłani przez Kościół głosiciele Ewangelii, idąc na cały świat, podejmują celem wykonania zadań głoszenia Ewangelii i zakładania Kościoła wśród narodów lub grup społecznych jeszcze niewierzących w Chrystusa” (DM 6).

2. Nowe zrozumienie „misji”, pojętej trynitarnie, czyli misji wypływającej ze „źródła miłości” Boga Trójjedynego, z posłania Syna i z posłania Ducha Świętego (nr 2–5). Początkiem misji jest Ojciec, „źródło miłości”. Misja Kościoła wiąże się ściśle z misją Ducha Świętego, którego mocą Chrystus został posłany i którego przekazał Kościołowi. Dekret *Ad gentes* otwiera nową perspektywę refleksji nad misją Kościoła w świetle tajemnicy Trójcy Świętej. Trynitologia scholastyczna wyjaśniała misję Syna i Ducha Świętego w analogii do pochodzeń w Bogu, brakowało jednak teologii misji Kościoła i teologii jego działalności misyjnej w świetle pierwszej i źródłowej tajemnicy chrześcijaństwa. W historii redakcji Konstytucji dogmatycznej o Kościele nastąpił zwrot od eklezjologii chrystocentrycznej encykliki Piusa XII *Mystici Corporis Christi* ku eklezjologii trynitarnej. Ten powrót do jednej misji Kościoła oznaczał włączenie misjologii w eklezjologię i umiejscowienie ich obu w trynitarnym planie zbawienia, co dało nowy oddech misyjnej działalności Kościoła.

3. Nowe uzasadnienie działalności misyjnej. Kto rozumiał, czym jest misja, ten umie ją uzasadnić nie tylko zewnątrz, czyli nakazem misyjnym Chrystusa – jak to często dotychczas czyniono – lecz przede wszystkim wewnątrz, tzn. eklezjologicznie, wiedząc, że „Kościół pielgrzymujący jest misyjny ze swej natury”, czyli z samej struktury, nada-

nej mu przez Chrystusa-Założyciela oraz z całej ekonomii zbawienia, czyli z natury odwiecznych planów bożych. Powód działalności misyjnej jest głęboko teologiczny i bierze się z woli Boga (DM 7), z dynamiki posłań Osób Boskich. Wcielenie Boga w Jezusie Chrystusie, Jego decyzja wejścia w sposób nowy i ostateczny w historię, stanowi właściwy powód dla misyjnego posłania Kościoła. Sobór chciał skończyć z przekonaniem, że misje stanowią marginalną sprawę Kościoła, zarezerwowaną jedynie dla wąskiego grona specjalistów. Sobór ukazał misje jako rzeczywistość kościelną (ekklezjalną), Kościół jako wielkość misyjną.

4. Zrozumienie Kościoła jako misji. Dekret *Ad gentes* bazując na eklezjologii *Lumen gentium* ukazał Kościół jako Lud Boży, lud pielgrzymujący przez historię. Kościół jest posłany do wszystkich narodów. Jako powszechny sakrament zbawienia musi być obecny wśród wszystkich ludzi, aby prowadzić ich do zbawczego orędzia Chrystusa i włączyć w swoje ciało. Celem jest odnowa świata w duchu Ewangelii. Dekret misyjny, który powstał w oparciu o Konstytucję dogmatyczną o Kościele, na co wskazują m.in. początkowe słowa obydwu dokumentów *Lumen gentium* i *Ad gentes*, stwierdza stanowczo, że Kościół z natury swojej jest misyjny (por. DM 2) i przez to urzeczywistnia Boży plan zbawienia (DM 30).

Przypomina on, że przy współpracy i modlitwie całego Kościoła zadanie misyjne winni podejmować również wszyscy biskupi (DM 6), co potwierdza przedsoborowe wezwanie encykliki *Fidei donum* o rozszerzanie granic Kościoła poza jego własne potrzeby i nadzieje (por. FD 8). W tym samym duchu soborowy dekret o posłudze biskupów *Christus Dominus* głosi, że biskupi diecezjalni winni ogarniać swoją troską potrzeby całego Kościoła, a nie tylko jednej diecezji. Sobór uświadomił, że misje są sprawą całego Kościoła; Kościół jest misyjny, tzn. wszyscy są posłani, czyli misji nie należy utożsamiać z Kościołem Zachodu. Po raz pierwszy nie tylko myśl zachodnia, ale także myśl Kościołów Afryki i Azji miała wpływ na treść dokumentów. Ukazał się Kościół światowy – powszechny. Uświadomiono sobie na soborze, że misje muszą iść w parze z działaniem na rzecz jedności chrześcijańskiej.

5. Jedność między jedną Misją Kościoła a misjami. Sobór kończy ewolucję od misji zagranicznych do Kościołów lokalnych, od uniformizmu na wzór zachodni do kulturowego pluralizmu, od powiązań politycznych do misji w duchu Ewangelii. Dysonans między misją Kościoła w znaczeniu teologicznym a „misjami”, które najczęściej są prowadzone na terytoriach określonych przez Stolicę Apostolską, jest pozorny. „Misja” i „misje” łączą się i przenikają wzajemnie w tajemnicy Kościoła, który jest zarazem partykularny i powszechny. Młode Kościoły partykularne zostały uznane za aktywne podmioty ewangelizacji, a zatem będące w stanie wcielić słowa Ewangelii

w żywotną tkankę narodów i kultur etnicznych. Uznano istnienie pozytywnych wartości w różnych tradycjach kulturowych oraz ich zdolność wspomagania w rozumieniu i przyjęciu Ewangelii. Misje jako szczególne przedsięwzięcia biorą początek w Kościele lokalnym, zmierzają do „wszczepienia” Kościoła w określone miejsce i środowisko ludzkie (DM 6). Łączność nowych Kościołów lokalnych z Kościołem powszechnym zostaje dopełniona, kiedy wezmą one aktywny udział w działalności misyjnej wśród narodów (DM 20). Misje konstytuują więc Kościoły partykularne uformowane na wzór Kościoła powszechnego (por. KK 23), który z natury swojej jest misyjny (DM 2). Działalność misyjna jest zatem podmiotowo i przedmiotowo istotnie związana z Kościołem partykularnym.

6. Nowy styl pracy misyjnej: dzieło misyjne jest kerygmą, czyli głosem, jest diakonią, czyli służbą i jest koinonią, czyli wspólnotą w świętej liturgii na cześć Boga. Odrzuca pewne skostniałe ramy dotychczasowych metod pracy, a zaleca dopełnić wszystko w Chrystusie, który „nie przynosi żadnego uszczerbku dobru doczesnemu jakiegokolwiek narodu, lecz przeciwnie wspiera i przyswaja sobie uzdolnienia i zasoby oraz obyczaje narodów, o ile są dobre, a przyjmując oczyszcza je, umacnia i podnosi”⁶¹.

7. Uzupełnienie tradycyjnego rozumienia misji o dialog ekumeniczny i międzyreligijny. II Sobór Watykański w swoich założeniach był ekumeniczny i misyjny w otwarciu Kościoła na świat współczesny. To dzieło misyjne ma być dokonywane w bratniej miłości z braćmi odłączonymi (charakter ekumeniczny pracy misyjnej), ma być pełnym dialogiem z religiami niechrześcijańskimi, aby mogło się stać epifanią, czyli okazywaniem planu Bożego między pierwszym a drugim przyjściem Pana⁶².

8. Misje jako *missio Dei*. Misje są również wydarzeniem eschatologicznym, przeprowadzeniem planu Bożego w historii, który zostanie ukończony przez ponowne przyjście Pana na końcu czasów: „Działalność misyjna nie jest niczym innym i niczym więcej, jak tylko okazaniem planu Bożego, czyli Epifanią, i jego urzeczywistnieniem w świecie, w historii świata, w której Bóg jawnie przez misje realizuje historię zbawienia”⁶³. Misje są jednocześnie także wypełnieniem dążeń ludzkiej natury.

Sobór stał się bez wątpienia przełomem kończącym pewną epokę i otworzył nowe perspektywy, w których Kościoły tzw. misyjne Azji i Afryki nie są uzależnione od Zachodu, ale są równoprawne. Sobór otworzył nowy rozdział w historii misji, której punktem centralnym było już tylko głoszenie Słowa Bożego i rozpowszechnianie przede wszystkim wartości ludzkich, szerzenie ludzkiej solidarności z najbardziej uciskanymi i najbiedniejszymi.

⁶¹ Zob. KK 13; KK 17 i DM 9.

⁶² Zob. DM 9.

⁶³ Zob. tamże

Zaraz po soborze z okazji 50-lecia działalności Papieskiej Unii Misyjnej Duchowieństwa Paweł VI opublikował 5.09.1966 r. list apostolski *Graves et incrementos*⁶⁴, w którym kreślił zadania i cel Unii, aby była duszą wszystkich dzieł misyjnych i rozpłomieniała zapal misyjny.

Decydujące jednak i ogólne znaczenie dla całości mają dwa dokumenty Pawła VI, mianowicie: encyklika o rozwoju ludów *Populorum progressio*⁶⁵ z 26.03.1967 r. oraz *Africae terrarum*⁶⁶ z 29.10.1967 r. Pierwszy z dokumentów stanowi nową próbą – w duchu wszystkich dotychczasowych społecznych encyklik papieży – coraz lepszego dialogu ze światem. Skoro postęp cywilizacyjny powinien objąć każdego człowieka i wszystkich ludzi, dlatego encyklika kieruje gorący apel do wszystkich ludzi dobrej woli w sprawie pomocy dla krajów Trzeciego Świata. Papież w tym apelu chce uchronić świat przed katastrofą (nr 30), „zanim, będzie za późno” (nr 53). Podkreślono potrzebę podjęcia zakrojonej na szeroką skalę walki z głodem na całym świecie za pomocą specjalnego funduszu. Encyklika wskazuje na konieczność równoprawnych stosunków handlowych. Nacjonalizm i rasizm nazwano głównymi przeszkodami na drodze do ludzkiej solidarności. Chodzi tu o powszechny wysiłek wszystkich, aby zbudować taki świat, w którym każdy człowiek niezależnie od rasy, religii, narodowości będzie mógł żyć życiem w pełni ludzkim (nr 47). Dlatego potrzebna jest praktyka „powszechnej miłości-caritas”, która owocuje gościnnością i szczerym dialogiem. Rozwój cywilizacyjny jest warunkiem pokoju.

Drugi dokument Pawła VI *Africae terrarum* został ogłoszony w dziesięciolecie afrykańskiej encykliki Piusa XII *Fidei donum* i jest orędziem do hierarchii Kościoła katolickiego w Afryce i do wszystkich ludów tegoż kontynentu. Papież wyraża podziw dla tak wielkiego rozwoju, ale równocześnie daje wyraz niepokojom, które zmuszają go do przekazania pewnych wskazań i serdecznych prośb. Przede wszystkim wskazuje na pozytywne wartości tradycji afrykańskich, a zwłaszcza na wiarę w jednego Ojca, Pana i Ożywiciela, która pozwoliła zachować godność człowieka oraz godność rodziny (nr 8–12). Przyswajając sobie w przyspieszonym tempie zdobycze techniki i wiedzy, winna Afryka dobrze umieć wybierać i wszystko krytycznie oceniać (nr 13). Konkludując, dodaje papież w duchu Soboru, jak i swoich poprzedników: „Kościół katolicki z wielkim szacunkiem patrzy na wartości moralne i religijne starych tradycji afrykańskich... Afrykanin przeto, stając się chrześcijaninem, nie musi wyrzekać się siebie, lecz stare wartości swego narodu po-

⁶⁴ Zob. AAS 58 (1966) 750-755; *Breviarium Missionum*, cz. 2, 333.

⁶⁵ Zob. AAS 59 (1967) 257-299; Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, w: Jan XXIII. Paweł VI. Jan Paweł II, *Encykliki*, Warszawa 1981, s. 115-142.

⁶⁶ Zob. AAS 59 (1967) 1073-1097; *Breviarium Missionum*, cz. 2, 336.

dejmuje na nowo „w duchu i prawdzie”, tzn. „uszlachetnione i uzupełnione w Chrystusie” (nr 14).

Inne ważne dla dzieła misyjnego pisma – to jego „orędzia”, ogłaszane od 1969 r. corocznie z okazji Światowego Dnia Misyjnego, czyli Niedzieli Misyjnej, w których porusza papież palące problemy misyjne naszych czasów, jak: ewangelizacja i rozwój (1970), pomoc materialna dla rozrastającego się stale dzieła misyjnego (1971). Wielkim echem odbiły się też liczne podróże Pawła VI; z 9 jego podróży, 6 dotyczyło młodych Kościołów, w większości jeszcze misyjnych. Ostatnia jego podróż objęła niemal cały Daleki Wschód oraz Oceanie. Wszędzie w swoich przemówieniach, czy to do episkopatów czy też do wiernych lub przedstawicieli władz publicznych, podkreślał konieczność dalszej rozbudowy Kościołów, naprawę rodzinnych.

Owocem pogłębiania eklezjologii posoborowej poprzez studia i doświadczenia Kościoła i niejako podsumowaniem nauczania Pawła VI była adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*⁶⁷ z 8.12.1975 r. Dokument został wydany w dziesięciolecie zatwierdzenia Dekretu Misyjnego *Ad gentes*, jako owoc Synodu Biskupów. W 10 lat od soboru misje stały się całkowicie i w pełni domeną działalności młodych Kościołów lokalnych. Dokument ukazuje globalną i integralną koncepcję ewangelizacji, która integruje nowe elementy takie, jak: świadectwo życia, żywe przepowiadanie, liturgię słowa, katechezę, wykorzystywanie środków masowego przekazu, kontakt osobisty, wspólnoty podstawowe, rozwój, i ewangelizację kultur. Termin „ewangelizacja” otrzymuje szersze znaczenie teologiczne niż to było w klasycznej misjologii. Obejmuje on całą misję Kościoła, powszechnego sakramentu zbawienia. *Evangelii nuntiandi* jasno rozróżnia „ewangelizację” od działalności misyjnej, rozumiejąc przez „ewangelizację” bardziej ogólne pojęcie w sensie misji Kościoła, zaś przez misje rozumie specyficzną działalność jako *activitas missionalis*. Ukazana w dokumencie działalność misyjna została przedstawiona w świetle bardziej odpowiadającym sytuacji współczesnego człowieka.

Szczególnym wyzwaniem dla Kościoła wydaje się być współcześnie ewangelizacja kultury: „Rozdźwięk między Ewangelią a kulturą jest bez wątpienia dramatem naszych czasów. Dlatego trzeba dołożyć wszelkich starań i zabiegów, żeby zewangelizować troskliwie ludzką kulturę, czy raczej same kultury” i to „nie od zewnątrz... ale od wewnątrz”⁶⁸.

Adhortacja poruszyła kwestię ewangelizacji i rozwoju oraz problem sekularyzacji⁶⁹. Fundamentem teologicznym dla rozpatrywania tych zagadnień

⁶⁷ Zob. Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, w: Jan XXIII. Paweł VI..., s. 180-218.

⁶⁸ EN 18.

⁶⁹ Paweł VI dokonuje w *Evangelii nuntiandi* znamiennej rozróżnienia dwóch terminów: „sekularyzacja” i „sekularyzm”. O tym pierwszym zjawisku papież

było odniesienie planu stworzenia do planu zbawienia⁷⁰, który dotyka konkretne sytuacje walki z niesprawiedliwością, aby przywrócić sprawiedliwość społeczną. W biblijnej jedności miłości Boga i bliźniego znajduje się dalszy motyw teologiczny dla powiązania przepowiadania z kwestią rozwoju i wyzwolenia. Dalszy rozwój i bliższe określenie posłania misyjnego uległo skonkretyzowaniu przez powiązanie go z kwestią społeczną i z polityką rozwoju. Kwestia społeczna zyskała na znaczeniu teologicznym⁷¹. Jednakże nic nie może zastąpić głoszenia Ewangelii o zbawieniu. Zbawienie, to „wielki dar Boga, który należy uważać nie tylko za wyzwolenie od wszystkiego, co człowieka uciska, ale przede wszystkim za wyzwolenie od grzechu i od złego, wiążące się z radością, jakiej ktoś zażywa, gdy poznaje Boga i jest przez Niego poznany, gdy Boga widzi w Nim ufnie spocznąć”⁷².

„Obowiązek ewangelizacji należy uważać za łaskę i właściwe powołanie Kościoła; wyraża ono najprawdziwszą jego własność” (EN 14). Nauka posoborowa o naturze misyjnej Kościoła została zawarta w formule „Kościół ewangelizowany ewangelizuje”⁷³. Podkreślenie nieodzowności przepowia-

mówi, iż jest ono: „słusznym i prawowitym, nieobcym wierze i religii usiłowaniem odkrycia w stworzeniu, w każdej rzeczy i w każdym zdarzeniu praw wszechświata, którymi one się rządzą «autonomicznie»; byle tylko umysł bazował na wewnętrznym przekonaniu, że te prawa nałożył im Stwórca. W tym znaczeniu ostatni sobór potwierdził uprawnioną «autonomię» kultury ludzkiej, a zwłaszcza nauki”. Natomiast „sekularyzm” według Pawła VI oznacza: „taką koncepcję świata, według której całkowicie tłumaczy się on sam, bez potrzeby uciekania się do Boga, który staje się zbędny, a nawet przeszkadza. Tego więc rodzaju «sekularyzm» usiłuje podkreślić potęgę poznawczą człowieka, doprowadza do pomijania Boga, a także do Jego zaprzeczenia”. Cyt. za M. Wrzeszcz, *Paweł VI. Szkice do portretu wielkiego papieża*, Warszawa 1982, s. 358.

⁷⁰ W *Evangelii nuntiandi* czytamy w numerze 31: „Pomiędzy ewangelizacją i promocją ludzką, czyli rozwojem i wyzwoleniem, zachodzą wewnętrzne więzy łączności: więzy natury antropologicznej, jako że człowiek ewangelizowany nie jest bytem abstrakcyjnym, ale osobą uwikłaną w sprawy społeczne i gospodarcze; także więzy natury teologicznej, gdyż planu stworzenia nie można oddzielić od planu odkupienia, które sięga aż do bardzo konkretnych sytuacji, zwalczania krzywdy i zaprowadzania sprawiedliwości; są także więzy natury najbardziej ewangelicznej, mianowicie porządek miłości: bo jak można głosić nowe przykazanie bez popierania razem ze sprawiedliwością i pokojem prawdziwego i braterskiego postępu człowieka?”. Zob. Jan XXIII. Paweł VI. Jan Paweł II, *Encykliki*, s. 191.

⁷¹ H. Rzepkowski, *Lexikon der Mission...*, s. 147.

⁷² EN 9.

⁷³ „Kościół, jako głosiciel Ewangelii, zaczyna swe dzieło od ewangelizowania samego siebie (...) Kościół zawsze winien być ewangelizowany, żeby mógł zachować swą świeżość, żarliwość i moc w głoszeniu Ewangelii (...) Kościół, będąc posłany i ewangelizowany, sam z kolei posyła głosicieli Ewangelii... ani oni, ani sam Kościół

dania wynikało z tendencji, zmierzających do osłabienia zapału w głoszeniu Słowa oraz z błędnego pojmowania „dialogu” i zasady wolności religijnej⁷⁴. I choć ludzie mogą się zbawić na różnych drogach, dzięki miłosierdziu Bożemu, to my sami nie możemy się zbawić, jeśli poniechamy głoszenia Ewangelii. A skuteczność głoszenia Słowa nie tyle zależy od doskonałych środków, co od cichego tchnienia Ducha.

Przy bliższym określeniu relacji między przepowiadaniem i działalnością społeczną zaznaczyła się przemiana i pogłębienie w opisie nakazu misyjnego. Ewangelizacja nie oznacza tylko przepowiadania Ewangelii wśród niechrześcijan, ale jest posłaniem Kościoła, które obejmuje przepowiadanie i działalność społeczną. Papież po raz kolejny przypomniał o obowiązku głoszenia Ewangelii wszystkim ludziom naszych czasów (por. EN 1), co jakby w zwierciadle odbijało życzenie Piusa XII: „Zapał misyjny i duch katolicki – tak powiedzieliśmy niegdyś – to jedno i to samo. Powszechność jest istotną cechą Kościoła” (FD 9). Adhortacja podejmuje problematykę przedmiotu ewangelizacji, ducha i sposobów przepowiadania Dobrej Nowiny, zagadnienie jej głosicieli i odbiorców. Potwierdza ona wymagania stawiane misjom w encyklice *Fidei donum*, stwierdzając, że tylko kompleksowe spojrzenie na misję i takie w nich uczestnictwo sprawi, że misjonarze i sam Kościół będą heroldami Boga (por. FD 10).

Jan Paweł II (1978–2005)

Po krótkim, bo zaledwie miesięcznym pontyfikacie **Jana Pawła I (26.08–28.09.1978)**, który zjednywał sobie ludzi swym przyjaznym uśmiechem i był przeciwnikiem wszelkiej wystawności w Kościele⁷⁵, ku zaskoczeniu wszystkich papieżem został Polak, Karol Wojtyła. Od pierwszych chwil trwającego 25 lat pontyfikatu, Jan Paweł II prezentował się jako wielki ewangelizator współczesnego świata, który jako jedyny papież w dziejach papiestwa odwiedził wszystkie kontynenty. Misyjne nastawienie Jana Pawła II uwidoczniło się już w dniu wyboru na Stolicę Piotrową, kiedy 16.10.1978 r. zwrócił się do wszystkich z balkonu Bazyliki Świętego Piotra: „Nie bójcie się! Otwórzcie drzwi Chrystusowi!”. To przejmujące wezwanie na stałe wyznacza misyjne ukierunkowanie pontyfikatu i rozbrzmiewa echem we wszystkich jego

nie są jej absolutnymi panami i nie mają władzy dowolnego jej używania, a są tylko sługami, którzy mają ją szerzyć z zachowaniem najwyższej wierności” (EN 15).

⁷⁴ A. Kmiecik, *Posyłam Was...*, s. 61.

⁷⁵ Jako patriarcha Wenecji zaproponował w 1971 r., by zasobne Kościoły na Zachodzie przeznaczyły jeden procent swoich dochodów na rzecz biednych Kościołów Trzeciego Świata. Por. J.N.D. Kelly, *Encyklopedia papieży*, Warszawa 1997, s. 457.

encyklikach⁷⁶. Wiąże się ono z charyzmatem wyjątkowej komunikatywności tego papieża. Konkretnym wyrazem otwarcia Kościoła na świat są niezliczone podróże apostolskie Jana Pawła II do najdalszych zakątków ziemi, które stały się narzędziem dzieła ewangelizacji⁷⁷. Pielgrzymujący Piotr naszych czasów w czasie 103 podróży pasterskich, odwiedził ponad 100 krajów na kuli ziemskiej. Papież stawia programową tezę, że „prawdziwym misjonarzem jest święty” (RMis 90). Najważniejsza jest właśnie świętość, która była fundamentem szybkiego rozwoju chrześcijaństwa pierwszych wieków. Święci i błogosławieni to skuteczni ewangelizatorzy trzeciego tysiąclecia chrześcijaństwa.

Jan Paweł II, szczególnie na początku swojego pontyfikatu, często odwoływał się do adhortacji *Evangelii nuntiandi*. Zarazem wprowadził pojęcie „Nowej ewangelizacji”, które stanie się w encyklice *Redemptoris missio* ściśle związane z misją *ad gentes* w jednej misji Chrystusa Odkupiciela. Dla Kościoła, nowa ewangelizacja oznacza wejście na nowo w jego misyjny dynamizm, którego realizację daje się odczuć w komunii, jaka istnieje między wspólnotami chrześcijańskimi (*Christifideles laici* 35).

Od początku papieskiej posługi Jan Paweł II naucza, że prawdziwe otwarcie misyjne, to wzajemna wymiana darów, a nawet dawanie ze swego ubóstwa. Choć Kościół sam potrzebuje misjonarzy, to wcale go to nie zwalnia od „dawania z ubóstwa”. Fakt bycia młodym Kościołem nie zwalnia od misyjności, od dostrzegania potrzeb innych Kościołów. W tym duchu Jan Paweł II zachęca biskupów do współpracy między Kościołami partykularnymi i porusza problem równomiernego rozmieszczenia duchowieństwa w świecie. Misyjność to otwarcie prowadzące do wyzbycia się wizji swojego, miejscowego Kościoła, jako najbardziej godnego uwagi i zachwytu, potrzebującego sił duchowych (powołania) i materialnych (pieniądze). Otwartością mają charakteryzować się wszystkie Kościoły. Żaden Kościół partykularny, choćby najuboższy, nie może być zwolniony z obowiązku dzielenia się swoimi bogactwami duchowymi, doczesnymi i ludzkimi z innymi Kościołami partykularnymi i z Kościołem powszechnym.

W misyjnym nauczaniu Jana Pawła II pierwsze miejsce zajmuje jedna z najważniejszych encyklik papieskich *Redemptoris missio*⁷⁸, datowana na 7.12.1990 r., a zaprezentowana kilka dni po rozpoczęciu wojny w Zatoce Perskiej. Autorstwo tego dokumentu przypisuje się osobiście papieżowi. Choć

⁷⁶ Z licznych wypowiedzi na temat misyjności pontyfikatu Jana Pawła II zob. J. Górski, *Propedeutyka misjologii*, Kraków 2000, s. 31-34.

⁷⁷ Podczas jednej z tych podróży Jan Paweł II tak wyraził się o swoim posługiwaniu: „Pan historii naszych losów zapragnął, aby mój pontyfikat był pontyfikatem papieża-pielgrzyma, zwiastuna ewangelizacji, który przemierza cały świat niosąc wszystkim narodom orędzie Zbawienia” (Meksyk, 6.05.1990 r.).

⁷⁸ Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, Wrocław 1995.

w kręgach misyjnych mówiło się o trzech nazwiskach, które miały udział w powstaniu tego dokumentu: kardynał Tomko – Prefekt Kongregacji Ewangelizacji Narodów, Marcello Zago – ówczesny Przełożony Generalny oblatów oraz Jesús López Gay, jezuicki teolog na Uniwersytecie Gregoriańskim⁷⁹. Encyklika, która powstała dla upamiętnienia 25. rocznicy soborowego Dekretu o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes*, spotkała się z pozytywnym echem w wielu kręgach protestanckich. „International Bulletin of Missionary Research” napisał w artykule wstępnym, że encyklika jest „krzepiąco pozytywnym dokumentem, tchnącym zaufaniem, optymizmem i zachętą; pozbawionym potępień i anatem, za to wskazującym, jak uniknąć pewnych pułapek... Zasługuje na przestudiowanie przez wszystkich chrześcijan troszczących się o misyjny mandat Kościoła”⁸⁰. Uzasadnienie misji dokonuje się w trzech etapach: chrystologia – teologia o Królestwie Bożym – teologia Ducha Świętego, zgodnie z procesem historyzującym: Jezus głosi Królestwo Boże; Królestwo Boże zaczyna urzeczywistniać się pod kierownictwem Ducha Świętego⁸¹. Encyklika wskazuje Kościołowi katolickiemu drogę, którą należy pójść. Papież z konsekwencją zaprawionego w trudach głosiciela Ewangelii wzywa w encyklice do dynamicznego głoszenia Ewangelii. To wezwanie nie pozostawia nam wyboru.

Encyklikę misyjną Jana Pawła II należy analizować jako swoistą reakcję na osłabienie ducha misyjnego w Kościele. Trend ten da się zrozumieć na tle zamieszania teologicznego wokół misji *ad gentes*⁸². Z drugiej strony encyklika stanowi uwieńczenie wszystkich dociekań misjologicznych okresu

⁷⁹ F. Kollbrunner, *Redemptoris Missio. Die Missionsencyklika am Ende des 20. Jahrhunderts*, w: „Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft” 48 (1992), s. 132.

⁸⁰ G. Weigel, *Świadek nadziei. Biografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2000, s. 805.

⁸¹ F. Kollbrunner, *Redemptoris Missio*, s. 133.

⁸² W tejże biografii o Janie Pawle II na s. 800 George Weigel charakteryzuje tę sytuację w ten sposób: „Tymczasem po II Soborze Watykańskim, różni teologowie katoliccy twierdzili, że misja Kościoła skierowana *ad gentes*, «do narodów» dotąd nieewangelizowanych, zakończyła się. Niektórzy utrzymywali, że dzisiaj ewangelizacja to po prostu działanie na rzecz sprawiedliwości. Według innych, chrześcijańska misja *ad gentes* w świecie postkolonialnym była kulturalnym imperializmem: ewangelizować znaczyło narzucać, natomiast Kościół powinien iść do niechrześcijańskiego świata po to, by uczyć się z wierzeń innych, a nie uczyć wiary, której jest depozytariuszem. Bardziej radykalna grupa widziała w Jezusie ucieleśnienie ogólnej Boskiej woli zbawienia, pojawiające się w różnych formach w różnych kulturach. Dla chrześcijan Jezus był Zbawicielem, lecz w innych kulturach tę «rolę» pełniły inne wielkie postaci religijne. W takiej atmosferze intelektualnej nie było zaskoczeniem, że okres posoborowy był świadkiem osłabienia wysiłków katolickich misjonarzy na świecie, podczas gdy protestantyzm oraz islam energicznie poszukiwały nowych wyznawców w Afryce, Azji i Ameryce Łacińskiej”.

posoborowego, zwłaszcza w obszarze metodologii i precyzacji pojęć. W. Kowalak twierdzi, że jest ona pod tym względem perfekcyjna i przewyższa większość dokumentów papieskich, „a może nawet wszystkie – z dekretem soborowym włącznie”⁸³. Realizacja jednej jedynej misji misja Kościoła następuje w trzech różnych sytuacjach. Są to: misja w ścisłym znaczeniu *ad gentes*; duszpasterstwo misyjne oraz sytuacja pośrednia, w której wymagana jest „nowa ewangelizacja”. Jednak granice między tymi trzema sytuacjami nie dadzą się wyraźnie określić i jest nie do pomyślenia, „by tworzyć między nimi bariery czy zamknięte przedziały”⁸⁴. Papież podkreśla znaczenie misji *ad gentes*: „Bez misji *ad gentes* sam wymiar misyjny Kościoła byłby pozbawiony swego podstawowego znaczenia i swej wzorczej realizacji”⁸⁵. Specyfiką misji *ad gentes* jest jej skierowanie do niechrześcijan. Należy więc troszczyć się, aby to specyficzne zadanie nie uległo zaniedbaniu i nie stało się rzeczywistością zniwelowaną w misji globalnej całego Ludu Bożego.

Papież wyróżnia jedyne i uniwersalne pośrednictwo zbawcze Jezusa Chrystusa przeciw niektórym tendencjom wśród teologów azjatyckich oraz wypowiada się za wciąż jeszcze aktualną misją *ad gentes* (Pierwsze przepowiadanie). Azja została wskazana jako szczególne wyzwanie misyjne na przyszłość⁸⁶; w rozdziale o Królestwie Bożym podkreśla się, że Kościół nie jest Królestwem Bożym, ale rzeczywistością i konkretnie jest na służbie Królestwa (RMis 20). Natomiast Duch Święty jest przedstawiony jako główny sprawca misji.

Przede wszystkim encyklika podkreśla, że działalność misyjna trwa, że misje nie utraciły nic ze swojej aktualności, ponieważ są zasadniczą i nigdy niezakończoną działalnością Kościoła (por. RMis 31)⁸⁷. Misje odnawiają Kościół, wzmacniają wiarę i tożsamość chrześcijańską, dają życiu chrześcijańskiemu nowy entuzjazm i nowe uzasadnienie. Papież przypomina wszystkim wierzącym smutną prawdę, że w dziejach Kościoła było zawsze tak, iż utrata gorliwości misyjnej stawała się objawem kryzysu wiary. Co więcej, pisze, że misje są najpewniejszym antidotum na kryzys wiary. Słowa z *Redemptoris missio*, że wiara umacnia się, gdy jest przekazywana zostają jeszcze raz z naciskiem powtórzone przez Jana Pawła II (RMis 2).

⁸³ W. Kowalak, *Pojęcie misji w świetle współczesnych dyskusji misjologicznych*, w: „Nurt SVD” 41/4 (2000), s. 41.

⁸⁴ RMis, 34.

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ F. Kollbrunner, *Missionsenzykliken*, kol. 301.

⁸⁷ Jan Paweł II w orędziu na Niedzielę Misyjną 1992 r. zaznaczył: „Pozostajemy wierni tożsamości Kościoła w takiej mierze, w jakiej wspieramy jego działalność misyjną”.

Jan Paweł II akcentuje to, że misje są sprawą wiary. Tylko w wierze misje znajdują zrozumienie i oparcie (RMis 4). W centrum tej wiary stoi Chrystus, który zbawia. Jan Paweł II przestrzega, aby nie spychać roli Chrystusa na drugi plan czyli nie „zeświecczać” zbawienia, a więc, aby go nie sprowadzać do wyzwolenia człowieka w wymiarze horyzontalnym (por. RMis 11). Misji więc nie możemy sprowadzać do gestu pomocy humanitarnej, który jest wynikiem ludzkiego uczucia, czy też poczucia ludzkiej sprawiedliwości.

Papież podkreśla również, że w Kościele powszechnym wciąż aktualna pozostaje posługa kapłanów diecezjalnych (RMis 67). Potwierdza on wartość i owocność misyjnego zaangażowania kapłanów zwanych fideidonistami, gdyż oni „uwidaczniają w sposób szczególny więź komunii pomiędzy Kościołami” (RMis 68). Jan Paweł II przypomina, że obowiązek zaangażowania misyjnego nie jest wyłącznie obowiązkiem niektórych wybranych i wyselekcjonowanych spośród ochrzczonych „superchrześcijan”, ale że takie zaangażowanie winno stanowić odpowiedź całego Kościoła (RMis 77). Cały Kościół wezwany jest do dzielenia się darem wiary – *fidei donum*. Działalność misyjną Jana Pawła II trzeba rozpatrywać w szerokim kontekście inicjatyw na rzecz przyspieszenia dialogu ekumenicznego (encyklika *Ut unum sint* – 1995) i dialogu międzyreligijnego.

Zakończenie

Przedstawiony przegląd misyjnych wypowiedzi papieży skłania do następujących wniosków końcowych:

1. Cechą charakterystyczną współczesnych pontyfikatów, poczynwszy od Leona XIII, było duże zainteresowanie działalnością misyjną, co znalazło odbicie w misyjnym nauczaniu papieży. Spośród 9 papieży szczególne znaczenie misyjne należałoby przypisać: Leonowi XIII; Benedyktowi XV za *Maximum illud*, Piusowi XI – „Wielki papież misyjny”, Piusowi XII, Janowi XXIII, Pawłowi VI i Janowi Pawłowi II.

2. Wśród dokumentów misyjnych szczególne znaczenie zyskały encykliki, które z pontyfikatem Leona XIII stały się głównym źródłem przepowiadania Kościoła. Papież nauczał w nich bez stosowania przywileju nieomyślności, zwracając się do wszystkich biskupów świata. Encykliki odzwierciedlały aktualną świadomość misyjną i wzbogacały teologię misji o nowe aspekty. Za Josefem Metzlerem można w omawianym okresie wymienić siedem encyklik: *Sancta Dei civitas* (1880); *Maximum illud* (1919); *Rerum Ecclesiae* (1926); *Evangelii praecones* (1951); *Fidei donum* (1957); *Princeps pastorum* (1959); *Redemptoris missio* (1990), choć w ścisłe formalnym znaczeniu określenie encyklika obejmuje wszystkie tu wymienione dokumenty dopiero od *Rerum Ecclesiae* Piusa XI.

3. Misyjne nauczanie papieży, jak wszystkie wytwory ducha ludzkiego podlega zmianom. I choć teologia misji nie zmieniła się praktycznie do II Soboru Watykańskiego, to możemy mówić o dynamizmie misyjnego nauczania papieży, ponieważ odwoływali się oni do konkretnych problemów i pytań, które nurtowały świat misyjny w danym momencie historycznym. Prawie u wszystkich papieży daje się wyczuć wrażliwość na konkretne znaki czasu i odpowiedzialność za dzieło rozkrzewienia wiary. Przykładem dokumentu, który był strategiczną odpowiedzią na przemiany historyczne w dziele misyjnym była encyklika Benedykta XV *Maximum illud*.

4. Każdy z papieży wywarł istotny wpływ na dzieło misyjne, dając odpowiedź na konkretne wyzwania czasu:

Leon XIII w swojej otwartości dostrzegł problem ewangelizacji Afryki, potrzebę jednoznacznego głosu w sprawie handlu niewolnikami oraz konieczność rozwoju kościołów rodzimych na misjach. Od strony teologicznej, kanonizując neotomizm, wzmocnił centralizm i uniformizm w dziele misyjnym, choć jednocześnie wskazał na działanie Ducha Świętego w ramach dynamizmu misyjnego.

Pius X nie prezentował rozległej wizji czy strategii misyjnej, ale jako praktyczny reformator reagował na konkretne problemy: reorganizację Kongregacji Rozkrzewienia Wiary i kwestię Indian w Ameryce Łacińskiej.

Do decydującego przełomu doszło w dziele misyjnym za Benedykta XV, w jego encyklice misyjnej *Maximum illud*. Papież wyraźniej niż większość mu współczesnych dostrzegł potrzebę nowej strategii misyjnej, która wyrosła z uważnej recepcji zmian, które dokonały się w dziele misyjnym pod wpływem I wojny światowej. Opublikowana encyklika zawierała po raz pierwszy elementy teologii misji z akcentem położonym na uniwersalizm dzieła misyjnego i na prawo Kościołów misyjnych do samodzielności.

Znakomitym kontynuatorem programu *Maximum illud* okazał się kolejny papież Pius XI, który zyskał tytuł wielkiego papieża misyjnego. Potrafił nie tylko konsekwentnie i praktycznie wdrażać program encykliki, ale – poprzez liczne dokumenty – rozwijał idee misyjne *Maximum illud*. Niezwykły dynamizm misyjny tego pontyfikatu wynikał z głębokiej troski Piusa XI o zbawienie wszystkich ludzi.

Także Pius XII, jak i jego następca Jan XXIII kontynuowali program misyjny Benedykta XV. Pius XII na bazie eklezjologii o mistycznym ciele Chrystusa zabiegał o szersze włączenie laikatu w życie Kościoła. Świadomy nadchodzącej emancypacji Azji i Afryki w następstwie kolejnej wojny światowej i zaznaczającego się procesu dekolonizacji podejmował wzmożone działania na rzecz kształcenia rodzimego kleru, a poprzez liczne święcenia rodzimych biskupów i nominacje kardynalskie szybko dążył do usamodzielnienia się rodzimych Kościołów.

Znaczenie następnego pięcioletniego pontyfikatu Jana XXIII wynikało z na wskroś misyjnej osobowości papieża. Jego promieniowanie sięgało daleko poza granice widzialnego Kościoła. Niezwykła otwartość na znaki czasu, wielka ufność w Opatrzność Bożą zaowocowały przełomowym dla dzieła misyjnego wydarzeniem W postaci Soboru Watykańskiego II. Jan XXIII w swoim nauczaniu misyjnym zaakcentował potrzebę dowartościowania rodzimych kultur, jako warunku utworzenia prężnych Kościołów rodzimych.

Paweł VI rządził Kościołem w trudnym okresie rewolucyjnych przemian w Kościele, pełnych napięć i zagrożeń, które nie ominęły dzieła misyjnego. Dzięki głębokiej kulturze teologicznej i duchowej wykazał się wielką wrażliwością na przemiany w świecie, dając w adhortacji *Evangelii nuntiandi* szerokie spojrzenie na świat i otwierając nowe perspektywy dla myśli soborowej.

Pontyfikat Jana Pawła II, spośród omówionych najdłuższy, wyróżnia się niezwykle rozmachem misyjnym. W osobie Jana Pawła II ukazał się światu papież misjonarz, który w duchu apostoła narodów św. Pawła jest nieustannie w drodze. Niezliczone podróże apostolskie tego papieża są niezwykle wymownym świadectwem troski o przekazywanie wiary. W świecie postępującej globalizacji i pluralizmu pośród wielu kultur i narodów Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* podkreślił ciągłą aktualność misji *ad gentes*, w ścisłym powiązaniu z wezwaniem do Nowej Ewangelizacji.

HISTORIA MISJI

Andrzej Miotk SVD
Olsztyn

WERBIŚCI POLSKIEGO POCHODZENIA NA MISJACH W CHINACH

1. Polscy misjonarze w Chinach

Misyjne zaangażowanie werbistów polskiego pochodzenia w Chinach stanowi jeden z wielu rozdziałów długiej i przebogatej historii udziału Polaków w dziele ewangelizacji Państwa Środka¹. Obecność Polaków na tym polu misyjnym sięga dalekiej przeszłości. Już w średniowieczu z misją dyplomatyczną do Chin udaje się Polak Benedykt z wrocławskiego zakonu Franciszkanów. Brał udział w papieskiej misji poselskiej Jana de Plano Carpini na dwór wielkiego chana mongolskiego w 1246 r. Tej wyprawie zawdzięczamy pierwszą w średniowiecznej Europie relację o Chinach. Następnym rozdziałem był tzw. „złoty wiek misji jezuickich” w XVII wieku, i obecność wśród nich Polaków: Andrzeja Rudominy, Mikołaja Smoguleckiego, Michała Boyma i Jana Chrzyciela Bąkowskiego. W XVIII wieku znani są w Chinach polscy franciszkanie: Placyd Albrecht i Romuald Kocielski. W Chinach i Hongkongu owocną pracę rozwinął ks. Augustyn Płaczek pochodzący ze Śląska. W XIX wieku szeroką akcję misyjną rozwinęli tam misjonarze św. Wincentego á Paulo. Misja ta została odnowiona w XX wieku, gdy Pius XI w 1928 r. powierzył temu zgromadzeniu nowe treny misyjne. W 1929 r. wyjeżdża do Chin pierwszych sześciu misjonarzy: przyszły biskup Shunteh ks. Ignacy Krause, ks. Antoni Górski, trzech seminarzystów i brat Stanisław Fedzin. Następna grupa dziewięciu misjonarzy przyjechała w 1932 r. do Uenczou w prowincji Czekiang. Wśród nich wielki rozgłos zyskał znakomity okulista ks. dr Wacław Szuniewicz, mianowany dyrektorem

¹ Bogatą dokumentację na temat polskiego zaangażowania w misje na terenie Chin zawierają materiały z sesji eklezjologiczno-misjologicznej, która odbyła się we wrześniu 1988 r. w Pieniężnie. Materiały te zostały opublikowane pod red. ks. dr Eugeniusza Śliwki *Kościół katolicki w Chinach. Przeszłość-Teraźniejszość-Przyszłość*, Pieniężno 1988, s. 20-142. Por. A. Miotk, *Udział Polaków w dziele ewangelizacji w latach 1000-2000*, w: „Studia Warmińskie” Tom XXXVIII (2001), s. 207-219.

generalnym wszystkich szpitali katolickich w pñn. Chinach. Lista polskich misjonarzy św. Wincentego á Paulo, którzy pracowali w latach 1929–1949 obejmuje ogółem 40 nazwisk. Wielkie zasługi w dziele misyjnym na terenie Chin mają polscy salezianie (1906–1988), szczególnie przez pracę wychowawczą: Teodor Wieczorek, Franciszek Pyka, Jan Siara, Jan Urban, Jan Buchta, Wiktor Spinek, Władysław Wieczorek, Antoni Wróbel, Marian Mielczarek, Tomasz Szeliga, Paweł Prokopowicz, Feliks Głowacki. Należy też pamiętać o udziale w ewangelizacji Chin siostr zakonnych ze Zgromadzenia św. Wincentego á Paulo, Urszulanek Unii Rzymskiej w Harbinie i Franciszkanek Misjonarek Maryi. Chiny były obecne w świadomości polskiego katolika także przez czasopiśmiennictwo misyjne.

2. Werbiści polskiego pochodzenia w Chinach

Niezbadanym jeszcze rozdziałem udziału Polaków w ewangelizacji Chin był udział w tym dziele werbistów polskiego pochodzenia i Polaków, którzy prowadzili działalność misyjną w Chinach w latach 1908–1953. Przywołani w poniższym opracowaniu werbiści stanowili dość liczną grupę 27 misjonarzy z terenów dzisiejszej i przedwojennej Polski, którzy realizowali swoje powołanie misyjne w ramach międzynarodowego Zgromadzenia Misyjnego, założonego przez niemieckiego kapłana Arnolda Janssena. Założony przez niego Dom misyjny w Steylu otwarto w 1875 r., w sąsiedniej Holandii. Było to podyktowane wrogą i antykościelną polityką rządu okresu Kulturkampfu w Niemczech. Dla Zgromadzenia Słowa Bożego misje w Chinach miały od samego początku szczególne znaczenie. W tradycji zgromadzenia do dzisiaj są one określane „pierwszą miłością”, a wyrazem tego był wyjazd dwóch pierwszych misjonarzy tego zgromadzenia właśnie do Chin². Gdy chodzi

² Już w pierwszych statutach z 1876 r. przy artykułowaniu zasadniczego celu Zgromadzenia czytamy, że mamy w pierwszym rzędzie na uwadze narody pogańskie, „zwłaszcza ludy Dalekiego Wschodu”. W tym końcowym określeniu chodziło głównie o Chiny. Por. *Statuty Domu Misyjnego św. Michała Archanioła w Steyl, w: Refleksje nad duchowością Arnolda Janssena* (seria: „Zeszyty Werbistowskie”, nr 7), Warszawa 1996, s. 8. Już w cztery lata od założenia Domu misyjnego o. założyciel Arnold Janssen wysłał w 1879 r. dwóch pierwszych misjonarzy: Jana Batistę Anzera i Józefa Freinedemetza na teren południowego Szantungu, gdzie pośród 9 milionów mieszkańców było 158 chrześcijan. Priorytet Chin zaznacza się w przeznaczeniach misjonarzy. Rozmiary zaangażowania personelu SVD w Chinach ukazuje następujące zestawienie, umieszczone w „SVD Publications”: China and the Mission of the SVD, Rome-Generalate SVD 1995, s. 4: 1910, 1920, 1933, 1940, 1946; Biskupi 1 1 4 9; Księża 67, 71, 185, 293, 307; Bracia 18 10 43 47 60. Za generalatu o. Józefa Grendla (1932–1947) Chiny znowu nabierają znaczenia, szczególnie w następstwie przejścia przez Zgromadzenie Katolickiego Uniwersytetu w Pekinie (1933)

o Polaków to są zapomniani, albo też panuje ogólne przekonanie, że ich udział miał wymiar symboliczny. Czy rzeczywiście taka ocena odpowiada prawdzie faktów? Autor niniejszego opracowania podejmuje to pytanie, które, jak się okazuje – już w punkcie wyjścia jest niezmiernie złożone.

3. Kwestia tożsamości narodowej

Trudność opracowania tego zagadnienia wiąże się z niezwykle złożoną sprawą tożsamości narodowej uwzględnionej grupy misjonarzy z terenów dzisiejszej i przedwojennej Polski. Punktem wyjścia w przeprowadzonym badaniu było ustalenie potencjalnej listy Polaków werbistów, na podstawie przynajmniej jednej adnotacji w jakimś opracowaniu lub źródle, która stwierdzała, że chodzi o Polaków. Jednak trudno ustalić, który z wymienionych misjonarzy z terenów dzisiejszej Polski, był faktycznie Polakiem? W oparciu o takową wzmiankę została sporządzona lista 27 misjonarzy, którzy pracowali w Chinach.

Jedna wzmianka jest jednak nazbyt kruchą podstawą, aby historyk mógł przejść do wiążących wniosków. Jeśli za kryterium przyjąć nazwisko o polskim brzmieniu, to można by w tej grupie uwzględnić 22 osoby. Wiemy jednak, że prawie wszyscy wywodzili się ze Śląska i czuli się Ślązakami, z wyjątkiem czterech osób: Warmiaka (Alfons Chojnowski), Poznaniaka (Walentyn Kobylski), Mazura (Dominik Wiergowski) i Ukraińca (Mikołaj Babij). Prawie wszyscy po drodze do Chin przeszli przez Gimnazjum werbistowskie w Nysie, gdzie w 1892 r. otwarto dom misyjny. W zamyśle założyciela o. Arnolda Janssen, dom ten miał być miejscem formacji dla misjonarzy z terenów Śląska i obrzeży polskich. Mówiono wprost o Polakach, którzy uczą się bardzo dobrze chińskiego i o charakterze Ślązaków, w którym jest coś niezmiernie miłego i uprzejmego. Do tego Ślązacy uczą się łatwo języków obcych³. O. Franciszek Folek – Ślązak i zarazem patriotycznie nastawiony Polak w Jubileuszowym kalendarzu Słowa Bożego z 1949 r. wymienia 17 Werbistów – Polaków, pracujących w Chinach, którzy wyszli z Domu Misyjnego św. Krzyża w Nysie. W innym opracowaniu O. Śliwka wymienia 14 Werbistów, którzy jego zdaniem uważali się za Polaków (byli to Ojcowie: Franciszek Białas, Antoni Buchcik, Paweł Ćwik, Jan Czabania,

i nominacji chińskiego Werbisty Tomasza Tien na pierwszego chińskiego kardynała w 1946 r. Do roku 1946 w Chinach pracowało ponad 500 werbistów, w tym 436 ojców. Jednak rzeczywistość powojenna była coraz mniej sprzyjająca dla misji w Chinach. W czasie kadencji Aloisa Große-Kappenberga (1947-1957) w następstwie prześladowań i wydaleń 293 werbistów musiało opuścić Chiny, udając się do innych misji: 23 do Japonii, 49 na Filipiny; 11 do Indonezji; 3 do Indii; 5 do Australii; 9 na Nową Gwineę.

³ J. Alt, *Arnold Janssen. Życie i dzieło*, Warszawa 2002, s. 404-405.

Ludwik Gołąb, Hugo Grunwald, Franciszek Kowaczek, Rudolf Pakuła, Maksymilian Skwara, Józef Trippner, Karol Warzecha, Augustyn Zmarzły i dwaj bracia: Gabriel Porschke, oraz Dominik Wiergowski)⁴. Natomiast kiedy z tym pytaniem autor zwrócił się do znawcy literatury werbistowskiej o. Józefa Tyczki, ten wyraził przekonanie, że z listy 27 prawdopodobnych Polaków werbistów, co najwyżej 6 jest pewnych (ojcowie: Augustyn Zmarzły?, Karol Warzecha, Antoni Buchcik i bracia: Walenty Kobylski, Gabriel Porschke i Dominik Wiergowski). Dodatkowo, gdy te zestawienia porównamy z niemieckim, opublikowanym w „Steyler Missionschronik” w roku 1959, to dowiemy się, że w tej grupie pięciu było Polakami: Antoni Buchcik, Maksymilian Skwara, Mikołaj Babij i bracia Gabriel Porschke i Dominik Wiergowski⁵. Bezspornie pierwszym i rozstrzygającym kryterium w tym sporze jest świadomość narodowa danego misjonarza, tak jak on sam ją definiuje i z którą się identyfikuje. Z względu na brak dostatecznej dokumentacji problem tożsamości pozostaje nadal otwarty i ograniczę się jedynie do krótkiego przeglądu wszystkich 27 werbistów, których należy brać pod uwagę, przy ustalaniu ich polskiej tożsamości narodowej w dalszej pracy badawczej.

4. Ojcowie Werbiści polskiego pochodzenia w Chinach

Poniższa prezentacja misjonarzy werbistów polskiego pochodzenia w Chinach zachowuje porządek chronologiczny, biorąc pod uwagę czas rozpoczęcia działalności misyjnej w Chinach. Przegląd sylwetek misjonarzy następuje w zakresie dwóch odrębnych grup: ojców i braci zakonnych.

4.1. O. Alfred Kaszel⁶ (07.10.1876–09.06.1955)

pracował w Chinach 49 lat (1901–1950) – Kaomi

Urodził się w Lubnowie na Śląsku. Po studiach i święceniach w Sankt Gabriel w 1901 r. wyrusza w tym samym roku pod koniec października z trzema braćmi misyjnymi z Genui do Chin. Początkowo opiekował się tam archiwum prowincjalnym o. Freinedemetza. W 1902 r. biskup Anzer posłał go na parafię do Shanhsien. I choć początkowo miał uprzedzenia do Chińczyków, to bliskość wielkich misjonarzy pozwoliła mu je przezwyciężyć. Po tem osiadł w Feih sien, gdzie znajduje się góra Kaszla, obsadzona przez niego

⁴ E. Śliwka, *Polscy Werbiści pracujący w Chinach*, tenże (red.), *Kościół Katolicki w Chinach. Przeszłość- Teraźniejszość-Przyszłość*, Pieniężno 1988, s. 75-76.

⁵ I tak dla przykładu o. Ludwik Gołąb uważany za Niemca, w drugiej części listu do kleryków z Chludowa, który został opublikowany w „Naszym Misjonarzu” 14 (1938), s. 234-236, wyraża tęsknotę za ojczyzną i językiem polskim, dzięki któremu Polakom łatwiej uczyć się chińszczyzny.

⁶ J. Fleckner, *P. Alfred Kaschel*, w: tenże (red.), *So waren Sie*, t. 4., Sankt Augustin 1996, s. 153-157.

różnymi gatunkami drzew. Latem 1916 r. grupa bandytów napadła na stację i uprowadziła o. Kaszła, który był wtedy rektorem domu. Był człowiekiem spokojnym i rozumnym. Dalsze napady i spalenie zabudowań gospodarskich przyczyniły się do tego, że w 1944 r. znalazł się w szpitalu w Yenchowfu. Wydalony z Tsingtao został w 1948 r. mianowany prokuratorem domowym w Szanghaju. Zanim nadeszli komuniści został wycofany do Europy z powodu słabego zdrowia. Zmarł nagle 9.06.1955 r. w Steylu, podczas krótkiej tam wizyty na Boże Ciało.

4.2. O. Hugo Grunwald⁷ (10.08.1883–8.05.1927)

pracował w Chinach 19 lat (1908–1927) – Wuwei

Pochodził ze Świdnicy. O. Jerzy Dolny określa Hugo Grunwalda Polakiem⁸. Świecenia kapłańskie otrzymał w Sankt Gabriel w 1908 r. W tymże roku wyjechał do Chin, gdzie pracował razem z o. Ludwikiem Gołąbem w Suiting, który w liście do o. Giera określił go pobożnym i mądrym misjonarzem⁹. W 1926 r. został jednogłośnie powołany na regionala w Liangchow. Jego plany rozbudowy Niższego Seminarium zostały zaaprobowane przez Generalat. W następnym roku niespodziewanie zmarł na tyfus w wieku 44 lat.

4.3. O. Franciszek Ksawery Białas¹⁰ (15.11.1878–28.05.1936)

pracował w Chinach 15 lat (1921–1936) – Beijing

Urodził się w 1878 r. w miejscowości Świercz. Po szkole podstawowej wstąpił do Małego Seminarium Misyjnego Świętego Krzyża w Nysie. Dalsze studia i formację duchową otrzymał w Międzynarodowym Seminarium Misyjnym w Sankt Gabriel koło Wiednia, gdzie został wyświęcony w lutym 1905 r. Białas znał język polski i miał kontakt przez duszpasterstwo z Polakami w Chinach¹¹. Następnie przez pięć lat pracował jako nauczyciel

⁷ Por. „Nasz Misjonarz” 2 (1926), s. 8 n.

⁸ J. Dolny, *O. Karol Warzecha SVD – misjonarz w Chinach i duszpasterz w Australii*, Pieniężno 1983, s. 15.

⁹ L. Gołąb, *List do O. Giera z Urumtsi*, 30.07.1922. APPSVD Pieniężno.

¹⁰ Zob. E. Śliwka, *Białas (Biallas) Franciszek Ksawery SVD*, w: M. Pater (red.), *Słownik biograficzny katolickiego duchowieństwa Śląskiego XIX i XX wieku*, Katowice 1996, s. 27; A. Zmarzły, *Śp. Ks. dr Franciszek Białas*, w: „Misje katolickie” 55 (1936), s. 319; S. Turbański, *Białas*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. II, kol. 360; J. Arlik, *Białas (Biallas) Franciszek*, w: *Słownik Polskich Teologów Katolickich 1918–1981*, ATK Warszawa 1983, s. 98–99.

¹¹ O. Eikenbrock, ówczesny rektor w St. Gabriel pisał w 1901 r o Białasie do o. Arnolda Janssena: „Widać u niego cechy polskiego charakteru. Jest łagodny”. W 1904 r. on sam do o. Generała Janssena pisał: „Staralem się udoskonalić mój język polski. Nie osiągnąłem jednak takiej sprawności jak w niemieckim. Przed samym wyjazdem do Chin rozważałem zmianę obywatelstwa niemieckiego na polskie.

w Niższym Seminarium Misyjnym w St. Wendel. Na prośbę o. Wilhelma Schmidta założyciel Arnold Janssen skierował go na studia, aby mógł podjąć pracę w redakcji czasopisma „Anthropos”. Studiował najpierw sinologię i etnologię w Berlinie i Lipsku. Potem w latach 1912–1914 sinologię i tybetologię na paryskiej Sorbonie. Był kapelanem więźniów w Kassel, a w 1918 r. obronił doktorat z filozofii. 20.07.1921 r. wyruszył w drogę przez Stany Zjednoczone do Chin i przybył do Yenchowfu, a stamtąd udał się do Kufu, rodzinnego miasta Konfucjusza, gdzie zbierał przede wszystkim materiały do pracy o Konfucjuszu, która ukazała się w 1928 r.¹² Opracowanie zebranego materiału rozpoczął w Tsingtao, gdzie pracował przez trzy lata, a ukończył dzieło w Szanghaju, dokąd przeniósł się w 1926 r., celem rozszerzenia studiów sinologicznych. Od 1927 r. był członkiem „Royal Asiatic Society”, w której czasopismach ukazywały się jego prace naukowe. Jako, że był pierwszym wykształconym sinologiem werbistą, przełożeni stawiali mu duże wymagania, zarzucając mu niekiedy „nieproduktywność”. Wynikało to z jego stylu pracy. W swoich pracach był niezwykle sumienny, aż skrupulancki. Sprawdzał często i dokładnie wszystko, w detalach. Nigdy nie zerwał z duszpasterstwem jako duszpasterz obcokrajowców. Ukoronowaniem dzieła jego życia był okres działalności uniwersyteckiej. W 1933 r. został pierwszym werbistą, profesorem uniwersytetu Fu-Jen, a później kierownikiem katedry socjologii. Wykładał również literaturę i językoznawstwo. Odtąd całe swoje zainteresowanie i energię poświęcił uniwersytetowi i sinologii. W 1935 r. założył rocznik sinologiczny „Monumenta Serica”, którego był wydawcą i redaktorem oraz przygotował pierwszy jego numer. Solidne sinologiczne wykształcenie Białasa, jego naukowa precyzyjność i liczne kontakty ze znanymi sinologami były gwarantem wysokiego poziomu naukowego czasopisma¹³. Współpracował z redakcją czasopisma „Anthropos”. 30.04.1936 r. wysłał do Generalatu „Memorandum” w sprawie utworzenia Instytutu Studiów Orientalnych na Fu-Jen z trzyletnim studium i odpowiednią biblioteką sinologiczną. Jednak kilka dni później zaraził się tyfusem plamistym i zmarł w pełni naukowej twórczości 28.05.1936 r. Został pochowany na cmentarzu Chala w Pekinie, na którym spoczywają również wielcy misjonarze Jezuitów

„Pytanie jest, kim będę; pokaże to plebiscyt na Śląsku, który się odbędzie w lipcu. Dla pracy w Chinach byłoby lepiej, gdybym był Polakiem”. W Chinach pracował między innymi dla Polaków. Por. M. Kollár, *O. Franz Xaver Biallas SVD (1878-1936) Misjonarz w Chinach, sinolog i założyciel Monumenta Serica*, w: „NURT SVD” 94-95 (2001), s. 273-277.

¹² Główne jego dzieło to *Konfuzius und sein Kult*, Lipsk 1928.

¹³ M. Kollár, *O. Franz Xaver Biallas*, s. 281.

Matteo Ricci i Adam Schall von Bell. Najpoważniejsze jego dzieło, dwutomowa gramatyka języka chińskiego, nie doczekało się druku¹⁴.

4.4. O. Ludwik Gołąb¹⁵ (9.08.1892–10.02.1972)

pracował Chinach 28 lat w (1921–1949) – Lanchow na północy Chin

Urodził się w miejscowości Schodnia w diecezji wrocławskiej. Gimnazjum kończy w św. Krzyżu w Nysie. 1.05.1921 r. otrzymuje święcenia w Sankt Gabriel i przeznaczenie do pracy w Kansu-Sinkiang w Chinach. Już 15 września wyjeżdża do miejsca przeznaczenia¹⁶. Najpierw odbywa studia lingwistyczne języka chińskiego w Taikia-chwang. W latach 1922–23 pracuje w Kansu w okręgu Lanchow, a potem przez 11 lat mieszka w chińskim miasteczku Suiting/Kansu/ we Wschodnim Turkiestanie, gdzie 90% stanowili mahometanie. Stacja misyjna i kościółek mieściły się początkowo w fortecy. Jego przyjacielem był o. Hugo Grunwald. W pracy pomagała mu znajomość języka polskiego, dzięki której łatwiej mu było opanować język rosyjski, potrzebny w duszpasterstwie. Był wyśmienitym różdżkarzem. Następne stacje misyjne to: Hutupi i Ili-Tihwa oraz Urumtsi. Pracował tam do 1939 r., kiedy to uciekł przed Rosjanami razem z o. Maciejem Haberlem przez Tybet do Indii, a potem do Rzymu. Wrócił jednak ponownie do Chin i pracował tam w latach 1940–1943 u biskupa Tomasza Tien w Puhsien (Yangku). Przez następne 5 lat (1943–1948) pracował na stanowisku ekonoma diecezjalnego w Yenchowfu. O Buchcik pisze o nim: „Jest on głównym mechanikiem całej rezydencji biskupiej. Przez wszystkich lubiany, gdyż jak i jego brat śp. o. Piotr, zawsze jest gotowy do pomocy misjonarzom odwiedzającym biskupa¹⁷”. W latach 1948/49 Ludwik przebywa w Tsingtao i Szanghaju. W liście z 10.10.1923 r.¹⁸ pisze ze Suiting do swego rodzonego brata Werbisty, Piotra o wewnętrznym rozbiciu w Chinach z powodu złej polityki

¹⁴ J. Wróblewski, *Regesty listów polskich misjonarzy ze Zgromadzenia Słowa Bożego w latach 1918–1938*. Praca magisterska, Lublin 1982 [mps w ADSP], Pieniężno 1981, s. 110.

¹⁵ Por. StMchr (SteylerMissionskalender) 1974, s. 189; JKSB (Jubileuszowy Kalendarz Słowa Bożego), s. 103; StChr (Steyler Chronik) 1921, s. 49; StChr 1922, s. 20,59; V (Verbinum) 5 (1972), s. 1.

¹⁶ Po wręczeniu krzyży misyjnych w Steylu wyjazd na misje następuje z Hamburga statkiem „Bawaria”. Droga do Nowego Jorku wiodła przez Atlantyk. Dalsza podróż z Chicago – Techny – San Francisco, potem dalej statkiem „tempu Maru” przez wyspy Hawajskie – ze zwiedzaniem Honolulu i przybycie do Jokohamy. W Tokio, Kobe, Nagasaki zwiedzają miasta i płyną do Szanghaju, a stamtąd przez Nanking do Yenchowfu (Południowy Szantung), gdzie ma miejsce uroczyste przywitanie przez biskupa i wiernych. Por. J. Wróblewski, *Regesty listów*, s. 44–46.

¹⁷ A. Buchcik, *O. Buchcik z Chin Pisze*., w: F. Folek (red.), *Jubileuszowy Kalendarz Słowa Bożego*, Pieniężno 1949, s. 103.

¹⁸ J. Wróblewski, *Regesty listów*, s. 47.

gospodarczej, samowoli i rozwoju bandytyzmu. W innym liście z 1.03.1924 r. do „Skarbu Rodzinnego” opisuje miasto Suiting i narodowości zamieszkujące to miasto, zwłaszcza gościnność Kirgizów, ich zwyczaje i sposób życia. Snuje refleksje na temat historii misji oraz przygląda się mentalności i usposobieniu Chińczyków. Informuje o rozpoczęciu budowy kaplicy p.w. św. Stanisława Kostki, która powstaje z ofiar czytelników „Naszych Misji”.

W 1949 r. wraca do Niemiec i wykonuje prace archiwalne dla Instytutu „Anthropos” w Froidville w Szwajcarii i dla Generalatu w Rzymie. Umiera z osłabienia na oddziale dla chorych w domu św. Grzegorza w Steylu¹⁹.

4.5. O. Augustyn Zmarzły²⁰ (1.08.1894–30.05.1966)

pracował w Chinach 25 lat (1924–1949) – Honan

Pochodził z miejscowości Duczowy Wielkie w diecezji opolskiej. Do Werbistów wstąpił w Nysie. Studia teologiczne kontynuował w Sankt Gabriel, gdzie otrzymał święcenia 25.05.1924 r. 13 września tego roku wyjeżdża do Chin i zostaje skierowany do pracy w prowincji Honan. W „Naszym Misjonarzu” znajdujemy ponad 120 listów z jego pracy w Chinach. M.in. w jednym z listów z 24.01.1938 r. wyraża wielką wdzięczność Pani Serafinie Wandtkówniej z Wejherowa za wysłanie mu pieniędzy (60 zł. i 10 zł.) na wykupienie i chrzest dwóch Chińczyków: „Bardzo raduję się, że mogłaś wesprzeć swoich chrześcijan przez posłanie 10 zł. Przedtem przysłałaś mi na wykupienie i na chrzest dwojga Chińczyków. Jak Ci pisałem, chłopca mogłem ochrzcić na imię Antoniego, jak sobie życzyłaś. Mała Tereska umarła, ale jest jej w niebie na pewno lepiej niż tutaj. Mam jeszcze plany, między innymi budowę kościółka. Obecnie nie otrzymujemy z Niemiec żadnej pomocy wobec zakazu wysyłania pieniędzy zagranicę. Tym więcej pokładam swoją nadzieję w pomocy z Polski”²¹. W Sinyang misja katolicka spełnia rolę mediatora pokoju między wrogimi armiami. Udana mediacja przyczyniła się do wzrostu prestiżu misjonarzy²².

Na podsumowanie pracy duszpasterskiej za 1926 r. o. Zmarzły podkreśla sukcesy oraz plan pracy duszpasterskiej na następny rok, rozumianej jako realizacja wytycznych encykliki misyjnej Piusa XI *Rerum Ecclesiae* z 1926 r., zwłaszcza podkreśla kształcenie rodzimego duchowieństwa. W listach znajduje się zachęta do wspomagania misji w Chinach, by całe Chiny mogły

¹⁹ Tamże, s. 16.

²⁰ Por. StMChr 1968, s. 190; NUN I (Nuntius SVD), s. 269, 474; An (Analecta) 46, s. 145, 278.

²¹ A. Zmarzły do Serafiny Wandtkówniej. List z 24.01.1938, APPSVD.

²² List o. Zmarzłego u J. Wróblewski, *Regesty listów*, s. 71-71.

należać do Chrystusa Króla oraz apel o pomoc na wybudowanie polskiej stacji misyjnej²³.

W 1949 o. Augustyn zmuszony przez sytuację wyjeżdża na Filipiny i pracuje jako nauczyciel i prokurator WSD w Palo, a od 1955 r. jako prezes domu rekolekcyjnego „Sunnyside” w Baguio City. W roku 1959 udaje się do Niemiec, gdzie wydaje książkę o swoim byłym przełożonym z Chin „Georgu Fröwissie”²⁴. Po trzech latach pobytu w Niemczech wraca na Filipiny i zostaje prokuratorem w Tagaytay, a od 1964 r. pracuje w seminarium w Binmaley, pełniąc jednocześnie funkcje Ojca Duchownego. Umiera w Baguio City.

4.6. O. Jan Czabania²⁵ (05.12.1895–13.02.1974)

pracował w Chinach 25 lat (1926–1952) – Yenchow

Urodził się w Tłustomostach w powiecie Głubczyckim. Lata gimnazjalne spędził w Nysie w św. Krzyżu. Był żołnierzem w I wojnie światowej, odznaczony krzyżem żelaznym pierwszej klasy. Studia filozoficzno-teologiczne odbył w latach 1919–1926 w Sankt Gabriel koło Wiednia i otrzymał przeznaczenie do Chin. W latach 1926–52 pracował w dystrykcie Yenchowfu kolejno na placówkach: Shanhsien, Yangku-Changtsiu, Ningyang, Wenshang i Tenghsien. Na placówce w Wenshang asystentem o. Czabani był świeżo przybyły do pracy w Chinach o. Antoni Buchcik, który w ten sposób charakteryzuje o. Czabanię: „Sangwinik. Jeden z najgorliwszych misjonarzy. Po chińsku mówił jak prawdziwy Chińczyk. Humor miał niezniszczalny (...) rozumiał dobrze kłopoty, wątpliwości i niepewność młodego misjonarza”²⁶. W pracy misyjnej przeżył kilka rabunków i napadów. W 1940 r. został przełożonym dystryktu Wenshang/Taikia/. Mimo przeżywanego opuszczenia pisał listy, które są prawdziwymi perłami. W 1952 r. opuścił Chiny i przyjechał do prowincji północno-niemieckiej, gdzie był kapłanem w szpitalu Süchteln i duszpasterzem oraz prezesem domu w Lohmarhohn. Od 1964 r. przebywał w Sankt Augustin, gdzie zmarł.

4.7. O. Alfons Gesner²⁷ (09.08.1897–22.09.1965)

pracował w Chinach 29 lat (1926–1955) – Yenchow

Urodził się w Starym Żaganiu na Śląsku w diecezji wrocławskiej. Do werbistów wstąpił w 1910 r. w Nysie. Potem kontynuował swoją formację w Sankt Gabriel, gdzie otrzymał święcenia w 1926 r. W tym samym roku wyjeżdża na misje do południowego Szantungu. Pracuje w Hotseh i w Kwotang,

²³ Tamże, s. 73–75.

²⁴ A. Zmarzły SVD, A. Macheiner SVD, *Georg Fröwiss*, St. Gabriel 1960.

²⁵ StMChr 1976, s. 190.

²⁶ *List o. Antoniego Buchcika*, Cebu City, Boże Ciało, 1966, s. 1, APPSVD.

²⁷ StMChr 1967, s. 191.

a od 1935 r. w Tenghsien-Iho, w latach 1940–1941 pracuje w Lincheng i znowu w Iho, aż do wydalenia z Chin w roku 1955. Po powrocie do Europy zostaje kapłanem w Fiuggi we Włoszech i w Wiedniu. Wraca na Taiwan w 1965 r. i w tym samym roku umiera w szpitalu św. Józefa w Kaohsiung.

4.8. O. Józef Trippner²⁸ (26.12.1899 – 17.06.1970)

pracował w Chinach 25 lat (1928–1953) – Tsinghai

Pochodził ze Śląska z miejscowości Janikowo. Do werbistów wstąpił w Nysie, dalszą formację filozoficzno-teologiczną odbył w Sankt Gabriel, gdzie w 1928 r. otrzymał święcenia kapłańskie. W tym samym roku został skierowany do pracy w Chinach, jako duszpasterz w Lingchow i Kaotai. Po drugiej wojnie Światowej otrzymał nową placówkę w Sining w prowincji Tsinghai. W latach 1951–1953 został aresztowany i przebywał w więzieniu. Potem wrócił do Niemiec. W latach 1957–1959 był rektorem Instytutu „Anthropos” w Sankt Augustin. Ostatnie lata życia spędził jako kapłan w domu starców w Garmisch-Partenkirchen.

4.9. O. Franciszek Kowaczek²⁹ (28.07.1901–02.07.1980)

pracował w Chinach 23 lata (1929–1952) – Honan

Urodził się w Łanach w diecezji opolskiej. Do werbistów wstąpił w Nysie w roku 1915. Nowicjat i teologię odbywał w Sankt Gabriel, gdzie otrzymał święcenia kapłańskie w 1929 r. Po święceniach otrzymał przeznaczenie do Chin centralnych w prowincji Honan. Po kursie językowym pracował na terenie Mingkiang, w 1932 r. był nauczycielem w Niższym Seminarium w Chumatien; w latach 1933–34 misjonarzem w Chengyang i Mingkiang; potem w latach 1935–1941 regionałem Południowego Honanu; w kolejnych latach 1941–1943 pracował w Shenkiu. W latach 1943–45 był internowany w Neihsiang i Kulupa. W następnych latach 1945–1949 został nauczycielem języka niemieckiego na uniwersytecie państwowym w Sian, a potem Chengtu. W 1952 r. został wydalony z Chin i udał się na Filipiny, gdzie przez 22 lata był sekretarzem, a potem wikariuszem generalnym biskupa. W 1973 r. wrócił do Niemiec i był duszpasterzem w Overath. Zmarł na oddziale chorych w Sankt Augustin.

4.10. O. Adolf Ryguła (25.03.1902–20.02.1966)

pracował w Chinach 20 lat (1929–1949) – Tsingtao

Urodzony w Łaziskach Średnich w diecezji katowickiej. Wstąpił do werbistów w Świętym Krzyżu w 1914 r. Studia filozoficzno-teologiczne odbył w Sankt Gabriel, tam też został wyświęcony w 1929 r. Potem podejmował pracę

²⁸ Por. StMChr 1972, s. 181; StChr 1928, s. 33; 1930, s. 86; Kat.SVD 1939, s. 157.

²⁹ Por. Kat. SVD 1939, s.160; 1978, s. 20.

misyjną w Chinach, w diecezji Tsingtao. Od 1933 do 1941 r. pracował w drukarni, później był wikarym w Kingchih. W 1945 r. w czasie pobytu na stacji misyjnej w Tsimo został napadnięty przez komunistów i ograbiony. W 1949 r. wrócił do Niemiec i prowadził duszpasterstwo nadzwyczajne oraz duszpasterstwo powołaniowe. Ostatnie lata spędził jako kapelan w szpitalu w Sankt Wendel i tam zmarł w 1966 r.

4.11. O. Paweł Ćwik (02.02.1901–8.09.1997)

pracował w Chinach 22 lata (1931–1953) – Tsinghai

Pochodził z Raciborza, w tamtym czasie pod panowaniem niemieckim. Z usposobienia był żywy i ruchliwy. W wieku 9 lat już pomagał w rzeźni, a mając 14 lat kolportował czasopisma. Zainteresowanie i współpraca z mediami towarzyszyły mu przez całe życie. Pociągały go nowości i budziły zainteresowanie. Jego rodzina była głęboko religijna i gościła każdego roku brata werbistę Colombo, który przynosił czasopisma religijne i książki. Paweł został kiedyś urzeczony biografią ojców Niess i Henle – pierwszych dwóch męczenników w Chinach. Ta lektura rozbudziła w nim chęć zostania misjonarzem. W maju 1916 r. wstąpił do Niższego seminarium w Nysie. W 1924 r. kontynuował dalsze studia w Sankt Gabriel i tam otrzymał w 1931 r. święcenia kapłańskie. Na własne życzenie otrzymał przeznaczenie do Chin (Kansu) i pracował na wyżynie Tsinghai w północno-wschodnim Tybecie, gdzie katolicy stanowili maleńką grupę wśród Chińczyków, Tybetańczyków, Turkiestańczyków i Mongołów. Znalazł się w miejscu oddalonym o 500 km. od kolei. Do wszystkich podchodził z jednakowym oddaniem przystosowując się do miejscowych zwyczajów w sposobie życia, wyżywieniu i ubiorze. Swoim pogodnym i radosnym usposobieniem łatwo pozyskiwał ludzi dla kościoła. W 1948 r. nabawił się choroby płucnej, pracował w stolicy prowincji Sining, pomagając w szkole i w dziełach charytatywnych. Był też mistrzem nowicjatu braci³⁰. W 1951 r. otrzymał nominację na przełożonego dystryktu Sining. Rok później został aresztowany i przez 10 miesięcy przebywał w więzieniu; przeznaczony na rozstrzelanie, cudem jednak uniknął śmierci. W 1953 r. został wydalony z Chin. Po badaniach jakim się poddał w Hongkongu przybył do Rzymu. W 1954 r. podjął dalszą pracę misyjną w Brazylii. Krótco był rektorem kościoła w Kurytybie, potem pracował w parafii Palmeira, w stanie Kurytyba u boku o. Poligi, następnie w Seberi przy ojcu Kołku. W 1969 r. został honorowym obywatelem miasta, a jedna ze szkół została nazwana jego imieniem. W 1969 r. przeszedł jako emeryt do Ponta Grossa i pomagał przy parafii MB Różańcowej. O. Bernard Wodecki, który

³⁰ H. Perbeche, *O. Paweł Ćwik (1901-1907)*, w: „Komunikaty”, 1/1998, s. 6.

prowadził z nim korespondencję podkreślał, że bardzo mu zależało na tym, aby zawsze jego nazwisko pisano przez „Ć”³¹.

4. 12. O. Mikołaj Babij (Yamashita)³² (19.12.1900–29.01.1976)

pracował w Chinach 17 lat (1931–1948) – Tschingato

Urodził się w Cerkówce w diecezji Lwowskiej. Jako syn ukraińskiego księdza uszedł przed rewolucją październikową do Wiednia. Wstąpił do werbistów w Sankt Gabriel w 1923 r. Tam odbył cały tok studiów i przyjął święcenia kapłańskie w 1929 r. Po święceniach wyjechał do Szantungu w 1930 r. regia Tsingtao, gdzie został duszpasterzem, liczącej 14 tys. wspólnoty japońskiej do 1946 r., potem pracował do 1948 r. jako duszpasterz także wśród Chińczyków. Języka chińskiego uczył się w Taikiachwang, języka japońskiego w Tsingtao, miał także możliwość pobytu w Japonii (1933–35). Brat Dominik Wiergowski wspomina, że jego nauczycielem był o. Mikołaj Babij, Polak z Galicji: „On mi wiele pomógł i dał mi wiele informacji dotyczących języka chińskiego w języku polskim (...) dwa razy w tygodniu (przyjeżdżał) do mnie, a ja jeździłem też dwa razy tygodniowo do niego”³³. Wyjechał do Japonii w 1948 r. i tam pracował w różnych okręgach misyjnych: Yakote/Akita, Yamagata, Kosaka, Odate; przez 6 lat był nauczycielem w szkole Akita, był przełożonym dystryktu Akita, a od 1965 r. kapelanem sióstr SSsP w Akita oraz docentem religii w kolegium Sióstr. od 1973 r. był nauczycielem w Nashiro. W 1966 r. przyjął obywatelstwo japońskie i nazwisko Yamashita. W dniu 29.01.1976 r. został zamordowany w wieku 75 lat przez handlarza warzyw, który mieszkał blisko kościoła i miał w przedszkolu parafialnym dwójkę swoich dzieci. Mord został dokonany na tle rabunkowym.

4. 13. O. Karol Syga (24.12.1903–01.10.1953)

pracował w Chinach 20 lat (1932–1952) – Taikia

Urodził się w Zabrze. W 1916 r. wstąpił do werbistów w Nysie, gdzie ukończył Niższe Seminarium. Dalsza formacja odbywała się w Sankt Gabriel, gdzie w 1926 r. złożył pierwsze śluby; w 1930 r. składa śluby wieczyste, a rok później zostaje wyświęcony. Po święceniach zostaje przeznaczony do pracy w Chinach. Najpierw uczy się języka chińskiego i rozpoczyna pracę

³¹ Pisze o tym o. Stanisław Turbański w liście do O. Alfonsa Labuddy z 19.01.1998 r. O. Turbański powołuje się w liście na relację O. Bernarda Wodeckiego, który korespondował z o. Ćwikiem. APPSVD.

³² A 1954, s. 140; 1955, s. 224; An 1979; 3, 6; *Missionarius Japonicus*, Neue Folge 1966, s. 15; StMChr 1977, s. 188. „Steyl Aktuel” z 19.02.1976.

³³ D. Wiergowski, *Wyjazd i praca w krajach misyjnych*, Pieniężno 9.01.1972, s. 10. APPSVD.

w Kinsiang. Potem aż do 1952 pracuje w Hotseh, następnie wraca do Steylu, gdzie w następnym roku umiera.

4. 14. O. Karol Warzecha (27.04.1903–1.01.1980)

pracował w Chinach 16 lat (1933–1949) – Tsingtao

Urodził się w Bytomiu-Rozbarku, podbytomskiej gminie, gdzie przeżywała ludność polska. Jego ojciec Józef i matka Florentyna pochodzili z rodziny chłopskiej i mieli czwórkę dzieci: dwie córki i tyleż synów. Ojciec pracował jako sztygar w kopalni. Pomimo zaostrzonej polityki germanizacyjnej w rodzinie rozmawiano gwarą śląską. Swą młodość przeżywał w atmosferze polskiej rodziny i sam był z ducha Polakiem³⁴. Karol Warzecha od młodości był przekonany do swego powołania misyjnego. Skończył szkołę podstawową w Rozbarku w 1915 r. i był także ministrantem w kościele parafialnym św. Jacka, w niedzielę służył do Mszy św. w bytomskim szpitalu dla jeńców wojennych, gdzie kapelanem był Salezjanin, ks. Łatka, który skierował go do werbistów, ponieważ niemożliwe było przekroczenie zamkniętej granicy³⁵. Karol przyjechał do Nysy 5.10.1917 r. i rozpoczął naukę w Niższym Seminarium Misyjnym, w którym pracowało kilku Ojców Polskich, zaś na roku studiowali z nim inni Polacy: Ludwik Widera, Jan Chodźdło, Jacek Kubica i Paweł Kubischok. Formacja zachęcała do życia w duchu modlitwy i akcentowała obowiązkowość i punktualność. Od 1924 r. odbywał roczny postulat w Tischenreuth, potem rok nowicjatu w Sankt Gabriel w duchu zasady *Cura minorum* i kształtowania ducha przez godzinne rozmyślanie według metody ignacjańskiej oraz codzienny popołudniowy i wieczorny rachunek sumienia. Drugi rok nowicjatu i zarazem filozofię odbywał w Sankt Augustin koło Bonn. Potem powrót do Sankt Gabriel na studia teologiczne. W tym czasie sprawował przez 2 lata opiekę nad chórem chłopięcym „Sängerknabe von Wienerwald”. Liczne wyjazdy nadszarpnęły zdrowie (płuca) i sprawiły jego półtoraroczny pobyt na leczeniu w Szwajcarii wraz z Jackiem Kubicą. I choć był uczniem średnio uzdolnionym, to nadrabiał wielką pracowitością i wytrwałością w nauce. Był głęboko religijny i cierpliwie znosił swoje

³⁴ Karol rozwijał swoje zainteresowania językiem polskim. Pożyczał polskie książki od o. Rocha Szajcy i o. W. Dancha. Ku niezadowoleniu prefekta wychowanków pisał listy po polsku do domu, a nawet razem z o. E. Drobnym napisał dramat *Ofiara Abła*, który został wystawiony w Rybniku w 1925 r. na pożegnanie o. Augustyna Zmarzłego, wyjeżdżającego do Chin. Niemcy wiedzieli o tych sympatiach do Polaków, czego efektem było najście bojówkarzy SA na rodzinę w Rozbarku w jego ostatni wieczór 30.06.1933 r. przed odjazdem na misje, kiedy na szczęście gościł w domu proboszcza. Także na misjach zdobył słowa kolęd polskich, które z chęcią śpiewała młodzież chińska.

³⁵ J. Dolny, *O. Karol Warzecha*, s. 4.

dolegliwości. Prefekt A. Grosse-Kapenberg zauważył również jego wielką zdolność przystosowania się do każdych warunków i optymistyczne patrzanie na świat³⁶. Była to dusza artysty, który lubił muzykę i sztukę. W późniejszych latach 25.05.1933 r. nadszedł upragniony dzień, gdy z rąk kardynała Innitzera razem z 26 współbraćmi przyjął święcenia kapłańskie z przeznaczeniem do pracy misyjnej w Chinach. W sierpniu 1933 r. opuścił Europę i przez Cejlon i Filipiny dotarł do Szanghaju³⁷.

O. Warzecha uczył się chińskiego przez rok w wymiarze jednej godziny lekcyjnej dziennie. Nauczycielami było dwóch Niemców, seminarzystą i nauczyciel, później chiński werbista, przyszły kardynał Tomasz Tien, który w zamian pobierał lekcje niemieckiego³⁸. Trudny język dawał się we znaki; przykładowo jedno słowo „na” miało 5 różnych znaczeń. Najlepiej szło z językiem w rozmowie z dziećmi³⁹. O. Warzecha pracował w Południowym Szantungu przez 5 lat na stacjach misyjnych, następnie 11 lat był prokuratorem, troszcząc się o sprawy materialne misjonarzy⁴⁰. Najpierw po odrzuceniu propozycji pracy w szkole podjął pracę duszpasterską w Kientowtsi, gdzie proboszczem był Chińczyk o. Jan Wang SVD. Na terenie parafii

³⁶ Opinia prefekta Aloisa Große-Kapenberga, *Bericht über die Zulassung der Kleriker zu den ewigen Gelübden*, Herbst 1932: *teczka osobista Karol Warzecha*, APPSVD.

³⁷ Karol Warzecha opuścił Europę 9.08.1933 r. w Rotterdamie z 12 misjonarzami, udającymi się do Chin. Drugim towarzyszem Polakiem na pokładzie był o. P. Kubischok, który też płynął do Południowego Szantungu. Trasa wiodła przez Genuę, Suez, Ceylon, Manilę, Hongkong do Szanghaju. Kabiny były ciasne, w nocy z powodu gorąca trudno było spać. W kabinach misjonarze odpawalił Mszę św. na zbudowanych przez siebie ołtarzach. Do Szanghaju statek zawinął 3 października, stamtąd wraz z o. Kubischokiem udali się do Tsinning, stacji misyjnej niedaleko Taikia, gdzie przez rok uczyli się języka chińskiego. W czasie przeprawy przez Huang-Ho (żółtą rzekę) wszystko było wokół żółte od lessu, tak że mówili żartując, że „jesteśmy zdani na żółtą rasę”.

³⁸ O. Warzecha, będą na urlopie w Polsce, na marginesie swego wykładu dla wspólnoty w Pieniężnie na początku sierpnia 1959 r. przytoczył zabawny epizod z tym związany „Mieli oni obaj do dyspozycji jedną godzinę przeznaczoną na konwersację, z tym, że pierwsze pół godziny uczył ks. Tien o. Warzechę języka chińskiego, a drugie pół godziny o. Warzecha udzielał ks. Tien lekcji języka niemieckiego. Ponieważ jednak ks. Tien nie był przekonany o przydatności dla siebie języka niemieckiego, więc o. Warzecha całą godzinę wykorzystał dla siebie. Po latach, gdy ks. Tien został biskupem i musiał w tym czasie poświęcać się studiom języka niemieckiego, ilekroć spotkał się z o. Warzechą, tylekroć wypominał mu żartobliwie, że obecne ślęczenie nad niemieckim zawdzięcza jedynie o. Warzesze, który pozbawił go wtedy owej pół godziny na rzecz języka chińskiego”. Cytat w: „Verbinum” 10 (1959), s. 4.

³⁹ *Spotkanie z O. Karolem Warzechą*, Chludowo 1979. Tekst spisany w Archiwum Prowincjalnym z taśmy w lutym 1980, s. 1. APPSVD.

⁴⁰ Tamże, s. 23.

znajdowały się cztery kościoły i 50 kaplic oraz szkoła, w której było 5 chińskich nauczycieli na 130 chłopców. Po roku został przeniesiony do nowej parafii w Lincheng, składającej się z 5 stacji głównych i 50 kaplic, gdzie proboszczem był Niemiec Thamm. W każdą niedzielę odprawiał Mszę św. w dwóch różnych miejscowościach. Na terenie parafii siostry niemieckie prowadziły sierociniec na 100 dzieci, a proboszcz prowadził katechumenat dla prawie 100 osób⁴¹. Pod koniec 1936 r. – jak informował pracujący tam brat Gabriel Porschke – prowincjał mianował go prokuratorem w Taikia, gdzie mieścił się zarząd regii. Podlegało mu 140 księży i biskupi. Na terenie stacji mieściło się Seminarium Duchowne dla terenów Tsingtao, Honan i Yenchowfu, w którym studiowało 24 kleryków. Musiał ponadto nadzorować szkołę z internatem dla 150 uczniów, szkołę nauczycielską, szkołę robót dla około 100 dziewcząt, do tego dochodziły warsztaty, jak malarnia, stolarnia, ślusarnia, kuźnia, i budynek administracyjny⁴². Jako prokurator pracował tam do 1941 r., potem został przeniesiony do Tiengkungmiao w Tsaochowfu, gdzie przez pół roku zastępował chorego współbrata. Następnie wrócił do Yenchowfu i podjął pracę w maleńkiej oddalonej o ponad 90 km. od Taikia wiosce Kwankiao jako następcą o. Henryka Pielki SVD. „Nie miałem łączności z biskupem; chodziłem ubrany jak ubogi wieśniak, a jadłem jak ubogi Chińczyk”. W Kwankiao przyozdobił malowidłami kamienny Kościół św. Anny. Malarstwo było jego ulubionym zajęciem. W czasie 8 lat pracy w Kwankiao do 1948 r. zorganizował na stacji trzy katechumenaty oraz nową parafię mimo oporu władz komunistycznych. Tam też tłumaczył polskie kołędy i pieśni maryjne na język chiński. „Zbieraliśmy do koszów nad brzegami rzek małe opuszczone niemowlęta, których dziewczęta w czasie głodu nie mogły wykarmić (...) Zebrane dzieci karmiono, chrzczono i wychowywano (...) Chociaż byłem szanowany i uważany za dobrodzieja przez wielu Chińczyków, mimo to byłem podejrzany (przez komunistów). Nosilem gęstą brodę i byłem podobny do mandaryna (...) Chińscy staruszkowie wstawiali się za mną do komunistów, że byłem dobrym człowiekiem i bardzo dużo pomagałem ludziom i swoim podopiecznym”⁴³. W czasie podróży nabawił się tyfusu, malarii i wrzodów na żołądku. Otrzymał od regiona nakaz

⁴¹ Przygotowanie dla właściwego katechumenatu trwało prawie pół roku. Prowadzili je katecheci. Potem przez miesiąc katechumeni słuchali od 3 do 4 nauk dziennie głoszonych przez proboszcza. Katechumenat kończył się chrztem na placu przy kościele, który trwał ponad 2 godziny, a potem było krótkie przyjęcie. Dwa dni później przyjechał na wozie zaprzęgniętym w dwa muły bp. Henninghaus i udzielił bierzmowania.

⁴² Spotkanie z o. Karolem Warzechą, s. 25.

⁴³ J. Kraciuk, *Ojciec Warzecha SVD – misjonarz Chin i Australii*, w: „Misjonarz” 7-8 (1997), s. 5.

wyjazdu. Początkowo ruszył pieszo, pchając przez prawie 100 km. taczkę ze swoimi rzeczami. Potem koleją dostał się do Szanghaju. Po podleczeniu się udał się na pół roku do domu werbistowskiego w Tsingtao, a stamtąd za zezwoleniem Generała po 17 latach pracy w Chinach pojechał do USA na urlop zdrowotny oraz do pracy wśród Polonii⁴⁴. Po latach z żalem opowiadał o burzeniu misji przez zalewający Chiny komunizm. O. Warzecha objeżdżał przez trzy tygodnie rowerem wraz z proboszczem kościoły i kaplice, tydzień natomiast spędzał w centralnej stacji. Drogi na terenie w promieniu kilkudziesięciu kilometrów były rozmokłe, a teren przygraniczny sprzyjał grasowaniu bandytów, którzy okazywali mu zawsze pewien szacunek. Zyli tam też liczni muzułmanie od których doświadczył nieraz pomocy w postaci noclegu i żywności. W jego listach spotykamy wiele na temat Chińczyków⁴⁵.

Dalsze jego losy, to praca w Australii w latach 1951–1975 r. wśród Polonii w Townville, w Canberze i w Geelongu. A potem na własne życzenie po kilkudniowym zatrzymaniu się w Pieniężnie resztę swoich dni spędził w Chludowie przy pielęgnacji roślin i hodowli drobiu. Umarł wskutek wykwazu 2.01.1980 r.

4. 15. O. Paweł Kubisiok⁴⁶ (25.04.1903–06.11.1972)

pracował 19 lat w Chinach (1933–1952) – Yenchow

Urodził się w Fałkowicach k. Opola. Do werbistów wstąpił w 1916 r. u św. Krzyża w Nysie, potem od 1926 r. odbył nowicjat w Sankt Augustin. Studiował w Sankt Gabriel i tam otrzymał święcenia kapłańskie w 1933 r. Zaraz potem wyjechał do Chin, gdzie najpierw uczył się chińskiego w Taikiachwang. W 1934 r. został prokuratorem na całą Azję Wschodnią w Yenchowfu, w następnym tę samą funkcję objął w Szanghaju. W 1938 r. został prokuratorem pomocniczym w Yenchowfu. Życie osiadłe mu nie wystarczało i w 1942 r. spełniło się jego życzenie pracy w terenie. Píše:

⁴⁴ *Spotkanie z O. Karolem Warzechą*, 29.

⁴⁵ O. Warzecha podkreśla, że Chińczycy na północy są bardzo grzeczni i uczynni, przywiązani do domu i rodziny, choć trudno ich dosięgnąć. Natomiast Chińczycy z południa są kłamcami zdolnymi do oszustwa. W czasie pobytu w Kwankiao pisze, że lubi Chińczyków, choć niejednokrotnie musiał ich porządnie skrzyknąć. Są utalentowani, zdolni, na ogół dobrego usposobienia, lecz uczynić z nich katolików – nie jest rzeczą łatwą. Dalej pisze: „Chiny staczają się w przepaść z powodu materializmu. Kocham Chińczyków, lecz muszę jednak powiedzieć, że Chiny potrzebują jeszcze silnego bicia, którym prawdopodobnie pan Bóg będzie je smagał”. W liście Junan o. Zmarzły opisuje charakter Chińczyków. Są towarzyscy, przystępni, nie dbają o czystość, gonią za zyskiem i wiedzą. Nie są prawdomówni. Por. J. Wróblewski, *Regesty listów*, s. 69.

⁴⁶ StMChr 1974, s. 192.

„Dostałem się do mojego kolegi szkolnego, o. Warzechy, jako jego pomocnik. Trzymaliśmy się razem przez całe 10 miesięcy. Następnie dostałem się do o. Czabani, także mojego współziomka, u którego przebyłem przeszło rok. Gdy tenże został przeniesiony, ja natychmiast otrzymałem stację górską z 13 filiami, razem około 1300 dusz. Wówczas odżyłem”. Minął rok i nadeszły niepokoje, musi usunąć się do Yenchowfu, potem wrócił, aby pracować przez dalszych kilka miesięcy. Píše, że zdołał ochrzcić 20 dorosłych. Jesienią został rektorem w Ningyang, jest to obszerna „parafia”, licząca 30 gmin i 3000 wiernych. Jednak z powodu rozruchów dotarł na placówkę dopiero w marcu 1946 r. Rezydencja była zajęta przez wojsko i szuka schronienia w szopie u Sióstr św. Rodziny, a gdy i to pomieszczenie zajęło wojsko znalazł schronienie pod schodami⁴⁷. W 1947 r. ponownie wrócił do Szanghaju. W 1952 r. przyjechał do Sankt Augustin w Niemczech, gdzie zostaje prokuratorem domowym i tam zmarł 06.11.1972 r.

4. 16. O. Rudolf Pakuła⁴⁸ 12.03.1907–27.10.1978

pracował w Chinach 18 lat (1934–1952) – Honan

Urodził się podobnie jak o. Syga w Zabrze w diecezji opolskiej. Do werbistów wstąpił w 1919 r. w Nysie. Pierwsze śluby złożył w 1930 r., a po trzech latach wieczyste i został wyświęcony w Sankt Gabriel w 1934 r. W tym samym roku wyjechał do Chin (Honan), gdzie po kursie językowym pracował jako duszpasterz w Kwangchow, Shangtsai, Junan w okręgu Juningfu, w Hwangchwan. Do Shangcheng posłał go biskup, aby tam wybudował kaplicę za pieniądze dobrodziejki, które przeznaczyła na ten cel. Tam też otrzymał w jednej ze szkół angaż jako profesor języka angielskiego. Przy tej okazji przekazywał po angielsku treści religijne⁴⁹. Píše w 1949 r. „Jestem już 14 lat tutaj w prowincji Honan. Przez rok uczyłem się języka chińskiego w samej rezydencji biskupa. Wmawiano mi, iż nauczyłem się dobrze po chińsku. Mówi się tu o wszystkich Polakach, że mają dla języka chińskiego szczególne zdolności”⁵⁰. W latach 1942–45 jest internowany w Chinach zachodnich, potem pracuje w mieście Sinyangchow; od 1949 jest prokuratorem biskupim

⁴⁷ P. Kubisiok, *Rezydencja pod schodami*, w: F. Folek (red.), *Jubileuszowy Kalendarz Słowa Bożego 1949*, s. 106–107.

⁴⁸ Por. StMChr 1979, s. 192; Kat.SVD 1939, s. 162; Ordo SVD 1980, s. 175.

⁴⁹ „Z tych dodatkowych wykładów języka angielskiego wytworzyły się stopniowo lekcje religii. Czytaliśmy bowiem angielski tekst Nowego Testamentu. Wkrótce zainteresowanie przechodziło coraz bardziej z języka na treść. Właśnie obca mowa zmuszała mych uczniów, by lepiej uważali na treść. W języku ojczystym byłiby oni wiele przeoczyli. Niektórzy przychodzili już teraz regularnie na nabożeństwa niedzielne”. Cytat z listu Przew. o. Pakuły SVD – z prowincji Honan, Chiny (1949), s. 2. APPSVD.

⁵⁰ Tamże, s. 1.

w Hankow i duchowym doradcą Legionu Maryi. W 1952 r. wraca do Niemiec i jest kaznodzieją misyjnym w Sankt Augustin. Studiuje dziennikarstwo i w latach 1956–1962 pracuje w redakcji SVD („Arnoldus” i „Missionsdienst”). W 1962 zostaje administratorem a w latach 1965–68 rektorem w Berlinie. Potem jest duszpasterzem w szpitalu w Ingolstadt, a od 1970 r. kapłanem w Kneippianum Wörishofen. Umiera w szpitalu w Mindelheim.

4. 17. O. Maksymilijan Skwara (6.04.1907–6.10.1968)

pracował w Chinach 14 lat (1935–1949) – Tsaochow

Urodził się w Chorzowie w diecezji katowickiej. Po wstąpieniu do werbistów w 1919 r. podjął najpierw naukę w Nysie, potem dalsze studia w Sankt Gabriel, gdzie złożył pierwsze śluby zakonne (1930). Prefekt o. Kappenberg w opinii pisze, że jest otwarty i prostolinijny. Jednak jego szerokie zainteresowania muzyczne przyczyniają się do powierzchowności i braku obowiązkowości. Dlatego otrzymał monit, włącznie z zakazem uprawiania muzyki. Już wcześniej prefekt Kaufholt pisze, że ma polską krew i temperament melancholika. Ma dobrą wolę, jest porywczy i skłonny do nastrojowości typowej dla temperamentu Polaka. Wieczyste śluby zakonne złożył w 1934 r. Przyjął święcenia kapłańskie 29.04.1935 r. i zaraz wyjechał na misję do Chin, gdzie pracował od 1949 r. w prowincji Szantung w latach 1935–1949. W liście z 8.03.1938 r. prosi o przysłanie polskich książek, a także o wsparcie finansowe w związku z wojną chińsko-japońską. W innym liście podkreślał radość z faktu nawrócenia wielu bogatych ludzi. Wyływa to z pomocy, jakiej doświadczili w trudnym czasie ze strony misji katolickiej. Korzyścią jest to, że bogaci sami potrafią utrzymać misję katolicką. Wymienia też przeszkody Chińczyków w przyjmowaniu chrztu: bigamia, sprzedawanie młodych dziewcząt przyszłym mężom, praktyki pogańskie⁵¹. W latach 1949–1962 kontynuował pracę na Filipinach. Pracował też krótko w Kanadzie i w Kongo. Już wtedy chorował. Umarł w szpitalu w Amelsbüren.

4. 18. O Alfons Chojnowski⁵² (1908–19.02.1994)

pracował w Chinach 12 lat (1938–1950) – Tsingtao

Urodził się w Bartągu – diecezja warmińska. W 1925 r. wstąpił do św. Wojciecha w Pieniężnie, gdzie uczęszczał do gimnazjum. Nowicjat odbył w 1933 r. w Sankt Gabriel. Tam został też wyświęcony w 1937 r., a w 1938 r. wyjechał do kraju swego przeznaczenia – Chin (Kaomi). Przebywał w Tsingtao razem z Adolfem Rygulą. W 1950 r. został wydalony z Chin i otrzymał nowe przeznaczenie na Filipiny. Do roku 1962 pracował w następujących parafiach: Pamplona/Cagayan, Bangue/Abra, Cubao/Quezon City.

⁵¹ J. Wróblewski, *Regesty listów*, s. 64–66.

⁵² StMChr 1995/1996, s. 172.

W latach 1962–1992 był kapłanem i spowiednikiem u sióstr i w szpitalach w Manili, Baguao City i Quezon City, od 1992 r. w Villa Cristo Rey.

4. 19. O. Jan Baron (8.07.1908–7.11.199)

pracował w Chinach 10 lat (1938–1949) –Tsaochow

Urodził się w Żelazna. Nowicjat odbył w Sankt Gabriel, tam też dalsze studia filozoficzno-teologiczne i święcenia kapłańskie w 1937 r. W 1938 r. wyjechał na misje do Szantungu. Najpierw odbył studium języka chińskiego w Taikia. Od 1940 r. pracował w Hotsch-Yenshihkov, od 1947 r. w Siehkiatsi. Po wydaleniu z Chin w 1949 r. udał się przez USA do Australii, gdzie pracował wśród imigrantów. Z Adelaidy przez dziesiątki lat sprawował opiekę nad niemieckojęzyczną wspólnotą. Umarł w Epping.

4. 20. O. Józef Nocoń⁵³ (18.02.1908–30.06.1987)

pracował w Chinach 12 lat (1938–1950) – Tsaochow

Urodzony w Strzelcach Opolskich, w diecezji wrocławskiej. Gimnazjum rozpoczął w Nysie i kontynuował studia w Sankt Gabriel, gdzie złożył w 1931 r. pierwsze śluby zakonne. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1937 r. W 1938 r. wyjechał na misje do Szantungu. Po kursie języka chińskiego w Taikiachwang, został misjonarzem w diecezji Tsaochowfu. W 1950 r. wyjechał do Japonii. W latach 1951–1959 był duszpasterzem w diecezji Niigata, potem został prowincjałem (1960–1963). Pracował w Shibata/Niigata, gdzie uczył m.in. języka niemieckiego w tamtejszym kolegium. W 1985 r. rząd odznaczył go za zasługi. 30 czerwca podczas wizyty biskupa z Niigata uległ ciężkiemu zawałowi serca i po kilku godzinach zmarł szpitalu.

4. 21. O. Bernard Polewka (17.05.1910–21.12.1942)

pracował w Chinach 2 lata (1940–1942) – Honan

Bernard Polewka urodził się w Borku Opolskim w diecezji wrocławskiej. Po ukończeniu gimnazjum wstąpił do werbistów i rozpoczął nowicjat w Sankt Gabriel, tam też złożył w 1934 r. pierwsze śluby. W opiniach prefektów był osobą otwartą, wesołą, gotową do ofiary i pracowitą, z widoczną skłonnością ku aktywnościom zewnętrznym. O. Rohner opiniuje, że przyswoił sobie sztuczny sposób wysławiania się, co denerwowało niektórych współbraci⁵⁴. W 1937 r. otrzymał święcenia kapłańskie i przeznaczenie do pracy w Chinach (Kansu). Do miejsca przeznaczenia jechał przez Syberię jesienią 1940 roku. Najpierw przeszedł kurs językowy w domu misyjnym SVD w Taikiachwang. Z powodu wojny chińsko-japońskiej nie mógł przybyć do Kansu i dlatego otrzymał nowe przeznaczenie na stację Sinsiang

⁵³ StMChr 1988/89, s. 188.

⁵⁴ *Geliübdebericht für Frater Polefka Bernard*, Teczka osobista O. Polefki. APPSVD.

w północnym Honanie. Tam został od września 1942 r. wikarym na głównej stacji Sinsiang. 21.12.1942 r. wyruszył z chińskim towarzyszem na uroczystość odpustową św. Tomasza do wiejskiej wspólnoty w Hotun. Sytuacja była tam niebezpieczna, bo w sąsiednim Kaifeng w listopadzie 1941 r. bandyci zamordowali czterech włoskich misjonarzy, uznanych za japońskich szpiegów. O tragicznym końcu uroczystości św. Tomasza donosi o. Bernard Kowalski: „Przed uroczystością o siódmej wieczorem o. Polewka słuchał spowiedzi. Wtedy przyszło dwóch cywilów, którzy chcieli rozmawiać z księdzem. Przedstawili się jako żołnierze armii ludowej. Wyprowadzili o. Polewkę i jego towarzysza i zagarnęli dla siebie ich rowery. Co stało się potem jest zagadką. Do połowy stycznia 1943 miejscowi wierni szukali misjonarza, ale nie mogli go znaleźć. Pod koniec stycznia na stację w Sinsiang przybył chiński ksiądz Lu z wiadomością, że o. Polewka i jego towarzysz zostali pogrzebani żywcem. Inna wersja wydarzeń twierdziła, że zostali zastrzeleni i gdzieś zagrzebani. O. Polewka kochał Chiny. Już na kursie językowym czynił starania, aby całym swoim zachowaniem i stylem życia dostosować się do Chińczyków⁵⁵.

4. 22. O. Antoni Buchcik⁵⁶ (3.07.1911–15.06.1985)

pracował w Chinach (1939–1949) – Yenchow

Urodził się w Makoszowach w diecezji katowickiej. W 1924 r. wstąpił do Rybnika jako gimnazjalista. W okresie 1925–30 przez 6 lat przebywał w Górnej Grupie, potem na kolejne dwa lata wrócił do Rybnika, gdzie w 1932 r. złożył maturę państwową. W latach 1932–35 studiował filozofię w Sankt Gabriel, a studia teologiczne odbywał na Gregorianie w Rzymie. Otrzymał przeznaczenie do Chin. W 1939 r. przyjechał do Polski, aby pożegnać się z rodziną. W 1940 r. udało mu się przedostać przez Niemcy do Rzymu, a stamtąd do Szanghaju, gdzie najpierw przez osiem miesięcy uczył się języka chińskiego. W latach 1941–42 pracował w Wenshang (prowincji Szantung) u o. Czabani. Potem w latach 1942–44 przeszedł do Kwankiao, gdzie pracował jako muzyk w europejsko-chińskiej szkole średniej aż do 1949 r., gdy uchodząc przed wojskami ludowymi dniami szedł do prowincji Suchow. Stamtąd samolotem leciał do Nankinu, potem dalej do Szanghaju, a stamtąd okrętem do Manili. O. Buchcik przybył do Chin w 1942 r., jednak duszpastersko pracował tylko rok trzy lata w Wenshang i w Kwankiao. Śmierć o. Rascoppa, muzyka z Tsining, zmieniła kierunek jego pracy. Od października 1944 roku pracował jako muzyk w szkole europejsko-chińskiej,

⁵⁵ J. Fleckner, *Die Opfer der Steyler Chinamission 1877-1947*, w: „Steyler Missionschronik“ 1990/1991, s. 45-46.

⁵⁶ A 1949, s. 2, 144; 1955, s. 228 i 228. JKSB, s. 103 n; V (Verbinum) 1958, s. 7,3; 1960, s. 13B,8; 1964, s. 16,7; 1967, s. 35,15; 1968, s. 1,22; 1969, s. 5,6; ZLPM 362-365.

liczącej ponad 1000 uczniów. Udzielał lekcji śpiewu, prowadził chór, razem z o. Warzechą wprowadził w obieg kolędy polskie. Założył m.in. biblioteczkę chińską na 200 tomów i gazetkę ścienną pt. „Prawdziwe Światło”, które także u niechrześcijan cieszyły się dużą popularnością. Ostatnia grupa ochrzczonych z tej szkoły liczyła 23 osoby. Dla o. Buchcika jak wspomina, były to najpiękniejsze lata w jego posłudze kapłańskiej⁵⁷.

W lipcu 1949 r. udał się statkiem towarowym do USA. Tam w Chicago podjął studia pedagogiczne i uzyskał w 1955 r. doktorat. W tym samym roku powrócił na Filipiny i rozpoczął wykłady z pedagogiki na Uniwersytecie San Carlos. Przez 11 lat był dziekanem tego wydziału, a jednocześnie kierował życiem muzycznym tej uczelni. W Latach 1968–70 był wykładowcą uniwersyteckim na wyspie Cebu. W 1970 r. opuścił Filipiny i wrócił z powodu nastrojów nacjonalistycznych do USA, posiadał już obywatelstwo amerykańskie od 1955 r. Zamieszkał tam jako kapelan parafii w Trenton. Pracował w dwóch instytucjach dla starców i był spowiednikiem.

5. Bracia Werbiści polskiego pochodzenia w Chinach

5. 1. Br. Wunibaldus (Walentyn Kobylski)⁵⁸ (19.01.1867–17.10.1937) pracował w Chinach 20 lat (1908–1937) – Taikia

Urodził się w Białczu, na terenie archidiecezji gnieźnieńsko-poznańskiej. Przez trzy lata służył jako ułan w Züllichau w Brandenburgii. Zwolniony z jednostki wojskowej znalazł zatrudnienie w stadninie królewskiej w Wickrath koło Mönchen-Gladbach. Stamtąd przyjechał na koniu do Sankt Wendel, do zgromadzenia został przyjęty w Steylu, gdzie pracował w gospodarstwie. Z powodu nieporozumienia w czasie nowicjatu o. Założyciel chciał go odesłać do domu. Wtedy odpowiedział, że nie przyszedł tu, aby znowu odchodzić. Po sprawdzeniu jeszcze raz całej sprawy o. Arnold przyszedł do niego po kilku dniach i prosił go o przebaczenie. Z tego też powodu był świadkiem w procesie informacyjnym w Yenchowfu w 1935 r. Mając 41 lat skierowany został w 1908 r. na misje do Chin, gdzie przez 29 lat kierował gospodarstwem w Yenchowfu. Miał bardzo żywy temperament; znane były jego „kazania podwórkowe” na dziedzińcu majątku. Ludzie nie mieli mu tego za złe, bo miał dobre serce i był pobożny. Jako pierwszy z rana zjawiał się w kościele. Codziennie odmawiał kilka różańców i odprawiał kilka dróg krzyżowych. Mimo choroby nerek i dokuczliwej astmy nie skarżył się.

⁵⁷ J. Tyczka, *Biogramy polskich Werbistów*, Bytom 1985, cz. I, s. 73–76.

⁵⁸ StChr. 1921, s. 103; 1935, s. 95; EH nr. 5, s. 301n; *Erinnerungen*, s. 164–165 i 454. *Steyler Missionsbote* 65 (1939), z. 12, s. 319–320.

Do końca był wiernym sługą Pana⁵⁹. Z zamięłowaniem oddawał się także lekturze Pisma Świętego

5. 2. Br. Flodobert „Augustyn Mrugała”⁶⁰ (12.11.1892–25.05.1967)

pracował w Chinach 20 lat (1929–1949) – Tsining-Taikia-Chwang

Augustyn urodził się w Smardach Dolnych koło Kluczborka, w diecezji wrocławskiej. Do werbistów wstąpił w Nysie 6.05.1911 r. Z wykształcenia był murarzem; śluby wieczyste złożył 24.04.1920 r. Po służbie wojskowej był murarzem w św. Krzyżu w Nysie, Sankt Rupert i Sankt Gabriel. Do Chin (Południowy Szantung) wyjechał w 1929 r. i był murarzem oraz dozorcą w Taikiachwang. Od 1946 r. został przeniesiony do Północnego Honanu. W 1949 wrócił do Sankt Rupert, a od 1951 r. aż do śmierci przebywał w Sankt Augustin.

5. 3. Br. Teofor „Jakub Kleemann” (04.07.1883–12.09.1931)

pracował w Chinach niecały rok (1931) – Kaomi

Urodzony w Haleńsko w diecezji diecezja wrocławskiej, Wstąpił do św. Krzyża, a w 1909 r. wyjechał do Togo. Wrócił po 10 latach do Steylu w następstwie wydalenia misjonarzy niemieckich z tego kraju. Ze Steylu w 1920 r. wyjechał jako kierownik budowy na Flores. Po trzech latach wrócił do Europy i od 1927 r. pracował w Rzymie przy budowie Generalatu. W 1930 r. przyjechał do Pieniężna i pracował przy budowie tamtejszego kościoła. Umarł 12.09.1931 r. w Tsingtao, dokąd przybył w maju 1930 r., aby budować Kościół św. Michała. Był fachowcem w zakresie budownictwa, człowiekiem czynu. Johann Weig w swej kronice misji w Tsingtao 1923–1947 pisze: „I tak stało się dobrze. Ten brat, który miał zupełnie inny charakter niż Chińczycy, miałby sobie na pewno ciężko przy budowie Kościoła i musiałby dużo wycierpieć”⁶¹.

5. 4. Br. Gabriel „Jan Porsche” (4.06.1903–21.12.1985)

pracował w Chinach 12 lat (1935–1947) – Taikia

Jan Porschke (imię zakonne Gabriel) urodził się w Wilkowyjach Tyskich w diecezji katowickiej w rodzinie górniczej. Z domu wyniósł wiarę i poczucie odpowiedzialności. Po ukończeniu szkoły podstawowej wyuczył się zawodu ślusarza u Pana Niestroya w Tychach i złożył egzamin czeladnika ślusarskiego. Wychowywał się w atmosferze wzrastającego ruchu wolnościowego na

⁵⁹ Br. Wunibald, W. Kobylski, *Taikia, China*, w: *Zur ewigen Heimat*, t. 1., nr. 5, luty 1938.

⁶⁰ StMChr 1969, s. 190.

⁶¹ R. Hartwich, Johann Weig, *Chronik der Steyler Mission in Tsingtao 1923–1947*, Romae 1980, An, 46, s. 119–120.

Górnym Śląsku, jeszcze głębiej ukochał ojczysty język⁶². Chętnie sięgał po prasę polską. Jako 16-letni chłopak zetknął się z pismem werbistów „Skarb Rodzinny”, z którego dowiedział się o nowo utworzonym domu misyjnym SVD w Rybniku. Rozmowa z ówczesnym rektorem tego domu Teodorem Sasałą, utwierdziła go w powołaniu misyjnym. Do werbistów wstąpił 2.03.1925 r. W Górnej Grupie przyjmuje go ówczesny Rektor domu Teodor Puchała. Tam w latach 1925–27 odbywał nowicjat i przyjął imię zakonne Gabriel. W 1927 r. złożył pierwsze śluby zakonne. Interesował się szczególnie Mozambikiem i Chinami. I choć był ślusarzem, to z założeniem drukarni w Górnej Grupie pracował w drukarni. Został kierownikiem maszyn drukarskich. We wrześniu 1935 r. opuścił Polskę, by z początkiem roku 1936 przez Steyl drogą morską statkiem „Oldenburg” z Rotterdamu dotrzeć do Szanghaju. W Chinach pracował w wikariacie apostołskim Yenchoufu w Taikia-chwang koło Tsining jako elektryk, kierowca i ekonom. Wieczorami uczył się chińskiego. W czasie II wojny światowej przeżył inwazję Japończyków i stałe napaści bandytów-partyzantów, którzy likwidowali każdego podejrzanego o kontakty z Japończykami. Czasami ginęli ludzie niewinni. Tak został zastrzelony o. Weber, wracając na rowerze od swego dziekana. Br. Gabriel przeżył wiele groźnych sytuacji. Ograbiony ze wszystkiego, widział jak niszczone owoce jego pracy: uruchomione elektrownie, remontowane samochody, instalacje elektryczne, warsztaty naprawcze. Aresztowany i postawiony przed sąd ludowy, który zarzucał mu niepopołnione zbrodnie⁶³. Wiosną 1946 r. zaistniała konieczność i możliwość wyjazdu z zagrożonej misji. Dnia 4.08.1947 wyjechał do Tijsadone w Niemczech. Od 1959 r. rozpoczął pracę w Indonezji na Flores przy rozbudowie Niższego seminarium w Kisol. W wyniku nieszczęśliwego wypadku jednego z seminarzystów zmuszony był opuścić wyspę i udał się na wyspę Timor (Atambua), gdzie pracował w latach 1964–1969. Stamtąd udał się do Steylu, potem na leczenie do Bad Driburg. Wrócił do Polski i z Nysy został ostatecznie przeniesiony 3.12.1975 r. do Chludowa. Tam spędził ostatnie dziesięć lat życia.

⁶² J. Czachorek, *Śp. Brat Gabriel Porschke*, s. 13. APPSVD.

⁶³ Proces się odbył na naszym cmentarzu 7 i 8 sierpnia. Zarzucono nam 150 zbrodni przeciw ludowi chińskiemu. Naszego gospodarza br. Daniwła okrzyczano jako zbrodniarza na wielką skalę, zarzucano mu 30 mordów. W rzeczywistości wszystko zwracało się przeciw Niemcom (...) Straszne to były tygodnie. Toć za-możnym Paniom, które w mieście i poza miastem złapano, przywiązano do pala i podrostki nagie – stojące na podwyższeniach szczały tym paniom w twarz, a nie-które omdlewały z obrzydzenia”. Cytat ze *Wspomnień z misji w latach 1935-1971*, Teczka Gabriel Porschke, s. 9. APPSVD.

5. 5. Br. Dominik „Hieronim Wł. Wiergowski” (1.11.1906–27.03.1983) pracował w Chinach 2 lata (1947–1949) – Tsingtao

Urodził się w Gutowie, koła Rybna (woj. warmińsko-mazurskie). Ojciec Jan i matka Franciszka zd. Cybulska pracowali w gospodarstwie rolnym. Rodzina liczyła dziewięcioro dzieci, a Hieronim był z nich najmłodszy (4 siostry, w tym jedna zakonna i 5 braci – trzech zmarło we wczesnym dzieciństwie). Br. Wiergowski w czasie urlopu w Polsce w 1981 r. przebywał w rodzinnej parafii i jak pisze w liście Zofia Dmochowicz opowiadał o swojej pracy piękną polszczyzną⁶⁴. Br. Dominik Wiergowski – najstarsza siostra Paula była Elżbietanką. Pierwsze wezwanie „masz być misjonarzem” usłyszał w wieku 8 lat gdy w parafii Rumianie rekolekcje prowadził Jezuita z Krakowa⁶⁵. Droga do werbistów prowadziła przez zetknięcie się z kalendarzem „Królowa Apostołów”. Po kilkakrotnym przeglądnięciu zamieszczonej tam listy zakonów wybrał stamtąd mało znanych werbistów, ponieważ tylko w ich celu działalności misje wśród pogan były na pierwszym miejscu. Reszta dokonała się przez nawiązanie kontaktu z Górną Grupą.

Ukończył szkołę podstawową w Gutowie, pracował w rolnictwie. 1.04.1927 r. wstąpił do werbistów. Początkowo pracował w ogrodzie; po 2–3 godziny tygodniowo był wyznaczany do pracy w oborze wraz z br. Augustynem Nadolskim. Praca była ciężka. Przeszedł do pracy biurowej w prokurze, a potem został oddelegowany do kolportażu pism. Od 1932 r. został przeniesiony do pracy w drukarni. Wyłoniła się sprawa zastępstwa w drukarni, ponieważ br. Leonard Bona pozostał sam. Wreszcie w 1939 r. Dominik otrzymał swoje przeznaczenie do pracy w Chinach – do drukarni w Tschingtao. Przeznaczenie zresztą kilkakrotnie odraczane na prośbę Polskiej Prowincji. Czas wojny spędził w Holandii; ukrywał się i czekał na możliwość wyjazdu do Chin, co ostatecznie realizowało się w 1947 r.⁶⁶. A gdy to się udało okazało

⁶⁴ List Zofii Dmochowicz do br. Augustyna Nadolskiego z 17.03.1981 r. APPSVD.

⁶⁵ Ponownie podczas pierwszej Komunii św. i rozstrzygające były kolejnych rekolekcje w parafii w 1926 r., które prowadziło 3 Jezuitów. Wtedy doświadcza silnego wstrząsu duchowego i słyszy wewnętrzny głos „Takim miałeś być, a Ty gdzie jesteś?”. „Nie mogłem ani jeść, ani spać”. Powiedział o wszystkim matce. Odbył też rozmowę z jednym z rekolekcjonistów na plebanii, który ze względu na wiek i brak wykształcenia gimnazjalnego podsunął mu myśl o zostaniu bratem zakonnym. Wtedy Hieronim modlił się żarliwie do Ducha Świętego o rozpoznanie właściwego zakonu.

⁶⁶ Zawierucha wojenna sprawiła, że wyjazd do Chin nastąpił dopiero w 1947 r., gdy zaczęły kursować statki i samoloty do różnych kolonii holenderskich. W lutym 1947 r. opuszcza Holandię z Hagi do Nowego Jorku i San Francisco. Potem 14.03.1947 r. z San Francisco wyrusza amerykańskim okrętem przez Honolulu,

się, że w Chinach mógł pracować tylko dwa lata 1947–1949⁶⁷. Br. Wiergowski – Otrzymał przeznaczenie do Chin, aby pracować w drukarni. Pracuje w drukarni diecezjalnej w Tsingtao, jako zawiadowca wydajności „Production manager”. Dodatkowo jest głównym kościelnym przy katedrze biskupiej. W maju 1949 r. musiał opuścić Chiny i wyjechał na Filipiny.

Po wydaleniu z Chin podjął dalszą pracę w Catholic Trade School w Manili jako kierownik drukarni. W latach 1952–1983 przebywał w Indiach, pracując 13 lat w drukarni Sat-Pracher-Press, a od 1965 r. został skarbnikiem szkoły St. Paul w Indore. Od 1978 r. zachorował na żółtaczkę, potem doszła cukrzyca, amputacja nogi (1982). Umarł 17.03.1983 r. w niedzielę palmową. Brat Dominik Wiergowski był cichym, cierpliwym i radosnym człowiekiem. Jako zakonnik był inspiracją dla swoich współbraci i wartościowym świadkiem dla ludzi przez swoje życie modlitwy, pogodę ducha i wierność ślubom zakonnym oraz drobiazgowo poświęcenie się swej pracy⁶⁸.

6. Próba podsumowania

Prezentacja 27 sylwetek werbistów, którzy pracowali w Chinach pozwala sformułować na podstawie dotychczasowych badań kilka obserwacji dotyczących ich pracy misyjnej. Grupę tę stanowili przede wszystkim Ślązacy. Większość z nich miała polskie pochodzenie, a część z nich silne poczucie polskości. W tej ostatniej grupie znajdują się następujący misjonarze⁶⁹: Józef Trippner, Paweł Ćwik, Hugo Grunwald, Ludwik Gołąb, Jan Czabania, Augustyn Zmarzły, Karol Warzecha, Antoni Buchcik, Maksymilian Skwara, Rudolf Pakuła, Franciszek Białas, Gabriel Porschke, Dominik Wiergowski,

i na Jokohamę. Dopływa 4.04.1947 r. do Szanghaju, a stamtąd udaje się do Tsingtao w południowym Szantungu.

⁶⁷ Br. Wiergowski uczy się języka zaraz po przyjeździe do Tsingtao (mandarin). Już w Steylu 1946 r. uczył się z innymi współbraćmi e razy tygodniowo charakterów chińskiego pisma u ex misjonarza chińskiego o. Kalffa. Z Szanghaju miał jechać na dalszą naukę języka do Pekinu, jednak na żądanie regionała po trzech dnia podróży okrętem przybył do Tsingtao. „Po zwiedzeniu nieco miasta i naszych stacji podmiejskich, zabrałem się do pracy i nauki języka. Do wykładów języka chińskich charakterów, dźwięków i zestawień gramatycznych dano starego chińskiego misjonarza, lecz ten jak sam mi mówił nie zna języka uczonych, lecz ludowy z głębi kraju. Por. D. Wiergowski, *Wyjazd i praca w krajach misyjnych*, s.10. APPSVD

⁶⁸ Powierzono mu przygotowanie w katedrze biskupiej w Tsingtao uroczystości konsekracji regionała Kaomi Alberta. Po tej uroczystości ks. biskup Albert złożył mu osobiście podziękowanie za tak dobre [przygotowanie uroczystości „Es war alles so gut vorbereitet!” Por. Br. Dominik SVD Hieronim, *Wład. Wiergowski, życiorys napisany w styczniu 1981*, s. 11. APPSVD.

⁶⁹ E. Sliwka, *Polscy Werbiści pracujący w Chinach*, w: tenże (red.), *Kościół katolicki w Chinach*, s. 75-77.

Walentyn Kobylski. Jednak brak wystarczającej bazy źródłowej nie pozwala na wiążące wnioski w odniesieniu do pozostałych werbistów. Jest to zachętą, by w oparciu o źródła zachowane w innych archiwach (Rzym, Sankt Gabriel, Chiny i inne) podjąć dalsze badania.

Zdecydowana większość misjonarzy była zaangażowana w zwyczajną pracę duszpasterską, która często odbywała się w nadzwyczajnych warunkach. Warunki te zostały narzucone przez sytuację polityczną w tym kraju, gdzie nieustannie ścierały się dwie opcje polityczne: nacjonalistyczna i komunistyczna, powodując w rezultacie chaos i niepokoje społeczno-polityczne. Nasilała się działalność rozlicznych band – zwłaszcza komunistycznych – i grabieżców, mnożyły się napady na misje katolickie⁷⁰. Praca misyjna wymagała od misjonarza częstych podróży do rozproszonych punktów misyjnych jak o to zaświadcza w liście o. Rudolf Pakuła: „Przez cały rok – z wyjątkiem żniw i chińskiego Nowego Roku – podróżowałem z katechetą od wioski do wioski. Podczas takiego objazdu z łatwością znajdowałem mieszkanie u jednego lub drugiego chrześcijanina”⁷¹. Ważne miejsce w ewangelizacji Chin zajmowały zamknięte kursy (3–5 tygodni) dla katechumenów, które prowadzili misjonarze i zabieganie o jak największą liczbę chrztów. Wielu misjonarzy pracowało w niezwykle trudnych warunkach, w ciągłym zagrożeniu, nierzadko w latach 40-tych byli internowani i umieszczani w obozach. Ostatecznie prowadziło to do procesów i wydalenia misjonarzy. Aby uprzedzić najgorsze wielu opuszczało Chiny, wracając do Europy, najczęściej do Niemiec. Spora grupa misjonarzy kontynuowała dalszą pracę misyjną na Filipinach: Augustyn Zmarły, Franciszek Kowaczek, Maksymilian Skwara, Alfred Chojnowski, Antoni Buchcik. Misjonarze w świetle listów ukazują się jako dobrze przystosowani do nowej i całkiem obcej im kultury. Mają ciągłą świadomość potrzeby doskonalenia języka chińskiego. Są również dobrymi obserwatorami kultury, obyczajowości i sceny politycznej w Chinach⁷². Umiejętność adaptacji misjonarzy można wiązać z ich pocho-

⁷⁰ W drugiej połowie lat trzydziestych praca misjonarzy w Chinach stała się trudniejsza. Nie chodziło tylko o kwestię dotarcia do mentalności Chińczyków. Pogorszyły się przede wszystkim warunki zewnętrzne wraz z wybuchem wojny japońsko-chińskiej w 1937 r., które wprost uniemożliwiały pracę misjonarzom. Wielkie migracje ludności chińskiej, uciekającej przed Japończykami wytworzyły potrzebę opieki nad chorymi uciekinierami, organizowania obozów dla uchodźców na terenie zabudowań misyjnych. W tym czasie wielu Chińczyków ujętych ofiarnością misjonarzy przyjął chrzest; liczba ochrzczonych w Yenchowfu wzrosła z 48 do 56 tysięcy. Podobny wzrost zanotowano na terenie całego Szanghaju.

⁷¹ Z listu Przew. O. Pakuły, s. 3.

⁷² Na przykład o. Warzecha podkreśla, że Chińczycy na północy są bardzo grzeczni i uczynni, przywiązani do domu i rodziny, choć trudno ich osiągnąć. Natomiast Chińczycy z południa są kłamcami zdolnymi do oszustwa. W czasie pobytu

dzeniem i powszechną opinią, że Ślązacy mają dużą łatwość dostosowania się do innych kultur. Oprócz pracy duszpasterskiej niektórzy misjonarze w ramach charyzmatu zgromadzenia podejmowali także inne rodzaje zaangażowania misyjnego. Bracia pracowali w drukarni lub w warsztatach na terenie stacji misyjnej. Byli budowniczymi. Ojcowie zaś podejmowali pracę dydaktyczną w szkołach lub na uniwersytetach: Antoni Buchcik, Paweł Ćwik, Franciszek Kowaczek, Karol Warzecha, Augustyn Zmarzły, Franciszek Białas, Rudolf Pakuła. Wśród nich wyróżnił się Franciszek Białas jako światowej sławy sinolog. Misyjne zaangażowanie tych misjonarzy przenika głęboki duch wiary i gorliwość apostołską. W listach do Europy proszą o wsparcie duchowe i finansowe dla swojej pracy misyjnej. Dalsze badania i dostęp do niepublikowanych źródeł mógłby ukazać pełniej bogactwo i znaczenie ich pracy w dziele ewangelizacji Chin.

w Kwankiao pisze, że lubi Chińczyków, choć niejednokrotnie musiał ich porządnie skrzyczeć. Są utalentowani, zdolni, na ogół dobrego usposobienia, lecz uczynić z nich katolików – nie jest rzeczą łatwą. Dalej pisze: „Chiny staczają się w przepaść z powodu materializmu. Kocham Chińczyków, lecz muszę jednak powiedzieć, że Chiny potrzebują jeszcze silnego bicia, którym prawdopodobnie pan Bóg będzie je smagał”. Natomiast o. Zmarzły pisze o Chińczykach, że są towarzyscy, przystępni, nie dbają o czystość, gonią za zyskiem i wiedzą. Nie są prawdomówni. Por. H. Wiergowski, *Wyjazd i praca w krajach misyjnych*, Pieniężno 9.01.1972, s. 10. APPSVD.

KONTEKST MISJI

Ks. Grzegorz Wita*

Katowice

DUCHY LUDU ASZANTI Z GHANY

Wstęp

W tradycji Afryki subsaharyjskiej pomiędzy najwyższym *sacrum*, niedostępnym w sposób bezpośredni a człowiekiem rozciąga się cała sfera pośrednia, której źródłem jest najwyższa świętość. Rozprzestrzenia się ona na cały wszechświat za pośrednictwem przedstawicieli Istoty Najwyższej – innych istot nadnaturalnych¹. Dla ludów afrykańskich istnieje ontologicznie tylko jeden Bóg. Formy ich wierzeń prowadzą jednak do traktowania aspektów Boga jako hipostaz lub figur antropomorficznych bez zrywania łączności pomiędzy Istotą Najwyższą a personifikacjami, które ją objawiają. W rodzimej religii afrykańskiej wszystko może stać się teofanią. Drzewo, zwierzę, kamień powodują wyobrażenia otwierające człowieka na transcendencję². Tak też jest w wypadku omawianego zachodnioafrykańskiego ludu Aszantów³.

Z powodu wielości istot nadnaturalnych niełatwo jest uchwycić wzajemne relacje czy różnice pomiędzy istotami nadnaturalnymi. Najważniejsza w klasyfikacji jest Istota Najwyższa jako pierwszy byt duchowy. Następnie

***Ks. dr Grzegorz Wita**, adiunkt w Zakładzie Misjologii i Teologii Religii na WTI UŚ w Katowicach, sekretarz Stowarzyszenia Misjologów Polskich.

¹ A. Hampâté Bâ, *Aspects de la civilisation africaine*, Paris 1972, s. 116.

² A. Ndaw, *Bóg w Czarnej Afryce*, w: *Encyklopedia Religii Świata*, t. 2: *Zagadnienia problemowe*, Warszawa 2002, s. 1455.

³ Aszantowie przynależą do kultury Akan z Afryki Zachodniej. Zamieszkują tereny centralnej i południowej Ghany i południowo-wschodniego Wybrzeża Kości Słoniowej. Posługują się dialektem *twi asante* języka akan. Należą do matrylinearnych, scentralizowanych ludów rolniczych obszarów leśnych. Stolicą omawianego ludu jest Kumasi. System religijny charakteryzuje się wiarą w Istotę Najwyższą – boga Onyame. Jest on uważany za stwórcę i pana całego świata, od niego wywodzi się też wielka rzesza bóstw i duchów. Charakter rodzimej religii jest wyraźnie ancestralny.

pojawiają się bóstwa, duchy i przodkowie jako istoty „oddelegowane” do działania przez Istotę Najwyższą⁴.

1. Klasyfikacja

Duchy stanowią kategorię istot nadnaturalnych, czerpiących swą moc z elementów duchowych zwierząt lub drzew, a nawet amuletów. Istnieją dobre duchy opiekuńcze, ambiwalentne istoty zamieszkujące leśne ostępy – karły i skrzaty (*mmoatia*) oraz złe duchy, do których zalicza się potwory dzungli (*sasabosam* i *shramantin*), element duchowy wiedźm (*abiyifo*) i złośliwe duchy osób nieosiągających statusu przodka (*saman bon*). Ze wszystkimi kategoriami duchów mogą być powiązane amulety czy talizmany (*suman*)⁵.

Autorzy posługują się zróżnicowanymi nazwami na określenie istot duchowych, nieposiadających statusu bóstw. John Samuel Mbiti opisuje je po prostu jako „pospolite istoty”, uznając je za plebs wśród istot nadnaturalnych⁶. E. Bolaji Idowu przypisuje im termin „duchy”. W społecznościach zachodnioafrykańskich istoty te są oddzielane od bóstw. Aszantowie nazywają je mniejszymi bóstwami i wierzą, że wywodzą się one od bóstw (*abosom*) lub elementów duchowych zwierząt czy drzew. Termin „siła duchowa” określa je najlepiej, gdyż zasadniczo nie posiadają one wyraźnej osobowości i nie odbierają kultu tak jak bóstwa. Oprócz tego działają czasem w sposób irracjonalny i mogą być wykorzystane przez kogoś, kto poznał ich sekrety dla dobrych lub złych czynów. W tej kategorii znajdują się bezcielesne duchy i istoty nadnaturalne o podobnym charakterze⁷.

Jakkolwiek większość duchowych zachodnioafrykańskich istot nadnaturalnych uważana jest za przyjazne człowiekowi, a o ich łaskawości świadczą składane ofiary i zanoszone modlitwy, można również znaleźć pewne istoty nadnaturalne, o których powiada się, że są ewidentnie złe, a przynajmniej ambiwalentne. Rodzą przerażenie, lecz są również czczone, przez co można ustrzec się ich złośliwości. Uznawane są za złe, z racji ich antagonicznego nastawienia do człowieka oraz możliwości sprawdzania niewypowiedzianych nieszczęść. Mogą jednak okazać się pomocne człowiekowi, kiedy przyzywa się je dla ochrony przed nieprzyjaciółmi⁸. Niektóre z nich to niewcielone, ludzkie elementy duchowe, inne to nieludzkie duchy. Mogą łączyć się w grupy i atakować jednostki, rodziny lub społeczności. Inne,

⁴ P. Sarpong, *Ghana in Retrospect. Some Aspects of Ghanaian Culture*, Accra 1974, s. 14.

⁵ E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies of African Traditional Religions*, Onitsha 1992, s. 57 n.

⁶ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980, s. 107.

⁷ E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies*, s. 54 n.

⁸ K.A. Opoku, *West African Traditional Religion*, Accra 1978, s. 70.

poprzez zdobytą popularność, zyskują w mniemaniu swych wyznawców status bóstw⁹.

2. Leśne potwory

Niezgłębiony, ciemny i tajemniczy las Afryki Zachodniej ma swych przerażających mieszkańców – potwory i duchy, które tworzą część koherentnego kosmicznego systemu. Akanowie znają dwa rodzaje mieszkańców drzew i skalistych miejsc dżungli: leśne potwory (*asabonsam*) oraz karły (*nmoatia*). *Sasabonsam* bywa czasem porównywany z szatanem w ujęciu chrześcijańskim czy islamskim. Ma to być duch zmarłych wiedźm, towarzyszący nocą wiedźmom żyjącym¹⁰.

Duchy-olbrzymy często pojawiają się w wierzeniach ludów Czarnej Afryki¹¹. Aszantowie wierzą w złego ducha nazywanego *sasabonsam*, co dosłownie oznacza złą moc, demona¹². Określenie *sasabonsam* wywodzi się od „nieśmiertelnego elementu duchowego” (*sasa*) i „demon” (*obonsam*). Johann Gottlieb Christaller błędnie podaje tę nazwę jako „wiedźmę ziemi” (*asasebonsam*)¹³.

Sasabonsam, to rzekome monstrum, posiadające ogromne, antropomorficzne, czerwone ciało o długim owłosieniu. Błąka się po niedostępnych przestrzeniach lasów, jest nieprzyjazne człowiekowi, zwłaszcza kapłanom; przyjaźnie zaś nastawione wobec czarowników i wiedźm. Jest to również na-

⁹ E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies*, s. 155.

¹⁰ R.B. Fisher, *West African Religious Traditions. Focus on the Akan of Ghana*, New York 1998, s. 126. Zob. też E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies*, s. 156.

¹¹ Dla ludu Jako z Nigerii są to olbrzymy *ase* (S. Piłaszewicz, *Religie Afryki*. Warszawa 2000, s. 80), lud Hadjeraj z Czadu wierzy w liczne duchy *margai* (P. Fuchs, *Kult und Autorität. Die Religion der Hadjerai*, Berlin 1970, s. 141 n. Tura z Wybrzeża Kości Słoniowej posiadają swoje *sena*, duchy-olbrzymy mieszkające w pieczarach i prześladowujące myśliwych (S. Piłaszewicz, *W cieniu krzyża i półksiężyca. Rodzime religie i „filozofia” ludów Afryki Zachodniej*, Warszawa 1986, s. 95).

¹² J.G. Christaller, *A Dictionary of the Asante and Fante Language Called tshi*, Basel 1881, s. 37.

¹³ R.S. Rattray, *Religion and Art in Ashanti*, London 1927, s. 27. Postać *Asase Boa* pojawia się w modlitwach zarejestrowanych przez Rattraya (*Ashanti*, Oxford 1923, s. 165 n.) jako władająca światem podziemnym (*nsie* lub *nseedo*). J.G. Platvoet (*Comparing Religions: A Limitative Approach. An Analysis of Akan, Para-Creole, and IFO-Sananda Rites and Prayers*, The Hague 1982, s. 260) uznaje tę wzmiankę za „przeżytek”, wskazując, iż współczesna religia rodzima nie zna bogini panującej w podziemiu. Zob. J.G. Christaller, *A Dictionary*, s. 415. Może to być również zawołanie *Asase Yaa* (R.S. Rattray, *Ashanti*, s. 235 n.).

zwa jednego z gatunków nietoperzy¹⁴. W ludowych opowieściach występuje czasem pod nazwą „dzikiego człowieka” *kasampere*¹⁵.

O *sasabonsam* powiada się, że żyje w koronach drzewach, takich jak iroko (*odum*, łac. *chlorophora excelsa*) i kapokowych (*onyina*, łac. *ceiba pentandra*) oraz że pozostaje w związku z wiedźmami. Leśne monstrum ma przerażający wygląd: zwierzęcą głowę z długimi czarnymi włosami, jaskrawy pysk z wywieszonym, długim językiem, kopyta i długi ogon zakończony głową węża, którym owija się wokół drzewa, na którym siedzi. Wyposażony jest również w skrzydła, dzięki którym przemierza najbardziej niedostępne zakątki lasu. Prześladuje nieopatrnych wędrowców i myśliwych, którzy zapuścili się w leśne ostępy. *Sasabonsam* jako zły z natury, zawsze jest powiązany z wiedźmami, które sprowadzają nieszczęścia na społeczność. Aszantowie opisują tę relację powiedzeniem: „Gdy *sasabonsam* udaje się na pogrzeb, nocleg znajduje u wiedźm” (*sasabonsam ko ayi a, osoe obayifo*)¹⁶.

Sasabonsam ma swych przedstawicieli (*abonsamkomfo*), którzy „polują” na wiedźmy. O myśliwych, którzy nigdy nie powrócili z łowieckiej wyprawy do lasu, powiada się, że zostali pochwyceni przez *sasabonsam*. Uważa się, iż jest on w ścisłym związku z karłami *mmoatia*, uznawanymi za specjalistów od magii. Czasem jednak ich moc bywa używana dla wzmocnienia fetyszy (*suman*) nie tyle dla złych celów, co dla zaangażowania ich w obronę i odwrócenie złych sił. Alfred Burton Ellis dodaje, że *sasabonsam* żywi się ludzkim mięsem. Określa go mianem najokrutniejszego spośród wszystkich aszantkich istot nadnaturalnych. Nie da się go w żaden sposób przebłagać, a wywołać jego złość można nawet nieświadomie. Za swe siedziby obiera miejsca, w których występuje czerwona ziemia. Ma być odpowiedzialny za trzęsienia ziemi i zniszczenia przez nie powodowane¹⁷.

Jedynie Ellis wzmiankuje o istnieniu, obok *sasabonsam*, żeńskiej istoty duchowej podobnej do leśnego monstrum – *srahmantin*. Jest ona mniej okrutna, nie pożera zagubionych leśnych wędrowców. Jedynie przetrzymuje ich przez kilka miesięcy, przysposabiając, by po powrocie zostali jej kapłanami¹⁸.

Jakkolwiek postać *sasabonsam* jest ambiwalentna, to jednak zdarza się, iż odbiera on cześć od ludzi. W XIX wieku *sasabonsam* miał ponad dwustu ka-

¹⁴ J.G. Christaller, *A Dictionary*, s. 413. Zob. też H. Sawyerri, *The Practice of Presence*, Numen 15 (1968), s. 144.

¹⁵ J.G. Christaller, *A Dictionary*, s. 224.

¹⁶ K.A. Opoku, *West African Traditional Religion*, s. 72 n. Zob. również R.S. Rattray, *Religion and Art*, s. 28 n.

¹⁷ Z tej racji składane miały mu być ofiary z ludzi, jak np. w roku 1881, podczas zniszczenia części pałacu *asantahene*. A.B. Ellis, *Tshi-speaking Peoples of the Gold Coast of West Africa*, London 1887, s. 33.

¹⁸ Tamże, s. 34 n.

płanów (*bonsam akomfo*), którzy zostali wymordowani za panowania Mensa Bonsu (1874–1883)¹⁹. Yao Adawua, jeden z pozostałych, wyznał Robertowi Sutherlandowi Rattrayowi:

„*Sasabonsam* jest moim panem, on podtrzymuje lud. Ma długie i chude nogi, długie włosy, wielkie czerwone oczy, siedzi pośród gałęzi drzewa *odum*, a swymi nogami dotyka ziemi. Nie zostałem przez nikogo przyuczony do tej funkcji, lecz zostałem owładnięty przez ducha *bonsam*, który przyszedł niczym wiatr i odtąd wiem, kto jest wiedźmą i jak ją pochwycić. Najbliższy *sasabonsam* znajduje się dopiero w Sefwi (na północy Ghany)”²⁰.

Informator ten utrzymywał, że ortodoksyjne bóstwa nie „polują” na wiedźmy, gdyż obawiają się ich mocy, która ma być potężniejsza od nich. *Bonasam okomfo*, gdy jest w stanie transu, bywa przez kapłanów bóstw nazywany ojcem. Posiada również narzędzie sakralne – przybytek służący wykrywaniu wiedźm. Składa temu przybytkowi krwawą ofiarę z owcy i drobiu ku czci zamieszkującego w nim ducha *Sasabonsam Kweku*²¹.

Badająca kulturę Afryki Zachodniej Mary Kingsley opisuje swoje spotkanie z rzekomym leśnym monstrem:

„Pośród nocy, na leśnej ścieżce zauważyłam kogoś wędrującego w naszą stronę. Wydaje mi się, że był to leśny potwór. Mój przewodnik rzucił się w bok, by zrobić w gęstym buszu miejsce dla tej postaci. Istnieje stare przekonanie, że jedna strona *sasabonsam* gnije i ropicj, a druga jest krzepka i zdrowa. Od tego, którą stroną zostaniesz przez niego dotknięty, zależy czy dożyjesz kolejnego poranka”²².

Rattray odrzuca sugestię, jakoby za postacią złego monstrem miał się kryć inny potężny, lecz naturalny mieszkaniec leśnych ostępów – goryl²³.

3. Karły

Duchy gnomiczne odgrywają znaczącą rolę w systemie wierzeń ludów afrykańskich. Wyobraża się je nieraz pod postacią nikłych i przezroczystych przywidzeń. Często ich dar postrzegania otrzymują tylko wybrani ludzie. Uważa się je za pierwotnych mieszkańców danej okolicy²⁴.

¹⁹ F.K. Buah, *A History of Ghana. Revised and Updated*, London 1998³, s. 94.

²⁰ R.S. Rattray, *Religion and Art*, s. 29.

²¹ Tamże, s. 31.

²² M. Kingsley, *West African Studies*, London 1964, s. 99 n. Zob. też R.S. Rattray, *Religion and Art*, s. 27 n.

²³ R.S. Rattray, *Religion and Art*, s. 29.

²⁴ S. Piłaszewicz, *W cieniu krzyża*, s. 91 n. U Konkombów ambiwalentne i psotne duchy buszu noszą nazwy *bininkpiib* lub *biponib* (H. Zimoń, *Sakralność ziemi u ludu Konkomba z Afryki Zachodniej*, Lublin 1998, s. 186. Zob. również D. Tait, *Spirits*

W wypadku Aszantów taką kategorię duchów stanowią *mmoatia* (lp. *aboetia*). Te specyficzne duchy nie są złe, gdyż posiadają swój twórczy aspekt. Mogą jednak również wymierzać kary. Podobnie jak *sasabonsam* żyją w lasach. Uznaje się, iż są bardzo niskiej postury, o wzroście nieprzekraczającym trzydziestu centymetrów, posiadają zakrzywiony nos, żółtawą skórę. Ich najbardziej charakterystyczną cechą są stopy zwrócone do tyłu. Dzięki temu, uciekając nie tracą z oczu przeciwnika. *Mmoatia* komunikują się językiem gwizdów. Ich ulubionym pożywieniem są banany. Zamieszkują gromadnie w leśnych obozowiskach. Organizują się na kształt społeczności ludzkiej. Mają posiadać swoich wodzów, świątynie i kapłanów²⁵. Popularnym miejscem ich przebywania są skaliste tereny, dokąd zabierają tych, którzy nieopatrznie weszli na ich terytorium, uprzednio ich obezwładniając. Tacy przechodnie nie są przetrzymywani stale, po pewnym czasie uwalnia się ich i wysyła do domów. *Mmoatia* przypisuje się niezwykłą wiedzę z zakresu leczenia, którą mogą przekazać zielarzom i znachorom. Panuje powszechne przekonanie, że wielu uzdrowiaczy i zielarzy (*adunsinni*) czerpie swą terapeutyczną wiedzę o zapobieganiu i leczeniu pewnych chorób od *mmoatia*, które nimi się opiekują²⁶. Zwykle jednak uważa się je za złośliwe i psotne względem człowieka²⁷. *Mmoatia* mogą karać herbalistów nie zachowujących ich wskazówek. Czasem wiąże się je z muzułmańskimi dżinami, towarzyszącymi wróżbicie,

of the Bush. A Note on Personal Religion among the Konkomba, Universitas 1 (1953) nr 1, s. 17 n.). Dagombowie z północnej Ghany nazywają swe duchy-karły *kulparga*. Lud Lodagaa z północnej Ghany wierzy w *kontome* – duchy, które miały nauczyć ludzi uprawy ziemi, gotowania, wytapiania żelaza i wielu pożytecznych rzeczy (J. Goody. *The Myth of Bagre*. Oxford 1952 s. 19). Ga z okolic Akry mówią o *asamanukpa*. Dogonowie z Mali posiadają antropomorficzne duchy – *jeban*, o potężnej głowie i odwróconych stopach. Uważa się je za potomków pierwszych ludzi. Lud Duala z Kamerunu wierzy w istnienie duchów *mangu*, o wylupiastych oczach, długim owłosieniu i również odwróconych stopach. Panują nad zjawiskami przyrody, są wobec ludzi ambiwalentne (R. Bureau, *Ethno-sociologie religieuse des Douala et apperents*, Yaounde 1962, s. 107 n.). B. Holas (*Les Senoufo*, Paris 1957, s. 4 n.) u Senufów wyróżnia *nekambebe*, *bandeguele* i *kassinguele*. Mende z Sierra Leone wierzą w istnienie małych, leśnych ludzi *tenui*. K. Little, *The Mende of Sierra Leone*, London 1951, s. 225.

²⁵ Sz. Chodak, *Kapłani, czarownicy, wiedźmy... Z socjologii świątyń animistycznych*, Warszawa 1967, s. 121 n.

²⁶ K.A. Opoku, *West African Traditional Religion*, s. 73. Zob. też K.A. Busia, *The Ashanti of the Gold Coast*, w: D. Forde (ed.), *African Worlds. Studies in Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*, Oxford 1976², s. 195.

²⁷ R.S. Rattray, *Religion and Art*, s. 25 n. Zob. także K.A. Busia, *The Ashanti*, s. 195 n.; J.G. Platvoet. *Comparing Religions* s. 42.

który konfrontuje się z nimi celem znalezienia lekarstwa na poszczególne cierpienie. Nie są one jednak wyroczniami w poważniejszych problemach²⁸.

Przekonanie o istnieniu karłów, czyli „małych ludzi” (*mmoatia*) jest szeroko rozpowszechnione pośród Aszantów²⁹. Nie są one jednak dla wszystkich możliwe do zobaczenia. Ich nazwa *mmoatia* może być przełożona jako „cho-dzące lub złośliwe istoty”³⁰. Mogą występować w trzech odmianach: czarnej, czerwonej i białej. Czarne są raczej nieszkodliwe, lecz białe i czerwone są zdolne do wszelkiego rodzaju intryg i psot, jak na przykład kradzieży wina palmowego i pożywienia pozostałego z poprzedniego dnia. Włożenie do pożywienia kawałka węgla drzewnego lub posiadanie specjalnego amuletu chroni domostwo przed ich szkodliwym działaniem³¹. Karłom o jaśniejszym ubarwieniu przypisuje się zazwyczaj sporządzanie wszelkiego rodzaju fetyszy (*suman*), które ludzie zdobywają od nich poprzez „cichy” handel wymienny z nimi³². Jeden z potężniejszych amuletów czarowniczych *sabe* ma czerpać swą siłę od *mmoatia* i może przyczynić się do śmierci osoby obranej za cel czarów³³. Małe przedstawienia *mmoatia* obojga płci można czasem spotkać jako wyposażenie świątyń bóstw, gdyż uważane są za ich szybkich posłańców. Mogą być im składane ofiary w postaci orzechów, ziarna i cukru³⁴. Wielu aszanckich uzdrowiaczy utrzymuje, że ma z nimi zażyły związek oraz że to właśnie od *mmoatia* zdobyli całą swą wiedzę na temat praktyk uzdrawiania. Terminowanie i zdobywanie umiejętności u tych istot uznawane jest za niezbędny warunek uzyskania uprawnień uzdrowiacza (*sumankwafo*)³⁵.

Popularny dziś w Ghanie i pośród Aszantów żyjących w USA uzdrowiacz Kwabena Adebresse (znany jako Nana Abass) powołuje się na swoje kontakty z karłami *mmoatia*, które miał rzekomo już od wczesnego dzieciństwa, a także na ich szczególną rolę podczas „powołania” go do pełnionej obec-

²⁸ R.B. Fischer, *West African Religious Traditions*, s. 127. Nana Baffour Dunfeh Gyeabour przyrównuje je do aniołów i potwierdza możliwość porywania przez nie ludzi do lasu, by tam nauczyć ich sztuki leczenia. Wywiad z dnia 28.08.2001.

²⁹ R.S. Rattray (*Religion and Art*, s. 26 n.) spekuluje, iż legendy o *mmoatia* mogą mieć swoje wytłumaczenie w przebywaniu kiedyś na tym terenie grup Pigmejów, którzy do dziś słyną ze znajomości leczniczych właściwości roślin. Jednak żyjący współcześnie pośród Aszantów ludzie-karły, zwani *pirafo* w żaden sposób nie są łą-czeni ze światem duchów.

³⁰ J.G. Christaller, *A Dictionary*, s. 30, 489.

³¹ S. Chodak, *Kapłani, czarownicy*, s. 122.

³² R.S. Rattray (*Religion and Art* s. 23) notuje opis takiego cichego handlu wymien-nego z duchami: „Kłádziesz 10 muszelek kauri na skale, odchodzisz, a po jakimś czasie powracasz i dostrzegasz, że muszelki zniknęły, a w ich miejscu leży fetysz”.

³³ S. Piłaszewicz, *W cieniu krzyża*, s. 264.

³⁴ R.S. Rattray, *Ashanti*, s. 163.

³⁵ Tenże, *Religion and Art*, s. 26.

nie roli. Pod ich wpływem miał spędzić w lesie kolejno dwadzieścia jeden i dwadzieścia siedem dni na szczycie skały. Wtedy też miał być wprowadzony w tajniki zielerstwa. Po jakimś czasie leśne karły poleciły mu osiedlić się w Ahwiaa Medoma, zbudować okazały dom i świątynię, następnie został przez nie porwany do lasu na kolejne czterdzieści siedem dni, przebywał również dwa dni w 1984 r. na wierzchołku wysokiego drzewa, później znów został porwany do lasu na kolejne siedem dni. Powrócił, wyposażony przez *mmoatia* w strój i insygnia tradycyjnego kapłana, stając się kapłanem rzecznego bóstwa Adabu³⁶.

Ratray przytacza opowieść myśliwego i uzdrowiacza Kwaku Abonyawa, o tym jak miał on żyć przez czterdzieści dni w towarzystwie karłów *mmoatia*, które karmiły go jednym jajkiem dziennie. W tym czasie uznano go za zmarłego, a rytzy pogrzebowe zostały odprawione. Podobnie Kwesi Asante, specjalista rytualny z Sekwa, zaginął na kilka tygodni. Uznany za zmarłego, odnalazł się, twierdząc, iż został pochwycony przez *sasabonsam*, lecz ten zamiast go zabić, przekazał mu wiedzę na temat leczniczych zdolności roślin, a także obdarował licznymi przedmiotami sakralnymi i lekarstwami³⁷.

4. Duchowe moce przedmiotów sakralnych

Najniższą kategorią mocy duchowych związanych pośrednio z bóstwami czy duchami są amulety, talizmany i inne przedmioty sakralne (*asuman*)³⁸. Stanowią one naturalne obiekty, jak szczapy drzew, kły, rogi lub kości zwierząt, łańcuchy lub pierścienie³⁹. Aszantowie konstruują *asuman* i przygotowują leki, czyli terapeutyczne środki (*nnuru*). Pojęcie „leków” różni się tu zdecydowanie

³⁶ Wywiad z Kwabena Adebresse z dnia 27.08.2001 r. Zob. również K.O. Akyaw, *A Profile of Nana Abass*, Kumasi 2000, s. 11 n.

³⁷ R.S. Ratray, *Religion and Art*, s. 38.

³⁸ Amulet (łac. *amuletum*, arab. *humûlet*) to przedmiot posiadający w przekonaniu używających go ludzi tajemniczą, magiczną siłę, ochraniającą właściciela przed złem; jeżeli nadto przynosi on szczęście i powodzenie w przedsięwzięciach, nosi nazwę talizmanu. T. Chodźdło, *Amulet*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 1. Lublin 1995, kol. 470. Amulet wywodzi się od łacińskiego słowa *amoliri* „odwracać, zapobiegać”. J. Prokopiuk, T. Gadacz, *Amulet*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 1, Warszawa 2001, s. 196. G. Risse (*Amulet*, w: H. Waldenfels (red.), *Leksykon religii*, Warszawa 1997, s. 6) podkreśla, że nie można stwierdzić między amuletem a talizmanem zasadniczej różnicy. Amuletowi przypisuje się funkcję obronną, a z talizmanem wiąże się działanie umyślnie nakierowane na cel.

³⁹ W skład aszanckich amuletów mogą wchodzić: kawałki skór zwierzęcych, ogon jeżozwierz, róg antylopy, pazur lamparta czy muszle kauri. Często postaciami są miotełki z liści palmowych lub zwierzęcych ogonów. S. Piłaszewicz, *W cieniu krzyża*, s. 263.

od pojęcia zwykłych, farmakologicznych czy zielarskich lekarstw, które nie przekazują nadnaturalnych mocy. Jest to kolejny dowód, że w afrykańskim postrzeganiu świata sfery duchowa i materialna mieszają się i zlewają w jedną⁴⁰.

Asuman są przedmiotami sakralnymi, tworzącymi odrębną kategorię mocy duchowych o niższym statucie. Z jednej strony są powiązane z obdarowanymi *sasa* elementami duchowymi roślin czy zwierząt, które są wykorzystane przy ich wytwarzaniu, a z drugiej strony związane są z duchami, jak np. *sasabonsam*, *mnoatia* czy duchami zmarłych myśliwych (*saman bofuo*) lub wiedźm (*abayifo*)⁴¹.

Amulety ludzie noszą zwykle na piersiach, czasem zawieszają je w domu lub gdzieś skrywają. Służą one głównie ochronie przed złymi mocami⁴². Przedmioty sakralne są potencjalnym mieszkaniem ducha lub elementów duchowych zwierząt czy roślin. Zakres działania amuletów ogranicza się do ochrony ich właściciela. *Suman* nigdy nie przemawia ani nie odbiera czci. Związek amuletów z bóstwami polega na tym, że pewne bóstwa specjalizują się w ich wytwarzaniu, czyli w sprowadzaniu duchowej mocy do obiektu materialnego, z którego jest wykonany amulet. Tego typu przedmiot sakralny pełni tylko jedną funkcję. Może go otrzymać każda osoba, która uda się w tym celu do odpowiedniego bóstwa. W świątyni Taa Kora brak jakichkolwiek amuletów (*suman*), podczas gdy w innych jest ich wiele, zwykle zawieszonych na ścianach. Ten brak kapłan wyjaśniał: „Taa Kora pochodzi od Onyame i nie potrzebuje wsparcia ze strony zwyczajnych *suman*. One psują bóstwa, ale nie mam mocy, by innym kapłanom zabronić ich używania”⁴³.

Gdy amulet okaże się skuteczny w swym działaniu, może stać się dziedzictwem rodziny, chroniąc potomków swego pierwotnego właściciela. W ten sposób amulet „awansuje” w mniemaniu Aszantów na pozycję ducha opiekuńczego (*obosom dan*)⁴⁴. Zasadnicza różnica między istotą nadnaturalną a amuletem uduchowionym (*bosom-suman*) polega na tym, że bóstwa i duchy wkraczają w życie człowieka z własnej woli oraz inicjatywy Onyame, a duchy-talizmany są wytwarzane z woli człowieka i mają służyć jego potrzebom⁴⁵.

⁴⁰ E. Ikenga-Metuh, *Comparative Studies*, s. 55.

⁴¹ R.S. Rattray, *Religion and Art*, s. 22 n. Zob. również tenże, *Ashanti Proverbs: the Primitive Ethics of a Savage People. Translated from the Original with Grammatical and Anthropological Notes*, Oxford 1916, s. 30; tenże. *Ashanti*, s. 86, 338.

⁴² R.S. Rattray (*Ashanti*, s. 209) opisuje kapłankę podczas dorocznego festiwalu *afahye*, która nosiła umieszczony na plecach amulet apotropeiczny, zwany „stój za mną” (*akyigyina*). Amulety mogą również być zakopywane w celu ochrony przed wrogiem. Sz. Chodak, *Kapłani, czarownicy*, s. 41.

⁴³ R.S. Rattray, *Ashanti*, s. 182.

⁴⁴ R.S. Rattray, *Religion and Art*, s. 11.

⁴⁵ D.M. Warren, *The Techiman-Bono of Ghana. An Ethnography of an Akan Society*, Legon 1975, s. 54 n.

Talizmany wytwarzane są i nabywane dla konkretnych korzyści. Mają zapewnić ich właścicielowi określony skutek, lecz nie mogą być przechowywane wyłącznie dla manipulacji. Muszą być czasem „karmione” niewielkimi ofiarami. Posiadacz amuletu powinien wypełniać zasady (*akyiwadee*), tj. zachowywać tabu, powstrzymując się od wszystkiego, do czego żywią one urazę. Zazwyczaj żądają też moralnej solidności. Jeśli nie są traktowane w odpowiedni sposób, mogą obrócić się przeciwko swemu właścicielowi lub go porzucić⁴⁶. Aszantkie przysłowie przypomina, że należy odnosić się do nich z należytyym szacunkiem: „Jeśli obrazisz amulet, nazywając go bzdurą, może on ciebie zabić” (*wubu wo suman asumamma a ekito wo*). Za niezwykle skuteczne uważane są dziś amulety sprzedawane przez kupców hauszańskich (*kramu*), specjalizujących się w tej dziedzinie⁴⁷.

Rattray określa przedmioty sakralne w następujący sposób:

„Fetysz (*suman*) to przedmiot, który uważany jest za miejsce potencjalnego przebywania ducha lub duchów podrzędnej rangi, zazwyczaj przynależących do świata roślin. Przedmiot ten jest ściśle związany z kontrolowaniem złych mocy lub czarów dla osobistych potrzeb”⁴⁸.

W rodzimej religii życie wegetatywne i zwierzęce posiada duchową moc (*sasa*). Aszantowie klasyfikują zwierzęta i rośliny w dwie grupy, w zależności od posiadanej przez nie mocy ducha, tzn. zdolności duchowego oddziaływania czy też jego braku. Te, które są obficie uposażone w *sasa* noszą miano *sasammoa* (pochodzenia zwierzęcego) lub *sasaboa* (wywodzące się od roślin). W takim wypadku muszą być podjęte określone czynności rytualne dla prześlągania mocy, zanim zostaną one wykorzystane przez człowieka, np. gdy ich nosiciele-zwierzęta mają być zabite dla spożycia lub w wypadku roślin ścięte⁴⁹.

Ranga elementów duchowych jest zróżnicowana, podobnie jak i u ludzi. Ich klasyfikacja nie pokrywa się z fizycznymi zdolnościami i rozmiarami zwierząt czy roślin. Czasem większe i dziksze zwierzę (np. bawół leśny) może przynależeć do kategorii pozbawionej duchowej mocy *sasa*, czyli do zwykłych zwierząt (*mmoa*), podczas gdy mniejsze i łagodniejsze (jak np. antylopa bongo) należy do najniebezpieczniejszych istot obdarzonych duchową mocą (*sasammoa*). Rattray wymienia listę *sasammoa*: antylopa bongo (*otromo*), słoń (*esono*), deresz (*oko*), antylopa kob (*fusuo*), antylopa duiker (*ewiyo*)⁵⁰.

Podobnie drzewa posiadają duchy, które mogą stać się zagrożeniem dla człowieka. Dlatego wymagają one przed ścięciem i obróbką specjalnych rytów. Aszantowie za takie groźne drzewa, „zupełnie niedobre” (*nye kora*)

⁴⁶ J.G. Platvoet, *Comparing Religions*, s. 43.

⁴⁷ S. Chodak, *Kaplani, czarownicy*, s. 40 n.

⁴⁸ R.S. Rattray, *Religion and Art*, s. 23.

⁴⁹ Tenże, *Ashanti* s. 207 n. Zob. też tenże, *Religion and Art*, s. 182 n.

⁵⁰ Tenże, *Religion and Art*, s. 183.

uznają: *kodia* (łac. *entadophragma*) – służące do wyrobu mówiących bębnow oraz drzewo chininowe *nyame dua* (łac. *alstonia gongensis*) i *osese* (łac. *funtumia species*) wykorzystywane między innymi do rzeźbienia tronów⁵¹. Drzewa i liany (*nnua ne nhama*) mogą być wymieniane w modlitwach jako duchowe zgromadzenia, a niektóre spośród znaczniejszych drzew mogą być określane jako małe duchy drzew (*nnua-bosom*) i może być im oddawana cześć w zorganizowanej formie⁵². Ofiary są składne również wobec nowo uczynionych bębnow czy też wyrzeźbionych tronów z prośbą skierowaną do duchów drzew i słonia (z którego ucha czyniona była membrana bębnow), aby zechciały uczynić sobie w nich swój przybytek⁵³.

Często dane zwierzę, drzewo lub miejsce uważa się za siedzibę ducha różnego od elementu duchowego danej rzeczy. Stają się one wówczas sanktuariami, miejscami pobytu i kultu bóstw lub duchów. Każde drzewo i roślina posiada własny element duchowy. Bywają one jednak często postrzegane za pozbawione mocy czynienia zła lub bez znaczenia⁵⁴.

Czasem w religii Aszantów obiektem rytuałów może stać się drzewo, krzew lub liana. Przedmiotem sakralnego zainteresowania staje się wówczas nie sama roślina, lecz przebywający w niej duch lub duchowa moc. Przedmiot taki staje się wówczas przybytkiem⁵⁵. Zwłaszcza, gdy jest to roślina przynależąca do grupy *sasaboa* ze względu na obdarowanie duchową mocą (*sasa*). W wypadku zamysłu ścięcia takiej rośliny, muszą być podjęte czynności przebłagalne, skierowane do jej mieszkańca poprzez modlitwy i ofiary jemu poświęcone⁵⁶. Jeśli jego drzewo zostanie użyte do wyrobu tronu (*akonnuu*), bębna (*atwene*) lub innego przedmiotu, „wykorzeniony czy też bezdomny” duch winien być powitany i zaproszony, by zamieszkał w no-

⁵¹ Listę drzew posiadających duchową moc zob. R.S. Rattray, *Religion and Art*, s. 8.

⁵² Tamże, s. 45 n.

⁵³ R.S. Rattray, *Ashanti*, s. 297. Zob. również tenże, *Religion and Art*, s. 6 n.

⁵⁴ Tenże, *Religion and Art*, s. 5.

⁵⁵ Zrozumienie istoty tego kultu ma niebagatelne znaczenie. Obserwowane przez Portugalczyków u początków eksploracji Afryki podobne zachodnioafrykańskie rytuały i wyciągnięte przez nich błędne wnioski przyczyniły się do powstania terminu „fetysz”. Opierał się on przekonaniu, że Afrykanie oddają cześć wytworom przyrody. C. De Brosses, O kulcie fetyszów albo porównanie dawnej religii Egiptu ze współczesną religią Nigrycji, Warszawa 1992. Termin „fetysz” wywodzi się od portugalskiego słowa *feitiço* i oznacza sztuczny przedmiot, artefakt, amulet. K. Banek, *Fetysz. Religia. Encyklopedia PWN*, t. 4. Warszawa 2002, s. 22 n. Badania etnoreligioznawcze doprowadziły do ustalenia, że fetyszyzm stanowi błędne uogólnienie różnorodnych zachowań magiczno-religijnych. Przedmiotem kultu nie jest sam przedmiot, lecz obecna w nim istota nadnaturalna lub moc sakralna. A. Szyjewski, *Fetyszyzm. Religia. Encyklopedia PWN*, t. 4. Warszawa 2002, s. 23 n.

⁵⁶ R.S. Rattray, *Ashanti*, s. 258. Zob. również tenże, *Religion and Art*, s. 2 n.

wej kwaterze. Taka istota nadnaturalna powinna regularnie odbierać cześć w niewielkich ofiarach z napojów, potraw, krwi, mięsa lub materiału oraz w krótkiej modlitwie. Właściciel takiego przedmiotu zobowiązuje się wówczas do przestrzegania pewnych zasad (*akyiwade*), które są konsekwencją przymierza zawartego z istotą nadnaturalną⁵⁷.

W wypadku upolowania zwierzęcia posiadającego *sasa* odprawiane są rytuały pogrzebowe. Podobnie (choć mniej uroczyście) dzieje się w wypadku zamiaru ścięcia drzewa. A podczas festiwału *ade*, który jest przywołaniem rytów pogrzebowych, wymieniane są duchy drzew i duchy słońi, honorowane na równi z duchami zmarłych królów oraz towarzyszą im żałobne aklamacje⁵⁸.

Różnice pomiędzy bóstwem (*obosom*) a przedmiotem sakralnym (*suman*), czyli przybytkiem są następujące:

1) Chociaż przedmioty sakralne powiązane są z istotami nadnaturalnymi, to jednak są z nimi istotowo rozłączne i uznawane przez Aszantów za całkowicie od nich różne;

2) Najważniejsza duchowa moc bóstw wywodzi się bezpośrednio od Istoty Najwyższej Onyame. Moc lub duch przybytków pochodzi od duchów drzew lub roślin, a czasem wprost lub pośrednio od skrzatów (*mmoatia*), leśnego potwora (*sasabonsam*), duchów myśliwych (*saman bofu*) i wiedźm (*abayifo*);

3) Bóstwo jest czczone przez wielu ludzi, członków klanu czy nawet cały lud. Przedmiot sakralny zazwyczaj jest powiązany jedynie ze swoim właścicielem⁵⁹.

Aszantowie powiadają, że przedmioty sakralne „psują” bóstwa. Stanowią one świadectwo utraty zmysłu obecności jedynego Boga, są znakiem dewaluacji religijności i zwróceniem się w stronę magiczności.

Zakończenie

Złożony świat aszanckich istot nadnaturalnych stanowi wielobarwną mozaikę. Specyficznego kolorytu dodają mu istoty duchowe, które stały się przedmiotem powyższych rozważań. Leśne duchy (potwory oraz karły), zwierzęta i rośliny obdarzone duchową mocą wraz z powiązanymi z nimi sakralnymi przedmiotami, choć ułożone na krawędzi legend i opowieści, są wyrazem religijno-magicznej postawy Aszantów. Uznawane bywają za świadectwo bogactwa wierzeń, a zarazem jednorodności świata, w którym nie ma podziału na *sacrum* i *profanum*, a wszystko może stać się hierofanią i miejscem doświadczenia śladów obecności Istoty Najwyższej w postaci jej przedstawicieli.

⁵⁷ R.S. Rattray. *Ashanti*, s. 49 n. Cześć okazywana duchom drzew dobrze została ukazana na przykładzie wyrobu bębnow (tamże, s. 259 n.).

⁵⁸ Tenże, *Religion and Art*, s. 182, 186.

⁵⁹ Tamże, s. 23.

Dariusz Robert Mazurek OFM Conv*

Cochabamba

WALKA Z BAŁWOCHWALSTWEM ANDYJSKIM W OKRESIE PIERWSZEJ EWANGELIZACJI PERU

Naczelnym celem zakonników przybywających z Europy do Peru nie było niszczenie kultury jako takiej. Wszak to dzięki nim powstały świadectwa, słowniki, kroniki relacjonujące odkryty świat, będące dzisiaj cennym źródłem informacji dla historyków, antropologów czy misjologów. Misjonarzom przyświecała jedynie idea wyeliminowania z życia Indian wszelkich związków z ich dawnym życiem religijnym, które postrzegane było jako pogańskie. Wszelkie formy miejscowego kultu, związane z oddawaniem czci różnym ciałom niebieskim, ziemi, posługiwanie się pewnymi roślinami, warzywami czy zwierzętami, w ramach różnych celebracji, były traktowane jako wykroczenie przeciwko pierwszemu przykazaniu. W związku z tym dochodziło do przebudowywania świątyń lub ich niszczenia. Przerabiono teksty religijne tak, aby odpowiadały kanonom śpiewów chrześcijańskich, zmieniano zwyczaje pogańskie. Proces wypierania jednej religii i kultury przez drugą, mógłby zostać udokumentowany długą listą przykładów. Ponieważ czasami ciężko było misjonarzom odróżnić to, co tchnęło idolatrią od czystych przejawów kultury. Ta druga zatem, jak się można domyślić, choć nie była bezpośrednim celem ataku, ucierpiała, a w niektórych jej przejawach została wykorzeniona. Zabieg separacji osiągnięć świata kultury od wierzeń religijnych nie był też zadaniem łatwym, gdyż obie te sfery w codzienności przenikały się, stanowiąc w życiu Indian swoistą symbiozę. Poza tym dodatkowym czynnikiem pozwalającym nieco obiektywniej spojrzeć na poczynania Europejczyków, była ignorancja archeologii. Ta dziedzina nauki narodziła się dopiero w XVI wieku, w Rzymie¹.

Owszem, wśród misjonarzy nie brakowało i takich, którzy ze zrozumieniem starali się podejść do autochtonicznego świata wierzeń. Generalnie jednak ogromna większość, jeśli nawet nie demonizowała bezpośrednio

***O. dr Dariusz R. Mazurek OFM Conv**, dyrektor Instytutu Teologii Pastoralnej na Uniwersytecie Katolickim w Cochabamba (Boliwia), członek Stowarzyszenia Misjologów Polskich

¹ P. Borges, *La Iglesia y las culturas prehispánicas*, w: P. Borges (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, t. I: Aspectos generales, Madrid, 1992, s. 671-684; J.I. Saranyana, *Teología profética americana. Diez estudios sobre la evangelización fundante*, Pamplona 1991, s. 234.

indiańskich wierzeń, uciekała się do przyjęcia taktyki, która z czasem skutecznie pomagała misjonarzom wypłenić kultury i ceremonie autochtonów. Swoistą ciekawostką może być fakt dotyczący ceremonii rytualnych, praktykowanych zanim Indianom zaczęto głosić Ewangelię. Otóż edykt królewski z 1555 r. nie zabraniał powielania ich, o ile nie godziły w prawo Boże i zostały uznane za indyferentne. Innymi słowy to, co nie było niezgodne z ewangelicznym przesłaniem mogło mieć rację bytu, natomiast to, co mu zaprzeczało, powoli, ale konsekwentnie, było wykorzeniane z serc Indian. Najpierw miała miejsce weryfikacja zwyczajów i jeżeli nie doszukano się antagonizmów, pozwalano na zachowanie takiego czy innego zwyczaju, byle tylko nie był też przeciwny zdrowemu rozsądkowi. Następnie próbowano wprowadzać formację chrześcijańską, starając się odciąć Indian od ich świętokradczych i pełnych przesądów ceremonii. Ostatecznie zmierzano do pozbycia się tego, co w oczach misjonarzy było niewłaściwe. Warto zapytać, dlaczego za wszelką cenę pałano pragnieniem usunięcia bożków ze świata religii przedhiszpańskiej i nawet wydano specjalną *Instrukcję przeciwko Rytuałom Indian*. Generalnie uważano ją za bałwochwalstwo, a istniało także takie przekonanie, iż niemożliwe jest, aby jakiś barbarzyński naród nie posiadał przesądów i niewłaściwych idei o Bogu, a skoro je posiada, to trzeba je usunąć zanim zaczną się głosić Ewangelię².

W nawracaniu Indian można wyróżnić kilka sposobów ewangelizacji. Jeden z nich polegał na zniszczeniu miejscowych bóstw dopiero wtedy, kiedy misjonarze byli wystarczająco przekonani o tolerancyjnym podejściu Indian do takiego czynu. Dawał on też misjonarzom pewność, że nie spotkają się z odwetem ze strony tubylców. Inaczej natomiast ewangelizowano po zbrojnej interwencji na danym terytorium. Dochodziło wówczas do burzenia i niszczenia świątyń i miejsc kultu, między innymi po to, by wykazać kłamstwo, jakim karmili się Indianie, oddając cześć swoim idolom. Kolejną metodą było zlikwidowanie wszystkiego, co było kultywowane wewnętrznie, w ukryciu, a o czym było wiadomo w danym miejscu. Z misjologicznego punktu widzenia, o ile może wywołać dyskusję fakt fizycznego eliminowania bóstw inkaskich przez misjonarzy w momencie, kiedy Indianie nie byli jeszcze na to gotowi, o tyle wymyka się krytyce takie pozbywanie się rodzimego kultu, w ramach którego protagonistami byli sami Indianie. Rzeczywiście bowiem miały miejsce takie przypadki, gdzie nawróceni na katolicyzm Indianie sami odcinali się od swych pogańskich korzeni³.

² J.M. García Añoveros, *Características del cristianismo indígena*, w: A. de la Peña Montenegro, *Itinerario para párrocos de indios*, t. I, Libros I-II, Madrid 1995, 46-47. E. Jordá, *Teología desde el Titikaka. Cosmovisión aymara en el diálogo con la fe*, Cochabamba 2003, s. 76; J.G. Durán, *El „Tercero catecismo” como medio de transmisión de la fe*, w: *Inculturación del indio*, Salamanca 1988, s. 132-133.

³ P. Borges, *Métodos de persuasión*, w: P. Borges (dir.), dz. cyt., s. 580-581; 585-586.

Nie można jednak przemilczeć mogących pojawić się wątpliwości Indian, co do różnic między ich idolami a figurami świętych, jakie próbowali wprowadzić Hiszpanie. José de Acosta w katechizmie *Doctrina Christiana y Catecismo para instrucción de los Indios, y de las demás personas que han de ser enseñadas en nuestra sancta fe*, wyjaśnia, jak należy interpretować katolicki kult z użyciem figur, by nie doszło w oczach autochtonów do nowej formy idolatrii. Stwierdza, że adorowanie nie dotyczy idoli, lecz osób świętych poprzez ich wizerunek czy to z drewna, czy z metalu⁴.

Poza bóstwami, których czczenie zostało narzucone przez kastę kapłańską Inków oraz przez mędrców, całe rzesze Indian praktykowały swoje wierzenia i kultury wobec otaczającego ich świata natury. Na łonie poszczególnych grup, rodzin, wyrastał animizm i fetysyzm, w wyniku pewnych zjawisk świata przyrody pojawiało się mnóstwo przesądów, magicznych rytuałów, zaklęć, wróżb, uciekano się do nigromancji. Wobec tego typu idolatrii szczególnie rygorystycznie postępowali misjonarze⁵. Jej wykorzenienie stało się naczelnym zadaniem przyświecającym posłudze misjonarskiej: „nie ulegało wątpliwości, iż solidne zaprowadzenie wiary wymagało zupełnego zniknięcia zjawiska idolatrii indiańskiej, największego negatywnego czynnika, z którym codziennie borykał się misjonarz na ziemiach królestwa Inków”⁶.

Względem bałwochwalstwa nie wchodził w grę żaden kompromis. Już kilka wieków wcześniej św. Tomasz z Akwinu wyraźnie stwierdził, że ma się z nim do czynienia, jeśli to, co należy się wyłącznie samemu Bogu, w ramach różnych praktyk i wierzeń, jest oddawane stworzeniom. Trzy wieki później echo słów Akwinaty można usłyszeć w definicji zaproponowanej przez Pedro Ciruelo, która mówiła, że „bałwochwalstwo jest «przeogromnym grzechem, ponieważ idolatria pozbawia Boga czci i posłuszeństwa i oddaje ją jego naczelnemu wrogowi, którym jest diabeł»”⁷.

Podobne opinie kształtowały podejście przybyszów z Europy do rodzimych bożyszczy. Z biegiem czasu ich doświadczenie wzrastało. Do nowoodkrytego lądu docierały też różne rozporządzenia hiszpańskiej Korony, jak należy traktować idolatrię. Dokumentom tym przyświecał jeden cel, by na zgłiszczach przedkolumbijsko-religijnego świata wznieść nowy świat, świat

⁴ Dzieła J. de Acosty, jezuickiego misjonarza i kronikarza, zob. F. Mateos (estudio preliminar y edición), *Obras del P. José de Acosta de la compañía de Jesús*, t. LXXIII, Madrid 1954; L. Resines, *Respuesta catequética a la realidad americana*, w: *Utopía y realidad indiana*, Salamanca 1992, s. 157-199, 158; 189.

⁵ J.G. Durán, *El «Tercero catecismo» como medio de transmisión de la fe*, w: *Inculturación del indio*, dz. cyt., s. 128-129.

⁶ Tamże, s. 87.

⁷ H. Urbano, *Estudio preliminar y notas*, w: P.J. de Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Pirú (1621)*, Cusco 1999, XV.

religii katolickiej. W jednym z nich, z 1509 r., zawierającym instrukcje, jak powinien się zachowywać Diego Colón na wyspie *Española*, możemy przeczytać, co następuje: „Powinniście wydać rozkaz, aby Indianie nie urządzali świąt ani ceremonii, które mieli w zwyczaju odprawiać, lecz niech w swoim życiu mają te same maniery co inne ludy z naszych królestw; i do tego niech się dochodzi powoli i z wielką biegłością, unikając zgorszenia i maltretowania ich”⁸. Innym tekstem, pochodzącym z 1680 r., a równie dobitnie wyrażającym się o podejściu do miejsc i przedmiotów kultu, jest *La Recopilación*; jej stanowczy i rozkazujący ton, nie pozostawia cienia wątpliwości, co do poczynañ, jakie należy przedsięwziąć: „Rozkazujemy i zarządzamy naszym Wicekrólom, Trybunałom, Gubernatorom, żeby we wszystkich tamtejszych prowincjach nakazali zniszczyć i zniszczyli bóstwa i miejsca pogańskiej adoracji oraz ofiar, zabronili Indianom pod ciężkimi karami czcić bożki i spożywać ludzkie ciało i czynić inne obrzydliwości przeciwko naszej Wierze Katolickiej i zdrowemu rozsądkowi”⁹.

Choć misjonarze i teologowie postrzegali autochtoniczną religię pod wspólnym mianownikiem idolatrii, to jednak nie byli już tak zgodni, co do jej źródeł. Wymieniano przyczyny naturalne (po tym, jak ludność zaczęła się rozchodzić na różne strony świata po próbie zbudowania wieży Babel, tak też, że proporcjonalnie do tego «oddalania się» na płaszczyźnie języka doszło do swoistego zniekształcenia Prawdy), innym wyjaśnieniem była teza, że bałwochwalstwo to ma za bezpośrednią przyczynę diabła, który z przestraschu wobec nadchodzącego Chrystusa schronił się w nieodkrytym wcześniej świecie zaprowadzając tam swoje panowanie¹⁰. Próbę zrozumienia i poznania religijnego świata Indian podjęły synody w Limie. Wytężono wysiłki, by w sposób bardziej dydaktyczny podejść do rozprzestrzeniania nauki chrześcijańskiej. Dzięki temu doszło do usystematyzowania zdobytej wówczas wiedzy. Z wielką starannością opracowano prawdy wiary i ich szatę językową tak, by były one bardziej zrozumiałe dla Indian. Nie powinno zatem dziwić, iż ta część dotycząca przekazu wiary przez szereg lat przetrwała prawie niezmieniona. Warto odnotować też, że III Synod z Limy (1582–1583) został nazwany *carta magna* Kościoła katolickiego w Andach. Opracowano nawet *Corpus Indianorum*, zawierający zagadnienia dotyczące religijności. Niestety zabiegi te nie miały na celu ogarnięcia religii Inków, tak popularną dzisiaj, inkulturacją. Raczej służyły one jej zniszczeniu¹¹.

⁸ Tamże, XX.

⁹ Tamże, XX-XXI.

¹⁰ E. Jordá, *Teología desde el Titikaka. Cosmovisión aymara en el diálogo con la fe*, dz. cyt., 93.

¹¹ E. Claros Arispe., *Juan Polo Ondegardo. Pionero en temas de religión autóctona*, Yachay 22 (1995), s. 82-98; H. Urbano, *Estudio preliminar y notas*, w: P.J. de Arriaga,

Jednym z najrzetelniejszych kronikarzy religii andyjskiej był Hiszpan, Polo Ondegardo. Prawie we wszystkich relacjach z Nowego Świata czyni jakąś aluzję do autochtonicznych wierzeń. Godne zaś odnotowania są jego dwa dzieła: *Los errores y supersticiones de los indios*¹² i *Relación de los adoratorios de los indios en los cuatro caminos que salían del Cusco*¹³. Są one owocem nie tylko zobowiązań, jakich się podjął, ale też wypływają z jego własnych zainteresowań i dociekań. W pierwszym wymienionym dziele Ondegardo opisuje *waka* (przedmoty kultu, miejscowe bóstwa), czarowników i różne rytuały, porusza kwestię zdrowia i uzdrowicieli, udziela interesujących informacji na temat świąt oraz poważania, jakim darzono zmarłych. W *Relacji na temat dróg wychodzących z Cusco*, podaje, że wzdłuż wymienionych szlaków, rozwidlonych na cztery strony świata, usytuowanych było około 340 miejsc adoracji wraz ze swymi bożkami. Punktem centralnym, gdzie każda z dróg miała swój początek, była świątynia słońca, *Qorik'ancha*, umiejscowiona w stolicy. Zabieg wybudowania przydrożnych miejsc kultu wykonywany był nie tylko w Cusco, a raczej bywał on powielany, w mniejszym wymiarze, w innych regionach imperium, według swoistego „architektonicznego planu religijnego”. Natomiast głównymi przedmiotami kultu w wymienionych miejscach adoracji, bywały kamienie, woda, góry, równiny, domy, poletka, a w Cusco jeszcze groby. Powody, dla których oddawano im cześć były przeróżne, związane najczęściej z „troską typu socjalnego i politycznego, o zdrowie, produkcję rolniczą, rytę inicjacyjne, problemy klimatyczne, czy zwyczajnie dotyczyły codzienności”¹⁴.

Wobec mnogości bóstw i świętych miejsc Inków jednym z pierwszych pragnień misjonarzy ewangelizujących w tym świecie było wydobycie na światło dzienne takiego bóstwa, które przez miejscowych uważane było za najważniejsze, najwyższe, dające początek. Innymi słowy, chcieli się dowiedzieć, czy istnieje w ich religii ktoś taki, jak stwórczyni. Mówiąc językiem filozofii greckiej, rozpowszechnianej począwszy od świętego Augustyna i będącej na usługach apologetów chrześcijańskich, a zakładającej, że pewne społeczności o odpowiednio wysokim rozwoju intelektualno-religijnym, w konsekwencji powinny dojść do uznania, iż istnieje byt najwyższy, misjonarzom chodziło o zbadanie, czy na szczycie indiańskiej hierarchii bóstw znajduje się „Pierwsza Przyczyna”, „Pierwszy Motor” całego świata

La extirpación de la idolatría en el Pirú (1621), dz. cyt., XXVII-XXVIII.

¹² „Błędy i przesady Indian”.

¹³ „Relacja o czterech miejscach adoracji Indian na czterech drogach, które wychodziły z Cusco”.

¹⁴ E. Claros Arispe, *Juan Polo Ondegardo. Pionero en temas de religión autóctona*, art. cyt., s. 82-98; H. Urbano, *Estudio preliminar y notas*, w: P.J. de Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Pirú* (1621), dz. cyt., XXVII-XXVIII.

stworzonego. Chcieli oni znaleźć odpowiednik Boga obecnego w świecie judeochrześcijańskim, Boga, co nie dość, że jest jedyny, to stwarza z niczego. Byli przekonani, że idea takiego Bytu Najwyższego jest ideą uniwersalną, a zatem mogącą pojawić się też i w Andach. Odpowiedź pozytywna byłaby w tym przypadku pewną przepustką do zniszczenia wielobóstwa. Próbowano bowiem doszukać się przyzwolenia na wytępienie w sposób uzasadniony i usprawiedliwiony bóstw religii inkaskiej. Misjonarze zamierzali bazować na tym, do czego dzięki zrządzeniom Opatrzności Indianie mieliby dojść sami, poprzez intuicję rozumu naturalnego.

Przygotowanie indiańskich serc i wydobycie ich z wpływów bałwochwalstwa w Peru przebiegało na dwóch etapach. W początkowej fazie, zgodnie ze wskazaniami synodów w Limie systematycznie niszczone wszystko, co tylko tchnęło kultem inkaskim. Wyrażano przekonanie, że jeśli Indian, na wskroś religijnych, pozbawi się rodzimej religii, to będą oni szukać nowej wiary. W tym momencie przejścia z jednego świata wiary do drugiego, niepoślednią rolę odgrywali misjonarze, gdyż właśnie im przypadło w udziale przekonywanie Indian o bezpodstawności ich wierzeń. Dość barwnie uwidaczniają to teksty trzeciego synodu z Limy: „Demon posyła swoje sługi, którymi są starzy czarownicy, w celu oszukiwania ludzi. Czy wy nie widzicie, że ci czarownicy są głupcami i durniami, i nędznikami, nieumiejącymi nic ponad kłamanie i oszukiwanie? Czy nie zauważyliście, iż prawie zawsze was oszukują?”¹⁵. Ciekawa też jest wzmianka na temat przekonywania miejscowych o „nieboskości” ich bóstw: „Czy ty nie widzisz, że jesteś człowiekiem, co mówi i czuje, a bożyszcze nie mówi ani nie odczuwa bardziej niż kamienie z ulicy, po których stąpasz, a nie odpowiadają? Jeśli bożki coś stanowią, dlaczego zatem nie obronią się od *Wiracochas*?”¹⁶.

Pomimo wysiłków iście apologetycznych, nie zawsze i nie wszędzie udało się skończyć z bałwochwalstwem, bo niekiedy argumenty misjonarzy były obalane podobną bronią. Kiedy Indianom zakazywano oddawania czci swoim bożkom, czyli przedmiotom będącym wytworem ludzkich rąk, wtedy miejscowi odpierali atak, twierdząc, iż to samo czynią katolicy wobec swych figur swoich świętych. U podłoża tego konfliktu leżała taka a nie inna doktryna misjonarzy, podczas gdy u Indian swoista kosmologia, w ramach której całą naturę postrzegano przez pryzmat świętości. Ikonami szeroko postrzeganej natury były właśnie: słońce, księżyc, ziemia. To właśnie je darzono kultem, bo wskazywały na sakralny wymiar świata¹⁷.

¹⁵ M. Marzal, *La cristianización del indígena peruano*, Allpanchis 1(1969), s. 110-112.

¹⁶ Tamże, 112; *Wiracochas* należy tu rozumieć jako Hiszpanów.

¹⁷ T. Calvo Buezas, S. Valladares Fernández, *Interpretación y nueva versión de antropología indiana*, w: *La protección del indio*, Salamanca 1989, s. 215-216.

Indianie, gdy tylko nie byli do końca przekonani, co do nowej religii, nadal odprawiali swoje ceremonie, tyle, że w ukryciu. Dopiero, kiedy sprawa wyszła na jaw, wszczęto drugi etap ewangelizacji, można powiedzieć bardziej dogłębny – w wicekrólestwie Peru został on zainicjowany w XVII wieku przez arcybiskupa Bartolomé Lobo Guerrero – proces wypleniania powiązań z religią przedkolumbijską. Podjęto decyzję, aby wizytować poszczególne tereny i znajdujące się na nich osady w celu wybadania, na ile dalej jest praktykowana idolatria oraz, by umożliwić oczyszczenie się z niej poprzez uczestniczenie w Mszach świętych, procesjach, naukach katechetycznych i ostatecznie w spowiedzi świętej po wcześniejszym spaleniu bożyszczy. Wyprawa taka trwała tyle dni, ile było potrzeba i kierowana była przez wizytatora, który wówczas pełnił funkcję sędziego eklezjalnego, a zwykle towarzyszyć mu kilku kapłanów. Pierwszym oficjalnie mianowanym wizytatorem został Francisco de Ávila. On to podczas swych wizyt zdał sobie sprawę, że chrześcijaństwo nie zapuściło tak głębokich korzeni w duszach Indian jak ich dawne wierzenia. Przyczyn takiego stanu rzeczy upatrywał w braku odpowiedniego przyswojenia prawd wiary, na niekorzyść którego wpływały różnice mentalne, językowe, trudności w rozumieniu nowatorskich wierzeń, niewielka ilość misjonarzy. Jako jeden z pierwszych zdał sobie sprawę, że nie chodzi wyłącznie o wykorzenienie bałwochwalstwa z życia Indian, ale o ich nawrócenie, a to zaś zakładało nie tylko walkę z idolatrią, lecz także z innymi mankamentami uniemożliwiającymi przemianę życia, to jest z kultem zmarłych i pijaństwem. Podobny punkt widzenia prezentuje Pablo José de Arriaga, który w swojej kronice z odbytych wypraw, opublikowanej w Limie w 1621 r., a zatytułowanej *Extirpación de idolatría*, już we wstępie pragnie zaznaczyć, że dzięki zabiegom niszczenia bałwochwalstwa, zbawienia dostąpi wiele dusz, dotąd uwikłanych w służenie demonowi, a poprzez to dojdzie do wzrostu wiary religii chrześcijańskiej.

To jezuici zapisali się jako ci, którym przypadło w udziale zadanie tępienia idolatrii, choć pojawiły się też na tym polu inne zakony, a także księża diecezjalni. W 1610 r. było już wielu wizytatorów, inaczej nazywanych sędziami kościelnymi. Każdy z nich posiadał specjalne uprawnienia odpowiadające władzy ordynariusza miejsca, a kiedy wyruszał w trasę, towarzyszyli mu: prokurator, notariusz i dwaj ojcowie jezuici. Jak widać wątki ewangelizacyjne i misjonarskie przeplatały się ze śledczymi. W ramach tych pierwszych pierwszoplanową rolę odgrywali kapłani, natomiast gdy chodziło o te drugie, naczelne zadanie do spełnienia miał inspektor. Dochodził on, kto para się czarodziejstwem, a gdy stwierdził jego winę, umieszczał go w więzieniu na czas na tyle długi, by odpowiednio zmienić jego poglądy lub na okres wystarczający do okazania skruchy. Podczas przesłuchań próbowano

zatem dociec, kto jeszcze nie zerwał swych więzi z przedmiotami, miejscami i okresami rodzimego kultu.

W pierwszej fazie wizytacji starano się wejść w kontakt z jakimś Indianinem i ukradkiem wypytywać go o naczelne bóstwo danej miejscowości, przy okazji wykorzystywano przesłuchanie, by zjednać sobie przychylność Indianina poprzez serdeczne podziękowanie i wynagrodzenie go. Następnie próbowano zwabić jedną z najstarszych osób osady i po zapewnieniu jej o szczerych i dobrych intencjach, drażono pytaniami na temat *waka*. Jeśli odpowiedź nie była zadowalająca lub po prostu jej nie było, nie zniechęcano się i po kilku godzinach lub następnego dnia, wprawdając dobrze nakarmiwszy daną osobę, poddawano ją tej samej procedurze. Kolejną osobą przesłuchiwaną w tajemnicy był kacyk, któremu grożono pozbawieniem go stanowiska, jeśli nie wyjawiałby, co jest przedmiotem kultu i skąd, według mniemania autochtonów, pochodzą ludzie z jego miejscowości. Wypytywano się też o znachorów, jakby z lęku, że i oni na swych usługach mają bałwochwalstwo. Szczególną uwagę zwracano na starców, gdyż ich w pierwszym rzędzie podejrzewano o uprawianie czarów. Osobom, które ukryły swe bożyszcza, nakazywano publiczne wymierzenie kary.

Generalnie, niezależnie od tego, czy był to pospolity Indianin czy czarownik, pytania zawsze dotyczyły lokalnych bóstw. Pytano, co się czci w danej osadzie i w jakim celu, kto przechowuje dane przedmioty kultyczne i kto sprawuje obrzędy, jakim innym rzeczom z krajobrazu (typu: jeziorom, góróm, deszczom, piorunom, kamieniom) oddaje się cześć, by zyskać sobie ich przychylność. Do środków zwalczających i zapobiegawczych rozprzestrzenianiu się bałwochwalstwa dołączyć należy jeszcze tworzenie szkół dla synów kacyków¹⁸.

Chcąc przedstawić w cyfrach skutki krucjat przeciwko bałwochwalstwu, zorganizowanych tylko w okręgu Limy, można by posłużyć się informacją,

¹⁸ A. de Zaballa Beascochea (red.), *Visitadores, extirpadores y "Tratados de idolatrías"*, w: J.I. Saranyana (dir.), *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, t. I, Madrid-Frankfurt am Main 1999, s. 268-276; M. Marzal, *La cristianización del indígena peruano*, art. cyt., s. 112-119; P.J. de Arriaga, *La extirpación de la idolatría en el Perú (1621)*, dz.cyt., 120-132; Pablo Joseph de Arriaga, jezuita, dość szczegółowo opisuje przebieg takiej wizytacji mającej na celu likwidację idolatrii w rozdziałach od XII do XVI cytowanej pozycji na stronach 114-141; Cennym materiałem również ilustrującym tępienie idolatrii jest relacja kapłana rezydującego w Peru o nazwisku Cristóbal de Albornoz, w Aneksie do jego informacji z posługi, napisanej w Cusco w roku 1584: *Relación de la visita de extirpación de idolatrías*, w: L. Millones (comp.), L. Millones (comp.), *El retorno de las wakas. Estudios y documentos sobre El Taki Onqoy. Siglo XVI*, Lima 1990, 255-296; J. García, *Los agustinos y la evangelización en el Perú*, w: *Evangelización y teología en el Perú. Luces y sombras en el siglo XVI*, dz. cyt., 123.

jaka została przekazana królowi w 1619 r. Według niej oskarżono 1618 osób odpowiedzialnych za uświadamianie i utwierdzanie Indian w ich wierzeniach, 20893 osób zostało rozgrzeszonych z grzechu bałwochwalstwa, spalono 1365 ciał zmarłych przodków otaczanych czcią i mnóstwo przedmiotów kultu zostało zniszczonych¹⁹.

Pomimo tych gorliwych zabiegów niszczenia lokalnych idoli, historia pokazała, że pod przykrywką religii chrześcijańskiej ludność, zwłaszcza ta z regionów zaniedbanych pastoralnie, zachowała swe wierzenia, tradycje, przesady. Niektóre z nich udało się „uchrześcić”, inne, z pewnymi modyfikacjami, przetrwały do naszych czasów, stając się echem tej prawdy, że wartości narzucone siłą nie zapuszczają mocnych korzeni w życiu, a już zupełnie nie ma dla nich miejsca w człowieczym sercu. Wydaje się na miejscu zacytowanie w tym momencie słów jednego z pisarzy peruwiańskich o nazwisku Mariátegui, zawartych w *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*²⁰: „misjonarze nie narzucili Ewangelii, lecz kult, liturgię, dostosowując je bystrze do indiańskich zwyczajów. Tubyłcze pogaństwo przetrwało pod kultem chrześcijańskim”²¹. Faktycznie tak było, że pomimo życia sakramentalnego Indian problemem stał się potajemny, realizowany w ukryciu powrót do rodzimej idolatrii. Tym razem jednak bożyszczą nie stroniły od wizerunków świętych, raczej były umieszczane w ich pobliżu, a cześć była im oddawana nawet pod „płaszczkiem” świętych obrzędów chrześcijańskich²².

Podobnego zdania jest Pedro Borges, historyk, który opisując skuteczność ewangelizacji ośmielił się użyć określenia *religión yuxtapuesta*, co oznacza religię zestawiającą obok siebie dwie formy wierzeń. Ta religia, jak twierdzi, jest wypadkową dwóch sił oddziałujących na siebie wzajemnie, mianowicie chrześcijaństwa oraz czynników chcących wrócić do idolatrii. „Wobec tych dwóch symultanicznych, ale przeciwstawnych sił, synkretyczny charakter Indian doprowadził ich do praktykowania chrześcijaństwa, lecz bez odstąpienia od bałwochwalstwa”²³.

¹⁹ A. de Egaña, *Historia de la Iglesia en la América Española. Desde el Descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Hemisferio sur*, Madrid 1966, s. 284.

²⁰ „Siedem esejów interpretacji rzeczywistości peruwiańskiej”.

²¹ M. Marzal, *La cristianización del indígena peruano*, art. cyt., 120.

²² P. Borges, *La nueva cristiandad indiana*, w: P. Borges (dir.), dz. cyt., 606-607.

²³ M. Marzal, *La cristianización del indígena peruano*, art. cyt., s. 119-121.

Anna Meiser*

München

„BARANEK BOŻY” W AMAZONII INDIAŃSKIEJ

Pielgrzymka Ojca Świętego do Brazylii w maju tego roku była pierwszą podróżą poza krańce europejskiego kontynentu i poza ten krąg kulturowy, w którym chrześcijaństwo i katolicyzm ukształtowały swoje oblicze. Benedykt XVI podkreślił w swoim słynnym wykładzie, wygłoszonym na Uniwersytecie w Ratyzbonie w 2006 r., że „krytycznie oczyszczone dziedzictwo greckie stanowi integralną część wiary chrześcijańskiej”¹ i każda próba dehellenizacji chrześcijaństwa zignorowałaby znacznie jego charakter. Wprawdzie antyczny obszar Morza Śródziemnego i wraz z nim grecko-rzymski krąg kulturowy były kolebką narodzin i rozwoju chrześcijaństwa, nadały Kościołowi swój decydujący kształt i także tu teologia miała swój początek jako dyscyplina naukowa – w międzyczasie sytuacja jednak uległa zmianie. Uległa zmianie, bo „Kościół pielgrzymujący jest misyjny ze swej natury” (DM 2); ma uniwersalny wymiar, który się nie ogranicza do czasowych i kulturowych ram starożytnego Izraela. Bóg pragnie, *by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy* (1 Tm 2,4). Dlatego ostatnie polecenie Jezusa Chrystusa jest nakazem misyjnym: *Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu* (Mk 16,15; por. Mt 28,16–20).

Obecnie za najbardziej katolicki kontynent świata uznaje się Amerykę Łacińską. Najwięcej katolików zamieszkuje tutaj i w żadnym innym kraju na świecie nie ma tylu katolików, ilu żyje w Brazylii (ok. 150 milionów); mimo to nadal wielkie obszary tego kontynentu są traktowane jako tereny misyjne *Ad gentes*. Są to regiony zasiedlone w szczególności przez ludność pierwotną, indiańską, w których kościoły partykularne dopiero się tworzą.

W przedostatnim dniu swojej pielgrzymki do Brazylii Ojciec Święty wygłosił przemówienie na otwarcie V. Konferencji Ogólnego Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów (CELAM) w Aparecidzie, które odbiło się ogromnym echem medialnym. Niektóre fragmenty jego wypowiedzi odnoszące się do historii misji i religii prekolumbijskich wywołały krytyczne głosy – wśród indiańskich i politycznych ugrupowań, ale też w naukowych i kościelnych kręgach. Benedykt XVI zaznaczył, że głoszenie Ewangelii

***Mgr Anna Meiser**, doktorantka na Uniwersytecie w Monachium (Niemcy), prowadzi badania w Ekwadorze

¹ Benedykt XVI, 2006.

„nie zakładało w żadnym wypadku wyobcowania kultur prekolumbijskich”² i zaprzeczył tezie, że z misją było związane jakiekolwiek narzucanie obcej kultury. Poza tym nazwał fenomen „ożywienia religii prekolumbijskich... regresem” i „ahistorycznym procesem”³. Po powrocie do Rzymu Papież osobiście próbował łagodzić powstałą sytuację, ubolewał nad wszelkimi nieporozumieniami i podczas audyencji generalnej sprostował swoją wypowiedź (23.05.2007), po czym fale pierwszego oburzenia się uspokoiły⁴. Zresztą w swojej mowie Benedykt XVI nie tylko ostrzegał przed niewłaściwie pojmowaną rewitalizacją indiańskich tradycji, ale także przypominał o „mądrość[i] ludów pierwotnych”, która stworzyła „syntezy własnej kultury i wiary chrześcijańskiej”⁵.

Niniejszy przyczynek spróbuje pokazać z jednej strony, jak taka synteza może być realizowana w Ameryce Łacińskiej, z którą to można się zetknąć w Amazonii ekwadorskiej, w indiańskich parafiach katolickich. Z drugiej strony, w artykule warto poruszyć problem, jak członkowie właśnie tych indiańskich parafii katolickich rozumieją swoją tradycję indiańską wobec wiary chrześcijańskiej oraz zastanowić się nad kwestią pojmowania w takim kontekście hellenistycznego kształtu wiary chrześcijańskiej.

„Autochtoniczny katolicki kościół Shuar”

Już ponad 500 lat Kościół jest obecny w Ameryce Łacińskiej i chociaż jest to kontynent z głęboką tradycją chrześcijańską, nadal istnieją regiony, dokąd Ewangelia dotarła dopiero niedawno. Jednym z takich regionów jest ekwadorska Amazonia, a szczególnie tereny zamieszkałe przez indiańskie plemię Shuar. Aktualnie plemię Shuar liczy ponad 50 000 osób i zamieszkuje trzy południowo-wschodnie prowincje Ekwadoru, mianowicie Pastaza, Morona Santiago i Zamora Chinchipe.

W etnologii to plemię jest znane jako jedyne, które skutecznie stawiało opór potężnemu imperium Inków oraz hiszpańskiej kolonizacji; Indianie z plemienia Shuar nie dali się podbić przez 300 lat i żyli wciąż bez większego wpływu europejskiej cywilizacji. Stan ten trwał aż do końca XIX wieku, kiedy zaczęli się tam osiedlać biali ludzie, a Kościół podjął na tym terenie systematyczne działania ewangelizacyjne i założył pierwsze stacje misyjne.

² Tenże 2007.

³ Por. tamże.

⁴ Por. Sievernich 2007. Michael Sievernich podkreśla poza tym, że to sprostowanie Benedykta XVI, które mówi także o ciemnych stronach „odkrycia” Nowego Kontynentu, odpowiada aktualnej historycznej perspektywie Kościoła. Podczas Wielkiego Postu w 2000 r. Ojciec Św. Jan Paweł II także wspominał o błędach niektórych misjonarzy i innych członków Kościoła, którzy w kontaktach z innymi religiami i kulturami stosowali „logikę przemocy”.

⁵ Benedykt XVI, 2007.

W 1893 r. ekwadorski rząd zwrócił się z prośbą do papieża Leona XIII o założenie wikariatu w południowo-wschodnim Ekwadorze, żeby móc „cywilizować” żyjących tam Indian. Jeszcze w tym samym roku powstał Apostolski Wikariat Méndez, który obejmuje geograficzny teren prowincji Morona Santiago i w którym od samego początku głównie salezjanie byli odpowiedzialni za ewangelizację na terenie zamieszkałym przez Shuar. Salezjanie zakładali internaty dla dzieci rodzin Shuar i uczyli je, w jaki sposób mogłyby przeżyć i funkcjonować w nowopowstającym wokół nich „białym świecie”, ale jednocześnie młodzi Indianie w internatach coraz bardziej zapominali o swoich własnych tradycjach⁶. Włoski salezjanin Siro Pellizzaro, pracujący od 50. lat wśród Indian Shuar, wieloletni rektor jedyne seminarium kształcącego katechetów, diakonów i kleryków z plemienia Shuar w miasteczku Sucúa, przedstawia opinię większości misjonarzy tamtych czasów następująco: „Miało się wyobrażenie [o indiańskiej kulturze], która była pod wpływem ewolucjonizmu. Czego nas uczy ewolucjonizm? My [Europejczycy] znajdujemy się na szczycie [rozwoju]. Nasza cywilizacja jest szczytem. Więc my musimy przenieść Indian w to miejsce, w którym my się znajdujemy – na szczyt. Tak wyglądało stanowisko wielu misjonarzy przed II. Soborem Watykańskim”⁷. O. Siro Pellizzaro już wtedy nie podzielał tego poglądu, i po Soborze ogólnie postrzeganie Indian i koncepcja misji uległy zasadniczej zmianie: Pierwotnie przeważała dość eurocentryczna opinia, że Indianin, aby stał się chrześcijaninem, musiał zostać najpierw Hiszpanem⁸. II Sobór Watykański zdecydowanie odrzucił tę teorię i podkreślił, że „Kościół mocą swej misji oraz zgodnie ze swoją istotą nie powinien wiązać się z żadną szczególną formą kultury” (KDK 42).

W połowie lat 70-tych minionego stulecia wielu salezjanów w Apostolskim Wikariacie Méndez zażądało utworzenia „autochtonicznego kościoła Shuar”. „Autochtoniczny kościół” nie oznacza oderwania tego kościoła od rzymsko-katolickiego, ale w dużym stopniu uwzględnia elementy kultury i religii plemienia Shuar. Zdaniem owych misjonarzy, Indianie tylko w ten sposób mogli się stać chrześcijanami przy jednoczesnym zachowaniu swojej autentycznej shuarskiej tożsamości⁹. Zgodnie z prawem kościelnym biskup tego wikariatu nadał „autochtonicznemu kościołowi” status *ad experimentum*.

Dla „kościół autochtoniczny” szczególne znaczenie ma mitologia plemienia Shuar, której nie sposób odrzucić w praktykach wiary chrześcijańskiej tychże Indian. Z punktu widzenia Indian Shuar ich mity przekazują

⁶ Por. J. Bottasso *Los Salesianos y la Educación des los Shuar 1893-1920. Mirando más allá de los Fracases y los Éxitos* [w druku].

⁷ Pellizzaro, 06.01.2006 [w wywiadzie z autorką].

⁸ Por. Rosner 1992, s. 124.

⁹ Por. Sainaghi 1976, s. 31.

świadczenie o Bożych Objawieniach, przez które Bóg na Indian oddziałuje i jest wśród nich obecny. Dla wierzących katolików z plemienia Shuar, Bóg, występujący w ich mitach jest identyczny z Bogiem Nowego Testamentu. Mity mają służyć temu, by przygotować Shuar do przyjęcia najważniejszego Boskiego Objawienia, jakim jest inkarnacja Jezusa Chrystusa.

Shuar Aij' Juank, absolwent seminarium w Sucúa, opublikował dla członków „autochtonicznego kościoła Shuar” małą broszurę pod tytułem „Imię Boga: Arútam?”, w której zastanawia się nad znaczeniem dla wierzących katolików starych mitów Shuar, które opowiadają o Objawieniach wszechmogącego Boga, nazywanego w języku Shuar „Arútam”. Juank pisze, że dla wszystkich narodów istnieje tylko jeden Bóg, który od początku istnienia świata objawił się wszystkim – co poświadczają również i najstarsze mity Shuar. Ale Objawienie Boga w osobie Jezusa Chrystusa i Jego zbawienie świata przez krzyż i zmartwychwstanie, o którym nam mówią Ewangelie, wyraża jaśniej naturę Boską niż jakikolwiek mit¹⁰.

Poprzez to, że mity stały się fundamentem metody inkulturacji w „kościele autochtonicznym Shuar” i są zawarte nie tylko w katechezie, ale także w liturgii i wyposażeniu kościołów, przeszłość dziejowa i tradycja Shuar stanowią punkt wyjścia do zrozumienia teraźniejszości. Europejczyk i Nie-Europejczyk, Shuar i Nie-Shuar są wzajemnie powiązani jedną, wspólną historią zbawienia Boga, którą przekazuje Stary Testament, ale także mity Shuar. I mimo różnej symboliki można znaleźć wspólne punkty odniesienia w Bożej historii zbawienia dla europejskiego i shuarskiego katolika.

„Jezus líkma” – „Baranek Boży” w Amazonii

W 1997 r. ukazał się trzeci nakład katechizmu *Nekáptai*, który został specjalnie przeznaczony przez Apostolski Wikariat Méndez dla katechezy Indian Shuar i został napisany w języku Shuar. Katechizm przedstawia chrześcijański obraz Boga, historię Objawienia Bożego od stworzenia świata aż do zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, wszystkie siedem sakramentów Kościoła oraz różne modlitwy. Koncepcja tego katechizmu wygląda tak, że wyżej wymienione elementy wiary są prezentowane w świetle mitów Shuar. Autorzy katechizmu starali się, wyjaśnić fundamenty chrześcijaństwa przez pryzmat kultury Shuar i podkreślić w ten sposób wspólne związki między tradycyjną religią Shuar a chrześcijaństwem.

Ilustracja przedstawiona poniżej¹¹ została wzięta właśnie z katechizmu *Nekáptai*. Ma ona zobrazować przykładowo, w jaki sposób jest rozumiana teologia i praktyka wiary w „autochtonicznym kościele Shuar”. Są tu przedstawione

¹⁰ Por. Juank 1998, s. 10-11.

¹¹ VAM 1997, s. 28.

mityczne symbole Shuar, które są kontaminowane z chrześcijańskimi:

Powyższy obrazek zatytułowany „Jesus Iíkmak” umieszczony jest we wstępie do tego rozdziału katechizmu, który ma wyjaśnić Indianom Shuar sens śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Przetłumaczony na język polski wyraz „iíkmak” oznacza w przenośnym jego znaczeniu „ofiara pojednania”¹²; ale nie jest to jedyne skojarzenie, jakie członkom „autochtonicznego kościoła Shuar” nasuwa się przy tym słowie: wyrażenie „iíkmak” przypomina Indianom Shuar głównie postać mitologiczną – mianowicie, świnkę o nazwie „Iíkmak”.

W jaki sposób śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa może się kojarzyć z mitologiczną postacią świnki u Indian Shuar? I co Jezus Chrystus, czy ta świnka – świnki są widoczne w dolnej części obrazka – mają wspólnego z trzema płonącymi belkami, barankiem, stołcem z włócznią, naczyniem z napojem i wydrążonym pniem drzewa, który symbolizuje tradycyjną trumnę shuar?

Na świecie etnia Shuar jest głównie znana z jednej specyficznej osobliwości: Shuar byli nie tylko bardzo wojowniczym plemieniem, ale też łowcami głów. Podczas plemiennych waśni, Indianie Shuar na ogół obcinali swojemu pokonanemu wrogowi głowę i w skomplikowanym procesie zmniejszali ją do wielkości ludzkiej pięści; później zaszywali wszystkie znajdujące się w niej otwory, takie jak usta, oczy, nos. Sami Indianie nazywali tę spreparowaną głowę „tsantsa”. Według tradycyjnych wyobrażeń Indian Shuar w głowie znajduje się miejsce duszy każdego człowieka, która mogłaby pomścić swojego mordercę. Dlatego zwycięzca musiał uwięzić duszę swojego byłego przeciwnika, czemu służyło obcięcie, wysuszenie i zmniejszenie głowy oraz zaszywanie wszelkich otworów. Następnie zwycięzski wojownik organizował wielką uroczystość dla wszystkich członków swojej osady, która miała na



¹² Por. Pellizzaro; Náwech 2005², s. 172.

celu, udobruchanie duszy zabitego wroga¹³. Widoczne na obrazku naczynie ma właśnie przypominać Indianom tę uroczystość, w czasie której zwycięzca i tym samym nowy właściciel tsantsy zapraszał wszystkich na biesiadę. Głównym punktem tego biesiadnego spotkania było zabicie najlepszej świni w trzodzie, co było traktowane jako akt ofiary, który pełnił rolę zadośćuczynienia za popełniony czyn; celem tego aktu było ostateczne obłaskawienie duszy zabitego przeciwnika. Indianie Shuar postępowali zgodnie ze swoim mitem, gdzie świnka o nazwie „Ílkmak” przyjmuje na siebie winę za tego, który pokonał i zabił w walce swojego przeciwnika, wroga. Jak opowiada mit, świnka „Ílkmak” musiała być tak zabita, by przy swojej śmierci nie wydała żadnego głosu, który mógłby zdradzić winowajcę. Świnka, która milcząco znosi swoje cierpienia, umiera zastępczo za wojownika, który zabił innego człowieka. Obraz stolca z włócznią, widoczny na powyższym rysunku, jest w mitach plemienia Shuar – podobnie jak i świnka „Ílkmak” – również często używanym symbolem niewinnej ofiary.

Według tradycyjnej religii Indian Shuar świnka „Ílkmak” oddająca niewinnie swoje życie za kogoś innego, była rozumiana jako Objawienie Boskie, które miało powstrzymać spiralę odwetu. Zaś katolikom Shuar analogia między ich dawnym mitem a głoszoną im Ewangelią nasuwa się następująco: tak, jak Jezus Chrystus, który sam był bez grzechu umarł na krzyżu za grzechy całego świata, tak świnka Ílkmak została ofiarowana, żeby odpokutować za winy mordercy. Mówiąc wprost: Ílkmak byłby „Barankiem Bożym, który gładzi grzechy świata”. Dlatego na obrazku w katechizmie są widoczne nie tylko świnki, ale również baranek, który leży na stole ofiarnym. Trzeba powiedzieć, że baranek jest zwierzęciem zupełnie nieznanym Indianom w dżungli; natomiast świnki są hodowane tam od bardzo dawna. O ile dla europejskiego chrześcijanina symbol świnki może być szokujący, należy powiedzieć, że asocjacje wśród Indian Shuar są zupełnie inne.

Nie trudno natomiast jest znaleźć analogię między indyjską pustą trumną, w której leży biała szata, a opuszczonym grobem Zmartwychwstałego Chrystusa. Podobnie jak zmartwychwstanie Chrystusa jest początkiem nowego życia, tak ofiara świnki Ílkmak kładzie kres tej spirali odwetu i śmierci.

Jeszcze jeden fragment obrazka wymaga wyjaśnienia: trzy płonące belki. Od wieków do dnia dzisiejszego Indianie Shuar w ten sposób układają swoje ognisko, które stanowi centralny punkt rodzinnego życia. Dla katolików Shuar, te belki w liczbie trzech symbolizują poza tym Trójcę Świętą – Boga, który jest obecny w ich domach. Teraz te trzy belki w ognisku uświadamiają obecność Boga towarzyszącego im od zawsze.

¹³ Por. Gippelhauser; Mader 1990, s. 5.

„Jezus jest Indianinem” – La Teología India i jej teologiczne uzasadnienie

Wiara w obecność Boga wśród Indian od wieków jest podstawą i fundamentem teologii „autochtonicznego katolickiego Kościoła Shuar”, przy czym jego członkowie widzą się bezpośrednio w tradycji II Soboru Watykańskiego i nauce papieskiej.

Być może najbardziej przełomowym momentem Soboru, było odrzucenie tradycyjnej eurocentrycznej perspektywy Kościoła i jego wpływu na inne kultury i religie. Sobór przemyślał i sformułował na nowo stosunek Kościoła katolickiego do religii niechrześcijańskich, bowiem w Deklaracji *Nostra Aetate* Sobór uczy, że wszystkie narody mają jeden początek i jeden cel – Boga, który pragnie zbawić całą ludzkość (por. DRN 1). Dlatego Kościół odnosi się z szacunkiem do religii niechrześcijańskich i „nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte” (DRN 2). Sobór odwołuje się tutaj do teorii „rozsianego logos” (*logos spermatikos*), którą św. Justyn († ok. 165) przedstawia w swojej *Drugiej Apologii*. Św. Justynowi zależało na pokazaniu, że poznanie Boga jest zasadniczo możliwe dla wszystkich ludzi; twierdził, że w przedchrześcijańskich naukach greckich filozofów znajdują się ziarna Boskiego Logosu. Według św. Justyna tylko chrześcijanie osiągnęli w pełni poznanie Boskiego Logosu, które utożsamia się z Jezusem Chrystusem (por. J 1, 1); jednak Duch Święty *wieje tam, gdzie chce* (J 3,8), ziarna Boskiego Logosu są rozsiane wśród całej ludzkości. Jak św. Justyn miał dotąd na myśli głównie tylko filozofię grecką, tak Sobór podkreśla, że również niechrześcijańskie religie na całym świecie – „dzięki jakby ukrytej obecności Boga” (DM 9) – są „promien[iem] owej prawdy” (DRN 2).

W swojej encyklice *Evangelii Nuntiandi* papież Paweł VI, powołując się właśnie na Sobór, definiuje w bardzo jasny sposób stosunek między religiami niechrześcijańskimi i chrześcijaństwem i określa go pozytywnie jako „przygotowanie”: „Religie te posiadające godne podziwu dziedzictwo tekstów głęboko religijnych, nauczyły wiele pokoleń ludzi modlić się, w nich znajdują się niezliczone nasiona Słowa. Dlatego są przygotowaniem do Ewangelii”, jak wyraził się trafnie Sobór Watykański II (EN 53; por. KK 16). Dla wyznawców „autochtonicznego katolickiego Kościoła” to, co w tradycyjnej religii Shuar jest prawdziwe i święte, jest zawarte w ich mitach – są to nie tylko szczątki jakiejś dawnej tradycji indiańskiej, które należy chronić przed zapomnieniem, ale mity te wskazują przede wszystkim na Boską historię zbawienia i „przygotowują” do usłyszenia Dobrej Nowiny, która się dokonuje w inkarnacji Jezusa Chrystusa.

Traktowanie mitów indiańskich jako „przygotowanie do Ewangelii” jest mocno związane z tak zwaną *Teologią India*, która stanowi ważny nurt wśród

teologii latynoamerykańskiej i ma zasadniczy wpływ na aktualną dyskusję misjologiczną, i która – szczególnie w Ekwadorze – trafiła na urodzajną glebę. Jej celem jest szukanie nowego sposobu wyrażania chrześcijańskiej wiary, bazującej na ponownym odkryciu indiańskich religii i indiańskiej pobożności. Ta „indiańska teologia” bierze początek mniej więcej w latach 80-tych i 90-tych minionego stulecia. Wtedy niektórzy misjonarze, pracujący wśród Indian, wraz z indiańskimi katechetami, teologami i osobami duchownymi zorganizowali pierwsze konferencje dla całej Ameryki Łacińskiej, na których dyskutowano, w jaki sposób plemiona indiańskie miałyby mieć swój udział w teologii chrześcijańskiej. W spotkaniach tych (np. Segunda Consulta Ecuémica de Pastoral Indígena)¹⁴ uczestniczyli również Indianie Shuar i sazejanie z Morona Santiago. Innym ważnym impulsem w rozpowszechnieniu tego teologicznego ruchu były obchody w związku z 500. rocznicą „odkrycia” amerykańskiego kontynentu, które pobudzały do refleksji nad aktualną sytuacją Indian z jednej strony, a chrześcijańską wiarą w Ameryce Łacińskiej z drugiej¹⁵.

Główne zadanie Teologii India polega nad zastanowieniu się, jakie aspekty indiańskich tradycji religijnych można przyjąć jako ziarna Boskiego Logosu i przez to potraktować je jako właściwe „przygotowanie” do ostatecznego przyjęcia Jezusa Chrystusa.

O ile teologia wyzwolenia domaga się „opcji dla biednego”, to Teologia India podkreśla „opcję dla innego”. Jest to zasadnicze rozróżnienie, jeżeli nie chce się pozostać przy perspektywie, która redukuje Indian jedynie do pewnej klasy społecznej, mianowicie klasy biednych. Według Vicentego Zarumy, katolickiego kapłana indiańskiego pochodzenia, Indianie nie chcą być postrzegani jedynie jako „biedni”, tylko przede wszystkim w pozytywny sposób jako „kulturowo inni”, ponieważ to ostatnie jest decydujące dla poczucia własnej wartości¹⁶.

Końcowy dokument V. Konferencji CELAMu w Aparecidzie przyswoił sobie to polecenie Zarumy i podkreśla, że „Indianie... są przede wszystkim ‘innymi’, różnymi, którzy zasługują na nasz respekt i uznanie”¹⁷. Wobec tego spostrzeżenia Kościół stawia sobie wyzwanie przeżycia na nowo Święta Zesłania Ducha Świętego, które pozwalałoby na nowe, głębsze uwzględnienie indiańskiej tożsamości i jednocześnie wyraźne wskazanie, że Indianie mają swoje miejsce w Kościele¹⁸.

¹⁴ Por. Segunda Consulta Ecuémica 1986.

¹⁵ Por. Górski 1998, s. 9, 15, 21.

¹⁶ Por. Zaruma 2006, s. 154.

¹⁷ CELAM 2007, 48 (89) (Tłumaczenie: A. M.).

¹⁸ Por. tamże, s. 49-50 (91, 94).

Andrzej Draguła, przedstawiając w swoim artykule dla „Tygodnika Powszechnego” trudności misji wśród kanadyjskich Indian, zwraca uwagę na konieczność, aby Kościół nie wydawał się Indianom „bardzo rzymski i bardzo europejski, tzn. kulturowo obcy”. Dlatego wysiłek misji musi polegać na uświadomieniu Indianom, że chrześcijaństwo nie jest „religią białych przybyszów”, jak to sformułował Draguła, tylko, że sam „Jezus jest Indianinem”¹⁹. Podobnie o. Pellizzaro określa zadanie misji wśród plemienia Shuar: Gdyby Jezus Chrystus nie był tym samym Bogiem ich przodków, Indianie Shuar widzieliby w Jezusie Chrystusie jeszcze jednego białego przybysza, którego trzeba by było wyłącznie rozumieć przez pryzmat białej kultury. Ewangelizacja nie może oznaczać rozdźwięku z ich własną kulturą, ale musi właśnie wykazać, że ten sam Bóg działał i działa przez wszystkie czasy²⁰. Już papież Paweł VI ostrzegał, że rozdźwięk „między Ewangelią a kulturą jest bez wątpienia dramatem naszych czasów” (EN 20), także Jan Paweł II wzywał misjonarzy do dialogu z ich socjo-kulturowym otoczeniem (por. RM 53). Mianowicie, wszystkie spotkania i relacje międzyludzkie odbywają się w kulturowej przestrzeni, która jest stworzona przez człowieka i która oddziałuje na jego tożsamość. „Kultura to dar Boży... i w niej człowiek wyraża się najpełniej jako stworzenie Boże”²¹. Ona nadaje człowiekowi sens istnienia, przy czym ludzie szczególnie od religii oczekują „odpowiedzi na głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji” (DRN 1). Dlatego nie „ma ewangelizacji bez pozytywnego spojrzenia na kulturę, która związana jest z religią”²².

Pierwszy misjonarz chrześcijaństwa, św. Paweł, odnosi się właśnie z wielkim szacunkiem do religii Greków i patrzy pozytywnie na ich kulturę, uznając ich głęboką pobożność. Głosząc Ewangelię na Aeropagu św. Paweł przedstawia mieszkańcom Aten Jezusa Chrystusa jako ich Boga: *Mężowie ateńscy – przemówił Paweł stanąwszy w środku Areopagu, widzę, że jesteście pod każdym względem bardzo religijni. Przechodząc bowiem i oglądając wasze świątynie jedną po drugiej, znalazłem też ołtarz z napisem: „Nieznanemu Bogu”. Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając* (Dz 17, 22-23).

Podczas swojego przemówienia do uczestników konferencji CELAM w Aparecidzie Benedykt XVI powrócił do tej mowy św. Pawła o „Nieznanym Bogu”: Na pytanie, jak można rozumieć przyjęcie wiary chrześcijańskiej przez ludy Ameryki Łacińskiej i Karaibów, Ojciec Święty odpowiada, że oznaczało to dla rdzennej ludności tego kontynentu „poznanie i przyjęcie

¹⁹ Draguła 2006.

²⁰ Por. Pellizzaro, 06.01.2006 [w wywiadzie z autorką].

²¹ Górski 2006, s. 44.

²² Tamże, s. 42.

Chrystusa, nieznanego Boga, którego ich przodkowie, nie wiedząc o tym, szukali w swych bogatych tradycjach religijnych”²³.

Zakończenie

Później sprostowana wypowiedź Ojca Świętego, że głoszenie Ewangelii „nie zakładało w żadnym wypadku wyobcowania kultur prekolumbijskich” może nie odpowiada całkowicie historycznej rzeczywistości, ale wskazuje na naturę Ewangelii, mianowicie, że nie jest ona obca dla żadnego narodu i dla żadnej kultury.

Porównanie świnki Iřkmaq z Barankiem Bożym, przedstawione we wspomnianym katechizmie, może rzeczywiście na pierwszy rzut oka prowadzić do pewnej irytacji. Ale przywołanie tego shuarskiego mitu w celu wyjaśnienia śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, nie może być w żadnym wypadku traktowane jako zrównanie religii indiańskiej z chrześcijaństwem. Dzięki tej asocjacji otwiera się dla Indian Shuar możliwość zrozumienia Ewangelii przez pryzmat własnej kultury. Misjonarze przyjmują metodę św. Pawła, który głosząc Dobrą Nowinę na Aeropagu posługiwał się znanymi Grekom pojęciami i wyobrażeniami z ich własnego dziedzictwa kulturowego. Mianowicie, przenosił Ewangelię do kontekstu danego otoczenia, inkulturował ją, tzn. pokazywał, że Ewangelia nie oznacza nic obcego dla greckiej kultury.

Dlatego dziedzictwo greckie czy hellenistyczny kształt wiary chrześcijańskiej można też rozumieć właśnie w takim sensie – jako możliwość inkulturacji i kontekstualizacji Dobrej Nowiny. I owa kontekstualizacja Ewangelii, dokonywana przez św. Pawła, doprowadzi również do jej uniwersalizacji: *A tu już nie ma Greka ani Żyda, obrzezania ani nieobrzezania, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego, lecz wszystkim we wszystkich [jest] Chrystus* (Kol 3,11).

Dla Yves Congara sformułowanie „wszystkim we wszystkich” wyraża dobitnie nową, „nowotestamentaln[ą] ide[ę] komunii, wspólnoty, współuczestnictwa, po grecku *koinonia*”²⁴, którą Congar rozumie również w wymiarze eklezjologicznym: Ta wspólnota uzasadnia katolickość Kościoła, całego Ludu Bożego, który jednoczy wielu – wielu różnorodnych – ludzi w wierze. Podobnie Sobór Watykański podkreślił, że dzięki swojemu katolickiemu charakterowi Kościół „dąży... do zjednoczenia wszystkiego w Chrystusie” (KK 13).

Katolicki charakter wiary chrześcijańskiej sprawia, że Ewangelia nie jest zależna od czasu czy przestrzeni; tak jak to św. Paweł pokazał w Grecji, jest otwarta na wszystkie kręgi kulturowe, bo „we wszystkich [jest] Chrystus”.

²³ Benedykt XVI, 2007.

²⁴ Y. Congar, *Wezwani do życia*, Kraków 1999, s. 115.

Tak więc, w duchu św. Pawła też Kościół Ameryki Łacińskiej pojmuje spotkanie chrześcijaństwa z tradycjami indiańskimi: „Przez inkulturację wiary Kościół zostaje wzbogacony o nowe formy ekspresji i wartości, i w ten sposób za każdym razem lepiej pokazuje i jednocześnie święci tajemnicę Chrystusa, jednoczy bardziej wiarę z praktyką życiową i przyczynia się do pełniejszej katolickości, nie tylko w sensie geograficznym, ale również w sensie kulturowym”²⁵.

²⁵ CELAM, *Documento Conclusivo. Aparecida*, 13-31 de mayo de 2007, w: http://www.celam.info/download/Documento_Conclusivo_Aparecida.pdf. CELAM 2007, 218 (479) (tłum. A. M.).

SPRAWOZDANIA I RECENZJE

Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Misjologicznej IAMS Balatonfüred 2008

W dniach od 16 do 23 sierpnia 2008 r. odbyło się XII Zgromadzenie Ogólne Międzynarodowego Stowarzyszenia Badań nad Misjami (IAMS). Za miejsce spotkania obrano Balatonfüred – węgierski kurort położony nad Balatonem. Walne zebrania członków IAMS odbywają się co cztery lata w różnych miastach świata. Poprzednim miejscem spotkania był Port Dickson w Malezji (2004). Temat tegorocznego spotkania brzmiał: *Ludzka tożsamość wobec ewangelii pojednania. Perspektywy praktyki i teorii misyjnej w XXI wieku*. W spotkaniu udział wzięło 231 misjologów (Afryka – 18, Azja – 23, Australia i Oceania – 14, Europa – 148, Ameryka Płn. – 51, Ameryka Płd. – 8), reprezentujących 44 kraje. Uczestnicy należeli do różnorodnych denominacji chrześcijańskich, co jest konsekwencją ekumenicznego charakteru IAMS.

Idea założenia międzynarodowego towarzystwa misjologicznego zrodziła się w norweskim Oslo w roku 1951. W tym czasie, dyrektor Instytutu Egede Olav Guttorm Myklebust wydał broszurę *Międzynarodowy Instytut Naukowych Badań Misyjnych*. W niej proponował powołanie organu mającego na celu: ustanowienie międzynarodowego stowarzyszenia misjologów, organizowanie międzynarodowych konferencji naukowych dla omawiania misyjnej problematyki oraz publikowanie naukowych osiągnięć misjologii. Konsekwencją tego pomysłu, było spotkanie, które odbyło się w 1966 r. w Hamburgu. Zgromadziło ono misjologów poszukujących nowych form współpracy. Spotkanie zaowocowało powołaniem IAMS w 1968 r. Oficjalna inauguracja Stowarzyszenia miała miejsce w 1972 r. w holenderskim Driebergen, podczas pierwszego Zgromadzenia Ogólnego. IAMS liczy obecnie ok. 500 członków. We współpracy z wydawnictwem Brill dwa razy w roku publikowane jest czasopismo „Mission Studies”¹.

Miejscem obrad tegorocznego kongresu IAMS było centrum konferencyjne hotelu Füred. Umożliwiło to wspólne zamieszkanie i stwarzało nieprzerwaną okazję do kontynuowania wymiany myśli zainaugurowanej podczas obrad.

Plan dnia obfitował w wykłady, rozmowy w grupach dyskusyjnych i inne spotkania. Już o godzinie 8.30 miały miejsce poranne nabożeństwa biblijne. Od 9.00 rozpoczynały się spotkania plenarne. Poruszono następujące

¹ Więcej zob. na stronie <http://missionstudies.org>.

tematy: tożsamość religijna (Miklos Tomka, Rene Padilla), tożsamość etniczna (Lalsangkima Pachuau, Peter Kanyandago), misje i pojednanie w świetle spotkania w Edynburgu w 2010 r. (Brian Stanley, Bob Schreiter), tożsamość narodowa (Wi Jo Kang, Norbert Sarocco). Wszystkie zagadnienia rozpatrywane były w perspektywie, płynącego z Ewangelii, wezwania do pojednania. Spotkania plenarne zawsze dopełniane były przez dyskusję. W porze przedpołudniowej (od 11.30) umieszczono pierwszą część spotkań w sekcjach. Podział grup dyskusyjnych został wyznaczony przez poruszane na nich zagadnienia: misje wobec mniejszości, uzdrawianie i pneumatologia, globalizacja a misje, studia międzyreligijne, nauki biblijne w służbie misji, rola kobiet w misji, historia misji. Osobno pracował zespół bibliotekoznawców i archiwistów misji z grupy DABOH (Documentation, Archives, Bibliography and Oral History). Do spotkań w równoległych sekcjach tematycznych wracano po obiadowej przerwie (od 14.30) prezentując kolejne referaty oraz dyskutując nad ich treścią. Wiezorami odbywały się spotkania poszczególnych komitetów regionalnych, redaktorów czasopism misjologicznych, przedwyborcze rady oraz prezentacje dokonań niektórych ośrodków. Spotkania stały się sposobnością dla promowania idei SMP oraz działań podejmowanych przez polskich misjologów. Z wielkim zainteresowaniem została przyjęta inicjatywa wydawania rocznika SMP „Studia Misjologiczne”. Rzecznikiem polskiej misjologii stał się autor tego sprawozdania.

Podczas trwania kongresu, ogłoszono w sumie około stu wykładów i referatów. Prezentowały one zróżnicowany poziom i tematykę. Były jednak wyjątkową okazją do zapoznania się z aktualnie panującymi w świecie trendami myśli misjologicznej. Stwarzały także wyjątkową okazję do prezentacji i poznania w jednym miejscu i czasie misjologicznych ośrodków naukowych z wszystkich kontynentów. Konferencji towarzyszyła ekspozycja i sprzedaż poświęconych misjom publikacji naukowych z całego świata.

Kongres stał się okazją do zaprezentowania wobec świata badań prowadzonych przez misjologiczne ośrodki z Europy środkowej i wschodniej. Podczas zebrania przedstawiono pierwszy numer czasopisma „*Acta Missiologiae. Journal for reflection on missiological issues and mission practice in Central and Eastern Europe*” wydanego przez Instytut Misjologii Europy Środkowej i Wschodniej (CIMS) oraz Środkowo-Wschodnio-Europejskie Stowarzyszenie Badań nad Misjami (CEEAMS). Węgierscy Gospodarze, profesorowie, duchowni i studenci skupieni wokół prof. Anny Marie Kool z uniwersytetu im. Gaspara Karoliego w Budapeszcie, podjęli wysiłek ugoszczenia uczestników konferencji oraz zapewnienia odpowiednich warunków. W zgodnej opinii gości, praca ta zakończyła się sukcesem².

² Pewne reminiscencje, w tym część przedłożonych wystąpień, można znaleźć na internetowej stronie <http://www.iams2008.com/>.

Polskie środowisko misjologiczne reprezentowały cztery osoby. Wrocławscy pastory Kościoła Chrześcijan Baptystów (Daniel Trusiewicz i dr Wojciech Kowalewski) oraz dwóch członków SMP – ks. dr Marek Rostkowski OMI oraz ks. dr Grzegorz Wita. Pozostaje mieć nadzieję, że kolejne tego typu spotkania zainteresują większe grono polskich misjologów, których osiągnięcia warto poznać przez inne środowiska.

We wtorek (19.08.) gospodarze zaproponowali uczestnikom konferencji osiem tematycznych, całodziennych wycieczek, umożliwiających poznanie dawnej i obecnej sytuacji Kościoła i jego misji na Węgrzech. Program wyjazdów obejmował działalność ewangelizacyjną w środowisku miejskim, w społeczności Romów na Węgrzech i Słowacji, sytuację Kościołów pod reżimem komunistycznym, spotkanie z diasporą żydowską oraz zapoznanie się z ośrodkami naukowej dokumentacji historii misji. Wyjazdowe warsztaty były cenną okazją do doświadczenia i poznania kontekstu społeczno-kulturowego chrześcijaństwa w Europie środkowo-wschodniej, co było szczególnie inspirującym i ważnym przeżyciem dla uczestników spoza starego kontynentu.

Poza całą paletą referatów, wykładów i dyskusji, w programie konferencji znalazły się też atrakcje kulturalne. Na rozpoczęcie zgromadzenia można było podziwiać węgierskie stroje i tańce ludowe, w kolejnym dniu wszyscy uczestnicy zostali zaproszeni na wieczorny rejs statkiem wycieczkowym po Balatonie. Na zakończenie kongresu miała miejsce uroczysta kolacja na brzegu największego jeziora środkowoeuropejskiego. Nierzadko owe kulurowe spotkania stawały się sposobnością do nawiązania kontaktów, poznania autorów znaczących publikacji naukowych czy też postawienia nurtujących pytań czołowym misjologom i okazją do podjęcia dyskusji.

Zgodnie z założeniami IAMS kolejne Zebranie Ogólne odbędzie się w roku 2012. Najprawdopodobniej w Toronto. Sporo uwagi poświęcono także przygotowaniom do świętowania stulecia światowej konferencji misjologicznej w Edynburgu z 1910 r. Jubileuszowe spotkanie planowane jest w terminie od 2 do 6 czerwca 2010 r. w Edynburgu. Więcej informacji na stronie www.edinburgh2010.org. Na przyszły rok zaplanowano spotkanie misjologów z krajów Europy Środkowej i Wschodniej, członków CEEAMS (i nie tylko!) w Kiszyniowie w Mołdowie. Spotkanie odbędzie się w dniach 3–6 czerwca 2009 r. Komitet organizacyjny konferencji (do prac którego włączony został ks. dr Grzegorz Wita) oczekuje na propozycje tematów wartych poruszenia. Natomiast europejskie spotkanie IAMS zaplanowane zostało w terminie 18–21 sierpnia 2010 r. w Jassy (Rumunia).

ks. Grzegorz Wita
Katowice

Ks. Franciszek Jabłoński

Gniezno

BIBLIOGRAFIA KS. PROF. WŁADYSŁAWA KOWALAKA SVD

I Książki

- *Historia liturgii*, Księża Werbiści, Pieniężno 1966, ss. 303.
- *Obrzędy kultowe afrykańskich religii synkretycznych. Analiza ich komponentów w odniesieniu do działalności misyjnej*, Księża Werbiści, Warszawa 1973, ss. 422.
- *Kulty cargo na Nowej Gwinei*, ATK, Warszawa 1982, ss. 295 (wyd. II – 1983).
- *Umbandyzm. Nowa religia w Brazylii*, Księża Werbiści, Warszawa 1988, ss. 163.
- *Słownik słów kluczowych z religioznawstwa*, Ośrodek Informacji Naukowej PAN (współautorstwo), Kraków-Warszawa 1993, ss. 103.
- *Religie synkretyczne*, Verbinum, Warszawa 1998, ss. 136.

II Artykuły i rozprawy

1969

- *Teologia misji*, „Ateneum Kapłańskie” 72 (1969) z. 1, s. 36-43.

1973

- *Spółeczna działalność Kościoła w Indonezji*, „Collectanea Theologica” 43 (1973) fasc. 3, s. 164-168.

1974

- *Melanezyjskie kulty cargo*, „Collectanea Theologica” 44 (1974) fasc. 3, s. 164-168.
- *Aglipayanizm: Narodowy Kościół Filipiński*, „Collectanea Theologica” 44 (1974) fasc. 4, s. 171-174.
- *Współczesny ruch liturgiczny a misje*, ZMis 1 (1974) cz. I, s. 152-168.

1975

- *Śpiew i muzyka ludów pierwotnych (Uwagi ogólne)*, Verbinum, „Biuletyn Informacyjny Polskiej Prowincji Księży Werbistów” 2 (1975) nr 8, s. 89-100.
- *Afrykańskie religie synkretyczne a misje*, „Studia Theologica Varsaviensia” 14 (1975) nr 2, 183-209.

1976

- *Obrzędy oczyszczające w afrykańskich kultach synkretycznych*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 29 (1976) nr 2-3, s. 117-127.

- *Obraz religijności dzisiejszej Afryki*, w: B. Bejze, J. Gucia, A. Koszorz (red.), *Maria Teresa Ledóchowska i misje*, Warszawa 1977, 163-181.
- *Ruchy charyzmatyczne a kultury afrykańskie*, „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 19 (1976) nr 3, s. 3-21.

1978

- *Obrzędy kultowe afrykańskich religii synkretycznych*, w: R. Malek, W. Wesoły (red.), *W służbie Słowa Bożego*, Płock 1978, s. 185-219.
- „Autentyzm” prezydenta Mobutu a Kościół w Zairze, ZMis 3 (1978), s. 272-297.

1979

- *Problem religii synkretycznych w Afryce*, ZMis 2 (1979) cz. 2, s. 189-214.
- *Metamorfozy w pojmowaniu misyjnego wymiaru Kościoła*, „Materiały Problematyczne” 10 (1979), s. 75-108.
- *Charakter wierzeń religijnych ludów Nowej Gwinei*, „Studia Theologica Varsaviensia” 17 (1979) nr 2, s. 159-188.

1980

- *Przemiany w pojmowaniu misyjnego wymiaru Kościoła*, „Elementy Teologii Misyjnej”, Warszawa 1980, s. 1-15.
- *Matias Yaliwan. Lider kultu cargo w prowincji Sepik Wschodni (Papua Nowa Gwinea)*, w: H. Zimoń (red.) *Działalność Instytutu Anthropos w dziedzinie lingwistyki, etnologii i religioznawstwa*, Pieniężno 1980, s. 117-126.
- *Kult cargo w prowincji Sepik Wschodni*, „Collectanea Theologica” 50(1980) fasc. 4, s. 149-154.
- *Yali Singina (1912-1975). Lider kultów cargo w prowincji Madang na Nowej Gwinei*, „Zeszyty Naukowe KUL” 23 (1980) nr 2, s. 33-50.

1981

- *Niezależny Kościół Filipiński*, „Collectanea Theologica” 51 (1981) fasc. 1, s. 131-133.
- *Kaodaizm – nowa religia w Wietnamie*, „Collectanea Theologica” 51 (1981) fasc 1, s. 133-135.

1982

- *Świat duchowy wyspiarzy Melanezji*, ZMis 4 (1982), s. 134-128.
- *Soka Gakkai – nowa religia w Japonii*, „Collectanea Theologica” 52 (1982) fasc. 4, 139-144.

1983

- *Charakter pracy katechetów w krajach misyjnych*, ZMis 5 (1983), s. 58-76.

1986

- *Nowe religie wśród Indian Ameryki Północnej*, „Collectanea Theologica” 56 (1986) fasc. 1, s. 119-126.
- *Inkultuacja misyjna w przeddzień Soboru Watykańskiego II*, ZMis 7 (1986), s. 5-13.
- *Nowe religie w Afryce*, ZMis 7 (1986), s. 243-264.
- *Kargizm*, ZMis 7 (1986), s. 265-282.
- *Umbandyzm. Nowa religia w Brazylii*, w: H. Zimoń (red.), *Z zagadnień etnologii i religioznawstwa*, Warszawa 1986, s. 9-47.

1987

- *Chrześcijańskie źródła religii synkretycznych*, „Ateneum Kapłańskie” 108 (1987) z. 3, s. 421-432.
- *Tradycyjne struktury społeczno-religijne w Melanezji*, w: E. Śliwka (red.), *Zbiory pozaeuropejskie w państwowych i kościelnych muzeach etnograficznych w Polsce*, Pieniężno 1987, 57-91.

1988

- *Epistemologiczne podstawy kargizmu na Nowej Gwinei*, w: E. Pietruszek, B. Kopydłowska-Kaczorowska (red.), *Ludy i kultury Oceanii*, Wrocław 1988 s. 211-220 (Acta Universitatis Wratislaviensis No 889).

1990

- *Teologia misji*, w: M. Bałka (red.), *Chrześcijaństwo wśród religii*, Warszawa 1990, 110-115.

1991

- *Cargoism in the Light of Ethnology and Religiology*, „Ethnologia Polona” 14 (1991), s. 165-189.

1992

- *Nowe religie świata a duszpasterstwo*, w: E. Śliwka (red.), *Metody duszpasterzowania w różnych krajach świata*, Pieniężno 1992, s. 48-59.

1994

- *Przyczyny powstawania nowych ruchów religijnych*, w: B. Wujek (red.), *Nowe religie i sekty wyzwaniem dla Kościoła?*, Pieniężno 1994, s. 152-167.
- *Teologiczne podstawy zaangażowania misyjnego*, w: H. Frączek (red.), *II Krajowy Kongres Misyjny. Częstochowa, 16-18 października 1992*, Warszawa 1994, 14-41.

1995

- *Nowe ruchy religijne i parareligijne*, „Nurt SVD. Kwartalnik Misjologiczno-Religioznawczy” 2 (1995), s. 21-42.

- *Rola przywódców w nowych ruchach religijnych w Afryce*, w: H. Zimoń (red.), *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*, Lublin 1995, s. 103-118.

1996

- *Kulty cargo a ruchy wyzwolenicze w Iranie Zachodnim*, w: E. Pietruszek, B. Kopydłowska-Kaczorowska (red.), *Ludy i kultury Australii i Oceanii*, Wrocław 1996, 73-81 (Acta Universitatis Wratislaviensis No 1838).

1997

- *Misja-pośtannictwo, misje*, „Nurt SVD. Kwartalnik Misjologiczno-Religioznawczy” 3 (1997), s. 35-43.
- *Satanizm*, „Nurt SVD. Kwartalnik Misjologiczno-Religioznawczy” 4 (1997), s. 107-119.
- *Satanizm – co to takiego?*, „Los” 11 (1997), s. 7-8.

1998

- *Satanizm*, w: VI Siedleckie Forum Nauczycieli Rodziców i Wychowawców, Siedlce 6 września 1977, Siedlce 1998, s. 4-1.
- *Satanizm*, w: A. Ćwierz (red.), *Sekty – ekspansja zła*, Warszawa 1998, s. 65-77.
- *Ewolucja wiary w cargo na Nowej Gwinei*, w: B. Kopydłowska-Kaczorowska, F. Rosiński (red.), *Ludy i kultury Australii i Oceanii*, Wrocław 1998, s. 81-93.
- *Ewolucja wiary w cargo na Nowej Gwinei*, w: B. Kopydłowska-Kaczorowska, F. Rosiński (red.), *Ludy i kultury Australii i Oceanii*, Katedra Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1998, s. 81-93.
- *Religie synkretyczne*, „Nurt SVD” 4 (1998), s. 3-136.

2000

- *Misje w pośtannictwie Kościoła*, „Światło Narodów” 1 (2000), s. 39-62.
- *Misje w pośtannictwie Kościoła*, „Annales Missiologicae Posnanienses” 11 (2000), s. 97-110.
- *Misje w pośtannictwie Kościoła*, „Horyzonty Misyjne” 10 (2000), s. 4.
- *The Catholic Church in the face of the Expansion of Independent African Churches*, w: Marek Rostkowski (red.), *La missione senza confini. Ambiti della missione ad gentes. Miscellanea in onore del R.P. Willi Henkel, O.M.I.* Direttore della Pontificia Biblioteca Missionaria e della Biblioteca della Pontificia Università Urbaniana, Roma 2000, s. 65-73.
- *Misje w pośtannictwie Kościoła*, „Animator”. Biuletyn Misyjno-Pastoralny 2 (2000), s. 231-243.
- *Nowe ruchy religijne*, w: Henryk Zimoń (red.), *Religia w świecie współczesnym*, Lublin 2000, s. 359-376.

2001

- *Misje*, w: E. Śliwka (red.), *Stałem się sługą Ewangelii. Księga pamiątkowa z okazji jubileuszu 50-lecia kapłaństwa ks. Doktora Bernarda Wodickiego SVD*, Pieniężno 2001, s. 119-142.
- *Nowe ruchy religijne w świecie*, w: W. Lizak, E. Śliwka, E. Haliżak, L. Łukaszuk (red.), *Problemy społeczno-religijne świata na progu trzeciego tysiąclecia* (Materiały z sesji naukowej), Krynica Morska 4-6 VI 2001, s. 295-316.
- *Rozwój yaliwanizmu na Nowej Gwinei*, w: F. Rosiński (red.), *Ludy i kultury Australii i Oceanii*, Katedra Etnologii Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001, s. 73-87.

2002

- *Misjolog prof. dr Karl Müller SVD (1918-2001)*, w: J.J. Pawlik (red.), *W trosce o głoszenie Ewangelii. Karl Müller SVD – warmiński misjolog i ekumenista*, Warszawa 2002, s. 21-26.
- *Nowe ruchy religijne w świecie*, w: W. Lizak, E. Śliwka, E. Haliżak, L. Łukaszuk (red.), *Problemy społeczno-religijne świata na progu trzeciego tysiąclecia* (Materiały z sesji naukowej), Krynica Morska 4-6 VI 2001, Warszawa-Krynica Morska 2002, s. 295-316.

2003

- *Kulty cargo na Nowej Gwinei*, w: K. Kujawińska Courtney i in. (red.), *Wśród pustyń, buszu, lasów i ogrodów. Spotkania z kulturą Aborygenów i Papuasów*, Uniwersytet Łódzki 2003, s. 49-60.
- *Nowe ruchy (para)religijne na kontynencie amerykańskim*, w: J. Różański (red.), *Ecclesia in America. Wybrane problemy Kościoła w Ameryce Południowej w świetle posynodalnej adhortacji Jana Pawła II*, Warszawa 2003, s. 115-153.

2004

- *Feliks Zapłata SVD – twórca misjologii w Polsce*, w: A. Miotk SVD (red.), *Misjologia XXI wieku – w 20 rocznicę śmierci ojca Feliksa Zapłaty SVD – twórcy misjologii w Polsce*, Warszawa 2004, 47-53.
- *Nowe ruchy religijne w Japonii*, w: Jarosław Różański (red.), *Ecclesia in Asia. Wybrane problemy Kościoła w Azji w świetle posynodalnej adhortacji Jana Pawła II*, Warszawa 2004, s. 249-266.

2005

- *Geneza religii synkretycznych w Ameryce Południowej*, w: Adam Wąs (red.), *Werbiści a badania religiolologiczne*, Warszawa 2005, s. 129-142, (Dialog Kultury i Religii nr 1).

2006

- *Wprowadzenie*, w: s. Michaela Pawlik OP, *Utopijny raj – New Age*, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2006, s. 7-12.

III Opracowania

3.1. Recenzje

1968

- *Chorał do modlitewników śląskich*, cz. I. Opracował Komitet Redakcyjny: Roman Dwornik i Józef Jakac pod przewodnictwem ks. dr Romualda Raka, Katowice 1966, s. VIII + 244 + 16*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 21 (1968) nr 1-2, s. 123-128.

1973

- K.M. Panikkar, *Azja a dominacja Zachodu. Epoka Vasco da Gamy w dziejach Azji 1498-1945*, Warszawa 1972, 421, „Collectanea Theologica” 43 (1973) fasc. 1, s. 153-158.

1986

- Giancarlo Collet, *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion*, Mainz 1984, 308, „Collectanea Theologica” 56 (1986) fasc. 1, s. 168-170.

1989

- H. Wagner, G. Fugmann, H. Janssen (Hrsg.), *Papua Neuguinea. Gesellschaft und Kirche. Ein ökumenische Handbuch*, Erlangen 1989, 464, „Verbum SVD” 31 (1990) fasc. 4 s. 464-465 (w j. niem.).
- H. Wagner, G. Fugmann, H. Janssen (Hrsg.), *Papua Neuguinea. Gesellschaft und Kirche. Ein ökumenische Handbuch*, Erlangen 1989, 464, Nurt SVD 24 (1991) z. 3-4, 146-147 (w j. polskim).

3.2. Przyczynki

1967

- *Współpraca w dziele misyjnym*, „Biblioteka Kaznodziejska” 2-3 (1967), s. 94-96.

1968

- *Misje w służbie Bogu i ludziom*, „Biblioteka Kaznodziejska” 2-3 (1968), s. 79-82, *Afrykanizacja Kościoła na Czarnym Lądzie*, „Collectanea Theologica” 39 (1969) fasc. 2, s. 146-149.

1969

- *Afrykański rodzimy śpiew i muzyka w służbie Kościoła*, „Collectanea Theologica” 39 (1969), fasc. 4, s. 142-145.

1972

- *Dzieło misyjne w liczbach*, „Collectanea Theologica” 42 (1972) fasc. 3, s. 194-197.
- *Misjonarze polscy 1971*, „Collectanea Theologica” 42 (1972) fasc. 4, s. 169-170 – *Kościół katolicki w dwudziestoleciu 1950-1970*, „Collectanea Theologica” 42 (1972) fasc. 4, s. 170.
- *Zgon czołowego misjologa – ks. Jana Schutte (1913-1971)*, „Collectanea Theologica” 42 (1972) fasc. 4, s. 175-176.

1973

- *Kościół w Tanzanii*, „Collectanea Theologica” 43 (1973) fasc. 2, s. 169-170.
- *Islam w świecie*, „Collectanea Theologica” 43 (1973) fasc. 2, s. 173-174.
- *Kościół w Azji, Australii i Oceanii*, „Collectanea Theologica” 43 (1973) fasc. 4, s. 134-135.

1974

- *Kościół w Afryce*, „Collectanea Theologica” 44 (1974) fasc. 1, s. 163-164.

1975

- *Misjonarze polscy w 1973 r.*, „Collectanea Theologica” 45 (1975) fasc. 1, s. 142.
- *Księża w krajach misyjnych*, „Collectanea Theologica” 45 (1975) fasc. 1, s. 143-145.
- *Informacje ze świata misyjnego*, „Collectanea Theologica” 45 (1975) fasc. 2, s. 174-178.
- *Mobutyizm – nowa religia?*, „Życie i Myśl” 25 (1975) nr 9, s. 41-49.
- *Misje w świetle ewangelizacji*, „Verbinum”. Biuletyn Informacyjny Polskiej Prowincji Księży Werbistów 2 (1975) nr 8, s. 253-272.
- *Do polskich misjonek i misjonarzy z okazji Bożego Narodzenia 1975*, Warszawa 1975, s. 12.

1976

- *Misjonarze polscy w 1974 r.*, „Collectanea Theologica” 46 (1976) fasc. 1, s. 185-186.
- *Polscy księża fideidoniści*, „Collectanea Theologica” 46 (1976) fasc. 1, s. 186-187.
- *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft – Nouvelle Revue de Science Missionnaire w służbie idei misyjnej (1945-1975)*, „Collectanea Theologica” 46 (1976) fasc. 1, s. 187-197.
- *Bł. Karol Józef Eugeniusz Mazenod (1782-1861)*, „Collectanea Theologica” 46 (1976) fasc. 3, s. 198-201.
- *Zgromadzenie Księży Werbistów (1875-1975) – Działalność misyjna*, „Collectanea Theologica” 46 (1976) fasc. 4, s. 181-188.

1977

- *Misjonarze polscy w 1975 r.*, „Collectanea Theologica” 47 (1977) fasc. 1, s. 183-184.
- *O. Władysław Kowalak mówi o swym pobycie na Nowej Gwinei*, „Verbinum”. Biuletyn Informacyjny Polskiej Prowincji Księży Werbistów 4 (1977) nr 10, s. 211-216.

1978

- *Misjonarze polscy w 1976 r.*, „Collectanea Theologica” 48 (1978) fasc. 2, s. 194-196.
- *Wśród Nowogwinejczyków*, „Zorza” 22 (1978) nr 34, s. 16.
- *Zehn Jahre polnisches „Missions - und religionswissenschaftliches Bulletin” (1968-1978). Ein bibliografischer Überblick*, „Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft” 34 (1978) nr 3, s. 224-231.
- *Pielgrzymujący i misyjny* [Kościół], „Przewodnik Katolicki” 43 (1978), s. 2-3.
- *Świat duchowy wyspiarzy Melanezji*, „Myśl Społeczna” 51 (1978), s. 20-21.
- *Wyprawa naukowa ks. dr Wł. Kowalaka do Papui Nowej Gwinei*, „Biuletyn Informacyjny ATK” 6 (1978), s. 24-29.
- *Misjonarze polscy w 1977 r.*, „Collectanea Theologica” 48 (1978) fasc. 4, s. 167-168.
- *Kościół w Afryce*, „Collectanea Theologica” 48 (1978) fasc. 1, s. 154-158.

1979

- *Misjonarze polscy w 1978 r.*, „Collectanea Theologica” 49 (1979) fasc. 4, s. 167-1168.

1980

- *Misjonarze polscy w 1979 r.*, „Collectanea Theologica” 50 (1980) fasc. 4, s. 139-140.

1981

- *Misjonarze polscy w 1980 r.*, „Collectanea Theologica” 51 (1981) fasc. 4, s. 147-148.

1982

- *Papua Nowa Gwinea - Misje katolickie*, Kalendarz Słowa Bożego 1982, Pieniężno 1982, 127-130.
- *Wierzenia religijne na Nowej Gwinei*, Kalendarz Słowa Bożego 1982, Pieniężno 1982, 136-139.
- *Werbiści na Akademii Teologii Katolickiej*, w: R. Malek (red.), *Werbiści w Polsce*, Pieniężno 1982, s. 115-116.

1984

- *Kościół w Papui Nowej Gwinei*, „Hejnał Mariacki” 5 (1984), s. 14-15.
- *Miejsce spotkania człowieka z Bogiem (Na Światowy Dzień Misyjny)*, „Za i Przeciw” 43 (1984), s. 8.

1985

- *Dwadzieścia lat po Soborze*, „Misjonarz” 5 (1985), s. 5 i 7.
- *Wprowadzenie*, ZMis 6 (1985) cz. 1, s. 5-6.

1987

- *Teoria monoteizmu pierwotnego i jej krytyka*, „Collectanea Theologica” 57 (1987) fasc. 1, s. 124-131.
- *Teologia misji*, „Przegląd Katolicki” 42 (1987), s. 4-5.

1989

- *Nowe religie*, Kalendarz Słowa Bożego 1989, Pieniężno 1989, s. 121-122.
- *Kimbangizm*, Kalendarz Słowa Bożego 1989, Pieniężno 1989, s. 125-127.
- *Peyotyzm*, Kalendarz Słowa Bożego 1989, Pieniężno 1989, s. 128-131.
- *Kulty cargo*, Kalendarz Słowa Bożego 1989, Pieniężno 1989, s. 132-136.
- *Umbandyzm*, Kalendarz Słowa Bożego 1989, Pieniężno 1989, s. 137-141.
- *Dwadzieścia lat misjologii na Akademii Teologii Katolickiej*, „Misjonarz” 5 (1989), s. 5-6.

1992

- *Sekta nie z tego świata. Ucieczka od wolności*, „Express Wieczorny” 32 (1992), s. 5 (z dn. 14 II 1992).

1994

- *Dlaczego misje?*, „Misjonarz” 10 (1994), s. 5-6.
- *Laudacja wygłoszona z okazji nadania ks. prof. dr hab. Hansowi Waldenfelsowi SJ z Uniwersytetu w Bonn doktora honoris causa Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie w dniu 8 grudnia 1993 r.*, „Studia Theologica Varsaviensia” 32 (1994) nr 2, s. 207-210.

1998

- *W co wierzą Nowogwinejczycy*, „Misje Dzisiaj” 2 (1998), s. 6-7.
- *Pielgrzymuje do sanktuariów ludu Bożego [Papież]*, „Miejsca Święte” 10 (1998), s. 28-30.

1999

- *Papua Nowa Gwinea – misjonarz w pułapce inkulturacji*, „Misyjne Drogi” 17 (1999) nr 2, s. 18-22.

3.3. Sprawozdania

1969

- *Panafrykański Kongres Katechetyczny*, „Collectanea Theologica” 39 (1969) fasc. 1, s. 103-111.

1972

- *Panazjatycka Konferencja Biskupów*, „Collectanea Theologica” 42 (1972) fasc. 2, s. 142-146.

1974

- *Nowe drogi misji chrześcijańskich (Konferencja CWME, Bangkok 1972-1973)*, „Collectanea Theologica” 44 (1974) fasc. 2, s. 155-159.

1975

- *Kościół w Afryce w latach osiemdziesiątych (Plenarna Konferencja AMECEA, Nairobi 14-21 XII 1973)*, „Collectanea Theologica” 45 (1975) fasc. 4, s. 208-216.

1976

- *V Sympozjum Misyjne (Warszawa, ATK 18-23 V 1975)*, „Collectanea Theologica” 46 (1976) fasc. 3, s. 98-201.

1977

- *Symposium de Missiologie a l'ATC de Varsovie 1976*, „Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft” 33(1977) nr 1, s. 67.
- *VI Sympozjum Misjologiczne (Warszawa, ATK 18-20 V 1976)*, „Collectanea Theologica” 47 (1977) fasc. 2, s. 155-160.
- *Ogólnopolskie Sympozjum Misjologiczne w ATK nt. Kościół w Oceanii*, „Biuletyn Informacyjny ATK” 4 (1977), s. 19-25.

1978

- *Prelekcje ks. dra Wł. Kowalaka w Polsce, w Australii i w Papui Nowej Gwinei*, „Biuletyn Informacyjny ATK” 6 (1978), s. 24-29.
- *VII Sympozjum Misjologiczne (Warszawa, ATK 22-26 V 1977)*, „Collectanea Theologica” 48 (1978) fasc. 2, s. 196-201.

1979

- *VIII Sympozjum Misjologiczne nt. „Duchowość misyjna”*, „Biuletyn Informacyjny ATK” 2 (1979), s. 16-26.
- *VIII Sympozjum Misjologiczne (Warszawa, ATK 21-23 V 1978)*, „Collectanea Theologica” 49 (1979) fasc. 2, s. 159-165.

1980

- IX Sympozjum Misjologiczne (Warszawa, ATK 20-22 V 1979), „Collectanea Theologica” 50 (1980) fasc. 3, s. 152-157.
- *Symposium Missiologique national „La catechese missionnaire”, „Bulletin d’Information de l’Academie de Theologie Catholique”* 4 (1980), s. 14-21
- *Prelekcje ks. dr W. Kowalaka w Pieniężnie, Niepokalanowie i Gostyniu*, „Biuletyn Informacyjny ATK” 6 (1980), s. 22-25.

1981

- X Sympozjum Misjologiczne (Warszawa, ATK 11-13 V 1980), „Collectanea Theologica” 51 (1981) fasc. 4, s. 148-151.
- X Sympozjum Misjologiczne nt. *Rodzina katolicka w świecie niechrześcijańskim*, „Biuletyn Informacyjny ATK” 5 (1981), s. 24-28.

1982

- XI Sympozjum Misjologiczne (Warszawa, ATK 10-13 V 1981) „Collectanea Theologica” 52 (1982) fasc. 4, s. 133-139.
- *Ogólnopolskie Sympozjum Misjologiczne w ATK*, „Biuletyn Informacyjny ATK” 5 (1982), s. 17-26.
- *Symposium national de Missiologie a l’ATC*, „Bulletin d’Information de l’Academie de Theologie Catholique” 5 (1982), s. 9-28.

1983

- *Misjonarze polscy w świecie. XII Sympozjum Misjologiczne, ATK 16-19 V 1982*, „Collectanea Theologica” 53 (1983) fasc. 3, s. 145-154.
- XII Sympozjum Misjologiczne nt. *Misjonarze polscy w świecie*, Biuletyn Informacyjny ATK 5 (1983), s. 18-34.

1984

- XIII Sympozjum Misjologiczne (Warszawa, ATK 14-16 V 1983), „Collectanea Theologica” 54 (1984) fasc. 3, s. 143-148.
- XIII Sympozjum Misjologiczne nt. *Akomodajca misyjna*, „Biuletyn Informacyjny ATK” 5 (1984), s. 14-24.
- XIII Symposium de Missiologie sur la theme: *Accomodation missionnaire*, „Bulletin d’Information de l’Academie de Theologie Catholique” 5 (1984), s. 14-26.

3.4. Tłumaczenia**1966**

- J. Masson, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła (Komentarz)*, Pieniężno 1966, 322 (Decreto sull’attivit  missionaria della Chiesa, Torino-Leumann).

1971

- *Teologia akomodacji misyjnej w świetle Soboru Watykańskiego II* (Teologia dell'adattamento missionario alla luce del Concilio Ecumenico Vaticano II w: B. Gielata, F. Zapłata (red.), *Kościół na drodze spotkania z Trzecim Światem*, Warszawa 1971, s. 142-183.

1972

- *Deklaracja frankfurcka*, „Collectanea Theologica” 42 (1972) fasc. 3, s. 187-191.

1973

- *Kongregacja Ewangelizacji Ludów o powołaniu misyjnym i formacji misjonarzy*, „Collectanea Theologica” 43 (1973) fasc. 3, s. 153-157.
- *Kongregacja Ewangelizacji Ludów o powołaniu misyjnym i formacji misjonarzy*, „Collectanea Theologica” 43 (1973) fasc. 4, s. 129-134.

1974

- *Kongregacja Ewangelizacji Ludów o zadaniu misyjnym świeckich*, „Collectanea Theologica” 44 (1974) fasc. 1, s. 159-162.

1976

- *Teoria i teologia misji* (Theorie und Theologie der Mission), „Collectanea Theologica” 46 (1976) fasc. 2, s. 211-218.

1978

- *Congregation of Sisters of Mary Immaculate. Origin, Growth and Activity (1878-1918)*, w: M. Wójcik, *Zgromadzenie Sióstr Służek NMP Niepokalanej*, Mariówka 1978, s. 327-330.

1979

- *Deklaracja Teologów Trzeciego Świata* (Statement of the Ecumenical Dialogue of Third World Theologians), „Collectanea Theologica” 49 (1979) fasc. 2, s. 167-171.

1982

- *Kościół w Ameryce Łacińskiej wobec ubogich*, „Collectanea Theologica” 52(1982)fasc. 1, 165-169.

1983

- *Deklaracja seulska o ewangelickiej teologii w Trzecim Świecie*, „Collectanea Theologica” 53 (1983) fasc. 4, s. 141-144.

1989

- *K. Müller, Teologia misji. Wprowadzenie*, Warszawa 1989, s. 261 (Missionstheologie. Eine Einführung, Berlin 1985).

1994

- *H. Waldenfels, Kościół w Europie przełomu*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 32 (1994) nr 2, s. 211-221.

3.5. Bibliografie**1981**

- *Bibliografia (1966-1980)*, w: W. Kowalak (red.), *Misje po Soborze Watykańskim II*, Płock 1981, s. 351-369.

1989

- *Wybrana misjologiczna bibliografia polska*, w: K. Muller, *Teologia misji. Wprowadzenie*, Warszawa 1989, s. 241-261.

2008

- *Bibliografia publikacji polskich werbistów (1997-2006)*, Verbinum, Warszawa 2008, s. 174 (Materiały i Studia Księży Werbistów nr 76).

3.6. Wywiady**1983**

- *Ks. doc. Feliks Zapłata. Twórca polskiej misjologii*, „*Za i Przeciw*” 40 (1983), s. 8 i 23.

1984

- *Misjonarz naszych czasów*, „*Hejnał Mariacki*” 5 (1984) 3 (dot. Jana Pawła II).

1987

- *Aggiornamento misyjne*, „*Myśl Społeczna*” 25 (1987), s. 3.

1989

- *Dwadzieścia lat misjologii na ATK*, „*Misjonarz*” 5 (1989), s. 5-6.

1990

- *God`s Work in Distant Lands*, National Catholic REGISTER 1990, vol. 66, No 42, 2 (California, USA).

1994

- *Nowe ruchy religijne*, Katolicka Agencja Informacyjna 105 (1994), s. 20-22.

1997

- *Uwiedzeni*, „*Fakty. Tygodnik Informacyjny*” 13 (1997), s. 26-29 (dot. sekt i nowych ruchów religijnych).

1998

- *Papua Nowa Gwinea – misjonarz w pułapce inkulturacji*, Biuletyn. Katolicka Agencja Informacyjna 46 (1998), s. 28-31.

4. Hasła w Encyklopedii Katolickiej KUL**4.1. Tom I (1973) – 37 haseł:**

1. Abbadie Antoine d` kol.
2. Abengourou
3. Abidżan
4. Abomey
5. Aduarte Diego Fr.
6. Afganistan
7. Agana
8. Aguilar J.I.
9. Aitape
10. Albuquerque J.
11. Alcazar I.
12. Aleppo
13. Algier
14. Algieria
15. Aliwal
16. Allahabad
17. Alleppey
18. Anchieta de
19. Andrzej z Longjumeau
20. Andrzej z Olmos
21. Angola
22. Annamiccy męczennicy
23. Antonio da Reschio
24. Antonio da Encarnação
25. Antonio de Gradisca
26. Antsirabe
27. Apostolskie szkoły
28. Arauca
29. Arica
30. Armentia Nicolas
31. Arusha
32. Asmara
33. Atakpame
34. Ayaviri

- 35. Baegert Jakob
- 36. Bafia
- 37. Bangued

4.2. Tom II (1976) – 50 haseł:

- 1. Barron Edward
- 2. Basse Terre
- 3. Bata
- 4. Batan Babuyan
- 5. Bauke (Paucke) F.
- 6. Bayombong
- 7. Becker Christoph
- 8. Bedjan Paul
- 9. Belgaum
- 10. Belize
- 11. Bellari
- 12. Benavides
- 13. Benghazi
- 14. Benin City
- 15. Berberati
- 16. Bereina
- 17. Bernardyn z Sahagun
- 18. Betrania en el Catatumbo
- 19. Bhagalur
- 20. Bikoro
- 21. Bloemfontein
- 22. Boil (Byul) B.
- 23. Boma
- 24. Bombaj
- 25. Bom Jesus do Piaui
- 26. Brigot Pierre
- 27. Brisbane
- 28. Brollo Basilio
- 29. Buichu
- 30. Bulawajo
- 31. Butare
- 32. Butembo-Beni
- 33. Buzumbura
- 34. Caacupé
- 35. Cagliariar Giovanni
- 36. Calabar

37. Calapan
38. Camerino Paulo da
39. Cameta
40. Candido Mendes
41. Canelos
42. Cape Coast
43. Cape Palmas
44. Caraveli
45. Cargizm
46. Carolina
47. Caroni
48. Catholic Church Extension Society
49. Catholic Guild of Jews
50. Catholic Truth Society

4.3. Tom III (1979) – 41 haseł:

1. Chanthaburi
2. Chevalier J.
3. Chikawa
4. China Inland Mission
5. Chińscy męczennicy
6. Chińskie siostry
7. Chiquitos
8. Christchurch
9. Church Missionary Society
10. Ciasca Agostino
11. Courtois Gaston
12. Czanda
13. Czanganaczeri
14. Czangsza
15. Czaosien
16. Czaotung
17. Czengczou
18. Czungting
19. Czungtu
20. Czhungczhon
21. Czikmaglur
22. Czilaw
23. Czoucun
24. Czouczy
25. Czyfeng

26. Dablon Claude
27. Dahmen Peter
28. Dakar
29. Da Lat
30. Daloa
31. Da Nang
32. Daniel i Towarzysze
33. Dapango
34. Dardżyling
35. Dar Es-Salam
36. Darwin
37. Dawid Armand
38. De Aar
39. Delhi
40. Denpasar
41. Dhaka

4.4. Tom IV (1983) – 5 haseł:

1. Edwards Jonathan
2. Egede Hans
3. Ekiti
4. Eldoret
5. Eliot John

4.5. Tom V (1989) – 19 haseł:

1. Fada N`Gourna
2. Fairbanks
3. Falklandy
4. Falkner Thomas
5. Fallize Johanes
6. Farafangana
7. Faraud Henry-Joseph
8. Farquhar John Nicol
9. Favier Alfons
10. Fengsiang
11. Fernandez Antonio
12. Flierl Johannes
13. Franciszek de Montmorency-Laval
14. Gabon
15. Gabriel Tauryn Dufrese
16. Gago Baltasar

17. Gambia
18. Gossner-Missionsgesellschaft
19. Górna Wolta

4.6. Tom VI (1993) – 25 haseł:

1. Hajmen
2. Hajnan
3. Hallerstein Augustin
4. Hamer Ferdinand Hubertus
5. Hanczung
6. Hanoi
7. Harris William Wadé
8. Henle Richard
9. Hoffmann Johan Baptist
10. Hongkong
11. Honiara
12. Hualien
13. Huambo
14. Hue
15. Humahuaca
16. Humaita
17. Hungtung
18. Iba
19. Ibadan
20. Ibague
21. Ibara
22. Ica
23. Iczang
24. Idah
25. Idiofa

4.7. Tom VII (1997) – 12 haseł:

1. Imphal
2. Infanta
3. Ingwavuma
4. Inhambane
5. Inongo
6. Iringa
7. Isabela
8. Isangi
9. Isiro-Niangara

10. Jardim da Imaculada
11. Japonia V - Religie nowe
12. Jezus Chrystus w synkretyzmach religijnych

4.8. Tom VIII (2000) – 7 haseł:

1. Kennedy School of Missions
2. Kerema
3. Keta-Ho
4. Ketapang
5. Keysser Christian
6. Kiangczou
7. Kimbangiści

4.9. Tom IX (2002) – 8 haseł:

1. Kinszasa
2. Kioto
3. Kobieta w Sektach i Synkretyzmach religijnych
4. Kole
5. Kolwezi
6. Kompong-Cham
7. Kongolo
8. Kottajam

4.10. Tom X (2004) – 10 haseł:

1. Kubista Stanisław
2. Kuejjang, Kweyang
3. Kuejlin, Kweyang
4. Kumasi
5. Kundiawa
6. Kunming
7. Kwito-Bié
8. Lipska Misja

4.11 Tom XI (2006) – 1 hasło

Manzini 1197

5. Funkcje redakcyjne

Redagowanie *Biuletynu Misjologiczno-Religioznawczego* w latach 1972–1992 na łamach kwartalnika „Collectanea Theologica” – łącznie 53 numery.

Redagowanie działu *Misjologia* w Encyklopedii Katolickiej KUL,
tom V – 1989; VI – 1993; VII – 1997; VIII – 2000; IX – 2002.

Redagowanie *Zeszytów Misjologicznych ATK* (od tomu II):

- tom II, *Kościół w Ameryce Łacińskiej i w Azji*, Warszawa 1979; cz. I, 206, cz. II, ss. 246, cz. III, ss. 224.
- tom III, *Materiały Sympozjum Misjologicznego 1975-1976* Warszawa 1978, ss. 519.
- tom IV, *Duchowość misyjna*, Warszawa 1982, ss. 395.
- tom V, *Rodzina – Katecheza – Dialog*, Warszawa 1983, ss. 372.
- tom VI, *Misjonarze polscy w świecie*, Warszawa 1985; cz. I, 270, cz. II, ss. 212.
- tom VII, *Inkulturacja – Nowe religie*, Warszawa 1986, ss. 285.

Zredagowanie i przygotowanie do druku

- B. Bona, *Garść ryżu. Wspomnienia misjonarza*, Płock 1981, 156 (wyd. 2 – 1982).
- Schutte (red.), *Misje po Soborze Watykańskim II*, Płock 1881, 375 – wyd. polskie.
- *Kościół misyjny. Podstawowe studium misjologii*, Warszawa 1997, 413 (współ-red.).

Koncepcja merytoryczna, konsultacja, opracowanie haseł:

- Łapiński, *Historia religii. Słownik terminologiczny*, Wyd. Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1995, 168.

Konsultacja naukowa:

- F. König, H. Waldenfels, *Leksykon religii*, Verbinum, Warszawa 1997, ss. 593.
- H. Maurier, *Antropologia misyjna. Religie i cywilizacje w zderzeniu z uniwersalizmem. Przyczynek do dziejów współczesnych*, Verbinum, Warszawa 1997, ss. 211.
- Jean Vernet. *New age. U progu ery Wodnika*, Warszawa 1998, ss. 263.
- Louis J. Luzbetak, *Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*, Warszawa 1998, ss. 499.
- S. Michaela Pawlik OP, *Nie dajcie się uwieść różnym i obcym naukom*, Warszawa 2001 (wyd. II: 2002 – zmienione), ss. 194.
- Współpraca (autorstwo haseł, konsultacja, recenzje): *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, Warszawa 1995-1996, t. I-VI (PWN 2007).

- Ion Bria, Philippe Chanson, Jacques Gadille, Marc Spindler (red.), *Misjologia. Kontekst ekumeniczny*, Warszawa 2007, s. 439. Mały słownik. Verbum. Konsultacja naukowa i literatura polskojęzyczna.