

Studia Misjologiczne
Tom 2
2009

STOWARZYSZENIE MISJOLOGÓW POLSKICH

Rocznik Stowarzyszenia Misjologów Polskich
Annual of Association of Polish Missiologists
Tom 2

Redaktor:
Ks. Jan Górski

Studia Misjologiczne

Tom 2

2009



Księgarnia św. Jacka
Katowice 2009

© 2009 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 hab. J. Kochel (Opole), ks. dr A. Nowicki (Katowice)

ISBN 978-83-7030-707-3

PL ISSN 1689-5894

Stowarzyszenie Misjologów Polskich

ul. Jordana 18, 40-043 Katowice

tel. +48 (32) 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.: (32) 355 48 00

faks: (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>Słowo wstępne</i>	7
--	---

TEOLOGIA MISJI

Abp Telesphore Mpundu, <i>The Church in Africa before the II Synod for Africa</i> ...	9
Ks. Jan Górski, <i>Aspekty ewangelizacji</i>	16
O. Adam Wolanin SJ, <i>Inculturation in Africa</i>	21
Ks. Józef Urban, <i>Geneza teologii afrykańskiej</i>	33

HISTORIA MISJI

Ks. Marek Rostkowski OMI, <i>Ecclesia in Africa – Africa in Ecclesia</i>	43
O. Jan Konior SJ, <i>La visione di sant' Ignazio di Loyola delle missioni estere.</i> <i>Aspetto missionario-spirituale</i>	57
Irena Kadłubowska, <i>Wzloty i upadki w poszukiwaniu Boga w Kambodży</i>	95

KONTEKST MISJI

Ks. Witold Psurek, <i>Objawienie w islamie w kontekście Objawienia biblijnego</i> ...	107
Joachim Trenkner, <i>Africa and the European Media</i>	121
Paweł Szuppe, <i>Tatuaż w prehistorii, starożytności i kulturach plemiennych</i>	131

SPRAWOZDANIA I RECENZJE

<i>Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Misjologicznej „Ecclesia in Africa.</i> <i>Africa in Ecclesia” (Ks. Grzegorz Wita)</i>	142
Jan Górski, <i>Duszpasterstwo misyjne. Wykłady gościnne na Katolickim</i> <i>Uniwersytecie w Cochabamba, Boliwia 2008, Katowice 2009 (Barbara Łysik)</i> ...	147

OD REDAKCJI

Misje są nie tylko darem Boga dla ludu, który przyjmuje Ewangelię, ale równocześnie są odpowiedzią daną Bogu przez lud ewangelizowany. Ta wymiana darów ma miejsce we wspólnocie Kościoła, który jest owocem ewangelizacji. Odkrywamy stale na nowo odkrywamy misyjny wymiar Kościoła, wzbogacony przez doświadczenie innych kontynentów.

Prezentowany kolejny tom „Studiów misjologicznych” jest owocem doświadczeń Kościoła, który żyje na całym świecie. Tym ważnym wydarzeniem jest niewątpliwie Synod Biskupów dla Afryki (2009). Część publikacji stanowią wykłady wygłoszone podczas Sympozjum Misjologicznego w Katowicach pt. „Ecclesia In Africa – Africa In Ecclesia” (2.06.2009). Poruszone zostały tematy związane z Afryką.

Utrwała się już budowa tomu, na który składają się działy: Teologia misji, Historia misji, kontekst misji oraz Sprawozdania i recenzje. Dopracowania wymaga jeszcze ujednolicenie metodologiczne publikacji.

Zdecydowaliśmy, że artykuły będą drukowane w językach, których zostały napisane i prezentowane. Dzięki temu nasze czasopismo staje się wielojęzyczne i będzie dostępne dla szerszego kręgu odbiorców. Wymiana z ważnymi ośrodkami wzbogaci dostęp polskich misjologów do światowej literatury. Również za granicą można będzie lepiej poznać dorobek naszych misjologów.

Ufam, że nowy numer Studiów będzie kolejnym przyczynkiem do rozwoju misjologii w naszym kraju.

Katowice, Niedziela misyjna 2009

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

Abp Telesphore Mpundu*

Lusaka

THE CHURCH IN AFRICA BEFORE THE II SYNOD FOR AFRICA. THE AFRICAN IN THE ADVENT OF THE SECOND SPECIAL ASSEMBLY FOR AFRICA OF THE SYNOD OF BISHOPS

1. Introduction: Even before the passing on the Servant of God, Pope John Paul II the Bishops of Africa expressed to the Holy Father through the Council of the African Synod, the need for yet another Synod for Africa. The main reason for this request is simply to keep the spirit of First African Synod alive in the African Church for as long as possible.

2. Out of some 420–450 African Bishops at the time of the First Assembly in April–May 1994 only 224 attended that Synod. Since then more bishops have been ordained and quite a number of those who attended have either passed away or been replaced as diocesan bishops when they reached retirement age. Therefore the bishops who were present at the First African Synod and still in active service are a small minority. To keep the spirit of the First African Synod it was necessary to have another one.

3. Pope John Paul II, of happy memory, said when he presented his Apostolic Exhortation *Ecclesia in Africa* that thought the synod event had come and gone the synod had just begun: “The Synod has ended, the synod has just begun”. In order to keep the spirit of the Synod alive the “journey together” of which the preparation and Synod Event were the first and second stage respectively all bishops needed to be brought on board for the third, longest and most difficult stage of implementation or the march towards the full realization of the fruits of the Synod.

*** Abp Telesphore George Mpundu** – metropolita Lusaki (Zambia), ojciec I i II Synodu Biskupów dla Afryki. Przewodniczący Konferencji Episkopatu Zambii (1993–1999 i 2002–2008), członek Sympozjum Konferencji Episkopatów Afryki i Madagaskaru.

4. It was argued that the Second African Synod should not be a repetition of the first even though it is still relevant and important but should build on and deepen it. Briefly the theme of the First African Synod was: "The Church in Africa and her Evangelising Mission towards the year 2000: You shall be my witnesses" [Acts 1:8]. This theme was further subdivided into five sub-topics, namely Proclamation, Inculturation, Justice and Peace, Dialogue and the Means of Social Communications. What underlined each theme and the entire Synod was the choice by the synod of the model of the Church as Family of God. Reading *Ecclesia in Africa* and other Synod documents and listening to the interventions in the Synod Hall it is clear that the African Synod chose the model of the Church as Family of God as a basis for an African Ecclesiology.

5. The African Reality today: The Church does not exist in a vacuum; it is part of the environment it finds itself. Therefore the Church's understanding of the African reality today is based upon the day life experience of its members. No news is good news and this particularly true of Africa where situations of human suffering and tragic events dominate the media. Notwithstanding this media bias there are many signs and irrefutable evidence of the work of the Holy Spirit in the African Church and Christian Communities.

6. Some signs of progress:

- The new democratic dispensation in Africa seems to be gaining momentum and in quite a number of countries the Church played the role of midwife in the birth if not rebirth of a democratic order and the rule of law. African political leaders are being challenged to provide visionary leadership and strategy to save their countries from poverty and marginalisation against the backdrop of globalisation.

- The Church in Africa is growing rapidly as evidenced by the increase in baptisms both adult and infant, vocations to the religious life and priesthood. There is certainly overwhelming thirst for God in Africa. As soon as a church is built it is already too small. The sects too and in some countries Islam is also profiting by the same thirst to advance their cause.

7. The new "Aeropaghus" in the African Church as it carries out its mission of evangelisation is selfishness and greed on the part of African Leaders which lead to corruption and misapplication of funds and other material resources for development and social services, political manipulation of people, band governance, fanning of ethnic, tribal and religious differences and hatred in order to cling to power.

- Wars instigated by forces external to Africa but working in conspiracy with Selfish African leaders for economic or/and political gain and in total disregard for human rights and democratic principles.

– Globalisation is a reality which has come to stay and Africa, the Cinderella of the continents tends to be marginalised.

8. The Church in Africa continues the implementation of the First African Synod. The Second African Synod is meant to deepen the Church's commitment to its evangelising mission from a different and new perspective, namely, "The Salt of the Earth" and "The Light of the World" [Mat 5: 13,14]. It is helpful for me briefly to review the performance of the Church in the implementation of *Ecclesia in Africa*.

9. The first African Synod proposed the model of the Church as Family of God and the conditions for credibility in the witnessing were reconciliation, justice and peace. The Synod also in this regard recommended the formation of Christians in the Social Teaching of the Church and in justice and peace commissions. In most countries *Ecclesia in Africa* has been put into action and continues to be a guide for pastoral action. In some countries, however this has been the case, *Ecclesia in Africa* has not been widely distributed or sufficiently publicised. The message of *Ecclesia in Africa* is still relevant and timely; hence it should be done using all available means of communications, catechesis, liturgical celebrations, seminars, workshops, evaluations, etc.

10. Some of the ways which have been and still are being used to implement *Ecclesia in Africa* are Plans for Pastoral Action, Biblical apostolate, Small Christian Communities, Family Apostolate, Youth, seminars and workshops, Church as mediator, Caritas or Integra development, Justice and peace commissions, Church involvement is abuse of media such as newspapers and especially radio broadcasting of reconciliation, justice and peace, ecumenical dialogue shown in practical ways of cooperation in development or fight against HIV/AIDS and interventions in favour of the infected and affected, self reliance of the local church shown in efforts to generate the needed resources for Evangelisation.

11. A good deal also needs to be done in such areas as:

– family where the spiritual and moral needs of the family are glaring, structures to support the family from the inception through premarital catechesis, marriage catechesis and Christian Family Life Groups.

– women: their dignity still needs to be more vigorously fostered both within the greater society as well as in the Church. Women, like lay people don't seem to be fully integrated into Church structures.

– the prophetic Mission of the Church: Because of lack of resources the church is not able to take up this role with vigour for fear of Government pressure.

- communications: a good deal still to be done; Africa is on the wrong side of the digital divide due to lack of means. The new technologies in communication come to Africa later and much more expensive.

- Self-reliance: a good deal of effort has been done to generate financial resources to do the work of evangelisation but by and large the African Church is heavily dependent on external funding to survive.

12. The African Political Landscape:

- The First African Synod urged a Proclamation of the Gospel that is relevant, contextualised and credible. The positive aspect of the African political scenario is that Civic Society today shows that it is very conscious of and vocal about human rights and the need to bring about justice in view of enduring and meaningful peace. Political leaders are responding by deliberate programmes to educate their people so as to fight poverty and enhance peace and prosperity.

- The shadow side of it is that by and large political leaders are insensitive to the people's needs; they are undemocratic, partisan, divide the people on tribal, ethnic, regional, religious and other grounds so as to rule or lord it over them easily and to secure continuity in power. They use their considerable political authority not to serve but to exploit people for their own selfish ends.

13. On the Economic Sphere:

- The positive side is that African leaders have seen the necessity to revamp and stimulate the economies of their countries in order to generate wealth, create employment, reduce poverty, and improve social services such as education and health delivery.

- Dark side is: lack of good transport and communications infrastructure hinders development. Africa mostly derives its revenue through sale of raw materials and agricultural products the process of which are determined by buyers.

- Credit for small scale entrepreneurs is difficult to get whereas International Aid has stiff conditions. This is made worse by government taxation which is at times appears extortionist if not punitive. Agricultural production is poor, salaries are very low and the overall result of such a situation is widespread unemployment and the rural to urban migration.

- The Structural Adjustment Programmes [SAP] imposed by the international financial institutions [IMF, World Bank] have a devastating effect on the people of Africa. To this list we have to add other aggravating situations such as drought, floods, shortage of energy, exploitation of natural resources by multinational companies, grabbing of land by external and internal investors from the local inhabitants who end up being aliens in their own land.

– The World Economic Downturn has frightened direct foreign investment and western credit for banks and development aid is at risk, demand for African products has gone down costing more jobs and in all this Africa has no input in the proposals for recovery apart from South Africa.

14. On the Cultural Stage: There is on the part of the Africans and their political leaders a renewed desire to deepen knowledge of their own cultural heritage and an awakening of the need for cultural identity. Yet there is an erosion of truly African values due to high levels of illiteracy, political manipulation and the massmedia. Some traditional practices and false values in African Customs must be re-examined or critiqued. Such is the case in the belief in witchcraft and the abuse and victimisation of women.

15. The African Synod Two theme is from Matthew 5: 13,14. “Salt of the earth”, “Light of the World” comes from the Sermon on the Mount, which is a sort of “Vade Mecum” for the disciples of Jesus Christ beginning with the Beatitudes. The Sermon on the Mount provides the way for the disciples to follow in order to reach the Kingdom of God [Also Mat. 25: 40].

16. With Suffering on the Cross ever before their eyes the disciples are called to “transform the world” [Salt] and through their deeds they are to be the “Light of the World”, to show the world how to be truly alive and truly human and thus lead the world to “the Truth and the Life”, in other words Jesus Christ who is the Way, the Truth and the Life.

17. In the Church as Family of God we have a perfect model, Jesus Christ who came to serve, not to be served [John 13: 15] and the washing of the apostles’ feet “I have given you an example” and to the Good Samaritan, “Go and do likewise” [Luke 10: 25-28]. The ministry of loving service – to do likewise – is what we know as “Diakonia”. The Good Samaritan is first and foremost our Lord himself.

18. Promoting Justice and Peace: This is the way to enhance the Kingdom of God [Ps 84]. Where God reigns there is justice and there is peace.

19. Promoting Reconciliation: In Jesus is found God’s Reconciliation with humanity individually and collectively, and reconciliation between peoples and individuals [Mat 6 12; Rom 5:10-11]. The Church as Family of God is therefore sent on the Mission or Ministry of Reconciliation [2 Cor. 5:18]. The Family of God is the Messenger of the “Gospel of Peace” [Eph 6:15]. Continuing the Mission of Reconciliation of Jesus Christ the Church is therefore a “Sacrament of Reconciliation”, meaning she is not just a sign pointing to but an agent effecting Reconciliation in the world through her witness to forgiveness, which is a prerequisite of reconciliation.

20. The Justice the Church promotes is the “Kingdom Justice” not the justice of the world yet it doesn’t ignore human justice; it raises it to a much higher level. It transcends human justice; it raises it to a much higher level. It transcends human justice and paves the way to forgiveness, and genuine reconciliation and unity or communion. It is the justice that lays down life for others [1 John 3:16].

21. The Peace the Church Family of God promotes is “Kingdom Peace”. It is the peace that Jesus gives not the world [John 14:27]. It is the Peace offered in and through Christ [Eph 2:14-18]. To work for such peace requires deep conversion [metanoia] on the part of the members of the Family of God, each member deep in his or her heart. Pope John Paul II said, “There is no peace without justice, there is no justice without forgiveness” [2002 World Day of Peace].

22. There is no doubt that justice, peace and reconciliation are urgently needed on the African continent. Some countries, particularly Rwanda and Burundi have witnessed horrendous genocide and others have been brutalised by their political leaders. Xenophobia has led to massacres and destruction; political parties have divided people on tribal, regional, ethnic, religious and racial lines. Natural resources [mining, oil] instead of economic progress have brought killings, conflicts within countries and between countries. The list is endless.

23. In the Church there is often in one or another particular Church tension and division based on region, tribes, and national lines. There is tension and division between the hierarchy and clergy, between clergy and religious, between clergy-religious on one hand and the laity on the other. There is division among bishops especially with regard matters political and cultural. A divided Church cannot speak with one voice on matters of justice and peace.

24. Within the larger Society: Ethnic minorities or religions have endured injustice for years without the end in sight; judicial systems are often not impartial but hijacked by the executive of the government of the day, the death penalty is a cruelty which still goes on our overcrowded prisons; inhuman treatment of prisoners and torture of prisoners go on apparently unabated.

25. There is little doubt that the African reality in which the Family of God is called to be salt and light has never been more in need of justice, peace, forgiveness and reconciliation. Everyone is anxiously awaiting the outcome of the Second African Synod so as to draw from it advice and inspiration

of how to bring to full realisation the Mission of Reconciliation entrusted to it by the Lord Jesus Himself who is our Reconciliation.

KOŚCIÓŁ W AFRYCE PRZED II SYNODEM DLA AFRYKI

Streszczenie

Pozytywne doświadczenia i wewnętrzna dynamika ożywiająca afrykańskie wspólnoty katolickie, które przyniósł I Synod dla Afryki (1994 r.) zrodziły potrzebę zwołania kolejnego zgromadzenia biskupów Afryki. Jednym z owoców pierwszego synodu było przyjęcie obrazu Kościoła jako Rodziny Bożej za podstawowy model afrykańskiej eklezjologii. Rodzina Boża jednak nie istnieje w próżni, lecz jest częścią złożonej rzeczywistości współczesnej Afryki. Zrozumienie swego kontekstu społeczno-ekonomicznego jest warunkiem wiarygodnego wypełniania misji Kościoła. Nowe wyzwania pojawiające się przed Kościołem w Afryce: demokratyzacja, przyrost ludności, ciągłe konflikty zbrojne, globalizacja są okazją do jego postępu. W ten sposób rozwija się też samoświadomość Kościoła wrażana chociażby w tematyce Synodów. O ile pierwszy upłynął pod hasłem: „Kościół w Afryce i jego misja ewangelizacyjna na progu roku 2000. Będziecie Moimi świadkami (Dz 1,8)”, to pogłębione poszukiwania drugiego wyraża temat: „Wy jesteście solą ziemi, wy jesteście światłem świata (Mt 5,13-14)”. Choć wytyczne zawarte w adhortacji *Ecclesia in Africa* wciąż pozostają aktualnymi zadania Kościoła, to pojawiają się nowe przestrzenie aktywności ewangelizacyjnej: wzmacnianie chrześcijańskich rodzin, poszanowanie godności kobiet, niezależność Kościoła od władz lokalnych, komunikacja i informatyzacja, samowystarczalność. Wobec przeróżnych wyzwań politycznych, ekonomicznych i kulturowych Kościół zawsze winien odwoływać się do doskonałego modelu – Jezusa, który nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz aby służyć (J 13,15). Dlatego sposobami rozwiązywania afrykańskich problemów jest droga promowania sprawiedliwości, pokoju i porozumienia. Bez wątpienia są to palące potrzeby ludów Afryki. Kościół, będąc sakramentem pojednania, jest zobowiązany uczynić wszystko, aby w sobie i wokół siebie te wartości urzeczywistniać.

(oprac. ks. G. W.)

Ks. Jan Górski*
Katowice

ASPEKTY EWANGELIZACJI

Kościół jest ze swej natury misyjny i zadanie to jest dla Niego priorytetem¹. Od II Soboru Watykańskiego (1962–65) linia misyjna Kościoła jest szczególnie mocno zaakcentowana nie tylko na płaszczyźnie doktrynalnej, ale i bezpośredniego oddziaływania. Misyjny pontyfikat Jana Pawła II (1978–2005) był potwierdzeniem tego kierunku. Jest on w dalszym ciągu realizowany przez Benedykta XVI (2005–). Nauczanie Kościoła od pewnego czasu zmierza do precyzowania istotnych elementów na styku relacji z religiami niechrześcijańskimi oraz wewnątrz chrześcijaństwa, a przez to ukazanie jeszcze wyraźniej zadania ewangelizacji. Należy tu przypomnieć deklarację Kongregacji Doktryny Wiary: *Dominus Iesus* (2000)².

Kolejny dokument Kongregacji: *Nota doktrynalna Kongregacji Nauki Wiary na temat pewnych aspektów ewangelizacji* (2007) wyraźnie kreśli priorytetowe zadanie Kościoła, jakim jest ewangelizacja³. Należy do najważniejszych

* **Ks. prof. dr hab. Jan Górski**, ur. 1952, kapłan archidiecezji katowickiej, kierownik Zakładu Misjologii i Teologii Religii WTL UŚ w Katowicach, konsultor Kongregacji Ewangelizacji Narodów w Rzymie, prezes Stowarzyszenia Misjologów Polskich, konsultor Komisji Misyjnej Episkopatu Polski, członek International Association of Catholic Missiologists (IACM) oraz International Association for Mission Studies (IAMS), wykładowca PAT w Krakowie i innych seminariach polskich. Prowadzi wykłady gościnne za granicą (Niemcy, Litwa, Białoruś, Kazachstan, Boliwia, Włochy), autor wielu publikacji, m.in. *Contextualizacion de la Mission 'ad gentes'*, La Paz 1995, *Sustrecia z religiami*, Mińsk 2009.

¹ DM 2.

² Por. H. Seweryniak, *Misyjne wyznanie wiary a nie dyskredytacja innych religii*, Światło Narodów 4 (2000), s. 5–16.

³ Tekst dokumentu: *L'Osservatore Romano* (wyd. pol.) 2 (2008), s. 50–55 = NDE.

dokumentów Kościoła ubiegłego roku, wzbudzając określone emocje. Zasadniczym tematem, jaki porusza dokument jest ewangelizacja ujęta w kontekście różnych warunków, jakie mają wpływ na realizację zadania misyjnego. Problemem jest osłabienie dynamizmu misji na rzecz dialogu. „Dzisiaj jednak narastające zamieszanie powoduje, że wielu ludzi nie słucha i nie wypełnia misyjnego polecenia Pana”⁴. Często jest to dialog pojmowany na płaszczyźnie konwenansu, bez jasnych zasad.

1. Struktura dokumentu

Treść kilkustronicowego dokumentu została ujęta w trzy rozdziały, poprzedzone wstępem i zamknięta zakończeniem. Rozdziały podejmują główne uwarunkowania procesu ewangelizacyjnego: „Pewne implikacje antropologiczne”, „Pewne implikacje eklezjologiczne” oraz „Pewne implikacje ekumeniczne”. Właśnie te trzy aspekty towarzyszą ewangelizacji, warunkują ją i mają wpływ na jej powodzenie. Temat jest rysowany ostrożnie. Należy tutaj zwrócić uwagę na przymiotnik „pewne”. Wynika stąd, że dokument nie rości sobie prawa do ukazania wszystkich aspektów ewangelizacji oraz że nie neguje wkładu poszczególnych aspektów do tematu. Jest to przybliżenie obowiązującej nauki, także z uwzględnieniem teologii dialogu, co zostało już przedstawione wyraźnie w dokumentach II Soboru Watykańskiego i nauczaniu papieży. Aparat naukowy w liczbie 56 przypisów, oprócz Soboru, powołuje się na nauczanie Pawła VI, Jana Pawła II i Benedykta XVI. Jest więc, można by powiedzieć, przypomnieniem, rekapitulacją najważniejszych zasad posoborowej nauki o misjach w relacji do zagadnienia dialogu⁵.

Dokument ma charakter „noty doktrynalnej”⁶, czyli wyjaśnienia zagadnienia, przypomnienia już istniejącej nauki, uporządkowania opinii. Wydany został przez Kongregację, a więc Urząd Papieski. Sprawia to, że nie jest to, w sensie merytorycznym, nowa teoria, ale sprecyzowanie i przypomnienie nauki na temat relacji misji i dialogu. „Celem jest wyjaśnienie wybranych zagadnień dotyczących relacji między misyjnym mandatem Chrystusa a poszanowaniem sumienia i wolności religijnej wszystkich ludzi”⁷. W tym sensie plasuje się w nurcie posoborowego nauczania Kościoła i teologii, w tym i misjologii.

⁴ NDE 3.

⁵ Por. J. Piotrowski, Kilka refleksji o Nocie doktrynalnej na temat niektórych aspektów ewangelizacji Kongregacji Nauki Wiary, *Światło Narodów* 1 (2008), s. 119-126.

⁶ NDE 13.

⁷ NDE 3.

2. Określenie misji

Chociaż definicja misji zamieszczona w Dekrecie *Ad gentes* nie uległa zmianie, to jednak od Soboru poszczególne dokumenty znacznie ją poszerzały⁸. Została jeszcze bardziej pogłębiona teologicznie, z uwzględnieniem stale poszerzającego się kontekstu. Tak było najpierw w adhortacji *Evangelii nuntiandi* (1975)⁹, a następnie w encyklice *Redemptoris missio* (1990)¹⁰. Omawiany dokument Kongregacji również wprowadza nowe spojrzenie, zwłaszcza dotyczące celu misji: „Jest zatem zrozumiałe, że wszelkie działanie Kościoła ma istotny wymiar ewangelizacyjny oraz że nie powinno być nigdy oddzielane od dążenia do tego, aby pomóc wszystkim spotkać Chrystusa przez wiarę, co jest głównym celem ewangelizacji”¹¹. Zauważa przy tym, powołując się na doświadczenia inkultracji, że ewangelizacja jest szansą wzbogacenia się tych, do których jest kierowana, jak i Kościoła podejmującego zadania misyjno-ewangelizacyjne¹².

3. Konieczność misji

W treści dokumentu uderza zachęta do odważnego głoszenia Chrystusa. Misje to nie dodatek do działalności Kościoła, ale jego istotny wymiar. Misja nie jest ograniczona do pewnych regionów świata¹³. Jest dla chrześcijan obowiązkiem, wszędzie tam, gdzie jest człowiek. Posiada jednak różne sposoby realizacji. Dokument nawiązuje tu wyraźnie do encykliki *Redemptoris missio*, gdzie ukazana została jedna misja w trzech sytuacjach¹⁴. Dialog jest ważnym elementem misji, nie może jednak jej wyczerpywać. Należy pamiętać o niebezpieczeństwie synkretyzmu i relatywizmu. „W różnych postaciach agnostycyzmu i relatywizmu, obecnych w myśli współczesnej, uprawniona wielość stanowisk ustąpiła miejsca bezkrytycznemu pluralizmowi, opartemu na założeniu, że wszystkie opinie mają równą wartość: jest to jeden z najbardziej rozpowszechnionych przejawów braku wiary w istnienie prawdy, jaki daje się zaobserwować we współczesnym świecie”¹⁵. Wpływ na takie postawy mają również doktryny ze Wschodu. Tendencja taka istnieje już od pewnego czasu i jest dyskutowana podczas różnych debat teologicznych. Nie

⁸ Por. DM 6.

⁹ Paweł VI, Adhortacja Apostolska *Evangelii nuntiandi*, AAS 69 (1976).

¹⁰ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, AAS 83 (1991).

¹¹ NDE 2.

¹² NDE 6.

¹³ NDE 12.

¹⁴ RMis 34.

¹⁵ NDE 4.

bez znaczenia jest także proces laicyzacji, przybierający wymiar oddziaływania globalnego¹⁶.

W spotkaniu z uczestnikami sesji plenarnej Kongregacji Doktryny Wiary papież zauważył wagę dokumentu i przypomniał sens noty doktrynalnej: „wobec niebezpieczeństwa utrzymującego się relatywizmu religijnego i kulturalnego przypomina, że Kościół w czasach dialogu między religiami i kulturami nie czuje się zwolniony z obowiązku ewangelizacji i działalności misyjnej *ad gentes*, nie przestaje też wzywać ludzi, by dobrowolnie przyjęli zbawienie ofiarowane wszystkim narodom”¹⁷. Głoszenie Ewangelii jest zagrożone także w naszych czasach. W historii misji już tak bywało. Były to nie tylko bariery zewnętrzne, ale i często trudności wewnętrzne. Tym razem osłabienie misji jest zagrożone przez różnego rodzaju nurty (w teologii) wprowadzające „teorie relatywistyczne, które usiłują usprawiedliwić pluralizm religijny nie tylko *de facto*, lecz także *de iure* (czyli jako zasadę)”¹⁸.

Dotykamy jeszcze jednego aspektu, jakim jest zbawienie poza Kościołem. II Sobór Watykański podjął bardzo odważnie to zagadnienie, ukazując równocześnie warunki¹⁹. Podkreślając znaczenie pracy misyjnej Deklaracja *Nostra aetate* mówi o możliwości zbawienia poza Kościołem, jednak przy wyraźnie określonych warunkach. Podobnie Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, rysując kręgi przynależności ukazuje szerszą od widzialnej perspektywę oddziaływania Kościoła. Nie zwalnia to jednak od podjęcia i wypełniania zadania misyjnego przez wszystkich chrześcijan. Inne religie niechrześcijańskie posiadają zdolność rozpoznania i przyjęcia Chrystusa.

4. Metoda dialogu

Dorobek Kościoła posoborowego na płaszczyźnie dialogu jest ogromny. Kościół jest już skierowany wyraźnie na spotkanie z każdym człowiekiem. Świadczą o tym liczne spotkania i komisje podejmujące zagadnienia o charakterze teologicznym. Dialog przeniósł się także, szczególnie dzięki Janowi Pawłowi II, na płaszczyznę praktyczną. Nota wcale nie zaprzecza tej metodzie misji, jaką jest dialog. „Ewangelizacja zakłada także szczery dialog, który zmierza do zrozumienia racji i uczuć innych. Do serca człowieka nie można bowiem dotrzeć inaczej, jak tylko w postawie bezinteresowności, miłości i dialogu”²⁰. Tylko taka droga pozwala na ukazanie owoców ewangelizacji

¹⁶ Por. H. Bettscheider, *Die Rede von Gott in einer säkularisierten Welt*, Verbum SVD f. 2, vol. 48 (2007), s. 115-122.

¹⁷ L'Osservatore Romano (pol.) 3 (2008) 36.

¹⁸ NDE 10.

¹⁹ Por. DRN.

²⁰ NDE 8.

w postaci inkulturacji. Rozdział czwarty zwraca również uwagę na bardzo ważny związek ekumenizmu z działalnością misyjną. Jedność chrześcijan jest warunkiem owocnej ewangelizacji. Jej brak, z pozostaniem jedynie na polu dialogu, jest poważnym sprzeniewierzeniem się woli Chrystusa. Niszczy także owoce dialogu i często uniemożliwia autentyczne, radosne głoszenie Ewangelii. Zostało to już zauważone przez II Sobór Watykański.

Dialog zakłada poszanowanie kultur i tradycji, wsłuchanie się w racje innych, dyskusję teologiczną, mającą na celu zrozumienie systemu rozumowania partnerów. Metodyka dialogu jest stale poszerzana. Zwłaszcza, że pojawiają się coraz to nowe możliwości. Należy przy tym zauważyć, że metoda dialogu nie jest doraźnym działaniem na nowe wyzwania, ale należy do istotnych warunków prowadzenia ewangelizacji. Ta uwaga wymaga podkreślenia w kontekście przywoływanego prozelityzmu.

Wnioski

Podobnie jak wcześniejszy dokument, nota jest pewnym zaskoczeniem. Wydawało się, że wszystko już jest znane, a na linii dialog – misje, utrwalił się pewnego rodzaju *staus quo*. Istniała też u wielu teologów koncepcja oddzielania tych dwóch komplementarnych pojęć, przy czym chętniej i odważniej mówiło się o dialogu, pozostawiając wstydliwie na marginesie zadanie misyjne. Nawet samo pojęcie jest szeroko zawłaszczone przez terminologię świecką (misje polityczne, wojskowe, gospodarcze, mediów, grup społecznych). Stało się tak między innymi w wyniku osłabienia argumentacji teologicznej w odniesieniu do misji *ad gentes*, ale co się z tym łączy, szerszego wymiaru, ukazanego w encyklice *Redemptoris missio*²¹.

Metoda dialogu, stale stosowana w misji, nie może stać się ograniczeniem najważniejszego zadania misji, jakim jest głoszenie zbawienia w Jezusie Chrystusie. Misje są nieodłącznie związane z dawaniem świadectwa, stąd wierność Chrystusowi będzie warunkowała pole dialogu. W końcu trzeba i należy wyraźnie dać świadectwo wiary w Jezusa.

Pomoc ubogim, praca na rzecz rozwoju, działania humanitarne, nie wyczerpują zadania misyjnego, którego głównym celem jest głoszenie Chrystusa i zakładanie Kościoła²². Są jednak świadectwem życia chrześcijańskiego i służą ewangelizacji misyjnej.

²¹ Por. RMis 32.

²² Por. DM 6.

Adam Wolanin SJ*

Rzym

INCULTURATION IN AFRICA RESULTS OBTAINED AND CHALLENGES YET TO BE CONFRONTED

Much has already been written on inculturation in Africa¹. Issues that have received particular attention include the liturgy in general and the Eucharist in

*** Ks. Prof. dr Adam Wolanin, SJ** – ur. w 1945 r. Studiował na Wydziale Teologicznym *Bobolanum*, następnie w Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim, zakończone doktoratem na pdst. rozprawy pt. *Rites, ritual symbols and their interpretation in the writings of Victor W. Turner*. W drugim semestrze r. 1978/79 rozpoczął wykłady na Wydziale Misjologii wspomnianego uniwersytetu. W 1992 r. mianowany konsultorem Kongregacji do Spraw Kanonizacji. W styczniu 1993 r. nominowany na profesora zwyczajnego Wydziału Misjologii, od marca tegoż roku konsultor Kongregacji dla Ewangelizacji Narodów. Od 1995 r. członek *Conseil de Fondation de l'École de la Foi* z siedzibą we Fryburgu (Szwajcaria). W latach 1996–2002, 2004–2007 dziekan Wydziału Misjologii na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim, członek SMP.

¹ As examples I would point out here only some of the books and articles published in the last 25 years: P.Ch. Chibuko, *Liturgical Inculturation: Proposed Pattern*, AFER 40 (1998) 4, p. 216–243; H. Chinkanda, *An Inculturizing Evangelization in the Malawian Context* (estratto della dissertazione dottorale nella Università Pontificia Salesiana, Fac. di Teol.), 1998; P.Ch. Chibuko, *Igbo Christian Rite of Marriage. A Proposed Rite for Study and Celebration*, Frankfurt/M, Bern, Berlin, Wien 1999; P.Ch. Chibuko, *Paschal Mystery of Christ. Foundation for Liturgical Inculturation in Africa*, Frankfurt/M, Bern, Berlin, Wien 1999; M. Duclaux, *Jean Paul II, promoteur de l'inculturation en Afrique*, Telema 2 (1993), p. 13–20; J.-P. Eschlimann, *La culture akan: ouverture sur l'universel de la vie*, Spiritus 25 (1984) 97, p. 383–390; E.M. Ezeogu, *Bible and Culture in African Christianity*, International Review of Mission 87 (1998), p. 25–38; M. Gahungu, *Inculturare la vita consacrata in Africa. Problemi e prospettive*, LAS, Roma 2007; M. Gahungu, *Le sfide dell'inculturazione in Africa. Riflessione alla luce del Sinodo speciale del 1994*, LAS, Roma 2007; J. Gajda, *Inkulturacja chrześcijaństwa w Zambii*, Warszawa 2002; E. Grasso, *The process of inculturation in the light of the Apostolic Exhortation "Ecclesia in Africa"*, Omnis Terra

particular², and Christology. Other areas addressed increasingly in the past ten years various include the inculturation of the consecrated life³ and a theology

29 (1995), s. 436-442; E. Hillman, *Maasai religion and inculturation*, Theology Digest 39 (1992) 4, p. 335-338; T. Hinga, *Inculturation and the otherness of Africans. Some reflections*, in: *Inculturation: Abide by the Otherness of Africa and the Africans*. Papers from a congress at the occasion of 100 years SMA – presence in the Netherlands, eds. P. Turkson, F. Wijzen, Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, Kampen 1994, pp. 10-18; F. Kabasélé Lum-bala, *Celebrating Jesus Christ in Africa. Liturgy and Inculturation*, Maryknoll 1998; *Chemins de la christologie africaine* (Nouvelle édition, revue et complétée), eds. F. Kabasele, J. Dore, R. Luneau, Desclée 2001; R. Luneau, *Jésus-Christ est-il aujourd'hui africain?*, Studia Missionalia 50 (2001), p. 407-420; L. Magesa, *The present and the future of inculturation in Eastern Africa*, in: *Inculturation: Abide by the Otherness of Africa and the Africans*. Papers from a congress at the occasion of 100 years SMA..., pp. 57-71; L. Magesa, *Authentic African Christianity*, AFER 37 (1995) 4, p. 209-220; L. Magesa, *Anatomy of Inculturation. Transforming the Church in Africa*, Maryknoll 2004; A. Michalek, *Christ et Ancêtre – Médiateurs en compétition?*, Verbum SVD 42 (2001) 2, p. 189-213; A. Michalek, *Africa in Ecclesia. Quelle est la présence des Religions Traditionnelles Africaines dans la vie des chrétiens africains aujourd'hui, d'après le Bulletin Pro Dialogo (1966-2001)?*, Institut Catholique de Paris – Katholieke Universiteit Leuven 2007; S. Mukulu, S. Mbangi, *Jésus Christ-Vie et société africaines. Prolégomènes une théologie de la vie*, Frankfurt am Main 2006; J.K. Ntedika, *La théologie africaine et sa contribution pour une inculturation profonde et mobilisatrice*, Revue Africaine des Sciences de la Mission (African Review of African Studies), 5 (1998) 9, p. 9-47; F.A. Oborji, *Towards a Christian Theology of African Religion. Issues of Interpretation and Mission*, AMECEA Gaba Publications, Kenya 2005; H.O. Okeke, *Inculturation in Nigeria: Towards Igbo Christian Marriage*, NZM/NRSM 51 (1995), p. 1-17; C.B. Okolo, *Inculturation and African Soul. Towards African Christology*, African Christian Studies, 9 (1993) 3, p. 3-13; R. Sarah, *La familia africana obstáculo o crisol de la inculturación cristiana?*, Ecclesia 9 (1995) 4, p. 459-478; P.K. Sarpong, *Remarks on Inculturation: The Asante Model*, NZM 55 (1999) 2, p. 107-118; S. Semporé, *Théophile l'Africain. Les chrétiens d'Afrique devant leur avenir*, Études 380 (1994) 1, p. 19-30; eds. P. Turson, F. Wijzen, *Inculturation: Abide by the Otherness of Africa and the Africans*. Papers from a congress at the occasion of 100 years SMA...; C.M. Ukachukwu, *Inculturating New Testament Christologies in Africa. A Case Study of the Yoruba and Igbo Grassroots Christians in Ile-Ife, Nigeria*, ZMR 86 (2002) 2, p. 116-143; J.S. Ukpong, *Cristologia e inculturazione: una prospettiva neotestamentaria*, in: *Percorsi di teologia africana*, ed. R. Gibellini, Queriniana 1994, pp. 61-96; J.S. Ukpong, *Inculturation: A Major Challenge to the Church in Africa Today*, AFER 38 (1996) 5, p. 258-267; U.E. Umoren, *Enculturation and Inculturation: The Gospel of Liberation and Culture of African Womanhood*, African Christian Studies 11 (1995) 3, p. 45-55; E.E. Uzukwu, *Liturgia e inculturazione. Celebrazioni eucaristiche creative*, in: *Percorsi di teologia africana*, pp. 149-177; R. Zoe-Obianga, *The Encounter of Gospel and Culture in the Experience of an African Woman*, International Review of Mission 84 (1995) 334, p. 295-297.

² About the liturgy I indicate one of the most recent publications: E.F. Kabongo, *Le rite zaïrois. Son impact sur l'inculturation du catholicisme en Afrique*, (Bruxelles, Bern ...Wien) 2008.

³ M. Gahungu, *Inculturare la vita consacrata in Africa...*, LAS, Roma 2007

of the Church as family – a theme that occupies a privileged place in the Post-Synodal Apostolic Exhortation *Ecclesia in Africa* of John Paul II⁴.

It is worth noting that while, as we have noted, much has been written about inculturation, listening to pastors from Africa, one has the impression that the actual implementation of such ideas in dioceses and parishes has not always been as one would hope⁵. It is with view to encouraging a perhaps more confident application of theologies and of Magisterial norms on inculturation that I offer the following reflections.

Remembering the principles to follow

In making some proposals to encourage those involved in inculturation, I allow myself to be guided by those Criteria that have been mentioned by John Paul II, first in the Encyclical *Redemptoris missio*, and subsequently in the abovementioned Apostolic Exhortation *Ecclesia in Africa*. In his Encyclical, he asserts that it is through the process of inculturation that the “Church makes the Gospel incarnate in different cultures and at the same time introduces the people to their own culture into their own community and transmits to them her values and at the same time taking the good elements that already exist in them renewing them from within” (RMis 52)⁶, the Pope insists that the inculturation⁷ – to be truly “more effective instrument of the mission”

⁴ The entire II section of the Chapter IV of the above mentioned document is dedicated to the family.

⁵ According to some Bishops of Africa, “While the number of Catholics continues to grow in Africa, Catholicism for too many of them [...] ends when they walk out of Mass on Sunday. Bishop Peter Sarpong of Kumasi, Ghana, says part of the problem is that the traditional Roman forms of liturgy and worship are just not at home with many African Catholics. The churches are packed on Sunday in his diocese. But after Mass, many parishioners typically head straight to a sect or another religious movement. They do this, he says, for what is referred to back home as *bompae* – best described as perhaps a more satisfying form of spiritual nourishment for their ‘whole being’. Sarpong says the pastors of Africa should be given the freedom to adopt formats that can lead to a better understanding of liturgy and worship – a sentiment echoed by many of the African prelates” (From the article of Robin T. Edwards, *Inculturation is Africa’s ecclesial crux – bishops: Roman culture wilts on foreign soil*: http://findarticles.com/p/articles/mi_m1141/is_n26_v30/ai_15224789/print?tag=artBody;col1), [consulted on the: 26.11.2008].

⁶ In this citation Pope has referred to his own apostolic exhortation *Catechesi tradendae*, to the encyclical *Slavorum apostolic* and the apostolic exhortation *Evangelii nuntiandi* of Paul VI.

⁷ Inculturation in reality is expressed with different terminologies by John Paul II, such as “Inculturation of the Gospel”, “Inculturation of faith” “indigenization”. The last expression was used by him, in the talk given to the Bishops of Zair, known

– must be guided by the principles of “compatibility with the gospel” and that of “communion with the universal Church” (RMis 54)⁸.

The same principles and criteria are mentioned in the Post Synodal Apostolic Exhortation *Ecclesia in Africa*. Here the Pope quotes the synodal fathers: “Our local Churches must be involved in the process of inculturation in an ongoing manner, respecting the two following criteria: compatibility with the Christian message and communion with the universal Church... In all cases, care must be taken to avoid syncretism” [EA 62]. The Pope continues: “Inculturation includes the whole life of the Church and the whole process of evangelization. It includes theology, liturgy, the Church’s life and structures. All these underline the need for research in the field of African cultures in all their complexity” (EA 62). Concerning the importance and urgency of inculturation, the Pope continues: “By reason of its deep conviction that ‘the synthesis between culture and faith is not only a demand of culture but also of faith’, because ‘a faith that does not become culture is not fully accepted, not entirely thought out, not faithfully lived’⁹, the Special Assembly for Africa of the Synod of Bishops considered inculturation a priority and an urgent task in the life of Africa’s particular Churches. Only in this way can the Gospel be firmly implanted in the Continent’s Christian communities” (EA 78).

today as Democratic Republic of Congo – cfr. AAS 72 (1980), p. 435. To the Bishops of Benin he said in 1982: “C’est tout le problème de l’inculturation de la foi” – AAS 74 (1982), p. 628. In the same year he reminded the Bishops of Nigeria gathered at Lagos: “An important aspect of your own evangelizing role is the whole dimension of the inculturation of the Gospel into the life of your people” – AAS 74 (1982), p. 615.

⁸ With reference to inculturation in Africa, some authors consider the religious values of Africa as the object of inculturation rather than the Gospel. Despite the appearances, this approach does not contradict what the above mentioned text expresses from N° 52 of *Redemptoris missio*, but simply highlights another aspect of inculturation. In fact, in the abovementioned text the two main aspects are: incarnate the Gospel in different cultures of the peoples, and introduce the peoples with their cultures in the ecclesial community. Regarding the inculturation in Africa A. Shorter writes, “In attempting to answer the question: ‘Inculturation of African Religious Values – How Far?’, I hope I have shown how difficult it is to set any limits to inculturation. If the Christian transformation of culture is undertaken in earnest, then the possibilities are virtually endless. What matters is to remain faithful to the tradition concerning Jesus and to the authentic values of African religion and culture. That fidelity can only be ensured by a profound acquaintance with both the Christian tradition of faith and with African cultures. To this – it goes without saying – must be added a genuine faith in the process of inculturation itself!”, <http://www.afrikaworld.net/afrel/shorter.htm> [consulted on the: 8.01.2009].

⁹ In its footnote 151 the reference is made of the discourse of John Paul II to the participants of the National Congress of the Ecclesial for culture, of 16.01.1982.

Achievements to date

Can the local Christian communities in Africa, particularly in the context of the Catholic Church, claim some success in the inculturation of the Gospel in the life of their faithful? Listening to different opinions, coming from African pastors, bishops and theologians, both African and non-African, one may answer in a moderately affirmative sense¹⁰. However, according to some, the results so far obtained are very modest, particularly in the area of theological thought and life, and in large part also in the celebration of the sacraments. Indeed, in the opinion of an African author, attempts to incarnate Christianity in African culture have proved so far “almost complete”¹¹, while some others claim that it has been limited to a mere adaptation of a few selected African values to Christian values¹².

It seems to me that some of the more negative evaluations of what has been achieved in African inculturation are over-stated. I suspect that they are motivated by a keen sense of how much more remains to be done. This, of course, is a worthy concern and will be the subject of my reflection in the next section. In this section, however, I would like to offer a brief review of the results so far obtained in the process of inculturation among Christians/Catholics of Africa.

I begin with a linguistic point. A Nigerian priest and Professor at the Pontifical University Urbaniana points out that “African theologians appropriated the term “inculturation” in 1977, “during the Pan-African Conference

¹⁰ In the Post Synodal Apostolic Exhortation John Paul II indicates, “The Synod Fathers identified many very significant accomplishments of the Church in Africa in the areas of inculturation and ecumenical dialogue. ... The initiatives boldly undertaken by the young Churches of Africa in order to bring the Gospel ‘to the ends of the earth’ (Acts 1:8) are certainly worthy of note” (38).

¹¹ B. Bujo writes, “As for the incarnation of Christianity into African culture, the failure has been almost complete. There is a great deal of talk about African theology, but so far it has hardly gone beyond a preliminary clearing of the ground” (*African Theology in its Social Context*, Maryknoll 1992, p. 73).

¹² Another criticism by a group of African and African related theologians is expressed in the following manner, “After Vatican II, in spite of the growing awareness of inculturation, in practice very little room has been left for the implementation of inculturation. In reality what has been followed is the model of mere adaptation of a few selected African values into the ‘Christian’ values and mere translation of ‘Christian’ values into African values. Inculturation, both in concept and concrete realization, has been restricted to certain liturgical celebrations and to mere externals in this entire area”: A.B.T. Byaruhanga-Akiki and others, *Cast Away Fear: A Contribution to the African Synod*, Nairobi, Supplement to New People, 29 (March-April 1994), p. 9-10, quoted by J. Healey, D. Sybertz, *Towards an African Narrative Theology*, Paulines Publications Africa 1996, p. 27.

of theologians of the Third World (EATWOT II) held in Accra (Ghana)”¹³. In fact, at the level of language in the context of theological and liturgical reflections one may speak of notable changes that have come in the post-conciliar period. In the first place, the inculturation understood above all as incarnation of the Gospel in the life of the people, has substituted the inadequate terms like “acculturation” or “adaptation”. This shift of language represents a real evolution in a commitment to the Africanisation of theology and religious practice on the continent. This becomes evident when one reads mission statements produced by bishops in Africa¹⁴.

This call to Africanise Catholicism was famously made by Pope Paul VI in a visit to Uganda on 31 July 1969 at Kampala (Uganda), in his discourse at the closing of the General Assembly of the Bishop’s Conference of Africa and Madagascar: “You may and you must have an African Christianity”¹⁵. We need to recognize that bishops and priests in the local churches of Africa, above all in the areas of liturgy and theology, have been labouring to respond to this call in the decades after this invitation and challenge offered by Pope Paul VI. One can say that there exists already “an African Christianity” or “an African face of the Christian faith” even if there still is further to go.

Advance in inculturation of theology is particularly evident in the realm of Christology. Francis Anekwe Oborji has made a tentative and positive assessment on the inculturation of the Gospel in Africa e.g., in his book *The African Theology and Evangelization*, especially in Chapter IV, entitled “African inculturation and Christian theology”. Here the author begins by acknowledging shortcomings of this theology. These include, “an insufficient preparation of the mystery of the Trinity, especially the figure of Christ as God”, and a certain weakness in “a theology that is firmly anchored in foundation of faith and Christian tradition”¹⁶. The author then proceeds to speak of positive developments. He praises the so-called “theology of ancestors”, which places “Christ the ancestor” or “Christ the grandfather”, Oborji underlines “that it refers to a model which is already accepted in the area of theological discussion” and observes: “Our observation on the theology of ancestors or the African liturgy do not intend to claim that the efforts made by the theologians have been futile. It is all on the contrary. In fact, they are affirming an essential contribution made by the African Church to obtain a deeper evangelization”¹⁷.

¹³ F.A. Oborji, *La teologia africana e l’evangelizzazione*, Roma 1999, p. 101.

¹⁴ Cfr. *Ecclesia in Africa*, 78.

¹⁵ “You may and you must have an African Christianity”: AAS, 61 (1961), p. 575.

¹⁶ F.A. Oborji, *La teologia africana...*, p. 140.

¹⁷ Tamže, p. 140-141.

When we seek other means to evaluate achievements already made in inculturation an obvious next port of call is in the area of liturgy, especially the celebration of Eucharist, as exemplified in the so-called “Zairian Rite”¹⁸. Already before the opening of the Vatican II and, in fact in 1961, the Episcopal Conference of Congo has shown great interest in “adapting” the Liturgy of the Catholic Church for the spiritual and cultural needs of their faithful in Africa.

This desire became more urgent because of certain Directives and recommendations of the same Council. In the Dogmatic constitution on Liturgy, *Sacrosanctum Concilium*, one reads:

Even in the liturgy, the Church has no wish to impose a rigid uniformity in matters which do not implicate the faith or the good of the whole community; rather does she respect and foster the genius and talents of the various races and peoples. Anything in these peoples’ way of life which is not indissolubly bound up with superstition and error she studies with sympathy and, if possible, preserves intact. Sometimes in fact she admits such things into the liturgy itself, so long as they harmonize with its true and authentic spirit. (SC, 37).

Encouraged by this opening of the Church towards the culture of peoples, the Bishops of Congo, under the guidance of Cardinal Malula¹⁹, embarked on a long journey of preparation and development of a rite that could respond to the demands, both of the universal and of the particular Churches, particularly spiritual and cultural needs, and more specifically for the faithful of Zaire. This process passed through two main stages of testing, 1969–1974 and 1974–1985²⁰, and included official consultations between the Bishops of Zaire and the relevant dicasteries of the Roman curia. Finally, official approval was given on (30.04.1988) to the “Zairean Rite” of the Mass, with the name of “the Roman Missal for the dioceses of Zaire”, and was offered by Pope John Paul II to the Bishops of the country during the *ad Limina* visit of that year²¹.

¹⁸ One of the last publications on this theme is: E.F. Kabongo, *Le rite zairois*. The great river that passes through this state is known variously as the river “Congo” and the river “Zaire” and the name of the state has changed between the two terms. The present title of the state is “The Democratic Republic of the Congo” (DRC).

¹⁹ Mons. Joseph Albert Malula was made Cardinal by Pope Paul VI on 28.04.1969, after about three weeks that the same Pope had promulgated the New *Missale Romanum*, on 3.04.1969.

²⁰ The origin of the so called “Zaire Rite” of the Mass as well as of its rich content and significance, are the fruit of a long accurate study conducted by E.F. Kabongo, *Le rite zairois*, specialmente pp. 118-205.

²¹ S-P. Boka di Mpasi Londi, *L'inculturazione della liturgia in Africa. Ex-Zaire, storia di un rito*, Popoli (luglio-agosto-settembre 1998); This article was later published

In the light of this example in the liturgical field and in the light of other actions mentioned above, especially in the context of “African Christology”, it can be said that inculturation in the local Churches of Africa has already produced some of the desired fruits. Nevertheless, this is still “a difficult process” that “requires long time” and that “is a slow journey” (RMis 52), the same inculturation must continue to bring other fruits useful for the spiritual growth of the local churches and for the benefit of the universal Church. Taking the point of “Zairean Rite” Simon-Pierre Boka of Mpasí Londi observes, “The Missal [for the diocese of Zaire] is a pledge that gives hope, in as much it gives a start to the effort of inculturation, that it must be carried ahead in all the fields²².”

Challenges ahead

What are the most important and more urgent challenges in our time, in the first decade of the III millennium, that the local Churches in Africa should address in the process of inculturation? Without claiming to exhaust the list of aspirations or areas in which the process of inculturation should still be strengthened, one may indicate the following: a narrative approach to theology; the celebration of the sacraments; and reflection on the consecrated life and the ministry of healing.

Regarding what method to employ in African theology, I am impressed by the possibilities that the approach of “narrative theology” offers for theologies of inculturation. I see this approach as having much in keeping with African culture and, at the same time, being close to the mode of discourse that is found in the Bible. The authors of a book *Towards an African Narrative Theology* highlight the fact that “the deepest African values are centred on the very meaning of life and human existence” and that “the deepest meaning of life is found in personal relationship and community as reflected in many African proverbs”²³. It should be possible to produce articulations of the Gospel that are contextualised and which work in a language characteristic of African cultures, without betraying the essential content of the Christian message. As we already stated in the previous section, so far there have been some significant steps taken in the development an inculturated theology,

in a website: <http://ospiti.peacelink.it/popoli/lug98/12.htm>, [consulted on the: 15.01.2009].

²² Tamže.

²³ Cfr. J. Headley, D. Sybertz, *Towards an African Narrative Theology*, p. 347. At the end of the Chapter VI, entitled *Relationship is in the eating together* (pp. 280-290) we find some interesting examples of narrative theology.

particularly in the area of Christology. However, there remains much to explore further in areas such as the Trinitarian doctrine and Pneumatology.

With reference to Pneumatology, Allan Anderson observes: "To rightly understand the Holy Spirit in an African perspective, three related, areas can be indicated: a general holistic world-view; a concept of (Spiritual) power; the notion of the ancestor. It is stressed that African reality is pervaded by the Spirit(s), in a sense that divine involvement is perceived, or "felt" (rather than exactly conceived of systematically) in every aspect of individual as well as social life"²⁴. However, the same author stresses that caution is needed in any the attempt to give Christian value to such aspects of traditional religious and cultural tradition. For example, while accepting some aspects of the cult or veneration of the ancestors, one may not automatically identify the ancestors with the Holy Spirit.

This will, therefore, be the task of African theologians, encouraged and supported by their Pastors and also by lay faithful to find an appropriate way to express the Christian message in a language understandable in a cultural African reality, and at the same time in fidelity to the tradition that has carried the same message up to today.

Similar things can be said of the attempts of inculturation within the framework of the celebration of the sacraments. We have already discussed the so-called "Zairean Rite" for the celebration the Eucharist, but there is more to be explored in terms of the greater inculturation of other sacraments, especially of Baptism, Confirmation and marriage.

Thinking about the preparation for Baptism and Confirmation, I naturally recall an aspect of traditional African culture that could be wisely "exploited" for the benefit of the entire local Ecclesial Community. One knows that in the various Rites of Passage it is not only the family (enlarged) of the boys and girls that are involved, but the entire village. I think that this pedagogy is impressive and could indicate that a greater involvement of the parish community in the preparation and celebration of the sacraments of initiation to the Christian life would bear good fruit, not only in those to whom the sacraments are administered but also in the parish community itself.

As regards the celebration of marriage, and especially its preparation, it is not up to me, a non-African who does not consider himself "an expert in African matters", to suggest which aspects of a rich and long process of traditional marriage would be properly applied in the celebration of the sacrament of marriage in the Christian (Catholic) communities in Africa. The theme

²⁴ Cfr. A. Anderson, *Moya. The Holy Spirit in an African Context*, University of South Africa, Pretoria 1991, p. 8. One may see also my review of this book in *Omnis Terra*, 27 (1993), s. 97-100.

of inculturation in this context has been the subject of discussion during the Synod for Africa, but later – in the opinion of some African authors – it has been completely forgotten. For example, a priest of Burundi, Méthode Gahunhgu expresses a wish that “for the good of the Church on this continent”²⁵, the next synodal assembly for Africa, after having assessed the journey made during the Synod of 1994 and in the period post-synodal apostolic exhortation, may take some themes that were deferred or forgotten.

Regarding a possible inculturation of the consecrated life I desire to mention a recent book of the above mentioned priest Gahungu. I think I can understand the concerns that the author expresses in his book²⁶, and I think I am able to share his proposals for a fruitful inculturation in the context of consecrated life in Africa. Recalling some interventions of the Synod fathers during the Synod for Africa held in Rome in 1994, the author makes it evident that the consecrated life in Africa is still “too much followed on the Western model” and therefore “needs to be inculturated”²⁷. This concerns particularly the learning system, which is concerned primarily “with forming an elite for administration” based on the “move to promote individuals which favours the phenomenon of corruption”²⁸ Gahungu also refers to the following additional challenges: the “stop-gap approach to vocations promotion” and similarly, “the utilitarian purpose of vocations promotion”, he points out that this can result in a search for titles and high functions together with a life that is comfortable and expensive. He even suggests that formation can damage the personality of candidates by subjecting them to a form of obedience that is authoritarian and abusive. He criticises also the presence of ethnocentric biases in the exercise of authority within religious life²⁹.

In proposing a solution to these problems the author stresses the need and demand of loyalty to the founding charism and the subsequent spiritual heritage³⁰, in harmony with what John Paul II has written in the exhortation *Vita Consecrata*. In the light of this document Gahungu calls for a “courageous dynamic reading, to update and to contextualize the charism and the Spirit of the Institute”³¹. The religious habit and above all the vows are areas that, according to this Burundian priest, should be subject to a courageous and healthy process of inculturation. In what does the inculturation consist in

²⁵ Cfr. M. Gahungu, *Le sfide dell'inculturazione in Africa*, p. 229.

²⁶ Cfr. Idem, *Inculturare la vita consacrata in Africa...*

²⁷ Ibid., p. 47.

²⁸ Ibid., p. 55.

²⁹ Cfr. Ibid., p. 58-73.

³⁰ Cfr. Ibid., p. 88-89.

³¹ It is the first subtitle of the last chapter of the abovementioned book of Gahungu on the inculturation of the consecrated life.

this context? For example, with reference to religious vows, the classic triad of chastity, poverty and obedience, while remaining valid their practice, should not prevent the reflection about other possible ways of the consecration in the light of the “Sermon on the Mount”. In this way the consecrated life may, perhaps, appear to the people of Africa more transparent and more significant.

There is, finally, a fertile area of the Ministry of healing that the Catholic Church in Africa could wisely use, both for strengthening links with their faithful and in making individual local Churches more dynamic and more “attractive”. This field is a major challenge for the Catholic Church, especially because the lack of adequate response to the expectations of many Africans for healing from various types of diseases, was one of the causes of the birth of so-called “Independent African churches”, especially those described as “prophetic-curative”.

This theme has been the subject of discussions at the first Synod of Bishops for Africa (10.04–8.05.1994). It is true as one reads in the *Instrumentum laboris* in preparation for the said Synod, some of the “independent churches”, “sprouted from the trunk of missionary churches and characterised by assuming some aspects of RTA³², offer a confused image: some must clearly be regarded as ‘ecclesial communities’, while others appear to have all the characteristics of sects as such. Some groups, born in the heart of the Church, have degenerated into sects”³³.

This diagnosis of the “independent churches”, while no doubt correct, does not propose enough to remedy the situation and to curb many members of the Catholic Church from going to find in these Churches a “refuge” and aid against various evils which afflict them. I am convinced that a recovery of the “health ministry” on the part of the Catholic Church and the proper management of this sector would benefit bear much fruit within the same church.

In fact, the “health ministry”, spiritual and physical, is an integral part both of the mission of Jesus Himself and His missionary mandate entrusted to the Apostles. As regards the healings done by Jesus, including those spiritual, or the liberation from malignant spirits, the Gospels give a clear witness (cfr. Lk 4.38–41; 5,12–26). After His resurrection Jesus sent the apostles not only to proclaim the Gospel and baptized, but also to cast out demons and heal the sick: “And these signs will accompany those who believe: by using my name they will cast out demons; they will speak in new tongues; they

³² RTA = Religione Tradizionale Africana [African Traditional Religion(s)].

³³ Special Assembly for the African Sinod of Bishops. *Instrumentum laboris: La Chiesa in Africa e la sua missione evangelizzatrice verso l'anno 2000 “Sarete miei testimoni”* (Atti 1,8), Edizioni Dehoniane di Bologna 1993, p. 69.

will pick up snakes in their hands, and if they drink any deadly thing, it will not hurt them; they will lay their hands on the sick, and they will recover” (NRSV: Mk 16: 17-18).

With reference to the Mission of Jesus, in his Encyclical *Redemptoris missio* (14), John Paul II stated: “Two gestures characterize the mission of Jesus: healing and forgiveness. His many healings demonstrate His great compassion in the face of human miseries; but they mean as well that in the Kingdom there will no longer diseases nor suffering and that His mission is aimed at the outset to free people from them”. Consequently, even today this ministry, so far not sufficiently appreciated, should become an integral part of the evangelizing mission of the Church and of our pastoral plans. In Africa this ministry, for its particular relationship with some cultural elements and traditional religious, may prepare a fertile ground for the effective inculturation of the Gospel.

INKULTURACJA W AFRYCE. DOTYCHCZASOWE OSIĄGNIĘCIA I WYZWANIA

Streszczenie

Współczesne wysiłki badań nad inkulturacją w Afryce skupiały się generalnie na liturgii, szczególnie Eucharystii oraz na chrystologii. Innymi sferami zainteresowania stały się życie konsekrowane oraz teologia Kościoła postrzeganego jako Rodzina Boża. Zauważa się także wzrost zainteresowania tą problematyką u rodzimych teologów. W poszukiwaniach i wysiłkach inkulturacyjnych należy pamiętać o kryteriach i podstawach zawartych przez Jana Pawła II w encyklice *Redemptoris missio* (RMis 52, 54) oraz adhortacji *Ecclesia in Africa* (EA 62, 78). Wsłuchując się w różne głosy teologów z i spoza Afryki można w sposób umiarkowanie pozytywnie ocenić aktualne osiągnięcia w tej dziedzinie. Autor prezentuje wyniki na poszczególnych polach (lingwistycznym, chrystologicznym, liturgicznym). Zostały przedstawione także wyzwania przyszłości, spośród których za najważniejsze zostały uznane: narracyjne podejście do teologii, celebrowanie sakramentów, refleksja nad życiem konsekrowanym oraz posługa uzdrawiania. Wzorem i modelem pozostaje posługa i misja Jezusa, charakteryzująca się dwoma aspektami – uzdrawianiem i przebaczeniem (RMis 14).

(oprac. ks. G. W.)

Ks. Józef Urban*

Opole

GENEZA TEOLOGII AFRYKAŃSKIEJ

Angielski teolog Aylward Shorter pisał w 1975 r.: „Dopóki w Kościele powszechnym nie będzie miejsca dla teologii afrykańskiej, dla rytów afrykańskich i struktur kościelnych o inspiracji afrykańskiej, dopóty chrześcijaństwo afrykańskie nie będzie rzeczywistością realną”¹. Książka wzbudziła znaczne zainteresowanie na Zachodzie. Już w 1977 r., czyli w dwa lata po jej pierwszym wydaniu, ukazało się wydanie drugie, w roku 1980 zaś pojawiła się francuska edycja tej książki².

Wypowiedzi w podobnym duchu można by przytaczać wiele. Pokażną ich liczbę zebrał Oscar Bimwenyi-Kweshi w swej rozprawie pt. *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*³. Lektura tego obszernego dzieła (tekst pracy liczy 585 stron druku oraz 27 stron bibliografii) uświadamia czytelnikowi, jak ogromnych rozmiarów nabrała już wtedy dyskusja wokół problemu teologii afrykańskiej. Początkowo uczestniczyli w niej głównie teologowie europejscy oraz amerykańscy, ale z czasem, w coraz większym stopniu, teologowie afrykańscy.

*** Ks. Józef Urban** – doktor habilitowany misjologii i teologii religii, profesor Uniwersytetu Opolskiego, kierownik Katedry Dialogu Międzyreligijnego Instytutu Ekumenizmu i Badań nad Integracją Wydziału Teologicznego UO, proboszcz parafii św. Apostołów Filipa i Jakuba w Rogowie Opolskim, członek International Association of Catholic Missiologists (IACM) oraz Zarządu SMP.

¹ A. Shorter, *African Christian Theology – Adaptation or Incarnation?*, London - New York 1975, s. 22.

² *Théologie Chrétienne Africaine. Adaptation ou Incarnation?*, Paris 1980.

³ Lovain 1977¹, Paris 1981².

Mówiąc o genezie teologii afrykańskiej należy cofnąć się do roku 1956. Był to swego rodzaju punkt zerowy, rozpoczynający naukową dyskusję wokół problemu teologii afrykańskiej. W tym właśnie roku ukazała się w paryskim wydawnictwie Présence Africaine, książka zatytułowana *Des prêtres noirs s'interrogent*⁴. Przekład na język niemiecki: *Schwarze Priester melden sich*⁵. Jeden ze współautorów tego dzieła, Meinard Hebga po raz pierwszy *expressis verbis* użył wyrażenia „fundamentalna teologia afrykańska”⁶.

Rok 1956 zdaje się więc być rokiem rozpoczynającym dyskusję o teologii afrykańskiej, okazuje się jednak, iż należy sięgnąć jeszcze bardziej wstecz, bo dyskusja ta miała swoich prekursorów.

1. Prekursorzy teologii afrykańskiej

Dnia 3 czerwca 1975 r. Ernst Dammann wystąpił z gościnnym wykładem w Wyższej Szkole Kościelnej w Berlinie, w związku z obchodami setnej rocznicy urodzin Siegfrieda Knaka, byłego dyrektora Towarzystwa Misyjnego „Berliner Mission” i przedstawiciela misjologii w Berlinie i Halle. Wykład zatytułowany: *Prekursorzy teologii afrykańskiej* ukazał się drukiem w roku następnym⁷. Dammann przybliży czytelnikowi sylwetki kilku misjonarzy protestanckich z pierwszej połowy XX wieku, którzy – choć nie używali jeszcze pojęcia „teologia afrykańska” – z pewnością zasługują na miano jej prekursorów.

Do ich grona zaliczył autor Bruno Gutmanna, misjonarza Towarzystwa Misyjnego „Leipziger Mission”, który od 1902 r. pracował wśród Dszagów pod Kilimandżaro, na terenie ówczesnej Niemieckiej Afryki Wschodniej. Już w swym pierwszym dziele *Dichten und Denken der Dschagga-Neger* (1909), rozpoczynającym cykl licznych artykułów i książek, Gutmann na gruncie badań językowych wykazuje głęboką znajomość mentalności Afrykanów, wśród których pracuje. Głównym problemem, jaki go interesował, była odpowiedź na pytanie: jakie miejsce mogą zająć elementy tradycyjne w głoszeniu Orędzia Zbawienia i budowaniu chrześcijańskich wspólnot? Wspólnota rodowa, wspólnota ziemi i starszyzna plemienna, to – zdaniem Gutmanna – zasadnicze elementy składowe nowej chrześcijańskiej wspólnoty. Elementy te niszczyli przybywający do Afryki Europejczycy, w tym także misjonarze. Gutmann nie poprzestawał jedynie na badaniach i naukowej refleksji, ale był również praktykiem, który próbował zastosować wyniki swoich badań – w liturgii, w nadawaniu

⁴ *Des prêtres noirs s'interrogent*, red. A. Abble, J.C. Bajeux i in., Paris 1957².

⁵ *Schwarze Priester melden sich*, Frankfurt/M 1960.

⁶ Tamże, s. 190.

⁷ E. Dammann, *Vorläufer einer afrikanischen Theologie*, Zeitschrift für Missions und Religionswissenschaft 60 (1976) z. 2, s. 138-148.

imion, głównie przy chrzcie i innych okolicznościach, np. poświęceniu domu. Bliższe poznanie poglądów Gutmanna umożliwia lektura innej jego książki, zatytułowanej *Gemeindeaufbau aus dem Evangelium* (1925). Niewątpliwie poglądy Gutmanna budziły wówczas wiele kontrowersji wśród teologów.

Według Dammanna drugim wybitnym prekursorem teologii afrykańskiej był Knak. W dłuższej rozprawie zatytułowanej *Unsere Aufgabe* pisał on: „dziś na czoło wysuwają się pytania, jak młode Kościoły mogą rozwijać się w oparciu o duchowe dziedzictwo swoich ludów (...), czy zdołają uchronić chrześcijaństwo przed traktowaniem go jako religię importowaną i osadzić je na miejscowym guncie?”⁸. Syntezę swych poglądów zawarł Knak w książce *Zwischen Nil und Tafelbai* (1931). W pierwszej części dzieła autor omawia problem odrębności rasowej ludów Bantu w świetle zadań misyjnych, zarzucając misjonarzom europeizację Afrykanów. Ewangelia nie powinna burzyć miejscowych istotnych praktyk, lecz je rozwijać. Również w naukach powinno się uwzględniać aspekt afrykański⁹.

Inny misjonarz, Jan Raum, współpracownik Gutmanna uważał, że należałoby młodych kapłanów religii tradycyjnych traktować jako ewangeliczne naczynia wybrane przez Boga. Mówił on obrazowo o swego rodzaju trójgłosie – lud, Biblia i Kościół, którym powinny rozbrzmiewać wiara i życie afrykańskich wspólnot. Również w tych poglądach można się dopatrzyć pewnych wskazań dla przyszłej teologii afrykańskiej.

Z kolei na temat chrześcijańskiej etyki dla ludów Bantu pisał Franz Krüger, przedstawiciel „Berliner Mission” w Afryce Południowej. Rozwagał on możliwość przystosowania etyki chrześcijańskiej do duchowości ludów Bantu. Za założenie podstawowe przyjął on podporządkowanie etyki indywidualistycznej etyce społecznej i konieczność wykorzystania zwyczajów bantu jako elementów składowych nowej chrześcijańskiej etyki społecznej. Zatem i w tej dziedzinie współczesna etyka chrześcijańska w Afryce ma swego poprzednika.

Za bezpośrednich prekursorów, którzy niejako sprowokowali wieloaspektową już dziś dyskusję o teologii afrykańskiej, uważa się powszechnie wspomnianych wcześniej, autorów książki *Des prêtres noirs s'interrogent*. We wstępie pisali oni: „Kapłan afrykański również powinien mieć możliwość wypowiedzenia swoich refleksji na temat Kościoła we własnym kraju, przyczyniając się w ten sposób do rozwoju Królestwa Bożego. Trudno powiedzieć, by czarni kapłani nigdy nie wypowiadali się na temat misji, jednakże w zamieszaniu głosów rozprawiających na ten temat, ich głos był raczej nazbyt dyskretny, podczas gdy oni właśnie powinni mieć pierwszeństwo głosu w tej sprawie”¹⁰.

⁸ Tenże, *Unsere Aufgabe*, s. 141.

⁹ Tamże, s. 141-143.

¹⁰ *Des prêtres...*, s. 2.

Najbardziej radykalny w powyższej publikacji wydaje się być Hebga, autor ostatniej (IX) części dzieła, zatytułowanej *Chrześcijaństwo i murzyńskość*¹¹. Rozważa on problem możliwości współistnienia murzyńskości i chrześcijaństwa, zakładając, że murzyńskość może być zaakceptowana przez chrześcijaństwo, któremu z tego powodu nie grozi niebezpieczeństwo wyrzeczenia się siebie. Pojawiały się bowiem tendencje, by czarnych oddalić od Chrystusa i Kościoła. Trzeba tu zaznaczyć, kontynuuje autor, że orędzie Zbawiciela nie dopuszcza żadnej dyskryminacji w stosunku do jakiegokolwiek grupy etnicznej, po pierwsze dlatego, że Jezus nigdy nie uznawał różnic rasowych, w powszechnym rozumieniu tego słowa: koloru skóry, cech fizycznych; po drugie dlatego, że wyraźnie oświadczył, iż Jego religia zjednoczy wszelkie stworzenie *usque ad extremum terrae*. Czarni zatem, obok innych, białych i żółtych, należą do owego biblijnego anonimowego ludu zaproszonego na Ucztę Baranka. Co więcej, czyż chrzest Etiopczyka nazajutrz po Zesłaniu Ducha Świętego nie jest osobistym wezwaniem skierowanym do Afryki? Zresztą nasza wiara w jednego Boga Stworzyciela i Odkupiciela oraz wiara w życie wieczne sprawia, że stając się chrześcijanami, nie zmieniamy Boga. Fakt przyjęcia czy zaadoptowania przez chrześcijaństwo takich elementów, jak geniusz, sztuka, zwyczaje i języki Czarnej Afryki z pewnością nie zuboży i nie wypaczy istoty murzyńskości. Nie ma bowiem, jak podkreśla Hebga, żadnej istotnej sprzeczności pomiędzy chrześcijaństwem a murzyńskością, przeciwnie: pewna zgodność, a nawet szczególna szansa rozwoju dla większej chwały Boga Abrahama i Boga naszych ojców. Jednakże pozostaje obawa, że chrześcijaństwo historyczne, które niesie ze sobą tak powszechne piętno geniuszu pewnych ras, sprawia, iż my, czarni pozostaniemy wciąż tylko *hospites et advenae*, podejmowani miłosiernie przez *cives sanctorum et domestici Dei*!

Chrześcijaństwo, chcąc być ekumeniczne, powinno w Afryce mieć wymiar negroidalny, a nawet – zgodnie z postulatem antyimperializmu kulturowego – ulegać wpływowi murzyńskości. Święci Doktorzy, których dzisiaj czcimy, jak św. Augustyn czy św. Tomasz z Akwinu, osiągnęli szczyty w rozumieniu i formułowaniu prawd boskich posługując się mądrością ludów śródziemnomorskich; przynoszą oni zaszczyt całej ludzkości, dlatego i my chcemy mieć swój wkład w ogólny rozwój ludzkości; chcemy jednak w filozofii i teologii służyć Chrystusowi tym, co pochodzi z naszego kraju, przykładowo: teoria niewykorzystanej siły witalnej czy instytucje patriarchatu. Także w liturgii – monotonne melodie lamentacyjne towarzyszące grupowym seansom pokutnym, tańce sakralne wyrażające uczucia religijne w sposób bardzo ekspresywny, następnie różne rytmy proste i piękne, symbolika być może bardziej naturalna, konfrontacja geniuszu języków orientalnych

¹¹ *Christianism et negritude*, s. 189-203.

z naszym, zważywszy, że w budowie i formach werbalnych istnieje pewne podobieństwo. Z kolei autor mówi jeszcze bardziej konkretnie, wkraczając w dziedzinę muzyki. Muzyka organowa Bacha budzi niewątpliwie uczucia religijne, podobnie muzyka Wagnera imitująca np. huk grzmotu Boga w scenach Sądu Ostatecznego. Czyż jednak czarni nie mają, jedynej w swoim rodzaju, jakże monumentalnej muzyki, którą jest blues negro-afrykański? Czyż istnieje muzyka bardziej przejmująca i pełna pokory niż muzyka bluesowa? A ileż ładunku emocjonalnego zawiera w sobie rytm tam-tamów!¹².

Kończąc swe wywody, autor ponawia zachętę, by Afrykanie mieli odwagę wielbić Boga, posługując się własną kulturą („Osons donc fair servir notre culture a la louange publique de Dieu”)¹³. Oby wszyscy chrześcijanie zrozumieli, że również z „Galilei czarnych ludów” może pochodzić coś dobrego, choć nie wynalazły one ani prochu ani kompasu. Obowiązkiem czarnych kapłanów afrykańskich jest wierność Kościołowi, natomiast murzyńskość, która ich zrodziła, niech ich przepaja swą treścią, niech będzie dla nich pierwszą krynicą. Jest to jedyny właściwy sposób mówienia w Afryce o wspaniałościach Bożych¹⁴.

Powyższe rozważania afrykańskiego jezuitę, jak zresztą i pozostałych autorów *Des prêtres noirs s'interrogent*, ukazały się w dość osobliwym kontekście politycznym, mianowicie w czasach, kiedy większość państw afrykańskich nie posiadała jeszcze niepodległości. Kto wie, czy ów wielogłos kapłanów z Czarnej Afryki nie wpłynął istotnie na budzenie poczucia własnej tożsamości, nie tylko w dziedzinach wiary i religii, lecz także w dziedzinie świadomości społeczno-politycznej. W zakresie myśli teologicznej, *Des prêtres noirs s'interrogent* ma prekursorski charakter w stosunku do aktualnych publikacji „o” teologii afrykańskiej i „z” teologii afrykańskiej.

2. Ewolucja pojęcia „teologia afrykańska”

Jak już wspomniano wyżej, pierwszy który użył pojęcia „teologia afrykańska” był Hebga, zaś w artykule pt. *Chrześcijaństwo i murzyńskość* posłużył się wyrażeniem „fundamentalna teologia afrykańska”¹⁵. W tym samym dziele (czyli *Des prêtres noirs s'interrogent*) Ernst Verdieu i Paul Ondia, autorzy artykułu *Kapłaństwo i murzyńskość*, używają wyrażenia „teologia przystosowana do mentalności środowiska”¹⁶, w odniesieniu do takiej teologii, która umożliwiałaby kapłanom, będącym w kontakcie ze środowiskiem, badanie

¹² Tamże, s. 191-201.

¹³ Tamże, s. 202.

¹⁴ Tamże, s. 202-203.

¹⁵ *Des prêtres...*, s. 190.

¹⁶ *Theologie adaptee a la mentalité de l'endroit*, tamże, s. 102.

jego walorów i braków oraz konfrontowanie ich z treścią orędzia chrześcijańskiego.

W 1958 r. Alfred Vanneste, pierwszy dziekan Wydziału Teologicznego w Kinshasie, powtórzył wyrażenie Hebgy, opuszczając określenie „fundamentalna”¹⁷. Vanneste opowiadał się za istnieniem odrębnej teologii afrykańskiej, chociaż w dyskusji z Tharsis Tshibangu przyznawał, że na razie nie jest to jeszcze możliwe.

W 1959 r., podczas drugiego Kongresu Czarnych Pisarzy i Artystów, John Mbiti używa wyrażenia „system teologiczny w Afryce”¹⁸, nalegając na utworzenie systemu teologicznego, który byłby przystosowany do kultury ludów afrykańskich i im służył.

Na tym samym Kongresie Rémy Ralibera posługiwał się pojęciami „teologia afrykańska pozytywna” i „teologia afrykańska spekulatywna”¹⁹. Teologia afrykańska, zdaniem Ralibery, oznacza transkulturację chrześcijaństwa, tzn. przekaz Orędzia Bożego człowiekowi w jego języku: słownictwie, pojęciach, obrazach i potocznym procesie rozumowania.

W roku 1960 Vanneste mówił o „teologii afrykańskiej” przeciwstawiając ją „prawdziwej teologii”²⁰, czyli teologii uniwersalnej albo ścisłej (*la theologie pure*). Teologię afrykańską nazywa teologią praktyczną, co w tym kontekście kwalifikuje ją jako teologię niższego rzędu. W omawianej debacie, z 1960 r.,

Tshibangu lansował wyrażenie „teologia koloru afrykańskiego”²¹. Istnienie takiej teologii, zdaniem Tshibangu, byłoby możliwe przy założeniu, że kultura afrykańska posiada oryginalny, rodzimy system myślenia. Wreszcie w roku 1968 Yves Feenstra używa określenia „rodzima refleksja teologiczna”²², która nie pochodziłaby z importu, lecz stanowiła rezultat badań afrykańskich intelektualistów, zgłębiających Objawienie biblijne.

3. Pierwsze osiągnięcia teologii afrykańskiej

Kiedy zaczynano mówić o teologii afrykańskiej, czyli w latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku, spotykamy się z terminem – „teologia adaptacji” i *pierres d'attente* (w literalnym tłumaczeniu na język polski – „kamienie oczekiwania”). To był pierwszy etap rozwoju teologii afrykańskiej. Próbując lapidarnie wyrazić istotę problemu adaptacji teologicznej, można powiedzieć,

¹⁷ A. Vanneste, *Une Faculté de Theologie en Afrique*, *Revue du Clergé Africain* 13 (1958) nr 3, s. 233-234 [dalej cyt. RCA].

¹⁸ J.S. Mbiti, *Christianisme et religions indigènes Au Kenia*, *Presence Africaine* 27-28 (1959), s. 151.

¹⁹ Tamże, s. 166.

²⁰ A. Vanneste, *D'abord une vraie theologie*, RCA 15 (1960), s. 346.

²¹ Th. Tshibangu, *Vers une theologie de couleur africaine*, RCA 15 (1960), s. 333.

²² Y. Feenstra, *La nécessité d'une réflexion theologique autochtone*, RCA 24 (1969), s. 294.

że chodziło o złagodzenie importowanego i zagranicznego charakteru teologii oraz nadanie jej pewnej „fasady”, pewnego „oblicza” lokalnego. Znaczące są już same tytuły niektórych publikacji z tego okresu²³. Usiłowano więc przystosować, możliwie jak najlepiej, dorobek teologiczny Kościoła zachodniego do warunków społeczno-kulturowych ludów afrykańskich. Nadto teologia adaptacji stawiała sobie za cel w tych dziedzinach, do których się odnosi, mogą służyć, wydaje się, za bazę do przeprowadzenia analogii religijnych i pomagać w wyjaśnieniu takiego czy innego aspektu problemów teologicznych²⁴. Jeszcze wcześniej, bo w pierwszym roku działalności Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Lovanium w Kinshasie (1957), o teologii *pierres d'attente* mówił Vanneste: „Można mieć nadzieję – twierdził – że wysiłek studentów i profesorów doprowadzi kiedyś do powstania prawdziwej teologii afrykańskiej, zdolnej włączyć do chrześcijańskiej koncepcji świata wszystkie autentyczne walory afrykańskie tkwiące w duszy tych ludów jako ‘kamienie oczekiwania’ na Objawienie”²⁵.

Rzeczników teologii adaptacji i kamieni oczekiwania było wielu; do najbardziej znanych należeli: Placide Tempels, Vincent Mulago, Marie François Lufuluabo, Dominique Nothomb, Alexis Kagame. To ich poglądy wywarły poważny wpływ na afrykanizację hierarchii kościelnej, katechezy czy liturgii. Jednak teologia adaptacji zawierała też pewne niejasności. Wyrażały się one chociażby pytaniem – co należy adoptować, chrześcijaństwo w swej istocie czy chrześcijaństwo wraz z łacińsko-germańską oprawą?

Przeciwnikiem teologii adaptacji był m.in. kardynał Grigor Agagianian, który w okresie II Soboru Watykańskiego pełnił funkcję Prefekta Kongregacji Rozkrzewiania Wiary. W wywiadzie udzielonym dziennikarzowi „L'Osservatore Romano” z okazji Światowego Dnia Misyjnego, kardynał Agagianian powiedział: „(...) słowo ‘adaptacja’ zdaje się wyrażać działanie od zewnątrz, pewien proces imitacyjny, który pozostaje ciągle czymś powierzchownym, bez więzi z duszą. Wolałbym się raczej powołać na ewangeliczną przypowieść o zaczynie, który, znalazłszy się w cieście, porusza całe ciasto: przypowieść, która nas uczy, że trzeba pracować od wewnątrz. Więc – konkluduje Kardynał Prefekt – mówić o adaptacji myśli teologicznej, myśli filozoficznej i kultury wyrażającej się w dziełach sztuki, nie może znaczyć tego, co wyraża wzniesienie energii i mocy, które potrafią i które mogą wyrazić się szczerze i po chrześcijańsku według miejscowych form kulturowych”²⁶.

²³ Np. H. Gravrand, *Visage africaine de l'Eglise. Une expérience Au Senegal*, Paris 1962; V. Mulago, *Un visage africain du christianisme*, Paris 1965.

²⁴ Th. Tshibangu, A. Vanneste, *Débat sur la theologie africaine*, RCA 15 (1960) nr 4, s. 341.

²⁵ A. Vanneste, *Une Faculté de Theologie en Afrique*, RCA 13 (1958), s. 235.

²⁶ L'Osservatore Romano (19.10.1963), s. 3.

Sami teologowie używali też zróżnicowanej terminologii. W ich pracach można spotkać terminy: „afrykanizować” i „afrykanizacja”, „naturalizować” i „naturalizacja”, „indygenizować” i „indygenizacja”. Wydaje się, że były to jednak tylko inne określenia terminów: „adoptować” i „adaptacja”. W istocie chodziło zawsze o to samo, by nadać afrykańskie oblicze czemuś, co nie jest rodzime. Było to po prostu niecelowe, bo czyż można afrykanizować i czynić rodzimym to, co jest afrykańskie i rodzime?

Wolnym od powyższych mankamentów zdaje się być następny nurt w teologii, zwany teologią akomodacji wcielającej lub teologią inkarnacyjną lub teologią kontekstualną. Jej początki sięgają lat siedemdziesiątych XX wieku²⁷.

Ten kolejny etap rozwoju teologii uwarunkowany jest już znacznym wpływem II Soboru Watykańskiego. Teologia afrykańska nawiązuje chociażby do następującej wypowiedzi z Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym: „Dobra nowina Chrystusowa odnawia ustawicznie życie i kulturę upadłego człowieka oraz zwalcza i usuwa błędy i zło, płynące z ciągle grożącego człowiekowi zwodzenia przez grzech. Nieustannie oczyszcza i podnosi obyczaje ludów, skarby i przymioty ducha każdego ludu czy wieku, niejako użyźnia od wewnątrz bogactwami z wysoka, umacnia, uzupełnia i naprawia w Chrystusie. W ten sposób Kościół wypełniając swoje zadanie, tym samym pobudza do kultury życia osobistego i społecznego i działalnością swoją, także i liturgiczną, wychowuje człowieka do wewnętrznej wolności” (KDK 58,4). Najistotniejsze są tu słowa o użyźniającym działaniu Ewangelii wobec kultury i jej współdziałaniu od wewnątrz w rozwoju cywilizacyjnym. Znaczy to, że kultura – ujmowana całościowo – oczyszcza się od wewnątrz pod wpływem użyźniającego działania Ewangelii. W tej perspektywie wypowiadają się teologowie afrykańscy. Jednocześnie po tej myśli idzie deklaracja biskupów Afryki i Madagaskaru przedstawiona podczas IV Synodu Biskupów, poświęconego zagadnieniu ewangelizacji (1974 r.)²⁸. Ich zdaniem, wszelka inicjatywa – a więc również w dziedzinie teologii afrykańskiej, powinna wychodzić ze wspólnot chrześcijańskich, które rodzą się w Afryce. Na miejscowych wspólnotach w pierwszym rzędzie ciąży obowiązek zgłębiania Ewangelii, rozróżniania, w duchu wiary, elementów tradycji, które dopomogą w prawdziwym wnikięciu Ewangelii we wszystkie dziedziny życia. Tylko w takich warunkach będzie mogła istnieć prawdziwa teologia afrykańska, czyli prawdziwie rodzima myśl teologiczna, starająca się odpowiedzieć na pytania, które rodzą się w konkretnym kontekście historycznym; myśl teologiczna wierna autentycznej tradycji Kościoła, a zarazem

²⁷ Zob. *Asian Voices in Christian Theology*, red. G.H. Andersen, New York 1976, s. 4; R. Malek, *Teologia w Kontekście*, Collectanea Theologica 51 (1981) f. I, s. 123-126.

²⁸ *Promouvoir l'évangélisation dans la coresponsabilité*, La Documentation catholique (17.11.1074), s. 995-996.

uwrażliwiona na istotne problemy wspólnoty chrześcijańskiej i uwzględniająca tradycje, języki i filozofię afrykańską²⁹.

Afrykańska teologia zrodzona na miejscu, zrodzona z życia afrykańskich wspólnot, z ich podstawowych dążeń, z ich historycznych kontekstów, tradycji, języków i filozofii – nie będzie jedynie echem obcej myśli, lecz prawdziwym przyczynkiem do wspólnego dziedzictwa myśli teologicznej. Dlatego biskupi Afryki i Madagaskaru uważają teologię adaptacji za nieaktualną, zaś przyjmują teologię inkarnacji (akomodacji wcielającej)³⁰.

W teologii inkarnacyjnej nadchodzi czas, aby pozostawić wolność działania samym Afrykanom, umożliwiając wypowiedzanie się na temat przeżywania własnej wiary w Chrystusa. Przyniesienie gotowej teologii, czyli gotowych odpowiedzi na problemy wspólnot np. europejskich, wcale nie musi odpowiadać problemom, które są naprawdę aktualne w Afryce. Zrozumiano również, że nowa teologia wcale nie musi bazować na europejskiej myśli filozoficznej. Dopiero dzięki teologii inkarnacyjnej stało się całkowicie oczywiste, że jedynie istotnym w przekazie misyjnym jest Orędzie Zbawcze, czyli Chrystusa³¹. Zrozumiano, że Orędzie, że Chrystus – nie są tym samym, co chrześcijaństwo, również Orędzie, nie jest tym samym, co wiara. Jest ona sprawą łaski, zaś obowiązkiem człowieka jest uwzględnienie kryteriów wewnętrznych wspólnoty, do której się przychodzi z Orędziem. Zwiastun ewangelicznego Orędzia, mówi Oscar Bimweni, musi postępować bardzo ostrożnie, w przeciwnym razie, nie otrzyma wizy do wejścia we wspólnotę (Refleksje z wykładów w Kinshasie na temat teologii afrykańskiej). W teologii Bimweni kultura afrykańska jest nie tylko opisana, lecz także zintegrowana w szerszym zespole pojęć, pozwalającym za krytyczne zajęcie się podstawowymi przesłankami Objawienia. Innym słowy, teologia afrykańska zaczyna mieć swoje „Sitz im Leben”.

Do takiego rozumienia teologii nawiążą potem uczestnicy Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Afryce w 1994 roku, uznając inkulturację za pierwszoplanowy cel, konieczność oraz nakaz i drogę do pełnej ewangelizacji, która „ma sprawić, aby człowiek mógł przyjąć Jezusa Chrystusa całym swoim życiem osobowym, kulturowym, ekonomicznym i politycznym, dążąc do pełnej wierności Bogu Ojcu i do świętości życia dzięki działaniu Ducha Świętego” (EA 62).

Znamienne jest to, iż teologia inkarnacyjna w Afryce pojawiła się o wiele wcześniej, aniżeli posynodalna adhortacja Jana Pawła II *Ecclesia in Africa* (1995). Co więcej, dziś dobrze już wiemy, że teologie wypracowywane

²⁹ Tamże, s. 995.

³⁰ Tamże, s. 995-996.

³¹ Por. K.R. Tossou, *Theologie africaine: désengagement ou engagement? L'Heure d'un Bilan*, Bulletin Secretariatus pro non Christianis 17 (1982), s. 172.

w innych regionach świata, w tym również teologia afrykańska, dostarczają nowych inspiracji i możliwości rozwiązań problemów, z którymi europejscy chrześcijanie ciągle nie potrafią sobie poradzić³².

³² S. Grodź, *Chrystologia afrykańska w rodzimym kontekście kulturowym*, Lublin 2005, s. 25.

Studia Misjologiczne 2009, t. 2, s. 43–56

Ks. Marek Rostkowski OMI*

Rzym

ECCLESIA IN AFRICA – AFRICA IN ECCLESIA OBLICZA EWANGELIZACJI AFRYKI HISTORIA MISJI

W bieżącym roku mija piętnaście lat od Pierwszego Zgromadzenia Specjalnego Synodu Biskupów poświęconego Afryce. W październiku tego roku będzie miało miejsce drugie z kolei Zgromadzenie Synodu, które winno stać się czasem łaski dla Kościoła na tym kontynencie i odnowy misji niosącej „orędzie Ewangelii zranionemu światu”.

Wystawa przygotowana przez Bibliotekę Papieskiego Uniwersytetu Urbanianum we współpracy z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego i Stowarzyszeniem Misjologów Polskich jest próbą ukazania z jednej strony bogatej, a z drugiej bardzo złożonej historii ewangelizacji Afryki. Było naszym zamierzeniem, aby przy pomocy książek, starodruków oraz publikacji z przełomu XIX i XX wieku, przedstawić niektórych, szczególnych protagonistów tego trwającego już dwadzieścia wieków procesu. Spośród rzeszy wybitnych postaci historycznych wybraliśmy tylko kilka osób charakterystycznych dla poszczególnych etapów ewangelizacji Czarnej Kontynentu. Ekspozycja książek jest już sama w sobie dużą trudnością, gdyż praktycznie można ukazać tylko dwie strony publikacji. Prawie wszystkie egzemplarze książek są wystawiane po raz pierwszy poza granicami Watykanu.

* **Ks. Marek Rostkowski** – członek zgromadzenia Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej (OMI), doktor misjologii, dyrektor Papieskiej Biblioteki Misyjnej Pontificia Università Urbaniana w Rzymie, redaktor naczelny „Bibliographia Missionaria”, członek International Association of Catholic Missiologists (IACM), International Association for Mission Studies (IAMS) oraz SMP.

W pierwszym punkcie chciałbym przedstawić miejsce, gdzie na co dzień są przechowywane wystawione dziś zbiory.

Papieska Biblioteka Misyjna (Pontificia Biblioteca Missionaria)

Papieska Biblioteka Misyjna od 1979 r. stanowi część biblioteki Papieskiego Uniwersytetu Urbanianum na rzymskim wzgórzu Gianicolo. Druga część to dawna biblioteka Collegio Urbano, należącego do Kongregacji Ewangelizacji Narodów.

Biblioteka Collegio Urbano jest starsza od Papieskiej Biblioteki Misyjnej o ponad 300 lat. Została powołana do życia w 1627 r., pięć lat po powstaniu Kongregacji de Propaganda Fide (Rozkrzewiania Wiary). Ten centralny organ powołany dla „rozkrzewiania religii katolickiej wśród pogan i obrony świętego dziedzictwa wiary na terenach dewastowanych przez Reformację”¹, swoją jurysdykcją obejmował większą część świata. Do naczelných zadań Kongregacji należało koordynowanie dzieła ewangelizacji narodów, zapewnienie i organizowanie posługi pasterskiej na terenach, gdzie katolicy stanowili mniejszość i nawiązywanie dialogu z Kościołami Reformacji i Kościołem Prawosławnym w celu powrotu do jedności chrześcijaństwa. Ważnym zadaniem nowej instytucji było uwolnienie aktywności misyjnej od wymiaru politycznego i kolonialnego, nadając jej jedynie wymiar czysto kościelny i duchowy. Służyć temu miała formacja kleru rodzimego, wywodzącego się z terenów misyjnych, oraz odpowiednie przygotowanie misjonarzy zagranicznych, którzy winni starać się o wprowadzanie w życie procesu inkulturacji. W statutach Kongregacji znajduje się również zapis o konieczności zbierania wiadomości o narodach, wśród których prowadzi się działalność misyjną, o ich zwyczajach i kulturze, o religiach pierwotnych, historii, języku, o warunkach geograficznych i klimatycznych.

Aby sprostać wspomnianym wyżej zadaniom, papież Urban VIII założył w 1627 r. Collegio Urbano, które miało kształcić przyszłych misjonarzy i formatorów kleru w krajach misyjnych. Do roku 1926 siedzibą Collegio był Pałac Kongregacji *de Propaganda Fide* przy Piazza di Spagna w Rzymie, który zaprojektowali Giovanni Lorenzo Bernini i Francesco Borromini. Tam też znajdowała się biblioteka, która na przestrzeni lat zgromadziła wspaniałą kolekcję książek. Pochodziły one przede wszystkim z darowizn dla Kongregacji oraz ze specjalnie założonego razem z Collegio Urbano wydawnictwa Tipografia Poliglotta. Wydawnictwo to było na usługach Kościoła misyjnego, specjalizując się w drukowaniu w językach lokalnych, np. po arabsku, koptyjsku, syryjsku, w językach ludów Dalekiego Wschodu, etc.

¹ Cytat z Konstytucji Apostolskiej *Inscrutabili divinae Providentiae* z 6.01.1622 r.

W ubiegłym stuleciu Poliglotta została połączona razem z Tipografia della Camera Apostolica, dając początek działającej do dziś dnia Tipografia Vaticana.

Duże zasługi dla rozwoju Biblioteki położył kardynał Stefano Borgia, sekretarz i późniejszy Prefekt Kongregacji. Zgromadzone przez niego i przez jego rodzinę zbiory zawierały jedną z największych w Rzymie kolekcji średniowiecznych kodeksów łacińskich, unikalny zbiór manuskryptów pochodzących z Bliskiego i Dalekiego Wschodu oraz prawie 10.000 druków z XVI, XVII i XVIII w.

W 1926 r., wraz z Collegio Urbano, Biblioteka została przeniesiona do nowej siedziby na szczycie wzgórza Gianicolo w pobliżu Watykanu. W starej siedzibie przy Piazza di Spagna pozostały jedynie książki ściśle związane z problematyką misyjną, które będą stanowiły bazę Papieskiej Biblioteki Misyjnej. Papież Jan XXIII w 1962 r. podniósł Collegio Urbano do rangi uniwersytetu papieskiego, posiadającego cztery wydziały: Teologii, Misjologii, Filozofii i Prawa kanonicznego oraz instytuty: Katechetyki i Duchowości Misyjnej oraz Studiów nad Ateizmem, Religiami i Kulturami. Księgozbiór Collegio stał się fundamentem Biblioteki Papieskiego Uniwersytetu Urbanianum.

Powstanie Papieskiej Biblioteki Misyjnej związane jest z Jubileuszem Roku Świętego 1925, kiedy to została w Rzymie zorganizowana wielka Wystawa Misyjna. Papież Pius XI szczególny nacisk położył na zgromadzenie i przygotowanie ekspozycji książek o tematyce misyjnej. W odpowiedzi na jego apel napłynęło do Rzymu ponad 30.000 woluminów z całego świata. Przedstawiały one wielką wartość naukową, bowiem po raz pierwszy wiele z nich znalazło się w Europie i mogło posłużyć jako źródło do badań w dziedzinach historii, teologii, geografii, etnografii, etnologii, socjologii etc. Papież Pius XI osobiście nadzorował prace przygotowawcze do wystawy książek. Wielokrotnie przekazywał książki otrzymane w prezencie, aby w ten sposób wzbogacić księgozbiór.

Po zakończeniu Roku Świętego papież przedstawił projekt założenia stałej Biblioteki Misyjnej, która mogłaby służyć badaniom naukowym. Zgromadzono księgozbiór, nieustannie powiększany i ubogaczony, który stanowi jedyną tego rodzaju kolekcję na świecie. Cechą szczególną jest bogactwo publikacji pochodzących bezpośrednio z terenów misyjnych, dzieł autorów chrześcijańskich drukowanych w językach lokalnych i książek autorstwa samych misjonarzy, stanowiących niezastąpione źródło do badań nad historią i kulturą narodów nie-europejskich. Wystarczy podać pewne dane statystyczne: liczba publikacji w językach nie-europejskich to 25.000 woluminów w 530 językach, w tym w 270 afrykańskich, prawie 5.000 woluminów w języku chińskim, 3.000 w języku japońskim, bogata kolekcja starodruków z krajów Bliskiego i Środkowego Wschodu.

Zanim przejdę do krótkiego przedstawienia poszczególnych faz ewangelizacji Afryki chciałbym podkreślić, iż nie było moim zamierzeniem przygotowanie typowego akademickiego wykładu na temat historii Kościoła afrykańskiego. Na ten temat napisano bardzo dużo i byłoby to tylko powtórzeniem znanych opracowań. O wiele bardziej interesowało mnie zilustrowanie tej bogatej historii przy pomocy wybranych eksponatów z naszych zbiorów na Urbanianum. Stąd też wybrałem formę flesza, który rzuca światło na niektóre interesujące momenty historii ewangelizacji Afryki. Obok książek zdecydowaliśmy się pokazać mapy i niektóre przykłady współczesnej sztuki afrykańskiej, w tym przypadku rzeźby, będące prezentami ofiarowanymi dwóm ostatnim papieżom: Słudze Bożemu Janowi Pawłowi II i Benedyktowi XVI.

Pierwszy etap ewangelizacji (I–VIII w.)

Chrześcijaństwo objęło Afrykę w pierwszym stuleciu naszej ery, czyli sięga czasów apostoelskich. Od Egiptu na wschodzie aż do Mauretanii nad Oceanem Atlantyckim cała północna część Afryki była pokryta gęstą siecią wspólnot chrześcijańskich. Tradycja kościelna z VI w. podaje, iż początki Kościoła Aleksandryjskiego związane były z imieniem i nauczaniem ewangelisty Marka. Przeszość polityczna i kulturalna tych terenów oraz ich ówczesny podział administracyjny stały się w znacznym stopniu powodem przyjęcia się tu dwóch form chrześcijaństwa. Egipt, Cyrenajka i Pentapolis (współczesna wschodnia część Libii) należały do prefektury, a później diecezji Wschodu. W prowincjach tych dominowała kultura hellenistyczna ze słynnym na całe imperium ośrodkiem w Aleksandrii, a chrześcijaństwo otrzymało charakter wschodni. Z czasem powstał patriarchat w Aleksandrii, a Didaskaleion, Aleksandryjska szkoła katechetyczna z takimi słynnymi nauczycielami jak Pantenus, Klemens czy Orygenes stała się głównym ośrodkiem refleksji teologiczno-misyjnej pierwszych czterech wieków chrześcijaństwa w Afryce. Na Soborze Nicejskim (325 r.) przyznano patriarchatowi Aleksandryjskiemu drugie miejsce po Rzymie w hierarchii Kościoła powszechnego.

Z Egiptu chrześcijaństwo dzięki kupcom dotarło na tereny obecnego Sudanu i Etiopii. Pod koniec VI w. Nubia, czyli tereny pomiędzy 1 i 6 kataraktą, były niemal w całości chrześcijańskie, czego świadectwa znajdujemy po dziś dzień podczas prac wykopaliskowych. Tereny Kordofanu i Darfuru, pomimo najazdów islamskich, zachowały wierność religii aż do 1323 r., natomiast Kościół w Nubii, chociaż odseparowany od reszty chrześcijańskiego świata, przetrwał aż do 1484 r.

Etiopia, poczynając od nawrócenia króla Ezany, zbudowała solidne podstawy życia chrześcijańskiego. Przetłumaczono na miejscowy język Biblię i wiele tekstów chrześcijańskich, a proces inkulturacji przyczynił się do

pogłębienia wiary wśród ludzi. Najazdy muzułmańskie w VIII w. doprowadziły do odizolowania Kościoła etiopskiego na wiele dziesiątek lat, pomimo to Etiopia pozostała w większości chrześcijańska.

Rozwój chrześcijaństwa we wschodniej części Afryki Północnej został zahamowany po części przez prześladowania, po części przez herezje. Następujące po sobie fale prześladowań za panowania Septymiusza Sewera (193–211), Decjusza (248–251), Waleriana (253–260) i Dioklecjana (284–305) przyniosły wiele ofiar. Wielkie straty poniósł Kościół wskutek herezji, poczynając od gnostycyzmu, poprzez arianizm i monofizytyzm, a skończywszy na monoteletyzmie.

Zachodnia część Afryki Północnej była pod wpływem prefektury Italii i Afryki. Tutaj dominowała kultura rzymska, łacińska. Stolica prymasowska w Kartaginie stała się ważnym centrum misyjnym. Organizacja diecezji i metropolii rozwijała się bardzo dynamicznie i już na początku III w. było w tym regionie ok. 100 biskupstw. Liczba ta stale wzrastała, aby w VI w. osiągnąć ok. 700. Szczególną rolę odegrały synody kościelne, analizujące problematykę apostazji, powtórnego chrztu heretyków i chrztu dzieci. Tak znaczny rozwój Kościoła dokonywał się pomimo trwających od końca II w. prześladowań.

W okresie od II do IV stulecia życie chrześcijańskie w północnych regionach Afryki było bardzo intensywne, a jego członkowie tworzyli elitę studium teologicznego i twórczości literackiej. Właśnie w Afryce Zachodniej łacina stała się językiem kościelnym i tutaj powstała najstarsza literatura chrześcijańska w tym języku oraz jedne z pierwszych tłumaczeń Pisma św. Również w języku łacińskim wykształciła się najstarsza forma liturgii, przekazana przez Tertuliana, św. Cypriana i św. Augustyna. Jej formy i słownictwo zostały z czasem przejęte w całości przez liturgię rzymską. Spośród wybitnych doktorów i pisarzy wywodzących się z tego regionu wystarczy wspomnieć imiona Tertuliana, św. Cypriana i przede wszystkim św. Augustyna z Hippony, w którym teologia tego okresu osiągnęła szczytowy punkt rozwoju. Jego listy i kazania ukazują nam również misyjną działalność Kościoła afrykańskiego. Poświadczą on, że istnieją w Afryce liczne ludy, którym nie głoszone jeszcze Ewangelii i żyją one na pograniczu Afryki rzymskiej.

Wśród wystawionych książek znajduje się jeden z tomów bardzo rzadkiego i cennego pierwszego wydania dzieł wszystkich św. Augustyna, opracowanego przez Erazma z Rotterdamu i wydanego w 1506 r. w słynnej na całą Europę drukarni Johanna Frobenia z Bazylei². Obok znajdziemy wydane w 1569 r. jedno z kazań św. Cypriana, biskupa Kartaginy³. To wydanie

² Cfr. http://www.urbaniana.edu/biblio/en/cataloghi/ric_libri.htm, [dostęp: 11.01.2010], nr w katalogu biblioteki PUU Amicus AN 190337.

³ Cfr. Amicus AN 190730.

pochodzi z weneckiej drukarni założonej przez Aldo Manutio, jednego z największych drukarzy przełomu XV i XVI wieku, pierwszego współczesnego edytora. Wśród jego zasług warto wymienić wprowadzenie do użytku kursywy, zwanej italiką, i numerowanie stron w książce *recto* i *verso*. Prowadzona przez spadkobierców drukarnia wydała w XVI w. wiele wspaniałych książek.

Kościół pierwszych wieków wydał niezliczoną rzeszę świętych, męczenników i wyznawców. To tutaj narodziły się pierwsze wspólnoty życia zakonnego – dzieło wielkich świętych pustyni: Pawła, Antoniego, Pachomiusza. Nie można zapomnieć świadectwa o Chrystusie danego przez święte kobiety: Perpetuę i Felicytę, Monikę – matkę św. Augustyna, i św. Teklę. „Te świetlane przykłady, podobnie jak postaci świętych Papieży z Afryki – Wiktora I, Melchiodesa i Gelazego I – należą do wspólnego dziedzictwa Kościoła, zaś pisma afrykańskich autorów chrześcijańskich do dziś mają fundamentalne znaczenie dla refleksji nad historią zbawienia w świetle słowa Bożego” (Jan Paweł II, *Ecclesia in Africa*, 31).

Gwałtowny najazd Wandalów zahamował dynamiczny rozwój chrześcijaństwa w tej części Afryki, która została opanowana razem z Kartaginą (439 r.). Po stu latach, w 533 r., Kartagina ponownie wróciła do Cesarstwa. Pod panowaniem Justyniana Wielkiego nastąpił nowy okres dynamicznego rozwoju regionu. Kolejnym ciosem były podboje Arabów, którzy opanowali w latach 642–711 całą Afrykę Północną z wyjątkiem Etiopii.

Na uwagę zasługuje kolejna książka, wydana w Paryżu w 1556 r., autorstwa Leo Africanusa (ok. 1485–1554), (prawdziwe nazwisko al-Hassan ibn Muhammed al-Wazzan al-Zaiyati), podróżnika, prawnika i dyplomaty arabskiego podróżującego po Afryce, Europie i Azji⁴.

W latach 1512–1514 odbył kilka wypraw do Timbaktu nad rzeką Niger na obszarze dzisiejszego państwa Mali. W czasie jednej z tych wypraw dotarł do Egiptu odwiedzając brzegi jeziora Czad, pokonując tym samym prawie cały kontynent afrykański z zachodu na wschód.

Wzięty do niewoli przez sycylijskich piratów, sprzedany jako niewolnik papieżowi Leonowi X, został przez niego obdarzony wolnością. Leo został w Watykanie, gdzie szybko nauczył się włoskiego, łaciny i poznał podstawy religii chrześcijańskiej. W roku 1520 został ochrzczony w bazylice św. Piotra przez samego papieża, który nadał mu swe własne imię. Przez następne dziewięć lat Leo nauczał arabskiego w Rzymie, a w roku 1526 wydał książkę *Descriptione dell’Africa et delle cose notabili che quivi sono*, znaną jako *Cosmographia dell’Africa*. W roku 1559 jego relacja z podróży do Timbaktu obiegła całą Europę i na jej podstawie w Anglii i we Francji uznano to pustynne miasto za

⁴ Cfr. Amicus AN 40146.

centrum afrykańskich bogactw, co, w dalszej przyszłości, legło u podstaw licznych wypraw odkrywczych przez Saharę.

Drugi etap ewangelizacji (XV–XVIII w.)

Tę część ekspozycji otwiera mapa Afryki z 1679 r., autorstwa Willema Janszooa Blaeu, wybitnego kartografa z Amsterdamu, pochodząca z jego największego dzieła *Theatrum Orbis Terrarum sive Atlas Novus*.

W Egipcie pod panowaniem arabskim, część mieszkańców pomimo przyjęcia zwyczajów muzułmańskich, zachowała wierność religii chrześcijańskiej. Działalność misyjna zakonów katolickich na tym terenie musiała przez kilka stuleci ograniczać się do opieki nad niewolnikami i posługi duszpasterskiej wśród kupców. W 1442 r. na Soborze Florenckim, część Koptów zjednoczyła się ze Stolicą Apostolską dając początek Kościołowi katolickiemu obrządku koptyjskiego. Wielokrotne próby ewangelizacji ponawiali jezuita i kapucyni, którzy z rozsianych wzdłuż Nilu placówek misyjnych starali się, oprócz opieki nad katolikami-cudzoziemcami, pozyskiwać koptów i nawracać muzułmanów. Kolejnym krokiem było powołanie do życia w 1675 r. przez Kongregację *de Propaganda Fide* prefektury apostolskiej w Aleksandrii.

Na naszej wystawie znalazły się dwa reprezentacyjne przykłady ksiąg liturgicznych Kościoła koptyjsko-katolickiego: *Euchologion*⁵, czyli księga liturgiczna zawierająca porządek liturgii, sakramentów i poświęceń, oraz *Theotocarium*⁶, czyli oficjum o NMP. Oba tomy, w językach arabskim i koptyjskim, zostały opracowane w XVIII w. przez biskupa Raphaela Tuki i wydane przez wydawnictwo Tipografia Poliglotta należące do Kongregacji *de Propaganda Fide*.

Etiopia, która zmagiała się w tym okresie z inwazją islamską, poprzez kontakty z Portugalią podjęła próby przywrócenia jedności z Rzymem w połowie XVI w. Powstała misja katolicka prowadzona przez jezuitów, którzy osiągnęli pewien sukces dzięki wysiłkom „etiopskiego Matteo Ricci”, czyli Pedro Paéza, Juana Nuñez Barreto i Andrésa de Oviedo. Działalność misyjną dwóch ostatnich przedstawił portugalski jezuita Nicolao Godinho w opublikowanym w Lyonie w 1615 r. dziele *De Abassinorum rebus*⁷.

Po pierwszych sukcesach, wskutek konfliktów pomiędzy etiopskimi mnichami a katolikami i błędów w metodzie misyjnej, wprowadzono zakaz wyznawania religii katolickiej, a misjonarzy wygnano z kraju. Z biegiem czasu Kongregacja *de Propaganda Fide* wysłała kolejnych misjonarzy, którzy ponieśli śmierć męczeńską, a ponawiane próby podejmowane przez franciszkanów zakończyły się kolejnym niepowodzeniem.

⁵ Cfr. Amicus AN 62846.

⁶ Cfr. Ibidem AN 62844.

⁷ Cfr. Ibidem AN 40318.

Drugą próbę misyjną podjęto pod koniec XVIII w. Czterej księża etiopscy, absolwenci Collegio Urbano w Rzymie, przybyli do kraju w 1789 r. gdzie zostali poddani okrutnym prześladowaniom. Jeden z nich otrzymał przed wyjazdem z Rzymu święcenia biskupie jako biskup Adulis w Erytrei. Był on pierwszym etiopskim biskupem w Etiopii. Po okresie prześladowań kolejną próbę działalności ewangelizacyjnej podjęto dopiero w 1839 r.

Historię Etiopii opisuje Damian de Góis (1502–1574) w swym dziele *Fides, religio, moresque Aethiopum*⁸ opublikowanym w Paryżu w 1541 r. student i przyjaciel Erazma z Roterdamu, jeden z najwybitniejszych portugalskich humanistów, wysłannik króla Jana III Pobożnego w misji handlowej do Krakowa, Gdańska, Poznania i Wilna, archiwista na dworze królewskim, uznany jest za jednego z pierwszych europejskich historyków zajmujących się historią chrześcijaństwa w Afryce.

Proces ewangelizacji Konga rozpoczęli w 1482 r. Portugalczycy, którzy równocześnie starali się ekonomicznie związać te tereny z koroną portugalską. Król Alfons I Mvemba Nzinga (1506–1543) położył podwaliny pod monarchię opierającą się na wartościach chrześcijańskich. W 1521 r. jego syn Henryk otrzymał sakrę biskupią jako biskup tytularny Utica i został pierwszym czarnym biskupem Afryki. Kolejni władcy szukali możliwości nawiązania kontaktów dyplomatycznych ze Stolicą Apostolską, dążąc w ten sposób do pewnego uniezależnienia się od kontroli Portugalczyków w kontaktach z Europą. Wyprawa pierwszego posła, Duarte Lopeza, nie odniosła skutku, gdyż papież Sykstus V nie chciał narazić się królowi Hiszpanii i Portugalii w jednej osobie. Efektem tej wyprawy do Rzymu stała się relacja Filippo Pigafetta, *Relatione del Regno di Congo*⁹, opublikowana w 1591 r. Autor, korzystając z opowiadań Lopeza, opisał historię Konga, pozwalając tym samym lepiej poznać to nieznane bliżej królestwo chrześcijańskie w sercu czarnej Afryki. Na wystawie znajduje się edycja facsimile z 1949 r. wydana w Lizbonie.

Królestwo Konga wysłało w 1604 r. nowego przedstawiciela, António Manuel ne Vunda, zwanego *Il Nigrita*, który został pierwszym ambasadorem chrześcijańskiego króla z Czarnej Afryki przy Stolicy Apostolskiej. Król Alvaro II w listach akredytacyjnych prosił papieża o przyjęcie go jako swego wasala ofiarując w zamian za obronę przed nadużyciami niektórych Portugalczyków część bogactw pochodzących z kopalni Konga. Na polu misyjnym prosił o zwiększenie obecności misjonarzy z Europy, aby całe jego królestwo mogło poznać Dobrą Nowinę. Niestety, nowy ambasador dotarł do Rzymu dopiero po trzech latach podróży i ciężko chory po kilku dniach pobytu w Pałacu Apostolskim, w obecności papieża Pawła V zmarł. Pochowany został w bazylice Matki Bożej Większej. Jego poświęcenie nie

⁸ Cfr. Amicus AN 190441.

⁹ Cfr. Ibidem AN 47895.

poszło na marne, gdyż kilka miesięcy później został zamianowany ambasadorem królestwa Konga Hiszpan, Giovanni Battista Vives y Marjá, jeden z pierwszych członków Kongregacji *de Propaganda Fide*, odpowiedzialny za wysłanie grupy misjonarzy do Konga.

Historię ewangelizacji Angoli ilustrują trzy książki wydane we Włoszech w XVII w. W 1547 r. przybyli na tereny na południe od Konga jezuici, ale ich działalność nie trwała zbyt długo, chociaż pod koniec XVI w. misja liczyła 20.000 wiernych i została wydzielona spod jurysdykcji biskupa São Tomé, tworząc osobne biskupstwo Santa Cruz do Reino de Angola z siedzibą w São Paulo de Loanda. W 1635 r. przybyli włoscy kapucyni, którzy mając liczniejszy personel, rozpoczęli działalność misyjną w głębi kraju. Jednak po r. 1694 aktywność misyjna prawie zamarła na skutek handlu niewolnikami i zamieszek wewnętrznych.

Pierwsza książka¹⁰ to opis nawrócenia królowej Njinga (Singa) i jej królestwa Matamba przekazany przez włoskiego kapucyna Francesco Marię Gioia wydana w Neapolu w 1669 r. Druga natomiast, autorstwa Giovanni Antonio Cavazzi¹¹, kapucyna, misjonarza w Angoli i Kongo przez 37 lat, przedstawia trzy królestwa: Kongo, Matamba i Angolę, położone w „dolnej Etiopii Zachodniej”. Książka zawiera interesujące ilustracje ukazujące życie w tej części Afryki, ze szczególnym uwzględnieniem dworu królowej Njinga. Trzecia książka¹², wydana przez Kongregację *de Propaganda Fide* w 1661 r., zawiera katechizm w językach łacińskim, portugalskim i mbundu, jednym z języków z grupy bantu, używanych w Angoli, autorstwa portugalskiego jezuity Antonio do Couto.

W XVI i XVII stuleciu próbowano szerzyć chrześcijaństwo na Madagaskarze, gdzie działali dominikanie, jezuici, karmelici, a od 1648 r. misjonarze św. Wincentego à Paulo. Brak widocznych owoców ich pracy, a zwłaszcza powtarzające się zabójstwa misjonarzy, doprowadziły do zawieszenia misji w 1674 r. aż do początków XIX w. Z tego okresu pochodzi pierwszy słownik języka malgaskiego¹³, wydany razem z trójjęzycznym katechizmem francusko-łacińsko-malgaskim, autorstwa Etienne de Flacourt, gubernatora Madagaskaru z ramienia Francuskiej Kompanii Indii Wschodnich.

Jak już wspomniałem wcześniej, powstanie Kongregacji *de Propaganda Fide* w 1622 r. miało stanowić próbę wyzwolenia się z systemu *padroado* oraz zależności politycznych. Chciano również położyć kres niejasnościom w pracy misyjnej, aby uniknąć konfliktów pomiędzy zakonami, zakładając scentralizowaną koordynację działań z Rzymu. Wiele zakonów, zwłaszcza kapucyni,

¹⁰ Cfr. Amicus AN 40192.

¹¹ Cfr. Ibidem AN 43184.

¹² Cfr. Ibidem AN 40186.

¹³ Cfr. Ibidem AN 175864.

odpowiedziało pozytywnie na wezwanie Kongregacji i podjęło aktywność misyjną. Z tego okresu pochodzą kolejne trzy książki wydane przez Tipografię Poliglotta i przeznaczone dla misji w Etiopii. *Lexicon aethiopicum*¹⁴ z 1638 r., *Chaldaee, seu Aethiopicae lingua institutiones*¹⁵ z 1630 r. i *Alphabetum Aethiopicum*¹⁶ z 1789 r. są przykładami realizacji w praktyce zaleceń statutowych Kongregacji, zbierania danych o kulturach, językach i historii narodów ewangelizowanych. Na szczególną uwagę zasługuje ostatnia pozycja autorstwa Giovanni Cristoforo Amaduzziego, wybitnego filologa i filozofa w służbie Kongregacji *de Propaganda Fide*. Dzięki poparciu papieża Klemensa XIV został on zamianowany administratorem drukarni Poliglotta, przygotowując do druku liczne studia z gramatyki języków wschodnich: ormiańskiego, tybetańskiego czy malajalam.

Osobny rozdział należałoby poświęcić jednemu z największych osiągnięć wydawniczych Poliglotty, mianowicie trytomowej *Biblia Sacra Arabica*¹⁷, wydanej w 1671 r. Kilka miesięcy po powstaniu Kongregacji podjęto decyzję o przygotowaniu pierwszego tłumaczenia Wulgaty na język arabski i wydaniu pełnego tekstu Biblii przeznaczonej dla chrześcijan żyjących na terenach opaczonych przez islam na Bliskim Wschodzie i w Afryce. Tłumaczenie i przygotowanie czcionek trwało prawie pięćdziesiąt lat dając w efekcie wspaniałe, dwujęzyczne, łacińsko-arabskie wydanie Pisma św.

Trzeci etap ewangelizacji XIX–XX w.

O ile drugi etap ewangelizacji ograniczał się głównie do obszarów na wybrzeżach, bez większej możliwości wnikięcia w głąb kontynentu, który pozostawał wielką białą plamą na ówczesnych mapach, o tyle odrodzenie misji w XIX w. nastąpiło z chwilą odkryć geograficznych podróżników i badaczy, zwłaszcza Davida Livingstone'a i Henry'ego Stanleya, którzy przetrarli nowe szlaki. Często drogi misjonarzy krzyżowały się z drogami odkrywców europejskich, tureckich i arabskich, ze marszrutami wojsk mocarstw kolonialnych i szlakami handlarzy niewolników. Opisy pracy misyjnej, bogate w szczegóły geograficzne, etnograficzne i antropologiczne stanowią wspaniałe dokumenty tego okresu historii misji afrykańskiej. Przykładami mogą być dwie relacje ukazujące misje w Afryce Centralnej. Jedna, autorstwa Giuseppe Sapeto¹⁸, misjonarza z zakonu św. Łazarza, który wspierał włoską ekspansję kolonialną na terenach Etiopii i Erytrei, ukazuje misje katolickie wśród

¹⁴ Cfr. Amicus AN 176981.

¹⁵ Cfr. Ibidem AN 175869.

¹⁶ Cfr. Ibidem AN 29929.

¹⁷ Cfr. Ibidem AN 157433.

¹⁸ Cfr. Ibidem AN 42777.

plemion Mensâ, Bogos i Habab, ubogacone cennymi informacjami z geografii i historii. Druga, pióra Giovanni Beltrame¹⁹, włoskiego misjonarza, jest deskrypcją wyprawy badawczej do źródeł Nilu, która zawiera wiele informacji o części Afryki dopiero co odkrytej przez Europejczyków.

Na szczególną uwagę zasługuje rękopis²⁰ z 1924 r. autorstwa biskupa Jean Simon'a, wikariusza apostolskiego Wikariatu Rzeki Orange w Afryce Południowej, przygotowany na Wystawę Misyjną w Watykanie przy okazji Roku Świętego 1925. Obok dokładnego opisu historii misji, podziwiać można 22 akwarele z życia codziennego, ukazujących również bogactwo fauny i flory.

Do odrodzenia i rozwoju misji w Afryce przyczyniło się w znacznym stopniu powstanie nowych zgromadzeń zakonnych o charakterze misyjnym. Duże zasługi dla misji w Afryce Wschodniej i Centralnej położyli kombonianie, założeni w 1867 r. przez św. Daniela Comboniego, włoskiego misjonarza i wikariusza apostolskiego Afryki Centralnej. Po powrocie z pierwszej wyprawy misyjnej do Sudanu, w 1864 r. napisał swój manifest *Piano per la rigenerazione dell'Africa*, czyli *Plan odnowienia Afryki*, zawierający słynne motto „zbawienia Afryki poprzez Afrykę”. Jeden egzemplarz tego manifestu znajduje się również na naszej wystawie²¹. Comboni wierzył bezgranicznie w zdolności ludów Afryki i wzywał do tworzenia szkół, w których mogliby się przygotowywać rodzimi lekarze, nauczyciele, kapłani i zakonnice.

W 1870 r. uczestniczył w I Soborze Watykańskim, gdzie przedłożył petycję *Postulatum pro Nigris Africæ Centralis* wzywając do zwiększenia wysiłków w procesie ewangelizacji tej części Czarnej Kontynentu. W 1872 powołał do życia żeński instytut zakonny, znany pod potoczną nazwą siostr kombonianek. Niezmordowany w animacji misyjnej na rzecz Afryki i likwidacji plag niewolnictwa, aż do śmierci w 1881 r. pozostał wierny hasłu: „Afryka lub śmierć!”.

Kolejna postać, która całe swe życie poświęciła Afryce to kardynał Charles Martial Lavigerie, założyciel zgromadzenia Misjonarzy Afryki, zwanych popularnie ojcami białymi od tradycyjnego stroju z północnej Afryki, który przyjęli jako habit. Doskonale zapowiadający się wykładowca na Sorbonie, sędzia Roty Rzymskiej, został zamianowany biskupem Nancy, a w 1867 r. arcybiskupem Algieru i delegatem apostolskim na obszar Sahary Zachodniej i Sudanu. W czasie epidemii cholery w Algierii w 1868 r. organizował pomoc dla chorych zakładając sierocińce i szpitale. Od 1878 r. był delegatem apostolskim dla całej Afryki Środkowej, potem administratorem apostolskim Tunezji, wyniesiony w 1881 r. do godności kardynalskiej, trzy lata później został prymasem w Kartaginie i otrzymał od papieża Leona XIII zadanie propagowania walki

¹⁹ Cfr. Amicus AN 42185.

²⁰ Cfr. Ibidem AN 42067.

²¹ Cfr. Ibidem AN 42149.

z niewolnictwem w Afryce, odwiedzając w tym celu większość stolic europejskich i przedstawiając ten problem różnym grupom społecznym. Dwa dokumenty dziś wystawiane należą do bogatej spuścizny pisarskiej Lavigerie'go i dotyczą batalii o zniesienie haniebnego plagi niewolnictwa²².

Lavigerie zalecał swoim misjonarzom nowe podejście do ewangelizacji w Afryce, nawiązując do nauczania św. Pawła Apostoła, aby misjonarz był „wszystkim dla wszystkich”. Winien dostosować się do miejscowej kultury, poznać dobrze język lokalny i szanować pozytywne zwyczaje i tradycje rodzime. Wielokrotnie podkreślał, że początek ewangelizacji należy do misjonarzy, ale jej kontynuacja już do duchowieństwa rodzimego. Nawiązując do tradycji Kościoła pierwotnego, wprowadził praktykę katechumenatu trwającego cztery lata. Działalność ojców białych w Afryce Północnej utrudniały rządy proislamskie, narzucone przez masonskie rządy francuskie. Misjonarze w 1879 r. dotarli do Południowej Ugandy, lecz po trzech latach musieli opuścić misję z powodu prześladowań, które przyniosły Kościołowi kolejnych męczenników, pierwszych w epoce współczesnej.

Kościół koptyjski w Egipcie i w Etiopii przez wiele lat odpierał najazdy muzułmańskie. Kościół katolicki w Etiopii miał od XVII w. zakaz działalności. Dopiero w 1839 r. powrócił do tego kraju prowadząc przede wszystkim działalność edukacyjną. Siedem lat później przybył do Etiopii jako pierwszy wikariusz apostolski, Guglielmo Massaja, włoski kapucyn, który prowadził działalność wśród plemion Galla przez 35 lat. Był doradcą króla Menelika II i rozjemcą w konfliktach plemiennych, założycielem pierwszych rodzimych wspólnot zakonnych, fundatorem kolegium w Marsylii, powołanym do kształcenia i formowania etiopskich kleryków. Opublikował podręczniki ułatwiające misjonarzom pracę misyjną, wśród nich pierwszą gramatykę języka Galla, zaprezentowaną również na naszej wystawie²³. Jego pamiętnik, *I miei trentacinque anni di missione nell'alta Etiopia*²⁴, stanowi do dziś dnia nieodzowne źródło dla etiopistyki. W 1879 r. został uwięziony i rok później usunięty z Etiopii. Po powrocie do Włoch w 1884 r. został mianowany przez Leona XIII kardynałem. Zmarł w opinii świętości w 1889 r.

Nie może zabraknąć w naszym opracowaniu polskich misjonarzy. Prawdopodobnie pierwszym Polakiem pracującym jako misjonarz na Czarnym Lądzie był karmelita, o. Dionizy Miliński, który działał w Kongo w XVII w. Błogosławiony Jan Beyzym, jezuita, wsławił się jako misjonarz trędowatych na Madagaskarze. Największy rozgłos zyskała jednak błogosławiona Maria Teresa Ledóchowska, założycielka Sodalicii św. Piotra Klawera. Pochodziła ze starej polskiej rodziny szlacheckiej, która wydała wiele wspaniałych

²² Cfr. Amicus AN 47081.

²³ Cfr. Ibidem AN 175498.

²⁴ Cfr. Ibidem AN 40992.

postaci: była siostrą św. Urszuli, założycielki urszulanek szarych, i Włodzimierza, przełożonego generalnego zakonu jezuitów. Jej stryjem był noszący tytuł prymasa Polski kardynał Mieczysław Halka-Ledóchowski, późniejszy prefekt Kongregacji *de Propaganda Fide*. Pod wpływem spotkania z biskupem Lavigérie'm, włączyła się w akcję misyjną na rzecz Kościoła w Afryce i zniesienia niewolnictwa. Opuściła dwór księżnej tokańskiej i wstąpiła do III zakonu św. Franciszka. Zaczęła wydawać czasopismo misyjne *Echo z Afryki*, ukazujące się do dzisiaj. W 1893 r. założyła Sodaliję św. Piotra Klawera, której statut osobiście przedstawiła papieżowi Leonowi XIII.

Zakres działalności Marii Teresy był imponujący: prowadziła zbiórki pieniędzy na wykup niewolników, zwłaszcza dzieci, walczyła o równouprawnienie rodzimych Afrykańczyków, organizowała pomoc materialną dla misjonarzy i biednych na Czarnym Lądzie, była prekursorką zaangażowania świeckich w pracę misyjną, zainicjowała nowoczesny apostołat ewangelizacyjny poprzez media, drukując Pismo św. i katechizmy w językach ludów Afryki. Większość naszych katechizmów wystawionych dzisiaj pochodzi właśnie z rzymskiego wydawnictwa Sodalicii św. Piotra Klawera. Wybraliśmy tylko niektóre z bogatej listy publikacji, aby ukazać różnorodność języków, w jakich były drukowane na potrzeby misji w różnych krajach: vili²⁵ (Gabon), suahili²⁶ (Kenia, Somalia, Tanzania, Rwanda, Uganda), hi-varama²⁷ (Kongo Brazzaville), sindebele²⁸ (Zambia, Zimbabwe, Botswana), soso²⁹ (Guinea, Guinea Bissau, Sierra Leone), duala³⁰ (Kamerun), kinyarwanda³¹ (Rwanda, Burundi, Tanzania, Uganda, Kongo), afrikaans³² (Republika Południowej Afryki, Namibia, Malawi, Zambia, Zimbabwe), ludama³³ (Uganda). Ponadto wystawiliśmy niektóre przykłady spuścizny literackiej błogosławionej Marii Teresy, wśród których na szczególną uwagę zasługuje relacja ze spotkania z kardynałem Lavigerie³⁴.

Kolejnym *polonicum* jest relacja³⁵ z końca lat dwudziestych ubiegłego wieku z pracy polskich jezuitów w prefekturze apostolskiej Broken Hill w Zambii. Od 1955 r. wikariuszem apostolskim, a od 1959 r. przez dziesięć lat

²⁵ Cfr. Amicus AN 171111.

²⁶ Cfr. Ibidem AN 171977.

²⁷ Cfr. Ibidem AN 171719.

²⁸ Cfr. Ibidem AN 175765.

²⁹ Cfr. Ibidem AN 171420.

³⁰ Cfr. Ibidem AN 176974.

³¹ Cfr. Ibidem AN 175762.

³² Cfr. Ibidem AN 175754.

³³ Cfr. Ibidem AN 174351.

³⁴ Cfr. Ibidem AN 17814.

³⁵ Cfr. Ibidem AN 41436.

arcybiskupem Lusaki był kardynał Adam Kozłowiecki, SI, który w 1969 r. zrezygnował z urzędu, aby ustąpić miejsca rodzimemu duchownemu.

Afrykanizacja Kościoła lokalnego rozpoczęła się na dobre w okresie II Soboru Watykańskiego. Dzisiaj niemal wszyscy biskupi w Afryce są biskupami rodzimymi. Znakiem dojrzewania Kościoła afrykańskiego jest zaangażowanie się w dzieło misyjne, aby być „misjonarzami samych siebie”.

Zakończenie

Pierwsze Zgromadzenie Specjalne Synodu Biskupów poświęcone Afryce miało ocenić „stan ewangelizacji Afryki i stworzyć podstawy dla podjęcia doniosłych decyzji dotyczących przyszłości kontynentu”³⁶. W adhortacji posynodalnej *Ecclesia in Africa*, Sługa Boży Jan Paweł II podkreślił pilną potrzebę ewangelizacji tego kontynentu, gdzie nadal miliony ludzi nie znają Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie. Zauważył jednak, że Kościół w Afryce musi stać się „solą dla ziemi” i „światłem świata” (Mt 5,13-14), aby mógł „wzniesić krzyż we wszystkich częściach kontynentu, niosąc zbawienie ludom, które nie lękają się otworzyć drzwi Odkupicielowi”³⁷. Echo tych słów znajdujemy w *Instrumentum Laboris* przygotowanym na tegoroczne Zgromadzenie Specjalne Synodu Biskupów, gdzie święci i błogosławieni z Czarnego Kontynentu: Karol Lwanga i towarzysze, męczennicy z Ugandy, Daniel Comboni, Joséphine Bakhita, Charles de Foucauld, Victoire Rasoamanarivo czy Isidore Bakanja określani są jako „sól ziemi”, na której żyli i „światło świata”, w którym byli świadkami Ewangelii.

Ojcowie synodalni chcieli spłacić dług wdzięczności stwierdzając: „W tym miejscu wypada oddać hołd *misjonarzom*, członkom wszystkich Instytutów zakonnych i świeckich, a także wszystkim narodom, które w ciągu prawie dwóch tysięcy lat ewangelizacji kontynentu afrykańskiego niosły mu światło chrześcijańskiej wiary, pełniąc tę misję z poświęceniem i bez względu na koszty. (...) Dlatego my również, jako szczęśliwi spadkobiercy tych wspaniałych dokonań, przy tej uroczystej okazji z radością pragniemy wyrazić naszą wdzięczność Bogu”³⁸.

Było naszym zamierzeniem, aby ta niewielka ekspozycja przybliżyła Waszym sercom sprawę odpowiedzialności za ewangelizację: *Ecclesia in Africa – Africa in Ecclesia. Kościół w Afryce – Afryka w Kościele*. W naszym Kościele.

³⁶ *Ecclesia in Africa*, 5.

³⁷ Tamże, 74.

³⁸ *Relatio ante disceptationem*, (11.04.1994), 5: L'Osservatore Romano (13.04.1994), s. 4.

Jan Konior SJ*
Cracovia

LA VISIONE DI SANT' IGNATIO DI LOYOLA DELLE MISIONI ESTERE.

ASPETTO MISSIONARIO-SPIRITUALE¹

1. I primi passi di S. Ignazio di Loyola come pellegrino a servizio della Chiesa

Peregrino, peregrino que no sabes el camino: dónde vas?

Manuel Machado

In questo capitolo vogliamo presentare S. Ignazio come un pellegrino – missionario a servizio della Chiesa. Prima di tutto possiamo dare uno breve sguardo storico alla famiglia di Ignazio, il futuro fondatore della Compagnia di Gesù. Sappiamo che dopo la morte di Ignazio di Loyola, diversi autori hanno scritto molti libri sulla sua vita. Chi fu veramente Ignazio? Come si può spiegare la sua personalità?

Ignazio Lopez di Loyola nacque a Loyola nel 1491 in un castello isolato dalla città distante da Azpeitia e Azcoitia. Il suo, era il tempo delle nuove scoperte geografiche, dei nuovi piani di Colombo con il re per l'evangelizzazione del nuovo mondo. "Tutta circondata da una foresta e da alberi di molti

*** Jan Konior SJ** - è professore nella Scuola Universitaria di Filosofia e di Pedagogia *Ignatianum*, Cracovia.

¹ Il presente testo venne elaborato in base alle conclusioni finali della mia tesi in missiologia intitolata *La visione Ignatiana verso le missioni estere* (aspetto missionario-spirituale), difesa dall'autore nella romana Pontificia Università Gregoriana in febbraio 1998, finora mai pubblicati.

tipi di frutta, così folti, che quasi non si vede la casa finché non ci si trova sulla porta” – così lo descriveva il castigliano P. Tablares nel 1551.

All'età di sedici anni Ignazio perse il padre (1467). Sua madre, donna Marina Sànchez de Licona, era la moglie di Beltràn de Ofiaz, padre di Inigo. Non sappiamo nient'altro di sua madre. Ignazio fu il minore dei suoi tredici fratelli. La sua famiglia era ricca di uomini illustri come: Lascano, Iraeta, Emparàn, Licona, Yarza... Ignazio, come ogni bambino, imparò a leggere e a scrivere. Nella biblioteca della sua casa c'erano bellissimi libri tra i quali una *Vita Christi* e un *Flos sanctorum*. In quel primo periodo della sua vita questi famosi libri, per Ignazio, non erano molto interessanti, gli piaceva di più visitare le ferriere di Aranaz e di Barrenola “dove si fondeva il ferro con il quale si facevano le spade e le corazze ed entrava, come se fosse casa propria, nella vicina piccola fucina di Martin di Errazti, il marito della sua nutrice e rimaneva estasiato nel vederlo lavorare”². Osservando questo lavoro voleva scoprire la forza dell'azione, che gli sembrava una lezione più interessante dal scrivere lettere con la penna d'oca. Ignazio pensava al servizio del Re. Perché non diventare il servo di un Re temporale? Questo era il desiderio di Ignazio nel 1506, dopo la morte di suo padre, avvenuta probabilmente il 23 ottobre 1507. Egli non ha fatto fece ancora una scelta per il suo futuro. Nel palazzo, dove abitava, ne diventerà consapevole.

1.1. Perfetto cavaliere

Nell'Autobiografia di Ignazio leggiamo: “nell'epoca in cui serviva alla corte del Re Cattolico”. In tale periodo la parola “perfetto cavaliere” Ignazio la sentì come una parola magica dalle labbra di un monarca. Egli ricordava abbastanza bene quello che Don Fernando aveva detto durante un banchetto: “La mia volontà è conquistare tutte le terre degli infedeli. Il Cardinale di Toledo si occupa della questione e i re del Portogallo e d'Inghilterra ci aiuteranno. Conquisteremo la Terra Santa e il Cardinale celebrerà la messa davanti al Santo Sepolcro. Spero in coloro che si vorranno maggiormente interessare e distinguere al mio servizio e si offriranno per questa impresa e faranno oblazioni di maggior valore e momento”. A casa di Ignazio si parlava delle terre lontane e fantastiche, come, per esempio, delle Indie. “La mia volontà è di conquistare...”. Queste parole influenzeranno la vita futura di Ignazio, intesa a conquistare tutto il mondo. Qui si vede chiaro che il suo destino era segnato. Egli poteva dire: “La mia volontà è di...”. L'ambiente dove egli abitava influenzò, in un certo senso, il suo futuro di un cavaliere di Cristo. “Il detto, tante volte udito a Loyola, riassume l'orizzonte dei baschi che

² J. I.T. Idigoras, *Ignazio de Loyola solo y a pie*, Ediciones Cristianadad, SL., Madrid, traduzione italiana di M. I. Gramazio, p. 56.

volevano diventare qualcuno: Chiesa, mare o casa reale”³. Senza dubbio Ignazio voleva diventare qualcuno. Era bravo in calligrafia, avrebbe potuto diventare un buon scrittore, poteva anche diventare un segretario reale, gli piaceva a suonare gli strumenti, era entusiasta della musica di corte.

Nella sua casa c'erano molti libri che lo potevano indizzare verso il giusto cammino della vita. Come le opere di sant'Agostino, gli scritti di Libertino da Casale e del Cavalca, le rivelazioni di Angela da Foligno, la traduzione del libro di Guileville *Del Pellegrino de la vida Humana*.

Qui sorge la domanda: che cosa è un pellegrino? “Chiese Ignazio tra l'ilarità generale”⁴. Oltre questi libri si poteva trovare anche altri titoli più strani: *El regimiento de la conciencia, Reformatiòn del las fuerzas del animo*. Ma gli occhi e il cuore di Ignazio se interessavano di cavalleria, lotte, tornei, imprese famose, gloria, “valere di più”. Forse per questo non fa meraviglia che questo desiderio sia accennato circa cento volte nel suo libro degli Esercizi. Il suo servizio al Re terreno fu applicato al servizio del Re Eterno.

Come ogni prode cavaliere pensava di avere una dama del cuore e dei suoi pensieri, “dama dei pensieri e padrona del cuore”. Doveva essere “molto bella, generosa e virtuosa”, come era Donna Maria de Velasco. La sua vita fu secondo i suoi desideri; una vita di cacce, di feste, delle dame, di musica. Egli cercava ciò che voleva e desiderava, diventare un grande cavaliere. Ricorda stesso Ignazio: “tutta la vita spirituale perisce quando si riduce all'estetica”. “Ma chi sono io?” – chiedeva. In questo periodo della sua vita non poteva saperlo. Dovrà aspettare un po'. “Cercare ciò che voglio”, “sentire”, conoscere se stesso. Adesso era soltanto un uomo del “divertimento e delle donne” – come scrisse Polanco in *Summarium Hispanicum*.

Cantora afferma, che Ignazio “fino a 26 anni fu un uomo di mondo, assorbito dalle sue vanità. Amava soprattutto esercitarsi nell'uso delle armi, era attratto da un immenso desiderio di acquistare l'onore vano” – ma non fu soldato di professione. Nel periodo dei suoi anni spensierati leggeva letture vane: “Era un appassionato lettore di quei libri mondani e frivoli, comunemente chiamati romanzi di cavalleria”. “Sembra che in questi libri, ‘romanzi’, egli trovasse i modelli fantastici e con la sua straordinaria immaginazione si identificasse in loro” – così diceva Ribadeneira. Non era difficile scoprire il suo temperamento. Secondo tutti era “forte e coraggioso e valoroso nel compiere qualsiasi cosa” e aggiungeva che era “un giovane brillante e raffinato, molto amante di abiti sfarzosi e del vestirsi bene”. Era molto orgoglioso di se stesso. Possiamo dire che nella sua giovinezza cercava di fare ciò che gli piaceva, come afferma Unamuno di Don Chisciotte. Non aveva paura del pericolo, era scontroso con tutti. Secondo il suo segretario, l'onesto e fedele

³ Ibid, p. 62.

⁴ Ibid.

Polanco, la sua personalità era forte ed energica, faceva tutto con vitalità. Era un uomo di animo nobile, grande ed autonomo e questo lo manifestava in ciò che faceva. Era avventuroso. Queste parole latine rendono chiaro la sua gioventù: "Satis liber in mulierum amore, ludis et concertationibus honoris causa susceptis". Nella sua pomposa, piaevole gioventù non c'era spazio per lo spirito: era un uomo mondano, il cento per cento.

Quando Ignazio era ancora in vita, Polanco scrisse un racconto molto importante per noi: "Fino a quel tempo, sebbene fosse incline alla fede, non viveva affatto in conformità con essa e non si guardava dal peccato, anzi era particolarmente turbolento e dedito ai giochi e alle faccende di donne, alle risse e alle armi, però questo era dovuto ai costumi del tempo". È chiaro che la sua fede non era viva, "non viveva affatto in conformità con essa". Viveva come un peccatore, "non si guardava dal peccato". La parola usata da turbolento Polanco, nei suoi tempi, significava "inquieto, rivoltoso e sensuale". Padre Laynez in parole brevi e chiare, disse: "Fu combattuto e vinto dal vizio della carne" e continua "questo era dovuto ai costumi del tempo". Geronimo Nadal definisce la religiosità di Ignazio con un'espressione: "Populariter christianus". La sua anima era lontana da Dio, egli continuava a seguire il mondo. Dio non parlava con lui, perché non era preparato per il dialogo con Dio. "Dio non parla all'uomo fino a che questi non sia riuscito a stabilire la calma in se stesso" (Alexis Carrel).

Durante la battaglia di difesa di Pamplona Ignazio fu ferito a un ginocchio quindi la sua preoccupazione era di guarire presto. Il suo ginocchio era deforme ma nonostante ciò voleva continuare a seguire il mondo. Questo difetto fisico finì con un'operazione lunga e dolorosa. Suo fratello Martin diceva che si poteva fare questa terribile operazione chirurgica a freddo. Ignazio "decise di sottoporsi a quel martirio".

Furono giorni e giorni di martirio, non poteva sostenersi bene sulla gamba malata e per questo doveva per forza stare a letto. Egli non sapeva che cosa fare per passare il tempo, quindi chiese di leggere dei libri di cavalleria, di cui era molto appassionato. Il suo amore per i libri avventurosi ritorna.

Leggere dei libri era una buona idea, erano per lui tempo della grazia di Dio. Ignazio, come ogni cavaliere, pensava: Io immagino tutto quello che dico? Mentre trascorreva la sua convalescenza a letto sentì la mancanza dell'affetto materno. Qui possiamo citare, quello che Rof Carballo afferma della follia di Don Chisciotte al quale mancava non i libri di cavalleria, ma l'affetto della sua mamma. A lui mancava il grembo materno e lo cercava neir immaginazione, esaltata dai libri di avventura. Prova di questo, fu il suo pellegrinare, la condizione di errante per realizzare un ideale. La ricerca e la conquista dell'affetto materno era fondamentale per ricostruire la sua personalità, segnata non più della guerra, dall'odio, ma dall'amore di una madre,

di una donna. Nella sua solitudine il bisogno dell'affetto materno, questo si chiama trama affettiva.

Durante la sua convalescenza pensava di leggere libri di cavalleria, ma non li trovarono così, “gli diedero una Vita Christi e un libro della vita dei santi di volgare”, cioè due opere medioevali. Questi due libri cambiarono Ignazio. Qualcuno ha sostenuto che, l'opera letta da Ignazio, sia il Retablo de la vida de Cristo di Juan de Padilla, nel 1518. Se fosse stata questa, Ignazio avrebbe letto dei versi come questi⁵:

“Tre cose provocano i cuori/ degli umani alla carnalità:/ grandi ricchezze o grandi bellezze/ o il canto soave di dolci canzoni.../ Guarda la somma, divina clemenza/ che apre le sue braccia se ti convertissi./ Perciò chi è e chi sei,/ polvere della terra, tristezza e dolore”. In quest'opera di Ludolfo Certosino si porrebbe trovare il segreto dell'interesse che Ignazio ebbe in seguito per la Certosa di Siviglia. “Vedere chi sono io?... considerare chi è Dio?” si legge negli *Esercizi* (58–59). Una altra lettura amata fu il *Flos sanctorum* libera versione dalla *Legenda aurea* di Giacomo da Varazze, un autore del XIII secolo. Questi libri segnarono le tracce nell'anima di Ignazio, “santi in carne e ossa”, oppure “seguaci dell'eterno Principe Cristo Gesù, benevolo signore, i cavalieri di Dio”. La nuova sfida iniziò nella sua anima. Cominciò pienamente a intuire un altro re, un altro regno, altri cavalieri e altre bandiere. Era il primo passo, il nuovo stimolo, per cominciare la sua conversione a Dio nella vita di cavaliere. Quest'atteggiamento sarà l'anima degli *Esercizi*; Ignazio fu il primo esercitante. Qualcosa era successo per la prima volta nella, sua vita: Dio aveva toccato la sua l'anima. La storia umana insegna che nella vita di grandi uomini ci sono diversi incontri, per esempio: San Agostino incontrò Plotino e l'Hortensius, Santa Teresa l'Abecedario di Osuna. Ciascuno di loro ebbe una storia diversa, unica irripetibile. Ogni buon libro ci aiuta a capire cose nuove, a cambiarci; ma un libro, un oggetto, non ci converte, non ci cambia il cuore, se non la persona di Gesù Cristo. È importante capire, sapere, che cosa ci rivela il libro. Il contenuto di un libro può trasformare un uomo, fu così per Ignazio, non soffocò i suoi sentimenti e si fermò a riflettere: E se anch'io facessi quello che ha fatto san Francesco o san Domenico? O forse quello che ha fatto san' Onofrio nel deserto. C'era ancora un libro che Ignazio amava molto, *De Imitazione Christi* di Tommaso da Kempis.

Queste fonti letterarie (fonti esterne), dal nostro punto di vista, sono importanti, perché influirono sulla persona del santo. Possiamo constatare, che nella prefazione del libro di Jacobo da Varazze si trovava l'idea fondamentale dell'apostolato, quella “dell'insigne servizio di Cristo, Re sovrano di cui i santi sono gli cavalieri”. Fra le diverse letture possiamo domandarci quali di queste toccarono il suo cuore al punto di cambiare il suo futuro.

⁵ Ibid, p. 94.

Senza dubbio la lettura dell' *Imitazione di Cristo*, letta per tutta la sua vita, di solito due volte al giorno (la mattina e la sera) fino alla morte, segnò la sua vita. "Qui appare l'originalità della spiritualità ignaziana, la quale, pur inserendosi nella parte migliore della spiritualità medioevale la supera facendo maggior appello all'apostolato, del mondo per la salvezza delle anime". Alla fine bisogna menzionare il libro *Ejercitatorio de la vida spiritual* dell'abate benedettino di Montserrat, Francisco García de Cisneros con cui San Ignazio poteva incontrarsi a Montserrat, dove fece la sua confessione. Sembra che la cosa comune con gli *Esercizi Spirituali* e il libro di Cisneros, sia dell'organizzazione del lavoro spirituale; Riguardo allo proprio scopo si vede la differenza: "La contemplazione dei misteri della vita di Cristo (in *Ejercitatorio*) è una preparazione all'unione contemplativa con Dio, invece per Ignazio, è limitazione diretta per trovare e compiere la volontà di Dio"⁶. Continuiamo ora a seguire il nostro santo nel momento fondamentale della sua vita, quello della conversione. Come la nascita e la morte, anche la sua conversione è unica, è il punto culminante, rappresenta una seconda e definitiva nascita. Questo lungo processo ha un senso profondo. Nella grande solitudine e nel silenzio visse la sua crisi, "prova delle mozioni spirituali, di cui venne a scoprire a poco, a poco il senso. Compiere grandi cose, rivaleggiare con quei nobili cavalieri di Cristo: S. Domenico e S. Francesco. Da l'impressione di essere spinto da uno spirito di record più che dallo spirito del Cristo, anche quando, un po' più tardi, sarà attratto da una vita di lunghe preghiere e di austere penitenze"⁷.

Nel periodo giugno 1521 – febbraio 1522 Ignazio riflettè sulla sua vita passata. All'età di trenta anni conobbe la vita dei santi e ripeté a se stesso: "San Domenico ha fatto questo, devo farlo anch'io. San Francesco ha fatto questo, devo farlo anch'io". Seppe che San Francesco e san Domim'co facevano molte penitenze. La santità è ardua, ma "io devo fare" qualcosa. Correva spesso con la sua fantasia aperta dal pensiero al desiderio. Questa riflessione non fii vana, portò un'esperienza forte: alcuni pensieri lo lasciavano triste, altri allegro. Dopo quest'esperienza imparò forse la lezione più importante: la diversità degli spiriti che si agitavano in lui.

Quando parlava delle cose di Dio vennero alla sua mente: Dio e io, il bene e il male, lo spirito e la carne, la materia e i sensi. C'era la tensione degli spiriti, dei desideri. Per lui fu una grande lezione, si domandava: da dove viene la vera luce? Mentre rifletteva sulla sua vita passata, sentì un grande bisogno di fare penitenza. Questo fervido desiderio era come una promessa di andare

⁶ Ibid, p. 117.

⁷ G. Dumeige, *La missione nell'esperienza di S. Ignazio e nella vita della Compagnia*, p. 9-10, in *Servire nella Chiesa*, (Collana di Spiritualità ignaziana, Saggi 2), Roma 1973.

a Gerusalemme per fare un pellegrinaggio personale. Secondo l'*Autobiografia* – questo era il suo unico scopo: fare penitenza: “Ma la cosa che desiderava, appena guarito, era di andare a Gerusalemme, come si è detto sopra, imponendosi quelle grandi austerità e digiuni a cui sempre aspira un animo generoso e innamorato di Dio”⁸. Desiderava diventare un altro uomo. Dedicava anche il suo tempo a pregare e “gustare” le cose interiori. La nuova esperienza insegnò a Ignazio che “non è il molto sapere che sazia e soddisfa l'anima, ma il sentire e il gustare le cose interiormente – scrisse nelle annotazioni iniziali degli *Esercizi*” (Es 2). Non era ancora un santo uomo, aveva sol il desiderio di convenirsi profondamente.

Ignazio preparò il suo viaggio con i bagagli, senza dimenticare la spada e il pugnale. Partì da Loyola con una mula, accompagnato da due servi di cui conosciamo i nomi: Andrés de Narbaitz e Juan de Landeta. Oltre quelli che lo accompagnavano c'era anche il suo fratello Pedro. Al santuario di Nostra Signora di Arànzazu fece una veglia, durante la notte, davanti alla Madonna e riprese le forze per il suo pellegrinaggio. Egli ricordava sempre questo beneficio della veglia a Arànzazu e durante il viaggio fece il voto di castità a Nostra Signora. Più tardi questo fu confermato da Lainez e Ribadeneira, ma noi possiamo ascoltare la fonte originale: “E poiché amava e opprimeva ciò che riguardava la castità, fece una speciale promessa di castità a Nostra Signora, per la quale aveva una speciale devozione”.

La prima meta del suo pellegrinaggio doveva essere Montserrat, luogo conosciuto dai pellegrini, comunque il suo cammino, da solo, non sarebbe stato facile come pensava. Nell'*Autobiografia* scrisse: “Lungo il cammino gli accadde un fatto che è opportuno riferire perché serve a comprendere in che modo Dio agiva con quest'anima. Con tutti i suoi grandi desideri di servire Dio per quanto riusciva a capire, essa era ancora cieca: quando decideva di fare grande penitenze, non badava tanto a scontare i propri peccati quanto a far cosa gradita a Dio e a piacergli. Così pure quando gli veniva in animo di compiere una penitenza fatta dai santi, si proponeva di fare altrettanto e molto di più. E si consolava solo per queste considerazioni, senza darsi pensiero delle cose interiori, senza rendersi conto di che cosa fossero l'umiltà, la carità, la pazienza, e di come discernere la regola e la misura di queste virtù. Invece il suo unico obiettivo era di fare queste grandi azioni esteriori, perché le avevano fatte i santi a gloria di Dio, senza porre mente ai loro aspetti più propriamente spirituali”. Qui si vede che Ignazio ripeteva tante volte fare, grandi e... molto di più. Ecco il suo nuovo atteggiamento: essere un uomo generoso e un fervente, perché Dio gli chiedeva di essere così.

Durante il suo cammino a Montserrat incontrò un moro che cavalcava un mulo con cui ebbe una conversazione sulla Madonna e la sua verginità

⁸ *Autobiografia*, n. 8, p. 663.

Questa conversazione fu sincera, ma il moro, come spiega l'*Autobiografia* sosteneva che certo la Vergine aveva concepito senza l'intervento dell' 'uomo; ma avesse partorito restando vergine, questo non lo poteva ammettere. Lui probabilmente ricordava, durante la sua malattia le parole, lette forse nella Vita Christi di Padilla, che riguardava la verginità di Maria:

Maledetti coloro che non ci credono guardando il corso della nostra natura... Fuggì cristiano, da quelli che non credono a questo mistero del sommo consiglio.

Cominciava a pensare, la sua anima era profondamente triste e voleva ucciderlo con il pugnale. Combattuto da questi impulsi alla fine rimase perplesso, senza sapere cosa era tenuto a fare. Non trovava una buona soluzione e non sapeva cosa scegliere. Finalmente lasciò che la sua mula sceggesse la strada. Si può dire che questa scelta salvò il moro dalla morte e Ignazio dalla prigionia.

Quando era vicino a Montserrat comprò un bastone, la borraccia e anche un paio di sandali secondo l'equipaggio dei pellegrini. La sua gamba non era ancora perfettamente guarita. Sebbene non si sentisse bene, tìsicamente tuttavia voleva fare qualcosa di simile, agli altri grandi santi.

Il cavaliere Tignazio la mattina presto del 22 marzo 1522 giunge a Montserrat con i suoi vestiti ricchi, preziosi e delicati... secondo il modo e l'uso dei soldati. La prima cosa che voleva fare era la preghiera, seguita dalla confessione. Voleva annullare il passato. Ignazio aprì il suo cuore, nel sacramento della confessione a Juan Chanon o Chanones, un sant' uomo che sapeva cosa voleva dire fare delle grandi rinunce, perché aveva lasciato l'incarico di vicario di Mirepoix per indossare l'abito benedettino a Montserrat. Abituato a confessare i pellegrini, non gli capitava tutti i giorni di incontrare un simile penitente, quel cavaliere pellegrino lo voleva far partecipare di un rito cavaleresco, che doveva essere il passaggio verso una nuova vita, era il coronamento della sua confessione, fatta con coscienza, per poi dedicarsi alla preghiera e l'austerità⁹. Padre Chanones sapeva che quella confessione non era né tipica, né consueta. Per Ignazio fu una confessione vitale. Imparò che nel processo spirituale bisognava esercitarsi. Ricordava quando era bambino e aveva bisogno di un metodo per ammaestrare il cavallo, per imparare la musica, per tirare con la palestra o avere una bella calligrafia¹⁰. Sapeva che c'erano le regole per esaminare la propria coscienza e per governare lo spirito. Per questo scrisse i suoi Esercizi Spirituali con il nome Esercizi cioè esercitarsi nell'arte spirituale, conoscere se stesso e per vincersi. Questo processo lo imparò con se stesso, dopo divenne un maestro spirituale per gli altri.

⁹ Cf. J.I.T. Idígoras., *Ignacio de Loyola, solo y a pie...*, p. 125.

¹⁰ Ibid, p. 124.

Dopo la buona confessione a Montserrat scelse il voto di povertà esteriore, come primo passo del suo pellegrino verso Gerusalemme. Nel Santuario della capella della Vergine come ex voto mise davanti alla *Moreneta* la spada e il pugnale, come scrive nell'*Autobiografia* – aveva “fatto una veglia d’armi per una notte intera, senza sedersi né appoggiarsi” e anche aveva fatto “appendere la spada e il pugnale nel santuario, all’altare di nostra Signora”¹¹. Chiudendo il suo capitolo della sua vita, scrisse: “La vigilia di Nostra Signora di marzo (festa dell’Annunciazione) dell’1522, verso notte, in tutta segretezza andò a cercare un povero e, spogliatosi di tutti i suoi abiti, glieli diede, e indossò la tunica che ormai solo desiderava”. Adesso il nostro Ignazio cambiava esteriormente, cioè diventava un povero, vestiva da povero come Francesco di Asissi. Era un povero cristiano, ma felice. Voleva mettere in ordine la sua vita, perché aveva deciso di andare in Terra Santa. Non conosceva ancora la sua vita futura, perciò non sapeva “quanto avrebbe dovuto soffrire” (At 9, 15–16).

Concludendo questo capitolo possiamo dire che Ignazio ha cambiato la sua vita da cavaliere a povero pellegrino. Il desiderio di servire il re terreno fu cambiato con servizio del Re eterno. Per Ignazio la sua malattia fu un tempo di grazia, di riflessione, di conoscenza dei movimenti degli spiriti. Le letture gli servirono per cambiare la sua vita. Quando pensava alla sua vita passata provava tristezza. Per questo prima fece il voto di castità e dopo quello di povertà. Sapeva che bisogna fare qualcosa per Dio. Questo desiderio lo accompagnò fino alla morte. Ignazio diventò un altro uomo, esteriormente povero, ma interiormente ricco della grazia di Dio. Il processo di conversione della sua vita fu visibile con digiuno, flagellazioni, preghiera e servizio agli altri negli ospedali. Era innamorato di Dio e cercava di fare qualcosa per Lui. Desiderava anche andare in Terra di Gesù, Gerusalemme, dove nacque il nostro Salvatore. Lo scopo di quel pellegrinaggio a Gerusalemme era chiaro: camminare sulle orme di Gesù, contemplare i gesti di Gesù, ascoltare la sua voce, la Sua Parola, e metterla in pratica, mediante la conversione del cuore. Questo era il forte desiderio di Ignazio. Dio lo guidava per mano, come un maestro guida un discepolo.

2. Ignazio – come il pellegrino – missionario Terra santa, Barcellona, Alcalá, Parigi

*Joy peregrino de hoy
non me importa donde voy; mattana? Nunca, quizàs.
M.Machado*

Finora abbiamo parlato della gioventù di Ignazio da Loyola fino a Montserrat, l’abbiamo conosciuto come cavaliere, malato nel processo della sua

¹¹ *Autobiografia*, n. 17, p. 667.

conversione con i voti di castità e di povertà come povero e pellegrino. In questo momento della sua vita era peccatore, ma aveva il grande desiderio diventare santo, e lo possiamo capire dalla lotta interiore del suo spirito. Questo cambiamento è importante, perché vediamo la sua miseria di peccatore che, viveva con un dramma interiore nel quale era presente Dio con la sua grazia, che lo guidava con calma e pazienza. Come vedremo nella nostra ricerca per il nostro pellegrino – missionario sarà importante capire gli *Esercizi Spirituali*, le *Costituzioni* e tutte le lettere di Ignazio come fondatore e primo generale della Compagnia di Gesù.

Lo scopo di questo capitolo non è elencare date e posti dove Ignazio è andato, ma cercheremo le sue idee generali dell'attività missionaria, dell'apostolato e della sua visione missionaria futura.

Abbiamo cominciato questo capitolo con le belle parole di Machado adatte alla vita di Ignazio chi ha lasciato Montserrat, si sente insicuro, non ci sa dove andare, “non m’importa dove vado, domani? Mai, forse” (M.M.). Era l’incertezza del suo cammino. Ignazio era senza nome, senza identità, un anonimo cristiano. Nel racconto della sua Autobiografia egli chiamava stesso il pellegrino. Questo suo nuovo nome descriveva, in modo chiaro, la sua vita pellegrina missionaria, il suo stile di vita. Ci domandiamo, chi è il pellegrino?

J. I. Tellechea Idigoras nel suo libro *Ignazio di Loyola* ci dà una definizione di pellegrino: “Il pellegrino è un uomo che si addentra in una terra a lui estranea, si allontana o si stacca dai supporti usuali dell’esistenza, sia priva di qualsiasi protezione, se non quella carità che si può avere verso un uomo sconosciuto che si presenta agli altri come un povero”. Il nostro pellegrino sapeva bene che il denaro apriva tutte le porte e dava sicurezza in tempo di bisogno, ma lui voleva vivere, testimoniare la povertà e seguire meglio il suo maestro Gesù. Questo cambiamento esteriore esprimeva il suo mutamento interiore.

Il povero pellegrino arrivò a Manresa, “che era un piccolo paese di industriosi cotoners (cotonieri), con circa mille abitanti. Erano abituati ai pellegrini, ma non a un pellegrino così”¹². Ignazio era ancora giovane, forte e robusto con sandali ai piedi e con il bastone in mano. Era la sua nuova esperienza; vivere povero pellegrino come un anonimo. Unamuno dice: “Il più terribile nemico dell’eroismo è la vergogna di sembrare povero”. Ma Ignazio, vinta questa vergogna, pagò il prezzo della povertà. A Manresa, quando la gente conobbe le virtù della sua vita quotidiana gli cambiarono il nome, lo chiamavano l’ome sant. Prima lo chiamavano “l’uomo del sacco” ma quando videro le sue buone opere verso gli altri, come il suo servizio samaritano

¹² Cf. J. T. Idigoras, *Ignazio de Loyola...*, p. 137; *ibid*, p. 139.

nell'Ospedale di Santa Lucia, lo chiamarono *l'uomo sant*¹³. Testimoniò il suo essere pellegrino con parole e azioni, *verta et acta*. Parlava sempre poco, pregava e digiunava molto, tanto da ammalarsi. Da allora ebbe come futuro generale della Compagnia una particolare attenzione alla salute dei giovani gesuiti studenti. Egli capì che con la buona salute si serviva meglio Dio. Durante il suo passaggio a Manresa "il suo messaggio era semplice: non peccare, fare un esame di coscienza impegnarsi; e comunicarsi bene tutte le settimane"¹⁴. Parlava con la gente della strada, con i bambini che lo ascoltavano. Possiamo dire che faceva il suo apostolato non soltanto nell'ospedale, ma anche nei posti dove si trovava. Aveva le sue ascoltataci, seguaci donne onorate, sposate e vedove e faceva per loro i suoi discorsi spirituali. Qui, per la prima volta si vede il suo apostolato elementare che aveva due aspetti:

– parole spirituali con la gente che incontrava per le strade, (l'apostolato del *verba*).

– opere di bene come servitore degli infermi, (l'apostolato del *acta*).

Ignazio sentì che Dio lo toccava e lo guidava, come scrisse nell'Autobiografia: "In questo periodo Dio si comportava con lui come fa un maestro di scuola con un bambino: gli insegnava. Ciò poteva dipendere o dal suo ingegno rozzo e incolto, o dal non avere altri che lo istruisse, o dal fatto che aveva ricevuto da Dio ferma volontà di servirlo. In ogni caso era per lui evidente; anzi avrebbe creduto di offendere la sua divina maestà se avesse avuto dubbi a questo proposito...". Nella sua solitudine trovava la calma spirituale, anche nel suo cuore c'era il deserto spirituale. La sua anima era nella gioia. Conversava di cose spirituali diventando così un altro uomo con nuovi occhi e nuovo cuore, "cominciò a vedere tutte le cose con altri occhi" dice Lainez, e anche queste parole confermano Polanco, dicendo: "con altri occhi rispetto a prima".

Durante il suo soggiorno a Manresa ricevette la famosa visione del Cardoner, da cui fu profondamente trasformato e fu molto importante per Ignazio e per la futura Compagnia, "tenendo conto di tutta la sua vita, rivela la grandezza e la profondità di questa esperienza che lo segnò per sempre. Molto anni dopo, nelle decisioni prese per la configurazione della Compagnia, farà un accenno a un fatto che mi accade a Manresa".

Nel 1522 Ignazio a Manresa scrisse il suo famoso libro degli Esercizi come il frutto della sua l'esperienza personale, della sua conversione spirituale.

Questo libro con la sua attualità e con i suoi metodi era un grande strumento per conoscere se stesso e per vincersi. Pio XI disse che aveva: "un codice sapientissimo e completamente universale di norme per dirigere le

¹³ Ibid., p. 139.

¹⁴ Ibid., p. 143.

anime per il cammino della salvezza e della perfezione". Nel terzo capitolo parleremo di questo libretto degli Esercizi, con la connotazione della missione.

Nel 1523 il nostro pellegrino missionario arrivò a Barcellona in venti giorni. Non volle nessuno come compagno. Il suo unico amico nel pellegrinaggio fu Dio. Anche a Barcellona visse come a Manresa, cioè come povero pellegrino. Infatti desiderava esercitarsi nelle tre virtù: "carità, fede, speranza".

Da Barcellona, via Gaeta, egli sbarcò in Italia e dopo direttamente verso la Città Eterna. Arrivato a Roma, la domenica delle Palme, ricevette la benedizione di Adriano VI e il 31 marzo ottenne la licenza richiesta per andare in Terra Santa. Sperava tanto di andare in Gerusalemme, "aveva nell'anima una grande certezza che Dio gliene avrebbe dato modo, e questo gli dava tanta fiducia che, per quante paure o ragioni gli si opponessero, non riuscivano a scuoterlo"¹⁵. Sapeva di non avere i soldi per fare questo pellegrinaggio ma sempre cercava l'occasione di parlare di Dio.

Nel 1523 arrivò in Terra Santa. Visitò il Santo Sepolcro, Betania, Betlemme, il Giordano, il Monte degli Olivi. Vorrebbe fermarsi qui fino alla morte e morire in Palestina. Purtroppo il Provinciale dei Francescani deluse le sue attese perché dovette ritornare con gli altri pellegrini. Tuttavia ringraziò Dio per queste tre settimane perché sentì la vicinanza di Cristo, "ricevette grande consolazione da nostro Signore: gli pareva di vedere Cristo continuamente sopra di sé"¹⁶. Finalmente Ignazio capì che la volontà di Dio non era di rimanere a Gerusalemme. Dio aveva altri progetti per lui. Egli sapeva che la Provvidenza lo guidava, perciò cercava meglio cosa Dio voleva da lui. Ebbe la possibilità, durante il suo pellegrinaggio, di fare apostolato con verbo et acta ma voleva fare di più per aiutare le anime. Ma come era possibile, senza studio o senza una solida preparazione? Cercava di realizzare il suo scopo, "aiutare le anime" e perciò volle studiare e nel 1534 a Barcellona, all'età di trentatré anni studiò la grammatica latina con "un certo maestro Ardevòl che insegnava grammatica"¹⁷.

Dopo due anni di studio il suo professore era contento dei progressi che faceva Ignazio e "dichiarò che poteva ormai dedicarsi al corso di filosofia, e egli consigliò di andare ad Ancarà"¹⁸. Egli continuò i suoi studi in filosofia.

Quando Ignazio arrivò ad Alcalà, trovò i suoi primi collaboratori, quali condivisero la sua preoccupazione delle anime. Egli alla maniera degli apostoli cercava le persone bisognose, povere per aiutarle. "Molti venivano a trovarlo, ed egli spiegava la dottrina cristiana e impartiva gli Esercizi quando

¹⁵ *Autobiografia*, n. 42, p. 54.

¹⁶ *Ibid.*, n. 45, p. 62.

¹⁷ *Ibid.*, n. 54, p. 70.

¹⁸ *Ibid.*, 60, p. 71.

era libero”¹⁹. In quel periodo Ignazio non aveva una casa degli Esercizi, era soltanto un povero studente con i suoi quattro compagni impegnati nell’attività apostolica. Questo piccolo gruppo dei giovani studenti si incontravano insieme per leggere commentare la Bibbia e per pregare. Quel piccolo gruppo era un germe della futura *Minimas Societas*²⁰.

Ignazio cominciò lo studio, poi voleva continuare i suoi studi di filosofia ad Alcalá. Dopo due anni di studio fu contento dei suoi progressi degli studi e “dichiarò che poteva ormai dedicarsi al Corso di filosofia, e egli consigliò di andare ad Alcalá”²¹. Ad Alcalá Ignazio fu studente di filosofia e di teologia e poi partì per Salamanca per continuare i suoi studi.

Come al solito continuava la sua attività l’apostolica con i suoi compagni. Possiamo capire che questa l’attività missionaria del nostro pellegrino non fu senza le difficoltà. Una domenica Ignazio fu invitato dai domenicani di S. Stefano a mangiare. Lì c’erano preti il vice-priore, il confessore, e dopo il pranzo andarono in una capella perché avevano sentito del loro l’apostolato. “Avevano sentito parlare molto bene della loro forma di vita, sapeva che andavano predicando alla maniera apostolica”²². Questa conversazione spirituale sia per Ignazio che per i suoi compagni non fu facile e tanto che litigarono e un ufficiale giudiziario li portò in prigione per tre giorni. Dopo ventidue giorni poterono continuare a parlare di Dio.

“Ed egli cominciò a raccomandare a Dio e a considerare quello che doveva fare”²³. La prigione lo aiutò a riflettere sulla sua nuova vita missionaria. Ebbe i diversi pensieri sulla sua vita natura “quando gli veniva il pensiero di entrare in un ordine religioso”²⁴. Dopo la sua riflessione decise di andare a Parigi di continuare i suoi studi. Alcuni lo sconsigliavano di andare in Francia, poiché in quel periodo fino al 22 gennaio 1528 c’era la guerra fra la Francia e la Spagna, “ma egli non ne provò mai la minima paura”²⁵. Finalmente decise di andare in Francia; “partì alla volta da solo e a piedi, e vi giunse verso febbraio al Fincirca: era il 1528 o il 1527, secondo il suo progetto”²⁶.

Il 2 febbraio 1528 arrivò a Parigi, famoso centro culturale del mondo. Il suo alloggio era in una casa con alcuni spagnoli nel quartiere latino, il nostro povero studente Ignazio decise di studiare, sentiva che non aveva le basi

¹⁹ Ibid, n. 60, p. 77.

²⁰ Cf. J.I. T. Idigoras, *Ignacio de Loyola...*, p. 185.

²¹ *Autobiografía*, n. 56, p. 71.

²² Ibid, n. 64, p. 83.

²³ Ibid, n. 70, p. 90.

²⁴ Ibid, n. 71, p. 90.

²⁵ Ibid, n. 72, p. 91.

²⁶ Ibid, n. 73, p. 91.

sufficiente ma non dimenticava di fare il suo apostolato, di dare esercizi, fare le conversazioni spirituali.

Dopo il suo primo viaggio nella Fiandre (durante la quaresima del 1529) “cominciò a dedicarsi, più assiduamente di prima, a conversazioni spirituali, anzi contemporaneamente dava gli Esercizi spirituali...”²⁷ a suoi giovani compagni di studio. Il nostro giovane pellegrino, vagabondo, amava la gente e i suoi compagni e pensava seriamente al servizio di Dio. “In questa occasione poteva conquistarlo con l’idea di abbandonare il mondo e di impegnarsi totalmente al servizio di Dio”²⁸. Amava i suoi studi di filosofia e la teologia, ma senza aspirare a diventare un intellettuale. Il nostro missionario, Ignazio, fu soprattutto un uomo di azione, “non è un tipo intelligente, deciso, brillante, che conquista delle simpatie superficiali”²⁹.

Continuando i suoi innumerevoli incontri, gettava la rete senza sapere quando fosse piena di pesci. Abitando in una stanza, chiamata il Paradiso (nella torre) incontrò il Maestro Pena con due studenti: Pietro Fabro e Francesco Saverio. Questo incontro con i suoi futuri amici nel Signore era importante per la missione futura *Minimas Societatis*. Possiamo dire che questo incontro fu la nascita della Compagnia. L’Autobiografia spiega questo incontro con queste parole: “In questo periodo aveva contatti con i maestri Pietro Favre e Francesco Xavier che poi conquistò al servizio di Dio per mezzo degli Esercizi”³⁰.

Questi dialoghi sinceri con Favre, Xavier, Lainez, Simón Rodríguez, Salmerón, Bobadilla e dopo con gli altri compagni portarono i frutti fra di loro per il loro futuro. Per questo nacque una profonda amicizia tanto da abitare insieme, di dividere la tavola e il denaro nel modo comunitario. Ignazio aiutava molto i suoi amici nelle cose spirituali. Dal nostro punto di vista possiamo dire che, questa preparazione spirituale con gli compagni di Ignazio, era un seme indispensabile per la nascita della futura missione di Compagnia. Ignazio fu il primo formatore, educatore, il loro padre spirituale per un cammino di discernimento.

I suoi compagni si riunivano la sera per dialoghi spirituali sulla loro futura missione nella Chiesa. Qui si può dire che questi incontri degli amici avevano il carattere di discernimento comunitario. Questi uomini poveri cercavano il nuovo cammino, pensavano a consacrarsi a Dio solo.

Ignazio diede ai suoi compagni gli Esercizi per scegliere il proprio stato di vita. Quando ebbero fatto gli Esercizi pensarono al loro futuro e decisero di emettere I voti di Montmartre era il 15 agosto 1534, quando, Ignazio con i suoi primi compagni, cioè Francesco Xavier, Pietro Favre,

²⁷ Ibid, n. 77, p. 94.

²⁸ Ibid, n. 79, p. 95.

²⁹ Cf. J. T. Idigoras, *Ignacio de Loyola...*, p. 224.

³⁰ *Autobiografia*, n. 82, p. 99.

Nicola de Bobadilla, Giacomo Lainez, Alfonso Salmerón, Simone Rodríguez. Fecero la loro professione religiosa. Desideravano realizzarla in Terra di Gesù. La loro missione era al servizio dei cristiani e degli infedeli. Questo grande desiderio avevano soprattutto Ignazio, Lainez e Saverio. L'Autobiografia spiega chiaro questa scelta: "A quel tempo avevano già deciso, tutti insieme, quello che volevano fare: sarebbero andati a Venezia, poi a Gerusalemme, e avrebbero speso la loro vita a bene delle anime. Se non ottenevano il permesso di stabilirsi a Gerusalemme, tornati a Roma, si sarebbero presentati al Vicario di Cristo perché si servisse di loro dove giudicava che richiedesse la maggiore gloria di Dio e il bene delle anime"³¹.

Considerarono tutte le possibilità per andare in Terra Santa per vivere lì e realizzare la loro missione. Il maestro Ignazio sapeva bene che tutta la realizzazione degli uomini dipendeva anche da Dio, perché così gli aveva insegnato la sua vita Gerusalemme fu una possibilità, la meta, il desiderio, ma per questo avrebbero aspettato un anno per andare a Gerusalemme, intanto andarono dal Papa³².

Secondo Ignazio andare in Terra Santa era un'idea originaria, invece d'andare a Roma. I nuovi amici avevano gli stessi ideali, cioè la stessa visione della missione: aiutare le anime al servizio della Chiesa.

Sebbene la Compagnia non fosse ancora nata in senso stretto, c'era una regola, la visione del programma verso futuro.

Alla fine di marzo nel 1535 Ignazio lasciò Parigi con l'intenzione di andare nel suo paese e non tornarci mai più. I tutti compagni decisero di incontrarsi a Venezia nel giorno della conversione di S. Paolo, il 25 gennaio 1537.

La situazione missionaria della futura Compagnia non era ancora chiara. Il nostro pellegrino missionario ritornò nel suo paese per respirare l'aria natale, e anche questa volta a piedi, ma con la gioia viva.

Ignazio non era più il giovane vivace, ma un uomo magro e malato, veramente un altro uomo – consacrato alla missione di Dio. Nel suo paese natale non perse tempo, "cominciò a parlare cose di Dio a molti che andavano a fargli visita, e con l'aiuto della grazia ebbe frutti abbondanti. Aveva deciso di insegnare ogni giorno la dottrina cristiana ai bambini, il suo fratello lo dissuase energicamente dicendogli che nessuno sarebbe andato agli incontri a lui, gli bastava anche una sola persona"³³. Durante la sua visita predicò in una chiesa con il suo spirito e il suo fervore, faceva anche riconciliare le famiglie, le donne (concubine). Senza dubbio sapeva che la sua missione non era nel suo paese natale, perciò decise di ritornare a Venezia a piedi senza denaro, come faceva di solito.

³¹ Ibid, n. 85, p. 103.

³² Ibid.

³³ Ibid, n. p. 105.

2.1. Gerusalemme è l'Italia

La missione dei primi compagni nel Signore, era servire il Papa cioè fare la volontà del capo della Chiesa. Quando ebbero ricevuto la notizia, della lettera del rettore del Collegio di S. Barbara a Giovanni III che la nave da Venezia per la Terra Santa non partiva, decisero, secondo il voto di Montmartre, di andare a Roma per presentarsi al Papa Paolo III e chiedergli di essere inviati in missione *ad gentes*.

Un giorno Paolo III invitò a pranzo Lainez e Fabro e disse queste parole indimenticabili: “Perché tutta questa voglia di andare a Gerusalemme? Buona e vera Gerusalemme è l'Italia se volete far frutto nella Chiesa di Dio”.

“Ignazio e i suoi compagni si offrono al Papa, secondo il voto di Montmartre. Il Papa Paolo III accettò la loro offerta e come prima missione indicò loro la catechesi di tutti i bambini delle scuole di Roma”³⁴. Ignazio presentò al Papa la Formula dell'Istituto della Compagnia.

In 3 settembre nel 1539, il cardinale Gaspar Contarmi la presentò direttamente al Papa, dicendo: *digitus Dei est hic*. Con questo si verifica la promessa di Gesù Cristo: Io vi sarò propizio a Roma. Il Papa con lo spirito profetico (secondo Polanco) disse: che questa nuova congregazione abbia di reformare la Chiesa³⁵. Questa Formula dell'Istituto della Compagnia fu presentata a Paolo III e cominciava con queste parole splendide: *Todo aquel que querrà militar para Dios bajo la bandera de Jesucristo y servir a Dios solo y a su Vicario en la tierra*, ecc. Nelle queste parole si può vedere l'esperienza di Manresa, della Storta e anche la gioventù di Ignazio come un cavaliere, querrà militar, bandera, servir. Ignazio usò queste parole al servizio di Dio nel suo apostolato missionario: *aiutar a las almas o servir a Dios en las almas*, però un servizio dinamico, egli cercò di vincere tutto il mondo e tutti i nemici, parlò della bandiera spirituale della croce e anche della bandiera del diavolo perciò la croce di Gesù si presenta a Ignazio negli Esercizi Spirituali della terza settimana come un viaggiatore alla Storta³⁶.

Nel capitolo della Prima Formula dell'Istituto della Compagnia possiamo leggere: “Tutti i compagni sappiano e ricordino ogni giorno... che l'intera Compagnia e i singoli membri militano per Iddio, fedelmente obbedienti al SS. mo Signor Nostro Paolo III ed ai suoi successori. Talmente sottomessi al governo del Vicario di Cristo e alla sua divina potestà da obbedirgli non solo per l'obbligo comune a tutti i chierici, ma soprattutto perché legati al vincolo del voto. In forza del quale tutto ciò che Sua Santità comandava come

³⁴ Ibid, n. 83, p. 103.

³⁵ C. Dalmases, *El ideal apostólico de S. Ignazio*, Estudios Eclesiásticos 30 (1956), pp. 305-323.

³⁶ Ibid, p. 317.

pertinente al progresso delle anime ed alla propagazione della fede, noi, immediatamente e senza alcuna tergiversazione o scusa, saremo obbligati ad eseguire per quanto dipenderà da noi: sia che ci invii presso gli Turchi, sia nel nuovo mondo o presso i luterani, sia presso gli altri infedeli o fedeli”³⁷. Queste chiare parole spiegano la dimensione missionaria, il voto al Papa, la proclamazione della fede nel mondo.

In 27 settembre nel 1540 Paolo III con la Bolla *Regiminis militantis Ecclesiae* approvò la Compagnia di Gesù. Nell'aprile 1541 s. Ignazio fu eletto generale della Compagnia. Questo piccolo gruppo di amici diventò un Ordine religioso. Questo ordine fece la sua professione il 22 dell'aprile nella Basilica di S. Paolo durante la Messa, nel momento della Comunione gli amici della Compagnia lessero la Formula dove si trovava il tipico carattere missionario e il voto all'obbedienza al Sommo Pontefice. Una parte pronunciata da San'Ignazio era “Io, Ignazio di Loyola, prometto a Dio Onnipotente ed al Sommo Pontefice, Suo Vicario terra...(e dopo la promessa dei tre voti religiosi)... Prometto inoltre una speciale obbedienza al Sommo Pontefice riguardo alle missioni...”³⁸. Da quel periodo ogni Papa è il capo della Compagnia come vicario di Cristo Nostro Signore. Questo quarto voto del Papa ci dà sicurezza per non sbagliare nella via del Signore, “per non sbagliare nella via del Signore, fecero tale promessa o voto, perché Sua Santità disponesse di loro a maggior gloria di Dio, conforme ai loro progetti di andare attraverso tutto il mondo”³⁹. Il Papa ha maggior conoscenza secondo le esigenze apostoliche della Chiesa. P. Fabro ad una lettera del dott. Gouveia scrisse: “il Sommo Pontefice è il Signore della messa di Cristo e noi sappiamo che egli ha maggior conoscenza di quello che conviene a tutta la cristianità”⁴⁰.

³⁷ Sulla prima Formula o Cinque Capitoli e le seguenti due redazioni, *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, pp. 203-204. *Introducción al estudio de la Fórmula del Instituto S.I.*, Roma 1974; A. de Aldama, *Notas para un contentarlo a: La Fórmula del Instituto de la Compañia de Jesús*, Roma 1981. Questa citazione è stata presa dell'articolo *La visione ignaziana delle Missioni estere* a cura di Lopez-Gay SJ.

³⁸ Cf. La traduzione italiana completa del testo latino, con un'introduzione, in *Gli scritti di Ignazio* Questa citazione è stata presa dell'articolo: *La visione ignaziana delle Missioni estere*, a cura di Lopez-Gay, p. 132.

³⁹ *Costituzioni*, n. 605, *ibid*, 578.

⁴⁰ La risposta è del 32 novembre 1538 e fu scritta da Fabro a nome di tutti i compagni; edizione critica in *Monumenta Brasiliae*.

3. Esercizi Spirituali e Costutuzioni

Admirable peregrino, todos siguen tu camino.

M. Machado

“Ammirevole pellegrino tutti seguono il tuo cammino” – come scrisse in spagnolo Antonio Machado. Forse non sono tutti, ma senza dubbio moltissimi.

Sappiamo che Ignazio prima di morire (così esplicò Nadal) chiese a Dio tre cose importantissime. In questo ordine sono: raccettazione dell’Istituto della Compagnia⁴¹, Esercizi Spirituali e Costituzioni. Ignazio ebbe l’approvazione dei suoi Esercizi Spirituali con la conferma della Santa Sede⁴². Delle Costituzioni parleremo nella seconda parte di questo capitolo. Ora comprendiamo gli Esercizi Spirituali in un contesto missionario.

Possiamo domandarci dove si trova il fondamento degli Esercizi Spirituali. Questo fondamento si trova a Manresa⁴³ dove Ignazio scrisse il famoso e sempre attuale libretto degli Esercizi Spirituali. Egli senza studiare teologia, senza una formazione umanistica ebbe un’ispirazione a Cardoner⁴⁴.

Ignazio fu il primo esercitante dei suoi Esercizi, qui trovò il cammino e la forza per la missione futura della Compagnia. Questa forza era la grazia di Dio. La nascita dei nuovi gesuiti si trovò nella culla di Manresa dove ogni esercitante, con la collaborazione della grazia di Dio, fece la sua scelta, rispose alla chiamata di Dio, conobbe meglio se stesso e si vinse e diede una risposta al Re Eterno. Ecco il rinnovamento spirituale, non soltanto per i gesuiti, ma per tutti i cristiani.

Questa nuova luce del Cardoner, la nuova grazia fu “una certa esperienza circa Ih diversità degli spiriti, dopo le lezioni che Dio gli aveva dato” (Autob. 25). Ignazio divenne un uomo nuovo, “il suo intelletto fu talmente illuminato che egli sembrava un altro uomo con un altro intelletto”⁴⁵.

Nel pensiero di Ignazio come un autore degli Esercizi Spirituali egli disse: “Da parte mia non vedo in questa vita altro mezzo per soddisfare in parte il mio debito farle per un mese gli Esercizi Spirituali (...). La prego, dunque, per il servizio di Dio N.S. di scrivermi se li ha sperimentati e gustati”⁴⁶.

⁴¹ Il 27 Settembre nel 1540 con la Bolla Apostolica *Regimini militandis ecclesiae*.

⁴² Il 31 luglio nel 1548 per il breve *Pastoralis officii cura*.

⁴³ Cf. Codina (25), *Esercizi Spirituali* (44),

⁴⁴ J. M. Granerò, *Fontes narrativi de Ignatio de Loyola et de Societatis Jesu initiis* in *Monumenta Historica Societatis Jesu*, II, 66.

⁴⁵ *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis jesu initiis*, N, I, 407. (l’abbreviazione FN).

⁴⁶ *Esercizi Spirituli*, Roma 1980, p. 25. Per meglio responsabilizzare il suo destinano Ignazio aggiunge: “Qualora dovesse penarsene, otre la pena che mi vorrà

Negli Esercizi si trova un grande valore apostolico in cui Ignazio spesso ritorna nelle sue lettere e anche nelle Costituzioni. Un passo più significativa è quando Ignazio rispose al Padre Fulvio Androzzi direttive sull'apostolato, tramite il Polanco: "Tra i mezzi che abitualmente aiutano gli uomini, specialmente interiormente, lei sa che ne esiste uno di capitale importanza, gli Esercizi. Le ricordo quindi di adoperare questa arma (...). Ma per darli integralmente bisogna trovare soggetti capaci di aiutare gli altri, dopo essere stati aiutati loro; diversamente non si può passare alla prima settimana. Si volti in giro per guardare alcuni buoni soggetti per il servizio del Signore, per i quali è ottima la detta via".

Egli credette agli Esercizi Spirituali, perché:

Sono una meravigliosa 'arma' destinata alla formazione di chi li fa, con particolare mèrimento alla sua preparazione apostolica, e hanno in sé una particolare efficacia⁴⁷.

Il valore di questo libro è grande, come mostra la storia degli uomini conosciuti fino d'oggi. Per esempio, secondo Heinrich Bohmer, un uomo estraneo al cattolicesimo lo pone tra i libri più influenti per questo mondo, "lo pone tra i libri che fanno segnato la storia dell'umanità". Invece il nemico come Fulop-Miller, lo presenta come "il libro fatidico dell'umanità", ma parla deirinfluso quando scrive: Nessun'altra opera della letteratura cattolica si può paragonare a questa, per l'influenza storica esercitata. La forza conquistatrice degli Esercizi si divulgò ben preso in tutta la Chiesa cattolica. È vero che questa forza trasformante, è grandissima. Qui non si può dimenticare e si deve dire che anche Lenin aveva una grande ammirazione per Ignazio di Loyola. Possiamo domandarci, perché così? La risposta si trova nella frase di Fulop-Miller dice che "il segreto di ogni azione storica consiste nel trasformare la teoria nella pratica". Questo sapevano Ignazio, Lenin e gli altri che facevano questa trasformazione mondiale, in modo spirituale, politico, ecc.

Per noi cosa più importante è cercare e trovare i punti caratteristici sulla missione negli Esercizi Spirituali. Nella grotta di Manresa Ignazio ha contemplato la terra, le persone sulla faccia della terra, tutte le razze, di tutte le condizioni, di tutti i colori sulla faccia della terra, per i quali il Figlio di Dio si è incarnato⁴⁸. Egli ha udito l'appello di Cristo "Re del universo" e lo vuole seguire in modo evangelico nella povertà materiale e spirituale⁴⁹. Per seguire Gesù bisogna verificare le condizioni poste da Gesù stesso; "Se qualcuno

infliggere e che io accetto, mi tenga pure per uno che si burla delle persone spirituali, cui tutto devo, ibid, p. 25.

⁴⁷ *Esercizi Spirituali*, Roma 1980, p. 27.

⁴⁸ Ibid., n. 106 e 108.

⁴⁹ Ibid., n. 96-98.

vuoi venire dietro a me, rinneghi se stesso, prenda la sua croce ogni giorno e mi segua” (Lc 9,29).

Nella meditazione dei (Due Vessilli) si presenta la missione negli Esercizi Spirituali, “come il Signore di tutto il mondo scelga tante persone, discepoli, ecc, e li mandi per tutto il mondo a diffondere la sua sacra dottrina tra la gente di ogni ceto e condizione”⁵⁰. Qui si vede in modo chiaro che Gesù fa la sua scelta. Manda in missione nel Suo Nome per portare frutto. Questo è una chiara chiamata per esercitare l’apostolato. Questo l’apostolato corrisponde nella comunione dell’unità della Chiesa in Cristo: “Dove sono due o tre riuniti in mio nome, io sono in mezzo a loro” (Mt 18,20). Cristo Salvatore ci invita alla missione, è per tutti coloro che vogliono fare questo lavoro, ancora “È Lui che li manda in ogni città e in ogni luogo dove Egli sta per venire” (Lc 10,1). Ignazio scrisse nel suo libretto degli Esercizi Spirituali: “che Cristo Nostro Signore fa a tutti i suoi servi e amici che invia a tale lavoro, raccomandato loro di aiutare tutti...”⁵¹.

Per noi queste frasi portate degli Esercizi Spirituali illustrano la missione universalistica, la visione Ignaziana senza limiti. Ritorniamo ancora all’Autobiografia leggendo: “E mentre stava lì seduto, gli si aprirono gli occhi dell’intelletto; non ebbe una visione, ma conobbe e capì molti principi della vita ulteriore, e molte cose divine e umane; con tanta luce che tutto gli appariva come nuovo”⁵². Qui si vede chiaro che la visione di Ignazio nel Cardoner il nuovo spirito dello dono della sapienza, ha visto i nuovi bisogni del mondo come un costruttore che deve modificare il suo vecchio progetto. Solo Dio era il suo architetto, ma durante questa lezione sul Cardoner Ignazio imparò di più che è, Dio che lo illumina con la sua grazia divina. “L’ispirazione ricevuta nel Cardoner ha dato ad Ignazio il senso del mondo nel piano di Dio e questo spirito di sapienza costruttiva, che colloca uomo all’interno della Redenzione divina”⁵³. Gli Esercizi Spirituali ricordano la sua vita passata, il desiderio di servire il re terreno si è trasformato nel desiderio di servire il Re dell’universo. Per questo motivo il grande desiderio di andare in Terra Santa, offrire se stesso alla salvezza delle anime e offrirsi a Gesù Cristo.

Il nostro pellegrino ricorda bene il suo tempo passato, alla fine della sua vita Ignazio dirà di se stesso: “Quest’anima restava cieca, nonostante il grande desiderio di servire il Signore”⁵⁴. In quel periodo non poteva ancora fare il discernimento, che presuppone un lungo cammino, non aveva ancora

⁵⁰ Ibid., n. 145.

⁵¹ Ibid., n. 146.

⁵² *Autobiografia*, n. 30.

⁵³ La missione nell’esperienza di S. Ignazio e nella vita della Compagnia, in *Servire nella Chiesa*, (Collana di Spiritualità ignaziana. Saggi 2), Roma 1973.

⁵⁴ *Autobiografia*, n. 14.

la maturità spirituale, mancava quella discreta caridad. Ignazio aveva pazienza ed era sicuro che la mano di Dio fosse con lui.

Si era convertito in un altro uomo, perciò gli Esercizi ci servono per la conversione e la trasformazione autentica fra fedeli e non fedeli. Questo libretto è per tutti uomini e serve a tutte le culture, è molto utile nella missione della Chiesa come un'arma forte al servizio dell'uomo ovunque in ogni tempo. Non servono solo per i gesuiti, come uno strumento di conversione, di riforma e di rigenerazione spirituale, sono scuola di perfezione per tutti. Ignazio, nel suo libretto, ci invita al cambiamento di vita, riconoscere se stesso come un peccatore, cambiare e trasformarsi in un uomo nuovo, cioè un uomo libero. Ignazio conosceva una parte di se, "e al tempo stesso lo smascherava e lo nascondeva e gli rese possibile libertà genuina mediante l'autentica liberazione previa dai suoi condizionamenti; è un esperto nel discernere gli impulsi e le contraddizioni dello spirito, nello sciogliere i nodi nascosti delle intenzioni e dei comportamenti... Ignazio ha fiducia nell'uomo, perché ha fiducia nella forza della grazia di Cristo"⁵⁵.

Gli Esercizi Ignaziani sono conosciuti in tutto il mondo. Nel passato ebbero l'ipand influenza nel mondo e nelle diverse culture. Ci sono un mezzo utile per la missione "Ad Gentes" come un'arma per conquistare le anime per il 'Re dell' Universo'.

Ogni uomo quando fa questi Esercizi necessariamente cerca la volontà di Dio le si prepara a nuove prospettive di trascendenza⁵⁶.

Chi guida degli Esercizi Spirituali lo fa per la maggior gloria di Dio, è una grande lode; per questo un gesuita svolge la sua missione, nella Compagnia di Gesù, cioè, AMDG – *Ad Maiorem Dei Gloriam*⁵⁷. "La lode frequentemente espressa negli Esercizi cede il passo al servizio nelle Costituzioni che mantengono il primo ideale di san'Ignazio e lo specificano nella missione".

Ignazio ama la Chiesa, realizza la sua missione per servire Dio secondo il modello degli apostoli e i discepoli di Cristo. L'amore per servire è sempre presente nella sua vita come scrive negli Esercizi: "Si deve soprattutto amare il servire Dio Nostro Signore per puro amore"⁵⁸ per essere uno strumento nelle sue mani.

Il Figlio fa sempre la volontà di Padre, tutto quello che piace al Padre. Gesù è venuto per servire. Secondo Ignazio la Compagnia di Gesù fu fondata per aiutare le anime, difendere la dottrina cristiana e far aumentare

⁵⁵ Cf. J. I. T. Idigoras, *Ignacio de Loyola...*, p. 387.

⁵⁶ J. M. Granerò, *San Ignazio de Loyola la mission de su vida*, Madrid 1984, pp. 33-47.

⁵⁷ G. Dumeige, *La missione nell'esperienza di S. Ignazio e nella vita della Compagnia*, in *Servire nella Chiesa*, (Collana di Spiritualità Ignaziana. Saggi 2), Roma 1973.

⁵⁸ *Esercizi Spirituali*, n. 370.

la fede. La Formula dell'Istituto⁵⁹ lo conferma. Aiutare le anime è lo scopo della spiritualità apostolica.

Per Ignazio questo era chiaro, negli Esercizi Spirituali si deve cercare la volontà di Dio in tutte le cose, proprio nel servizio sotto il vessillo della croce per aiutare le anime che si trovano in difficoltà. Seguendo il Figlio, il primo missionario e il primo apostolo mandato dal Padre, obbediente fino alla sua morte in croce, ogni gesuita deve obbedire di aiutare la missione della Chiesa al servizio di vicario di Cristo (perciò il quarto voto obbedienza al Papa). Nella stessa linea si vede il voto dell' obbedienza al padre generale e anche al superiore della casa dove egli abita, questo è per il gesuita atto di obbedienza a Cristo. In questa obbedienza a Cristo c'è lefficacia apostolica, la sua dinamica e disposizione ad andare e servire la missione per la Chiesa e la Compagnia di Gesù. Nella missione apostolica, il gesuita usa tutti i mezzi umani le sue capacità di natura e grazia per aiutare le anime. In questo lo aiuta la lunga formazione spirituale, intellettuale per prepararsi bene la servizio del "Re dell'Universo" sotto il vessillo della croce. Il gesuita riceve la sua missione, il suo lavoro, a contatto con il mondo, talvolta lotta con la sua concupiscenza, e deve affrontare ogni giorno le nuove difficoltà e i problemi, perciò deve sempre avere l'unione profonda con il suo maestro Gesù, e avere molto tempo per la preghiera personale, deve essere pronto e disponibile al servizio con l'atteggiamento dell'abnegazione di se e della propria volontà.

"È impossibile comprendere il teso delle Costituzioni senza riferirsi alla vita concreta delle persone della Compagnia"⁶⁰.

All'inizio di questa seconda parte del nostro capitolo vogliamo spiegare che, per comprendere veramente le Costituzioni si deve cominciare a leggerle nella prospettiva della missione. La parte VII degli Costituzioni sulle Missioni. Per noi è un modo per capire, non soltanto meglio le Costituzioni, ma anche le missione d'oggi della Compagnia.

Per Ignazio la missione significa un'identificazione come prolungamento continuo della missione di Gesù e degli Apostoli. Il Padre J. Lopez Gay nel suo articolo scrive: "Perciò la 'missione' dei gesuiti è la continuazione di quella degli Apostoli, missione ricevuta da Cristo, confermata dallo Spirito Santo con il dono interiore dello spirito ed esteriore del carisma. Il Paraclito

⁵⁹ *Monumenta Ignatiana. Epistolae et instructiones, I Epp., Series II. T. I, Constituciones Societatis Jesu*, in *Gli scritti di Ignazio di Loyola*. Editrice Torinese, Roma 1977, pp. 16-20. (l'abbreviazione MI Epp).

⁶⁰ H. Kolvenbach, *Un cammino verso Dio Riscoprire le costituzioni* – 2. Roma, Marzo-Aprile 1994.

è inviato dal Padre e dal Figlio perché procede ambedue e si manifesta in amore-oggetto e amore-dono⁶¹.

La missione, non è solo una forma esteriore, viaggiare e girare il mondo, i continenti, ma ha una relazione profonda nel Padre e nel Figlio e nello Spirito Santo. Il Padre è colui che manda invia, Deus come il Creator, Amor, Veritas et Bonum, il Figlio come Salvator Mundi, Logos per se et Veritas, Jn 14, 6) è l'inviato della Missione del Padre. Lo Spirito Santo è l'Agente principale della missione (RMi), una euidia principale della Chiesa (Att 1,8; 2,17-18), lo Spiritus Sanctus come il Recreator, colui che è sempre attivo, presente nella Chiesa, Quando pero verrà io Spirito di verità, egli vi guiderà alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future (Jn 16,13).

In primo capitolo di Costituzione della Chiesa è titolato "il mistero della Chiesa", questo capitolo tratta il mistero dell'originalità della Santa Trinità del Pater, del Filius e del Spiritus Sanctus. Questo movimento possiamo chiamare la missione *Ad intra*⁶².

Nel 1544 Ignazio scrive le Costituciones circa missione⁶³, come già abbiamo detto, settima parte è più importante di tutte le altre parti delle Costituzioni. Ignazio ha scelto il Papa come un primo capo visibile della Compagnia. Sapeva che sotto il suo governo, la Compagnia poteva realizzare le missioni della Chiesa. Perciò il primo capitolo parla del voto della Compagnia "a Dio e al suo Vicario per essere inviati missionari in ogni parte del mondo. È scritto, infatti, in modo esplicito che facemmo questo voto affinché Sua Santità facesse la nostra divisione e missione", tanto tra i fedeli come tra gli infedeli, per cui nessuno di sua iniziativa può scegliere il luogo di destinazione. Il terzo capitolo consiglia l'opportunità di "ricevere la missione per scritto e il quinto tratta della mobilità: gli 'inviati' – come veri pellegrini – non devono fermarsi per più di tre mesi nello stesso posto. Nel sesto e ultimo capitolo si ricorda che dopo l'elezione di un nuovo Pontefice, il Generale deve andare ad formarlo del voto sulle missioni"⁶⁴. Storicamente questa parte viene prima delle Costituzioni e Dichiarazioni sulle missioni. Lo schema storico, nel processo di formazione le Costituzioni della Compagnia di Gesù, si può scrivere così:

⁶¹ Cf. J. Lopez-Gay, *La visione ignaziana delle Missioni estere*, in *Ignazio di Loyola un mistico in azione*, ed. S. Barlone, Roma 1994, 124-143.

⁶² J. Konior, in: *The mission of the Church*, Fu Jen Cath. Univ. Faculty of Theology, Taipei, June 1995. In the first chapter of the Constitution of the Church, entitled, The mystery of Church, treats the mystery from origin in the Holy Trinity – Father, Son, and the Holy Spirit. We can call this interior movement the mission AD INTRA.

⁶³ *Edizione critica in Monumenta Ignaziana*, I, *Monumenta Constitutiones praevia*, Roma 1934, pp. 159-164.

⁶⁴ Cf. J. Lopez-Gay, in articolo *La visione ignaziana delle Missioni estere...*, pp. 140.

A. Primo tempo: 1541–1547 – Vari testi preparatori

B. Secondo tempo: 1547–1551 – Testi “a” e “A”

C. Terzo tempo: 1551–1556 – Testo “B”

Come abbiamo detto prima, il capitolo VII è la parte missionaria, per essere inviati missionari in tutto il mondo. Questo non significa soltanto andare in missione in paesi lontani, ma sotto l'obbedienza di Papa fare la missione dappertutto, ecco l'obbedienza al Papa per le missioni. Il nostro impegno verso il Papa diventa il principio e principale fondamento della Compagnia di Gesù.

Le Costituzioni in modo semplice spiegano questa obbedienza al Papa: “Siccome i primi uomini della Compagnia che si riunirono ...non sapevano in prali paesi andare...per non errare nella vita del Signore, fecero questa promessa ì voto.”⁶⁵ e anche qui si può citare questa obbedienza al Romano Pontefice, l'icario di Gesù della Formula dell'Istituto esplicita: Il Vanagelo ci insegna, noi sappiamo per fede ortodossa e crediamo fermamente che tutti i fedeli cristiani sono sottomessi al Romano Pontefice come a capo Vicario di Gesù Cristo. Tuttavia, abbiamo giudicato che la procedura seguente sarà estremamente utile per ciascuno di noi e per tutti coloro che in avvenire faranno la stessa professione, in vista di una più grande devozione ali 'abbodienza della Senta Apostolica, di una più grande abnegazione della nostra volontà e di una più sicur a guida dello Spirito Santo.

In queste parole si parla del quarto voto al Papa. Questa visione di Ignazio alta Storta è un punto culminante verso Cristo, la Chiesa, il Papa, specialmente nelle parole dette da Gesù a Ignazio alla Storta: “Io vi sarò propizio a Roma”. Questa frase indica la protezione di Gesù a Roma per la Compagnia. È un invito per servire secondo la frase classica della Formula dell'Istituto: “Servire solo il Signore e la Chiesa sua Sposa sotto il Romano Pontefice”. Secondo Ignazio il Papa è la nostra guida, perché egli conosce i luoghi che hanno bisogno dei missonari conserva una visione universale alla chiamata di Dio sotto il governo di Vicario di Cristo. Lui è certo alFapello di Dio con l'atteggiamento di grande generosità. Non si parla di luoghi precisi, dove il gesuita deve andare, ma indica l'atteggiamento del servizio di Dio. Questa idea di Ignazio ci mostra la preparazione pratica alla vigilanza e l'agilità dello spirito. Questo significa la disposizione per scoprire e accettare la volontà di Dio. Tutti i gesuiti, come servitori di Dio, sono inviati ad essere uomini per gli altri nella loro missione da Verha et Acta, come ci spiega Javier Osuna: “Servitori di un Dio che è splendido nei suoi doni, i Compagni di Gesù non possono vivere né lavorare se e nello spirito del Signore che seguono. Per cui, 'dare gratuitamente quello che gratuitamente hanno ricevuto' non soltanto

⁶⁵ *Costituzioni della Compagnia di Gesù*, Milano 1969, n. 605.

una modalità del loro 'modo di procedere', ma un elemento sostanziale della loro vocazione e missione, in quanto corpo costituito per il servizio di Gesù, egli stesso povero, umile e generoso servitore dei poveri. Già nei Cinque Capitoli, redatti in comune per essere presentati al Papa III, figura la decisione della Compagnia di predicare la Parola, d'impegnarsi nelle opere di misericordia a favore dei malati, dei carcerati e degli stranieri, 'in modo del tutto gratuito, senza ricevere alcuna ricompensa per il proprio lavoro'⁶⁶.

L'obbedienza al Papa delle missioni riguarda soprattutto i Professi che facciano il quarto voto. Questo è una caratteristica della Compagnia che i Superiori possono mandare un gesuita nel nome del Papa⁶⁷. Per Ignazio la valutazione delle diverse situazioni è la tattica e la strategia per riconoscere i segni dei tempi e risolvere difficoltà e i problemi che incontriamo o ci incontreremo.

Ignazio dà delle direttive per il nostro aiuto, come stare attenti nel nostro lavoro, poiché dobbiamo portare i frutti, c'è un bisogno più grande... un frutto più grande... il nostro dovere più grande...; e persone e i luoghi i quali, avendone tratto profitto, saranno capaci di estendere il bene a molti altri... là dove il nemico di Cristo nostro Signore avrà seminato al zizzania¹⁰. Gli altri principi sono: il bene spirituale... una perfezione più grande... un'urgenza più grande... cose che sono più specifiche della Compagnia... ciò di cui nessuno ci occupa... opere più sicure., più facili e più rapide di concludere... un bene più universale... opere più durevoli⁶⁸.

Queste parole sono spesso usate per i gesuiti, senza dubbio ci sono le parole molto significative per un gesuita che nella sua missione cerca la gloria di Dio, come dice Ignazio: "cercando la maggior gloria di Dio e l'aiuto delle anime"⁶⁹, "ciò che sarà maggiormente gloria di Dio e bene delle anime"⁷⁰, "facendo sempre ciò che è per più grande servizio divino e il bene più universale"⁷¹, "avendo davanti agli occhi come regola per dirigersi il maggior servizio divino e il maggior servizio universale"⁷². "un maggior servizio divino e un maggior bene per il prossimo"⁷³, "egli avrà sempre davanti agli occhi il maggior servizio divino e il bene universale"⁷⁴.

⁶⁶ J. Osuna, *Mundo de hoy*, La citazione del *Un cammino verso Dio Riscoprire le Costituzioni* - 2. Roma, Marzo-Aprile 1994, p. 278.

⁶⁷ *Costituzioni*, n. 612.

⁶⁸ *Ibid.*, n. 622.

⁶⁹ *Ibid.*, n. 605.

⁷⁰ *Ibid.*, n. 616.

⁷¹ *Ibid.*, n. 618.

⁷² *Ibid.*, n. 622.

⁷³ *Ibid.*, n. 623.

⁷⁴ *Ibid.*, n. 650.

Vediamo che per Ignazio, la disponibilità di andare per il mondo e aiutare le anime, è per un gesuita una vocazione fondamentale. Non ci sono le missioni senza scopo, perciò Ignazio sapeva che il Papa sempre discerne i luoghi dove andare. Possiamo domandarci cosa significa la missione? La missione significa andare in un luogo determinato. I primi compagni non potevano andare a Gerusalemme. Essi andarono a Roma a disposizione del Papa. Questo era la realizzazione del loro voto di Montmartre. "Essi approdano a Roma non senza apprensioni. In particolare, Ignazio si chiedeva se lui ed i suoi non sarebbero stati crocifissi"⁷⁵. Grazie alla visione alla Storta gli aveva la certezza che Dio Padre lo metteva con il suo Figlio, "Un giorno, trovandosi ormai a poche miglia da Roma, mentre in una Chiesa faceva orazione, sentì nell'anima una profonda mutazione e vide tanto chiaramente che Dio Padre le metteva con Cristo suo Figlio da non poter più in alcun modo dubitare del fatto che Dio Padre lo metteva con il suo Figlio"⁷⁶. Ignazio era sicuro che il Padre e Suo Figlio erano per i gesuiti compagni nel servizio apostolico.

La missione è parte fondamentale della Compagnia di Gesù, perciò è la disponibilità apostolica essere pronti di andare in missione. Questa missione si realizza in tutta dipendenza dal Papa al servizio del Vangelo e della Chiesa. Essere inviato in missione, "si tratta di predicare, confessare, insegnare ai bambini ed alle persone ignoranti i comandamenti, i peccati e gli altri fondamenti della fede cattolica. La missione presuppone una completa disponibilità che permetterà di partire immediatamente, senza ritardi"⁷⁷. Le missioni del Sommo Pontefice diventano le missioni del generale della Compagnia, ma sempre secondo la volontà del Papa.

Ignazio pone un accento alla povertà, cioè andare in missione nella povertà, vivere nella povertà, perché anche Cristo ha scelto per se la povertà, così devono fare i suoi seguaci, gli apostoli e suoi discepoli, cioè per ciascuno che ha scelto questa forma di vita seguendo il buon esempio di Maestro. Possiamo anche domandarci: Perché povertà? Ignazio come un uomo molto pratico sapeva che la povertà chiedeva disponibilità, essere pronti per ogni cammino. Desideriamo citare soltanto un passo del Diario Spirituale che collega chiaramente la missione degli inviati alla missione di Cristo. L' 11 febbraio 1544, Ignazio scrive: "A questo proposito capivo altre cose, cioè come

⁷⁵ G. Fumeige, *La missione nell'esperienza di S. Ignazio e nella vita della Compagnia*, in *Servire nella Chiesa*, (Collana di Spiritualità. Saggi 2), Roma 1973. *Autobiografia*, n. 96, *Esercizi Spirituali*, n. 95, 98.

⁷⁶ *Autobiografia*, n. 96; *Esercizi Spirituali*, n. 95, 98.

⁷⁷ G. Dumeige, *La missione nell'esperienza di S. Ignazio e nella vita della Compagnia*, in *Servire nella Chiesa*, (Collana di Spiritualità ignaziana. Saggi 2, Roma 1973, pp. 9-37. *Diario Spirituale*, 11 febbraio 1544, Monumenta Historica Societatis Jesu = MHSJ., ser. III, pp. 90-91.

in un primo tempo il figlio inviò gli Apostoli a predicare in povertà, e come in seguito lo Spirito Santo, comunicando il suo spirito e le lingue li confermò, tanto che il Padre e il Figlio inviando lo Spirito Santo, le tre Persone confermarono questa missione”⁷⁸.

All'inizio di questa parte delle Costituzioni abbiamo detto che la parte settima è più importante per conoscere la missione della Compagnia. Questo è vero ma anche altri documenti, forse più tardivi parlano degli diversi aspetti della missione, per esempio parte VII delle Costituzioni, se diciamo che l'idea missionaria è presente nelle tutte parti delle Costituzioni è anche vero che l'idea di missione si trova dappertutto nelle Costituzioni. Ecco, perché si deve formare bene il nuovo candidato al noviziato con la profonda consapevolezza di essere formati per la missione. Non soltanto nel noviziato, ma anche durante formazione spirituale ed intellettuale si deve sviluppare l'aspetto alla missione. Come Ignazio scrive nelle Costituzioni: “Noi dobbiamo ammettere dei giovani che, per la qualità della loro condotta e del loro spirito, fanno sperare che diventino nello stesso tempo virtuosi e sapienti per lavorare nella vigna di Cristo nostro Signore”⁷⁹.

Le Costituzioni non sono soltanto le norme per i gesuiti, ma sono molto pratiche per attuarli nella vita quotidiana e metterli in pratica come mostrano gli esempi della storia della Compagnia dei primi compagni. Questo atteggiamento è importante per essere disponibile, uomo per essere inviato, essere pronto a disposizione alla Divina Volontà. Questo è lo stile ignaziano come scrive P. Arrupe nella sua lettera sulla disponibilità della Compagnia: “Solo con questa disponibilità dicale uno può affermare e vivere anche la sua qualità di ‘inviato’, che assicuri in modo permanente l'unità della persona e la sua identità apostolica in ogni momento. Non a torto la spiritualità di Ignazio e della Compagnia è incentrata su questo obiettivo: ottenere quest'uomo disponibile, vero ‘uomo nuovo’. Questo è l'uomo che formano gli Esercizi, e il difficile ideale del gesuita abbozzato da Sant'Ignazio nelle Costituzioni, uomo profondamente libero, pieno di abnegazione e mortificato per una più sicura direzione dello Spirito Santo... – come per Sant'Ignazio – la disponibilità al Signore che ci invia diventa per noi concreta e reale. Questo non implica alcuna passiva; al contrario, esige la partecipazione attiva e responsabile sia di colui che da come di colui che riceve la missione”⁸⁰. Questa disponibilità

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ *Costituzioni*, n. 308.

⁸⁰ *La memoriale lettera del P. Arrupe sulla disponibilità apostolica* (Archivum Romanum XVII, pp. 144-153. In questa lettera P. Arrupe ci presenta un commentario moderno sulla missione della Compagnia alla luce della settima parte delle Costituzioni. Questa lettera ci dà una possibilità di riflettere, cosa significa d'essere un

al servizio per il Cristo e al suo Vicario costituisce una caratteristica e un'identità di gesuiti.

La Congregazione XXXIV ha riscoperto nelle Costituzioni, questo nuovo invito alla missione, dell'ecumenismo, del dialogo interreligioso, della cultura, della giustizia, della cooperazione con i laici, della mass-media, una nuova e sempre attuale chiamata a risponderle secondo i bisogni del mondo d'oggi⁸¹.

Concludendo questo capitolo vogliamo citare il P. Mieczysław Bednarz sulla parte VII delle Costituzioni: "Tutta la parte VII è ispirata da un possente amore di Dio e dell'umanità,... di zelo e di senso comune, deciso a dare il meglio di se stesso. Le diverse norme sono frutto dell'esperienza di tutta una vita, che ha dato come risultato una valutazione realista dei bisogni della sua epoca e dei mezzi disponibili per porvi rimedio. L'obbedienza e la prudenza soprannaturale sono lungi da un opportunismo calcolatore, premono le attività apostoliche contro gli eccessi. Possiamo affermare che nessun'altra parte delle Costituzioni manifesta con tanta evidenza la 'discreta caritas' di Ignazio"⁸².

4. Alcune istruzioni di s. Ignazio per le missioni estere *Ad maiorem dei gloriam*

Quest' ultimo capitolo presenta alcune istruzioni di S. Ignazio per le missioni estere. Ignazio durante la sua vita scrisse circa settemila lettere e circa 200 istruzioni⁸³. Non tutte le istruzioni sono state terminate. Alcune sono incomplete, altre invece, probabilmente sono andate perdute⁸⁴. Dopo questa piccola spiegazione delle istruzioni possiamo domandarci: Chi è il vero autore delle istruzioni, Ignazio o Polanco? Per esempio si trovano le istruzioni come: "P. Giovanni Polanco al P. X o al P. Y, per commissione"⁸⁵. Questa questione è di grande importanza. Sappiamo che il P. Polanco era il fedele segretario di Ignazio, conosceva molto bene il suo pensiero. Dal marzo del 1547 era stato nominato da Ignazio, segretario della Compagnia. Nella lettera

gesuita d'oggi? Per lui un gesuita è un gesuita disponibile e un uomo per essere inviati, se qualcuno no ha quest'atteggiamento non è vero gesuita.

⁸¹ Cf. *Documents of the 34 General Congregation*, Non-define version. Rome, March 31, 1995.

⁸² M. Bednarz, *Św. Ignacy Loyola: Pisma Wybrane*, Kraków 1968, vol. I, s. 427.

⁸³ D. Spanu, *Inviati in missione. Le istruzioni date da S. Ignazio*, CIS, Roma 1979, pp. 6, 10.

⁸⁴ Ibid., p. 62.

⁸⁵ Cf. *MI Epp* I, 536; 542, ecc.

scritta dal Polanco, ad un certo Talpino, può capire bene: “Il nostro, in Cristo, P. Ignazio, ha ricevuto le sue lettere, carissimo, in Cristo, signor Talpino, e a me, (secondo il suo solito) manifestandomi il suo pensiero, mi incaricò di risponderle”⁸⁶. Questa conoscenza del pensiero ignaziano era necessaria. Il P. Polanco scrisse al P. Luigi Goncalves, il 22 novembre 1555: “Mi è sembrato, poiché a riguardo di ciò la missione d’Etiopia, conoscete bene il mio pensiero, di darvi piena autorità per tutto ciò che occorre in questa missione”⁸⁷. Polanco era un bravo interprete del pensiero ignaziano e anche dei suoi desideri. E per avere una buona memoria ricordava tutti e tutto.

Dobbiamo trovare la fonte di questi istruzioni. Qual è la loro fonte? Tutto si trova nel Vangelo. Il Vangelo è sempre molto pratico. Ignazio era un uomo evangelico e molto pratico. Negli suoi Esercizi presentò quando gli apostoli furono inviati a predicare⁸⁸ e ci diede di contemplare il brano di Matteo 10, 1-16⁸⁹. Come Gesù ha dato le sue istruzioni agli apostoli mandandoli in missione, così fece Ignazio con i suoi compagni. Ignazio, un uomo spirituale, aveva gli stessi pensieri di Cristo. Per Ignazio, “el modo de ir” era un spunto delle istruzioni per il viaggio, per cercare il campo di lavoro. S. Francesco Borgia ci aiuta nelle sue “Considerazioni sui fondamenti evangelici dell’Istituto S.J.”, ci dava un commento del brano di Le 9,3, dicendo: “Da questo esempio vennero prese le regole del pellegrinaggio della Compagnia”⁹⁰. Osservando le istruzioni date da Gesù vediamo che Egli da loro il potere di cacciare i demoni e curare le infermità. Ignazio diede ai suoi compagni la certezza che missioni, ricevute dal Papa, erano aidate dalle grazie spirituali e dalle benedizioni, del Sommo Pontefice, lo possiamo vedere nella missione in Etiopia, in India, in Irlanda, in Corsica, in Germania e in altri paesi europei e non europei.

Gesù diede istruzioni ai suoi discepoli⁹¹ raccomandando loro la prudenza e la pazienza nella loro missione, così Ignazio insisteva nella preghiera e contemplazione. Un autore, denominato Anonymus Lusitanus, scrisse nel 1544 di Simone Rodriguez e Francesco Saverio arrivati a Lisbona nel 1540:

⁸⁶ MI *Epp* II, 83.

⁸⁷ MI *Epp* X, 182-183.

⁸⁸ *Esercizi Spirituali*, n. 281.

⁸⁹ Qui si nasce una domanda, come Ignazio ha scelto questo brano, a contatto con il brano evangelico o forse tramite la “Vita di Cristo” di Ludolfo il Certosino. Non abbiamo la certezza, ma molto probabile leggendo questo libro di Ludolfo. Il 27 settembre nel 1540 con la Bolla Apostolica Regimine militandis Ecclesiae.

⁹⁰ L.M. Jurado, *S. Francisco de Borja y el Instituto de la Compañía*, AHSJ 41 (1972), p. 190.

⁹¹ Cf. *Esercizi Spirituali*, specialmente 11, n. 146.

“un modo di vivere confermato dal Papa imitando la vita degli apostoli”⁹². Un altro autore contemporaneo, il P. Manule Texeira S.J. a proposito degli stessi padri dice: “che compivano opere di virtù somiglianti a quelle degli apostoli, e il popolo cominciò a chiamarli apostoli”⁹³. Perché così? La risposta è semplice: il loro stile di vita era a imitazione della vita degli apostoli. Non soltanto il popolo aveva questa l'opinione, ma un giorno anche il Re del Portogallo Giovanni III esprime lo stesso parere, avendo visto passare sotto la finestra del suo palazzo due padri: Rodriguez e Saverio, disse di loro: “sempre degli apostoli”⁹⁴. Anche un altro giorno, confermò l'opinione degli stessi padri, dicendo: “Sono uomini apostolici, sono uomini apostolici”⁹⁵.

Ignazio fra le sue istruzioni, scrisse la celebre formula: “Entrando dalla sua porta, noi usciamo dalla nostra”⁹⁶. Con questa famosa formula Ignazio propone a Broet e Salmeron la missione difficile in Manda, di “conquistare qualcuno per portarlo nella nostra rete per il maggior servizio di Dio nostro Signore”⁹⁷. Senza dubbio questa formula ci serve per tutti gli altri paesi, per la missione della Compagnia, per esempio in Germania nelle loro guerre religione, in Francia ecc.

Sappiamo che Ignazio diede molte istruzioni secondo i diversi bisogni ambientali. Sarebbe più interessante presentare le direttive per la scelta delle persone da inviare.

Nella istruzione al P. Luigi Goncalves, rettore del collegio di Coimbra, in data 22 novembre si trovano alcune norme circa le missioni.

Polanco in nome di Ignazio, diede alcune direttive:

1. La missione ricevuta dal superiore non deve essere superiore alle proprie forze;
2. P. Ignazio preferiva che i gesuiti, dalla loro missione apostolica portassero un piccolo ma sicuro frutto;
3. La scelta delle persone da inviare in missione; bisogna mandare a due a due, questo è secondo il costume dei discepoli di Gesù.
4. Le persone mature, forti e integre possono partire più liberalmente, invece delle persone deboli, e meglio non fidarsi perché potrebbero non resistere⁹⁸.

⁹² Cf. La citazione del brano in: G. Schurhammer S.J., *Francis Xavier. His Life, his times*, vol. I, Europe 1506-1541. 1973. Institutum Historicum Societatis Jesu, Rome, p. 604, nota 81, 96.

⁹³ Ibid., 604-605, nota 81.

⁹⁴ Cf. cit. in Schurhammer, *Francis Xavier...*, 603-604.

⁹⁵ Ibid., 604, nota 77.

⁹⁶ *Lettera ai Nunzi in Irlanda*, in: *Ep st. ignat.* MHSJ., ser. I, p. 180.

⁹⁷ Ibid., p. 180.

⁹⁸ *MI Epp* 1, 651-652.

Si capisce ogni gesuita è diverso, bisogna scoprire i suoi doni, talenti, dopo valutarli per far fruttificare la vigna del Signore. Ignazio, nel campo apostolico, era confermato dalle parole di S. Paolo: “Mi sono fatto servo di tutti per guadagnarne il maggior numero” (ICor 12). Possiamo dire che questa visione paolina è anche la visione di S. Ignazio. Qui ritorna sempre il maggior profitto ai membri della Compagnia, come è presente nel libretto degli Esercizi, cioè la maggior gloria di Dio e la salvezza delle anime.

Nelle istruzioni del 1547 troviamo ancora “il maggior servizio la gloria divina e il bene universale”, questo deve essere tenuto presente da colui che invia⁹⁹. Per Ignazio il bene, quanto è più universale tanto più è divino si trova le sue radici in S. Tommaso che prende questa frase da Aristotele: “bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis”¹⁰⁰. Questo significa che per il Nostro Signore tutta la gente è uguale sono le creature ad immagine di Dio (Gen 1,27) e tutti senza eccezione sono chiamati alla salvezza (1 Tim 2,4; Mt 16,26; Mt 8,36; Le 9,25).

Ignazio cominciò le sue istruzioni con il saluto Pace a voi (Lc 24,36; Gv 19,21). Questo saluto si trova in tante istruzioni, poi c'è il monogramma di Cristo¹⁰¹, dopo il simbolo della croce¹⁰² e anche il nome di Gesù¹⁰³. Questa pace data ai suoi gliel nel paesi lontani, era di Cristo stesso, (Ef 2,14). Quando Ignazio concludeva le sue istruzioni era una varietà di espressioni, come: La Sapienza eterna¹⁰⁴, o Gesù Cristo sia con tutti¹⁰⁵ e l'altre come il saluto finale.

Adesso sappiamo che il modo delle istruzioni Ignazio prendeva del Vangelo. Egli dava queste istruzioni a tutti suoi figli missionari. Non soltanto per coloro che sono andati in paesi lontani, ma anche per gli altri che sono in Italia. C'erano molte richieste e Ignazio rispondeva loro che dipendeva dalle situazione. Ci sono anche le istruzioni indirizzate a Padri Provinciali, le norme per i rettori dei collegi. Dopo l'Italia, chi ebbero maggiore direttive, furono la Spagna, e il Portogallo. Fra gli altri paesi europei c'erano La Germania, l'Austria, l'Etiopia, separata da Roma, le Fiandre co» la Francia, ma tra i paesi non europei, l'Etiopia, separata da Roma – per questi paesi Ignazio diede i suoi consigli. Specialmente due paesi europei, la Germania e l'Etiopia,

⁹⁹ *Epostolae mixtae ex variis europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae*, 19-20. (l'abbreviazione *Epp Mixtae*).

¹⁰⁰ Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, dual text, with translation by H. Rackham, Harvard University Press, I, 1, c. 1.

¹⁰¹ MI *Epp* IV, 5ecc.

¹⁰² MI *Epp* V, 421.

¹⁰³ MI *Epp* IV, 494, ecc.

¹⁰⁴ MI *Epp* IV, 601, X, 452.

¹⁰⁵ MI *Epp* V, 152.

stavano a cuore di Ignazio. Per questo desiderava mandare i suoi figli migliori per far crescere la fede in quelle terre.

In quale modo Ignazio esprimeva le sue istruzioni? Come un vero uomo spirituale, era rispettosa verso gli altri. Per esempio queste istruzioni hanno le espressioni, come: considerando nella sua divina bontà¹⁰⁶; guidando nel Signor nostro che sarà di molto suo servizio e bene della Compagnia¹⁰⁷; giudico nel Signor nostro conveniente¹⁰⁸, mi sembra nel Signore nostro che non sia conveniente¹⁰⁹; ci para nel Signore¹¹⁰, ecc. Come si vede Ignazio scrisse usando spesso nel Signore, cercando sempre la volontà di Dio, perché Ignazio viveva nel Signore, era unito con Lui, perciò i suoi consigli sono così. Il modo di scrivere, come vediamo, era prudente, chiaro, sufficiente. Talvolta, Ignazio usava la forza della sua autorità, come il superiore generale, quando, per esempio, scrisse al P. Araoz della sua salute nelle parole “in virtù di santa obbedienza”, queste parole si identificavano con l’ordine di santa obbedienza¹¹¹. A proposito della virtù della santa obbedienza possiamo citare un altro esempio della lettera di Ignazio al P. Giacomo Mirón scrivendo del P. Simone Rodriguez, con la sua autorità del superiore, scrive: “Considerando obbligo che Dio nostro Signore mi ha imposto di vigilare per il bene di tutto corpo di questa Compagnia (...), mi son deciso a ordinarvi e vi ordino in virtù di santa obbedienza, che dopo aver fatto le tre ammonizioni, che vi ho prescritto, e non obbedisce, lo mandate via e lo superiate, a mio nome, da tutto il corpo della Compagnia”¹¹².

Vediamo che nella scrittura di Ignazio tutto dipendeva dalla situazione. Egli considerava tutte le possibilità e l’opzioni per aiutare i suoi compagni, nelle diverse situazioni culturali e religiose.

Le sue direttive erano molto pratiche, egli credeva che i gesuiti le mettessero in pratica nella loro vigna del Signore.

Queste direttive di Ignazio erano gli strumenti per governare la Compagnia, come l’aiuto nel campo apostolico – missionario della loro missione. La prima cosa che ci pare importante è la maggior gloria di Dio, discernendo sempre la volontà di Dio.

Le istruzioni sono sempre valide; erano, sono, saranno sempre utili nelle diverse circostanze, nei luoghi dove i gesuiti andranno.

¹⁰⁶ MI Epp I, 192.

¹⁰⁷ MI Epp I, 603.

¹⁰⁸ MI Epp II, 72.

¹⁰⁹ MI Epp II 73.

¹¹⁰ MI Epp XII, 236.

¹¹¹ MI Epp IH, 534.

¹¹² MI Epp W, 627.

Ignazio, uomo molto pratico, usava non soltanto la grazia, ma anche la natura, cioè l'uso dei mezzi umani. Questa è la caratteristica ignaziana: nel lavoro missionario, bisogna usare i nostri talenti, i doni, la disponibilità e la nuova creatività.

Il mondo ci da nuove sfide con i nuovi bisogni, per esempio nel campo della Nuova Evangelizzazione, nel dialogo interreligioso, nell'inculturazione, nei mass-media. Ecco sono solamente alcuni temi, dove si può usare le istruzioni di Ignazio, cioè riscoprire la ricchezza di queste direttive per oggi e per domani.

A Ignazio piaceva moltissimo la parola *conversar*, era una parola prediletta da lui. Desiderava che i gesuiti reciprocamente avessero uno scambio spirituale per confrontare le difficoltà, i nuovi problemi per avere maggiore unità d'azione nel gruppo missionario apostolico. Per questo, nella sua lettera al P. Goncalves da Camara, scrisse: "Riserviamo un'ora alla sera per mettere in comune il risultato della giornata e l'intento del giorno dopo"¹¹³. Voleva stabilire fra i suoi figli quest'abitudine di conversare, oggi questo tipo di conversazione lo chiamiamo dialogo.

L'autore di questo articolo non segue perfettamente queste istruzioni. Ci sembra, nel Signore, che sarebbe meglio scoprire le radici di questi istruzioni per rispondere con *Verbo et Acta* nel discernimento dei segni del, nostro tempo per il Terzo Milenio della nascita di Cristo.

5. Conclusione

Il nostro studio, in cui abbiamo analizzato vari argomenti legati alla problematica della Visione di S. Ignazio nell' evangelizzazione del mondo e delle missioni estere, in base alle opere di diversi autori, è giunto alla fine.

Volutamente non abbiamo presentato l'introduzione, perché il capitolo primo, intitolato *primi passi di S. Ignazio come il pellegrino missionario a servizio della Chiesa* lo include. Questo primo capitolo ci serve anche come introduzione, nella quale abbiamo parlato della vita di Ignazio e del suo contatto con Dio, in altre parole, la scoperta di Ignazio – Dio. Il secondo capitolo ci presenta Ignazio come il pellegrino – missionario in Terra Santa, Barcellona, Alcalá, Parigi, cioè la sua vita pellegrina in diversi posti per cercare e trovare la volontà di Dio. Nel terzo capitolo troviamo gli *Esercizi Spirituali* e le *Costituzioni* dove abbiamo cercato le direttive missionarie. L'ultimo capitolo parla di *Alcune Istruzioni di S. Ignazio per le missioni estere*. Desideravamo, in modo breve, presentare il carattere di questi istruzioni date da Ignazio ai suoi figli. Spesso si nasce la domanda: Chi è quest'uomo? La sua opera costruirà la materia fondamentale del nostro studio?

¹¹³ *Lettera al P. Goncalves da Camara*, in: *Epist. Ignat.*, MHSJ., ser. I, X, p. 507.

Se ci siamo resi di chi era veramente Ignazio, a questa domanda rispondiamo: era un uomo carismatico, un místico, un grande santo sacerdote, fondatore della Compagnia di Gesù.

La sua vita fu una missione per gli altri, un impegno che lo impegnava totalmente. Fu, un uomo di Dio, viveva con Dio, per Dio con la sua ricchezza spirituale.

Era un uomo che serviva Dio nella gioia, anche nella sua malattia fisica, come scrive infatti il salmista: "Servite il Signore nella gioia, presentatevi a Lui con esultanza" (Sal 100).

Come fondatore dell'Istituto della Compagnia di Gesù era cosciente sempre, che bisognava servire la missione della Chiesa, perché amare la Chiesa di Cristo, è avere le sue regole per Sentire cum Ecclesia.

Era un uomo di Verba, conoscere la parola e saper parlare, nella missione della Chiesa, è indispensabile. Per questo nelle sue Costituzioni per i novizi, scrisse: "per quel che riguarda l'esteriore, è auspicabile che essi abbiano il dono della parola, così necessaria per i rapporti col prossimo"¹¹⁴. Anche il superiore usava parole dette e scritte, scrisse infatti circa 7000 di lettere. Nella vigna del Signore bisogna usare le parole umane per il servizio della Parola divina. "La Parola divina, non soltanto quella che apprende e si studia negli Esercizi, il Verbo fatto carne, ma anche quella che continua a farsi sentire e ad agire nella vita dei suoi fedeli. Fedeli, come Ignazio stesso, diventato sempre più attento alla Parola di Dio, ha potuto amarla, seguirla, farla vivere in lui per continuare la missione compiuta dal Figlio, inviato dal Padre, ma che deve essere realizzata in tutti gli uomini, di tutti i tempi; grazie ad altri servitori del Vangelo associati al Figlio e alla sua universale missione di salvezza"¹¹⁵.

Il linguaggio di Ignazio è chiaro e semplice da capire. La sua parola è concreta, creativa secondo lo spirito. Come un uomo di Acta, sempre faceva il discernimento cercando la volontà di Dio. Quando discerneva qualcosa, non tornava indietro, quella era la sua decisione. Per lui la testimonianza era fondamentale per trasmettere la fede e diffenderla, nei modi di pensare, di parlare e soprattutto nell'autentica testimonianza della propria vita, seguendo il modello di Gesù Cristo.

Sintetizzando la missione della Compagnia, possiamo dire che: 1 – Universalità: è l'incarnazione della missione universale da Cristo per gli apostoli e suoi successori, qui consideriamo il quarto voto al servizio del Sommo Pontefice: (*bonum quod universalius eo divinius*):

1. Disponibilità: Ignazio crede che il gesuita, dopo gli Esercizi Spiritualì, riceve il dono di disponibilità, di generosità, di attività, di abnegazione di sé,

¹¹⁴ *Costituzioni*, P. I, e 2, 9.

¹¹⁵ Cf. G. Dumeige, *La missione nell'esperienza di S. Ignazio e nella vita della Compagnia*, in *Servire nella Chiesa*, pp. 125-141.

di indifferenza, di prontezza per prendere una concreta missione con una perfetta libertà ulteriore, come un uomo pieno di libertà.

2. Mobilità: è anche la disposizione di cambiare luogo o lavoro, questa caratteristica è importante per portare vero frutto apostolico.

3. Flessibilità: è unita alla mobilità, è proprio di un gesuita flessibile in ogni tempo e in ogni luogo.

4. Responsabilità: la formazione di un gesuita lo guida verso la maturità completa con la sua responsabilità nell'attività missionaria per usare tutti i talenti possibili, naturali e soprannaturali per compiere la propria missione.

5. Collaborazione: tutti i gesuiti, come un corpo della Compagnia, con solidarietà lavorano insieme, o porrebbero lavorare insieme per portare maggior profitto alle anime.

Ignazio sapeva che, sotto la guida dello Spirito Santo, si può realizzare tutte le missioni, come scrisse al rettore del Collegio di Coimbra, luogo di formazione per le future missioni: "Io non sono capace neppure di dare le minime direttive; però lo Spirito Santo, la cui unzione insegna ogni cosa a quelli che si dispongono a ricevere la sua santa luce... istruisca anche V.R."¹¹⁶. A proposito di missioni una cosa era urgente: la mayor y mejor entrega al Sehorya los hombres¹¹⁷.

Ignazio, nel suo pensiero sottolinea l'azione dello Spirito Santo – come guida principale della missione, soprattutto nella sua discreta carità, nel suo stile, come stile di umiltà. Egli sapeva che senza l'aiuto del Paraclito, e del suo consiglio era difficile compiere la missione.

La Chiesa si prepara al grande giubileo del duemila. È un grande compito anche per la Compagnia, utilizzando tutti i consigli del loro Fondatore. Come infatti sembra, l'immagine della Chiesa del XXI secolo dipende, in gran parte, dalle Parole e dalle Azioni di tutti credenti, particolarmente nella testimonianza, sia in campo scientifico, catechetico, pastorale, sia nel dialogo interreligioso, sia in quello culturale, che dovrebbe essere caratterizzato dalla dimensione missionaria della Chiesa. Una simile convinzione si può ritrovare nei documenti della Chiesa, nelle riflessioni sulla testimonianza.

Le nostre analisi hanno segnalato la visione ignaziana delle missioni estere, dall'inizio, attraverso la vita di Ignazio come un pellegrino missionario a servizio della Chiesa, attraverso i suoi scritti fino alla fine, la sua morte.

Nel pensiero ignaziano c'erano i collegi, i lezioni pubbliche, le Congregazioni Mariane, insomma, l'apostolato fra i giovani, dove si può insegnare

¹¹⁶ *Monumenta Ignaziana. Epistolae...*, III, Madrid 1905, 500.

¹¹⁷ Cf. I. Salvat, *Servir en Mision.. Aportación al estudio del carisma de Ignacio de Loyola y de la Compañía Jesús*)Centrum Ignatianum, Recherches, Roma 1972.

l'Arte, la Filosofia, la Teologia, Scienze, la Gramatica, poi l'Università come uno strumento di riforme cattolica¹¹⁸.

Secondo la concezione di Ignazio e dei suoi compagni, la missione e la vocazione sono difficili. La difficoltà di questa vocazione è spiegata nel primo documento ufficiale della Compagnia, la Bulla de Paolo III. Cosa significa missione per un gesuita? Significa la vocazione di essere inviati da una parte all'altra parte, incluso la preparazione speciale, nonostante le diverse difficoltà. Ci sono molti prove da superare, ma bisogna vincerle. La Caritas discreta è per un gesuita, una norma importante per la sua vita.

Il gesuita è un povero peccatore, ma è chiamato da Dio per buscar a Dios en todas las cosas y amar a Dios en todas las cosas y servir en todo, amar todas creaturas en Dios. Questa è la pedagogia di Ignazio, presentata negli Esercizi.

La missione sostiene la vita della Compagnia, si trova al centro di tutti gli scritti, come dimostra questo nostro studio.

Le nostre ricerche ci hanno dato la visione di S. Ignazio nel servizio per la missione, por todo el mundo, donde se espera mayor servicio de Dios y ayuda de tas almas. Le missioni erano sempre presenti nelle preghiere di S. Ignazio¹¹⁹.

La Compagnia nacque per diffondere di fede, diffenderla e cercare, sotto il Sommo Pontefice, la volontà di Dio nel campo apostolico.

Concludendo il nostro studio, ci sembra giusto porci le domande: nel mondo, dove ci sono le nuove sfide, cosa significa per un gesuita d'oggi la missione? Quale risposta si dovrebbe dare per rispondere ai bisogni del mondo attuale? Dove i gesuiti trovano le risposte alle nuove chiamate verso Terzo Millennio Advemente? Perché non si usa in mondo sufficiente l'eredità di S. Ignazio per affrontare le difficoltà d'oggi?

Le fonti si trovano negli scritti di S. Ignazio, innanzitutto il fondamento per preparare la missione della Compagnia d'oggi e per domani, specialmente nel XXI secolo.

La prospettiva ignaziana, la sua visione, abbraccia tutto il mondo, cercando e trovando Dio che lavora per l'uomo e che ci invita a lavorare con Lui per la sua Gloria. Questo spirito ignaziano è sempre la nuova chiamata verso magis¹²⁰.

¹¹⁸ R. Rouquette, *Le developpement de la spiritualite apostolique de S. Ignace de Loyola*, in "Christus", 21 (1954), pp. 21-45.

¹¹⁹ *Scripta de S. Ignatio II*, 822, "que las misiones las sostenia con sus oraciones el P. Ignacio".

¹²⁰ M. Amaladoss, *Mission Today, reflections from an Ignatian Perspective*, Rome 1989.

L'autore di questo articolo è cosciente di non aver esaurito pienamente l'argomento perché è impossibile mettere limiti al pensiero di Ignazio e alla sua attività apostolica, riguardo la missione della Compagnia di Gesù nell'evangelizzazione del mondo. La missione continua con l'auto dello Spirito Santo. Bisogna sempre conoscere i segni dei tempi nella nostra epoca.

WIZJA IGNACJAŃSKA W EWANGELIZOWANIU ŚWIATA

Streszczenie

„Wizja ignacjańska w ewangelizowaniu świata” jest analizą opartą o Pisma św. Ignacego z Loyoli. Szczególnie została uwzględniona: *Autobiografia*; *Ćwiczenia duchowne*, *Konstytucje* oraz *Dziennik duchowy*. Całość ukazuje mistyczną zażyłość z Trójcą Świętą, Jezusem, Duchem Świętym, który „rządzi i kieruje Kościołem” (ĆD, 365) i z Niepokalaną, Oblubienicą Ducha Świętego, która wyprosiła Ojcu Ignacemu czystość i nawrócenie serca oraz tyle potrzebnych łask. Cała biografia Ojca Ignacego ukazuje jego „więcej” (*magis*), najpierw jako człowieka dla Boga (po nawróceniu) i dla bliźnich, aby *ayudar a las almas* – pomagać duszom. *En todas las cosas amar y servir* – we wszystkich rzeczach kochać i służyć. Pragnienie realizacji swojej drogi realizuje w zakonie, jako jego założyciel i pierwszy generał, razem ze swoimi współbraćmi w jedności serc (*unum cor*) i ducha dla większej chwały Bożej. Aby misja mogła wydać swoje owoce, Duch święty nauczył go, że wszystkie Jego dary w nas są dla dobra wspólnego (por. 1 Kor 12,7). Doświadczając oświeceń (np. Cardoner 1522), w sprawach boskich i ludzkich, związku wiary z wiedzą, podejmuje niezwykle trafne decyzje, zarówno te małe, jak i te wielkie. Obdarzony darem rozeznawania duchów (ĆD, 313–336; Reguły rozeznawania duchów), Ignacy staje się konkretny i precyzyjny w całym swoim stylu i sposobie postępowania, otwarty na natchnienia Ducha Świętego w otwartości i wolności serca (ĆD, 15; Formuła Instytutu 1).

Mistrz Ignacy uczy nas nieustannie wsłuchiwać się w natchnienia Ducha Świętego, wcielając je w realia naszej codzienności, np. w rachunku sumienia (odprawiał go co godzinę – słysząc bicie zegara, sprawdzał swoją uległość Duchowi Świętemu) – posłuszeństwo Duchowi Świętemu. Jego wrażliwe serce upominało go, jeśli „wymknął się” spod działania Ducha, dlatego też karając się, biczował się. W sercu swoim utrwaliła się i pozostała pieczęć prawdy, że tylko *ci są synami Bożymi, których prowadzi Duch Boży* (Rz 8,14). Tak jak Jezus posłuszny był swojemu Ojcu, tak Ignacy pełniący misję w Kościele, który kochał jak matkę, posłuszny był natchnieniom Ducha Świętego.

Doświadczenie doznań mistycznych Ignacego przekonuje nas o modlitwie prośby do Ducha Świętego o Jego dary, o dar rozeznawania nieustannie

woli Bożej z pomocą Ducha miłości, rady, umiejętności, mądrości i męstwa, aby rozeznając wybierać zawsze to, do czego prowadzi nas Jego światło (ĆD, 23, Konstytucje 209, 237, 269, 582), aby „szukać i znajdować Boga we wszystkich rzeczach, a wszystkie rzeczy w Bogu”. Prośba o służbę i mądre wybory, abyśmy „nie chodzili w ciemnościach” (Rz 12,1; 13,12), ale abyśmy pozwalali prowadzić się przez Ducha Prawdy (Rz 8,14; a także Ef 2,18).

Duch Święty harmonizuje serce Ignacego z Sercem Jezusa, kiedy *cor ad cor loquitur*, kiedy serce mówi do serca, zapraszając i uzdalniając do służby „umywania nóg” (por. J 13,1-13), „we wspólnocie” (*koinonia*), „w łamaniu chleba” i w „modlitwie” (por. Dz 2, 42), abyśmy byli „pełni Ducha i mądrości” (por. Dz 6,1-6). Wszystko to dokonuje się w duchu posłuszeństwa i dyspozycyjności w misji bycia posłanym (to be sent), aby głosić Chrystusa, który jest „Drogą, Prawdą i Życiem” (J 14, 6)

Dlatego też ducha św. Ignacego i całego Towarzystwa Jezusowego możemy wyrazić w słowach: „Usilnie służyć Bogu z czystej miłości, pod sztandarem krzyża, w Kościele, niosąc pomoc duszom – dla większej chwały Boga i dla większego dobra wspólnego ludzi¹²¹.”

¹²¹ Zob. *Pisma Wybrane*, t. II, red. M. Bednarz, Kraków 1968, s. 338-342.

Irena Kadłubowska*
Legionowo

WZLOTY I UPADKI W POSZUKIWANIU BOGA W KAMBODŻY

Wprowadzenie

Od tysięcy lat człowiek podąża wieloma drogami w poszukiwaniu Boga. Dlatego na świecie pojawiło się mnóstwo najrozmaitszych religii – od niezliczonych form hinduizmu po monoteistyczny judaizm, islam i chrześcijaństwo oraz filozofie wschodnie: sintoizm, taoizm, buddyzm i konfucjanizm.

To właśnie w Azji Bóg od początku objawiał i wypełniał swój zbawczy zamiar. Buddyzm w Kambodży rozwijał się od III wieku: budowano klasztory, świątynie, a tysiące mnichów poszukiwało prawdy, dobroci, mądrości i zbawienia. Chrześcijaństwo do Kambodży dotarło w XVI wieku, kiedy olbrzymie budowle i świątynie buddyjskie zaczęły niszczyć, obrastać lasem, a mnisi w niektórych państwach byli prześladowani.

Od 1554 r., w Kambodży zaczęło się dynamicznie rozwijać chrześcijaństwo, misjonarze otaczali opieką biedotę i imigrantów wietnamskich. Wydarzenia polityczne w ciągu historii 450 lat były przeszkodą w ewangelizacji kraju. Ze względu na prześladowania i braki w metodzie prowadzenia misji, osiągnięcia głoszenia Ewangelii wśród ludności khmerskiej są niewielkie. Na stronach tego artykułu zapraszam każdego, by bez względu na przekonania religijne wziął udział w poszukiwaniach prawdziwego Boga.

* **Irena Kadłubowska** – doktor misjologii, autorka książek: *Od hrabiego do misjonarza: Adam Kozłowiecki TJ. Życie i dzieło; Podróż do Afryki, gdzie do niedawna panowała dżungla*, przewodnicząca PZC Caritas w Legionowie, członek SMP.

1. Kambodża – religie

Chrześcijaństwo, które do Kambodży przynieśli w 1554 r. dominikanie, jezuici, franciszkanie, misjonarze Paryskiego Towarzystwa Misyjnego MEP i księża indyjscy z Goa, wielokrotnie podnosiło się ze zgliszczy i upadków. Buddyzm, który jest religią państwową Kambodży, przez długi czas pozwalał misjonarzom jedynie na opiekę nad imigrantami wietnamskimi. Buddyzm oraz wydarzenia polityczne z lat 1972–1979 zniszczyły nieliczny i słaby Kościół chrześcijański. Buddyzm wywierał duży wpływ na sposób myślenia i zwyczaje ludności. Chociaż o buddyzmie mówi się na ogół jako o jednej religii, to obejmuje on szereg szkół. Każda z nich opiera się na różnych interpretacjach natury Buddy i jego nauk, ma własne doktryny, praktyki i pisma. Szkoły te są z kolei podzielone na liczne ugrupowania i sekty, z których wiele ulega silnemu wpływowi lokalnej kultury i tradycji¹.

W Kambodży popularna jest buddyjska szkoła *therawady* (nauka starszych), czyli *hinajany* (mały wóz). Niektórzy uważają ten kierunek za konserwatywny. Podkreśla się tu znaczenie zdobycia mądrości i osiągnięcia zbawienia. W tym celu należy wyrzec się świata i wieść życie mnicha, oddając się medytacji i studium w klasztorze. Typowym widokiem w Kambodży są grupki bosych młodzieńców z ogolonymi głowami, odzianych w szafirowe szaty, niosących miski żebracze na codzienną porcję żywności od świeckich współwyznawców, którzy mają za zadanie ich utrzymać. Mężczyznom zwyczaj nakazuje spędzić przynajmniej część życia w klasztorze. Ostatecznym celem mnicha jest stanie się *arhatem* – kimś, kto uzyskał doskonałość i uwolnił się od męki kolejnych wcieleń. Budda wskazał drogę, a każdy musi się sam zdecydować, czy chce nią kroczyć². Buddyzm uczy drogi do absolutnej dobroci i mądrości, bez osobowego Boga, do najwyższej wiedzy bez objawienia, do odkupienia bez Odkupiciela, do zbawienia pozwalającego każdemu być własnym zbawicielem. Teoretycznie buddyzm nie popiera wiary w Boga, czy Stwórcę. W Kambodży, gdzie wyznawany jest buddyzm, spotyka się bardzo często świątynie i stupy, a pobożni buddyści modlą się i składają ofiary przed posągami i relikwiami Buddów i bodhisattwów, otaczając ich czcią. Budda, który nigdy nie uważał się za Boga, został bogiem w pełnym tego słowa znaczeniu³.

¹ Narada Thera, *Manual of Buddhism*, 1949; red. R.A. Gard, *Poszukiwanie Oświecenia bez Boga*, s. 129, Brooklyn, Nowy Jork 1990.

² Tamże, s. 138–140.

³ Tamże, s. 152–157.

2. Siem Reap – Angkor Thom – Angkor Wat

Miasto królewskie Angkor Thom. Główna świątynia Buddy, z 45-metrową wieżą. Otaczają ją 54 wieże, każda z czterema wyrzeźbionymi z kamienia wizerunkami Buddy. Angkor Thom, miasto zbudowane przez Dżajawarmana VII, otoczone potężnymi murami, za którymi rozciąga się dziś las, a w nim liczne świątynie. Wszystkie bramy miasta zwieńczone są patrzącymi na cztery strony świata ogromnymi obliczami króla. Na świątyni Bayon, na 54 wieżach umieszczono wizerunki władcy Dżajawarmana. W niedużej odległości znajduje się taras słońi oraz taras trędowatego króla. Za murami miasta znajduje się świątynia Ta Prohm, opleciona korzeniami gigantycznych drzew z dżungli, które wyrosły tu przez 400 lat.

Ankor Wat – największa na świecie świątynia zbudowana przez Surjawarmana II w XII wieku. Świątynia – góra, najokazalsza, której galerie otaczające trzy kondygnacje pokryte są płaskorzeźbami. Wśród nich znajduje się dwa tysiące apsar – niebiańskich tancerek. Świątynia Banteay Srei wykonana jest z różowego piaskowca, jej ściany pokryte są koronkowymi rzeźbami przedstawiającymi bogów, apsary i sceny z mitologii hinduskiej. Angkor Wat, najsłynniejszy kompleks świątynny Kambodży, leży na ponad 80 ha⁴.

Wspaniałość świątyń, wież, bram, korytarzy, płaskorzeźb zapiera dech dzisiejszemu widzowi, minioną wspaniałością. Świątynie, które swoim blaskiem i nagromadzeniem drogocennych ozdób są w stanie przyćmić inne budowle.

3. Kościół Kambodży – wzloty i upadki

Bóg prowadził w Azji patriarchów (por. Rdz 12) i wzywał Mojżesza, aby wywiódł Jego lud (por. Wj 3,10). Mówił do narodu wybranego przez wielu proroków, sędziów i królów. Gdy *nadeszła pełnia czasu* (Ga 4,4) posłał swojego Jednorodzonego Syna, Jezusa Chrystusa, który stał się człowiekiem na kontynencie azjatyckim. Ponieważ Jezus urodził się, żył, umarł i zmartwychwstał w Ziemi Świętej, ta część Azji Zachodniej stała się ziemią obietnicy i nadziei dla całej ludzkości. Jezus znał i kochał tę ziemię. Historię, cierpienia i nadzieje jej ludności przyjął jako swoje. Również z tej ziemi wyruszyli misjonarze, by głosząc Ewangelię w mocy Ducha Świętego czynić *uczniami wszystkie narody* (Mt 28,19).

Znajomość świata, w którym Zbawiciel *zamieszkał wśród nas* (J 1,14), stanowi ważny klucz do lepszego zrozumienia planu Ojca Przedwiecznego i ogromu Jego miłości do każdego stworzenia: *Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął,*

⁴ N. Ray, *Cambodia, Lonely Planet*, Victoria, s. 134.

ale miał życie wieczne (J 3,16). Podobnie Kościół żyje i wypełnia swoją misję w konkretnych okolicznościach czasu i miejsca. Kościół zawsze musi dobrze rozumieć sytuację polityczną różnych krajów, w których pragnie wypełnić swoją misję. W dzisiejszej Kambodży panorama poglądów politycznych jest bardzo zróżnicowana i ukazuje mozaikę ideologii przebiegających od demokratycznych form rządów do form teokratycznych. Pozostałość dyktatury wojskowej i ideologie ateistyczne przyznają niewielką wolność. Kraj uznaje oficjalną religię państwową – buddyzm, a mniejszościom narodowym przyznaje niewielką wolność. Czyniąc z mniejszości obywateli drugiej kategorii, z niewielką ochroną ich fundamentalnych praw człowieka⁵.

Zbyt często obywatele Kambodży wydają się być bezradni wobec skorpumpowanych polityków, urzędników sądowych, administratorów i biurokratów. Jednakże w całej Kambodży wśród ludności wzrasta świadomość możliwości zmian niesprawiedliwych struktur. Pojawiają się żądania większej sprawiedliwości społecznej, szerszego uczestnictwa w rządach i życiu gospodarczym. Ludność staje się coraz bardziej świadoma swojej godności i praw oraz bardziej zdeterminowana, aby ich bronić. Duch Boży wspomaga i umacnia ludzkie wysiłki przemienienia społeczeństwa tak, aby tęsknoty za życiem w większej obfitości mogły się wypełnić, zgodnie z wolą Bożą (por. J 10,10).

Przegląd wspólnot katolickich w Kambodży ukazuje przepiękną różnorodność pod względem pochodzenia i rozwoju historycznego oraz rozmaite tradycje duchowe i liturgiczne różnych rytów. Jednak wszystkie one są zjednoczone w głoszeniu Dobrej Nowiny Jezusa Chrystusa przez świadectwo chrześcijańskie, dzieła miłosierdzia i ludzką solidarność. Podczas gdy jedne Kościoły partykularne wypełniają swoją misję w pokoju i wolności, inne znajdują się w sytuacji przemocy i konfliktów lub czują się zagrożone przez inne grupy z powodów religijnych. W zróżnicowanym świecie kultur azjatyckich Kościół prezentuje liczne wyznania filozoficzne, teologiczne i pastoralne. Jego zadanie przedstawia tym większą trudność, że Kościół jest mniejszością⁶.

Duch Boży, zawsze działający w historii Kościoła w Kambodży nie przestał nim kierować. Wiele pozytywnych elementów znajdujących się w Kościołach lokalnych, wzmacnia oczekiwanie na lepsze życie. Podstawę nadziei daje wzrastająca liczba lepiej uformowanych, pełnych entuzjazmu i napełnionych Duchem ludzi świeckich, którzy są coraz bardziej świadomi swego szczególnego powołania we wspólnocie kościelnej. Wśród nich specjalne uznanie należy się katechistom świeckim. Ruchy apostołskie i charyzmatyczne

⁵ Tamże, s. 102.

⁶ Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis* (30.12.1987), 42: AAS 80 (1988), 573.

wnoszą nowe życie i energię do formacji świeckich mężczyzn i kobiet, rodzin i młodzieży. Stowarzyszenia oraz ruchy kościelne działające na rzecz popierania ludzkiej godności i sprawiedliwości sprawiają, że dostępna i dotykalna staje się powszechność przesłania ewangelicznego, że jesteśmy dziećmi Boga (por. Rz 8,15-16). Ta wiara w Jezusa Chrystusa inspiruje dzieło ewangelizacyjne Kościoła w Kambodży.

Żaden człowiek, żaden naród ani żadna kultura nie jest wyłączona z wezwania Jezusa, który przemawia z samego serca swojej ludzkiej natury. „Przemawia Jego życie, Jego człowieczeństwo, Jego wierność prawdzie, Jego miłość wszystkich ogarniająca. Przemawia z kolei Jego śmierć na krzyżu, zdumiewająca głębia cierpienia i oddania”⁷. Lud Kambodży, kontemplując Jezusa w Jego ludzkiej naturze, odnajduje odpowiedzi na swoje najgłębsze pytania i pokonuje zwątpienia poprzez wypełnianie swoich nadziei i wywyższanie swojej godności. Jezus jest Dobrą Nowiną dla ludzi wszystkich czasów i miejsc, którzy poszukują egzystencji oraz prawdy swojego człowieczeństwa.

Chrześcijanie różnych Kościołów i wspólnot kościelnych stanowią dziś na ogromnych obszarach Azji zdecydowaną mniejszość. Ogólna liczba ochrzczonych – wiernych wszystkich Kościołów – wynosi 3% całej populacji tego kontynentu. Działalność misyjna – głoszenie Ewangelii oraz zakładanie Kościoła – prowadzona jest już od czasów apostoelskich. Znani są w Azji i w Indiach tzw. chrześcijanie św. Tomasza, którzy początek swojej wspólnoty wiążą z tym apostołem. Od XIX w. wyznawcy religii Azji podjęli działalność misyjną w świecie kultury buddyjskiej⁸. Ewangelizacja misyjna w Kambodży była wolno postępującym procesem, który rozpoczął się od przepowiadania poprzez katechumenat do wstępnych obrzędów inicjacji oraz nawrócenia, wiary i chrztu. Dalszy etap to rozwój samowspierającego się Kościoła rodzimego, z własnym duchowieństwem, osobami zakonnymi i strukturami dostosowanymi do własnego środowiska kulturowego⁹.

Kultura khmerska charakteryzuje się dostojeństwem i starożytnością, jest przedchrześcijańska. Przepowiadający Chrystusa w Kambodży winni mieć świadomość, że spotkają się z dziedzictwem kulturowym, które przez wieki było i wciąż jest skarbcem azjatyckich społeczności. Proces wchodzenia w świat kultury, mentalności, poznanie nie tylko zwyczajów, wierzeń i obrzędów, ale i mechanizmów, które nimi kierują, jest długotrwały, bolesny, naznaczony sytuacjami kryzysowymi¹⁰.

⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* (7.12.1990), 6: AAS 83 (1991), 255.

⁸ Tamże, AAS 83 (1991), 253.

⁹ Wywiad autorki z ks. Lee Kyung-Yong S.J. (przeprowadzony 29.09.2008).

¹⁰ Wywiad autorki z ks. Manoj Kumar Ekka SJ (przeprowadzony 30.09.2008).

4. Odrodzenie Kościoła w Kambodży

Pierwsze wiadomości o królestwie Kambodży pochodzą z IV–XII w., kiedy to król Kambodży zagarnął królestwo Champa (Annam). Sama Kambodża w XIII w. padła ofiarą Tajów, po czym zniknęła z mapy podczas walk z Mongołami. Od 1949 r. Kambodża odrodziła się jako republika ludowa ze stolicą we Phnom Penh. Obecna ludność Kambodży stanowią Wietnamczycy, Chińczycy, Europejczycy i Khmerzy, których przodkowie pochodzili z Półwyspu Indyjskiego.

W 1554 r. jezuita Fernando Mendez Pinto przybył do Kambodży i podjął próbę ewangelizacji ludności. W następnych latach do jezuitów dołączyli dominikanie (Gaspere da Cruz). Jednym z ważniejszych osiągnięć jezuitów było zastosowanie metody akomodacji i adaptacji miejscowych zwyczajów społecznych i języka religijnego do przekazywania chrześcijańskiego orędzia i do prowadzenia chrześcijańskiego życia. W drugiej połowie XVI w. jezuiti zakładali już małe lokalne Kościoły. Dalszy rozwój misji w Kambodży został zahamowany przez kontrowersje wokół rytów chińskich. Adaptacje zostały potępione przez Benedykta XIV w 1744 r.

W 1765 r. w Kambodży istniały stacje misyjne w Prambcy-Cham, Hatien i Honda, prowadzone przez franciszkanów. W królestwie Champa chrześcijanie, (których było ok. 2 tys.) byli odwiedzani raz na jakiś czas przez misjonarzy z Paryża. Ze względu na braki w metodzie prowadzenia misji, osiągnięcia wśród ludności khmerskiej były niewielkie. Sprzeciw *padroado* wobec działalności misyjnej poza koloniami hiszpańsko-portugalskimi, kasy jezuitów, racjonalistyczny klimat oświecenia, rewolucja francuska spowodowały zejście Kościoła w Kambodży do podziemia¹¹.

Pomimo dwóch tysięcy lat chrześcijaństwa działalność misyjna w Kambodży jest wciąż w fazie początkowej. W ostatnich pięćdziesięciu latach, a zwłaszcza po II Soborze Watykańskim, dokonały się wielkie przemiany w Kościele Azji. Nastąpił ogromny postęp w dziedzinie inkulturacji, dialogu i rozwoju człowieka. Wyznawcy wielkich religii Azji nie mają problemów z przyjęciem Jezusa jako jednego z objawień boskości lub absolutu, ale mają wielką trudność przyjęcia Jezusa jako jedyne zbawiciela. Jezus jako jedyny zbawiciel jest dla Khmera trudnością natury filozoficznej, kulturowej i teologicznej, głęboko splecionych wartościami kultury oraz specyficznymi światopoglądami. Jezus często jest postrzegany jako obcy w Azji. Kościół misyjny w Kambodży musi używać dostępnych środków lingwistycznych, filozoficznych i kulturowych.

¹¹ Manoj Kumar Ekka SJ, *Catholic Church in Siem Reap Cambodia*, Siem Reap 2004, s. 2-6.

Najważniejszym wyzwaniem dla misjonarzy jest głoszenie Jezusa w sposób, jaki umożliwi mieszkańcom Kambodży utożsamianie się z Nim, będąc wiernym zarówno teologicznej doktrynie Kościoła, jak i własnym korzeniom azjatyckim. Należy dawać pierwszeństwo metodom narracyjnym, bli skim azjatyckim formom kultury. Najbardziej owocnie można proklamować Jezusa Chrystusa przez opowiadanie historii Jego życia i śmierci. Zawarte tam koncepcje ontologiczne, mogą być dopełnione poprzez ukazanie perspektyw bardziej relacyjnych, historycznych, czy kosmicznych. Kościół musi być otwarty na nowe sposoby przedstawiania oblicza Jezusa w Kambodży. Wiara, którą Kościół oferuje swoim synom i córkom w Kambodży jako dar, nie może być ograniczona wymiarem rozumienia i wyrazem jakiejś kultury ludzkiej, winna wznosić się na nowy poziom myślenia. Kultura jest jedną z przestrzeni życia, w której człowiek spotyka się z Ewangelią. Tak jak kultura jest wynikiem życia i działalności grupy ludzkiej, podobnie osoby wchodzące w skład tej grupy są w dużej mierze ukształtowane przez kulturę, w której żyją¹².

Kościół, kiedy spotyka się z różnymi kulturami świata, nie tylko przekazuje swoje prawdy i wartości, odnawiając kultury od wewnątrz, lecz także czerpie z różnych kultur pozytywne elementy, jakie się w nich znajdują. Drogą tą muszą podążać misjonarze i ewangelizatorzy, aby przedstawić wiarę chrześcijańską i czynić ją częścią dziedzictwa kulturowego danego narodu. W kulturze khmerskiej winno podkreślać się wagę słowa biblijnego w głoszeniu orędzia o zbawieniu. Istnieje wielka potrzeba rozwijania skutecznego apostołatu biblijnego, aby zapewnić szersze upowszechnienie świętych tekstów. Należy pobudzać i wspierać inicjatywy tłumaczenia Biblii na język miejscowy¹³.

Chrześcijanie potrzebują prawdziwie misjonarskiej duchowości, modlitwy i kontemplacji. Osoba religijna łatwo zdobywa szacunek i naśladowców w Kambodży. Wysoko ceni się tam modlitwę, post i różne formy ascezy. Wyrzeczenie, umartwianie, pokora, prostota i milczenie są uważane przez wyznawców wszystkich religii za wielkie wartości. Wszelkie działania na rzecz miłosierdzia, niesienia pomocy oraz sprawiedliwości są bardzo mocno powiązane modlitwą i duchowością. Ponadto chrześcijanie, którzy mówią o Chrystusie, wcielają w swoje życie orędzie, które głoszą. Przykładem tego są bezpłatne szkoły przy nielicznych parafiach, gdzie adepci uczą się historii swego państwa, języka angielskiego oraz tradycyjnego tańca khmerskiego (przez taniec do Boga, do chrztu mówił ks. Michael Evans, w Siem Reap). Zyskują też umiejętności prowadzenia gospodarstwa domowego, oraz podstawy niektórych zawodów, takich jak: kelner, kucharz itp. Innym

¹² Wywiad autorki z ks. Manoj Kumar Ekka SJ (przeprowadzony 4.10.2008).

¹³ Wywiad autorki z s. Sophią Kujur SSPC (przeprowadzony 2.10.2008).

przykładem miłosierdzia jest prowadzenie szpitala dla dzieci z rodzin biednych, bezdomnych. Szwajcarski lekarz Beat Richner (uzdolniony muzycznie) raz w tygodniu daje charytatywny koncert muzyki poważnej, a datki za koncert przeznacza na utrzymanie szpitala. Doktor Richner (używający pseudonimu artystycznego „Beatocello”) jest człowiekiem bardzo wierzącym i praktykującym. Poprzez pomoc lekarską i muzykę wyraża wielkie miłosierdzie Boga, nawracając wielką rzeszę Khmerów. Takie przykłady można mnożyć¹⁴. W Kambodży Kościół katolicki zdaje sobie sprawę, że milczące świadectwo życia nadal pozostaje jedynym sposobem proklamowania Królestwa Bożego.

5. Kambodża mierząca się ze światem

Od 1989 r. za Kościół w Kambodży odpowiedzialny był biskup Yves Ramousse, który po czternastoletniej nieobecności powrócił do Kambodży z niewielką grupą ludzi i zaczął tam budować fundamenty Kościoła katolickiego. Kilka miesięcy później do Kambodży powrócił również ojciec Emile Destombes, najpierw jako turysta, później jako dyrektor khmerskiej Caritas Internationalis, gdyż jedynie pod pozorem działalności w organizacji humanitarnej mógł wówczas wjechać do Kambodży. W Rzymie kardynałowie doskonale wiedzieli, że jego powrót związany był z koordynacją odrodzenia się Kościoła w Kambodży¹⁵. Od r. 1970 do Kambodży zaczęli przybywać turyści oraz międzynarodowe organizacje misyjne. Wówczas Kambodża była bardzo atrakcyjnym terenem na rozpoczęcie działalności misyjnej. Kraj ten był terenem dziewiczym, gdzie katolicy mogli wiele zdziałać. Z powodów politycznych zaczęła przejawiać się ukryta wrogość przeciwko francuskim misjonarzom, którzy przez ponad trzy stulecia odpowiadali za Kościół w Kambodży.

Istnieją dwa główne teologiczne poglądy na Kościół: jeden bardziej mistyczny, traktuje Ciało Chrystusa jak świadomą wspólnotę wiary i miłości, która pozwala na całkowite oddanie się, by osiągnąć transformację społeczeństwa. Drugi pogląd zakłada, że zmiana w sercach oraz przyjście Królestwa Bożego może spełnić się poprzez transformację społeczeństwa. Jednak jest to długotrwały proces, na którego owoce czasem trzeba bardzo długo poczekać.

Wolność religijną chrześcijanom przyznano 4.04.1990 r. 14.04 ks. Emile Destombes odprawił mszę dla ponad 1500 chrześcijan (katolików i protestantów). Kościół pozostawał jednak ostro inwigilowany. Szpiedzi byli wszędzie, donosili wietnamskim i khmerskim władzom o każdym ruchu księży w Kambodży. Każdy Kościół musiał przedkładać comiesięczne raporty

¹⁴ Wywiad autorki z ks. Manoj Kumar Ekka SJ (2.10.2008).

¹⁵ F. Ponchaud, *The Church of Cambodia. Facing the world (1992-2002)*, Cambodian Catholic Cultural Center (CCCC), Phnom Penh 2003, s. 1-3.

ze swojej działalności, a lokalne władze czasem prosiły o listę chrześcijan i dowody tożsamości tych, którzy przychodzili do kościoła. Kiedy w 1993 r. w Kambodży pojawił się UNTAC (z ang. United Nations Transitional Authority in Cambodia – Przejściowa Administracja Narodów Zjednoczonych w Kambodży)¹⁶ nastał chwilowy spokój, jednak władze lokalne wciąż miały swoich szpiegów. W Konstytucji z 1993 r. ogłoszono buddyzm religią obowiązującą w kraju, ale przyznano również wolność innym religiom.

25.03.1994 r. Watykan nawiązał dyplomatyczne relacje z Królestwem Kambodży. 5.11.1997 r. Rada Ministrów zaakceptowała status Kościoła, ale wciąż bez praw do posiadania własności. Ustabilizowała się sytuacja z wizami. W 1990 r. Kościół znalazł się w trudnej sytuacji przez zniszczenia jakie spowodowały konflikty z ówczesną władzą świecką: kościoły zostały zniszczone, szkoły i inne instytucje zostały ograbione i skonfiskowane. Po 15 latach posłuszeństwa ludności wobec władzy i partii, ludzie musieli się ponownie nauczyć wspólnie modlić, wyrażać co myślą i czują.

Poczynając od 1991 roku chrześcijanie bardziej świadomi swoich obowiązków zaczęli organizować się i spotykać raz do roku na okres jednego tygodnia na tzw. „Synody wspólnot”, by wspólnie odpowiadać na dręczące ich pytania dotyczące wiary, Wspólnoty te początkowo mniej liczne, zaczęły z czasem rozrastać się w większe grupy. Ich misją było odprawianie mszy, przekazywanie wiary. NGO (z ang. Non Governmental Organizations – organizacje pozarządowe) i Kościół protestancki były przekonane, że zatrudniany personel nie powinien czerpać korzyści materialnych z pomocy niesionej Kościołowi. Zupełnie innego zdania wówczas był Kościół i w 2002 r. wolontariusze w Kościele byli wynagradzani za ich apostołską pracę.

W 1990 r. rozpoczęła się akulturacja rytuałów i ceremonii, które były praktykowane na przestrzeni wieków. Kadzidła stały się częścią tych rytuałów. Najważniejszymi świętami narodowymi są Nowy Rok, Święto Zmarłych, które od lat były uroczyscie świętowane przez chrześcijan. Biblia oraz księgi liturgiczne zostały przetłumaczone i wydane w języku khmerskim (język urzędowy Kambodży), rytm w pieśniach religijnych został zaadoptowany do rytmu khmerskiego, dzięki czemu świętowanie nabrało lokalnego charakteru¹⁷.

6. Katechumenat

10% Kościoła khmerskiego stanowili katechumeni. Od 1992 r. w mieście Phnom Penh zostało ochrzczonych około 180 osób, w Kompong Cham

¹⁶ Celem misji UNTAC, ustanowionej na mocy rezolucji S/RES/745 Rady Bezpieczeństwa ONZ z dnia 28 lutego 1992 r. było zapewnienie realizacji postanowień porozumienia politycznego o zakończeniu konfliktu w Kambodży.

¹⁷ F. Ponchaud, *The Church of Cambodia. Facing the World (1992-2002)*, s. 5-13.

powyżej 120. Każdy przystępujący do Kościoła miał inne motywy. Jedni czynili to ze względu na pomoc jaką wcześniej otrzymali od chrześcijan, inni przechodzili do szkół katolickich, by znaleźć pracę, jeszcze inni widząc przyjazną atmosferę panującą w Kościele chcieli również stanowić część tej grupy. Ogólnie katechumeni to ludzie z klas najuboższych. Kościół ostrożnie podchodził do kwestii przyjmowania nowych ludzi do Kościoła, ustanowił odrębne kryteria. Jednym z kryteriów była zasada, że dziewczynki lub chłopcy mogą zostać ochrzczeni dopiero, kiedy skończą szkołę i rozpoczną pracę. Dla niektórych przynależenie do Kościoła przynosiło dużo zmian. Wielu dzieciom Kościół zmienił życie, wreszcie poczuły, że komuś na nich zależy. Chrześcijanie budując drogi, szkoły, dali chłopom poczucie, że są członkami wielkiej rodziny, gdzie każdemu na sobie zależy, gdzie rozmawia się o problemach i wybaczeniu.

Katechumenat trwał od trzech do czterech lat. W pierwszym roku przedstawione było podejście do wiary, w kolejnych latach zajmowano się nauką o Jezusie. Jednak zauważono, że wielu spośród ochrzczonych ludzi z miast nie uczęszczało później do kościoła z lęku przed lokalnymi władzami. Odwrotna sytuacja była w mniejszych miastach, gdzie atmosfera była bardziej przyjazna i dzięki czemu ludzie po przyjęciu chrztu regularnie uczęszczali na msze święte. Od lipca 1997 roku organizowano tygodniowe sesje w celu podniesienia kwalifikacji katechumenów, gdzie młodzi ludzie m.in. studiowali Biblię oraz sakramenty. Dzięki temu stworzono katechizmy i książki dla dzieci oparte na Biblii, z odpowiednikami w języku khmerskim, by przekaz wiary był bardziej zrozumiały¹⁸.

7. Ekumenizm priorytetem podczas misji

Chrześcijanie dążyli do trwalszego zjednoczenia i dlatego 14.04.1990 r. protestanci zostali zaproszeni na wspólne szkolenie i uczestniczyli razem z katolikami we Mszy rezurekcyjnej. W ramach dialogu ekumenicznego w r. 1973 rozpoczęto wspólne tłumaczenie Biblii. Jednak dopiero 10.10.1993 r. został przetłumaczony Nowy Testament, później wprowadzony do Kościołów. Stary Testament został przetłumaczony w krótszym czasie, i w czerwcu 1998 roku także wprowadzono go do użytku Kościołów¹⁹.

8. Katolicy w Wietnamie

W 1990 r. nie była znana dokładna liczba Wietnamczyków w Kambodży. Oficjalnie podawano 90.000, w rzeczywistości było ich trzy do czterech razy więcej, a wśród nich ok. 15.000 chrześcijan²⁰.

¹⁸ Tamże, s. 22-25.

¹⁹ Tamże, s. 26-27.

²⁰ Tamże, s. 28.

9. Duchowieństwo Kambodży

W 1990 r. ks. Bernard Dupraz, rozpoczął swą misję Kościoła w Kambodży. W latach dziewięćdziesiątych wielu młodych mężczyzn pragnęło zostać księżmi. Ksiądz Dupraz prowadził dla nich kursy dla katechetów i nauczał ludzi czym jest Biblia. W 1993 r. zwrócono Kościołowi wcześniej zabrane ziemie w Phum Rumchek oraz instytucje takie jak klasztor żeński i szpital. Mając odpowiednie miejsce, rozpoczęto szkolenia dla przyszłych duchownych i sióstr. Jednak ogromnym wyzwaniem okazało się przygotowywanie przyszłych księży w Kambodży, gdyż naukę opierano jedynie na Biblii, ponieważ nie istniały inne dokumenty. Historycznym momentem dla Kościoła w Kambodży był 10.06.2001 r., kiedy to czterech seminarzystów zostało wyświęconych na diakonów, a już w grudniu wyświęcono ich na księży.

W 2002 r. Kościół katolicki w Kambodży stanowiło 10 tys. chrześcijan khmerskich oraz 15–20 tys. chrześcijan wietnamskich. Obecnie Kambodża jest podzielona na trzy biskupstwa. Oprócz trzech biskupów pracuje tam czterdziestu pięciu księży, dwadzieścia osiem osób świeckich, czternastu jezuitów i salezjanin – wszyscy oni pochodzą z osiemnastu różnych krajów. Wciąż jednak brakuje nauki religii w szkole i jest to kolejne wyzwanie dla księży na następne lata²¹.

Zakończenie

Rozważając temat zagoszczenie chrześcijaństwa w Kambodży, zauważam liczne strony pozytywne, ale jednocześnie muszę wskazać, iż globalizacja dokonuje się ze szkodą dla ubogich. Nowoczesne środki komunikacji, bardzo szybko wciągają społeczność Kambodży w globalną, zsekularyzowaną i materialistyczną, kulturę konsumizmu. Jej rezultatem jest stopniowe niszczenie tradycyjnej rodziny i wartości społecznych, które dotychczas były podstawą narodu. Brak poszanowania człowieka biednego i środowiska naturalnego prowadzi do traktowania człowieka jako przedmiotu doraźnego, którym można manipulować przez nieokiełznaną chciwość. Katolicy, liderzy i ludzie nauki winni wpływać na rządy oraz instytucje finansowe i handlowe, aby uznawały i respektowały normy etyczne i moralne. Kościół powszechny i partykularny, dążący do sprawiedliwości w świecie nękany przez nierówności społeczne i ekonomiczne, nie może być obojętny na los ubogich. Wszyscy mamy moralny obowiązek dążenia do rozwoju ludzkości i sprawiedliwości. Odwołując się do słów św. Jana Chryzostoma: „Jeśli pragniesz oddać cześć Ciału Chrystusa, nie zapominaj o Nim, gdy jest w potrzebie. Nie czcij Go w kościele jedwabiem, jeśli na zewnątrz nie zauważasz, gdy jest zziębnięty

²¹ Tamże, s. 30–35.

i nagi (...). Cóż za pożytek, jeśli stół Chrystusa ozdobią złote kielichy, podczas, gdy On sam jest głodny. Daj najpierw jeść głodnemu, a dopiero z tego, co zostanie, ozdabiaj Jego stół”²².

UPS AND DOWNS IN SEARCH OF GOD IN CAMBODIA

Summary

Cambodia is the South-East Asian country, with Buddhism as a main religion. In this article author shortly describes a history of a Roman-Catholic Church in Cambodia. The country of Cambodia has pre-Christian roots and traditions. First missionary works started there in XVI century, in XVIII century there had been three missionary stations and about 2000 Christians. Since that time the Catholic Church in that country is facing many different problems. Cambodia, devastated by military regimes and civil war is on the way of development. In 1990 the freedom of faith has been proclaimed in Cambodia, which helped in the missionary works. Development of Catholic Church in Cambodia needed adaptation its rituals to local traditions. In present times the majority of baptized Christians in Cambodia are people of the Vietnamese minority. The numbers of new members of the R.C. Church are growing. Missionary stations run hospitals and schools. There are also some courses for local people wanting to get some new skills, which would allow them to find an employment, as well as courses of local tradition and dance. One of the main tasks of these courses is regaining of local people the sense of national unity and value of their national tradition, necessary for the building a healthy community. Ecumenical attitude is very important in the development of R.C. Church in Cambodia. Cooperation between Catholics and Protestants allowed translating the Bible into a local Khmer language. The development of Cambodia has many positive points, but the process of globalization brings also a secular and materialistic consumerist culture. This, along with corruption has a very negative effect on family and community traditions, which have been the foundations of the national unity. Further missionary work, with a big impact on ethical and moral norms is needed for a healthy development of the country itself, as well as the Church within it.

²² Św. Jan Chryzostom, *Homilia do Ewangelii św. Mateusza*, 50,3-4: *Patrologia Graeca* 58, 508-509.

Ks. Witold Psurek*

Katowice

OBJAWIENIE W ISLAMIE W KONTEKŚCIE OBJAWIENIA BIBLIJNEGO

Wyznawcy islamu wierzą, że Koran jest święty, bo jest odbiciem boskiego Koranu znajdującego się w niebie. Jest święty, bo jest podyktowany przez anioła Gabriela (Dżibrila) Mahometowi i zawiera Boże Objawienie. Żadna zatem prawda zawarta na kartach Koranu, nie może być podważana, gdyż nie można się sprzeciwiać Słowu Boga. Tym bardziej nie można kwestionować boskiego pochodzenia słów zawartych w Koranie, o czym najlepiej przekonał się w XX w. Salman Rushdie – autor *Szatańskich wersetów*, a przed nim wielu innych.

Z powyżej przedstawionych przesłanek, z których też wynikają roszczenia, jakie kieruje islam wobec świata, widzimy, jak bardzo ważnym zagadnieniem jest rozpatrywanie religii głoszonej przez Mahometa pod kątem kryterium objawienia zawartego w treściach przekazu koranicznego. Dla chrześcijan równie istotne jest pytanie, jak postrzegamy Koran i misję Mahometa? Czy możemy mówić, a jeśli tak, to w jakim sensie, o Mahomecie jako proroku i Koranie jako Słowie Bożym?¹.

*** ks. dr Witold Psurek** – ur. w 1971 r. Od 1997 r. jest kapłanem archidiecezji katowickiej. W roku 2005 obronił rozprawę doktorską na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Obecnie jest wykładowcą na Wydziale Humanistyczno-Społecznym Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku Białej, gdzie wykłada filozofię religii i etnologię religii. Jego zainteresowania naukowe obejmują zagadnienia islamu, dialogu międzyreligijnego i zjawiska wpływu religii na kształtowanie się kultur. Członek SMP.

¹ Por. K. Kościelniak, *Uniwersalistyczne roszczenia islamu*, w: *Uniwersalizm chrześcijaństwa a pluralizm religii*, materiały z sympozjum Tarnów – Kraków, 14–15.04.1999 r.,

Czy rzeczywiście Mahomet miał objawienia?

Wydaje się, że skoro zjawisko mistycyzmu istnieje i wśród świętych mamy wielu mistyków, to nie powinniśmy odmawiać Mahometowi prawa udziału w tym darze, który określilibyśmy jako doświadczenie Boga i spotkanie z Nim². Mahomet mógł być uczestnikiem zjawisk mistycznych przynajmniej na początku swej działalności. Można przypuszczać, że przeżywał je z ogromną żarliwością religijną. Jeśli rzeczywiście Mahomet mógł być uczestnikiem pewnych wizji mistycznych, to jaka jest podstawa do roszczenia sobie ostateczności objawienia w nich zawartego? Współcześni komentatorzy islamu chcąc rozwiązać ten problem, wskazują na potrójny sposób dotarcia Allaha do człowieka. Pierwszym jest inspiracja bogobojnych ludzi, drugim wizje i sny a trzecim przybycie anioła będącego przekazicielem Boskich treści. Ostatnia forma byłaby najwyższym stopniem objawienia. Dlatego Koran jest słowem samego Allaha. Jednocześnie ostateczność Jego objawienia nie wyklucza dalszego istnienia dwóch wcześniejszych sposobów komunikacji Boga z człowiekiem³.

Sięgając do treści Biblii i Koranu nietrudno zauważyć, jak bardzo są one ze sobą spokrewnione. Wywodzą się z bardzo zbliżonych do siebie kultur, kształtowanych przez te same lub podobne czynniki zewnętrzne. Koran jest o wiele młodszy od Biblii, a jednocześnie wiele wskazuje na to, że Pismo św., przynajmniej fragmentarycznie, znane było Mahometowi bądź w wersji zasłyszanej od wędrownych mnichów, bądź z własnej lektury. Czy zatem istniał jakiś wpływ Biblii na poglądy autora Koranu?

Porównanie treści ksiąg

Już pobieżna lektura obydwu dzieł ukazuje, jak silnie akcentują one ideę Boga Stwórcy, choć w nieco odmiennych ujęciach stylistycznych. Koran nadaje jej nową formę, zmieniając niektóre szczegóły doktrynalne. Można więc powiedzieć, o dość swobodnej parafrazie opisów biblijnych z licznymi dodatkami o charakterze literacko-filozoficznych rozważań i argumentów, ukazujących mało sprecyzowaną teorię o powstaniu świata z tworzywa

red. S. Budzik, Z. Kijas, Tarnów 2000, s. 132; O.N. Mohammed, *Muslim – Christian Relations. Past, Present, Future*, New York 1999, s. 64.

² Por. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993, s. 170; O.N. Mohammed, *Muslim – Christian Relations...*, s. 64.

³ *Teologia fundamentalna*, t. 2: *Religie świata a chrześcijaństwo*, red. T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, Kraków 1998, s. 97; por. P. Cormier, *O odwiecznym Koranie*, Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny (wyd. pol) 70 (1992), s. 82.

pierwotnego (będącego odwiecznie istniejącym), bądź też z nicości⁴. Kosmogonia Koranu charakteryzuje się więc pewną zgodnością z biblijnym ujęciem zagadnienia.

Obydwa dzieła ukazują Boga pragnącego, by ludzie żyli zgodnie z Jego wolą. Dlatego Koran wyrażając się o Bogu, że jest „Wiedzący” i „Mądry” stosuje w odniesieniu do Stwórcy stare pojęcie biblijne, podjęte także przez Ewangelię i przez nauczanie św. Pawła⁵.

Również w porównaniu angelologii tekstów świętych obu religii dostrzeżemy znaczne podobieństwo. Wprawdzie początki angelologii znajdujemy w jeszcze starszych mitologicznych wyobrażeniach wschodnich, w których otaczano Boga armią i zastępami złożonymi z synów Bożych lub serafinów. Zapożyczone obrazy miały jednak Izraelitom ukazywać prawdziwą naturę wszelkiego stworzenia. Określenie „syn Boży” oznaczało przybranie synostwa przez Boga i zostało później rozszerzone z aniołów na cały naród wybrany, króla czy Izraelitów (Hi 1,6; Wj 4,22; Jer 31,9). Sama nazwa „anioł” jest pochodzenia greckiego i określa funkcję zwiastuna (Mt 11,10; Mk 1,2; Łk 7,24.27), nic jednak nie mówiąc o jego naturze.

Pismo św. zakłada istnienie aniołów stanowiących część dzieła stworzonego przez Boga, a ich pośrednictwo objawia chwałę, obecność i transcendencję Boga. Podobną funkcję pełnią aniołowie na kartach Koranu – przedstawiają emanację Boga i materializację Jego sił.

Dalsze porównywanie tekstów obu Ksiąg doprowadza nas do zagadnień egzystencjalnych, a w sposób szczególny do pytania o genezę zła w świecie. Objawienie biblijne mówi o nim w powiązaniu z konkretną osobą – zbuntowanym aniołem – Szatanem. Biblia przedstawia go jako przeciwnika Boga i zbawienia człowieka (Mt 16,23; 1 P 5,8). Analogicznie do zagadnienia podchodzi Koran, nazywając go Iblisem⁶, nawiązując w nazwie do greckiego *diabolos*. Greckie wyrażenie *dia-ballo* znaczy: dzielić, oskarżać, oczerniać. Zarówno w biblijnej jak i koranicznej interpretacji diabeł to „ten, który mówi źle”, wobec czego zadaniem wiernego jest przeciwstawić się mu. Później islam nawiązując do biblijnej tradycji częściej używa słowa Asz-Szajtan, odpowiadającego biblijnemu Szatanowi.

Zarówno Biblia jak i Koran ukazują człowieka jako największe dzieło Boga. Podkreślają wyższość człowieka nad innymi stworzeniami, które to Biblia dodatkowo argumentuje podobieństwem człowieka do Boga. Dotyczy

⁴ J. Nosowski, *Teologia Koranu. Wykład systematyczny*, Warszawa 1970, s. 51, 106-107, 119.

⁵ M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, Warszawa 1988, s. 209, 232-233; J. i D. Sourdel, *Cywilizacja islamu*, Warszawa 1980, s. 131.

⁶ Rdzeń *ibls* oznaczał – być zropanczonym. M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, s. 249-250.

ono duchowej strony, czyli tych czynników, które odróżniają człowieka od innych stworzeń i pozwalają mu panować nad światem. Koran przedstawia stworzenie człowieka jako wezwanie do służby Bogu (S. 2,22).

Ten człowiek zostaje umieszczony w raju i obdarzony różnymi łaskami, a zamieszkując ogród Boga ma z Nim ciągłą styczność, nawet zażyłość, jak ukazuje to opowiadanie biblijne (Rdz 3,8-13). Powstaje zatem pytanie, dlaczego człowiek jest zdolny do zła? Biblia wypowiadając się na ten temat ukazuje zło jako wynik grzechu człowieka, popełnionego za podszeptem szatana. Odpowiedzialność za to zło nie obciąża więc Stwórcy. Tekst pierwszych dwóch rozdziałów Księgi Rodzaju ukazuje wielki dramat – nie tylko człowieka, ale i Boga (Rdz 3; 6,5-7). Człowiek stworzony z miłości przez Boga postanowił „stworzyć” swój świat bez Boga.

Niezwykle trudno jest przedstawić historię zła na ziemi w ten sposób, aby go nie przypisać Bogu. Bowiem przy założeniu, że zło to grzech, nieuchronnie rodzi się myśl: w jaki sposób człowiek stworzony przez Boga mógł dopuścić się zła? Dlatego autor Księgi Rodzaju ukazuje człowieka jako podstępnie zwiedzonego przez szatana, dążącego do zniszczenia relacji pomiędzy Stwórcą a stworzeniem (Mdr 2,24; por. J 8,44)⁷. Rozpościerając przed oczyma ludzi wizję zdobycia wiedzy szatan chce, by sami, bez pomocy Stwórcy, decydowali, co jest dobre, a co złe⁸. Z tym założeniem zgadza się także koraniczna interpretacja upadku pierwszych ludzi. Bóg zakłada, że wyposażając człowieka w rozum i wolną wolę, otwiera przed nim możliwość wyboru. Człowiek może sprzeciwić się Bogu i odrzucić wiarę w jego istnienie, nie będąc posłusznym objawionej mu woli Bożej⁹.

Rozum sprawia, że dwie drogi stojące przed człowiekiem, oznaczają możliwość wyboru postępowania na ziemi. Jest to czas próby. Zarówno Biblia i Koran silnie akcentują wolność wyboru człowieka i jego odpowiedzialność za popełnione czyny, ale także bezgraniczne przekonanie o absolutnej sprawiedliwości Boga, wymierzającego kary grzesznikom.

Jest jednak zasadnicza różnica wynikająca z istniejącej w islamie relacji *ibadat* (poddanie), nakazującej bezwzględne i bezdyskusyjne posłuszeństwo Bogu we wszystkich aspektach życia, ze względu na Jego potęgę. A zatem termin ten przedstawia diametralnie odmienne ujęcie chrześcijańskiej relacji Bóg – człowiek, która wiąże antropologię z teologią trynitarną i ukazuje

⁷ M. Peter, *Wykład Pisma świętego Starego Testamentu*, Poznań - Warszawa 1978, s. 219.

⁸ E. Świerczek, *Na początku stworzenia. Egzegetyczno-teologiczna interpretacja Rdz 1-3*, Kraków 1992, s. 42.

⁹ R. Piwiński, *Mitologia Arabów*, Warszawa 1989, s. 125-126.

człowieka skierowanego ku Bogu jako osobowej miłości i tylko we wspólnocie z Nim realizującego swą osobowość¹⁰.

Do głównych treści Objawienia zawartego w Biblii zaliczamy także wątki eschatologiczne: prawdę o końcu świata, zmartwychwstaniu, zbawieniu i potępieniu. Porównując je z tekstem Koranu znajdujemy ich odpowiedniki, ale także i potwierdzenie w sześciu artykułach wiary muzułmańskiej, ukazujących znaczenia i cel życia doczesnego oraz życia po śmierci. Ich zadaniem jest przedstawić drogę postępowania, by osiągnąć powodzenie i „wieczne szczęście”. Ostatecznym finałem życia człowieka jest bowiem przebywanie w szczęśliwości rajskiej, bądź wieczne potępienie. Nie ma innej możliwości.

Istnieją dwa sposoby postrzegania świata, ukazujące formę, w jakiej ma się zrealizować przeznaczenie człowieka. Pierwszy punkt widzenia skłania się ku antropocentryzmowi, który w centrum stworzenia lokalizuje człowieka. Drugi (teocentryzm) bardziej skupia się na osobie stwarzającej, sytuując w centrum Boga. Teocentryzm ukazuje człowieka w służbie Bogu, podczas gdy antropocentrycy podkreślają wspólnotę człowieka z Bogiem. Ten ostatni pogląd zdobył większe uznanie w chrześcijaństwie – w przeciwieństwie do popularniejszego w islamie teocentryzmu. Przeznaczeniem człowieka jest wieczne szczęście w raju przed obliczem Boga, a więc według teologii biblijnej we wspólnocie z Nim. Wspólnota Boga z ludźmi byłaby więc głównym celem stworzenia. Teologia Koranu, ukazując Boga stwarzającego człowieka jako swego namiestnika na ziemi daje do zrozumienia, że jedyna wspólnota, jaka może się zawiązać jest możliwa tylko między ludźmi, wyznającymi tę samą wiarę. To sprawia, że inny jest aspekt przeżywania szczęścia wiecznego w islamie¹¹.

Muzułmanin jest przekonany, że dzięki swojej wspólnocie nie grozi mu większe niebezpieczeństwo i nawet jeśliby zgrzeszył, poniesie tylko ograniczoną czasowo karę piekła, by później wstąpić do raju. Jest bowiem usprawiedliwiony na podstawie samej przynależności do wspólnoty muzułmanów. Ten przywilej dotyczy, rzecz jasna, tylko tych, których wiara jest poddaniem się woli Boga¹². Nie ma więc miejsca w tej teologii na Zbawiciela, który mocą swojej ofiary uwalnia człowieka z niebezpieczeństwa potępienia. Jezus dla muzułmanów nie jest Chrystusem zbawiającym ludzkość. Jest prorokiem i nikim więcej.

¹⁰ L. Górka, *Bóg chrześcijaństwa i Bóg islamu*, Collectanea Theologica 49 (1977), s. 170.

¹¹ A.M. Goldberg, *Judaizm*, w: *Pięć wielkich religii świata*, red. E. Brenner-Traut, Warszawa 1986, s. 98.

¹² J. van Ess, *Islam*, w: *Pięć wielkich religii...*, s. 84.

Natomiast objawienie biblijne wykazuje zainteresowanie nie tyle losem pośmiertnym jednostki, ile globalną wizją realizacji Bożych obietnic w osobie Jezusa Chrystusa. Zbawienie całego stworzenia to zasadnicze ramy, w których jednostka sama rozstrzyga swój los. Jest to więc diametralnie inna koncepcja od islamskiej, w której liczy się przynależność do wspólnoty. Koncepcja biblijna jest bardziej indywidualistyczna. Oczywiście czytamy w Liście do Hebrajczyków, że spodobało się Bogu zbawiać ludzi we wspólnocie, ale autor biblijny rozumie wspólnotę jako miejsce urzeczywistniania miłości Bożej wobec drugiego człowieka, a nie jako miejsce gwarancji zbawienia.

Biblijna nauka o zmartwychwstaniu rozpoczyna się historią Henocha (Rdz 5,24) i proroka Eliasza (2 Krl 2,11), wyrażającą myśl o przebywaniu, na skutek szczególnej ingerencji Boga, w szczęśliwości wiecznej będącej nagrodą za święte życie. Prorok Ozeasz (Oz 6,1-2) nawołuje do zmartwychwstania ze śmierci grzechu do pełni życia, polegającego na miłości i zjednoczeniu z Bogiem. Podobnie przedstawia się to w wizji Ezechiela (Ez 37,1-14), na której bazował prorok Izajasz (Iz 53,10-12) opisując cierpienie sługi Jahwe. Również Ewangelisci powołują się na te słowa (Mk 15,28; Łk 22,37; J 19,18) w opisach Męki Pańskiej. Zmartwychwstanie ludu dokona się poprzez wywyższenie cierpiącego sługi. Jednakże pierwsza wyraźna zapowiedź o powszechnym zmartwychwstaniu w ciele jak i o karze i nagrodzie znajduje się dopiero u proroka Daniela (Dn 12,2). Również 2 Księga Machabejska przedstawia taką wizję. Nowy Testament potwierdza tę prawdę i rozwija ją (J 5,28: *Nie dziwcie się temu! Nadchodzi bowiem godzina, w której wszyscy, którzy spoczywają w grobach, usłyszą głos Jego, Łk 24,5: Dlaczego szukacie żyjącego wśród umarłych?*). Zmartwychwstanie odbędzie się w jednym momencie, w oka mgnieniu, czy też na dźwięk ostatniej trąby. Tu znajdujemy niewątpliwe źródło dla eschatologicznych wyobrażeń Mahometa. Niewiele jednak można w Koranie przeczytać na temat losu dusz pomiędzy śmiercią a zmartwychwstaniem. Bogatsze w ten aspekt są hadisy.

Koran oraz hadisy roztaczają przed oczyma wyznawców islamu nagrodę w postaci zmysłowo i materialnie pojętego nieba – rajskiego ogrodu. Szczęście w niebie polega na maksimum używania zmysłowych rozkoszy. Szczęście to, o które na ziemi człowiek musi się ubiegać, tam jest dane w formie bardzo intensywnej i wiąże się ze stanem błogości, radości i upojenia. Zbawieni zamieszkują ogrody Edenu. Niewielkie jest zatem podobieństwo z rajem chrześcijan, dla których źródłem największego szczęścia będzie kontemplacja Bożego oblicza.

Objawienie wspomina jeszcze o karze Bożej za grzeszne życie, próbując dopatrzeć się jej elementów w życiu konkretnych ludzi. W tym kontekście potop czy rozproszenie budowniczych wieży Babel, zniszczenie Sodomy i Gomory oraz plagi egipskie stanowią karę za sprzeciwianie się woli Bożej.

Nawet sama śmierć człowieka stanowi według ksiąg *Starego Testamentu* karę za grzechy przodków. *Nowy Testament* ukazuje, że na skutek tego grzechu cała ludzkość znalazła się na drodze ostatecznego potępienia. Jednakże Chrystus mocą swego zmartwychwstania uwolnił ją z mocy szatana. Dając wszystkim udział w zbawieniu, ostrzegł jednocześnie przed możliwością ewentualnego potępienia. Kara piekła jest bowiem konsekwencją odrzucenia *Ewangelii*¹³.

W sposób zmysłowy, nawet z pewną tendencją do okrucieństwa, przedstawione są w *Koranie* kary, jakie spadną na niewiernych i grzeszników w piekle. Używana przez *Koran* nazwa piekła (*gehannam*) pochodzi od hebrajskiej nazwy Doliny Jęku *Ge-Hinnom*. Było to przekłete miejsce splamione kultem Molocha, które w teologii judaizmu oznaczało miejsce potępienia wiecznego. *Nowy Testament* utożsamiał tę nazwę z piekłem – miejscem odbywania kar za popełnione grzechy¹⁴.

Stosunek islamu do Koranu i Biblii

Przedstawione wyżej kwestie związane z treścią objawienia biblijnego i ich odpowiedników w treści Koranu służą tylko nakreśleniu ram omawianego problemu objawienia. Nieistotne jest bowiem w tym miejscu opisywanie różnic i podobieństw odpowiadających sobie fragmentów tychże Ksiąg. Pobieżne przedstawienie sposobu, w jaki obie Tradycje ukazywały daną prawdę, ma nam pomóc znaleźć odpowiedź na pytanie odnośnie natury Koranu. Czy jest on księgą wtórną, parafrazującą tylko opisy biblijne, czy też – jak chciałby islam – jest księgą natchnioną? W swojej istocie dosyć ryzykowną metodą weryfikacji natchnienia Koranu jest konfrontacja, zważywszy, że obydwie religie traktują treść swoich Ksiąg jako pochodzącą od Boga. *Koran* wszakże uznaje także boskie pochodzenie ksiąg biblijnych, choć od razu zakłada, że ich treść została przez ludzi wypaczona. Dlatego Bóg zesłał Mahometa i *Koran*. Ta relacja nie zachodzi w drugą stronę. Chrześcijaństwo chcąc zachować swą tożsamość nie mogąc zrewanżować się muzułmanom uznając, że prawdą jest to, w co wierzy islam odnośnie treści Biblii.

W historii wzajemnych stosunków chrześcijaństwa z islamem próby odpowiedzi na tę także fundamentalną kwestię wyglądały bardzo różnie. Dlatego różnie spoglądano na islam, odwołujący się do tych samych źródeł, lecz interpretując je we właściwy sobie sposób. Początkowo dopatrywano się w islamie odrodzonego arianizmu, godzącego w Boskość Jezusa Chrystusa i dogmaty o Trójcy Świętej. Pojawiła się także wówczas myśl, że *Koran* nie

¹³ W. Łydka, *Potępienie*, w: *Słownik teologiczny*, red. A. Zuberbier, Katowice 1989, s. 124.

¹⁴ BT³ ST i NT, komentarz, s. 1423.

jest słowem Boga i dlatego krytykowano prawo rodzinne islamu, świętą wojnę, niewolnictwo i pojmowanie życia po śmierci.

Różne stanowiska wobec objawienia

Wynikało to ze specyficznego chrześcijańskiego rozumienia objawienia. Oznacza bowiem ono najwyższe i najradykałniejsze poznanie¹⁵, które ukazuje jednocześnie relację zachodzącą pomiędzy Bogiem i człowiekiem w historii. Pogląd ten spotykał się jednak z opozycją. Jedno z przeciwnych stanowisk to *immanentyzm modernizmu*, uważający że objawienie jest niczym innym, tylko rozwojem potrzeby religijnej – immanentnej konieczności historii człowieka. Ta konieczność i potrzeba religii stopniowo w historii obiektywizowała się, przyjmując najczystsza formę w judaizmie i chrześcijaństwie¹⁶. Drugie stanowisko, przeciwne chrześcijańskiej wizji objawienia, to *ekstrynsecyzm*, głoszący że objawienie jest wydarzeniem interwencji Boga, pochodzi wyłącznie z zewnątrz i zwraca się do ludzi, przekazując im – za pośrednictwem proroków – prawdy sformułowane w zdaniach niedostępnych dla innych, w których udziela moralnych wskazówek¹⁷. Jak więc widzimy dwa stanowiska opozycyjne wyrażają skrajne tendencje: jedno z nich ukazuje objawienie jako ludzką potrzebę doskonalenia formy religijnej, drugie stanowisko ukazuje objawienie tylko jako proces przekazu prawdy jak żyć i w co wierzyć, w którym cała aktywność stoi po stronie Boga. Obydwa stanowiska nie uznają, że objawienie to przecież poznanie, a więc wymaga pewnej aktywnej obecności obydwu stron – poznającej i poznawanej. Nawet jeśli aktywność strony poznającej miałaby polegać tylko na akceptacji¹⁸ i werbalizacji poznanych treści.

Nie możemy jednak zapomnieć, że oprócz specyficznego chrześcijańskiego rozumienia, objawienie ma także znaczenie ogólne jako odkrycie czegoś zakrytego, usunięcie zasłony¹⁹. Polega ono na tym, że stworzony byt odnosi się do ducha, który dzięki swojej transcendencji rozpoznaje ów byt jako skończony, a jednocześnie ten byt stworzony odróżnia podstawę ducha, jako jakościowo inną od skończonej²⁰. Chociaż definicja wydaje się być skomplikowana, to z takiego objawienia, nazywanego potocznie przez Karla Rahnera i Herberta Vorgrimlera „naturalnym”, a które moglibyśmy inaczej ująć jako

¹⁵ H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele...*, s. 168.

¹⁶ Gdyby tak było, to jak w tej perspektywie sytuowałby się islam, a także różne współczesne ruchy religijne?

¹⁷ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1996, k. 334.

¹⁸ Odpowiedzią na Boże Objawienie ma być wiara, traktowana jako postawa zaufania i całkowitego posłuszeństwa Bogu.

¹⁹ H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele...*, s. 159.

²⁰ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, k. 335.

objawienie „w naturze” i „przez naturę”, płyną proste wnioski. Bóg zostaje poznany przez pewne odsłonięcie nieskończonej tajemnicy, ale jednocześnie pozostaje On nieznanym w tym sensie, że poznajemy Go tylko poprzez analogię, przez negację atrybutów bytu skończonego i przez uwznioślenie. Jest to więc wnioskowanie pośrednie, gdyż nie ma możliwości bezpośredniego uchwycenia Jego istoty samej w sobie. Także nie można jednoznacznie poznać ostatecznej relacji Boga do stworzenia, ponieważ ta wiedza nie daje nam odpowiedzi na pytanie, czy Bóg chce być dla nas nieskończonością zamykającą się w milczeniu i pozostawiającą nas w naszej skończoności z dala od siebie, czy też chce być dla nas absolutną bliskością, udzielającą się w całości. Nie wiemy także z takiego objawienia, czy na nasze postępowanie zechce odpowiedzieć jako Sędzia, czy Miłosierny Ojciec. Objawienie „naturalne” w istocie swojej bowiem tylko ukazuje fakt istnienia Boga.

Takie spojrzenie na objawienie pozwala dostrzec w Koranie, ale i nie tylko w nim²¹, pewne formy objawiania się Boga człowiekowi. Należy jednak bardzo przy tym uważać, by nie mieszać pojęć. Objawienie w rozumieniu chrześcijańskim to przecież samoudzielanie się Boga – a z tym nie spotykamy się w objawieniu naturalnym²², będącym niejako tylko spotkaniem się bytów – stworzonego i ducha, oraz pewnego rozpoznania swoich odrębności jakościowych.

Pewną trudność sprawia także komunikatywność objawienia, które powinno być postrzegalne i podległe doświadczeniu. Dziś bowiem przekonujemy się, że coraz trudniejsze staje się przetłumaczenie integralności i autentyczności Ewangelii na komunikatywny język. Dlatego przekaz Objawienia, zwłaszcza w kontekście dialogu międzyreligijnego, wymaga nowości wyrażanej poprzez pryzmat zmieniającego się kontekstu kulturowego.

Pozycja Koranu i innych objawień

W związku z tym należy zwrócić uwagę na pełne napięcia relacje pomiędzy chrześcijaństwem a islamem, wynikające z różnorodności punktów widzenia. Islam bowiem nie chce pojmować Koranu jako treści, które możemy traktować w kategoriach objawienia „naturalnego”. Roszczenia islamu dotyczą uznania Koranu jako Słowa Boga. Mielibyśmy więc do czynienia

²¹ Bóg objawia się w jakiejś mierze przez świat stworzony. Por. W. Łydka, *Objawienie*, w: *Słownik teologiczny*, s. 11.

²² To objawienie należałoby rozumieć bardziej jako dążność doświadczenia, która wg Arystotelesa daje prawdziwą powszechność pojęcia i możliwość wiedzy. Kryje się w tym także idea Ajschylosa, którą Hans-Georg Gadamer wyjaśnia jako dostrzeżenie ograniczoności ludzkiej natury i niemożności usunięcia granic oddzielających od boskiej istoty. Por.: H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele...*, s. 140.

z objawieniem pełnym, właściwym. Jak w związku z tym odnieść się do treści Listu do Hebrajczyków, ukazującego pełnię objawienia w Jezusie Chrystusie? Objawienie właściwe nie zawiera się w duchowej naturze człowieka i dlatego nie jest dostępne na każdym poziomie. Ma ono charakter dialogu Boga z człowiekiem (Hbr 1,1-2), jest to wydarzenie oznajmiające człowiekowi to, czego nie można odczytać ze świata, czyli wewnętrzną rzeczywistość Boga i Jego relację do stworzenia. Zbędne są dywagacje, czy Bóg może, czy nie może tak siebie wyrazić. On po prostu tak uczynił i stąd wiemy o tej możliwości. Z jednej strony napięcie to ubogaca nasze pojmowanie objawienia, jako specyficznie odrębnego, całkowitego udzielenia się Boga, którego specyfikę i odrębność poznajemy właśnie w odniesieniu do innych objawień. Z drugiej strony nakazuje nam odrzucić takie pojmowanie tradycji innych religii za objawienia w sensie właściwym, gdyż ich istota byłaby sprzeczna z naszym rozumieniem samoudzielenia się Boga i to w sposób radykalny.

Różnica między objawieniem „naturalnym” a właściwym

Objawienia „naturalne” moglibyśmy także określić jako pewne „pierwotne przeżycia”, dające człowiekowi religijne doświadczenie niejednorodności otaczającej go przestrzeni. Dzięki nim człowiek konstruuje świat w sensie ontologicznym. Doświadczenie sacrum w takim objawieniu jest więc pewną osią, wokół której człowiek rozpoznaje otaczającą go przestrzeń, co daje mu możliwość orientacji w świecie. Nie chodzi przy tym o topografię świata, ale o uporządkowanie otaczającego człowieka chaosu bytowego²³.

Objawienie właściwe, w przeciwieństwie do „naturalnego”, jest historyczno-osobowe i dlatego zwraca się do konkretnego człowieka, dając mu możliwość przyjęcia samoudzielającego się Boga w taki sposób, by adresat nie sprowadził przekazu tylko do płaszczyzny skończonego bytu. Bóg dokonuje ubóstwienia człowieka, stając się współtwórcą aktu słuchania w znaczeniu akceptacji samootwarcia i samoudzielenia się Boga. Objawienie jest bowiem darem Boga samego z siebie, jakiego udziela człowiekowi w absolutnej bliskości²⁴.

I tu dochodzimy do centrum owego zagadnienia. Ten dar udzielany był przez Boga ze względu na Jezusa Chrystusa²⁵ wszystkim ludziom

²³ M. Eliade, *Sacrum a profanum. O istocie sfery religijnej*, Warszawa 2008, s. 18-19.

²⁴ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, k. 336; por. W. Łydka, *Objawienie*, w: *A Słownik teologiczny*, s. 11, *Objawienie Bożego Imienia sugeruje całkowitość bytu i istnienia*. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 1, Warszawa 2007, s. 187.

²⁵ H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele...*, s. 159.

we wszystkich czasach²⁶, choć nie przez wszystkich został przyjęty. Pytanie brzmi, na ile owa łaska zmienia świadomość człowieka? Na ile człowiek potrafi zaakceptować jej wymiar, dający mu, mocą łaski, nowy i wyższy obiekt – transcendencję ku absolutnemu byciu Boga jako szczęśliwości, a tym samym pewność, że na to nieskończone pytanie Bóg udzieli nieskończonej odpowiedzi, którą jest On sam i wolne darmowe samoobjawienie się Boga? Tak właśnie problem objawienia właściwego przedstawiają Karl Rahner i Herbert Vorgrimler.

Werbalizacja objawienia

Pojawia się także nowy aspekt objawienia ukazujący, że choć początkowo jest on aprioryczny i nierefleksyjny, stopniowo jednak staje się czymś uświadamialnym, choć nie poznawanym. Jeśli ma się ono stać zasadą działania człowieka, musi być przełożone na wiedzę przedmiotową wyrażoną w pojęciach. Ów przekład, dokonywany pod kierownictwem Boga, też staje się objawieniem i początkiem historycznego procesu samootwarcia się na Boga.

W każdej religii podejmowane są przez człowieka próby przełożenia pierwotnego objawienia na werbalny²⁷ język oraz w każdej znajdujemy takie momenty udanej i możliwej samorefleksji, w której Bóg dostarcza człowiekowi możliwości zbawienia. Niestety udaje się to tylko częściowo, gdyż za każdym razem grozi niebezpieczeństwo błędnego przekładu. Jeśli więc werbalizacja tych treści, dokonująca się w konkretnych osobach²⁸, pozostaje w jakiś sposób czysta, możemy mówić o cudzie dokonanym przez Boga ze względu na wiążącą treść objawienia²⁹.

(Czy) Mówienie o objawieniach ma sens?

Wynika z tego, że mówienie o objawieniu w innych religiach – także w islamie, ma sens. Jednak relacja między nimi jest specyficzna, choćby z racji tego, że w chrześcijaństwie objawienie jest radykalnym i absolutnym udzieleniem się Boga. Jako takie jest jednocześnie jedyne i niepowtarzalne, zatem nie da się go z wielokrotności i powtórzyć. Jest to absolutna kulminacja objawienia w momencie wcielenia Boga. Tego szczytu nie można przewyższyć ze względu na treść, sposób i Osobę, stanowiące absolutną jedność.

²⁶ W. Łydka, *Objawienie*, w: *Słownik teologiczny*, s. 11.

²⁷ Mit, tak jak symbol, jest rodzajem hierofanii, objawiającej sacrum. (...) Zakłada istnienie objawienia pierwotnego oraz świętej tradycji. Zob. M. Eliade, *Historia wierzeń i idei...*, s. 23.

²⁸ Odnosnie tych osób Karl Rahner i Herbert Vorgrimler używają terminu „prorocy” w znaczeniu religijnym.

²⁹ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, k. 337n.

Nie pozostaje już nic więcej do objawienia, co ma konkretny związek z całkowitym samoudzieleniem się Boga w czasoprzestrzennym umiejscowieniu historycznej egzystencji Jezusa. To właśnie w Nim Bóg objawia człowiekowi najgłębszą prawdę o Sobie samym i zbawieniu ludzkości³⁰.

Zresztą żadne inne objawienie nie rości sobie pretensji do ukazywania Boga jako wolnej i osobowej miłości. Bóg objawia swoje prawo, swoją wolę, konkretną drogę zbawienia i ocalenia, ale nigdzie poza chrześcijaństwem nie objawia wyraźnie swej wewnętrznej, tajemnej istoty.

Także żadna z osób przynoszących to orędzie nie pojmowała siebie jako uosobienia Objawienia Bożego, jak mamy to w przypadku Jezusa Chrystusa. Wcześniejsze objawienia mają sens tylko wtedy, gdy widzi się w nich najbardziej bezpośrednio przygotowanie na przyjście Jezusa Chrystusa. Dla nas istotne jest to, że właśnie ta, a nie inna historia jest historią objawienia i że w niej znajduje się odbicie i spełnienie tego, iż Bóg osobiście mówi i działa zbliżając się do człowieka³¹. To podstawowe twierdzenie czyni z chrześcijańskiego objawienia pojęcie bezkonkurencyjne. Zatem inne formy objawienia mogą być postrzegane jedynie jako wstępne przeżycia – rodzaje doświadczenia otwartego na pełny kształt Objawienia. Jest to jednak teza trudna do zaakceptowania dla wyznawców islamu.

DIE OFFENBARUNG DES ISLAMS IM ZUSAMMENHANG MIT DER BIBLISCHEN OFFENBARUNG

Zusammenfassung

Die Gläubigen des Islams glauben, dass Koran heilig ist, weil er eine Widerspiegelung des im Himmel befindenden göttlichen Korans ist und göttliche Offenbarung enthält, deshalb darf auch keine Wahrheit vom Koran nicht erschüttert werden. Man darf die göttliche Herkunft der im Koran geschlossenen Wörter nicht in Frage stellen. Für die Christen ist die wesentliche Frage, wie wir den Koran und die Mission von Mohammed wahrnehmen? Können wir Mohammed als Prophet und den Koran als das Wort Gottes betrachten?

Das Ereignis vom Mystizismus existiert, und man kann vermuten, dass Mohammed selbst Gott erfahren und ihm begegnet könnte. Er könnte den Glauben mit der großen Inbrunst erleben. Wenn ja, dann kann Islam die Anerkennung von der Offenbarung fordern, die im Koran implizit ist? Die heutigen Kommentatoren vom Islam weisen auf dreifache Weise der Ankunft von Allah zu dem Menschen: die Inspiration gottängstlicher Menschen, Visionen, Träume und Einkunft vom

³⁰ H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele...*, s. 168; W. Łydka, *Objawienie*, w: *Słownik teologiczny*, s. 11.

³¹ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, k. 339.

Engeln, der die göttlichen Botschaften mitteilt. Ausgerechnet deshalb ist Koran für sie ein Wort des Mohammeds.

Der Inhalt der Bibel und des Korans sind miteinander sehr verwandt. Sie stammen aus den Kulturen, die zu sich sehr angenähert sind, aber Koran ist weitaus jünger als Bibel. Vieles deutet darauf hin, dass die Heilige Schrift Mohammed bekannt gewesen war. War irgendwelcher Einfluss der Bibel auf Ansichten von dem Autor des Korans gewesen?

Die beiden Werke betonten stark Idee des Schöpfers, obschon ein wenig auf eine andere Art und Weise. Koran verleiht der Idee eine andere Form, und damit verändert er manche doktrinäre Einzelheiten. Es ist genug freie Paraphrase der biblischen Beschreibungen, die auf die literarisch-philosophischen Erwägungen und Argumenten hinweisen.

Die Lektüre beider Bücher kann uns bei den Suchen nach der Frage der Natur vom Koran helfen. Ob er ein sekundäres Buch, das die Bibel paraphrasiert, ist, ob auch –wie es Islam selber wollte– ein beschwingtes Buch ist? Wegen des Respektes für den Inhalt der beiden Bücher können sie nicht miteinander konfrontiert werden. Koran erkennt die göttliche Herkunft biblischer Bücher an, obwohl er gleich voraussetzt, dass der Inhalt der Bücher von den Menschen ist verzerrt worden. Die Christen um ihre eigene Identität erhalten zu wollen, dürfen die Christen nicht anerkennen, dass das, woran der Islam in Bezug auf die Bibel glaubt, der Wahrheit entspricht. In der Geschichte tauchten verschiedenen Beziehungen zwischen dem Christentum und Islam auf. Primär in dem Islam entdeckte man wiederauflebenden Arianismus und deshalb wurde sein Inhalt kritisiert.

Eigenartige christliche Verstandeskraft der Offenbarung übergibt, dass das die höchste und radikalste Form von der Erkenntnis des Gottes und Seine Relation zwischen dem Menschen in der Geschichte ist. Es waren zwei Ansichten vorhanden, für das, was eine Offenbarung war, die radikalen Tendenzen ausdrückte: eine von ihnen stellt die Offenbarung als ein menschliches Bedürfnis dar, das religiösen Formen vervollkommnet, die zweite Stellungnahme zeigt die Offenbarung als nur einen Prozess der Übermittlung, wie man leben und an wen man glauben soll. In dem Prozess steht die ganze Aktivität auf der Seite Gottes. Diese Stellungnahmen akzeptieren nicht, dass Offenbarung die Erkenntnis ist und die Aktivität beider Seiten verlangt-erkennbare und erkannte.

Außerdem die Offenbarung hat eine allgemeine Bedeutung als Entdeckung etwas Verborgenes, Entfernung eines Vorhangs. Solche Offenbarung ist von Karl Rahner und Herbert Vorgrimler als „Natürliche“ bezeichnet. Gott wird auf bestimmte Weise erkannt, und gleichzeitig bleibt er unerkannt. Wir kennen ihn durch die Analogie. Dies ist die direkte Konklusion, ohne unmittelbare Erkenntnis Gottes und sein Wesentliches.

Das natürlich hilft uns im Koran gewisse Formen der Offenbarung Gottes für den Menschen zu erblicken. Jedoch soll man vorsichtig sein. Für die Christen bedeutet die Offenbarung, dass Gott sich selber darstellt. Das kommt in einer natürlichen Offenbarung nicht vor, die nur als ein Treffen zwischen den Existenzen gilt, die ihre Besonderheiten beibehalten.

Deshalb existiert eine Relation zwischen dem Christentum und Islam, die mit der Spannung ausgefüllt ist. Der Islam verlangt die Anerkennung vom Koran als ein Wort Gottes- es wäre dann völlige Offenbarung, die richtige. Allerdings der Brief an Hebräer zeigt das Fülle der Offenbarung in Jesus Christi.

Die „natürlichen“ Offenbarungen sind gewisse „ursprüngliche Erlebnisse“, die dem Menschen religiöse Erfahrung gibt, dank der Mensch die umgebene Umwelt auf spirituelle Weise erkennt. Die richtige Offenbarung bezeichnet man als historisch-persönliches Treffen des Gottes und seine Aufopferung. Gott vergöttert den Menschen. Er ist eine Gabe des Gottes von sich selber. Und hier kommen wir schließlich auf den Punkt des Begriffs. Aufgrund Jesus Christi ist diese Gabe allen Menschen in aller Zeiten vom Gott erteilt worden, obschon diese Gabe von nicht allen angenommen worden ist.

Jede Gabe, die primär apriorisch und unnachdenklich war, um ein Prinzip des Wirkens von einem Menschen zu werden, muss dies ins gegenständliche Wissen übersetzt und in Termini ausgedrückt werden. Bedauerlicherweise gelingt es lediglich partiell, weil immer wieder eine Gefahr der falschen Übersetzung droht.

Wiederum Sprechen über Offenbarung in anderen Religionen hat einen Sinn. Allerdings halten es die Christen die Gewährung Gottes für radikal und absolut, den man nicht vervielfachen und wiederholen. In Jesus Christus offenbart Gott dem Menschen die tiefste Wahrheit über sich selbst und Erlösung der Menschheit. Frühere Offenbarungen haben nur dann Sinn, wenn sie auf die Einkunft des Jesus Christi vorbereitet sind. Andere Formen der Offenbarung können nur als vorläufige Erlebnisse befolgt werden- eine Art von der Gestaltung, die auf völlige Offenbarung geöffnet sind. Es ist ja aber eine schwierige These von den Gläubigern des Islams zu akzeptieren.

Joachim Trenkner*

Berlin

AFRICA AND THE EUROPEAN MEDIA

“The Image of Africa in the West-European Media“, is an extremely complex topic. Because Africa – the world’s second largest continent – is extremely versatile and manifold. On the other hand: Western European media also cannot be seen as one single entity.

Nevertheless, a general assessment seems to be possible, when you first ask a number of questions.

Questions like: what do Western Europeans think of first, when they are confronted with the name – Africa? What has influenced the European view of Africa most? Was it literature like Ernest Hemingway’s wonderful novel “The snows at Kilimandsharo”?

Was is perhaps the memory-book of the Danish baroness Tanya Blixen, whose memories – as you know – delivered the script for one of Hollywood’s most successful and beautiful motion pictures of recent decades – the movie “Out of Africa” with famous actors like Meryl Streep and Robert Redford?

Or was it rather the formidable Polish author Ryszard Kapuscinski whose essay “King of Kings” – among many others – is an extraordinary study of the misuse of political power in Africa?

* **Joachim Trenkner** born 1935 in Göttingen, diploma as engineer at Leipzig university 1958, escape from Communist East Germany to West Berlin 1959. Scholarship for postgraduate studies (history and sociology) in the United States of America from 1961 to 1962 at DePauw University in Indiana and New York University in New York City. From 1963 to 1968 reporter for Newsweek Magazine in New York and freelancer for the German-Jewish weekly paper “Aufbau”. 1968 to 2000 editor for the Berlin TV station “Sender Freies Berlin” concentrating on Eastern Europe, author of many television documentaries and several books. At present German correspondent of “Tygodnik Powszechny”, living in Berlin.

The answer to those questions, I believe, is a vague – perhaps. Because all the examples describe an Africa, which is partly romantic, partly realistic, but it is definitely an Africa of a time long gone.

One approach to deal with the African image in western media is the common formula – “Africa: the lost continent”!

It seems to be an ever lasting assembly of stereotypes. Many people in the West believe that all Africans have a black skin, that all Africans live under an ever glowing sun in an unbearable climate and starve from birth to death. And most of us believe, that Africans can only survive because Europeans and Americans pour a never ending stream of Euros and Dollars into the endless deserts. Africans, many believe, cannot compete with a European mind. Attractive appear only those glorious sunsets in the African plains and the herds of wild animals which they visit as tourists in safely guarded jeeps.

An old journalistic rule says: “good news is no news”. I don’t have the statistics at hand, but I would not be surprised if such evil figures like Robert Mugabe or Idi Amin have appeared more often in European news media than positive figures like Nelson Mandela or Bishop Tutu.

Topics like political instability, corruption, or – as most recently – pirates at the coast of Somalia have much greater chances to make headlines in Western European newspapers or television news than peace and law and progress. This seems to be especially true when Western journalists report on Africa. But despite all criticism: we have to accept the fact that – second to sober information – the foremost duty of the media is to point out the diseases of societies rather than their healthiness. In modern journalism a crisis always is worth reporting about – and a problem ranks far higher than a solution. This should not be an excuse for journalistic failure. It is simply a fact.

Western journalists are obliged to report extensively on – let us say – a war in Angola or the genocide in Ruanda, which was probably one of the greatest mass murders since World War II. But two tiny states like Ruanda and Burundi with their 13 or 14 million Hutu and Tutsi should not dominate the image of an entire continent. A book written by Swiss newspaperman Georg Brunold bears the cryptic title “Africa does not exist”. Brunold has been reporting from many African countries for the highly respected Swiss paper “Neue Züricher Zeitung”. He wrote – and I quote: “Africa is looked upon in the European media as a continent, which will again and again produce and reproduce new chaos. This ever lasting political state of emergency is a cliché” – end of quote.

Please allow me at this point to correct another cliché that has been spread again and again in Western media: it is the cliché that too many people live in Africa and that the African birth rate is much too high. The truth however is, that Africa is actually an “empty continent”. 900 million people live in 53 different countries between Cairo and Cape Town. If we compare these

figures with India, we get a totally different perspective. The area of the Indian subcontinent – for example – is ten times smaller than the African continent, but in India live more than 1 billion people. And if you compare Africa with China the difference would be even more evident. The gigantic African continent with its enormous natural resources has a density of population of only 20 inhabitants per square kilometre.

Western media – newspapers, magazines, television and radio alike – usually report rather truthful and correct on domestic and world affairs. The reporting on Africa, however, in many cases seems to be a negative exception. What kind of images about Africa are being communicated?

As said before, it is a conglomeration of stereotypes, words and concepts like “dark”, “tribe”, “primitive”, “nomad”, “savage” or “underdeveloped”. It is words and concepts which connote fear and evil. Partly, those images still are valid today, although their origins have roots which are hundreds of years old. Let us not forget that some of those images reach back to the early days of the European colonization of Africa. Driven by greed and by the spirit of conquest early explorers in the fourteenth and fifteenth century from Portugal, Holland, England and France set out to find solutions to domestic problems through exploitation and usurpation of indigenous Africans. The images they found and brought back to medieval Europe partly still prevail until today.

Ever since slavery and colonial times, such images of Africa have persisted in the West and they still permeate the perspectives taken by the majority of Western media. In some media of the more conservative kind for example in Britain, journalists went so far as to recolonize Africa. Their argument is that there were plenty of reasons which allegedly would permit the revival of colonialism. I mention this as an example of Western arrogance and will give you some examples for it later on.

In addition to ancient images and prejudices about Africa, there exist now-a-days innumerable new blurred images of Africa in modern West-European media. Some times those media are even blamed of misinformation.

“Misinformation about Africa has become a growth industry in the West”, wrote for example Dr. Ama Biney, a black scholar of Kensington College in London in the British Journal “New African”. He was referring to more timely negative-images of Africa in the West – images like “civil war” or “tribal anarchy” or “political instability” or “flagrant corruption” or “incompetent leadership”. In addition to that images like hunger and famine and rampant diseases like AIDS also dominate the headlines and stories in Western papers and TV-news. Africa – I regret to say – generally is described as a homogeneous entity of uncivilized peoples who are intellectually and technically backward and inferior and who are incapable of governing themselves. The African continent is depicted as the “dependent Africa”, as “hopeless” and “pitiable”.

Even positive news often is reported about with a negative twist. For that, I will give you an example from last April. On two large pages, the German weekly newsmagazine "Focus" published an impressive colour photo showing a huge lawn with thousands of African people waiting patiently in a gigantic line, one behind the other, in front of a white tent. It was a picture of the general elections recently held in South Africa.

So far, so good. But what did the text accompanying the photo say? – I quote: "No, it is no pop-concert and it is no free meal for which South Africans here wait in line in such a picturesque way. They are inhabitants of Katlehong Township near Johannesburg who are allowed to vote..."

In my opinion, this is one of the many examples of biased and arrogant reporting. Fortunately the text later on at least gave information about the positive election turn-out: with 77 percent it was much higher than present voter participation in most European countries.

What are the reasons for Western print and electronic media to spread an often blurred picture of modern Africa?

Some critics point a finger at the fact that commercial interests more and more dominate the media. Especially something what we journalists call "infotainment" – a mixture between information and entertainment – has perfected biased and subjective presentation of inaccurate and fallacious images. "Infotainment" increases the circulation of papers and the ratings of TV-shows and thus suits the interests of the media bosses. I believe that this is probably only one of the reasons for Africa's negative image. The rest may be simply lack of knowledge or the unwillingness to get rid of old clichés or even journalistic indolence.

Africa and the wild jungle is another one of those stereotypes for good headlines in Western papers.

One typical question in editorial offices is often asked: When does a drought that threatens millions of human lives become news for the front page? The cynical answer is: When animals die!

To underscore that, I will give you an example from the United States. In 1992, the famous "New York Times", while covering a drought that had hit some East and Southern African countries, published five substantial stories in only eight days. Three of those stories were prominently placed on the front page. They dealt with elephants and other endangered species. The two shorter stories, which were devoted to the fate of the suffering African people, were hidden deep in the inside pages of the paper.

It seems to be a worldwide phenomenon that African animals are given more attention and hence more media coverage than the African people. There are television channels with global acceptance like "Animal Planet" or "Discovery Channel" that devote all their attention to the "wild Africa" and the "Safari" adventures, rather than to the people of Africa. Disney World,

for example, features “Safari” boat trips representing Africa as a primitive jungle experience.

Africa as a paradise of wild life is extremely popular on German TV as well. In the nineteen sixties and seventies for example Bernhard Grzimek, a zoologist from the Frankfurt Zoo, became something like a national hero in West-Germany because of his regular television shows concentrating on wild life in Africa. Almost everybody wanted to watch his show “Serengeti darf nicht sterben – Serengeti should not die”.

This trend has been continued in more recent years by German television stations which use the African landscape and ambience to produce primitive series for prime-time viewing. Series with names like “Our farm in Africa” or “My Heart in Africa” or “Lost in Africa”. To TV-producers, Africa offers an ideal setting to nourish clichés already deeply implanted in the minds of many Western viewers, clichés such as “adventure” or “exotic” or “danger”. And almost always in those TV-series, white Western Europeans are shown as heroic and selfless helpers to diminish African misery.

TV-series like that maybe entertaining, but generally they show a view on Africa that is inclined to further tourism but not knowledge. In TV-series and travel catalogues alike, social and political problems of various African countries are largely ignored.

But let me go back to the media and the stereotypes – such as hunger and famine!

Of all the images of African people that permeate the Western media, that of famine and hunger is the most consistent and persistent. Day by day, readers of papers or online services or TV-news will find stories and reports accompanied by pictures of poor and malnourished figures of women and children. They are staring into a camera – their empty and hopeless eyes pleading for mercy. Whether these reports and pictures are from Ethiopia, Somalia, Zimbabwe, Botswana or the Sahel-Region – they all tell the same story. They actually tell the story of failure.

It is true that few media bother to shed light on the real factors that create famine or other mishaps in African countries. But not all reporting is negative: more and more one can see that some of the Western media, for example the British magazine “The Economist”, the French “Liberation” or public German television or sincere German weekly papers like “Die Zeit”, report about the impact of unfair and exploitive trade policies of the West that harm African countries. More and more of those reports criticise the more or less secret weapons export from America or EU-countries or Russia to Africa which nourishes civil wars. More and more those reports support help and aid programmes by benevolent organisations.

And help – as we all know – is on the way almost permanently. Such help can range from grants from the World Bank or the International Monetary Fund. It can be humanitarian and “disaster relief” operations by non-governmental agencies like the “Red Cross” or “World Vision”. In general, aid programmes are reported about in a positive way.

But as I have mentioned before, it could also lead to an outright and despicable appeal by some single Western media to re-colonize Africa as the only solution. In an editorial titled “Weep for the Lost Continent” the British “Independent” – a serious newspaper and no scandal sheet of the yellow press – wrote in one of its Sunday editions not too long ago:

“Africa is so much without hope, that it is difficult to believe it can help itself. If Western countries had the will, they could re-colonize the continent that they left in such haste. The Japanese and the Germans could run Africa, using the British, as professional ex-colonists, as their official agents”.

To my mind, this is a rather cynical commentary.

Another stereotype in Western media about Africa is – political instability.

Of course, we all know that a lot of violence and civil wars have happened all too often in some African countries during the past decades. Africa in general is shown as a continent of eternal political instability. And where there are no such wars, there are corrupt dictatorships in control. Or one coup d'état after the other is the only way of changing governments. The general assumption is, that Africans cannot embrace democratic principles of government and that they can only operate under dictatorial or corrupt regimes.

Let me give you two examples again from British media. The first is again a quote from the conservative paper “The Independent” which claimed that “Africa can never be governable” and “in Africa, no known system of government works”.

The second example comes from the honourable BBC, which has broadcast a report with the title “The African coup cycle” – in which the BBC-correspondent said – and I quote: “For over thirty years, from 1960 to the start of the 90's, coup d'état's were practically the only means by which changes of government were achieved in Africa”.

Such media reports do not tell the audience that while there is instability and dictatorship in some African countries, many other countries never in their history have made such experience and that they have conducted elections on a regular basis.

In recent years, the bleak African image in Western media has often become a topic for conferences at universities and for non-governmental organizations.

The “Amnesty International”-group of Passau-university in Bavaria for example staged a number of lectures under the title “Qua vadis, Africa”?

One of the lectures was held by a German woman of African origin. She pointed out that many Germans still use discriminatory language in connection with Africa. As one example she chose the concept "Schwarzafrika", "black Africa", which generally is used by Germans, when they speak about the region south of the Sahara. Africans, she explained, perceive that as "racist", because the colour of the skin should not describe a geographic region.

Another such conference took place in Cologne a couple of years ago. "Are the media to blame for the negative-image of Africa"? That was the main question of the so called "All Africa Forum" organized by "Deutsche Welle", a radio and TV-station broadcasting news about Germany to all continents. Many participants of that conference painted a devastating picture: German media in regards to Africa – they found out – are one-sided and too pessimistic. Too many Germans would know too little about Africa – they claimed – and the negative image is felt by Africans living in Germany. One of the lecturers even referred to the Prussian philosopher Immanuel Kant who had written, that "Africans behave like children and are unable to lead themselves". That sentence was written more than 200 years ago.

In another study, Geography-students of the German University in Bochum had examined the Africa-reporting of such media like the newsmagazine "Der Spiegel" and the weekly paper "Die Zeit" as well as the two German non-commercial TV-channels ARD and ZDF. For one entire year, the students concentrated on the reporting of political, economic and social questions. The result of the study was that most German journalists have tried to report factual and fair about rather complicated African developments, but that the language they used was mostly polarizing. They stated that German media are "Eurocentric" in their selection of news about Africa.

Western media dominate global news. They are in the ownership of Western corporate giants whose financial and technological wealth allows them to dictate the news. They decide what is reported about in the whole world – and they also determine what is reported – or rather "exported" – to the African media about Africa in general. As a direct consequence of the free market, the giant corporations are merging and swallowing smaller ones, which leads to fewer and fewer conglomerations. One blatant example for that development is that of the Australian tycoon Rupert Murdoch.

These conglomerations not only own the production of television programmes, films, videos, Internet portals, newspapers, magazines and books, they also control the circulation and distribution of them. Giant news corporations such as Time-Warner or Bertelsmann or Viacom or CNN control a huge market not only in the US and Europe, but world wide. And the two

powerful news agencies Reuters and Agence-France-Press control an estimated 93 percent of the news that flow into Africa.

At this point, please allow me to draw some kind of a conclusion. Yes, the images of Africa in the Western media are, by and large, images of misrepresentation. Whether this is the result of ancient prejudice which stem from colonial times or it is the result of biased and unbalanced reporting or whether it is a consequence of commercialized global news organisations is only one side of the medal.

The other side is the question, what can be done against it. What efforts have to be undertaken by the private sector and by governments to improve the negative image of Africa?

There are some signs of hope which came up in recent years. As far as terminology is concerned – for example – a positive change can be registered. When I studied in the United in the nineteensixtieth, a non-white person was called “negro” or even worse “nigger”. That slowly turned into “black American” and finally into “Afro-American”. And now we even have an American President whose father was an African.

Language has become extremely important if we speak about Africa. In his book “Afrocentrism”, the British author Stephen Howe writes: “In the postwar world – especially in the West – there has been a powerful tendency towards a second language: to talk of human difference in terms of ‘ethnic groups’ rather than ‘races.’” This shift, Howe explains, had both a direct political and a scientific motivation asserting that race is not a biologically, genetically or sociologically meaningful concept.

There is also improvement on its way, especially achieved by the personal effort and engagement of a number of individuals. Their activities have a positive effect on changing the negative African image.

One of those persons is the now eighty-one year old Austrian actor Karl-Heinz Böhm, who was first confronted with poverty in Africa when he went to Kenya in 1976. There, he was able to take a look behind the luxurious façade of his five-star hotel – and was chocked. After he had returned to Europe, he used his prominence, appeared in popular TV-shows and started collecting money for Africa. In 1981 for example he collected 1,7 Million German Marks which he personally took to Ethiopia, where he founded his still existing organization “People for People”. But Böhm does not only collect money. He also has organized together with Africans a whole number of projects like agricultural education centers, schools, kindergardens, and hospitals.

Another individual who is highly motivated to turn the image of Africa into a more positive one, is the just re-elected German President Horst Köhler. He has travelled to many African countries during his previous capacity as a high ranking officer of the International Monetary Fund. He knows

the people there. That's why he concentrates a part of his work to their needs. In a major speech earlier this year, he said: "As far as I am concerned, the humanity of the world will be measured at the fate of Africa".

And finally I should mention the name of another individual who is using his popularity to help Africa. It is the famous Swedish author of crime and suspense novels Henning Mankell. Mankell not only published a book by the title "My Heart beats in Africa", he also travels tirelessly through Africa to report about his experiences for West-European newspapers and magazine. "Show us the true Africa"! – he demanded in an essay three years ago.

Mankell demands a total new responsibility from Western journalists who report on Africa. He believes, that without a total change an honest cooperation between Europe and Africa will remain an illusion. The present kind of reporting – Mankell claims – will never lead to an attitude that Europeans will be willing to listen what Africans have to say.

"If we look at the usual flow of information from and about Africa with critical eyes", Mankell wrote in the before mentioned essay, "we have to come to a conclusion which is frightening and shameful as well. Because today's mass media tell us everything about how Africans die, but nothing about how they live".

AFRYKA I EUROPEJSKIE ŚRODKI MASOWEJ KOMUNIKACJI

Streszczenie

Autor w swym artykule prezentuje obraz Afryki w zachodnioeuropejskich mediach. Zagadnienie to zróżnicowane i skomplikowane, bo zarówno Afryka, jak i europejskie media stanowią wieloraką i różnobarwną mozaikę. Wizerunek Afryki w świadomości europejskiej, najogólniej ujmując, kształtowany jest przez twórczość Ernesta Hemingwaya (Śniegi Kilimandżaro) czy Karen Blixen (Pożegnanie z Afryką), współcześnie Ryszarda Kapuścińskiego (Cesarz, Heban). Z tych opisów wyłania się Afryka po części realistyczna, a po części romantyczna, ale nade wszystko Afryka, której już nie ma. Wiedzie to do wniosku, że Czarny Kontynent to kontynent stracony. Jest to jeden z wielu europejskich stereotypów dotyczących Afryki – obok tych, że każdy Afrykanin ma czarną skórę, żyje w ciągłym głodzie i biedzie, pośród niesprzyjającego klimatu i wojny. A żyje tylko dzięki niekończącej się pomocy płynącej z Ameryki i Europy. Godnym zainteresowania okazują się być jedynie cudowne zachody słońca i stada dzikiej zwierzyny. W nagłówkach gazet więcej miejsca znajdują wieści o politycznej niestabilności, korupcji czy akcjach somalijskich piratów niż o postępach w rozwijaniu pokoju i sprawiedliwości. To są fakty, lecz nie jedyne. Szwajcarski dziennikarz Georg Brunold napisał w „Neue Züricher Zeitschrift” że, komunał jakoby Afryka była kontynentem wiecznego chaosu wciąż jest powielany. Innym frazesem jest stwierdzenie, że w Afryce panuje przeludnienie. Prawda jest inna – dzisiejsza Afryka to prawie pusty kontynent,

na kilometr kwadratowy przypada zaledwie 20 mieszkańców. Generalnie Afryka jest przedstawiana jako jednorodna całość nieucywilizowanych ludów, które są intelektualnie i technicznie zacofane oraz niezdolne do samodzielności i samorządności. Rodzi się pytanie co można uczynić dla przełamania takiego stanu rzeczy? Pojawiają się pozytywne przykłady, godne naśladowania. Przykładem może być zmiana używanych form językowych w USA z „murzyn” na Afro-Amerykanin, „rasy” na „grupy etniczne” itp. Wymowna jest też działalność wielu ludzi mediów czy polityki, zrywających z dominującym, zafałszowanym obrazem Afryki jak np. austriacki aktor Karl-Heinz Böhm i jego zaangażowanie w pomoc dla Etiopii przez założoną fundację „Ludzie dla ludzi”. Podobną działalność edukacyjną, promującą kulturę i rozwój lokalnych społeczności prowadzi obecny prezydent Niemiec Horst Köhler. Innym przykładem może być zaangażowanie szwedzkiego autora powieści kryminalnych Henninga Mankell i jego apel do mediów: „Pokażcie nam prawdziwą Afrykę!”. Dzisiejsze media ukazują nam ze szczegółami jak Afrykanie umierają, ale nie mówią nic o ich życiu, konkluduje Szwed.

(oprac. ks. G. W.)

Paweł Szuppe*

Warszawa

TATUAŻ W PREHISTORII, STAROŻYTNOŚCI I KULTURACH PLEMIENNYCH

Wstęp

Tematyka dotycząca tatuażu zajmuje ważne miejsce w światowej literaturze. O dużym zainteresowaniu tym zagadnieniem świadczą liczne publikacje naukowe¹. W Polsce wciąż jeszcze brakuje rzetelnych opracowań tej problematyki.

W dziejach ludzkich społeczności przyznaje się tatuażowi szczególną pozycję, gdyż stanowi wyraz dążenia do wywołania określonego wrażenia plastycznego, podobnie jak zwyczaj malowania ciała lub wywoływania przerostłych blizn. Jest trwałym znakiem lub wzorem na ciele, powstałym wskutek mechanicznego wprowadzania różnorodnych substancji do powierzchniowych warstw skóry po uprzednim jej nakłuciu (rzadziej nacięciu bądź zadrapaniu) wzdłuż linijskich konturów lub w pewnych płaszczyznach².

*** Paweł Szuppe** – teolog, misjolog, religioznawca, katecheta, pracownik Dominikańskiego Ośrodka Informacji o Nowych Ruchach Religijnych i Sektach w Warszawie, członek-korespondent SMP.

¹ W. Schönfeld, *Körperbemalen, Brandmarken, Tätowieren*, Heidelberg 1960; W. Caruchet, *Tatouage et tatoués*, Paris 1976; S. Oettermann, *Zeichen auf der Haut. Die Geschichte der Tätowierung in Europa*, Frankfurt am Main 1979; Ph. Dube, *Tattoo-tatoué*, Montreal - Quebec 1980; A. Taylor, *Polynesian Tattooing*, Laie 1981; D. Richie, I. Buruma, *The Japanese Tattoo*, New York - Tokyo 1982; A. Jelski, *Tatuaż*, Warszawa 1993; D. Lins, *A memória tatuada – epifania corporal da ordem comunitária*, Revista del Cesla 2 (2001), s. 150-161.

² K. Lejman, *Tatuaż dawniej i dziś, jako zagadnienie obyczajowe, psychologiczne i lekarskie*, Archiwum Historii Medycyny. Organ Polskiego Towarzystwa Historii

Tatuaż ma bogatą i interesującą historię, obfitującą w okresy wzlotów i upadków, ponieważ jest jednym z najbardziej kontrowersyjnych sposobów bezpośredniego ozdabiania ludzkiego ciała. Do dziś wywołuje u większości przedstawicieli współczesnego społeczeństwa negatywne skojarzenia przez mechaniczne przypisanie do folkloru przestępczego świata. Staje się synonimem tajemnych praktyk, uznawanych za występne i skierowane przeciw obowiązującemu prawu oraz dobremu obyczajom³. Stanowi wyraz określonej kultury, zróżnicowanej pod względem społecznym, etnicznym, środowiskowym czy estetyczno-obyczajowym⁴.

Tatuator tworzy określoną wypowiedź wizualną, złożoną ze znaków, napisów czy kompozycji. Przy jej wykonywaniu może posłużyć się różnymi technikami: drapanie skóry ostrym narzędziem wzdłuż konturu naszkicowanego rysunku i wcieranie w nią barwników (indiańskie plemiona z terenów Mato Grosso w Ameryce Południowej); przeciąganie pod skórą tatuowanego igły i nici (wykonana ze zwierzęcego ścięgna, zanurzana w czarnym barwniku – grafit lub sadza zmieszana z tłuszczem) zgodnie z uprzednio wykonanym na ciele szkicem (obszary północno-wschodniej Syberii – Czukcze, Ewenkowie, Jakuci, Ostiacy, Tunguzi – i Ameryki Północnej – Eskimosi); nakłuwanie ciała igłami z metalu, rybią ością, kawałkiem ostro zakończonych kości, drzazgą z twardego drewna lub odłamkiem muszli (wyspy Oceanii, Nowa Zelandia – Maorysi). Współczesna technika tatuażu, oparta na elektrycznej maszynie, jest ostatnim, najdoskonalszym technologicznie, etapem tatuowania, w którym stosuje się nakłuwanie ciała⁵.

W wielu kulturach spotyka się tatuaże zamierzone, dobrowolne lub w pewnych warunkach przymusowe, a nawet przypadkowe, powstałe wskutek urazu i przedostania się do ciała cząstek węgla, kurzu, pyłu, nie spalonych związków chemicznych podczas eksplozji ładunków wybuchowych⁶.

Analizując historię tatuażu, należy stwierdzić, że występuje on praktycznie na wszystkich kontynentach świata. Wykopaliska i źródła archeologiczne, dokumenty historyczne potwierdzają istnienie praktyki tatuowania ciała na terenach Afryki (Pigmeje, egipscy Cyganie), Azji północno- i południowo-wschodniej, Chin, Japonii (Ajnowie), Ameryki Północnej (liczne plemiona

Medycyny 29 (1966) nr 1-2, s. 95; por. *Tatuaż*, w: *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 8, Warszawa 2004², s. 193; *Tatuaż*, w: *Britannica. Edycja polska*, t. 42, Poznań 2004, s. 375; *Tatuaż*, w: *Leksykon religii od A do Ż*, Warszawa 1994, s. 361.

³ A. Jelski, *Tatuaż*, s. 8; Tenże, *Tatuaż w Europie – tradycja i współczesność*, Rocznik Muzeum Radomskiego 1979, Radom 1980, s. 99.

⁴ Tenże, *Tatuaż*, s. 11; Tenże, *Tatuaż w Europie...*, s. 99; Tenże, *Sztuka chodząca*, Sztuka 10 (1985) nr 4, s. 26.

⁵ Tenże, *Tatuaż*, Warszawa 1993, s. 16, 20-21.

⁶ Tamże, s. 21; Tenże, *Tatuaż w Europie...*, s. 99.

indiańskie, Eskimosi), Łacińskiej i Południowej (mieszkańcy dawnego Peru, Majowie), Oceanii (Melanezyjczycy, Polinezyjczycy). Zwyczaj ten znają niektóre ludy azjanickie (Piktowie), chamickie (starożytni Egipcjanie), semickie (Asyryjczycy), indoirañskie (Sarmaci, Scytowie), indoeuropejskie (Celtowie, Ilirowie, Trakowie)⁷.

Na przestrzeni wieków tatuaż wykonuje się nie tylko dla celów zdobniczych, ale pełni on też istotną funkcję społeczną, podkreślając przynależność do grupy kulturowo-etnicznej, religijnej, zawodowej czy przestępczej. Służy do podtrzymywania prestiżu, upamiętniania bohaterskich czynów, utrwalania tradycji i filozofii plemienia, piętnowania niewolników, jeńców wojennych, kryminalistów, więźniów w hitlerowskich obozach zagłady. Tatuaż może mieć znaczenie religijne, magiczne, rytualne (inicjacja), erotyczne, terapeutyczne, kosmetyczne, kontestatorskie⁸.

Terminologia

Wyraz „tatuaż” pochodzi z języka polinezyjskiego, dialektu tahitańskiego, w którym używa się słowa *tatau* na określenie malowidła, rysunku, znaku (rdzeń *ta* określa czynność bicia, stukania, rycia). Termin ten rozpowszechnia angielski odkrywca i badacz James Cook (1728–1779), który po raz pierwszy używa tej nazwy w swoim dzienniku z podróży dookoła świata (1773). W Europie, aż do końca XVIII w. tatuaż jest zwyczajem, którego nie wyodrębnia oddzielna nazwa. Stosowane dotąd terminy ukazują go w kontekście innych technik bezpośredniego zdobienia ludzkiego ciała i stanowią zapożyczenia z różnych gwar środowiskowych. Na terenach zachodniej Europy, począwszy od czasów starożytnych, używa się w przeszłości różnych określeń tatuażu: *signum* i *stigma* (literatura starożytnego Rzymu), stygmat (Biblia wydana przez Marcina Lutra w 1534), grafizm, hieroglif (*Wesele Figara* Pierre’a Carona Beaumarchais z 1784), piętno (*Nędznicy* Victora Hugo z 1862), wryty rysunek i *piquage*. Zanim dojdzie do upowszechnienia słowa „tatuaż” na kontynencie europejskim, tatuowanych nazywa się umalowanymi lub wypunktowanymi. Nazwa ta, jako kategoria nadrzędna, nie od razu zostaje przypisana temu samemu sposobowi zdobienia i oznaczania ciała u różnych ludów świata. Początkowo identyfikuje się ją z wykonywaniem rozmaitych wzorów na skórze przez mieszkańców Tahiti, ale z biegiem czasu upowszechnia się w większości państw europejskich. Pod koniec XIX w. pojęcie „tatuaż” trafia po raz

⁷ Od Ilirów i Traków zwyczaj ten w późniejszych wiekach przejmują Słowianie z południowo-wschodniej Europy, podtrzymując go do końca XIX w.; A. Jelski, *Tatuaż*, s. 21–22.

⁸ Tamże, s. 22; Tenże, *Tatuaż w Europie...*, s. 100; K. Lejman, *Tatuaż dawniej i dziś...*, s. 95.

pierwszy do *Słownika Medycyny* Paula Nystena (1853), a następnie do *Wielkiego Słownika Języka Francuskiego* Emile Littré (1873). Polski termin „tatuaż” jest fonetycznym zapisem francuskiego *tatouage*⁹.

Tatuaż w czasach prehistorycznych i starożytności

Zwyczaj tatuowania, pozostający w pokrewieństwie ze skaryfikacją (cykatryzacja, *cutting*)¹⁰ i malowaniem ciała, sięga odległych czasów. Prawdopodobnie ma swój początek w czasach odkrywania przez ludzi niezliczonych możliwości zastosowania ognia¹¹. Według danych archeologiczno-historycznych, groby z epoki młodszego paleolitu (ok. 40–14 tys. p.n.e.) obfitują w różne barwniki pochodzenia mineralnego i ostre rylce, służące zarówno do wykonywania zabiegów kosmetycznych, jak również malowideł jaskiniowych bądź rytów naskalnych. Niektóre znaleziska szkieletowe potwierdzają tezę o posypywaniu lub malowaniu zmarłych czerwonym barwnikiem (ochrą), symbolizującym życie, *sacrum*¹².

Z czasów neolitu (ok. 4000–1700 p.n.e.) pochodzą różne figurki, mające namalowane na piersiach oraz pośladkach ornamenty geometryczne i zoomorficzne, a także posiadające ozdobne znaki na plecach, przeważnie w formie kresek, rombów¹³. Najstarsze tatuaże tej epoki należą do człowieka-wojownika z alpejskiego lodowca (Ötzi). Na jego dobrze zachowanym ciele istnieje piętnaście tatuaży w formie równoległych linii pokrywających dolną część kręgosłupa i prawą kostkę oraz krzyżyka pod prawym kolaniem (lecnicze znaczenie)¹⁴. W epoce brązu (ok. 2500–700 p.n.e.) pojawiają się delikatne igły z brązu, mogące służyć do tatuowania¹⁵.

⁹ A. Jelski, *Tatuaż*, s. 24–25, 82; Tenże, *Tatuaż w Europie...*, s. 100–101; por. Tenże, *Palma na plecach*, Kontynenty 12 (1989), s. 19; H. Honour, J. Fleming, *Historia sztuki świata*, Warszawa 2002, s. 746; E. Gołąbek, *Inwazja przekłuwaczy ciał. Wychowawcze problemy tatuażu i piercingu u nastolatków*, Horyzonty Wychowania 4 (2005) nr 4, s. 252; E. Gołąbek, *Inwazja przekłuwaczy ciał...*, s. 56; A. Zwoliński, *Obraz w relacjach społecznych*, Kraków 2004, s. 453; A. Krzemińska, *Skóra a kultura*, Polityka 17/18 (2006), s. 105; K. Czerni, *Piętno*, Konteksty 3/4 (1997), s. 124.

¹⁰ Sztucznie wywołane i przerosłe blizny; tatuaż bliznowy polegający na wielokrotnym nacięciu skóry, służący jako znak rozpoznawczy lub ozdoba; *Tatuaż*, w: *Britannica. Edycja polska*, s. 375; *Tatuaż*, w: *Encyklopedia Powszechna*, t. 7, Kraków 2002, s. 206.

¹¹ M. Delio, *Tatuaż. Egzotyczna sztuka dekorowania skóry*, Warszawa 1995, s. 64.

¹² A. Jelski, *Tatuaż*, s. 29; Tenże, *Tatuaż w Europie...*, s. 103; K. Lejman, *Tatuaż dawniej i dziś...*, s. 96.

¹³ A. Jelski, *Tatuaż*, s. 29; por. *Tatuaż*, w: *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 8, Warszawa 2004², s. 193.

¹⁴ A. Krzemińska, *Skóra a kultura*, s. 105; J. Karpińska, *Wielkie klucie, cięcie, malowanie*, *Przekrój* 38 (2006), s. 11.

¹⁵ A. Krzemińska, *Skóra a kultura*, s. 29–30; A. Jelski, *Tatuaż w Europie...*, s. 103.

Czy na podstawie takich informacji można uznać w czasach prehistorycznych istnienie techniki tatuażu? Trudność jednoznacznego stwierdzenia tego zjawiska polega na tym, że miękkie części ciała (dotyczy to również skóry) wskutek upływu czasu podlegają procesowi rozkładu i unicestwienia. Pozostaje tu jedynie droga wnioskowania w oparciu o malowane oraz rytowane ornamenty na figurkach antropomorficznych, odkrywanych przez archeologów¹⁶.

W starożytnym Egipcie (ok. 2000 p.n.e. – XI dynastia) występuje praktyka tatuażu, czego dowodem jest mumia Ament, tebańskiej kapłanki bogini Hathor (ornament boga słońca wykonany na brzuchu za jej życia drogą skaryfikacji i wywołania przerosłych blizn – leczniczy charakter)¹⁷. Z tego samego okresu pochodzą kawałki tatuowanej skóry (wzory w kształcie rombów), znalezione na jednym z nubijskich cmentarzysk. Są to przypuszczalnie najstarsze eksponaty tatuażu wykonanego na ludzkim ciele¹⁸. Nieco młodsze pod względem datowania są postacie libijskich mężczyzn, zdobiące grobowiec faraona Seti I (ok. 1318–1304 p.n.e.). Ich nogi i ręce pokrywają różne motywy. Niektóre symbolizują boginię Neit, identyfikowaną przez Greków z Ateną¹⁹. W okresie Nowego Państwa znane są tatuaże kropkowo-kreskowe, pojawiające się na ramionach, brzuchu, pośladkach, udach kobiet zarabiających ciałem, tzn. tancerek, muzykantek oraz prostytutek. Prawdopodobnie ozdoby te wyróżniają i podkreślają ich atrakcyjność. Wiele z nich ma także wytatuowanego Besa – opiekuna kobiet, bóstwa seksualnej przyjemności. Nie wiadomo jednak, co tatuaż taki symbolizuje, może ochronę przed chorobami wenerycznymi lub zapewnia większe doznania seksualne²⁰.

Pierwsze świadectwa pisane dotyczące tatuażu występują w Starym Testamencie: „Nie będziecie nacinać ciała na znak żałoby po zmarłym. Nie będziecie się tatuować (...)” (Kpł 19,28); „(...) Po zmarłym nie będziecie nacinać sobie skóry ani strzyc krótko włosów nad czołem (...)” (Pwt 14,1); „(...) weźmiesz szydło, przekłujesz mu ucho [przyłożywszy je] do drzwi, i będzie twoim niewolnikiem na zawsze (...)” (Pwt 15,17). Powyższe teksty odnoszą się z niechęcią do tego typu zabiegów na ludzkim ciele. Mają one doniosłe znaczenie, ponieważ średniowieczni pisarze czynią do nich aluzje,

¹⁶ A. Jelski, *Tatuaż*, s. 30; Tenże, *Tatuaż w Europie...*, s. 103.

¹⁷ K. Lejman, *Tatuaż dawniej i dziś...*, s. 96; E. Gołabek, *Inwazja przekłuwaczy ciał*, s. 253; E. Gołabek, *Inwazja przekłuwaczy ciał. Katecheta wobec tatuażu i piercingu u nastolatków*, *Katecheta* 49 (2005) nr 4, s. 56; por. Z. Wojtasiński, *Kolczyk do trumny*, *Wprost* 33 (2003), s. 76; *Tatuaż*, w: *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 8, Warszawa 2004, s. 193.

¹⁸ A. Jelski, *Tatuaż*, s. 33; A. Jelski, *Tatuaż w Europie...*, s. 105; por. *Tatuaż*, w: *Britannica. Edycja polska*, s. 375–376.

¹⁹ A. Jelski, *Tatuaż*, s. 33.

²⁰ A. Krzemińska, *Skóra a kultura*, s. 105.

zwalczając zwyczaj posługiwania się tatuażem²¹. Tatuaż znają też starożytni Żydzi i chrześcijanie, czego dowodem są wzmianki zawarte w Biblii, gdzie jest mowa o boskim znaku *Thau* na czołach wiernych²².

Wiele interesujących danych dotyczących zjawiska tatuażu można znaleźć u starożytnych pisarzy, podkreślających nie tylko jego funkcje dekoracyjne, ale również wskazujących na związany z nim prestiż społeczny (znak odróżniający bogatego od ubogiego, plemieńca od wodza). Herodot (ok. 485–425 p.n.e.) w *Dziejach* podaje, że Histiaos, tyran z Miletu, przekazuje tajną wiadomość swojemu zięciowi Arystagorasowi (oderwanie Jonii od imperium perskiego) w wytatuowanym tekście na ogolonej głowie niewolnika, który wyrusza w drogę po odrośnięciu włosów. Historyk ten opisuje również stosowanie tatuażu wśród Traków, jako symbolu szlachectwa²³.

Dzięki przekazom późniejszych dziejopisarzy i filozofów, Ksenofonta (ok. 435–355 p.n.e.), Cyserona (106–43 p.n.e.), Strabona (ok. 63–20 p.n.e.), Juliusza Cezara (ok. 102–44 p.n.e.), Klaudiusza (10 p.n.e.–54 n.e.), Pliniusza Starszego (23–79), Tacyta (55 – ok. 120), wiadomo, że tatuaż i malowanie ciała znają liczne ludy barbarzyńskie (Brytowie, Celtowie [Galowie], Dakowie, Germanie, Ilirowie, Piktowie, Sarmaci i Scytowie), stosując je dla celów magiczno-religijnych, estetycznych (upiększanie) oraz odstraszenia wroga²⁴.

U koczowniczego ludu Scytów również istnieje tatuaż i malowanie ciała, o czym świadczą wyniki archeologicznych badań kurhanów w Pazyryku (Górny Altaj), gdzie odkryto zwłoki mężczyzny, którego górną część tułowia i kończyny pokrywają bogato tatuowane motywy o charakterze zoomorficznym (prawe ramię – stylizowany rysunek osła, kozła i dwóch jeleni; lewe ramię – jeleni i kozica; klatka piersiowa – dwa potwory przypominające gryfy), prawdopodobnie symbolizujące wysoką pozycję społeczną, prestiż lub męstwo²⁵.

W starożytnej Grecji i Rzymie funkcjonuje praktyka tatuowania, mająca różnorodne motywy. Wiadomo, że w państwach tych naznacza się tatuażem lub przypala zbiegłych niewolników, piętnując im na czole napisy: „strzeż się

²¹ A. Jelski, *Tatuaż*, s. 32; A. Jelski, *Tatuaż w Europie...*, s. 104–105.

²² K. Lejman, *Tatuaż dawniej i dziś...*, s. 96; por. J.S. Kobiela, K. Malinowski, *Aspekty kryminologiczne tatuażu*, Archiwum Medycyny Sądowej i Kryminologii 20 (1970) nr 2, s. 265.

²³ A. Jelski, *Tatuaż*, s. 39; A. Jelski, *Tatuaż w Europie...*, s. 105; K. Lejman, *Tatuaż dawniej i dziś...*, s. 96; por. E. Gołabek, *Inwazja przekłuwaczy ciał...*, s. 254; Tamże, s. 57; A. Zwoliński, *Obraz w relacjach społecznych...*, s. 451; *Tatuaż*, w: *Britannica. Edycja polska*, s. 376.

²⁴ A. Jelski, *Tatuaż*, s. 43; A. Jelski, *Tatuaż w Europie...*, s. 105; K. Lejman, *Tatuaż dawniej i dziś...*, s. 96–97; M. Delio, *Tatuaż. Egzotyczna sztuka...*, s. 64–65; A. Krzemińska, *Skóra a kultura*, s. 105.

²⁵ A. Jelski, *Tatuaż*, s. 44; A. Krzemińska, *Skóra a kultura*, s. 105; por. H. Honour, J. Fleming, *Historia sztuki świata*, s. 160–161.

zbiega” (*cave a fugitivo*), „pilnuj mnie, ponieważ uciekam, i oddaj mojemu panu” (*tene me quia fugi et revoca me domino meo*), „piętno zbiegów” (*epigramma fugitivorum*), literę „F”. Sporadycznie i w wyjątkowych sytuacjach spotyka się tego typu formę zdobienia ciała u zwykłych obywateli tych państw (czasy Kaliguli, 12–41). Według przekazu historyka Prudencjusza, w antycznych misteriach greckich człowiek poświęcony Wielkiej Matce otrzymuje znamię na ciele, wypalone rozżarzonym drutem. Dziejopisarz Plutarch wymienia charakterystyczne motywy, właściwe dla tatuażu starożytnych kultów misteryjnych: lilie, tympanony, liście bluszczu²⁶. Tatuaż zdobi też żołnierzy z rzymskich legionów (uwiecznione na przedramieniu imię Cezara i data wstąpienia do wojska)²⁷ oraz obowiązuje płatnerzy, według rozporządzeń cesarzy: wschodniorzymskiego Arkadiusza (377–408) i zachodniorzymskiego Honoriusza (384–423)²⁸.

Chociaż istnieje wiele niejasności dotyczących funkcji tatuażu w społecznościach prehistorycznych i starożytności, to jednak niepodważalnym faktem jest stwierdzenie, że zwyczaj ten występuje u wielu ludów²⁹.

Tatuaż w społeczeństwach pierwotnych

Wśród ludów pierwotnych tatuowanie, malowanie i skaryfikacja ciała zajmują ważne miejsce w życiu społecznym. Specyficzne ornamenty charakteryzują określony krąg kulturowy, stanowiąc środek magicznej ochrony przed chorobami, nieszczęściami czy niepowodzeniami. Pozwalają rozpoznać członków danego plemienia, świadczą o przynależności szczepowej, pozycji, prestiżu, stopniu wtajemniczenia³⁰.

Tatuaż to jedna z najstarszych form dekorowania ciała, występująca w społeczeństwach pierwotnych. Jest nie tylko kolorowym rysunkiem, ale przede wszystkim znakiem, pieczęcią, symbolem, nadającym człowiekowi osobistych cech. W nim wyraża się filozofia i religia określonej kultury. Stanowi kategoryczną i nieodwracalną deklarację³¹. Pozostaje jedną z podstawowych

²⁶ W. Burket, *Starożytne kulty misteryjne*, Bydgoszcz 2001, s. 180–181; por. A. Zwoliński, *Obraz w relacjach społecznych...*, s. 454–455.

²⁷ M. Janik, *Tatuaż prawdę ci powie. Ozdoba czy piętno*, Tygodnik Gdański 3 (1991) nr 30, s. 13.

²⁸ A. Jelski, *Tatuaż*, s. 44; A. Jelski, *Tatuaż w Europie...*, s. 106; por. J.S. Kobiela, K. Malinowski, *Aspekty kryminologiczne tatuażu*, s. 265–266; A. Krzemińska, *Skóra a kultura*, s. 106; E. Gołąbek, *Inwazja przekłuwaczy ciał...*, s. 254; Tamże, s. 57.

²⁹ A. Jelski, *Tatuaż*, s. 45.

³⁰ J.S. Kobiela, K. Malinowski, *Aspekty kryminologiczne tatuażu*, s. 265; *Tatuaż*, w: *Britannica. Edycja polska*, s. 375; A. Krzemińska, *Skóra a kultura*, s. 104; por. *Tatuaż*, w: *Leksykon religii od A do Ż*, s. 361.

³¹ A. Zwoliński, *Obraz w relacjach społecznych...*, s. 454–455.

wartości kulturowych, związanych z religijnymi obrzędami oraz estetycznym kanonem plemiennych społeczności³².

Praktycznie u wszystkich ludów pierwotnych tatuaż jest istotnym komponentem symboliki, będąc podstawą inicjacyjnych rytuałów. Na większości obszarów Afryki (najczęściej forma przerosłych blizn [policzki, czoło, plecy], czyli skaryfikacja) oznacza przynależność plemienną, wejście w dorosłość. Może zawierać informacje dotyczące wieku, zawodu, pochodzenia, ale przede wszystkim stanowi manifestację pozycji społecznej, zazwyczaj formę nobilitacji: przywilej wyższych warstw społecznych³³.

Wśród Indian Ameryki Środkowej i Południowej tatuaże i malowidła na ciele pełnią funkcję obrzędowego stroju, stając się magicznym zabiegiem, powodującym przemianę i nadającym sakralną moc. Roślinno-zwierzęce wzory wyrażają związek człowieka z przyrodą, pozwalają nawiązać kontakt ze światem duchów i przodków oraz przywoływać dobre siły natury³⁴. Tatuaż wykonuje się przez nakłuwanie skóry cierniami i wcieranie w rany sady bądź soku z jagód³⁵. Dla wielu plemion tatuowanie jest świętą czynnością, a jej wykonawcy podlegają ochronie³⁶.

Eskimosi wciągają pod skórę pokryte sady, najczęściej zmieszaną z tłuszczem, kawałki sznurka i w ten sposób dekorują ciało. Inne ludy pierwotne tworzą tatuaże przy pomocy ostro zakończzonego kawałka kości, uderzanego kamieniem lub inną kością. Czasami przeciąga się pod skórą nasączone farbą nici, niekiedy kaleczy ciało i wprowadza barwnik w ranę³⁷. Znakowanie ciała określa przynależność do szczepu czy plemienia. Stanowi też swoisty szyfr prawd i mitologii. Wytatuowane motywy mają zapewniać ich posiadaczowi ochronę, dodawać odwagi, siły³⁸.

Wśród ludów Oceanii tatuaż towarzyszy obrzędom przejścia, będąc częścią rytuałów związanych z inicjacją, dojrzewaniem. U Polinezyjczyków uchodzi za szczególnie wartościową ozdobę mężczyzny. Może symbolizować żałobę i wówczas wykonywany jest na języku³⁹. Mieszkańcy Markizów

³² K. Czerni, *Piętno*, s. 124.

³³ Tamże; por. E. Gołębek, *Inwazja przekłuwaczy ciał...*, s. 254; Tamże, s. 57; *Tatuaż*, w: *Leksykon religii od A do Ż*, s. 361.

³⁴ K. Czerni, *Piętno*, s. 124.

³⁵ M. Delio, *Tatuaż. Egzotyczna sztuka...*, s. 65; A. Zwoliński, *Obraz w relacjach społecznych...*, s. 456; por. Z. Wojtasiński, *Kolczyk do trumny*, s. 76.

³⁶ K. Czerni, *Piętno*, s. 124.

³⁷ A. Krzemińska, *Skóra a kultura*, s. 105; por. K. Lejman, *Tatuaż dawniej i dziś...*, s. 98; *Tatuaż*, w: *Britannica. Edycja polska*, s. 376.

³⁸ M. Delio, *Tatuaż. Egzotyczna sztuka...*, s. 65; A. Zwoliński, *Obraz w relacjach społecznych...*, s. 456; K. Lejman, *Tatuaż dawniej i dziś...*, s. 98; Z. Wojtasiński, *Kolczyk do trumny*, s. 76.

³⁹ *Tatuaż*, w: *Nowa encyklopedia powszechna PWN*, t. 8, Warszawa 2004², s. 193.

wykonują na ciele niesamowite wzory ornamentacyjne, nakłuwając skórę ostrymi grzebykami, kością ptaka lub człowieka, którą uderza się specjalnym młoteczkiem, a następnie wciera węgiel ze spalonych orzechów lub sadzę zmieszaną z olejem. Na Tahiti pochodzenie tatuażu łączy się z bóstwem *Tangaroa*⁴⁰.

Tatuaż polinezyjski ma szereg odmian lokalnych (hawajski, maoryski, markizyjski, samoński, tahitański), wyróżniających się swoistymi cechami stylistycznymi oraz charakteryzujących obfitością i różnorodnością motywów, kompozycji: geometrycznych, linearnych (motyw spirali), roślinnych, antropomorficznych, zoomorficznych⁴¹. Wykonuje się go w skomplikowanych układach i wchodzi jako element składowy większych kompozycji, odpowiednio rozmieszczonych na różnych częściach ciała (niekiedy całkowicie je pokrywa). Nie posiada jedynie estetyczno-ornamentacyjnej wartości, ale wynika z istotnych dla wyspiarskich społeczności tradycji oraz czynników natury religijnej. Pokryte tatuażem ciało (piersi, plecy, ręce, nogi) informuje o wieku i stanie cywilnym, pozycji (kapłan, naczelnik wioski, zwykły plemieniec), randze, prestiżu, czynach, przynależności do określonego rodu, stopniu wtajemniczenia w święte obrzędy, *mana*⁴². W polinezyjskim tatuażu nie sposób ukazać granicy między funkcją dekoracyjną, symboliczną czy ekspresyjną, tzn. wyznaczyć moment, kiedy poszczególny motyw lub ornament przestaje zdobić, a zaczyna coś oznaczać⁴³.

W Melanezji tatuaż jest mniej rozpowszechniony, częściej występuje malowanie ciała oraz zdobienie skóry sztucznie wywołanymi bliznami. Podobnie Papuasi z wybrzeża Makłaja (Nowa Gwinea) stosują skaryfikację, spalając na skórze żarzące się kawałki kory⁴⁴.

Niezwykłą ciekawą formę skaryfikacji, tatuażu i malowania twarzy można spotkać w kulturze Moche (Peru). Wzory zdobień posiadają symboliczne

⁴⁰ Utożsamiany z Istotą Najwyższą, stwórca innych bóstw, ziemi, ludzi. Występuje pod imionami: *Tangaloa*, *Tanaoa*, *Taaroa*; E. Sakowicz, *Dialog Kościoła katolickiego z tradycyjnymi religiami Oceanii*, w: *Ecclesia in Oceania. Wybrane problemy Kościoła w Oceanii w świetle posynodalnej adhortacji Jana Pawła II*, red. J. Różański, Warszawa 2006, s. 114; K. Lejman, *Tatuaż dawniej i dziś...*, s. 97-98; *Mity Australii i Oceanii. Powrót do czasu snu*, Warszawa 2000, s. 132.

⁴¹ A. Jelski, *Palma na plecach*, s. 22; A. Jelski, *Tatuaż*, s. 104.

⁴² Pochodząca od bogów i uobecniająca się wszędzie nadnaturalna moc, przekazywana przez duchy przyrody i przodków. Posiadają ją niezwykle miejsca, wyjątkowe okazy roślin i zwierząt, rzeczy (przedmioty sakralne, broń) oraz ludzie o wysokim statusie społecznym. Przybiera formę fizycznej siły, płodności, witalności, zdolności, bogactwa, mądrości i innych pozytywnych cech; *Mana*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 6, Warszawa 2002, s. 396-397; A. Jelski, *Moko*, s. 23; *Tatuaż*, w: *Leksykon religii od A do Ż*, s. 361.

⁴³ A. Jelski, *Tatuaż*, Warszawa 1993, s. 104-105.

⁴⁴ K. Lejman, *Tatuaż dawniej i dziś...*, s. 98.

znaczenie i określają status jednostki, która ich używa, poświadczając jej przynależność do konkretnej grupy plemiennej, rodowej, wiekowej czy związanej z pełnioną funkcją społeczną. Prostymi lub lekko łukowatymi znakami rytymi zdobione są tylko wyróżnione obszary twarzy (policzki, okolice ust, oczu, nosa i czoła), natomiast wzory o złożonym rysunku (zwierzęta, motywy geometryczne) często pokrywają całą jej powierzchnię. Na szczególną uwagę zasługuje też ornamentyka malarska twarzy (zdobienie „podkładowe”, podbródka [pas], okolice brwi, ust [wąsy], policzków [spirale, węże], nosa, oczu, szyi [schodki]), najczęściej wykonywana barwnikami czerwonym i czarnym (rzadziej białym)⁴⁵.

Wyrafinowany, niesłychanie ekspresyjny tatuaż twarzy występuje u Maorysów z Nowej Zelandii i nosi nazwę *moko* lub *amoka* (jaszczurka). Wykonuje się go narzędziem (specjalne dłutko bądź kościana klinga o ostrych zębach, umocowana na rękojeści i przypominająca kształtem grzebień) z kości skrzydła albatrosa, twardego drewna, zęba rekina, przez nacięcie płytkich rowków, w które wprowadza się barwnik (żywica iglastego drzewa), komponując złożone, krzywoliniowe i spiralne wzory (fale, wstęgi, meandry)⁴⁶. Specyfika tej formy tatuażu polega na symetrycznym rozmieszczeniu motywów. *Moko* jest męskim atrybutem, którego brak pozbawia możliwości pełnienia określonych funkcji, sytuując plemię na najniższym szczeblu społecznej hierarchii⁴⁷. To „stylizowana maska” zawierająca duszę, znak chroniący przed złymi duchami, czarną magią⁴⁸. Maorysi mają tatuowane usta i podbródek, co oznacza, że kobieta jest mężatką⁴⁹.

Moko stanowi odbicie plemiennego charakteru, znak scalający dany ród, dokładnie odtwarzany i przechodzący drogą międzypokoleniowego przekazu z ojca na syna, zachowuje jednakową formę. W nim wyraża się kult przodków, czyli więź z mityczną przeszłością, kulturowym dziedzictwem, będącym wyrazem społecznej tożsamości⁵⁰.

Według antropologów tatuowanie i skaryfikacja u ludów pierwotnych mają wiele znaczeń. Są częścią tradycji, religijności, w której duże znaczenie posiada wpływ krwi, wydobywającej się z ran. Pigment do wykonywania rysunku często uzyskuje się z mieszaniny czarnego dymu i olejów świętych

⁴⁵ J.Z. Wołoszyn, *Skaryfikacja, tatuaż i malowanie twarzy w kulturze Moche. Propozycja typologii dla „naczyń portretowych”*. Światowit. Rocznik Instytutu Archeologii Uniwersytetu Warszawskiego 4 (2002) f. A, s. 221-222.

⁴⁶ A. Jelski, *Moko*, s. 24; *Tatuaż*, w: *Britannica. Edycja polska*, s. 376; por. *Mity Australii i Oceanii...*, s. 132.

⁴⁷ A. Jelski, *Moko*, s. 23.

⁴⁸ J. Karpieńska, *Wielkie klucie...*, s. 10.

⁴⁹ A. Jelski, *Moko*, s. 23.

⁵⁰ Tamże, s. 25-26.

roślin. Wybrane, tatuowane znaki zapewniają opiekę bóstw, szczęście, pomysłność, płodność⁵¹.

Tatuaż w społecznościach plemiennych należy do symboli identyfikacyjnych o niezwykle dwuznacznej naturze: jest równocześnie ozdobą i oszpecceniem, dodaje elegancji i odstrasza, oznacza ochronę i uzurpację⁵². Człowiek pierwotny dostrzega w nim magiczno-mistyczny potencjał, ponieważ stanowi ślad sztuki, stygmat kultury opartej na duchowych wartościach⁵³.

Zakończenie

Tatuaż ma długą i bogatą tradycję, sięgającą odległych, prehistorycznych czasów. W starożytności oraz społeczeństwach pierwotnych występuje jako motyw zdobniczy (funkcja dekoracyjna, ornamentacyjna – ochrona lub piętnowanie), istotny komponent religijnych praktyk, forma prestiżu (wyróżnik społeczny), kanon wartości. Oznacza tożsamość osoby, podkreślając status jednostki, która go posiada. Wyraża emocje, więź z przeszłością, będąc kulturowym „kostiumem”, nieusuwalnym kodem wpisanym w pamięć ludzkości, czyli zbiorową świadomość⁵⁴.

TATTOO IN PREHISTORY, ANTIQUITY AND THE PRIMITIVE CULTURES

Summary

Author admits the special position in the history of human communities to the tattoo, because the word of the endeavour makes up to the development of the definite plastic impression, similarly as the custom painting body or calling out the scars. He is durable sign or example on the body, formed as a result of mechanical introduces varied substances to the superficial layers of the skin after previous her prick (more seldom the incision or scratch) along linear contours or in certain planes. The tattoo has the long and rich tradition reaching distant, prehistorical times. He steps out as the decorative motive in antiquity and primitive societies (the decorative, ornamental function - the protection or stigmatizing), the essential component of religious practices, the form of the prestige (social distinguishing feature), the canon of the value. The person identity marks, underlining the status of the individual which possesses him. He expresses emotions, detain with the past, being cultural „costume”, irremovable code written in the memory of the mankind, that is the collective consciousness.

⁵¹ A. Zwoliński, *Obraz w relacjach społecznych...*, s. 454; por. J. Karpińska, *Wielkie kłucie...*, s. 11.

⁵² K. Czerni, *Piętno*, s. 124.

⁵³ Tamże, s. 127.

⁵⁴ Tamże, s. 126; por. A. Jelski, *Tatuaż*, s. 106.

Studia Misjologiczne 2009, t. 2, s. 142–146

SPRAWOZDANIE Z MIĘDZYNARODOWEJ KONFERENCJI MISJOLOGICZNEJ „ECCLESIA IN AFRICA. AFRICA IN ECCLESIA”, KATOWICE 2 CZERWCA 2009 R.

W dniu 2.06.2009 r. w gmachu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach odbyła się Międzynarodowa Konferencja Misjologiczna poświęcona problemom obecności Afryki w Kościele powszechnym „Ecclesia in Africa. Africa in Ecclesia”. Organizatorem było Stowarzyszenie Misjologów Polskich oraz Zakład Misjologii i Teologii Religii WTL UŚ. Referaty wygłoszone zostały przez zaproszonych gości z Polski i zagranicy (Lusaka, Rzym, Berlin). Konferencja zgromadziła przedstawicieli różnych ośrodków naukowych i osoby zainteresowane problematyką misji.

Wieczorem dnia poprzedniego w biurze SMP miało miejsce spotkanie Zarządu SMP oraz redakcji Studiów Misjologicznych. Sympozjum stanowiło okazję do dorocznego, statutowego Walnego Zebrania Stowarzyszenia Misjologów Polskich. Podczas posiedzeń omówiono dotychczasowe dokonania, zapoznano się ze sprawozdaniami prezesa i skarbnika, przyjęto sprawozdanie finansowe za rok 2008, sprecyzowano także nowe wyzwania stojące przed Stowarzyszeniem. Sekretarz SMP przedstawił sylwetki kandydatów wyrażających chęć przystąpienia do Stowarzyszenia. Decyzją członków Zarządu w poczet członków SMP zostali przyjęci: ks. dr Mirosław Piesiur (Katowice), ks. dr Adam Wąs SVD (Olsztyn), ks. dr Alojzy Jęczek (Giesen, Niemcy), o. dr Jan Konior SJ (Kraków). Pierwszym członkiem korespondentem został mgr lic. Paweł Szuppe (Warszawa). Odtąd Stowarzyszenie tworzą trzydzieści trzy osoby.

Konferencja odbyła się w auli Wydziału Teologicznego UŚ w Katowicach. Zebranych gości powitał jej pomysłodawca – prezes Stowarzyszenia Misjologów Polskich, ks. prof. dr hab. Jan Górski. Zarysował zamysł i oczekiwane cele organizacji konferencji oraz towarzyszącej jej wystawy. Przypomniął, że gdyby Kościół przestał być misyjny, przestał by być Kościołem, którego

pragnął Chrystus. Następnie głos zabrał dziekan Wydziału Teologicznego UŚ, ks. prof. UŚ dr hab. Andrzej Żądło, dziękując gościom za przybycie, a organizatorom za inicjatywę, podkreślił rangę i aktualność podejmowanych zagadnień w katowickim i polskim akademickim środowisku teologicznym, dzięki którym misjologia staje się odpowiedzią na fenomen globalizacji. Część wstępną zwieńczyło wystąpienie metropolity katowickiego, ks. abpa Damiana Zimonia. W swym przedłożeniu przypominał zaangażowanie archidiecezji katowickiej w dzieło misyjne Kościoła oraz podzielił się swym osobistym wspomnieniem żywej więzi z tragicznie zmarłym w Zambii kapłanem diecezji katowickiej, ks. Jakubem Gazurem. Metropolita katowicki, nawiązując do tematyki konferencji, stwierdził, że możemy uczyć się od Kościoła afrykańskiego poznawania i przeżywania Kościoła jako rodziny.

Pierwsza sesja, moderowana przez ks. dr. Jana Piotrowskiego, dyrektora Papieskich Dzieł Misyjnych w Polsce, członka SMP, poświęcona była samoświadomości i rozwojowi Kościoła w Afryce. Pierwsze wystąpienie miał ks. abp Telesphore Mpundu, metropolita Lusaki w Zambii. Członek Sympozjum Konferencji Episkopatów Afryki i Madagaskaru, konsultor I i II Synodu Afrykańskiego przedstawił sytuację Kościoła w Afryce przed zbliżającym się zgromadzeniem biskupów Afryki. Własne chrześcijaństwo i kapłańskie posługiwanie przedstawił jako owoc misjonarskiej aktywności. Wielu europejskich, także i polskich misjonarzy zostało pochowanych w zambijskiej ziemi, stając się duchowymi przodkami w wierze dla współczesnego Kościoła w Afryce. Zambijski metropolita nakreślił rodzinny kontekst społeczno-kulturowy rozwoju i działalności Kościoła. Bardzo istotną rolę odgrywa w nim postrzeganie Kościoła jako rodziny, co wynika z rangi pokrewieństwa kształtującego tożsamość Afrykańczyków. Rodzi to pozytywne aspekty postrzegania wspólnoty Kościoła jako rodziny, ale zarazem jest źródłem wielu blokad, uprzedzeń, a nawet tragedii na wzór masakr etnicznych w Rwandzie i Burundi. Podziały na tle przynależności etnicznej pojawiają się też w strukturach Kościoła. Arcybiskup przytoczył przykład Kenii i Zimbabwe. Należy wziąć te problemy pod uwagę, warto – mówił – aby Europa uczyła się na błędach Afryki, gdyż nie jest wolną od podobnych zagrożeń. Gość z Zambii przedstawił przedsięwzięcia powiązane z pracami nad II Synodem dla Afryki: wzmożoną aktywność Kościoła na rzecz sprawiedliwości i pokoju, dbałość o poszanowanie praw kobiet i dzieci, troskę o pojednanie zwaśnionych grup i narodów. Mówił o konieczności przebaczenia, które może być jedynym lekarstwem na głębokie rany dotyczące Sudan, Kongo, Rwandę, Wybrzeże Kości Słoniowej, Erytreę, Somalię i wiele innych krajów i ludów Afryki. Zambijski hierarcha dzielił się ze słuchaczami swymi spostrzeżeniami w sposób żywy i interesujący jako autentyczny świadek

i zaangażowany uczestnik tych wydarzeń. Dzięki pracy symultanicznych tłumaczy, uczestnicy konferencji mieli okazję śledzić obcojęzyczne wystąpienia w ich naturalnym i jednorodnym kształcie bez przerw na przekład konsekutywny.

Drugim prelegentem był ks. dr hab. Józef Urban, profesor Wydziału Teologii Uniwersytetu Opolskiego, członek SMP. Zaprezentował zagadnienie genezy teologii afrykańskiej. Przywołując fragment adhortacji *Ecclesia in Africa* przypomniawszy, że inkulturacja ma sprawić, aby człowiek mógł przyjąć Jezusa Chrystusa całym swoim życiem osobowym, kulturowym, ekonomicznym i politycznym, dążąc do pełnej wierności Bogu Ojcu i do świętości życia dzięki działaniu Ducha Świętego. Tym samym – zauważył wykładawca – w Kościele, także afrykańskim rozumiano, że najważniejsze jest orędzie zbawcze Chrystusa, że Chrystus nie jest tym samym co chrześcijaństwo, a orędzie nie jest tym samym co wiara, która jest darem łaski. Zadaniem człowieka przychodzącego z ewangelicznym orędziem jest uwzględnienie kryteriów wewnętrznych wspólnoty, której głoszona jest Dobra Nowina. Innymi słowy teologia afrykańska zaczyna mieć swoje zakorzenienie w życiu i dostarcza nowych inspiracji, również dla rozwiązywania problemów, z którymi chrześcijaństwo w Europie nie potrafi sobie jeszcze poradzić.

Po przerwie, podczas której trwały gorące rozmowy i spotkania kulturalne, nastąpiła druga sesja. Przewodniczył jej sekretarz SMP, ks. dr Grzegorz Wita. Wraz z prowadzącym do stołu prezydialnego zasiedli kolejni prelegenci – korespondent „Tygodnika Powszechnego” z Berlina, red. Joachim Trenkner oraz dyrektor Papieskiej Biblioteki Misyjnej, ks. dr Marek Rostkowski OMI.

Niemiecki gość, w swym wystąpieniu „Africa's Image in West-European Media” przedstawił kilka stereotypów fałszujących postrzeganie Afryki, pojawiających się w zachodnioeuropejskich mediach. Zdobyte doświadczenie (w latach 60. mieszkał w USA, gdzie pracował jako reporter tygodnika „Newsweek”, po powrocie do RFN był dziennikarzem telewizji publicznej w Berlinie) upoważniało mówcę do krytyki poczynąń euroatlantyckich dziennikarzy. Często Afryka przedstawiana jest przez nich jako kontynent zamieszkały przez ludzi, którzy głodują od urodzenia do śmierci. Mozaika ludów afrykańskich opisywana jest jako masa niecywilizowanych, zacofanych społeczeństw, które nie są w stanie zadbać same o siebie. To prowadzi do pojawiania się idei wtórnej kolonizacji tych ziem, postrzeganej jako jedyne rozwiązanie istniejących problemów. Codzienne informacje telewizyjne, internetowe czy prasowe ukazują, jak Afrykańczycy umierają, ale nie to, jak żyją. Nierzadko też w tych przekazach ważniejsza jest afrykańska przyroda niż ludzie. Nie prowadzi to do solidarności opartej na partnerstwie i zaufaniu łączącym Europę i Amerykę z Afryką. Redaktor przytoczył także pozytywne, często mało znane, przykłady działań ludzi mediów służących dobru

Afryki. Pełny tekst wystąpienia berlińskiego publicysty, jak i pozostałych prelegentów, znaleźć można w tym numerze *Studiów Misjologicznych*.

Ostatnim wystąpieniem konferencji był wykład ks. dra Marka Rostkowskiego OMI, dyrektora Biblioteki Misyjnej Papieskiego Uniwersytetu Urbanianum w Watykanie. Prelekcja „Oblicza ewangelizacji Afryki” była szczegółowym i kontekstualnym wprowadzeniem w wystawę o tym samym tytule. Wygłaszanym słowom towarzyszyła multimedialna prezentacja poszczególnych zagadnień i eksponatów.

O godzinie 14.15 nastąpiło uroczyste otwarcie unikatowej wystawy „Oblicza ewangelizacji Afryki”. Patronat honorowy nad tym przedsięwzięciem objęli Jego Eminencja Ivan kardynał Dias, Prefekt Kongregacji Ewangelizacji Narodów, Jego Ekscelencja abp Telesphore Mpundu, ordynariusz Lusaki w Zambii i Jego Ekscelencja abp Damian Zimoń, Metropolita Katowicki. Na wystawie zaprezentowano m.in. bezcenne starodruki ze zbiorów Papieskiej Biblioteki Misyjnej i Biblioteki Papieskiego Uniwersytetu Urbanianum z Rzymu. Do Katowic przyjechało m.in. pierwsze wydanie *Dzieł wszystkich św. Augustyna*, zredagowane przez Erazma z Rotterdamu z 1506 roku oraz pierwsze pełne tłumaczenie Biblii na język arabski z roku 1671. Wystawa była udostępniona dla zwiedzających przez kolejne trzy tygodnie czerwca. Można było zobaczyć katechizmy w rodzimych językach afrykańskich, oryginalne rzeźby wykonane przez mieszkańców terenów misyjnych i fotogramy przedstawiające misje na przełomie XIX i XX wieku. Wystawa w Katowicach była pierwszym tego typu projektem w historii Biblioteki Papieskiego Uniwersytetu. Spośród zgromadzonych 73 eksponatów tylko 2 były już wcześniej wypożyczone i prezentowane poza Watykanem. Ekspozycja, dzięki współpracy archidiecezji katowickiej oraz grupy eM media z katowicką Akademią Sztuk Pięknych, została przygotowana na profesjonalnym poziomie i z podziwu godnym rozmachem. W ciągu niespełna miesiąca trwania ekspozycji, zarejestrowano ponad 1000 osób zwiedzających, wśród których byli pracownicy naukowi Wydziału Teologicznego i innych kierunków Uniwersytetu Śląskiego, studenci i bibliotekarze środowiska śląskiego, księża i siostry zakonne archidiecezji katowickiej oraz uczniowie szkół gimnazjalnych i średnich, a także przybysze z innych regionów Polski. Celem przybliżenia zwiedzającym poruszanych zagadnień i prezentowanych eksponatów wydany został obszerny folder opracowany przez ks. dr Marka Rostkowskiego OMI.

Wystawa była także okazją do promocji najnowszej książki ks. prof. Jana Górskiego pt. *Misjonarz*, skierowanej do dzieci. Wcześniej na Akademii Sztuk Pięknych w Katowicach został przeprowadzony konkurs na ilustracje do tego wydawnictwa. Stało się to sposobnością do promowania idei misyjnej w akademickim środowisku artystów.

Międzynarodowa Konferencja Misjologiczna to nie pierwsza inicjatywa archidiecezji katowickiej na rzecz Kościoła w krajach Afryki. W 2003 r. do Tanzanii i Madagaskaru wysłano w darze 400 ton mąki. W 2008 r. delegat arcybiskupa katowickiego ks. prof. Jan Górski przekazał archidiecezji w Lusace kontener ze środkami medycznymi. Za zgromadzone w archidiecezji środki (100 tys. euro) zakupiono wówczas antybiotyki, środki przeciwbólowe, witaminy, a także m.in. 150 tys. jednorazowych strzykawek, 4 tys. opasek gipsowych i 3 tony szarego mydła. Dary mają wystarczyć placówkom medycznym prowadzonym przez tamtejszą archidiecezję na rok pracy. Wystąpienie metropolity Lusaki było swoistego rodzaju kontynuacją owej współpracy. Nawiązane relacje pomiędzy archidiecezją katowicką a archidiecezją w Lusace są pionierskim na skalę Polski przedsięwzięciem urzeczywistniającym partnerstwo Kościołów lokalnych. Partnerstwo oparte na wzajemnym szacunku i zrozumieniu potrzeb, ukierunkowane na obopólne ubogacenie i wzrost Królestwa Bożego, równie obecnego, choć na różne sposoby w obu wspólnotach.

Konferencje jak i wystawa miały także na celu ukazanie wzajemności obdarowywania i ubogacenia. Pierwsza część konferencji przybliżała rzeczywistość Czarnej Kontynentu, a druga ukazywała reakcje Europy i Ameryki na problemy Afryki. Wystawa prezentowała dzieła i osiągnięcia kulturowe zainspirowane afrykańskim wyzwaniem odczytanym przez europejskich misjonarzy i naukowców. Wnikliwy obserwator mógł odkryć, że z takiego spotkania się nowe bogactwo zyskują obydwie kontynenty, ich kultury oraz żyjący na nich Kościół.

ks. Grzegorz Wita*
Katowice

* **Ks. dr Grzegorz Wita**, adiunkt w Zakładzie Misjologii i Teologii Religii na WTL UŚ w Katowicach, członek International Association of Catholic Missiologists (IACM), International Association for Mission Studies (IAMS), sekretarz SMP.

Jan Górski, Duszpasterstwo misyjne. Wykłady gościnne na Katolickim Uniwersytecie w Cochabamba, Boliwia 2008, Katowice 2009, ss. 72 [ISBN 978-83-7030-684-7].

Publikacja ks. prof. Jana Górskiego *Duszpasterstwo misyjne* wydana w 2009 r. nakładem Księgarni św. Jacka w Katowicach, zawiera zbiór wykładów wygłoszonych na Katolickim Uniwersytecie w Cochabamba w Boliwii w 2008 r. Tematem wykładów była kwestia sytuacji duszpasterskiej Kościoła na terenie, gdzie jest on już obecny, słuchaczami wykładów zaś rodzime duchowieństwo Ameryki Południowej.

Autor publikacji, ks. prof. dr hab. Jan Górski, kapłan archidiecezji katowickiej, konsultor Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów w Rzymie, wykładowca w Katowicach i w Krakowie, jest cenionym w kraju i za granicą autorytetem w dziedzinie misjologii.

Autor pisze we Wstępie: „Podjęcie wykładów z misjologii na innym kontynencie jest ryzykowne” (s. 7). Ryzyko owo prawdopodobnie wynika z kontekstu danego terenu. Inna historia, inna kultura, a także specyficzna sytuacja duszpasterska Kościoła w Ameryce Południowej z całą pewnością wymagają odpowiedniego podejścia teologiczno-misjologicznego. Cały nurt teologii wyzwolenia w dużym stopniu wpłynął na kształt duszpasterstwa prowadzonego na tamtych terenach. Nie można bowiem oddzielić człowieka od środowiska w którym żyje, a co za tym idzie, nie można zrozumieć człowieka bez tych uwarunkowań.

Duszpasterstwo misyjne składa się z dwóch części, zatytułowanych: *Podstawa teologiczna misji* oraz *Implikacje pastoralne*. W części pierwszej, bardziej teoretycznej, wychodząc od wyjaśnienia pojęcia „misje”, przedstawione zostały fundamenty, na których opiera się misjologia. W oparciu o dokumenty Kościoła, a szczególnie tzw. triadę misjologiczną, czyli Dekret o działalności misyjnej Kościoła II Soboru Watykańskiego *Ad gentes* (1965), Adhortację apostolską o ewangelizacji w świecie współczesnym Pawła VI *Evangelii nuntiandi* (1975) oraz Encyklikę o stałej aktualności posłania

misyjnego Jana Pawła II *Redemptoris missio* (1990), Autor ukazał rozwój myśli misjologicznej w Kościele posoborowym. Cenne są także przytoczone uwagi na temat misji zawarte w Katechizmie Kościoła Katolickiego oraz w nauczaniu misyjnym Benedykta XVI. Pierwsza część zawiera także problem, „nowych sytuacji” misyjnych, poruszony już w *Redemptoris missio*. Jak pisze Autor: „Można zaryzykować stwierdzenie, że nową kategorią misyjną w XXI wieku są właśnie ‘sytuacje’. Stają się one paradygmatem misyjnym. Kategoria ta daje szereg możliwości nowego spojrzenia na dzieło misyjne w różnych jego wymiarach, pomaga w sposób żywy dostosować się do nowych wyzwań” (s. 41-42).

Druga część publikacji, oparta głównie na teologii pastoralnej, ujmuje duszpasterstwo misyjne w sposób bardziej praktyczny. Ks. prof. Górski w sposób dość nowatorski ukazuje model parafii misyjnej, na terenie której Kościół jest już obecny. Także tam, a może przede wszystkim, potrzeba stałej troski o właściwy rozwój duszpasterstwa misyjnego, gdyż misje nie są zaledwie etapem w rozwoju Kościoła, ale ściśle przynależą do jego natury. Współczesna parafia musi na nowo zadać sobie pytanie, czy we właściwy sposób realizuje swoje posłannictwo. Jak pisze Autor: „Misje nie ograniczają działań w obrębie parafii, ale je jeszcze bardziej ubogacają. Uwrażliwiają na bogactwo Kościoła powszechnego” (s. 63).

Mocną stroną publikacji jest język, jakim została napisana. Spójna konstrukcja, przejrzysty schemat oraz pisanie przystępnym językiem o sprawach czasem trudnych, są niewątpliwym atutem książki. Warto przytoczyć kilka ciekawych fragmentów książki, w których poprzez szereg porównań na nowo zostało ukazane piękno misjologii. „Misje to nie dzielenie się nadmiarem powołań czy środków, ale zwyczajny istotny wymiar życia Kościoła. (...) Można więc zaryzykować nowe określenie: misje to wymiana darów, wynikających z poznania Jezusa Chrystusa między Kościołami lokalnymi w celu budowania wspólnoty Ludu Bożego” (s. 34). Swoista wymiana darów, która powinna towarzyszyć spotkaniu, tego który głosi Chrystusa z tym, który jest ewangelizowany. Misyjność Kościoła jest darem Boga dla człowieka, gdyż wynika ona z daru posłania Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego. Wymiana darów odbywa się także na polu inkulturacji, która jest spotkaniem i otwarciem się na drugiego człowieka. Inkulturacja nie może być tylko przekazywaniem Dobrej Nowiny tym, którzy jeszcze jej nie znają, ale musi być podjęciem dialogu Kościoła z napotkaną historią i kulturą, której przedstawicielem jest dany człowiek.

Ks. Górski zadaje ważne pytanie dotyczące kierunku misji we współczesnym świecie: „Przez wieki nurt misji prowadził z Europy, czy już nie czas, aby sytuacja uległa zamianie?” (s. 56). Pytanie to, szczególnie aktualne

dziś, kiedy „nowe sytuacje” misyjne obecne są na starym kontynencie. Już dziś jasno widać w Europie pewne znużenie wartościami chrześcijańskimi, podczas kiedy na innych kontynentach Kościół rozwija się pełen zapału misyjnego. Potrzeba zatem podjęcia właściwej refleksji nad zagadnieniem kierunku działalności misyjnej Kościoła, aby dostrzec, iż: „jest szansa, że w dzisiejszym globalnym ‘technopolis’ i świecie postmodernistycznym Ewangelia będzie inspirującą siłą dla człowieka” (s. 43).

Podjęcie tematu duszpasterstwa misyjnego jest nowością w dotychczasowych publikacjach, jak stwierdza Autor: „Temat duszpasterstwa misyjnego skupia doświadczenie wielu dziedzin teologii, a przede wszystkim misjologii. Jest to zresztą nowe spojrzenie na tę tematykę” (s. 71). Podobnie rzecz się ma z nakreślonym modelem parafii misyjnej. Parafia, która jest wspólnotą wiernych skupionych wokół Kościoła, musi posiadać wymiar misyjny. Głoszenie Ewangelii i zakładanie Kościoła nie może być końcowym etapem, lecz dopiero początkiem działalności misyjnej. Autor podkreśla także rolę parafii wielkomiejskich, które powinny stać się „centrami ewangelizacji” (s. 62). Szczególnie dziś, kiedy stajemy się świadkami migracji ludności z terenów wiejskich do miast, duszpasterska troska parafii nie może pozostać obojętna na tych ludzi. „Nowe sytuacje” misyjne, o których ks. Górski wielokrotnie wspomina, szczególnie dotyczą właśnie wielkich miast. Podkreślony został także inny aspekt duszpasterskiej troski Kościoła, mianowicie to, że działalność misyjna parafii nie może skupiać się tylko wokół wąskiej grupy osób zainteresowanych problematyką misji, gdyż „misje to nie zadanie dla wybranych, czy egzotyczne hobby dla małej grupki” (s. 64). Współczesna parafia musi otwierać się na coraz to nowe wyzwania i próbować znaleźć wspólny język z powierzonym jej Ludem Bożym.

Czytając *Duszpasterstwo misyjne* oraz mając na uwadze liczne publikacje, można przekonać się o bogatym doświadczeniu Autora w dziedzinie misjologii. Wykład prowadzony jest w sposób przejrzysty i systematyczny, uwzględniając niezwykle cenne wskazówki praktycznego zastosowania w działalności duszpasterskiej. Jedyne, czego czytelnikowi może zabraknąć, to dalszego pogłębienia treści zawartych w publikacji, książka bowiem nie wyczerpuje tematu. Jednak należy mieć nadzieję, iż opublikowany zbiór stanie się bazą dla dalszych refleksji w trosce o kształt duszpasterstwa misyjnego Kościoła.

Publikację ks. Górskiego, mimo iż zawiera treści wygłoszone do duchowieństwa Ameryki Łacińskiej, z całą pewnością warto polecić wszystkim, którzy mają na uwadze dobro i rozwój działalności misyjnej Kościoła. W szczególności przedstawiona konstrukcja modelu parafii misyjnej godna

jest polecenia wszystkim duszpasterzom oraz osobom odpowiedzialnym za animację misyjną.

Barbara Łysik*

*** Mgr lic. Barbara Łysik ur. 1982 r.**, katecheta w Specjalnym Ośrodku Szkolno-Wychowawczym w Tarnowskich Górach, przygotowuje rozprawę doktorską na seminarium misjologii WTL UŚ w Katowicach.

INFORMACJE DLA AUTORÓW TEKSTÓW DO STUDIÓW MISJOLOGICZNYCH

1. Zgłaszanie tekstów

Propozycje artykułów prosimy nadsyłać (żądając potwierdzenia otrzymania) na adres poczty elektronicznej SMP: misjologia@katowice.opoka.org.pl lub przysyłać w formie wydruku wraz plikiem zapisanym na CD na adres korespondencyjny: Stowarzyszenie Misjologów Polskich, ul. Jordana 18, 40-043 Katowice. Termin składania tekstów do kolejnego numeru rocznika upływa z końcem maja.

Redakcja Studiów Misjologicznych preferuje kontakt drogą elektroniczną, dlatego wymagane jest zawsze podanie kontaktowego adresu poczty elektronicznej (e-mail). Na ten adres Redakcja wysyła ewentualne zapytania oraz zredagowane teksty, celem dokonania korekty autorskiej. Korektę należy wykonać w ciągu dwóch tygodni. Brak odpowiedzi w terminie jest uznawany za rezygnację Autora z prawa dokonania korekty. Redakcja zastrzega sobie prawo wprowadzania zmian adiustacyjnych.

2. Informacje o autorze

Autor po raz pierwszy publikujący na łamach czasopisma SMP przysyła na osobnej stronie notę biograficzną (ukończone studia, uzyskane stopnie naukowe, aktualnie pełnione funkcje, zajmowane stanowiska, miejsce pracy). Materiały bez danych kontaktowych autora (adres, e-mail) nie będą przyjmowane do publikacji.

3. Format tekstu

Przesyłany tekst nie powinien przekraczać 20 stron wraz z przypisami (ok. 36 tys. znaków ze spacjami). Wydruk tekstu powinien być jednostronny, na numerowanych stronach A4 z marginesami bocznymi (4 cm prawy, 2 cm lewy) i zapisany na nośniku elektronicznym w formacie „.doc” lub „.rtf”. Należy też zapisać na nośniku występujące w tekście czcionki różne od Times New Roman. Jeżeli do tekstu dołączone mają być zdjęcia, mapy, wykresy: to należy każdy zapisać w odrębnym pliku (w formacie .jpg, o rozdzielczości nie mniejszej niż 300 DPI) z dokładnym wskazaniem źródła, skąd został zaczerpnięty.

Do treści artykułu winno być dołączone streszczenie (około 1200 znaków ze spacjami) z przetłumaczonym tytułem publikacji. Może być w języku angielskim, francuskim, hiszpańskim, niemieckim lub włoskim. Należy dołączyć jego wersję polską. Artykuły napisane w języku obcym winny posiadać (w miarę możliwości) polskojęzyczne streszczenie. Tekst nie powinien mieć podziału słów ani zbędnego formatowania. Poza opisem bibliograficznym należy używać podstawowej odmiany czcionki (bez podkreśleń, pogrubień [np. śródtytułów] i innych wyróżnień graficznych). Kursywę można stosować dla wyróżnienia pojedynczych wyrazów lub wyrażeń. Zalecane są parametry: czcionka Times New Roman, wielkość 12 punktów w zasadniczym tekście, a 11 punktów w przypisach, wszędzie odstęp między liniami 1,5.

4. Pisownia

Pisownia powinna być zgodna z normami języka polskiego i „Zasadami pisowni słownictwa religijnego” zatwierdzonymi przez Radę Języka Polskiego przy Prezydium Polskiej Akademii Nauk (*Zasady pisowni słownictwa religijnego*, red. R. Przybylska,

W. Przyczyna, Tarnów 2004). Dla słów zapisywanych w niełacińskich alfabetach można stosować transliterację uznanych wydawnictw, które należy wskazać w przypisie na początku tekstu.

5. Opis bibliograficzny

Odwołania przypisów (lokowanych na dole strony) należy wstawiać automatycznie w tekście. Cytaty z Pisma Świętego winny mieć zapis według zasad stosowanych w Biblii Tysiąclecia wyd. 4 (np. 1 P 1,2–2,3-4). Jeśli tytuły wydawnictw źródłowych, seryjnych, dzieł Ojców Kościoła i innych występują po raz pierwszy, to należy zawsze przedstawiać je w formie pełnej. Przy kolejnych odwołaniach można używać skrótów wprowadzonych w nawiasie kwadratowym przy pierwszym odwołaniu: R. Haight, *Jesus Symbol of God*, Maryknoll - New York 1999 [dalej cyt. JSG]. Nie należy wprowadzać własnych skrótów dla nazw ksiąg biblijnych, literatury qumrańskiej i nazw zakonów, ale od pierwszego odwołania należy je stosować według ustaleń zamieszczonych w: *Encyklopedia katolicka. Wykaz skrótów*, Lublin 1993². W wypadku braku występowania tam cytowanej publikacji można stworzyć własny skrót, który nie znajduje się jeszcze w *Wykazie*. Przy następnych odwołaniach do tej samej pozycji w ramach artykułu lub jednego rozdziału książki można posługiwać się skróconym opisem (według przypisu 6 poniżej, a nie „dz. cyt.” czy „op. cit.”).

Kolejność opisu bibliograficznego przedstawia się następująco: inicjał imienia, nazwisko, tytuł dzieła, miejsce wydania (bez nazwy wydawnictwa), rok wydania, strony. Nie trzeba dodawać na końcu artykułu bibliografii. W wypadku korzystania z witryn lub źródeł internetowych należy w sposób czytelny rozpisać adres strony (umożliwiający wyświetlenie danej witryny) i podać datę dostępu. Należy rozpisywać imiona autorów wzmiankowanych w tekście po raz pierwszy. Przy kolejnym wystąpieniu zamieszcza się jedynie nazwisko.

Opis bibliograficzny powinien wzorować się na poniższych przykładach:

¹ J.H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, t. 1: *Prolegomena*, Edinburgh 1983, s. 11, 14.

² E. Ancilli, *La mistica: alla ricerca di una definizione*, w: *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, red. E. Ancilli, M. Paparozzi, t. 1, Roma 1984, s. 17-18.

³ K. Rahner, *Kościelna chrystologia między egzegezą a dogmatyką*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, Kraków 2005, s. 251-283.

⁴ A. de Halleux, *La définition christologique à Chalcédoine*, *Revue théologique de Louvain* 7 (1976), s. 1-23, 155-170.

⁵ G. Wita, *Akańskie sposoby rytualnego rozwiązywania kryzysów*, *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 41 (2008) z. 1, s. 82.

⁶ K. Rahner, *Kościelna chrystologia...*, s. 279-283.

⁷ B. Chilton, *John the Purifier*, w: *Jesus in Context. Temple, Purity and Restoration*, red. B. Chilton, C.A. Evans, Leiden - New York - Köln 1997, s. 203-220.

⁸ Tamże, s. 205-212.

⁹ <http://www.ucanews.com/html/fabc-papers/fabc-117.htm> [dostęp: 3.11.09].