

Studia Misjologiczne
Tom 3
2010

STOWARZYSZENIE MISJOLOGÓW POLSKICH

Rocznik Stowarzyszenia Misjologów Polskich
Annual of Association of Polish Missiologists
Tom 3

Redaktor:
Ks. Jan Górski

Studia Misjologiczne

Tom 3

2010




Księgarnia św. Jacka
Katowice 2010

© 2010 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 978-83-7030-797-4

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>Od redakcji</i>	7
--	---

TEOLOGIA MISJI

Anne-Marie Kool, <i>Changing Images in the Formation for Mission: Commission V in the Light of Current Challenges – A Western Perspective</i>	9
Ks. Marek Rostkowski OMI, <i>Juan Pablo II: acerca de la cooperación de los laicos en la actividad misionera de la Iglesia</i>	32
Ks. Tadeusz Wojda SAC, <i>Edynburg 1910 na drodze rozwoju katolickiej wizji misji</i>	43
Ks. Marek Rostkowski OMI, <i>La vocación de los fieles a la santidad. Breve reflexión teológica sobre las enseñanzas del Magisterio</i>	58
Ks. Jan Górski, <i>St. Paul and New Areopaguses</i>	71

HISTORIA MISJI

O. Jan Konior SJ, <i>Implication for Understanding the Relationship between European and Chinese Culture on the example of Matteo Ricci SJ 利瑪竇 (1552–1610) – as a missionary of Western Sciences and Technologies in China</i>	77
Irena Kadłubowska, <i>Zarys wzlotów i upadków chrześcijaństwa w Tunezji. Tunis, Sousse</i>	90
Ks. Tomasz Szyszka SVD, <i>„Ameryka z Chrystusem: słucha, uczy się i przepowiada”. Amerykański Kongres Misyjny CAM 3 – comla 8 w Quito – 2008</i>	104

KONTEKST MISJI

Ks. Grzegorz Wita, <i>Wywiad z ks. Zdzisławem Z. Kruczkim CSMA pracującym na misjach w Papui Nowej Gwinei od 1977 roku</i>	118
--	-----

SPRAWOZDANIA I RECENZJE

<i>Sprawozdanie z 4. Konferencji misjologicznej Międzynarodowego Stowarzyszenia Katolickich Misjologów (IACM) w Tagaytay, Filipiny 2010</i> (Ks. Grzegorz Wita)	127
<i>Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji misjologicznej „Razem dla ewangelizacji świata. Stulecie nowoczesnej myśli misjologiczno-ekumenicznej” WTL US</i> Katowice 13 maja 2010 r. (Ks. Grzegorz Wita)	134
<i>Estetyka Afryki. Antologia</i> , red. M. Cymorek, Kraków 2008 (Ks. Janusz Gajda) ...	138
<i>Tonga Religious Life in the Twentieth Century</i> , Lusaka, Zambia 2006 (Ks. Janusz Gajda)	145

OD REDAKCJI

Rok 2010 był okazją do wspomnienia i przybliżenia powiązań misjologii z ruchem ekumenicznym. Konferencja w Edynburgu w 1910 roku, stała się podstawą do sformułowania w nowy sposób misji. Te zagadnienia zostały ukazane na sympozjum, jakie miało miejsce w Katowicach, w którym wzięli udział goście z różnych Kościołów chrześcijańskich, także z zagranicy.

W tym kontekście ważnym wydarzeniem było wydanie w tłumaczeniu polskim podstawowej pracy D.J. Boscha *Oblicza misji chrześcijańskiej*. Książka ta jest ważnym podręcznikiem dla środowisk misjologicznych i dla kształtowania myśli teologicznej w naszym kraju.

Kontynuujemy założenia publikacji artykułów w języku oryginalnym. Dzięki temu nasz rocznik staje się coraz bardziej znany także w bibliografii misjologicznej. Coraz więcej jest próśb o nasze pismo z różnych ośrodków naukowych w świecie.

Opóźnienie publikacji zostało spowodowane przyczynami niezależnymi. Najpierw oczekiwanie na artykuły, a następnie przygotowanie końcowej redakcji. W związku z tym prosba do misjologów o terminowe nadsyłanie publikacji.

Katowice, marzec 2011

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

Studia Misjologiczne 2010, t. 3, s. 9–31

Anne-Marie Kool*

Budapest

CHANGING IMAGES IN THE FORMATION FOR MISSION: COMMISSION V IN THE LIGHT OF CURRENT CHALLENGES – A WESTERN PERSPECTIVE¹

In his account of the 1910 World Missionary Conference in Edinburgh, W.H.T. Gairdner introduced the agenda for the last two days as follows: “If this be the task before the Church: the evangelisation of all the world, the Christianising of the nations then *what manner of men must they be who are sent to set their hands to it, and what manner of Church must [it] be which sends them!*”². The focus was now on the missionaries, on the “men who are sent” to fulfil the task of “the evangelisation of all the world”³. It was felt that this task largely depended on them. That is why the 1 200 participants met to discuss the Report of Commission V dealing with the preparation of these missionaries⁴. On the next day the focus was on the “Church which sends them”, the “home base” in the “Christian world”.

★ **Anne-Marie Kool** – professor of missiology at KRE-CIMS, director Central and Eastern European Institute for Mission Studies of Károli Reformed University, mission worker at Gereformeerde Zendingbond.

¹ This chapter is an abbreviated version of an paper presented in Edinburgh in October 2006.

² W.H.T. Gairdner and J. R. Mott, *Echoes from Edinburgh, 1910; an Account and Interpretation of the World Missionary Conference*, New York, Chicago (etc.): Fleming H. Revell company 1910, p. 215.

³ In the terminology of Edinburgh 1910 this was applied to the non-Christian world outside the West.

⁴ *Report of Commission V: The Training of Teachers: With Supplement: Presentation and Discussion of the Report in the Conference on 22nd June 1910*, (Edinburgh: Published for the World Missionary Conference by Oliphant, Anderson & Ferrier, 1910).

Since 1910 groundbreaking changes have taken place in the demographics of Christianity. It has become increasingly obvious that the “home base” of Edinburgh 1910, Europe and North America, can hardly be called “Christian” anymore. Christopher J.H. Wright reminds us that on an average Sunday more people are in church in Communist China than in all of Western Europe⁵. The churches in the West find themselves now in a completely new role – as missionaries being sent to their own Western contexts – considered by many as one of the toughest mission fields of today.

This chapter will focus on the changing images of the formation for mission since Edinburgh 1910 from a Western perspective. Wilbert R. Shenk has demonstrated that missiology and missionary training programmes in Western culture “continue to be defined by the ‘foreign missions’ paradigm of the past two centuries”⁶. This forces us to consider whether there has in fact been any change in mission formation since 1910. Though pragmatic approaches based on a functional ecclesiology have dominated the field for the last century, some authors have frequently asked more fundamental, theological questions regarding the nature of the missionary agent on whom this formation is focused. J.E. Lesslie Newbigin observes two responses of Western Christendom to this changed situation, showing a tendency to turn away from the reality of the Gospel and the contemporary world. There is the temptation “to recapture missionary fervour by appeals to the models of the past”, as well as the temptation “to become victim of a sense of guilt”⁷. Referring to the situation in North America, Dana L. Robert suggests we have to go back “to the basics”, since we can “no longer assume an educated consensus about mission in our churches”. She observes that “a formation for mission in a post-modern, pluralistic world is seriously lacking”⁸. This chapter begins, first, with a brief examination of the Commission Report. Second, we will look at how the image of the preparation of missionaries changed and developed during the 20th century. And third, we will turn to

⁵ Ch.J.H. Wright, *An Upside-Down World*, “Christianity Today” 51, No. 1 (2007), p. 42.

⁶ W.R. Shenk, *Training Missiologists for Western Culture*, in: *Changing Frontiers of Mission, American Society of Missiology Series* ; No. 28 (Maryknoll, N.Y, Orbis Books 1999), pp. 129-138.

⁷ J.E. Lesslie Newbigin, *The Future of Missions and Missionaries*, “Review and Expositor” 74, No. 2 (1977), p. 211.

⁸ D.L. Robert, *The Mission Education Movement and the Rise of World Christianity, 1902–2002*, Centennial Celebration of the Mission Education Movement, NCCCUSA General Assembly (2002)., www.nccusa.org/missioneducation/about_us/about_history.htm (accessed 5 April 2007).

the question of missionary formation for today's world, especially in the Western context.

The Preparation of Missionaries: Assessing the Commission V Report

The image of a missionary in this report is one who is trained for a lifetime career on the mission field, bringing Christian civilisation hand in hand with the Gospel message. The impression is that the task of evangelising the world largely depends on Western missionaries, and on the quality of these people. The missionary is *the* agent of mission. The chairman, Douglas Mackenzie, stated that, "The whole matter on the human side of it hinges on the quality of the missionary. The quality of the missionary will triumph over the absence of money. The quality of the missionary therefore becomes a supreme question for this Conference"⁹. And what defined proper "quality" was clearly outlined.

First, there was the quality of scholarship. The Report depicts the missionary not only as someone thoroughly rooted in the Bible, but also as someone who is academically competent in his or her professional field, be that medicine, education, or theology. The missionary should have the highest possible professional qualifications in the relevant field. He must be able to think independently and maintain a broad, academic outlook on life and culture. The general intellectual preparation of a missionary should give him a "habit of weighing what is wanted, and for what purpose. [It should also develop in him] a readiness to recognize the complexity of questions, and humility and patience to study them"¹⁰. Whether this ideal was ever achieved remains an open question.

Second, there was the quality of leadership. The Report acknowledges the "unanimous call from every mission field" for "men with a special capacity for leadership"¹¹. The West was to send "the ablest and best youth of Christendom", "great leaders", not "your average man". The question is how does one identify and train such leaders. "Real leaders are few, those who think themselves to be such prematurely, perhaps before they have left home, usually fail, while the real leaders of the future are today content to be obedient and humble toilers at the daily task which is imposed on them by their own leaders"¹².

Third, there was the quality of spirituality. A central stress in missionary preparation was the importance of their vocation, and of their spirituality.

⁹ *Report of Commission V...*, p. 300.

¹⁰ *Ibid.*, p. 108.

¹¹ *Ibid.*, p. 105.

¹² *Ibid.*, p. 106.

The necessity of spiritual formation was predominantly present in the principles laid out for raising the level of missionary training. The conference itself also had a strong focus on spirituality. In the plenary sessions “the heart of the morning” was given to “the cream of the day”, the prayer hour, times of “united silence, in the close presence of God”¹³. In regard to training, this spiritual element, the Report states, has to do with “ways in which God rather than self becomes the actual centre of life”, and should be considered as “purely the gift of God”. Training could at best only “remove some obstacles in the way of their development”. Nurturing a deeply rooted spiritual life, one that is independent from external aids, can be helped by general instruction, but more by “intimate personal advice” provided by “experienced Christian friends”¹⁴.

Finally, there was the moral quality. “The secret of effective work” rested in an attitude of “docility”, of humility. This openness and willingness to learn was of crucial importance¹⁵. A special chapter in the Report examines the need for continuous education to assist the missionaries to avoid the danger of a certain mental fatigue brought about by climate, food or poor health, which affects both their spiritual and their intellectual life.

Underlying all that is said about the calling and character of the missionary is the matter of obedience to Christ’s command, the Great Commission of Mt. 28:19-20, to take the Gospel to the world. The emphasis is on the task to be completed, rather than on the Gospel as something God *has* done once for all and for which we may all rejoice. This description of Christian mission approximates what Newbigin characterizes as a human “programme of action” and moral reformation, which is marked by an “atmosphere of strain and anxiety”¹⁶. Accordingly, the task of the evangelisation of the world is depicted almost in the form of a huge business plan: a thorough, systematic and critical analysis of the current situation in the mission field. For this plan to be realized, better qualified missionaries were needed. This basic assumption was followed by a set of principles for effective missionary preparation, and recommendations on how to implement them immediately. Finally, proposals were offered to fill certain gaps in this process: a Central Training Institute was proposed and a “last word” was addressed to the church “at the home base”, calling it to provide the necessary resources¹⁷.

¹³ W.H.T. Gairdner and J.R. Mott, *Echoes from Edinburgh, 1910...*, p. 67.

¹⁴ *Report of Commission V...*, p. 100-101.

¹⁵ *Ibid.*, p. 104.

¹⁶ J.E. Lesslie Newbigin, *Bringing Our Missionary Methods under the Word of God*, Occasional Bulletin from the Missionary Research Library XIII, No. 11 (1962), p. 2.

¹⁷ *Report of Commission V...*, p. 300.

The Report conceived Europe, as well as North America, as “fully evangelized”. The urgent issue was to point the home church to her responsibility to “produce the missionaries and resources needed to tackle the unprecedented opportunities now being offered to evangelize the non-Christian world – before it is too late”¹⁸. However, between the lines – especially in the account and interpretation of Temple Gairdner – one senses that the survey had revealed that the home church was not as stable as the delegates conceived it to be.

Christendom Losing Missionary Zeal

One of the first discoveries was, as Gairdner recalls, the “existence of a *non-contributing Church*”¹⁹, that “Christendom is not yet missionary”. Elsewhere he points to the standard of Christian life in the church, the “lowness” of which is related to the “mass of intellectual unsettlement” among students in the West²⁰. With regard to the difficulties in recruiting missionaries, there was not simply a lack of interest in the missionary vocation. The “ultimate explanation”, put very “bluntly”, was that “men are not coming forward into the membership of the Christian Church at all”²¹. It was even stated that “something must happen to the church at home if it is going even to look at the work which has been put on it by this conference”²². Despite these bleak signs, the Report pointed the conference to God, the “one solution of the problem of the home base of missions”²³. People were urged to pray for a revival of a missionary spirit in the sending churches. Nonetheless, the first signs were already present for what Andrew F. Walls referred to as “perhaps the largest and fastest recession in Christian history”²⁴.

In identifying the weakness of the “home base”, the Report focused on the importance of making the home church more missionary minded. The idea dawned that “the missionary enterprise must cease to be considered a matter for the specialists”²⁵. This was no less than a restoration of the church to “her proper function”, or “the re-creation of the church”. It is something “which only God Himself can work, yet a work in which man can join by the almost forgotten secret of prayer”. This was the *Moravian Ideal*: the church itself as a mission society. At issue was “how to make the passion for taking

¹⁸ A.F. Walls, *The Great Commission 1910–2010*, Towards 2010, <http://www.towards2010.org.uk/papers.htm> (accessed 2 October 2006).

¹⁹ W.H.T. Gairdner and J. R. Mott, *Echoes from Edinburgh, 1910...*, p. 240.

²⁰ *Ibid.*, p. 247.

²¹ *Ibid.*, p. 262.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 263.

²⁴ A.F. Walls, *The Great Commission 1910–2010*.

²⁵ W.H.T. Gairdner and J. R. Mott, *Echoes from Edinburgh, 1910...*, p. 241.

the Gospel to all the world permeate every rank and class and definable section of Christendom”²⁶. We see here the contours of a new image of missionary agent, the church itself, later termed a “missional church”²⁷.

Finally, these issues, while of theological bearing, were essentially pragmatic. The concept of a missionary church was an individualistic one. It was to become an instrument for the goal of “gathering converts”, one by one, and in this way of Christianizing the non-Christian world. The focus was on *how to* secure, as soon as possible, the needed resources for completing the task. The Report was characterized by what James A. Scherer described as “missionary traditionalism”. The *modus operandi* of missions remained unexamined. The theological, practical, vocational and intellectual tasks appear to be “perfectly self-evident”. No fresh study was required²⁸. Difficult questions were not asked, and the only things perceived as lacking were human and financial resources. Scherer, indicative of something of the shift, calls for a renewed biblical reflection on the goals and practices of mission. “Our missionary practice must reflect that the Triune God fulfils His mission in the world through the church”²⁹. He emphasized that the “church needs to bring its missionary practice into conformity with a Biblical, theocentric and apostolic understanding of missionary vocation”³⁰.

The 20th Century: Changing Images in the Formation for Mission?

Billy Graham, in his opening speech at the Lausanne Congress on World Evangelisation in 1974, characterized Edinburgh 1910 as “the most historic conference on evangelism and missions of this century”³¹. He identified two streams coming out of Edinburgh: an evangelical one and an ecumenical one. This split was due to several interrelated shifts in approach. Although some attempts were undertaken to reconcile the two streams, several dichotomies continued to dominate the discussions on mission theology and practice throughout the 20th century. Aspects of this include: shifts from an individualistic to a communal approach, from evangelism to social action, from parachurch/mission society to church as the agent of mission, from

²⁶ Ibid., p. 242; cf. pp. 249-250.

²⁷ Cf. Darrel, L. Guder (ed.), *Missional Church: A Vision for the Sending of the Church in North America*, The Gospel and Our Culture Series (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998).

²⁸ J.A. Scherer, *The Preparation of Missionaries in an Ecumenical Era*, Occasional Bulletin from the Missionary Research Library XV, No. 2 (1964), p. 4.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

³¹ J.D. Douglas, *Let the Earth Hear His Voice: Official Reference Volume, Papers and Responses*, Minneapolis: World Wide Publications, 1975, p. 26f.

man ‘in this *and* the next world’ to man ‘in this world’ alone, and from reconciliation with God to social reconciliation³². Graham sees the main reason for these shifts in an unclear relation between church and mission. In Edinburgh, church leaders were not there to represent their *churches*; they were there as “evangelists or missionaries”. However, in later world missionary gatherings the participants were, increasingly, “eminent leaders in their capacity as *churchmen*”³³. Graham considered these church leaders to be the main cause of a lack of evangelistic zeal that led to the disappearance of mission from the agenda. This strengthened the increasingly individualistic character of mission in evangelical circles, and impacted changes in the formation for mission. Profound theological discussions were taking place on the *what* and *why* of mission(s) in the ecumenical stream, while the evangelical stream was dominated by pragmatism and a complete lack of theological reflection. Fruitful interaction between the two concerning the church and mission relationship was missing. There was no mutual correction. This resulted in a continuation of a pragmatic approach to mission with no fundamental theological questions raised, and a stagnation of a missionary fervour, with some excellent documents on mission theory shelved in Geneva. What are the reasons for this stalemate? One wonders why Protestants write relatively little about a theology of mission.

It is important to note that two different views on missionary ecclesiology came out of Willingen. For one, represented by Newbigin, Scherer *et al*, the church was perceived as continuing the mission of Jesus in the world. The other, “emphasizing the work of the Spirit in culture”, is represented by Hoekendijk *et al*. These two views remain in tension even until today³⁴.

Traditional Approaches Re-evaluated Due to the Shock of China Closing

In the light of the changes in the middle of the 20th century it is no surprise that the Willingen Conference of the International Missionary Council in 1952 took up the subject of “Missionary Vocation and Training”³⁵. The “alarmingly high” number of missionary withdrawals in the 1950s made it clear that traditional approaches had to be re-evaluated.

³² Ibid., p. 26.

³³ Ibid.

³⁴ M.W. Goheen, *As the Father Has Sent Me, I Am Sending You: J.E. Lesslie Newbigin's Missionary Ecclesiology*, Zoetermeer (Netherlands): Boekencentrum, 2000, p. 5.

³⁵ International Missionary Council, *Minutes of the Enlarged Meeting and the Committee of the International Missionary Council, Willingen, Germany, July 5th to 21st, 1952*, London; New York: International Missionary Council, 1952, p. 69-74.

The 1952 Willingen conference of the International Missionary Council placed an emphasis on God calling the church to express her mission “through an increasing flow of Christian laymen and women who go across the world in business, industry and government and who do so with a deep conviction that God calls them to witness for Him in all of life”³⁶. Each member is called “to share in the total mission of the church by his witness in his daily life and work”³⁷. According to Newbigin, “the primary witness to the sovereignty of Christ must be given and can only be given in the ordinary secular work of laymen and women”³⁸, they are the “signs of His lordship in every area of life”³⁹, the “subversive agents”⁴⁰, and “the church’s front-line troops in her engagement with the world”⁴¹. Early in his career Newbigin had come to the conclusion that “the success or failure of the church depends supremely upon the witness to Christ of the ordinary lay member”⁴².

For Newbigin, recovering the laity as the primary agents of mission had huge implications for missionary formation. His wide experience as a missionary in India had taught him the importance of “exhorting pastors to give high priority to training people in their congregations for their callings”, and to developing structures whereby “the laity can be equipped for their witness in society”⁴³. The patterns of ministerial leadership were the primary structure needing reform⁴⁴.

Willingen’s dealing with the missionary calling of the church did not rule out a foreign missionary obligation to be fulfilled by people in life-long service to the church, although this conclusion was prompted only by practical considerations⁴⁵. The stronger focus on the missionary nature of the church implied for the foreign missionary that “decisions in all matters of common

³⁶ J.A. Scherer, *The Preparation of Missionaries in an Ecumenical Era*, p. 5, quoting International Missionary Council, *The Missionary Obligation of the Church; Willingen, Germany, July 5-17 1952*, International Missionary Council, London, Edinburgh House Press, 1952, p. 19-25.

³⁷ International Missionary Council, *Minutes of the Enlarged Meeting and the Committee of the International Missionary Council, Willingen, Germany, July 5th to 21st, 1952*, p. 69. See also {Günther, 1970 #7168}, p. 152. who states, that “laypeople are the bridgeheads of the church in the world”.

³⁸ Quoted in M.W. Goheen, *As the Father Has Sent Me...*, p. 44.

³⁹ J.E. Lesslie Newbigin, *Unfinished Agenda: An Updated Autobiography*, St. Andrew Press, Edinburgh, 1993, p. 203.

⁴⁰ M.W. Goheen, *As the Father Has Sent Me...*, p. 361.

⁴¹ *Ibid.*, p. 308.

⁴² Quoted in *Ibid.*, p. 18.

⁴³ *Ibid.*, p. 95.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 97.

⁴⁵ J.A. Scherer, *The Preparation of Missionaries in an Ecumenical Era*, p. 5.

concern should be made in mutual consultation and in the spirit of partnership and obedience"⁴⁶. Scherer points out that here we see a transition from the 19th century missionary's role as "a gospel herald standing on the frontier of paganism" to an "ecumenical servant". The interchange of servants of the church between countries belongs to the ecumenical nature of the church herself, not whether churches are older or younger⁴⁷. "The missionary now fulfils his personal calling by merging his vocation and identity with that of the receiving church." He is not sent anymore as an "agent or authority of the sending church", but as "a servant loaned by one branch of the church of Christ to another"⁴⁸. The terminology for 'foreign mission' shifted to 'inter-church aid', the foreign missionary became a 'fraternal worker'⁴⁹.

Newbigin concludes that mission was being absorbed into inter-church aid and ecumenism. This was caused by a distorted ecclesiology. "We have corrupted the word 'church' (and distorted the life of the churches) by constantly using it in a non-missionary sense. If it was always clear, both in our speech and in our ecclesiastical life that the Church *is* mission then inter-church aid would always be aid-for-mission and nothing else"⁵⁰. He recalls that, whereas traditional Christian tendencies rejected the world, the mission and renewal of the church in the 1960s now "depends on acceptance and affirmation of the secular world." The vision of the missionary nature of the church, represented by Newbigin and dominant in the 1950s, was now considered "pious talk and Geneva ideology"⁵¹.

Although it would appear that the age of the foreign missionary was over with the indigenous church now taking responsibility, Newbigin points to the cross-cultural missionary as an "enduring necessity in the life of the universal Church", because in and through that person an ecumenical correction takes place. Through the "reflexive action" of the missionary "the gospel comes back to us in the idiom of other cultures with power to question our understanding of it"⁵².

In 1959, the International Missionary Consultation was asked to undertake a study of missionary training on a world-wide basis. Here, the foremost question asked was why it is at all necessary to train missionaries: "Is not the

⁴⁶ Ibid., p. 6.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ International Missionary Council, *Minutes of the Enlarged Meeting and the Committee of the International Missionary Council, Willingen, Germany, July 5th to 21st, 1952*, p. 7.

⁴⁹ Günther, *Von Edinburgh Nach Mexico City: Die Ekklesiologischen Bemühungen Der Weltmissionskonferenzen (1910–1963)*, Stuttgart b Evang. Missionsverlag 1970, p. 150.

⁵⁰ M.W. Goheen, *As the Father Has Sent Me...*, p. 320.

⁵¹ Newbigin, *Unfinished Agenda: An Updated Autobiography*, p. 164f.

⁵² Ibid., p. 365.

missionary task self-evident to men of Christian conviction? Does not the church understand what mission is?"⁵³. The working definition of a missionary was accepted as "the servant of the church who leaves his own country or culture to proclaim the Gospel in partnership with the church where it is already at work, or with the purpose of planting the church where it has not yet been planted"⁵⁴. For the first time the emphasis was that "every church is potentially both a sending and a receiving church", recognizing the need for missionaries also from the "younger churches"⁵⁵.

Whereas Edinburgh thought in pragmatic terms, now theological issues are given attention in missionary formation. Scherer states that "theological clarity is no luxury to the Christian mission; it belongs to the indispensable equipment of the missionary". Practical matters must also be given attention, implying "a rigorous application of theology to missionary practice, so that the means and instruments employed are consistent with the Gospel"⁵⁶. Missionary methodology should be grounded in theology, because "missionary activity that is not consistent with the mind and purpose of God has no claim upon His blessing"⁵⁷. Since in the ecumenical era the missionary's service has inter-church, inter-confessional and international implications, missionary training should deal with all three of these senses of ecumenical⁵⁸. It should occur in an ecumenical community setting in which the missionary candidates should be helped to "maintain and strengthen their evangelistic zeal and to deepen their sense of commitment to Christ as Lord"⁵⁹. A special emphasis should be given to "building genuine and vital relationships with persons" and working with groups. A significantly new note at the Toronto Consultation was an emphasis on the involvement of the receiving church in all phases of missionary orientation and training⁶⁰, and in pastoral care – or, "member care", as it is called today for expatriate missionaries.

Much attention has been and is given to the formation of individuals for missions, be it 'the laity', 'foreign missionaries' or 'fraternal workers'. But the

⁵³ International Missionary Council, *Minutes of the Enlarged Meeting and the Committee of the International Missionary Council, Willingen, Germany, July 5th to 21st, 1952*, p. 2.

⁵⁴ J.A. Scherer, *The Preparation of Missionaries in an Ecumenical Era*, pp. 5-6.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 5-6.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 3.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 5.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 7.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 8.

⁶⁰ *Ibid.* p. 11. The changed role of the young church is also observed in the fact that they painted a composite picture of the desiderata in a missionary, emphasising such qualities as servant-hood, lifelong identification, embodiment of Christian vocation and spiritual depth and maturity. J.A. Scherer, *The Preparation of Missionaries in an Ecumenical Era*, p. 13-15.

missionary formation of churches seems to have been given less attention. Dana L. Robert reminds us that the Mission Education Movement in America taught ordinary church goers about the mission of the church, calling them to support missions. This was the way in which many denominations “came to look beyond themselves to a grand vision of the Kingdom in which all of Christ’s people have a place at the table”. The “simultaneously optimistic and self-critical” materials of the Mission Education Movement brought that “grand vision down into the living rooms of small-town Christians across the country”. This located “American experience in its place, as only one part of a worldwide Christian community”.⁶¹ In the last three decades of the 20th century the movement “lost steam” because the number of missionaries from evangelical mission agencies and churches outgrew those of mainline churches, and thus mission in terms of missionary formation reflects the individualistic, pragmatic days of Edinburgh 1910.

Theological institutions were supposed to play a role in the missionary formation of the churches in the West, equipping them to take up their responsibility for mission in their own local and global contexts. David J. Bosch points out that one factor in the present crisis for missiology in the West is that the modern missionary enterprise was born and bred outside the church. “The church did not regard [herself] as called to mission. The Reformation definitions of the church were concerned with what happened inside the church a place where something was being done (passive voice), and not a people who did something. Consequently when the missionary flame was eventually kindled, it burned on the fringes of the institutional church, frequently meeting with passionate resistance from the official church”⁶².

Mission was an “appendix” to the church, and missiology could be no more than that in the theological curriculum. Practical theology focused on the internal upbuilding of the church in the West, missiology with the church in the ‘Third World’. Other theologians often “did not know how to cope with a department of foreign affairs in their institutions”⁶³. That is the case in many institutions in Europe. A clear focus on missiology in their own context has emerged in only a very few institutions, although that number is increasing.

The most significant shift in mission formation since Edinburgh 1910 was the move from an individualistic, pragmatic focus on the missionary as the hinge on which the whole missionary movement depended, to a focus on God being a missionary God, who sends His church into the world. However,

⁶¹ D.L. Robert, *The Mission Education Movement and the Rise of World Christianity, 1902–2002*.

⁶² D.J. Bosch, *Theological Education in Missionary Perspective*, *Missiology: An International Review* 10, No. 1 (1982). p. XIX.

⁶³ *Ibid.*, p. XXI.

Willingen's focus on the missionary church remains deficient insofar as the relationship between the individual and the communal agent in missions remains ambiguous. Here, the individual missionary remains a functionary of the institutional church, dependent on the church, and confined by its institutional structures.

In the meantime a functional ecclesiology had taken over, which eliminated missions from the agenda of the mainline churches for decades to come. Newbigin continued his Trinitarian-Christocentric perspective on the church in mission, and introduced a related, new image for Christian mission (1958); that of One Body, One Gospel, One World⁶⁴. Paradoxically, this was not initially taken up by the ecumenical movement, but by the evangelical wing of worldwide Christianity in its groundbreaking congress in Lausanne 1974.

Reaction: World Evangelisation Back on the Agenda

Billy Graham formulated the goal for Lausanne as focusing on one sector of the church's responsibility, that of evangelism, because this aspect had "not been adequately represented at some of the other world Church gatherings"⁶⁵. Evangelical Christianity kept the "unfinished task" of world mission on the agenda in the last decades of the 20th century, taking up one of the main concerns of the Willingen conference to reinvigorate the missionary movement. It is striking how Newbigin's unity image for Christian mission is taken up in a modified way by the Lausanne movement – "the whole Church the whole Gospel the whole world". The structure of his statement is taken up, but its heart is relinquished – whole vs. one – possibly explaining the fact that Newbigin was not present in Lausanne⁶⁶.

⁶⁴ J.E. Lesslie Newbigin, *One Body, One Gospel, One World: The Christian Mission Today* (London and New York: International Missionary Council, 1958).

⁶⁵ J.D. Douglas, *Let the Earth Hear His Voice*, p. 27. In some circles, Graham continued, "evangelism has been reinterpreted (...) to mean primarily 'changing the structures of society in the direction of justice, righteousness and peace'. (...) Biblically, evangelism can mean nothing else than proclaiming Jesus Christ by presence and by trusting the Holy Spirit to use the Scriptures to persuade men to become His disciples and responsible members of His Church. (...) *Evangelism and the salvation of souls* is the *vital mission* of the Church. The whole Church must be mobilized to bring the whole Gospel to the whole world. This is our calling. These are our orders", 31.

⁶⁶ There was little attention at the Lausanne Congress 1974 on the 'formation for mission', or the training of missionaries, though some contributions dealt with closely related topics like the "Church as God's Agent in Evangelism" (Douglas 1975: 327-351). Bruce J. Nicholls, speaking on theological education and evangelisation, quotes the Tambaram 1938 conference admitting that "theological education

A major development in the formation for mission is related to the Lausanne movement. With the growth of the emerging missionary movement from the Two-Thirds World in the 1980s and 1990s, the Mission Commission of the World Evangelical Fellowship presented a study in 1991 called *Internationalising Missionary Training*: a “world-wide perspective on the equipping of cross-cultural servant leaders”. It offers a “spectrum of *models* from different countries, contexts and institutions” which are involved in the training of missionaries at a global level. The common thrust of the training is “formation of character”, and the “development of cross-cultural ministry competencies” emerging from “solid Christian educational philosophy”⁶⁷. “Nothing else like it exists”. Its global perspective offers “the singular opportunity to do something new and fresh in this arena of equipping cross-cultural servants, while at the same time learning from both the successes and mistakes of the Western missionary movement”⁶⁸. A sense of opportunity and optimism, like Edinburgh, is present here. But there is also a kind of amnesia. Were not Commission V, and later the Toronto Consultation (1964), examples of internationalising missionary training and involving the ‘receiving churches’ in the training process?

Stephen T. Hoke, in examining the paradigm shifts in “Missions Training”, states that “the roles played by missionaries from North America must

is one of the greatest weaknesses in the whole Christian enterprise” (Douglas 1975: 634-648). He confesses that this is still true as far as evangelicals are concerned: “We believe that sustained evangelism depends on our depth of commitment to the truth of the uniqueness and finality of the Gospel, and on our capacity to mobilize the whole church in continuous evangelism. This involves both theology and education.” (634). Also lay people in the local church “must be trained and equipped for evangelism.” (647). Jonathan Tien-en Chau in an Asian ‘interpretive footnote’ deals with some fundamental issues related to the unity of the church, one of them being the question whether foreign missions have a right to operate independently of the local national church, or to pass her by “if the latter is not doing a good job in evangelism”. The crucial issue at stake for him is whether to cooperate with less mission-minded churches for the sake of biblical unity or to choose an independent route for pragmatic reasons so that mission strategy may be accomplished. Chau asks, “Should we permit a pragmatic approach to cross-cultural strategy?” He concludes that “the biblical doctrine of the unity of the body and the diversity of its members does not warrant such a pragmatic policy”. The evangelical world needs “to re-examine its para-church structures in the light of the nature of the unity among local churches.” (Douglas 1975: 1109, 1110, 1113).

⁶⁷ W.D. Taylor (ed.), *Internationalizing Missionary Training: A Global Perspective* (The Paternoster Press, Exeter and Baker Book House, Grand Rapids, 1991), p. IX.

⁶⁸ Ibid.

change". He calls for "servant-teaching" and "a ministry of humility"⁶⁹, offering a good illustration of the current state of affairs in the formation for mission among evangelicals, and showing that in fact not much has changed since Edinburgh 1910. There seems to be a hidden resistance to speaking about Western culture as a mission field. One wonders, with this vestige of a "West to the rest" attitude, whether "real and active cross-fertilization" is truly taking place, so that we may become "truly global in our missionary work"⁷⁰. There is a real danger that the West will continue to "dominate and impose strategy and structuring" of the partnerships between the West and the Two-Thirds World⁷¹; all the more so since most of the resources for missions are still provided by the West. Hoke presents us with a training model for missions characterized by a pragmatic ecclesiology. This is deficient in that it only focuses on the training of the individual missionary and not of the church. The basic assumption of the 19th century image of a missionary and of the Western church as 'home base' is still present. Western culture is not explicitly considered a 'mission field'. The methodology of the formation for mission is uncritically taken from secular business models, which have their starting point in a radically different anthropology, and introduce non-biblical values into the mission movement. Shenk reminds us that "we should become more self-aware of the assumptions that have controlled mission studies and missionary action up to the present"⁷². Interestingly enough, Hoke concludes his article similarly, with the observation that "we have been depending too much on social sciences, management by objectives, and marketing techniques. Where is Jesus in all this?"⁷³ He proposes a "biblically responsible and reflective" answer from Christian educators, a response of "doxological teaching", that is, "recognizing or discovering that 'God is here! God is in this place!'" and then designing learning experiences which open the learner's eyes to see how big and glorious God is"⁷⁴.

Surveying the "images" of missionary formation in the 20th century captures Newbigin's observation well, that two temptations have threatened

⁶⁹ S.T. Hoke, *Paradigm Shifts and Trends in Missions Training—a Call to Servant-Teaching, a Ministry of Humility*, "Evangelical Review of Theology" 23 (1999). See also: S.T. Hoke and J. Roché, *The Missionary Training Assessment: A Best Practices Case Study in Missionary Training*, "Common Ground Journal" 4, No. 2 (2007), (accessed 3 May 2007).

⁷⁰ S.T. Hoke, *Paradigm Shifts and Trends in...*, pp. 330 and 331.

⁷¹ Ibid., p. 331.

⁷² W.R. Shenk, *Training Missiologists for Western Culture*, p. 132.

⁷³ S.T. Hoke, *Paradigm Shifts and Trends in Missions...*, p. 346, quoting L. Grant McClung.

⁷⁴ Ibid., p. 346, quoting L. Grant McClung.

the mission movement. On the evangelical side of the stream we notice the temptation “to recapture missionary fervour by appeals to the models of the past”. A striking resemblance of continuity with Edinburgh 1910 can be observed in the image dominant among evangelicals: the individual missionary as the agent in missions. However, a shift has taken place from the career missionary to more short-term and tentmaker missionaries. Often partnership with local churches has been missing. It seems that in comparison to Edinburgh the academic focus has weakened. The pragmatic mission enterprise has continued. A weak functional ecclesiology gave way to the expansion of parachurch organisations. This led the missionary movement worldwide to splinter, causing duplication of effort, competition, division and conflicts within the body of Christ. *How* was at the forefront, and the *what*, and *why* questions were hardly raised. Theological questions into the nature of the missionary agents – the question of who should be included in the formation process – were not asked. A reductionist approach, lacking the biblical image, continued. No critical reflection took place on the methodology used in the formation. One wonders whether the drivenness for results and outcomes due to the use of secular business models in mission, and the continuation of an individualistic focus, does not lead to a situation in which missionaries are stretched to capacity, giving rise to increased ‘missionary attrition’⁷⁵. This image is as much a child of its time as the Edinburgh one. Few missionary training programmes have been set up for mission to Western culture, as the West seems not to be taken seriously as a ‘mission field’. In the meantime, an emerging missionary movement is spreading up out of Central and Eastern Europe, often eastward into Central Asia and Siberia.

On the ecumenical side, Newbigin observes another temptation, “to become victim of a sense of guilt”⁷⁶, has dominated. This second image of a missionary is a more corporate one, emphasizing since Willingen that the whole church was the agent in missions, with the responsibility of all her members to be witnesses. However, the ambiguity of Willingen resulted in a confused situation in which mission was dropped altogether. There was a failure to give these corporate and individual missionary agents a clear theological foundation, as well as uncertainty regarding how the two should relate to each other and to the world to which they were called. There was also ambiguity regarding how the *missio Dei* and the *missiones ecclesiae* were to relate. At most, churches were dominated by social agendas. Mission was out. Ecumenical unity without reference to mission was in. After the individualistic

⁷⁵ See also: W. Taylor (ed.), *Too Valuable to Lose: Exploring the Causes and Cures of Missionary Attrition* (Pasadena: William Carey, 1997), K. O'Donnell, *Doing Member Care Well* (William Carey Library, 2002).

⁷⁶ J.E. Lesslie Newbigin, *The Future of Missions and Missionaries*, p. 211.

emphasis of Edinburgh 1910, the image of mission formation expanded to a more corporate, communal model. However, this change has not been of much impact, as the focus was no longer on mission.

Contemporary missiology also missed the opportunity to lead the formation of the church and its pastors for mission, helping them to understand the shift from Christendom to new missionary ecclesiology. Missiology continued to be the department for external affairs in Western theological curricula, focusing on the non-Western world, and hardly dealing with the Western world and its own missionary challenges! Few theological institutions aimed at teaching their pastors to be trainers of the members of their congregations to live a witnessing life and be missionaries, as Newbigin and others emphasized.

Resistance to Shift from Christendom to Missionary Ecclesiology

What is striking is a kind of resistance in Europe to thinking through issues related to the missionary nature of the church, although recently evangelism and mission are back on the agenda of mainline churches there⁷⁷. There is no evidence of new missional structures in the church, which is indispensable for the Western churches to face the challenges of now being part of the non-Christian world. The emergence of non-Western Churches all over Europe has led to a situation where, on an average Sunday in cities like Amsterdam and Copenhagen, more “non-Western” Christians worship than ethnic Dutch or Danes. Yet it seems that mainline European churches hardly take notice of these changes.

Wilbert R. Shenk states that the church in the West has long been marginalized, “because it is confused about mission to its own culture”. The “self-consciousness” inculcated by Christendom was non-missionary. Therefore the church in Western culture is characterized by a “lassitude”. “What is required is a fundamental reorientation of the church in modern culture to its mission to its culture.” In other words, “missional ecclesiology must be at the top of our agenda”. Through the modern mission movement the church rediscovered her responsibility in the ‘regions beyond’, but “nothing less than a reformation on that scale will deliver the church in the West from its captivity to its mission-less identity relative to its own culture.” A “continuing conversion of the

⁷⁷ See e.g. M. Bünker and M. Friedrich (eds.), *Evangelising. Protestant Perspectives for the Churches in Europe* (Wien: CPCE, 2007), http://lkg.jalb.de/lkg/documents/lkg_doc_en_2089.pdf (accessed 2 May 2007). However, the little attention given to the discussion of this document at the Budapest 2006 General Assembly does not seem to imply that it is considered a major agenda item.

Church” to its missionary nature is needed!⁷⁸ The missionary formation for Western culture must reckon with the “ancient cathedral spires (which) continue to cast long shadows, but it must be based on a renewed understanding of the apostolic character of the church”⁷⁹.

One wonders why Newbigin’s theological reflections did not have more impact on the Lausanne movement. Was he considered too much of a ‘liberal ecumenical’? Why did his theological and practical reflection on the church’s formation for mission not have more impact on the ecumenical movement? Was he considered too much of a ‘missionary’ in the traditional sense of the word? Probably the greatest asset in the formation for mission of the Edinburgh 1910 conference was that it was *one* conference, mission in unity, representing what were later referred to as the evangelical and ecumenical movements. But the greatest deficiency of Edinburgh was the dominance of the Western perspective on mission. Until now, “solutions” for recovering a proper image of the formation for mission have been provided by “the West”. As Joel A. Carpenter suggests, Western scholars would do well to listen to those voices of the body of Christ belonging to non-Western Christianity “by allowing (them) to share in our projects here and shape our agendas”⁸⁰. They are now in the majority. Their perspective in the training of missiologists and missionaries for Western culture could advance Shenk’s observation that the formation for mission ought to be based “on a biblical understanding rather than historical precedents and theological distortions”⁸¹.

The 21st Century: Changing Images in the Formation for Mission: ‘Back to the Basics’!

African scholars remind us that the NT provides resources needed “for offering a solidly grounded critique of the practice of mission”⁸². Newbigin, with his forty years of missionary experience in India, says that foreign missions, in the sense we know them, are a relatively recent occurrence and have been shaped by the movement of the cultural and political expansion of the West. He emphasizes that as we realize that our missionary methods have

⁷⁸ See D.L. Guder, *The Continuing Conversion of the Church*, C. van Gelder (ed.), *The Gospel and Our Culture Series* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., 2000).

⁷⁹ W.R. Shenk, *Training Missiologists for Western Culture*, p. 130.

⁸⁰ J.A. Carpenter, *The Christian Scholar in an Age of Global Christianity*, *Minds in the Making* 1, No. 2 (2004).

⁸¹ W.R. Shenk, *Training Missiologists for Western Culture*, p. 132.

⁸² T. Okure, “The Church in the Mission Field, Edinburgh 1910. A Nigerian/African Response,” *Towards 2010*, <http://www.towards2010.org.uk/papers.htm> (accessed 2 October 2006).

been “too much conformed to the world of the 19th century, it is no adequate response to try now to be conformed to the world of the 20th century”⁸³, or, one could add, to that of the 21st century. We need to look afresh “to our chart and compass and to ask how we now use the new winds and the new tides to carry out our sailing orders”⁸⁴. That is what Newbigin considers a third possibility, apart from the two temptations mentioned earlier. It is another way forward, though it may not be “broad and easy”. It is the “costly, but exciting task... of fundamental theological thinking, of Bible study, and of discerning the signs of the times”⁸⁵.

Dana L. Robert suggests “we should go back to the basics”, since “one can no longer assume an educated consensus about mission in our churches”⁸⁶. As we do so, Newbigin urges that, first and foremost, we recover the proper biblical and theological foundations for mission:

“The Christian mission began not as something to be done for the world, but as something God *has* done for all – the conquest of death. The risen Lord with us – that is the starting point. Jesus reigns; He is the *Alpha* and *Omega*; all authority in heaven and earth is His. He builds up and casts down, He roots up and He plants. He is not struggling against a world too strong for Him. He is not appealing to us to help Him to overcome the world. He *has* overcome the world, and all things – the things that so baffle us and frighten us – are in His hands to deal with as He will. How foolish we are when we allow ourselves to be tempted to seek some other source of authority and assurance for our mission... As if who Christ is and what He has done were not good enough reasons to go singing to the ends of the earth”⁸⁷.

Christian mission does not begin with a programme of action, but with the Risen Lord. “It does not have about it that atmosphere of strain and anxiety, which always characterizes a human programme. It begins with a shout of joy. He is risen from the dead!”⁸⁸ Christian world mission starts with the resurrection of Jesus Christ, “that explosion of hope (which) carried the believers to all the points of the compass”⁸⁹.

⁸³ J.E. Lesslie Newbigin, *Bringing Our Missionary Methods under the Word of God*, p. 2.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 2.

⁸⁵ J.E. Lesslie Newbigin, *One Body, One Gospel...*, pp. 11 and 12.

⁸⁶ D.L. Robert, *The Mission Education Movement and the Rise of World Christianity, 1902-2002*.

⁸⁷ J.E. Lesslie Newbigin, *Bringing Our Missionary Methods under the Word of God*, p. 2.

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ J.E. Lesslie Newbigin, *The Future of Missions and Missionaries*, p. 209.

The Twofold Antioch Mode of Missionary Existence

Shenk reminds us how Luke describes in Acts the unfolding of the church's missionary existence. Following His ascension Jesus entrusts the disconsolate and disoriented disciples with their defining purpose (Acts 1:8), which serves as the basis for the constitution of the church at Pentecost. In two passages Luke provides a twofold normative model for how this missionary existence of the church is to work out in the world⁹⁰, and to the ends of the earth.

There is, first, the *organic mode*, with the disciple community scattered under the impact of persecution. They went as far as Antioch, one of the largest urban centres of that time, maintaining their witness indiscriminately to both Jews and Gentiles. This mode, Shenk emphasizes, has been the main vehicle of the expansion of the church historically. Secondly, there is the *complementary mode*: certain individuals set apart for itinerant ministry⁹¹. The innovative action of the Holy Spirit set apart certain individuals for an itinerant ministry, enabling faith to spread to key places in the Roman Empire. "This creates the precedent for the sending mode and, by extension, cross-cultural mission, which played a critical role in the expansion of the church precisely because it guards against parochialism, which is the slow death of the faith"⁹². Newbigin reminds us that the Holy Spirit Himself is the agent of mission who empowers the disciples (Acts 1:8) to continue the work of Christ Himself⁹³. The "Antioch Mission" does not advance after the manner of a "humanly organized campaign"⁹⁴, or as a "corporation to which Christ has entrusted it, but as the living body quickened and directed by the Spirit. The Spirit remains free and sovereign. He leads the way, goes ahead of the Church, surprises the Church with new things, leading her through her mission into fullness of the truth"⁹⁵.

The two-fold Antioch mode of mission leaves us with a surprising method for the formation for mission. There is a corporate dimension, focused on the disciple community in Antioch as they 'organically' fulfil their mission, and a two-fold individual dimension, constituted by the members of this community and those sent out on a 'complementary' mission. Both are closely related, as those who are sent on an individual mission have been actively involved in the formation of the former, and they continue to do so

⁹⁰ W.R. Shenk, *Training Missiologists for Western Culture*, pp. 132 and 133.

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid.

⁹³ J.E. Lesslie Newbigin, *One Body, One Gospel, One World: The Christian Mission Today*, p. 18.

⁹⁴ Ibid., p. 19.

⁹⁵ J.E. Lesslie Newbigin, *The Future of Missions and Missionaries*, p. 215.

as they share their missionary experiences. One could even argue that special formation for mission is not even on the agenda; it is part of the everyday formation to be a disciple of Jesus Christ, empowered by the Holy Spirit who sends them to witness in Antioch and the ends of the earth. It was part of the nature of this community. On this basis Newbigin argues that: “Church and mission belong indissolubly together”⁹⁶. When the two are separated, he argues the result is that “the Church becomes an introverted body, concerned with its own welfare, rather than with the Kingdom of God, and even if successful missionary work is carried on by others – the Church will be no fit home for those who are gathered in”⁹⁷. In addition, he notes that, “where new converts are taught from the very beginning that being a Christian means being involved in a continuing mission to the world, they take their place quite naturally from the beginning in the van of the Church’s evangelistic work”⁹⁸. In arguing for a missionary ecclesiology – that mission belongs to the essence of the church – he sounds almost blasphemous to a Christendom ecclesiology still widespread in Western culture. “If churchmanship does not mean fellowship with the Lord Jesus Christ through the Spirit, it means nothing; and you cannot have fellowship with Him without being committed to partnership in His mission to the world”⁹⁹.

The question for theological institutions in the West is how to turn their inward looking, theological curriculum into one which deals with the realities of their own Western context as a mission field, drawing on experiences gained in the worldwide mission movement. How could theological education provide for pastors to be missionaries to their own contexts, training their churches for the ‘organic mode’, to become missional and their members to be missionaries in the market-place. A related issue concerns the role of academic missiology in the training of ‘complementary mode’ missionaries¹⁰⁰.

The scope of this chapter does not allow for more than an outline of the implications for missionary formation. In Western culture, this task has as its starting point the reality of a widespread Christendom ecclesiology. Shenk reminds us that we are preoccupied with power, which is heightened in modern culture by a confidence of being in control of our environment, our life, and even our destiny¹⁰¹. In Christendom, the church has lived for 1500 years in a position of power. Her calling is now to let go of power, accepting a minority position, and to recover the redemptive power of the Gospel message

⁹⁶ J.E. Lesslie Newbigin, *One Body, One Gospel...*, p. 46.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ J.J. (Dons) Kritzinger, *Training for Mission*, “Missionalia” 30, No. 1 (2002), p. 127.

¹⁰¹ W.R. Shenk, *Training Missiologists for Western Culture*, pp. 136 and 137.

as defined by the cross. Nothing less than a *metanoia* of the church is needed, a re-formation.

This reorientation needs to take place first of all where the formation of missional leadership for the church takes place, in theological education, which is often geared to achieving individual academic 'success'. Alternatively, it should focus on the training of pastors, helping them to lead their church community and its members to live "worthily of the Gospel", to expose the idols of modern culture, to correct dichotomies, to reflect critically on the culture, and to be examples of love and grace of Jesus Christ in their families and in the market place. This radical reorientation should be based on a redrafted, global map of Christianity, with the West as a major focus of attention as a "mission field". Indeed, this might well be the "most demanding mission frontier the church has yet to face"¹⁰². At the same time, it is important to build in adequate corrective elements to help theological students from the West discover their own provincialism and the richness of the colourful worldwide body of Christ. This can only be provided by the non-Western church. With current global mobility, the introduction of off-site courses, faculty and student exchanges, extended exposure trips and field assignments in cross-cultural settings and in the non-Western world are much more realistic than a century ago. Students should be exposed to vital models of missional churches on other continents, with the persistent question in mind of how these experiences can be related to their own Western context.

Such cooperation in programs by sharing resources of different kinds could bring out one aspect that was very important in Edinburgh that of unity for the sake of a stronger witness. John 17 still reminds us of the importance of that element. The Western church should be willing to conduct programs on the basis of a "sharing of resources among equals, not equals in strength but in status"¹⁰³.

Valuable, untapped resources for the formation of missional leadership are people who have served as missionaries in other contexts, but have returned to their home countries. They are often considered a threat to the 'status quo' of the home church, instead of a resource in the formation for mission. Such cross-fertilization of the church with the experiences of those who have been sent to engage in cross-cultural mission is more vital than ever today.

A curriculum for missiology in this context should focus on four different spearheads. One would deal with the biblical/theological foundation of mission and with the history of the missionary movement from a global perspective. A second would deal with ecclesiological issues, focusing on issues related to old Christendom, post Christendom and missionary ecclesiology.

¹⁰² Ibid., p. 138.

¹⁰³ J.E. Lesslie Newbigin, *One Body, One Gospel...*, p. 38.

Thirdly, one ought to deal with contextual issues like gospel and culture, sociology of religion, and the relationship of Christianity to other religions. And finally, one ought to deal with issues of missionary spirituality, leadership, conflict resolution, adult education and, discipleship training.

Apart from formation for mission aimed at the local church and its leadership a curriculum for missiology should focus on reminding the local congregation that it is part of a worldwide community. In addition to the 'organic mode' of the Antioch model, it must have the formation for mission of the 'complementary' mode – which reminds the congregation of "the ends of the earth", of being part of a worldwide community, and guards the church against parochialism. These two modes clarify the church that there is an "unfinished task" in world mission to fulfil in partnership with local churches on 'the mission field', wherever that mission field is.

Spiritual formation for mission to Western culture demands special attention. David J. Bosch calls this a "spirituality of the road"¹⁰⁴. Newbigin reminds us of John 20, where the risen Jesus greets His disciples: "Peace be with you". Peace refers to "the fullness of God's blessing in His people, peace with God, peace with man, shalom"¹⁰⁵. Newbigin challenges us: if that is what we have, why are we so often infected by anxiety and restless busyness?¹⁰⁶ He asks whether we show that the peace of God is at the heart of our activities. Often missionaries have been seen more as elements of Western cultural invasion than as emissaries of the peace of God. Many people today long for that peace, and "if we are to be God's messengers today, we need to be able to speak to that longing for peace"¹⁰⁷.

W.H.T. Gairdner used two images to introduce the last two days of Edinburgh 1910. One was of missionaries, on whom the task of evangelising the "non-Christian world" largely depended. The other was of a sending church in the "Christian world" which had long ago become "an encapsulated community unable to evangelise the society around them"¹⁰⁸. Since 1910 attempts have been made to clean and clarify these two images, and the relationship between them. Only by going back to the place where these images originate do we find under the ages of dust that there is the single image, in which both the Christian community and the individual participate in God's mission. Christopher Wright reminds us that "all mission or missions that we initiate, or into which we invest our vocation, gifts, and energies, flows from

¹⁰⁴ D.J. Bosch, *A Spirituality of the Road* (IMER, Pretoria, 1994). See also: T.C. Geoffrion, *The Spirit-Led Leader: Nine Leadership Practices and Soul Principles* (Herndon, Va.: Alban Institute, 2005).

¹⁰⁵ J.E. Lesslie Newbigin, *Bringing Our Missionary Methods under the Word of God*, p. 3.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 3.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 3.

¹⁰⁸ J.E. Lesslie Newbigin, *The Future of Missions and Missionaries*, p. 209.

the prior mission of God. *God* is on mission, and we, in that wonderful phrase of Paul, are 'co-workers with God' ¹⁰⁹.

The question is whether the Christian churches in the West are willing to surrender their resistance and fear of change, accepting to be formed for mission to impact their own culture as well as serving the rest of the world. In this, non-Western churches have much to teach us.

ZMIANA PARADYGMATÓW FORMACJI MISYJNEJ – PRACE V KOMISJI W ŚWIELE WSPÓŁCZESNYCH WYZWAŃ W ZACHODNIEJ PERSPEKTYWIE

Streszczenie

Autorka prezentuje zmianę postrzegania celów formacji misyjnej przez różnorodne, pozakatolickie wspólnoty chrześcijańskie, dokonującą się na początku XX w. i obecnie pod wpływem przemian społecznych zachodzących w Europie Środkowej i Zachodniej. Prace nad tym zagadnieniem rozpoczęła V komisja Konferencji w Edynburgu i rozwijali je tacy teologowie jak W. Shenk, J. Lesslie Newbiggin, B. Graham, D. Robert. Brak wyciągania wniosków i odpowiedniej formacji misjonarzy oraz powiązania ich z Kościołem posyłającym doprowadził do traktowania misji jako próby aktualizacji nieziszczonych marzeń świata zachodniego. Niosło to jednak ze sobą słabość misji i brak skuteczności, a nadto groziło budowaniem wspólnot lokalnych na chwiejnych i wątpliwych fundamentach. Ze względu na to, że misjonarz pozostaje „agentem” wspólnoty posyłającej, niezmiennie istotnym zadaniem jest (samo)poznanie kondycji tejże wspólnoty. Nie wystarcza sam zapal misjonarza, ani jego solidne przygotowanie, winna jeszcze towarzyszyć mu świadomość odpowiedzialności za misję całej posyłającej go wspólnoty. Świadomość, że cały Kościół jest misyjny. Największym zwrotem była zmiana dotychczasowego postrzegania misji w kategoriach indywidualnej pasji misjonarza na sprawę dotyczącą i wiążącą całą społeczność wiernych. Zmianie tej towarzyszyło przeobrażanie się priorytetów teologii reformowanej. Niestety świadomość ta wciąż nie może przebić się do mentalności ogółu wierzących, dla których misje wciąż pozostają czymś na kształt ministerstwa spraw zagranicznych Kościoła. Lekarstwem na to może stać się powrót do źródeł: Pisma Świętego, chrystologii i eklezjologii.

(opr. G.W.)

¹⁰⁹ Christopher J.H. Wright, *An Upside-Down World*, Christianity Today 51, No. 1 (2007), <http://www.christianitytoday.com/bcl/areas/missions/articles/070502.html> (accessed 3 May 2007).

Marek A. Rostkowski, OMI*
Rzym

JUAN PABLO II: ACERCA DE LA COOPERACIÓN DE LOS LAICOS EN LA ACTIVIDAD MISIONERA DE LA IGLESIA

Introducción

La Iglesia es signo universal de salvación¹ y su tarea es manifestar en su propio rostro la faz de Cristo. Esta desarrolla su misión enviando a sus representantes y colaboradores, sacerdotes, religiosos y laicos, que cumplen con la acción salvífica en medio del mundo. Son ellos que abren a la humanidad entera, los caminos de la salvación y difunden la palabra y la gracia de Dios, permitiendo a la Iglesia hacerse presente en todos los rincones del mundo y reúne a los hombres en un solo pueblo de Dios.

Sobre la base de la unidad del pueblo de Dios, de la pertenencia común a Cristo y su misión, los laicos son corresponsables de esa misma misión salvífica para la cual deben trabajar incansablemente. La misión que es aquella de los laicos, tiene como finalidad la salvación de los hombres y por lo tanto es deber de cada creyente anunciar a Cristo al mundo con la palabra y con las obras, como subraya el magisterio de la Iglesia². Hablar de la participación de

*** 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.

¹ Cfr. LG 49; AG 1.

² AA 6; RMis 3.

los laicos en la misión de la Iglesia, no significa afirmar que los laicos participen de la misión propia de otros, o sea de la Iglesia, sino “que ellos mismos son la Iglesia” esta es la misión de los laicos y la misión de la Iglesia.

El capítulo VII de la encíclica *Redemptoris missio* se inicia diciendo que “miembros de la Iglesia por fuerza del bautismo, todos los cristianos son corresponsables de la actividad misionera” y que “la participación de la comunidad y de cada fiel tiene este derecho-deber por la llamada cooperación misionera”³. Esta cooperación es la contribución que cada fiel, en cuanto miembro de la Iglesia, debe contribuir a ella para que pueda responder plenamente a su finalidad divina, es decir, dilatarse y extenderse a todos los pueblos para hacerlos participantes de la Redención. En otras palabras, la cooperación presupone el compromiso de todos y cada uno de los miembros, para alcanzar el objetivo común, por lo que todos los miembros están llamados a comprometerse según su propia capacidad para ayudar y cooperar con la actividad de la Iglesia.

La cooperación misionera, en sentido estricto, se traduce por un complejo de obras, asociaciones e iniciativas dirigidas a suscitar el espíritu misionero de los creyentes y a transformarlo en ayudas eficaces a la misión *ad gentes*, con oraciones, sacrificios, sostén de las vocaciones, limosnas etc. La cooperación misionera no sólo despierta la responsabilidad para una ayuda a las misiones, sino que es también un llamado a la renovación eclesial por la misión.

Surge una pregunta sumamente legítima: ¿Cuál debe ser la participación de los fieles laicos en la actividad misionera de la Iglesia? La respuesta hay que buscarla en esta presentación, en las enseñanzas del Siervo de Dios, papa Juan Pablo II, que ofrecen una rica fuente de la que se puede sacar la visión del Pontífice, en relación a la cooperación misionera y a la participación de los laicos. Como subraya el papa Wojtyła “la Iglesia no se construye sin la cooperación de todos los miembros del cuerpo de Cristo. Como cada miembro tiene necesidad del cuerpo, también el cuerpo tiene necesidad de sus miembros”⁴.

Juan Pablo II en la encíclica *Redemptoris missio* pone de manifiesto cuatro formas principales de participación de los laicos en la cooperación misionera de la Iglesia. La oración, el sacrificio, y el testimonio de vida cristiana, ocupan el primer lugar, seguidos por la promoción de las vocaciones misioneras, la cooperación material y finalmente, la animación y formación misionera. Esta afirmación no hace sino repetir la enseñanza del Magisterio y la práctica pastoral desde el siglo XVII. El Pontífice subraya que en la dimensión misionera de los fieles laicos, que se ocupan de las cosas temporales, encuentran un espacio especialmente amplio y abierto a sus posibilidades específicas.

³ RMis 77.

⁴ Juan Pablo II, *Ad eos qui plenario coetui Pontificii Consilii pro Laicis interfuerunt coram admissos*, (19.11.1984), Acta Apostolicae Sedis 77 (1985), p. 481, [más AAS].

1. La oración

El Papa Wojtyła vuelve con frecuencia a repetir que “la oración debe acompañar el camino de los misioneros, para que el anuncio de la Palabra sea eficaz por la gracia divina. San Pablo en sus cartas pide frecuentemente a los fieles que recen por él, para que se le conceda anunciar el Evangelio con confianza y franqueza”⁵. Quien reza participa de una forma esencial en la cooperación misionera, forma que tiene la ventaja de ser practicada por todos, porque nadie puede decir que no puede rezar.

El Papa pide que se anime la oración sobretudo en las familias, donde a menudo, es echada la primera semilla de las vocaciones, en las escuelas y en los programas de educación religiosa. No se debe dejar de lado la oración de los ancianos, de los enfermos, que tiene una eficacia especial, unida al don del sufrimiento⁶. Es necesario rezar intensamente e implorar con fe “al Señor de la mies”. Hay una gran necesidad de personas que se dediquen a la oración, que fomenten en las comunidades la vida de oración, “este dialogo personal en el que cada cristiano sostiene la conciencia de ser hijo de Dios”⁷.

La oración acompaña o precede en cierto modo cada esfuerzo de evangelización. El papa Wojtyła, de hecho da importancia al papel primordial de una pastoral de la oración: “¿Quien de ustedes, que quiera ayudar a un gran proyecto pastoral, no comienza poniéndose de rodillas para comenzar a guiar esta empresa con el Espíritu de Dios?”⁸.

Juan Pablo II ha querido con numerosos pronunciamientos animar a pueblo de Dios a perseverar y sufrir para estar siempre mas abiertos al plan del Señor. Ha sido el mismo papa que pone de relieve, que orar con espíritu misionero significa, principalmente la contemplación de la acción de Dios, que nos salva por medio de su Hijo, Jesucristo. De este modo la oración llega a ser acción de gracias por la evangelización, que ya nos ha alcanzado y que va adelante, difundiéndose por el mundo entero.

⁵ RMis 78.

⁶ Cfr. Juan Pablo II, *Angelopoli, ad episcopos Civitatum Foederatarum Americae Septentrionalis coram admissos*, (16.09.1987), AAS 80 (1988), p. 801s.

⁷ Juan Pablo II, *Si ate ancora oggi per l'Europa una "Chiesa evangelizzatrice"* (A vescovi spagnoli in visita “ad limina apostolorum”), (19.12.1986), IGPII IX/2, p. 1992. [IGPII = Insegnamenti di Giovanni Paolo II, I-XXVIII, Libreria Editrice Vaticana, 1978-2006].

⁸ Juan Pablo II, *Ad quosdam Galliae episcopos sacra limina visitantes*, (22.01.1987), AAS 79 (1987), p. 1208.

2. El ofrecimiento de los méritos

El análisis de la enseñanza pontificia revela que la relación recíproca entre el sacrificio, el sufrimiento, la misión y la redención constituyen una parte significativa en la enseñanza de Juan Pablo II, acerca de la cooperación misionera. Esa fue justo, la idea de instituir en 1992, la Jornada Mundial del Enfermo, celebrada el 11 de febrero de cada año y que es acompañada con el respectivo mensaje.

La encíclica *Redemptoris missio* ha puesto una nueva mirada al valor salvífico del sufrimiento humano en el plano del Magisterio, siguiendo la enseñanza presentada en la carta apostólica *Salvifici doloris*. En el plano práctico de la cooperación misionera, el papa pide a todos los bautizados, que quieren participar en la obra misionera, vivan con fe su propia parte de sufrimiento.

“El sacrificio misionero debe ser compartido y sostenido con aquel de los fieles” subraya Juan Pablo II, animando en modo especial a los enfermos a ofrecer a Dios, los propios sufrimientos por los misioneros, “con tal ofrecimiento los enfermos también ellos se transforman en misioneros”.

El papel de los enfermos en la cooperación misionera siempre ha sido considerado como un elemento especialmente significativo de la misión de la Iglesia. En la comunión de los santos la oración y el sufrimiento de los enfermos es una ayuda inestimable en el trabajo misionero. Además los sacrificios del sufrimiento pueden ser, dirigidos intencionalmente hacia la actividad misionera del mundo estando unidos con la oración corredentora. También las personas marginadas de la sociedad moderna, enfermos y ancianos pueden hacerse misioneros, ofreciendo a Dios su propio sufrimiento como signo de aquella voluntad de comunión con los hermanos que llega hasta el sacrificio de sí.

3. El testimonio de la vida cristiana

Los laicos por intermedio de su testimonio, se ubican en primera fila de la misión eclesial para evangelizar todo el ámbito de la actividad humana, incluyendo los lugares de trabajo, el mundo de la cultura y de la ciencia, de la política y de la familia. Así su actividad misionera no está dirigida necesariamente a los pueblos alejados, sino y sobretudo, a los cercanos que siempre tienen necesidad de un testimonio auténticamente cristiano.

El papa Wojtyła muchas veces⁹ indica que la primera exigencia de la nueva evangelización es el testimonio auténtico de los cristianos que viven

⁹ Cfr. Juan Pablo II, *La Chiesa ha bisogno della vivace testimonianza di nuovi apostoli e discepoli* (Al Consiglio nazionale dell'Azione Cattolica Italiana), (12.02.1983), IGPII VI/1, p. 405; Idem, *In Eremo S. Mariae ad homines in catholicas associationes adscitos habita*, (15.06.1984), AAS 77 (1985), p. 74s.; Idem, *Ad Paraguaias episcopos occasione oblati “ad Limina” visitationis coram admissos*, (15.11.1984), AAS 77 (1985), p. 374;

según el Evangelio. Los laicos pasan a ser la levadura en la masa en el seno de la vida familiar, social económica, política de las diversas naciones, con el fin de evangelizar la cultura, para que se realicen las mejores condiciones de justicia y paz. Estas tareas, tan importantes pueden ser asumidas por los laicos personalmente, con sus asociaciones que dan un fuerte testimonio de identidad católica, de comunión eclesial y de presencia evangelizadora. No se deben avergonzar jamás del Evangelio y no tener nunca temor de proclamarse cristianos, callando su propia fe. Como subraya en la encíclica *Redemptoris missio*, repitiendo las palabras de Pablo IV, “el hombre contemporáneo cree mas al testimonio que a los maestros, mas a la experiencia que a la doctrina, mas a la vida y a los hechos que a las teorías”¹⁰. Los evangelizadores, el testimonio de su vida con el amor abierto a todos, contribuyen a testimoniar de manera, que en la sociedad terrena se haga más presente el Reino de Dios.

La misión del laico se explica bajo dos líneas igualmente esenciales. Aquella de la evangelización y de la santificación mediante el testimonio personal en su ambiente (de modo especial en la familia y en el ambiente profesional, además de la comunidad eclesial, especialmente en el ámbito de los ministerios no ordenados), y aquella de la animación y perfección del orden según

Idem, *Gli sforzi compiuti nell'ordine morale sono i pilastri di una nazione migliore* (L'incontro con i rappresentanti del laicato nella Cattedrale di Harare), (11.09.1988), IGPII XI/3, p. 686; Idem, *Garantire la stabilità della famiglia e difendere il diritto alla vita fin dal concepimento* (L'omelia durante la santa Messa celebrata nel santuario mariano di Yagma [Burkina Faso]), (29.01.1990), IGPII XIII/1, p. 291; Idem, *Ad Iaponiae episcopos occasione oblata ad limina visitationis*, (03.03.1990), AAS 82 (1990), p. 962; Idem, *Costituzione apostolica "Ex Corde Ecclesiae", sulle Università cattoliche*, (15.08.1990), IGPII XIII/2, n. 246; Idem, *I laici sono chiamati a trasformare il mondo: devono portare la fede nella realtà della vita di ogni giorno* (La celebrazione della Parola nell' "Ali Hassan Mwinyi Stadium" di Tabora), (04.09.1990), IGPII XIII/2, p. 426; Idem, *I movimenti di Azione Cattolica e i movimenti spirituali hanno arricchito l'apporto del laicato alla vita ecclesiale* (Il discorso ai laici raccolti nella cattedrale di Gitega dedicata a Cristo Re), (06.09.1990), IGPII XIII/2, p. 473; Idem, *Ad quosdam Indiae episcopos*, (25.11.1995), AAS 88 (1996), p. 701; Idem, *"Chiesa di Como, il successore di Pietro ti incoraggia e ti accompagna. Cammina con Cristo via, verità e vita!"* (Como: l'omelia durante la Celebrazione Eucaristica nella Piana di Lazzago), (05.05.1996), IGPII XIX/1, p. 1167-1173; Idem, *Ad episcopos Antillarum*, (07.05.2002), AAS 94 (2002), p. 576.

¹⁰ RMis 42. Cfr. Juan Pablo II, *La Chiesa Venezuelana è chiamata al grande impegno di vivere e annunciare il gioioso messaggio di Gesù Cristo* (Caracas: L'omelia durante la Celebrazione Eucaristica nell'Aeroporto "La Carlota"), (11.02.1996), IGPII XIX/1, p. 306; Idem, *I laici assumano con personale responsabilità il compito dell'evangelizzazione* (Messaggio per la celebrazione della prossima Giornata Missionaria), (07.06.1987), IGPII X/2, p. 2010; Idem, *Ad Mozambici episcopos coram admissos*, (12.03.1993), AAS 86 (1994), p. 67.

el designio de Dios¹¹. Santidad y misión son aspectos inseparables de la vocación de cada bautizado. El santo y el hombre, recalca Juan Pablo II de los cuales su testimonio de vida atrae, interpela y arrastra, por que muestra una experiencia humana transparente colmada de la presencia de Cristo.

4. Promoción de las vocaciones misioneras

En múltiples discursos dirigidos a los miembros y a los superiores de la Obra Pontificia Misionera, Juan Pablo II alaba su gran compromiso con el cuidado y sostenimiento de las vocaciones misioneras. No sólo preparan el clima para una generosidad especial, para una mejor distribución y para mayores intercambios, sino suscitan también vocaciones *ad gentes* y a la vida, ya sea en las iglesias antiguas como en aquellas más jóvenes¹². La promoción de tales vocaciones es “el corazón de la cooperación misionera”¹³.

El papa indica que los laicos, siguiendo en su formación a la luz de la Palabra de Dios y nutridos por los sacramentos, pueden ser siempre mas eficientes en su tarea de evangelizar. En otras palabras, un laico bien formado puede generar vocaciones sacerdotales y religiosas a la Iglesia misionera, porque una sólida formación doctrinal, una adecuada espiritualidad y una generosidad de corazón impulsarán a una fecunda pastoral vocacional¹⁴.

¹¹ Cfr. Juan Pablo II, *Ad Italiae episcopos in annuo coetu congregatos*, (21.05.1987), AAS 79 (1987), p. 1481; Idem, *La via alla santità passa soprattutto attraverso la famiglia* (Blantyre [Malawi]: Il discorso ai rappresentanti dei movimenti laicali), (05.05.1989), IGPII XII/1, p. 1169; Idem, *Ad quosdam Hispaniae episcopos limina Apostolorum visitantes*, (16.12.1991), AAS 85 (1993), p. 29; Idem, *Ad quosdam Columbiae episcopos limina Apostolorum visitantes*, (11.05.1996), AAS 88 (1996), p. 936; Idem, *Ad Benini episcopos*, (16.06.2001), AAS 93 (2001), p. 764.

¹² Cfr. Juan Pablo II, *Ad Consilium Superius Pontificalium Operum a Propagatione Fidei*, (11.05.1979), AAS 71 (1979), p. 993; Idem, *La Chiesa si incarna nella missione e plasma l'uomo nuovo* (Messaggio per la Giornata Missionaria Mondiale), (27.05.1980), IGPII III/1, p. 1484; Idem, *Comunione e solidarietà tra le Chiese locali* (Ai partecipanti all'Assemblea Generale del Consiglio Superiore delle Pontificie Opere Missionarie), (09.05.1981), IGPII IV/1, p. 1139; Idem, *Ad eos qui plenario coetui Pontificalium Operum Missionarium interfuerunt coram admissos*, (04.05.1990), AAS 82 (1990), p. 1531s.; Idem, *La Costituzione Lumen Gentium chiave di volta di tutto il magistero conciliare* (Guida alla rilettura del Concilio a trent'anni dalla conclusione, Angelus), (22.10.1995), IGPII XVIII/2, p. 926; Idem, *Ad sodales Operum Missionibus provehendis*, (16.05.2003), AAS 95 (2003), p. 765.

¹³ RMis 79.

¹⁴ Juan Pablo II, *Ad episcopos Antillarum occasione oblata “ad Limina” visitationis coram admissos*, (27.10.1984), AAS 77 (1985), p. 322; Idem, *Ad Paraguaiae episcopos occasione oblata “ad Limina” visitationis coram admissos*, (15.11.1984), AAS 77 (1985), p. 376. Cfr. Idem, *Banguiae, ad Christifideles congregatos habita*, (14.08.1985), AAS 78 (1986), p. 66;

Siguiendo la enseñanza conciliar con frecuencia vuelve a subrayar que justo en la familia, mediante la oración, los gestos de solidaridad y especialmente a través de las vocaciones misioneras nacidas en su interior, cooperan de modo eficaz a la difusión de la Buena Nueva hasta los confines de la tierra.

Es necesario subrayar que los jóvenes han estado siempre en el centro de la enseñanza de Juan Pablo II, siendo el signo de la vitalidad y la gran esperanza de la Iglesia. El papa no esconde, que el futuro de las misiones está unido a la respuesta generosa de los jóvenes al llamado del Señor y a su invitación, que encuentra sus orígenes en la misma fuente bautismal, que lleva al papa a repetir a la juventud que está llamada a hacerse misionera de la Nueva Evangelización, dando testimonio diariamente de la Palabra de Dios. El pontífice no teme usar para los jóvenes la palabra “apóstoles” en cuanto son bautizados, confirmados y como participantes de la eucaristía¹⁵. El papa recuerda a los jóvenes el ejemplo de María, porque la Iglesia aprende de ella a consagrarse a la misión. Su ejemplo los empuja a ser generosos y a pronunciar su “sí” al llamado del Señor¹⁶.

5. Cooperación material

En la *Redemptoris missio* el papa parte de la observación que son muchas las necesidades materiales y económicas de las misiones. Este problema se relaciona no sólo la fundación de la Iglesia con estructuras mínimas como capillas, escuelas para catequistas, seminaristas y casas, sino también para el sostenimiento de las obras de caridad, de educación y de promoción humana, un campo muy vasto de acción especialmente en países pobres. “La iglesia misionera da de aquello que recibe, distribuye a los pobres lo que sus hijos mas

Idem, *Ad Boliviae episcopos sacra limina visitantes*, (08.11.1990), AAS 83 (1991), p. 594; Idem, *La partecipazione dei laici al sacerdozio di Cristo* (Udienza generale), (15.12.1993), IGPII XVI/2, p. 1472.

¹⁵ Juan Pablo II, *Ad quosdam Brasiliae episcopos occasione oblata visitationis “ad Limina”*, (23.10.1995), AAS 88 (1996), p. 575. Cfr. Idem, *Sapete che vi aspettavo. Voi siete la mia gioia!* (Ai ragazzi e alle ragazze dell’Azione Cattolica Italiana), (28.05.1988), IGPII XI/2, p. 1678; Idem, *Dirigetevi senza paura verso le mete alte della santità* (A 3 500 pellegrini della diocesi di Capua nel decimo anniversario della visita apostolica e ai rappresentanti dell’Azione Cattolica Italiana), (08.06.2002), IGPII XXV/1, p. 976.

¹⁶ Juan Pablo II, *Maria ottenga alla Chiesa un nuovo avvento missionario per il Giubileo del duemila* (All’Angelus nella ricorrenza della Giornata Missionaria Mondiale), (23.10.1988), IGPII XI/3, p. 1312-1314. Cfr. Idem, *Ob diem statutum ad Missiones fovendas*, (21.05.1988), AAS 80 (1988), p. 1478; Idem, *Affidiamo alla materna protezione della Vergine Santissima le popolazioni dell’Afghanistan e quanti patiscono violenza nei luoghi santi* (La preghiera mariana con i fedeli convenuti in Piazza San Pietro), (28.10.2001), *La Traccia* 22 (2001), p. 626.

dotados de bienes materiales, le ponen generosamente a su disposición”¹⁷. La insistencia sobre la elección de los pobres confirma que las misiones “no piden solamente una ayuda, sino un compartir con el anuncio y la caridad hacia los pobres” y que se trata de una forma especial de primado de la caridad¹⁸.

El trabajo que se dirige al desarrollo es un testimonio, tal como lo es en la obra dirigida al desarrollo, la solidaridad de la Iglesia. Se trata mas fácilmente de una verdadera colaboración entre las Iglesias locales, que se han desarrollado últimamente en la solidaridad cristiana y en la disponibilidad de la ayuda recíproca. En el promover el bienestar espiritual y material de los otros con lo que se honra a Cristo en el prójimo¹⁹. Así nadie es pobre al punto que no pueda dar algo. Si hace parte de la misión antes que nada por la oración, en la liturgia o en “el secreto de su propio cuarto con el sacrificio y el ofrecimiento a Dios de sus propios sufrimientos. Esta es la primera colaboración que cada uno puede ofrecer. Luego es importante no sustraerse a la contribución económica, que es vital para tantas Iglesias locales”²⁰.

La misión de la Iglesia es esencialmente de carácter espiritual, subraya Juan Pablo II, pero ella no puede olvidar que su fundador fue el defensor y amigo de los pobres. A través de sus organizaciones caritativas o socio-caritativas fundadas en todo el mundo, la Iglesia busca ayudar a todas las situaciones de pobreza y su acción debe tener siempre como signo distintivo la caridad, cuyas obras son un deber y un derecho inalienable para cada cristiano.

¹⁷ Ibid. Cfr. Juan Pablo II, *Ad sodales Operum Missionibus provehendis*, (16.05.2003), AAS 95 (2003), p. 766.

¹⁸ RMis 81. Cfr. *Sollicitudo rei socialis*, 42; *Centesimus annus* 57.

¹⁹ Cfr. Juan Pablo II, *Piani pastorali adeguati alle esigenze dell'evangelizzazione* (Ai vescovi della Costa d'Avorio – Abidjan), (11.05.1980), IGPII III/1, p. 1332; Idem, *La formazione della coscienza missionaria impegno fondamentale nella Chiesa* (Al Consiglio Superiore delle Pontificie Opere Missionarie), (07.05.1983), IGPII VI/1, p. 1174; Idem, *Ai laici: Servite gli stranieri e i poveri nella ricerca instancabile dell'unità tra voi* (Omelia nel Parco di Friburgo), (13.06.1984), IGPII VII/1, p. 1724; Idem, *Moltiplicità di doni e di vocazioni per la comune missione della Chiesa* (L'incontro con le forze vive della comunità ecclesiale – Lussemburgo), (16.05.1985), IGPII VIII/1, p. 1389s.; Idem, *Udienza ai Cavalieri di Colombo* (Nella sala del Concistoro), (17.10.1988), IGPII XI/3, p. 1258; Idem, *Il vostro aiuto è di grande importanza per la crescita della Chiesa scandinava* (Stockholm: Il saluto ai rappresentanti delle opere di assistenza tedesche), (09.06.1989), IGPII XII/1, p. 1626; Idem, *Il futuro della missione è nel vostro programma: “Oggi ed oltre il 2000”* (Discorso ai partecipanti all'Assemblea Generale delle Pontificie Opere Missionarie), (05.06.1998), IGPII XXI/1, p. 1289.

²⁰ Juan Pablo II, *Ob diem ad Missiones fovendas*, (11.06.2000), AAS 92 (2000), p. 688s.

6. Animación y formación misionera

La animación ayuda a despertar la dimensión misionera de los dones y de los ministerios. Entre sus fines específicos se pueden mencionar la creación de la conciencia misionera por medio de la formación doctrinal²¹; el despertar de la cooperación espiritual que actúa en la oración y el sacrificio²²; la promoción de la vocaciones misioneras, de modo especial, aquellas que dedican su vida a la actividad misionera *ad gente*²³.

Los laicos no son solamente objeto de la misión y de formación, sino sujetos de formación por lo tanto, protagonistas de la misión. En la pastoral misionera la formación adquiere una importancia decisiva, por que acompaña a la maduración misionera de los fieles para poder transformarse, vivir y trabajar como verdaderos misioneros, siempre, en cada lugar del mundo entero. Con la formación misionera se alcanzan una mentalidad, criterios, conocimientos y otros elementos necesarios para cumplir con su misión propia en la Iglesia y en el mundo.

La formación misionera necesita en primer lugar un testimonio evangélico. No se debe olvidar el papel importante de la elaboración, con las universidades católicas, los institutos misioneros y los respectivos organismos de otras iglesias cristianas, de una profunda reflexión eclesial y misionera que corresponda a las necesidades de hoy en día.

La información misionera ha alcanzado en la enseñanza de Juan Pablo II un nuevo papel, como instrumento indispensable para devolver la realidad misionera a las comunidades cristianas que no viven en los países de misión. El papa recalca que la información y la formación están no sólo en el campo estrictamente misionero, sino de la educación cristiana en general, “los instrumentos indispensables para liberar el campo de muchos y graves obstáculos que se oponen al progreso del Evangelio y para promover la construcción del Reino de Dios”²⁴. Es necesario comprometerse para lograr que los medios de comunicación social se transformen en instrumentos preciosos de evangelización y de animación misionera. En este terreno los laicos están llamados a desempeñar un papel de gran importancia, “que supone en ellos un serio desempeño profesional y un auténtico espíritu de fe”²⁵. La prensa misionera,

²¹ Cfr. AG 29; RMis 83.

²² Cfr. AG 36; RMis 78.

²³ Cfr. AG 23; RMis 32. 65-66.

²⁴ Juan Pablo II, *Ad eos qui conventui Pontificalium Operum Missionalium interfuerunt coram admissos*, (06.05.1988), AAS 80 (1988), p. 1547. Cfr. Idem, *Ad Taivaniae Sinenses episcopos occasione oblata “ad Limina” visitationis coram admissos*, (08.11.1985), AAS 78 (1985), p. 340.

²⁵ Juan Pablo II, *L'attività missionaria nel nostro tempo* (Udienza generale), (17.05.1995), IGPII XVIII/1, p. 1307. Cfr. Idem, *Ad episcopos Antillarum occasione obla-*

la radio y los documentales deben llevar a las comunidades cristianas y a las familias la presencia educadora e inspiradora del apostolado misionero²⁶.

Conclusiones

Sobre la base de una visión integral de la enseñanza de Juan Pablo II, se puede descubrir una singular invitación a todos los laicos a la “coherencia”, dimensión esencial de la fidelidad y por tanto, al testimonio auténtico y creíble de una vida evangélicamente vivida y en consecuencia a la santidad de la vida.

El testimonio de vida y el esfuerzo evangelizador de la familia cristiana ocupan un lugar especial en la enseñanza del papa Wojtyła. Justo la familia siendo una Iglesia doméstica, tiene un papel importantísimo en la formación y el desarrollo de las vocaciones misioneras. El florecimiento de las vocaciones está relacionado más a la vitalidad y a la disponibilidad de la familia. Poniendo el ejemplo de la familia de Nazaret, el papa pide vivir la disponibilidad plena en el plano de la salvación.

La enseñanza de Juan Pablo II ofrece seguramente indicaciones acerca de la cooperación de los fieles laicos en la obra misionera de la Iglesia válidas para la teología general, para la actividad pastoral de la Iglesia y para su obra evangelizadora.

Se espera que este estudio sea útil para quien busca indicaciones, ya sea como investigación científica o sea por interés personal, del papel de los laicos en la actividad misionera de la Iglesia en el comienzo del tercer milenio.

JAN PAWEŁ II: WSPÓŁPRACA ZE ŚWIECKIMI W MISYJNEJ DZIAŁALNOŚCI KOŚCIOŁA

Streszczenie

W encyklice *Redemptoris missio* Jan Paweł II podkreśla, że „wszyscy chrześcijanie, członkowie Kościoła, na mocy Chrztu świętego są współodpowiedzialni za działalność misyjną. Udział wspólnot i poszczególnych wiernych w tym prawie i obowiązku nazywa się «współpracą misyjną»”. Papież na pierwszym miejscu wymienia współpracę duchową, podkreślając niezastąpioną rolę modlitwy, poświęcenia i cierpienia oraz świadectwa życia chrześcijańskiego. Kolejną formą współpracy misyjnej świeckich jest

ta “*ad Limina*” *visitationis coram admissos*, (27.10.1984), AAS 77 (1985), p. 322s.; Idem, “*I movimenti ecclesiali devono operare per la comunione*” (Ai partecipanti a un convegno CEI), (30.08.1984), IGPII VII/2, p. 291.

²⁶ Cfr. Juan Pablo II, *Ad eos qui plenario coetui Pontificalium Operum Missionalium interfuerunt coram admissos*, (04.05.1990), AAS 82 (1990), p. 1531.

troska o powołania misyjne. Ojciec Święty zwraca uwagę na ogromną odpowiedzialność rodziny za rozwój powołań. Wielokrotnie w swoim nauczaniu zwracał się bezpośrednio do młodzieży, którą nazywał nadzieją Kościoła i misji. Działalność misyjna nie może się obejść bez pomocy materialnej, która wspiera aktywność charytatywną, edukacyjną i promocję człowieka na terenach misyjnych. Jan Paweł II przypomina znaczenie animacji misyjnej w życiu Kościoła oraz ważną rolę formacji misyjnej ludu Bożego.

Ks. Tadeusz Wojda, SAC*

Rzym

EDYNBURG 1910 NA DRODZE ROZWOJU KATOLICKIEJ WIZJI MISJI

1. Wprowadzenie

Światowy Kongres Misyjny w Edynburgu z 1910 roku swoimi korzeniami sięga do złotej epoki dla misji, która ma swoje początki w XIX wieku. Nadeszła ona po wielkim wcześniejszym kryzysie misyjnym, mającym wielorakie swoje uzasadnienie. Zainteresowanie misjami było podyktowane w dużej mierze wielkimi zmianami strukturalnymi w świecie (nowe systemy polityczne, rozwój nauki), ważnymi wynalazkami dla ówczesnej cywilizacji (kolej, statek parowy, telegraf), jak również odkryciem wewnętrznych terytoriów Czarnej Afryki, która do tego czasu pozostawała nieznana i tajemnicza, a która teraz stawała się coraz bardziej dostępna i znana dzięki niezapomnianym podróżnikom, takim jak: Barker, Burton, Stanley, Livingston, Brazzà, Camerun i wielu jeszcze innych. To stwarzało sprzyjające warunki do zainteresowania się misjami. Nic dziwnego, że szybko zaczęły odradzać się stare zakony, powstały nowe zgromadzenia misyjne, pojawiły się liczne powołania misyjne i rozpoczął się masowy wyjazd do pracy na terenach misyjnych, zwłaszcza w Afryce.

Do rozwoju działalności misyjnej w jakimś stopniu przyczyniły się też same kolonie, nawet, jeśli ten rozdział w historii ewangelizacji wymaga osobnego potraktowania z racji na mniej lub bardziej świadome powiązanie misjonarzy

* **Ks. Tadeusz Wojda SAC** – doktor teologii misji, pracę doktorską *Nurty teologii misji z Münster i Louvain* obronił na Papieskim Uniwersytecie Gregorianum w Rzymie. Dyrektor Biura Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów w Watykanie.

z systemem polityczno-ekonomicznym prowadzonym przez władze kolonialne. Choć nie jest to miejsce na podejmowanie tego argumentu, należałoby dodać, że owo powiązanie zaważyło w niemałym stopniu na błędnym utożsamianiu działalności ewangelizacyjnej z interesami władz kolonialnych, wzbudzając nierzadko niechęć do Kościoła i udaremniając penetrację Ewangelii w głąb życia i kultury ludów tubylczych, pośród których była ona głoszona.

Gwałtowny rozwój misji zwrócił też uwagę na konieczność refleksji nad pojawiającymi się problemami i kwestiami, które stawiały się coraz to bardziej naglące. Chodzi tu o zasadniczą kwestię istoty Kościoła powstającego na terenach misyjnych i jego tożsamości lokalnej. Wiązał się z tym ważny temat dotyczący właściwej relacji działalności misyjnej z jednej strony i konkretnych potrzeb na polu misyjnym z drugiej. Pojawiła się potrzeba większej autonomii na misjach, której gwarantem miał być miejscowy Kościół w oparciu o tworzące się struktury i hierarchię lokalną. Tematy te i kwestie pobudzały do dyskusji w coraz to większych i różnorodnych kręgach zainteresowania, i to nie tylko z punktu widzenia organizacyjno-strukturalnego, ale też i eklezjologiczno-teologicznego. Pojawiły się w ten sposób pierwsze przesłanki do przyszłej misjologii katolickiej jako nauki.

Nie można jednak zapominać, że duży przyczynek do powstania misjologii katolickiej tkwi w samym Kościele protestanckim, którego przedstawiciele, jako pierwsi, zajęli się naukowo misjami w sposób systematyczny i zwyczajny. Nastąpiło to po rewolucji w Indiach z 1857 i traktacie Tientsiu z 1860, na mocy którego otwarły się granice Chin. Te dwa wydarzenia zmobilizowały niektóre środowiska protestanckie do natychmiastowego założenia fundacji *China Inland Mission* i wysłania na te tereny pierwszych swoich misjonarzy do Azji, pośród których Alexander Duff (1806–1878), James Hudson Taylor (1832–1905), oraz na kontynent afrykański: David Livingston (1813–1873), Richard Francis Burton (1821–1890), Henry Morton Stanley (1841–1904), późniejszych wielkich propagatorów naukowego spojrzenia na misje.

Należy dodać, że w tamtych czasach idea działalności misyjnej na gruncie protestanckim była przyjmowana raczej chłodno i bez entuzjazmu, bowiem wymagała przezwyciężenia istniejącej i wciąż jeszcze mocnej wizji predestynacjonizmu, według której to Bóg lub też Duch Święty działa bezpośrednio w duszy człowieka, wzbudzając w niej pragnienie nawrócenia. Taka wizja zbawienia nie wymagała konieczności głoszenia Ewangelii i pozyskiwania na terenach misyjnych nowych wyznawców dla Chrystusa. Stąd wspomniani wyżej misjonarze musieli włożyć wiele wysiłku, aby wpłynąć na zmianę spojrzenia na misje a następnie rozbudzić większe nimi zainteresowanie. Owoce tego wysiłku okazały się nad wyraz bogate. Zaczęły powstawać coraz liczniejsze protestanckie stowarzyszenia misyjne, poszerzać się zakres działania misyjnego, podjęto próbę naukowego traktowania misji na łamach powstałych

czasopism, takich jak „Missionary Review of the Word e International Missionary Council”, a w sposób szczególny na Uniwersytecie w Edynburgu, przy którym już w roku 1876 została powołana pierwsza na świecie katedra nauk misyjnych, pod kierownictwem wspomnianego wcześniej szkockiego misjonarza A. Duffa. Katedra ta przetrwała aż do roku 1906, po czym została rozwiązana. Późniejszym spadkobiercą idei stał się świecki metodysta amerykański John Mott¹, promotor Światowego Kongresu Misyjnego z Edynburga. Chociaż sam nigdy nie był na misjach, to problematyka misyjna mocno leżała mu na sercu. Objężdżał on różne uniwersytety, aby spotykać się ze studentami i pozyskiwać ich dla misji. W ten sposób zachęcił do wyjazdu na misje ponad 1 400 studentów z 200. kolegiów i uniwersytetów².

Wielkim kontynuatorem intuicji misyjnych Duffa i jego współczesnych, był również Gustav Adolf Warneck³, uznany powszechnie za prawdziwego mistrza protestanckiej doktryny misyjnej. Jego kontakt z misjami rozpoczął się po studiach filozofii i teologii, kiedy to został pastorem kilku wspólnot protestanckich. Kontakt z licznymi misjonarzami, którzy bądź to pochodzili ze wspomnianych parafii, bądź też je odwiedzali, roztaczając przed nim szerokie horyzonty działalności ewangelizacyjnej, pobudził go do głębszej refleksji nad misjami. To on już w roku 1873 założył czasopismo misyjne o charakterze naukowym, pod tytułem „Allgemeine Missions-Zeitschrift”, pozostając jego głównym dyrektorem aż do samej śmierci w roku 1910. Na jego łamach pozwalał drukować różne artykuły o charakterze misyjnym pod jednym tylko warunkiem, że będą do zaakceptowania z naukowego punktu widzenia. Dzięki temu we wspomnianym czasopiśmie ukazało się wiele wartościowych artykułów z zakresu historii misji, geografii, liturgiki, antropologii, etnologii, itp.⁴

Jak więc wynika z powyższego wprowadzenia, Edynburg stał się swego rodzaju symbolem naukowego traktowania misji na gruncie protestanckim. Stąd nie przypadkiem wybrano to właśnie miasto na Światowy Kongres Misyjny w 1910 roku.

2. Światowy Kongres Misyjny Edynburg, 1910

Rozkwit protestanckiego ruchu misyjnego i szeroko zakrojona działalność misyjna różnych Kościołów chrześcijańskich dostarczały coraz to nowych

¹ John Raleigh Mott (1865/1955) amerykański metodysta przez wiele lat przewodniczący *World Student Christian Federation* (WSCF). W 1946 otrzymał Nagrodę Nobla. Na Światowym Kongresie w Edynburgu był jednym z głównych jego organizatorów.

² S. Sawyerr, *The first Word Missionary Conference Edinburgh 1910*, p. 259.

³ Gustav Adolf Warneck urodził się 6 marca 1834 r. w Naumburgu, blisko Halle. H. Kasdorf, *The Legacy of Gustav Warneck*, *Occasional Bulletin*, Vol. 4, Nr. 3 July 1980, p. 102.

⁴ Por. H. Kasdorf, *The legacy...*, *Occasional Bulletin*, Vol. 4, Nr. 3 July 1980, s. 105.

argumentów do studium i dyskusji, nadto do wzajemnej konfrontacji idei i sposobów rozwiązywania jawiących się wielu kwestii. Nasuwała się więc pilna potrzeba zajęcia się wielowymiarową problematyką misyjną. Coraz to żywsze dyskusje nad tym argumentem zaowocowały decyzją zorganizowania Kongresu. Jego celem miało być szerokie rozważenie problematyki misyjnej w relacji do świata niechrześcijańskiego⁵. Było to pierwsze, zorganizowane na tak wielką skalę spotkanie przedstawicieli różnych Kościołów i chrześcijańskich stowarzyszeń misyjnych, które nie miało za zadanie studium poszczególnych doktryn chrześcijańskich dotyczących misji, lecz przeanalizowanie istniejących kwestii misyjnych, a w sposób szczególnie zainicjowanie naukowego studium istniejących problemów w działalności misyjnej, wzajemnej pomocy w szukaniu ich rozwiązań i wzajemnym ułatwianiu ewangelizacji świata. Zawężenie problematyki misyjnej Kongresu do wymiaru pragmatycznego, z wykluczeniem studium koncepcji teologicznych było świadome i podyktowane pragnieniem zgromadzenia jak największej liczby uczestników z całego świata, zwłaszcza z terenów misyjnych, by w ten sposób uzyskać dokładniejszy obraz rzeczywistości misyjnej. Stąd w Kongresie wzięło udział ponad 1 200 delegatów pochodzących ze 176. Kościołów chrześcijańskich i autonomicznych oraz stowarzyszeń misyjnych, które zostały zaproszone do udziału⁶. Chociaż zabrakło na nim delegatów tubylczych z Afryki, jak również przedstawicieli Kościoła katolickiego, prawosławnego oraz zielonoświątkowego, Kongres stał się wielką manifestacją ekumeniczną. Jak się później okazało, intuicja jego twórców okazała się słuszna i trafna. Unikając delikatnych i drażliwych kwestii teologicznych, Kongres rozbudził w uczestnikach głęboką potrzebę szukania i budowania jedności Kościołów, aby uczynić bardziej autentycznym ich przepowiadanie ewangeliczne.

Ten ostatni wymóg niedługo potem pokazał, że szukanie jedności i zrozumienia konieczne jest również na płaszczyźnie teologicznej. W ten sposób to, co zostało świadomie wykluczone *a priori*, powróciło, kładąc nacisk na konieczność podjęcia również i trudnej kwestii zmierzenia się i dialogu z różnymi doktrynami teologicznymi na szerokim gruncie chrześcijańskim.

Prace kongresowe odbywały się w ośmiu specjalnych komisjach, z których pierwsze cztery podjęły kwestie związane z konkretną pracą na misjach, zaś pozostałe cztery dotyczyły infrastruktury w krajach „zachodnich” wspierających misje. W ten sposób pierwsza komisja miała za zadanie pogłębienie problematyki socjalno-politycznej świata niechrześcijańskiego, do którego było niesione Słowo Boże.

⁵ Pełny tytuł brzmiał następująco: *World Missionary Conference, 1910: To Consider Missionary Problems in Relation to the Non-Christian Word*.

⁶ Udział wzięło 59 delegacji z Ameryki Północnej, 59 z Europy, 47 z Wielkiej Brytanii oraz 12 z Południowej Afryki, Azji i Australii. Por. D. Kerr, *Missiological Developments from Edinburgh 1910 to Today*, w: *Svedish missiological Themes*, 96, I (2008), s. 10.

Druga komisja, „Kościół na Misjach”, zajęła się kwestią przejścia przez czynniki lokalne odpowiedzialności za powstały na misjach Kościół.

Zadaniem trzeciej komisji było przestudiowanie problemu edukacji w relacji do chrystianizacji życia miejscowej ludności i wytyczenie trzech zasadniczych cech chrześcijańskiej edukacji:

- ewangelizacja, mająca na celu odnalezienie elementów prawdy w kulturach tubylczych/miejscowych;
- kształcenie i przygotowywanie miejscowych chrześcijan do pełnienia funkcji i odpowiedzialności we własnych Kościołach;
- rozbudzenie pragnienia polepszanie bytu ludzi.

Kolejna, czwarta komisja, zajęła się kwestią orędzia misyjnego w relacji do religii niechrześcijańskich. Nie chodziło tu jednak o zajęcie się problemem teologicznym głoszenia Słowa Bożego, lecz jego relacją do innych religii, mając na uwadze słowa samego Jezusa, który, jak zapisał ewangelista Mateusz, nie przyszedł aby obalić prawo, lecz je wypełnić (por. 5,17).

Jeśli natomiast chodzi o pozostałe cztery komisje, zajęły się one kwestiami, związanymi z odpowiednim przygotowaniem misjonarzy do przyszłej pracy, zapleczem misyjnym, misjami i ich zarządzaniem oraz współpracą i promocją jedności chrześcijańskiej na misjach.

Na uwagę zasługuje ostatnia komisja, której zadaniem było przestudiowanie kwestii współpracy i jedności wszystkich chrześcijan. Do tej kwestii jeszcze wrócimy, z racji jej wyjątkowej wagi.

W podjętej szerokiej analizie sytuacji misyjnej nie szczędzono krytyki pod kątem słabego przygotowania misjonarzy, zwłaszcza z punktu widzenia teologicznego, zbytniego europeizowania misji, tkwiącej zbyt mocno w tradycji formacji teologicznej misjonarzy, czy wreszcie braku otwartości misjonarzy na wartości lokalne w krajach tubylczych.

1. Wpływ protestancki na ukształtowanie się katolickiej nauki o misjach

Jak to zostało wcześniej zasygnalizowane, podczas gdy protestanci już w roku 1876 powołali do istnienia katedrę misjologii w Edynburgu, na gruncie katolickim, można powiedzieć, nie istniało jeszcze żadne kompleksowe studium, które traktowałoby misje z punktu widzenia naukowego. Wprawdzie w przeszłości nie brakowało wzmianek naukowych na temat misji u takich teologów jak: Thomas od Jezusa, Mathias Corona, Raimondo Caron, i inni⁷, ale były to raczej refleksje teologiczne nad wybranymi zagadnieniami misyjnymi, często w oparciu o teksty biblijne. Dopiero powiew misjologii protestanckiej wpłynął skutecznie na podjęcie takiego studium również na

⁷ Por. G.B. Tragella, *Avviamento allo studio delle missioni*, Milano 1930, s. 22.

gruncie katolickim. Stąd już od pierwszych lat dwudziestego wieku zaczęła konsolidować się myśl o konieczności wprowadzenia w jakiejś formie misjologii, na którymś z ówczesnie istniejących uniwersytetów katolickich. Temat ten został bardzo mocno uwypuklony na Kongresie Katolickim w 1909 r. we Wrocławiu, a następnie w 1910 r. w Berlinie, które to Kongresy zleciły Komitetowi Kongresów Katolickich znalezienie rozwiązania tego coraz bardziej palącego problemu. Na Kongresie berlińskim, Robert Streit, O.M.I., przestawił też kilka ważnych postulatów dotyczących dalszego rozwoju naukowego misji. Zaproponował on między innymi, aby do programów seminariów teologicznych i uniwersytetów wprowadzić naukę o misjach; aby przygotowywać specjalistów i profesorów w zakresie nauk misyjnych, oraz aby na jakimś uniwersytecie ustanowić wspomnianą katedrę nauk o misjach katolickich.

Jako zatem odpowiedź na zapotrzebowanie i konfrontację z protestancką nauką o misjach, Joseph Schmidlin, niemiecki teolog, w roku 1910 organizuje pierwszy kurs na temat misji na katolickim uniwersytecie w Münster. Widząc wielkie zainteresowanie studentów problematyką misyjną, natychmiast zakłada Studencką Unię Misyjną, która w 1912 r. rozpoczyna redakcję czasopisma „Akademische Minssionsblätter” (Akademickie Zeszyty Misyjne). Rok wcześniej on sam zakłada katolickie czasopismo naukowe pod tytułem „Zeitschrift für Missionanswissenschaft” (Zeszyty Nauk Misyjnych) a następnie Międzynarodowy Instytut Badań Naukowych nad Misjami (Internationalen Instytut für Missionswissenschaftliche Forschung) z siedzibą w Münster a potem w Aachen. Bliskimi współpracownikami Schmidlina stają się Robert Streit OMI (1875–1930), Thomas Ohm OSB (1892–1962), i Friedrich Schwager (1876–1929). Ich naukowe studium nad misjami od samego początku poszło w różnych kierunkach. Podczas gdy Schwager w swoich artykułach zwracał uwagę na pilną potrzebę publikacji naukowych na temat misji, Streit i Ohm zajęli się zbieraniem głównie bibliografii misyjnej, danych statystycznych, geografią misyjną i historią misji, aby w ten sposób stworzyć odpowiednie zaplecze i bazę dla przeszłej misjologii katolickiej.

W roku 1914 na wspomnianym uniwersytecie w Münster ustanowiono pierwszą katedrę misjologii katolickiej. Odtąd Schmidlin koncentruje się całkowicie na rozwinięciu misjologii katolickiej, która ujrzała światło dzienne w dwóch podręcznikach: *Einführung in die Missionswissenschaft* (Wprowadzenie do nauki o misjach), z 1917 roku, i *Katholische Missionslehre im Grundriss* (Kompedium Nauki Katolickiej o Misjach) z 1919⁸. Sam autor nie omieszczał podkreślić, że protestancka nauka o misjach, zwłaszcza wyłożona przez Warnera w *Evangelische Missionslehre*, pozostawiła liczne ślady na jego naukowej wizji misji katolickich⁹.

⁸ J. Schmidlin, *Katholische Missionslehre im Grundriss*, Münster 1919 e 1923.

⁹ Tamże, s. VIII–IX. Por. tegoż, *Einführung in die Missionswissenschaft*, Münster Aschendorf 1917, s. 46.

Stanowiła ona dla niego swego rodzaju bazę wyjściową, z której czerpał wiele elementów, poddając je swoistej i osobistej obróbce i krytyce.

Schmidlina koncepcja misjologii, opierając się na fundamencie biblijnym, a w szczególności na posłaniu misyjnym, wskazuje, jako cel działalności misyjnej, nawrócenie poprzez głoszenie Ewangelii i Chrzest. Osiągnięcie tego celu, jego zdaniem, zależy od dwóch zasadniczych kwestii: stworzenia hierarchii tubylczej i zaangażowania miejscowej ludności. Te dwa zasadnicze tematy stały się przedmiotem szerokiego potraktowania w encyklikach misyjnych *Maximum illud* Benedykta XV z roku 1919, a później *Rerum Ecclesiae* Piusa XI z 1926 r. *Maximum illud*, z racji na swoje rewolucyjne niemal spojrzenie na misje, została okrzyknięta „Wielką Kartą” ówczesnych misji. Podejmując problem misji, papież wskazał na trzy podstawowe kryteria, którymi powinny odznaczać się misje katolickie: 1. Promocją i dowartościowaniem kleru tubylczego na wszystkich poziomach; 2. Wyzbyciem się ducha nacjonalizmu ze strony misjonarzy europejskich; 3. Uznaniem wartości kultur tubylczych/miejscowych.

Druga ze wspomnianych encyklik, uzupełniając niejako pierwszą, kładzie nacisk na potrzebę wsparcia misji zarówno poprzez szerzenie ruchu na rzecz misji jak też i poprzez rozwijanie nauk o misjach.

Owocem wspomnianych encyklik jest też powstanie Papieskiej Unii Misyjnej Kleru we Włoszech w 1916 r. oraz w Belgii w 1921 r., a także drugiego nurtu misjologii, tym razem na uniwersytecie w Louvain, w Belgii, której fundatorem był jezuita Pierre Charles¹⁰. Jako cel działalności misyjnej stawiała on zakładanie Kościoła. Tej problematyce wiele miejsca poświęca też wspomniana wyżej encyklika *Rerum Ecclesiae*.

Rozwój misjologii i publikacja pierwszej encykliki misyjnej *Maximum illud*, przyczyniły się do reorganizacji działalności misyjnej. Wytycznych w tym względzie dostarczyli papież, którym misje leżały głęboko na sercu, a mianowicie Benedykt XV (1914–1922), Pius XI (1922–1939). Papieżowi Piusowi XI został też przypisany zaszczytny tytuł „papieża misji”, bowiem postawił sobie za cel tak pokierować działalnością misyjną, aby wprowadzić do niej jak najwięcej nowych zdobyczy, których w tym zakresie dostarczała nowa nauka o misjach, zwana „misjologią”. Jedną z pierwszych inicjatyw przez niego podjętych było ustanowienie dla całego Kościoła katolickiego specjalnego dnia pamięci i modlitwy w intencji misji, zwanego Światową Niedzielą Misyjną. Pragnieniem papieża było większe powiązanie między wspólnotami Kościoła posyłającymi misjonarzy, a wspólnotami katolickimi na misjach oraz pogłębienie czynnej współpracy między nimi, zarówno na płaszczyźnie duchowej, ewangelizacyjnej jak i materialnej.

¹⁰ Pierre Charles (1883–1954) należał do Towarzystwa Jezusowego i był profesorem na Uniwersytecie Louvain. Dawał też kursy z misjologii na różnych uniwersytetach całego świata.

Wykorzystując zbliżającą się 300. rocznicę powstania Kongregacji Propaganda Fide, tenże sam papież Pius XI zorganizował w roku 1922 wielki międzynarodowy Kongres. Jego celem było ukazanie osiągnięć na polu misyjnym oraz nakreślenie zakrojonej na szeroką skalę działalności misyjnej na całym świecie pod patronatem tejże Kongregacji. W tym samym duchu z inicjatywy papieża została również zorganizowana, w ramach obchodów Roku Jubileuszowego, w 1925 roku, wielka wystawa misyjna w Watykanie, a dwa lata później, w 1927 r. muzeum misyjne na Lateranie.

Ważną inicjatywą Piusa XI była publikacja w roku 1926 encykliki *Rerum Ecclesiae*, której celem miało być ożywienie i pogłębienie współpracy w Dziale Misyjnym i wsparcia na rzecz misji katolików w krajach chrześcijańskich.

Jednym z konkretnych owoców nowej wizji misji katolickich, było wyświęcenie przez niego osobiście pierwszych biskupów tubylczych w Chinach, Japonii i Indiach, założenie blisko 200 nowych jednostek administracyjnych na misjach (diecezji, wikariatów i prefektur apostolskich, misji *sui iuris*, itp.)¹¹.

Pius XII, idąc w ślady swojego wielkiego poprzednika, mimo zbliżającej się II wojny światowej, która wpłynęła później bardzo mocno na zahamowanie rozwoju myśli i działalności misyjnej, już w roku 1939 konsekrował pierwszych biskupów afrykańskich. Po wojnie zaś, w 1957 r. wydał wspaniałą i dalekowzroczą encyklikę *Fidei donum*, ukazującą teologiczne i duchowe postawy współpracy kleru diecezjalnego i wiernych świeckich w wielkim dziele misyjnym, prowadzonym na kontynencie afrykańskim.

Warto wspomnieć jeszcze jedną wielką encyklikę Piusa XII, a jest nią *Evangelii praecones* (1951). Papież zaleca w niej, aby w krajach tubylczych działalność misyjna pod żadnym względem nie niszczyła nic z wartości kultur, tradycji czy zwyczajów miejscowych, ale chroniła to wszystko, co w nich jest dobre, szlachetne i piękne.

Wreszcie momentem przełomowym był sam II Sobór Watykański ze swoimi dekretami *Unitatis redintegratio* na temat ekumenizmu, *Ad gentes divinitus* o działalności misyjnej Kościoła oraz deklaracja *Nostra aetate* o relacji Kościoła katolickiego do religii niechrześcijańskich.

5. Niektóre ważniejsze idee Kongresu Edynburskiego w relacji do Kościoła katolickiego

a) Potrzeba jedności wszystkich chrześcijan

Spośród wielu osiągnięć Kongresu edynburskiego, który mocno do wartościował różnorodność wyznań tubylczych, jako wkład do bogactwa

¹¹ A.M. Erba, *Storia della Chiesa Missionaria*, w: *Missiologia Oggi*, PUU, Roma 1985, s. 139-140.

zakładanych Kościołów na misjach, na szczególną uwagę zasługuje mocny wniosek o wyraźną potrzebę większej jedności ekumenicznej w dążeniu do budowania niepodzielonego Kościoła Chrystusowego w krajach niechrześcijańskich¹². To stwierdzenie odbiło się głębokim echem w Kościołach chrześcijańskich, popychając licznych jego przedstawicieli do poszukiwania konkretnych form jej realizacji.

Przez późniejszych protestanckich spadkobierców edynburskiej spuścizny misyjnej, Kongres ten został jednoznacznie uznany za początek protestanckiego ruchu ekumenicznego, który następnie doprowadził do powstania Światowej Rady Ekumenicznej. To ważne stwierdzenie ma swoje najgłębsze uzasadnienie w jednej z podstawowych konkluzji, do których doszli uczestnicy Kongresu, a mianowicie, że główną przeszkodą, która osłabia w dużej mierze działalność misyjną i udaremnia jej zbawcze skutki, jest podział istniejący pośród chrześcijan. Jest owocem braku ducha jedności, a może jeszcze bardziej brakiem miłości. Pastor Azariah, pochodzący z Indii, zwracając na to uwagę, swoje wystąpienie zakończył następującymi słowami: „Kościół hinduski przez następne wieki nie przestanie okazywać swojej wdzięczności za heroizm i wyrzeczenie misjonarzy. Daliście nam wasze dobra, aby nakarmić głodnych; złożyliście w darze na spalenie wasze ciała; błagamy was również o miłość. Dajcie nam przyjaźń”¹³.

Jeszcze mocniejsze słowa, które przeszły do historii, padły z ust innego uczestnika Kongresu, pochodzącego z terenów misyjnych: „Wy daliście nam misjonarzy, którzy powiedzieli nam o Chrystusie i za to jesteśmy wam ogromnie wdzięczni. Ale razem z jego nauką przynieśliście nam też wasze rozbieżności i podziały”¹⁴.

To mocne stwierdzenie przyczyniło się do pobudzenia świata protestanckiego do zapoczątkowania w pierwszym momencie różnych ruchów ekumenicznych, wśród których na szczególną uwagę zasługują *Faith and Order* (Wiara i Ustrój) oraz *Life and Work* (Życie i Działanie). Ich połączenie w 1948 r. dało następnie początek w Amsterdamie Światowej Radzie Ekumenicznej Kościołów. Możemy zatem powiedzieć, że współczesny ekumenizm wyrósł na bazie działalności misyjno-ewangelizacyjnej i pozostaje w ścisłym z nią związku.

Spoglądając na powyższy temat z punktu widzenia katolickiego trzeba pokreślić, że tematyka jedności chrześcijan od wieków pozostawała jednym

¹² D. Kerr, *Missiological development...*, s. 11-13.

¹³ World Missionary Conference, World Missionary Conference Records, Oliphant – Anderson & Ferrier, Edinburgh – London 1910, s. 315. B. Stanley, *The World Comes to Edinburgh: Images of the Christian and Non-Christian Worlds from Edinburgh*, 1910, s. 11-14.

¹⁴ M.L. Le Guillou, *Sendung und Einheit der Kirche. Das Erfordernis einer Theologie der communion* [1960], M. Grünewald, Mainz 1964, pp. 70 n.

z jego najbardziej wyczuwalnych problemów. Modlitwa Chrystusa, aby Jego wyznawcy stanowili jedno, była zawsze obecna na ustach i w sercu Kościoła katolickiego, nie brakowało też konkretnego zaangażowanie Kościoła na tym polu. Pozwolę sobie w tym miejscu wspomnieć choćby tylko św. Wincentego Pallottiego, który w pierwszej połowie XIX wieku zainicjował i prowadził Epifanie w rzymskim kościele św. Andrzeja na Dolinie. W czasie Epifanii, na którą ściągały tłumy z całego Rzymu i okolic, Pallotti zapraszał kaznodziejów z Kościołów chrześcijańskich istniejących nie tylko w Rzymie. W ten sposób pragnął on przyczyniać się do budowania jedności pośród wszystkich chrześcijan, stawiając w centrum tej jedności samego Jezusa Chrystusa, który przez Swoje odkupienie jednoczy wszystkich i gromadzi w jedną owczarnię. Podobnych inicjatyw historia katolicka zna znacznie więcej.

Połączenie dwóch nurtów na gruncie katolickim, a mianowicie misyjnego i duchowego, jak to podkreślił niedawno kard. Walter Kasper, na Kongresie Misyjnym, zorganizowanym przez Papieski Uniwersytet Urbanianum w Rzymie¹⁵ przyczyniło się też do zapoczątkowania później Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan. Został on zaaprobowany w 1894 r. przez papieża Leona XIII (1878–1903), a następnie wprowadzony na stałe do kalendarza liturgicznego. Ważniejsze momenty, które podkreślają rozwój modlitwy o jedność chrześcijan zostały też wyszczególnione w broszurce na Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan, przygotowanej w 2010 r. przez *Centro Pro Unione*.

Kwestia ekumenizmu wreszcie została potraktowana bardzo szeroko na II Soborze Watykańskim, zwanym często „Ekumenicznym”, którego owocem jest Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*. To właśnie tu padną ważne słowa mówiące o tym, że Chrystus założył jeden jedyny Kościół, i że podział na różne wspólnoty chrześcijańskie, mające rozbieżne przekonania i podążające różnymi drogami jest zaprzeczeniem misji samego Chrystusa. Nadto dodaje, że „ten podział otwarcie sprzeciwia się woli Chrystusa i jest zgorszeniem dla świata, a nadto przynosi szkodę najświętszej sprawie głoszenia Ewangelii wszelkiemu stworzeniu” (1).

b) Centralny charakter działalności misyjnej w Kościele

W odróżnieniu od katolickiej wizji misji, najogólniej mówiąc protestanci, o czym zostało już wyżej wspomniane, nie przyznawali działalności misyjnej centralnego miejsca w swoim Kościele. Wynikało to z mocno rozpowszechnionej wizji predestynacjonizmu. Kongres w Edynburgu nie tylko poło-

¹⁵ Walter Kasper, przewodniczący Papieskiej rady ds. Jedności Chrześcijan, wygłosił referat na temat: *Dalle élites ecumeniche alla responsabilità delle Chiese. Missione ed evangelizzazione – 100 anni dopo Edinburgo*. Kongres zorganizowany w lutym 2010 przez Papieski Uniwersytet Urbanianum z Rzymie. Akta Kongresu nie zostały jeszcze opublikowane.

żył definitywne koniec tej wizji, ale też ukazał, że działalność misyjna jest w samym centrum Kościoła i że jest ona misją Kościoła, a nie tylko poszczególnych wspólnot chrześcijańskich. Te idee podjęła mocno czwarta komisja kongresowa, której zlecono zadanie przeanalizowania kwestii relacji orędzia misyjnego do religii niechrześcijańskich. W ten sposób stworzyła ona podwaliny pod późniejszą teologię misji protestanckich, której wielkim propagatorem stał się następnie Konrad Raiser, Sekretarz Generalny Światowej Rady Kościołów, uważający Jezusa Chrystusa za centrum historii świata i Tego, który porusza ten świat i pobudza ludy ku zbawieniu.

Z katolickiego punktu widzenia, działalność misyjna stanowi fundament Kościoła. Narodził się on z działalności misyjnej samego Jezusa i Jego uczniów. Jezus przyszedł na świat, jako prawdziwy pośrednik między Bogiem a ludźmi, przyszedł, aby objawić ludziom prawdziwą miłość Bożą. Pragnieniem Boga jest też powołać ludzi do uczestniczenia w swoim życiu, aby dać im możliwość zbawienia i szczęścia wiecznego; stąd misja Jezusa na ziemi¹⁶. Przed swoim wniebowstąpieniem, zmartwychwstały Chrystus przekazał Apostołom nakaz Misyjny: *Idźcie na cały świat i głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony* (Mk 16,15-16)¹⁷. Sam Kościół narodził się w dzień Zesłania Ducha Świętego, został publicznie objawiony, aby dać początek szerzeniu Ewangelii pośród narodów przez przepowiadanie i jedność ludów w powszechności wiary¹⁸. Stąd na Kościele spoczywa obowiązek głoszenia wiary w Chrystusa i Jego zbawienie. Jego misja wypełnia się zatem w działaniu pośród ludzi, aby doprowadzić ich do wiary i do pełnego uczestnictwa w misterium Chrystusa¹⁹.

Autor Dziejów Apostolskich podkreśla, że Jezus Chrystus jest też jedynym zbawicielem: *I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni* (Dz 4,10.12). Jeśli więc zbawienie jest dla wszystkich i może ono dokonać się tylko w Chrystusie, istnieje wyraźna potrzeba, aby Kościół niósł je wszystkim. Z tego powodu Kościół jest misyjny, misyjność stanowi jego naturę²⁰. Dla Kościoła nakaz Chrystusa nie jest czymś przypadkowym czy zewnętrznym, ale sięga samego jego serca²¹.

Papież w encyklice *Redemptoris missio* zwraca uwagę na jeszcze jeden ważny fakt, a mianowicie na zależność między działalnością misyjną a wiarą. Działalność misyjna wypływa z wiary, zaś wiara rodzi się z przepowiadania. Wiara

¹⁶ Por. DM n. 2 i 3.

¹⁷ Por. także Mt 28,19-20.

¹⁸ Por. DM 4.

¹⁹ DM 5.

²⁰ TMA 57.

²¹ RMis 62.

umacnia się i staje się coraz bardziej autentyczna, kiedy jest przekazywana innym. Zależność między hojnością w jej przekazywaniu a jej dojrzałością przynosi obopólną korzyść, a to dlatego, że wiara nie jest czymś statycznym, lecz dynamicznym: im intensywniej jest przekazywana, tym bardziej się umacnia i tym bardziej staje się kreatywna. Konkluzja papieska w tym względzie jest bardzo jasna: „Wiara umacnia się, gdy jest przekazywana!”²². Zależność zatem między wiarą a działalnością misyjną jest czymś wewnętrznym albo, jak mówi encyklika misyjna „Misje są sprawą wiary, są dokładnym wskaźnikiem naszej wiary w Chrystusa i w Jego miłość ku nam”²³.

c) Dialog między Ewangelią, kulturami i tradycjami religijnymi

Innym ważnym wkładem Kongresu z Edynburga na polu misyjnym, jest dowartościowanie kultur miejscowych i bogactwo innych tradycji religijnych. Celem osiągnięcia większej skuteczności w przepowiadaniu Ewangelii konieczne jest podjęcie dialogu z nimi. W konsekwencji nie tylko pogłębia się i poszerza ich znajomość, ale też wchodzi one same w relację z Ewangelią i otwierają się na jej wartości nieskończone. Niewątpliwie na podkreślenie zasługuje sam fakt, że owa konieczność dialogu nie była dyktowana przez struktury odpowiedzialne za organizację działalności misyjnej, lecz wynikała z samego doświadczenia misjonarzy i tych, którzy w pierwszej linii byli głosicielami Ewangelii w środowiskach kultur lokalnych i wyznawców innych religii. Znajdujemy tu wyraźną inspirację do procesu, który przez późniejszą misjologię zostanie nazwany akulturacją, a następnie inkulturacją.

Należy w tym miejscu podkreślić, że ów dialog, zwłaszcza z kulturami, nie zawsze przedstawiał się łatwo. O ile większość kultur azjatyckich, z racji ich starożytnych korzeni i wpływów historycznie starszych od chrześcijaństwa miejscowych religii, cieszyły się większym szacunkiem i mogły łatwiej stawać się partnerem do dialogu, o czym niejednokrotnie wspominali uczestnicy Kongresu Edynburskiego, pochodzący właśnie z tego kontynentu, o tyle zupełnie inaczej przedstawiała się sprawa z Afryką. Jej obraz był mocno zniekształcony istniejącymi przekonaniami jakoby jej mieszkańcy byli spadkobiercami przekleństwa Chama. Aby zatem móc podjąć dialog z miejscowymi kulturami i tradycjami religijnymi, należało zrehabilitować zarówno samą Afrykę jak i jej mieszkańców. Tej ważnej problematyce, szkoła misjologii katolickiej w Louvain poświęciła znaczną część Tygodnia Misjologii (*Semaine de Missiologie*) z 1928 r. O. Pierre Charles, wprowadzając uczestników do dyskusji na ten temat, mówił: „Z racji na doniosłość nauk i teologii, przez szacunek dla tradycji i dla prawdy, z miłości do milionów czarnych

²² RMis 2.

²³ RMis 11.

mieszkańców Afryki, którzy na nas patrzą i nas oczekują, trzeba, aby wszyscy, misjonarze i nie tylko, położyli zdecydowany koniec owemu głupiemu i wstrętnemu uprzedzeniu, które utrzymuje, że ciąży na Afrykańczykach przekleństwo Chama”²⁴. Jego zdaniem podtrzymywanie owego uprzedzenia jest poważnym błędem teologicznym, etnologicznym i historycznym.

Odcinając się zdecydowanie od tego przekonania, utrzymywał P. Charles, przy zakładaniu Kościoła należy kierować się metodą adaptacji, która polega na włączaniu do Kościoła tego wszystkiego, co jest pozytywne, a więc: instytucji miejscowych, języka, strojów, sztuki oraz wartości duchowych i kulturowych, a to dlatego, aby mógł powstać Kościół lokalny. Skądinąd, taka praktyka nie była obca Kościołowi, a wynikała ona z działalności samego Jezusa Chrystusa, który do objawienia zbawczej woli Bożej posługiwał się językiem ludów zamieszkujących Palestynę, symbolami i znakami z codziennego użytku, zwyczajami, prawami, itd. Późniejszy rozwój ewangelizacji w środowisku śródziemnomorskim i poza nim zintensyfikował ten kontakt ewangelii z różnymi kulturami, wzbudzając nieustannie pytanie, co robić i jak robić, aby relacja między Ewangelią i kulturą/kulturami nie była powierzchowna, ale aby prowadziła do otwarcia, wzajemnej penetracji, ubogacenia i przemiany. Ten problem jest o tyle ważny, że człowiek, będący nośnikiem danej kultury nie łatwo rezygnuje z własnej tożsamości kulturowej, która przecież tworzy się i kształtuje na przestrzeni wieków, w odpowiednim środowisku społecznym, religijnym czy ludzkim. Kultura dla niego staje się swego rodzaju cennym skarbem, z którego nie rezygnuje, jeśli nie uświadomi sobie, że kontakt z inną rzeczywistością kulturową nie przyniesie mu pewnych i ewidentnych korzyści. Z pewnością Ewangelia niesie takie korzyści, o czym świadczy stosunkowo szybko jej przenikanie w kultury niemal na wszystkich kontynentach i krajach.

Tej bardzo ważnej problematyce Kościół katolicki, zwłaszcza po powstaniu misjologii katolickiej, poświęcał bardzo wiele uwagi. Encyklika *Maximum illud*, dla przykładu, poucza misjonarzy, aby byli świadkami Ewangelii Chrystusa i aby nie obstawali przy swojej kulturze i narodowości, by w ten sposób miejscowa ludność nie uważała ich za przedstawicieli jakiegoś obcego państwa, cytując św. Pawła, że *tu już nie ma Greka, czy Żyda, obrzezanego ani nieobrzezanego, Barbarzyńcy, Scyty, niewolnika lub wolnego...* (Kol 3,11). Następnie kładzie nacisk na misjonarzy, aby przygotowywali tubylczy kler, ułatwiając w ten sposób kontakt miejscowej ludności z Ewangelią.

W podobnym tonie wypowiada się również encyklika *Rerum Ecclesiae*. Zaleca misjonarzom, aby uczyli się języków miejscowych, a w ten sposób ułatwiali kontakt Ewangelii z kulturą miejscową. Potem przypomina, że wraz z głoszeniem Dobrej Nowiny, należy też zakładać szpitale, rozdawać lekarstwa, budować różnego typu szkoły, dając w ten sposób miejscowej

²⁴ P. Charles, *L'âme des peuples a évangéliser*, Museum Lessianum 1928, s. 14 i 17.

ludności możliwość lepszego poznania Ewangelii a jednocześnie otworzyć przed nimi drzwi do podnoszenia poziomu swojej kultury, do poszukiwania prawdy i nawiązywania łatwiejszego kontaktu z innymi kulturami.

Na kanwie refleksji misjologii katolickiej w Louvain, przy omawianiu motywów działalności misyjnej i natury Kościoła powszechnego, pojawiła się też kwestia zbawienia dusz. Twórcy lowańskiej szkoły, wyprzedzając II Sobór Watykański, utrzymywali, że człowiek może się zbawić również poza Kościołem. Oczywiście to stwierdzenie nie umniejszało przekonania, że działalność misyjną należy prowadzić wszędzie tam, gdzie Kościół nie został jeszcze założony.

Kwestia dialogu między Ewangelią a kulturami i tradycjami religijnymi w późniejszym okresie została podjęta w sposób szczególnie na II Soborze Watykańskim jak i w różnych dokumentach posoborowych.

Zakończenie

Powyższe nakreślenie perspektywy rozwoju misjologii protestanckiej i katolickiej wskazuje na wiele zbieżnych elementów, wynikających ze wspólnego fundamentu, którym jest pragnienie zbawienia w Jezusie Chrystusie. Choć drogi do osiągnięcia tego celu przez wieki się różniły, nie przeszkodziło to wcale, aby przełom dziewiętnastego i dwudziestego wieku zaowocował zdecydowanym zbliżeniem. W dużej mierze przyczynił się do tego rozwój samej nauki o misjach (misyjologii), dla której podwaliny, w sposób systematyczny i uniwersytecki, położyli protestanci, inspirując tym samym katolików, o czym wspomina twórca misjologii katolickiej, J. Schmidlin.

Wydarzeniem o wielkim znaczeniu w tym względzie był sam Kongres w Edynburgu w 1910 r., który, prócz rozbudzenia świadomości potrzeby budowania jedności wszystkich chrześcijan dla uczynienia przepowiadania ewangelicznego wiarygodnym i autentycznym, wpłynął bardzo mocno na konsolidację związku działalności misyjnej z nauką o misjach. To właśnie ta ostatnia w późniejszych latach dostarczyła wielu cennych wskazań, jak należy prowadzić działalność misyjną i na co kłaść nacisk w ewangelizacji. Dowodem tego są pierwsze encykliki misyjne *Maximum illud* i *Rerum Ecclesiae*.

Kongres edynburski przyczynił się też do nowego spojrzenia na misję, tym razem już nie tylko z perspektywy głoszących Ewangelię, ale też i tych, którym i pośród których była ona głoszona, jak również do większego do wartościowania kultur tubylczej ludności. Nowa świadomość misyjna, jaka ukształtowała się po Edynburgu, zaowocowała wspaniałymi dokumentami misyjnymi również na gruncie katolickim; wprowadziły one misje na nowe tory i zdecydowanie przyspieszyły proces dojrzewania Kościoła miejscowego, a widocznym tego znakiem było powstawanie coraz to nowych diecezji, wzrost powołań kapłańskich i zakonnych, systematyczne i stałe przejmowa-

nie przez tubylczy kler odpowiedzialności za własny Kościół, jak również coraz to doskonalsza inkulturacja Ewangelii i ewangelizacja kultury.

Wreszcie Edynburg położył akcent na aspekt promocji społecznej ludności, pośród której jest głoszona Ewangelia, sugerując ją, jako jeden z celów ewangelizacji. Na gruncie katolickim ten temat zostanie szeroko omówiony w adhortacji *Evangelii nuntiandi*, a następnie w encyklice *Redemptoris missio*.

Konkludując można powiedzieć, że Kongres w Edynburgu jest ważnym momentem zarówno dla świata protestanckiego jak i katolickiego w budowaniu współczesnej nauki o misjach (misjologii) pozostającej w ścisłym związku z działalnością misyjno-ewangelizacyjną.

EDINBURGH 1910 IN THE DEVELOPMENT OF THE CATHOLIC VISION OF THE MISSION

Summary

The rapid development of mission at the beginning of the nineteenth century and the initial stages of scientific missiological reflection taken in the environment of the Reformation meant that emerged more clearly the challenges and problems associated with this change. The search for solutions focused during the World Congress in Edinburgh in 1910. There were over 1200 delegates from 176 churches and Christian communities, and missionary societies. Achievements in Protestant world inspired Catholic theologians to similar researches. As a result of which were f. ex. The Student Missionary Union in 1912 and the International Institute for Scientific Mission Studies in Munster and later in Aachen. Studies in missiology developed such theologians as J. Schmidlin, R. Streit, OMI, T. Ohm OSB, F. Schwager. In 1914 at the University of Munster was erected the first chair of the Catholic missiology. Another has formed in 1921 at Louvain in Belgium. The first handbooks for missiology were printed. Missionary topic becomes the object of papal teaching: Benedict XV, *Maximum illud* (1919), Pius XI *Rerum Ecclesiae* (1926). To celebrate 300 anniversary of the Congregation of Propaganda Fide, Pope Pius XI in 1922 organized the Mission Congress and the accompanying Great Missionary Exhibition in the Vatican. Slowly, also thanks to the conference in Edinburgh, the Catholic Church recognized the right in favor of the ecumenical movement. Researches of Protestant missiologists, discovering the rank of centralization of the mission, appeared more catholic perception of legitimacy that missions belong to the essence of the Church. Indirect result of the Scottish conference was an appreciation of the dialogue between the Gospel and local cultures and religions.

Ks. Marek Rostkowski OMI
Rzym

LA VOCACIÓN DE LOS FIELES A LA SANTIDAD. BREVE REFLEXIÓN TEOLÓGICA SOBRE LAS ENSEÑANZAS DEL MAGISTERIO

El mundo actual muy a menudo hace la comparación entre el laicado y la santidad. La mayoría de los beatos y santos proclamados por la Iglesia pertenecen al clero o a alguna orden religiosa. Sólo hace algunos años el 21 de octubre de 2001, en el transcurso de la Jornada Misionera Mundial, el papa Juan Pablo II ha beatificado a un matrimonio italiano; Luigi y María Beltrame Quattrocchi. Era la primera beatificación de una pareja de esposos. Con este solemne acto eclesiástico se puso en evidencia un ejemplo de respuesta de la santidad de los fieles laicos. Se puede decir que los esposos beatos han vivido una vida ordinaria de un modo extraordinario.

La riqueza de amor y de fe de los esposos Luigi y María Beltrame Quattrocchi, fue una demostración viva de lo que el Concilio Vaticano II afirmó acerca del llamado a la santidad de todos los fieles, especificando que siguen este objetivo “*propiam viam sequentes*” – “siguiendo la propia vida”¹.

1. La dimensión secular

El Vaticano II explica la especificidad de la identidad laical mediante el concepto de “la índole secular” propia de los laicos². La Iglesia partiendo de

¹ *Lumen Gentium* 41, Constitución dogmática sobre la Iglesia, Concilio Vaticano II, 21.11.1964), [más LG]. Cfr. *Catechismus catholicae Ecclesiae*, N° 828, [más CCE].

² Este concepto fue ahondado en el período post-conciliar, hasta los primeros años de los 70. Con este propósito ver la reseña bibliográfica presentada en: *Il laicato. Rassegna bibliografica in lingua italiana, tedesco e francese*, Città del Vaticano 1987.

la visión conciliar del mundo y de la relación entre ella y el mundo, después de un largo período de hostilidad y desencuentros, la constitución dogmática *Lumen Gentium* inaugura un tiempo nuevo de diálogo y colaboración.

El carácter secular es propio y peculiar de los laicos. Los que recibieron el orden sagrado, aunque algunas veces pueden tratar asuntos seculares, incluso ejerciendo una profesión secular, están ordenados principal y directamente al sagrado ministerio, por razón de su vocación particular, en tanto que los religiosos, por su estado, dan un preclaro y eximio testimonio de que el mundo no puede ser transfigurado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las bienaventuranzas. A los laicos pertenece por propia vocación buscar el reino de Dios tratando y ordenando, según Dios, los asuntos temporales. Viven en el siglo, es decir, en todas y a cada una de las actividades y profesiones, así como en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social con las que su existencia está como entretrejida. Allí están llamados por Dios a cumplir su propio cometido, guiándose por el espíritu evangélico, de modo que, igual que la levadura, contribuyan desde dentro a la santificación del mundo y de este modo descubran a Cristo a los demás, brillando, ante todo, con el testimonio de su vida, fe, esperanza y caridad. A ellos, muy en especial, corresponde iluminar y organizar todos los asuntos temporales a los que están estrechamente vinculados, de tal manera que se realicen continuamente según el espíritu de Jesucristo y se desarrollen y sean para la gloria del Creador y del Redentor³.

El laico realiza su apostolado según su índole secular. La secularización se presenta en su dimensión humana, en otras palabras, el texto insiste en revelar la inclusión plena y completa del laico en el mundo. El mundo no es sólo un lugar en el que el laico está inserto, antes bien él como bautizado, está interiormente unido con el mundo⁴.

³ LG 31. Cfr. CCE, N° 899, 901; M. Semeraro, *Con la Chiesa nel mondo. Il laicato nella storia nella teologia nel Magistero*, (Intellectus fidei; 6), Roma 1991, p. 107; P. Scabini, «Vocazione e missione dei laici nei documenti conciliari e postconciliari», *Rivista di vita spirituale* 41, Roma 1987, p. 385; L. Moreira Neves, «La place des laïcs dans l'Église à la lumière de la théologie de Vatican II», *Seminarium* 28, Città del Vaticano 1976, p. 23; J. Beyer, «Le laïcat et les laïcs dans l'Église», *Gregorianum* 68, Roma 1987, p. 160s.; M. Falcão, «La noción del laico en el Concilio Vaticano II», in *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo. VIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, (Colección teológica; 53), Pamplona 1987, p. 309-311.

⁴ Juan Pablo II afirma que “los laicos pueden actuar en la propia vida la confirmación en el misterio de la Encarnación, justo mediante la índole secular de su estado. Sabemos de hecho que el Hijo de Dios ha querido compartir nuestra condición humana, haciéndose semejante en todo a nosotros, menos en el pecado (cfr. Heb. 2,17; 4,15) Jesús se ha definido como ‘aquel que el Padre ha consagrado y enviado al mundo’ (Jn. 10,36). El Evangelio atestigua que el mismo Hijo se ha comprometido plenamente con nuestra condición viviendo en el mundo su propia consagración.

Entre los especialistas de la teología del laicado existen tres interpretaciones de este carácter secular. El primer grupo⁵ opta por una doble partición de los fieles cristianos (clérigos y laicos) según el canon 207 N°1 del *Código de Derecho Canónico* [más CIC]⁶, representa la interpretación *sociológica* afirmando la superación de la categoría del laicado en eclesiología. La opción por la triple partición entre (clérigos, laicos y religiosos) en concordancia con los cánones 225 N°2⁷, 1427 N°3⁸, 711⁹ y característica por la interpretación *teológica* de la índole secular definiendo como elementos constitutivos de la secularidad, entre otros la propiedad, el matrimonio y la libertad.

La tercera posición llamada *ministerial-misionera* asume elementos de las precedentes por lo que podría ser considerada intermedia. Los representantes¹⁰ subrayan la dimensión ministerial del fiel laico, el servicio al mundo y del “carisma de la solidaridad”.

La secularización o condición secular está estrictamente conectada con el deber de los laicos de contribuir a la institución de la vida y al crecimiento de la comunidad eclesial, permaneciendo en unidad con los pastores:

La vida integralmente humana de Jesús en el mundo, es el modelo que ilumina e inspira a todos los bautizados (cfr. *Gaudium et spes*, 32): es el mismo Evangelio que invita a descubrir en la vida de Cristo una perfecta imagen de aquella que puede y debe ser la vida de cuantos lo siguen como discípulos y participan en la misión y la gracia de apostolado”. (*I laici e il mistero di Cristo* [Udienza generale, 10.11.1993], IGPII XVI/2, 1252s.) (IGPII = Insegnamenti di Giovanni Paolo II, I-XXVIII, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1978-2006). Cfr. A.-M. Léonard, «Le radici battesimali dell'identità dei “christifideles”», in *Pontificium Concilium pro Laicis, Il Congresso del laicato cattolico*; Roma 2000, (Laici oggi), Città del Vaticano 2002, p. 146.

⁵ Representantes de la escuela canonista alemana (K. Mörsdorf, W. Aymans) y algunos teólogos italianos (S. Dianich, B. Forte).

⁶ “Por institución divina, entre los fieles hay en la Iglesia ministros sagrados, que en el derecho se denominan también clérigos; los demás se denominan laicos”. Cfr. CCE, N° 873.

⁷ “Tienen también el deber peculiar, cada uno según su propia condición, de impregnar y perfeccionar el orden temporal con el espíritu evangélico, y dar así testimonio de Cristo, especialmente en la realización de esas mismas cosas temporales y en el ejercicio de las tareas seculares”.

⁸ “Finalmente, el tribunal diocesano juzga en primera instancia las controversias entre personas religiosas físicas o jurídicas de diversos institutos religiosos, o también del mismo instituto clerical o laical de derecho diocesano, o entre una persona religiosa y un clérigo secular o un laico o una persona jurídica no religiosa”.

⁹ “Por su consagración un miembro de un instituto secular no modifica su propia condición canónica, clerical o laical, en el pueblo de Dios, observando las prescripciones del derecho relativas a los institutos de vida consagrada”.

¹⁰ En esta línea se sitúan los últimos escritos de Y. Congar, la actividad teológica de W. Kasper y los canonistas J. Beyer y G. Ghirlanda.

Por consiguiente, los laicos, siguiendo esta misión, ejercitan su apostolado tanto en el mundo como en la Iglesia, lo mismo en el orden espiritual que en el temporal: órdenes que, por más que sean distintos, se compenetran de tal forma en el único designio de Dios, que el mismo Dios tiende a reasumir, en Cristo, todo el mundo en la nueva creación, incoativamente en la tierra, plenamente en el último día. El laico, que es a un tiempo fiel y ciudadano, debe comportarse siempre en ambos órdenes con una conciencia cristiana¹¹.

El concepto de “índole secular”, es un concepto clave en la identidad del laico. Porque lo distingue de los otros estados de vida de la Iglesia, tiene una fuerte connotación teológica, radicada en la verdad de la encarnación. Se puede decir que la vida del laico es el punto central en el cual “la Iglesia y en mundo se encuentran, por lo que llega a ser la voz de la Iglesia en el mundo y la voz del mundo en la Iglesia”¹². Es así que esta “índole secular”, que determina la identidad del cristiano viviente en el mundo, da una importancia específica a su vida, a su apostolado, a su espiritualidad, a su santidad. Así el mundo es para los fieles laicos el lugar y el medio de la realización de su propia vocación y misión:

Cada seglar debe ser ante el mundo testigo de la resurrección y de la vida del Señor Jesús, y señal del Dios vivo. Todos en conjunto y cada cual en particular deben alimentar al mundo con frutos espirituales (cfr. Gal 5, 22)¹³.

La exhortación apostólica *Chritifideles laici* define la vocación y la misión de los laicos siguiendo al pie de la letra la *Lumen gentium* y coloca a la secularidad en el ámbito de la vocación de los laicos: “Ciertamente *todos los miembros* de la Iglesia son participantes de su dimensión secular; pero lo son en *forma diversa*. En especial la participación de los *fieles laicos* tiene su modalidad de actuación y de función, que según el Concilio les es “propia y especial”: tal modalidad es designada con la expresión “índole secular”¹⁴. La secularidad es

¹¹ *Apostolicam Actuositatem* 5, Decreto sobre el apostolado de los laicos, Concilio Vaticano II, 18.11.1965, [más AA].

¹² S. Ryłko, «Il Concilio Vaticano II, pietra miliare nel camino del laicato cattolico», in Pontificium Concilium pro Laicis, *Il Congresso del laicato cattolico*; Roma 2000, (Laici oggi), Città del Vaticano 2002, p. 123.

¹³ LG 38. El papa Wojtyła subraya que “los laicos, como tal, están llamados y destinados a honrar a Dios en el uso de las cosas temporales y en la cooperación al progreso temporal de la sociedad. En este sentido el Concilio habla de la índole secular del laico en la Iglesia. Cuando aplica esta expresión a la vocación de los laicos, el Concilio valoriza el orden temporal y, se puede decir, al siglo: pero el mundo en el cual después define tal vocación demuestra la transcendencia sobre las perspectivas del tiempo y las cosas del mundo”. (*L'indole secolare propria dei laici* [Udienza generale, 03.11.1993], IGPII XVI/2, 1205).

¹⁴ *Christifideles Laici* 15, Exhortación Apostólica Post-Sinodal de su Santidad Juan Pablo II sobre vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo,

el “lugar” en el cual Dios le hace la llamada y el “mundo” pasa a ser para ellos el ámbito y el medio en donde realizar la vocación y para efectuar la invitación a la santidad¹⁵.

Juan Pablo II en su exhortación deja en evidencia tres tipos de acercamiento al tema de la índole secular. El primero, eclesiológico, se refiere a la naturaleza y a la misión de la Iglesia, que se inserta en el dinamismo de las misiones divinas y tiene su sentido en el ser “enviada al mundo” Así adapta la propia misión al mundo, al “seculum” al tiempo y al espacio en el que “se inserta como sacramento de salvación”. La iglesia a tal punto, tiene una auténtica dimensión secular en cuanto “el mundo” se transforma en su “camino”. Modalidad propia y peculiar de los fieles laicos de participar de la dimensión secular de toda la Iglesia y le distingue de los otros fieles sin separarlos de ellos¹⁶.

La segunda aproximación a la índole secular es de tipo teológico e indica una condición o un lugar en el cual va dirigida la llamada divina de los laicos. A través de la fórmula “el mundo se transforma en el ámbito y el medio de la vocación cristiana de los fieles laicos, porque el mismo está destinado a glorificar a Dios Padre en Cristo”¹⁷. El papa explicita con claridad su propio pensamiento y especial según el cual el laico vive la dimensión secular de la Iglesia.

La tercera aproximación es de tipo cristológico. Muestra que la condición secular del laico, su vivir en el mundo, no es un dato exterior y ambiental sino una realidad destinada a encontrar en Cristo Jesús la plenitud de su significado¹⁸.

El bautismo que nos hace cristianos y por lo tanto partícipes de la misión de Cristo en la Iglesia, lejos de dispensar a los laicos de sus tareas terrestres, les obliga a sumirlas con un nuevo compromiso. Como subraya A. Beni, “la vida en el siglo es para los laicos el mundo propio en que vivir el ser cristiano,

30.12.1988), [más ChL]. Ver el comentario del P. Siniscalco, «L'impegno del 'fedele laico' nel mondo», in D. Tettamanzi, (ed.), *Laici verso il terzo millennio. Esortazione apostolica "Christifideles laici". Testo e commenti*, Roma 1989, especialmente las páginas 233-236, donde el autor hace referencia a la *questio disputata* entre G. Lazzati y S. Dianich y B. Forte en el 1985 sobre la carta del *Regno-attualità*.

¹⁵ Cfr. ChL 16; Benedicto XVI, «Ai partecipanti alla XXIII Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici, (Sala del Concistoro, 15 novembre 2008)», *L'Osservatore Romano* 148 (Città del Vaticano 2008), N° 268, p. 8.

¹⁶ Cfr. Juan Pablo II, *Associazioni e movimenti come fattori d'arricchimento della comunione e della missione della Chiesa* (Sinodo 1987: “Vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo” – Angelus, 23.08.1987), IGPII X/3, 240; Benedicto XVI, «Ai partecipanti alla XXIII Assemblea Plenaria del Pontificio Consiglio per i Laici», p. 8; M. Semeraro, *Con la Chiesa*, p. 204-206.

¹⁷ ChL 15.

¹⁸ ChL 15.

equivalente a la relación salvífica de Cristo, con la Iglesia, en el mundo”¹⁹. Sin duda es el laico quien vive en “el siglo” en cada género de compromiso social, en la variedad de condiciones de vida familiar y social. Debe animar cristianamente el orden temporal, a la luz del espíritu evangélico, testimoniando con su propia vida. Por fuerza de su específica condición secular, el laico está habilitado y comprometido como cristiano no sólo en el ámbito de la Iglesia, sino que también, en forma propia en aquel mundo, en las estructuras y en la realidad²⁰.

El laico no está separado de la condición ordinaria de la vida del mundo, subraya D. Tettamanzi, sino enteramente entregado a los deberes terrestres. Al contrario, su ser situado y operante en el mundo no es equivalente a un fenómeno llamado “profano”, sino que está cargado de un significado religioso. Como lo afirma LG 31, el ser-en-el-mundo, el actuar-en-el-mundo, requieren un tipo de presencia eclesial del laico: el laico es tal y precisamente por especial presencia operativa en el mundo²¹. El ser y el actuar del mundo es para los laicos una realidad no solamente antropológica y sociológica sino también y específicamente teológica y eclesial: La índole secular es por consiguiente, para los laicos una característica de su personalidad eclesial y su modo de vivir la común dignidad proveniente del bautismo y su “misión típica”²².

No es que los laicos no estén abiertos a sus deberes de la santificación y de la evangelización, sigue D. Tettamanzi, sino que la tarea “exclusiva” sería el quehacer de la animación cristiana en el orden temporal. El Concilio despeja cualquier duda, recalcando cómo la santificación, la evangelización y la animación cristiana del orden temporal preserva las expresiones fundamentales de la misión salvífica de la Iglesia: el principio de la totalidad de la Iglesia prohíbe absolutamente reservar algunos quehaceres a la Jerarquía y otros

¹⁹ A. Beni, *Laico*, in G. Barbaglio – S. Dianich, (ed.), *Nuovo dizionario di teologia*, Alba 1977, p. 694.

²⁰ Cfr. Sinodo dei Vescovi, *Vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo a vent'anni dal Concilio Vaticano II: Lineamenta*, Città del Vaticano 1985, 21.

²¹ Cfr. D. Tettamanzi, «I laici e la pastorale della Chiesa», *Presenza pastorale* 38, Roma 1968, p. 339.

²² ChL 15. El Papa Wojtyła en su discurso a los obispos norteamericanos subraya que “los laicos deberías estar conscientes de su propia posición dentro de la Iglesia, que no es aquella de simples destinatarios de la doctrina de la gracia de los sacramentos, sino se operadores activos y responsables de la misión de la Iglesia en el evangelizar y santificar el mundo. Es tarea en especial de los fieles laicos llevar la verdad del Evangelio para influir en la realidad de la vida social, económica, política y cultural. Tienen la tarea específica de la santificación del mundo desde el interior comprometiéndose en la dimensión secular. (*Ad quosdam Americae Septemtrionalis episcopos sacra limina visitantes*, [02.07.1993], AAS 86 [1994] 406). Cfr. M. Semeraro, *Con la Chiesa*, 208s.

al Laicado y empuja hacia una definición de las tareas de ambos, no según el criterio de los contenidos, sino según aquel del estilo: Jerarquía y Laicado en la Iglesia y en el mundo santifican-evangelizan-animan cristianamente el orden temporal, pero la Jerarquía actúa “como Jerarquía” y el Laicado “como Laicado”²³.

Según G. Lazzati los laicos, en virtud de su vocación “viven en el siglo” en cuanto están “implicados en todos y cada uno de los deberes y asuntos del mundo en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social en las, que su existencia está cómo entretejida”²⁴. La índole secular esta determinada posteriormente; en primer lugar “en el objeto al que se dirige la acción del laico o sea las realidades temporales” y en segundo lugar “a los medios que el laico, bajo la guía del espíritu evangélico, está llamado y comprometido a usar en esta acción, de la que tiene su responsabilidad. La atribución de la índole secular a los laicos como suya «propia y peculiar» no lleva pues, ninguna separación dualista. (...) sino que refuerza la unidad profunda y vital, por lo tanto la posibilidad de una eficaz presencia en el mundo, para su salvación”²⁵.

La laicidad como “dimensión de toda la Iglesia” fue un gran redescubrimiento del concilio Vaticano II. La Iglesia no está separada del mundo, al contrario, es solidaria con el mundo pues es el lugar donde se cumple la misión de la Iglesia.

2. La vocación a la santidad

Los Padres conciliares en el artículo 31 de *Lumen Gentium*, presentando la naturaleza y la misión de los laicos, subrayan su llamada específica a la santidad y a santificar el mundo “ad intra” y animarlo con todas las acciones propias:

Allí están llamados por Dios a cumplir su propio cometido, guiándose por el espíritu evangélico, de modo que, igual que la levadura, contribuyan desde dentro a la santificación del mundo y de este modo descubran a Cristo a los demás, brillando, ante todo, con el testimonio de su vida, fe, esperanza y caridad²⁶.

El Concilio Vaticano II pone el capítulo sobre la santidad de inmediato antes de aquel sobre los religiosos e inmediatamente después de aquel sobre

²³ D. Tettamanzi, «I laici e la pastorale», p. 339.

²⁴ G. Lazzati, «Secolarità e laicità, le caratteristiche del laico nella Chiesa e per il mondo», *Il Regno-attualità* 30, Bologna 1985, p. 335.

²⁵ Ibid., 335s.

²⁶ LG 31. Cfr. CCE, N. 871; M. Belda Plans, «La misión específica de los laicos: estudio de los terminos en los documentos del Concilio Vaticano II», in *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo. VIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, (Colección teológica; 53), Pamplona 1987, p. 333-335.

la jerarquía y el laicado con el efecto de demostrar la vocación a la santidad en la plenitud de la vida cristiana y de la perfección de la caridad²⁷, como común a todos los que creen en Cristo de cualquier estado o rango:

Por eso, todos en la Iglesia, ya pertenezcan a la jerarquía, ya pertenezcan a la grey, son llamados a la santidad, según aquello del Apóstol: “Porque ésta es la voluntad de Dios, vuestra santificación” (1 Tes 4,3; Ef 1,4)²⁸.

Habiendo sido revestidos de santidad ya en el bautismo, los *christifideles* estan comprometidos a mostrar éste su ser santos en un actuar correspondiente, viviendo así “como covine a los santos” (Ef. 5,3) llevando “los frutos del Espíritu para su santificación” (cfr. Gal. 5,22; Rom. 6,22)²⁹.

La santificación puesta en relieve, no priva en ningún caso al mundo de su valor propio. Del mismo modo la santidad de los laicos tiene una índole propiamente “secular”. Como lo afirma A. Amato, su vida en el Espíritu, de hecho se debe expresar y vivir mediante su inserción en las realidades terrenas y participando en la actividad secular³⁰. Así su santificación se realiza en su vida profesional, social cotidiana. Si su santificación se realiza en la vida profesional, social, cotidiana. Si su vocación y su misión están en el mundo, del mismo modo su santificación se realiza en el mundo. Porque Cristo se ha encarnado para todos, todos son llamados a la unión divina. Jesús propone su programa a cada uno de sus discípulos cualquiera que sea su estado civil o su condición. Es así como cada creyente, sin excepción, deberá buscar la santidad en los deberes y en las contingencias de la vida de cada día³¹.

La llamada a la santidad constituye como lo confirma Juan Pablo II en la exhortación apostólica *Christifideles laici* otra componente esencial de la identidad de los laicos:

La vocación de los fieles laicos a la santidad implica que la vida según el Espíritu se exprese particularmente en su *inserción en las realidades temporales* y en su *participación en las actividades terrenas*. [...] Tal vocación, por tanto, constituye una *componente esencial e inseparable de la nueva vida bautismal*,

²⁷ Cfr. LG 40.

²⁸ LG 39. Cfr. Crespo Carracedo, M., «Laicado y misiones a la luz del Vaticano II», *Communio* 9, Sevilla 1976, p. 316-323; J. García Martín, «Deber de todo el pueblo de Dios para con las misiones “ad gentes” (can. 781)», *Commentarium pro religiosis et missionariis* 73, Roma 1992, p. 236.

²⁹ Cfr. A. Amato, «Il mistero di Cristo fondamento dell'essere e dell'agire dei laici nella Chiesa e nel mondo», in M. Toso, *Laici per una nuova evangelizzazione. Studi sull'esortazione apostolica “Christifideles laici” di Giovanni Paolo II*. Leuman (TO) 1990, p. 83.

³⁰ Ibid.

³¹ Cfr. E. Viganò, «Il significato della “Christifideles laici” alle soglie del terzo millennio», in M. Toso, (ed.) *Laici per una nuova evangelizzazione. Studi sull'esortazione apostolica “Christifideles laici” di Giovanni Paolo II*, Leuman (TO) 1990, p. 13.

y, en consecuencia, un elemento constitutivo de su dignidad. Al mismo tiempo, la vocación a la santidad está *ligada íntimamente a la misión* y a la responsabilidad confiadas a los fieles laicos en la Iglesia y en el mundo³².

La identidad del laico se revela no solamente en la invitación de Dios a contribuir a la santificación del mundo, que el campo y medio de su vocación, es mas, integralmente en la primera y fundamental vocación a la santidad. “Lo santo es el testimonio mas espléndido de la dignidad otorgada al discípulo de Cristo”³³.

La exhortación post sinodal ha respondido con fuerza a la insistencia con la cual los padres sinodales hablaron de la coherencia de los laicos con el misterio de la santidad de la Iglesia de la que son partícipes.

Esta consigna no es una simple exhortación moral, sino una *insuprimible exigencia del misterio de la Iglesia*. Ella es la Viña elegida, por medio de la cual los sarmientos viven y crecen con la misma linfa santa y santificante de Cristo; es el Cuerpo místico, cuyos miembros participan de la misma vida de santidad de su Cabeza, que es Cristo; es la Esposa amada del Señor Jesús, por quien Él se ha entregado para santificarla (cfr. Ef. 5,25 ss.). Esta consigna nos es una simple exhortación moral sino mas bien una *insuprimible exigencia*

³² ChL 17. Para una mirada histórica de la cuestión se pueden recordar algunos discursos de Juan Pablo II: “En el ámbito de «la Iglesia-Misterio» el fiel laico es, junto a todos los otros bautizados, «hijo de Dios», «miembro del cuerpo de Cristo», «templo vivo del Espíritu», «testigo y portador de toda la misión de salvación». En la riqueza del misterio que se descubre toda su dignidad sacerdotal, profética y real. Es allí que se explica su vocación a la santidad, su ansia de una espiritualidad apropiada, la urgencia de una formación profunda y permanente, lo indispensable, para el, como para todos los otros, de la Eucaristía y de la Penitencia, su sed cotidiana de dimensión contemplativa”. (*In Petrina basilica habita, VII expleto ordinario generali coetu Synodi episcoporum*, 30.10.1987, AAS 80 [1988] 599); “la vocación de los laicos es una llamada de parte de Dios a servir a la Iglesia estando en el mundo”, (*Siete chiamati a servire la Chiesa stando nel mondo* [L'incontro con i rappresentanti del laicato cattolico, Lusaka, Zambia, 03.05.1989], IGPII XII/1, 1117); “estamos llamados por Dios, desde siempre, a ser santos e inmaculados ante su mirada en la caridad (Ef. 1,4). Esta vocación a la santidad que es de todos, se realiza sobretodo en los fieles regenerados por el bautismo que pasa a ser *hijos adoptivos por Obra de Cristo Jesus* recibiendo la redención mediante su sangre, la remisión de los pecados según la riqueza de su gracia (Ef. 1,5-7). (*Dare giusta autonomia ai laici*, [30.05.1995], 1602); “Del compromiso de los laicos coherentes y bien formados, antes bien del difundirse de una espiritualidad laical es licito esperar una renovada primavera para la Iglesia del tercer Milenio” (*Apostolicam Actuositatem: da un'autentica santità laicale*, [10.12.1995], 1356).

³³ ChL 16. Cfr. Juan Pablo II, Carta apostólica *Novo Millennio Ineunte* al episcopado, al clero y a los fieles al concluir el Gran Jubileo del Año 2000 (6.01.2001), N. 30-31; Benedicto XVI, *Siate testimoni di Cristo*, (Udienza generale, 7 marzo 2007), en *Insegnamenti di Benedetto XVI*, III/1, Città del Vaticano 2007, p. 482-483.

del misterio de la Iglesia: ella es la vid elegida, por medio de la cual los sarmientos viven y crecen con la misma savia santa y santificante de Cristo; es el cuerpo místico, cuyos miembros participan de la misma vid de la santidad de la Cabeza que es Cristo; la Esposa amada del Señor, que se ha entregado a si mismos para santificarla (cfr. Ef 5,25s.)³⁴.

La reflexión de Juan Pablo II sobre la vocación universal a la santidad parte de la doctrina del Vaticano II, derivada del magisterio de la Santísima Trinidad como fuente y origen de toda santidad llegando a la reflexión sobre la perfección de la vida cristiana. “Por tanto sean perfectos como perfecto es su Padre del cielo” (Mt. 5:48)³⁵ La idea de la vocación universal a la santidad de vida estaba presente desde siempre en la enseñanza de la Iglesia, que raramente hablaba en un modo tan directo y claro de la vocación de los laicos como en la *Lumen Gentium*.

La llamada a la santidad no es solamente una simple exhortación de orden moral sino que es la exigencia mas profunda de la vida cristiana de los fieles laicos, que debe manifestarse en la unidad entre fe y vida. Se realiza en el corazón del mundo ennobleciendo así el compromiso cristiano

Todos los fieles cristianos, en cualquier condición de vida, de oficio o de circunstancias, y precisamente por medio de todo eso, se podrán santificar de día en día, con tal de recibirlo todo con fe de la mano del Padre Celestial, con tal de cooperar con la voluntad divina, manifestando a todos, incluso en el servicio temporal, la caridad con que Dios amó al mundo³⁶.

La vocación común a la santidad sumerge sus raíces en el sacramento del bautismo y en los otros sacramentos, en modo especial en la eucaristía: Con la fuerza del Bautismo y de la fe, el cristiano es un hombre nuevo³⁷ y está

³⁴ Ibid. Cfr. Juan Pablo II, *Promozione del Laicato cristiano verso i tempi nuovi* (Udienza generale, 21.09.1994), IGPII XVII/2, 364-375; E. Pironio, «Vocazione e missione dei laici alla luce del Sinodo 1987» in V. Liberti (ed.), *I laici nel popolo di Dio: esegesi biblica*, Roma 1990, p. 6s.

³⁵ “La vocación de los laicos, su «ser en Cristo» es antes que todo una llamada actual a la santidad: deben unirse al ofrecimiento sacerdotal de Cristo que se da enteramente y que presenta el mundo al Padre. Solo el Espíritu Santo vaciado en los corazones puede abrir a esta participación interior, Y por los tanto fortalecidos por la gracia de los sacramentos, iluminados por la palabra de Dios, constituyendo un pueblo Santo y real pertenece al Señor, todos los fieles pueden y deben hacer visible hoy, como testigos dignos de fe, la luz venida al mundo (cfr. Gv 1,9)”. (Juan Pablo II, *Ad eos qui plenario coetui Pontificii Consilii pro Laicis interfuerunt coram admissos*, [08.11.1993], AAS 86 [1994] 662).

³⁶ LG 41. Cfr. Benedicto XVI, «Al Consiglio Amministrativo dei Cavalieri di Colombo, (Sala Clementina, 3 ottobre 2008)» *L'Osservatore Romano* 148 (Città del Vaticano 2008), N. 232, p. 8.

³⁷ Ef 4,23-24: “Deben renovarse en el espíritu de su mente y revestir se del hombre nuevo, creado según Dios, en la verdadera justicia y santidad”.

comprometido a renovarse constantemente en la justicia y en la santidad de la verdad. Es una santidad que pone en armonía, el ser santos y el actuar como santo, en la propia vida y con las obras propias. El laico aporta a la historia una novedad que consiste en la fe radiante y operante por medio de la caridad en el espíritu de las Bienaventuranzas que operan un dar vuelta a los valores, o sea el compromiso de obediencia a Dios en el servicio a los hermanos. Tal novedad no se debe agotar exclusivamente en la intimidad de la conciencia y de la oración, sino debe fructificar en decisiones y obras. Así se expresa la Exhortación sobre los laicos: “revestidos de Jesucristo y embebidos de su espíritu, los cristianos son “santos” y son por lo tanto hábiles y comprometidos para manifestar la santidad de su *ser* en la santidad de todo su obrar³⁸.”

Concluyendo esta reflexión sobre la llamada de los laicos a la santidad se puede notar la complejidad y la diversidad de los aspectos y de los modelos de santidad cristiana que son presentados a los laicos, en sus diversas condiciones de vida, en las que son invitados a imitar a Cristo. Por lo tanto, todos son convocados por Dios a recorrer el camino de la santidad y atraer a este camino a sus compañeros de vida y trabajo en el mundo de las realidades seculares.

3. Conclusiones

Un recorrido resumido permite revelar las dos siguientes conclusiones más significativas:

1. Después de un largo periodo de hostilidad y litigios, la Iglesia, partiendo de la visión conciliar del mundo y de la relación entre ella y el mundo, en la constitución dogmática *Lumen Gentium* inaugura un tiempo nuevo de diálogo y colaboración. Los Padres conciliares subrayan que el laico realiza su apostolado según su índole secular. La novedad que presenta la enseñanza de Juan Pablo II, tiene nivel de magisterio que se encuentra principalmente en la exhortación apostólica *Chritifideles laici* donde evidencia tres tipos de acercamientos al tema de la índole secular: eclesiológico, teológico y cristológico.

³⁸ ChL 16. El 6 de octubre de 2002, más de 400.000 personas asisten en la plaza de san Pedro a la canonización de Josemaría Escrivá. En la homilía, Juan Pablo II señaló que “Siguiendo sus huellas, difundid en la sociedad, sin distinción de raza, clase, cultura o edad, la conciencia de que todos estamos llamados a la santidad. Esforzaos por ser santos vosotros mismos en primer lugar, cultivando un estilo evangélico de humildad y servicio, de abandono en la Providencia y de escucha constante de la voz del Espíritu. De este modo, seréis “*sal de la tierra*” (cf. Mt 5, 13) y brillará “*vuestra luz delante de los hombres, para que vean vuestras buenas obras glorifiquen a vuestro Padre que está en los cielos*” (ibid., 5, 16)”. [Juan Pablo II, *Il segreto della santità* (El rito della solenne canonizzazione di Josemaría Escrivá de Balaguer, fondatore dell’Opus Dei, 6.10.2002), IGPII XXV/2, 414-415].

2. En lo que se refiere al tema de la vocación de los fieles laicos a la santidad, el papa sigue fielmente la posición del Concilio Vaticano II. En consecuencia los laicos tienen una llamada específica a la santidad, la de santificar el mundo “ab intra” y animarlo con todas sus acciones que le son propias. Este llamado constituye otra componente esencial de la identidad del laico.

Resumen

Con frecuencia hoy, se pone en contraposición el estado laical con la santidad. El laico puede actuar en su propia vida la inserción del misterio de la Encarnación y realizar su apostolado según su índole secular. La secularidad o dimensión secular está estrictamente en conexión con los deberes de los laicos para concurrir a la institución, vida y crecimiento de la comunidad eclesial, en estricta comunión con los pastores.

La llamada a la santidad constituye una componente esencial de la identidad de los laicos y está conectada interiormente con la misión y la responsabilidad que se les confía en la Iglesia y el mundo. En su enseñanza Juan Pablo II, siguiendo fielmente la posición del Concilio Vaticano II, subraya que los laicos están llamados a la santidad para santificar el mundo “ad intra” y animarlo con todas las acciones que les son propias. La vocación común a la santidad entierra sus raíces en el sacramento del bautismo y en los otros sacramentos, en modo especial en la Eucaristía.

Esta idea de la vocación universal a la santidad de vida, no resulta un elemento nuevo en la enseñanza de la Iglesia, no obstante se habla raramente de un modo tan directo y claro en referencia a la actividad evangelizadora, como en la exhortación a los laicos: “revestidos de Jesucristo e instruidos por el Espíritu Santo, los cristianos son «santos» y están por lo cual, habilitados y comprometidos a manifestar su «ser» en la santidad de todo su *obrar*” (*Christifideles laici* 16).

POWOŁANIE ŚWIECKICH DO ŚWIĘTOŚCI. KRÓTKA REFLEKSJA TEOLOGICZNA NAD NAUCZANIEM KOŚCIOŁA

Streszczenie

Osoby wywodzące się spośród kleru i życia zakonnego stanowią większość wśród długiej listy ogłoszonych przez Kościół świętych i błogosławionych. Chociaż w nauczaniu Kościoła o powszechnym powołaniu do świętości mówił już II Sobór Watykański, pierwszą parę małżonków wyniósł do chwały ołtarzy dopiero Jan Paweł II w 2001 roku. Sobór podkreślał, że specyficzną właściwością laikatu jest jego świecki charakter. Ludzie w świecie szukają Królestwa Bożego, zajmując się sprawami świeckimi. Jan Paweł II proponuje

spojrzenie na charakter świecki pod kątem eklezjologicznym, chrystologicznym i teologicznym. Świeccy są powołani do świętości na mocy sakramentu chrztu św., podobnie jak są powołani do odpowiedzialności za działalność misyjną Kościoła. Żyjąc w świecie, w zwyczajnych warunkach codzienności, często zmuszeni do stawiania czoła sprawom tego świata, realizują swoje, właściwe im powołanie do świętości. Przyjmują swoją odpowiedzialność za rozwój Kościoła we właściwy dla swego stanu sposób. Nauczanie Jana Pawła II, nawiązując do tradycji soborowej podkreśla, że uświęcanie osoby wiąże się z uświęceniem świata.

Jan Górski*

Katowice

ST. PAUL AND NEW AREOPAGUSES

Mission which is a great God's gift is an experience of Christ's disciples from the beginning of the Church history. It takes place in different circumstances called a context. The question how to participate in this task more responsibly is also always current. A commitment to the mission task is a Christian duty. One of the most important tasks of missiology – and of theology in general – is to restore the word “a mission” to a theological dictionary and restore the sacred, as theological, meaning to a mission.

Missions have always encountered difficulties. But the fundamental determinant is an obligation to preach the Gospel: “*woe to me if I do not proclaim the Gospel*” (1 Cor 9:16). No obstacles are able to stop this process. Indeed, they can weaken it. An example of that is the fact of divided Christianity or Christian persecution. The Church, aware of that task, should use different possibilities of a better fulfilment of the mission task. After all civilization goods are God's gift.

Undertaking the topic of preaching the Gospel in the context of a complex multicultural and multireligious reality using technological developments we touch two theological disciplines: missiology and theology of mass-media. Their interrelation has been already outlined by the Second Vatican Council and then deepened in John Paul II's teaching¹.

*** Msgr. Prof. Dr. Jan Górski**, missiologist, University of Silesia in Katowice (Poland), president of Association of Polish Missiologists (SMP), member of IACM and IAMS, consultor of the Congregation for Evangelization of Peoples.

¹ See: *Ad gentes* and *Redemptoris missio*.

1. Topicality of an evangelizing mission

Ad gentes or evangelizing missions are topical today and will be in the future since they belong to the very nature of the Church². Restoring this task to its proper place is restoring the Church to its proper place and deciphering its tasks anew. Theology cannot be afraid of the word “mission”, which has already been widely appropriated by secular reality (politics, media and military actions). The term “mission *ad gentes*” is being weakened, too. The Church has a right to proclaim the Gospel to those who do not know it yet³.

There remains the question about the scope of activities in support of development or charitable activities and its possible negative influence on evangelization. The Church was already faced with this problem at the very beginning: *At that time, when the disciples were increasing in number, the Hellenists complained against the Hebrews because their widows were being neglected in the daily distribution of food. And the twelve called together the whole community of the disciples and said, “It is not right that we should neglect the word of God in order to wait on tables. Therefore, brothers, select from among yourselves seven reputable men, full of the Spirit and of wisdom, whom we will appoint to this task, while we, for our part, will devote ourselves to prayer and to serving the word”*. (Acts 6:1-4). The bold decision taken by the Apostles sped up the process of evangelization and was met with approval by the author of the Acts. The Church cannot fear to serve *ad gentes* or evangelizing mission, although work in support of development or charitable activities will be more visible. These actions cannot be replaced by dialogue. Lack of faith is, after all, the greatest human poverty.

2. Multidimensionality of the context

Mission activity of the Church occurs in a definite context i.e. a complex of circumstances in which evangelisation takes place⁴. St. Paul could use all contextual possibilities perfectly. The context of the mission is changing not so much in a qualitative sense as in a direction of the intensity of changes. The Church has been in contact with religions, cultures, languages since the very beginning, but only recently has its intensity become multidimensional. It should be stressed that it is not merely secular reality. God is already present in that reality in a certain way and evangelisation helps to find him.

Discovering spiritual values and a quest for answers about the meaning of life accompany people in their environment, in a so called secular sphere and are a proof of man's capacity for God (*capax Dei*)⁵. In other words, beside

² *Ad gentes*, n. 2.

³ *Ibid.*, n. 6.

⁴ See: J. Górski, *Nowy paradygmat misji*, Warszawa 2006.

⁵ *Catechism of the Catholic Church*, n. 27.

the Saviour's command – which is the most important reason for mission – there is a need to search for God, natural to every human being.

Multidimensionality is also perceptible in the Church. Different Christian denominations are a fact. This situation weakens the authenticity of the preaching gravely⁶. At the same time the Church, aware of her mission, cannot ignore the fact that other Christians fulfil the mission task intensively. The ecumenical dimension of the mission is obligatory for missiology and missionary practice.

3. Technology for evangelisation

St. Luke already mentions making use of certain narratives which functioned in a Christian environment during writing his Gospel: *Since many have undertaken to set down an orderly account of the events that have been fulfilled among us, just as those who were eyewitnesses from the beginning and ministers of the word have handed them down to us, I too have decided, after investigating everything accurately anew, to write it down in an orderly sequence for you, most excellent Theophilus, so that you may know the truth concerning the things about which you have been instructed* (Luke 1:1-4). Ever more widely the opportunities of context, and especially communication, was used by St. Paul. We can say that he utilized all chances to preach the Gospel: religious centers (synagogues), communication (roads, ships), language, cities medias (letters).

The characteristic of our times is a great impact of mass-media. Electronic medium plays a prominent part in shaping opinions and attitudes nowadays. The Church has preached the Gospel by means of electronic medium since its origin. Its role in evangelisation has been already noticed by the Second Vatican Council: *The Catholic Church, since it was founded by Christ our Lord to bear salvation to all men and thus is obliged to preach the Gospel, considers it one of its duties to announce the Good News of salvation also with the help of the media of social communication and to instruct men in their proper use*⁷.

One of the examples in XX century is the radio, from the began in service for religions. Today missions have even bigger opportunities to use technological, electronic or multimedial means in evangelisation. Today simple communication is easier thanks to mobile telephony or satellite medium. For example a lot of bishops living in missionary territories stay in contact with missionaries, who use the means to get in touch with their dioceses of origin.

Undoubtedly mission animation has a lot of possibilities to reach houses, families and individuals and offer mission materials. Especially it is a chance to get through young people. Yet, one can notice sticking to methods that

⁶ *Unitatis redintegratio*, n. 1.

⁷ *Inter mirifica*, n. 3.

were appropriate in the past. For example, there is a lack of attractive new presentation of papal mission intentions which are often phrased in a complicated and unintelligible way. So how can one speak about fulfilling the basic form of mission animation proposed by the Papal Mission Works?

The result of this is a limitation of the scope of the inclusion in mission cooperation of many young people. They are sometimes better involved by non-ecclesiastical institutions: volunteerism, non-governmental institutions, humane initiative and medial action. One of the initiatives can be SMS action, which reaches the youth⁸.

Also catholic media do not dedicate enough attention to the mission issues. Unfortunately, they come down to occasional messages (i.e. on the occasion of the Mission Sunday or Week). Even in this case heroic and adventurous subject matter is dominant. Missions are also depicted through the prism of the need of humanitarian aid. One ought to use experts to communicate essential issues in a more efficient way.

4. Pastoral implications

Expanding field of missionary apostolate covers both a missionary-evangelizing activity and cooperation as support of the mission. We need to develop further missiology, which prepares theological grounds and conducts research into the possibilities of further development of the evangelization of the contemporary world. We need to promote missiology at catholic theology faculties.

The sphere of "missionary situations" – that is conditions that meet criteria of mission *ad gentes* – is extending. First of all, it is about larger and larger group of migrants, Muslims and other denominations, sects as well. Their number is increasing. In our country a lot of Christians from the Eastern Churches countries (Georgia, Armenia, Ukraine, Russia) need help, too. Getting to know the history and theology of these Churches becomes essential also the role of Eastern Churches for mission⁹.

World of politics, sciences, media, economics, technical, medicine and fields of the new technologies, is a missionary situation as well. The distance between the Church and those planes of social life is caused by the lack of sufficient knowledge of those fields. What is needed in a development of mission anthropology which will help to get in touch with this great field of evangelizing mission¹⁰.

⁸ See: SMS Action for mission (2009) of the Polish Episcopate's Commission for Missions.

⁹ See: John Paul II, *Ecclesia in Asia* (1999), n. 27.

¹⁰ See: H. Maurier, *Antropologia misyjna*, Warszawa 1997.

Technological means and electronic media should be used in a wider range as an aid both in the direct evangelization and in cooperation with missions. It is not really about their simple usage, but about using their creative possibilities in evangelization. It will help to make young people more active. Although the contact with a missionary or a priest is the most fruitful, we can “make our voice more sonorous, louder, broaden its range, include more listeners. Thanks to radio-tele-evangelization we reach not only one village, but the whole community of radio listeners and viewers”¹¹. For many listeners a good broadcast, a church service, a prayer, music, news is a real meeting with Christ. The radio is a gift for the sick, elderly, prisoners and travellers. It creates a community, a new sacred space. A Polish example is differently estimated *Radio Maryja*. The radio and the television play a major missionary role for the illiterate¹². Very important is the new field of electronics communication system on the basis of computer, internet and satellite.

Here it is proper to quote the words of John Paul II from *Redemptoris missio*: *The first Areopagus of the modern age is the world of communications, which is unifying humanity and turning it into what is known as a “global village”. The means of social communication have become so important as to be for many the chief means of information and education, of guidance and inspiration in their behaviour as individuals, families and within society at large. In particular, the younger generation is growing up in a world conditioned by the mass media. To some degree perhaps this Areopagus has been neglected. Generally, preference has been given to other means of preaching the Gospel and of Christian education, while the mass media are left to the initiative of individuals or small groups and enter into pastoral planning only in a secondary way. Involvement in the mass media, however, is not meant merely to strengthen the preaching of the Gospel. There is a deeper reality involved here: since the very evangelization of modern culture depends to a great extent on the influence of the media, it is not enough to use the media simply to spread the Christian message and the Church’s authentic teaching. It is also necessary to integrate that message into the “new culture” created by modern communications. This is a complex issue, since the “new culture” originates not just from whatever content is eventually expressed, but from the very fact that there exist new ways of communicating, with new languages, new techniques and a new psychology. Pope Paul VI said that “the split between the Gospel and culture is undoubtedly the tragedy of our time”, and the field of communications fully confirms this judgment.*

There are many other forms of the “Areopagus” in the modern world toward which the Church’s missionary activity ought to be directed; for example, commitment to peace, development and the liberation of peoples; the rights of individuals and peoples, especially

¹¹ W. Bühlmann, *Gdzie żyją wiara*, Warszawa 1985, p. 191.

¹² T. Ford, *Crossing Boundaries, Penetrating Barriers, Mission Frontiers*, vol. 22, no 5, p. 14-17.

those of minorities; the advancement of women and children; safeguarding the created world. These too are areas which need to be illuminated with the light of the Gospel.

We must also mention the immense "Areopagus" of culture, scientific research, and international relations which promote dialogue and open up new possibilities. We would do well to be attentive to these modern areas of activity and to be involved in them. People sense that they are, as it were, travelling together across life's sea, and that they are called to ever greater unity and solidarity. Solutions to pressing problems must be studied, discussed and worked out with the involvement of all. That is why international organizations and meetings are proving increasingly important in many sectors of human life, from culture to politics, from the economy to research. Christians who live and work in this international sphere must always remember their duty to bear witness to the Gospel¹³.

There is a time of the change of mentality and the language of transmission in understanding the mission task. It can be compared to the time of great geographical discoveries. Then the Church also was to undertake the task of getting to know new peoples, cultures, religions and languages. Today the task is similar. We meet different outlooks, religions and cultures (or sub-cultures) and we must get to know them. We live in the European culture, which is involved in the process of globalization. St. Paul's words: "*Test everything; retain what is good*" (1 Thess 5:21) are relevant to that situation as well.

We don't forget, finally, that mission is a question of the faith. And mission needs stronger, lives and prayers of local communities, particular Churches as subject of evangelisation. There is the place for expressed in different of the religious life. The family is the first ecclesiological community, first "school of missionary formation" where one can experience a meeting with God and proper human relation¹⁴.

¹³ RMis, n. 37.

¹⁴ *Evangelii nuntiandi*, n. 71.

Studia Misjologiczne 2010, t. 3, s. 77–89

Jan Konior SJ*

Cracow

IMPLICATION FOR UNDERSTANDING THE RELATIONSHIP BETWEEN EUROPEAN AND CHINESE CULTURE ON THE EXAMPLE OF MATTEO RICCI SJ 利瑪竇 (1552–1610) – AS A MISSIONARY OF WESTERN SCIENCES AND TECHNOLOGIES IN CHINA

Abstract

The 2010 year is a beautiful occasion for the Society of Jesus and Church, Europe and China to celebrate 400 years of the death of Matteo Ricci in China. Who is Ricci for us today? How to read his history in the European and Chinese eyes? What was a new challenge for Chinese Mission in XVIIth century? How was his model for evangelisation in China? What can we learn from him in our missionary's strategy today? What a missiological vision should we have in XXIth century?

Introduction

The present paper presents a profile of Fr. Matteo Ricci SJ¹, a Jesuit-scientist and a missionary, whose work left a deep trace in the history and culture of China, but also in the history of missions in the country. Ricci was

* **Jan Konior SJ** - proffesor of University School of Philosophy and Education "Ignatianum", Cracow Faculty of Philosophy, member of SMP.

¹ There are few books about Matteo Ricci SJ on the Polish publishing market. We can mention the following: E. Stürmer, *Dotrzeć do tronu Smoka, Matteo Ricci 1552-1610. Mandaryn Nieba w Chinach*, trans. G. Kawecka, Warszawa 1984; J. Andreotti,

a man of a creative risk and of an amazingly rich personality who, for the first time in the history of Christianity, introduced inculturation in the *Middle Kingdom* – rightly called the Apostle of China.

Matteo Ricci is the founder of Catholic mission in China, an Italian Jesuit born in 1552 in Macerata (Italy). Ricci attended a Jesuit college in his home town – Macerata – opened in 1561. St. Ignatius in his letter dated 29th January 1556 writes that he “sends his better Jesuit speakers” to Macerata – and they were Manareo and Bobadilla together with the others.

In his will, Sabatino de Ursis writes: “Among the best students in our college there was Matteo Ricci who distinguished himself in humanistic and rhetoric sciences”. No wonder that Ricci, meeting Jesuits every day, thought of joining this young order². Having considered his choice as his future life path, he made the decision and on 15th August, the Assumption Day, he joined the Jesuit noviciate that at those times was at the St. Andrew’s Church on the Quirinal Hill in Rome.

The last place of his spiritual-intellectual formation (1573–1576) was the famous *Collegium Romanum*³ – the first Jesuit papal university whose earliest dean and professor was a Jesuit, Roberto Bellarmino, a future cardinal and saint. Ricci got a thorough education, not only philosophical-theological, but also in the sciences. That way he was well prepared to follow in the footsteps of his late brother, St. Francis Xavier.

He learned Portuguese in Coimbra. In March 1578 he sailed from Lisbon to Goa. Then he went to Macao controlled by the Portuguese. Thanks to his outstanding astronomical and mathematical qualifications, in 1583 he obtained permission to settle in the Guangdong province. He stayed there until 1595. He finalised his mission in the Middle Kingdom by settling in Beijing from January 1601⁴. He got the status of a chief astronomer which strengthened his position significantly. While there, he also performed the greatest works of his life for missions in China. He died on 11th May, 1610⁵ in Beijing.

1. Ricci becomes a Chinese for the Chinese

Ricci behaved similarly to St. Paul the Apostle who, preaching Christian truths to the wise Greek, based on a pagan poet, Arato. Matteo Ricci did all

Jezuita w Chinach. Matteo Ricci z Italii do Pekinu, trans. E. Kabatc, Kraków 2004. The last one does not have a scientific character. The remaining items are articles.

² See J. Konior, *Pionierzy inkulturacji chrześcijaństwa – Matteo Ricci SJ i Michał Boym SJ*, in: D. Klejnowski-Różycki (red.), *Chrystologia Chińska*, Opole 2008, p. 138.

³ At present: Pontificia Università Gregoriana (PUG). The founder of Jesuit University was Gregory XIII.

⁴ See (accessed 31.11.2009).

⁵ See also J. Deheragne, *Répertoire des jésuites de Chine de 1522 à '800*, Institutum Historicum S.I., Presses de L'Université Grégorienne, Roma 1973, pp. 235-236.

that in a Chinese way⁶ and the starting point was the ancient wisdom of China. As one of the first, he put St. Paul the Apostle's words into practice: "I have become everything for everyone" and that is how Matteo became a Chinese for the Chinese. "Ricci came to Southern China in 1582 and to Beijing in 1601, where he was received by the Chinese emperor, Wanli. Ricci not only got to know well a very difficult classical Chinese language⁷, but he also had a great understanding of the Chinese culture. Unlike other missionaries working in Southern Asia, Ricci was aware of very close connections between the Chinese culture and the Confucian philosophy. He came to the conclusion that in order for Christianity to 'catch on' in China, it has to be adapted to local realities"⁸. Becoming a Chinese intellectual was a difficult and risky task because cultural superiority was rooted in Chinese conscience. At that time, a stranger was treated as a vassal and a barbarian. Visitors were considered spies, and they were rarely given an entry permit, and only after fulfilling many conditions and with numerous gifts. Except for a few exceptions, an exit permit was never given. Missionaries as papal legates were kept in special quarantines under military supervision. The Chinese believed that they were the world's leading country with their inventions so how they could admit that Europeans are better than they are. That is why Ricci's stay in China consisted in a choice of appropriate scientific methods combined with introducing Christianity to China. He took a Jesuit-missionary strategy of adjustment⁹.

To carry on a pre-evangelisation of China in a good way, Matteo placed an extremely difficult task in front of himself: not only to speak Mandarin fluently, but also to get familiar with and use the Chinese classics, like a well-educated Chinese official. He reached his objective and even gained fame as a scientist – passing a state exam and obtaining the lowest civil degree, an equivalent of our Baccalaureat. From now on, he appears in a robe of an official, available to "preachers and men of learning *daoren* 大人¹⁰. He gets to know the secrets of the Chinese writing and he deepens his knowledge of the Chinese soul. He becomes a famous mathematician, astronomer,

⁶ Ibid., p. 139.

⁷ G.L. Harris, *The Mission of Matteo Ricci, SJ: A Case Study of an Effort at Guided Cultural Change in The Sixteenth Century*, in: *Monumenta Serica*, Journal of Oriental Studies, Vo. XXV, Institute at the University of California, Los Angeles 1966, p. 35.

⁸ See: http://pl.wikipedia.org/wiki/Matteo_Ricci (accessed 15.12.2009).

⁹ See: M. Miranda, *Matteo Ricci and the Fifteenth Master of Heaven*, Zhang Guoxiang, in: *Western Humanistic Culture Presented to China By Jesuit Missionaries (XVII-XVIII centuries)*, Istituto Stolicco S.I., Isola del Liri, Roma 1996, p. 247.

¹⁰ See: *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci: 1583–1610*, specially: *Concerning the Mechanical Arts, the Sciences, and the Use of Academic Degrees Among the Chinese*, translation from Latin by L.J. Gallagher, Random House, New York 1953, pp. 26–40.

geographer, sinologist, writer and theologist. However, before he enters the field of theology, he gets to know well the Chinese classics together with Buddhism, Taoism and Confucianism. Getting to know Buddhism, he becomes similar to Buddhist monks, putting on their dress, not eating meat or fish, acquiring also the Buddhist *savoir vivre*. When he notices that the Chinese do not have a respect for the monks, he decides to leave Buddhism as soon as possible. He notices that for centuries the real power in the Middle Kingdom is exercised by Mandarin scholars, the educated elite of the Chinese society. He understands that without the support of influential Mandarins he will not gain much in the service of the God's word and sacraments. That is why he tries to win these influential and decisive people of the higher social classes for Jesus' mission. Slowly, he becomes a Chinese for the Chinese, as St. Paul – the Apostle of the Nations – became a Greek for the Greek, a Jew for the Jew (see 1 Cor 9, 20–22). He behaves like a Mandarin, he is carried in a sedan chair, he participates in meetings of scholar Mandarins' with whom he leads dialogues about existential ways of reasoning and interpreting a man and his philosophy, the world's cognition¹¹. He searches for common points of building mutual trust. He wants to win the friendship of local dignitaries, gain authority among them so that in the future he might get them for Christ. He does not use a Jesuit robe as he knows that all which is European would be perceived in China as strange and simply unacceptable. That is why he adopts Chinese dress as the style his external appearance, he also uses Chinese customs and everyday habits. At that time the Chinese believe that everything strange is barbarian, they believe that only they themselves surpass other nations in every respect. They consider the Chinese emperor the highest monarch – the son of heaven – Tien Xia 天下 – to whom everything that is under the sky is subordinated, in reality the whole world. Fr. Matteo does not try to lead them out of this Chinese nationalism. He knows that he can easily discourage them. He creates and realises a far-sighted vision wanting to build strong foundations for the later evangelisation of China by means of a well-prepared and elaborated pre-evangelisation from the cultural, philosophical and theological point of view.

Ricci believes that his mission is the mission of Christ himself, according to a Jesuit's call: *Ad maiorem Dei gloriam* (For the higher glory of God), he chose the following methods to realise the mission, rather impossible in human terms.

¹¹ Kang zhi jie, 康志傑, 上主的葡萄園鄂西北磨盤山天主教社區研究 (1636–2005), 台灣輔仁大學出版社, 台北2006年, pp. 8–51.

2. Christian religion in the Chinese wisdom

Some of the philosophical-religious theories accepted by ancient Chinese sages, and especially by Confucius, were quite a serious obstacle in Matteo Ricci's apostolic activity. They were difficult to reconcile with Christianity. In this situation, Ricci had to take on a bold position in confrontation with the ancient wisdom of China, present in Buddhism, Taoism and Confucianism. After relatively long and exhausting studies of Chinese source texts, supported by personal experience, he decided to take a conciliatory attitude towards Confucianism. Getting to know ancient texts, Ricci got enthusiastic about the Confucian doctrine, where man was considered a centre and foundation of everything. However, according to the Chinese sage, a man should be obedient to and afraid of the Lord of Heaven. Next, he should love his neighbour and subordinate his passions and wishes to religion. Confucianism was not – in a strict sense – a religion with its own rules as to the cult, etc. It was a religion passed in a verbal way. Ricci, still during his stay in Nanchang, noted with satisfaction that Confucianism is a school of moral virtues practised in this life, it is totally free of idolatry and it can be successfully adapted to Christianity. During his stay in Nankin Fr. Matteo led many disputes with writers about beliefs. He found out that Confucius did not know anything about a future life after death and his doctrine consisted in “an exemplary life, good ruling of the country and keeping peace in the country”. In Ricci's mind more and more daring thoughts began to appear to use Confucius' doctrine as a means of preparing the Chinese first to understand and then to accept Christian dogmas. Ricci approached Confucius' teachings with a peaceful attitude, not a polemic one. He did not try to confute all Confucius' arguments whose teachings might sometimes be interpreted even as contrary to the Christian faith, but by means of “small steps method” he made deliberate soft shifts in the field of ideas and rules of Confucianism. He was a good diplomat in relations with people. He tried not to offend Chinese Mandarins by his attitude, behaviour or evangelisation methods. He searched for the points that unite rather than divide.

3. From Matteo Ricci's World Map to the Missionaries'

Maps of China 中國地圖

Ricci originated from the culture of the Western world. When meeting the culture of the Far East, he wanted to enrich it – not only by bringing new technical thoughts, unknown in China at that time, but he also wanted to make adjustments in some fields of life in China in those days. For he knew then that the Western technical thought is way ahead of the progress of the

Chinese feudal system. If China acknowledges all these technical novelties, in consequence – that was Ricci's reasoning – it will acknowledge and accept the Christian faith. Ricci¹² brought to China a map of Europe in Latin. In 1584 he published the first Chinese geographic map of the world which he completed two years later and which had a large edition not only in China or nearby Japan, but also in Europe. When Ricci was working on the preparation of the first geographic map of the world in Chinese, including China's location¹³, on the West Copernicus and Galileo were making crucial astronomical discoveries. To highlight the exceptional meaning of China's emperor, he put the Middle Kingdom in the centre of his map¹⁴, however, some of the Chinese writers criticised Ricci's work, seeing large areas of other countries and continents. It is worth remembering that from the very beginning the Chinese called their country *zhongguo* 中國 – the Middle Kingdom that is located in the centre of the world. That name has never been changed. Thanks to edition of the new geographic map of the world, the Chinese could see where their country is located. It was a real discovery for the Chinese, which on the other hand added a lot of fame to Ricci and his brothers. That way the geographic map lighted another green light for further evangelisation. In this way Matteo consequently realised the plan of the Gospel inculturation. And yet his influence on science and further development of the Chinese thought was also amazing¹⁵.

4. Ricci's influence on the privileged Chinese classes

Ways of preaching faith can be generally classified by two methods. One of them is a "horizontal" method in which the effort is focused on the lower classes, poor and rejected people who depend on higher classes to a high degree. The other method is called "vertical". Its purpose is to convert the privileged classes who have a huge influence on the lower classes. In the Church's history there are well-known cases of converting kings, princes and other dignitaries who later on shaped the political-social life in such a way that further conversions were possible. So both methods, "horizontal" and "vertical", complement each other. One might ask which one of them is a better, more effective, bringing richer fruits. There is no clear answer here.

¹² From *zhong* 中 – middle, *guo* 國 – country.

¹³ It was about showing the Chinese their country's location that, even though it is called the Middle Kingdom, it is not the middle and centre of the world, and that is what the Chinese believed.

¹⁴ Ricci did this knowingly showing the greatness and power of China, in exchange expecting from the emperor a religious freedom and freedom to preach the Gospel.

¹⁵ See: J. Konior, *Pionierzy inkulturacji chrześcijaństwa...*, p. 144.

Both methods are good and can bring equally great fruits, as two thousand years of Christianity instruct. However, we might say that the “horizontal” method brings fruits much slower than the “vertical” one, focused on apostolate among the influential classes. As the history and experience teaches us, simple and uneducated people often followed the example of classes dominating in the society. The history of the first centuries of Christianity, as well as fates of distinguished missionaries shows some superiority of the vertical method. The example here is repeatedly mentioned Father Ricci who carried in his heart a wish to convert the emperor of China himself and if that would turn out impossible – at least those Mandarins and scholars who stayed at court and influenced his decisions. In the Chinese civilisation, where Matteo Ricci evangelised, two social classes of the Chinese had a huge influence on the court: the class of writers and Mandarins. They were the ones who led the life of the simple people who showed them respect, admired them, worked for them and obeyed them, in other words, they were subjected people. Knowing that, Ricci wanted to win as many influential people as possible, e.g. among ministers on the court, province administrators. Slowly, with the help of God’s grace, he won such people. Developing the apostolate among the privileged classes, Ricci baptised the Chinese emperor’s brother, two sons of the emperor’s court doctor and others, who in the nearest future were to have an influence on further fate of the Middle Kingdom. In 1610 there were two and a half thousand Christians in China and 90 years later – already three hundred thousand. Where was the secret of success? First of all, in the evangelisation method chosen; second of all, in publishing a few good books about the Christian faith; and third of all, in incorporating science into faith.

5. The secret of Ricci’s mission in China

What were the reasons of this considerable success? The vast majority of historians think that the secret of Jesuit mission in China was a thorough calendar reform on the court, a calendar which had a lot of errors but which was believed in. The best Chinese astronomers were not able to remove these errors. Ricci, whose task was to remove these errors¹⁶, was not adequately prepared for this kind of works that is why he asked his brothers who were

¹⁶ See: V. Crown, *The Wise Man from the West, The true story of the man who first brought the message of Christianity to fabled Cathay*, Dutton, New York 1955, p. 139. Only thanks to Jesuit missionaries, and especially Adam Schall and Matteo Ricci, it was possible to persuade that the Earth is not square but round, because the Chinese cosmology, sunrises and sunsets were based on the oldest astronomic book that was full of myths and magic. Ricci in his small book: „The four Elements” began teaching that the Earth is a globe etc. His teaching was not about denying what was Chinese, e.g. when teaching math he believed that people will see for themselves

better prepared. And so Jesuit astronomers, who had already been recognised in Europe, went to China: from Italy – Giacomo Rho, a Swiss – John Schreck (Terrentius) and a German – Jan Adam Shall von Bell. When they corrected the calendar together and presented it to the emperor, he, being happy about this great discovery, issued a special privilege by virtue of which the Gospel could be preached without obstacles in the whole empire of the Middle Kingdom. We can conclude that, thanks to vast knowledge and professional preparation, Jesuit missionaries were able to win for the Christian faith the emperor himself, even though they did not baptise him, as well as governing classes in whole China. Thanks to favouritism they had and increasing support they could build churches, open new missionary posts and conduct the evangelisation work, bearing fruits in numerous conversions. An important role here was an ability to adapt to constantly changing political conditions of Chinese dynasties and continuous individual and common recognition, so that one could interpret the need of a given moment and take a risk to realise it. What was then something strange, even unacceptable, in Europe, was and became something necessary to realise on the yellow continent¹⁷.

6. Ricci's contribution to science, dialogue and culture in China

According to the national censor from Nanchiam and Kuo Ching-luo, the ruler of this province, he was acknowledged a classicist, a Chinese writer who, for 20 years of his presence, inspired the Chinese science by publishing excellent books in Chinese, considering the fact that he was a foreigner. He published 20 works, including 5 that appeared after his death. One of important works was Ricci's catechism *Tien zhu zhi yi* 天主實義 "Treaty about God", "Christian doctrine", as well as "Treaty about friendship" – to name just a few¹⁸. He also enriched their science¹⁹ first of all by Euclid's works. It was a great enrichment of the Chinese science with achievements of the European culture. He also passed on to the Chinese the Ptolomeus' vision of the world with the Earth in its centre. Up to Ricci's times the Chinese knew a sundial in a horizontal position and he introduced the sundial in a vertical position. He developed Chinese astronomy reforming a local calendar

where the truth lies. He did not need to lead disputes with Buddhists whose books were full of untrue myths about the earth.

¹⁷ See: J. Konior, *Pionierzy inkulturacji chrześcijaństwa...*, p. 147.

¹⁸ See: *Opere Stoliche del P. Matteo Ricci SJ*, P.T. Venturi (red.), R. II, *Del credito che si guadagno per i nostri e per la christianita, con le opere stampare del P. Matteo Ricii [1584–1608]*, Filippo Giogretti, Macerata 1911, pp. 454–461.

¹⁹ D. Bartoli, *Delle opere del padre Daniello Bartoli dela Compagnia di Gesù*, Vol. XVI, Libro Secondo, *Dalla Tipografia di Giacinto Marietti*, Torino 1825, pp. 135–136 – "Gran sapere del p. Ricci nelle scienze cinesi".

allowing predicting the eclipses of the sun and the moon. He enriched the Chinese science that considered metal, wood, fire, water and earth as pre-elements with European science that considered water, earth, air and fire as pre-elements. He introduced new theological terminology²⁰ as an important rule of adjustment in China defining *ling-hun* 靈魂 “the soul”; the Father (Pater) *Ba-de-le* 至德勒; marked from three persons of Holy Trinity – *Tian-Zhu-san-weizhi-di-yi-wei* 天主三位之第一位; The Church – *E-ge-le-xi-ya*, explained as *Tian-Zhu-Jiao-huei* 天主教會; “the Sacrament”, (*Sacramentum*) *Sa-ge-la-meng-duo* 撒格辣模孟多, the conception of the moral and theological “virtue” (*virtus*), he defined *de* 德, *xiou-de* 修德²¹ what indicates the education, the improvement, having the relationship with the Chinese classics *xiou-de* 修德; “pagoda” *ta* 塔 – indicates Church building; *Tian-zhu* 天主 – the Lord of Heaven, *Shang-Di*²² 上帝²³ – the highest Master and *Tian-Di* 天帝

²⁰ Ricci took the issue of God’s name and heaven name from Confucian terminology. Confucians said “to serve the Lord in the highest” (*zhaoshi shangdi*). According to them Heaven is the root of all creatures (*wanwu benfu Tian*). In classic Chinese books *Shangdi* 上帝, God and *Tian* 天, Heaven are thought as the Highest Master, the Highest God. In 1583, when Ricci and Ruggieri were in Zhaoqing, for the first time a young Chinese named Giovanni called God a *Tianzhu* 天主. Ricci liked that expression in its literal translation: the Lord of Heaven. That is why Ricci’s famous catechism published in Beijing is entitled: *Tianzhu shiyi* 天主實義, that is “About the existence of the Lord of Heaven”. The emperor had a title of *the Son of Heaven* because he, on behalf of his people, offered his people’s gifts, apologising for the evil done, he asked for forgiveness and Heaven’s help. See also”: Matteo Ricci SJ, *The True Meaning of the Lord of Heaven* (*T’ien-chu Shih-i* 天主實意), E.J. Malatesta (ed.), D. Lancashire, P. Hu Kuo-chen, *Translation with Introduction and Notes*, The Institut of Jesuit Sources, St. Louis 1985 and M. Ferrero, *The Cultivation of Virtue in Matteo Ricci’s, The True Meaning of the Lord of Heaven*. Issues for Moral Theology, Fu Jen Catholic University Press, Taipei 2004, pp. 355, 37.

²¹ In classical Chinese we can find similar expressions: *xiou-shen* 修身 and *xiou-dao* 修道.

²² *Shangdi* 上帝, is the name of the Highest God. In one of the most famous novels the god of rain changes the heaven’s emperor’s order and he is severely punished for that. A deep respect that used to be felt for Heaven is expressed in one of Qou Yuan’s passages (IV century BC): „Heaven is people’s father and mother, that is why everyone in heavy distress and tiredness calls Heaven, just like everyone in sickness and sorrow clings to their parents” (according to M. Kern’s translation). „What is underneath Heaven” (*Tianxia*) 天下, is a conventional concept meaning the Chinese empire, as well as the whole civilised world.

²³ Lord of the Highest (from *shen* 神 spirit, *di* 帝 – in the highest). *Shang-di* 上帝 – „the same term is currently used to translate the English Word ‘God’, this folk religion never entered the realm discourse of Chinese philosophy. The residue of this primitive belief was sometimes seen in such expression as *will of Heaven* which was

– the Master of Heaven. *Tian-Zhu* 天主; *Shang-Di* 上帝 – the highest master. *Shang-Di* – this term was also used by Muslims together with the original Allah. The Mother of God – Mary – was called *Tian-Chu-Mu* 天主母; Jesus – the Saviour of the world – *Jiu-Zhu* 救主; the Church was described as a community of the Lord of Heaven – *Tien-Zhu-JiaoTang* – 天主教堂. That way Matteo laid foundations of Christian theology²⁴, becoming a creator²⁵ of a bridge between the Church and the Chinese culture²⁶.

He also introduced other theological-liturgical elements adjusting them to Chinese conditions. Apart from great successes he also experienced some failures²⁷, lack of understanding from other Jesuits brothers or orders (Franciscans and Dominicans), even from the Vatican. It shows that the great God's work requires suffering and purification.

Conclusion

As we have shown, the role and meaning with Ricci's inspiration and influence on the Chinese culture were huge. He stayed unforgettable not only in Europe²⁸, but also in China, known under the Chinese name and

identified with the people's preferences, or *mandate of Heaven*, which was sometimes used as a political justification or overthrowing the ruling power: – see: J.L. Liu *An Introduction to Chinese Philosophy, from Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*, USA - UK - Australia 2006, pp. 1-2.

²⁴ See: M. Ricci SJ, *The true meaning of the Lord of Heaven* (天主實義), Translation with Introduction and notes: D. Lancashire and P. Hu Kuo-chen SJ, A Chinese English Edition, E. Malatesta SJ, The Institut of Jesuit Sources, St. Louis 1985, p. 52.

²⁵ See more: Wenchao Li, *Die Christliche China-Mission im 17. Jahrhundert, Verständnis, Unverständnis, Mißverständnis*, Studia Leibnitiana Supplementa, 32, Vol. XXXII, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2000, pp. 113-165.

²⁶ John Paul II, *O. Matteo Ricci – twórca pomostu między Kościołem a chińską kulturą*. The Pope's speech during a scientific session about Ricci and his mission in China, 25 X 1982, „L'Osservatore Romano”, Polish Edition, 1982, no 10, pp. 10-11.

²⁷ “Many people viewed Father Ricci's life in China as a success. In fact, he had many setbacks and difficulties, such as his discouragement upon seeing his companions die on the trip to Beijing, said Father Criveller. Father Ricci was detained by officials when a crucifix was found among his gifts to the Chinese emperor. They believed it was a totem of black magic to have a figure nailed on a cross while the public depiction of a naked body was also unacceptable to the Chinese at the time. Father Ricci is often remembered as a man of science, but he was much more than that” – A statement during Symposium about Matteo Ricci organised by Jesuit Macau Ricci Institute, 11th May, 2009 and what Father Gianni Criveller said in Macao Church forum, 14th May 2009.

²⁸ In Ricci's year (2010) at many Catholic and non-Catholic universities, such as University of Beijing, Gregorian University, Rome, University School of Philosophy

surname *Lima-tou* 利瑪竇. In China, a primary school pupil learns about his influence on the Chinese science and culture.

Developing missionary apostolate among the privileged classes, Ricci baptised the Chinese emperor's brother, two sons of the emperor's court doctor and others, who in the nearest future were to have an influence on further fate of the Middle Kingdom. In 1610 there were two and a half thousand Christians in China and 90 years later – already three hundred thousand. Where was the secret of success? First of all, in the evangelisation method chosen; second of all, in publishing a few good books about the Christian faith; and third of all, in incorporating science into faith.

He skilfully used Confucius' doctrine, approaching his teachings with a peaceful attitude, not a polemic one. Ricci did not try to confute all Confucius' arguments whose teachings might sometimes be interpreted even as contrary to the Christian faith, but by means of "small steps method" he made deliberate soft shifts in the field of ideas and rules of Confucianism. He was a good diplomat in relations with people. First of all, he did not try to offend Chinese Mandarins by his attitude, behaviour or evangelisation methods, he searched for the points that unite rather than divide. When overcoming the difficulties of his mission, "he remained faithful until his death"²⁹ – wrote Benedict XVI in his letter to bishop of Macerata, Claudio Giuliadori, on the occasion of the 400th anniversary of Matteo Ricci's death.

Matteo Ricci knew how to be a man of God, for God and for others. He understood, what does mean, a foreigner in human, cultural, interreligious dialogue in the Chinese context: a way of thinking, doing and understanding the totally different world. By the dialogue Matteo opened the door to China, using excellent apostolic methods. His example shows us the paths to follow his model today. Ricci was sent by God and brought the Evangelical fruits, proving that the Good News doesn't quarrel with the Chinese culture and its religions. His Ignatian discernment, how to evangelise China was right and very effective. Knowing this, we need the courage and the

and Education "Ignatianum", Kraków and others, scientific symposiums and exhibitions connected with Ricci are organised. The biggest of them was opened by the organisational committee of the Vatican Museum, General Curia of the Society of Jesus and Gregorian University in the centre of Christianity – Rome – on 28th October, 2009 and it will be closed on 24th January, 2010. It shows 150 of Ricci's works. It was divided into 5 sections: 1. Matteo Ricci – from Macerata to Rome. 2. The Society of Jesus and mission in the Orient. 3. Jesuits' scientific works and geography. 4. China and Matteo Ricci's period. 5. Matteo Ricci's religious and cultural heritage. See: *Zenit. Il mondo visto da Roma*. Servizio quotidiano – 28th October 2009. *Una mostra su Matteo Ricci per una maggiore comunione con i cattolici Cinesi. Presentata in Vaticano l'esposizione sul gesuita italiano nel IV centenario della morte*.

²⁹ See: <http://www.missionline.org/index.php> (accessed 20 XI 2009).

power of the Holy Spirit to be true disciples of Jesus Christ in mission *to be sent*.

Up to this day Matteo Ricci remains a model of a fruitful meeting between the European and the Chinese civilisation³⁰. A deep fondness that he had for the Chinese with all their culture and tradition might even be called prophetic. Benedict XVI reminded of it in the letter to the bishop of Macerata, Claudio Giuliodori, read on 17th May 2009 in the local cathedral. In the letter on its opening the Holy Father shows the meaning of this precursor of a dialogue between cultures for inculturation of the Gospel among the Chinese³¹.

He reminds us that Matteo Ricci stayed in China for 28 years. He got familiar with the Chinese culture, treating it with great respect. At the same time, he looked for a harmony between this civilisation being a few thousand years old and a novelty that is brought in by Christianity, wherever it was possible. Because the Gospel – as the Pope points out – is meant for all people, no matter what cultural or religious context they come from. Despite the difficulties met and lack of understanding, the Jesuit missionary kept his evangelisation style until his death. It was based on a respect for all healthy local customs on the one hand, and on awareness that Christian revelation will increase their value and complete them, on the other hand – emphasised the Pope.

Benedict XVI wished that numerous cultural initiatives made in Italy and in China on this occasion contribute to deepening the knowledge about Ricci. “Let our communities, in which people of different cultures and religions live next to each other, follow his example and grow up in the spirit of openness and mutual respect”³² – wrote the Holy Father.

IMPLIKACJA DLA ZROZUMIENIA RELACJI MIĘDZY EUROPEJSKĄ I CHIŃSKĄ KULTURĄ NA PRZYKŁADZIE MATTEO RICCIEGO SJ 利瑪竇 (1552–1610) – MISJONARZA ZACHODNICH NAUK I TECHNOLOGII W CHINACH

Streszczenie

Implikacja dla zrozumienia relacji między europejską i chińską kulturą na przykładzie Matteo Ricciego SJ 利瑪竇 (1552–1610) – misjonarza zachodnich nauk i technologii w Chinach – to tytuł artykułu, który ukazuje się

³⁰ See: D. Dai *Matteo Ricci and Hsu Kuang-chi*, 利瑪竇和徐光啓, International Symposium on Chinese Western Cultural Interchange in Commemoration on the 400th Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci, SJ in China, 紀念利瑪竇來華四百週年中西文化交流國際學術會議, Taipei 1983, pp. 181-182.

³¹ See: <http://ekai.pl/wydarzenia/watykan/-rocznica-smierci-mateo-ricciego> accessed 30.12.2009).

³² Ibid.

z okazji 400. rocznicy śmierci O. Matteo Ricci, włoskiego misjonarza Chin, zmarłego w Pekinie 11 maja 1610. W publikacji tej przedstawiona została formacja jezuicka o. Matteo, począwszy od kolegium jezuickiego w Mace-racie, w mieście jego urodzenia, poprzez studia w Wiecznym Mieście, z do-głębnym poznawaniem tajników matematyki, astronomii, geografii i filo-zofii Arystotelesa, która okazała się niezbędna w naukowych dywagacjach z chińskimi konfucjańskimi uczonymi zwanymi *Literati*. Ukazano również odważny proces inkulturacji w Państwie Środka połączony z nowościami technicznymi na dworze cesarskim, jak zegary, przyrządy astronomiczne służące do pomiaru zaćmień słońca i księżyca. Autor zwraca uwagę na różnice kulturowe Wschodu i Zachodu oraz roztropność i twórcze ryzyko Ricciego, który pomimo niezrozumienia, nawet ze strony niektórych jezui-tów, nie poddał się i pozostał wierny raz wytyczonej drodze bycia jezuitą na misji i dla misji. Duchowość Matteo Riciego jest duchowością przyjaźni karmiona praktyką *Ćwiczeń duchownych* Ignacego Loyoli, który na zakoń-czenie medytacji, w modlitwie prośby, prosi rekolektanta, aby rozmawiać z Jezusem „jak przyjaciel z przyjacielem”. Podobną zgodność znajdujemy w Ewangelii, kiedy Jezus mówi do swoich uczniów: „Już was nie nazywam dłużej sługami, ale przyjaciółmi”.

Model ewangelizacyjny zaprezentowany przez Matteo Ricciego pozosta-je aktualny również dzisiaj, co dobitnie potwierdzili ostatni papieże. Czego najbardziej potrzebuje Kościół chiński dzisiaj? Jaką drogą powinien on kro-czyć w XXI wieku? Czego uczą nas męczennicy chińscy? Jak będzie przebie-gało III tysiąclecie, zwrócone w kierunku ewangelizacji Azji?

Irena Kadłubowska*

Legionowo

ZARYS WZLOTÓW I UPADKÓW CHRZEŚCJAŃSTWA W TUNEZJI. TUNIS, SOUSSE.

Wprowadzenie

Początki rozwoju Kościoła w Afryce Północnej, odnotowane są na II do IV wieku. Chrześcijaństwo dotarło do Afryki Północnej ze śródziemnomorskiego wybrzeża Włoch, rozprzestrzeniało się w nadmorskich miastach handlowych i prowincjach rzymskich. Kościół, w dużej mierze składał się z przedstawicieli romanizowanych wyższych klas punickich. Rygoryzm, spory doktrynalne i czynniki nacjonalistyczne odegrały ważną rolę w powstaniu schizmy donatyzmu, co później nie pozostało bez wpływu na podboje Wandalów i islamu. „Kościół afrykańskie zbyt wiele czasu i energii poświęcały na spory, a zbyt mało na działalność misyjną wśród ludów zamieszkujących tereny przygraniczne. Granice zalewane były przez najeźdźcę, kler wymordowany, kościoły spalane i rozproszone zgromadzenia”¹.

Europejskie kontakty z Afryką od XV do XIX wieku, były sporadyczne, nacechowane uprzedzeniami i kompromisami na rzecz handlu niewolnikami. W epoce Oświecenia i z nadejściem protestantyzmu, rasizm w Europie stał

* **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 Paweł VI, *Africae terrarum* (29.10.1967, w: *Africa Pontifica*, vol. II, nr 729, s. 653–667). W.H.C. Frend, *The Rise of Christianity*, London 1984, Tarikh, Eały, *African Christianity*, t. II, London 1967, s. 682.

się częsty. Począwszy od Lutra i Kalwina, pojawił się teologiczny trend popierający segregację ras. Zasadę tę stosowano w handlu niewolnikami, a korzystał z niej nowoczesny kapitalizm. Handel niewolnikami, który przynosił europejskim towarzystwom ogromne zyski i dobrobyt, był także przyczyną niepowodzenia misji chrześcijańskiej w tym czasie. Tunezja to kraj o długiej historii – przypominają o tym wspaniałe zabytki jak: Kartagina, Tunis, Sousse, Safakisie. Islamskim dziedzictwem Tunezji są potężne wały obronne wokół starych medyn. Kraj, choć niewielki obszarowo, ze względu na strategiczne położenie od zawsze interesował wielkie mocarstwa. O jego terytory walczyli Fenicjanie, Rzymianie, Wandalowie, Bizantyńczycy, Arabowie, Turcy osmańscy oraz Francuzi.

Jedną z najważniejszych kart w historii Tunezji zapisała Kartagina, główny wróg Rzymu w III i II w. p.n.e. Miasto, którego pozostałości zachowały się na północnym przedmieściu Tunisu było w VI w. p.n.e. najważniejszym portem handlowym Fenicjan, dominującym nad całym zachodnim basenem Morza Śródziemnego. Kartagina, po latach świetności i rywalizacji z Rzymem, została kompletnie zniszczona w wyniku trzeciej wojny punickiej w 146 r. p.n.e. Prowincja rzymska „Africa” ze stolicą w Kartaginie stała się spichlerzem Rzymu i przeżywała kolejny okres rozkwitu, aż do upadku Cesarstwa. Po okresie rządów Bizancjum, w efekcie prób opanowania Afryki przez Arabów, w 670 roku jako baza ekspansji islamu został założony Kairuan. Od 800 roku rządziło tu wiele dynastii, między innymi Hafsydzi, aż do 1574 roku, kiedy kraj został włączony do Imperium Osmańskiego. W 1881 roku rozpoczął się okres protektoratu francuskiego i trwał do 20 marca 1956 roku, kiedy Tunezja uzyskiwała niepodległość. Rok później została proklamowana republika, a na czele państwa stanął Habib Burgiba.

Historia rozwoju chrześcijaństwa w Sousse

Obecność chrześcijan w Sousse, starożytnym Hadrumetum, metropolii bizantyjskiej, datuje się od I wieku, kiedy to społecznością pochodzenia wschodniego kierowało Kolegium Starszych. W 212 roku Tertullien wspomina o męczeństwie Majulusa, Rutilusa oraz innych. W 251 roku Polikarp zostaje słynnym biskupem Hadrumete.

Około roku 300 pewien chrześcijanin, aby ozdobić grób w katakumbach, wyrył w białym marmurze wizerunek Dobrego Pasterza, niosącego na ramionach baranka, w stylu lybico-fenickim. Jest to najstarsze znane w Afryce wyobrażenie Chrystusa. W IV wieku, w roku 348 w Hadrumete odbył się sobór. Biskupem został wówczas Abondance. Philolocius, biskup donatyjski, pojawił się w roku 411. Sousse miało swoich mnichów, z którymi święty Augustyn wymieniał korespondencję w sprawie pelagianizmu. Za czasów Wandalów,

w roku 453 biskupem został Felix. Wypędzony przez Genzeryka, zmarł na wygnaniu. Kolejny biskup Servitius także został wygnany, w roku 484.

W roku 551 na biskupa wybrano Primase. Przybył on do Konstantynopola żeby złożyć hołd Teodorowi, biskupowi Cezarei. Primase znany był ze swych nauk i pism. Hadrumete płądrowane było przez Berberów, zostało ocalone dzięki odwadze i podstępowi księdza Paulusa. Bizantyjczycy zostawili po sobie w Sousse niewiele śladów, jednakże to właśnie tam znaleziono terakotę służącą do ozdabiania kościołów. Bizantyjczycy zostali wypędzeni przez Arabów. W roku 670 Oqba ibn Nafa zniszczył miasto, które opierało się jego atakom przez dwa miesiące. Chrześcijanie uciekli do Italii. W roku 883 Hadrumete miało jeszcze jednego biskupa. Chrześcijaństwo pojawiło się na nowo wraz z przybyciem Normanów i zniknęło wraz z nimi, pod presją Almohadów w roku 1160. Powróci jeszcze w osłabionej formie wraz z osiedleniem się kupców. Kiedy kapucyni osiedlali się w Tunisie, udawali się do Sousse na wielkie święta. Urzędnik konsularny Francji oferował im gościnę. Jérôme i Joseph Sacoman, kolejni konsule, udostępnili im jedno pomieszczenie dla kultu Bożego. Wznoszono flagę francuską na wysoki maszt. Chronieni flagą obchodzili święta Bożego Narodzenia, Wielkiej Nocy i inne. Kapucyni korzystali również z gościnności konsula de Sardaigne, o której mówi list z roku 1834. Kapucyni z Tunisu nie mogli regularnie świadczyć usług religijnych w mieście im nie podległym.

Nastroje i drażliwość odległego Tripolis prowadziły niekiedy do sporów. W celu wyjaśnienia sytuacji, w roku 1836 kapucyni poprosili Rzym o stworzenie parafii należącej do Tunisu. Bey zgodził się na tę propozycję i Sousse, liczące wówczas jakieś czterysta osób, zostało parafią. Ahmed Bey (1837–1855) na prośbę konsula Francji Schwebel'a (1836–1839) odstąpił nowy dom na użytek wieczysty, pod warunkiem przeprowadzenia koniecznych napraw i zapłacenia rządowi 150 piastrow. Wzniesiono kaplicę, a ojciec z miejscowości Taggia poświęcił ją 28 lipca 1839 roku. Przedtem kapucyni wynajmowali prywatny dom, który został poświęcony w listopadzie 1836 roku przez ojca Gianbattista d'Agnona. Gianbattista był pierwszym proboszczem Sousse, po nim następowali kolejni.

Prawdziwym twórcą nowego kościoła był ojciec Agostino da Reggio. Osiedlił się 26 października 1856 roku, pozostał w Sousse aż do swojej śmierci 17 sierpnia 1882 roku. Ten legendarny ojciec „wysoki, o srebrzystej brodzie, z czerwoną szaszijją, której noszenie nakazywały tunezyjskie władze, był odzwierciedleniem dobroci, a wszystko w nim popychało go do oddawania szacunku i czci. Ofiarny, inteligentny, wszechstronnie uzdolniony, był głównym reformatorem życia religijnego w tym mieście, które przed okupacją francuską liczyło zaledwie czterdzieści rodzin chrześcijańskich, w których matki wychowywały dziesiątkę lub dwunastkę dzieci, a czasami

i dwukrotnie więcej, a te z kolei zakładały swoje rodziny, szybko powiększając koronę, jaka otaczała pasterza”.

Po epidemii cholery w 1856 roku, ojciec Agostino polecił odgrodzić tymczasowo opuncjami stary cmentarz katolicki, dzisiaj już nieistniejący, i wkopał kamień pod pierwszy kościół, skromną kaplicę św. Józefa, ukończoną w roku 1863, w której niekiedy odprawia się jeszcze msze święte. W roku 1862, dzięki życzliwości beja z Sudaku, ojciec Agostino otrzymał dom arabski, w którym została otwarta szkoła, przekształcona w 1865 roku w kościół pod wezwaniem Niepokalanego Poczęcia NMP, przyszły kościół Matki Boskiej, z zaledwie dwoma rzędami wydzielonymi na prezbiterium. Usytuowano go w jak najdogodniejszy sposób, co nie było łatwym zadaniem, na tak wąskiej przestrzeni wcisniętej między przybrzeżny budynek i wąską ulicę. Dzięki wspólnym wysiłkom i dobrej woli panów Amedee Gandolphe, Laurent Mifsus i Brabante stworzono plany budowy. Brabante pełnił funkcję architekta. Tak jak w pierwszych wiekach wiary, cała populacja katolicka uczestniczyła w budowie kościoła, dostarczając materiałów oraz ochotniczej pracy rąk ludzkich. Można powiedzieć, że to prawdziwe sanktuarium jest dziełem pierwotnego i walecznego chrześcijaństwa, które poświęciło mu swój trud i jałmużnę.

15 czerwca 1866 roku Mons. Sutter, kapucyn, biskup Rosalii poświęcił matkę-kościół w Sousse. Tego dnia odbyła się procesja Bożego Ciała. Podczas kopania fundamentów pod kościół, robotnicy odkryli punicką nekropolię. „Cóż to był za symbol dla chrześcijańskiego sanktuarium! Dom Boży budowany na pozostałościach pogańskich! Podkreśla to też napis, jaki możemy odczytać wewnątrz i nad wejściem: *Supra phenicum holocosta sedeo...* W czasie rozbudowy kościoła i wznoszenia dzwonnicy Mons. Leynaud z zaskoczeniem odkrył zakopane w ziemi stele grobowe, niezaprzeczalnie punickie.

Ojciec Agostino zmarł 17 sierpnia 1882 roku, opłakiwany był przez cały naród, który kochał go jak ojca. Jego następcą został ojciec Raffaella da Malta (sierpień 1882). Był to ostatni kapucyn, który zarządzał parafią².

W 1881 roku Sousse miało następującą populację: 6 000 Tunezyjczyków, dysponujących dwunastoma meczetami, 3 000 Izraelitów z dwoma synagogami, 1 400 chrześcijan z jedną kaplicą w wydzielonym domu. W roku 1903, Mons. Leynaud mówił o 39 meczetach i 11 synagogach. W latach 1884–1885, Mons. Raoul, proboszcz Bizerty (będąc jeszcze diakonem) został wysłany do Sousse razem z dwoma klerykami, aby poprowadzić pierwszą francuską szkołę ufundowaną przez kanonika Thevin, kapelana wojskowego. Szkoła liczyła wtedy zaledwie trzydzieścioro dzieci. Przejęli ją w 1886 roku bracia marianiści. Jak pisał M. Machuel z Zarządzania Edukacją było to „jedno z najlepszych wydarzeń podczas Regencji”. Bardzo szybko wzrosła liczba katolików, pochodzących z Włoch, Sycylii, Malty i Francji. Włosi osiedlili

² M. Gandolphe, „Souvenirs”, *La Tunisie Catholique*, 1936, s. 677 n.

się w dzielnicy „Capace grande” i rozbudowali kaplicę na cześć świętego Feliksa. 29 czerwca 1901 roku do Sousse przybył duchowny Leynaud, dawny proboszcz Goulette, który zyskał sławę opisując katakumby. To on, wymownym słowem, 21 kwietnia 1907 roku cieszył się z wody, która dotarła kanalizacją z Djebel Ousslet. Uroczystości tej towarzyszyła muzyka maltańska z Tunisu. W swojej homilii duchowny mówił: „Odtąd statki będą przybijały do portu, odtąd nie będziemy już widzieć kolejki manierek przy fontannach, odtąd biedni nie będą już musieli sprzedawać ubrań swoich dzieci, żeby kupić wodę”. Kościół ojca Agostino stał się naturalnie zbyt mały; konieczna była budowa nowego, przestronniejszego i lepiej usytuowanego kościoła. Rozpoczęto zbiórkę pieniędzy, w 1908 roku parafianie przekazali 6 752 franków, w 1909 roku 9 238 franków. W Sousse ludzie są nie tylko hojni, ale i przekonywujący. 20 maja 1909 roku, przybył na bierzmowanie Mons. Combes, na dworcu witał go olbrzymi tłum. Na trasie prowadzącej do prezbiterium kościoła Matki Boskiej Królowej Pokoju obok dźwięku dzwonów słysząc było huk ogni bengalskich i petard. Mieszkańcy Sousse odważnie praktykowali życie religijne.

Dowodem tego są msze święte niedzielne: pierwsza o 5.30, po niej kolejna o 7.30, po której następowała następna śpiewana o 9.30. O godzinie 7.00 odprawiona była msza święta u Braci Rzemieślników i u Sióstr. W tygodniu, msza święta o 5.30 później o 6.00, 7.00 oraz 8.30. W czwartki i soboty, msze święte dla dzieci o 8.00. Jeśli chodzi o katechezy, były one głoszone w języku francuskim i maltańskim oraz włoskim (we włoskiej szkole). Rada Miasta nie przestała interesować się dręczącym problemem przyszłego kościoła. Ponowiła prośbę z 26 stycznia 1902 roku, podpisaną przez dwa tysiące osób.

W roku 1909 rezydentem został Stephane Pichon, dla którego dalekie były sprawy religijne, a zwłaszcza katolickie. Zostało wydane pozwolenie na budowę, obok dworca towarowego, na terenie ofiarowanym parafii przez osobę prywatną. Pozwolenie umożliwiało rozpoczęcie prac w przeciągu roku. Prace już miały się zacząć, kiedy nagle niespodziewanie dotarło z Tunisu polecenie ich zaprzestania (trzy miesiące przed datą wygaśnięcia terminu). 15 sierpnia 1909 roku odbyła się nadzwyczajna procesja. Za stacją w porcie, podczas której poświęcono statki, powrócono do kościoła, gdzie była ona kontynuowana.

Święto nie skończyło się na tym; włoska muzyka „Stella Maris” rozbrzmiewała wieczorem podczas koncertu. Z tarasu kościelnego puszczano sztuczne ognie, tworzące wysoko nad dzwonnica napis: Ave Maria. Święto Bożego Ciała było cudowne, wzięło w nim udział kilka tysięcy osób. Ale gdy na obchodach zemdlą młoda dziewczyna, lokalna prasa pochłonięta tym wydarzeniem, wyolbrzymiła je i utrzymywała, że owa manifestacja „jest antyrepublikańska i antyfrancuska!”. Biuletyn parafialny informował, że

w 1907 roku wśród katolików odnotowano 181 narodzin, 56 ślubów i 71 zgonów. Pojawiła się w nim również informacja, że w październiku 1908 roku ksiądz Leynaud nadał imię małej łodzi podwodnej *le Bou Korn*, której wynalazcą był ksiądz Raoul. Biuletyn informował także o otwarciu w 1908 roku nowej ochronki przy ulicy Kościelnej, uczęszczało do niej ponad sześćdziesiąt dzieci. Napisano również o tym, że 10 grudnia 1909 roku około godziny 15.00 uległa zniszczeniu budowana szkoła dla dziewcząt i że są dwie ofiary śmiertelne. Społeczeństwo było przerażone i rozgoryczone sądząc, że gdyby zarząd Szkolnictwa nie zlikwidował wolnych szkół katolickich, wypadek ten nie miałby miejsca.

W 1910 roku Mons. Polomeni bierzmował 110 dzieci. Parafia rozrosła się i działała aktywnie, odbywały się konferencje w Saint Vincent de Paul. Parafia posiada także klub piłki nożnej pod patronatem świętego Augustyna. Patronat ten nie podobał się wszystkim, spotkał się z niechęcią wśród Ligii ds. Szkolnictwa, której jeden z członków, 26 listopada 1909 roku usilnie zabiegał o „utworzenie patronatu laickiego przeznaczonego dla zrównoważenia i zniesienia, jeśli możliwe wpływu patronatu kleru”. Parafia powiększyła się a wraz z nią powiększona została kaplica Świętego Józefa Rzemieślnika: z 7 metrów długości na 15 metrów. W 1910 roku rozbudowana parafia była świadkiem: 235. chrztów, „52. ślubów i 87. pogrzebów. Na Boże Narodzenie 34. małych Francuzów przystąpiło do pierwszej komunii świętej, a 1 stycznia – 33. małych Włochów”.

Rok 1911 był dla Sousse rokiem błogosławieństw. W lutym parafia przeżywała ogromną radość, jedno jej dziecko, di Stefano zostało księdzem. Spełniła się nadzieja kościoła. Mimo nieustannych przeszkód administracyjnych związanych z budową nowego kościoła, kościół Najświętszej Marii Panny Królowej Pokoju stał się kościołem Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Marii Panny. Teren uporządkowano, a zakrystię dokończono. W lutym trwały jeszcze prace w prezbiterium, a sam kościół został przedmiotem przetargu. W kasie było 21 590 franków, ponadto została otwarta biblioteka. Mierząca 34 metry dzwonnica w Sousse wzbogaciła się o dzwony pochodzące z dzwonnicy, z prowizorycznej katedry z Tunisu. Jest więc *Dorota*, ważąca 1 105 kilogramów, której matką chrzestną jest pani Roustan – małżonka konsula Francji oraz *Józefina*, 784 kilowa, oba dzwony ufundowane w Lyonie i oba poświęcone przez kardynała Lavigerie.

W niedzielę, 22 października przybył Mons. Combes w towarzystwie Mons. Polomeni i Mons. Tournier. Kościół został pobłogosławiony 35 lat temu przez Mons. Suflera. Odnowiony, powiększony kościół został ponownie poświęcony. Sousse korzystało z obecności episkopatu, żeby poświęcić pierwszy kamień pod kościół świętego Feliksa, będący już przedmiotem przetargu. Parafia miała swoje „Koło Naukowe”, które 21 grudnia 1911 roku zorgani-

zowało trzecią już z kolei konferencję; czwarta prowadzona przez Pascala Zanti traktowała o duszy. Koło to będzie jeszcze długo istniało, choć wojna w 1914 roku przyćmiła jego działalność. W czasie Bożego Narodzenia, parafia świętowała podwójnie: podczas pasterki opat di Stefano, mianowany wikariuszem w Sfax, odprawił swoją pierwszą mszę świętą. Biuletyn z roku 1911 informuje, że rok wcześniej udzielono 17 050. komunii świętych, oraz że w roku 1911 ich liczba zwiększyła się do 19 653. Szczegółowa analiza biuletynów parafialnych odsłania prawdę o paniach zajmujących się działalnością charytatywną, które zazwyczaj nie mówiąc o sobie, zgromadziły podczas kwest i sprzedaży na cele dobroczynne sumę 226 965 franków. W roku 1912 obchodzono rocznicę 1700-lecia śmierci Mailusa, który z powodu swojej wiary został rzucony na pożarcie przez panterę w miejskim amfiteatrze. Odkryto również to, iż podczas bierzmowania do sakramentu przystąpiło około 100 dzieci i było dokładnie tyle samo chłopców, co dziewcząt.

Biuletyny z roku 1913 podają, że 5 stycznia siostry obchodzą „święto drzewka bożonarodzeniowego”. Dzięki staraniom Stowarzyszenia z Enfidy otrzymano dwa świerki pochodzące z Wogezów, które zostały z radością udekorowane przez 250 dzieci uczęszczających na katechizm. Dowiadujemy się również, że na Wielkanoc, Mons. Leynaud sprowadził „z misji” dwóch kaznodziejów. Włosi, Francuzi, Maltańczycy, mają swoich kaznodziejów. Zwracają się oni do swoich wiernych w kościele Niepokalanego Poczęcia i w kaplicy Rzemieślników (kaplicy Świętego Józefa, na starym cmentarzu Capace Piccolo). Na budowę nowego kościoła mierzącego 28 metrów długości i 14 szerokości Mons. Combes podarował 20 000 franków, cały jego kosztorys opiewał na kwotę 60 000 franków.

30 sierpnia 1914 roku, kościół pod wezwaniem świętego Feliksa, został po raz pierwszy poświęcony. Jego budowę zakończono w 1916 roku, a 35 metrową dzwonnice wieńczył krzyż. „Styl kościoła świętego Feliksa wywodzi się z inspiracji romańskich, z nawą główną, absydą oraz dwiema nawami bocznymi, oddzielonymi od nawy kolumnadą. Głowice kolumn ozdobione są symbolami pochodzącymi z katakumb w Sousse: krzyż grecki, z czterema równymi ramionami, znany w Tunezji przed dotarciem monoteizmu, dwie skrzyżowane gałązki palmowe, gołąbek z gałązką oliwną i monogram konstantyński składający się z dwóch liter greckich wpisanych jedna w drugą. Na ścianach bocznych naw rozmieszczono stacje drogi krzyżowej o nowoczesnej fakturze”.

Radość nie trwała długo. 3 czerwca 1916 roku umarła siostra Rafaela, która opiekowała się chorymi, pracując w administracji miasta. Jej pogrzeb był odprawiony ze szczególną powagą pośród licznej asysty. Nie było nikogo z władz miasta, nikt nie chciał się skompromitować, ich nieobecność była prawdziwym tchórzostwem. Mimo wojny parafia, chcąc dowieść swojego

żywego zaangażowania, utworzyła międzynarodowe stowarzyszenie gimnastyki, piłki nożnej, orkiestry wojskowej i muzyki pod nazwą Joanna d'Arc z Sousse.

Już w chwili powstawania instytucja ta liczyła 30. członków i mogła się po raz pierwszy zaprezentować 5 października 1914 roku. W październiku na katechizm uczęszczało 199 dzieci, spośród których 24 dziewczęta i 7. chłopców uczęszczało na katechizm regularnie, trwając w wierze. Wojna siała spustoszenie. Księża z Sousse wyjechali na front. Zanikające biuletyny parafialne w roku 1914 ukazały się zaledwie dwa – nie pozwalały poznać życia parafialnego. Wiadomo tylko było, że kościół świętego Feliksa, jest ciągle w budowie, i będzie wkrótce ukończony. Rok 1915 nie przyniósł żadnych wiadomości poza tym, że duchowni Cochet i Garifo przebywają na froncie.

Biuletyn z 1916 roku oznajmił mieszkańcom Sousse, że parafia rozdziela się na dwa kościoły – ostatecznie 12 grudnia 1915 roku, oraz że sprecyzowany zostaje dokładnie okręg parafii Świętego Feliksa. Zawieszenie broni nastąpiło 11 listopada, wojna się skończyła, do wsi dotarła nowa fala wiernych. Rok 1919 potwierdza korzystny bilans religijny roku 1918: odnotowano 18 000 rozdanych komunii, duże uczestnictwo we mszy o 5.30, oraz podczas nocnej adoracji w pierwsze piątki, a parafia ma czterech kleryków. Stowarzyszenie Joanna d'Arc działało bardzo aktywnie. Kongres w Saint Vincent powiększył się o siedmiu członków. Ochrzczono 100 niemowląt, udzielono 28. ślubów i odprawiono 72. msze pogrzebowe.

Poproszono o kaznodziejów wielkanocnych, ale pojawił się tylko jeden z Malty, pozostałych grypa zatrzymała w łózkach. Okazuje się, że trudno jest powiedzieć, o której parafii mówi biuletyn. To, co było oczywiste dla ówczesnych mieszkańców Sousse, nie jest już takie oczywiste dla współczesnych. W marcu roku 1920 rozpoczęto budowę sali parafialnej, a trzech braci ze szkół chrześcijańskich przybyło do Sousse, aby opiekować się młodzieżą. Mons. Talis kupił dla nich budynek Vieuviron za 55 000 franków.

Do Saint Felix przybył opat Patinot dawny proboszcz de Mahdia. Parafia liczyła 2 500 wiernych. W 1920 roku w parafii odbyło się 81 chrztów, 32 śluby i 24 pogrzeby. Mons. Lemaitre, nowy arcybiskup złożył swoją pierwszą wizytę duszpasterską w dziekanacie w Sousse. Przy tej okazji bierzmował 56 dzieci w kościele świętego Feliksa i 37 dzieci w kościele Niepokalanego Poczęcia. W tym samym roku zmarł Mons. Talis, który został pochowany w kaplicy cmentarnej. Mons. Lemaitre powrócił w 1923 roku. Kościół Niepokalanego Poczęcia został odnowiony, a 14 czerwca, (choć jest to środek tygodnia), kościół wypełnił się po brzegi wiernymi przy okazji bierzmowania 123. dzieci.

Sousse podążyło za ogólnym ruchem Kościoła: 14 stycznia 1925 roku zostało ustanowione Święte Dzieciństwo: w błogosławieństwie bierze udział

400 dzieci z kościoła Niepokalanego Poczęcia, a nazajutrz 1 100 ze świętego Feliksa.

Proboszczem kościoła świętego Feliksa był duchowny Orinel. Organizował on śpiewy z okazji Odkupienia Gounoda na rzecz pań zajmujących się dobroczynnością. Było około sześćdziesięciu wykonawców. Zebrano 5 000 franków. Na Wielkanoc organizowana była dwutygodniowa „misja”. Ogromna sympatia, jaką ojciec Gayiglia wzbudził wśród swoich rodaków pociągnęła za sobą w odległym kościele na przedmieściach od pięciuset do sześciuset słuchaczy każdego dnia, natomiast w zbyt małym kościele Najświętszej Marii Panny, u boku ojca Jana było pięćset osób. Obie misje dowiodły, że w Sousse brakuje kościoła, prawdziwego, godnego, ogromnego rozwoju, jakie to miasto przeżywało.

Dlaczego rozbito na dwie społeczność katolicką, liczącą około 7 000 dusz, która łączyła w sobie wszystkie elementy kwitnącej parafii³? W roku 1928 zaczęły działać „siostry muzułmanki” o skłonnościach fanatycznych. W czym przejawiało się ich działanie? Pomagały sobie wzajemnie, również podczas katechez, należały do chóru, pracowały w bibliotece, niekiedy niosły pomoc finansową potrzebującym. Sala parafialna w pobliżu świętego Feliksa została ukończona, była miejscem spotkań Koła Mons. Layigerie i jego pięćdziesięciu członków. To z Sousse pochodziły niezbędne fundusze na konstrukcję tej ogromnej sali.

28 kwietnia 1929 roku Sousse gościło arcybiskupa, Mons. Lemare’a, któremu przedstawiona została struktura parafii: Zarząd Fabryki, kolejarze, Koło Layigeri’ego, młodzież katolicka, konferencje w Saint Vincent, panie zajmujące się dobroczynnością, „siostry muzułmanki” i patronat. Tętniąca życiem parafia świętego Feliksa w Sousse liczyła podczas bierzmowania ponad dwieście osób, włączając matki i ojców chrzestnych, gdzie było sto dzieci. Święty Tydzień w roku 1931 był ożywiony misją, 19 marca, o godzinie 7.00 rano komunია dla 180. dzieci, a o godzinie 10.00 msza z kazaniem w języku włoskim. 22 marca, w niedzielę, o godz. 8.00 odbyła się msza dla kadetów ze szkoły wojskowej Saint Cyr, obecnych było 30 oficerów. Od niedzieli pasyjnej 29 marca do Niedzieli Palmowej była misja dla Maltańczyków, każdego wieczoru kościół wypełniony był po brzegi.

Misja francuska przypadła na niedzielę Palmową. W Wielki Czwartek kościół był przepełniony, ponad sześciuset parafian przyjęło komunię świętą, ołtarz był odwiedzany przez cały dzień, a wieczorem miała miejsce tradycyjna homilia, podczas której ponad dwieście osób stało na zewnątrz. Podczas Wielkiego Piątku, tak drogiego Włochom i Maltańczykom, ponad trzy tysiące wiernych defilowało, żeby oddać cześć ukrzyżowanemu Chrystusowi.

³ *La Tunisie Catholique*, 1925, s. 384.

Nadszedł wreszcie dzień Wielkiej Nocy. Księża udzielili komunii ponad sześciuset osobom, nie licząc trzystu osób przyjmujących komunię w kościele Matki Boskiej. W 25. numerze „Tunezji Katolickiej” znajdujemy szczegółowy opis święta Bożego Ciała w Sousse tegoż roku. „Każdego roku w niedzielę oktawy Bożego Ciała, przechodzi głównymi ulicami Sousse tradycyjna procesja przyciągająca tłumy wiernych i ciekawskich. Jest to bardzo oczekiwane wydarzenie, które powoduje ożywienie kontrastujące ze spokojnym, na co dzień miastem”. W niedzielę, 7 czerwca o godzinie 18.00 po niesporach towarzyszących adoracji Świętego Sakramentu, śpiewanych przez chór w przepelnionym kościele Matki Boskiej, uformował się olbrzymi orszak, który podążył małymi uliczkami otaczającymi sanktuarium, przy dźwiękach dzwonów oznajmującymi wychodzącą procesję. Procesji towarzyszyła piękna pogoda, uczestniczyło w niej więcej wiernych niż w latach ubiegłych. Procesja kroczyła otoczona potrójnym szpalerem stojących na chodnikach ludzi.

Wydarzenie to było bardzo majestatyczne dzięki wspaniałej organizacji i pięknemu wyglądowi orszaku: uroczę dziewczynki całe ubrane na białe, sypiące kwiatami na przejście Najświętszego Sakramentu: licznie przyjmujący komunię świętą, Dzieci Maryi i siostry muzułmanki z ich chorągwiakami, panie zajmujące się dobroczynnością, tabernakula, wszyscy parafianie, młodzież szkolna z trzepoczącymi na wietrze proporczykami w różnych kolorach; kolejarze katolicy z ich wspaniałą trójkolorową flagą; młodzi ludzie z Koła Lavigeri’ego oraz dzieci z ochronki, członkowie Konferencji z Saint Vincent de Paul i grupa straży honorowej czuwająca nad złotą monstrancją, niesioną pod osłoną przez proboszcza z Mahidii. Procesji towarzyszył nieustanny śpiew, unosząc się nad majestatycznym orszakiem. Śpiewane były poważne pieśni łacińskie o Świętym Sakramencie, popularne pieśni nabożne, a zwłaszcza *Chcemy Boga* i oficjalna pieśń Kongresu w Kartaginie: Credo, Magnificat; w tle słychać było przytłumione modlitwy.

„Utrzymaniem porządku zajmował się proboszcz – dziekan, jego dwóch wikariuszy i cztery siostry de Saint Joseph. Ulice były świeżo umyte, niektóre domy przystrojone flagami. Ceremonia kończyła się w kościele świętego Feliksa, w którym opat Maes wygłosił porywającą przemowę dziękczynną i pogratulował pięknego przykładu postawy i licznego zaangażowania. Na jego inwokacje odpowiadały setki głosów. Na koniec spotkał się z entuzjastycznymi brawami i trzykrotnym Chrystus-Królem. Władze lokalne w ogromnej mierze przyczyniły się do sukcesu tego religijnego wydarzenia i słusznie wszyscy katolicy w Sousse winni im byli wdzięczność”. W roku 1937, z okazji 15 sierpnia było jeszcze lepiej. Nocą nad dzwonnica rozbrzysnął napis Ave Maria. Nazajutrz rybacy nieśli figurkę Najświętszej Marii Panny z Trapani przy oklaskach widzów. Wieczorem była kolejna iluminacja i pokaz sztucznych ogni, towarzyszący koncertowi orkiestry San Giuseppe, który odbył

się na plaży. Na koniec wszyscy mogli podziwiać zarzając się na niebie postać Najświętszej Maryi Panny z Trapani. Nie znajdujemy później dokumentacji o Sousse. Ale życie bez archiwów na przestrzeni lat nie wygasło. W Sousse odbywają sesje robocze porządkowe Dzieci Maryi, Dzieło Propagandy Wiary, „Święty Piotr Apostoł i Święte Dzieciństwo. Sousse wzbogaciło się o skautów i Młode Katoliczki, chociaż nie wiadomo, od kiedy datuje się ich działalność”.

31 maja 1941 roku zmarł duchowny Maes, został pochowany na nowym cmentarzu, który przetrwał do 1993 roku. 10 grudnia 1942 roku spokój zakłóciło pierwsze bombardowanie amerykańskie, którego celem był most. 13 i 27 grudnia były następne bombardowania, zburzone zostało Koło Lavigerie, mieszkańcy ewakuowali się z miasta do Kala Kebria, Hammam – Sousse i do Monastiru. Każdy otrzymał schronienie. Duchowni Labbe, Carriere i Boudjoukian, uchodźca z Iraku, świadczyli w tych niespodziewanych okolicznościach posługę religijną. 12 marca bardzo silne bombardowanie dotknęło kościół Najświętszej Marii Panny – bomby trafiły w chór. Ksiądz Labbe i Tanous zostają cudem ocaleni. W kościele świętego Feliksa zniszczone zostały witraże i dach, 2 marca 1950 roku modlono się za kościół Matki Bożej podczas ceremonii prowadzonej przez kardynała Roncalli’ego, ówczesnego nuncjusza apostolskiego w Paryżu, późniejszego papieża. Wydatki na odnowienie strat poniosło arcybiskupstwo oraz wierni.

Podczas drugiej wojny światowej kościół na Medinie uległ zniszczeniu. W trakcie prac renowacyjnych uległ on całkowitemu zniszczeniu. Z biegiem lat zaginął też ślad po kaplicy św. Feliksa. Natomiast kościół w Sousse, na mocy porozumienia z Watykanem z roku 1964, po dziś dzień służy katolikom i innym chrześcijanom.

O czym dowiadujemy się z biuletynu parafialnego, wznowionego w 1952 roku? Co niedzielę odprawianych jest siedem mszy świętych. Gratuluje się mieszkańcom Sousse gorliwości. Podczas świąt wielkanocnych udzielono 2 200 komunii świętych. Młode dziewczęta zorganizowały konferencję dla kobiet w Saint Vincent, konferencję dla mężczyzn zorganizowano w celu zaproponowania bezrobotnym pracy. 31 maja 148 dzieci zostało bierzmowanych. Do nich dołączyło 5. dzieci z Monastiru, a 21 czerwca dołączyło do nich jeszcze 28. dzieci. W listopadzie probostwo w Saint Felix objął ksiądz Krebs, po księdzu Heling, będącym proboszczem od 1945 roku. W Sousse ciągle były cztery miejsca kultu, a dochody z konferencji w Saint Vincent pozwoliły ocenić jak bardzo zależały one od parafian. W Saint Felix zebrano 43 750 franków, w kościele Matki Boskiej 6 700, w Saint Joseph 2 500, u siostr 1 360.

W Sousse miało miejsce wiele wrogich demonstracji przeciwko obecności francuskiej: jeden z poruczników, chcąc dojść do porozumienia z manifestującymi, został zabity. Tak jak wszędzie zastanawiano się zwłaszcza nad

przyszłością dzieci. W tym okresie pojawił się Legion Maryi; w 1953 roku należało do niego około dwadzieścia osób. Szybko jego zastępy powiększyły się o jeszcze dwustu członków, a w czasie uroczystości zawierzenia Maryi, prowadzonej przez Mons. Thelliera de Poncheville, było ich prawie trzystu pięćdziesięciu. Wszystko koncentruje się na kulcie Marii: jest Panna chodząca od domu do domu, jest kino, które wyświetla *Matkę Boską Fatimską* zamiast planowanego jednego seansu, daje trzy.

Kościół świętego Feliksa zbudowany na glinie, zaczął pękać. Jego mury zostały zamknięte w gorset z betonu zbrojonego. Ksiądz Krebs otrzymał więc od wiernych pomoc w postaci 2 100 000 franków. Prace remontowe polegały również na otworzeniu bocznych drzwi i dobudowaniu sali parafialnej. 28 listopada 1954 roku nastąpiło ponowne otwarcie kościoła świętego Feliksa przez Mons. Perrin. Mimo niepewności jutra, 27 lutego 1955 roku zrodziła się Parafia Uniwersytecka, podtrzymywana przez szeroką kulturę religijną ojca Augrosa z misji francuskiej, proboszcza Kairouan.

Ksiądz Krebs ciężko zachorował, musiał zostać hospitalizowany, nie wrócił już do parafii. W październiku 1956 roku zastąpił go ksiądz Nunnink, będący świadkiem agonii parafii. Szacuje się, że w 1958 roku miasto straciło połowę chrześcijan. Biuletyn, który kiedyś z dumą informował o 500. abonentach na jego prenumeratę, teraz miał ich zaledwie 280. 14 czerwca 1958 roku biuletyn przestał być wydawany z braku środków. Rok 1968 był dla Sousse czasem zastoju, bezrobocia, biedy, deszczu i zimna, nawet w zatoce mówiło się – „nie ma już sardynek!”. W 1957 roku zorganizowano zbiórkę bogatych paczek dla biednych rodzin tak, aby sprawić radość każdemu sercu. W tym czasie do pierwszej komunii przystąpiło tylko sześćdziesiąt dzieci, a parafia stając się tak skromną, nie kazała już o sobie mówić na łamach, „Echa Diecezji”. Po opacie Attard w 1968 roku opactwo objął opat Gaston Aquilina, który zajął się Kairouan, Sidi Saad i dopiero co powstającą C.N.R.O. (siedziba narodowego funduszu emerytalnego pracowników). Po opacie Gaston Aquilina następcili Ojcowie Biali (1984 rok). Parafia zmieniła wtedy swój wizerunek, stała się w znacznej większości parafią turystów.

Podsumowanie

Od II do IV wieku Kościół w Afryce Północnej rozwijał się dynamicznie. Jednym z pierwszych dokumentów świadczących o rozwoju chrześcijaństwa jest tekst łaciński *Dzieła męczeństwa dwunastu mężczyzn i kobiet*, których zamordowano w Kartaginie około 180 roku. W 202 roku śmierć męczeńską ponieśli inni chrześcijanie: Perpetua i Felicyta. Kościół Północnej Afryki

w IV wieku miał ponad 400. biskupów, którzy w kształtowaniu myśli teologicznej odegrali ważną rolę.

Z Afryki Północnej pochodziło trzech papieży: Wiktor I (189–199 r.), Melchadies (311–314 r.) i Gelazy I (492–496 r.). Inwazja barbarzyńców, a później islamu (VII w.) niemalże doszczętnie zniszczyła Kościół Afryki Północnej. Mimo ostrzegawczych znaków Kościoły afrykańskie poświęciły zbyt wiele czasu i energii na spory, a zbyt mało na działalność misyjną wśród ludów zamieszkujących tereny przygraniczne. Często drogi misjonarzy krzyżowały się z drogami badaczy europejskich, tureckich i arabskich, zwycięskimi najeźdźcami i mocarstwami kolonialnymi, które z reguły prowadziły do konfliktów.

W 1923 roku w całej Afryce pracowało 66. księży afrykańskich, bo misjonarze, będący założycielami Kościołów chrześcijańskich okazywali ogromne zaufanie afrykańskim chrześcijanom. Współczesne dzieje misji na terenach Sousse charakteryzują się przywiązywaniem wagi do katechumenatu, katechezy i ewangelizacji przez szkoły i dzieła miłosierdzia. W Tunezji islam uzyskał rangę religii państwowej, jednak większość Tunezyjczyków nie przejmuje się zbyt sprawami wiary lub też woli ją praktykować zupełnie prywatnie. 95% Tunezyjczyków wyznaje islam (sunnici), katolików jest około 0,23%.

OUTLINE OF UPS AND DOWNS OF CHRISTIANITY IN TUNISIA. TUNIS, SOUSSE

Summary

Since II until IV century the Catholic Church in the North Africa had been dynamically developing. One of the first documents describing development of Christianity was the Latin text *The martyrdom of twelve men and women murdered in Cathage about year 180*. In 202 other Christians died martyr's death: Perpetua and Felicyta. Church of the North Africa in the IV century had more than 400 bishops, which have played a major role in the development of theological idea. Three popes had their origins in the North Africa: Victor I (189–199), Miltiades (311–314) and Gelasius I (492–496). Invasion of the barbarians, and later Islam (in the VII century) almost totally destroyed Catholic Church of the North Africa. Despite the warning signs African churches have lost too much time and energy for inner disputes, paying too little attention to a missionary work amongst the tribes living near to the border. Often pathways of missionaries intersected with pathways of European, Turkish and Arabian researchers, victorious invaders and colonial powers. This regularly led to many conflicts.

In 1923 there were 66 working African priests in the whole Africa, because missionaries founding Christian churches showed big trust to local African Christians. Modern history of mission in the Sousse area is characterized by a big role of the catechumenate, religious instructions and evangelization in local Christian schools and other missionary works. In Tunisia Islam have gained the significance of national religion, but most of Tunisians doesn't pay too much attention to religion and faith or simply prefers to practice their faith in privacy. Ninety-five percent of Tunisians are Muslims (Sunni), and there is about 0,23 percent of Catholics.

Ks. Tomasz Szyszka SVD*

UKSW Warszawa

**„AMERYKA Z CHRYSYTEM: SŁUCHA, UCZY SIĘ I PRZEPOWIADA”.
AMERYKAŃSKI KONGRES MISYJNY CAM 3 – COMLA 8 W QUITO – 2008**

W 2008 roku, w stolicy Ekwadoru – Quito, odbył się Amerykański Kongres Misyjny CAM 3 – comla 8. Quito stało się na tych kilka dni misyjną stolicą świata, dokąd przybyło ponad 3 000 uczestników z prawie wszystkich krajów obu Ameryk oraz delegaci z Afryki, Azji, Europy i Oceanii¹. Na kongresie spotkali się ludzie wielu ras, języków i kultur. To, co połączyło wszystkich

* **O. Tomasz Szyszka SVD** (ur. 1960 r.), ukończył dwuletnie studium filozofii w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Werbistów w Nysie dalsze studia teologiczne odbył w Wyższej Szkole Filozoficzno-Teologicznej w Sankt Augustin koło Bonn. W roku 1990 przyjął święcenia kapłańskie. Podjęte studia licencjackie z zakresu misjologii zwieńczył obroną pracy pt. *Die Lystra-Perikope (Apg 14,8-18) als 'Muster der Evangelisierung bei den Heiden' und ihre Relevanz im Kontext der Missionsgeschichte*. W latach 1992–1997 pracował w Boliwii na Altiplano. Po powrocie do Polski podjął studia doktoranckie z zakresu misjologii, uwieńczone pracą pt. *Specyfika ewangelizacji inkulturacyjnej ludu Ajmara*, obronionej na Uniwersytecie Opolskim w roku 2005. Obecnie jest adiunktem w sekcji misjologii (katedra historii misji) na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie. Współpracuje jako wykładowca z Centrum Formacji Misyjnej w Warszawie oraz z Instytutem Jana Pawła II w Wilanowie. Odbył kilka wyjazdów badawczych do Ameryki Łacińskiej, prowadził wykłady z misjologii w Instytucie Misiologicznym w Cochabamba (Boliwia). Członek Instytutu Misjologicznego (Missionswissenschaftliches Institut) w Sankt Augustin k. Bonn oraz zarządu Stowarzyszenia Misjologów Polskich.

¹ Manual del participante, *El mundo con Cristo*, CAM 3 – comla 8, Quito 2008, s. 25-34.

uczestników, to zainteresowanie, zaangażowanie i poczucie współodpowiedzialności za dzieło misyjne Kościoła.

1. Ogólna charakterystyka CAM3-comla8

Główne hasło Kongresu CAM 3 – comla 8: „Ameryka z Chrystusem: słucha, uczy się i przepowiada” pobudzało misyjną wyobraźnię i skłaniało do pogłębionej refleksji wszystkich uczestników. W rzeczy samej odnosiło się ono do tożsamości każdego chrześcijanina i było pytaniem o misyjną dojrzałość i samoświadomość Kościoła na całym kontynencie amerykańskim. Podczas przygotowań do tego kongresu, jak i podczas samego jego trwania, wiele razy zwracano uwagę na teologiczną i misjologiczną podbudowę tego zawołania, wskazując głębię jego biblijnego przesłania. Tak hasło, jak i sam temat CAM 3 – comla 8 „Kościół w szkole misyjnej” nawiązywało do tematu V Konferencji CELAM w Aparecida „Discípulos y Misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida” z roku 2007².

Tematyka poruszona na kongresie była rozwijana w oparciu o trzy bloki tematyczne³. Pierwszy dzień kongresu był poświęcony tematowi „Być uczniem Jezusa: nasz Kościół jako wspólnota uczniów Jezusa”. Drugi dzień upłynął na rozważaniu tematu „Zesłanie Ducha Świętego: nasz Kościół jako wspólnota prowadzona przez Ducha Świętego”. Tematem dnia trzeciego była „Ewangelizacja: nasz Kościół jako wspólnota misyjna dla ludzkości”. Podczas trzech dni wykładów, słowami kluczami były: *być uczniem, zesłanie Ducha Świętego oraz ewangelizacja*, zaś ich dopełnieniem były trzy słowa klucze z hasła kongresu: *słuchać, uczyć się, przepowiadać*. Połączenie tych pojęć w pary wskazuje na ich wzajemną zależność: *być uczniem* znaczy *słuchać*; *zesłanie Ducha Świętego* sugeruje *uczyć się*, natomiast *ewangelizacja* oznacza *przepowiadać*.

2. Znaczenie kongresów misyjnych

Amerykańskie Kongresy Misyjne są okazją do zastanowienia się nad wieloma kwestiami dotyczącymi zaangażowania misyjnego, w tym ducha misyjnego w poszczególnych diecezjach i środowiskach kościelnych. Dobrze przeprowadzone przygotowania do kongresów, są podłożem do gruntownej

² Ponencias en el CAM 3 – comla 8, *La iglesia en discipulado misionero*, Quito 2008, s. 3; A. Moscoso Pacheco, *Comentario al documento de Aparecida*, w: R. Tomichá (red.), *Y después de Aparecida, ¿qué? Comentarios al Documento de Aparecida*, Cochabamba 2007, s. 32-48; P. Suess, *Lugar de la misión y perspectivas misioneras*, w: *Y después de Aparecida...*, s. 251-272; P. Suess, *Misión, el paradigma-síntesis de Aparecida*, w: *Aparecida. Renacer de una esperanza*, Quito 2007, s. 187-201.

³ Instrumento de trabajo, *La iglesia en discipulado misionero*, CAM 3, Quito 2008, s. 2-3.

refleksji na poziomie indywidualnym, rodzinnym, parafialnym, diecezjalnym, krajowym oraz kontynentalnym nad żywotnymi kwestiami z zakresu misji i misjologii oraz paradygmatami z zakresu nowej ewangelizacji. Wspólne, kilkudniowe obrady kongresowe dają też możliwość pogłębionej refleksji pod kierownictwem wybitnych specjalistów nad różnorodnymi aspektami tożsamości misyjnej Kościoła. Kongresy są zatem środowiskiem, które umożliwia wymianę doświadczeń i podpowiadania sobie nowych rozwiązań oraz wspólnego zaangażowania się w dzieło misyjne. Jest to również okazja do wspólnej modlitwy nad poruszaną problematyką. Wydaje się, że nie mniej ważnym elementem kongresów jest możliwość wspólnego świętowania swojej misyjnej tożsamości w wielkiej międzynarodowej wspólnocie oraz poczucie przynależności do olbrzymiej rzeszy ludzi ze wszystkich krajów obu Ameryk, którym sprawy misyjne i ewangelizacyjne na poziomie parafii, diecezji, kraju, kontynentu i świata – w tym misje *ad gentes*, misje *ad extra* i *ad intra* – nie są obce. Kongresy te przyczyniają się do wzmocnienia świadomości misyjnej wszystkich stanów Kościoła i wywierają wpływ na kształtowanie się ducha misyjnego, co też nierzadko przekłada się na nowe działania ewangelizacyjno-misyjne.

3. Historia kongresów CAM – comla

Historia organizowania kongresów misyjnych w Ameryce sięga drugiej połowy lat siedemdziesiątych XX wieku. Kongresy te były od samego początku organizowane z inicjatywy Papieskich Dziel Misyjnych w Ameryce Łacińskiej, przy wsparciu i współudziale konferencji episkopatów poszczególnych krajów latynoskich, diecezji oraz wielu innych organizacji⁴. Przez pierwszych kilkanaście lat, tj. od pierwszego kongresu w Meksyku w roku 1977, aż kongresu w Argentynie w roku 1999, kongresy te były oznaczane jako „comla” – Congreso Misionero Latinoamericano (Misyjny Kongres Latinoamerykański), ponieważ obejmowały one swym zasięgiem wszystkie kraje Ameryki Łacińskiej, a ich uczestnikami byli przede wszystkim delegaci z krajów hiszpańskojęzycznych oraz Brazylii. W roku 1999, z inicjatywy papieża Jana Pawła II, rozszerzono formułę „comla” na kraje Ameryki Północnej (USA i Kanadę oraz Karaiby). Tym samym pojawiło się nowe oznaczenie kongresów jako „CAM” – Congreso Americano Misionero

⁴ J. Robles Diosdado, *COMLA/CAM*, w: E. Bueno, R. Clav (red), *Diccionario de Misionología y Animación Misionera*, Burgos 2003, s. 233-237; J. Villacé, *Historia y significativo del COMLA*, w: *Misiones Extranjeras* 148 (1995), s. 428-435; *Instrumento de trabajo...*, s. 21-27; *Ponencias en el CAM3...*, s. 4-7; *Familia cristiana escucha, aprende y anuncia. Formación misionera familiar. CAM 3*, Quito 2008 s. 4-7; L. Faş, S. Kukuła, *Misyjne kongresy latynoamerykańskie COMLA 7 – CAM 2*, w: J. Róžański (red), *„Ecclesia in America”. Wybrane problemy Kościoła w Ameryce Południowej w świetle posynodalnej adhortacji Jana Pawła II*, Warszawa 2003, s. 32-37.

(Amerykański Kongres Misyjny). Aby pogodzić tradycję „comla” z „CAM”, kolejne kongresy po roku 1999 noszą podwójną numerację, jak na przykład kongres w Quito: CAM 3 comla 8, co oznacza, że jest to już ósmy Misyjny Kongres Latinoamerykański, zarazem trzeci Amerykański Kongres Misyjny.

Bez wątpienia, bardzo ważną rolę w organizowaniu kongresów misyjnych w Ameryce Łacińskiej odegrało misyjne poruszenie i doświadczenie Kościoła w Meksyku. To właśnie papieskie Dzieła Misyjne w Meksyku zaczęły organizować w swoim kraju kongresy misyjne. Na bazie doświadczeń meksykańskich, zaczęto organizować kongresy o zasięgu międzynarodowym. W roku 1977, w Meksyku miał miejsce VII Krajowy Kongres Misyjny, w którym wzięły udział delegacje niektórych krajów latynoskich. Ten właśnie kongres, zorganizowany w mieście Torreón (20–30.11.1977), został oznaczony jako pierwszy Misyjny Kongres Latinoamerykański – „comla 1”. Tematem tego pierwszego międzynarodowego, misyjnego spotkania był: „Kościół, uniwersalnym sakramentem zbawienia”, a mottem: „Zbawienie wszystkich – zobowiązaniem wszystkich”.

Drugi Misyjny Kongres Latinoamerykański (comla 2) odbył się 13 lat później, również w Meksyku (16–21.05.1983). Miejscem obrad kongresu było miasto Tlaxcala, a temat brzmiał: „Kościół misyjny, odpowiedź współczesnego człowieka: odpowiedzialność za misję z punktu widzenia Ameryki Łacińskiej”. Myśl przewodnia koncentrowała się wokół motta: „Z Maryją – misjonarzami Chrystusa”. Na tym spotkaniu zaakcentowano konieczność dalszego prowadzenia misji *ad gentes*, jako jednego z fundamentalnych elementów tożsamości Kościoła. Wymownym i konkretnym znakiem zaangażowania i refleksji nad misyjnością Kościoła latynoskiego była uroczystość posłania misyjnego 100 misjonarzy pochodzących z krajów Ameryki Łacińskiej.

Trzeci Misyjny Kongres Latinoamerykański (comla 3) odbył się w stolicy Kolumbii, w Bogocie (5–10.07.1987). Tematem kongresu była: „Ameryka, która chce się dzielić swoją wiarą”, natomiast mottem: „Ameryko, nadeszła twoja godzina ewangelizowania”. Uczestnicy kongresu zaznaczyli, że każdy Kościół lokalny, nawet ten najbardziej ubogi jest bazą dla działalności misyjnej Kościoła. W odniesieniu do konkretnego zaangażowania w pracę ewangelizacyjno-misyjną wśród Indian, wskazano na konieczność uwzględniania wymogów płynących z paradygmatu inkulturacji.

Czwarty Misyjny Kongres Latinoamerykański (comla 4) odbył się cztery lata później w Limie (3–8.1991). Tematem brzmiał: „Kościół w Ameryce Łacińskiej w obliczu wyzwań duszpasterskich nowej ewangelizacji w trzecim tysiącleciu”. Natomiast motto: „Ameryko, z wiarą wysyłaj misjonarzy”. Tematyka kongresu została określona przez encyklikę misyjną *Redemptoris missio* Jana Pawła II. Legat papieski, kardynał Józef Tomko podkreślił, że Kościół latynoski musi dowartościować swoje niezaprzeczalne bogactwo

i zechcieć się nim dzielić. Tym bogactwem jest wiara chrześcijańska oraz zróżnicowane, latynoskie sposoby i formy jej przeżywania i wyrażania. W ostatnim dniu kongresu dokonano uroczystego rozesłania stu dwudziestu latynoskich misjonarzy do pracy misyjnej *ad gentes*.

Piąty Kongres Misyjny (comla 5) odbył się w brazylijskim Belo Horizonte (18–23.06.1995). Rozważano temat: „Ewangelia w kulturach, drogą życia i nadziei”, z mottem: „Przyjdzie, zobaczcie, głóście”. Poruszona tematyka oscylowała wokół problematyki ewangelizacji kontynentu poruszonej trzy lata wcześniej (w roku 1992) na konferencji CELAM w Santo Domingo. Wskazano na konieczność większego zrozumienia, a zarazem zaangażowania się w ewangelizację wszystkich środowisk, nie pomijając Indian, ani Afro-amerykanów. W nawiązaniu do konferencji w Santo Domingo, zwrócono uwagę na priorytety wynikające z ewangelizacji inkulturacyjnej.

Szósty Misyjny Kongres Latinoamerykański (comla 6) został zorganizowany w Paranà w Argentynie (28.09–03.10.1999)⁵. Temat brzmiał: „Jezus Chrystus, życiem i nadzieją dla wszystkich ludów”, a motto: „Ameryko z Chrystusem – wyjdź z twojej ziemi”. Kongres comla 6 był zarazem pierwszym Amerykańskim Kongresem Misyjnym – CAM 1, czyli kongresem misyjnym obu Ameryk i po raz pierwszy w kilkunastoletniej tradycji kongresów comla uczestniczyły w nim delegacje z Kanady i USA. Refleksja dotyczyła tego, jak dynamizować poszczególne Kościoły lokalne w całej Ameryce, aby pełniej angażowały się w przepowiadanie Jezusa Chrystusa – Zbawiciela wszystkim ludom, w oparciu o świadectwo, służbę i dialog. Tematyka kongresu była stymulowana przez tematy poruszone przez Jana Pawła II w post-synodalnej adhortacji *Ecclesia in America* z roku 1999.

Amerykański Kongres Misyjny CAM 2 – comla 7 został zorganizowany w stolicy Gwatemali (25–30.11.2003). Tematem było „Przepowiadać Ewangelię życia”, a motto kongresu brzmiało: „Kościoły w Ameryce: twoim życiem są misje”. Po raz pierwszy tej rangi kongres misyjny odbył się w jednym z krajów Ameryki Środkowej. Kongres miał się przyczynić do pobudzenia ducha misyjnego we wszystkich Kościołach partykularnych, a zwłaszcza w tamtej części świata.

4. Przygotowania do CAM 3 – comla 8 – krajowe kongresy misyjne

Ósmy Misyjny Kongres Latinoamerykański, a zarazem trzeci Amerykański Kongres Misyjny (CAM 3 – comla 8) został zaplanowany w stolicy Ekwadoru – Quito.

⁵ *Obras Misionales Pontificias de Argentina, COMLA VI – CAM I, 6º Congreso Misionero Latinoamericano – 1er. Congreso Americano Misionero, Memorias, Buenos Aires 2001.*

Kościół w Ekwadorze przygotowywał się do tego kongresu na wielu płaszczyznach. W poszczególnych archidiecezjach, diecezjach i wikariatach odbyły się 22 Diecezjalne Kongresy Misyjne. Celem tych kongresów była lokalna refleksja, a zarazem wypracowanie i zebranie propozycji oraz oczekiwania odnośnie możliwości zaangażowania misyjnego⁶. Zebrany materiał został opracowany i stał się przedmiotem dalszych rozważań, tym razem na Krajowym Kongresie Misyjnym w Cuenca. Odbył się on w dniach 2–3 maja 2008 roku, czyli trzy miesiące przed CAM 3 w Quito. W tym krajowym kongresie uczestniczyło około dwustu delegatów z całego Ekwadoru, którzy do tej pory aktywnie uczestniczyli w przygotowaniach do CAM 3 – comla 8 na poziomie parafialnym i diecezjalnym. Tematyka spotkania kongresowego oscylowała wokół pytania, co oznacza być uczniem Jezusa Chrystusa w Kościele ekwadorskim?

Również w innych krajach Ameryki zostało przeprowadzonych 14 Krajowych Kongresów Misyjnych (Congresos Nacionales Misioneros – CONAMIS), zorganizowanych przez krajowe biura Papieskich Dziel Misyjnych. 30 maja 2008 roku odbył się Amerykański Pre-kongres Misyjny w Meksyku. Wzięło w nim udział około sto osób z ponad czterdziestu diecezji, które wypracowały meksykańską propozycję na CAM 3 – comla 8 w Quito. W Wenezueli zorganizowało zaś III Krajowy Kongres Misjologiczny, w którym uczestniczyło ponad tysiąc osób. W Asunción, stolicy Paragwaju, zorganizowano I Krajowy Kongres Misyjny. W ramach przygotowań do CAM 3 – comla 8 w Quito, również Boliwia zorganizowała V Krajowy Kongres Misyjny w Cochabamba, w którym uczestniczyło około siedemset osób z całego kraju. Uczestnikami tego kongresu były osoby świeckie, młodzież, zakonnicy i zakonnice, księża, seminarzyści oraz liczni biskupi.

Na spotkaniu kontynentalnym dyrektorów PDM w Santiago de Chile (28.01–02.02.2008), główny koordynator CAM 3 – comla 8, Timoteo Lehane SVD, przedstawił kryteria, jakie powinien spełniać uczestnik sierpniowego kongresu w Quito. Powinny to być osoby, które do tej pory aktywnie uczestniczyły w przygotowaniach na szczeblu krajowym. Wszyscy uczestnicy powinni być dobrze zapoznani z materiałami, które zostały wydane w okresie przygotowań do CAM 3 – comla 8 oraz powinni mieć doświadczenie w pracy misyjno-ewangelizacyjnej, jak również wyrazić gotowość do zaangażowania się w dzieło misyjne po zakończeniu kongresu w Quito.

⁶ Por. CAM-b01; CAM-b04; CAM-b16 (biuletyny internetowe CAM 3 – comla 8).

5. Bezpośrednie przygotowania do kongresu CAM 3 – comla 8

Dyrektorzy krajowi PDM poszczególnych krajów Ameryki oraz dyrektorzy diecezjalni PDM z Ekwadoru byli odpowiedzialnymi za zorganizowanie grup, które wezmą udział w CAM 3 w Quito⁷. Każda zgłaszająca się osoba była zobowiązana do wypełnienia specjalnej karty zgłoszenia i dołączenia dwóch zdjęć legitymacyjnych. Zgłoszenia te musiały być podpisane przez miejscowych biskupów oraz dyrektora diecezjalnego PDM. Na tej podstawie przygotowywano identyfikatory, które upoważniały do wejścia i uczestnictwa w obradach kongresowych.

Do sekretariatu CAM 3 – comla 8 napłynęły zgłoszenia z ponad dwudziestu krajów⁸. Zgłoszenia napłynęły też ze strony przewodniczących Konferencji Biskupów, przełożonych generalnych zgromadzeń zakonnych, delegatów wspólnot religijnych, przedstawicieli organizacji kościelnych, wykładowców, komentatorów itd. W dniu zamknięcia list było zgłoszonych dwadzieścia jeden delegacji spoza Ekwadoru i dwadzieścia trzy delegacje z Ekwadoru. W kongresie wzięło też udział wielu gości z poza Ameryki: z Włoch, Hiszpanii, Niemiec, Polski, Szwajcarii, Portugalii, Etiopii, Nowej Gwineji, Indonezji⁹, tak więc w Quito były reprezentacje wszystkich kontynentów. Według zebranych danych statystycznych, w kongresie wzięło udział: 3 110 uczestników, w tym 1 219 misjonarzy z pięciu kontynentów i 955 misjonarzy krajowych, co daje 1 358 uczestników krajowych i 1 401 spoza Ekwadoru¹⁰. Oprócz tego było zaproszonych 94 gości specjalnych i 104 seminarzystów.

⁷ Por. CAM-b14; CAM-b22.

⁸ Kanady, USA, Meksyku, Hondurasu, Salwadoru, Kostaryki, Haiti, Portoryko, Dominikany, Kolumbii, Peru, Chile, Paragwaju, Urugwaju, Boliwii, Brazylii, Argentyny, Gwatemali, Nikaragui, Panamy, Kuby, Antyli i Wenezueli.

⁹ Por. CAM-b33; CAM-b36. Z Polski, nie licząc polskich misjonarzy i misjonerek, uczestniczyły w CAM 3 – comla 8 trzy osoby: dyr. PDM ks. dr Jan Piotrowski, dyr. IPJPII w Warszawie, ks. dr Zdzisław Struzik oraz ks. dr Tomasz Szyszka SVD z UKSW.

¹⁰ Na CAM 3 przybyły delegacje z 33 krajów. Pomiędzy uczestnikami z zagranicy było: 80 biskupów, 465 kapłanów, 250 zakonników i zakonnic, 22 diakonów, 644 świeckich, 891 mężczyzn i 665 kobiet. Delegacje z Ekwadoru: 21 biskupów, 133 kapłanów, 307 zakonników i zakonnic, 21 diakonów, 87 seminarzystów, 816 świeckich, 680 mężczyzn i 785 kobiet. Dane dotyczące misjonarzy zagranicznych: Kolumbia – 164; Peru – 135; Bразylia – 122; Wenezuela – 113; Argentyna 103; Meksyk – 93; Salwador – 55; Boliwia – 48; Chile – 47; Gwatemala – 45; Kostaryka – 44; Honduras – 35; Portoryko – 32; Kuba – 31; Dominikana – 28; Panama – 24; Paragwaj – 23; Nikaragua – 21; Haiti – 17; Urugwaj – 9; Kanada – 7; USA – 6; Polonia

Sekretariat CAM 3 – comla 8 przygotował też płytę CD z tematami muzycznymi, zatytułowaną *Todos Somos Misioneros* (wszyscy jesteśmy misjonarzami)¹¹. Przygotowano też wraz z krajową kinoteką w Casa de Cultura Ecuatoriana „Benjamín Carrión” pokaz dokumentów i fotografii z życia misjonarzy. Celem tej inicjatywy była chęć zaprezentowania różnorodności posług ewangelizacyjnych (o charakterze religijnym i społecznym) realizowanych przez misjonarzy we wszystkich zakątkach świata¹².

W celu sprawnej organizacji, przyjęcia około trzech tysięcy uczestników i dobrego przebiegu CAM 3 – comla 8, zostało powołanych kilkanaście komisji, które zajmowały się realizacją przygotowań w wyznaczonych im zakresach¹³, np. logistyki, środków masowego przekazu¹⁴, zakwaterowania¹⁵, wyżywienia, liturgii, animacji, zdrowia, transportu, bezpieczeństwa itd. W komisjach działało ponad dwieście osób, wspieranych dodatkowo przez grupę pięciuset młodych ludzi. Każda grupa miała swojego koordynatora, głównym koordynatorem był ojciec Timoteo Lehane SVD, dyrektor PDM w Ekwadorze, a sekretarzem Osvaldo Fierro.

Prezydentem komisji centralnej przygotowującej CAM 3 – comla 8 był emerytowany arcybiskup z Quito i honorowy przewodniczący Konferencji Episkopatu Ekwadoru, Antonio José Cardenal González Zumárraga. To on

– 3; Włochy – 3; Etiopia – 2; Liban – 2; Ekwador – 1; Szwajcaria – 1; Izrael – 1. Por. CAM-b50; Manual del participante, s. 52.

¹¹ Przygotowany na płycie materiał muzyczny z rytmemi latynoskimi był pomysłany, jako pomoc i uzupełnienie dla pozostałych materiałów formacyjnych. Autorem tekstów i muzyki był Juan Morales Montero, członek katolickiej grupy muzycznej „Nuevo Trigo” (Nowa gryka). Przygotowano też oficjalny hymn kongresu, który bezpośrednio nawiązywał do głównego tematu “América con Cristo: Escucha, Aprende y Anuncia”. W celu promowania tematyki kongresu w Ekwadorze zaproszono też do współpracy wielu innych znanych piosenkarzy. Por. Manual del participante, s. 53-85; CAM-b18.

¹² Por. CAM-b42.

¹³ Manual del participante..., s. 6-24.

¹⁴ Z przebiegiem kongresu na bieżąco można było zapoznać się na stronach internetowych. Informacje na temat kongresu były też zamieszczane w biuletynie liturgicznym “Luz del Domingo”, który dociera do wszystkich parafii w Ekwadorze. Oficjalnym głosem kongresu było Radio Católica Nacional del Ecuador. Kongres CAM 3 – comla 8 obsługiwało łącznie ponad 170 dziennikarzy krajowych (z Ekwadoru) oraz zagranicznych. Akredytowanych zostało 76 dziennikarzy radiowych, 35 dziennikarzy telewizyjnych, 39 dziennikarzy prasowych, 7 dziennikarzy internetowych oraz kilku innych. Por. CAM-b36; CAM-b41.

¹⁵ Organizatorzy kongresu zadbali o to, aby 3 000 uczestników kongresu miało możliwość noclegu w rodzinach. Według danych pokongresowych, uczestnicy kongresu zostali przyjęci w Quito przez 2 153 rodziny, na terenie 91 parafii. Por. CAM-b17; CAM-b19; CAM-b23; CAM-b35; CAM-b37; CAM-b38.

zwrócił się z prośbą w imieniu wszystkich biskupów i wiernych do papieża Benedykta XVI o przybycie do Quito albo o przysłanie swojego delegata jako świadka jedności i komunii pomiędzy CAM 3 – comla 8 i Stolicą Apostolską. Funkcja ta została powierzona kardynałowi Nicolasowi de Jesús López Rodríguez, arcybiskupowi Santo Domingo, a zarazem prymasowi Ameryki.

Przygotowania do kongresu trwały 57 miesięcy. W tym czasie przygotowano i rozprowadzono 85 000 biuletynów edukacyjno-formacyjnych we wszystkich krajach Ameryki.

6. Przebieg kongresu CAM 3 – comla 8

Kongres misyjny CAM 3 – comla 8 został zainaugurowany uroczystą Mszą św. w Coliseo General Rumiñahui, położonym w pobliżu Universidad Politécnica Salesiana oraz Pontífica Universidad Católica del Ecuador. Podczas uroczystości inauguracyjnej zostały uroczystie wniesione relikwie św. Teresy od Dzieciątka Jezus, patronki misji, które zostały przetransportowane do Ekwadoru kilka tygodni wcześniej¹⁶. We mszy wzięło udział kilkanaście tysięcy wiernych¹⁷. Kardynał A. J. González Zumarraga przywitał i pozdrowił legata papieskiego na CAM 3 – comla 8, kardynała Rodrígueza z Santo Domingo. Legat papieski wygłosił kazanie, w którym podkreślił między innymi wagę i aktualność hasła kongresu: „América con Cristo, escucha, aprende y anuncia”. Wskazał, że wsłuchiwanie się w Boga, uczenie się Jego obecności i mówienia o Bogu, to trzy charakterystyczne dary, jakimi Duch Święty naznacza serca swoich wybranych oraz jakimi musi charakteryzować się autentyczny uczeń Jezusa Chrystusa¹⁸.

Podczas pierwszych trzech dni trwania kongresu, godziny popołudniowe były przeznaczone na jednogodzinne odczyty, przygotowane przez zaproszonych na tę okazję prelegentów. W pierwszym dniu kongresu, spotkanie popołudniowe było animowane przez delegację z Meksyku. Temat przewodni wykładu dnia pierwszego nawiązywał do przesłania konferencji CELAM w Aparecida i dotyczył konieczności stawiania się autentycznym uczniem Jezusa, aby móc być Jego misjonarzem. Odczyt wygłosił abp. Rodríguez Maradiaga z meksykańskiego Tegucigalpa¹⁹. Rozpoczął od wyjaśnienia, co oznacza być uczniem Jezusa Chrystusa i powiedział: „uczeń powołany przez Chrystusa,

¹⁶ Manual litúrgico Tercer Congreso Americano Misionero CAM 3 – comla 8, Quito 2008, s. 10-27; por. CAM-b24; CAM-b29

¹⁷ W Mszy inauguracyjnej uczestniczyło 4 kardynałów, ponad 100 biskupów z Ameryki, Europy i Afryki, 600 księży z całego świata, 300 ministrantów, 120 seminarzystów, w sumie ponad 16 000 uczestników.

¹⁸ Por. CAM-b48.

¹⁹ Mons. Oscar Andrés Rodríguez Maradiaga, *Comunidad discípula de Jesús*, w: Ponencias en el CAM3..., s. 13-28.

spotyka się ze swoim Mistrzem, przyobleka się w Niego i przyjmuje Jego styl życia, co dokonuje się w procesie ciągłego nawracania się”²⁰. Prelegent podkreślił też inny aspekt osoby powołanej, wskazując na jej rolę prorocką. Kiedy wierzący radośnie przeżywa swoje chrześcijaństwo, daje przez to świadectwo swojego zakorzenienia w Bogu i gotowości oddania swojego życia za Chrystusa w służbie ludzkości. Uczeń Jezusa Chrystusa jest bowiem posłany, aby formować nowych uczniów na bazie wspólnot i dawać świadectwo Ewangelii za pomocą apostołskiej posługi miłości, ze szczególnym uwzględnieniem biednych i potrzebujących. Prelegent wskazał też na osobę Maryi, która jest najpiękniejszym wzorem bycia uczniem Boskiego Mistrza.

W drugim dniu kongresu godzinny wykład wygłosił ks. abp. Luis Augusto Castro Quiroga z Tunja, przewodniczący Konferencji Biskupów w Kolumbii²¹. Prelegent omówił rolę Ducha Świętego w posłudze misyjnej, który jest jej inicjatorem i motorem, ale też towarzyszem ucznia Jezusowego, któremu pomaga zrozumieć i zaangażować się w dzieło misyjne. Bardzo obrazowo przedstawił Ducha Świętego jako *Empujón*, czyli Tego, który popycha do działania ku zrozumieniu i zaangażowaniu. Biskup Luis Castro wyjaśniał, że Duch Święty „popycha” każdego wierzącego na rozmaite sposoby: „popycha na zewnątrz”, aby wszyscy ludzie obdarzeni różnorodnymi talentami, dzieli się otrzymanymi darami i w ten sposób wzmacniali swoją tożsamość bycia uczniem Jezusa. Duch Święty „popycha ku wszystkim”, ponieważ Boża miłość nikt nie wyklucza, a uczeń Jezusa Chrystusa powinien miłować wszystkich bezgranicznie, przekraczając wszelkie granice. Duch Święty „popycha do wewnątrz”, ponieważ to pomaga zrozumieć uczniowi Jezusowemu znaki i wyzwania czasu oraz stawać się aktywnym uczestnikiem wspólnoty chrześcijańskiej. Duch Święty „popycha na głębie”, czyli pomaga zrozumieć uczniowi Jezusa wartość życia w prostocie i pokoju, a przez to oddziaływać na środowisko i społeczeństwo. Duch Święty „popycha ku marginesowi społecznemu”, ponieważ bardzo często zdarza się, że mnożą się egzystencjalne problemy konkretnych ludzi, które z różnych powodów pozostają niezauważone, natomiast Duch Święty uzdalnia do tego, aby solidaryzować się z potrzebującymi, z marginalizowanymi i do praktykowania miłości Boga i bliźniego, co jest przecież fundamentem chrześcijańskiej tożsamości. Duch Święty „popycha ku przeszłości”, pozwalając dostrzec bogactwo doświadczeń wydarzeń historycznych, z których można czerpać przykład i natchnienie oraz uczyć się w Jego mocy, odważnie rozróżniać pomiędzy opcjami fałszywymi i słusznymi w dziele ewangelizacji. Duch Święty „popycha ku górze”, ponieważ

²⁰ Tamże, s. 13.

²¹ Mons. Luis Augusto Castro Quiroga, *Comunidad llevada por el Espíritu*, w: *Ponencias en el CAM3...*, s. 29-54; CAM-b50.

umożliwia najpełniejszy kontakt z Bogiem, będąc łącznikiem człowieka z tajemnicą Trójcy Świętej.

W trzecim dniu kongresu wykład wygłosił bp. Erwin Kräutler z Brazylii (diecezja Xingu)²². Odniósł się do kwestii sensowności i celowości przepowiadania i zaangażowania w dzieło misyjne, co zostało zawarte w postawionym przez niego pytaniu, co właściwie oznacza przepowiadanie Królestwa wobec wielkich problemów, jakie dotyczą całą ludzkość. Wskazał on na konieczność budzenia świadomości ku dojrzałej odpowiedzialności za Kościół, za całą ludzkość i za cały świat. Działalność misyjna musi uwzględniać bowiem życie człowieka w jak najszerszym kontekście struktur ekonomicznych, socjalnych, ekologicznych, kulturowych oraz politycznych. Uwzględnienie tych struktur pozwoli na wypracowanie dojrzałych zobowiązań Kościoła misyjnego względem świata, do którego jest posłany i konkretnego człowieka.

W godzinach popołudniowych odbywały się debaty panelowe, na których była poruszana różnorodna tematyka związana z działalnością misyjną Kościoła. Jeszcze w trakcie przygotowań do kongresu ustalono, że będzie 16 grup dyskusyjnych, a ich przygotowanie zlecono delegacjom z poszczególnych krajów²³.

W przedostatni dzień kongresu (sobotę), jego uczestnicy zostali podzieleni w pary, każda miała za zadanie odwiedzić co najmniej jedną rodzinę. Odwiedzono w ten sposób około 4 500 rodzin w Quito. Zakończenie kongresu miało miejsce w niedzielę, za stadionie Estadio de Liga Deportiva Universitaria w Quito²⁴.

7. Teologiczno-praktyczne przesłanie kongresu CAM 3 – comla 8

Podczas trwania kongresu, wiele razy nawiązywano do jego hasła: „Ameryka z Chrystusem: słucha, uczy się i przepowiada”. Starano się wyjaśnić jego biblijno-teologiczne przesłanie. Podkreślano i zwracano uwagę,

²² Mons. Erwin Kräutler, *Comunidad misionera para la Humanidad*, w: Ponencias en el CAM3..., s. 55-72.

²³ 1. Misja *ad gentes* we współczesnym świecie (moderowane przez zakony misyjne); 2. Misja i rodzina (Puerto Rico); 3. Misja i globalizacja (Urugwaj); 4. Misja, wykluczenie i migracja (Brazylia); 5. Misja i świeccy (Wenezuela); 6. Misja i młodość (Salwador); 7. Misja, zaangażowanie i godność ludzka (Kolumbia); 8. Misja, kultury i narody (Boliwia, Ekwador); 9. Misja i ekologia (Chile, Panama); 10. Misja i środki masowego przekazu (Boliwia); 11. Misja, ekumenizm i dialog międzyreligijny (Chile); 12. Misja, edukacja i świat intelektualistów (Meksyk); 13. Duchowość misyjna (Argentyna); 14. Misja i fundamentalizm religijny (Peru); 15. Misja i kobiety (Paragwaj, Santo Domingo); 16. Misja, nauka i technologia (USA). Por. Manual del participante, s. 35-44; por. CAM-b03, CAM-b43.

²⁴ Manual litúrgico..., s. 71-90.

że apostołowie ciągle uczyli się od swego Mistrza Jezusa Chrystusa oraz że racją przynależności do wspólnoty apostołów była (i pozostaje nadal) ich dyspozycyjność w budowaniu „tutaj i teraz” Królestwa Bożego, a zarazem permanentne poszukiwanie i rozpoznawanie woli Ojca Niebieskiego²⁵. Uczniowie uczyli się jesusowego stylu życia i oddziaływania na innych oraz przepowiadania Dobrej Nowiny. Uczyli się też modlitwy, sposobów głoszenia i dawania świadectwa o miłości Ojca względem wszystkich ludzi. Uczyli się służenia Bogu i ludziom otrzymanymi darami i talentami, ale nade wszystko dyspozycyjności względem Boga. Do grupy ludzi, która towarzyszyła Mistrzowi z Nazaretu należało wiele osób (mężczyzn i kobiet), które pełniły różne role i spełniały różnorodne zadania. Wędrowali z Jezusem od „wioski do wioski”, uczestniczyli w Jego nauczaniu, słyszeli pytania i odpowiedzi, jakich udzielał. Byli też nierzadko konfrontowani z zaskakującymi sytuacjami i nietypowymi rozwiązaniami. Uczestnicząc w objawianiu się tajemnicy oczekiwanego przez naród wybrany Mesjasza, uczyli się Jego obecności i form boskiego oddziaływania na ludzi i na ówczesny świat. Jezus kształtował w nich w ten sposób nowe postawy, które w niedalekiej przyszłości, po Jego wniebowstąpieniu miały być pomocne w pracy misyjnej. Początkowa wspólnota uczniów Jezusa stała się z biegiem czasu instrumentem Królestwa Bożego. Nastawienie członków tej pierwszej wspólnoty charakteryzowała postawa wsłuchiwania się i wpatrywania w Mistrza oraz Ojca Niebieskiego, a zarazem dzielenia się z innymi tym, co się usłyszało, zobaczyło i przeżyło. Tak więc w życiu ucznia Jezusa Chrystusa pojęciami, które były kluczowe i pozostają nadal aktualne, są: uczenie się, wsłuchiwanie i wpatrywanie się w Mistrza, a zarazem dyspozycyjność do dawania świadectwa i głoszenia Królestwa Bożego.

Podczas Kongresu Cam 3 – comla 8 zostało sformułowanych kilka konkretnych celów, które można streścić w punktach²⁶:

- formować uczniów – misjonarzy Ewangelii życia i nadziei w służbie nowej ewangelizacji i misji *ad gentes*;
- zobowiązać rodziny chrześcijańskie do włączenia się w dzieło ewangelizacyjne Kościoła, aby odkrywając swoją tożsamość, służyły nowej ewangelizacji i misji *ad gentes*;
- ożywić tożsamość misyjną parafii jako wspólnoty wspólnot z udziałem osób świeckich, aby cały lud Boży czuł się współodpowiedzialny za nową ewangelizację i misję *ad gentes*;
- pobudzić ducha misyjnego w posługach ministerialnych oraz charyzmatycznych Kościołów partykularnych, tak aby wszyscy agenci pastoralni, struktury i organizacje kościelne służyły nowej ewangelizacji i misji *ad gentes*;

²⁵ Instrumento de trabajo..., s.12-16, 30-43, 46-56.

²⁶ Ponencias en el CAM3..., s. 8-9.

– dynamizować Kościół w Ameryce, aby stawał się „domem i szkołą komunii” w służbie nowej ewangelizacji i misji *ad gentes*.

Na kongresie mocno akcentowano konieczność otwierania się Kościołów lokalnych na inspirujące wydarzenie Zesłania Ducha Świętego, które było u początków Kościoła i nadało mu misyjną dynamikę, tak aby również współczesny lud Boży czuł się zaproszony do pielęgnowania postawy wdzięczności za otrzymane łaski w przeszłości, a zarazem do życia w teraźniejszości i ciągłym otwieraniu się ku przyszłości. Zastanawiano się, w jaki sposób można *postawić cały Kościół na kontynencie amerykańskim w „stan gotowości misyjnej”*, aby *stawić czoło wyzwaniom współczesnego świata*. Odpowiadając *niejako na te kwestie podkreślano, że należałoby konsekwentnie popierać wizję kreatywnej, nowej ewangelizacji w kontekście zglobalizowanego świata*, gdzie powinno być więcej miejsca na prawdziwy entuzjazm w głoszeniu Ewangelii oraz na nowe możliwości wyrazu świętości wielu kobiet i mężczyzn, których prowadzi Duch Święty, jak również na wprowadzenie nowych metod ewangelizacyjnych o charakterze profetycznym, uwzględniających współczesne znaki czasu.

Podsumowanie

Amerykański Kongres Misyjny CAM 3 – comla 8 miał przypomnieć wszystkim katolikom w Ameryce fundamentalne wydarzenie z początków Kościoła, jakim było Zesłanie Ducha Świętego oraz wynikające z tego konsekwencje dla tożsamości współczesnego Kościoła. Chodziło też o to, aby pobudzić wiernych w Ameryce do „stanu misyjnego”, a tym samym podjąć konkretne inicjatywy w kierunku realizacji programu nowej ewangelizacji i zadań z zakresu misji *ad gentes*. Zwrócono uwagę, że należy położyć akcent na kształceniu i formacji „uczniów Jezusa Chrystusa”, którzy będą żyć zobowiązaniem dzielenia się darem wiary i chrześcijańskiej nadziei. Podkreślono, że miejscem szczególnie ważnym dla budzenia i rozwijania ducha misyjnego jest parafia, jako wspólnota wspólnot. Na tym poziomie powinno się propagować świadomość misyjną pośród liderów i członków poszczególnych grup parafialnych. Jest to bowiem środowisko, w którym powinny być rozwijane charyzmaty, mające na celu budowanie, odnawianie i rozwijanie wspólnot, które żyją świeżością podmuchu misyjnego. W ten sposób parafie, a w rezultacie i diecezje staną się środowiskami zaangażowania misyjnego.

Organizowanie tego typu międzynarodowych, tygodniowych spotkań jest bez wątpienia bardzo czasochłonne i kosztowne. Wydaje się jednak, że wysiłki włożone w przygotowanie i przeprowadzenie takich kongresów nie idą na marne. Dzięki takim inicjatywom, idea misyjna i duch misyjny

zataczają coraz szersze kręgi. Wielu ludzi: biskupów, kapłanów, osób świeckich „budzi się” na nowo, podejmując nowe inicjatywy ewangelizacyjne i duszpasterskie, które pomagają budować Kościół żywy z poczuciem współodpowiedzialności za dzieło misyjne. Kolejny kongres, czyli CAM 4 – comla 9 odbędzie się w 2012 roku w Wenezueli.

KONTEKST MISJI

Studia Misjologiczne 2010, t. 3, s. 118–126

WYWIAD Z KSIĘDZEM ZDZISŁAWEM Z. KRUCZKIEM CSMA, PRACUJĄCYM NA MISJACH W PAPUI NOWEJ GWINEI OD 1977 ROKU

– Księżu, na wstępie proszę krótko się przedstawić.

Nazywam się Zdzisław Kruczek, jestem księdzem, należę do zgromadzenia zakonnego michaelitów. Pochodzę z południa Polski (dokładnie z Pogórza Dynowskiego), z parafii Futoma, w archidiecezji przemyskiej. Mam 65 lat. Z Polski wyjechałem 34 lata temu. Potem, w 1977 roku, po niespełna rocznym kursie języka angielskiego w Australii, udałem się do Papui Nowej Gwinei (PNG). Od tamtej pory wszystkie moje zajęcia i prace (nawet trzyletnie studia specjalistyczne odbyte w Polsce na przełomie lat 80. i 90. minionego wieku) mają związek z Kościołem i misjami w PNG.

– Naszą rozmowę zaczniemy od naszkicowania głównych problemów duszpasterskich w tym melanezyjskim kraju.

PNG od 1975 roku jest krajem niepodległym. Jest państwem o jedną trzecią większym od Polski, ale liczy zaledwie nieco ponad 5 mln mieszkańców. Jej terytorialny organizm tworzy wschodnia część Nowej Gwinei z przyległymi wyspami. Cała wyspa Nowa Gwinea, archipelag Fidżi, Wyspy Salomona, Nowa Kaledonia i Nowe Hebrydy (Vanuatu) wraz z ich pomniejszych wyspami satelitami stanowią jedną z czterech części Pacyfiku, zwaną Melanezją. Przyglądając się temu obszarowi Pacyfiku, trzeba przyjąć, że pewne elementy są wspólne dla całego rejonu, ale istnieją też wielorakie odmienności i specyfiki charakterystyczne dla poszczególnych krajów.

Wgłębiając się w zagadnienia duszpasterstwa w Melanezji, a tym samym w PNG, wypadałoby najpierw zatrzymać się przy problematyce socjalnej, kulturowej, językowej, tradycyjnej religijności i nieco się temu przyjrzyć, by na kanwie tej wiedzy przejść do tego, co w tamtejszym duszpasterstwie

cieszy, co wprowadza w zakłopotanie i co boli. Niestety, w tej rozmowie nie jest możliwe, by się nad tym wszystkim zastanawiać. Chcąc nie chcąc trzeba przejść do zasadniczej treści. Aby jednak trwać przy temacie, a nie błąkać się, niech mi będzie wolno odwołać się do książki pt.: *Synod dla Oceanii i Kościół katolicki w PNG 1998–2005*, opublikowanej w Instytucie Melanezyjskim w Goroce. Jeden z autorów tej pracy zbiorowej zwrócił uwagę na najważniejsze wyzwania, jakie stają przed Kościołem w PNG.

Po pierwsze, autor kieruje uwagę czytelnika na kwestię ekumenizmu. To poważny problem, bo w samej PNG mamy ponad 200 rozmaitych sekt, grup czy wyznań chrześcijańskich. Liczba ta pokazuje, jak tamtejsze chrześcijaństwo jest sfragmentaryzowane (rozproszone). Trzeba próbować temu zaradzić. Czy da się coś zrobić na tym polu? Niektóre ugrupowania, takie np. jak Adwentyści Dnia Siódmego, nie chcą o ekumenizmie słyszeć. Niemniej cztery liczące się wyznania: Kościół katolicki, luteranie, anglikanie i *United Church* (Kościół Zjednoczony), podjęły współpracę i mają w tej dziedzinie pewne osiągnięcia.

Drugie zagadnienie dotyczy statusu i godności kobiet. Wydaje się, że ta kwestia pozostanie problemem przez pokolenia. Pamiętać bowiem należy, że melanezyjskie kobiety mają wiele do powiedzenia, ale tylko „na swojej działce”. Skoro dzisiaj kształtują się i tworzą nowe pola, to pytanie brzmi, w jakim stopniu same kobiety są i będą gotowe, by przebrnąć próg tradycyjnych układów, przekonań, przyzwyczajęń i jak dalece cała społeczność (w tym wykształceni mężczyźni) będzie w stanie zaakceptować *novum* i pogodzić się z utratą tego, co ewentualnie tylko im by przypadało. Jednym słowem, nie jest to łatwy problem.

Kolejne wyzwanie dotyczy kwestii, jak duszpastersko towarzyszyć małżeństwom, zwłaszcza tym, które przeżywają trudności – a okazuje się, że jest ich coraz więcej. Rosnąca liczba niepłodnych małżeństw, pewien procent małżeństw (zwłaszcza w miastach), gdzie małżonka zarabia i w dysponowaniu pieniędzmi jest od męża niezależna, oraz inne jeszcze sprawy, to wszystko są w PNG nowe zjawiska w instytucji małżeństwa i rodzą problemy, jakich dotąd nie było.

Czwarte zagadnienie to plemienne wojny i przemoc domowa. Jest to (szczególnie w górskich terenach Nowej Gwinei) zmora. Kościół katolicki robi wiele, by na tym polu poprawić sytuację. Ale bardzo często efekty są niewspółmierne do wysiłków.

Poligamia to kolejny wrzód, który swoiście trawi nowogwinejskie społeczeństwo. Zagadnienie to jest bardzo skomplikowane i kompleksowe. Nie da się go skwitować stwierdzeniem, że wszystkiemu winni są mężczyźni. W dużym procencie bowiem za ten „proceder” odpowiadają też kobiety. Tak! W kontekście, jaki w PNG istnieje, kobiety również trzeba winić za poligamię. Niemniej coraz częściej i coraz więcej z nich występuje przeciw tej praktyce.

Dużo zamieszania w umysłach Nowogwinejczyków wprowadziła zasada uiszczania odszkodowania za wszystko. Winę za to swoiste „rozpanoszenie” ponoszą Australijczycy kolonizujący tereny PNG do roku 1975 (do uzyskania niepodległości). Jasne jest, że sprawiedliwość należy zawsze i wszędzie promować. Ale w PNG z tej zbożnej idei zrobiono karykaturę. Przez domaganie się na każdym kroku odszkodowania (np. za to, że na czyjejs działce postawiono słup elektryczny) Nowogwinejczycy hamują rozwój i postęp w swoich klanach i skupiskach.

Wielkim utrapieniem w duszpasterskich przedsięwzięciach jest też epidemia HIV i AIDS, jako że na tę stronę rzeczywistości misjonarze muszą – czy chcą, czy nie chcą – zwracać uwagę. To pochłania sporo energii i zasobów, jakie Kościół mógłby spożytkować na inne cele.

Autochtonizacja kleru to problem, który narasta. Zdawało się, że misjonarzom powinno pójść z tym łatwo. Niestety, tak nie jest. Należałoby tu zwrócić szczególną uwagę na poprawną formację w seminariach, instytutach zakonnych, a następnie na formację ciągłą, szczególnie kapłanów diecezjalnych.

Nowogwinejscy chrześcijanie garną się i są gotowi do podejmowania decyzji w Kościele. Ta gotowość jest niejednokrotnie zagrożeniem, bo aby być decydem, trzeba znać problematykę, doktrynę Kościoła (przynajmniej mieć pojęcie o katechizmowych prawdach) i znać kontekst kulturowo-obyczajowy. A z tym u wielu tutejszych wiernych jest źle. Stąd gotowość do współpracy w dziedzinie duszpasterskiej przeradza się w napięcia i zarzuty. Duszpasterze misyjni muszą pilnie baczyć, aby wspólnoty, którym przewodzą, zachowywały charakter eklezjalny, a nie przypominały frakcji politycznych, kampanii komercyjnych czy też ugrupowań partyjnych, reprezentujących sprzeczne interesy. Dotykamy tu kwestii rozumienia wolności i odpowiedzialności w Kościele oraz Jego jedności i identyfikacji w kontekście rozczłonkowanego chrześcijaństwa w tym rejonie globu.

– Co Ksiądz może powiedzieć o wpływie podróży Jana Pawła II do PNG na tamtejszy Kościół?

Jan Paweł II po raz pierwszy przybył do PNG jako kardynał. Było to w czasie, kiedy w roku 1973 papież Paweł VI pielgrzymował do Australii na Międzynarodowy Kongres Eucharystyczny. Kardynał Wojtyła brał udział w tych uroczystościach, a potem przyleciał do PNG, by odwiedzić polskich misjonarzy. Wizyta miała charakter lokalny i ograniczała się do kilku placówek misyjnych i niektórych tylko misjonek i misjonarzy. Kardynał przyleciał do Goroki, odwiedził Centrum Szkolenia Katechistów w Kamalikach i parafię w Namta. Te dwa ośrodki wybrano tylko dlatego, że znajdowały się niedaleko od Goroki i zawiadywali nimi polscy misjonarze. W Kamalikach kardynał spotkał się z przyszłymi świeckimi katechistami, odprawił dla nich Mszę Świętą i wygłosił

homilię. Potem ci młodzi, wróciwszy do swoich skupisk klanowych, mówili pobratymcom o wszystkim, czego doświadczyli. Namta to parafia przodująca i jedna z pierwszych w górach w rejonie Goroki, gdzie zdecydowana większość mieszkańców tego regionu to katolicy. Odwiedziny były więc dla nich zaszczytem i podbudowaniem świadomości, że Kościół katolicki to instytucja światowa i prężna, która rozciąga swe wpływy ewangelizacyjne po najdalsze zakątki. I dlatego kardynał z Polski skorzystał ze sposobności, by się z nimi (mieszkańcami z okolic Goroki) spotkać. Prasa świecka nadała tej wizycie odpowiedni rozgłos, można więc mówić, że przyjazd kardynała Wojtyły do PNG to wydarzenie, które odbiło się głośnym echem. Do tej wizyty nawiązywano później dwukrotnie, kiedy Jan Paweł II odwiedził PNG w 1984 i w 1995 roku.

Jeśli chodzi o wizyty papieskie Jana Pawła II w PNG, to w 1984 roku przyleciał on do Port Moresby, a potem do Mount Hagen. Wizyta ta poruszyła nie tylko katolików, ale również wielu innych chrześcijan, którzy starali się dotrzeć do miejsc nawiedzanych przez Papieża i ujrzyć na własne oczy głowę Kościoła katolickiego (*Mama Sios bilong olgeta Lotu* – Kościół-Matka wszystkich innych wyznań). Katolicy szczególnie przygotowywali się na tę okoliczność. Podejmowano z tej racji rozmaite inicjatywy duszpasterskie, organizowano rekolekcje i pielgrzymki (słynna pielgrzymka z diecezji Wabag do Mount Hagen na przestrzeni ponad 100 km). Trzeba też zaznaczyć, że wizyta w 1984 roku miała związek z jubileuszem 50-lecia pierwszego pojawienia się misjonarzy katolickich na obszarze obecnej archidiecezji Mount Hagen w 1934 roku. Nawiązując do tamtego wydarzenia, Papież podkreślił też rolę i znaczenie głównego patrona PNG, św. Michała Archaniola, w życiu Kościoła i nowogwinejskich misji.

Druga wizyta w roku 1995 była powiązana z beatyfikacją katechisty Piotra ToRota. Ten 33-letni Melanezyjczyk, pochodzący z wyspy Nowej Brytanii, oddany bez reszty Kościołowi, został zamordowany przez Japończyków w połowie 1945 roku. Papież, ogłaszając go błogosławionym, zademonstrował jeszcze raz swą solidarność z tymi, którzy walczą o prawość i zasady w życiu codziennym, a szczególnie o prawość w życiu małżeńskim, jako że Piotr ToRot bronił nierozzerwalności i monogamicznego charakteru małżeństwa. Świadectwo błogosławionego ToRota w tej materii w kontekście kulturowej i obyczajowej inności w Melanezji ma tym bardziej siłę i znaczenie.

– Jak wygląda problem indygenizacji w PNG i jak się przedstawia tamtejsza sytuacja językowa?

Już wcześniej wspomniałem, że kwestia autochtonizacji kleru w PNG napotyka na większe trudności niż się spodziewano. Mówiąc o tym, mamy na myśli nie tylko kler czy miejscowych biskupów. Autochtonizacja to proces wychowania, w szerokim tego słowa znaczeniu; to proces przejmowania

odpowiedzialności za całokształt życia społecznego i politycznego przez miejscową elitę kraju. Na płaszczyźnie życia eklezyjalnego jest to proces przejmowania wszystkich funkcji w Kościele lokalnym przez miejscowe duchowieństwo, osoby konsekrowane i wiernych świeckich. Niestety – proces ten jest bardzo bolesny.

W życiu świeckim, politycznym i społecznym indygenizacja nie zdaje egzaminu. Bałagan w rządzie i jego sektorach, urzędach i wszelkich innych instytucjach potwierdza, że „co nagle, to po diable”. Udowodniły to również niektóre wyznania, np. luterzańskie, które w przyspieszonym tempie zdecydowały się na lokalizację. A jak to wygląda w Kościele katolickim w PNG? Wydaje mi się, że rzeczywistość narzuca się z dwiema opcjami.

Watykan, Episkopat i większa część duchownych w PNG opowiada się za przyspieszoną formą tego procesu, a więc: jak najszybciej mieć miejscowych biskupów, jak najwięcej miejscowych księży i jak najszybciej poobsadzać kościelne placówki i wszelkie urzędy miejscową kadrą. Drugą opcję reprezentuje mniejsza część duchownych i spory odsetek wiernych, nawet prominentnych wiernych, którzy na własnej skórze w sposób praktyczny doświadczają owej autochtonizacji na co dzień i którzy z wyniesionego doświadczenia widzą, że w PNG autochtonizacja się nie sprawdza i to w znacznym zakresie.

Trzeba podkreślić, że jest to temat bardzo szeroki, a zarazem drażliwy i w dyskusjach wywołuje wysoką temperaturę i emocje. Zautochtonizowany rząd w PNG również naciska na Episkopat PNG, by ten robił wszystko co możliwe dla przyspieszenia procesu autochtonizacji. Wydaje mi się, że rząd czyni tak dlatego, iż podświadomie oczekuje podobnego stylu i efektów w Kościele – najbardziej poważnej i renomowanej instytucji w PNG – jakimi się sam w swej działalności „szczyci”. Rząd w PNG nie chce, by jakaś instytucja dystansowała go tak dalece, iż będzie on postrzegany wysoce negatywnie i przez to szanse dla danej partii na utrzymanie się przy władzy staną się znikome. Kościół katolicki na polu zawiadywania i przewodniczenia społeczności wierzących wyróżnia się, i to znacznie, spośród innych instytucji. Stąd za bardzo nie dziwi, że obawy rządzących uzewnętrzniają się w tym względzie do tego stopnia, że temat ten pewnego razu podniesiono na forum Parlamentu Krajowego w Port Moresby.

Wypada chyba powiedzieć, że Kościół katolicki proces autochtonizacji prowadził z rozważą. A mimo to w przeciągu 25 lat dwóch biskupów-autochtonów nie sprawdziło się i musieli opuścić zajmowane stolice biskupie. Jeszcze gorzej jest z księżmi, zwłaszcza z miejscowym klerem diecezjalnym. Sporo winy za ten stan ponoszą sami biskupi, którzy do święceń dopuszczają niesprawdzonych i wątpliwej jakości kandydatów.

Cokolwiek by mówić o autochtonizacji, trzeba dopowiedzieć, że w niektórych punktach ma ona swe dodatnie strony. Ot, choćby kwestia lingwistyczna

w PNG. W całym kraju doliczono się 867 różnych języków, które w poszczególnych plemionach są w powszechnym użyciu. Mimo iż w PNG istnieją trzy oficjalne języki: angielski, *Tok Pisin* i *Motu* (przy czym *Motu* jest coraz mniej znaczącym językiem), to, zwłaszcza w górskich rejonach kraju, nie wystarczają do porozumienia się ze wszystkimi. Pracując na misjach, potrzeba znajomości, i to dobrej, miejscowych języków. Jednakże w PNG jest ich tak wiele, że misjonarze mają kłopoty, by oprócz angielskiego i *Tok Pisin* poznać kolejne języki. To często jest niemożliwe i za trudne. I w tym przypadku autochtonizacja jest rozwiązaniem. Miejscowi duchowni i osoby zakonne, zwłaszcza ci pracujący na terenie własnej diecezji, wykonują swoją posługę w klanach, których języki znają. To bardzo usprawnia duszpasterskie posługiwanie. Charakterystycznym tego przykładem jest posługa miejscowego biskupa, Arnolda Orowae, który znając plemienny język *Enga*, w osiemdziesięciu procentach może się bezpośrednio komunikować z wiernymi swej diecezji. Ale pamiętać należy, że plemienny język *Enga* to jedyny, którym posługuje się największa grupa ludności w PNG.

– Jakie są kontakty Kościoła w PNG z innymi Kościołami lokalnymi z sąsiednich krajów?

W rejonie Pacyfiku istnieją cztery konferencje biskupów. Australia, jako samodzielny z czterech rejonów (oficjalnie w polskiej nomenklaturze tę część świata zwie się: Australia i Oceania), ma własną Konferencję. Podobnie jest z Nową Zelandią, która geograficznie wchodzi w skład Polinezji. Te dwie konferencje podlegają Rzymskiej Kongregacji Biskupów. Dwie kolejne konferencje: Papui Nowej Gwinei i Wysp Salomona (CBCPNG&SI – *Catholic Bishops' Conference of PNG and Solomon Islands*) oraz Konferencja Biskupów na Pacyfiku (CEPAC – *Conferentia Episcopalis Pacifica*) podlegają Kongregacji Ewangelizacji Ludów (dawniej: Kongregacja Rozkrzewiania Wiary – *Propaganda Fide*). W ramach tych właśnie konferencji Kościół lokalny PNG utrzymuje kontakty z innymi Kościołami. Najwięcej jednak kontaktów i spotkań jest z Kościołem katolickim z Wysp Salomona, bo kraj ten wraz z PNG tworzy jedną Konferencję. Przez wiele lat na Wyspach Salomona nie było Wyższego Seminarium Duchownego, stąd kandydatów do seminarium wysyłano do seminarium pw. Ducha Świętego w Port Moresby. Te i inne okoliczności powodują, że biskupi i inni pełniący konieczne funkcje w Kościele i we wspólnotach zakonnych (np.: delegaci Federacji Wyższych Przełożonych zakonnych męskich i żeńskich instytutów) spotykają się, jeśli nie kilka razy, to przynajmniej raz w roku. Trzeba też zauważyć, że od czasu do czasu wszystkie konferencje biskupów na Pacyfiku mają wspólne spotkania, gdzie wymieniają doświadczenia i dzielą się swymi przemyśleniami. Wyjątkowym tego rodzaju spotkaniem był Synod Biskupów Oceanii, który odbył się w Rzymie w dniach od 23 listopada do 12 grudnia 1998 roku. Owocem tych

obrad była posynodalna adhortacja apostolska pt. *Ecclesia in Oceania*, opublikowana przez Jana Pawła II i podpisana w dniu 22 listopada 2001 roku.

Wyrazem tych przedsięwzięć, wymiany i kontaktów kościołów lokalnych na Pacyfiku są choćby wspólne zjazdy rektorów seminariów duchownych: w roku 2005 w Brisbane (Australia), w roku 2006 w Suva na Fidżi oraz w roku 2007 w Kap koło Madang w PNG, w których to – jako rektor Seminarium Dobrego Pasterza w Fatimie k. Mount Hagen – brałem udział. W Brisbane rektorzy dyskutowali na temat formacji kandydatów do kapłaństwa w aspekcie różnic kulturowych. W 2006 roku zastanawiano się, jak tę formację realizować, by kandydaci na żywo mogli doświadczać odmienności i różnic, jakie występują w największej geograficznie części świata, na Pacyfiku. W 2007 roku rektorzy nieco więcej czasu poświęcili programowi akademickiemu, jaki obowiązuje w seminariach Australii i Oceanii.

– Bez wątpienia codziennością w rzeczywistości PNG są spotkania i dialog ekumeniczny i międzyreligijny. Czy na tej płaszczyźnie występują jakieś szczególne dokonania?

Mówiąc o kontaktach z innymi wyznaniem (rozumiem, że z wyznaniem chrześcijańskimi), odwołuję się w tym miejscu do tego, co już powiedziałem na początku naszej rozmowy. Dotyczy to kwestii ekumenizmu, realizacji jego podstawowych priorytetów i dyrektyw. Ekumenizm polega nie tylko na wspólnym wyrecytowaniu modlitwy *Ojcze nasz* czy przeczytaniu fragmentu Biblii. Ekumenizm to wymiar wsłuchiwania się i uchwycenia kwestii argumentacji i odmiennych interpretacji. Ekumenizm nie jest ślepą akceptacją odmiennych przekonań, ale próbą odpowiedzi na pytanie, dlaczego nasi bracia i siostry w chrześcijaństwie inaczej pojmują i tłumaczą Ewangelię. Pytanie takie jest ważne, bo okazuje się, że odpowiedź na nie inaczej będzie brzmieć w Europie niż w PNG.

Krótko mówiąc, otwartość na inne wyznania ze strony katolików w PNG jest szczerą. Niektóre wyznania na te gesty odpowiadają pozytywnie, ale wiele pomniejszych grup i sekt (np.: grupy pentekostalne) nie chce o tym słyszeć i nie jest problematyką ekumeniczną zainteresowanych. Jest to przykre zjawisko, bo przecież słowa Chrystusa *aby byli jedno* są wyzwaniem nie tylko dla niektórych chrześcijan, ale dla wszystkich.

Inne religie w PNG to kwestia stara i nowa. Stara, bo Nowogwinejczycy – zanim przybyli do nich misjonarze – wyznawali swą religię tradycyjną i do dziś fragmenty tej religijności są wśród nich zauważalne. Trzeba nadmienić, że w pracy duszpasterskiej misjonarzy dużo jest odniesień do tej tradycyjnej religijności, jej treści i przesłania. Taka opcja o tyle jest potrzebna, że bez znajomości tego zjawiska misjonarz nie jest w stanie zrozumieć przedziwnych niejednokrotnie zachowań mieszkańców PNG i interpretacji skutków i przyczyn pewnych zdarzeń, ich strachu, obaw, a także specyficznych oczekiwań.

Ponieważ PNG graniczy z Republiką Indonezyjską, trzeba zwrócić uwagę na pierwsze oznaki pojawiania się muzułmanów. W chwili obecnej w stolicy kraju, w Port Moresby, stanął już meczet, mimo że liczbę członków tej religii w PNG szacuje się na ledwie 70. To wyraźnie świadczy, że islam toruje sobie w PNG drogę i to dość zdecydowanie. Kiedy kilkanaście lat temu sprawa budowy meczetu nabrała rozgłosu, biskupi katoliccy zajęli postawę *pro* i poparli petycję (a może żądanie) muzułmanów. Czy postawa biskupów była poprawna? Wedle dokumentu soborowego chyba tak. Wedle odczuć wielu obywateli PNG i niektórych duchownych, biskupi powinni byli, jeśli nie powiedzieć NIE, to przynajmniej zamilczeć. Ale stało się! Meczet stoi i muzułmanie się w nim gromadzą. Czy regularnie, trudno powiedzieć. Zapytany przeze mnie o to pewien misjonarz rezydujący w Port Moresby odpowiedział, że nie wie. Niemniej, jeden z misjonarzy katolickich jest oficjalnie wytypowany i reprezentuje Kościół katolicki w PNG w dialogu z muzułmanami, spotykając się z nimi regularnie. Jest mi o tym wiadomo z osobistej rozmowy z nim na ten temat.

Trzeba podkreślić, że Kościół katolicki w PNG w kwestii dialogu z innymi wyznaniem chrześcijańskimi i religiami niechrześcijańskimi trzyma rękę na pulsie i na tym polu ma pozytywne rezultaty. Czy to, co robi – wystarcza? Trudno się na ten temat jednoznacznie wypowiedzieć.

– Jak misjonarze z PNG widzą i oceniają pomoc Kościoła w Polsce dla misji, gdzie pracują?

Pomoc dla misji ze strony innych, dobrze uformowanych Kościołów lokalnych to obowiązek i w jakimś sensie przywilej. Św. Paweł powiedział, że *więcej jest radości z dawania niż z brania*. Na podstawie tego stwierdzenia wypada mówić o przywileju pomocy.

Każda wspólnota eklezjalna musi zabiegać o trzy elementarne wartości, aby można było mówić o jej poprawnym funkcjonowaniu. Są to zasoby duchowe (modlitwa, cierpienie i wszelkie ofiary duchowe), materialne (wliczając w to finanse) i te dotyczące kadry (autochtonizacja wspól z odpowiednim przygotowaniem i formacją duchowo-intelektualno-organizacyjno-administracyjną). W PNG Kościół osiągnął taki poziom, że aspekt duchowy jest zadowalający. Ale to nie znaczy, że za misje w PNG nie należy się modlić, ofiarować cierpienia i duchowo je wspomagać. Kwestia kadry w Kościele w PNG to nadal poważny problem. Bo i cóż z tego, że na miejscu zgłaszają się kandydaci do kapłaństwa i do życia zakonnego. Trzeba postawić pytanie: jacy to kandydaci i jak osoby odpowiedzialne za formację do tej służby ich przygotowują oraz jak ich wprowadzają w arkana tej służby. Wszędzie są braki, wszędzie potrzeba nowych misjonarzy, a ci, którzy z uporem maniaki powtarzają co innego, pokazują, że tak naprawdę na dobru Kościoła im nie zależy i powodowani są innymi względami. To nie jest ignorancja.

To brak wrażliwości, wczucia się w potrzeby i brak współczucia dla tych misjonarzy i misjonek, którzy w PNG dwoją się i troją, by powiązać koniec z końcem. Taka postawa bardzo boli. A zatem polski Kościół, polskie zakony, zgromadzenia oraz diecezje powinny nadal dosyłać misjonarzy, bo to jest dla dobra całego Kościoła powszechnego. I w tym przypadku należy się cieszyć, że wkład polskiego Kościoła w tę materię w PNG, jak dotąd, jest znaczny. W powiązaniu z misjami w tym kraju pracuje spora grupa Polaków i Polek: jeden arcybiskup, osiem siostr zakonnych, czternastu księży diecezjalnych, 42 księży zakonnych, czterech braci zakonnych, dwie misjonarki świeckie, jedna para małżeńska z pięciorgiem dzieci i dwa małżeństwa mieszane z ośmiorgiem dzieci (w sumie 75 osób). Jeśli chodzi o aspekt materialny, to ten jest chyba najbardziej palący, ale mniej delikatny. Pomoc materialna dla misji w PNG jest mniej widoczna. Gdy chodzi o Polskę, to ta, w porównaniu z innymi krajami, nadal jest kopciuszkiem. Pomoc wyświadczana misjonarzom indywidualnie jest bardziej odczuwalna. Ale kiedy w grę wchodzi projekty, to nadal jest wiele do nadrobienia. I w tym przypadku oficjalne komórki ds. misji *ad gentes*, istniejące w naszym kraju w ramach Kościoła katolickiego, muszą chyba w sobie wiele przeorientować, usprawnić i pozmieniać, by misjonarze mogli tę pomoc odczuć. Na to polscy misjonarze i misjonarki w PNG czekają.

Rozmowę prowadził ks. **Grzegorz Wita**★
Katowice

INTERVIEW WITH FR. ZDZISŁAW KRUCZEK CSMA WORKING AS MISSIONARY IN PAPUA NEW GUINEA SINCE 1977

Summary

Fr. Zdzisław Kruczek presents the main current pastoral problems in Papua New Guinea. In his opinion, these include: ecumenical and language issues in this very diverse environment, the status of women in Melanesian society, local wars and native clergy. Presents the impact pilgrimages of Pope John Paul II in 1984 and 1995 on the local Church and the organization of the Church in the Pacific region. Explores the involvement of Polish missionaries in the evangelization of New Guinea and their expectation of support from the Church in Poland.

(opr. G.W.)

★ **Ks. dr Grzegorz Wita**, adiunkt w Zakładzie Misjologii i Teologii Ekumenicznej na WTL UŚ w Katowicach, członek International Association of Catholic Missionologists (IACM), International Association for Mission Studies (IAMS), sekretarz SMP, kierownik sekcji misjologicznej Polskiego Towarzystwa Teologicznego.

Studia Misjologiczne 2010, t. 3, s. 127–133

IV KONFERENCJA MISJOLOGICZNA MIĘDZYNARODOWEGO STOWARZYSZENIA KATOLICKICH MISJOLOGÓW (IACM) W TAGAYTAY, FILIPINY 2010

Jednym z istotnych wymiarów uprawiania jakiegokolwiek dyscypliny naukowej winna być jej intersubiektywność. Dotyczy to nade wszystko udostępniania swojego toku rozumowania innym badaczom, ale dobrze, gdy realizowana jest także w przestrzeni spotkania i wymiany doświadczeń. Owa intelektualna i personalna osmoza posiada charakter zwrotny, gdyż prowadzi do wzajemnego ubogacenia. Nigdy zatem nie będą roztrwonione środki przeznaczone na takowe spotkania. Potrzebę i sensowność podobnych spotkań dostrzegło środowisko misjologów katolickich, powołując do istnienia Międzynarodowe Stowarzyszenie Katolickich Misjologów (International Association of Catholic IACM) podczas zebrania założycielskiego w Rzymie, 20 października 2000 r. II konferencja i Walne Zebranie miało miejsce w dniach 30 września – 3 października 2004 r. w Cochabamba (Boliwia). III konferencja i wieńczące ją Walne Zebranie odbyło się w dniach 28 sierpnia – 2 września 2007 r. w polskim Pieniężnie. Podczas lipcowego posiedzenia zarządu IACM w Rzymie w roku 2008 r. uchwalono, że kolejne spotkanie odbędzie się na Filipinach.

Za miejsce spotkania obrano benedyktyńskie centrum duchowości pw. św. Scholastyki ([www.ssc.edu.ph/sscweb/other links/sscs.html](http://www.ssc.edu.ph/sscweb/other%20links/sscs.html)) w Tagaytay City, oddalone ok. 50 km od Manili. Termin konferencji ustalono na dni od 27 lipca do 2 sierpnia 2010 r. Tytułem obrad były słowa: „Nowe życie w Jezusie na areopagach globalnego świata”.

Konferencja została przeprowadzona z wielką starannością, serdecznością i prostotą. Poczynając od samego powitania na lotnisku, transportu, zakwaterowania i organizacji na miejscu, każdy z uczestników mógł czuć się oczekiwanym gościem. Był to efekt połączenia solidnego przygotowania oraz

serdecznej gościnności Filipińczyków. Zdjęcia z konferencji zobaczyć można na stronie Papieskich Dzieł Misyjnych na Filipinach www.pms-phil.org.

Ogólny plan dni konferencji przedstawiał się następująco: 07.00 msza św., 08.00 śniadanie, 09.00 2 referaty kontynentalne i dyskusja, 10.30 ogłoszenia i informacje, 11.00 przerwa, 11.30 warsztaty tematyczne i referaty prezentowane w grupach dyskusyjnych, 13.00 obiad i odpoczynek, 15.00 2 wykłady kontynentalne i dyskusja, 16.30 przerwa, 17.00–18.15 spotkania i dyskusja w grupach językowych, 19.15 kolacja, 20.30 program wieczorny.

Konferencja zgromadziła 73 misjologów ze wszystkich kontynentów. Europę reprezentowało 17 osób, w tym 4 Polaków (ks. dr Ludwik Fąs SVD, ks. dr Wojciech Kluj OMI, ks. dr hab. Józef Urban i ks. dr Grzegorz Wita), polskie grono zasilili także ks. dr hab. Zdzisław Kruczek CSMA pracujący na Papui Nowej Gwinei.

Idea konferencji zakładała, że poszukiwania najtrafniejszego sposobu ewangelizacji na współczesnych areopagach świata toczyły się na dwu poziomach: sesjach plenarnych, które skupiały swą uwagę na poszczególnych kontynentach (po 2 wystąpienia dotyczące Azji, Afryki, Europy i Ameryki Południowej a także po 1 z Ameryki Północnej oraz Australii i Oceanii) oraz w grupach dyskusyjnych, skupionych wokół tematów: głoszenie i świadectwo, dialog i religie, religijny i świecki fundamentalizm, prawa człowieka i ekologia, rodzime kultury. Każdej sesji towarzyszyły podsumowujące dyskusje i sprawozdania. Taka struktura konferencji sprzyjała kontekstualnej i katolickiej (powszechnej) refleksji misjologicznej nad aktualną sytuacją przepowiadania Ewangelii współczesnemu światu. Na dodatek, przewidziane były jeszcze spotkania w grupach językowych (w języku angielskim, hiszpańskim i francuskim).

W środę 28 lipca IV konferencję IACM zainaugurowała uroczysta Eucharystia celebrowana przez nuncjusza papieskiego w Manili abp. Edwarda J. Adamsa, bpa. Ponnumuthana Selvistera z Punalur w Indiach oraz bp. Luisa Antioniego Tagle, pasterza diecezji Imus z Filipin. Liturgia ubogacona została lokalnym kolorytem – oprawę muzyczną zapewnił chór mieszany, a procesja z darami i inne elementy liturgii były świadectwem procesu inkulturacji w azjatycką mentalność.

Otwierająca sesja plenarna (wykłady i towarzysząca im dyskusja) poświęcona była obecnej sytuacji na kontynencie gospodarzy – Azji. Pierwszy wykład wygłosił bp Luis Tagle. Zdaniem teologów azjatyckich, należy on do grona szanowanych i światłych teologów, czego świadectwem może być jego członkostwo w wielu agendach i radach, m.in. Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Wykładowca przedstawił współczesną sytuację chrześcijan w Azji będących na tym kontynencie zdecydowaną mniejszością. Jak zauważył, stan ten jest wyzwaniem i błogosławieństwem, gdyż dzięki temu Kościół

w Azji jest w permanentnym dialogu, który w ujęciu Federacji Konferencji Episkopatów Azji (FABC) przybrał potrójny wymiar dialogu z kulturą, z religiami i z ubogimi, a czasem dodawany jest dialog wewnątrz samego Kościoła. Relacje te ukazują światu Chrystusa, jako propozycję nowego życia i fundament realizacji praw i pojednania pośród konfliktów i niszczenia środowiska naturalnego. Referat bpa Tagle wzbudził żywą reakcję i stał się doskonałym wprowadzeniem w azjatycki kontekst dzieła ewangelizacji. Kolejnym wykładowcą był sinolog z Hong Kongu – ks. Gianni Criveller z Papieskiego Instytutu Misji Zagranicznych (PIME). Ukazał wizję przyszłości Azji, a przynajmniej jej części – szybki rozwój techniki, postmodernistyczne i zglobalizowane społeczności skupione w megapoliach. W takim świecie misja Kościoła, postrzeganego jako instytucja traci na znaczeniu i skuteczności dotarcia do zagubionego człowieka. Wiarygodne przesłanie będzie przyjmowane jedynie wówczas, gdy opierać się będzie na osobistych relacjach i świadectwie. Nowym modelem misji może być model przyjaźni, który realizował o. Matteo Ricci SJ, uznany nawet za męczennika przyjaźni.

Popołudniowa sesja plenarna poświęcona była sytuacji w Europie. Przewodniczył ks. Paul Steffen SVD (Włochy), referaty wygłosili ks. Wojciech Kluj OMI (Polska) i ks. Albert-Peter Rethmann (Niemcy). Wiceprezes SMP ukazywał, z europejskiej perspektywy, rozumienie nowego życia w Chrystusie oraz zmiany towarzyszące temu pojmowaniu w XX wieku. Zaprezentował dokonania sekcji misjologii UKSW w tej dziedzinie. Za główne aktualne wyzwanie uznał wysoce nietolerancyjny, czy wręcz wojujący fundamentalistyczny sekularyzm. Odpowiedzią nań może być doświadczenie daru nowego życia, które otrzymaliśmy od Boga. Doświadczenie, które stało się udziałem wspólnot żyjących wiarą i dających o niej świadectwo. Kolejny wykładowca, ks. Albert Rethman – dyrektor nowopowstałego we Frankfurcie nad Menem Institut für Weltkirch und Mission, podjął się prezentacji zadań stojących przed współczesnym Kościołem w Europie, który chce być świadkiem Chrystusa. Zarysował złożoność i wieloaspektowość europejskiej tożsamości. Skupił się na postkomunistycznej sytuacji Europy środkowej i wschodniej i jej relacjach z zachodnią częścią kontynentu. Pośród zadań wymienił konieczność pojednania, zwrócenie uwagi na edukację teologiczną świeckich oraz uwiarygodnienie przesłania Kościoła – zarówno świętego jak i grzesznego zarazem.

Europa znajduje się w dość paradoksalnej sytuacji – jej tożsamość w znaczący sposób ukształtowało chrześcijaństwo wychowując do wolności, co z czasem doprowadziło do wykluczenia religii z przestrzeni publicznej. W atmosferze postmodernistycznej negacji zasadności roszczeń istnienia jednej prawdy, przywiodło do postawy antychrześcijańskiej wrogości w ponowoczesnej Europie. Skutkuje to coraz mniejszym oddziaływaniem religii

i Kościoła w kształtowaniu wartości i dokonywanych wyborach wielu współczesnych Europejczyków. Dlatego głoszenie Chrystusa – Prawdy i Życia, staje się remedium na coraz większe zagubienie „w” wolności.

W czwartkowych sesjach plenarnych głos zabrali przedstawiciele Afryki oraz Ameryki Południowej. Afrykańskie stanowisko (wygłoszone przez Kameruńczyków: ks. Messi Metogo OP i ks. Josepha Ndi-Okalla oraz ks. Freda Tusingire z Ugandy) nawiązywało do doświadczeń synodu dla Afryki, który miał miejsce w Rzymie w 2009 r. Głoszenie i świadectwo nowego życia w Jezusie winno dokonywać się w przestrzeniach sugerowanych przez synod, którego tematem był – Kościół w Afryce w służbie pokoju, sprawiedliwości, poszanowania praw jednostki i społeczeństw, kobiet i dzieci, ochrony środowiska. Podkreślano potrzebę nowej, społecznej eklezjologii, gdyż właśnie wymiar społeczny stał się dla Afryki nowym areopagiem. Odpowiedzią na to jest postrzeganie Kościoła, jako rodziny Bożej, co zgodnie uznaje się za najbardziej adekwatny model eklezjologiczny dla Afryki.

Południowoamerykańskie doświadczenia zaprezentowała wspólnie grupa badaczy z boliwijskiego Instytutu Misjologii w Cochabamba oraz ks. Oscar Martínez Ramírez z Wenezueli. Podkreślano nieustanną zmienność i elastyczność, jako wyznacznik opisujący współczesny świat. Padła propozycja użycia, jako interpretacyjnego klucza dla misji, neologizmu „transitoriness” (przechodniość, chwilowość). Owa przechodniość i ciągła zmiana ma dotyczyć także chrześcijaństwa. Wskazywano na doświadczenia Abrahama, wydarzenie paschy i Jezusowe bycie w drodze oraz przechodzenie z grzechu do wolności i pełni człowieczeństwa przez sakramenty i łaskę.

W ostatniej, piątkowej sesji kontynentalnej wysłuchano referatu ks. Rogera Schroedera SVD reprezentującego Amerykę Północną i małżeństwa D’Orsa z Australii. Amerykański misjolog swe wystąpienie poświęcił zagadnieniu solidarności realizowanej poprzez wspólne przebywanie. Jego zdaniem, sercem ewangelizacji ma być wspólnota stołu – w codzienności i sakramentach. Ta wspólnota staje się urzeczywistnieniem i uwiarygodnieniem świadectwa i misji. Sytuację panującą w Australii i Oceanii scharakteryzowali Theresa i James D’Orsa. Wskazywali na złożoną sytuację kontynentu ze względu na jego wyspiarski i rozczłonkowany charakter. Wydaje się, że Oceania ma bliżej do obrazu wieży Babel niż do ateńskiego areopagu. Mimo tego są prowadzone integrujące kursy misjologiczne dla świeckich liderów wspólnot chrześcijańskich (najczęściej w formie e-learningu). Kontynuowane są także próby przezwyciężania etnocentryzmu poprzez spotkania ludzi z różnych kultur lokalnych. Bardzo powoli rodzi się świadomość regionalnej tożsamości. Nowe życie w Jezusie powoli staje się rzeczywistością, podczas formowania wspólnot chrześcijańskich, których celem jest służba Królestwu Bożemu i Jego sprawiedliwości, która otwiera lokalne kultury na innych, przez co zyskują one wyrazistszą

tożsamość zdolną do budowania konkretnych oznak solidarności z innymi w zglobalizowanej rzeczywistości.

Zasłyszane podczas referatów treści stawały się tematami do rozmów toczonych w kuliach i podczas posiłków. Gościnna i spokojna atmosfera domu rekolekcyjnego sprzyjała osobistym spotkaniom i nawiązywaniu relacji. Okazję ku temu, w wymiarze wspólnotowym, stwarzały popołudniowe dyskusyjne grupy językowe. Podczas nich każdy miał możliwość podzielenia się swymi doświadczeniami i inspiracjami z dopołudniowych referatów. Każdy z uczestników miał okazję się wypowiedzieć i być wysłuchanym. W programie dnia przewidziany był także czas na wspólną modlitwę i dobrze przygotowane msze św. Co, zdaniem wielu uczestników podkreślało ewangelizacyjny charakter spotkania. Klimat centrum św. Scholastyki sprzyjał także indywidualnym spacerom czy medytacji.

Wieczorami miały miejsce kulturowe animacje. Wśród tych programów można wymienić: koncert muzykujących księży filipińskich, prezentację tradycyjnych pieśni i tańców filipińskich, spotkanie w centrum ruchu Focolare w Tagaytay. Wszyscy mieli także okazję zwiedzić słynące ze swych turystycznych walorów okolice Tagaytay. Konferencja była bez wątpienia czasem intensywnym i bogatym w rzeczowe propozycje.

Obrady konferencji podsumowano w piątkowe popołudnie, obradom przewodniczył ks. James Kroeger MM, jeden z najznamienszych misjologów azjatyckich. Pośród głosów podsumowania pojawiały się takie, które podkreślały wartość spotkania z innymi, sobie podobnymi. Temat „Nowe Życie w Jezusie” uznano za wybrany trafnie. Wielość zaprezentowanych ujęć misjologii, przypominała o różnicowaniu, a zarazem o bogactwie Kościoła i teologii. Pokorne przyjęcie tego prowadzić może do ubogacania oraz otwiera nowe perspektywy. W grupach dyskusyjnych znaleźć można było wiele odwagi i otwartości na inne poglądy i spojrzenia. Ukazano ewangelizację, jako dialog profetyczny. Choć współcześnie misje są postrzegane, jako będące w kryzysie. Towarzyszy im poczucie winy, niezłatwione sprawy. Wciąż obserwować można pewną blokadę i skupienie na potknięciach i błędach z przeszłości. Należy to przepracować, dążąc do pojednania i restytucji, ale zarazem należy z odwagą i radością, bez obawy wyruszać w drogę z nowym entuzjazmem.

W sobotę odbyło się Walne Zebranie IACM. Rozpoczęło je wystąpienie prezesa ks. Stanisława Lazara Thanuzraja SVD, później nastąpiło sprawozdanie z dokonań zarządu za mijający okres. Luisa Melo, zarządzająca finansami przy pomocy ks. Kevina Hanlona, przedstawiła raport budżetowy. Wszyscy zgromadzeni przyjęli owe sprawozdania, udzielając absolutorium ustępującemu zarządowi. Przystąpiono do wyborów nowego ciała zarządzającego i przedstawienia procedury głosowania.

Podczas debaty Walnego Zebrania poruszano następujące sprawy (które, przez analogię, mogą inspirować poczynania Stowarzyszenia Misjologów Polskich):

– Jak wzmacniać pozycję Stowarzyszenia na poziomie międzynarodowym i regionalnym? W odpowiedzi pojawiła się propozycja rozpropagowania Stowarzyszenia w środowiskach akademickich tak, aby w przyszłości każdy większy ośrodek, czy narodowe centrum misyjne mógł wysłać przynajmniej jednego przedstawiciela. Przewodniczący przypomniał, że istnieje możliwość członkostwa instytucjonalnego.

– Czy byłaby możliwość ściślejszej współpracy Stowarzyszenia (jako katolickiej organizacji) z Kongregacją ds. Ewangelizacji Narodów? W reakcji przypomniano, że taki pomysł towarzyszył powoływaniu IACM. Poprzedni Zarząd prowadził dobrze zapowiadający się dialog w Kongregacją latem 2008 r. jednak brak możliwości finansowych ze strony Kongregacji zakończył tego rodzaju projekty.

– Pojawił się także postulat wydawania własnego czasopisma IACM. W odpowiedzi padło stwierdzenie, że co roku na świecie upada ok. 20 czasopism. Wydaje się, że sensownym rozwiązaniem byłoby redagowanie e-czasopisma.

Poddano dyskusji miejsce kolejnej konferencji i Walnego Zebrania IACM. Zaproponowano, aby podjąć starania zorganizowanie ich w Afryce w powiązaniu z którymś z wiodących ośrodków akademickich, aby uwypuklić powiązania misji z teologią. Proponowano Republikę Południowej Afryki, Kenię lub Kamerun. Propozycja została zaakceptowana przez ogół i powierzono nowowybranemu Zarządowi dopracowanie szczegółów. Na przyszłe spotkania, sugerowano ograniczenie ilości referatów (oraz poświęcenie im więcej czasu) oraz wcześniejsze nadsyłanie ich streszczeń, aby móc wybrać te, które reprezentują najwyższy poziom.

Nastąpiło głosowanie nad nowym Zarządem stowarzyszenia. Po kilkakrotnie ponawianych wyborach, na najbliższą kadencję został powołany Zarząd IACM w następującym składzie: ks. Andrew Reception (przewodniczący, Filipiny), ks. Francis-Vincent Anthony SDB (sekretarz, Rzym), ks. Kevin Hanlon MM (skarbnik, USA), s. Nzenzili-Lucie Mboma FMM (wiceprzewodnicząca, dyrektor SEDOS [Service of Documentation and Study in Global Mission] w Rzymie).

Dotychczasowy przewodniczący ks. Stanislaus Thanuzraj podziękował za pomoc w pełnieniu jego funkcji i życzył owocnego przewodniczenia nowemu zarządowi. Propozycja, aby powołać sześciu przedstawicieli kontynentalnych do Zarządu IACM, została przyjęta jednogłośnie. Po obradach w grupach kontynentalnych, zostali wybrani reprezentanci poszczególnych kontynentów: Afryka (ks. Godefryd Manunga-Lukokisa, RPA), Azja

(ks. John Prior, Indonezja), Europa (ks. Wojciech Kluj, Polska), Ameryka Północna (ks. Nicanor Sarmiento, USA), Australia i Oceania (Theresa D'Orsa, Australia), Ameryka Południowa (ks. Oscar Martinez, Wenezuela).

Na niedzielę, 1 sierpnia, zaplanowano wspólną wycieczkę do Manili. Oprócz zwiedzania historycznej części miasta, nawiedzenia kilku charakterystycznych dla stolicy Filipin miejsc, członkowie IACM zostali podjęci obiadem przez kard. Gaudencio Rosalesa w siedzibie konferencji episkopatu Filipin. Wieczorem, po uroczystej mszy św. w katedrze św. Andrzeja w dzielnicy Paraque, sprawowanej w lokalnym języku tagalog, miała miejsce radosna i barwna *barrio fiesta*, czyli święto dzielnicy. Tym samym zakończona została oficjalna część spotkania IACM.

Dla chętnych (wśród których byli wszyscy obecni Polacy), którzy zdecydowali się pozostać jeszcze kilka dni zorganizowana została wycieczka w atrakcyjny turystycznie rejon Camarines, do Naga City i na Wyspy Karamońskie (www.caramoanislands.com). Oprócz samej rekreacji miało miejsce także spotkanie z abp. Leonardo Legaspi, pasterzem archidiecezji Caceres i nawiedzenie maryjnego sanktuarium NMP Peñafrancia (www.penafrancia.net). Sanktuarium to, rokrocznie gromadzi ponadmilionowe rzesze pielgrzymów i we wrześniu 2010 r. obchodziło jubileusz trzystu lat swego istnienia. Obecny przewodniczący IACM ks. Andrew Reception jest kapłanem tejże archidiecezji, dyrektorem Papieskich Dziel Misyjnych oraz sekretarzem Komitetu Jubileuszowego.

Udział w IV konferencji i Walnym Zebraniu IACM potwierdził przekonanie, że warto odpowiadać na zaproszenia do uczestnictwa w różnorodnych gremiach, gdyż takie spotkania pozostawiają ślady w postaci poszerzonych horyzontów doświadczenia, większego spectrum znajomości oraz pozwalają na bieżąco śledzić ogólnoswiatowe trendy w prowadzonych badaniach naukowych. Ponadto inspirują do podejmowania coraz to nowych wyzwań i uczyć pokory.

Ks. Grzegorz Wita
Katowice

**SPRAWOZDANIE Z MIĘDZYNARODOWEJ KONFERENCJI
MISJOLOGICZNEJ „RAZEM DLA EWANGELIZACJI ŚWIATA.
STULECIE NOWOCZESNEJ MYŚLI MISJOLOGICZNO-
-EKUMENICZNEJ” WTL UŚ KATOWICE 13 MAJA 2010 R.**

W rozdziale drugim, opisującym cele i środki działania, Statut Stowarzyszenia Misjologów Polskich wymienia m.in. organizowanie seminariów naukowych i sympozjów (§ 5, p. 1). SMP, w ciągu swego krótkiego istnienia, stara się ów cel realizować, podejmując aktualne wątki refleksji misjologicznej, pojawiające się w krajowej i światowej myśli teologicznej. W globalnym nurcie misjologii, rok 2010 upływa pod znakiem różnorodnych form upamiętniania i studiowania setnej rocznicy wydarzenia, które legło u podstaw współczesnej myśli misjologicznej oraz ukształtowało ruch ekumeniczny – Światowej Konferencji Misyjnej. Miała ona miejsce w Edynburgu w dniach od 14 do 23 czerwca 1910 r.

Nawiązując do idei obecnych podczas szkockiej konferencji, w dniu 13 maja 2010 r. w gmachu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach spotkali się misjologowie z Polski i zagranicy, reprezentujący różne chrześcijańskie wyznania. Głównym gościem konferencji była profesor Anna-Marie Kool. Pochodząca z Utrechtu w Holandii, związana z kalwińskim nurtem Reformacji, od lat pracująca na węgierskim Uniwersytecie Károla Gáspárieo Kościoła reformowanego w Budapeszcie. Przewodnicząca Central and Eastern European Institute for Mission Studies, będącego sekcją Międzynarodowego Stowarzyszenia Misjologicznego (IAMS). Drugim oczekiwanym gościem był członek SMP, sekretarz watykańskiej Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów, ks. dr Tadeusz Wojda SAC. Środowisko Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego reprezentował kierownik Zakładu Teologii Ekumenicznej ks. dr hab. Józef Budniak. Jeśli dodać do tego szanownego grona zebranych gości i słuchaczy wystąpień oraz zgromadzonych członków SMP, wówczas można wysnuć uzasadniony wniosek, że w ten sposób zrealizowany został także punkt drugi paragrafu piątego

Statutu SMP, mówiący o popieraniu kontaktów między teologami, dialogu ekumenicznego, dialogu międzyreligijnego, dialogu teologii z kulturą oraz wymianę doświadczeń z misjonarzami.

Spotkanie miało miejsce, po raz kolejny, w przestrzeni katowickiego Wydziału Teologicznego, co stanowi wyraz coraz głębszego zakorzenienia się misjologii w lokalnym środowisku teologicznym i jest efektem lokalizacji siedziby zarządu SMP.

Zebranych gości przywitał dziekan WTL UŚ ks. dr hab. Andrzej Żądło, wyraził radość z wyboru katowickiego wydziału na miejsce spotkania i życzył, aby konferencja przyniosła owoce wszystkim jej uczestnikom, przybyłym gościom jak i licznie zgromadzonym domownikom – studentom i wykładowcom. Z kolei ks. prof. Jan Górski – prezes SMP, przedstawił zamysł towarzyszący planowaniu spotkania – uczczenie i poddanie współczesnej analizie dokonania odważnego wydarzenia, jakim była Światowa Konferencja w Edynburgu. Spotkanie, którego setną rocznicę upamiętniła katowicka konferencja, stało się fundamentalną inspiracją współczesnego ruchu ekumenicznego zrodzoną z odnowionej troski o dzieło głoszenia Ewangelii. Prezes zaprosił do modlitwy w intencji błogosławionych owoców spotkania oraz za całe środowisko misyjne różnych Kościołów i wspólnot chrześcijańskich.

Nastąpiła część zasadnicza konferencji – wykłady i dyskusje. Główne wystąpienie pt. „Changing Images in the Formation for Mission: Commission V in Light of Current Challenges in Central and Eastern Europe” wygłosiła prof. Anna-Marie Kool. Prelekcja była w języku angielskim, tłumaczona metodą konsekwentną przez profesjonalnego tłumacza. Towarzyszyła jej także multimedialna prezentacja. To wszystko oraz coraz większa biegłość w posługiwaniu się obcymi językami przez słuchaczy sprawiło, że wystąpieniu towarzyszyło zaangażowane słuchanie, które wydało owoce w późniejszej dyskusji. Tematem przedłożenia stała się zmiana postrzegania formacji misyjnej przez różnorodne, pozakatolickie chrześcijańskie wspólnoty, dokonująca się na początku XX w. i obecnie, pod wpływem przemian społecznych następujących w Europie środkowej i wschodniej. Dostrzeżenie zmian w zachodnim świecie – osłabienie chrześcijańskiego paradygmatu, kłopoty z rozpoznaniem własnych zadań wspólnot chrześcijańskich wiodło do traktowania misji, jako rekompensaty za rodzime niepowodzenia. Bez wyciągania wniosków i odpowiedniej formacji misjonarzy oraz powiązania ich z Kościołem posyłającym doprowadziło do traktowania misji, jak próby aktualizacji nieziszczonych mrzonek w świecie zachodnim. Niosło to jednak ze sobą słabość misji i jej nieskuteczność, a nadto groziło budowaniem wspólnot lokalnych na chwiejnych fundamentach. Jako że misjonarz jest „agentem” posyłającej wspólnoty, niezmiennie istotną rolą jest (samo)poznanie kondycji tejże wspólnoty. Nie wystarczy sam zapal misjonarza, ani jego solidne

wykształcenie, towarzyszyć temu winna świadomość odpowiedzialności za misję całej posyłającej wspólnoty. Świadomość, że cały Kościół jest misyjny. Największym jednak zwrotem była – zdaniem prof. Kool – zmiana dotychczasowego postrzegania misji w kategoriach indywidualnej pasji misjonarza na sprawę dotyczącą i wiążącą całą społeczność wierzących. Zmianie tej towarzyszyło przeobrażanie się priorytetów teologii reformowanej. Niestety, świadomość ta nie zdominowała ogółu wierzących, gdzie misje wciąż pozostają czymś na kształt ministerstwa spraw zagranicznych Kościoła. Brak dostrzegania fundamentalnego znaczenia misji dla wspólnot chrześcijańskich może mieć katastrofalne skutki dla nich samych. Lekarstwem winien stać się powrót do źródeł: Pisma Świętego, chrystologii i eklezjologii.

W dyskusji został podjęty wątek misyjnego charakteru całego Kościoła i różnic w postrzeganiu tej rzeczywistości przez teologów katolickich i reformowanych. Referentka wskazała na zbieżność postulatów szkockiej konferencji z ideami II Soboru Watykańskiego. Akcentowała też rangę misyjnej tożsamości europejskich wspólnot oraz fakt, że misje zaczynają się „od” i „w” lokalnej wspólnoty. Kuluarowe debaty podkreślały także atrakcyjność referatu ze względu na osobę wykładowczyni – kobieta-teolog wywodząca się z dwu różnorodnych środowisk (holenderskiego i węgierskiego), reprezentująca zarazem niekatolickie spojrzenie na powszechną misję ewangelizacyjną Kościoła.

Kolejnym wykładowcą, prezentującym katolicką recepcję myśli edynburskiej konferencji miał być sekretarz Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów z Watykanu – ks. dr Tadeusz Wojda SAC, jednak ze względów rodzinnych nie mógł przybyć do Katowic. Przygotowany z tej okazji tekst został zamieszczony w tym numerze Studiów Misjologicznych.

Lokalne i ekumeniczne spojrzenie na dokonania szkockiej konferencji zaprezentował wykładowca i kierownik Zakładu Teologii Ekumenicznej WTL UŚ ks. dr hab. Józef Budniak. W swym wystąpieniu, zatytułowanym: „Śląska recepcja idei Światowego Kongresu Misyjnego”, zaprezentował konkretne przykłady współpracy ekumenicznej podejmowane zarówno przez stronę katolicką, jak i reformowaną, celem dawania wspólnego, wiarygodnego świadectwa o Kościele Jezusa Chrystusa.

Po przerwie, w czasie której nadal trwała ożywiona dyskusja uczestników konferencji i rozmowy przybyłych członków SMP, rozpoczęła się druga część. Podczas niej miała miejsce prezentacja i dyskusja wokół książek: Davida J. Boscha *Oblicza misji chrześcijańskiej. Zmiany paradygmatu w teologii misji* (Katowice 2010) oraz ks. Jana Górskiego *Duszpasterstwo misyjne* (Katowice 2009, w jęz. hiszpańskim *Pastoral Misiuonera*, La Paz 2010). Na szczególną uwagę zasługuje inicjatywa Wydawnictwa Credo z Katowic, które podjęło się (we współpracy ze środowiskiem Wyższego Seminarium Baptistycznego

w Warszawie) przełożenia na język polski jednego z najważniejszych, współczesnych dzieł misjologicznych *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission* Davida Jacobusa Boscha wydanej przez Orbis Books w 1991 r. Inicjatywa ta została dostrzeżona w polskim środowisku misjologicznym i ta okazja sprowadziła kolejną grupę gości na katowickie spotkanie. O kulisach przekładu i motywach wyboru tej pozycji opowiedziała dyrektor wydawnictwa – Edyta Ślăpik. Kolejną prezentowaną pozycją była książka ks. prof. Jana Górskiego *Duszpasterstwo misyjne*, zawierająca zapis wykładów wygłoszonych w boliwijskim Instytucie Teologii Pastoralnej katolickiego uniwersytetu w Cochabamba. O tym projekcie opowiadał autor oraz przybyli na konferencję dyrektor tegoż Instytutu, o. dr Dariusz Mazurek ofm conv. Po prezentacji i dyskusji panelowej istniała możliwość nabycia przedstawianych publikacji w okazyjnych cenach.

Po przerwie obiadowej odbyło się Walne Zebranie Stowarzyszenia Misjologów Polskich. Na tym dorocznym, statutowym spotkaniu obecnych było ok. dwudziestu członków SMP. Zebrani wysłuchali sprawozdania z działalności stowarzyszenia za ubiegły rok oraz sprawozdania budżetowego. Po wysłuchaniu opinii Komisji Rewizyjnej sprawozdania zostały jednogłośnie przyjęte przez Walne Zebranie, a zarządowi udzielono absolutorium. Podczas dyskusji poruszano aktualne zagadnienia polskiej misjologii i wytyczono cele środowiska na najbliższy czas. W dniu Walnego Zebrania SMP tworzyło trzydziestu dwóch członków. Zgodnym głosem uczestnicy przyznawali potrzebę organizowania podobnych spotkań i zachęcali do ich kontynuacji.

Należy nadmienić, iż projekt konferencji przewidywał zorganizowanie jej w dwu terminach i miejscach: 13 maja 2010 r. w Katowicach, gdzie podkreślony został aspekt misjologiczny (odpowiedzialny – Zakład Misjologii i Teologii Religii WTL UŚ i SMP) oraz 1 października 2010 r. w Cieszynie, gdzie akcent rozważań miał spocząć na wymiarze ekumenicznym. Jednak ze względów niezależnych od członków SMP, druga część konferencji nie doszła do skutku.

ks. Grzegorz Wita
Katowice

***Estetyka Afryki. Antologia*, red. Małgorzata Cymorek, wyd. Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2008, ISBN 97883-242-0923-1, ss. 324.**

W Stanach Zjednoczonych często przywołuje się stare przysłowie, iż sukces ma wielu ojców, klęska zaś jest sierotą. Gdy się bierze jako lekturę pracę naukową zatytułowaną: *Estetyka Afryki. Antologia*, to potwierdza się mądrość amerykańskiego przysłowia, wszak na zawartość tej pozycji wpisano wielu „ojców”, autorów, którzy znaleźli się w ramach wydanej pozycji. Na wartość tego dzieła zdecydowanie wpłynęli autorzy z USA, po części tylko Polacy. Jako redaktor, poprzez interesujące wprowadzenie do korpusu pracy, wyrażenie zaistniała w tym dziele dr Małgorzata Cymorek, która przybliży Czarny Kontynent szczególnie w obszarze estetyki: „...słuch, wzrok, dotyk, smak i zapach przez wielu ludzi uważane są za jedyne, prawdziwe zmysły i traktowane jako pięć oddzielnych sposobów odbierania doświadczeń zmysłowych” (s. 7). *Ipso facto*, pani Cymorek stara się tak dobierać kolejne części, by móc odpowiedzieć na pytania odnośnie estetyki Afryki. W tym kontekście padną nazwiska innych rodzinnych autorytetów, by wspomnieć dra hab. Jacka Pawlika, który pomagał przy doborze tekstu, prof. Krystynę Wilkoszewską, która w stosunku do trzech pierwszych tomów z zakresu estetyki świata, czy to bezpośrednio, czy pośrednio wpływała na kolejne prace we wspomnianym zakresie. Autorka Wprowadzenia nie omieszkła podziękować także Pani Edycie Polskiej-Frej za nieocenioną pomoc, już przy samej redakcji tego dzieła. Warto więc temu dziełu bliżej się przyjrzeć.

Całość pozycji podzielona jest na cztery części, poprzedzone Wprowadzeniem (M. Cymorek) i sfinalizowane Zakończeniem (Wilfried van Damme), w którym autor dotyka afrykańskiej sztuki werbalnej i studiów nad jej estetyką wizualną. Jak więc owe cztery części są przedstawiane, opisywane

i uzasadniane w kolejnych etapach recenzowanej pracy? Pięć zmysłów, za pomocą których wyraża się człowiek jest przybliżanych w rozmaity sposób.

Horacy powiadał: *Verba et vocem, praeterque nihil* (słowa i głosy, nic prócz tego). Po tej linii idzie też pierwsza część, wszak zatytułowana jest: *Między słowem a dźwiękiem*. Ta przestrzeń koncentruje się na oralnej aktywności człowieka. Samo wypowiedzane słowo dopiero zapowiada pewną rzeczywistość, zaś charakter tego dźwięku swoiście dramatyzuje to, co niezrozumiałe, przemilczane, co w afrykańskim społeczeństwie jakby słownie nieobecne. Dlaczego?

W pierwszej części autorka Wande Abimból'a (tłum. G. Wita) zapytuje: Czy jest to proza, czy poezja? (s. 29). Otóż pragnąc odpowiedzieć na te zagadnienia, koncentruje się autorka na funkcji kapłana, który stara się zawsze odśpiewywać *ese Ifa* (s. 30–31), wszak są one w formie poetyckiej. Gdy jednak dochodzi do form recytatorskich, język poetycki się rozluźnia, wkracza w język prozy, którym Afrykańczycy posługują się na co dzień. Rzecz nader warta uwagi, iż „...dotyczy to niemal każdego aspektu afrykańskiej literatury oralnej” (s. 31). Pochylając się nad tu przybliżanymi refleksjami, czytelnik wprowadzony zostaje w bogaty świat słowa, które było używane. Są to wyrazy fonoestetyczne, których dogłębne znaczenie przybliżają i odzwierciedlają tony. To zaś, co się pragnie zapamiętać, powtarza się wielokrotnie, jako nader ważne i warte przyswojenia – uważa S.A. Babaloa’.

Niezmiernie ważną rolę w życiu Czarnego Łądu przy przekazywaniu tekstu, spełnia muzyka. Taką tematykę podejmuje Kofi Agawu (tłum. M. Krawczuk), gdy swe refleksje tytułuje: *Afrykańska muzyka jako tekst*. Napi-sze, iż „tradycyjna muzyka afrykańska nie jest określana jako sztuka kontemplacyjna. Uważa się ją raczej za funkcjonalną” (s. 87). Wyrosła ona bowiem z rytuału, pracy, bądź zabawy i motywowana jest niejako racjami zewnętrznymi, czego domagała się ludzka egzystencja. Często były to lamentacje śpiewane przez żałobników, pieśni rybaków odpływających od brzegu na łowy, czy bardzo kordialne kołysanki nucone przez matki dzieciom. Tak więc piękno afrykańskie jest rodzone codziennym rytmem życia. Piękno zaś Europejczyka nie jest uzależnione od tych czynności, ale staje się owocem jego poszukiwania, filozofii tego piękna, estetyki, czegoś, co człowieka wyróżnia i stawia ponad przeciętnością. W Afryce, to efekt wysoce muzycznej natury mieszkańców tego łądu.

Jedną z pierwszych i ciągle aktualnych form muzyki afrykańskiej jest bębnienie. Ta forma była dostrzegana w Kościele w czasie II Soboru Watykańskiego; Enrico Bargali przytacza wypowiedź na soborze kapłana J. Zoa o bębnie, jako nie tylko o narzędziu muzycznym, ale przede wszystkim o instrumencie spełniającym wieloraką funkcję, bo zawiadamiającym o narodzinach, chorobie, ślubie, śmierci i innych sprawach. Stąd omawiana *Estetyka Afryki*

systematyzuje myśl o porozumiewaniu się, dzięki stosowanemu trybowi mowy, sygnału, czy tańca, jak uważa J.H. Kwabena Nketia (s. 95). Tak więc słowo łączy się z tonem, zaś mowa ze śpiewem. Tą drogą doszło do słynnych występów muzyki gospel, która fascynuje nie tylko mieszkańców Afryki, gdzie powstała, ale także ludzi pochodzących z Europy, USA i pozostałych kontynentów.

Muzyka i śpiew rozwijały się w Afryce, wszak język tego kontynentu swoiście w ten sposób wypowiadał się w formie bębniarskiej. Stąd Izrael Anyahuru, który studiował w drugiej połowie XX w. grę na strojnych bębnach szeregowych, pyta: „Czy rozumiesz, co mówi mój bęben? (s. 99). Autor ten uważa, że bęben dostarczający głos, muzykę, daje informację, która jakby uczłowiecza podjęte dzieło. Dostarcza wiele emocji, bo informuje o płaczu, miłości, duchowości, osobowości, dlatego powiada się w Afryce wręcz o mowie bębnów, bębnionym dialogu, co jest drogą do zrozumienia funkcji metajęzyka na tych terenach. W tej muzyce tekst może występować w formie wokalnego przetwarzania języka, czyli pieśni. Dalej, w jego instrumentalnym przetwarzaniu, czyli metapieśni, w choreograficznym przetwarzaniu w postaci wizualizacji poezji i tańca, czyli w funkcji metafory, wreszcie w symbolicznej dokumentacji stanu kultury w formie pozamuzycznego znaczenia, i to tak instrumentów muzycznych, jak i strojów wówczas używanych. Stąd ta część recenzowanego dzieła kończy się mocnym stwierdzeniem, iż „komunikacja za pomocą bębnów stanowi oryginalny, istotny sposób zarządzania społecznością, wyznaczający jednocześnie muzyczną estetykę” (s. 114). Treść wypowiedzana przy pomocy bębna, stanowi symulację tekstu językowego, który jest przekazywany, dlatego też rozumiany jest przez odbiorcę.

Druga część tej pozycji zatytułowana *Symetria, kolor, wzór*, wprowadza w afrykańską sztukę, gdzie na swój sposób dąży się do zrozumienia lokalnej estetyki. Sprawa ta jest nam bliska ze względu na te detale, które z Czarnego Łądu przedostały się na teren Europy czy Polski, wszak wielu misjonarzy nimi właśnie dokumentowało swą pracę, ba, przybliżało nam ich sposób rozumienia i oddawania czci człowiekowi, ale w afrykańskim rozumieniu *sacrum*. Jak uważa Frank Jolles (tłum. A. Pawłowska), już poszczególne detale stroju afrykańskiego są wielofunkcyjne. Przyzywają bowiem pochodzenie rodzinne, status małżeński, dostęp do noszącego te detale, jego osobowości i sposób jej realizacji. Począwszy od ornamentu paciorkowego, jego wielkości, kolorów, każą obserwatorowi życia w Afryce rozumieć, iż ma do czynienia w konkretnym przypadku z swoistym dostarczeniem *curriculum vitae* osoby noszącej ten ornament, jak i wypowiadaniem swego wnętrza, a więc życia emocjonalnego, psychicznego i duchowego.

Kolor bowiem służy do przybliżenia trzech funkcji, tj. określenia klanu i tożsamości regionalnej, porządkowania stosunków społecznych oraz

przekazywania osobistych wiadomości o sobie, czyli auto-informacji. Kolory do tego używane nie zawsze pokrywają się ze znaczeniem koloru w Europie. Często zauważa się zakaz używania łącznie pewnych kolorów, czego w Europie się tak nie dostrzega, by wspomnieć chociażby kolory flag narodowych. Sam zaś kolor u Afrykańczyków jest wzmacniany figurami geometrycznymi, np. trapezami. Wiele na ten temat przynoszą czytelnikowi obrazy stroju mieszkańców różnych krajów Afryki, jak i repliki strojów, które stanowią cenną wartość muzealną i to nie tylko ze względu na piękno, ale i archiwalną wartość.

Takie rozumienie kolorów i ich stosowania prezentuje Anita Glaze (tłum. A. Pawłowska), która koncentruje się na jednym z ludów Senufo, czyli grupie etnicznej w Afryce Zachodniej. Ich liczebność nie jest wielka (do 2,7 mln osób), ale są to nader uzdolnieni ludzie, wszak trudnili się i dalej się zajmują rolnictwem i rzemiosłem. W nim zaś szczególnie kowalstwem, rzeźbą w drewnie, czy odlewnictwem w mosiądzu. Swoistą dewizą tych mieszkańców jest przekonanie, iż „...to co piękne, jest twórcze i pozwala doświadczać dobra” (s. 140). Stąd tak kolor, jak i forma przedmiotów, które są obficie w tej pozycji przedstawiane, prowadzą czytelnika daleko w tajemnicę kontynentu afrykańskiego, ale także każą się cofnąć w głęboką przeszłość, która – na szczęście – pozostała świadectwem estetyki omawianego kontynentu. Mieszkańcy buszu są przekonani, iż duchy charakteryzują się cechami ludzkimi, żyją we własnych wioskach i grupach, dlatego tak jak i ludzie lubią muzykę, taniec, rzeźbę, ornamentykę i ozdoby. Te rzeźby i kolory, to „lekarstwo” dla osób je noszących. Dość wspomnieć znak kameleona, który tak w Europie, a jeszcze bardziej w Afryce i Azji jest częstym symbolem dla mieszkańców tego, czego żyjące stworzenie dokonuje. Z drugiej jednak strony, należy go czcić, ponieważ jest najstarszym stworzeniem na ziemi, posiadającym prawną mądrość. Chociaż to niegroźne zwierzę, Afrykańczycy wierzą w jego moc uśmiercania. Śmierć zaś ma swe uzasadnienie w świecie nadprzyrodzonym, której dokonuje symboliczny jaszczur. Umiejętność swoistej transformacji zwierzęcia, prowadzi do futurystycznych wizji ludzkiego życia.

To swoiste odczytywanie historii i archeologii Afryki, jest podjęte także w artykule Babatunde Lawal’a (tłum. A. Pawłowska), który pisze na temat hermeneutyki ludzkiej głowy i noszonych fryzur. Włosy na ludzkiej głowie, „...są często podobne do zagajnika, o który trzeba dbać, by mógł pełnić funkcję s a n k t u a r i u m (podkr. JG), a taką funkcję spełnia fizyczna głowa...” (s. 158). Włosy mają swój czas, gdy nie wolno ich nawet myć i czas gdy mogą być golone. Rodzice bardzo tego przestrzegają, by nie być posądzonymi o grzech zaniedbania. Takie wierzenia przybliżają załączone zdjęcia i obrazy w drugiej części, które mówią o bogatym przeświadczeniu i nader interesujących myślach na widok głowy człowieka z Afryki.

Niektóre znaki, które człowiek stosował, stawały się z biegiem czasu symbolami. Na ten proces wpływać miało doświadczenie, które mieszkańcy Afryki mieli i dlatego chcieli innych przywoływać, czy ostrzegać przed czymś, czy podziwiać kogoś, kto w ich świadomości ciągle funkcjonował. Charakterystycznym znakiem, który przekształcał się w symbol, stały się zamki w wielu drzwiach budowli, a które opierały się czasowi i spełniały swą rolę. Nader interesujące, iż zamki takie miały wymiar wertykalny i horyzontalny. Pierwsze z nich, były zawsze bardziej ozdobione, przyjmowały postaci dynamiczne, przedstawiały tęsknoty człowieczego umysłu, który wyraźnie je eksponował. „Zwykle to kowal umieszczał zamki na drzwiach. [...] mocowanie zamka było okazją do rodzinnego świętowania” (s. 174). Przywołane obrazy tych zamków do drzwi, świadczą o wielkim przywiązaniu do historii w konkretnym szczepie, ale także o sposobie obrzędowości, która kunsztowi tych ceremonii jakby się szczególnie przyglądała. Zamki w drzwiach, to jakby próba zakucia życia ówczesnego człowieka w symbol, który coraz mocniej wrastał w pamięć ludzi. Jak wielką wartość posiadał zamek, można sądzić po wymiarach, bo wertykalne ramie liczyło nawet ponad 50 cm. Kowal zaklinał w nich świat wartości, którymi żył człowiek i które pragnął upamiętnić. Obok wzoru mężczyzny, kobiety, dziecka, a nawet małżeństwa, był wzór motyla, ślimaka, sowy, nietoperza, które z konkretności przechodziły w symbol. Jakże często znaki i symbole Europy sięgają do Afryki, która się także w ten sposób rozwijała.

Rozwój etyki w zakresie estetyki, łączył się także z coraz to nowszym tańcem. Wiara w *sacrum*, popychała do tańca, szczególnie, gdy brak było płonów na uprawianej roli, a życie wymagało coraz to nowszych wydatków. Tym bardziej, że do Afryki zaczęli przybywać Europejczycy, zwłaszcza Francuzi, a także wyznawcy islamu. Taniec coraz bardziej zmieniał się, przekształcał się lokalny strój. „Spoglądając na taniec z perspektywy czasu – napisze Pascal James Imperator (tłum. L. Bieszczad) – można powiedzieć, że zmienił się on w kontekście opisanych już oddziaływań i procesów szczególnie w tych rejonach, w których islam był wcześniej odczuwany” (s. 198). Nie tylko nakrycie głowy ale i kostium tancerza wykonywano z rośliny, której używano w buszu do produkcji sznurów, jako mocnego i użytecznego materiału. Otrzymywane włókna były nader białe, jednak zamiłowanie w Afryce do koloru sprawiało, iż przekaz taneczny plemion determinował kolor stroju tancerzy. Więcej, wzbogacany on był przez maski noszone na głowie, czy na twarzy. Bogactwo tych obyczajów prezentuje seria zdjęć krainy Bamana i okrugu Kita. „Każda grupa etniczna ma swój własny język czy dialekt, własną historię, bohaterów, sposób śpiewania, wykonywania tańców, a wszystko to stanowi źródło tożsamości i dumy” (s. 236), napisze przywołany powyżej autor.

Stąd w takiej rzeczywistości Afryki, Mary J. Arnoldi (tłum. J. Jedliński, D. Skonieczko, M. Cymorek) uważa, iż ludzie ci chcą być także aktorami. Tancerz staje się aktorem teatralnym, spełnia pewną misję, ale nie jest to aktorstwo europejskie. Tu wyznacza je wiek życia, tj. między czterdziestym a pięćdziesiątym rokiem dla mężczyzn i dopiero po zawarciu związku małżeńskiego dla kobiet. Tak śpiewacy, jak i aktorzy w maskach, czy instrumentalści rozwijają się, udoskonalają swe umiejętności dzięki przedstawieniom, które się kultywuje. Stąd tak późne przystąpienie do roli aktorskiej, w wielu plemionach rozpoczyna się we wczesnym dzieciństwie, wszak wartość przekazu na ziemi afrykańskiej ma wielkie znaczenie (por. s. 244–262). Przed spektaklem zauważa się także spożywanie alkoholu po to, by wzmocnić emocjonalnie aktora, by jego gra była bardziej swobodna i sugestywna. Stąd miód pitny, znany w Europie, jeszcze przed kolonizacją Afryki, był Afrykanom bliski. Taniec, który tak bardzo był tu lubiany, był wzmacniany miodem pitnym, ponieważ chodziło o podkreślenie starego etosu bohaterskiego myśliwego, który łowił i dostarczał zwierzynę do domu.

Estetyka kontynentu afrykańskiego widoczna był nader dobrze – powie Barbara E. Frank (tłum. M. Krawczuk) – w wyrobie garnków. Szczególną rolę odgrywa tu cały klan, zaś wyjątkową funkcję w nim kobiety. Idzie o glinę najwyższej jakości i drzewo do wypalania ceramiki. Często widziane współcześnie kobiety z ciężarem na głowie, to te niewiasty, które przynosiły glinę, formowały naczynia i je wypalały. Same garncarki niosły ładunki, które ważyły do 45 kg. Tu w Afryce doskonale dostrzega się zadania kobiet, które tak charakterystycznie je wykonują, gdy zanurzają swe dłonie w glinie, nadają jej formę, wypalają i czynią nie tyle dziełem sztuki, ile przedmiotem życia codziennego. Jednak dzieło tych rąk, staje się arcydziełem sztuki, co przedstawione jest w barwnej i bogatej ilustracji. „To, jak wykonują swoją pracę, co produkują, kim są – wszystko jest efektem pracy i wiedzy wielu pokoleń, przekazywanych z matki na córki, przez uznane artystki nowicjuszkom”. (s. 279).

To piękno, które się jawi w widoku uformowanej gliny, w świadomości człowieka prowadzi dalej i głębiej, bo do symbolu. A prezentowane symbole, czy to te w obrazach, czy w rzeźbach, więcej, czy te nawet w maskach, to swoiste szczyty afrykańskiej ziemi. Ileż w nich realiów tamtejszego życia, ile prawdy o ich świecie, który czeka na nowe opracowania, wszak ten obszar, to *mare magnum*, teren ogromny, który dostrzega się w epilogu czwartej części. Nie tylko odnosi się do symboliki kończącej tę część, ale szczególnie do upamiętnienia tego, co współczesnemu monadzie XXI wieku ofiaruje afrykańska estetyka. Temu warto się przyjrzeć, nad tym się zastanowić, co daje recenzowana pozycja.

Tak więc, po lekturze tej pracy (jak głosi napis w herbie Gdańska): *Nec tenere, nec timide*, ani zuchwale, ani tchórzliwie, ale na pewno z podziwem należy patrzeć na afrykańską ziemię. Takie doświadczenie towarzyszy autorowi przy końcu lektury tego dzieła. Winno się je szerzej propagować, jako że mówi się o Afryce, iż będzie ziemią nowego świata, na której także Kościół katolicki pragnie być obecny.

Ks. Janusz Gajda★

Warszawa

★ **Ks. Janusz Gajda** – kapłan archidiecezji częstochowskiej, były misjonarz w Zambii, obecnie adiunkt w Katedrze Historii Misji Sekcji Misjologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, pracownik Instytutu Teologicznego w Częstochowie, członek SMP, autor książki *Inkulturacyja chrześcijaństwa w Zambii* (Warszawa 2000), mieszka w Zawierciu.

Elizabeth Colson, *Tonga Religious Life in the Twentieth Century*, Lusaka Zambia, 2006, ss. 12+303.

W 1964 r. Zambia uzyskała niepodległość, stając się jednym z bardziej rozwijających się krajów Afryki. Proces ten jest interesujący o tyle, że to już 44 lata istnienia samodzielnego państwa, które przecież stawało się konfiguracją polityczną 73. różnych grup etnicznych, posługujących się tamtejszymi językami z grupy bantu. Plemię Tonga posiadające wyraźnie swój język, zajmuje trzecie miejsce pod względem liczebności wśród tychże społeczności. Kolejność statystyczna mieszkańców każe po Bemba (36,2%), Malawi (17,6%) alokować mieszkańców Tonga, których populacja liczy 15,1% (zob. J. Gajda, *Inkulturation chrześcijaństwa w Zambii*, Warszawa 2000, s. 29). Dlaczego ta uwaga na początku recenzji?

Odpowiedź na tak postawione pytanie można znaleźć podczas lektury poddanej omówieniu pozycji. Jest nader ważna, więcej, warta napisania recenzji ze względu na wielkość jej autorki, Elisabeth Colson. To znany antropolog i ekspert w problematyce Tonga, która w tym środowisku spędziła ponad 60 lat życia. Na ten okres jej działalności składa się szereg poszukiwań, badań naukowych, wykładów, artykułów jak i obecność na licznych kongresach naukowych, konferencjach i zebraniach koncentrujących się na życiu Tonga, Zambii i nawet szerzej, kontynentu afrykańskiego. Jak więc owa profesor, która pozostawiła swą rodziną Kalifornię, postrzega afrykańską grupę etniczną Tonga, której oddała swe życie? Więcej, jak ją opisuje i interpretuje jej zachowania, zwyczaje, postawy, wartości i to *proprium* historyczne, które staje się nader współczesnym *hic et nunc*, tu i teraz, także życia religijnego Tonga w Afryce?

Próbę odpowiedzi na postawione powyżej pytania zawiera autorka w kolejnych dziesięciu rozdziałach omawianej pozycji. Poprzedza je wstępem, w którym zarysowuje zainteresowanie Zambią już od 1946 r., gdy przyjechała

do Rodezji Północnej, by odsłaniać tajemnice kolonii Wielkiej Brytanii, która była republiką brytyjskiej Wspólnoty Narodów. Od tego czasu ludność Zambii reprezentowana była przez liczne plemiona murzyńskie, należące przeważnie do rodziny Bantu (Bema, Tonga, Malawi, Borotse). Stąd pierwsze analizy naukowe i obserwacje antropologiczne, socjologiczne i religijne zaczęły się w 1949 r., stając się wyzwaniem i wezwaniem dla E. Colson. Jej bowiem wizyta w Zambii w 2005 r., była tylko ostateczną korektą, swoistą kropką nad i opisanego materiału, który się znalazł w pozycji pod charakterystycznym tytułem: *Tonga Religious Life in the Twentieth Century*. Jak więc to życie religijne mieszkańców Tonga postrzegała i współcześnie opisuje? Warto zbliżyć się do owych rozdziałów pracy, by odpowiedzieć, czy dostarczą oczekiwanych treści.

Całość recenzowanej pozycji da się sprowadzić do trzech obszarów podjętego tematu. Będzie to krótka charakterystyka Tonga od strony topografii i historii, dalej jawi się religijny aspekt życia tego ludu i wreszcie ekspresja mieszkańców tej części Zambii w początkach XXI wieku. Niewątpliwie poszczególne rozdziały pracy będzie łatwo odszukać w tych trzech obszarach tematycznych i one będą je uszczegóławiać, dostarczając cenne treści merytoryczne na temat Tonga minionego wieku.

Od końca XIX wieku tereny Tonga przekształcały się z małej wioski w większą społeczność, którą sterowały władze brytyjskiej Wspólnoty Narodów. Po utworzeniu samodzielnej Zambii, już od połowy 1970 r. doświadczała ona upadku ekonomii, inflacji, bezrobocia, co groziło nawet wojną domową, jednak jak powiadano „nie będziemy rozpoczynać zabijać jeden drugiego” (s. 5), uważano, że ich narodowa duma nie może na to pozwolić. Legitymizację tych zachowań znajdowali w zasłyszanych chrześcijańskich podstawach, które przemieniali w rzeczywistość, jak chociażby celebrowanie soboty lub niedzieli, kultywowanie Bożego Narodzenia i Wielkanocy. Otwierano się i akceptowano coraz bardziej innych mieszkańców Zambii, którzy chcieli dołączać do obywateli Tonga, by tworzyć dla nich miejsca pracy, kształcenia się w szkołach, wreszcie możliwość kontaktów owocujących nowymi związkami małżeńskimi. Te procesy miały wytwarzać też klimat polityczny, tym samym kreując nowych liderów. Tworzono tu swoistą – by użyć naszego poufałego sformułowania – „brać” nowego państwa. Mieszkańcy czynili zaś to wszystko, by nawiązując do myśli G. Lewisa pokazać, iż w umierającej Zambii „...pogrzeb już został zakończony” (s. 9). Napływający do tego kraju nowi głosiciele religii, czy to żydowskiej, czy charyzmatyczni zielonoświątkowcy, często byli finansowani przez USA. Jak podaje autorka za P. Gifford, w końcu XX wieku około już około 75% ludności Zambii była chrześcijanami związanymi z różnymi Kościołami. Co ważne, pomiędzy mieszkańcami Tonga było już wielu (ok. 50%) lokalnych liderów tego rodzaju chrześcijaństwa. Biblia, która stawiała się podstawą tych wyznań,

otwierała drogę dla nowych ruchów religijnych, często pozostawiających Chrystusa a koncentrujących się tylko na Duchu Świętym. Stąd E. Colson opisująca tę rzeczywistość powie, iż Jezus ma wielu zwolenników, ale jaką rolę odegra na świecie wspomniana Trzecia Osoba Boska, przyszłość pokaże. Nie wspomina się tu szerzej, co dostrzegała autorka w islamie, czy nawet w objawach satanizmu, wszak one też do Zambii przenikały.

Nie dziwi fakt, iż w drugim rozdziale autorka koncentruje się na podstawowych tematach życia religijnego, w omawianej części afrykańskiego kraju. Dla mieszkańca Tonga życie swoiście naznacza medytacja człowieka, aktywność jego ducha, który łączy się z duchami zmarłych, a przez to wzmacnia życie codzienne indywidualnego człowieka i społeczeństwa, które je tworzą. Tutaj religia wkracza w życie poszczególnych grup, stając się jak powie Zuesse – pragmatycznym kryterium tamtejszej egzystencji (s. 21). Życie ekonomiczne i społeczne Tonga jak pisze autorka, jest swoiście konfrontowane z myślą K. Marksa, E. Durkheima, czy C. Levi-Straussa, których koncepcje rozwoju tutaj też docierały. Odzwierciedlenie tego nader interesującego skrawka afrykańskiego ładu, rysuje rozdział piąty, który koncentruje się na ziemi i buszu Tonga oraz jego życiu religijnym.

Często stosowane przez pisarkę terminy językowe w obszarach Tonga, jak *village* i *bush* (s. 91), posiadają daleko odmienne znaczenie w stosunku do tamtejszych mieszkańców. Bowiem w buszu życie ludzkie wymyka się spod kontroli człowieka, zaś naznaczone jest przez obecnego tam ducha (*ghost*). Ten zaś może różnie spełniać swe role, co człowiek tam przebywający winien akceptować. Tak jak lampart czy lew mogą śmiertelnie atakować człowieka, tak busz jest miejscem, gdzie kontrola nad człowiekiem i jego duchem jest mniejsza. Najogólniej mówiąc, bóstwo tam jest, jednak działa według praw tamtejszej natury. Stąd busz jest ambiwalentną metaforą przystani życia i śmierci człowieka. Pogrzeby mieszkańców będą różnicowane ze względu na wiek, np. dziecko nie może się obronić, podczas gdy starszy jest w stanie się ratować mimo zamieszkiwania w buszu. Tu medycyna i czary rozwijają się swoiście, wszak obie dziedziny ludzkiego życia są sobie bliskie. I pierwsza i druga dziedzina korzystają z szeroko rozumianych leków, które znajdują się w buszu. Tak bowiem ludzie, jak i zwierzęta – twierdzą mieszkańcy – mają coś wspólnego, a jest to ich dymensja fizyczna (*life – buumi*) i druga, dymensja duchowa (*spirit – muuya*) – powiada autorka (s. 96). Oba wymiary wzajemnie się warunkują i ujawniają się wyraźnie w konkretnej jednostce. Typowym przykładem może być zwierzę – lew, którego zabicie jest porównywane do zabicia nieprzyjaciela człowieka. Jednak ten lew, tak jak człowiek, który bywa mordercą, był swoiście „zraniony” przez ducha (bóstwo) swej ofiary, czyli tradycją, która stawiała się prawem buszu. Teologia w tym przypadku każe sięgać do owego dramatu, którym jest grzech pierworodny.

W tym kontekście nie sposób nie przywołać orzeczenia Soboru Trydenckiego, który mówi o człowieku „skalany przez grzech nieposłuszeństwa” (*Dekret o grzechu pierwotnym*, kan. 2). Tę myśl podejmie także II Sobór Watykański, gdy w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym czytamy, o przywróceniu człowiekowi przez Chrystusa Bożego podobieństwa, które było „znieszczone od czasu pierwszego grzechu” (KDK, 22). Jawi się pytanie, czy wiara mieszkańców Tonga, których przywołuje profesor, nie koresponduje z nauką obowiązującą w Kościele katolickim? Dalsze i głębsze badania i analizy prowokują do interesujących dywagacji antropologicznych i teologicznych. Rozważania na ten temat, kończy autorka nader wnikliwą refleksją, którą sama ongiś słyszała i kierowała do przyjaciół. Teraz słowa te trawersuje: „Ty nie rozumiesz. Ty myślisz, iż my jesteśmy dobrzy, a my jesteśmy zwiastni. My zabijamy jeden drugiego” (s. 108). By to zrozumieć, odsyła nas więc Colson do rozdziału dziewiątego, w którym podejmuje sprawę zła i czarów.

Ks. Janusz Gajda
Warszawa

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 zacerpnięty.

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].

