

Studia Misjologiczne
Tom 4
2011

STOWARZYSZENIE MISJOLOGÓW POLSKICH

Rocznik Stowarzyszenia Misjologów Polskich
Annual of Association of Polish Missiologists
Tom 4

Redaktor:
Ks. Jan Górski

Studia Misjologiczne
Tom 4
2011



Księgarnia św. Jacka
Katowice 2011

© 2011 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 hab. A. Nowicki (Katowice), ks. dr K. Sosna (Katowice),
dr M. Włosek (Kraków)

ISBN 978-83-7030-896-4

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

Ks. Mirosław Piesiur, <i>Ile teologii jest w misjologii? (RMis 32)</i>	9
Ks. Adam Michałek SVD, <i>Les Religions Traditionnelles Africaines comme nouveau Locus Theologicus</i>	16

HISTORIA MISJI

Ks. Franciszek Jabłoński, <i>390. rocznica powstania Kongregacji Ewangelizacji Narodów (1622-2012)</i>	30
Irena Kadłubowska, <i>Setna rocznica urodzin księdza kardynała Adama Kozłowieckiego TJ</i>	43
Ks. Jan Konior SJ, <i>Michał Boym SJ, Bu Mige(1612-1659)</i>	51
Marek A. Rostkowski OMI, <i>Bibliographia Missionaria – ponad 70 lat w służbie misjologii</i>	61

KONTEKST MISJI

Ks. Krzysztof Czermak, <i>La place des œuvres pontificales missionnaires a notre époque de la globalisation de l'aide humanitaire</i>	68
Ks. Jan Kochel, <i>Nowa ewangelizacja inspiracją dla misji ad gentes (Dz 26,28)</i>	85

OD REDAKCJI

Dzieło misyjne prowadzone jest od pierwszych dni istnienia Kościoła, od Zesłania Ducha Świętego (Dz 2). Jednak misjologia, jako samodzielna dyscyplina teologiczna powstała dopiero na przełomie XIX i XX wieku. Powstaje więc pytanie o specyfikę misjologii, jej metody badań i relację do całego dorobku teologicznego. To ważne zagadnienia z punktu widzenia metodologii misjologii, które jest również podejmowane przez misjologów innych wyznań chrześcijańskich.

Kolejny tom Studiów Misjologicznych zawiera materiały z dorocznej sesji Stowarzyszenia Misjologów Polskich, która miała miejsce w 2011 r. w ośrodku w Rudach Raciborskich k. Rybnika. Ważnym punktem odniesienia jest program nowej ewangelizacji. Ma to ścisły związek z podjęciem na nowo tematu nowej ewangelizacji przez Synod Biskupów. Stąd podjęte zagadnienie relacji programu misji *ad gentes* do nowej ewangelizacji. Można tu przywołać dyskusję, jaka miała miejsce w misjologii po ukazaniu się adhortacji apostołskiej Pawła VI *Evangelii nuntiandi* (1975). Już wtedy była mowa o inwersji pojęć: misje zostały ukazane jako część ewangelizacji. Stawiamy sobie na nowo pytanie o misje w teologii i program misji w nowej ewangelizacji.

Warto również zauważyć realizowany projekt publikacji części artykułów w językach obcych. Dzięki temu nasz rocznik staje się coraz bardziej zauważany na forum misjologii światowej.

Ks. prof. dr hab. Jan Górski

Prezes Stowarzyszenia Misjologów Polskich

TEOLOGIA MISJI

Studia Misjologiczne 2011, t. 4, s. 9–15

Ks. Mirosław Piesiur*

Katowice

ILE TEOLOGII JEST W MISJOLOGII (RMis 32)

We współczesnym świecie mamy do czynienia nie tylko z bardzo zróżnicowaną sytuacją religijną, ale także z ciągłymi zmianami zachodzącymi w tej przestrzeni. To zjawisko z pewnością nie jest niczym nowym w historii człowieka, jednak dzisiaj lepiej możemy dostrzegać jego skalę, dzięki coraz większym możliwościom komunikowania się ludzi między sobą. Należy jednak pamiętać, że możliwości te mogą również potęgować wspomniane wyżej tendencje w przestrzeni życia religijnego. Niewątpliwie, z różnorodnością religijną i zmianami zachodzącymi na tej płaszczyźnie mieliśmy do czynienia w minionych wiekach. Wydaje się jednak, że społeczeństwa pod względem religijnym były wtedy bardziej ustabilizowane aniżeli dzisiaj. Przyczyn należy szukać w ciągle wzrastającym tempie przemian społecznych, które są złożone i trudne do jednoznacznego zdefiniowania. Mają bowiem na nie wpływ liczne zjawiska, które wymienia Jan Paweł II w *Redemptoris missio*: „urbanizacja, masowe migracje, przemieszczanie się uchodźców, dechrystianizacja krajów od dawna chrześcijańskich, zaznaczający się wpływ Ewangelii i wartości ewangelicznych w krajach o znacznej większości niechrześcijańskiej, ale też mnożenie się mesjanizmów i sekt religijnych”. Na bazie tych spostrzeżeń papież przypominał, że mamy już do czynienia z radykalną zmianą sytuacji religijnych i społecznych (RMis 32).

Ponieważ katalog tych coraz bardziej dynamicznych zjawisk, po 20 latach od ukazania się wspomnianej encykliki, możemy ciągle rozszerzać, dlatego

* **Ks. Mirosław Piesiur**, dr teologii w zakresie misjologii, członek SMP.

w przekazie Ewangelii coraz trudniej przychodzi nam skutecznie stosować metody, które sprawdzały się i funkcjonowały przez wiele lat. Chodzi tutaj także o współczesne rozumienie treści kryjących się pod pojęciami: misje, misjonarz, dzieło misyjne Kościoła, specyficzna działalność misyjna, jedna jedyna sytuacja misyjna. Nie możemy bowiem, pozostawać tylko na poziomie dawnych pojęć, lub starać się za wszelką cenę stosować, jak to mówił Jan Paweł II „rozdzielić i kategorie kościelnych, do których byliśmy przyzwyczajeni” (RMis 32).

Receptę na te problemy, dającą świeżość i dynamizm działalności misyjnej, znajdujemy w *Redemptoris missio*, która to encyklika podkreśla potrzebę „powrotu misji do jednej misji Kościoła, włączenie misjologii w eklezjologię i umiejscowienie ich obu w trynitarnym planie zbawienia”, dzięki czemu działalność misyjna nie będzie zadaniem umiejscowionym na marginesie funkcjonowania Kościoła, ale zostanie umieszczona „w samym sercu jego życia, jako podstawowy obowiązek całego Ludu Bożego” (RMis 32). Potrzeba więc bezwzględnie zmiany świadomości współczesnego chrześcijanina i powrotu do teologicznych fundamentów istoty przekazu wiary, bo tylko w nich można znaleźć dzisiaj właściwą motywację do misyjnego działania w Kościele i świecie. Należy na nowo zastanowić się nad tym problemem i próbować odpowiedzieć sobie na pytanie: ile jest teologii w misjologii? Aby się to udało musimy najpierw starać się odrzucić kilka współczesnych pokus, którym często mniej lub bardziej świadomie ulegamy.

Na pewno istnieje pokusa sprowadzenia chrześcijańskiej misji *ad gentes* jedynie do działalności pomocowej o charakterze charytatywnym, edukacyjnym, medycznym itp. Grozi wtedy realne niebezpieczeństwo identyfikowania Kościoła i jego posłannictwa z jedną z wielu organizacji działających w świecie na tych płaszczyznach, a co za tym idzie, potraktowania jego misji ewangelizacyjnej jako niepotrzebnego dodatku. A przecież sensem istnienia Kościoła jest ewangelizacja i o tym nie można zapomnieć. Nie można działać misyjnie bez głoszenia Jezusa Chrystusa i nie można również w dobie Nowej Ewangelizacji odnawiać Kościoła bez Chrystusa. Patrząc na zestawienie projektów finansowanych przez Kościół w Polsce, które są realizacją wniosków pochodzących od misjonarzy i Kościołów misyjnych, widzimy czego oczekują, jakiej pomocy, w jakich zakresach: szeroko pojęte środki transportu (np. samochody), pomoc medyczna (np. lekarstwa, wyposażenie szpitali), placówki opiekuńcze i edukacyjne (np. przedszkola, szkoły), studnie, solary itp. Stosunkowo mało jest potrzeb związanych np. z kształceniem miejscowego kleru, katechistów, wyposażeniem liturgicznym...

Istnieje też pokusa zastąpienia chrześcijańskiej misji dialogiem międzyreligijnym lub dialogiem z niewierzącymi i pozostania jedynie na tym etapie, często jeszcze z założeniem, że strony tego dialogu w równym stopniu mają

rację, bo wymaga tego swoiście pojmowana tolerancja. Kościół powinien być otwarty na dialog ze współczesnym światem rozwiniętym i rozwijającym się. Dialog ten nie może jednak być pojmowany jako rezygnacja z własnych przekonań, ale ich umiejętne przekazywanie.

W kategoriach pokusy można także popatrzeć na chęć traktowania ewangelizacji, czyli głoszenia „Dobrej Nowiny” jako na działania, w których wspomniany dialog staje się dla wielu znacznie ważniejsze niż czytelne świadectwo. Czasami jest to dialog za wszelką cenę, obarczony potrzebą zachowania tzw. swoistej politycznej poprawności, w której już nie ma miejsca na świadectwo. Jest ono bowiem niemile widziane, a nawet wyśmiewane we współczesnej przestrzeni życia publicznego, społecznego, politycznego.

Inną pokusą jest podchodzenie do wiary i pojmowanie jej jedynie w wymiarze historycznym jako dziedzictwa ojców lub w wymiarze kulturowym jako fundamentu naszej (europejskiej) cywilizacji, których to wartości dodatkowo należy bronić przed myślącymi inaczej.

Pokusą jest także uleganie przez chrześcijan zniechęceniu i poczuciu bezradności wobec coraz bardziej radykalnych działań medialno-politycznego lobby, promującego sekularystyczną wizję człowieka i świata. Prowadzi to do coraz większego konfliktu między agresywnym sekularyzmem, a orędziem głoszonym przez Kościół.

Pokusą jest także traktowanie Ewangelizacji jedynie jako zbioru różnych zewnętrznych metod (technik misyjnych, duszpasterskich) służących powiększaniu zasięgu Kościoła w celu zdobywania nowych członków. Sam cel, nakreślony już w encyklice *Rerum Ecclesiae* Piusa XI (1926), polegający na „przydawaniu do Kościoła katolickiego jak największej liczby nowo ochrzczonych” nie jest niczym złym. Jednak w jego realizacji nie można zapominać o duchowej formacji, odpowiednim przygotowaniu, zrozumieniu i wprowadzeniu w bogate liturgiczne oraz sakramentalne życie Kościoła. W kontekście współczesnego świata i roli, jaką Kościół ma w nim do spełnienia używamy często określeń „chrystianizacja” czy „ewangelizacja” i rozumiemy ich sens. Ale gdy pominiemy wymiar duchowy (teologiczny) tych pojęć, to przepowiadanie wiary możemy sprowadzić już tylko do „sakramentalizacji” człowieka. Coraz częściej bowiem bywa, że sakramenty są traktowane rzeczowo, a Kościół dysponujący tą ofertą, jako instytucja usługowa.

Pokusą jest też zapominanie o tym, że celem wzrostu Kościoła nie może być tylko dalszy wzrost Kościoła, ale zbawienie człowieka. Przeciwnie myślenie zawsze będzie zniekształcać sens Ewangelizacji, bo jej celem nie powinien być Kościół, lecz nadchodzące panowanie Boga. Nie wyklucza to oczywiście, zgodnie z Dekretem o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* i zawartej w nim definicji celu misji, zakładania Kościołów i ich rozwoju, bowiem bez tego nie będzie ewangelizacji i misji (6). Nie możemy się

jednak skupiać tylko na liczebnym wzroście, gdyż znacznie ważniejszy jest wzrost organiczny prowadzący do coraz szerszego i praktycznego stosowania prawd wiary w życiu konkretnego chrześcijanina, który zawsze indywidualnie odpowiada na Boże wezwanie¹.

Oprócz pokus nękających chrześcijanina, dzisiejszy Kościół chcąc skutecznie podejmować w zsekularyzowanym świecie swoją misję ewangelizacyjną, staje przed nowymi problemami i pytaniami: Gdzie jest miejsce dla ateisty w jego programie? Jak ma wyglądać ewangelizacja ludzi nieochrzczonych, obojętnych, często nienawidzących Kościoła? Czy mamy do nich docierać i w jaki sposób? Co Kościół potrafi zaoferować ateście, który często nienawidzi jego struktur, nie rozumie teologicznych argumentów, religijnych formuł i celów Kościoła? Wszystkie te i podobne problemy oraz szczerą chęć ich rozwiązywania zakłada potrzebę szukania na nowo światła i siły w teologicznych fundamentach przekazu wiary, bo tylko na tej płaszczyźnie można znaleźć dzisiaj właściwą motywację do misyjnego działania Kościoła we współczesnym świecie.

Często słowo „Ewangelia” zastępuje się określeniem „Dobra Nowina”, bo prawda zawarta w Ewangelii to rzeczywiście Dobra Nowina o Chrystusie Synu Bożym, o wybawieniu człowieka ze śmierci wiecznej dzięki Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Ta prawda, chociaż jest wielokrotnie powtarzana, nie jest tak oczywista dla każdego chrześcijanina. Jednak, gdy już trafi do człowieka ze swoją mocą, to wtedy rzeczywistość jego życia nabiera zupełnie innego wymiaru. Wezwanie do ewangelizacji wymaga bowiem wiary otwartej na odważne przepowiadanie, można nawet użyć biblijnego słowa „zwiastowanie” światu Bożego przesłania o radości i pokoju. Taka postawa to nic innego, jak wewnętrzne zjednoczenie z Chrystusem, które rodzi w człowieku misyjne nastawienie i zaangażowanie. Nie można bowiem zrozumieć misji, jej istoty, zadań i roli w Kościele i świecie, nie można żyć tym nastawieniem bez odniesienia do Chrystusa, który został posłany, by ewangelizować (por. RMis 88).

Z Dziejów Apostolskich dowiadujemy się, że misja głoszenia Dobrej Nowiny, skierowana najpierw do Izraelitów, a potem do innych ludów, rozwijała się na różnych płaszczyznach. Podejmuje ją grupa apostołów, a w ślad za nią cała wspólnota wierzących, która przez swój sposób życia daje świadectwo o Chrystusie i nawraca pogan (por. Dz 2,46-47). Widzimy też specjalnych głosicieli Ewangelii, jak Paweł i Barnaba, wysłanych przez wspólnotę chrześcijańską Antiochii na misje (por. Dz 13,1-4). Misja u swych początków pojmowana jest więc jako zadanie wspólnotowe całego Kościoła, mające za cel zwrócenie się z Bożym orędziem ku nowym horyzontom (por. RMis 27).

¹ Por. D.J. Bosch, *Oblicza misji chrześcijańskiej*, Katowice 2010, s. 437–438.

Z tego biblijnego przekazu wynika jasno, że misyjne nastawienie wyznawców Chrystusa było w istocie swej uważane za normalny owoc prowadzonego przez nich życia chrześcijańskiego, codzienne zadanie dla każdego wierzącego, realizowane poprzez osobiste świadectwo i wyraźne przepowiadanie tam, gdzie to było możliwe (RMis 27).

Wszystko jednak miało swój początek w Bogu. Apostołowie dopiero dzięki działaniu Ducha Świętego stali się odważnymi świadkami Chrystusa i głosicielami Jego nauki, bo tylko On, zgodnie z obietnicą Chrystusa, był zdolny poprowadzić każdego nowymi i trudnymi drogami misji. Tak jak w przeszłości, również dzisiaj głoszenie Ewangelii jest nadal trudne i złożone, bo wymaga odwagi i światła Ducha Świętego. Współczesny Kościół przeżywa często ten sam dramat, co pierwsze wspólnoty chrześcijańskie, które nie tylko widziały ale i doświadczały tego, jak ówczesne siły pełne niewiary i wrogości „schodzą się razem przeciw Panu i przeciw Jego Pomazańcowi” (Dz 4,26). Dlatego, tak jak w pierwotnym Kościele, również dzisiaj najpierw potrzeba fundamentu modlitwy, by Bóg dał odwagę do głoszenia Ewangelii (por. RMis 87), a później uległości natchnieniom Ducha Świętego, aby pozwolić się prowadzić do zrozumienia Bożej prawdy (por. J 16,13). Jezus rozpoczął swoją publiczną działalność dopiero wtedy, kiedy otrzymał Ducha Świętego. Podobnie Apostołowie, gdyż wcześniej byli niezdecydowani i bojaźliwi. Duch uczynił ich głosicielami Ewangelii i podpowiadał, co mają mówić i czynić. To On przekształcił uczniów „w odważnych świadków Chrystusa i świątłych głosicieli Jego Słowa” (RMis 87)².

Gdy mówimy o misji podejmowanej przez Kościół celem doprowadzenie człowieka do zbawienia, to zawsze stajemy przed tajemnicą Trójcy Świętej, która jest źródłem zbawienia. Bóg Ojciec posyła na świat Chrystusa, który z kolei posyła nam Ducha Świętego, aby prowadził nas w wypełnianiu Jego misji. Żyjąc w jedności z Trójcą Świętą sami mamy udział w łasce zbawienia i tylko wtedy możemy przekazywać ją innym ze świadomością, że każdego z nas, na swój sposób, Pan Bóg przeznaczył do wypełnienia właściwej mu roli w zabawianiu świata (Ef 1,8-10).

Ewangelizacja dokonuje się w mocy i pod natchnieniem Ducha Świętego. Jest On głównym sprawcą szerzenia Ewangelii, gdyż bez Niego nie może istnieć to przepowiadanie. Dlatego tak istotne dla chrześcijanina jest życie pełne uległości Duchowi Świętemu (RMis 87). I właśnie to centralne miejsce Ducha Świętego w dziele ewangelizacji odróżnia prace misjonarzy od działalności tych, którzy pracują wyłącznie na rzecz rozwoju ludzkiego, doczesnego. Nieraz zadania, które wykonują, są bardzo podobne, ale motywacja jest inna. Misjonarz jest przede wszystkim człowiekiem prowadzonym przez

² Por. J. Gajda, *Misyjna duchowość*, w: *Leksykon Duchowości Katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 543.

Ducha Świętego. Same techniczne środki duszpasterskie nie wystarczają, ani też żadne tylko ludzkie słowa bez natchnienia Ducha Świętego, nie zdołają poruszyć człowieka³. Jan Paweł II, mówiąc o kapłanach poświęcających się bezpośrednio pracy misyjnej, uczy: „Nie wystarcza odnawiać metody duszpasterskie, ani lepiej organizować i koordynować instytucje kościelne, ani też studiować z większą przenikliwością biblijne i teologiczne podstawy wiary. Trzeba wzbudzać nowy zapal świętości wśród misjonarzy” (RMis 90). Źródłem świętości jest zawsze Bóg, działający w świecie przez swego Ducha.

Jeżeli kapłaństwo Chrystusa jest misyjne, to wszelki udział w nim musi też być misyjny. Między misją Chrystusa, Apostołów i kapłanów istnieje ciągłość (PDV 13-15. 18. 22. 24). Misjonarz, jako przedstawiciel Ludu Bożego, obdarzony szczególnym powołaniem (RMis 27) angażuje się w działalność misyjną przez świadectwo życia, przepowiadanie Ewangelii oraz budowanie nowych wspólnot chrześcijańskich. Jednak wszyscy chrześcijanie mogą i powinni włączać się w ten zakres działania Kościoła np. poprzez modlitwę i apostołat. To jest dla nich dostępna forma duchowości misyjnej, która wyraża się w życiowych postawach o nastawieniu misyjnym.

Misja zakłada także umiłowanie wspólnoty Kościoła, na wzór Chrystusa, który go umiłował i oddał za niego samego siebie (Ef 5,25). Trzeba być wiernym Kościołowi, do którego misjonarz jest posłany, bo jest on gościem miejscowego Kościoła. To nie jest łatwe ze względu na różnice kulturowe. Należy jednak unikać tworzenia zamkniętych grup misjonarzy, którzy kontaktują się i współpracują wyłącznie między sobą. Rozwój, dobro i służba Kościołowi lokalnemu musi też być ponad osobistymi ambicjami i planami zgromadzeń misyjnych⁴. W tym kontekście warto czasami popatrzeć na nas, którzy na różny sposób wspieramy dzieło misyjne. Jak traktujemy naszą pomoc dla misji, nawet tą materialną. Jest to pomoc konkretnemu misjonarzowi, czy Kościołowi misyjnemu?

Misyjny nakaz Chrystusa *Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego* (Mt 28,19) trzeba nam zawsze odczytywać łącznie z Chrystusowym zapewnieniem *A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni aż do skończenia świata* (Mt 28,20). Inaczej dzisiejszemu chrześcijaninowi zabraknie odwagi, najpierw do umiejętnego rozeznania i odrzucenia pokus, jakie współczesny świat niesie, a potem do bycia w nim czytelnym znakiem obecności i działania Boga. Święty Paweł głosząc Chrystusa żył świadomością, że wszystko może w tym, który go umacnia. Wiedział bowiem, mówiąc współczesnym językiem, że teologiczne fundamenty działalności misyjnej są czymś nieodzownym, gdyż bez nich

³ Por. tamże, s. 544.

⁴ Por. tamże.

działanie Kościoła stanie się nieczytelne i niezrozumiałe dla świata, a tym samym mało skuteczne. Od tego więc, ile jest teologii w misjologii, zależy skuteczność głoszenia orędzia zbawienia i wiarygodność tego przekazu.

Europa znajduje się w dość paradoksalnej sytuacji. Tożsamość tego kontynentu w znacznym stopniu ukształtowało chrześcijaństwo wychowujące do wolności, a ta pojmowana w oderwaniu od Bożych zasad życia, doprowadziła do stopniowego wykluczania religii z przestrzeni publicznej. W efekcie obserwujemy coraz mniejsze oddziaływanie religii i Kościoła na wielu ludzi i coraz bardziej ograniczone kierowanie się wartościami chrześcijańskimi w ich życiu. Nowy Arcybiskup Berlina Rainer Maria Woelki w dniu ingresu powiedział do swoich wiernych: „Choć liczebnie jesteśmy mniejszością, to jako chrześcijanie niesiemy orędzie, które ma najwyższe znaczenie dla Kościoła i dla świata, a tym samym dla każdego człowieka i które – patrząc oczami wiary – nie ma alternatywy”⁵. Dlatego jedyną drogą ratunku dla człowieka zagubionego w wolności jest głoszenie Chrystusa jako Prawdy i Życia.

Wykład wygłoszony na Sympozjum misjologicznym *Rola Misjologii w procesie nowej ewangelizacji*. Rudy 17.10.2011 r.

⁵ GN nr 36 rok LXXXVIII, 11.09.2011, A. Grajewski, *Berlińskie wyzwanie*, s. 25.

Ks. Adam Michałek SVD*

LES RELIGIONS TRADITIONNELLES AFRICAINES COMME NOUVEAU *LOCUS THEOLOGICUS*

Membre de la Congrégation des Pères SVD. Ordonné prêtre en 1985, il exerce d'abord son ministère au Zaïre (aujourd'hui R.D. du Congo), puis fait ses études à Ottawa (licence en missiologie), à Paris et à Leuven (doctorat en théologie). Directeur de la revue de missiologie et de sciences des religions „Nurt SVD” depuis 2007 (fondée en 1967). Champs de recherche: la théologie des religions, le dialogue interreligieux, la théologie africaine.

Les Religions Traditionnelles Africaines ne sont toujours pas suffisamment prises en considération dans les projets d'évangélisation. Les anthropologues et les théologiens ont mis du temps avant de reconnaître officiellement les Religions Traditionnelles au sud du Sahara. Après une longue période de sous-estimation et d'„hésitation sémantique” (animisme, paganisme, culte des ancêtres, fétichisme, religions primaires, etc.), la dénomination universellement reconnue aujourd'hui est: Religions Traditionnelles Africaines (RTA). Par ailleurs, la déclaration *Nostra aetate* (1965) reste muette au sujet des religions traditionnelles; quant au Secrétariat pour les non-Chrétiens (devenu ensuite Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux), il ne s'est doté d'une Section des Religions Traditionnelles qu'en 1971. Les RTA appartiennent aux cultures de la tradition orale: elles ne présentent ni fondateurs, ni textes sacrés, ni hiérarchie. Elles représentent une conception

* **Ks. Adam Michałek SVD**, dr teologii, red. naczelny czasopisma „Nurt SVD”, członek SMP.

anthropocentrique de la totalité du réel. Soumises aux divers courants socio-culturels tels islam, colonisation, christianisme, indépendance et idéologie modernes, les RTA ont la prétention de soumettre ces événements à leur propre procès. Elles s'imposent comme force référentielle dans les consciences, dans les représentations symboliques, notamment dans les comportements des Africains devenus chrétiens. Comment établir le dialogue avec ces religions non-prosélytes? Il n'existe pas une „Église animiste”, tout au plus, existe-t-il une „Société animiste”. Aujourd'hui, les RTA se manifestent essentiellement sous trois aspects: en elles-mêmes, par leurs adeptes dits „animistes” et „néo-animistes”; sous forme de mouvements syncrétistes; comme base des grandes religions. Cette caractéristique ouvre des voies de rencontre avec les RTA: le dialogue direct avec des hommes religieux africains et le dialogue indirect sur les valeurs religieuses africaines.

Le dialogue au rendez-vous

Notre réflexion se situe dans la perspective de la *théologie des religions* et du *dialogue interreligieux*. Les années du Concile Vatican II ont coïncidé avec la période d'euphorie et d'accueil enthousiaste de la „voie du dialogue”. Les documents conciliaires en témoignent, la création des Secrétariats romains pour l'Unité des Chrétiens, pour les non-Croyants et pour les non-Chrétiens en est une preuve. Bref, l'Église s'est ouverte aux nouveaux lieux théologiques. De fait, la *théologie des religions* est un nouveau domaine d'études qui se donne pour objectif de: définir et clarifier quel est le fondement théologique du rapport entre le christianisme et les autres traditions religieuses du monde. Ce projet théologique déclenche une avalanche de questionnements: quel est le statut des croyants des autres religions dans le dessein du salut? Le christianisme est-il la seule véritable religion qui soit destinée à tout le genre humain? Comment expliquer la diversité de la vie religieuse où chacun prétend posséder la vérité? Si le Christ est le seul chemin et le seul Médiateur... que dire des autres religions comme moyens de salut? Puisque la théologie chrétienne des religions est une discipline normative, elle juge de ces implications à la lumière de la révélation chrétienne.

Même si le dialogue interreligieux a déjà été pratiqué par des pionniers missionnaires, tels R. Lulle, R. de Nobili, M. Ricci, B. de Las Casas et bien d'autres, c'est après Vatican II qu'il est devenu „pièce maîtresse” du renouveau de l'Église. Il faut souligner que le dialogue interreligieux fait de plein droit partie de la mission globale de l'Église, sans que l'on puisse le considérer simplement comme un „moyen utile” en vue de la proclamation. Le dialogue est déjà une fin en soi, puisqu'il est une forme du „dialogue du salut” (*Ad Gentes, Dialogue et Mission, Dialogue et Annonce*). Le réveil conciliaire survenu dans la pensée théologique, c'est-à-dire dans la *cogitatio fidei*, a ordonné le dialogue

comme „ensemble des rapports interreligieux, positifs et constructifs, avec des personnes et des communautés de diverses croyances, afin d'apprendre à se connaître et à s'enrichir les uns les autres” (*Dialogue et Annonce* 9). Comment cette attitude chrétienne s'applique-t-elle sur le terrain de la rencontre aux *Religions Traditionnelles Africaines*?¹

Les RTA à l'épreuve des transformations

On ne peut nier que le mot „Afrique” joue le rôle de catalyseur ou de mythe dont on s'inspire et qui à la fois séduit et inspire la prudence. L'Afrique est un *tout* à découvrir et non pas seulement une notion, un peuple à définir. Sur le plan religieux, les conséquences du mot „Afrique” sont encore fort liées à l'étude ethnologique et phénoménologique. Cependant, une étude des religions africaines dans leur réalité actuelle, profondément modifiées par leur contact avec l'islam, le christianisme et la civilisation moderne, est révélatrice. Les religions traditionnelles africaines (RTA) sont encore considérées comme un territoire vierge, riche d'indications et beaucoup moins comme le lieu d'une transformation permanente. Certains mouvements prophético-salvifiques, qui depuis 1945 se sont développés à un rythme impressionnant, confirment la thèse de la transformation permanente des RTA².

Comment connaître les RTA? Le passage par les disciplines précises (anthropologie, ethnologie, linguistique) est obligatoire. Les RTA font partie de tout un monde africain, elles sont à l'interne de la culture, elles sont dans la vie même des Africains. Par conséquent, une connaissance des RTA ne peut pas se borner à une information générique et superficielle, elle se spécifie et se vérifie dans les diversités locales et personnelles des Africains. Au fond, une véritable connaissance des RTA suppose un contact authentiques avec elles, c'est-à-dire avec des sujets croyants, sur le terrain... Pour cela, certains critères d'approche sont à recommander, à savoir: distinguer entre aspects et manifestations populaires des RTA et structures religieuses propres à chaque religion; dégager des structures qui véhiculent des valeurs

¹ Parmi des nombreuses sources nous citons: J. Dupuis, *La rencontre du christianisme et des religions. De l'affrontement au dialogue*, Paris 2002, 410 p.; idem, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris 1997 – *Un aperçu des approches chrétiennes des religions*, p. 51-319; idem, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Paris 1989 – *Christ un et universel*, p. 145-322; C. Geffré, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris 1983 – *La pratique des chrétiens réinterprète le christianisme*, p. 211-321; M. Aebischer-Crettol, *Vers un œcuménisme interreligieux*, Paris 2001 – *Jalons pour une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, p. 633-739; J.-C. Basset, *Le dialogue interreligieux*, Paris 1996 – *Antécédents du dialogue interreligieux*, p. 67-235.

² G. Butturini, *Le dialogue et la valorisation des religions traditionnelles*, „Bulletin” (Trimestriel du Secrétariat pour les non-Chrétiens), n. 22, 1973, p. 46.

religieuses traditionnelles et éviter toute tentation de „concordisme” et de „parallélisme”. Etant donné que les RTA n’existent pas à l’„état pur”, mais à l’interne des sociétés respectives en connections et en mutations avec tous les aspects de la vie, il faut éviter aussi des „archaïsmes”³.

Les difficultés sémantiques

La désignation des religions africaines n’échappe pas à un certain malaise terminologique. Dans la forêt de termes, lequel est adéquat et universellement reconnu? Comment nommer la (les) religion (-s) africaine (-s)? Le terme le plus commun, pour désigner la religion africaine était celui d’„animisme”. Cependant l’animisme ne reflète qu’une connaissance superficielle et une approximation vague, pour décrire une très vaste gamme d’expressions religieuses de la religion africaine. Dans son sens classique – celui qui est indiqué par Edward B. Tylor dans son œuvre *Primitive Culture* (1874), c’est-à-dire „croyance dans des êtres spirituels” (*belief in spiritual beings*) – l’animisme représente un phénomène secondaire des religions dites „primitives”. La conception théiste de l’ordonnance cosmique et humaine a une prépondérance bien plus grande (nous parlons de „théisme” et non de monothéisme ou de polythéisme)⁴. Au fameux colloque d’Abidjan (1974), A.-T. Sanon a souligné l’inadéquation des termes suivants: „animisme”, „paganisme”, „culte des ancêtres”, „fétichisme”, etc. Le terme heureux qui supplante les autres termes, „Religions Traditionnelles Africaines” (RTA), reconnaît la dimension religieuse des pratiques diversifiées. Le terme RTA est bien fondé puisque l’adjectif „traditionnel” s’oppose à l’„importé” ou l’„étranger”. En revanche, „traditionnel” ne signifie pas „passé” ou „dépassé”. „Traditionnel” ne signifie pas non plus „anti-moderne” et s’emploie par opposition à „historique” (chronologique) car la religion africaine est contemporaine de l’homme africain moderne, elle constitue un lieu privilégié de la culture africaine⁵.

Faut-il maintenir la distinction entre „La” RTA et „Les” RTA? Les religions traditionnelles africaines sont diverses, car liées aux groupes ethniques et tribaux, aux aires culturelles différentes. D’où l’appellation, à juste titre,

³ G. Butturini, *Le dialogue...*, p. 47; B. Bernardi, *Dialogue avec les animistes*, «Bulletin», n. 5, 1967, p. 88; G. Butturini, *Section Religions Traditionnelles*, «Bulletin», n. 21, 1972, p. 56-57.

⁴ B. Bernardi, *Dialogue...*, p. 88.

⁵ M. Ngindu, *Rapport sur le colloque*, «Bulletin», n. 28-29, 1975, p. 20; A. Sanon, *Religions Traditionnelles et Christianisme en Haute-Volta*, «Bulletin», n. 28-29, 1975, p. 87-88; R. Sarah, *Jésus-Christ, unique Seigneur et Sauveur, sa fonction centrale dans le plan du Salut et la pratique des Religions Traditionnelles*, «Pro Dialogo» (Trimestriel du Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux), n. 94, 1997, p. 50-51; A. Sanon, *Religions Traditionnelles...*, p. 88.

au pluriel... Quand on parle des „Religions traditionnelles africaines”, on entre dans le domaine de la religiosité particulière à chaque tribu, région, pays. Il y a cependant une certaine unité d’esprit qui marque les bases philosophiques et les manifestations religieuses, qui présentent des traits communs et généraux⁶. C’est cette „unité d’esprit africain” qui autorise l’appellation „Religion traditionnelle africaine” comme système contenant les mêmes aspects fondamentaux des différentes religions tribales⁷.

La caractéristique fondamentale des RTA

Comment étudier les RTA: comme doctrine spécifiquement religieuse ou faut-il les comprendre comme éléments constitutifs des cultures négro-africaines? L’historien Ki Zerbo (Burkina-Faso) et le théologien V. Mulago (R.D. Congo) affirment que la mentalité religieuse des Africains se répand sur absolument tous les domaines; c’est la religion qui explique les gestes et les attitudes de l’homme africain⁸. H. Maurier constate, à son tour, que la religion traditionnelle est avant tout l’explication de la vie et l’expérience de la condition humaine; c’est la condition humaine qui occupe le premier plan dans le comportement religieux. Par conséquent, il y a deux éléments essentiels des RTA à considérer: la conception spiritualiste du Cosmos et le respect fondamental de l’Homme⁹.

Les RTA sont essentiellement anthropocentriques. Toute expression, toute démarche religieuse a pour visée essentielle la condition humaine. C’est elle qui prime dans les prières et les sacrifices, les contes et les proverbes, les mythes et les symboles. Cependant nous devons nous garder de toute simplification hâtive: ni la place reconnue à l’homme vivant ni le culte des ancêtres¹⁰ (le plus médiatisé!) ne constitue quelque chose d’absolument clos. Les religions au sud du Sahara atteignent leur sommet en Dieu, source de vie, créateur de tout ce qui existe. Dans les RTA l’exaltation de l’homme ne

⁶ F. Arinze, Th. Tshibangu, *Rapport du groupe des religions traditionnelles africaines*, «Bulletin», n. 41-42, 1979, p. 187.

⁷ F.-M. Gapi, *Les Religions Traditionnelles et le Dialogue Interreligieux*, «Bulletin», n. 82, 1993, p. 70.

⁸ V. Mulago, *Symbolisme dans les religions traditionnelles africaines et sacramentalisme*, «Bulletin», n. 18, 1971, p. 170. Pour l’intervention du Prof. Ki Zerbo voir *Tradition et Modernisme en Afrique* (Rencontres Internationales de Bouaké), Paris 1965, p. 140.

⁹ V. Mulago, *Symbolisme...*, p. 171. Voir aussi H. Maurier, *Essai d’une Théologie du Paganisme*, Paris 1965, p. 55; B. Bernardi, *Dialogue...*, p. 90-91.

¹⁰ M. Tertrais, *La foi et la croyance dans le culte des Ancêtres*, «Bulletin», n. 70, 1989, p. 83-88.

signifie aucunement le rejet de Dieu. La religion africaine s'articule autour de deux vérités/croyances ou deux centres vitaux: Dieu et l'Homme¹¹.

Parler des RTA, c'est parler de l'homme africain intégral. Les RTA sont des religions *globales*, elles empreignent radicalement les cultures africaines, elles régissent toutes les relations de l'homme avec la nature et son milieu, elles inspirent le comportement politique, économique, social et artistique. Comment y distinguer clairement l'expérience religieuse et l'expérience profane? P. Tempels dira qu'aux yeux des Africains le monde est une immense *toile d'araignée* dont on ne peut toucher un fil sans le faire vibrer tout entier. Les RTA ne connaissent pas la conception dualiste occidentale: *sacrum et profanum*. Les RTA ne sont nulle part, mais elles sont partout, dans les consciences, les opérations spirituelles ou empiriques, les représentations, les attitudes, les gestes, les pensées, les images, les symboles, les contes, les proverbes, les dictons, les légendes, les mythes. Elles sont même dans le comportement des chrétiens, des musulmans, des athées, des indifférents¹².

Bien qu'il soit incorrect de définir les religions africaines comme des religions essentiellement fondées sur la crainte, la présence continue des esprits implique une pratique de la vie que l'on pourrait nommer „l'adoration individuelle”. Peut-on y voir la plus humble expression du culte? Il y a bien sûr des lieux sacrés, et les prêtres accomplissent leurs devoirs religieux et sociaux, mais les rapports entre une personne et les forces invisibles sont directs et personnels¹³. Selon V. Mulago, on pourrait ramener à trois chapitres les croyances et les manifestations religieuses des Négro-africains en général: croyances et pratiques para-religieuses (possession, magie bénéfique, magie maléfique), culte des ancêtres et conception de l'Être Suprême. Ceci nous permet de proposer une définition fonctionnelle de la RTA, nous la comprenons comme „une réalité socio-religieuse ou une structure sociale à caractère religieux en mutation permanente sous impact de différents phénomènes socio-culturels”. Cependant, pour les RTA, être en état de mutation ne signifie pas être en voie de disparition; les RTA constituent un certain substrat dont la symbiose avec les courants en présence donnera une réalité nouvelle. C'est dans ce contexte qu'il faut situer les religions traditionnelles et le christianisme¹⁴.

¹¹ V. Mulago, *Symbolisme...*, p. 171.

¹² P. Dalmais, *L'Église et les religions traditionnelles au Tchad*, «Bulletin», n. 44, 1980, p. 238; M. Kayitakibga, *Religion et famille au Rwanda: Une réflexion sur quelques symboles*, «Bulletin», n. 49-50, 1982, p. 141; G. Butturini, *De la participation des Religions traditionnelles africaines au dialogue interreligieux: possibilités et limites*, «Bulletin», n. 30, 1975, p. 307.

¹³ V. Mulago, *Symbolisme...*, p. 172.

¹⁴ L. Diouf, *Religions Traditionnelles et Christianisme au Sénégal*, „Bulletin”, n. 28-29, 1975, p. 42-43.

La permanence des RTA

La majorité des peuples africains au sud du Sahara suit encore aujourd'hui les RTA. Celles-ci continuent d'exercer une emprise durable sur les Africains convertis à l'islam et au christianisme. Les RTA ont fait preuve de leur capacité de survivre face aux épreuves culturelles étrangères, ainsi que de leur capacité d'adaptation face au christianisme, à l'islam et à la modernité. Chaque religion a un lien étroit avec la culture de son milieu naturel. Les RTA pénètrent toutes les manifestations de la vie sociale depuis la naissance jusqu'à la mort; elles forment un tout unitaire et dynamique, c'est une vision religieuse englobante¹⁵.

Quelle est donc la présence des RTA aujourd'hui? Premièrement, les RTA existent en *elles-mêmes*. Parmi les adeptes des RTA il y a, aujourd'hui, des personnes âgées et des jeunes qui restent „animistes”. Assez souvent la cause de leur persistance dans l'ancienne religion est commandée par un authentique respect pour l'enseignement et les lois des ancêtres. Comme exemple, on pourrait citer le cas du vieil Ogotamméli¹⁶ et de ses „entretiens avec Marcel Griaule”. Il y a ensuite ceux que l'on appelle les „néo-animistes”. Ce sont des personnes qui ont eu une instruction scolaire, ce sont des intellectuels qui professent leur adhésion à des cultes animistes traditionnels tout en ayant une connaissance des religions historiques. Il y a aussi ceux qui, après avoir été baptisés ou avoir appartenu à d'autres religions, ont préféré, en pleine conscience, se déclarer adeptes des anciennes croyances. Il y a eu quelques manifestations typiques de ce phénomène au moment de la déclaration d'indépendance des nouveaux Etats africains¹⁷.

La deuxième modalité de la présence des RTA aujourd'hui prend des *formes syncrétiques*. En entrant dans une synthèse religieuse (avec le christianisme ou avec l'islam), la RTA ne perd pas son caractère de primauté, elle est capable d'exprimer son origine et la plénitude de ses interrogations „premières” ou essentielles de la vie humaine. Grâce à ces ferments, la RTA constitue une réalité à l'interne de la totalité de la vie humaine et, par conséquent, de la vie des croyants eux-mêmes. Une synthèse entre christianisme et tradition ancestrale s'est faite, initialement, dans des Eglises indépendantes (par ex. le Kibanguisme ou l'Aladurisme) qui se sont révélées capables de traduire certains aspects du christianisme dans les catégories africaines. Ces mouvements représentent une sorte de „miroir grossissant” où les vieilles Eglises peuvent

¹⁵ M. Kayitakibga, *L'Eglise catholique en Afrique face aux Traditions Religieuses Africaines*, „Bulletin”, n. 69, 1988, p. 207-208.

¹⁶ M. Griaule, *Dieu d'eau: entretiens avec Ogotemméli*, Paris 2007, 233 p.

¹⁷ B. Bernardi, *Dialogue...*, p. 88-89.

voir le reflet de leur héritage. Il est bien certain que les Eglises indépendantes peuvent devenir des interlocuteurs privilégiés du dialogue entre les Églises chrétiennes et les religions d'origine. Toutefois, c'est à l'interne du monde chrétien que s'établit un dialogue particulier entre croyants et adeptes des religions d'origine, les chrétiens qui appartiennent à deux mondes – africain et chrétien. Authentiques héritiers de l'un ils sont aussi de légitimes représentants de l'autre. Il n'est pas rare que les chrétiens soient à la fois „animistes-nés” (croyant pleinement aux esprits) et militants socialistes pénétrés de marxisme (par ex. la Négritude¹⁸), non pas par juxtaposition, mais en vertu d'une possibilité inhérente aux religions africaines de s'ouvrir à des synthèses ultérieures.

Il y a ensuite la troisième forme de la présence des RTA aujourd'hui: des *sectes africaines modernes*. Ce sont l'Afrique centrale et les deux Congos qui abritent les sectes les plus dynamiques et les plus organisées: le Kibanguisme, le Mpadisme, le Kintwadi, le Kiyoka, le Mani, le Kitawala, le Lupumba, le Mau-Mau. Sur le plan religieux la secte se présente soit comme „hérésie” (déviation de la saine doctrine traditionnelle), soit comme „syncrétisme” (effort mal réussi d'acculturation entre différents types d'expression religieuse). S'agissant du christianisme, les sectes africaines qui s'en réclament apparaissent sous ce double visage: comme communautés chrétiennes séparées de l'Eglise, ou comme cultes traditionnels africains ayant assimilés l'apport d'éléments chrétiens, surtout dans l'expression du culte¹⁹.

Le dialogue avec les RTA

En partageant l'opinion du Mgr Th. Tshibangu, V. Mulago affirme que les RTA ont leur place permanente dans les cultures africaines, elles jouent leur rôle dans toutes les couches des populations africaines. Et si l'on veut construire une société intégrée et équilibrée, si l'on veut donner à l'Afrique la chance de rester elle-même, d'épanouir ses cultures et ses civilisations traditionnelles dans un esprit moderne, il faudra réserver à la religion la première place et en faire le fondement et le sommet de tout l'édifice culturel de l'Afrique noire²⁰. Et pourtant la plupart des agents d'évangélisation, des théologiens et des ethnologues partagent aujourd'hui la même opinion concernant la mission en Afrique:

¹⁸ Courant littéraire et politique, créé après la Seconde Guerre mondiale, rassemblant des écrivains noirs francophones, dont Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, Léon Gontran Damas, Guy Tirolien, Birago Diop et René Depestre notamment.

¹⁹ G. Butturini, *Les Interlocuteurs et les contenus du dialogue avec les Religions Africaines*, „Bulletin”, n. 26, 1974, p. 49, 123-125.

²⁰ V. Mulago, *Problématique d'une pensée religieuses africaine*, „Cahiers des Religions Africaines”, n. 3, janvier 1968, p. 11-12; idem, *Symbolisme...*, p. 174.

„Certains missionnaires en Afrique ont travaillé très dur, jusqu'à une période récente, pour déraciner la Religion Traditionnelle Africaine de la mentalité religieuse des gens. Il apparaît de plus en plus clairement aujourd'hui que leur tentative a été vaine. Il est pratiquement impossible de former un chrétien africain authentique sans tenir compte de ses propres traditions religieuses et de son contexte culturel"²¹.

Le premier point à éclaircir concerne la possibilité même d'établir un dialogue avec les adeptes des RTA. Y a-t-il des représentants officiels et qualifiés avec qui établir et maintenir un dialogue valable? La thèse (ou plutôt le préjugé) selon laquelle cette possibilité n'existe pas est basée sur un manque de connaissance exacte de la complexité de la situation animiste. Face à cette difficulté, l'élément essentiel à approfondir est l'aspect intégral de la RTA. Elle ne constitue pas une organisation à elle seule, détachée. Elle ne se distingue pas, ordinairement des autres institutions sociales, comme si elle était une église ordonnée avec une hiérarchie sacerdotale. En d'autres termes, il n'existe pas une „église animiste”, tout au plus, existe-t-il une „société animiste"²².

Sans fondateurs, sans livres sacrés

Dans quel contexte, un chrétien rencontre-t-il des religions traditionnelles? Dans le contexte extrêmement large, celui de la foi et de la culture. L'Afrique noire représente un milieu humain en pleine mutation familiale, politique et économique. On peut y distinguer des étapes de la succession suivante: islam, colonisation, christianisme, indépendance, idéologies modernes (Négritude, Marxisme). L'Afrique au sud du Sahara représente des sociétés en cours vers le métissage ethnique et culturel²³.

Il y a une autre difficulté à laquelle se heurte l'idée du dialogue avec les religions africaines: est-il possible de distinguer, dans les RTA, entre coutumes et culte des RTA? Cette distinction est difficile à dégager; en revanche, on rencontre des coutumes socio-religieuses. Il y a l'impact de l'islam et du christianisme sur les RTA. En conséquence, des questions se posent: quelles réalités le terme RTA recouvre-t-il? L'homme africain ignore-t-il vraiment ce que l'on appelle „athéisme”? La culture africaine traditionnelle est inintelligible sans la référence au religieux. Les RTA représentent une réalité socio-religieuse ou une structure sociale à caractère religieux qui apparaît comme

²¹ C.-D. Isizoh, *Rapport d'activités du Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux: Afrique*, „Pro Dialogo”, n. 101, 1999, p. 206.

²² B. Bernardi, *Dialogue...*, p. 87.

²³ M. Ngindu, *Rapport...*, p. 21.

substrat dans la symbiose: il n'y a pas de religion traditionnelle à l'état pur, mais elle est en mutation sous l'impact de l'islam, du christianisme, des courants modernes²⁴.

Des religions traditionnelles constituent un fait anormal: sans fondateurs, sans livres sacrés, sans organisations et sans représentants officiels, elles s'épuisent, semblerait-il, dans un fait local, phénoménologiquement peu dissemblable des traces de religiosité populaire. La religiosité africaine est pourvue de structures spécifiques comme doctrines, rites et comportements communs. Quel visage prendra donc le dialogue avec les RTA – religions tribales sans fondateurs, sans livres, sans sacerdoce, sans représentants qualifiés. Elles sont liées aux différents aspects de la vie, de la culture globale au point de s'y identifier. D'où la difficulté majeure: comment individualiser un donné religieux, comment l'„extraire” de la culture globale qui le véhicule? Si bien que dans cette perspective, on ne peut pas parler de dialogue au sens propre du terme, mais plutôt d'un dialogue *indirect* dont le contenu sera la connaissance des religions traditionnelles, la promotion et la défense de leurs caractéristiques²⁵.

La conversion – pourquoi?

Une autre particularité du dialogue avec les RTA tient aux difficultés objectives relevant de la nature ethnico-locale des religions africaines et du sentiment de culpabilité pesant sur les chrétiens: les „religions d'origine” étaient souvent ignorées ou considérées uniquement comme sujets de conversion. Ces deux types de difficultés nous mettent en garde contre deux extrêmes: idéalisation des religions africaines et méconnaissance de leur signification historique, c'est-à-dire de leur primauté. Il ne s'agit pas d'une primauté „chronologique” (on ne cherche pas rejoindre les origines religieuses de l'humanité), il s'agit de leur primauté historique. Il est indéniable que les religions africaines contiennent des ferments capables de produire, dans l'impact avec le christianisme et avec l'islam, de nouvelles synthèses religieuses²⁶.

Et la conversion, pour laquelle luttèrent des générations des missionnaires? Fruit de l'évangélisation, la conversion exige non pas la rupture totale d'avec la culture d'origine qui, surtout dans le contexte africain, signifie aussi la „religion d'origine”. La conversion est un regard neuf de foi à partir de l'annonce de l'évangile, selon lequel l'évangélisé accepte une autocritique fondamentale de sa culture/religion originelle. Il s'agit d'un processus à trois

²⁴ Idem, p. 22-24; L. Diouf, *Religions Traditionnelles...*, p. 41-43.

²⁵ G. Butturini, *Les Interlocuteurs...*, p. 127; idem, *Section...*, p. 56-57.

²⁶ G. Butturini, *Les Interlocuteurs...*, p. 123.

stades: rupture, interprétation, inculturation. Ces trois stades représentent évidemment une abstraction. La rencontre personnelle de la foi avec Dieu, en Jésus-Christ, est une démarche dont la complexité ne saurait être ainsi subdivisée. Dès le départ, il doit y avoir rupture, interprétation et inculturation puisque ces trois dimensions de la conversion connaissent leur progression continue. Ce qui nous paraît capital dans ce processus de la conversion c'est surtout l'autocritique (qui ne veut pas dire autodestruction) qui est inhérente à la conversion. Cette autocritique repose sur le double principe de *continuité* et de *dépassement*; continuité avec l'œuvre créatrice que recèle la réalité religieuse/culturelle des religions traditionnelles et dépassement de cette même réalité en tant que fruit d'un regard humain non encore parvenu à la plénitude du Verbe Révélateur²⁷.

Le double principe continuité/dépassement demande également que le sujet (adepte de la RTA) puisse faire une certaine identification du Dieu qui se réalise dans sa vision religieuse originelle. Il faut, par exemple, que le *Muntu* identifie le Père que lui révèle Jésus-Christ dans celui qu'il appelle *Nzambi*, tout en apprenant à le connaître bien au-delà ce qu'on disait jusque là. C'est précisément le moment critique de la rencontre entre culture traditionnelle et christianisme. L'acte ou le processus de l'autocritique implique des défis importants: difficulté d'un christianisme „chimiquement pur” qu'il faudrait extraire de la „culture missionnaire”; difficulté d'appréhender le donné fondamental de la culture traditionnelle au moyen des mutations profondes qui l'affectent aujourd'hui; difficulté psychologique d'une autocritique affectivement inquiétante. Dans la mesure où l'esprit des RTA est toujours vivant, il rentre dans l'assise existentielle vitale; si notre autocritique atteint ces racines profondes de notre existence, elle ne manquera pas de nous inquiéter. Il faut que cette autocritique soit constructive et nous mette en marche²⁸.

Historiquement, au cours de l'évangélisation de l'Afrique noire, la conversion n'a pas toujours été considérée comme „promotion sociale”. Dans les années 1960 l'élite africaine estime la religion chrétienne, telle qu'elle l'a apprise, peu apte à répondre aux systèmes philosophiques africains. Les Africains les moins éduqués semblent vivre leur foi soit par un syncrétisme religieux accompagné de certaines pratiques traditionnelles, soit en optant plus résolument pour la fidélité à leur religion traditionnelle. Ceci fait penser que ces religions traditionnelles continueront à exister. Les RTA ne sont pas organisées avec dogmes, clergé et rituels fixes. On peut cependant en dégager un certain nombre de tendances et de valeurs, d'attitudes en face de la vie²⁹.

²⁷ L. Diouf, *Religions Traditionnelles...*, p. 62-63.

²⁸ Idem, p. 63-64.

²⁹ P. Dalmais, *L'Eglise...*, p. 239-241.

Il est vrai que les Religions Traditionnelles manquent d'interlocuteurs et de structures du dialogue. Mais l'idée que le dialogue avec les RTA est difficile peut avoir sa source dans la méconnaissance et la sous-estimation de celles-ci. Il convient d'envisager deux sortes de dialogues pour ce qui concerne les RTA: le dialogue *direct* (ordinaire), rencontre, compréhension mutuelle, respect, échange de l'expérience de Dieu (comme à Assise en 1986) et le dialogue *indirect*, à l'intérieur du christianisme, avec ceux qui désirent devenir chrétiens et avec ceux qui le sont déjà³⁰.

L'objectif du dialogue avec les RTA

Nous pouvons porter notre attention sur les principales valeurs religieuses des RTA, en vue du dialogue interreligieux. Premièrement, ce sont les *valeurs d'existence*: „Il vaut mieux avoir une religion que pas du tout”; en ce sens tout homme animé de quelque croyance solide est apte à soutenir le dialogue religieux. Ensuite, ce sont les *valeurs de croyances* et essentiellement l'affirmation de Dieu. Les RTA affirment l'universalité et l'unité de Dieu, même si les théologies des différentes ethnies ont du mal à concilier toutes les nominations et dénominations de Dieu. L'existence de Dieu est affirmée par la loi de médiation et les médiateurs de Dieu. L'existence de l'Être Suprême est clairement mentionnée, mais sa personnalité nous échappe et nous ne la saisissons que dans les signes et démarches de médiation. Enfin, les *valeurs de spiritualité*: les noms théophores et autres expressions linguistiques³¹. La spiritualité de la religion traditionnelle, comme manière d'aller vers Dieu, est un mode de vie et de pratique quotidienne. Elle recourt à la médiation, à la participation, à l'unité harmonieuse de tout le tissu de la vie personnelle, communautaire et sociale. Bien des points peuvent s'éclairer mutuellement: la croyance en Dieu, le monde spirituel, les fins dernières, la relation avec les ancêtres (et d'autres médiateurs), les sacrifices, la liturgie, l'initiation traditionnelle, l'oralité, le mariage coutumier, la sagesse des proverbes³².

B. Bernardi propose trois lois fondamentales du dialogue avec la RTA: connaître pour comprendre, comprendre pour respecter, respecter pour dialoguer. La connaissance de la phénoménologie religieuse africaine ne s'improvise pas, elle demande étude, préparation, sympathie. Il s'agit de donner une expression systématique à une phénoménologie qui se réalise de

³⁰ F.-M. Gapi, *Les Religions Traditionnelles...*, p. 70-71.

³¹ A. Sanon, *Religions Traditionnelles...*, p. 96; H. Hohegger (dir.), *Dieu dessécha le fleuve. La relation Homme-Dieu dans les traditions orales (Rép. Du Zaïre)*, Bandundu (Zaïre) 1978, p. 171-173.

³² A. Sanon, *Religions Traditionnelles...*, p. 97-100; P. Dalmais, *L'Eglise...*, p. 242-246; M. Kayitakibga, *Religion et famille...*, p. 141; F.-M. Gapi, *Les Religions Traditionnelles...*, p. 72-74.

manière spontanée, vécue, mais presque toujours dénuée d'expression littéraire ou écrite³³.

Conclusion

La possibilité du dialogue interreligieux avec les Religions Traditionnelles Africaines est une question ouverte. Nous n'avons mentionné que quelques points de repère ayant pour ambition d'entamer le débat dont les dimensions demeurent toujours imprévisibles. Puisque le dialogue interreligieux s'impose avec beaucoup d'évidence comme le thème dominant des années à venir en théologie, il est important de se poser la question sur la place que les RTA occuperont dans ce dialogue? S'agira-t-il du dialogue entre „génie du paganisme” et „génie du christianisme”? Y a-t-il la place pour les RTA parmi les grandes religions du monde – et quelle serait leur place? Sans fondateurs, sans livres sacrés... les RTA existent toujours comme matrice culturelle des millions d'Africains. De la rencontre avec le christianisme, les RTA ne sortiront ni réduites, ni occultées par la splendeur d'une grande religion. Le dialogue avec les RTA et l'enrichissement mutuel sont légitimement possibles. L'impact des valeurs religieuses africaines sur la théologie africaine et la tradition chrétienne est déjà considérable. Les RTA, humanisant à part entière et valorisées par la foi chrétienne, sont devant une chance historique de devenir le porte-parole de la foi chrétienne vécue en Eglise. Le *Message de l'Assemblée Spéciale pour l'Afrique du Synode des Évêques* (6 mai 1994) fait appel au dialogue avec les RTA (n. 21). L'expression „Eglise-Famille”, dans la conception africaine, peut s'avérer pleine de potentialités. La Famille humaine est par définition œcuménique³⁴.

TRADYCYJNE RELIGIE AFRYKAŃSKIE JAKO NOWY LOCUS THEOLOGICUS

Streszczenie

Czy teologia religii otwarta jest na tradycyjne religie afrykańskie? Jaka rolę religie te odgrywają w dialogu międzyreligijnym? Po długim okresie niejasności semantycznej (animizm, poganizm, fetyszyzm, religie pierwotne, religie przodków) – religioznawcy i etnologowie próbują denominację: **tradycyjne religie afrykańskie (TRA)**. Należące do kultur tradycji ustnej na południe od Sahary, TRA cechuje antropocentryzm i holistyczna wizja kosmosu. Pomimo kolonizacji, chrystianizacji, islamizacji i radykalnej trans-

³³ B. Bernardi, *Dialogue...*, p. 91.

³⁴ Note de la rédaction, „Pro Dialogo”, n. 87, 1994, p. 208-209; E. Renaud, *Eglise-Famille et Dialogue Interreligieux*, „Pro Dialogo”, n. 89, 1995, p. 167-170.

formacji społeczno-politycznej Czarnej Afryki w latach 60. XX wieku, dzisiaj, TRA obecne są nie tylko w życiu „animistów”, ale i afrykańskich chrześcijan, muzułmanów i adeptów nowych ruchów religijnych. Czy możliwy jest dialog z TRA, które nie posiadają tekstów świętych, nie wypromowały hierarchicznego autorytetu religijnego, nie wprowadzają rozróżnienia pomiędzy *sacrum* i *profanum*? Mimo braku interlokutora na miarę wielkiej religii, możliwy jest dialog z takimi wartościami TRA jak mediacja przodków, hierarchia świata duchów, idea Boga, spirytualistyczna wizja kosmosu, holistyczna wizja rzeczywistości, antropocentryzm a transcendencja. Należy również wziąć pod uwagę wpływ TRA na afrykańskie chrześcijaństwo.

HISTORIA MISJI

Studia Misjologiczne 2011, t. 4, s. 30–42

Ks. Franciszek Jabłoński*

Gniezno

390. ROCZNICA POWSTANIA KONGREGACJI EWANGELIZACJI NARODÓW (1622–2012)

Wprowadzenie

W 2012 r. mija 390. rocznica powstania ważnej instytucji dla dzieła ewangelizacji misyjnej świata, jaką jest Kongregacja Ewangelizowania Narodów¹. Jest to okazja do ukazania historii jej powstania, ukonstytuowania się w dokumentach Kościoła oraz zaprezentowania jej osiągnięć i współczesnej działalności.

Koordinacja i swego rodzaju nadzór nad misyjną działalnością Kościoła, w różny sposób stawały się aktualne w poszczególnych okresach historii Ludu Bożego. Niezwykle ważnym momentem było zapoczątkowanie na szeroką skalę tzw. misji zewnętrznych, co łączyło się przede wszystkim z odkryciami geograficznymi².

3 maja 1493 r. papież Aleksander VI bullą *Eximiae devotionis* podzielił świat linią demarkacyjną (*divisio mundi*) na dwie części, powierzając Koronie hiszpańskiej oraz portugalskiej „patronat” nad terytoriami, które wraz z podbojem owe Korony miały ewangelizować³.

★ **Ks. Franciszek Jabłoński**, dr teologii w zakresie misjologii, członek SMP.

¹ W artykule ujednolicono nazwę Kongregacji, różnie zapisywaną w tłumaczeniach. Autor opowiada się za tłumaczeniem: Kongregacja Ewangelizowania Narodów.

² Por. E. Szafrowski, *Kuria Rzymska*, Warszawa (ATK) 1981, s. 149.

³ Por. A. Kmieciak, *Posyłam was. Misja Chrystusa Odkupiciela powierzona Kościołowi*, Warszawa 1995, s. 15-16; K. Czermak, *Misje odnawiają Kościół*, Tarnów 1996, s. 56.

Dla misji katolickich otwierały się wówczas podwoje Chin, Dalekiego Wschodu, Ameryki Łacińskiej oraz terenów znajdujących się wzdłuż zachodnich wybrzeży Afryki. Otwierające się zatem nowe możliwości pracy misyjnej nie pozostawały bez wpływu na pobudzenie ducha misyjnego. Wraz z nimi pojawiła się coraz pilniejsza potrzeba powstania instytucji kościelnej, która koordynowałaby całą działalność misyjną, gromadziła środki materialne oraz pomagała w zaspokojeniu najpilniejszych potrzeb na terytoriach misyjnych. Dodatkowym czynnikiem przemawiającym za powstaniem takiej instytucji były nasilające się z czasem trudności związane ze wspomnianym patronatem, które polegały na wykorzystywaniu działalności misyjnej do celów ekspansji kolonialnej oraz dotkliwy brak formacji miejscowego duchowieństwa na terytoriach misyjnych⁴.

1. Kongregacja i historia jej powstania

Idea powstania kongregacji zajmującej się całokształtem działalności misyjnej kształtowała się przez długi czas. Pod koniec XIII w. po raz pierwszy ideę powołania do życia takiej kongregacji podjął słynny publicysta, filozof i mistyk, a przy tym gorliwy misjonarz, Ramon Lul (1232–1315?), zwany też „doktorem misji”. Prośbę w sprawie powołania kongregacji skierował dwukrotnie do papieży: Celestyna V w 1294 r. i do Bonifacego VIII w 1295 r.⁵

23 lipca 1568 r. Pius V, idąc za radą przełożonego generalnego jezuitów, o. Francesco Borgia (św. Franciszek Borgiasz), powołał aż dwie kongregacje: pierwszej powierzył zadanie poszukiwania bardziej odpowiednich środków (sposobów) do nawracania mieszkańców północnej Europy, na terytoriach protestanckich (*Congregatio Germanica*), drugą zaś dla prowadzenia misji w Indiach Zachodnich i Wschodnich. Pierwsza z tych kongregacji nigdy nie funkcjonowała, druga natomiast, po obiecującym początku, nie rozwinęła szerszej działalności – głównie na skutek niechęci i sprzeciwu króla Hiszpanii, Filipa II (1527–1598), obawiającego się ograniczenia dotychczasowych wpływów hiszpańskich. Kongregacja ta istniała bardzo krótko⁶.

Grzegorz XIII (1572–1585) podjął próbę reaktywowania kongregacji powołanej przez Piusa V, ale nie przyniosło to trwałych efektów. Sykstus V konstytucją *Immensa aeterni Dei* z 22 stycznia 1588 r. powołał do życia 15 kongregacji. Jednak żadnej z nich nie powierzono starania o rozkrzewianie wiary. Kolejne inicjatywy utworzenia kongregacji podjął Klemens VIII

⁴ Por. T. Wojda, *Kongregacja ds. Ewangelizacji Narodów*, „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie 8-9 (1992), s. 52-53.

⁵ Por. R. Skowronek, *Kongregacja Ewangelizowania Narodów w rozwoju historyczno-prawnym*, „Prawo Kanoniczne” 16 (1973) 3-4, s. 191-192.

⁶ Tamże, s. 192; por. A. Kmicik, *Posyłam was...*, s. 15.

(1592–1605). W 1594 r. powołał specjalną kongregację dla spraw misji prowadzonych w Abisynii, w następnym zaś roku ustanowił inną kongregację dla Italo-Greków, a 11 sierpnia 1599 r. erygował kongregację, która otrzymała stabilną nazwę: *Congregatio de Propaganda Fide*. Jednakże i ta kongregacja działała tylko przez rok (ostatnie posiedzenie odbyło się 14 sierpnia 1600 r.). Niepowodzeniem zakończyły się również próby reaktywowania kongregacji, podjęte przez Pawła V (1605–1621). Mówiąc o wysiłkach, zmierzających do powołania centralnego organu dla spraw misji, trzeba w tym miejscu wspomnieć dzieło karmelity Tomasza od Jezusa, pt. *De procuranda salute omnium gentium* (...), opublikowane w 1613 r. W tym właśnie opracowaniu autor przedstawił strukturę i zadania przyszłej Kongregacji Rozkrzewiania Wiary⁷.

Hiszpańscy karmelici reformowani, którzy w tym czasie podjęli pracę misyjną na Bliskim Wschodzie, oraz włoscy klerycy regularni ciągle zachęcali do założenia rzymskiej kongregacji dla rozkrzewiania wiary. Generał zakonu karmelitów, Dominik od Jezusa i Maryi, który w czasie bitwy z czeskimi protestantami pod Białą Górą w Czechach (1620) niósł przed oddziałami Ligii Katolickiej krzyż, zagrzewający do zwycięstwa, starał się przekonać zaprzyjaźnionego kard. Alessandro Ludovici z Bolonii o konieczności utworzenia takiej instytucji. Gdy kardynał ten został papieżem (Grzegorz XV, 1621–1623), sprawa utworzenia kongregacji została przyspieszona⁸.

Grzegorz XV w dniu 6 stycznia 1622 r. w uroczystość Objawienia Pańskiego „w przekonaniu, że najważniejszym zadaniem urzędu pasterskiego jest rozkrzewianie wiary, aby przez nią ludzie zostali doprowadzeni do poznania i czci prawdziwego Boga”, powołał do życia kongregację złożoną z 13 kardynałów, 2 prałatów, 1 sekretarza, której przekazał zadanie rozkrzewiania wiary w świecie. Bullę założycielską *Inscrutabili divinae providentiae* Grzegorz XV wydał 22 czerwca 1622 r.⁹

W bulli papież napisał: „Nasi Poprzednicy – Papieże, kierując się troską pasterską, z nakładem środków, z gorliwością i zapobiegliwością pracowali nad tym, aby nie zbrakło pracowników na tak wielkim żniwie i aby nie zaniedbywano tych szlachetnych starań, niemniej My, aby móc z większą jeszcze czujnością, troskliwością i zapałem prowadzić dalej to dzieło, i aby w przyszłości kontynuować je mogli Nasi następcy, uznaliśmy za słuszne powierzyć tę sprawę szczególnej trosce kilku Czcigodnych Braci naszych,

⁷ Por. E. Szafrowski, *Kuria Rzymska...*, s. 150-151, por. „Annuario Pontificio. Per L'Anno 2011”, Città del Vaticano 2011, 1840.

⁸ Por. *Historia Kościoła katolickiego*, Warszawa 1986, t. 3, s. 207.

⁹ Tamże.

Kardynałów św. Kościoła Rzymskiego, co też istotnie pismem niniejszym powierzamy im i zlecamy”¹⁰.

Pierwsze poczynania członków nowej kongregacji charakteryzował pełen nadziei optymizm, idący w parze z dobrze rozważonym planem. Kongregacja miała nadzwyczaj zdolnego i zręcznego sekretarza – ks. Francesco Ingolio. Wiele też zawdzięczała zapałowi wspomnianego karmelity – Dominikowi od Jezusa i Maryi, który wkrótce został dokooptowany do kongregacji. Jeden z prałatów, Hiszpan Vives przekazał do dyspozycji kongregacji swój pałac przy placu Hiszpańskim (*Piazza di Spagna*)¹¹.

Dnia 14 stycznia 1622 r. odbyło się pierwsze posiedzenie kongregacji, na którym postanowiono:

– wysłać listy apostolskie do nuncjuszy, polecające przesłać sprawozdanie na temat stanu religijnego na powierzonych im terenach oraz zebrać odpowiednie informacje i wskazać kongregacji środki i propozycje w celu rozkrzewienia wiary w ich nuncjaturach;

– przygotować bullę erekcyjną dla powołanej kongregacji, z określeniem jej uprawnień i przywilejów¹².

Podczas następnego posiedzenia, w marcu 1622 r., wyznaczono już etapy pracy i przedłożono propozycje dotyczące finansowego zabezpieczenia działalności kongregacji, przy czym w tym zakresie zwłaszcza kardynałowie wykazywali ofiarność. Papież powierzył kongregacji zadanie „omówienia i wyjaśnienia całokształtu problemów i każdej pojedynczej sprawy”, najważniejszych w owym czasie i związanych z rozkrzewianiem wiary katolickiej na całym świecie. Organizacyjnie rozwiązano to w ten sposób, że kulę ziemską stosownie do liczby kardynałów kongregacji podzielono na 13 regionów. Każdy z tych regionów był terytorium działania dla jednego kardynała. Natomiast 13 nuncjuszy lub wikariuszy patriarchalnych reprezentowało je na zewnątrz. Nuncjusze, oprócz dotychczasowych zadań, mieli także obowiązek troszczenia się o czysto religijne sprawy i byli odpowiedzialni za realizację zadań Kongregacji Rozkrzewiania Wiary w swojej „prowincji”. To *division provinciarum totus orbis terrarum* stanowi wspinały początek nowego dzieła, które nie bez racji można porównać z pierwszymi Zielonymi Świątkami. Jest godne odnotowania, że z 13 „prowincji” 8 było wyłącznie europejskich. Dwie dalsze „prowincje” obejmowały Hiszpanię i Portugalię z ich zamorskimi koloniami i posiadłościami. Tylko trzy „prowincje” były „ziemiami

¹⁰ Grzegorz XV, Bulla *Inscrutabili divinae providentiae* (22 czerwca 1622 r.), w: „Breviarium Missionum”, Warszawa 1979, cz. 1, 32–37.

¹¹ Por. *Historia Kościoła katolickiego...*, s. 208.

¹² Por. E. Szafrowski, *Kuria Rzymska...*, s. 151.

pogańskimi” niezależnymi od Europejczyków, oczywiście z chrześcijańskimi enklawami: Azja Mniejsza, Bliski Wschód i Afryka Północna¹³.

W piśmie do nuncjuszy, w którym zawiadomiono ich o utworzeniu kongregacji, określano także jej zadania, mające na celu nawracanie herezyków i niewierzących, chronienie niedotkniętych jeszcze przez reformację ludów i stworzenie barier, zapobiegających dalszym postępom religijnego nowatorstwa. Działalność misyjna stała więc na drugim miejscu i nie była uwydatniona. W ten sposób pierwszym praktycznym terytorium działalności kongregacji miała być – obok Bliskiego Wschodu – przede wszystkim Europa Środkowa i Północna, a jako główne zadania wymieniano: troska o zagrożony katolicyzm w krajach znajdujących się pod rządami protestantów, rozważne przywracanie obrządku katolickiego na terytoriach, które w wyniku wojny trzydziestoletniej otrzymały znów katolickiego władcę, wykorzystywanie każdej nadarzającej się sposobności do głoszenia Ewangelii czy pełnienia służby Bożej na niedostępnych dotychczas terytoriach, a także posyłanie misjonarzy oraz angażowanie do tej działalności księży pochodzących przeważnie z zakonów. Ponadto kongregacja od początku zabraniała podejmowania jakiegokolwiek działalności politycznej i starała się nawet rezygnować z wszelkich kościelno-politycznych korzyści na rzecz realizacji celów religijnych i duszpasterskich¹⁴.

Na szóstym posiedzeniu kongregacji (25 kwietnia 1622 r.) stworzono specjalną Komisję Kardynałów dla Seminariów i Kolegiów w Rzymie¹⁵.

Już w ciągu pierwszych lat jej istnienia napływały ofiary pieniężne z Neapolu i Genui, od wicekróla Hiszpanii i od arcybiskupa Salzburga. Do tego dochodziły pewne sumy wpłacane przez kardynałów i dotacje od papieża. Pieniądze przeznaczano na realizację wielkich zadań, a następnie, w sposób rygorystyczny, na takie cele, jak: kształcenie misjonarzy, pokrywanie ich kosztów podróży i utrzymanie. Z zasady odrzucano prośby o udzielenie pomocy pieniężnej konwertytom czy też o finansowe wsparcie literatury katolickiej¹⁶.

Grzegorz XV przyznał nowej dykasterii liczne przywileje i udzielił specjalnej jurysdykcji oraz przewidział dla niej specjalne uposażenie, aby mogła swobodnie rozwijać swoją działalność. Nowa kongregacja otrzymała również władzę sądowniczą w odniesieniu do spraw związanych z misjonarzami oraz osobami podlegającymi tej dykasterii. Dotyczyła ona spraw cywilnych i karnych, także w pierwszej instancji. Wspomnianych wyżej uprawnień udzielił Grzegorz XV konstytucją *Cum inter multiplices*, z dnia 14 grudnia 1622 r.

¹³ Por. *Historia Kościoła katolickiego...*, s. 208.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Por. A. Kmiciek, *Posyłam was...*, s. 20.

¹⁶ Por. *Historia Kościoła katolickiego...*, s. 210.

Tak obszerna kompetencja sprawiła, że Kongregacja Rozkrzewiania Wiary stała się organem niezależnym od innych kongregacji, a nawet od trybunałów Kurii Rzymskiej. Nie trwało to jednak zbyt długo. Innocenty XII, konstytucją *Romanus pontifex curae* (17 września 1692 r.), ograniczył władzę sądowniczą tylko do spraw spornych związanych z administracją samej kongregacji. Ponadto, mając na uwadze dokładniejsze załatwianie spraw, sama kongregacja zaczęła przekazywać różne sprawy – zgodnie z kompetencją – m.in. do św. Oficjum, Penitencjarii Apostolskich czy Kongregacji Soboru. Innym źródłem ograniczenia kompetencji stawały się przywileje papieskie przyznawane zakonowi misyjnym, jak również – tzw. prawo patronatu królewskiego Hiszpanii i Portugalii – co w wielu wypadkach wykluczało w praktyce możliwość ingerencji kongregacji na podległych jej teoretycznie terytoriach¹⁷.

Nowo powstała kongregacja rozpoczęła swoją pracę od nawiązania ścisłych i regularnych kontaktów z nuncjuszami, biskupami, przełożonymi generalnymi oraz wieloma innymi osobami kompetentnymi w sprawach misyjnych. W efekcie zgromadzono obfity i bardzo cenny materiał, ukazujący mniej lub bardziej rzeczywisty obraz misji. Na podstawie lektury zebranych informacji oraz różnych sugestii, doświadczeń i przemyśleń ludzi, a zwłaszcza jej pierwszego sekretarza – ks. Francesco Ingolio, opracowano liczne dekrety i instrukcje, których zasadniczy charakter ilustrują następujące decyzje:

- całkowite oderwanie misji od kolonializmu,
- odsunięcie misjonarzy od polityki i handlu,
- wprowadzenie odpowiedniej formacji duchowej i intelektualnej dla misjonarzy,
- rozwijanie formacji miejscowego duchowieństwa,
- dostosowywanie pracy misyjnej do kultury i zwyczajów miejscowych.

Rozporządzenia te miały wielką wagę, w wielu przypadkach bowiem oczyszczały misje z krzywdzących podejrzeń, uwypuklając ich wymiar duchowo-religijny, oraz nakreślały jasny program działania misyjnego zarówno kongregacji, jak i samych misjonarzy¹⁸.

Spośród wybitnych prefektów kongregacji należy wymienić kard. Stefano Borgia. Pełnił ten urząd od 16 sierpnia 1802 r. do 23 listopada 1804 r. (wcześniej był pro-prefektem). Interesował się on w sposób szczególny Chinami. W dwóch programowych memoriałach zwracał uwagę na ustanowienie biskupów rodzimych w Chinach oraz język chiński w liturgii. „Niech ktokolwiek spróbuje – pisał – czytać modlitwę napisaną łacińskimi literami,

¹⁷ Por. E. Szafrowski, *Kuria Rzymska...*, s. 151-152, por. R. Skowronek, *Kongregacja Ewangelizowania Narodów...*, s. 194-195.

¹⁸ Por. T. Wojda, *Kongregacja ds. Ewangelizacji Narodów...*, s. 52-53.

ale po chińsku i niech potem powie szczerze, jakie uczucia i skutki odnalazł w swoim sercu”¹⁹.

2. Kongregacja w dokumentach Kościoła

Po opublikowaniu bulli erekcyjnej w 1622 r. działalność kongregacji i jej kompetencje ukazywane były w późniejszych dokumentach Kościoła aż do czasów nam współczesnych.

Pius IX powołał do życia nową dykasterię rzymską pod nazwą Kongregacji Rozkrzewienia Wiary dla spraw Obrządku Wschodniego (*Congregatio de Propaganda Fide pro negotiis ritus orientalis*), zlecając jej całkowitą troskę o chrześcijan tego obrządku (konstytucja apostolska *Romani pontifices* z 6 stycznia 1862 r.). Kongregacja ta stanowiła część składową Generalnej Kongregacji Rozkrzewienia Wiary, z którą łączył ją wspólny kardynał prefekt, lecz z własnym sekretarzem, własnymi konsultorami i urzędnikami²⁰.

29 czerwca 1908 r. papież Pius X konstytucją *Sapienti consilio* dokonał ogólnej reformy Kurii Rzymskiej, która objęła także Kongregację Rozkrzewiania Wiary. Papież chciał przede wszystkim dokładniej określić terytorialny zakres jurysdykcji tej kongregacji. Według konstytucji „jurysdykcja Kongregacji Rozkrzewiania Wiary obejmuje terytoria, na których nie ustanowiono jeszcze hierarchii, czyli trwa tzw. status misyjny”. Jako kryterium zatem przyjęto w zasadzie fakt ustanowienia hierarchii. Chodzi o podział na diecezje, dla których ustanawia się pełnoprawnych pasterzy. W sprawie terytoriów, posiadających już hierarchię, uczyniono rozróżnienie na te, na których ten stan jest ustabilizowany oraz na te, na których dopiero niedawno ustanowiono hierarchię. Papież zarządził, że również te ostatnie terytoria będą podlegały jurysdykcji Kongregacji Rozkrzewiania Wiary (por. *Sapienti consilio* I,6,1). W odniesieniu do zakonników, pracujących na misjach postanowiono, że będą podlegali kongregacji w zakresie spraw misyjnych, natomiast w sprawach zakonnych Kongregacji Zakonników (por. *Sapienti consilio* I,6,5)²¹.

Do ostatecznego oddzielenia i pełnego usamodzielnienia się Kongregacji Rozkrzewienia Wiary i Kongregacji Rozkrzewienia Wiary dla spraw Obrządku Wschodniego w autonomiczne dykasterie doszło za pontyfikatu Benedykta XV. Na mocy motu proprio *Dei providentis* z 1 maja 1917 r., zniósł on Kongregację Rozkrzewienia Wiary dla spraw Obrządku Wschodniego i ustanowił, niezależnie od Kongregacji Rozkrzewienia Wiary, Kongregację

¹⁹ Por. A. Kmicik, *Posyłam was...*, s. 20-21.

²⁰ Por. R. Skowronek, *Kongregacja Ewangelizowania Narodów...*, s. 195-196.

²¹ Por. E. Szafrowski, *Kuria Rzymska...*, s. 153-154.

dla Kościoła Wschodniego (*Congregatio pro Ecclesia orientali*), której prefekturę zastrzegł dla siebie i swych następców²².

Normy prawne dotyczące kongregacji zostały zawarte w Kodeksie Prawa Kanonicznego (27 maja 1917 r.). Przepisy kodeksowe dotyczące kongregacji zawiera kan. 252 KPK z 1917 r. podzielony na pięć paragrafów. „Kongregacja Rozkrzewienia Wiary kieruje misjami do głoszenia Ewangelii i nauki katolickiej, ustanawia i zmienia niezbędnych misjonarzy, ma władzę rozpatrywania, działania i wykonywania wszystkiego, co w tej sprawie jest konieczne i pożyteczne” (kan. 252 § 1 KPK). Ta ogólnie powierzona jej troska i władza nad misjami zawiera bardzo szeroki wachlarz uprawnień i zadań, który został rozpatrzony w trzech aspektach: terytorialnym, personalnym i rzeczowym²³.

Kolejnym dokumentem zawierającym informacje o kongregacji jest dekret misyjny *Ad gentes divinitus* II Soboru Watykańskiego. Kongregacji Rozkrzewiania Wiary poświęcony jest prawie cały numer 29 w rozdziale V, zatytułowanym: *Organizacja działalności misyjnej* – „*De ordinatione activitatis missionalis*”²⁴. Papież Paweł VI w motu proprio *Ecclesiae sanctae* (6 lipca 1966 r.) wydał normy wykonawcze do czterech dekretów Soboru Watykańskiego II. Dokument składa się z trzech części:

– Normy wykonawcze do dekretu *Christus Dominus* (o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele) i *Presbyterorum ordinis* (o posłudze i życiu kapłanów),

– Normy wykonawcze do dekretu *Perfectae caritatis* (o przystosowanej odnowie życia zakonnego),

– Normy wykonawcze do dekretu *Ad gentes divinitus* (o misyjnej działalności Kościoła).

Normy wykonawcze do dekretu misyjnego zawierają także wskazania dotyczące Kongregacji Ewangelizowania Narodów²⁵.

15 sierpnia 1967 r. Paweł VI wydał konstytucję apostolską *Regimini Ecclesiae universae*. Konstytucja ta dotyczy reorganizacji Kurii Rzymskiej. Zawiera wskazania na temat kompetencji wszystkich kongregacji, dostosowanych do aktualnych potrzeb Kościoła²⁶. Rozdział IX tej konstytucji (numery 81–91)

²² Por. R. Skowronek, *Kongregacja Ewangelizowania Narodów...*, s. 196.

²³ Por. tamże, s. 197-198.

²⁴ Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002.

²⁵ Normy wykonawcze do dekretu II Soboru Watykańskiego *Ad gentes divinitus* zawarte w motu proprio Pawła VI *Ecclesiae sanctae* (6 lipca 1966 r.), w: „*Breviarum Missionum*”, Warszawa 1979, cz. 1, s. 421-428 (tłum. F. Wodecki SVD).

²⁶ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2, Olsztyn 1986, s. 136.

papież poświęcił kongregacji, zmieniając jej nazwę na: Święta Kongregacja Ewangelizowania Narodów, czyli Rozkrzewiania Wiary²⁷.

Kolejnym dokumentem dotyczącym działalności kongregacji jest konstytucja apostolska Jana Pawła II *Pastor bonus* (28 czerwca 1988 r.). Kongregacji Ewangelizowania Narodów poświęcone są artykuły 85–92²⁸. Papież z nazw kongregacji usunął słowo „święta”. Od tego czasu kongregacja nosi nazwę: Kongregacja Ewangelizowania Narodów.

3. Kongregacja i jej osiągnięcia

Jednym z ważnych osiągnięć kongregacji jest opracowanie i wydanie Instrukcji dla wikariuszy apostolskich, udających się do prowincji chińskich: Tonkinu i Kochinchiny z 1659 r., nazywanej też *Magna Charta* Kongregacji, zaadresowanej do wikariuszy apostolskich w Chinach i Indochinach oraz zawierającej wskazówki dla wszystkich misjonarzy. Dwie z nich zasługują na szczególną uwagę: zaproszenie do wspierania miejscowego duchowieństwa oraz zobowiązanie do inkulturacji, z zakazem zwalczania zwyczajów i tradycji danego kraju (z wyjątkiem tych sprzecznych z wiarą i moralnością)²⁹.

Kolejnym osiągnięciem jest Collegium Urbanum, założone przez papieża Urbana VIII (1623–1644) bullą *Immortalis Dei Filius* dnia 1 sierpnia 1627 r., dla seminarzystów z krajów misyjnych. Do 1926 r. Collegium miało siedzibę w budynku Kongregacji Ewangelizowania Narodów przy Placu Hiszpańskim. W 1928 r. papież Pius XI przeniósł uczelnię do nowego kompleksu budynków na szczycie rzymskiego wzgórza Gianicolo, tuż przy Watykanie. Collegium Urbanum przygotowało wiele pokoleń kapłanów-autochtonów, a także większość biskupów z młodych Kościołów, które obecnie w większości same zapewniają formację miejscowego duchowieństwa w licznych miejscowych seminariach niższych i wyższych.

Przy Collegium Urbanum Kongregacja Seminariów i Instytucji Naukowych, dekretem z 1 września 1933 r., erygowała Papieski Instytut Misyjny, z prawem przyznawania stopni akademickich w dziedzinach misjologicznych i prawnych. Jan XXIII, w motu proprio *Fidei propaganda* z 1 października 1962 r., przyznał uczelni tytuł Papieskiego Uniwersytetu Urbaniana.

²⁷ Paweł VI, Konstytucja apostolska *Regimini Ecclesiae universae* (15 sierpnia 1967 r.), w: *Ustrój hierarchiczny Kościoła, Wybór źródeł*, red. W. Kacprzyk, M. Sitarz, Lublin 2006, s. 187-189.

²⁸ Jan Paweł II, Konstytucja apostolska Jana Pawła II *Pastor bonus*, w: Jan Paweł II, *Dziela zebrane*, t. IV, Kraków 2007, s. 71-72; *Ustrój hierarchiczny Kościoła...*, s. 241-242.

²⁹ Por. Congregatio Pro Gentium Evangelizatione, *Guida Delle Missioni Cattoliche 2005*, Roma, Urbaniana University Press 2005, 10. *Instrukcja Kongregacji Rozkrzewiania Wiary dla wikariuszy apostolskich, udających się do prowincji chińskich: Tonkinu i Kochinchiny*, w: „Breviarium Missionum”, Warszawa 1979, cz. 1, s. 41-56.

Od 1966 r. Papieski Uniwersytet Urbaniana podjął się zadania afiliacji wyższych seminariów duchownych i instytutów filozoficznych, teologicznych, misjologicznych i prawa kanonicznego z krajów Afryki, Azji, Ameryki Łacińskiej, Oceanii i Europy. Na uniwersytecie znajduje się również Biblioteka Misyjna³⁰, która odegrała istotną rolę podczas Wystawy Misyjnej, zorganizowanej na życzenie Piusa XI z okazji Roku Jubileuszowego w 1925 r. Biblioteka ta liczy przeszło 100 000 pozycji, od 1933 r., co roku, publikuje *Bibliografię Misyjną*, czyli katalog wszystkich publikacji misyjnych³¹.

Już w 1626 r. powstała drukarnia, nazywana Polyglotta Vaticana, drukująca książki w językach narodów misyjnych. Za pontyfikatu św. Piusa X drukarnia Polyglotta, podlegająca kongregacji, została połączona z drukarnią watykańską. Zaangażowanie kulturalne i misyjne kongregacji ma swoją kontynuację w zbieraniu wszystkich dokumentów misyjnych przechowywanych w archiwum, które powstało w momencie utworzenia kongregacji.

Do osiągnięć kongregacji można także zaliczyć: erygowanie przeszło 1500 terytoriów misyjnych, z których ponad 500 przeszło pod prawo ogólne lub wschodnie; zatwierdzenie około 100 instytutów o charakterze misyjnym lub powstałych na terytoriach misyjnych; szeroką działalność Papieskich Dzieł Misyjnych, które podlegają Kongregacji; założenie w Rzymie kolegiów narodowych (niemiecko-węgierskiego, angielskiego, greckiego, szkockiego, maronickiego, itd.); założenie Międzynarodowego Centrum Animacji Misyjnej (CIAM), w którym odbywają się kursy duchowości, rekolekcje, szkolenia otwarte dla kapłanów, zakonników, zakonnice i świeckich, w celu pogłębienia powołania lub świadomości misyjnej³².

Do wymienionych osiągnięć należy także dołączyć apele i orędzia pisane z okazji Światowego Dnia Misyjnego, których autorem w latach 1930–1964 była Kongregacja Ewangelizowania Narodów (zazwyczaj jej sekretarz), z dwoma wyjątkami: w 1935 i 1938 r. uczynił to prefekt kongregacji: kard. Fumasoni Biondi. Apele i orędzia publikowano w „L'Osservatore Romano” oraz w różnych ówczesnych czasopismach katolickich i misyjnych. Aby podkreślić wagę tego dnia, sam sekretarz kongregacji wyrażał gotowość do wygłoszenia orędzia w różnych językach na antenie radiowej. Przypuszczalnie w latach 1927, 1928 i 1929 nie było apeli ani orędzi z okazji Światowego Dnia Misyjnego, który został ustanowiony 14 kwietnia 1926 r. przez papieża Piusa XI. Pierwszy apel wystosował ówczesny sekretarz kongregacji, kard. Carlo Salotti (1870–1947) 26 września 1930 r. W sumie Kongregacja

³⁰ Obecnie (2011 r.) dyrektorem biblioteki na tym uniwersytecie jest Polak – o. dr Marek Rostkowski OMI.

³¹ Por. M. Rostkowski OMI, *Papieski Uniwersytet Urbaniana*, „Misyjne Drogi” 5 (2000) 21; Congregatio Pro Gentium Evangelizatione, *Guida...*, s. 10.

³² Por. Congregatio Pro Gentium Evangelizatione, *Guida...*, s. 11.

Ewangelizowania Narodów wystosowała 44 orędzia misyjne, w tym 30 apeli i 14 orędzi radiowych. Zawierają one wypowiedzi papieży dotyczące działalności misyjnej Kościoła oraz listy, które przychodziły do kongregacji³³.

Pisanie orędzi na Światowy Dzień Misyjny przejęli od kongregacji kolejni papieże: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II i Benedykt XVI. Pierwsze papieskie orędzie wystosował Jan XX II w dniu 22 października 1960 r. Było to jedyne orędzie za jego pontyfikatu³⁴.

Kongregacja wydała także cenne materiały, ukazujące panoramę działalności ewangelizacyjnej i misyjnej Kościoła. Jednym z nich jest „Przewodnik Misji Katolickich”. (*Guida Delle Missioni Cattoliche*). Pierwsza edycja ukazała się w 1934 r., druga w 1946 r., trzecia w 1950 r., czwarta w 1970 r., piąta w 1975 r., szósta w 1989 r. i siódma w 2005 r. Przewodnik zawiera dane o jednostkach administracyjnych Kościoła podległych Kongregacji; mapki, dane statystyczne oraz historię.

W 2011 r. staraniem kongregacji wydano *Atlas Hierarchicus*, zawierający liczne mapy oraz dane geograficzne, statystyczne i historyczne, dotyczące aktualnej obecności katolików na wszystkich kontynentach. Wydanie to zawiera także słowo wstępne Benedykta XVI, co podnosi rangę tego dzieła. Powstało ono przy współpracy trzech kongregacji: Ewangelizowania Narodów, Kościołów Wschodnich i Biskupów oraz Sekretariatu Stanu i kurii generalnej księży werbistów. Publikacja zawiera spis diecezji i równorzędnych jednostek administracji kościelnej. W szczególności uwzględniono nowe Kościoły partykularne, powstałe w ciągu ostatnich 20 lat, od poprzedniej edycji *Atlasu Hierarchicznego*³⁵.

4. Kongregacja i jej współczesna działalność

Kongregacja koordynuje działania misji i analizuje wszystkie kwestie i raporty przysłane przez ordynariuszy i Konferencje Episkopatów. W sprawach dotyczących członków instytutów życia konsekrowanego, erygowanych na terytoriach misyjnych lub tam działających, została utworzona Stała Komisja Międzydykasterialna, której przewodniczącym jest prefekt Kongregacji Ewangelizowania Narodów. Kongregacji podlegają stowarzyszenia życia apostołskiego, zgromadzenia zakonne działające na rzecz misji, seminaria i wychowanie katolickie, biskupi, duchowieństwo i diecezje na terytoriach

³³ Por. *Apele i orędzia na Światowy Dzień Misyjny (1930–2010)*, Studia i Materiały Misjologiczne 17, red. F. Jabłoński, Gniezno 2010, s. 15–17.

³⁴ Por. Jan XIII, *Messaggio per la Giornata Missionaria (22 ottobre 1960)*, http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/messages/documents/hf_j-xxiii_mes_19601022_giornata-missionaria_it.html, [dostęp: 14.09.2011].

³⁵ Por. www.radiovaticana.org/pol_RG/2011/luglio/11_07_06.html, [dostęp: 2.11.2011].

misyjnych. Kongregacja zarządza majątkiem oraz innymi dobrami przeznaczonymi na rzecz wspierania misji. Dysponuje też specjalistyczną agencją FIDES, dostarczającą aktualnych wiadomości na temat działalności misyjnej i spraw związanych z ewangelizacją (www.fides.org)³⁶.

Kongregacji podlega zbiórka *ut stips Epiphaniae*, zorganizowana dla wyzwolenia niewolników w Afryce. Rozpowszechniana encykliką Leona XIII *Catholicae Ecclesiae* z 20 listopada 1890 r., stała się papieską i zaczęła podlegać Kongregacji Ewangelizowania Narodów. Paweł VI, dnia 15 listopada 1976 r., potwierdził zbiórkę na rzecz Kościoła w Afryce, ale przeznaczył ją dla katechetów na wszystkich terytoriach misyjnych³⁷.

Rocznik papieski „Annuario Pontificio 2011” w rozdziale *Hierarchia Kościoła katolickiego i jej stolice (miejsca)* zawiera wykaz wszystkich jednostek administracyjnych. Zamieszczone tam jednostki bez oznaczenia (bez gwiazdki) podlegają Kongregacji Biskupów. Te, które są zaznaczone jedną gwiazdką, podlegają Kongregacji Kościołów Wschodnich, z kolei jednostki oznakowane dwiema gwiazdkami podlegają Kongregacji Ewangelizowania Narodów i są terytoriami misyjnymi³⁸.

Zasadniczo istnieją cztery podstawowe jednostki administracyjne Kościoła katolickiego podlegające Kongregacji Ewangelizowania Narodów: diecezja misyjna³⁹, wikariat apostolski⁴⁰, prefektura apostolska⁴¹ i misje *sui iuris*⁴². Ponadto kongregacji podlegają niektóre z takich jednostek, jak: patriarchaty (Patriarchat Wschodnich Indii)⁴³, opactwa terytorialne (Tokwon w Korei)⁴⁴, ordynariaty polowe (Korea, Kenia, Indonezja, Nowa Zelandia, Republika Południowej Afryki i Uganda)⁴⁵ oraz administratury apostolskie (Atyrau, Harbin w Chinach, Kirgistan i Uzbekistan)⁴⁶.

W 2010 r. kongregacja obejmowała 1094 terytoria misyjne: 183 archidiecezje, 770 diecezji, 81 wikariatów apostolskich, 39 prefektur apostolskich, 9 misji *sui iuris*, 6 ordynariatów polowych, 4 administracje apostolskie i 1 opactwo terytorialne oraz 1 Patriarchat Wschodnich Indii. Terytoria misyjne w 2010 r. znajdowały się na 4 kontynentach: Afryka, Ameryka, Azja

³⁶ Por. <http://info.wiara.pl/doc/856117.Nowy-prefekt-Kongregacji-ds-Ewangelizacji-Narodow>, [dostęp: 5.07.2011].

³⁷ Por. „Annuario...”, 1841.

³⁸ Tamże, 2.

³⁹ Tamże, 11-818.

⁴⁰ Tamże, 1050-1066.

⁴¹ Tamże, 1067-1071.

⁴² Tamże, 1075-1076.

⁴³ Tamże, 3-8.

⁴⁴ Tamże, 1033-1035.

⁴⁵ Tamże, 1041-1048.

⁴⁶ Tamże, 1072-1073.

oraz Australia i Oceania w 138 krajach. Najwięcej terytoriów misyjnych, podlegających kongregacji, leży na kontynencie afrykańskim – 496, następnie na kontynencie azjatyckim – 473, w Ameryce – 78 (Południowej – 46, Północnej – 32) oraz w Australii i Oceanii – 46. Najwięcej terytoriów misyjnych znajduje się w następujących krajach: w Chinach – 144, w Indiach – 128, w Nigerii – 52, Demokratycznej Republice Konga – 44, Indonezji – 38 oraz w Tanzanii – 32, Republice Południowej Afryki – 27, Wietnamie – 26 i w Kenii – 26.

Zakończenie

Dzięki Kongregacji Ewangelizowania Narodów, powstałej w 1622 r., Kościół uświadomił sobie na nowo jego funkcję jako powszechnego urzędu duszpasterskiego. Tych zadań nie można już było pozostawić jedynie dobrej woli monarchów czy nawet gorliwości misyjnej poszczególnych zakonów. Należały one do obowiązków następcy św. Piotra. Stanowiły część jego posłannictwa jako następcy apostoła, któremu Pan powierzył sprawowanie urzędu pasterskiego nad całym Kościołem⁴⁷.

Na koniec warto podkreślić udział Polaków w pracach kongregacji, a zwłaszcza kard. Mieczysława Ledóchowskiego, który w latach 1892–1902 pełnił urząd prefekta kongregacji.

22 stycznia 2005 Jan Paweł II mianował ks. Henryka Hosera (pallotyn, misjonarz, lekarz) arcybiskupem *ad personam* i sekretarzem pomocniczym kongregacji oraz przewodniczącym Rady Wyższej Papieskich Dzieł Misyjnych. Funkcję tę abp Hoser pełnił do 24 maja 2008 r.

Obecnie w pracach kongregacji uczestniczą: kard. Zenon Grocholewski, abp Wiktor Skworec, abp Tomasz Peta, abp Henryk Hoser SAC oraz ks. prof. Jan Górski. W poprzednich latach: kard. Henryk Gulbinowicz, kard. Franciszek Macharski, ks. Adam Wolanin SJ, ks. prał. Jan Piotrowski i ks. Edmund Michalski MSF.

Pracownikami kongregacji są: ks. Wojda Tadeusz SAC, ks. prał. Władysław Zarębczan i ks. Tadeusz Nowak OMI. W poprzednich latach pracował ks. prał. Roman Sadowski.

⁴⁷ Por. *Historia Kościoła katolickiego...*, s. 207.

Irena Kadłubowska*

Legionowo

100. ROCZNICA URODZIN KSIĘDZA KARDYNAŁA ADAMA KOZŁOWIECKIEGO TJ

W połowie XIX wieku pradiadek ks. kard. Adama Kozłowieckiego, Jan Nepomucen Józef Ostoja Kozłowiecki, zamieszkał z żoną Balbiną, córką Szczepana Dolańskiego, właściciela licznych posiadłości, w okolicach Majdanu Królewskiego. Majątek Jana i Balbiny Kozłowieckich, poszerzony o Majdan z Porębami i Hutę Komorowską z przyległymi do niej przysiółkami, odziedziczył ich syn Czesław (dziadek kardynała). Czesław był osobą majątną, prowadził ożywioną działalność gospodarczą i społeczną. Wybudował pałac w Hucie Komorowskiej, do którego przeniósł się z żoną Marią. W 1874 r. Czesław przekazał wszystkie dobra synowi Adamowi, ostatniemu dziedzicowi majątku, który poślubił Marię z domu Janocha. Ze związku Adama i Marii Kozłowieckich przyszło na świat trzech synów: Czesław (25.11.1909), Adam – przyszły jezuita i kardynał (1.04.1911) oraz Jerzy (24.02.1914).

Adam, podobnie jak bracia, urodził się w Hucie Komorowskiej, należącej w tamtym czasie do diecezji przemyskiej województwa lwowskiego. Sakrament chrztu świętego Adam otrzymał w domu rodzinnym 4 czerwca 1911 r. z rąk wikarego, ks. T. Macha. Rodzicami chrzestnymi byli Stanisław Dolański (wujek) i Kazimiera Kellerman.

* **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.

Wychowaniem dzieci zajmowała się matka, która kładła nacisk na przestrzeganie dyscypliny. Rodzice wiele wymagali od swoich synów, chcąc ich wychować na ludzi odpowiedzialnych i dobrze zorganizowanych. Jeżeli któryś z chłopców spóźnił się na obiad, to nie otrzymał posiłku i musiał czekać by coś zjeść do następnego dnia. Rodzice dbali także o religijne wychowanie swoich synów. Cała rodzina była bardzo przywiązana do Kościoła, ale ojciec Adama uważał, że nie należy się z tym obnosić i tego podkreślać. Jeżeli jednak ktoś atakował religię, wówczas protestował. Kiedy syn Adam wstępował do jezuitów, utworzył w Hucie Komorowskiej Fundację Naukowo-Wychowawczą im. Adama Kozłowieckiego i Marii z Janochów Kozłowieckiej. W 1930 r. na cele fundacji przekazał nieruchomości o powierzchni 2 830 ha, które stanowiły blisko połowę majątku.

Pierwsze nauki Adam Kozłowiecki pobierał w domu rodzinnym pod kierunkiem nauczycieli domowych. Rodzice zwracali uwagę na znajomość języków obcych i starannie dobierali nauczycieli. W latach 1914–1918 uczył się języka angielskiego – znajomość tego języka przydała mu się trzydzieści lat później, na misji w Rodezji Północnej. Potem ze starszym bratem Czesławem uczył się języka francuskiego, którym bardzo często posługiwali się rodzice. W gimnazjum poznał język łaciński oraz grekę. W hitlerowskich obozach nauczył się niemieckiego i próbował opanować język rosyjski, w okresie powojennym nauczył się języka włoskiego i hiszpańskiego, natomiast na misji zambijskiej opanował języki lenje, bemba i toga.

Kardynał Kozłowiecki wychowywał się w dostatku, jednak nauczył się znosić biedę i wykonywać pracę fizyczną, nawet najcięższą. Dwa lata dzieciństwa spędził w Zakopanem. Po ukończeniu dziesiątego roku życia (1921 r.) rodzice oddali go do Konwiktu i Zakładu Naukowo-Wychowawczego oo. Jezuitów w Chyrowie. Była to elitarna męska szkoła średnia. W szkole w Chyrowie uczył się przez pięć lat (1921–1926). Po trzech latach nauki oznajmił rodzicom, że chce zostać jezuitą, czego nie przyjęli do wiadomości. Nie pozwolili mu wstąpić do Sodalicji Mariańskiej i przenieśli go na początku stycznia 1926 r. do Gimnazjum im. św. Marii Magdaleny w Poznaniu, gdzie Adam zdał maturę.

Aby wstąpić do jezuitów, Adam musiał – tak jak św. Stanisław Kostka – pokonać zdecydowany opór ojca. Po wielu nieprzyjemnych rozmowach ten ustąpił, jednak kazał podpisać synowi w sądzie w Kolbuszowej zrzeczenie się praw spadkowych na rzecz rodziny. Uczył się bez cienia żalu i z ulgą, jeszcze tego samego dnia (23.07.1929 r.) napisał list do jezuitów w Krakowie. Po rozmowie z o. prowincjałem Stanisławem Ciskiem, 30.07.1929 r. Adam Kozłowiecki wstąpił do Towarzystwa Jezusowego w Prowincji Małopolskiej. Dwuletni nowicjat, początek życia zakonnego, odbył w Starej Wsi k. Brzozowa. Następnym etapem jego formacji zakonnej były studia filozoficzne

w Krakowie (1931–1933). Po ukończeniu studiów filozoficznych został skierowany na roczny staż duszpasterski do znanego sobie już Zakładu Naukowo-Wychowawczego w Chyrowie (1933–1934) w charakterze wychowawcy młodzieży. Po rocznym pobycie w Chyrowie Adam podjął studia na Wydziale Teologicznym Towarzystwa Jezusowego Bobolanum w Lublinie (1934–1938). Święcenia kapłańskie przyjął 24 czerwca 1937 r. Trzecią probację, czyli ostatni etap formacji zakonnej, ukończył na przełomie 1938/1939 r. Po trzeciej probacji został wyznaczony na kierownika duchowego w Chyrowie. Krótko przed wybuchem II wojny światowej zwierzył się o. Włodzimierzowi Konopce, że „nie mógłby nigdy pracować poza Polską”. Już wkrótce przekonał się, że Bóg chciał inaczej.

Wybuch II wojny światowej zastał go w Chyrowie, zmieniło to jego plany osobiste. Do Krakowa przyjechał 26 października 1939 r., a 9 listopada 1939 r. otrzymał zaświadczenie o zameldowaniu przy ulicy Kopernika 26. Następnego dnia rano otrzymał telefon wzywający go na furtę i żądano od niego spisu wszystkich domowników, zebrano wszystkich w większej sali. Po sprawdzeniu listy hitlerowcy aresztowali wszystkich jezuitów poniżej sześćdziesiątego roku życia. Zostali oni wywiezieni do więzienia przy ul. Montelupich, a następnie do Wiśnicza. Wiśnicz był niemieckim obozem pracy przymusowej (Arbeitslager), wszyscy więźniowie musieli pracować. Ojciec Adam pracował w tkalni, ale wkrótce przeniesiono go do pracy w stolarni, która otrzymała duże zamówienie na tysiąc szufl, które miały być wysłane do Berlina. Praca musiała być wykonana w trybie pilnym do wieczora 19 czerwca 1940 r., gdyż następnego dnia wszystkich przewieziono do Auschwitz. Po przyjeździe do Auschwitz o. Adama Kozłowieckiego przydzielono do pracy w grupie murarzy, ale po kilku dniach został przeniesiony do pracy w stolarni. Jedną z prac wykonanych nielegalnie w stolarni były chodaki dla o. Mariana Morawskiego.

Na prośbę pracujących z nim młodych chłopców, głosił coś w rodzaju pogadank, wykonując jednocześnie bukowe pantofle lub spody do butów. Aby wyrwać się z codziennego piekła obozu i nie upaść na duchu, prowadził życie duchowe, które było możliwe w warunkach obozowych. Pod koniec listopada 1940 r., w obozie spisano wszystkich duchownych, a na początku grudnia duchownych przewieziono do Dachau. Upagniona wolność nie nadeszła. Podróż do Dachau trwała dwa dni. Hitlerowcy więzili tam przeważnie księży, których było ok. dwóch tysięcy, najwięcej z Polski. Od 1942 r. więźniowie w Dachau mieli wolne pół soboty i niedzielę. Jedną z form szkanowania i wyniszczania więźniów było przeciąganie apelu nawet do trzech godzin, bez żadnej przyczyny. W Dachau o. Adam wykonywał różne prace. Nosił kotły z jedzeniem dla całego obozu, pracował przy rozładunku węgla, w zimie usuwał śnieg w obozie i poza nim.

Władze hitlerowskie traktowały księży jak króliki doświadczalne i chętnie przeprowadzały na nich zbrodnicze doświadczenia. W styczniu 1945 r. wybuchła w obozie epidemia tyfusu. Dziennie umierało około 100 do 300 więźniów. Zmarłych wywożono do krematorium. Wobec zbliżającej się ofensywy wojsk amerykańskich i pogłosek o likwidacji więźniów przez esesmanów większość polskich księży oddało się pod opiekę św. Józefa. Ich modlitwa została wysłuchana. Podobnie jak inni kapłani, o. Adam uznał to za cud. Według rozkazu Himmlera przesłanego do komendanta obozu w Dachau, żaden więzień nie miał prawa dostać się żywy w ręce aliantów.

5 czerwca 1945 r. o. Adam Kozłowiecki pożegnał Dachau i przeniósł się do Freimann k. Monachium. Po latach udręki i strapień doznanych w niemieckich obozach koncentracyjnych, znalazł się znowu w domu zakonnym, tym razem jezuitów niemieckich. Pobyt u jezuitów niemieckich pozwolił o. Adamowi na refleksję. Marzył i śnił o powrocie do Polski, ale po głębszym namyśle doszedł do wniosku, że nie bardzo ma po co wracać. Oprócz tego czuł wdzięczność wobec Boga za ocalenie z obozu i pragnął to wyrazić w służbie dla innych.

W Pullach o. Adam Kozłowiecki spotkał się z biskupem polowym Wojska Polskiego, ks. Józefem Gawliną, który zapytał go, czy nie chciałby jechać tam, gdzie brakuje Polaków, czyli do Chicago lub Rodezji Północnej (dzisiejszej Zambii). Podobne pytanie zawarte było w liście wikariusza Generalnego Towarzystwa Jezusowego ojca Norberta de Boynes „czy któryś z jezuitów polskich nie zdecydowałby się pospieszyć z pomocą polskiej misji w Rodezji Północnej”. Kilku uwolnionych misjonarzy było w podeszłym wieku, chorych i przemęczonych, pozostało zaledwie kilku młodych. Czy ojciec Adam, młody, cudownie uwolniony z obozów mógł odmówić tej prośbie? Opuścił więc gościnne Pullach i udał się do Rzymu, gdzie 15 sierpnia 1945 r., w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, złożył w kościele „Il Gesu” ostatnie śluby zakonne na ręce o. Norberta de Boynes i potwierdził gotowość udania się na misję. Ostatecznie przeznaczono o. Adama na misję do Rodezji Północnej.

29 stycznia 1946 r. o. Adam Kozłowiecki odpłynął statkiem z Neapolu do Durbanu w Afryce Południowej. Po blisko trzech miesiącach podróży 14 kwietnia dotarł do małej stacji Monze (Rodezja Północna), gdzie czekali na niego współbracia zakonni. Był jednym z pięciu polskich jezuitów, którzy ocaleni z obozu koncentracyjnego w Dachau przybyli do Rodezji Północnej i wsparli polskich misjonarzy jezuickich pracujących tam od 1912 r. Dzięki pomocy Afrykańczyków nauczył się w krótkim czasie języka lenje. Wszystkich ujmował swoją prostotą, przystępnością, serdecznością i wrażliwością na potrzeby i nieszczęścia bliźnich, zawsze dopisywał mu humor.

Misyjna stacja św. Piotra Klawera w Kasisi, obejmowała swym zasięgiem ponad 300 wiosek. W lutym 1948 r. pisał, że odwiedził dopiero 143 wioski. W Kasisi pełnił obowiązki kierownika jedenastu szkół, co związane było z codziennym borykaniem się z koszmarnymi problemami personalnymi i finansowymi. Ponadto głosił rekolekcje, kazania, uczył religii, przygotowywał do sakramentu chrztu, spowiedzi i pierwszej komunii św. oraz bierzmowania, prowadził pogrzeby, budował nowe szkoły, domy dla nauczycieli i szpitale. Legalizował „dzikie małżeństwa”, opiekował się sierocińcem. Z powodu braku dróg, w podróży misyjnych posługiwał się zazwyczaj rowerem, czasem tylko korzystał z samochodu lub motocykla, najczęściej obchodził wsie na piechotę. Swoje trudności i kłopoty związane z budową szkół i domów dla nauczycieli powierzał św. Józefowi, wierząc, że go nie zwiedzie i znajdzie dobroczyńców.

Praca o Adama, pełna gorliwości i poświęcenia w krótkim czasie została doceniona. W 1948 r. został mianowany przełożonym jezuickiej wspólnoty w Kasisi oraz inspektorem szkół na jej terenie. Pod jego kierownictwem prace misyjne nabrały niezwykle szybkiego tempa. W Kasisi założył Sodalicję Mariańską pod wezwaniem Królowej Różańca Świętego z Fatimy. Dzięki temu większość chłopców z obszaru Kasisi wiedziała o Fatimie oraz o tym, że matka Boska prosiła o trzy rzeczy: poprawę życia, pokutę i odmawianie różańca.

Miał świadomość, że przyszłość i rozwój chrześcijaństwa w Afryce będzie zależał od miejscowego duchowieństwa i zgromadzeń zakonnych. W 1952 r. otworzył małe seminarium w Mpimie dla wikariatu Lusaka. Pierwszy seminarzysta afrykański otrzymał święcenia kapłańskie w 1968 r. W 1973 r. małe seminarium zostało przekształcone w wielkie krajowe seminarium duchowne. W 1954 r. otworzył w Karendzie dom dla siostr i nowicjat dla siostr służebniczek afrykańskich. Nie miał wątpliwości, że „bez siostr praca na misji będzie mizerna”. W 1955 r. został mianowany biskupem. O nominacji dowiedział się podczas pobytu w Rzymie. Uroczystość wyświęcenia na biskupa Lusaki odbyła się 11 września 1955 r., w ogrodzie siostr dominikanek i trwała blisko 3 godziny.

Nominacja na biskupa nie zmieniła go jako człowieka, wychodził bowiem z założenia, że „rola biskupów w Kościele jest rolą służebną”. W posłudze biskupiej starał się jak najlepiej naśladować Jezusa Chrystusa. W Lusace rozpoczął budowę dużego kościoła pw. św. Ignacego. W bocznej nawie tego kościoła, który konsekrował 22 grudnia 1957 r., umieścił ołtarz Matki Boskiej Częstochowskiej.

O. Adam był uważnym obserwatorem zachodzących zmian w Rodezji, m.in. dostrzegał budzące się aspiracje niepodległościowe oraz gwałtowny rozwój miast Lusaki i Broken Hill, spowodowany napływem ludności ze wsi

do miast. Procesowi temu towarzyszyły niekorzystne zjawiska, jak np. zagubienie i demoralizacja ludzi przybyłych z wiosek. W związku z tym zabiegał o stworzenie w tych miastach centrów katolickich, gdzie można było otrzymywać pomoc duszpasterską. Jako biskup przeprowadzał wizytacje duszpasterskie placówek misyjnych rozrzuconych po całym wikariacie.

Papież Jan XXIII, w ramach pełnej hierarchii kościelnej na terenach misyjnych w Rodezji Północnej, podniósł o. Adama Kozłowieckiego w 1959 r. do godności pierwszego arcybiskupa w nowo utworzonej metropolii Lusaki, obejmującej stolicę i siedem sufraganii. Uroczystość ingresu odbyła się 12 lipca 1959 r. Równocześnie jako arcybiskup Lusaki został o. Adam przewodniczącym Konferencji Episkopatu Zambii i koordynował pracę podległych biskupów.

W 1961 r. został wybrany na pierwszego przewodniczącego Konferencji Biskupów Krajów Afryki Wschodniej, w skład której weszło 60 biskupów z Zambii, Malawi, Kenii, Ugandy i Tanzanii. Abp Kozłowiecki wziął czynny udział w obradach II Soboru Watykańskiego (1962–1965). Na forum soboru przedstawiał sprawy misyjnego zaangażowania Kościoła. Spotykał się wtedy m.in. z prymasem Polski kard. Stefanem Wyszyńskim i arcybiskupem Karolem Wojtyłą, z którym utrzymywał stałe kontakty. W przerwach między sesjami soboru wracał do Zambii ze schematami soborowymi, które uważnie studiował oraz nanosił na nie pisemne poprawki.

W październiku 1964 r. wziął udział w uroczystościach proklamowania niepodległości przez Zambię. Okres niepodległości Zambii wykorzystał do dalszego rozwoju swojej archidiecezji. Na jego gorący apel odpowiedzieli jezuici amerykańscy polskiego pochodzenia, księża diecezjalni oraz siostry zakonne z Polski.

Ojciec Adam Kozłowiecki w 1970 r. został mianowany członkiem Kongregacji Ewangelizacji Ludów, z którą współpracował przez wiele lat. Przez 20 lat kierował w Zambii Papieskimi Dziełami Misyjnymi (1971–1991), jeździł do Rzymu i Paryża na coroczne spotkania tej organizacji. W 1994 r. był uczestnikiem Specjalnego Synodu Biskupów poświęconego Afryce. Po raz ostatni był w Rzymie w 2005 r. na pogrzebie papieża Jana Pawła II. Przedłużył wówczas pobyt w Wiecznym Mieście, aż do wyboru i uroczystego rozpoczęcia pontyfikatu przez jego następcę – papieża Benedykta XVI.

Nigdy nie uchylał się od pracy i nowych wyzwań, uważał, że Zambia musi mieć swojego czarnego arcybiskupa, chciał, aby miejscowi kapłani obejmowali rządy Kościoła w swoim młodym kraju i aby powstała krajowa hierarchia kościelna. Od początku 1965 r. wysyłał do Watykanu prośbę o zwolnienie go ze stanowiska arcybiskupa Lusaki. Prośba ta, którą ponawiał w następnych latach, została przyjęta w 1969 r. przez papieża Pawła VI.

Po dziewięciu latach przestał pełnić urząd metropolity Lusaki i został tytularnym biskupem Pontenza Picena. Po rezygnacji z funkcji metropolity Lusaki został przypisany do Wiceprowincji Zambijskiej Towarzystwa. Jako tytularny arcybiskup podjął pracę w charakterze szeregowego misjonarza (wikarego) w misji jezuickiej w Chingombe. Misja ta uważana była w Zambii za „świat deskami zabity”.

W Chingombe pracował w latach 1970–1973 i 1976–1989 z wielką gorliwością i pokorą. Jego postawa wynikała z przesłanek religijnych i zrozumienia Kościoła powszechnego. Uważał, że trzeba umieć myśleć kategoriami ogólnego dobra Kościoła. Często pisał do przyjaciół „czarny biskup ma władzę i odpowiedzialność, on kieruje pracą, a my przychodzimy tylko pomagać”, „służyć brzmi pięknie, ale w praktyce nie jest łatwe”.

Oprócz działalności w Chingombe, abp Kozłowiecki pracował duszpastersko w stacji misyjnej w Mumbwa (1973–1974), a w latach (1975–1976) w Chikuni. Dla jezuitów misja w Chikuni miała specjalne znaczenie, bo była najstarszą misją jezuicką w Zambii, założoną w 1905 r. przez Francuza o. Josepha Moreau.

W październiku 1975 r. o. Adam udał się do Rzymu i wziął udział w plenarnej sesji Kongregacji Rozkrzewiania Wiary oraz beatyfikacji Matki Teresy Ledóchowskiej, „Matki Afryki”. Po powrocie do Zambii pomagał w pracy duszpasterskiej w Chingombe i innych okolicznych stacjach misyjnych. W liście do o. Ludwika Grzebienia pisał: „Dojeżdżam kiedy mogę, bo do zatykania dziur dobrze się nadaję”. W liście z listopada 1991 r. informował brata Stanisława Żaka: „W niedzielę mam zawsze dwie Msze św. w kaplicy jedną dla szkoły o godz. 8.45 z kazaniem po angielsku, drugą dla parafii miejscowej o godz. 10.00 z kazaniem w Civemba. Co drugą niedzielę w południe zabierają mnie na trzecią Mszę św. do Chibwe albo do Mukonchi. Poza tym jest jeszcze przynajmniej pięć ‘centrów mszalnych’ w odległości do 45 km. Te trzecie Msze św. są dla mnie najuciążliwsze, bo oprócz Mszy i kazania są tam zwykle chrzty albo śluby, a zawsze pełno spraw, komplikacji i problemów do omówienia...”. Długoletnie zaangażowanie misyjne o. Adama Kozłowieckiego doceniły władze Zambii i uhonorowały go najwyższymi odznaczeniami państwowymi oraz przyznały mu obywatelstwo zambijskie w dniu 25 maja 1985 r. Natomiast rząd Francji przyznał mu Order Legii Honorowej (Legion d’Honneur). Uroczystość ta miała miejsce 19 grudnia 2006 r. w Ambasadzie Francji w Lusace.

Wyróżnienia spotkały go także w niepodległej Polsce. Postanowieniem z dnia 5 kwietnia 1995 r., Prezydent RP Lech Wałęsa odznaczył go Krzyżem Komandorskim Orderu Zasługi Rzeczypospolitej Polski za wybitne zasługi w pracy misyjnej oraz działalność wśród Polonii. W 2007 r. Prezydent RP Lech Kaczyński nadał mu Krzyż Wielki Orderu Odrodzenia Polski „za wybitne

zasługi w pracy misyjnej, za działalność na rzecz ludzi potrzebujących pomocy, za patriotyczną postawę rozsławiającą imię Polski w świecie”. Ponadto na mocy uchwały Senatu Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie z dnia 22 marca 2007 r. otrzymał doktorat „honoris causa”, za wieloletnią pracę misyjną na kontynencie afrykańskim. Uroczystości nadania doktoratu oraz Krzyża Wielkiego Orderu Odrodzenia Polski odbyła się 25 lipca 2007 r. na misji w Mpundu. Wyraźnie wzruszony laureat o. Adam odebrał oba odznaczenia ze łzami w oczach.

Papież Jan Paweł II, 21 lutego 1998 r. zwołał konsystorz i mianował dwudziestu nowych kardynałów. Wśród nich znalazł się arcybiskup Adam Kozłowiecki. Nominacja ta, o której dowiedział się od nuncjusza apostolskiego w Lusace, była wyróżnieniem jego wielkich zasług w pracy dla Kościoła na Czarnym Łądzie. O. Adam był bardzo zaskoczony nominacją, tym bardziej, że nie był teologiem ani znanym człowiekiem, a jedynie biednym misjonarzem. W liście do papieża Jana Pawła II pisał: „zapewne wielu ludzi pytało się, kim jest Kozłowiecki, wyznaję Tobie, Ojczy Świąty, że z trudem przyszło mi zrozumieć i uporządkować myśli, które w wieku 87 lat oczywiście zajęte są innymi problemami”.

Trzydzieści lat przed śmiercią pisał z uśmiechem w listach do swoich przyjaciół: „Grabarze patrzają na mnie krzywo”. W 2002 r. podczas prywatnej rozmowy z kardynałem, (sama śmiałam się, gdy mi powiedział): „Przyjdzie moment, przyjdzie światło, ja wam powiem, kiedy przyjdzie i kiedy odejdę”. I tak było, w czwartek 27 września 2007 r., po południu oznajmił: „Już jestem gotowy. Światło jest...”. Następnego dnia ks. kard. Adam Kozłowiecki odszedł ze światłem do Domu Ojca.

Zakończenie

Życie ks. kard. Adama Kozłowieckiego jest świadectwem, że budowanie cywilizacji miłości i przyszłość ludów oraz narodów świata na miarę godności i powołania człowieka nie jest pustym słowem, lecz obowiązkiem i zadaniem wszystkich ludzi dobrej woli. Nie ulega wątpliwości, że na progu XXI wieku Afryka potrzebuje stabilnych rządów, pojednania ludów i narodów, solidarności i pomocy międzynarodowej, dostępu do nowych technologii, większych możliwości korzystania z własnych bogactw dla własnego rozwoju oraz dostępu do rynków światowych. Jeszcze bardziej staje się dla wszystkich sprawą oczywistą, że Afryka nadal odczuwa potrzebę ludzi otwartego serca i szerokiego umysłu, pełnych miłości do Boga i do bliźniego. Jednym z ludzi, który bez reszty zaangażował się w duchowy i materialny rozwój kontynentu był polski jezuita kard. Adam Kozłowiecki.

Ks. Jan Konior SJ*
Kraków

MICHAŁ BOYM SJ, BU MIGE (1612–1659)¹

*Wspomnienie dzieł przeszłości
jest najlepszym przewodnikiem do zadań przyszłości.*

Antyczne przysłowie chińskie²

W 2009 r. minęła 350. rocznica śmierci Michała Boyma, najbardziej znanego, polskiego, jezuickiego misjonarza Dalekiego Wschodu i Azji Południowo-Wschodniej: podróżnika, przyrodnika, lekarza, farmakologa, filozofa, etnografa, geografą, farmakologą, botanika-morfologą, dyplomaty, teologa, pioniera europejskiej sinologii, a także pierwszego europejskiego polianisty

★ **Ks. Jan Konior SJ**, dr teologii, wykładowca *Akademii Ignatianum* w Krakowie (Wydział Filozoficzny, Instytut Kulturoznawstwa). Wykłada filozofię, religię i kulturę Bliskiego i Dalekiego Wschodu.

¹ Ze względu na jego polskie korzenie wypada w paru słowach przedstawić sylwetkę Michała Boyma SJ – polskiego misjonarza w Chinach i ambasadora Państwa Środka w XVII w. Zadziwiająca jest jego misja dyplomatyczna, śledzona na kartach *Flora Sinensis* 中國植物志, łacińska korespondencja dworu cesarza Jung Li z Kurią Rzymską w świetle zespołu archiwalnego „Legatio P. M. Boym 1644–1650”. Michał Boym z jego badaniami przyrodniczymi został przedstawiony w *China Illustrata* przez Athanasiusa Kirchera – Kircher był protektorem M. Boyma, a także przyjacielem Aleksandra VII (1599–1667), papieża w latach (1655–1667); zadziwia także konstrukcja hybrydowa francuskiego przekładu *Brevis relatio* 中國略記 w świetle retoryki. Konferencji towarzyszyła wystawa malarstwa chińskiego.

² Por. M. D’Amato e D. Sala, *Antichi Proverbi Cinesi*, La Sagezza dell’Oriente, Demetra 1997, s. 96.

– interpretatora dzieła *Opisanie świata* Marco Polo. W 2012 r. przypada 400 lat od jego narodzin we Lwowie. Dlatego też niniejszy artykuł – zgodnie z przytoczonym powyżej, antycznym przysłowiem chińskim – ma na celu przypomnienie dzieł jego przeszłości, aby te z kolei stały się przewodnikiem do zadań przyszłości. Osobiście uważam za ciekawe badania przyrodnicze M. Boyma, które skupiły się wokół Hortus Sinensis 中國花園 – ogrodu chińskiego, aby go najpierw poznać, tak jak się poznaje rośliny, kwiaty i drzewa swojego ogrodu, a następnie zakorzeniać i rozkrzewiać wiarę. W tym ogrodzie najpiękniejszym drzewem miało być drzewo krzyża. O. Boym spoglądał na naród chiński oczyma księdza – przyrodnika, jako na potencjalnie ochrzczony ogród chiński, który do tej pory nie pozwolił się ochrzcić, pomimo ogromnych wysiłków tylu misjonarzy na przestrzeni wieków.

Sylwetka Michała Boyma³

Urodził się w 1612 r. we Lwowie⁴. Jego rodzina pochodziła z Węgier (przybyła do Polski wraz z królem Stefanem Batorym). Ojciec Michała był nadwornym lekarzem Zygmunta III Wazy, wykształconym w Padwie, doktorem medycyny i filozofii, nic więc dziwnego, że zainteresowania medyczne należały do tradycji rodziny Boymów, z którą od dzieciństwa stykał się młody Michał. Dnia 13 sierpnia 1631 r. wstąpił do Towarzystwa Jezusowego w Krakowie. Otrzymał dobrą edukację filozoficzno-teologiczno-pedagogiczną. Opiekował się też chorymi w szpitalu przy kościele św. Szczepana w Krakowie, wykorzystując swoją dotychczasową wiedzę medyczną i doskonaląc się w niej jeszcze bardziej. We wrześniu 1641 r. przyjął w Krakowie święcenia kapłańskie. Z pewnością na jego decyzję wyjazdu do Chin miały wpływ świetlane przykłady o. Wojciecha Męcińskiego SJ⁵ i o. Andrzeja Rudominy SJ⁶. Pomimo wielkiego pragnienia i wielu starań o wyjazd na misje do Chin, jego podania były odrzucane dziewięciokrotnie, i dopiero za dziesiątym razem o. generał wyraził zgodę. W 1643 r. udał się z Lizbony do Macao, gdzie pozostał kilka miesięcy, ucząc się języka chińskiego. Następnie został skierowany do Ding’an 定安 na wyspie Hajnan 海南島. Tam

³ Art. o Michale Boymie został zaprezentowany w Sulejówku, 28.11.2011, podczas VI Spotkania osób zainteresowanych pomocą Kościołowi w Chinach, w którym uczestniczyli księża i siostry z różnych zgromadzeń, księża diecezjalni oraz świeccy. Mszy św. przewodniczył abp Celestino Migliore, nuncjusz apostolski w Polsce, wraz abp Henrykiem Hoserem i koncelebrującymi księżmi oraz Chińczykami studiującymi w Polsce. W tym dniu zostało założone Stowarzyszenie Sinicum im. Michała Boyma SJ, którego celem jest konkretna pomoc Kościołowi w Chinach.

⁴ Por. Seria Sino-latinica, *Studia Boymiana, Bibliografia*, s. 12-14.

⁵ Męczennik w Japonii.

⁶ Jezuita polski w Chinach.

rozpoczął swoje pierwsze badania nad florą chińską, roślinami, wpływem chińskiej medycyny na zdrowie. Według znawców był to jego najbardziej twórczy okres życia. Tam też dał początek swoim pracom *Atlas Sinensis* 中國圖畫, przygotowując się do wydania *Medicus Sinicus* 中國醫生. W tym też miejscu, zgromadził wielość materiału do *Flora Sinensis* 中國植物志. W 1648 r. dotarł do Singanfu, dzisiejszego Xi'anu 西安, gdzie sporządził kopię słynnego napisu na „kamieniu z Singanfu” 西安府⁷. W 1649 r. wrócił na dwór cesarza Yonglięgo 永力, aby pomagać o. Andreasowi Kofflerowi, tym samym włączając się w politykę dworską. W listopadzie 1650 r. wyruszył w podróż jako oficjalny ambasador dynastii Ming 明 do papieża Innocentego X, a także do chrześcijańskich władców europejskich. Przekazał Stolicy Apostolskiej listy od cesarzowej Heleny, matki cesarza, od kanclerza Panga-Achilleusa. Celem jego misji było zapewnienie o lojalności Mingów wobec nauki Jezusa Chrystusa. Chciał też uzyskać poparcie w walce z Mandżurami. Z taką misją pojechał przez Macao, a następnie do Goa, ale ze względów politycznych, misja Boyma była dla Portugalii niewygodna, więc zabroniono mu opuszczać Goę. Czekając kilka miesięcy, złamał zakaz opuszczania Goa i 8 grudnia 1651 r. wyruszył do Europy drogą lądową przez Indie, Persję,

⁷ Monument 西安府 przedstawiający początki chrześcijaństwa w Chinach, odkryty w mieście Xi'an 西安 w 1623 r., znany jest Chińczykom jako Ching-Chiao-Pei. Jest to kamienna płyta, na której widoczny jest napis w języku chińsko-syryjskim. W górnej części płyty widoczny jest mały krzyż, a poniżej tytuł w języku chińskim: „Monument 西安府 o głoszeniu chrześcijaństwa w Państwie Środka”. Znajduje się tam ponadto ok. 2 000 chińskich słów, wraz z krótkimi napisami w języku syryjskim. Na brzegach płyty można zobaczyć zagadkową listę imion syryjskich, która do tej pory nie została wyjaśniona przez historyków. Ten słynny monument 西安府 zwrócił uwagę zachodnich uczonych – misjonarzy. Napisy na płycie już w 1625 r. zostały przetłumaczone na łacinę przez Nicholasa Trigaulta SJ. Swoje tłumaczenie tekstu przysłał do Europy po r. 1626, jednak potraktowano je z dużym niedowiarstwem i podejrzliwością, a przez niektórych uczonych został uznany za fałszerza. Prawdą jest, że Boym osobiście podjął się tłumaczenia tych napisów, którymi już wcześniej interesował się Kircher, który dokonał tłumaczeń inskrypcji syryjskich umieszczonych na płycie kamiennej. Tutaj też zawiera się polemika i sprzeciw Boyma z Nicholasem Trigaultem o domniemanym pobycie św. Tomasza w Chinach – zob. *China Illustrata*, w r. *Causa et occasio huius operis*. „Dopiero przywieziony przez Boyma odcisk napisu oraz łacińskie tłumaczenia tekstu opublikowane we *Flora Sinensis* oraz w *China Illustrata* A. Kirchera potwierdziły odkrycie Trigaulta” – zob. *Seria Sino-latinica, Studia Boymiana*, red. A.W. Mikołajczak i M. Miazek, Gniezno 2004, artykuł: M. Miazek, „*Flora Sinensis*” – owoc barokowej retoryki, s. 163. Niezwykle interesująco historię monumentu 西安府 przedstawia P. Hermann, *Siódma minęła, ósma przemija. Przygody najwcześniejszych odkryć*. Warszawa 1959. Nie wiemy, kiedy naprawdę odkryto monument. Według Emmanuela Diaz'a oraz Leona Li, a także polskiego jezuitę Andrzeja Rudominy – czas tego odkrycia przypada na 1623 r.

Armenię, Turcję i na początku grudnia 1652 dotarł do Wenecji. Tutaj, dzięki poparciu francuskiego ambasadora hrabiego Renego, uzyskał audiencję w senacie Republiki Weneckiej, pomimo tego, że Wenecja była nieprzychylnie nastawiona do jezuitów⁸. W senacie weneckim wygłosił mowę o stanie chrześcijaństwa w Chinach jako ambasador cesarza, ubrany w chiński strój mandaryna. Dzięki swojemu wystąpieniu, rozpoczął starania o pomoc dla Mingów 明. Będąc pod opieką ambasadora francuskiego, uraził nuncjusza papieskiego, który w swoim sprawozdaniu do Stolicy Apostolskiej zalecił ostrożność co do jego poselstwa. Naraził się także Hiszpanii, która nie była w przyjaznych stosunkach z Francją. Portugalia oskarżyła go o ucieczkę z Goa, co doprowadziło do napięć między Stolicą Apostolską a Portugalią. Boym dodatkowo przekroczył jezuicką regułę zakonną (tj. wydał publikacje o Chinach i rozesłał je do rektorów europejskich uczelni, bez zgody generała, wychwalał w nich Konfucjusza, a jednocześnie bronił metod misyjnych Ricciego). To sprawiło, że generał⁹ udzielił mu nagany, a Stolica Apostolska z podejrzliwością przyjęła jego misję, kwestionując autentyczność przywiezionych przez niego pism¹⁰. Z Rzymu został odesłany do Loreto, czekając aż trzy lata na audiencję u papieża Aleksandra VII, któremu przekazał listy

⁸ Nie chodziło tylko o nieprzychylnie nastawienie do jezuitów, jednym z powodów, dla których Michał Boym był niewygodny dla Wenecji, a później Watykanu, był nieuregulowany spór o ryty chińskie.

⁹ W tym czasie urząd generała TJ sprawował Nickel Goswin (1584–1664). 21 marca 1652 r. został wybrany na generała Towarzystwa. Pod koniec życia (7 czerwca 1661 r.) ciężko zachorował i otrzymał za zgodą papieża Aleksandra VII, (a na wniosek kongregacji) jako wikariusza z prawami generała Giovanniego Paola Olivę. Wśród samych jezuitów nie było jedności. „Wśród jezuitów w Chinach istniały dwie opcje: jedna reprezentowana przez wiceprowincjała Lavara Samedo z Makao, który przychylił się do misji Boyma, wspierającego rodzimą dynastię Mingów 明, oraz druga – reprezentowana przez Adama Schalla von Bella z Pekinu, opowiadająca się za dochodzącą do władzy dynastią mandżurską. Każda ze stron wiązała swoje plany misyjne z innymi elitami rządzącymi” – zob. Seria Sino-latinica, *Studia boymiana*, red. A.W. Mikołajczak i M. Miazek, Gniezno 2004, artykuł K. Dziedzica, *Geneza zespołu archiwalnego ARSI Jap. Sin. 77. Legatio P. Boym 1650–1664*, s. 92.

¹⁰ Por. Seria Sino-latinica, *Studia Boymiana...*, artykuł K. Dziedzica, *Geneza zespołu archiwalnego...*, s. 94. „Sam Boym twierdził przed swoimi zwierzchnikami, że nie przekazał żadnych informacji ambasadorowi Francji w Wenecji (w sporze francusko-hiszpańskim Watykan popierał Hiszpanów). Do podtrzymywania takiego stanowiska zmuszała go racja stanu, czyli reprezentowanie interesów zagrożonych na tronie cesarskim Mingów 明, co wiązało się z nagłośnieniem sprawy w Europie. Sytuacja w Europie była na tyle skomplikowana, że Boym musiał szukać wsparcia dla sprawy chińskiej z pominięciem Watykanu, gdzie w owym czasie nie rozwiązana była sprawa obrządku chińskiego a zwierzchnictwo Kościoła było negatywnie nastawione do posła-jezuitu, reprezentującego stanowisko o. Matteo Ricciego”.

oraz dary cesarzowej Heleny i wielkiego kanclerza Pang-Achillesua. 30 marca 1656 r. z Lizbony wypłynął do Chin. Niestety, próba dotarcia na dwór cesarza Yongliego 永力 nie powiodła się. Zmarł 22 sierpnia 1659 r.

Brevis Relatio 中國略記

Pismo to ukazało się w *Zbiorze listów różnych* (1767), pod tytułem – *Relacja Księdza Michała Boyma, SJ, misjonarza z prowincji polskiej w Chinach o stanie chrześcijaństwa w tamtych krajach, uczyniona w Rzymie roku 1653*. Ta relacja została wygłoszona w Smyrnie, a nie w Rzymie, jak do tej pory jednak nie udało się odnaleźć rękopisu ani wydania włoskiego¹¹, na co zwraca uwagę Szczeńniak, powołując się na Sommervogela SJ, a ten ostatni nawet twierdzi, że relacja została wygłoszona po polsku. Nie można się z tym zgodzić, raczej należy przyjąć, że był to język włoski.

Boym przedstawił stan chrześcijaństwa w Chinach, poszczególnych prowincjach, misji nestoriańskiej w VII wieku, wyróżnił Franciszka Ksawerego, ukazując także misjologiczny punkt zwyczajów cesarzy chińskich, według których „wiele z Majestatu swego tracą, gdy się cudzoziemcom pokazują” – Sommervogel. Wspomina również o o. Andreasie Kofflerze, dzięki któremu cesarzowa matka przyjęła chrzest¹², zaś ochrzczona żona cesarza przyjęła imię Anna¹³. Z jego relacji wynika, że kiedy Boym dotarł na dwór cesarski, to prawie cały był już ochrzczony. U Boyma widoczna jest topika biblijna: nawrócenia, cuda, chrzty, prorocтва, egzorcyzmy, kary, opis misji jezuickiej w Chinach, dekalog, katechizm, sztuka sakralna, wierzenia, sposoby myślenia ubiory, relacje dyplomatyczne, itinieraria, opisy naukowe, podróże, religia, kultura, cywilizacja¹⁴. Dalej wylicza szczegóły swojej podróży, dane geograficzne i kulturowe. Ukazuje dekadentyzm i upadek ostatniej dynastii cesarzy chińskich.

Relacja Boyma liczy w przekładzie Junczewicza 8 stron i jest typową relacją podróżniczą, a wstęp i zakończenie wskazują na związek z kazaniem. Natomiast cały tekst stanowi antyczny schemat retoryczny z podziałem na

¹¹ Zob. K. Sikora, „*Brevis Relatio*” Michała Boyma a „*De Bello Tartarico*”. *Historia Martina Martiniego*, ss. 121-127 (Seria Sino-latinica, *Studia Boymiana*).

¹² Helena – prawna żona ojca cesarza Yongliego 永力, z domu Wang 王 jest autorką listów do papieża Innocentego X i generała Towarzystwa Jezusowego Francisca Piccolominiego. Prawdopodobnie zginęła w 1662 r. w drodze do Pekinu 北京, gdy cesarz został już zamordowany.

¹³ Była prawną żoną cesarza Yongliego 永力, z domu Wang 王, matką następcy tronu Konstantyna. Tak jak Helena, najprawdopodobniej zginęła w 1662 r. w drodze do Pekinu 北京, gdy cesarz został już zamordowany.

¹⁴ M. Dziedzic, *Hybrydowość francuskiej wersji „Brevis Relatio” Michała Boyma w świetle retoryki*, s. 131-135, w: Seria Sino-latinica, *Studia Boymiana*.

exordium, narratio, argumentatio, refutatio, epilogus. W związku z powyższym należy stwierdzić, że „Michał Boym, zaadaptował na własny użytek strukturę kazania, aby przedstawić początek, rozwój i obecną sytuację Kościoła w Chinach”¹⁵. W całej relacji przewija się eklektyzm motywów gatunku wypraw podróżniczych, informacje encyklopedyczne o Chinach, opis geograficzny Cesarstwa Chińskiego, włączając w to aspekty kulturalne i cywilizacyjne. Głównym celem Boyma było przedstawienie chrześcijańskiej Europie faktycznego stanu misji katolickiej w Chinach, natomiast „język i styl *Brevis Relatio* 中國略記 są wypadkową dwóch twarzy Boyma: jezuity, który naśladuje styl biblijny, i naukowca, który przekazuje wszystko to, co zobaczył, usłyszał i zbadał w Chinach. Rezultatem jest koegzystencja dwóch, zupełnie odmiennych od siebie, stylów”¹⁶.

Flora Sinensis 中國植物志

Flora Chińska, jako utwór barokowy tamtej epoki przyciąga czytelnika ogromem bogactwa, zawartych tam informacji o Dalekim Wschodzie. Ukazuje niezwykłą osobowość Boyma, jako podróżnika, naukowca, lekarza, botanika, polityka, dyplomaty i pisarza. Atrakcyjność jego dzieła opiera się na kontrastach: „swoje – obce, znane – nieznanne”¹⁷. Bogata wiedza botaniczno-zoologiczna połączona z ilustracjami staje się fascynacją dla czytelnika, ponieważ *varietas* z wielu dziedzin, jak wspomniana już botanika, zoologia¹⁸, medycyna chińska 中藥 w eliksirach młodości i długowieczności, ale również, sinologia, bo przecież autor opisywał znaki chińskie tworząc w ten sposób podręczny słownik chińsko-łaciński¹⁹, a także historia, językoznawstwo, neolatynistyka, misjologia²⁰. W tekście znajdują się również liczne środki literackie, użyte przez Boyma, których nauczył się w edukacji jezuickiej²¹. Szkoły jezuickie z retoryki uczyniły główny przedmiot nauczania i podstawę

¹⁵ Tamże, s. 133.

¹⁶ Tamże, s. 134.

¹⁷ Por. M. Miazek, *Flora Sinensis*, s. 151, w: Seria Sino-latinica, *Studia Boymiana*.

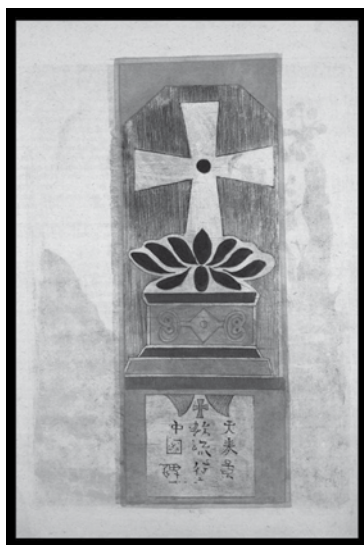
¹⁸ Boym dał się poznać jako świetny rysownik roślin i zwierząt.

¹⁹ W tamtych czasach nie były wydane słowniki chińsko-łacińskie. Pierwsze słowniki tworzyli pierwsi misjonarze (jak pokazuje historia misji, nie tylko w Chinach, ale też w innych krajach. W czasie pobytu Boyma, były w użyciu podręczne słowniki chińsko-portugalski czy chińsko-francuski, ale na użytek misjonarzy, nie były szerzej rozpowszechniane.

²⁰ Wraz z przyjazdem misjonarzy do obcych krajów, zdobyte doświadczenie i wiedza zrodziły nową naukę – misjologię.

²¹ Jezuici w swoich kolegiach, przez *Ars rhetorica* przekazywali wiedzę praktyczną w słowie pisanym i mówionym. Wykształcenie opierało się na naukach Arystotelesa, Cyserona, etc.

edukacji, dlatego też nic dziwnego, że „zasady inwencji, dyspozycji i elokucji, jakie Michał Boym przyswoił podczas swej edukacji w kolegiach jezuickich, stały się podstawą konstrukcji utworu i siłą porządkującą *Florę chińską* 中國植物志”²². Styl baroku mocno osadzony jest w dziele, zgodnie z założeniami baroku w sztuce retorycznej: *movere, docere, delectare*. Dobry retor, to nie tylko wszechstronnie wykształcony mówca, posiadający zdolności oratorskie, ale szlachetny *per verba et acta*, to *vir bonus dicendi peritus*. Edukacja jezuicka wyposażyła go w wiedzę o zasadach *artis bene dicendi*, „dzięki odebranemu wykształceniu i powołaniu do życia zakonnego niezaprzeczalnie osiągnął ideał mówcy w znaczeniu cyceroniańsko-kwintylianiańskim”²³.



W XVII wieku, w retoryce, w terminologii łacińskiej obowiązywała nomenklatura stosowana w szkołach jezuickich. „Służyło temu pięć podstawowych pojęć, będących wyznacznikami kolejnych etapów powstawania mowy: *inventio, dispositio, elocutio, memoria i actio*”²⁴. Wydaje się najbardziej prawdopodobne, że taką terminologię przyswoił sobie Boym i zastosował ją we *Flora Sinensis* 中國植物志. Według Kwintyliana, dobry mówca, powinien zasługiwać na imię prawdziwego mędrca, a Boym na podstawie i w oparciu o *Brevis Relatio* 中國略記 całkowicie zasługuje na *vir bonus*.

Boymowi we *Flora Sinensis* chodziło o pomoc dla dynastii Mingów 明, dlatego też pomaga mu w tym stosowanie retoryki, poznanie człowieka i świata oraz pobudzenie ciekawości kulturą egotyczną dla Europejczyka.

Stronę tytułową *Flora Sinensis* 中國植物志 ozdabia fasada kościoła *Il Gesu* w Rzymie, a wieńczy go *drzewo krzyża*, w utworze najważniejsze, stanowiące ukoronowanie całego utworu, przez pryzmat którego spoglądał na Państwo Środka Boym. Tak też należy odczytać całe dzieło Michała Boyma w chrystianizacji Państwa Środka. A cały „utwór był ważnym krokiem w stronę dialogu między cywilizacjami Wschodu i Zachodu, próbą wykazania, że mogą się one od siebie uczyć z obustronną korzyścią, bez lekceważenia czy pogardy... Takie nastawienie było charakterystyczne dla misjonarzy Towarzystwa Jezusowego, którzy na obszarze Dalekiego Wschodu, pragnęli

²² Por. M. Miazek, *Flora Sinensis...*, s. 153.

²³ Tamże, s. 155.

²⁴ Tamże, s. 157.

prorowadzić chrystianizację metodą akomodacji”²⁵. Cała jezuicka metoda akomodacji znajduje swoje korzenie w nauce swojego założyciela Ignacego Loyoli, dla którego jedynym i najważniejszym celem była *Omnia Ad Maiorem Dei Gloriam*. To naczelne hasło jezuitów znajduje się również na drugiej karcie *Flory Sinensis* 中國植物志.

China Illustrata 中國圖畫

Jest dziełem Athanasiusa Kirchera, niemieckiego jezuitę, typowego naukowca gabinetowego, uczonego XVII wieku, o zainteresowaniach głównie naukami ścisłymi, choć nie obce były mu także nauki humanistyczne, żądny miłośnik wiedzy i Michała Boyma, który dostarczył mu niezbędnych materiałów na jego skompletowanie i wydanie. Obaj byli przyjaciółmi, pochłoniętymi tą samą pasją, która tworzy człowieka, jego cechy i osobowość, tj. badaniem rzeczy nowych, kontrowersyjnych i intrygujących²⁶, czyli ciągle tajemniczymi Chinami. Kircher, całkowicie pochłonięty swoją pasją, bo aż trudno uwierzyć, jak na owe czasy miał ponad 760 korespondentów na całym świecie – byli to przede wszystkim jezuicy misjonarze, a jednym z nich był Michał Boym, który przyczynił się powstania *China Illustrata* 中國圖畫 Kirchera²⁷, gdzie ukazana jest obfita wiedza na temat Chin. To dzięki, Boymowi Kircher otrzymał liczne pamiątki z Dalekiego Wschodu, z jego licznych podróży. Jak sam wyjaśnia, to pierwsze tłumaczenia Boyma, kamienia Singanfu, stało się iskrą zapalającą umysł Kirchera, na dalsze badania i poszukiwania.

Już na samym początku *China Illustrata*, 中國圖畫 w przedmowie *Proemium ad lectorem*, możemy zauważyć, kto jest dostawcą źródłowym materiałów: Martino Martini, Michał Boym, Philip Grueber, Henrich Roth i Albert Dorville²⁸.

Całe dzieło Kirchera liczy 237 stron. Ukazuje kopie Michała Boyma i jego tłumaczenie i interpretacje kamienia z Singanfu. Według Edwarda Kajdańskiego, znawcy Boyma, jest to poważna praca naukowa. Dalej znajdują się opisy krzyży znalezione na terenie Chin, dowody na istnienie chrześcijaństwa w Chinach (np. znaleziony żelazny krzyż w prowincji Honan 河南省, wiadomości dotyczące historii chrześcijaństwa w Chinach, zwyczaje w Chinach, w Tybecie i w Nepalu, niektóre listy Boyma, wykaz dzieł apostolskich jezuitów w Chinach, *Catechismus Sinicus* Michała Boyma,

²⁵ Tamże, s. 179.

²⁶ Por. E. Jarmakowska, *China Illustrata Aathanasiusa Kirchera wobec badań naukowych Michała Boyma*, s. 186, w: Seria Sino-latinica, *Studia Boymiana*.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 190.

rysunki chińczyków z różnych stanów i regionów, z miejsc gdzie przebywał Boym, także swój autoportret w mingowskim stroju uczonego mandaryna. Niezwykle bogato przedstawiona została przyroda, rośliny, zwierzęta, jeziora, rzeki, ptaki, owady. Widać ogromny wysiłek włożony w piktogramiczny język chiński, jego etymologię, łączy znaki, podając interpretację, a także romanizację tych znaków. W wydaniu Kirchera, *China Illustrata* 中國圖畫 znalazł się też pierwszy słownik języka chińskiego 1667 r.²⁹, uważany przez wybitnego pioniera francuskiej sinologii Stephanusa Fourmonta jako jedyny. Dzieło zamieszcza także cenne informacje o historii, polityce, geografii i kulturze Chin. Znajdują się tam informacje o zielonej herbacie 中國茶, ale też o żeń-szeniu, którego czarowi nie uległ Kircher, jak twierdził Boym, aby go zażywał, celem przedłużenia życia. Wiedział bowiem, że nawet w *Hortus Sinensis* nie znajdzie żadnego lekarstwa na długowieczność (*contra mortis non sit medecina in hortis*). Znajduje się tutaj chińska róża – *hibiskus mutabilis*, o zmiennych kolorach, rano czerwona, wieczorem biała, a także „ziele nieśmiertelności”, zwane po chińsku „busicao” 不死草. Została tak nazwana nie dlatego, że przedłuża życie, lecz dla długowieczności jej samej, ponieważ nazywana jest: „roślina zielona przez dziesięć tysięcy lat”³⁰.

O samym dziele, które powstało w czasach odkryć geograficznych i kontrreformacji, nowym stylu edukacji w kolegiach jezuickich, a także o Athanasiusie Kircherze i Michale Boymie, podsuwa nam słowa znany francuski pisarz Albert Camus: „Głębokie uczucia, podobnie jak wielkie dzieła, znaczą zawsze więcej, niż wyrażają świadomie”.

China Illustrata 中國圖畫 – utwór począwszy od botaniki, przechodzi przez zoologię, sinologię, językoznawstwo, historię, misjologię, geografię aż po neolatynistykę. Michał Boym, autor pierwszego w Europie podręcznika języka chińskiego³¹, pierwszy botanik i zoolog, który opublikował swoje dzieła w oparciu o swoje doświadczenia i badania, jest także pierwszym sinologiem, „zromanizował chińskie hieroglify, przetłumaczył nestoriańskie inskrypcje”, kartografem, historykiem, politykiem, dyplomatą, poetą, lekarzem. Jest więc postacią wielką a niedocenianą, nieznaną nawet w swojej własnej ojczyźnie. Jego osobę i znaczenie działań docenił jednak Athanasius Kircher. Michał Boym ofiarował mu dorobek swojego życia, a w zamian za to zyskał sławę. Kircher przez wykorzystanie jego naukowych dokonań przekazał tę spuściznę potomnym, ocalił od zapomnienia człowieka, który

²⁹ Tamże, s. 197.

³⁰ Tamże, s. 199.

³¹ Por. M. Kajdański, *Michała Boyma Opisanie Świata*, wybór, tłumaczenie i opracowanie M. Kajdański, Warszawa 2009, s. 75-82.

w ciekawy sposób potrafił łączyć dwie odmienne wielowiekowe tradycje: europejską i dalekowschodnią, a sam stworzył *magnum opus*³².

Na zakończenie warto zacytować Barona Richthofena, który w swojej klasycznej operze o Chinach wyśpiewuje piękną elegię na cześć misjonarzy: *Musimy pamiętać o jezuitach z XVII i XVIII wieku, bez ich pracy i niemałych wyczynów, Chiny byłyby jeszcze dzisiaj niegościnną ziemią.*

MICHAŁ BOYM SJ, BU MIGE (1612–1659)

Streszczenie

Invaluable worth for Christianity in China has Fr. Michał Boym SJ, a Polish Jesuit. Thanks to his ideas about sciences and inculturation he was three and half years ahead the Second Vatican Council. He joined Christianity with antique Chinese wisdom and native moral principles. He was missionary of China whose influence in empire court was so big that he was an official ambassador of Ming dynasty to Pope and European kings. He baptized Chinese empress and few courtiers. He wrote interesting works giving an account of China's exotic as a botanic and he described richness of Flora Sinensis 中國植物志. Inter alia, thanks to him, his friends Athanasius Kircher SJ wrote famous work *China illustrata* 中國圖畫.

³² Por. E. Jarmakowska, *China Illustrata Aathanasiusa Kirchera...*, s. 202.

O. Marek A. Rostkowski, OMI*
Rzym

BIBLIOGRAPHIA MISSIONARIA – PONAD 70 LAT W SŁUŻBIE MISJOLOGII

Jan Paweł II w encyklice misyjnej *Redemptoris missio* podkreśla, że „nauczenie teologii nie może i nie powinno pomijać powszechnej misji Kościoła, ekumenizmu, studium wielkich religii i misjologii. (...) Działalność ta winna zmierzać ku konkretnym celom: informowaniu i formowaniu Ludu Bożego do powszechnej misji Kościoła, w budzeniu powołań misyjnych, ożywianiu ducha współpracy w dziele ewangelizacji”¹. Słowa te, napisane w 1991 r., nawiązywały do długiej tradycji formacji misyjnej i misjologicznej Kościoła katolickiego. Początkom misjologii katolickiej towarzyszyło powstanie ważnego dzieła, które z czasem stało się kamieniem milowym w rozwoju tej dziedziny nauki, mianowicie wydanie w 1916 r. przez o. Roberta Streit’a, jednego z ojców fundatorów misjologii katolickiej, pierwszego tomu *Bibliotheca Missionum*². Dzieło to zawierało w 30 tomach, wydawanych w latach 1916–1974, opisy bibliograficzne prawie wszystkich dokumentów

★ **Marek A. 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 RM 83.

² *Bibliotheca Missionum*, Rom - Freiburg - Wien, Herder, [1916]-1974. Pierwsze 5 tomów zostało wydane przez o. R. Streit’a OMI, tomy 6-20 przez o. J. Dindinger’a OMI; tomy 22-30 przez ojców J. Rommerskirchen’a, J. Metzler’a OMI.

i publikacji, pochodzących z archiwów i bibliotek całego świata, dotyczących misji od 1053 r. do okresu II Soboru Watykańskiego. O. Streit był pierwszym dyrektorem Papieskiej Biblioteki Misyjnej, jedynej tego typu placówki w Kościele, powstałej w 1925 r. po zakończeniu pierwszej wystawy misyjnej zorganizowanej z okazji Roku Świętego.

Rok Jubileuszowy 1925 powoli dobiegał końca i papież Pius XI przedstawił projekt założenia stałej Biblioteki Misyjnej, która mogłaby w przyszłości służyć badaniom naukowym. Zwrócono się więc z prośbą do wszystkich, którzy udostępniłi na wystawę swoje księgozbiory, aby przekazali je Kongregacji Rozkrzewiana Wiary jako zaczątek Papieskiej Biblioteki Misyjnej. W ten sposób zgromadzono księgozbiór, nieustannie powiększany i ubogacany, który stanowi jedyną tego rodzaju kolekcję na świecie. Jego cechą szczególną jest bogactwo publikacji pochodzących z krajów misyjnych, dzieł autorów chrześcijańskich drukowanych w językach lokalnych i książek autorstwa samych misjonarzy, stanowiących niezastąpione źródło do badań nad historią, kulturą i językami narodów z terenów misyjnych. Wielkim bogactwem są publikacje w językach nieeuropejskich: 15 000 woluminów w 530 językach, w tym 270 w afrykańskich³.

W 1935 r. o. Johannes Rommerskirchen OMI, asystent ówczesnego dyrektora Papieskiej Biblioteki Misyjnej, o. Johannes'a Dindinger'a OMI, opublikował pierwszy tom nowej serii, *Bibliografia Missionaria*. O ile *Bibliotheca Missionum* przedstawiała bibliografię w wymiarze historycznym, o tyle nowa seria, kontynuując wielkie dzieło o. Streit'a, zaczęła regularnie, każdego roku ukazywać przegląd nowych publikacji z dziedziny misji. Od samego początku redakcja *Bibliografii* była otwarta na wszystkie wspólnoty chrześcijańskie zaangażowane w dzieło ewangelizacji w każdym zakątku świata. Z pewnością duży wpływ na to otwarcie miały ścisłe powiązania redaktorów, członków Zgromadzenia Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej, OMI, z watykańską Kongregacją „de Propaganda Fide”, i z Papieskim Ate-neum, późniejszym Papieskim Uniwersytetem Urbaniana, gdzie prowadzili działalność akademicką.

We wprowadzeniu do pierwszego tomu⁴ czytamy, że *Bibliografia Missionaria* ma być dokładnym opisem publikacji o tematyce misyjnej i ma za zadanie ukazanie wszystkim, którzy zajmują się studiami i poszukiwaniami na polu misjologicznym, dostępu do istniejącej literatury. Rok później, w drugim tomie⁵ o. Rommerskirchen dodaje, iż było zamiarem redaktorów przedstawienie jak największej liczby nowych publikacji i najważniejszych artykułów

³ Cfr. M. Rostkowski, *Papieska Biblioteka Misyjna*, w: *Annales Missiologicae Posnanienses* 12, Poznań 2001, s. 185-186.

⁴ *Bibliografia Missionaria*, I: 01.01.1933-30.06.1934. Isola del Liri, 1935, s. 141.

⁵ *Bibliografia Missionaria*, II: 01.07.1934-31.12.1935. Isola del Liri, 1936, s. 5-6.

dotyczących działalności misyjnej, jednak rzeczą niemożliwą było ukazanie ich wszystkich, gdyż powstałby tom zbyt obszerny. Stąd też konieczna była pewna selekcja pozwalająca dokonać wyboru, każdego roku, bogatej dokumentacji, książek i artykułów, dotyczących świata misji, zarówno w aspekcie historycznym (zakony, zgromadzenia misyjne, misjonarze, poszczególne tereny misyjne) jak i praktycznym (metodologia, wielkie religie świata, eklezjologia, dialog międzyreligijny, rozwój społeczny, sekty). Należy podkreślić, że ta publikacja, jako jedyna na świecie, obejmowała i obejmuje literaturę wydawaną przez wszystkie większe kościoły chrześcijańskie. Książki i artykuły prezentowane w *Bibliografia Missionaria* były i są cytowane w językach oryginalnych: angielskim, francuskim, niemieckim, flamandzkim, włoskim, hiszpańskim, portugalskim, polskim, szwedzkim i norweskim.

Bibliografia Missionaria w ciągu siedemdziesięciu sześciu lat od powstania przeszła długą ewolucję: od pierwszego skromnego tomu liczącego 80 stron do ostatniego z 638 stronami. Spróbujmy prześledzić pokrótce historię dzieła⁶.

W tomie drugim znajduje się lista czasopism⁷ wydawanych w językach europejskich, będących w posiadaniu Papieskiej Biblioteki Misyjnej: 883 tytułów, do których należy dołączyć kolejne 75 przedstawionych w kolejnym, trzecim tomie⁸. Z czasem, suplementy dołączone do niektórych tomów stały się ważnym źródłem bibliograficznym. I tak siódmy tom, opublikowany w 1940 r. przyniósł dwa ważne suplementy ukazujące zestawienia bibliografii: jedno, liczące 448 pozycji bibliograficznych, dotyczyło przystosowania sztuki rodzimej do użytku liturgicznego⁹; drugie, krótsze (122 tytułów), odnosiło się do przystosowania rodzimej muzyki na potrzeby liturgii¹⁰. Kolejny ważny suplement pojawił się w wydany w 1942 r. dziewiątym tomie i dotyczył zestawienia synodów i soborów misyjnych¹¹. O każdym z tych wydarzeń starano się podać informacje historyczne i bibliograficzne. Nieocenionym źródłem okazało się Archiwum Historyczne Kongregacji „de Propaganda Fide”. Przy redagowaniu zestawienia zastosowano kryterium podziału

⁶ Siedemdziesiąty tom *Bibliographii* oficjalnie przedstawili 6 grudnia 2007 r. kard. Jean-Louis Tauran, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego, abp Robert Sarah, sekretarz Kongregacji Ewangelizacji Narodów i prof. Gianni Colzani, profesor misjologii Papieskiego Uniwersytetu *Urbanianum*. Teksty wystąpień zostały opublikowane na stronie internetowej Biblioteki *Urbanianum*, następnie, w kolejnym, siedemdziesiątym pierwszym tomie *Bibliographii*.

⁷ *Bibliografia Missionaria*, II: 01.07.1934–31.12.1935. Isola del Liri, 1936, s. 138–191.

⁸ *Bibliografia Missionaria*, III: 1936. Isola del Liri, 1937, s. 103–108.

⁹ *Bibliografia Missionaria*, VII: 1940. Isola del Liri, 1941, s. 85–121.

¹⁰ *Ibid.*, s. 122–133.

¹¹ *Bibliografia Missionaria*, IX: 1942. Roma, 1946, s. 51–164.

geograficznego i chronologicznego. Cały materiał został podzielony na regiony i w każdej sekcji posegregowano go w porządku chronologicznym.

Od tomu piętnastego¹² po raz pierwszy dołączono dodatek w postaci krótkich recenzji. Redaktorzy, oo. Rommerskirchen i Didinger „chcąc okazać wdzięczność wobec wszystkich, którzy hojnie wysyłają książki do Papieskiej Biblioteki Misyjnej «de Propaganda Fide»”, zdecydowali otworzyć nową stałą sekcję w *Bibliografia Missionaria* w formie suplementu, w którym otrzymane książki będą krótko przedstawione w postaci abstraktu¹³. Obok wprowadzenia umieszczono list okólny kardynała Pietro Fumasoni-Biondi, prefekta Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, z okazji Roku Jubileuszowego 1950, do wszystkich instytutów zakonnych, aby „doceniając ważną rolę Papieskiej Biblioteki Misyjnej”, przywróciły dawną praktykę przysyłania egzemplarzy własnych publikacji, szczególnie w językach rodzimych.

W 1959 r. zostaje zmieniony wydawca *Bibliografii*: na okładce pojawia się, w miejsce Unii Misyjnej Kleru we Włoszech, Papieski Uniwersytet de Propaganda Fide, aktualnie noszący nazwę Papieskiego Uniwersytetu Urbanianum.

Od tomu dwudziestego piątego, przez dwadzieścia dwa lata, zostaje dołączony specjalny suplement, *Dokumenty i problematyka misyjna*¹⁴, ukazujący wykaz dokumentów oficjalnych Kongregacji Rozkrzewiania Wiary w porządku chronologicznym. Często bywał dołączany artykuł z dziedziny prawa kanonicznego misyjnego autorstwa konsulatorów z tegoż dykasterium lub wykładowców z Uniwersytetu Urbanianum.

Proklamowanie dokumentów Soboru Watykańskiego II znajduje odzwierciedlenie również w kolejnych tomach *Bibliografii*. W tomach 30–32 znajdują się dwie specjalne sekcje bibliograficzne poświęcone dekretowi soborowemu o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes*¹⁵ (124 odnośniki bibliograficzne) i deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*¹⁶ (73 odnośniki bibliograficzne).

Tom trzydziesty dziewiąty z roku 1975 przedstawia dodatek szczególnie: zestawienie czasopism w języku chińskim, opublikowanych w latach 1949–1975¹⁷. Gdy chodzi o okres wcześniejszy, autorzy odsyłają do tomu XIV/3 *Biblioteca Missionum*.

Od tomu czterdziestego drugiego w miejsce krótkich abstraktów pojawiają się dłuższe recenzje, które z czasem całkowicie wypierają tę krótszą

¹² Wydanego w 1951 r.

¹³ *Bibliografia Missionaria*, XV: 1951. Roma, 1952, s. 95.

¹⁴ *Documenti e problemi missionari*.

¹⁵ *Bibliografia Missionaria*, XXX: 1966, Roma 1967, s. 34-43; XXXI: 1967, s. 18-22; XXXII: 1968, s. 19-21.

¹⁶ *Bibliografia Missionaria*, XXX: 1966, Roma 1967, s. 61-67.

¹⁷ *Bibliografia Missionaria*, XXXIX: 1975, Roma 1976, s. 209-210.

formę przedstawienia książek. W 1986 r. od jubileuszowego, pięćdziesiątego tomu, zostaje zmieniony język oficjalny publikacji: w miejsce włoskiego zostaje wprowadzony angielski. Zmianie uległa również pisownia tytułu: z *Bibliografia* na *Bibliographia*.

W siedemdziesiątym woluminie, opublikowanym w 2007 r. znajduje się suplement upamiętniający pięćdziesiątą rocznicę ogłoszenia przez Piusa XII encykliki *Fidei donum*¹⁸. Ukazuje on bibliografię liczącą 178 dokumentów, książek i artykułów, zebranych z setek czasopism, nie tylko o tematyce misjologicznej.

W ciągu siedemdziesięciu sześciu lat historii *Bibliographii Missionarii* można prześledzić ewolucję poszczególnych rozdziałów-kategorii, tworzących poszczególne tomy. W rzeczywistości liczba kategorii uległa podwojeniu: od dziewiętnastu w pierwszym tomie do trzydziestu siedmiu w ostatnim. Niektóre z nich zostały zastąpione innymi lub całkowicie usunięte, np. medycyna misyjna, misje na Wschodzie i wśród muzułmanów, inne zostały sukcesywnie wprowadzone, odpowiadając w ten sposób na potrzeby misjologii, np. dialog międzyreligijny, misje i rozwój społeczny. Aktualnie w pierwszej części znajdują się następujące kategorie argumentów dotyczące doktryny i praktyki misyjnej: teologia misji, prawo kanoniczne misyjne, prawa człowieka, historia misji, sytuacja aktualna misji, metody pastoralne, dialog ekumeniczny i misje, inkulturacja, antropologia i socjologia, misje i rozwój społeczny, misjonarze i zakony misyjne, duchowość misyjna, współpraca misyjna. Do drugiej części należą argumenty związane z dialogiem międzyreligijnym i religiami, w szczególności dialog z Żydami, islam, hinduizm, buddyzm, religie Chin, tradycyjne religie afrykańskie i nowe ruchy religijne. W trzeciej części zastosowano kryterium podziału geograficznego na poszczególne kontynenty i kraje.

Jakość narzędzia bibliograficznego nie wynika wyłącznie z ilości przedstawianej bibliografii, lecz również zależy od kryteriów wyboru materiału i jego usystematyzowania. Stąd też wydaje się interesujące porównanie zmian, jakie zaszły w zestawieniu kategorii. Weźmy pod uwagę tomy z 1935 r., z lat II wojny światowej, z okresu Soboru Watykańskiego II i ostatnie roczniki. Można zauważyć, że aż do zakończenia Soboru, lista kategorii pozostała niezmienną: po kategoriach ogólnych znajdujemy m.in. *Ogólny aktualny stan misji*, *Życie i współpraca w kraju*, *Instytuty misyjne*, *Medycyna misyjna*, *Rodzimy personel misyjny*. Niektóre z tych kategorii z czasem znikną lub zostaną sformułowane w inny sposób, np. *Współpraca misyjna (Missionary cooperation)*, zastąpiła *Życie i współpraca w kraju*, przyjmując charakter bardziej ogólny.

Do II Soboru Watykańskiego zastosowany podział geograficzny na poszczególne kontynenty najwięcej miejsca pozostawiał Azji, która liczyła aż

¹⁸ *Bibliografia Missionaria*, LXX: 2006. Roma 2007, s. 313-328.

sześć kategorii (np. w 1935 r.: *Misje na Wschodzie i wśród muzułmanów; Indie; Indochiny; Chiny i Mandżuria; Japonia i Korea; Indonezja i Filipiny*). Z czasem te sześć kategorii ulegnie rozszerzeniu, zmieniając jednocześnie tytuły na: *Azja w ogólności; Bliski i Środkowy Wschód; Indie, Pakistan, Cejlon i Birma; Indochiny; Chiny; Japonia; Korea*. Pojawienie się Europy wśród terenów misyjnych ukazuje pewną tendencję pójścia w kierunku szeroko pojętej koncepcji misji. Również podział na Afrykę Północną (Arabską) i Południową pozwolił lepiej ukazać publikacje z tego kontynentu.

Również kategorie ogólne uległy znacznej ewolucji na przestrzeni lat. Aż do II Soboru Watykańskiego były tylko trzy kategorie czysto teologiczne: *Doktryna misyjna fundamentalna, Doktryna misyjna praktyczna, Historia ogólna misji*. Do nich można dołączyć te dotyczące współpracy misyjnej, medycyny misyjnej i etnografii.

W roku zakończenia obrad soborowych pojawiają się nowe kategorie: jedna dotycząca prawa kanonicznego misyjnego, następna odnosząca się do metod misyjnych, kolejna – nauki o religiach w aspekcie misyjnym. Kategoria *Współpraca misyjna* zostaje poszerzona o nowy wymiar dotyczący duchowości misyjnej. Z czasem zostaje wprowadzona statystyka misyjna, element istotny dla misjografii, ukazujący sytuację aktualną i wskazania na przyszłość dla działalności misyjnej. Kategoria *Doktryna misyjna* otrzymuje nową nazwę i staje się po prostu *Teologią misji*. Dochodzą nowe argumenty dotyczące ekumenizmu, dialogu z judaizmem, dialogu międzyreligijnego, powiązań pomiędzy misjami a kulturami oraz problemu postępu społecznego i ekonomicznego. Również z kategorii *Instytuty misyjne* zostaje wyłączona nowa kategoria, ukazująca osobę misjonarza jako protagonisty działalności misyjnej. Obok kategorii *Religie w ogólności* zostają wydzielone kategorie dotyczące pojedynczych religii: islamu, hinduizmu, buddyzmu, religii chińskich, tradycyjnych religii afrykańskich i nowych ruchów religijnych. Wszystkie te zmiany odzwierciedlają ewolucję, jaką przeszła misjologia w ostatnich pięćdziesięciu latach.

Z krótkiego zestawienia statystycznego wynika, że w 73 tomach, na 20.024 stronach możemy znaleźć 153.018 opisów bibliograficznych i 3.783 abstraktów i recenzji książek otrzymanych przez Papieską Bibliotekę Misyjną, obecnie połączoną z Biblioteką Papieskiego Uniwersytetu Urbanianum. Z pewnością słusznym jest przypomnienie w tym miejscu osób, które przez 76 lata tworzyły *Bibliographie*. Różnica trzech lat powstała w czasie II wojny światowej, kiedy w dziesiątym tomie przedstawiono publikacje z lat 1943–1946. Od samego początku redaktorami byli urzędujący prefekci Biblioteki, członkowie Zgromadzenia Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej, OMI.

Johannes Battista **Rommerskirchen**, OMI (1899–1978), inicjator *Bibliografii Missionarii*, autor pierwszych trzydziestu sześciu tomów i współautor

czterech kolejnych. Przez dwadzieścia osiem lat (1930–1958) był asystentem, a następnie, aż do 1972 r., dyrektorem Papieskiej Biblioteki Misyjnej. W latach 1933–1968 był wykładowcą w Papieskim Instytucie Misjologicznym na Papieskim Ateneum Urbanianum, obecnym Uniwersytecie noszącym imię swego założyciela, papieża Urbana VIII.

Johannes Battista **Didinger**, OMI (1881–1958), następca pierwszego prefekta Papieskiej Biblioteki Misyjnej, ojca Roberta Streit'a, w latach 1930–1958. Pomagał, jako ścisły współpracownik o. Rommerskirchena, w redakcji pierwszych dwudziestu jeden tomów *Bibliografii*. Przez piętnaście lat wykładał w Papieskim Instytucie Misjologicznym.

Nikolaus **Kowalsky**, OMI (1911–1966), od 1958 r. do przedwczesnej śmierci pracował jako Archiwista Generalny Kongregacji „de Propaganda Fide”. Współpracował z o. Rommerskirchenem w przygotowaniu trzynastu tomów *Bibliografii* (17–29). Pozostawił po sobie bogatą spuściznę naukową, owoc wieloletnich poszukiwań archiwalnych.

Josef **Metzler**, OMI, (1921–), następca o. Kowalsky'ego w Archiwum Generalnym Kongregacji w latach 1966–1984. Następnie został zamianowany prefektem Tajnego Archiwum Watykańskiego, gdzie przez dwanaście lat, do 1996 r., kiedy przeszedł na emeryturę, prowadził poszukiwania z dziedziny historii misji, uwieńczone opublikowaniem wielu ważnych dzieł, wśród nich na szczególną uwagę zasługuje *America pontificia*. Współpracował w przygotowaniu 35 tomów *Bibliografii* (22–53) i przez wiele lat (1958–1984) był profesorem historii Kościoła na Papieskim Uniwersytecie Urbanianum.

Willi **Henkel**, OMI, (1930–), przez sześć lat (1966–1972) był asystentem o. Rommerskirchena i pracował razem z nim przy redakcji sześciu tomów *Bibliographii*, (30–36). Po objęciu stanowiska dyrektora Biblioteki do r. 2000, kiedy przeszedł na emeryturę, przygotował dwadzieścia osiem kolejnych tomów. Przez wiele wykładał historię misji na Wydziale Misjologii Papieskiego Uniwersytetu Urbanianum.

Olegario **Dominguez**, OMI, (1920–), współpracował z o. Henklem przy przygotowaniu pięciu tomów *Bibliographii* (39–43).

Marek A. **Rostkowski**, OMI, (1967–), od listopada 2000 r. dyrektor Biblioteki i redaktor ostatnich dziewięciu tomów *Bibliographii*. Wcześniej, przez dwa lata współpracował z o. Henklem jako jego asystent i współredaktor trzech tomów.

KONTEKST MISJI

Studia Misjologiczne 2011, t. 4, s. 68–84

Ks. Krzysztof Czermak*

Tarnów

LA PLACE DES ŒUVRES PONTIFICALES MISSIONNAIRES A NOTRE EPOQUE DE LA GLOBALISATION DE L'AIDE HUMANITAIRE

Introduction

Le sujet traité ici suggère clairement l'étude de trois questions. Tout d'abord la présentation des Œuvres Pontificales Missionnaires: leur nature, leur rôle et leur importance dans la vie de l'Eglise universelle et des Eglises locales. Cette présentation exige non seulement qu'on se réfère aux normes de l'Eglise mais également qu'on prenne en compte le contexte du service des Œuvres Pontificales pour la propagation de la foi, qui détermine pour ainsi dire comment évaluer leur utilité dans la vie de l'Eglise missionnaire. Les transformations dans la vie des gens, particulièrement l'évolution de la conscience missionnaire des Eglises locales ainsi que tous les changements dans la vie des sociétés soulèvent au moins deux questions essentielles. Premièrement: ce qui existait auparavant reste-t-il toujours actuel, au moins dans une certaine mesure? Ou bien du nouveau l'a-t-il remplacé? La réponse positive à la première partie de cette question en appelle une deuxième: si quelque chose devient moins actuel, dans quelle mesure ou plus précisément dans quel sens cela le devient-il? S'agit-il de cerner sa nature ou bien de décrire le rôle que cela doit jouer dans une nouvelle réalité?

* **Ks. Krzysztof Czermak**, dr teologii w zakresie misjologii, wykłada teologię misji na Wydziale Teologicznym w Tarnowie, członek SMP.

La deuxième question concerne l'aide humanitaire et surtout le phénomène de sa globalisation. Dans cette affirmation le pronom «sa» acquiert une signification importante. C'est pourquoi, contrairement aux apparences, ce n'est pas la globalisation qui détermine la suite de notre réflexion mais le phénomène des initiatives ecclésiales et laïques qui deviennent de plus en plus universelles et qui entrent dans la sphère de la vie des hommes là où existe, parfois depuis longtemps, l'aide multiple et variée apportée par l'Eglise. Le phénomène de la globalisation est donc compris ici dans le sens analogue et exprime avant tout l'état actuel de l'aide qui s'intensifie. Elle n'est globale que dans le sens où grandit un certain type d'engagement qui protège ou soutient la dignité humaine.

Dans le contexte de ces deux sujets importants apparaît en troisième lieu une question qui concerne la place des Œuvres Pontificales Missionnaires à notre époque. La réponse ne sera pas une conclusion précise et courte qui, comme en mathématiques, donnerait le résultat final d'un problème résolu. Elle apparaît plutôt à l'occasion d'une réflexion sur l'aspect et l'efficacité des Œuvres dans la vie de l'Eglise missionnaire, mais également à travers la présentation du phénomène grandissant de la globalisation de l'aide humanitaire par rapport au bien apporté à toutes les Eglises missionnaires.

1. Vers la valeur objective des Œuvres Pontificales Missionnaires

Pour présenter la place des Œuvres Pontificales Missionnaires et par conséquent leur utilité dans la vie de l'Eglise, il est indispensable de se référer à leur nature, donc de prendre en compte leur action. Il ne faut donc pas les présenter comme une réalité enracinée et justifiée de manière juridique mais comme une réalité ecclésiale, ce qui suppose de regarder l'Eglise en tant que communion. Il semble que seul cet argument puisse légitimement éviter dans l'Eglise une sorte de polarisation des attitudes, par rapport au rôle des Œuvres Pontificales Missionnaires et permette de créer les fondements qui les feront considérer comme un indispensable outil d'animation et de coopération missionnaire.

Spiritualité fondée sur la communion

Il ne faudrait pas considérer l'existence et l'action des Œuvres Pontificales Missionnaires comme un institut missionnaire de l'Eglise, un de plus parmi d'autres qui existent déjà ou qui sont en train d'apparaître. Si nous parlons de leur origine charismatique liée à l'inspiration que le Saint Esprit¹ a également éveillée dans le cœur des fidèles laïcs, si leur but est de promouvoir un

¹ Cfr. *Les Statuts*, I, 10.

esprit vraiment universel et missionnaire² ou de lui donner la priorité sur les autres entreprises missionnaires³, cela veut dire qu'une spiritualité liée à leur spécificité les caractérise. C'est une spiritualité de la communion qui naît de la foi ecclésiale. Elle mène à la solidarité en vue d'une coopération missionnaire tant dans la dimension animation-formation de sa préparation que vers une aide matérielle concrète. Car, si l'Eglise est une communauté, Elle n'est pourtant pas une société ordinaire, régie par les lois humaines ordinaires⁴. La définition de l'Eglise, ce qui fonde l'engagement dans le dynamisme missionnaire, c'est la définition de l'espace à évangéliser où existe un continuel échange d'amour, qui sert à construire un seul Corps Eglise dans le contexte de l'universalisme vécu. „On ne peut donc empêcher personne de participer à l'échange mutuel d'amour et au dynamisme missionnaire de l'Eglise. (...) Et il faut qu'aujourd'hui aussi on puisse dire des communautés chrétiennes engagées dans la mission universelle, qu'elles agissent animées »par un seul esprit et un seul coeur«⁵.

La communion parmi les chrétiens naît de la foi en Christ et elle „incarne et manifeste l'essence même du mystère de l'Eglise" (NMI 42)⁶. C'est pourquoi on devrait dès son plus jeune âge apprendre au chrétien à vivre la communion ecclésiale. Cet état d'esprit conduit les disciples du Christ qui vivent cette communion à partager leur foi avec tous ceux qui ne l'ont pas en abondance et fait aussi que dans la vie d'un homme vivant sa foi il y a place pour chaque frère, surtout pour celui qui est dans le besoin.

C'est cette action qu'entreprennent les Œuvres Pontificales Missionnaires. On peut donc dire qu'elles sont le fruit de l'esprit de la communion ecclésiale. D'un autre côté elles sont aussi la source de la communion et de la solidarité ecclésiales⁷. Elles font naître et soutiennent l'esprit de l'universalisme. Exprimé dans la nature des OPM, cet esprit est le gardien de la communion dans l'Eglise. En réalisant la communion, ces Œuvres ont pour but répandre sa spiritualité. Dans la lettre apostolique de Jean-Paul II *Novo millennio ineunte*, dans laquelle le Pape au début du troisième millénaire nous donne des indications concrètes sur ce que doit être à l'avenir l'Eglise, nous lisons: „Il est donc temps maintenant que chaque Eglise (...) se livre à un examen de sa ferveur et trouve un nouvel élan pour son engagement spirituel et

² Cfr. RMis 84; *Les Statuts*, 13.

³ Cfr. RMis 84.

⁴ Cfr. *Cooperatio missionalis* 2.

⁵ Ibid.

⁶ Dans *Novo Millennio ineunte* le thème de la communion occupe beaucoup de place et il est présenté comme une tâche pour l'Eglise au seuil du nouveau millénaire. (Cfr. 42-46).

⁷ Cfr. *Les Statuts*, I, 20.

pastoral” (3). Le Pape a défini la communion comme „un grand domaine pour lequel il faudra manifester et programmer un engagement résolu, au niveau de l’Eglise universelle et des Eglises particulières” (42). La spiritualité de la communion doit donc être une caractéristique de l’Eglise et avant de porter des fruits elle doit enlever les obstacles qui se dressent sur sa route. Ainsi la première manifestation de la spiritualité de la communion est la capacité de repousser „les tentations égoïstes qui continuellement nous tendent des pièges et qui provoquent compétition, carriérisme, défiance, jalousies” (43). Les Œuvres Pontificales Missionnaires aident à ce que l’Eglise devienne une communauté et qu’ainsi elle réalise sa mission avec une humilité toujours croissante, mission qui prend sa source dans le modèle trinitaire, celui de la communion parfaite entre le Père, le Fils et le Saint Esprit.

La pratique de la communion

La perspective d’une coopération dans le cadre des Œuvres Pontificales Missionnaires permet à chaque chrétien de vivre en esprit de communion avec toute l’Eglise, d’une manière qui est pleinement possible dans la vie de l’Eglise locale, image de l’Eglise universelle. L’aide apportée dans le cadre de cette coopération touche d’une manière évidente toute l’Eglise universelle, dans le concret même de son devenir à travers la greffe et le développement des Eglises locales. Une telle action manifeste l’esprit de la communion ainsi que la justice, qui ne laisse pas exister un esprit de particularité, d’exclusion, de condescendance ni non plus toute discrimination envers les Eglises menacées par „le danger de ne pas être remarquée” – selon les Statuts de 1980 – parce qu’étant dans „une situation difficile d’indigence” elles ne peuvent pas compter sur l’aide des autres institutions missionnaires⁸. L’une des tâches principales des Œuvres Pontificales Missionnaires, outre le fait d’encourager et de coordonner la coopération missionnaire, est le souci d’assurer un partage égal de l’aide procurée aux missions⁹.

Nous pouvons comparer à la circulation du sang dans l’organisme humain¹⁰ la participation à la communion au sein de l’Eglise universelle que les Œuvres Pontificales Missionnaires font naître et en même temps désirent réaliser. Le principe de créer et de soutenir – grâce à un fond pontifical missionnaire universel – la vie des jeunes Eglises, ressemble à la circulation du sang dont la présence vivifie tout l’organisme: „Les offrandes du monde

⁸ Cfr. *Les Statuts*, I, 19 et 20. RMis 85.

⁹ Cfr. *Cooperatio missionalis* 5 et 18.

¹⁰ Le père Antoni Kmiecik a utilisé cette image pendant le 2eme Congrès National Missionnaire Polonais en 1992 à Czestochowa, à l’époque le directeur des O.P.M. en Pologne. Cfr. 2emw Congrès National Missionnaire Polonais, Le rôle des O.P.M. dans le diocèse et dans la paroisse, Varsovie 1994, p. 55.

entier arrivent d'abord à Rome d'où, comme d'un coeur, elles reviennent aux missions qui en ont le plus besoin dans le monde, pour que ces jeunes Eglises puissent exister, se développer et mener l'oeuvre d'évangélisation"¹¹.

C'est justement l'universalisme des œuvres missionnaires nées en France au 19^e siècle qui les a fait appeler „pontificales” – par analogie avec la mission universelle de Pierre, car elles apportent de l'aide à toutes les Eglises locales en pays de mission. Leur titre de „pontificales” confirme qu'elles sont entièrement ecclésiales et universelles¹². Nous savons qu'au moment où le Pie XII élevait ces œuvres à la dignité de „pontificales”, il y avait en Europe et aux Etats-Unis plus de 200 institutions missionnaires diverses. Elles ont réalisé objectivement beaucoup de bien dans le processus de l'activité missionnaire de l'Eglise¹³. Mais seulement trois d'entre elles, parce que leurs statuts les investissait d'une responsabilité missionnaire universelle c'est-à-dire les voulait entièrement ecclésiales et universelles, sont devenues les outils de l'Eglise universelle qui „a garanti leur authenticité, les a acceptées et les a déclaré comme siennes par l'intervention directe de la Fonction de Pierre”¹⁴.

Une valeur essentielle complémentaire

L'unité et la richesse de l'Eglise peuvent et devraient se réaliser dans la multiplicité. Par conséquent, il peut y avoir plusieurs œuvres missionnaires, plusieurs initiatives qui donnent aux enfants, aux jeunes et aux adultes la possibilité de vivre pleinement l'Eglise. Chaque évêque dans l'Eglise locale dont il est le pasteur peut les appeler à l'existence, les ratifier, soutenir leur développement et les aider. Cependant sans la présence des Œuvres Pontificales Missionnaires dans les structures diocésaines et paroissiales, les autres entreprises missionnaires perdent quelque chose de leur éclat et se trouvent dans une certaine rupture avec l'ecclésiologie correcte et la communion vécue dans l'Eglise. En l'absence des manifestations d'une coopération missionnaire de portée universelle, les mesures particulières mentionnées plus haut risquent de présenter d'une manière absurde – et même elles le présentent

¹¹ Ibid., p. 55-56.

¹² Cfr. *Les Statuts*, I, 15.

¹³ Il en existait plusieurs dizaines dans des pays qui donnaient au monde missionnaire le plus grand nombre des missionnaires: en France, Allemagne, Pays Bas, Belgique, Italie, Espagne, Autriche, Etats-Unis. Ils apportaient l'aide aux missions, aux missions en Afrique, à l'est, parmi les Indiens en Amérique, en Chine, en Inde. Cfr. Goiburu Lopetegui J.M., *L'esprit missionnaire. Vademecum*, Verbinum, Varsovie 1991, p. 156. Cfr. Aussi Bertin R., *Les Oeuvres Pontificales d'aide aux Missions*, dans: Delacroix S., *Histoire Universelle des Missions Catholiques IV*, Paris 1959, p. 83-122.

¹⁴ *Cooperatio missionalis* 4.

– le bien voulu et réalisé comme une expression d'égoïsme et d'indifférence vis-à-vis de l'universalisme dans l'Eglise.

Les Œuvres Pontificales Missionnaires sont un certain moyen d'être l'Eglise, toujours à la fois locale et universelle. C'est pourquoi elles n'entrent pas en conflit avec les autres œuvres missionnaires; elles ne l'ont jamais fait et ne rivalisent non plus avec elles. Les Œuvres Pontificales apportent dans la vie de l'Eglise une valeur spirituelle et matérielle qui leur est propre. Cette valeur est complémentaire des autres actions en faveur des missions ou de l'aide humanitaire. De plus le fait d'être complémentaire par nature n'est jamais une menace et, à cause de leur universalisme, les œuvres elles-mêmes ne doivent pas forcément vouloir créer leurs fonds propres en organisant des vastes collectes (à l'exception de la Journée Mondiale Missionnaire) et en recherchant d'importantes offrandes venant de bienfaiteurs¹⁵. Cette aide, si petite soit-elle, si elle résulte du fait de vivre l'Eglise dans la perspective de la foi, est la conséquence d'une bonne formation. Elle a sa source dans chaque Eglise locale et c'est ainsi que les Œuvres Pontificales Missionnaires accomplissent leur tâche. Elles présentent également une valeur complémentaire dans le domaine de la coopération en faveur des missions. Leur présence et leur vitalité ne gênent en rien, ne rendent rien difficile, ne limitent rien, mais elles contribuent à former un tableau complet des missions et de l'ouverture authentique d'une communauté donnée. Cependant, pour respecter le principe de priorité des œuvres „pontificales” sur les autres œuvres qui ont été suscitées et qui existent dans toute Eglise locale, il faudrait sûrement parler de leur complémentarité par rapport aux œuvres „pontificales” et non le contraire.

Une complémentarité – signe de la communion

Les indications que donne l'Eglise en encourageant les nouvelles formes d'une coopération missionnaire directe que sont „les Eglises jumelles”¹⁶, incitent également à respecter les efforts „de l'égalité universelle dans le partage de l'aide”¹⁷, ce qui est le domaine des Œuvres Pontificales Missionnaires. Ces deux types d'entreprises missionnaires et le fait que leur signification et leur nécessité ont bien été perçues montre quelle est la complémentarité dans l'action missionnaire de l'Eglise locale. Quelle que soit la caractéristique des actions entreprises dans le cadre de la coopération directe et de ses

¹⁵ Il arrive souvent que dans un diocèse concret ou dans le „milieu missionnaire” la valeur d'aide matérielle apporte aux O.P.M. complète seulement – très peu- ce qu'offrent en faveur des missions les autres sujets missionnaires à la portée particulière.

¹⁶ Cfr. *Cooperatio missionalis* 18.

¹⁷ Ibid.

diverses formes (plus missionnaire ou plus humanitaire), donner la priorité aux O.P.M. (au moins ne pas minorer leur place) est le signe de la communion ecclésiale. On peut être convaincu de l'extraordinaire utilité des initiatives particulières, on peut avoir envie d'apporter de l'aide directe. Mais ou bien l'orgueil ou même une compétitivité incompréhensible envers l'Eglise missionnaire peuvent marginaliser voire étouffer la priorité établie et justifiée par l'Eglise.

Sur la carte des Eglises locales on pourrait trouver les endroits où la priorité est ébranlée et laissée sciemment de côté. L'utilité des initiatives diocésaines et nationales dont la présence enrichit toujours chaque sorte d'aide missionnaire, peut être présentée de telle manière que les chrétiens auxquels on s'adresse demeurent convaincus que ces initiatives aient la priorité sur les initiatives visant à l'aide universelle dans l'Eglise universelle. Dans de tels cas apparaît un facteur émotionnel. Il exprime la conviction que l'aide apportée aux „siens” est un don plus précieux que celle qui irait à une masse anonyme de bénéficiaires. Il est bien difficile de voir là la volonté de communion qui devrait caractériser toute action de l'Eglise. Cette communion ne pourra trouver son expression que si l'Eglise locale n'est pas considérée comme une partie, un élément d'un plus grand ensemble, mais comme l'expression de cet ensemble demeurant en contact avec toutes les Eglises locales.

L'Eglise locale est toujours menacée par la tentation de se replier sur elle-même. Mais s'ouvrir ne veut pas dire recevoir de l'extérieur. En effet cela mène à fausser la nature missionnaire de sa propre communauté. Il existe des tentations que l'on rencontre souvent: la soif de réussite, la condescendance, l'envie d'avoir „nos pauvres”. Cette tentation conduit au péché de négligence, à l'égoïsme et même à l'orgueil si, dans l'Eglise locale, elle fait prédominer son „ouverture” de façon à éliminer tout ce qui est considéré comme utile, spécifique, privilégié¹⁸ et ce qui se distingue par l'esprit d'universalisme.

¹⁸ La soeur Marie Therese Crescini, l'ex secrétaire nationale de Enfance Missionnaire en Italie est consciente du danger des tentations particulières qui *polluent* l'atmosphère de la communion ecclésiale. En présentant le problème (exemple sde Enfance Missionnaire), elle parle d'une tentation d'aider seulement son Eglise locale. Les enfants excellent dans les collectes et à cause de cela, on a envie de financer uniquement les projets avec „nos” missionnaires. Une question *se fait jour*: Pourquoi envoyer l'argent à Rome? N'est-t-il pas plus simple *de le donner aux missionnaires* de notre diocèse? Cette tentation est continuellement présente à l'Eglise car „nos” missionnaires *demandent tout le temps de l'aide*, et au surplus l'aide directe arrive plus vite. Quand nous aidons un missionnaire que nous connaissons ou qui est notre ami, nous pouvons nous sentir plus appréciés. L'Evangile exige de nous une autre attitude. Envoyer de l'argent aux missionnaires que nous ne verrons jamais ou aux enfants que nous ne connaissons jamais est beaucoup plus évangélique. Nous pouvons dire aux enfants qu'à coté de leurs offrandes il y a aussi les offrandes

Les œuvres de l'Église particulière

Appeller „pontificales” les œuvres Missionnaires signifie qu'elles sont universelles. C'est pourquoi elles sont l'outil d'une coopération missionnaire universelle dans l'Église locale. „Pontificales” à cause de la communion du collège des évêques avec le Pape, elles sont en même temps les œuvres de chaque Église locale. Leur présence dans la vie d'un diocèse ne peut pas être facultative. Les documents de l'Église exigent leur présence¹⁹, parlent de la nécessité de leur présence et de leur action²⁰, leur accordant la priorité²¹ sur les autres types de la coopération missionnaire. Il est important de remarquer ici que leur priorité ne provient pas du fait du respect à témoigner au Pape mais de l'universalisme qu'elles réalisent²².

En remplissant comme œuvres universelles leurs tâches dans le diocèse, elles sont en même temps les œuvres de l'évêque²³ qui devrait les soutenir car il a l'obligation de promouvoir les actions concernant le bien de toute l'Église²⁴ „en respectant leur caractère pontifical”²⁵. Le caractère „pontifical” des œuvres dans les Églises locales doit non seulement être reconnu mais aussi garanti par l'évêque. Ces œuvres ne peuvent en aucun cas être utilisées comme moyen de réaliser des buts particuliers. Sans les Œuvres Pontificales Missionnaires l'Église locale serait privée d'importants vecteurs de l'amour universel²⁶, elle serait condamnée au vieillissement et au dépérissement²⁷.

Sa nature missionnaire serait mutilée. Le témoignage de la communion donné par les Œuvres Pontificales Missionnaires à travers leur action, autant pour ce qui concerne le sujet que pour l'objet, est un signe concret de leur

des enfants albanais, roumains, polonais, du Kenya en Afrique... Et dans ce fond pontifical mondial de solidarité les offrandes d'enfants, leur engagement en faveur de tous les enfants du monde devient un signe de fraternité. Il tire chaque enfant de la solitude. A ce moment l'enfant ressent son appartenance à l'Église universelle qui vit l'Évangile du Christ qui dit:

¹⁹ „Que votre main droite ignore ce que fait votre main gauche”. Voir: M. T. Crescini, *Conclusion*, dans: *Partager son pain et sa foi. 3eme rencontre des O.P.M. de la region Méditerranéene*, Skorzeszyce 19-24 juin 1999, Missio-Polonia, Varsovie 1999, p. 25-26. *Les Statuts*, I, 12.

²⁰ *Cooperatio missionalis* 5.

²¹ Cfr. RMis 84; Cfr. DM 38.

²² Cfr. RMis 5.

²³ Cfr. *Les Statuts*, I, 18.

²⁴ Cfr. KK 41.

²⁵ *Les Statuts*, I, 17. Cfr. DM 38, Cfr. Paul VI, *Message pour la Journée Mondiale Missionnaire 1968*.

²⁶ A. Kmiecik, *Le rôle des O.P.M. dans le diocèse et la paroisse*; dans: *Le Congrès National Missionnaire*, Częstochowa 1992, Missio-Polonia 1994, p. 51.

²⁷ *Ibid.*, p. 52.

souci de toutes les Eglises. Ces œuvres sont un outil non seulement spécifique mais principal et privilégié²⁸. Ainsi l'Eglise locale qui utilise cet outil pour former l'esprit missionnaire universel, se joint à l'évangélisation qui est toujours le meilleur moyen de servir tous les frères. D'où la place principale et privilégiée de ces œuvres bien qu'elle ne soit pas unique, dans la pleine perspective de l'aide apportée aux missions. L'animation et la coopération missionnaires réalisées par les Œuvres Pontificales Missionnaires jouissent d'un privilège mais pas de l'exclusivité.

Réfléchir dans l'esprit de la communion de l'Eglise soutenue par les O.P.M. résoud le dilemme du choix de la direction à donner à la formation des fidèles qui représentent les sujets en puissance de diverses actions missionnaires naissantes. „On doit la priorité” à ces œuvres (DM 38). L'enseignement conciliaire que Jean-Paul II a confirmé dans „Redemptoris missio” (84), doit être réalisé en entier. Le caractère „pontifical”, c'est-à-dire universel des œuvres ne vient pas de leur nom mais de la pratique de la vie de l'Eglise.

La solidarité envers tous est la base du service du Pape. Ce n'est pas par hasard que dans l'encyclique mentionnée, nous trouvons l'appel adressé à toutes les Eglises à partager les soucis du successeur de Saint Pierre. L'appel du Pape s'adresse non seulement aux Eglises anciennes mais aussi aux jeunes Eglises. C'est un détail important et éloquent. Cela signifie que le pape attend que tous s'engagent parce que l'Eglise est constituée par tous ses membres qui forment un seul Corps du Christ; le Corps qui a besoin de croître: „J'en appelle à toutes les Eglises, jeunes et anciennes, pour qu'elles partagent avec moi cette préoccupation, en travaillant à l'accroissement des vocations missionnaires et en surmontant les difficultés” (64).

Si le Pape fait mention des difficultés cela veut dire qu'il est réaliste. Il sait que les Eglises dont la foi n'est pas mûre, utilisent les difficultés qu'elles traversent pour justifier l'oubli ou l'insuffisance de leur engagement ou même un refus de s'engager dans le souci universel de l'expansion de l'Evangile du Christ. Dans ce contexte l'action missionnaire doit être un moyen qui aide à faire face à toutes sortes des problèmes. Quand cela se passe ainsi, l'Eglise locale éveille en elle sa propre identité et arrive à la conclusion qu'il n'y a pas de vraie chrétienté sans témoignage donné. Et ce témoignage vient souvent de sa pauvreté²⁹.

Les Œuvres Pontificales Missionnaires sont „pontificales” car elles désirent être partout où devrait atteindre la mission universelle du Pape. Partout où elles existent, elles devraient montrer leur volonté de coopérer d'une manière universelle en faveur de toutes les missions, dans l'Eglise dont le pasteur universel est le Successeur de Pierre.

²⁸ Cfr. *Les Statuts*, I, 17.

²⁹ Cfr. *Le message pour la Journée Mondiale Missionnaire*, 1996,2.

Une communion en fonction de l'esprit du temps

Le fait que les O.P.M. existent depuis presque 200 ans a nécessité dans la période post conciliaire une redéfinition de leur rôle. En fonction de l'époque où les O.P.M. servent l'Eglise, on doit continuellement réactualiser l'esprit de la communion qui joue le rôle principal dans leur action. Le temps vécu dans et par l'Eglise lui pose un défi pour introduire les changements et les corrections nécessaires dans le fonctionnement des O.P.M.

Le phénomène de la globalisation est important dans ce processus. Cette expression introduite dans les Statuts actuels renouvelés y a été employée par deux fois dans le contexte du signalement de la nécessité des changements. Elle concerne les nouveaux lieux où il faut proclamer l'Évangile (en n'oubliant pas la pauvreté, les migrations, la laïcisation, les problèmes des jeunes, les moyens de communication sociale). Mais elle concerne aussi les changements dans la mentalité missionnaire qui dans chaque Eglise locale, inspire le devoir missionnaire et les moyens d'aider les pays de missions³⁰. Ces changements, résultats d'un nouveau regard porté sur la vie chrétienne, affaiblissent, aussi dans le cadre des Œuvres Pontificales, la coopération missionnaire et la centralisation dont elles jouissaient traditionnellement, cette force importante qui influait sur l'efficacité de leur action³¹. La centralisation n'est pas mise en question³² mais limitée naturellement par la naissance d'une nouvelle conscience missionnaire, qui se caractérise par l'engagement direct dans la vie et le développement de telle jeune Eglise locale.

Une complémentarité mal comprise, pratiquée par les instigateurs d'une coopération universelle, par les leaders des œuvres et actions des Eglises locales, peut faire naître une distance et même de l'aversion envers la centralisation qui caractérise inévitablement l'action des O.P.M.

N'oublions pas que les changements nécessaires introduits dans les Statuts doivent les rénover ou même pratiquer une certaine révision, mais non leur donner une nouvelle conception³³. Celle-ci serait liée à une nouvelle conception des œuvres, à de nouveaux buts, tâches et idées. Le renouvellement qui a eu lieu devait respecter la Loi Universelle de l'Eglise: Elle, qui est relation harmonieuse entre sa dimension universelle et sa dimension locale.

³⁰ Cfr. *Les Statuts*, I, 5-11.

³¹ Cfr. G. Colzani, *L'esprit des Œuvres Pontificales Missionnaires. Pour une interprétation théologique*, *Omnis Terra* 401(2004), p. 150. Cfr. *Ibid.*, *Les Œuvres Pontificales Missionnaires: Fondements doctrinaux de leur aggiornamento*, *Omnis Terra* 404(2004), p. 287.

³² Mise en question de cette centralisation s'est exprimée dans le fait d'aversion envers tout ce qui était „de Rome” et „pontifical” y compris ces adjectifs dans les noms d'institutions missionnaires.

³³ Cfr. F. Galbiati, *Les Œuvres Pontificales Missionnaires: Aggiornamento des Statuts. Histoire de leur Droit Particulier*, *Omnis Terra* 404(2004), p. 314.

Il est difficile de dire dans quelle mesure une révision détaillée des Statuts, dans ses aspects d'actions centralisatrices et administratives, rendrait meilleure la perception des O.P.M. dans les Eglises locales.

2. L'époque de la globalisation

Notre sujet concerne la place des O.P.M., leur situation actuelle et leur actualisation dans le monde contemporain. Il touche inévitablement les processus qui tracent le chemin du monde d'aujourd'hui et qui parfois le gouvernent ou le dominant. Ce chemin est tracé par l'économie et les transformations sociales, mais aussi, dans un sens, par la vie de l'Eglise, qui cède ou s'oppose plus ou moins à ces processus.

Vers une analogie du processus de la globalisation

La globalisation au sens propre, qui décrit les changements intenses intervenus dans les relations entre les pays et sociétés, changements qui résultent de la croissance des échanges commerciaux et culturels internationaux, n'est pas le sujet de notre réflexion. Nous n'avons pas besoin de nous référer aux processus économiques, politiques, sociaux-culturels qui engendrent un nouveau style de vie des sociétés et laissent des conséquences positives ou négatives. Ces dernières sont les plus nombreuses, surtout dans la dimension socio-culturelle. Elles rendent manifeste que le processus de la globalisation ne concerne pas seulement la sphère de la production et du commerce réalisés par les grosses entreprises mondiales, mais touche aussi l'homme concret dans ses conditions quotidiennes, l'homme qui de plus en plus souvent oublie de répondre à la question concernant la qualité de sa vie. Cela devient un défi pour l'Eglise pour laquelle les différences de niveau de vie, d'accès à l'éducation et à l'information, les problèmes de la concurrence dans le temps, l'apparition des différents types de régions, de communautés et de sociétés ultra-nationales, ne peuvent pas être étrangers³⁴

En nous éloignant d'une définition propre de la globalisation, nous considérons ce phénomène en son sens plus large qui concerne l'intégration et l'interdépendance croissantes entre les sujets agissant d'une façon globale, mais au sens analogue et spécifique. Spécifique parce que l'on perçoit le phénomène de la globalisation de l'humain, c'est-à-dire la foule d'actions urgentes et même permanentes dont la présence est de plus en plus fréquente et universelle parmi ceux qui en ont besoin.

³⁴ Cfr. Z. Waleszczuk, *Les conséquences socio-culturelles de la globalisation (Społeczno-kulturalne konsekwencje globalizacji)*, Tarnowskie Studia Teologiczne, t. XXVI/2, Biblos 2007, p. 59-74. Cfr. S. Kasprzak, *La globalisation et les tâches d'évangélisation de l'Eglise (Globalizacja a ewangelizacyjne zadania Kościoła)*, NURT SVD, 1-2(2008), p. 107-108.

Pour découvrir ce phénomène nous devons examiner le plan religieux qui fait naître un certain nombre d'initiatives et le plan social, concernant les mesures qui ne sont pas inspirés par la foi et la charité chrétienne, ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait pas d'élément religieux dans leur motivation.

La globalisation de l'aide humanitaire et l'universalisme

En parlant du phénomène de la globalisation, les journalistes emploient souvent l'expression „village global”. Effectivement l'étymologie nous renvoie au mot latin „globus” qui signifie le globe terrestre ou la terre. Nous touchons ici la spécificité catholique, l'universalisme, qui constitue l'activité des O.P.M.

Il faut remarquer ici que la globalisation au sens religieux du terme, comme pour le catholicisme, n'est pas un nouveau type d'universalisme qui signifierait la domination d'un pays, d'une culture, d'une religion sur les autres „pris en possession”, mais est un phénomène qui crée la communauté. Cela a pour résultat que la communauté, comme la communion dans l'Eglise, bien que marquée par la faiblesse humaine, devient l'opportunité à réaliser, si l'Eglise prête ses forces pour construire cette communion et se fait en même temps l'objet de son influence³⁵.

Cependant la globalisation ne contient pas en elle-même d'universalisme au sens où ce terme est appliqué à nos œuvres; elle peut même dans une certaine mesure menacer l'universalisme. La globalisation est suivie de divers processus: celui d'individualisation, la création d'une „société internationale sans état” séparant les sujets en les laissant à leur sort³⁶; celui de pluralité, qui peut engendrer l'indifférence, principalement envers les valeurs et les normes; celui de la prééminence de l'économie dans le monde: le capital des états grandit, le monde est soumis aux conditions du marché, plusieurs pays ne peuvent supporter ces conditions; celui de la standardisation, où ne compte que ce qui est conforme aux standards; celui du protectionnisme qu'impose certains pays, organisations et fonds internationaux.

La globalisation de l'aide humanitaire au sens analogue ne garanti pas l'universalisme qui naît d'une communion. L'universalisme recommandé par les O.P.M. étant le but qu'elles poursuivent, concerne donc le sujet et l'objet de leur action. Le grand nombre d'initiatives et d'actions humanitaires existant dans l'Eglise et en dehors d'elle, et qui forme le tableau de la globalisation de l'action humanitaire, ne mène pas automatiquement à l'engagement humanitaire universel des sociétés parmi lesquelles ces initiatives naissent ou à laquelle elles s'adressent.

³⁵ Cfr. S. Bevans, *Le Partenaire et le Prophète: L'Eglise et la globalisation (Partner i prorok: Kościół a globalizacja)*, NURT SVD, 4(1997), p. 75.

³⁶ Cfr. Z. Waleszczuk, *Ibid.*, p. 62.

Malheureusement il faut aussi reconnaître que les O.P.M. n'offrent pas un tableau global idéal qui supposerait à ce propos une détermination irréprochable de tous les chrétiens. Elle dépend toujours du degré de la communion ecclésiale vécue par les évêques, les prêtres, les personnes consacrées et les fidèles laïcs.

Les institutions caritatives ecclésiales et laïques ne peuvent pas se permettre un tel universalisme s'appliquant à leur objet. Ce n'est pas à cause de leur manque d'efficacité dans le domaine des idées et de l'organisation mais à cause d'une limite qui résulte de la nature de leurs structures et du but qu'elles poursuivent.

L'Eglise et le monde ne connaissent *aucune autre* institution qui pourrait offrir son aide à tout le monde si ce n'est pas d'une manière parfaite, au moins en apportant l'aide de base. La personne qui nierait cette constatation aurait des difficultés à montrer une autre organisation nationale, internationale ou mondiale réalisant chaque année plusieurs dizaines de projets dans un seul pays³⁷. On attendrait en vain de voir les institutions d'aide humanitaire oser soutenir dans les Eglises locales les projets d'évangélisation touchant à la formation, l'animation chrétienne ou les lieux du culte religieux.

Du fait de son apparition, la globalisation de l'aide humanitaire ne crée pas une conscience globale qui aurait pour conséquence l'aide humanitaire globale, c'est-à-dire universelle. Elle n'assure pas non plus au „village global” l'aide attendue. Ainsi nous voyons que la globalisation de l'aide humanitaire ne s'identifie pas à l'aide humanitaire globale. De nombreuses personnes qui se lèvent et veulent offrir plus largement l'aide humanitaire, réalisent concrètement du bien auprès des personnes en difficulté mais ne fournissent pas d'aide à tous ceux qui en demandent. Ces personnes ne peuvent pas répondre à tous les appels que l'on trouve sur „le marché du village global”. Ils aident ceux qu'ils peuvent aider et à qui, pour des motifs divers, ils veulent apporter leur aide. Pour apporter une aide humanitaire globale il faut donc des moyens matériels suffisants et l'esprit d'universalisme qui prend naissance dans la communion. La communion ouvre notre cœur à chaque personne sans se focaliser sur une idéologie comme base d'action.

3. L'aide humanitaire

Le mot aide indique une action positive. Mais dans le contexte de la globalisation ce mot a des limites qu'il faut reconnaître, et cela surtout dans l'activité des O.P.M.

³⁷ Il est bien de rappeler ici qu'en 2007 les O.P.M. ont réalisé seulement dans les 128 Eglises particulières en Inde presque mille projets d'évangélisation et des projets sociaux.

Les qualités et les limites de la globalisation de l'aide humanitaire

L'aide humanitaire apportée par les diverses institutions et initiatives, que leur intitulé commence par une minuscule ou une majuscule, est le fruit de l'action du Saint Esprit dans le monde, mais aussi le fruit d'une sensibilité accrue à la dignité humaine menacée et humiliée. Elle concerne les institutions et les mesures qui naissent dans l'Eglise et en dehors d'elle. Il faut être conscient qu'à côté de bons motifs d'aide humanitaire de l'homme contemporain esclave du mal, il y a d'autres motifs qui dirigent ou derrière lesquels se cachent idéologie et politique.

L'ecclésiologie du Concile Vatican II exerce sûrement une influence concrète sur le développement de la globalisation de l'aide humanitaire au plan ecclésial. Car c'est ce Concile qui nous a instruits sur les devoirs de l'Eglise locale envers l'Eglise universelle, de même que l'encyclique „Redemptoris missio”, et l'instruction de la Congrégation pour l'Evangélisation des Peuples „Cooperatio missionalis”³⁸.

L'aide humanitaire ne doit pas être seulement le domaine de l'Eglise. Le mot „humanisme” est bon. L'humanisme pratiqué par plusieurs organisations et missions se transforme en une aide concrète dans des situations de pauvreté, de misère, de cataclysmes, de guerres.

Mais, dans certains cas, l'aide humanitaire se transforme en ambition pour certaines Eglises locales. Elles veulent ainsi se mettre à la hauteur d'une tâche envers les missionnaires, que ce soient elles ou non qui les envoient en pays de mission. C'est pourquoi dans leurs communautés naissent des initiatives qui ont pour but de soutenir directement les missions par leurs missionnaires.

L'action humanitaire est bien vue par tout le monde: par les bénéficiaires directs, les autorités locales, les gouvernements des pays qui lui voient apporter l'aide concrète et les conditions nécessaires pour vivre dignement, surtout dans des moments difficiles, qu'ils devraient pourtant eux-même, au moins pour un minimum, assurer à leurs concitoyens. Quant à l'aide caritative et humanitaire apportée par l'Eglise, elle peut être pragmatiques et pensée selon les besoins, comme l'aide humanitaire très attendue par ceux qui la reçoivent indirectement et directement. Or, cette aide doit être apportée par quelqu'un. Ouvrir dans ce domaine le chemin pour l'Eglise ne signifie pas ouvrir le chemin à l'Evangile. On trouve notamment cette situation dans des pays très laïcisés ou ceux où domine une religion officielle.

Cette sorte d'activité ne peut donc pas remplacer la mission de l'Eglise. Proclamer l'Evangile dans des pays d'extrême pauvreté a parfois limité l'évangélisation, la réduisant au service et à la promotion de l'homme dans une

³⁸ Cfr. DM 38; RMis 68; *Cooperatio missionalis* 18.

dimension purement socio-politique. Dans ce contexte, on comprend bien la voix du Pape Jean-Paul II, qui, au début du premier chapitre de *Redemptoris missio* (4), enseigne l'Église, en disant que les transformations contemporaines des sociétés et les nouvelles idées théologiques ne peuvent pas infirmer le principe de la primauté de l'évangélisation sur les éléments utiles à la vie l'homme sur terre. Dans cette perspective, l'activité humanitaire, devoir des organisations caritatives qui offrent leur aide en faveur du développement de l'homme, réalise sans doute le message évangélique tout en ne répondant pas aux attentes et aux buts que l'Église se donne à réaliser, à l'exemple du Christ envoyé à tous les hommes³⁹.

La primauté des O.P.M. sur la globalisation, dans le contexte de l'aide humanitaire

Alors que nous laissons de côté l'atout de l'universalisme pratique, les O.P.M., par le seul fait qu'elles s'occupent à la fois du spirituel et du matériel se rapportant à l'évangélisation au sens strict du mot, sont les outils auxquels il faut accorder la primauté sur tout genre d'aide humanitaire déclarée et réalisée. Cette primauté puise la force de son argument non seulement dans le caractère spécifique des O.P.M. c'est-à-dire leur caractère universel dans le sujet comme dans l'objet, mais aussi dans le fait d'avoir depuis toujours déclaré „soutenir l'évangélisation au sens strict du mot”⁴⁰. Dans les statuts, qui n'ignorent pas l'aide humanitaire apportée par les O.P.M. et par les autres intervenants catholiques, nous lisons: „N'excluant pas l'aide apportée dans le domaine de la promotion de l'homme et de la coopération avec les organisations et associations catholiques utiles dans le domaine social et en ce qui concerne la santé, les œuvres affirment que „le meilleur service à rendre à l'homme est l'évangélisation qui le dispose à s'épanouir comme fils de Dieu, le libère des injustices et encourage son développement intégral”⁴¹.

Dans ce contexte, la globalisation de l'aide humanitaire, même si elle s'inspirait des valeurs évangéliques, ne peut remplacer le bien suprême qu'apporte l'Évangile: la Personne de Jésus Christ. C'est Lui qui révèle la véritable image du Père et qui sauve. Il faut donc être conscient que l'aide la plus humanitaire possible ne résoudra pas le drame de l'humanisme athée. Elle ne s'identifiera pas non plus à l'acte d'apporter le Christ à tous ceux qui ne Le connaissent pas ou qui Le connaissent d'une manière insuffisante.

³⁹ Cfr. Ch. Schleck, *Le rôle des Oeuvres Pontificales Missionnaires et du Collège épiscopal dans l'activité et la coopération missionnaires de l'Église*, Omnis Terra 377(2001), p.427.

⁴⁰ *Les Statuts*, I, 19.

⁴¹ *Cooperatio missionalis* 18.

La primauté des O.P.M., c'est-à-dire leur rôle irremplaçable dans le processus d'évangélisation du monde, vient du fait qu'elles accompagnent toujours la vie missionnaire de l'Église. Les actions humanitaires qui méritent d'être soutenues, leur caractère immédiat et toutes leurs méthodes, ne peuvent pas devenir un idéal missionnaire ni même un idéal d'aide humanitaire.

On ne peut pas oublier que l'aide à l'Église apportée par les O.P.M. ne consiste pas seulement à tendre la main à tous ceux qui sont dans le besoin et s'adressent à ces œuvres comme à une institution des plus sûres, dans l'espoir de recevoir de l'aide. Elle représente aussi le travail avec ceux et sur ceux qui ne sont pas dans le besoin⁴², ou qui, même s'ils sont dans le besoin, éveillent en eux-mêmes une sensibilité pour aider les autres.

Il faut se rappeler que les O.P.M., bien qu'elles répondent aux besoins les plus pressants, ne sont pas faites pour oeuvrer en cas de cataclysme. Leur action consiste en un travail systématique en faveur du développement de l'Évangile, travail qui trouve son inspiration dans la foi. Elle renouvelle toujours à l'homme son aide pour vivre la chrétienté comme mission sans frontières et vivre l'Église comme communion.

Conclusion

Comme nous l'avons signalé dans l'introduction, notre sujet n'envisage pas que soit formulée une conclusion au caractère de réponse suggérée par le thème. La place des œuvres Pontificales Missionnaires à l'époque de la globalisation de l'aide humanitaire a été décrite dans le fil du discours concernant les Œuvres elles-mêmes ainsi que la globalisation de l'aide humanitaire dans l'Église et dans le monde, qui y est présente en même temps que ces Œuvres.

Nous devons apprécier le caractère sûr de cette position à la lumière des paroles toujours actuelles que Jean-Paul II nous a rappelées dans „Redemptoris missio”: „Toutes les Églises pour la conversion du monde entier” (84).

MIEJSCE PAPIESKICH DZIEŁ MISYJNYCH W EPOCIE GLOBALIZACJI DOBROczynności HUMANITARNEJ

Streszczenie

Artykuł sygnalizuje wyraźnie trzy zagadnienia. Pierwsze dotyczy prezentacji Papieskich Dzieł Misyjnych: ich natury oraz roli i wagi w życiu

⁴² Dans ce sens, comme l'a décrit le secrétaire général des Œuvres missionnaires, cette œuvre ne fonctionne pas comme les pompiers dont l'action se limite à une aide urgente. Il s'agit ici d'apprécier les efforts de formation et d'animation de l'Œuvre. Cfr. *Intervista au nouveau secrétaire général de Œuvres Missionnaires le R.P. Patricio Byrne*, Œuvres missionnaires, 7/1999, Roma, p. 10.

Kościoła, zarówno powszechnego, jak i partykularnego. Zostały więc one przedstawione w kontekście czasu ich służby na rzecz rozkrzewiania wiary, który niejako wyznacza ocenę przydatności wspomnianych Dział w życiu Kościoła misyjnego. Przemiany w życiu ludzi, a szczególnie zmiana w świadomości misyjnej Kościołów partykularnych, jak i wszelkie zmiany w życiu społeczeństw, przyniosły ze sobą przynajmniej dwa podstawowe pytania. Po pierwsze: czy to, co było, jest jeszcze aktualne (przynajmniej w jakimś zakresie), czy też zostało wyparte przez novum? Pozytywna odpowiedź na pierwszy człon zadanego pytania rodzi drugie: jeśli dana rzecz staje się mniej aktualna, to w jakim stopniu, a właściwie w jakim sensie (czy dotyczy ona natury czy też wiąże się to tylko z określeniem roli, jaką ma spełniać w nowej rzeczywistości)?

Drugie przedstawione zagadnienie dotyczy dobroczynności humanitarnej, a właściwie zjawiska jej globalizacji. W tym stwierdzeniu znaczenia nabiera zaimiek „jej”. Dlatego też, wbrew pozorom, to nie globalizacja określa drugi wątek tematyczny, ale fenomen zdobywających coraz większą powszechność inicjatyw kościelnych i świeckich, które wchodzą na obszar życia ludzkiego tam, gdzie istnieje, nieraz od dawna, różnorodna pomoc świadczona przez Kościół. Samo zjawisko globalizacji jest więc tu rozumiane w sensie analogicznym i wyraża przede wszystkim aktualny stan nasilania się pomocy, która globalna jest tylko w znaczeniu narastania pewnej kategorii zaangażowania w obronę czy podtrzymanie godności ludzkiej.

W kontekście tych dwóch ważnych tematów pojawia się trzeci, jako pytanie postawione w temacie zasadniczym. Jest to pytanie o miejsce Papieskich Dział Misyjnych w naszej epoce. Odpowiedź nie może być ścisłą konkluzją, która jak w matematyce jest wynikiem końcowym rozwiązywanego zadania. Pojawia się ona raczej raz po raz przy okazji rozważań dotyczących zarówno oblicza i skuteczności w życiu Kościoła misyjnego omawianych Dział, jak i podczas prezentacji wzrastającego zjawiska globalizacji dobroczynności na tle dobra czynionego wobec wszystkich Kościołów będących w stanie misji *ad gentes*.

Niniejszy artykuł nie rości sobie prawa sformułowania końcowego wniosku, który miałby charakter zwięzłej odpowiedzi. Miejsce Papieskich Dział Misyjnych w epoce globalizacji dobroczynności humanitarnej jest określone. Jest to istotna wartość komplementarna, która czerpie swoją siłę z duchowości komunii i jej praktyki w Kościele powszechnym. Ta komplementarność jest niezbywalnym znakiem komunii kościelnej. Niewątpliwość miejsca Papieskich Dział Misyjnych musimy zapewne odczytywać w perspektywie nader aktualnych słów przypomnianych przez Jana Pawła II w *Redemptoris missio*: „Wszystkie Kościoły dla nawrócenia całego świata” (84).

Ks. Jan Kochel*
Gliwice – Opole

NOWA EWANGELIZACJA INSPIRACJĄ DLA MISJI AD GENTES (DZ 26,28)

Idea „nowej ewangelizacji” stała się pilnym zadaniem i inspiracją dla chrześcijan żyjących na przełomie XX i XXI wieku, gdyż łączy się w jednej misji Kościoła z wezwaniem do działalności misyjnej (por. RMis 2,24,33). Papieże Paweł VI, Jan Paweł II i Benedykt XVI przybliżali nam znaczenie nowych terminów „ewangelizacja”, „re-ewangelizacja”, „nowa ewangelizacja”¹, które mają swoje źródło w Piśmie Świętym. Wywodzą się od greckiego cza-

★ **Ks. Jan Kochel** – kapłan archidiecezji gliwickiej, dr hab. katechetyki, wizytator diecezjalny nauki religii, od 2002 r. wykładowca na Wydziale Teologicznym UO, rzeczoznawca ds. oceny programów nauczania religii i podręczników katechetycznych przy Komisji Wychowania Katolickiego KEP.

¹ Por. Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*, Watykan 1975, nr 18. 52 (skrót: EN); Jan Paweł II, *Catechesi tradendae*, Watykan 1979 nr 19-20. 26 (skrót: CT); tenże, *Christi-fideles laici*, Watykan 1988 nr 34-36. 64 (skrót: ChL); tenże, *Redemptoris missio*, Watykan 1990, nr 33. 59. 86 (skrót: RMis); tenże, *Centesimus annus*, Watykan 1991, nr 5 (skrót: CA); tenże, *Veritatis splendor*, Watykan 1993 nr 106-108 (skrót: VS); tenże, *Tertio millennio Adveniente*, Watykan 1994, nr 94 (skrót: TMA); tenże, *Ecclesia in Africa*, Watykan 1995, nr 21-22. 55-58. 70. 74. 80. 88 (skrót: EiA); tenże, *Vita consecrata*, Watykan 1996, nr 81 (skrót: VC); tenże, *Nuovo millennio ineunte*, Watykan 2001, nr 29. 40 (skrót: NMI); tenże, *Ecclesia in Europa*, Watykan 2003, nr 23-24. 45-52 (skrót: EiE); Benedykt XVI, *Verbum Domini*, Watykan 2010, nr 96. 122 (skrót: VD).

sownika, który zbudowany jest z dwóch słów: *eu* – dobrze i *aggellô* – zwiastuje². W sensie dosłownym ewangelizować oznacza więc zwiastować coś dobrego, pomyślnego, radosnego, nowego [właśnie]. *Nowość* orędzia chrześcijańskiego odkrył Szaweł pod Damaszkiem (por. Dz 9,1-19; 22,1-20; 26,14-18). Pan doprowadził go tam do zupełnie nowego widzenia rzeczy. Paweł nie mówi o nawróceniu, ale o objawieniu, gdyż w tej perspektywie, perspektywie Chrystusa, wszystko wydaje mu się inne, nowe [właśnie]. O *nowości*, której sam doświadczył, zaświadczy wobec pogan – stanie się apostołem misji *ad gentes*³, aby pozyskać ich dla wiary (por. Ga 1,16; Rz 1,5; 11,13; 15,16). W „nowej ewangelizacji” chodzi o to, by na nowo rozpocząć od Chrystusa i Jego Ewangelii (NMI 29; EiE 64–65) albo jak to wyraził Agryppa przekonać go, by *stał się chrześcijaninem* (Dz 26,28)⁴.

1. Misja *ad gentes*

Trzeci opis spotkania Pawła z Jezusem pod Damaszkiem jest najbogatszy w elementy autobiograficzne, najbardziej pełny i najlepiej znany. Trzykrotnie pojawia się tam motyw „posłania do pogan” – *ad gentes* (Dz 26,17.20.23). Rozdział 26 Dziejów Apostolskich zawiera ostatnią mowę Pawła, wygłoszoną przed namiestnikiem (królem) Markiem Juliuszem Agryppą II w Cezarei. Niedawno zostały odkryte ruiny pałacu, w którym Paweł wygłosił swoją mowę obronną, dał świadectwo swojej przemiany pod Damaszkiem, opowiedział o swojej pracy misyjnej i wzywał króla oraz pozostałych do nawrócenia. Reakcje zebranych były zaskakujące i pełne emocji. W pewnym momencie Paweł zwrócił się do króla: „*Królu Agryppo, czy wierzysz prorokom? Wiem, że wierzysz! Na to Agryppa*

² G. Friedrich, *Euaggelizomai*, w: ThWNT II, kol. 176-714; R. Rubinkiewicz, *Nowotestamentalna idea przepowiadania*, w: Seminare, Kraków-Ląd 1978, s. 37-58; J. Ratzniger, *Evangelisierung, Katechese und Katechismus*, Paderborn 1994.

³ Łaciński zwrot *ad gentes* rozpowszechniony dzięki soborowemu dekretowi o działalności misyjnej Kościoła (DM 1. 6) oraz potwierdzony w encyklice *Redemptoris misio* (RMis 33. 37), ma swoje źródło w gr. terminie *ethos* – naród, lud, plemię, a antytezie do Izraela – obcy lud, poganie. Najczęściej pojawia się w Dz (29 razy) i listach Pawła (45 razy); por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 158.

⁴ Przewodniczący Papieskiej Radzie Krzewienia Nowej Ewangelizacji abp Rino Fisichella, otwierając jej pierwsze spotkanie, powiedział, iż „przejście od «misji do ludu» [*ad gentes*] do «ludu w misji» winno być rozumiane jako zmiana perspektywy, będącej dźwignią nowej ewangelizacji. Podkreślił również, że celem pierwszego spotkania nowej papieskiej rady, jest zaproponowanie „stosownych odpowiedzi” na obecny kryzys duchowy, jaki przeżywa świat. Chodzi o nowy zapal misyjny w pełnej świadomości, że „istnieją różne rzeczywistości, które wymagają różnych bodźców ewangelizacyjnych”; por. <http://gosc.pl/doc/987145.Nowa-ewangelizacja-pokracze-ziemi> [dostęp: 16.10.2011].

do Pawła: *Niewiele brakuje, a namówisz mnie, bym stał się chrześcijaninem. Wtedy Paweł powiedział: Oby kiedyś Bóg sprawił, żebyś nie tylko ty, ale wszyscy, którzy mnie dzisiaj słuchają, stali się do mnie podobni, z wyjątkiem tych kajdan*” (Dz 26,27-28)⁵.

Odpowiedź Apostoła, nie pozbawiona humoru, ale i przekonania o prawdziwości przekazanej nauki, jest dla nas przykładem jak prowadzić dialog z osobami oddalonymi, wątpięcymi i niewierzącymi. W takich spotkaniach nie można od razu „wytaczać wielkich armat”, potrzeba pewnej lekkości, swady, poczucia humoru – przekonania o prawdziwości przekazanego orędzia (por. Łk 1,4). Apostoł wiedział, że ma być świadkiem wobec każdego i *aż po krańce ziemi* (Dz 1,8) – świadkiem tajemnicy paschalnej – tajemnicy zmartwychwstania: *[...] stoję przed sądem, z powodu nadziei płynącej z obietnicy, którą Bóg dał naszym przodkom [...]. Z powodu tej nadziei oskarżają mnie Żydzi! Dlaczego uważacie za nieprawdopodobne to, że Bóg wskrzesza umarłych* (Dz 26,6-8). Tajemnica zmartwychwstania jest podstawowym kerygmatem misyjnym, ale też treścią nowej ewangelizacji⁶. Ona prowadzi do Jezusa Chrystusa: „Nie trzeba zatem – przekonuje Jan Paweł II – wyszukiwać «nowego programu». Program już istnieje: ten sam, co zawsze, zawarty w Ewangelii i w żywej Tradycji. Jest on skupiony w istocie rzeczy wokół samego Chrystusa, którego mamy poznać, kochać i naśladować, aby żyć w Nim życiem trynitarnym i z Nim przemieniać historię, aż osiągnie swą pełnię w niebieskim Jeruzalem” (NMI 29)⁷.

Święty Paweł jest w najwyższym stopniu heroldem tego orędzia od Antiochii aż do Rzymu, a „ostatni jego obraz zachowany w Dziejach Apostolskich (...) przedstawia go, jak «głosił Królestwo Boże i nauczał o Panu Jezusie Chrystusie zupełnie swobodnie» (Dz 28,31). Poza tym liczne listy przedłużają i pogłębiają jego nauczanie” (CT 11). Działalność ewangelizacyjna i katechetyczna Apostoła Narodów jest najlepiej udokumentowana i opisana⁸. W Dziejach Apostolskich św. Łukasz zachował 24 mowy (katechezy),

⁵ J. Taylor, *Dzieje Apostolskie*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny*, red. W.R. Farmer, Warszawa 2000, s. 1401n; C.M. Martini, *Wyznania Pawła*, Kraków 1987, s. 22-31; S. Tomkins, *Paweł Apostoł i jego świat*, Warszawa 2004; I. Gargano, *Lectio divina do Dziejów Apostolskich (3)*, Kraków 2004, s. 171-207.

⁶ S. Dyk, *Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa jako fundament i treść przepowiadania homilijnego*, *Scripturae Lumen* 2 (2010) 2, 415-433; J. Kochel, *Zmartwychwstanie w katechezie*, *Scripturae Lumen* 2 (2010) 2, 459-482.

⁷ J. Górski, *Euntes docete... Zadania misyjne w sytuacji przelomu wieków*, Kraków 2001, s. 34-36.

⁸ Bogata jest literatura biblijna nt. życia i działalności św. Pawła; por. Benedykt XVI, *Paweł Apostoł Narodów*, Częstochowa 2008; tenże, *Katechezy o św. Pawle*, Kraków 2009; *Głoszę wam Jezusa Zmartwychwstałego. Katecheza o św. Pawle*, red. W. Szlachetka, Z. Barciński, Poznań 2008; J. Kochel, *W drodze z Apostołem Narodów. Medytacje w rytmie lectio divina*, Częstochowa 2010.

z czego większość (17) przypisana jest dwóm Apostołom: Piotrowi (8) i Pawłowi (9). Osiem spośród przytoczonych mów posiada charakter misyjny, czyli adresowany do tych, którzy jeszcze nie przyjęli Ewangelii⁹. „Wyznaczają one etapy rozszerzania się Ewangelii (Dz 6,7; 12,24; 19,20), która zatacza coraz szerszy krąg, obejmując swym zasięgiem coraz to nowe regiony: od Jerozolimy do Antiochii, po Ateny i Rzym”¹⁰.

Paweł najpierw nauczał w synagogach diaspory żydowskiej, posługując się metodami, które poznał *u stóp [w szkole] Gamaliela* (Dz 22,3), przekonany, że jego naród potrzebuje „orędzia Ewangelii”¹¹. Z biegiem czasu jednak, odrzucony „przez swoich”, zwrócił się do „bojących się Boga”¹² i do pogan, którym głosić będzie „*Ewangelię o Jezusie i zmartwychwstaniu*” (Dz 17,18).

Mowa na Areopagu zazwyczaj nie zalicza się do cyklu misyjnego (*Missionsreden*), bowiem ich istotnym elementem jest obszerna argumentacja chrystologiczna, której w mowie na Areopagu brak. „Najwyraźniej – zauważa biblista Stefan Szymik – w wystąpieniach przed audytorium pogańskim chrześcijańskie orędzie było dostosowywane do zmienionych okoliczności, co ilustruje mowa Pawła w Listrze (14,15-17) czy właśnie mowa na Areopagu (17,16-34)”¹³. Paweł wychodzi w niej od docenienia kultury i religijności swoich słuchaczy (17,22.28n). Dyskutuje z przedstawicielami filozofii epikurejskiej i stoickiej, uznaje ich postawę otwarcia na wymiar religijny, na nieznanego boga, którego czczą, chociaż go znają (17,23). Dalsza argumentacja przygotowuje grunt pod zrozumienie idei Boga, który „stworzył świat i wszystko, co jest na nim” i który „jest władcą nieba i ziemi” (17,24). On nie mieszka w świątyni zbudowanej przez ludzi, niczego od nich nie potrzebuje. Raczej to On daje „życie, tchnienie i wszystko” (17,25). W Nim „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (17,28). On też wzywa, aby „wszyscy i wszędzie się

⁹ S. Szymik, *Mowy w Dziejach Apostolskich*, w: EK, t. XIII, kol. 377n.

¹⁰ R. Murawski, *Katecheza chrzcielna w procesie wtajemniczenia chrześcijańskiego czasów apostolskich*, Warszawa 1990, s. 181.

¹¹ J. Gnilka, *Paweł z Tarsu*, Kraków 2001, s. 258-264; por. *Żydzi w Listach św. Pawła i innych pismach Nowego Testamentu*, w: Papieska Komisja Biblijna. *Naród żydowski i jego Święte Pisma w Biblii chrześcijańskiej*, Kielce 2002, s. 156-165.

¹² Tak nazywano nie-Żydów, licznych w diasporze, pociągniętych wiarą monoteistyczną, zachowujących niektóre przepisy Prawa, np. szabat, zakazy dotyczące spożywania pokarmów, płacenie podatków na świątynię, pielgrzymki. *Bogobojni* (od. gr. *phobeomai* – „bać się” lub *sebomai* – „oddawać cześć”) w odróżnieniu od *prozelitów* nie byli obrzezani i wobec Prawa uchodzili za pogan (Dz 10,2.22; 13,16.43; 16,14; 17,4.17; 18,7); por. X. Lèon-Dufoure, *Słownik Nowego Testamentu*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1986, s. 168.

¹³ S. Szymik, „*Widzę, że jesteście bardzo religijni*” (Dz 17,22). „*Captatio benevolentiae*” jako środek retoryczny, w: „*Ex Oriente Lux*”. *Księga Pamiątkowa dla Księdza Profesora Antoniego Troniny w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2010, s. 510.

nawrócili” (17,30). Do tego momentu nauczanie Apostoła jest akceptowane przez słuchaczy. Radykalna zmiana następuje wówczas, gdy Paweł wspomina o Jezusie i Zmartwychwstaniu.

Moment ogłoszenia „Ewangelii o Jezusie i zmartwychwstaniu” staje się dla słuchaczy momentem do odrzucenia przesłania chrześcijańskiego. Tajemnica paschalna zmusza ich bowiem do wyjścia poza dotychczasowe ramy postrzegania i rozumienia tej prawdy. Odbiorcy mowy na Areopagu nie byli gotowi do zakwestionowania swej *mentalności pogańskiej*, w której „Bóg był do dyspozycji człowieka; człowiek mógł kłaść rękę na Bogu, czynić Go sobie przychylnym, prosząc i otrzymując od Niego to, czego pragnął; człowiek manipulował Bogiem”¹⁴.

Nie ulega wątpliwości, że przyjęcie Ewangelii „o Jezusie i zmartwychwstaniu” wzywa do radykalnej zmiany życia. Zmusza do decyzji, wyboru, opowiedzenia się po stronie Jezusa Chrystusa – „[...] Człowieka, którego [Bóg] powołał i uwierzytelnił wobec wszystkich, gdy Go wskrzesił z martwych” (Dz 17,31).

Zmartwychwstały Pan wkracza w życie tych, którzy uwierzą z niesłyszczanym orędziem, pełnym radości, które ma zamiar wziąć we władanie całe życie. Stąd podstawą *kerygmatu* Pawła były słowa z Listu do Rzymian: *Jeżeli ustami swoimi wyznasz, że Jezus jest Panem i w sercu swoim uwierzysz, że Bóg wskrzesił Go z martwych, będziesz zbawiony* (Rz 10,9). Kerygmat ten obejmuje trzy zasadnicze prawdy: boski tytuł *Kyrios*, tajemnicę zmartwychwstania i obietnicę zbawienia. Jest to więc ten sam kerygmat, który głosił Jezus i Apostołowie¹⁵. W przepowiadaniu Kościoła *kerygmat paschalny* stanowi zatem rdzeń wszelkiego nauczania.

Analizując działalność misyjną św. Pawła można też poznać strategię nauczania i przepowiadania ewangelizacyjnego, czyli sposoby i środki jej realizacji. Na podstawie Dziejów Apostolskich i wybranych fragmentów listów św. Pawła można wyróżnić następujące elementy tej strategii:

- najpierw do Żydów, potem do pogan, czyli od judeochrześcijan do etnochrześcijan;
- znane szlaki komunikacyjne i duże ośrodki miejskie;
- synagoga i kościoły domowe;

¹⁴ C.M. Martini, *Być z Jezusem. Medytacja nad Ewangelią św. Marka*, Kraków 1997, s. 22.

¹⁵ A. Jankowski przytacza zwięzłą klasyfikację kerygmatu NT: a) kerygmaty rozwinięte i względnie czyste (Dz 2,14-39; 3,12-26; 10,34-43; 13,16-41; 26,2-23); b) kerygmaty krótkie, lecz względnie rozwinięte (Dz 5,29-32; 7,51-56; 8,5-8. 26-39; 16,31n., 17,2n.); c) kerygmaty niedokończone (Dz 14,15-17; 17,22-33; 18,5n., 24,24n.); d) mowy o typie kerygmatycznym (Dz 4,8-12; 22,1-21); por. *Kerygmat w Kościele apostoelskim*, Częstochowa 1998, s. 48.

- pierwsze gminy i ich przełożeni;
- współpracownicy misji – zespołowa posługa ewangelizacyjna¹⁶.

Kościół pierwotny przekazał nam również konkretne środki przepowiadania ewangelizacyjnego, a są to: znak, Duch Święty, Pismo Święte i przeżycie religijne. Kard. Martini wyjaśnia:

„*Znak*. Często stosunek ze słuchaczem nawiązuje się za pomocą bezpośredniego znaku: np. cudu. W czwartym rozdziale Dziejów Apostolskich Piotr przed Sanhedrynem dokonuje cudu uzdrowienia chromego, by posłużyć się nim jako obiektywnym znakiem, dla podkreślenia nowości głoszonej przezeń nauki. Jest to nadal aktualny punkt wyjścia.

Duch Święty. Dotyczy mowy z Dziejów Apostolskich w rozdz. 2,33b: „Oto Duch Święty, którego widzicie i słyszycie”. Duch wchodzi w bezpośredni kontakt ze słuchaczem. Posłany przez Jezusa Zmartwychwstałego, jest widzialny i słyszalny. Duch jest sprawcą wydarzenia, sytuacji, dzięki której orędzie staje się zrozumiałe.

Pismo Święte. Podkreśla się aktualność Pisma, szczególnie dla tych (słuchaczy), którzy przyjmują Stary Testament jako wyraz planu zbawienia. Lektura Pisma uczyniona z taką świadomością, unaczynia nam, w jaki sposób sytuacja przedstawiona w danym opisie biblijnym dotyczy działania Boga w Jezusie. To działanie jest nam głoszone «dzisiaj», a Pismo Święte (...) ma wartość dla tych, którzy przyjmują lub przynajmniej rozpoznają w nim plan zbawienia. Istnieją jednak sytuacje, w których nie można posłużyć się Pismem Świętym, ponieważ ludzie nie potrafią odczytać tego znaku. Wychodzi się wtedy od powszechnego przeżycia religijnego.

Przeżycie religijne. Niebezpośrednie odwołanie się do Pisma Świętego. Oto treść mowy na Areopagu w Atenach w wielkim skrócie: «posiadacie pewną tradycję religijną; w pewien sposób doszliście do tego, iż świat jest powodowany jakimś Boskim planem, rozumiecie Boskość jako coś, co góruje nad tym wszystkim, co widzicie i czego dotykacie. Świadomość religijna jaką żyjecie, jest ta sama, którą wam teraz głoszę w całej pełni». Mamy zatem zarys pewnej rzeczywistości religijnej, o której otwarcie się mówi w chwili, gdy istnieje ona tylko w podświadomości słuchaczy, stając się punktem zaczepienia dla przekazania posłania¹⁷.

Kościół ma misję głoszenia „Ewangelii o Jezusie i zmartwychwstaniu”, zachowywania jej w sercu i czynienia jej wzrostu. Podczas gdy dla pierwszego głoszenia bardziej właściwa jest ewangelizacja, to nauczanie i wzrost wspólnot

¹⁶ Por. W. Rakocy, *Paweł Apostoł Żydów i Pogan. Łukaszowi obraz powstania rozwoju Pawłowych wspólnot*, Kraków 1997; J. Kochel, *Katecheza u źródeł Ewangelii*, Poznań 2006; R. Murawski, *Historia katechezy. Katechez w pierwszych wiekach*, cz. I, Warszawa 2011, s. 63-75.

¹⁷ C.M. Martini, *Żyć wartościami Ewangelii*, Wrocław 1999, s. 27-29.

jest częścią działalności pastoralnej Kościoła, czyli re-ewangelizacji czy *nowej ewangelizacji*. Ponieważ, jak wspomina Jan Paweł II w adhortacji *Catechesi tradendae*, w praktyce działalność duszpasterska, a zwłaszcza katecheza „często winna troszczyć się nie tylko o umocnienie wiary i jej nauczanie, ale z pomocą łaski także o jej stałe rozbudzanie (...), aby ci, którzy dotąd stoją u progu wiary, całkowicie przyłączyli się do Jezusa Chrystusa” (CT 19). Istnieje wiele definicji „nowej ewangelizacji”, sformułowanych przez różnych teologów, którzy zgodni są jednak co do tego, że w zależności od funkcji proces ten ma charakter misyjny, pastoralny czy socjo-religijno-kulturowy (powtórny/nowa). O ile ewangelizacja misyjna skierowana jest do niewierzących, pastoralna do chrześcijan, o tyle powtórna ewangelizacja zwana re-ewangelizacją ogarnia swym działaniem osoby zdechrystianizowane, czy jak w *Ewangeliū nuntiandi* czytamy: „(...) ochrzczonych, ale pozostających poza nawiasem życia chrześcijańskiego” (EN 52)¹⁸.

2. Sentire cum Ecclesia – sensus fidelium

Benedykt XVI – jak każdy namiestnik Chrystusa – przywołuje dziś pytanie z Apokalipsy: *Co Duch mówi do Kościołów?* (Ap 2,7).

Chodzi o autentyczne wczucie się w istotne sprawy wiary, którym obdarzony jest cały Kościół (por. KK 12; KO 8). Ich oceną i trafnością sądu kieruje Duch Święty (por. J 16,13; 1 J 2,20.27)¹⁹. Wczucie to podpowiada, że pilnym zadaniem i misją współczesnego Kościoła jest potrzeba nowej ewangelizacji, dlatego Benedykt XVI, po zasięgnięciu rady biskupów świata i konsultacji z Radą Zwyczajną Sekretariatu Generalnego Synodu Biskupów, postanowił poświęcić najbliższe ogólne zgromadzenie zwyczajne w 2012 r. tematowi: „Nowa ewangelizacja dla przekazu chrześcijańskiej wiary”²⁰.

Temat „nowej ewangelizacji” należy odczytywać w ramach całościowego planu, którego ostatnimi etapami było utworzenie Papieskiej Rady ds. Nowej Ewangelizacji²¹ oraz ogłoszenie posynodalnej adhortacji apostołskiej

¹⁸ S. De Gorgi, *La nova Evangelizzazione riposta alle sfide dell'oggi*, w: A.A (red.), *Tempi dello Spirito anima della Nuova Evangelizzazione*, Elledici – Leumann (Torino) 1994, s. 28n; por. A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. I, Katowice 1995, s. 35-39.

¹⁹ *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych*, red. G. O'Collins, E.G. Farrugia, Kraków 2002, s. 296.

²⁰ Benedykt XVI, *Homilia na zamknięcie Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów dla Bliskiego Wschodu (24 października 2010)*, L'Osservatore Romano, 25-26 października 2010, s. 8.

²¹ Benedykt XVI, *List apostolski «motu proprio» Ubicumque et semper ustanawiający Papieską Radę Nowej Ewangelizacji (21 września 2010)*, L'Osservatore Romano, 13 października 2010, s. 4-5.

Verbum Domini. Papież odwołał się do swoich poprzedników Pawła VI i Jana Pawła II, którzy apelowali, że „konieczna jest nowa epoka misyjna, angażująca cały lud Boży. U progu trzeciego tysiąclecia nie tylko istnieją liczne ludy, które jeszcze nie poznały Dobrej Nowiny, ale wielu chrześcijan potrzebuje, aby na nowo głoszone im z przekonaniem słowo Boże, by mogli konkretnie doświadczyć mocy Ewangelii. Tylu jest braci «ochrzczonych, ale niewystarczająco ewangelizowanych». Często kraje niegdyś bogate w wiarę i powołania tracą swoją tożsamość pod wpływem kultury zeświecczonej. O potrzebie nowej ewangelizacji (...) należy mówić na nowo bez lęku, z przekonaniem” (VD 96).

Benedykt XVI żywi mocne przekonanie, że konieczne jest ożywienie w Kościele świadomości misyjnej, by mógł on z odwagą i przekonaniem głosić światu *Logos nadziei* (1 P 3,15; por. DV 91). Wszyscy ochrzczeni są odpowiedzialni za takie przepowiadanie. „Słowo [samo] oświeca, oczyszcza i nawraca; my jesteśmy jedynie sługami” – przekonuje Papież (VD 93). Przypomina również, że „wzywając wszystkich wiernych do głoszenia słowa Bożego, ojcowie synodalni potwierdzili, że również w naszych czasach potrzebne jest zdecydowane zaangażowanie w *missio ad gentes*. W żadnym wypadku Kościół nie może się ograniczyć do duszpasterstwa «zachowawczego», przeznaczonego dla tych, którzy już znają Ewangelię Chrystusa. Misyjny zapał jest wyraźną oznaką dojrzałości wspólnoty kościelnej. Ojcowie zdecydowanie dali ponadto wyraz świadomości, że słowo Boże jest zbawczą prawdą, której potrzebuje każdy człowiek we wszystkich czasach. Dlatego orędzie musi być wyraźne. Kościół musi iść do wszystkich w mocy Ducha (por. 1 Kor 2,5) i w profetyczny sposób dalej bronić prawa i wolności człowieka do słuchania słowa Bożego, szukając najskuteczniejszych środków, aby je głosić, nawet kosztem prześladowań. Kościół czuje się w obowiązku wszystkim głosić Słowo, które zbawia (por. Rz 1,14)” (VD 95).

Innym ważnym dokumentem, w którym uwypuklona została potrzeba nowej ewangelizacji są *Lineamenta* zapowiadane XIII Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów. Dokument ten nosi tytuł: *Nowa ewangelizacja jest skierowana do chrześcijan, którzy oddalili się od Kościoła* (2011)²². Tekst składa się ze wprowadzenia, trzech rozdziałów oraz podsumowania. Charakterystyczne dla tego typu dokumentu są liczne pytania, kończące poszczególne rozdziały, które mają za zadanie ułatwić dyskusję na szczeblu Kościoła powszechnego. Dyskusja trwa od lutego 2011 r. Myślę, że to sympozjum wpisuje się również w ogólnokościelną debatę.

W trzecim rozdziale *Lineamenta* podjęto ważny temat wprowadzenia w doświadczenie chrześcijańskie – proces ponownej inicjacji chrześcijańskiej. Jak ewangelizować ochrzczonych, którzy zagubili sens wiary – oddalili się od swojej wspólnoty eklezjalnej?

²² Por. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_pl.html/ (10.09.2011).

Dokument apeluje o odnowę katechumenatu dorosłych, by „Kościoł kontynuował z mocą i zdecydowanie podjęte już procesy rozeznawania, a zarazem znalazł nowe siły, by dać nową motywację tym podmiotom i wspólnotom, w których przejawia się znużenie i rezygnacja. Przyszłe oblicze naszych wspólnot zależy w dużej mierze od energii, którą zainwestujemy w tę działalność duszpasterską, a także od konkretnych inicjatyw, które zaproponujemy i podejmiemy dla jej rozważenia i wprowadzenia w życie” (*Lineamenta*, nr 18)²³.

Najnowsze dokumenty Kościoła wyraźnie postulują konieczność ewangelizacji zmierzającej do ukształtowania nowego człowieka „przyobleczonego w Chrystusa” (Ga 3,27). W tym sensie nowa ewangelizacja oznacza odkrycie *wiecznie nowej Ewangelii* (Ap 14,6) i wydarzenia chrześcijańskiego, w którym wszystko staje się nowe: przymierze, doktryna, przykazania i życie – prawdziwe „nowe stworzenie” (Łk 22,20; Mk 1,22; J 13,34; 1 Kor 5,7; Ap 21,1.5)²⁴. Zakłada ona – w rozumieniu bł. Jana Pawła II (RMis 33) – nowe *misje* oraz nowe *duszpasterstwo*, a dlatego nowe, ponieważ wymaga nowego zapału w głoszeniu (PDV 10); sięgnięcia po nowe sposoby ewangelizacji i to nie tylko w sensie techniki przekazu, ale zwłaszcza po te, które pozwalają ukochać Słowo Boże i jego moc; wreszcie domaga się także wzięcia pod uwagę nowej sytuacji, w której człowiek słucha Ewangelii (nowego kontekstu)²⁵.

3. Nowe formy mówienia o Bogu ludziom „oddalonym – niewierzącym”

Obok nowych sposobów proponowania wiary chrześcijańskiej – pierwszej ewangelizacji (EN 51; PDV 10; RMis 44)²⁶, trzeba również szukać nowych form dialogu z osobami oddalonymi, poszukującymi i niewierzącymi, którzy praktycznie żyją w obojętności religijnej (*Lineamenta* nr 19).

²³ Por. *Obrzędy wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1988; J. H. Prado Flores, *Jak ewangelizować ochrzczonych?*, Łódź 1993; *Droga Neokatechumenalna. Statut*, Lublin 2002; F. Blachnicki, *Sympatycy czy chrześcijanie? Katechumenat na dzisiejszą godzinę*, Krościenko 2002; C. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin 2003; *Catechesi e iniziazione cristiana*, red. H. Derroitte, Leumann (Torino) 2006; *Funkcja inicjacyjna katechezy w Kościele współczesnym*, red. K. Kantowski, Szczecin 2007; A. Offmański, *Koncepcja katechezy o charakterze ewangelizacyjnym według zasad katechumenatu*, Szczecin 2010.

²⁴ S. De Gorgi, *La nova Evangelizzazione riposta alle sfide dell'oggi*, s. 29.

²⁵ Por. *Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III Tysiąclecia chrześcijaństwa*, w: Konferencja Episkopatu Polski. II Polski Synod Plenarny (1991–1999), Pallottinum, Poznań 2001, s. 15n.; J. Górski, *Mały słownik misjologiczny*, Katowice 2001, s. 62n.

²⁶ V. Salvoldi, *Le icone della nuova evangelizzazione*, Milano 1993; J. Gevaert, *Prima evangelizzazione*, Elledici, Leumann (Torino) 1990.

W dziejach Kościoła wielokrotnie podejmowano próby misji *ad gentes*. Historia misji zapisała wiele wspaniałych kart takiej działalności. Pierwszą próbę podjął Apostoł Narodów na ateńskim Areopagu (Dz 17,16-36)²⁷. Na tym wzgórzu w pobliżu Akropolu, będącym politycznym ośrodkiem Aten, trwały niekończące się debaty. Filozofowie epikurejscy i stoicy mieszały się z Żydami i z „bojącymi się Boga”. Używając dzisiejszej terminologii – sytuację areopagu określa najpierw pluralizm poglądów oraz postaw filozoficznych i religijnych, ale także – wolność ich głoszenia i otwartość poznawcza słuchaczy. Niczego się tu nie narzuca, nikogo nie zmusza do przyjęcia cudzego punktu widzenia. Na „wolnym rynku idei” każdy ma szansę wygłoszenia swego przesłania i przekonania poszukujących. Św. Pawła potraktowano w tym gronie zrazu z pewną nieufnością, jako dziwnego „nowinkarza”, ale nie zamknięto się na jego naukę, nie odmówiono mu prawa do prezentacji tego, co ma do powiedzenia. Przeciwnie, Ateńczycy sami zabrali go i zaprowadzili na Areopag i zapytali: „Czy moglibyśmy się dowiedzieć, jaką to nową naukę głosisz?”. Apostoł podjął polemikę z arystokracją ateńską, inicjując dialog religijny od przywołania napisu na jednym z ołtarzy w Atenach – *Agnosto Theo* (nieznanemu bogu)²⁸. Wykopaliska oraz wzmianki u pisarzy pogańskich i chrześcijańskich świadczą o istnieniu takich ołtarzy nie tylko w Atenach, ale również w Olimpi, Pergamonie czy Rzymie, przy czym według tych źródeł, decydujące sformułowanie zapisano w liczbie mnogiej: nieznanym bogom. Apostoł zmierzył się z poglądami ówczesnych agnostyków, którzy twierdzili, że Bóg jest niepoznawalny. Odważne świadectwo o Jezusie Zmartwychwstałym nie przekonało większości, a jednak „niektórzy ludzie przyłączyli się do niego i uwierzyli” (Dz 17,34).

Ta nadzieja dotarcia przynajmniej do *niektórych* towarzyszyła przez wieki misjonarzom na wszystkich kontynentach świata. Po latach Jan Paweł II w swojej misyjnej encyklice nawiązuje do pojęcia *areopagu*, gdy mówi o kręgach misji *ad gentes*. Prócz kręgów terytorialnych, nowych światów i zjawisk społecznych, Papież wymienia obszary kulturowe, czyli mówi o „nowych (współczesnych) areopagach”. Wśród nich wylicza: środki społecznego

²⁷ Por. K.B. Plötz, *Mowa św. Pawła Apostoła na Areopagu jako przykład głoszenia Ewangelii poganom w pierwotnym Kościele (Dz 17,16-34)*, ComP (1988), nr 3, s. 56-62; J. Nawrot, *Najstarsze katechezy w Dziejach*, w: *Księga Dziejów Apostolskich*, red. J. Kanty Pytel, t. 1, Ottonianum Szczecin 1999, s. 156-226; B. Poniży, *Paweł z Tarsu w Atenach*, w: *Verba Domini Servire. Księga pamiątkowa dla J.K. Pytla*, red. H.F. Lenort, T. Siuda, Poznań 2000, s. 192nn; W. Rakoczy, *Wystąpienia św. Pawła na Areopagu. Krytyka i nadzieja (Dz 17,16-34)*, Zeszyty Karmelitańskie (2004), nr 3, s. 30-35.

²⁸ J. Szlaga, *Agnosto Theo*, w: EK, t. 1, s. 181; Z. Niemirski, „*Nieznanany Bóg*” i *prokonsul Galio*. Przyczynek do przybliżenia kontekstu historycznego i źródeł pozabiblijnych Dz 17,23; 18,12, w: *Deus meus et omnia. Księga pamiątkowa ku czci o. prof. Hugolina Langkammera OFM w 50. rocznicę święceń kapłańskich*, red. M. Wróbel, Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 291-303.

przekazu, zaangażowanie społeczno-polityczne, kulturę, naukę, stosunki międzynarodowe. Pisząc o środkach przekazu, Papież stwierdził, że „trzeba włączyć samo orędzie w tę «nową kulturę»” (RMis 37; por. TMA 57). Dzisiaj trzeba z odwagą i kompetencją wchodzić – z nowym zapałem misyjnym – na te areopagi, zwłaszcza w świat multimediów (Internet).

Obok wskazanych przez Jana Pawła II nowych kręgów oddziaływania misyjnego, pojawiło się także kilka nowych form dialogu z poszukującymi, oddalonymi i niewierzącymi. Warto wskazać przynajmniej na dwie inicjatywy: „Katedrę dla niewierzących”²⁹ oraz „Dziedziniec pogan”³⁰.

„Katedra dla niewierzących” rozpoczęła swoją działalność w Mediolanie w listopadzie 1987 r., a jej inicjatorem był metropolita Lombardii – kard. Carlo Maria Martini. W pierwszym cyklu spotkań oddano głos niewierzącym: filozofowi, historykowi, psychologowi, aby wyłożyli rozumowe racje, dlaczego są osobami niewierzącymi³¹, a później miały miejsce trzy inne spotkania, w których oddano głos osobom wierzącym, by mogli wyrazić istotne wartości wyrażanej przez siebie wiary. Kolejne edycje podejmowały różne tematy³². *Katedra dla niewierzących* to oryginalna forma spotkania i dialogu, którą kard. Martini lubi nazywać „prowokacją”³³. Nawiązuje ona do formuły, którą Apostoła Narodów zainicjował na greckim Areopagu. Forma ta pragnie służyć współczesnieniu i uwyrażnieniu orędzia Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie. Przy czym zasadniczą sprawą nie jest tu przekaz ponadczasowych prawd wiary, ale raczej szczerze szukanie prawdy, mające charakter wyzwania w środowiskach, które określa się jako „współczesne areopagi”³⁴. Należy podkreślić, że to poszukiwanie odpowiedzi na podstawowe pytania

²⁹ Por. J. Kochel, *Katedra dla niewierzących*, AK (2001), nr 1, s. 48-60; J. Zawadka, *Kardinal Carlo Maria Martini – Bischof von Mailand. Eine Pastoralkonzept auf biblischem Fundament*, Bernardus-Verlag 2008, s. 125-146.

³⁰ Por. M. Zając, *Otworzyć dziedziniec pogan*, „Więź” (2010), nr 4, s. 34nn; A. Draguła, „Spermologos” – *od areopagu do dziedzińca pogan*, „Więź” (2011), nr 7, s. 120-128.

³¹ C.M. Martini, *Rendiamo ragione della nostra speranza*, w: *Comunicare nella Chiesa e nella società*, Bologna 1991, s. 645-646; Tenże, *Incontro del Cardinale Arcivescovo con i parroci di Milano* „Rivista Diocesana Milanese” (1990), nr 3, s. 301-303.

³² Por. C.M. Martini, *Cattedra dei non credenti*, Milano 1992; J. Kochel, *Katedra dla niewierzących*, s. 52-55. Interesującym uzupełnieniem pierwszych spotkań *Katedry dla niewierzących* była publiczna korespondencja na temat różnych problemów wiary pomiędzy kard. Martinim a znanym pisarzem, agnostykiem U. Eco; por. *In cosa crede chi non crede?* U. Eco – C. M. Martini, Roma 1996 [*W co wierzy ten, kto nie wierzy?* WAM, Kraków 1998].

³³ „Odnawiająca siła Ewangelii – katecheza ewangelizacyjna”. Wywiad z Carlo Maria kard. Martinim, arcybiskupem Mediolanu – rozmawia ks. Jan Kochel, *Kat* 43 (1999), nr 7-8, s. 108.

³⁴ J. Życiński, *Ewangelia w sercu kultury*, TPow 17 (1994) 1, s. 8nn.

i głębokie tajemnice ludzkiej egzystencji jest aktualne także w sytuacji kryzysu wiary wielu ludzi ochrzczonych. We wspólnocie chrześcijańskiej nikt nie może czuć się odrzuconym czy dyskryminowanym z racji obaw bądź trudności, których doświadcza w swoim życiu. Co więcej każdy powinien móc otwarcie mówić na temat swoich wątpliwości w wierze. Otwarte wyrażanie różnych racji i opinii pozwala poznać, jak wielu ludzi przeżywa obecnie podobne rozterki³⁵.

Papieska Rada do spraw Kultury zainaugurowała inną, podobną inicjatywę inspirowaną przez papieża Benedykta XVI. Przedsięwzięcie to, nazwane „Dziedziniac pogan”, z paru względów jest szczególnie godne uwagi³⁶.

Po pierwsze, zdecydowano się wyjść z bezpiecznych kościelnych przestrzeni, by stanąć u źródeł sekularyzmu, myśli laickiej i ateistycznej: wybrano Paryż, Instytut Francuski, Sorbonę. Jest znamieny ruch na zewnątrz skierowany do ludzi przeżywających świat i jego sprawy w całkowicie odmiennej perspektywie, by rozmawiać z nimi na ich gruncie.

Po drugie, jak podkreśla o. Jean-Marie Laurent Mazas FSJ, dyrektor wykonawczy *Parvis des Gentils*, nie chodzi o ewangelizację rozmówców. Trzeba ich przyjąć na takich warunkach, na jakich oni chcą być partnerami w tej rozmowie i zaakceptować ich w pełnym poszanowaniu ich wolności i wyborów. Uznano więc, ze strony Kościoła, pragnienie ludzi, którzy nie chcą być przedmiotami ewangelizacji, a jednocześnie są otwarci na rozmowę z wierzącymi. Ktoś zapyta: jeśli wchodzimy w laicki i ateistyczny świat na jego prawach, jeśli nie chcemy ewangelizować, to po co zajmować się podobnym dialogiem?

Wreszcie kształtowanie rozmowy z ateistami domaga się uznania równości obu stron. Kościół, inicjując *Dziedziniac pogan* w takiej a nie innej formie, posunął się radykalnie właśnie w tym kierunku. Trzeba też dodać, że rozmowa z ateistami i agnostykami może być wydatnie pomocna w formowaniu wiary. Jak słusznie zauważa Micheal Novak, ateiści czasem dobrze wyrażają to, co wierzący boją się jasno wypowiedzieć, a w związku z tym, chrześcijaństwo sami nie mają odwagi się z pewnymi sprawami skonfrontować (np. z historią przemocy religijnej albo stosunkiem do demokracji i wolności, cierpienia niewinnych, także interpretacją wrażenia Bożej nieobecności). Podobnie Tomasz Halík jest przekonany, że warto ocalić z nowożytnego ateizmu to, co było w nim szczerze i prawdziwe, by zintegrować to w chrześcijaństwo. Ewangelizacja (czy nowa ewangelizacja) będzie tu polegać na wprowadzaniu zasad Ewangelii w osobistą i zbiorową świadomość ludzi, będzie troską

³⁵ J. Kochel, *Katedra dla niewierzących*, s. 49.

³⁶ <http://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,5085,benedykt-xvi-o-laickosci-i-dziedzincu-pogan.html> [dostęp: 10.09.2011].

o wpływ ducha Ewangelii na system wartości współczesnego człowieka, jego kulturę, sposób myślenia i styl życia³⁷.

Chyba niezbyt szczęśliwie zatem nazwano to przedsięwzięciem *Dziełcą pogan*. Pomijając pejoratywny wydźwięk tego słowa i skojarzenie z rozwijającym się dzisiaj nurtem duchowości neopogańskiej, warto pamiętać, że współcześni ateści (szczególnie ci, którzy chcą rozmawiać z chrześcijanami) to z pewnością nie poganie. Jak zauważa wielu badaczy, ateizm jest fenomenem świata chrześcijańskiego, a nie pogańskiego. Być może czując tę niestosowność zaczęto też nieśmiało mówić o *Dziełcu Nieznanego Boga*.

W polskich realiach możemy mówić również o kilku tego typu inicjatywach, np:

1) Dokument Komitetu ds. Dialogu z Niewierzącymi Rady Konferencji Episkopatu Polski ds. Dialogu Religijnego pt. „Niewierzący w parafii – sugestie duszpasterskie”³⁸. Interesujący, mało znany i rozpowszechniany dokument, który chyba po raz pierwszy wyróżnia trzy kategorie ludzi niewierzących (w naszym kraju): pierwszą stanowią ci, którzy wywodząc się z rodzin wierzących stanowią tzw. pierwsze pokolenie niewierzących; druga kategoria niewierzących rekrutuje się z rodzin, które niegdyś były wierzące, a potem odeszły od wiary, z rodzin niepraktykujących lub obojętnych religijnie; do trzeciej wreszcie kategorii zalicza tych, którzy wychowali się w rodzinach od dawna niewierzących i nie zdradzających zainteresowania sprawami wiary. Dokument mówi o duszpasterstwie czy raczej ewangelizacji niewierzących oraz podaje konkretne wskazania (sugestie) pastoralne, np. a) właściwa formacja ludzi pracujących w kancelariach parafialnych (żeby w każdej wielkomiejskiej parafii był przynajmniej jeden ksiądz przygotowany do rozmów i spotkań z ludźmi niewierzącymi czy dystansującymi się od Kościoła), b) w Wielkim Poście czy Adwencie, można by zorganizować dla ludzi niewierzących czy niepraktykujących dni refleksji humanistycznej czy rozmów na temat wiary, niewiary i problemów, które powodują odchodzenie ludzi od chrześcijaństwa. Nie powinny to być jednak jedynie akademickie dyskusje, ale raczej bardzo przystępne, uporządkowane rozmowy; c) zorganizować w parafiach zespoły dyskusyjne na tematy światopoglądowe; d) ważną szansą nawiązania kontaktów z ludźmi niewierzącymi czy obojętnymi jest nadal wizyta duszpasterska, czyli kolęda.

³⁷ T. Halik, *Religia i polityka*, W Drodze (2003), nr 7, s. 25; tenże, *Cierpliwość wobec Boga. Spotkanie wiary z niewiarą*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2009; por. G. Lohfink, *Jakie argumenty ma nowy ateizm? Krytyczna dyskusja*, tłum. J. Machnac, Tum, Wrocław 2009.

³⁸ Zob. <http://www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=d-23>; por. J. Pałyga, *Niewierzący w parafii*, w: <http://mateusz.pl/czytelnia/jp-niewierzacy.htm> [dostęp: 24.19.2011]; *Co nas łączy? Dialog z niewierzącymi*, wstęp L. Kołakowski, Kraków 2003.

2) „Przystanek Jezus” – znana i oryginalna platforma dialogu z młodymi, chodzącymi „po bandzie” (w slangu młodzieżowym)³⁹.

3) Gliwicka inicjatywa „Zagnij księdza!” – spotkania i dialog z wątpięcymi i niewierzącymi w kawiarni przy kawie⁴⁰. Osoby zaangażowane w ruchach i wspólnotach zaprosiły na takie spotkanie swoich znajomych, sąsiadów, członków rodziny, którzy oddalili się od wspólnoty Kościoła. W czasie spotkania każdy z uczestników miał możliwość zadania trudnych (nurtujących) pytań dotyczących wiary i Kościoła proboszczowi gliwickiej parafii Chrystusa Króla w Gliwicach. Pierwsza edycja zgromadziła ok. 100 osób (zapis na CD). Zapowiedziana została kolejna edycja. Jest to niewątpliwie pionierska odpowiedź na sugestie wspomnianego dokumentu Komitetu ds. Dialogu z Niewierzącymi Rady Konferencji Episkopatu Polski ds. Dialogu Religijnego, by „zorganizować w parafiach zespoły dyskusyjne na tematy światopoglądowe”.

Apel wzywający do «nowej» ewangelizacji niesie ze sobą wyzwania i problemy, np. co z ewangelizacją, która trwa od ponad 2000 lat? Czy cała praca Kościoła, wykonywana często kosztem wielkich poświęceń została zakwestionowana, gdy dziś wzywa się do „nowej ewangelizacji”?

Wydają się uzasadnione wątpliwości niektórych teologów i biskupów, którzy twierdzą, że terminu „nowa ewangelizacja” nie można używać zbyt tanio/łatwo (*buon marcato*)! Nie należy go jednak również unikać. „Ewangelizacja, do której jesteśmy dzisiaj wezwani jest realnie «nowa». To oznacza, że zmieniała się w sposób radykalny, że jest nowa cywilizacja zachodnia, nowy jest *teren, gdzie musimy siać*” – zauważa kard. G. Danneels⁴¹. Trzeba śmiało mówić o «nowej jakości ewangelizacji». Żyjemy dziś w świecie, w którym Bóg nie zajmuje najważniejszego miejsca. Chrześcijanie są w mniejszości („nie bój się mała trzódka!”). W takiej sytuacji wiara chrześcijan winna na nowo wejść w ścisły związek z życiem (osobiste wybory). Konieczne jest też „ciche świadectwo” – tak Paweł VI nazywał oddziaływanie „ludzi prostych, co z własnej woli szerzą wiarę w pewne dobra duchowe, stojące wyżej ponad wartościami pospolicymi, oraz nadzieję w rzeczywistość niewidzialną, jakiej nawet odważna myśl

³⁹ Zob. <http://www.przystanekjezus.pl>; por. A. Draguła, *Między osiedlowym sklepem a supermarketem. Parafia w czasach wolnego rynku*, „Więź” 2003), nr 5, s. 71-79; tenże, *Uciekinierzy, poszukiwacze. Doświadczenia ewangelizacyjne z Przystanku Jezus*, „Więź” (2003), nr 8-9, s. 18-27.

⁴⁰ M. Fiutak, *Czas obudzenia. Misje gliwickiej parafii*, „Gliwicki Gość Niedzielny” (2011), nr 42, s. VI.

⁴¹ G. Danneels, *Le Feu de L'Esprit*, Pentecoste 1987; por. C.M. Martini, *Il brivido santo della vostra fede: protagonisti e metodi della nuova evangelizzazione*, a cura di G. Barbieri, Centro Ambrosiano; Leumann (Torino), Elledici, Milano 2005.

wytworzyć nie może. Za pomocą tego cichego świadectwa owi chrześcijanie podsuwają tym, co patrzą na ich życie, nieuniknione pytanie: Dlaczego są takimi? Dlaczego przebywają między nami? Takie świadectwo już jest wieszczeniem Dobrej Nowiny, milczącym, ale bardzo mocnym i skutecznym” (EN 21).

Warto również pytać o rolę dialogu religijnego w kontekście misji Kościoła. Kard. Ratzinger zalecał trzy istotne wskazania: a) nie należy rezygnować z prawdy, b) konieczna jest postawa krytyczna także wobec własnej religii oraz c) należy podejmować przepowiadanie jako proces dialogiczny⁴². Czy oznacza to, że misja chrześcijańska powinna zostać zakończona i zastąpiona dialogiem, w którym nie chodzi o prawdę, lecz o to, byśmy wzajemnie czynili z nas lepszych chrześcijan, żydów, muzułmanów, hinduistów bądź buddystów? – pyta obecny Papież. „Moja odpowiedź brzmi: nie. Albowiem ponownie mielibyśmy tutaj do czynienia z kompletną bezideowością, w której – pod płaszczykiem rozwijania tego, co w nas najlepsze – nie bralibyśmy na poważnie ani nas samych, ani innych oraz ostatecznie porzucilibyśmy prawdę. Moim zdaniem, odpowiedź polega na tym, by misja i dialog nie były przeciwieństwami, lecz wzajemnie się przenikały. Dialog nie jest rozrywką pozbawioną celu, gdyż jego celem jest zyskanie przekonania i znalezienie prawdy. Inaczej staje się bezideowy. I odwrotnie, misja w przyszłości nie może już zakładać, że jej zamiarem jest informowanie osób pozbawionych dotąd jakiegokolwiek znajomości Boga o tym, w co mają wierzyć. Coś takiego może się wprawdzie zdarzyć w świecie, który w wielu miejscach jest coraz bardziej ateistyczny. Jednakże w świecie religijnym spotykamy ludzi, którzy dzięki swym własnym religiom słyszały o Bogu i próbują żyć w relacji do Niego. Z tego względu przepowiadanie musi stać się procesem dialogicznym. Przepowiadanie nie ma zatem opowiadać innemu o zupełnie nieznanymi treściami, lecz ma przed nim odkrywać głębię tego, czego on sam dotyka już w swej wierze. I odwrotnie, głoszący słowo Boże jest nie tylko tym, który ofiaruje, lecz również tym, który przyjmuje”⁴³. Tylko w takiej perspektywie program „nowej ewangelizacji” będzie inspiracją dla misji Kościoła (por. Mt 28,19-20; Mk 16,15n). Istnieją bowiem dwa historyczne zadania Kościoła. Pierwszym jest ciągła ewangelizacja, nawiązująca do przekonania, że tylko słowo Ewangelii może zbawić ludzi; drugie zadanie wynika z nowych sytuacji, a związane jest z pojawieniem się nowych cywilizacji i umocnieniem się innych niż europejskie, kultur. Z tego punktu widzenia ewangelizacja staje przed nowymi problemami, z jakimi Kościół w swych dziejach może nigdy dotąd się nie zetknął. Musi więc za każdym razem zająć właściwe stanowisko – udzielić konkretnej odpowiedzi na pytanie, co znaczy wierzyć, aby na nowo zgromadzić i zjednoczyć lud Boży.

⁴² J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*, tłum. E. Pieciul, W Drodze, Poznań 2004, s. 113-116.

⁴³ Tamże, s. 115n.

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 przesyłać 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 przesyła 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 Chalcedoine*, *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].

