

ANNALES MISSIOLOGICI POSNANIENSES

Pierwszy tom niniejszego wydawnictwa ukazał się w roku 1928 pod tytułem: „Roczniki Związku Akademickich Kół Misyjnych. Czasopismo Roczne Poświęcone Zagadnieniom Misjologii” (t. 1-4). Od tomu piątego tytuł został zmieniony na „Annales Missiologicae. Roczniki Misjologiczne” i pod tym tytułem ukazało się kolejnych sześć tomów (t. 5-10, ostatni w roku 1938). W roku 2000 Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu we współpracy z Fundacją Pomocy Humanitarnej „Redemptoris Missio” w Poznaniu postanowił kontynuować wydawanie czasopisma, które zdobyło już określone miejsce w polskiej misjologii. Najpierw dwukrotnie ukazało się pod tytułem przyjętym w roku 1932, z wyraźnym dodaniem określenia wskazującego na środowisko, z którym się utożsamia: „Annales Missiologicae Posnanienses” (t. 11-12). Jednak z uwagi na pewne wątpliwości dotyczące poprawności gramatycznej łacińskiego tytułu – po dłuższych wahaaniach – po raz trzeci zmieniono tytuł: od tomu 13 (2003) przyjęto nazwę: „Annales Missiologici Posnanienses”. W latach 2001-2014 pismo ukazywało się w rytmie dwurocznym. Od numeru 19 (2014) redakcja przyjęła roczny rytm wydawniczy.

ANNALES MISSIOLOGICI POSNANIENSES

Tom 23
2018



UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU • WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ • FACULTY OF THEOLOGY
POZNAŃ, POLAND

Rada Wydawnicza

ks. prof. UAM dr hab. Adam Kalbarczyk, Mieczysława Makarowicz, ks. prof. UAM dr hab. Mieczysław Polak,
ks. dr hab. Andrzej Pryba, ks. prof. UAM dr hab. Paweł Wygralak – przewodniczący

Redaktor naczelny

o. dr hab. Piotr Piasecki OMI
e-mail: annalesmp@amu.edu.pl

Międzynarodowa Rada Naukowa

o. prof. Marek Inglot SJ (Pontificia Università Gregoriana, Roma)
o. prof. Artur K. Wardega SJ (Macau Ricci Institute, Macau)
prof. Frederic Laugrand (Universite Laval, Quebec)
o. prof. dr hab. Jarosław Różański OMI (UKSW, Warszawa)
prof. UW dr hab. Maciej Ząbek (UW, Warszawa)
prof. Sandra Mazzolini (Pontificia Università Urbaniana, Roma)
o. prof. Pierre Hurtubise OMI (Saint Paul's University, Ottawa)
prof. Carmelo Dotolo (Pontificia Università Urbaniana, Roma)
o. dr hab. Paweł Zając OMI (UAM, Poznań)

Adres do korespondencji

Redakcja „Annales Missiologici Posnanienses” (Piotr Piasecki)
Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
ul. Wieżowa 2/4, 61-111 Poznań
e-mail: annalesmp@amu.edu.pl; **web site:** www.annalesmp.amu.edu.pl; pressto@amu.edu.pl

Recenzenci artykułów rocznika 2018

dr Mikołaj Gębka, prof. UAM dr hab. Adam Kalbarczyk, prof. UAM dr hab. Michał Kieling,
prof. UKSW dr hab. Wojciech Kluj, dr Łukasz Krauze, dr Sebastian Łuszczki, prof. dr hab. Jarosław Moskałyk,
dr hab. Piotr Piasecki, prof. dr hab. Jarosław Różański, dr Dawid Stelmach, dr hab. Tomasz Szyszka,
prof. dr hab. Bogdan Trocha, prof. KUL dr hab. Stanisław T. Zarzycki, dr Jacek Zjawin

Redaktorzy językowi

język angielski: Ron Quillo (San Antonio, USA), Tom Coughlin (USA), Klaudyna Longinus, Małgorzata Wiertelwska
język francuski: Pierre Hurtubise OMI (Ottawa, Canada)
język polski: Mieczysława Makarowicz, dr Justyna Sprutta

Pierwotną wersją czasopisma „Annales Missiologici Posnanienses” jest wersja elektroniczna
Publikacja finansowana z dotacji podmiotowej na utrzymanie potencjału badawczego Wydziału Teologicznego UAM

ISSN 1731-6170

Projekt graficzny okładki: Jacek Grześkowiak

Wydawca

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Teologiczny,
ul. Wieżowa 2/4, 61-111 Poznań
e-mail: teologia@amu.edu.pl
Totem.com.pl, ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław

SPIS TREŚCI

ROBERT DANIELUK

Maksymilian Ryłło SJ (1802-1848) and the Beginnings
of the New Catholic Mission in Africa in the Nineteenth Century 7

GRZEGORZ ADAMIAK

Początki ewangelizacji Islandii 23

KATARZYNA ANNA MICH

Elements of Christian popular piety in Nubia (VI -XVI century) –
an outline of aspects 41

ANDRZEJ MIOTK

Thomas Tien Keng-hsin, SVD: The historical greatness
of the first Cardinal of China and the Far East (Part one) 55

MARCIN WRZOS

Teologiczne i świeckie znaczenia pojęcia *misje* w polskich nowych mediach.
Ich przeobrażenia w czasie 77

SERGIUSZ ANOSZKO

Powołanie i przygotowanie do służby misyjnej wiernych Kościoła Jezusa Chrystusa
Świątych w Dniach Ostatnich (mormonów) 93

TOMASZ KALNIUK

Folklorystyczne opisy początków świata i człowieka 111

ŁUKASZ KRAUZE

Misja ewangelisty w protestantyzmie anglosaskim 121

PIOTR PIASECKI

Medytacja chrześcijańska instrumentem nowej ewangelizacji 133

PIOTR NAWROT

Música para rezos y liturgias de la Semana Santa de los archivos misionales en Bolivia 147

JUSTYNA SPRUTTA

Misyjny wymiar ikony *Zesłanie Ducha Świętego* 165

DAWID STELMACH

Kościół w Panamie w przededniu Światowych Dni Młodzieży w 2019 roku 177

MISSIONARIA BIBLIOGRAPHICA SELECTA 189

Robert Danieluk, Ronnie Po-chia HSIA, *Matteo Ricci and the Catholic Mission to China, 1583-1610: A Short History with Documents*. Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc., 2016 (*Passages: Key Moments in History*) 191

Robert Danieluk Giovanni ISGRÒ, *L'avventura scenica dei gesuiti in Giappone (1549-1639)*. Bari, Edizioni di Pagina, 2016 (Due Punti 43) 195

KRONIKA 199

Agata Małgorzata Wachowiak, Sprawozdanie z Działalności Akademickiego Koła Misjologicznego im. dr Wandy Bleńskiej w roku akademickim 2017/2018 201

Beata Iwanicka, Sprawozdanie z ogólnopolskiej konferencji naukowej „Jan Paweł II w Tajlandii” 205

Agata Wachowiak Sprawozdanie z sympozjum „Akademicki Ruch Misyjny. Wczoraj-dziś-jutro” 209

Klaus Vellguth *Re-reading Mission in the Age of Interculturality – The International Association of Catholic Missiologists (IACM)* 210

ROBERT DANIELUK

Rzymskie Archiwum Towarzystwa Jezusowego, Rzym, Włochy

Maksymilian Ryłło SJ (1802-1848) and the Beginnings of the New Catholic Mission in Africa in Nineteenth Century

A mysterious darkness covers until this day the lands extending in the interior of Africa. Governments and private societies took great pains to promote investigation of these territories, organizing well equipped expeditions. Yet, in spite of all these considerable sacrifices and innumerable efforts, not even the border of this impenetrable veil covering them for centuries has been made known –

– wrote in 1860 Gaetano Moroni in his famous dictionary (Moroni 278).¹ Twelve years earlier had died in Khartoum Maksymilian Ryłło, a forty-six-years old Polish Jesuit to whom is dedicated this article. His life would certainly be interesting enough to inspire a larger historical essay, but the purpose of this contribution is only to remember shortly this outstanding missionary figure, recalling first of all the “African chapter” of his biography and leaving any more complete study to a better pen.

Ryłło’s historiography

Although not completely unknown, Ryłło’s modest historiography could be compared to the knowledge of Africa that the Europeans contemporary to

¹ “Un misterioso buio ricopre fino al dì d’oggi que’ paesi che nella sua estensione interna l’Africa racchiude. Governi del pari che società private si adoperarono in diverse epoche ad intraprendere indagini intorno a queste terre, allestendo a tal uopo spedizioni ben provvedute. Se non che, malgrado i più considerevoli sagrifizi e innumerevoli sforzi, giammai non si poté levare un lembo a quell’impenetrabile velo che pel volger di tanti secoli vi sta sopra disteso”. (Moroni 278). Gaetano Moroni (1802-1883), Italian erudite and writer, he remained for many years in the milieu of Mauro Cappellari, who as Pope appointed him his private secretary; Moroni edited his famous “Dictionary” in 103 volumes, published in Venice in 1840-1861 (Monsagrati 2012).

him had of this continent, as testifies Moroni: its existence was not ignored since the antiquity, but the real knowledge of it was limited only to its costs used by the Western travellers during their journey towards India and the Far East. The inside of Africa remained mysterious and unknown, thus the name of the “Dark Continent” sometimes attributed to the lands otherwise described with the expressions to be found in the old maps saying *Hic sunt leones* (here are lions).

In fact, any scholar interested in Ryłło could easily realize – only looking at the existing bibliographies (for example, Sommervogel 1896, 343-344 and Sommervogel 1932, 1889-1890) and other tools of research usually used at the beginning of each historical query – that the famous missionary has quite a limited historiography. There are articles in encyclopaedias and dictionaries, both general (Testore 152; Grzebień 1992, 504-506; Bieś 675-676) and those dedicated to the Jesuits (Jalabert 1987b, 367-368; Jalabert 2001b, 3452; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach* 589), while the purpose of few other contributions was to briefly introduce Ryłło and his activities. Some of these studies concern precisely the beginnings of the mission in Central Africa (e.g. Storme 1952, 105-118; Storme 1953, 290-305; Schmid, 109-127).

As for more recent publications, László Polgár indicates all together four-teen titles: three books, three entries in encyclopaedias and eight articles or contributions to larger works (usually concerning the missionary history) where there is question of Ryłło (Polgár 119-120).² From all these publications, six are in Polish, three in French and in Italian, one in Flemish and Lithuanian. Four other titles in Polish are added to this list by the recent bibliography edited by Ludwik Grzebień (Grzebień 2009, 223-224). Thus, the English speaking reader risks to be disappointed not finding in these bibliographies anything in the language of Shakespeare.³

The available publications represent two literary genres: (1) popular books or articles (Czermiński; Kantak; Karol); (2) academic works (Storme 1952; Storme 1953; Schmid).

As for Polish authors, they often focused on such particular aspects of the famous Jesuit's life as patriotic- and national dimensions of his activities. Some scholars were interested in his meetings and relationship with outstanding Polish writers of that time, or just in introducing Ryłło to their readers, whose number remains limited to those who are able to read Polish (only Kantak wrote his book in French). In regard to that point, there are no changes between what pushed Czermiński hundred years ago to write about the famous

² For the years after 1980, see also the appendix to this bibliography published in the Roman periodical of the Jesuit Historical Institute, *Archivum Historicum Societatis Iesu*.

³ However, one must notice Mkenda 2013.

missionary, and what must have been motivation of Kantak and Karol to do the same in 1950 and in 1992.

Having seen all that, one must recognize that the most extensive and more complete biography of Ryłło remains until the present day the work of Czermiński,⁴ while the contribution of Schmid provides the most useful introduction to the “African chapter” of his life. Being this last work an academic study, it is also helpful enough from the methodological point of view: the author quotes with precision both literature and archival sources, which is not always the case of his predecessors writing about Ryłło.

Indeed, the book by Czermiński, though popular, is also based on archival sources, including many large translations of these documents into Polish. However, the usual indication of the sources quoted as “Archiv. S. I.” will hardly satisfy contemporary historians. Yet, they have to remember that at that time the Jesuit Roman Archives (*Archivum Romanum Societatis Iesu*, usually abbreviated as ARSI), which are quoted in this way, remained divided in two parts: the older one had been secretly sent from Rome to Netherlands in 1893 in order to avoid its confiscation by the Italian government, while the more recent documentation (including the texts quoted by Czermiński) followed the Society’s General Curia, expelled from the Eternal City in 1873 and established in Fiesole. Concerned with the protection of these archives the General of the Society of Jesus ordered in 1896 that the authors who quote them should do it only very generally and avoiding giving details of their location.⁵ Obeying these orders Czermiński could have hardly given more information in his two volumes.

Ryłło’s life

The existing literature dispenses from any longer biographical introduction of Ryłło. On the other hand, both his life and historiography correspond to what Moroni wrote concerning the knowledge of Africa, as expressed in the quotation opening this article. Indeed, Ryłło’s life is known in its outlines well enough, yet there are many points where this knowledge remains not satisfac-

⁴ Marcin Czermiński (1860-1931, Jesuit from 1885), between 1889 and 1919 he was chief editor of the missionary periodical of the Polish Jesuits *Misje Katolickie*, and thus became author of many popular studies about Jesuit missionaries (*Encyklopedia wiedzy o jezuitach* 111). According to Czermiński there were plans to publish some “Life” of Ryłło in other languages (Czermiński 1: IX). Apparently it was never realized.

⁵ See the circular letter by Luis Martín from December 7, 1896, confirmed by his successor Franz Xaver Wernz on January 30, 1911 (Wernz). Luis Martín (1846-1906, Jesuit from 1864), Spaniard, he was elected General in 1892 (Sanz de Diego). Franz Xaver Wernz (1842-1914, Jesuit from 1857), German, he was elected General in 1906 (Martina).

tory while several questions require a deeper study, although doubts remain whether any further sources could be found to complete what have already been said.

Stanisław Maksymilian Ryłło was born in Podorosk near Grodno (Belarus), 31 December 1802 (some authors, who remind the difference of twelve days between the Julian and the Gregorian calendar, proposed the date of 11 January 1803;⁶ however, the first date prevails in the historiography and also appears in the Jesuit catalogues).

After having attended the school in the neighbouring town Łysków, he was sent to the Jesuit college in Połock, where he was certainly in 1817. As noticed by the authors who wrote about Ryłło, only few details from these years of his youth are known and possible to establish thanks to several testimonies. Apparently, there are few chances to complete this chapter of the Jesuit's biography, given the lack of documents, understandable because of the vicissitudes that this area had to endure since that time. What is doubtless is that the future missionary attended the school that the Society had in Połock, where he must have spent around two years. From there he moved to the University of Wilno (Vilnius) where he might have started to study medicine shortly before the fatal year 1820 which gave a new orientation to the rest of his life.

That year the Society of Jesus, which up to that time had survived in the Russian Empire after the Clementinian suppression of 1773, was expelled from that country. When the Jesuits were about to leave, young Ryłło joined them having already decided to enter the Order. Thus, through Vienna he arrived to Rome in August 1820 and there entered the noviciate at *Sant'Andrea al Quirinale* the next 9 September. After the two-years noviciate followed by a short period of literary studies, the "scholastic" Ryłło left this Roman house for the next stage of his formation, called "regency" which consisted in teaching in one the Order's colleges.⁷ For this purpose, he was sent to Orvieto, where he must have arrived at the end of 1822 or at the beginning of 1823. A year later, he was back in the Eternal City to study philosophy in the Roman College, where he spent two years, i.e. 1824-1826. His next mission was teaching humanities, catechism and working as prefect of students in the Jesuit colleges in Novara (1826-1827) and Turin (1827-1830). Once again back to Rome in 1830, he attended four years programme of theology at the Roman College and was ordained priest 29 December 1833. Directly after studies, he completed his formation doing the so-called "tertianship" at the Roman house of *Sant'Eusebio* (1834-1835) and took his final vows 2 February 1838 at the altar of Saint Ig-

⁶ For example, Bano 117 (quoted after Schmid 109).

⁷ About the meaning of the words as "scholastic" or "regency", see *The Cambridge Encyclopedia of the Jesuits* 672-673, 721.

natus in the *Gesù* church, as testifies their formula preserved in the archives (ARSI, *Assistentia Italiae. Vota Professorum 1814-1850, 178^r-179^r*).⁸

His first mission after the tertianship was pastoral work in the *Caravita* Oratory and teaching philosophy in the Roman College (the academic year 1834-1835). At the same time, he preached retreats in diverse churches of the City – the apostolate that he had started already as scholastic and in which he was very successful from the beginning.

Some of the scholars writing about Ryłło attribute to the same time his plan to come back to his native country as missionary, a desire that he would have expressed to Father General Roothaan, whom he must have known personally from Połock and Turin (Karol, 26-28).⁹ Here there are considerable differences between the authors. According to Czermiński, Ryłło would have tried to obtain a passport from the Russian ambassador in Rome, but without success (understandable in the context of the recent Polish uprising against Russia in 1830-1831); he would also asked Roothaan a permission to come back to his native country, but the General would not accept this request given the circumstances (Czermiński 1: 54-55). Yet, Czermiński (or rather the authors that he quotes, i.e. Zaleski, 61-64) must have confused something: the ambassador Butenev¹⁰ was at his post in Rome only in 1843, thus either Ryłło asked him a passport at that time (not very probable) or he had asked it when the diplomat was still in Constantinople. In any case, there is some confusion between the sources concerning this point.

Furthermore, Carlo Tappi affirms that the Jesuit had a short journey to Russia with a special mission which he locates somewhere after Ryłło's ordination and 1836, while Czermiński and Kantak affirm that after 1820 he never entered his country again (Tappi, 77 [quoted after Schmid, 109]; Czermiński 1: 55; Kantak, 21). This last version appears more probable, given also the fact that Tappi does not indicate the sources of his statement, which appears not very convincing, also looking at too much liberty that this author takes in reporting some other biographical details about the Jesuit, especially those related to his native country and the first stages of his live. After all, after 1820 the members of the Society of Jesus were not welcome Russia and, as show other examples from the posterior years, it was all but easy to obtain permission to obtain the permission to enter that country.

⁸ About the meaning of the word "tertianship" and about the significance of the Jesuit final vows, see *The Cambridge Encyclopedia of the Jesuits* 345, 652-653, 780.

⁹ Jan Philip Roothaan (1785-1853, Jesuit from 1804), Dutch, he was elected General in 1829 (Chappin).

¹⁰ Apollinarij Petrovič Butenev/Аполлинарий Петрович Бутенев (1787-1866), Russian diplomat, ambassador in Constantinople in 1830-1842 and then in Rome for ten years from 1843 (*Russkij Biografičeskij Slovar'* 518).

Eventually, instead of Russia, Ryłło was sent to Middle East. He was interested in the missions already during the first years of his religious life. The archives preserve his letter to Fr. General Fortis in which he volunteered for missions in the Aegean Sea (*Assistentia Italiae. Missiones Petentes*).¹¹ At that time, he was still a scholastic and had to finish his training. Before it happened, the Jesuits started a new mission in Lebanon in 1831. It was led by Ryłło's older fellow student from the Roman College, Paolo Maria Riccadonna.¹² As notices Czermiński, both maintained a regular correspondence and Ryłło sent to his colleague some money that he was able to collect for the needs of this mission. Since 1833 the Polish Jesuit would have volunteered for this mission and for that purpose he even learned some Arabic (Czermiński 1: 44, 57). Thus, when in 1836 the Pope Gregory XVI asked Roothaan to give him somebody for a special mission that he wanted to entrust to the Jesuits (the recognition of the situation in Mesopotamia where internal problems of the Christians and possible perspective of reconciliation with the Nestorians required an initiative of the Holy See), the General chose Ryłło.

He left Rome in June 1836 and through Florence and Cyprus arrived to Beirut in September. At the end of the same year, he traveled with Riccadonna to the Holy Land where they spent several weeks. In March 1837 both left Beirut for Mesopotamia. Through Damascus, Homs and Aleppo they arrived to Mossoul at the end of June and spent there circa one month. To accomplish their mission they had to prepare a rapport for Rome where Ryłło returned the last days of December of the same year. Actually, he submitted two reports to the Roman authorities: the one about the situation in Syria and Mesopotamia, the other one with the idea of funding a college in Middle East. This second plan preceded his first journey, as reports Czermiński quoting Ryłło's letter to the General from 7 June 1836 with summaries of his conversations with Cardinal Fransoni (Czermiński 1: 58-59).¹³

Given that the Pope Gregory XVI accepted the plan of the new college, the Jesuit left again for East in June 1839. He stopped in Malta and then in Constantinople where he had successful experience of preaching and at the end of August arrived to Beirut. Shortly after, he became superior of the Syria

¹¹ The letter is without date, but it must have been written in the early 1820-ties for Ryłło refers to the death of Domenico Venturi (1765-1823, Jesuit from 1801), Italian, missionary at Syros, which occurred 12 March 1823 (Mendizábal 8 [nr 386]). Luigi Fortis (1748-1829, Jesuit from 1762), Italian, he was elected General in 1820 (Padberg).

¹² Paolo Maria Riccadonna (1799-1863, Jesuit from 1818), Italian, he was the first superior of the new Mission of Syria (Jalabert 2001a).

¹³ Giacomo Filippo Fransoni (1775-1856), Italian, bishop in 1822 and cardinal in 1826, from 1834 he was Prefect of the Propaganda Fide (Monsagrati 1998). Czermiński published also a summary of this project and the Polish translation of it (Czermiński 1: 154-157; 321-334). The Italian original is preserved in ARSI, *Proximi Orientis*.

Mission and acting Apostolic Delegate for Syria and Lebanon. He managed to open a school Beirut in 1841, but a complicated political situation in the area, which would be too long and out of purpose to discuss here, brought the General Roothaan to the decision to call Ryłło back. In 1842 the school that he started was transferred to Ghazir and only later, in 1875, a new university opened in Beirut according to what were wishes of the Polish Jesuit in whom this institution sees its fonder.

Ryłło left Lebanon in September 1841 and moved to Malta where he stood until September 1843. His successful preaching there as well as more and more real perspective of a permanent presence of the Jesuits in the island made that liberal milieu with some members of the local Catholic hierarchy were against him. In result of that he was forbidden to preach and eventually had to leave the island for near Sicily. Between September 1843 and June 1844 he dedicated himself to preaching in diverse places there and was once again very fortunate in this ministry.

In June 1844 he was called to Rome and appointed rector of the *Collegium Urbanianum* of the Propaganda, the charge he had until September 1846, when he had to leave for his next and last mission, this time in Africa.

The “African chapter”

The “African chapter” of Ryłło’s life opened in a very particular historical-ecclesiastical context. At the time of the great renewal of Catholic missions under Gregory XVI, a Maltese canon Annetto Casolani, interested in missionary problematic, was charged by the Propaganda Fide in 1844 to write a project of a new mission in Africa.¹⁴ He might have got in touch with this dicastery already earlier, but first had not received any answer to his general proposals. Having read a report from the journey to Africa made in 1838-1839 by a Czech trade man Ignaz Pallme (Pallme 1843; Pallme 1844), Casolani submitted a new project to the Propaganda in 1845. When Rome was interested on promoting his initiative and asked his personal participation in it, the canon asked to have help of the Jesuits.¹⁵ Thus, 22 August 1845 the Propaganda asked Roothaan to choose assistants for Casolani (*ARSI, Assistentia Africae* 1001-I-3). The General first answer from 3 September 1845 was negative: he had no people to offer. However, the day after he added to his letter a note with

¹⁴ Annetto Casolani (1815-1866), Maltese, bishop and Vicar Apostolic of Central Africa in 1846, he resigned from this last function and accompanied the missionary expedition led by Ryłło (*Hierarchia Catholica* 257).

¹⁵ See letters of the Propaganda to Casolani from 12 July 1845 and the answer of the latter from 5 August 1845, both published in Storme 1952, 110-111.

the proposal of organizing an exploration journey in Africa before establishing any permanent mission. For such a journey his only candidate was Ryłło.¹⁶

At the beginning of 1846 Gregory XVI approved the proposal of the Propaganda to create a new Apostolic Vicariate of the Central Africa.¹⁷ It should include territories between Red Sea, Egypt, Ethiopia, Tripolitania and Guinea, i.e. more towards East as originally Casolani had proposed. The Maltese canon was appointed Apostolic Vicar and, given that their journey should be not only an explorative expedition, but at the same time a starting point of the new permanent mission, he was ordained bishop.

These origins of the new Apostolic Vicariate are known and resumed by already quoted Erich Schmid, who based on the works of earlier historians completed their achievements by further research in the archives. In what concerns Ryłło, he left Rome for Africa in October 1846 and through Malta and Lebanon arrived to Alexandria in April 1847 in order to meet the rest of the missionary group as planned. Here started surprises: Casolani resigned from his post and the Pope appointed Ryłło his successor and Pro-Vicar of the new mission. At that news Roothaan protested noticing that the Polish Jesuit had no talent for administration, but he was answered that this appointment was only temporary. Yet, the General judged convenient to send Fr. Pedemonte to be Ryłło's "Angel Guardian" for administrative tasks.¹⁸

In July 1847 the missionary team was complete. Besides his fellow Jesuit, Ryłło had as assistants two priests: a Slovenian Ignaz Knoblecher and an Italian Angelo Vinco, and... Casolani himself, who wanted to participate in the mission as its simple member.¹⁹ They left Alexandria for Cairo and from there sailed south along Nil. Unfortunately Ryłło started this journey already sick of dysentery, circumstance that obliged them to go on slowly and to have enough time for rest.

11 February 1848 they arrived to Khartoum and started to organize there a new missionary centre. Ryłło never entirely recovered from his illness. Yet, he managed to buy a house with a garden and to open a chapel and a small school for orphans and children of Christians. Seriously ill and not being able

¹⁶ See Roothaan's answer to the Propaganda from 3-4 September 1845, published in Storme 1952, 111-112; the same author published also other important documents concerning the origins of the Jesuits involvement in this mission.

¹⁷ See the decree of its canonical erection published in Schmid 315.

¹⁸ Emanuele Pedemonte (1792-1867, Jesuit from 1818), Italian, he belonged to the Province of Naples (Mendizábal 60 [nr 3.327]).

¹⁹ Ignaz Knoblecher (1819-1858), ordained priest in 1845, he was then the head of the new mission (Aubert). Angelo Vinco (1819-1853), Italian, priest in 1844, he was destined to accompany the same expedition; in 1849 he was back in Italy to organize funds for the new mission where he returned and where he died after having accomplished several journey of missionary exploration (Zaghi).

to explore the area as planned, he asked his General and the Propaganda to send him money and new assistants, both necessary for facing the tasks the immensity of which he started to realize more and more.

Four months and a few days lasted the stay of Ryłło in Khartoum. During this short time which certainly was all but easy given the circumstances and his health, the Jesuit sent to several addresses in Europe at least three letters which survived the vicissitudes and give testimony of his missionary plans as well as of his first impressions of the unknown territories and their inhabitants, his plans and fears, etc.

The first letter is from April 6, 1848 and was the last that Ryłło wrote to his General in Rome. The original of it is preserved in the Roman Jesuit Archives (ARSI, *Assistentia Africae* 1001-II-2), while a Polish translation has been published by Czermiński (Czermiński 2: 288-293). The second letter dates from April 10, 1848 and was sent to the French *Oeuvre de la Propagation de la Foi* in Lyon. It has been published as well (Ryłło 1848c; Ryłło 1901a).²⁰ The third one, from April 19, 1848, which seems to be the last written by Ryłło, was destined to Cardinal Frasoni. Also this letter has been published (Ryłło 1848a).²¹

Looking at these texts one can easily discover all characteristics of the Jesuit missionary literature. Indeed, the members of the Society of Jesus were obliged to follow a particular way of proceeding while writing to their superiors or other addressees. Already the Founder of the order gave to his first companions quite detailed instructions concerning their official and missionary correspondence.²² These prescriptions were improved in the following years and were followed by the Jesuits also in nineteenth century. Although in this point Ryłło was all but exception, his letters are instructive enough to deserve our attention.

First off all, conforming to the above mentioned rules, he gave some general description of the territory, which at that time remained almost unknown to the Europeans. He wrote to his General namely:

The island of Sennar extends between two rivers, or to say it better, between two branches of the same river Nile, which because of the difference of the colour of water takes two different names: Blue Nile and White Nile. Its capital is Khartoum built in the spit after the Egyptian occupation, and succeeding the other,

²⁰ According to Czermiński and the editors of the *Lettres*, the Italian original of this letter was in the archives of this association in Lyon (Czermiński 2: 286; Ryłło 1901a, 459).

²¹ French translation: Ryłło 1848b and Ryłło 1901b. Polish translation: Czermiński 2: 294-302. The editors do not indicate where the original of this letter was preserved.

²² I tried to resume the origins and the characteristics of this system in a paper "From Manuscript to Print: At the Origins of Early Jesuit Missionary Strategies of Communication" delivered during a conference at San Francisco University in September 2010 (publication forthcoming).

more ancient and homonymous, distant some days along the White River. Hitherto the Islam did not progress a lot here, and at the distance of three, six or no more than ten days of walk along one or other river, live pagan tribes of Africans (ARSI, *Assistentia Africae* 1001-II-2).²³

All that corresponds perfectly to the exigencies of the Jesuit missionary relations from each time. They were asked to describe territories they were entering, including observations about the lands, its geography, climate, its plants and animals, etc. All that concerning Africa was as interesting for the European public in nineteenth century, as it had been in sixteenth and seventeenth centuries concerning Asia or South America. Concerning this point, particularly suggestive is also Ryłło's description of the Mass that his missionary group had in the Island of Philae, in the ruins of the temple of Isis:

In the morning, we crossed the river in a small boat and at the rising of sun we were in the temple of Isis changed in a Christian church in sixth century by bishop Gregory. When Muslim sword exterminated the Christianity in Nubia, the church turned into ruins, as many other monuments that are still visible here. We installed a portative altar and bishop Casolani wearing sacred vestments started a Mass to which we attended with all our hearts. The Solitude, the silence and the place where we were, all that filled our souls with sweetness and consolation which are difficult to express, and which one could hardly find even in the midst of pompous ceremonies in the most splendid churches (Ryłło 1901a, 457).²⁴

This text sent to an association helping the Catholic missions was certainly more than appropriate to wake up the zeal and the generosity of potential benefactors whose help was so necessary. At the other hand, the Polish Jesuit was all but a poet, who would easily touch hearts of his readers by the force of

²³ "L'isola di Sennar giace fra due fiumi o per dir meglio fra due rami d'un solo fiume che è il Nilo, il quale nella sua diramazione dal diverso colore delle sue acque prende il nome di Nilo bianco e Nilo turchino. Khartum n'è la capitale sorta alla punta dell'isola dopo l'occupazione egiziana, e succeduta all'antica omonima all'isola e posta più in su alcune giornate sul fiume bianco. L'islamismo fin ora non ha fatto grandi progressi, ed alla distanza di tre, sei o al più dieci giornate di cammino sull'uno e l'altro fiume incominciano le tribù idolatre dei Neri". The translation is mine.

²⁴ "Donc le matin, à l'aube du jour, nous nous mîmes dans une petite barque, pour traverser le fleuve, et, au lever du soleil, nous étions dans le temple d'Isis, converti en église chrétienne au VI^e siècle par l'évêque Grégoire. Le christianisme ayant été détruit dans la Nubie par l'épée des mahométans, cette église tomba en ruines comme tous les autres monuments dont il reste encore aujourd'hui les débris. Un autel portatif fut érigé et Mgr Casolani, ayant revêtu les habits sacrés, commença la sainte Messe, tandis que nous l'accompagnions de cœur. La solitude, le silence, le lieu où nous étions, tout remplissait notre âme d'une douceur et d'une consolation ineffables, que l'on éprouve rarement au milieu des splendeurs du culte, dans les temples les plus grandioses". The translation is mine.

images and other rhetoric figures. Contemporary to the above quoted text, he wrote to his General:

My Father, abstract ideas about difficulties of missionary work, formed upon lecture of stories and sometimes romantic letters of missionaries, are different thing than a practice made in a school of suffering and privations (ARSI, *Assistentia Africae* 1001-II-2)²⁵.

Ryłło also included in his letters some information about the people living in these territories, stressing on their simplicity and openness towards the Christian religion which, according to him they would easily accepted. He described them as pacific, rural population living in villages and dedicated to agriculture and raising animals. Actually, in order to convince the General of the necessity of accepting this new mission and sending to it new Jesuits, he compared the situation he was witness of to the famous missionary initiative of the Society of Jesus in Paraguay in the previous centuries:

Simple people, true children of the nature, and not difficult in following anybody who would show concern for their good and who would introduced them to the Christian civilisation. All together, they are less distant from the conversion than the savage people of America, for they live more or less organized in villages, and are familiar with farming and agriculture, as Your Paternity will be convinced from some of their arms and tools that I send for the Museum Kircherianum. [...] This mission could turn into a new Paraguay [...] (ARSI, *Assistentia Africae* 1001-II-2).²⁶

Conclusion

All these letters testify of big enthusiasm, but also a preoccupation of their author concerning the new mission. He realized how difficult this enterprise is and how much should be done to succeed. He very concrete proposal was to open three missionary stations in the area, continuing already started apostolate in the capital. For all that he desperately needed help from Europe, namely men and money, and for such help was asking all his addressees. Unfortunately, he could not witness the arrival of this so desired help.

²⁵ “Padre mio, altro sono le idee astratte sulle arduità delle missioni, formate colla lettura delle storie e talvolta delle lettere romantiche dei missionari, altro la pratica fattasi alla scuola dei patimenti e delle privazioni”. The translation is mine.

²⁶ “Popoli semplici, veri figli della natura e non difficili a seguir chiunque si mostrasse premuroso del loro bene e li introdusse alla civilizzazione cristiana. Sono in somma meno lontani dall’esser ridotti dai selvaggi dell’America, in quanto che vivono per lo più riuniti nei villaggi, attendono alla pastorizia ed hanno principi delle arti e dell’agricoltura, come V. P. potrà convincersene dall’invio che le fo pel Museo Kircheriano di alcune loro armi ed utensili. [...] Potrebbe diventare questa missione un nuovo Paraguay [...]”. The translation is mine.

The exhausted missionary died 17 June 1848 and was buried in the garden of the Mission (only in May 1900 his body was transferred from Khartoum to Cairo and deposited in the Jesuit vault). However, the mission that he started has continued. Shortly before Ryłło's death, he appointed Knoblecher his successor. When Casolani and Vinco left for Europa, only Knoblecher and Pedemonte remained in Sudan and so it was until March 1849 when three new Jesuits arrived. Already in April 1848 Ryłło had asked Cardinal Fransoni to obtain from Roothaan four Jesuit Fathers and four Brothers for the new mission. In June of the same year Casolani asked the General for two Fathers and one Brother. Answering this request, Roothaan destined Fathers Zara and Repetti, and Brother D'Ottavio.²⁷ They arrived to Khartoum in March 1849, but three years later, the same General ordered them to leave Sudan. Eventually the Jesuits were replaced by other missionaries (Otto 237-248).

Although all these episodes are not unknown, there are certainly questions to deepen as, e. gr. the reasons of the extension of the territories of the new Apostolic Vicariate, the change of the starting point and the route of the planned journey, or the circumstances of the renunciation of Casolani. The diversity of opinions among the authors writing about these themes does not change the fact that there is also a progress in the knowledge of this history, especially watching the works of Storme and Schmid excluding less probable or rather surely erroneous interpretations as the one attributing the decision of Casolani to resign to a presumed conflict that he would have had with Ryłło and to the fact that the Propaganda would have preferred what the Jesuit was proposing concerning the missionary journey (Storme 1953, 290-292).

The literature quoted in the first part of this article as well as the archives, especially these of the Propaganda and the Jesuit Roman Archives, shall certainly help in such attempt of deepening the knowledge of this extraordinary missionary in whose case remains valid (unfortunately!), at least to a certain extent, what has been said in 1901: "It is a pity that Fr. Ryllo has not have a historian" („Le P. Maximilien Ryllo" 452).²⁸

ABSTRACT

The Polish Jesuit Maksymilian Ryłło (1802-1848) participated in several missionary endeavors undertaken by the Church in nineteenth century and entrusted to the

²⁷ Gaetano Zara (1819-1853, Jesuit from 1837), Italian, member of the Province of Venice (Jalabert 1987a). Giuseppe Repetti (1810-1895, Jesuit from 1835), Italian, member of the Roman Province (Mendizábal 155 [nr 8.619]). Francesco D'Ottavio (1805-1859, Jesuit from 1825), Italian, member of the Roman Province (Mendizábal 44 [nr 2.419]).

²⁸ "Il est à regretter que le P. Ryllo n'ait pas eu d'historien". The translation is mine.

Society of Jesus. Besides his missions in Middle East in 1836-1837 and 1839-1841, he was also one of the protagonists of an exploratory trip to North East Africa started in 1847 from Egypt and directed south. Arrived to Khartum and established there for a few months, Ryłło died in that city, while a few years later other missionaries took over the work of evangelization started by him and his companions. The present article introduces this Jesuit and focuses on the “African chapter” of his life – all as an attempt of filling the historiographical gap consisting in the fact that the English literature about Ryłło is almost inexistent.

Keywords: Ryłło Maksymilian; Jesuits; 19th century; foreign missions; Africa

Słowa kluczowe: Ryłło Maksymilian; jezuiti; XIX wiek; misje zagraniczne; Afryka

BIBLIOGRAPHY

Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI):

– *Assistentia Africae* 1001-I-3

– *Assistentia Africae* 1001-II-2

– *Assistentia Italiae. Vota Professorum 1814-1850*, f. 178^r-179^r

– *Assistentia Italiae. Missiones Petentes 1816-1844*

– *Proximi Orientis* 1001-IX-1

Aubert, Roger. „Knoblecher (Ignaz).” *Dictionnaire d’Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*. T. 29. Paris: Letouzey et Ané, 2007. 368-369.

Bano, Leonzio. *Mezzo secolo di storia sudanese (1842-1898)*. Bologna: Editrice Missionaria Italiana, 1976.

Bieś, Andrzej Paweł. „Ryłło Maksymilian.” *Encyklopedia Katolicka*. T. 17. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, 2012. 675-676.

The Cambridge Encyclopedia of the Jesuits. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2017.

Chappin, Marcel. „Roothaan, Juan Felipe.” *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*. Vol. II. Roma: Institutum Historicum S.I.; Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001. 1665-1671.

Czermiński, Marcin. *O. Maksymilian Ryłło Towarzystwa Jezusowego, Misyonarz Apostolski*. 2 vols. Kraków: Czcionkami Drukarni ‘Czasu’, 1911-1912.

Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564-1995. Ed. Ludwik Grzebień. Kraków: Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum/Wydawnictwo WAM, 2004.

Grzebień, Ludwik. „Ryłło Maksymilian Stanisław.” *Polski Słownik Biograficzny*. T. 33. Wrocław/Warszawa/Kraków: Polska Akademia Umiejętności/PAN/Ossolineum, 1992. 504-506.

Grzebień, Ludwik. *Podstawowa bibliografia do dziejów Towarzystwa Jezusowego w Polsce*. T. 2. Kraków: Wydawnictwo WAM/Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”, 2009.

Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevi. Vol. VII. Eds. Remigius Ritzler, Pirminius Sefrin. Patavii: Typis et Sumptibus Domus Editorialis “Il Messaggero di S. Antonio”, 1968.

Jalabert, Henri. „P. Gaétan Zara.” *Jésuites au Proche-Orient. Notes biographiques*. Beyrouth: Dar El-Machreq Sarl, 1987. 5.

Jalabert, Henri. „P. Maximilien Ryłło.” *Jésuites au Proche-Orient. Notes biographiques*. Beyrouth: Dar El-Machreq Sarl, 1987. 367-368.

- Jalabert, Henri. „Riccadonna, Paolo-Maria.” *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*. Vol. IV. Roma: Institutum Historicum S.I.; Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001. 3349-3350.
- Jalabert, Henri. „Ryłło, Maksymilian.” *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*. Vol. IV. Roma: Institutum Historicum S.I.; Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001. 3452.
- Kantak, Kamil. *Le Père Maximilien Ryłło S.J. Un ami du Proche-Orient. L'homme aux grandes visions, mort à la peine*. Beyrouth: [s.n.], 1950.
- Karol, Andrzej. *Jezuita romantyczny. O. Maksymilian Ryłło*. Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, 1992.
- „Le P. Maximilien Ryłło Provicairé Apostolique de l’Afrique centrale. Notes recueillies à l’occasion du transport de ses restes de Kartoun au Caire, au mois de mai 1900.” *Lettres de Fourvière 7* (January 1901) : 452-474.
- Martina, Giacomo. „Wernz, Francisco Javier.” *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*. Vol. II. Roma: Institutum Historicum S.I.; Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001. 1682-1687.
- Mendizábal, Rufo. *Catalogus defunctorum in renata Societate Iesu ab a. 1814 ad a. 1970*. Romae: apud Curiam P. Gen., 1972.
- Mkenda, Festo. *Mission for Everyone. A Story of the Jesuits in Eastern Africa (1555-2012)*. Nairobi: Paulines Publications Africa, 2013.
- Monsagrati, Giuseppe. „Fransoni, Giacomo Filippo.” *Dizionario Biografico degli Italiani*. Vol. 50. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana Fondata da Giovanni Treccani, 1998. 254-256.
- Monsagrati, Giuseppe. „Moroni, Gaetano.” *Dizionario Biografico degli Italiani*. Vol. 77. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana Fondata da Giovanni Treccani, 2012. 83-87.
- Moroni, Gaetano. *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da S. Pietro sino ai nostri giorni*. Vol. XCVIII. Venezia: Dalla Tipografia Emiliana, 1860.
- Otto, Joseph Albert. *Gründung der neuen Jesuitenmission durch General Pater Johann Philipp Roothaan*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1939.
- Padberg, John W. „Fortis, Luis.” *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*. Vol. II. Roma: Institutum Historicum S.I.; Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001. 1662-1665.
- Pallme, Ignaz. *Beschreibung von Kordofan und einigen angränzenden Ländern*. Stuttgart: J. G. Cotta, 1843.
- Pallme, Ignaz. *Travels in Kordofan: Embracing a Description of That Province of Egypt and of Some of the Bordering Countries, with a Review of the Present State of the Commerce in Those Countries*. J. Madden and Co, 1844.
- Polgár, László. *Bibliographie sur l’histoire de la Compagnie de Jésus, 1901-1980*. Vol. III***: *Les Personnes*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1990.
- Russkij Biografičeskij Slovar’*. T. 3. Sankt-Peterburg: Tipografija, Glavnago Upravljenija Udelov, 1908.
- Ryłło, Maksymilian. „[Letter to card. Fransoni, 19 April 1848].” *Giornale Romano*. 16 September 1848.
- Ryłło, Maksymilian. „[Letter to card. Fransoni, 19 April 1848].” *Ami de la Religion*. 30 September 1848.
- Ryłło, Maksymilian. „[Letter to *Oeuvre de la Propagation de la Foi*, 10 April 1848].” *Annales de la Propagation de la Foi* (1848) 20: 449.
- Ryłło, Maksymilian. „[Letter to *Oeuvre de la Propagation de la Foi*, 10 April 1848].” *Lettres de Fourvière* (1901) 7: 456-459.
- Ryłło, Maksymilian. „[Letter to card. Fransoni, 19 April 1848].” *Lettres de Fourvière* (1901) 7: 459-463.
- Sanz de Diego, Rafaél. „Martín García, Luis.” *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*. Vol. II. Roma: Institutum Historicum S.I.; Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001. 1676-1682.

- Schmid, Erich. *Alle origini della Missione dell’Africa Centrale*. [Verona]: Novastampa di Verona, 1987.
- Sommervogel, Carlos. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Vol. VII. Bruxelles: Schepens; Paris: Picard, 1896.
- Sommervogel, Carlos. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*. Vol. XI. Ed. Pierre Bliard. Paris: Picard, 1932.
- Storme, Marcel. „Origine du Vicariat Apostolique de l’Afrique Centrale.” *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* (1952): 105-118.
- Storme, Marcel. „La Rénonciation de Mons. Casolani, Vicaire Apostolique de l’Afrique Centrale.” *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* (1953): p. 290-305.
- Tappi, Carlo. *Cenno storico della Missione dell’Africa Centrale*. Torino: Tipografia Salesiana, 1894.
- Testore, Celestino. „Ryllo, Maksymilian.” *Enciclopedia Cattolica*. Vol. X. Città del Vaticano: Ente per l’Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, [1953]. 1502.
- Wernz, Franz Xaver. „Ad omnes Praepositos Provinciarum. De Tabulario Societatis [letter from 30 January 1911].” *Acta Romana Societatis Iesu* 1.3 (1911): 48-49.
- Zaghi, Carlo. „Vincenzo, Angelo.” *Enciclopedia Italiana*, Appendice I. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana Fondata da Giovanni Treccani, 1938. 1129.
- Zaleski, Józef Bohdan. *Korespondencya*. T. 5. Lwów: Nakładem Wydawcy, 1904.

ROBERT DANIELUK SJ, ur. 1969, ukończył studia historyczne na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie (licencjat w 1999) oraz École Pratique des Hautes Études w Paryżu (doktorat 2004), specjalizując się w historii jezuitów. Od 2004 jest pracownikiem Rzymskiego Archiwum Towarzystwa Jezusowego.

GRZEGORZ ADAMIAK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Wydział Teologiczny

Początki ewangelizacji Islandii

Choć położona na krańcach europejskiego horyzontu, Islandia potrafi skupić na sobie spojrzenia zaintrygowanych nią ludzi. Jej popularność bazuje głównie na atrakcyjności turystycznej, a także, oczywiście, przy zachowaniu właściwych proporcji, na usytuowaniu na szlaku współczesnych migracji. Dzięki temu drugiemu czynnikowi odnotowuje się również odrodzenie chrześcijaństwa w tym kraju. Z jednej strony bardzo wyraźnie widać tutaj, dostrzegane i gdzie indziej, odcinanie się bogatego społeczeństwa od chrześcijańskich korzeni, z drugiej zaś widoczne jest w ostatnich latach budujące ożywienie i kilkakrotny wzrost liczby wiernych Kościoła. Warto zauważyć tu pewną analogię do samego odkrycia i zasiedlenia tego skrawka lądu na północnym Atlantyku w dobie średniowiecznych migracji. Interesujące i oryginalne są także okoliczności przyjęcia chrześcijaństwa w początkach historii tego kraju.

Odkrycie Islandii

Pierwsze wzmianki i niezbyt jasne informacje dotyczące Islandii wiążą się z greckim geografem, astronomem i podróżnikiem Pyteaszem (ur. około 350 r. przed Chr.). Wyspę identyfikuje się z opisywaną przez niego Ultima Thule. Pyteasz relacjonuje, że w czasie jednej ze swych podróży dotarł do lądu oddalonego o sześć dni rejsu od Wysp Brytyjskich, na którym to lądzie słońce świeci 24 godziny na dobę. Niestety, całe dzieło opisujące tę wyprawę na wschód i północ Europy zaginęło, a relacja z niej jedynie fragmentarycznie zachowała się w innych jego pismach. Z relacji wynika także, że był to teren niezamieszkały. Nie ma również całkowitej pewności, czy widzianą przez

podróżników krainę należy utożsamiać z północnymi krańcami Norwegii, Szetlandami czy Orkadami. Gdy jednak ostatecznie odkryto Islandię, to tej właśnie wyspie przypisano miano Ultima Thule, tożsame z końcem znanego wówczas świata (Njardvik 12).

Zagadką i pytaniem bez odpowiedzi zdaje się także obecność Rzymian na wyspie. Na początku XX w. odnaleziono w kilku miejscach na Islandii rzymskie monety bite w latach 270-305. Możliwe, że należały one do osadników, którzy zasiedlali wyspę na przełomie IX i X w. Takie monety były jednak w tamtym czasie bardzo rzadkie. Wydaje się możliwe, że pozostawili je tam Rzymianie, którzy mogli przybyć do południowo-wschodnich wybrzeży wyspy w IV w., żeglując ze Szkocji do Norwegii. Kwestia ta pozostaje jednak otwarta i trudno o jednoznaczną i pewną odpowiedź (Njardvik 12-13).

Według legendy pierwszymi odkrywcami i mieszkańcami Islandii byli mnisi irlandzcy, którzy dotarli na wyspę około 800 r. (Wittman 615). Niektóre źródła mówią jednak o jeszcze wcześniejszym odkryciu przez nich wyspy. W latach 500-800, w czasie kryzysu dotykającego rodzącą się jeszcze wówczas chrześcijańską Europę, Irlandia jawiła się jako silny ośrodek chrześcijaństwa na Zachodzie. Była ona miejscem powstania i rozwoju Kościoła monastycznego. Zjawisko to określane jest nawet jako „rewolucja monastyczna” (Miotk 161). To z niej wywodziło się wiele inicjatyw i prądów ożywiających i kształtujących ówczesne chrześcijaństwo. Jednym z nich była *peregrinatio pro Christi amore*. Z tego nurtu wyrasta m.in. św. Brendan, który rzekomo dotarł na Islandię (Thule) już w VI w. *Navigatio Sancti Brendani* opowiada o podróży Brendana i jego 17 towarzyszy w poszukiwaniu pustyni na oceanie. Brendan i jego towarzysze byli przygotowani raczej do rejsu po jeziorze, a nie po nieprzyjaznym śmiałkom Atlantyku, jednak po czterdziestu dniach żeglugi dotarli do ziemi obiecanej mnichowi przez anioła. Tylko duch głębokiej wiary i radykalnej ascezy może tłumaczyć ich determinację i wyczyn. Z opisu spotkania z warunkami panującymi na wyspie wynika, że obiecana Thule miała raczej posmak piekła niż pożądanego nieba. Mnisi wystawieni byli na niezwykle trudne warunki klimatyczne Islandii. Brendan zachęcał ich jednak, by – uzbrojeni w duchowy oręż – stawili czoła wyzwaniom samego piekła. Fizyczne doświadczenie piekła mogło być o tyle bardziej realistyczne i przejmujące, że mnisi byli prawdopodobnie świadkami erupcji Hekli (Scherman 70-71).

W 825 r., spod pióra innego irlandzkiego mnicha imieniem Dicuil, wyszło dzieło *De mensura orbis terrae*. Dicuil opisuje w nim wpierw archipelag zasiedlony przez irlandzkich pustelników już od przeszło stu lat. Z opisu wynika, że były to Wyspy Owce. Nazwa wzięła się od owiec, które podobno mnisi przywieźli ze sobą na odkryte w początkach VIII w. wyspy. W momencie powstania dzieła mnisi musieli jednak opuścić dotychczas miejsce i szukać innego schronienia przed zagrażającymi im wikingami. Dicuil pisze

następnie, że około 795 r. spotkał mnichów, którzy mieszkali na wyspie o nazwie Thule. Według ich relacji nigdy latem nie zapadają tam ciemności, tak, że w środku nocy, jak w jasny dzień, można wrywać wszy z koszuli. Dicuil jest na tyle wiarygodnym autorem, iż można zaufać jego relacji; wynika z niej, że Islandia była już wówczas odkryta i zasiedlona pod koniec VIII w. Dicuil nie podaje jednak, od kiedy dokładnie mnisi irlandzcy przebywali na Thule. Obecność mnichów iroszkockich potwierdzają także nazwy miejscowości, nadane przez późniejszych osadników. Nazwy, takie jak Papey, Papafiordur, Papós czy Papafell, są nawiązaniem do *papar* – ojców, których być może spotkali pierwsi stali na wyspie osadnicy. Wskazują one również, że mnisi żyli nie tylko na południowych wybrzeżach Islandii, ale także na północnym wschodzie wyspy. Prawdopodobnie mieszkali oni w niewielkich osadach i utrzymywali się głównie z rybołówstwa. Możliwe jest również, że przywieźli ze sobą kozy i owce (Njardvik 13-14).

Pozostałością po iroszkockim osadnictwie i obecności jest także nazwa Kirkjubæjarklaustur, oznaczająca dosłownie kościół z farmą i klasztorem. Aż do dzisiaj miejscowość ta stanowi jakby zieloną oazę na południu Islandii. Przez około 80 lat mnisi byli, bez przeszkód ze strony człowieka, niepodzielnymi i jedynymi panami Islandii. W 874 r., wzdłuż południowego brzegu Islandii, mogło przebywać ich nawet ponad tysiąc (Scherman 72-73).

Zasiedlenie kraju

Jednak stałe i docelowe zasiedlenie Islandii nie było ostatecznie dziełem mnichów. Kolonizacja wyspy była dziełem Normanów. Odkrycie i zasiedlenie wyspy zasługuje na uwagę i jest pod pewnym względem unikalne. Żaden inny naród w Europie nie ma bowiem swojej historii spisanej od początku, z podaniem imion, genealogii i krótkich biografii pierwszych osadników. Na podstawie tych źródeł można odtworzyć dane dotyczące około 400 osadników i wielu innych postaci związanych z zasiedleniem Islandii. Głównym źródłem informacji o tym początkowym okresie historii wyspy jest *Landnámabók* – *Księga o zasiedleniu* (Magnússon 9).

Pierwszym z odkrywców był Naddodd. Nie mamy o nim zbyt wielu informacji, ale to on, jako pierwszy Skandynaw, postawił stopę na Islandii. Około 860 r. wyruszył z Norwegii w kierunku Wysp Owczych. Jego okręt został jednak wyrzucony przez sztorm na wschodnie wybrzeże Islandii, w okolicach Reydafiordur. Przybił on do brzegu na końcu fiordu, a wyszedłszy na ląd, nie spotkał żadnych śladów obecności człowieka. Choć było lato, zaczął padać śnieg, więc odkrywcy opuścili to miejsce, nadając mu nazwę „Śnieżna Ziemia” (Scherman 72).

Jednak według innej redakcji *Księgi o zasiedleniu* Naddodd nie był wcale pierwszym skandynawskim odkrywcą Islandii. Być może był nim Gardar Svavarsson. Przybił on rzekomo do wschodnich brzegów Islandii, w okolicach Hornafjord. Nie pozostał tam jednak, ale popłynął wzdłuż brzegu, odkrywając przy okazji, że ląd jest wyspą, i dotarł aż na jej północ. Wybudował dom w dzisiejszym Husaviku, gdzie spędził zimę. Po powrocie do rodzinnej Szwecji był pełen zachwytu dla odkrytego przez siebie lądu, który zaczęto nawet nazywać Wyspą Gardara (Scherman 72). Tezę o pierwszeństwie Gardara potwierdza także wysłanie do Islandii jego syna Uniego. Król Harald Pięknowłoso (855-933) posłał go do Islandii w celu przejęcia władzy, uczyniwszy wcześniej earlem. Misja ta wydaje się łatwiejsza do realizacji, gdy założy się, że Uni mógł powołać się na to, iż jego ojciec odkrył wyspę. Wśród badaczy nie ma jednak zgody w tej kwestii (Njardvik 15).

Następnym kolonizatorem Islandii był Flóki Vilgerdaron. Wyruszył on z rodziną, towarzyszami i trzodą, z zamiarem osiedlenia się na wyspie. Flóki zabrał na pokład swej łodzi trzy kruki, które miały służyć jako pomoc w odnalezieniu lądu i dostaniu się na wyspę, stąd też znany jest w historii jako Hrafna-Flóki (isl. *hrafna* – kruk). Wyprawa Flóki'ego dotarła do Islandii w okolicach Hornafjord. Żeglarze popłynęli wzdłuż linii brzegowej na południe, opłynęli Półwysep Reykjanes i wpłynęli do zatoki nazwanej na cześć jednego z wojowników Zatoką Faxa (isl. *Faxaflói*). Ostatecznie Flóki i jego towarzysze osiedli aż w Vatnsfjordur, w Fiordach Zachodnich. Przez całe lato polowali i łowili ryby, ale zaniedbali przygotowanie zapasów siana dla trzody, dlatego ich osiedlenie zakończyło się niepowodzeniem. Trwałym owocem tej wyprawy było stworzenie nazwy dla wyspy, która odtąd określana jest jako Islandia (Njardvik 15; Scherman 73-74).

Niezwykle ważną, wręcz kluczową postacią w historii zasiedlenia Islandii jest Ingólfur Arnarson. Oskarżony, wraz ze swoim przyrodnim bratem, o zabójstwo, musiał opuścić rodziną Norwegię. Najpierw bracia sami przybyli na Islandię, aby rozeznaniać sytuację, a po dwóch latach, w 874 r., powrócili na wyspę z rodzinami i dobytkiem w celu jej trwałego zasiedlenia. Polecając się prowadzeniu bogów, osiedli w Reykjaviku. Rok 874 (według niektórych: 870) stanowi początek ery trwałego osadnictwa na Islandii i tym samym początek historii tego kraju i narodu. Data ta jest początkiem epoki zasiedlania Islandii, początkiem państwa islandzkiego, ale także nowej ery w historii całej Europy (Njardvik 15-16).

Rok 874 jest zgodnie uważany za początek trwającego do 930 r. okresu osadnictwa w Islandii. Wskazuje się kilka powodów wzmożonego zainteresowania wikingów kolonizacją wyspy. Pierwszym było dążenie do zachowania wolności i niezależności w obliczu rosnącej w siłę władzy królewskiej Haralda Pięknowłosego w Norwegii, w latach 862-930. Wskazuje się ją też jako

reakcję na ucisk ze strony monarchy czy wręcz jako reakcję na jego tyranię. Była to także zwykła forma ucieczki przed zorganizowanym aparatem państwowym. Podkreśla się też często element ideologii wolności. W zasiedleniu Islandii należy także widzieć kolejny krok ekspansji i migracji widocznych w północnej Europie w epoce wikingów. Sprzyjającym faktorem był również ówczesny postęp techniczny, pozwalający na usprawnienie żeglugi. Motywem tego zjawiska było, normalne dla migracji, poszukiwanie lepszych warunków życiowych. Ekspansja w stronę Islandii stanowiła też następstwo wypierania wikingów z Wysp Brytyjskich (Njardvik 15-16; Scherman 75-78).

Okres zasiedlania trwał około 60 lat (874-930). Pod koniec tego etapu zamieszкана była większość terenów położonych wzdłuż wybrzeży; niezamieszkanym pozostał interior. Trudno określić liczbę mieszkańców w roku 930; szacuje się ją nawet na około 20-45 tys. Znaleźli się wśród nich osadnicy i ich rodziny, krewni, przyjaciele, służba, niewolnicy. Wielu spośród osadników było liczącymi się przywódcami klanów w Norwegii czy na Wyspach Brytyjskich (Magnússon 10-11).

Początki państwowości

Pierwotne społeczeństwo Islandii było więc typowym społeczeństwem składającym się z imigrantów. Pierwsi Islandczycy pochodzili głównie z Norwegii, ale także z Irlandii, Szkocji, Hybrydów. Wywodzili się z kręgu kultury celtyckiej, lecz wśród kolonizatorów byli też ludzie pochodzący z kręgów galijskich – głównie żony, służba i niewolnicy (Byock 9).

Za koniec epoki zasiedlania uznaje się rok 930, który jest jednocześnie rokiem powstania Althingu i początkiem mającej przetrwać 330 lat islandzkiej, niezależnej wspólnoty narodowej. Althing uznawany jest za pierwszy w świecie parlament. Powstanie Althingu powszechnie uważane jest za jedno z najbardziej znaczących wydarzeń w całej historii Islandii, choć wiedza o jego początkach jest dość skąpa. Zbierał się on corocznie na Równinie Zgromadzenia, około 50 km od Reykjavíku. Nie był to jednak parlament w naszym współczesnym rozumieniu. Althing dzielił się na część odpowiedzialną za uchwalanie prawa i część sądowniczą. Obydwie części składały się z przywódców lokalnych rodów. Całe państwo podzielone było na 13 okręgów, ze swoimi naczelnikami i lokalnymi zgromadzeniami (*thing*). Obrady Althingu trwały zawsze dwa tygodnie, a rozpoczynały się w czwartek między 18 a 24 czerwca. Każdy naczelnik musiał uczestniczyć w jego obradach, najpóźniej o wschodzie słońca w dniu rozpoczęcia zgromadzenia. Althing był miejscem podejmowania decyzji politycznych i rozstrzygania spraw sądowych, ale także miejscem prowadzenia interesów, dobijania targów. Obrady Althingu stanowiły też

okazję do spotkań rodzin i przyjaciół mieszkających w różnych częściach kraju. Równina Parlamentu była w ciągu dwóch letnich tygodni nie tylko stolicą polityczną, ale także kulturalną oraz tętniącym życiem centrum społecznym (Njardvik 25-29; Scherman 104-110).

Powstanie Althingu utrwaliło specyficzny rodzaj ustroju państwowego Islandii. Zamiast typowej wówczas w Europie władzy monarszej z silną pozycją króla, kontrolę nad autonomicznymi dzielnicami sprawowali lokalni wodzowie (*Stórgóðai*). Ostatecznie jednak system ten załamał się po upływie około 300 lat. Jedną z głównych przyczyn stanowiło skoncentrowanie wymiaru sprawiedliwości w rękach kilku najzamożniejszych rodzin. Te z kolei przekupywały większość lokalnych nadzorców, co zaowocowało formami wyzysku wolnych obywateli. W konsekwencji doprowadziło to do wewnętrznych napięć, a następnie do wzmożonej aktywności norweskiego króla Hakona IV. Wykorzystał osłabienie społeczeństwa, porozumiał się z częścią islandzkich naczelników i połączył unią Islandię z Norwegią. Okres istnienia niezależnego państwa islandzkiego kończy się definitywnie w latach 1262-1264 (Byock 348-352).

Doniosłym wydarzeniem w procesie tworzenia się narodu i państwa islandzkiego było przyjęcie chrześcijaństwa. Silnie wpisuje się ono na listę najważniejszych wydarzeń stanowiących początek historii tego kraju. Pierwszy i najdłuższy zarazem okres istnienia wolnego i samodzielnego państwa pokazuje także niepodważalne znaczenie aktu dokonanego w roku 1000 przez Althing.

Współistnienie chrześcijaństwa i religii pogańskiej

Kraje skandynawskie były, ze względu na położenie geograficzne, odizolowane od reszty Europy oraz wykształciły właściwą sobie tradycję i kulturę. Koncentrowała się ona w dużej mierze wokół sztuki wojennej, której wszystko inne podporządkowano. Nie oznacza to jednak wcale, że mieszkańcy Północy byli wyłącznie barbarzyńcami. Mieli swoją wysoko rozwiniętą kulturę oraz własne wierzenia (Neill 105-106). Ludy skandynawskie, w tym także kolonizatorzy Islandii, stanowili więc specyficzną grupę, ku której skierowany był wysiłek misyjny Kościoła.

Zapewne pierwszy okres obecności chrześcijaństwa na wyspie to czas kilkudziesięcioletniego pobytu mnichów irlandzkich. Monastycyzm iroszkocki odegrał wielką rolę w chrystianizacji Europy. Jej areną były chociażby Wyspy Brytyjskie i zachód Europy. Śmiało można też mówić o morskiej, a nawet oceanicznej, misyjnej ekspansji mnichów iroszkockich. W owej *peregrinatio* nie chodziło o zwykłe, geograficzne przekraczanie granic w celu poszukiwania spokojnego miejsca za morzem. Motywem była wewnętrzna przemiana, która

mobilizowała do nieustannego opuszczania ojczyzny ziemskiej dla pozyskania ojczyzny niebieskiej. Fenomen nieustannego pielgrzymowania trwał przez siedem stuleci, począwszy od VI w. Miał on także, o czym warto pamiętać, charakter misyjny (Miotk 163-164). W konsekwencji, w większości przypadków monastycyzm irlandzki nie miał tylko i wyłącznie akcentu anachoreckiego. Zapewne i na Islandii nie przybrał takiego wymiaru, ale nie mogło tutaj odbywać się, z racji niezasiedlenia wyspy, typowo misyjne oddziaływanie. Nie stali się też mnisi iroszkoccy tymi, którzy przyczynili się do schryścianizowania zasiedlających wyspę wikingów. Historia milczy na temat ewentualnego spotkania jednych i drugich, nie dostarcza informacji, w jaki sposób i dlaczego pierwsi mieszkańcy wyspy ustąpili przed nowymi jej panami. Intryguje fakt, że skandynawscy osadnicy nie zasiedlili choćby założonej przez mnichów osady Kirkjubæjarklaustur. Być może powodem było to, że nie zasiedlali oni miejsc, w których dokonano morderstwa (Scherman 80).

Pierwsi osadnicy na Islandii byli przeważnie poganami z całym panteonem bóstw nordyckich (Aðalsteinsson 46; Scherman 113-117). Chrześcijaństwo było jednak między nimi obecne. Przybyło przede wszystkim wraz z osadnikami pochodzącymi z Wysp Brytyjskich. Wspomina się sześciu ochrzczonych osadników, stamtąd pochodzących (Aðalsteinsson, 27). Einar Pálsson wymienia na podstawie *Księgi o zasiedleniu* następujące osoby i miejsca ich osiedlenia: Hildir, Hallgeir i Ljót (Landeyjar), Audr (Dalir), Thórunn (Eyjafiordur), Helgi (Kjalarnes) i Orlygur Hrappsson (Esjuberg) (Pálsson 22).

Należy jednak pamiętać, że większość kolonistów stanowili przybysze z Norwegii. Na wymienianych 400, około 130 pochodziło z Norwegii, a około 50 z Wysp Brytyjskich (Aðalsteinsson 30). Chrześcijanie obecni byli także wśród celtyckiej służby i niewolników. Większość spośród nich to wyznawcy Chrystusa, ale ich wpływ na wyższe warstwy społeczne nie mógł być zbyt znaczący. Trudno też określić stopień rozprzestrzenienia się chrześcijaństwa w epoce zasiedlenia. *Księga o zasiedleniu* wspomina jednak także o protagonistach tego procesu, którzy byli chrześcijanami. W ich gronie znalazł się Orlygur Hrappsson. Przywiózł on ze sobą drewno na kościół, żelazny dzwon, książkę z tekstami biblijnymi oraz poświęcił swoją ziemię. Osiedlił się w fiordzie, który nazwał *Patreksfiord* na cześć patrona i apostoła Irlandii. W późniejszym czasie osiadł w Esjuberg, gdzie wybudował farmę oraz wznosił kościół pw. św. Kolumbana. *Księga o zasiedleniu* mówi też o tym, że chrześcijaństwo było dość powszechne w rejonie Kjalarnes i Akranes. Drugim znanym z imienia osadnikiem-chrześcijaninem był Helgi zwany Chudym. Wychował się w Irlandii i przybył na Islandię ze swą rodziną. Zamieszkał na północy kraju, w Eyjafiordur, i nazwał swoją farmę – Kristnes. *Księga o zasiedleniu* wspomina jednak, że choć wierzył w Chrystusa, to przed podróżami morskimi i w innych trudnych sprawach prosił o wstawiennictwo także Odyna. Należy

przypuszczać, że tego rodzaju synkretyzm był dość częsty wśród osadników, którzy w zależności od sytuacji wzywali Chrystusa lub bogów pogańskich (Njardvik 54-55).

Pomimo tych dowodów na obecność chrześcijan pośród wczesnego społeczeństwa islandzkiego trzeba pamiętać, że dominującą religią pozostawały wierzenia nordyckie. Chrześcijaństwo w epoce zasiedlania było religią drugiej kategorii, wyznawali je raczej ludzie zaliczający się do niższych warstw społecznych. Choć i ta teza nie ma silnego potwierdzenia. Wielu przywódców klanów i rodów będących pierwotnie chrześcijanami często wyrzekło się chrześcijaństwa, aby w nowych warunkach utrzymać swoją pozycję i władzę. Wiązało się to z silną i ważną rolą, jaką odgrywali w lokalnych społecznościach naczelnicy rodów – *godi* (l.mn. *godar*). Słowo to wywodzi się od słowa „bóg”, stąd tytuł ten i połączona z nim funkcja, oprócz władzy cywilnej, odnosiły się także do funkcji religijnej. Pewne jest, że *godair* byli odpowiedzialni za budowę świątyń pogańskich w obrębie swoich farm i za organizację kultu pogańskiego (Njardvik 29-30).

Mimo iż chrześcijaństwo było początkowo w mniejszości, a nawet w stanie zaniku, to jednak z czasem stało się religią przyjętą przez cały naród. Częściowo stanowiło to konsekwencję dominującego trendu w całej ówczesnej Europie, a częściowo natury religii pogańskiej. W porównaniu z chrześcijaństwem religia pogańska nie była zorganizowana, poparta zapleczem instytucjonalnym. W rzeczywistości istniało nawet kilka systemów religijnych, które nie potrafiły dostarczyć całościowego i spójnego obrazu ludzkiego życia i śmierci. Często wymienia się dwa typy wierzeń pogańskich, obecnych pośród wikingów: wiarę w bogów nordyckich (Odyna, Thora, Freję) i wiarę w siły natury. Ten drugi nurt był bardziej prymitywny i przyjmował wiarę w istnienie i nadprzyrodzone zdolności istot zamieszkujących wodospady, skały czy grotty. Relacje z jednymi i drugimi zakładały bardziej indywidualny, a nie zorganizowany kontakt. Bogowie pogańscy byli postrzegani i traktowani raczej jako przyjaciele. Nie byli oni też wszechmogący, nie domagali się pełnego posłuszeństwa, ale byli naznaczeni, na wzór ludzi, słabościami i zmiennością. Wiara w siły natury i licznych bogów skutkowałą także różnymi koncepcjami, choćby życia po śmierci, zabobonami i przesądami. Ta słabość religii pogańskich ułatwiła i przyspieszyła przyjęcie bardziej dojrzałego i zorganizowanego chrześcijaństwa (Njardvik 55-56). Bóg chrześcijan, Chrystus, miał też tę przewagę nad bogami pogańskimi, że był ponad losem czy fatum. Ta przewaga miała duże znaczenie w momencie przyjmowania chrześcijaństwa (Aðalsteinsson 54).

Akcja misyjna na Islandii

Postępy w pracy misyjnej na północy Europy (m.in. w Danii) spowodowały zainteresowanie także Islandią jako terenem misyjnym. Szczególną aktywnością misjonarską zaczął wykazywać się tutaj niemiecki Kościół. To właśnie z Niemiec przybył na Islandię Fryderyk, pierwszy znany z imienia biskup-misjonarz. Jego misja, według tradycji, miała miejsce w latach 981-986. Fryderyk pojawił się na wyspie na zaproszenie Thorvaldura Kodranssona. Przybył na wyspę i ochrzcił samego Thorvaldura, który stał się też jego tłumaczem i towarzyszem pracy. Nie znamy zbyt wielu szczegółów tej wyprawy misyjnej, poza tym, że ograniczyła się ona do północy kraju, gdzie żyła rodzina Thorvaldura. Jest prawdopodobne, że Fryderyk i jego przewodnik pojawili się na obradach Althingu, podczas których usiłowali przekonać zgromadzonych do nowej wiary. Spotkali się tam jednak z dość silną opozycją, która reprezentowała wierzenia pogańskie. Obrońcy starego porządku religijnego zastosowali przeciw głoszonemu chrześcijaństwu ośmieszający je oręż satyry. Nie mogąc pogodzić się z postawą swych ziomków, Thorvaldur zareagował gwałtownie i zabił dwu ludzi. Co prawda Fryderyk potępił ten czyn jako niezgodny z duchem chrześcijaństwa i przeciwny głoszonej wierze, jednak obydwaj misjonarze zmuszeni byli opuścić kraj, nie odnotowawszy sukcesów. Nie wiemy nic o dalszych losach biskupa Fryderyka. Thorvaldur natomiast dotarł aż na Ruś i, osiągnąwszy tam wysokie stanowisko, zmarł w Połocku (Aðalsteinnsson 69-70; Byock 298; Njardvik 56).

Jak podają historycy, po opuszczeniu wyspy przez Fryderyka i Thorvaldura nastąpiła dziesięcioletnia przerwa w działalności misyjnej pośród Islandczyków (Torfason 4). Kolejny etap pracy misyjnej na Islandii miał miejsce za czasów króla Olafa Tryggvasona, który w 995 r. otrzymał koronę norweską. Przez lata wiódł on życie typowe dla wikingów, dokonując rozbojów m.in. na Bałtyku. Dwukrotnie wyprawiał się na Anglię, w 991 i 994 r. W czasie drugiej wyprawy zażądał ogromnego okupu w zamian za obietnicę nieagresji. W tym samym roku biskup Winchesteru udzielił mu bierzmowania; nie jest pewne, ale prawdopodobnie Olaf ochrzczony był już wcześniej. Jako gorliwy konwertyta powrócił do Norwegii, gdzie sięgnął po koronę królewską oraz z niezwykłym zapałem i mocą rozpoczął chrystianizację tego kraju. Swoimi misyjnymi staraniami objął także zamieszkałą w dużej mierze przez swoich rodaków Islandię. Jako pierwszego wysłał na wyspę Islandczyka Stefnira Thorgilssona, który z pomocą przydzielonych mu księży miał głosić Ewangelię. Stefnir spotkał się jednak ze słabym przyjęciem i owoce jego wyprawy nie były wielkie. To niepowodzenie spowodowało, że zaczął on niszczyć pogańskie świątynie i wizerunki pogańskich bogów. Była to zresztą metoda stosowana w Norwegii przez samego Olafa. Pozycja Stefnira nie została jednak tak ugruntowana

i uznana jak pozycja Olafa w Norwegii, dlatego i owe próby chrystianizacji zakończyły się niepowodzeniem. Według źródeł odpowiedzią na te poczynania stało się islandzkie prawo, które stwierdzało, że wszyscy bluźniący pogańskim bogom mieli podlegać sądowi. Represje w postaci napiętnowania i niełaski mogły też dotyczyć nawet dalszych krewnych bluźniercy. Ostatecznie Stefnir skazany został na wygnanie, wobec czego musiał opuścić Islandię (Aðalsteinsson 70-71; Byock 298-299; Njardvik 57).

Kolejnym wysłanym z Norwegii misjonarzem był Thangbrandur. Przebywał on na Islandii prawdopodobnie w latach 996-997 lub 997-999. Jego wyprawa przyniosła większe owoce. Wędrował po kraju, szczególnie na południu, i odnotował znaczące sukcesy, gdyż ochrzcił czterech wpływowych naczelników rodów. Byli to: Gizur Teitsson ze Skálholt, Thoroddur z Olfus, Hjalti Skeggjason (zięć Gizura) i Hallur Thorsteinsson. Dwaj pierwsi piastowali funkcję *godar*, a dwaj ostatni odegrali potem kluczową rolę w przyjęciu chrześcijaństwa przez Islandię. Przyjęcie chrześcijaństwa przez naczelników rodów pociągało za sobą pewne komplikacje. Nie mogli oni prawdopodobnie w pełni sprawować swej funkcji i byli wykluczeni z pełnego udziału w obradach Althingu, jednak nie przestali być lokalnymi przywódcami. Stwarzało to precedens, ponieważ Althing nie mógł zgromadzić wszystkich uprawnionych do udziału w obradach. Misja Thangbrandura zakończyła się połowicznym sukcesem, gdyż mimo ochrzczenia dwóch *godar*, chrześcijaństwo nie spotkało się z szerszym zainteresowaniem. Co więcej, misjonarz zabił dwu lub trzech ludzi, którzy go ośmieszyli, a to raczej nie zjednywało mu zwolenników. Thangbrandur wyjechał do Norwegii i przedstawił królowi mizerne, jeśli chodzi o liczby, wyniki swej misji (Aðalsteinsson 63-68; Njardvik 57-58).

Odpowiedzią Olafa na opór Islandczyków wobec chrześcijaństwa było zaostrzenie kursu względem ich kraju. Norwegia zamknęła swoje porty dla kupców islandzkich oraz przejęła majątek kilku z nich, którzy przebywali akurat na jej terytorium. Sankcje miały trwać tak długo, jak długo Islandczycy pozostaną oporni wobec nowej religii. Król zagroził nawet śmiercią lub okaleczeniem zatrzymanych w Norwegii synów i krewnych prominentnych mieszkańców wyspy. Agresywne i zdecydowane posunięcia Olafa wkrótce zaczęły przynosić oczekiwane efekty. Islandczykom zależało bowiem na dobrych relacjach z Norwegią, która była ich największym partnerem handlowym. Wielu Islandczyków łączyły też z Norwegią więzy rodzinne. Wydarzenia te zbiegły się w czasie także z przebudzeniem chrześcijan na wyspie i wzrostem ich aktywności związanej z próbami nawrócenia swoich rodaków (Byock 299).

W międzyczasie, przypuszczalnie już po opuszczeniu wyspy przez Thangbrandura, Hjalti Skeggjason zaprezentował w czasie obrad Althingu satyrę o bogini Frei, za którą został skazany na trzy lata wygnania. Nieznane są okoliczności i powody powstania tego dzieła, ale świadczy to o tym, że tamtego

lata sprawa chrześcijaństwa powróciła na forum Althingu. Po ogłoszeniu wyroku Hjalti i jego teść Gizur Teitsson przybyli do Norwegii, na dwór Olafa. Udało się im powstrzymać króla przed spełnieniem pogroźek względem przetrzymywanych Islandczyków, a nawet uzyskać ich zwolnienie w zamian za obietnicę zaprowadzenia chrześcijaństwa wśród mieszkańców wyspy. Dzisiaj wydaje się to nieprawdopodobne, ale król rzeczywiście uwolnił uwięzionych niedawno zakładników. Zatrzymał jedynie czterech na wypadek niedotrzymania obietnicy i dalszego oporu Islandczyków wobec nowej religii. Tych czterech wybrał osobiście, i to nie tyle ze względu na okup, ile z czystej kalkulacji, gdyż byli to synowie najbardziej wpływowych naczelników i jednocześnie największych przeciwników chrześcijaństwa na Islandii (Njardvik 58).

Przyjęcie chrześcijaństwa

Latem 999 lub 1000 r. Gizur i Hjalti powrócili na Islandię. Niektórzy autorzy skłaniają się ku tezie, że dyskusja nad przyjęciem chrześcijaństwa odbyła się w dniach 23-24 czerwca 1000 r. (Magnússon 18-19; Torfason 4). Według przekazów towarzyszył im kapłan nieznanego pochodzenia, któremu Islandczycy przypisali imię Thormódur. Przybyli oni wprawdzie na Vestmannaeyjar, u południowych wybrzeży Islandii, w dniu, kiedy miały rozpocząć się obrady Althingu. Zamierzali od razu udać się na jego obrady, ale napotkali trudności w zdobyciu niezbędnych do podróży koni. Spowodowane było to także istnieniem w owym rejonie silnej opozycji przeciwko wprowadzeniu chrześcijaństwa. Ostatecznie pozyskali zwierzęta i zaczęli też gromadzić tak licznych zwolenników chrześcijaństwa, jak tylko było to możliwe. Należy pamiętać, że Hjalti, ze względu na status banity, nie mógł pojawiać się na Althingu, dlatego potrzebował poparcia i obrony ze strony swych stronników. Na czele frakcji chrześcijańskiej stanął więc Gizur Teitsson, choć i on był świadomy zagrożenia ze strony zwolenników starej religii. Potajemnie więc wysłał wiadomość do zgromadzonych, z zapytaniem o możliwość spotkania z grupą, która sympatyzowała z chrześcijaństwem. W tym samym czasie stronnictwo to posłało także po Hjaltiego i ostatecznie uczestniczył on w spotkaniu Althingu. Wywołało to zrozumiałe niezadowolenie frakcji pogańskiej, która nie mogła pogodzić się z obecnością osoby oskarżonej o zniewagę bogów na obradach Althingu, co było powodem napięcia i niebezpiecznej sytuacji, mogącej przeobrazić się w otwarty konflikt. Do otwartego, a nawet zbrojnego konfliktu jednak nie doszło. Trudno jednoznacznie stwierdzić, co zażegnało niebezpieczeństwo zbrojnego ataku na zwolenników nowej religii. Co więcej, Gizur i Hjalti uzyskali nawet pozwolenie na przedstawienie swojego stanowiska na forum Althingu (Aðalsteinsson 85).

Co było przyczyną takiego obrotu sprawy? Wymienia się trzy możliwe powody. Po pierwsze, być może na spotkaniu Althingu pojawiła się większa, niż pierwotnie przypuszczano, liczba chrześcijan, z których część w obawie przed represjami nie przyznawała się wcześniej otwarcie do swoich prawdziwych sympatii. Drugi powód to ten, że tak wśród zwolenników pogaństwa, jak i chrześcijaństwa przeważali ci, którzy pragnęli uniknąć dalszego podziału, a nawet konfliktu zbrojnego, dążąc do zachowania pokoju. Ostatnim powodem, przytaczanym głównie z chrześcijańskiego już punktu widzenia, była troska i niepewność co do losów zakładników przetrzymywanych przez króla Olafa (Njardvik 58-59).

W kolejnym dniu zgromadzenia Hjalti i Gizur przemawiali na forum Althingu. Nie ma informacji na temat ewentualnej opozycji, ale najprawdopodobniej miała ona miejsce, gdyż omawiana sytuacja oznaczała w praktyce istnienie dwu przeciwstawnych sobie wspólnot, dwu społeczności, w obrębie jednego narodu. Obydwie miałyby kierować się swoimi prawami. Powodowało to realną groźbę podziału w łonie tworzącego się jeszcze ciągle narodu. Frakcja chrześcijańska wyznaczyła spośród siebie Hallura Thorsteinssona, który miał stworzyć przepisy zgodne z chrześcijaństwem i je zaprezentować. Wyznawcy starej religii wybrali na swego przedstawiciela – Thorgeira Thorlakssona, który pełnił funkcję *godi* na północy kraju. Obydwaj byli „głoszącymi prawo”. Warto nadmienić jeszcze, co oznaczało pojęcie „głosiciel prawa” czy „głoszący prawo”. Otóż Althing rozpoczynał się tym, że przewodniczący obradom recytował z pamięci istniejące prawo, przypominając wszystkim jego zasady. Poza tym przedstawiał zebranym do akceptacji projekty nowych ustaw. Miejszem wystąpień „głoszących prawo” była „skała prawa”, zwana też „skałą mówionego prawa”, z której przemawiano.

Hallur Thorsteinsson odmówił jednak przyjęcia oferowanej mu funkcji, obawiając się odpowiedzialności za ewentualny podział w łonie społeczeństwa, grożący podziałem państwa, a nawet wojną domową. W efekcie pogański naczelnik rodu, znawca prawa, miał zażegnać narastający konflikt i podjąć decyzję dotyczącą kluczowej wówczas sprawy, czyli przyjęcia lub odrzucenia chrześcijaństwa. Zdaniem niektórych badaczy, Hallur próbował przekupić Thorgeira. Większość jednak skłania się raczej ku wersji mówiącej o tym, że obaj wybrali drogę negocjacji i kompromisu, a nie siłowej konfrontacji i prawdopodobnego podziału kraju (Njardvik 59-60).

Tradycja mówi, że Thorgeir, obarczony odpowiedzialnością za znalezienie właściwego rozwiązania, udał się do swego szałas i okrywszy się płaszczem, spędził w ten sposób resztę dnia i noc, z nikim nie rozmawiając i rozmyślając nad znalezieniem najlepszego rozwiązania. Z jednej strony był on pogańskim – przynajmniej oficjalnie – *godi* i zdawał sobie sprawę z nadziei pokładanych w nim przez tę frakcję. Z drugiej miał znaleźć rozwiązanie satysfakcjonują-

ce obydwie strony. Tyleż dziwne, co intrygujące jest schronienie się Thorgeira pod płaszcz. Niektórzy twierdzą, że doszedł on najpierw do porozumienia z przedstawicielami frakcji chrześcijańskiej i w zaciszu swego szałasu przygotowywał jedynie treść swojej przemowy, promulgującej przyjęcie nowej religii. Wydaje się jednak konieczne uwzględnienie szerszego kontekstu kulturowego tego gestu. Stare źródła islandzkie mówią o przypadkach ludzi, którzy okrywali się swoim płaszczem, by móc dostrzec i odczytać rzeczy zakryte przed ogółem. Czynili tak również poeci, by szukać inspiracji i natchnienia. Okrywanie się płaszczem było także stosowane w praktykowaniu magii i mogło też oznaczać przejście duchowej metamorfozy w czasie, gdy ciało pozostawało jakby w stanie snu czy nawet śmierci. W Laponii i Norwegii przejście przez taki proces pozwalało także na pozyskanie wiedzy z odległych, tajemnych miejsc. Praktyki te znajdują potwierdzenie również w źródłach islandzkich. Pozwala to stwierdzić, że Thorgeir nie tyle pozostawał w takim stanie, by oddać się zwykłemu rozmyślaniu, ile po to, by odbyć starożytny, znany doskonale w kręgach pogańskich rytuał. Oznaczał on, po pierwsze, zmierzenie się z problemem przerastającym zwykłe, ludzkie siły, a po drugie, nadawał decyzji nadprzyrodzone pochodzenie, co było prawdopodobnie kluczowe dla pogańskich oponentów. Wydaje się to prawdą, skoro podjęta przez Thorgeira decyzja została przyjęta przez to stronnictwo (Aðalsteinnsson 103-123).

Następnego dnia wygłosił on przed zgromadzonym ludem mowę, która nie miała precedensu w całej historii Islandii. Thorgeir zdawał sobie sprawę z tego, że losy całego kraju spoczywały w tym momencie w jego rękach. Rozpoczął od ostrożnego przekonania słuchaczy, że podstawową potrzebą jest zachowanie jednego państwa i wspólnego dla wszystkich prawa. Zauważył, że trwanie przy ekstremalnie sprzecznych stanowiskach nie pozwoli na znalezienie satysfakcjonującego rozwiązania. Wskazywał na potrzebę kompromisu, który byłby odpowiedzią na potrzeby obydwu frakcji. Podkreślał, że rozdzielenie prawa (różnego dla pogan i chrześcijan) byłoby równoznaczne z podziałem państwa. Był to punkt, w którym obie frakcje zgadzały się ze sobą. W *Sadze o Olafie Tryggvasonie* mowa jest o tym, że wyznawcy religii pogańskiej spodziewali się decyzji biorącej stronę tego ugrupowania, gdyż Thorgeir był jednym z nich. Frakcja chrześcijańska spodziewała się natomiast werdyktu zgodnego ze spodziewaną umową, zawartą z Hallurem Thorsteinsonem. Prawdopodobnie obie strony były zaskoczone werdyktem Thorgeira, a najbardziej fanatyczni członkowie obydwu obozów, którzy mogli nawet poczuć się zdradzeni. Jednak zdecydowana większość zaakceptowała zaprezentowane rozwiązanie.

Pierwszą i najważniejszą decyzją, jaką podjął i przedstawił Thorgeir Thorkeisson, była ta, że wszyscy Islandczycy powinni przyjąć chrześcijaństwo, a ci, którzy nie zostali jeszcze ochrzczeni, mieli uczynić to jak najszybciej.

Do tej podstawowej decyzji dołączone były trzy wyjątki, stanowiące ukłon w stronę tradycji i starej religii. Thorgeir pozwolił na: (1) utrzymanie pogańskiego zwyczaju porzucania dzieci ułomnych; (2) jedzenie koniny; (3) oddawanie czci bogom pogańskim, ale potajemnie (Njardvik, 60-61).

Konieczne są pewne wyjaśnienia, związane z tymi trzema wyjątkami. Porzucanie niemowląt było normalną praktyką wśród pogan. Dzieci ułomne czy niechciane mogły być pozostawiane przed nadaniem im imienia lub zabijane. Z chrześcijańskiego punktu widzenia takie praktyki były równoznaczne ze skazaniem tych dzieci na potępienie. Z kolei jedzenie koniny stanowiło w czasach pogańskich praktykę powszechną, szczególnie wśród uboższych warstw, aczkolwiek zakazaną przez chrześcijan. Spożywanie mięsa końskiego było bowiem prawdopodobnie powiązane z kultami pogańskimi. Zezwolenie na kult bogów pogańskich stanowiło ukłon ku starszej generacji i miało ułatwić jak najłagodniejsze odejście od dawnej religii. *Saga o Olafie Trygvassonie* podaje wyjaśnienie dwóch pierwszych praktyk, które miało satysfakcjonować obydwie strony. Zgoda na nie podyktowana była tym, że obrońcom starej wiary trudno było zrozumieć z jednej strony zakaz porzucania niechcianych dzieci, a z drugiej zakaz spożywania taniego i łatwo dostępnego pożywienia. Skutkowałoby to z kolei wzrostem liczby ubogich, którzy musieliby być utrzymywani przez naczelników rodów. Argumentacja ta była też zrozumiała dla wyznających chrześcijaństwo *godi* (Njardvik 61). Owe praktyki zostały ostatecznie zakazane w 1016 r. (Neill 106).

Największym zwyczajem frakcji chrześcijańskiej było to, że każdy powinien zostać ochrzczony. Bez chrztu nie ma mowy o chrześcijaństwie; to on jest sakramentem koniecznym na drodze zbawienia. Z samym udzielaniem chrztu wiąże się jedno ważne wydarzenie. Otóż po wprowadzeniu obowiązku chrztu uczestnicy zgromadzenia odmówili natychmiastowego przyjęcia go w wodach Jeziora Thingvallavatn czy płynącej przez Dolinę Parlamentu rzeki Oxara. Wytlumaczeniem wydaje się niska temperatura wody i możliwość dostępu do gorących źródeł w drodze powrotnej lub w rodzinnych stronach. Całkiem prawdopodobne, że wielu z pierwszego pokolenia islandzkich chrześcijan przyjęło chrzest w dostępnych im i używanych, ciepłych źródłach (Njardvik 62; Scherman 128).

Aktualne pozostaje jednak pytanie, w jaki sposób, złożony głównie z wyznawców religii pogańskiej Althing mógł zgodzić się na przyjęcie, w pewnym sensie, obcej religii, mimo że sam stanowił prawo. Jako odpowiedź wskazuje się najpierw obawę o losy kraju, możliwość wewnętrznego rozłamu, a nawet wojny domowej, oraz troskę o utrzymanie jedności i pokoju. Niektórzy podkreślają także specyficzny charakter religii pogańskiej, której obcy był duch fanatyzmu, oraz jej słabość w przestrzeni organizacji i systemie teologicznego. Być może przyjęcie chrześcijaństwa było także świadomą decyzją przy-

wódców klanowych, którzy postrzegali je jako religię przyszłości i nie chcieli podejmować ryzyka utraty władzy w przypadku jego zwycięstwa. Wskazuje się również na oddziaływanie norweskiego sąsiada, którego władca pozostawał bezkompromisowym krzewicielem nowej religii. Norwegia była zbyt poważnym partnerem handlowym, dlatego nie chciano utracić tego rynku. Opór wobec chrześcijaństwa mógł również ułatwić interwencję potężniejszego sąsiada w wewnętrzne sprawy kraju. Przyjęcie chrztu miało więc także wymiar polityczny, a w konsekwencji dobroczynny, jeśli chodzi o kwestię budowania narodu i państwa (Byock 301; Njardvik 62-63).

Wybór chrześcijaństwa był jednak także wyborem nowego światopoglądu i nowej, przewyższającej pogańską etyki. Z przyjęciem chrześcijańskiej wiary zmieniło się mimo wszystko traktowanie dzieci, powoli zanikała praktyka porzucania ich. Odtąd prawo dzieci do życia i edukacji było uzasadnione czymś więcej niż tylko wolą i decyzją rodziców. Przyjęcie chrześcijaństwa było znaczącym faktorem, który wyznaczał nowy kierunek w mentalności, życiu moralnym i który był początkiem nowego okresu w kulturze całego narodu (Trial 14).

Nie można też sprowadzać przyjęcia chrześcijaństwa tylko do wymiaru chłodnej kalkulacji politycznej, pozbawionej jakiegokolwiek wpływu na życie i moralność Islandczyków. Mieli oni od początku świadomość wyższości i doskonałości etyki chrześcijańskiej. Dostępna jest relacja z obrad Althingu z 1004 r., która wspomina o wystąpieniu Hjaltiego i Gizura. Była to odpowiedź na plany złożenia przez pogan ofiar z ludzi w celu powstrzymania rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa. Hjalti zadeklarował, że chrześcijanie są także gotowi na złożenie ofiar. Składają je jednak Chrystusowi. Tą ofiarą są ludzie, którzy mają żyć dla Jego chwały i zwycięstwa. Tą ofiarą jest świadoma decyzja i zobowiązanie się do życia lepszego i gorliwszego unikania grzechu niż przed przyjęciem chrześcijaństwa (Neil 107).

Wydaje się więc, że przyjęcie chrześcijaństwa było decyzją podyktowaną także religijnymi i duchowymi racjami. O trafności wyboru i jego akceptacji świadczy również późniejsza, całkiem nieodległa historia, kreowana w dużym stopniu przez przyjętą wiarę w Chrystusa.

Początki historii narodu i państwa islandzkiego śmiało należy połączyć z okresem zdominowania historii Europy przez wikingów. Przykład ewangelizacji Islandii pokazuje jednak nieco inne oblicze ludów Północy. Wskazuje wprawdzie na wielki hart i determinację owych średniowiecznych imigrantów. W tym kontekście także przyjęcie chrześcijaństwa i włączenie w dominujący nurt europejskiej kultury zasługuje na uwagę, podkreślenie i docenienie. Dokonało się ono w pokojowy, a przez to kontrastujący z potocznym wyobrażeniem wikingów sposób. Było decyzją podjętą przez samych mieszkańców

wyspy, a nie przez władcę; nie było też narzuconą z zewnątrz i utrzymaną interwencją. Było potwierdzeniem aktualności i potrzeby głoszenia Ewangelii aż po krańce ziemi. A Ultima Thule okazała się, mimo wszystko, urodzajnym gruntem pod zasiew ewangelicznego ziarna.

THE BEGINNINGS OF ICELANDIC EVANGELIZATION

ABSTRACT

The turning point of Icelandic history was the reception of Christianity. After the discovery of the island, and then its settlement and the organization of an independent state, this was another step in the unification of the Icelandic nation. The circumstances of Iceland's acceptance of Christianity are peculiar in comparison with other countries in Europe at that time. While the decision to accept a new religion was usually made by the ruler, in Iceland the introduction of Christianity took place by the decision of the pagan parliament. Opposition to each other, the pagan and Christian factions, through reasonable negotiations, agreed in a bloodless manner on political agreement in this matter. The national assembly – Althingi – made a resolution in the summer of 1000 establishing a Christianity valid for the whole country religion. It is worth noting that pagan priest and clan leader Thorgeir Thorlaksson, played a crucial role here. Iceland was thus a country that was an exception to the European countries, which accepted a new faith through the conscious and voluntary decision of its inhabitants.

Keywords: Ultima Thule; the discovery of island; settlement; Althing; mission in Iceland; reception of Christianity

Słowa kluczowe: Ultima Thule; odkrycie wyspy; zasiedlenie; Althing; misje w Islandii; przyjęcie chrześcijaństwa

BIBLIOGRAFIA

- Aðalsteinsson, J. Hnefill. „Under the Cloak. The Acceptance of Christianity in Iceland with Particular Reference to the Religious Attitudes Prevailing at the Time.” *Studia Ethnologica Upsalien-sia* (1978) 4: 1-151.
- Byock, Jesse. *Viking age Iceland*. London: Penguin Books, 2001.
- Magnússon, Sigurdur. *Northern Sphinks. Iceland and Icelanders from settlement to the present*. London: C. Hurst and Company, 1977.
- Miotk, Andrzej. „*Peregrinatio pro Christi amore* we wczesnym średniowieczu.” *Studia Warmińskie* 39 (2002): 161-168.

- Neill, Stephen. *A History of Christian Missions* (The Pelican History of the Church 6). Baltimore: Pelikan, 1964.
- Njardvík, Njörður. *Birth of a nation. The story of the Icelandic Commonwealth*. Tłum. John Porter. Reykjavík: Iceland Review, 1978.
- Pálsson, Einar. *Celtic Christianity in pagan Iceland*. Reykjavík: Mimir, 1985.
- Scherman, Katharine. *Iceland: daughter of fire*. London: The Travel Book Club, 1977.
- Torfason, Ólafur. *Kaþólskur annáll Íslands: ártöl sem tengjast sögu rómversk-kaþólskrar kirkju á Íslandi*. Reykjavík: Þorlákssjóður, 1993.
- Trial, Georg. *History of education in Iceland*, Cambridge: W. Heffer and Sons LTD, 1945.
- Wittmann, Pius. "Iceland." *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 7. New York: Robert Appleton Company, 1910. 615-617.

GRZEGORZ ADAMIAK, kapłan diecezji płockiej, doktorant misjologii na Wydziale Teologicznym UKSW, duszpasterz polonijny w Islandii, administrator parafii pw. św. Jana Pawła II w *Ásbrú*.

KATARZYNA ANNA MICH

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Wydział Teologiczny

Elements of Christian popular piety in Nubia (VI-XVI century) – an outline of aspects

Faith must be rooted within the given community's culture, for if it does not filter through it may, due to both internal and external factors, face its downfall – for the believers may experience it superficially.

Nubia has been officially incorporated into the Christian family as early as the 6th century and was an important centre of Christian culture, despite the fact that it has been forgotten and existed in isolation. Today the uniqueness of this christianity is proven solely by archeological sources and rare epigraphical sources, which preserve its lifespan and splendor. Yet, despite possessing its own religious culture, forms of expressing the liturgy and art it fell and was forgotten (Atiya 427-441).

I. Popular piety of laity as elements of cultural identity of Christianity

An attempt to understand whether Christianity has penetrated a given culture, whether it was an element culturally alien may bring much light to understanding the reasons of the downfall of a given church. Research on the question of nativity – meaning the incorporation into local culture – of Christianity are multi-faceted and apply to primarily the process of incorporating a new religion into the local culture via liturgy, liturgical language, the worship of saints, local elements included in architecture and the furnishing of churches and forms of popular piety (Mich 73-75). They are essential for the fruitful experiencing of the faith by secular believers, whom – more often than not – did not have the means to understand the liturgy in which they took part. It was solely via the popular piety that they were able to commune with the *sacrum*.

Popular piety is an authentic mean to experience spiritual both during the liturgy and service outside it, and in everyday life – creating a peculiar ‘native liturgy’. The everyday life of the believers is being penetrated by the popular piety shaped considerably by the native vision of the world.

The common folk, often unaware of the religious doctrine, often interprets the articles of christian faith in their own way (Araszczuk 163-164). Since the very beginning of Christianity, the popular piety has been developing simultaneously with liturgical piety, resulting in a peculiar native religious consciousness, displayed in particular piety practices (Kopeć 26-31).

Popular piety consists of, in the light of the modern definition, various cultural manifestations, both public and private, which within the christian faith bear forms stem from the spirit of given nations or social groups and their culture. They are derived from the outside stance of faith and are an expression of an idiosyncratic connection of the believers with the Divine Persons, Holy Mother and the saints (cf. DPLandL, 8 and 9).

There are not many epigraphical sources, which could help in reconstructing the popular piety in Nubia. The elements introduced in this article are merely an outline of popular piety which, due to research of sites of settlements from the period of the Christian kingdoms, is being reconstructed. It seems that certain elements of popular piety might have survived in the customs of modern Nubian community (Vantini 25-39).

II. Christianity in Nubia

On the wreckage of the mighty Kingdom of Meroe between the 5th and 6th century the Nubian tribes created three state organisms of their own. Nobatia was created between the first and third Cataract, with a capital situated in Pachoras. On the north its neighbor was Makuria developing around Old Dongola. On the southend of Nubia, by the Blue Nile, the kingdom of Alwa (Alodia) was formed, with the city of Soba as its main centre (Welsby 14-30).

The beginning of Christianity in Nubia reach much earlier than the official Christianisation of the Nubian kingdoms, which took place during the 2nd half of the 6th century by the hand of the evangelists send by the Byzantine Empire (Dijkstra 2005).

According to written sources the Christianisation of the Nubian kingdoms took place in 3 stages. The northern kingdom of Nobatia was the first to experience the mission activity of the missionaries send by Constantinople (Frend 1975). Nobatia was the first to be christianised by the mission lead from Egypt, which was sponsored by the empress Theodora and accepted baptism by the Monophysitistic doctrine probably around the year 543. On the other hand,

Makuria was christianised by the mission sent by the emperor Justinian and was christened in accordance with the Chalcedonian (melkite) doctrine. Alwa was the last to undergo Christianisation by the Monophysite missionaries from Nubia, it is assumed that the ruler of Alwa accepted baptism around 580 (Welsby 31-68).

Due to the inclusion of the Eastern Roman Empire into the Christian world the Nubians adapted both the structure of the country, some cultural paradigms: language used both in administration, diplomacy and liturgy and the courtly outlook on life. The Byzantine influences were also present in art and architecture, the saints stemming from the Byzantine cultural circle were worshipped (Frend 1968).

Starting at the end of the 5th century Nubia was experiencing a long-lasting period of evangelization of the Nubian people, which appears a process much more complicated than converting the king and his closest surroundings. New temples adapted for Christian cult were built (Welsby 35-38). The walls of the temples were decorated with murals depicting both biblical scenes from the Old and New Testament often supplemented with elements of apocryphal scriptures, saints, and also portraits of bishops and kings under the saint's protection (Zielińska 2010). They were to deepen faith and visualize new content.

Including the Nubian countries into the Christian family stabilised the situation by the southern Egyptian border. Those kingdoms retained political independence and never became provinces of the Byzantine Empire.

The reasons of the unification of Makuria and Nubia by the end of the 7th century by the Makurian king Mercurios and why the monophysite doctrine became the dominant one in the United Kingdom (Adams). Christianity in Makuria was subject to the authority of the Monophysite Patriarch in Alexandria. The official contacts with Alexandria were most probably kept until Christianity was completely ousted from Nubia by Islam. By contrast, south from the fifth Cataract the self-reliant Kingdom of Alwa existed.

The period of intense relations with the Byzantine Empire in the years 542-641 related especially with evangelization was interrupted by the Arabian invasion to Egypt, which caused the separation of that province from the Empire (Welsby 68). However, the influence of the Byzantine in Nubia remained strong and throughout the entire period of the Kingdom of Makuria existence they were recorded in iconography, hymnography and sacral architecture (Burstein).

In the period between the 7th and 13th centuries Christianity in the United Kingdom of Makuria went through an incredible heyday. Numerous churches with paintings were created, convents and sanctuaries were thriving (Welsby 68-82). Among the numerous iconographic motifs known from other Christian centres in Nubia unique ones were discovered, such as the coronation of

archangel Michael in the Monastery of Holy Trinity in the Makurian capital Dongola (Łaptaś 2008b, 76-77), and the depiction of a woman in a crown of thorns in Faras (Michałowski 125).

The liturgy was acquired from the Byzantine Empire and was practiced in Greek (Brakman), only a part of the liturgy and the Bible were translated into Nubian, written in the Coptic form of the Greek alphabet (Iliffe 42). The liturgy was incomprehensible to the believers, who were using the Nubian language.

Apocrypha were known, and they were apparently present in the official teachings of the Church – the motifs present in apocryphal scriptures are present on paintings in churches.

However along with the crisis of sovereignty in the Kingdom of Makuria, Christianity started to weaken. Soon after the fall of the Nubian kingdoms it fades between the 15th and 16th centuries (Welsby 2002, 242-258). Also, groups of Christians left without the care of clergymen that existed for the next several dozens of years were confirmed. Churches were abandoned, and then used as shelter for people and animals. That however did not save them from being buried by the desert sands (Łajtar 2008, 323). The Christians were very swiftly assimilated with the Muslims because Islam was not a threat to them. Despite the war fought by Nubians with the Islamic Egypt, and the Muslim rulers of Egypt moved in the internal matters of their kingdom during the power struggle, but they never experienced oppression from the hands of Muslims. The new religion was so attractive, that the gradual conversion of the kingdom to Islam was observed, which was carried out in a profoundly peaceful fashion (Martens 2015, 249-265).

III. Laity in Nubia and elements of popular piety

Research on the reconstruction of the Nubian popular piety is being constricted mainly by the scant number of written sources essential for understanding popular piety. There are also archeological sources from the research thus far which show that Christianity in Nubia was in possession of various forms of both liturgical piety and popular piety, often including elements of magic and syncretic.

An element characteristic to Nubian piety was the cult of archangels and angels, the heavenly intermediaries between the believers and God. It appears that to the Nubian Christians in the Valley of the Nile God was someone very distant, so they needed archangels, angels and saints to stand up for them. They had very important function in Nubian popular piety, for they were close to the people, who could address them directly (Łaptaś 2010, 675-682).

Nubian piety was very reliant on the Byzantine, courtly prehension of life. Hierarchy was present and was unable to meet the emperor directly, an intermediary was needed to introduce one into the presence of a higher power. The Nubians saw the heavenly court based on the Byzantine court – with the existence of intermediaries, who even brought the believers to the Last Judgement after death. Archangels and angels were thus close to the people, for they could be addressed directly to stand up for them to God.

It might be assumed that the believers possessed no personal relation with God and all the prayers to Him were directed through the saint intermediaries.

For the Nubian believers the main intermediaries were the archangels. In Nubia seven of them are authenticated by name, they also held a tutelary function. In the Nubian inscriptions they are called the ambassadors at the Lord's Court, like „Michael *archistrategos* of angels, ambassador of God, announce me [to the Lord] in church in Sonqi Tino” (Donadoni 1975, 37). Apart from Michael, Rafael i Gabriel the Nubians were also familiar with Uriel, Iael and Zadekiel (Łajtar 2009, 115-119). Michael, Rafael and Gabriel were the ones depicted most often in iconography and epigraphy. Some lone depictions of Zedekiel and Uriel are also known. (Łaptaś 2005, 53). In Nubia the archangels, especially Michael, were mighty guardians of humanity, who were able to effectively eradicate demons.

The secular, men and women both, were the ones to found churches and the paintings inside them (Łajtar and van der Vliet 1998). Church architecture suggests that the liturgical role of the laity diminished with time (Ilfie 42). It has been noted, that the naos intended for the believers was made considerably smaller, and the sanctuary zone becomes more and more concealed from the believers, like cathedral in Faras (Godlewski 2006).

Some historians attribute the ultimate disappearance of Nubian Christianity to a failure to adapt as fully to the local culture. In Nubian paintings the faces of Christ, His Mother and various saints were depicted in white in contradiction to the Nubians, which without a doubt had an influence on the adaptation of Christianity in local culture. It is worth noting that in the neighbouring Ethiopia, where Christianity was also existing in isolation there was no such contradistinction (Ilfie 42).

– *holy times*

So far, the known sources do not allow the pinpointing of practices in popular piety connected with experiencing saint liturgical periods such as the Advent, Nativity of Jesus, Lent nor the Passover period. They were most probably very similar to those known in the Coptic Egypt and the Byzantine Empire at that time (see Gerstel and Talbot).

The believers were aided in their experiencing of the secrets of liturgical periods by paintings depicting events from the history of salvation – the Incarnation and Redemption. On the eastern wall of the northern nave a very popular theme was the Nativity scene, in which elements of canonical gospel intermingle with those from apocryphal scriptures. The southern naos (nave) was decorated with scenes from the passion cycle including the Harrowing of Hell, descent from the cross, the women at the tomb and monumental depictions of Christ in Majesty and the True Cross held up or adored by angels (Martens-Czarniecka 2012b).

The often depiction of the cross in churches in Nubia (such as *Maiestas Crucis*) and the remaining fragments of hymns dedicated to the cross indicate its cult (Dobrzyniecki; Grillmeier 286-289).

Fragments of hymns referring to Lent and Christmas are known, yet the singing in the liturgy was performed in Greek (Deptuła 2012).

– the cult of Mother of God

The cult of the Mother of God had an important place in the religious lives of the Nubians, it is confirmed by numerous paintings in churches and invocation inscriptions. The inscriptions by her depictions label her as Saint Mary (in Greek Ἁγία Μαρία), Virgin (Παρθένος), Theotokos (Θεοτόκου), Mother of Christ (μήτηρ τοῦ Χριστός).

The depiction of Mother Mary with Child underwent many a change in Nubia throughout the centuries. It is especially visible in the Faras paintings, where she was depicted as *Hodegetria* – the Guide – Mary holding the Child while pointing to the Son (Jakobielski et al. cat. 1, 2, 30), *Eleusa* – the Merciful – with her Son nestled against her cheek (Jakobielski et al. cat. 130, 141), *Regina* – Mary depicted in royal robes and crown as the queen of heavens (Jakobielski et al. cat. 141), *Galaktotrophousa* – nursing (Jakobielski et al. cat. 74, 80).

A distinctive variant is the depiction of the Mother of God nursing and spinning at the same time, which is the merging of the *Galaktotrophousa* type with the depiction known from the Annunciation scenes known from Old Dongola (Martens-Czarnecka 2012a, 172). However, the depiction of Mother Mary of the *Theotokos Orans* (praying) type in Banganarti is, according to Żurawski (2012, 328) unique.

The images of God-Bearer depicted the idea of the Incarnation of God's Word, indeed born in the human body of the Mother, was real, visible and touchable. What was also underlined was her role in Redemption, for due to her consent to Incarnation the saving of mankind was performed. Yet there are no known depictions of the Mother by the Cross nor of the Pieta.

The numerous images of the Mother of God in scenes of protection show, that she enjoyed a distinctive cult among Nubian Christians. Kings, their mothers and bishops, rich believers were often depicted in the presence of the Holy Mother holding the Child (Jakobielski et al. cat. 34, 49, 59, 71, 95, 109, 125, 138, 141, 148). Though the source of these depictions appears to be the motifs proclaiming authority derived from the Byzantine iconography, yet they express faith in Her unique mediation.

To the secular believers the Mother of God was above all else a guardian and an intercessor. A painting depicting Nubians dancing in front of an image of Mary bears a particular meaning for nubian Marian devotions in a monastery in Dongola (Martens-Czarniecka 2012a, 233-238).

– *Christian burial and intercessory prayers*

Christianity introduced a unification of forms of burial in Nubia. As soon as in the first years after the Christianisation began a decline of burial mounds is observed (elite graves characteristic to the period of shaping the Nubian statehood after the fall of the Meroe Empire) in favour of Christian burials (Drzewiecki 2016, 12). Graves were positioned on a East-West axis. The dead were placed in the erect position, with their heads exclusively towards the West, their hands alongside their body, which was connected to the Christian eschatology. A Nubian burial custom was to shield the head of the buried with two bricks placed on the side. With time several differences occurred: the dead were buried in elite graves, often in churches and monasteries or in special tombs made of dried or fired brick (Welsby 48-63). An outstanding discovery were the burials of monks in the monastery at Ghazali, where several monks were buried in unnatural positions and their bones bore trace of incisions made post-mortem (Stark and Cieczielska).

Although Christian graves in Nubia were devoid of grave goods, yet in Faras in the graves of bishop Ioannes and his successors dating back to the 10th-11th century 14 objects were found, among them two amphoras, water vessels, oil lamps, a pitcher, a cross and a spindle whorl (Dzierżykraj-Rogalski 36-38). Also, in the graves dating back to the 14th century in Faras there were vessels, lamps and a cross made of bronze. The presence of lamps has a very simple explanation – their purpose was to get rid of the oxygen from the crypt slowing down the decomposition of bodies (Mierzejewska 92-93). However other objects, especially the vessels may make one doubt the orthodoxy of the Christian faith in Nubia. The water in the vessels was to restore and cool the dead during their journey to the Last Judgement (Mierzejewska 93).

Epigraphical sources confirm that the dead were surrounded with prayers and pleadings – so that God lets them rest in heaven. In the surviving prayers

God is addressed directly, ignoring the mediation of others, which is a very profound element of Nubian piety.

The prayers for the dead were placed in epitaphs in Greek and Coptic.

Nubian epitaphs of the bishops in Faras include short prayers for the dead, such as those on bishop Ignatios stele from the year 802, addressing God in Greek, the liturgical language of the Nubian church. The prayer is a variant of an old prayer for the dead from the pre-chalcedonian period included in the Euchologion Mega (Jakobielski 1972, 71):

„Lord of Heaven and earth, God of spirits and all flesh, Lord of lords, God of all consolation, You who have defeated death and trodden down hell and given life to mankind, God of the Fathers, repose of the oppressed, rest his soul in a shining place. Amen” (following: Mierzejewska 98).

Another prayer from a stele of an unknown dead bearing the popular in Roman Egypt name Kolluthos includes a prayer consisting of fragments of Psalm 50 and the so-called Maness Prayer, a Jewish text dating back to the 2nd/1st century BC incorporated into the Liturgy of St Mark performed in Nubian churches (Mierzejewska 100):

„Have mercy on me, O God, according to Thy great mercy.
And according to the multitude of Thy tender mercies blot out my iniquity!
Do not destroy me along with my transgressions,
Do not be angry with me forever,
Do not keep my bad deeds in your memory” (following: Mierzejewska 100)

In Nubia prayers for the dead were also said during the Liturgy of St Basil, during which the believers asked God to grant the deceased souls eternal rest in the bosom of their Patriarchs (Mierzejewska 102). Its fragment can be found in the epitaph of bishop Maththaios who held that function from 730 to 766 (Jakobielski 63). A similar prayer can be found in the epitaph of bishop Stefanos, who died in 926 (Mierzejewska 104) and the epitaph of archbishop Georgios from Dongola, who died in 1113 (Łajtar and van der Vliet 2018, 19-20).

[...] „O God, give rest to his soul in the bosom of Abraham, Isaac and Jacob, in place from which pain and grief has flown away, in the brilliancy of Your saints, amen. [...]”. (following: Mierzejewska 102).

– *Peregrinatio nubiana* – sanctuaries in Nubia

Pilgrimage was one of the elements of popular piety in Nubia. It is a typical form of popular piety. Pilgrimage to places marked by the distinctive

presence of the *sacrum* and is, essentially, an act of cult expressed through participation in liturgy, adoration and worship of God. Pilgrimage has primarily a thankful and imploring aspect (Ostrowski 216-218). The beginnings of pilgrimage in Nubia date back to the pre-Christian era when the rulers of Meroe and after them the rulers of the forming Nubian kingdoms pilgrimaged to the temple of Isis on Philae island on Egypt (Dijkstra 2008).

The tradition of pilgrimage was also strong during the existence of Christian kingdoms in Nubia, yet detailed reconstruction is obstructed due to lack of written sources essential for researching popular piety and tradition of pilgrimage destinations. Professor Bogdan Żurawski (2005: 301-302) reckons that 'many of the known and published archeological sites in Nubia dating back to the period when Christian kingdoms existed can be confidently called pilgrimage locations.' Such locations of particular attention for Nubian Christians might have been sites such as Tamit, Selib, Banganarti, Soba.

A very significant spot on the pilgrimage map of Nubia, where Nubian Christians headed to for cult purposes was the centre in Banganarti (in Nubian *island of locust*), situated on the right bank of the Nile, 10 km south from the capital of the kingdom of Makuria – Dongola (Żurawski 2012, 2014). In the light of the archeological and epigraphical research conducted so far under Bogdan Żurawski PhD, a professor at the Polish Academy of Sciences, since 2002, it can be stated that the Upper Church in Banganarti probably since the end of the 11th century held a function of a pilgrimage church dedicated to archangel Raphael (Żurawski 2014, 106-120). The *Rafaelion* was a place of remarkably active pilgrim movement, which had to be connected to either the relics it was housing or the healing that took place there (Żurawski 2008, 317).

It needs to be noted, that among the problems the people of the desert face are eye diseases and blindness. For the religiosity and forming of popular piety among Nubians it was probably a sanctuary devoted to the archangel, who brought back the sense of sight to old Tobiah. The reference to the biblical tale of Tobiah and archangel Raphael are confirmed by inscriptions left by pilgrims in local Nubian and Greek. The significance of the place for popular piety is further confirmed by hundreds of inscriptions engraved on the walls of the church in Banganarti (Łajtar 2008).

It is not only the person of archangel Raphael may indicate the healing function of that holy in the eyes of Nubians place. An essential meaning to Nubian piety was carried by images of saint Cosmas and Damian, *anargyroi*, two Roman physicians from the 3rd century, who healed people and won them over for Christ. The believers believed that after death due to their intercession they will be able to obtain many graces (Łaptaś 2004, 248). Images of those saints were also found in the Church of Angels in Tamit and in the so called

Western Annex by the Monastery of the Holy Trinity in Dongola (Żurawski 1992, 423-448).

On seven chapels on the Eastern side images of the Nubian ruler under the care of archangel Raphael surrounded by the 12 apostles. It is therefore quite possible, that archangel Raphael also held the function of patron of the Nubian dynasty. It is also worth noting that the royal church in Dongola was also dedicated to archangel Raphael. Thus, it seems that Banganarti might have been a mausoleum of Makurian rulers.

The tradition of pilgrimage in Nubia is also most likely connected with the ritual of incubation, which can be confirmed by porticos by the churches. Pilgrims waited in queue for the possibility to spend a longer period in a sanctuary in order to experience direct closeness of the sacrum and attain healing (Żurawski 2014: 241-246).

It is also an attested pilgrim spot in honour of saint Menas at Selib, where prayers directed to the saint were found on church walls (Deptuła 2015) and numerous remnants indicating that believers pilgrimaged to Selib, perhaps it was a stop on the way to Bangatari and the capital of Makuria.

– „*saint signs*” on everyday objects

Nubian popular piety is strongly affected by protection against evil demons constantly lay in wait for people. Faith in the activities of evil forces and demons was and still remains deeply rooted within the mentality of the inhabitants of the valley of the Nile (Żurawski 1992, 100).

In fragments of numerous ceramic vessels carved or painted on writings are visible. The most frequent being the name of archangel Michael written in Greek ΜΙΧΑΗΛ (sometimes in a shorter form ΜΧΗΛ or just in the form of a cryptograph ΧΠΘ or a monogram), and also archangel Raphael, the first letters of the old testament Four Living Creatures: Meliton, Paramyra, Agrammatap, Peiouruthion written as ΜΠΙΑΠ (Mierzejewska 252-257). Archbishop of Alexandria Timothy wrote about the custom of writing the name of archangel Michael on Nubian house walls for protection and also placing it on the bottom of robes in a speech in honour of the archangel preserved in Coptic. The signs were protected Christians from enemies and dangers. A monogram of archangel Michael was found also on the inside of a thigh on a mummy of a woman who lived around the year 700 in the region of the 4th cataract (Vandenbeusch and Antoine).

The holy signs were also to protect from demons entering while using the toilet, for the holy symbols such as monograms of archangels were carved into those ceramic appliances. Even the liturgical robes were decorated with bells so that their sound could drive evil forces away.

Conclusion

The use of Greek in liturgy made the Nubian laity unable to understand it, so they turned towards alternative forms of cult. Also, little understanding of the Holy Bible caused it to be replaced by apocryphal literature with tales of miracles and the cult of saints, especially archangels obscured the service of Jesus Christ the Only Intercessor of Deliverance. The holy symbols were to protect people from both mundane and eternal evil.

However, it is hard to confirm whether 'lent, repentance and pilgrimage practices combined with prayer formulas and the allegorical understanding of cult engravings gave a feeling of penance for one's sins and hope of obtaining eternal life' (Araszczuk 169), for there are no written sources remaining.

ABSTRACT

The study of Christian popular piety in Nubia is very difficult, because after the old Christian communities in Nubia only ruins of churches, towns and villages buried in the desert sand, which are successfully examined by archaeologists from various countries, including Poland. The article presents forms of popular piety from the areas of Nobadia and Makuria, the former Christian kingdoms in the areas of present-day Sudan. Due to the small number of sources, the Alwa kingdom was omitted. The elements presented in this article are merely an outline of popular piety, which, thanks to the research of settlement positions from the period of Christian kingdoms and epigraphical sources, is successfully reconstructed.

Keywords: Nubia; Christianity; popular piety; Christian Kingdoms in Nubia; settlement

Słowa kluczowe: Nubia; chrześcijaństwo; pobożność ludowa; chrześcijańskie królestwa w Nubii; osada

BIBLIOGRAPHY

- Adams, William Yewdale. „The United Kingdom of Makuria and Nobadia. A Medieval Anomaly.” *Egypt and Africa. Nubian from Prehistory to Islam*. Eds. Winifred Davies. London: British Museum Press, 1993: 257-263.
- Araszczuk, Stanisław. „Język i formy pobożności ludowej.”, *Seminare. Poszukiwania naukowe* 20 (2004): 163-179.
- Atiya, Azis Suryal. *History of Eastern Christianity*. London: Methuen, 1968.
- Brakmann, Heinzgerd. “Defunctus adhuc loquitur. Gottesdienst und Gebetsliteratur der untergegangenen Kirche in Nubien.”, *Archiv Für Liturgiewissenschaft Jahrgang* 48 (2006): 283-333.

- Burstein, Stanley. "When Greek Was an African Language: The Role of Greek Culture in Ancient and Medieval Nubia." *Journal of History World* 19.1 (2008): 41-61.
- Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments, *Directory on Popular Piety and the Liturgy: Principles and Guidelines*. London: The Incorporated Catholic Truth Society, 2002.
- Deptuła, Agata. "An inscription with the liturgical hymn from the Lower Church in Banganarti" *Polish Archaeology in the Mediterranean* 20 (2012): 267-272.
- Deptuła, Agata. "Inscriptions from Saint Menas' Church in Selib." *Nubian Voices II: New Texts and Studies on Christian Nubian Culture* (The Journal of Juristic Papyrology Supplement Series 27). Eds. Adam Łajtar, Grzegorz. Ochała, Jacques van der Vliet. Warsaw: Faculty of Law and Administration, 2015: 119-136.
- Dijkstra, Jitse Harm Fokke. *Philae and the End of Ancient Egyptian Religion: A Region Study of Religious Transformation (298-642 CE)*. (Orientalia Lovaniensia Analecta 173). Leiden: Peeters, 2008.
- Dijkstra, Jitse Harm Fokke. *Religious Encounters on the Southern Egyptian Frontier in Late Antiquity (298-642)*. Ph.D. Diss., Rijksuniversiteit Groningen, 2005.
- Dobrzeńiecki, Tadeusz. "Maiestas Crucis in the mural paintings of the Faras Cathedral. Some iconographical notes." *Bulletin du Musée National de Varsovie* 15 (1974): 6-20.
- Donadoni, Sergio. "Les graffiti de l'église de Sonqi Tino." *Nubia. Récentes recherches. Actes du colloque nubologique international au Musée National de Varsovie, 19-22 juin 1972*, Ed. Kazimierz Michałowski. Varsovie: Musée national, 1975: 31-39.
- Drzewiecki, Mariusz. *Mighty Kingdoms and their Forts. The Role of Fortified Sites in the Fall of Meroe and Rise of Medieval Realms in Upper Nubia*. Warsaw: IKŚIO PAN, 2016.
- Frend, William Hugh Clifford. "Nubia as an Outpost of Byzantine Cultural Influence." *Byzantinoslavica* 29.2 (1968): 319-326.
- Frend, William Hugh Clifford. "The Mission to Nubia: An Episode in the Struggle for Power in Sixth Century Byzantium." *Travaux du Centre d'Archeologie Meditteraneenne de l'Academie Polonaise des Sciences* (Études et Travaux 8) 16 (1975): 10-16.
- Gerstel, Sharon. Talbot, Alice-Mary. "The Culture of Lay Piety in Medieval Byzantium (1054-1453)." *The Cambridge History of Christianity, V, Eastern Christianity*. Ed. Michalel Angold. London: Cambridge University Press, 2006: 79-100.
- Godlewski, Włodzimierz. *Pachoras: The cathedrals of Aetios, Paulos and Petros. The architecture*. (PAM Supplement Series 1). Warsaw: Warsaw University Press, 2006.
- Grillmeier, Aloys. [with Hainthaler, Theresia]. *Christ in Christian Tradition*. vol. 2: *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604)*. part 4: *The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*. trans. Orville Cole Dean, London: Mowbray, 1996.
- Iliffe, John. *Africans: The History of a Continent*. (African Studies 85). Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Jakobielski, Stefan. *Faras III: A history of the bishopric of Pachoras on the basis of Coptic inscriptions*. Warszawa: Éditions Scientifiques de Pologne, 1972.
- Jakobielski, Stefan. Martens-Czarnecka, Małgorzata. Łaptaś, Magdalena. Mierzejewska, Bożena. Rostkowska, Bożena. Pachoras. *The Wall Paintings from the Cathedrals of Aetios, Paulos and Petros*. (PAM Monograph Series 4), Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2017.
- Kopeć, Jerzy. „Liturgia i pobożność ludowa w świetle historii.” *Liturgia i pobożność ludowa*. Eds. Władysław Nowak. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2003: 25-38.
- Łajtar, Adam, "Late Christian Nubia through Visitors' inscriptions from the Upper Church at Banganarti." *Between the Cataracts. Proceedings of the 11th Conference of Nubian Studies. Warsaw University, 27 August – 2 September 2006*. Part 1: Main Papers (PAM Supplement Series 2.1). Eds. Włodzimierz Godlewski, Adam Łajtar, Warsaw: Warsaw University Press, 2008: 321-331.

- Łajtar, Adam. "Varia Nubica XII – XIX." *Journal of Juristic Papyrology* 39 (2009): 115-119.
- Łajtar, Adam. Jacques, van der Vliet. "Rich Ladies of Meinarti and their Churches. With an appended list of sources from Christian Nubia containing the expression "having the Church of so-and-so"." *The Journal of Juristic Papyrology* 28 (1998): 35-53.
- Łaptaś, Magdalena. "Archangels as Protectors and Guardians in Nubian Art." *Between the Cataracts. Proceedings of the 11th Conference of Nubian Studies. Warsaw University, 27 August – 2 September 2006*. Part 2, fasc. 2: Session Papers (PAM Supplement Series 2.2/2). Eds. Włodzimierz Godlewski, Adam Łajtar, Warsaw: Warsaw University Press, 2010: 675-682.
- Łaptaś, Magdalena. „A Feast of the Archangel Michael. A New Interpretation of the Mural Painting from Old Dongola.” *Eastern Christian Art* 5 (2008b): 75-85.
- Łaptaś, Magdalena. „Symbolika oczu na skrzydłach archaniołów w malarstwie nubijskim.” *Initium sapientiae humilitas. Studia ofiarowane Profesorowi Jakubowi Pokorze z okazji 70. urodzin*. Eds. Zbigniew Bania, Anna Sylwia Czyż, Janusz Nowiński. Warszawa: Uniwersytet Kardynała S. Wyszyńskiego, 2015: 42-55.
- Martens-Czarnecka, Małgorzata. "The Christian Nubia and the Arabs." *Studia Ceranea* 5 (2005): 249-265.
- Martens-Czarnecka, Małgorzata. *The Wall Paintings from the Monastery on Kom H in Dongola, Nubia III, Dongola III*. (PCMA Monograph Series 3). Warsaw: PCMA, Warsaw University Press, 2012a.
- Martens-Czarnecka, Małgorzata. "Iconography of Jesus Christ in Nubian Painting." *Études et Travaux* 25 (2012b): 242-252.
- Mich, Katarzyna Anna. „Problem zakorzenienia chrześcijaństwa w lokalnej kulturze Nubii a język liturgii Kościoła nubijskiego.” *Sudan wojna, polityka, uchodźcy*. Eds. Waldemar Cisło, Jarosław Różański, Maciej Ząbek. Pelplin: Wydawnictwo „Bernardinum”, 2016. 73-94.
- Michałowski, Kazimierz. *Die Kathedrale aus dem Wüstensand*. Einsiedeln-Zürich-Köln: Benziger Verlag, 1967.
- Mierzejewska, Bożena. *Faras Gallery. Guide*. Warsaw: The National Museum in Warsaw, 2014.
- Ostrowski, Maciej. "Kilka refleksji teologicznych i duszpasterskich wokół pielgrzymowania jako formy pobożności ludowej." *Gospodarka i przestrzeń, prace dedykowane Profesor Danucie Ptaszyckiej-Jackowskiej*. Eds. Bolesław Domański, Włodzimierz Kurek. Kraków: Wydawnictwo IGI GP Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009: 215-226.
- Stark, Robert J. Ciesielska, Joanna. A. "Cemetery 4 at Ghazali (Sudan): Excavations during the Fall 2016 Season." *Bayuda Studies. Proceedings of the First International Conference on the Archaeology of the Bayuda Desert in Sudan*. (Meroitica – Schriften zur altsudanesischen Geschichte und Archäologie 27). Eds. Angelika Lohwasser, Tim Karberg, Johannes Auenmüller, Wiesbaden: Harrassowitz, 2018: 273-285.
- Timothy. „The Discourse on Saint Michael the Archangel by Timothy, Archbishop of Alexandria.” *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt*. Ed., trans. Ernest Alfred Wallis Budge, London: Sold at the British Museum and by Longmans and Co., 1915: 1029, 519-520;
- Vandenbeusch, Marie Antoine, Daniel. "Under Saint Michael's Protection: A Tattoo from Christian Nubia." *Journal of the Canadian Centre for Epigraphic Documents* 1 (2015): 15-19.
- Vantini, Giovanni. „Christian Relics in Sudanese Tradition.” *Nubia Christiana* 1 (1982): 25-39.
- Welsby, Derek. *Medieval Kingdoms of Nubia. Pagans, Christians and Muslims along the Middle Nile*. London: The British Museum Press, 2002.
- Zielińska, Dobrochna. "The iconographical program in Nubian churches: progress report based on a new reconstruction project." *Between the Cataracts. Proceedings of the 11th Conference of Nubian Studies. Warsaw University, 27 August – 2 September 2006*. Part 2, fasc. 2: Session Papers (PAM Supplement Series 2.2/2). Eds. Włodzimierz Godlewski, Adam Łajtar, Warsaw: Warsaw University Press, 2010: 643-652.
- Żurawski, Bogdan. "Churches of Baganarti, 2002-2006." *Between the Cataracts. Proceedings of the 11th Conference of Nubian Studies. Warsaw University, 27 August – 2 September 2006*.

- Part 1: Main Papers (PAM Supplement Series 2.1). Eds. Włodzimierz Godlewski, Adam Łajtar, Warsaw: Warsaw University Press, 2008: 303-320.
- Żurawski, Bogdan. „Magica et ceramica: magic and ceramics in Christian Nubia.”, *Archaeologia Polona* 30 (1992): 87-107.
- Żurawski, Bogdan. “Faith healing, philanthropy and commemoration in Late Christian Dongola.” *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlichen Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses Münster, 20-25. Juli 1996, Band I, Materielle Kultur, Kunst und religiöses Leben*. Eds. Stephen Emmel, Wiesbaden: Reichert Verlag 1999, 423-448.
- Żurawski, Bogdan. „Peregrinatio nubiana. Kilka uwag na marginesie problematyki miejsc świętych w Nubii chrześcijańskiej”. *Sympozja Kazimierskie. Miejsca święte w epoce późnego antyku*. T. 5. Eds. Bożena Iwaszkiewicz-Wronikowska, Daniel Próchniak. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, 2005, s. 301-325.
- Żurawski, Bogdan. *Kings and Pilgrims. St Raphael Church II at Baganarti, mid-eleventh to mid-eighteenth century. Nubia V, Baganarti 2*. Warsaw: Wydawnictwo Neriton / IKSIO PAN, 2014.
- Żurawski, Bogdan. *St Raphael Church I at Baganarti mid-sixth to mid-eleventh century. An introduction to the site and the epoch. Nubia IV, Baganarti 1*. (Gdansk Archaeological Museum African Reports 10, 2012, Monograph Series 2). Gdansk: Muzeum Archeologiczne w Gdańsku, Centrum Archeologii Śródziemnomorskiej UW, Instytut Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN, 2012.

KATARZYNA ANNA MICH, absolwentka archeologii i teologii na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Doktorantka misjologii w Instytucie Dialogu i Kultury na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W latach 2010-2016 zaangażowana w prace Akademickiego Koła Misjologicznego w Poznaniu. W latach 2014/2015 prezes Koła.

ANDRZEJ MIOTK

Archives of the Society of the Divine World

Rome

Thomas Tien Keng-hsin, SVD: The historical greatness¹ of the first Cardinal of China and the Far East (Part one)

Introduction

Fifty years ago this year, Thomas Cardinal Tien Keng-hsin² died, the first cardinal of China and of the Far East as well as the only cardinal of the Society of the Divine Word.³ This anniversary provides an opportunity to inquire into his historical role and to ask about his historical greatness. This question prompts us to first ask, who deserves to be called great in history? History is most often written by the victors and they deliberately impose their heroes, erecting monuments to them and staging their popular veneration.

There is an ongoing debate on the decisive forces shaping the course of history: is history shaped by individual strength of character or by economic, political and social forces? Thomas Carlyle spoke about the impact of “great men”, heroes; highly influential individuals who, due to their personal charisma, intelligence, wisdom, or political skill use their power in a way that had a decisive historical impact.⁴ His opponent, Herbert Spencer believed instead that the “great men” were merely products of their social environment,

¹ Niniejszy artykuł w dużej części jest oparty na tekście opublikowanym jako „The historical significance of Thomas Tien Keng-hsin SVD – the first Cardinal of China.” *NURT SVD* 1 (2018): 167-187.

² Tien Keng-hsin in pinyin would be written Tian Gengxin. Tien himself always wrote his name as Tien Keng-hsin and for this reason I retain this spelling.

³ Thomas Tien (1946) along with Valerian Gracias from India (1953) were the first indigenous Catholics of two ancient and giant nations of Asia to sit in the College of Cardinals.

⁴ According to contemporary historian Edward Carr, the great man embodies on a larger than normal scale the wills and aspirations of his contemporaries or anticipates those of his successors.

products of favorable historical circumstances⁵. Moreover, it's possible to distinguish between those who helped shape the forces which carried them to historical greatness and those who rode on the back of forces over which they had little or no control (Evans 188).

In the Christian optic, the ultimate criterion of greatness is God Himself as He entered into human history and remains in it as an actor. Our human freedom enables us to collaborate with our Creator and the Lord of history in renewing the face of the earth and in creating the future. We are the subjects but also the actors of history and not merely objects acted upon. St. Augustin viewed our human greatness as coming in the light of humility,⁶ which places human efforts within the context of the divine economy of salvation. It seems to me that it is precisely the interaction between the individual in his self-transcendence and the given historical circumstances which makes the study of the people in the past so fascinating (Evans 190).

This study, based both on publications and archival sources, claims historical greatness for the otherwise relatively obscure figure of Thomas Cardinal Tien Keng-hsin, SVD, within the Universal Church, the Society of the Divine Word and the Catholic Church in China as he courageously dealt with extremely difficult historical circumstances.

Cardinal Tien and Universal Church

It was a great surprise when, on 18 February 1946, the name of the obscure Chinese Bishop Thomas Tien Keng-hsin, SVD, appeared on the list of 32 new cardinals created by Pope Pius XII. It was first red hat for China and for the Far East. The American SVD magazine "Christian Family" ran the headline: "Pagan Orphan becomes China's first Cardinal."⁷ There was amazement that

⁵ In Luther's words, "Here I stand, I cannot do otherwise". For Leo Tolstoy, the author of an epic story of Russia during the Napoleonic Wars: "War and Peace", we are only history's slaves realizing the decree of Providence" (*Great man theory*).

⁶ "We are striving for great things, let us lay hold of little things, and we shall be great [...]. First catch hold of God's lowliness. Deign to be lowly, to be humble, because God has deigned to be lonely and humble on the same account, yours not his own. So, catch hold of Christ's humility, learn to be humble, don't be proud". Sermon on *Greatness of Humility* was delivered sometime after the year 420 AD (Augustine 220).

⁷ The SVD magazine, "The Christian Family and Our Missions", January 1946: 46. Thomas Tien born on 24 October 1890 (then, Tung Lai) was only nine years old (baptized at the age of 11 by Fr. Rudolf Pieper SVD) when his devout and humble father, Peter Tien, a teacher in the SVD Mission school in Puoli died of exhaustion at the age of 47 (1899). Thomas had three sisters. One died in young age. His two remaining sisters and his mother, Mary, embraced the Catholic faith. His mother had been baptized in 1915 and lived a zealous Christian life until her death in 1922. Thomas' only brother also died young (Brandewie 2007, 29).

this *homo simplex et rusticus* (Kraus 14), largely unknown to the great of the world and even to Chinese Catholics, the humblest of the native bishops of China, could rise to such dignity?

Last shall be the first

As the news arrived from New York, Tien himself couldn't believe in his appointment as cardinal. He only said "I am not worthy, it must be mistake [...] such a position belongs only to the learned, to men of culture and dignity."⁸

In fact, some Church authorities were rather critical about Tien's elevation to the dignity of the cardinalate. They thought that he did not have sufficient qualities – was not intellectual enough. He didn't possess a higher degree, hadn't write anything – finishing only the ordinary courses of the major seminary. Many of the priests of Peking were dissatisfied at his appointment. He rose from the lowest strata of Chinese society, had poor language skills and was politically inexperienced if not downright naïve.⁹

Rumors circulated in Peking that the bishop was a peasant, not at all equal to the dignity of the office of archbishop of Peking. But as Fr. Jac Kuepers, SVD, noted, Tien's peasant ancestry was at the same time his great asset:

"Being born the son of a farmer and his personal name being 'Keng-hsin' meaning 'cultivator of the land of Hsin', one could compare his whole life in the Church as working on a farm with deep attachment to the soil of faith and diligently caring for all that lives and grows in the Church. Everywhere in the dioceses entrusted to him, namely in Yanggu, Qingdao, Peking and Taipei, he stressed conscious attention to the life of faith, promoted education, cared for the poor and much more. His successor Paul Cardinal Yü Pin, Archbishop of Nanking, described him as a diligent missionary with a broad apostolic view, an advocate of a well-educated and pious clergy, and a humble and good-hearted person."¹⁰

⁸ Tien's reaction was reported by an eye-witness, Louis Maloof, an American Sergeant and former newspaperman for the New Orleans "Times-Picayune", who served in a liaison capacity in the bishop Tien's residence in Qingdao. He heard about his appointment by 8:00 A.M. on 29 December 1945, when Spellman's cablegram arrived from New York: "I congratulate you fraternally. I embrace you". Francis Spellman had also been appointed cardinal and was clearly addressing someone of equal rank. In the evening of that day another telegram from Rome resolved all doubts. Maloof immediately arranged Tien's trip to Rome. Full of admiration for first cardinal of China, he reports on the fact in his biography: *Adveniat Regnum Tuum: The History of China's First Cardinal*, Techny 1946, 11-12.

⁹ "Monsignor speaks only broken German and equally English. His Latin is also not special, he can be understood with difficulty". About his character Grendel said: Mons. Tien is a calm, humble and very lovable. He seems only to suffer a bit of inferiority feeling". Sources/AG SVD 27 [a].

¹⁰ (Kuepers 11). The people who knew Card, Tien saw in him likeness to great pope Pius X. Father Henry Maas, SVD., wrote in 1948: "When I think of His Eminence I recall a judgment

Tien's shortcomings only served to strengthen his reputation for humility. Moreover, he was never an orator but a very simple speaker. His pronunciation and vocabulary, with their unpleasant nasal sounds, gave away his lowly Shantung origins (Fleckner 1975, 79). Karl Weber described Tien's uncomplicated nature in a few formulas: he was a nationalist¹¹; keenly aware of the value of money and searching to get the best value possible. In his spending habits, he seemed almost stingy.¹² With his mediocre disposition, he was not diplomatically skilled enough to curb the bad influence of these traits or to avoid their destructive effects.¹³

The dignity of the cardinalate and other honors didn't change Tien's basic attitude. He was still able to influence thousands of people as a sincere promoter of Truth. His excellent memory for people was paired with admirable communication skills.¹⁴ He was not a diplomat as the world understands such things, yet he brought tens of thousands of his fellow Chinese to conversion.¹⁵ Tien may have been mediocre in language skills but his charity drew all closer to Christ. He achieved several firsts: he was the first Chinese Cardinal, the first Cardinal in all the Far-East and the first Divine Word Missionary to be named a Cardinal. He shied away from photo ops, something which gave a hint to his sterling character. No without reason, Ernest Brandewie, in his biography of the Cardinal based largely on the meticulous research of German Fr. Johann Fleckner, SVD, captured the very essence of his life in the title of his book

passed on Pius X by Donald Attwater in his Dictionary of the Popes: "Thus there came to the chair of Peter a man of obscure birth, of no outstanding intellectual attainments and with no experience of ecclesiastical diplomacy, but one who if ever man did, radiated goodness: a man of God, who knew the unhappiness of the world and the hardships of life and in the greatness of his heart wanted to comfort everybody." (Schmitz 53).

¹¹ As a young priest, Tien could be quite nationalistic and demanding. This attitude is understandable in the context of colonial mentality of some missionaries and resulted from the desire to form a Chinese Church. Through his affiliation with the international Society SVD, he experienced and learned to appreciate the internationality (Brandewie 2007, 104).

¹² For Tien, the visit in the Mother House of the Society in Steyl, must have been a unique experience, since it was from Steyl that the first two missionaries set out for China, one of whom was his great spiritual example Fr. Freinademetz. Through his simple and friendly manner he won the hearts of all, with the effect that he got plenty of money and gifts. Even one of the confreres in Steyl noted a word play of Tien and Tientjes (Dutch coins) means to fetch Ten-guilders, and even more so that the bishop Tien could return to us with many Tientjes" (Kraus 71).

¹³ Sources/AG SVD 29 [a].

¹⁴ Tien's assistant in the parish Yutai, Fr. Albert Czech recalled Tien's lessons and sermons which were clear and concrete so that the people could easily follow and understand him: "I noticed that the people enjoyed listening to him. A religious warmth seemed to flow from him" (Brandewie 2007, 48).

¹⁵ Mission Procurator of Steyl, Fr. Meyer underlined that Tien during his touring in Holland exhibited great networking capacities. In the letter to the Superior General he wrote on 12 January 1940: "By his modest unpretentious and unassuming manner and approach he was able to win for himself all hearts". Sources/AG SVD 27 [b].

“The Last shall be First.”¹⁶ Brandewie’s biography expresses deep appreciation of the way in which God used this most unlikely person to accomplish His great ends.

Clear option in favor of Internationalization

Unlike some of his critics, the Vatican had quite a different opinion of Bishop Tien. For the Congregation of the Propaganda Fide he was the right person for that point in time, harmonizing well with the Vatican’s long desire to reform its mission strategy. In naming him a cardinal, the Holy See expressed first of all its high esteem for the Chinese people but also its recognition for the missionary work done in the Middle Kingdom until then.¹⁷ Shortly after the consistory, when Cardinal Tien was invited to the University of Fribourg in Switzerland, the Dean of the theological faculty, Fr. Jean de Menasce, concluded his introductory remarks with the words:

“It’s the Church of China, militant and crucified, which we welcome in the person of his Eminence.”¹⁸ It was also a recognition of China “[...] the greatest nation of the world, of the Celestial Empire, which was civilized long before our Western world and to which the centuries taught the wisdom and the philosophy, from which we drifted away.”¹⁹

¹⁶ The author, an ex-SVD born in 1931, emeritus of sociology and anthropology of Indiana University, South Bend, did scientific field work in New Guinea on kinship and marriage patterns (1962-1965) and was employed at San Carlos University (1967) as an associate professor, the year after he received his Ph.D. in Anthropology from the University of Chicago. In the introduction to the Tien biography he wrote: “One day, Fr. Thomas Krosnicki, then the mission treasurer at Techny, asked me if I would be interested in writing a biography of Cardinal Tien “not too long and no footnotes”. It was to be something popular but it turned out to be the most extensive biography of cardinal Tien written in impeccable English. Sources/AG SVD Obituaries 1970-1974 [a].

¹⁷ The Catholic mission in China experienced a steady growth in the numbers of Catholics, about 2 million in 1918 and mission territories: 1923: 66, 1926:76, 1932: 118 and 1948:146. The National Council in Shanghai (1924) encouraged the creation of native bishops and regional seminaries, which increased from 12 in 1933 to 22 in 1939. Costantini founded the first local congregation: *Discipuli Domini* (1931). Also, the Catholic laity gave their best – mainly in the areas of charity, education and medical care. They were drawn to the Catholic Action movement and to the *Legio Mariae*. The Legion of Mary, in particular, was treasured very much by Cardinal Tien in Peking. He zealously encouraged it also in Taiwan where the *Legio Mariae* was giving worthwhile help in a diocesan Bible crusade. Tien met the members of *Legio* during his visit in Ireland in 1961 (Miotk, 189-195).

¹⁸ “C’est cette Église de Chine, militante et crucifiée ; que nous saluons en vous, Éminence, en nous réjouissant du fond du Cœur de l’honneur, que le Saint Père vient de faire à votre personne et à votre grand pays”. Henninger to Grendel. Sources/AG SVD 29 [b].

¹⁹ *Ibid.*

Tien was a Chinese cardinal with a native son's pride in the five-thousand-year history of his country. But at the same time he was taking a step towards a universal greatness. It must be remembered that it was the Society of the Divine Word which had helped to mold his spirit with its universal and international interests.

Pope Pius XII, in his first consistory, held seven years into his long pontificate (1939-1958), took a historic step toward internationalizing the central government of the Church. With one stroke, he almost doubled the number of cardinals without exceeding the sixteenth century limit of 70 cardinals in the college. Though there were only four Italians among the new cardinals, there was one Armenian, Agagianian; one Chinese, Tien; three Germans, Frings, von Gallen, von Preysing; one Hungarian, Mindszenty; one Pole, Sapieha as well as several Americans from the USA.²⁰ In an unprecedented move, the pope named so many cardinals that Rome appeared as the Universal City – *Caput Mundi*, par excellence – with the gaze of the whole Catholic world turned toward it (Traniello 807). Pius XII shook the traditional Catholic bastion of Europe in a move to underscore the supranational character and universal unity of the Catholic Church. There was, however, one embarrassing side effect.²¹ He emphasized the Church's global nature as well as the mission of the Church aimed at preserving and promoting the dignity of the human person from what he called "modern imperialism", focused on expansion for its own sake and the exploitation of peoples. Shocked by the disasters of the recently ended Second World War, Pius XII wanted to stress that it is only the universal Church which can fully guarantee a meaningful and durable peace among nation-states and within societies (Ventresca 285). In this general context, the figure of Tien was closely tied to the pope's strong push for the internationalization of the Catholic Church. His figure acquired iconic significance as he highlighted the universality of the Church in which the Chinese nation found visible representation at the highest level of the Catholic Church's government.

²⁰ The consistory Pius XII the opportunity to reward American Catholics for their strong moral and material support of his policies during the time of the World War II. The pope appointed Francis Spellman of New York, Edward Mooney of Detroit, Samuel Stritch of Chicago and John Glennon of St. Louis to the *Collegium Cardinalitium* (Ventresca, 284).

²¹ "For the first time in history, a contingent of cardinals designate, including Bishop Tien of China, travelled by air to receive the customary red hat. In a telling sign of the state of affairs in Italy at war's end, Vatican tailors did not have enough material to outfit all of the new cardinals with the robes proper to their new offices, leaving the American designates and Bishop Tien to borrow from the wardrobes of several deceased American cardinals". Ibid.

Recognition of missionary Church in China

Nearly a half century into the twentieth century, the Catholic presence in China had increased dramatically. Between 1900 and 1946, the number of Catholics had grown from 741,562 to 4 million. Unfortunately, however, the mission in China grew up “in the shadow of colonialism” and by the beginning of the twentieth century was suffering greatly under the impact of the anti-foreign and anti-Christian storm of 1900 in China, led by the Boxer rebels. To the Chinese, the activity of the missionaries bore the stamp of territorial feudalism and of strongly westernized missionary methods lacking deeper roots in Chinese soil. Local mission personnel were considered auxiliaries strengthening the European missionary presence. This eventually produced tensions and a sense of dualism.

Tien’s elevation was the fruit of concentrated efforts aimed at reforming earlier mission practices in China. In compliance with the guidelines of apostolic letter *Maximum illud* (1919) and later of the encyclical *Rerum Ecclesiae* (1926), the Holy See strongly supported the struggle against the plague of nationalism and promoted native priests and bishops without exercising any colonial style control. Archbishop Celso Costantini,²² the new Apostolic Delegate for China (1922), aimed at establishing a self-governing and self-reliant local Chinese Church with its own well-trained clergy, sisters and laity (Bevans and Schroeder 246). These directives met significant resistance from some religious orders but also found courageous protagonists.²³ The Apostolic Delegate encouraged the major orders of the urgent need to give more space to the local bishops in the management of the Chinese Church. Costantini presided over the first council of the Catholic Church in Shanghai (1924) and champi-

²² Celso Costantini, born in Zoppola in northern Italy in 1876 and ordained a priest in 1899, had enormous impact on the Catholic Church’s attitude toward mission. He was appointed by Pius XI as Apostolic Delegate to China (1922-1933) and afterwards served as Secretary of the Sacred Congregation of the Propagation of the Faith in Rome (1935-1953). He was elevated to the college of cardinals in 1953 and died on 17 October 1958 on the eve of the election of his friend, Angelo Roncalli, as Pope John XXIII. He was a prolific writer, author of 5 volumes of personal reflections covering all the events of his long and eventful life. During his sojourn in China he dealt with the tension existing between the Chinese clergy and the foreign priests, the renewal of the apostolate among Chinese intellectuals and the liberation of the Church from the political influence of the French protectorate. He possessed a natural talent for selecting gifted and well-informed advisors (Camps 170).

²³ Even though all the congregations (Lazarists, Spanish Dominicans) had not taken Vatican guidelines seriously, they nonetheless felt obliged to correct their course. Some enlightened foreign missionaries pursued radical renewal, e.g. Fr. Vincent Lebbe (1879-1940), who didn’t hesitate to leave the Lazarists, to structurally confirm his prophetic vision of an entirely Chinese Church (Lazzarotto 45).

oned the consecration of six Chinese bishops in Rome (1926).²⁴ Attempts were made to unify mission methods and to adapt the Christian message to the Chinese context with a decree that allowed Chinese Catholics to observe their ancestral rites and to participate in ceremonies honoring Confucius (1939). Cardinal Tien fully supported the new attempts while addressing all priests and seminarians in China in his “A Leaf from my Missionary Handbook” (1949):

“What the Church teaches is the constant and unchanging Truth. It remains always the same in spite of the change in time and circumstances. It is the Eternal Truth. But the method and the times and the people; they should vary or be adjusted accordingly, or otherwise they fail to answer the prevailing needs, and fail consequently, to win the hearts of the people. The single key to missionary success is the adaptation to the people and circumstances. It is the maxim to be followed by every zealous missionary.”²⁵

In line with Pius XI’s advocacy of the participation of the laity in the apostolate of the hierarchy, Bishop Tien had been propagating Catholic Action on Chinese soil. All these reforms were accompanied under favorable circumstances in China itself. In Chiang Kai-shek, leader of the Kuomintang and of the Chinese government, the Catholic Church found a surprising ally. After embracing Christianity (he was baptized in 1930) under the influence of his second Christian wife known as Madame Chiang, he personally favored Christianity.²⁶ Catholics were on good terms with the central national government. Chiang Kai-Shek and Madame Song were very well-disposed toward Cardinal Tien.

²⁴ In 1924, the first mission territories of Puchi and of Lihsian were assigned to the Chinese clergy. Later, the number increased from 20 in 1933 to 35 in 1948. In 1918 China had 834 Chinese priests, i.e., 35 % of all priests in China. In 1926 the number was 1,184 or 41 % of the total of 1,723 priests. There was a gradual increase in seminarians as well: 1918 (576), 1927 (783), 1932 (1,069) and 1946 (1,212). Also the correlation between foreign missionaries and local priests shifted favorably: 1900: 900 foreigners to 471 Chinese; 1920: 1,365 to 966; 1934: 2,443 to 1,559; 1948: 3,015 to 2,676 (Miotk 195).

²⁵ Cited after (Clarke 198).

²⁶ Chiang Kai-shek (1887-1975) – leader of the Chinese Nationalist Party Kuomintang (1912) after death of its founder Sun Yat-sen in 1925, broke with the Communist Party (1927) and decided to annihilate the Communists. This entailed deep polarization in Chinese society and a series of upheavals. It was only with the Japanese invasion in North China in 1937, did Chiang Kai-shek agree to form a common anti-Japanese front with Mao Tse-tung’s Communists. The Communists seized power in 1949 and forced Chiang Kai-shek’s government and army to retreat to Taiwan, where he ruled with American backing as President of the Republic of China and General of the Kuomintang until his death in 1975, one year before Mao’s own death.

J. Chiang Kai-shek believed that the spiritual power of Christianity and the propriety of ancient Chinese traditions, could together succeed in solving China’s psychological and spiritual problems (Powell 111-114).

After World War II, the prospects for the Catholic Church in China were very promising. Despite material losses, the church emerged spiritually stronger, especially through the services it had rendered to the country. Christians across China showed their patriotism by sheltering refugees in their buildings and caring for the wounded in their hospitals.²⁷ The creation of Bishop Tien²⁸ as a cardinal and the institution of a Chinese hierarchy drew greater attention of educated people to the presence of the Catholic Church in China.

At the suggestion of Pope Pius XII, China's new cardinal presented to Rome a memorandum on the state and the problems of the Church in China. His positive assessments led to the establishment of the Chinese Hierarchy with the decree *Quotidie Nos* on 11 April 1946 and Tien's appointment as Archbishop of Peking.²⁹ Now, all three of China's metropolitan areas: Nanking (Yü Pin), Peking (Tien) and Nanchang (Zhou Jishi) were in Chinese hands (*ex gremio suae gentis*) and Tien was to assume the leadership of the Catholic Church of China. Initially, following the war with Japanese, the Communists in 1945 gave hope to Christians for peaceful symbiosis. But, shortly after, the situation deteriorated and grew more complicated. The implacable dislike of Communism and Rome's support for the Kuomintang closed the doors on any agreement with the Communist Party. The Communists organized anti-Christian rallies, knocked down mission stations and accused missionaries of various crimes. They painted Christianity as the main enemy of the new order which they aimed to introduce after seizing power in China. They openly organized campaigns of hatred against Christians throughout the country. Their systematic persecution of Christians started with the proclamation in 1950 of a decree on combating anti-revolutionary activities.³⁰

²⁷ Additionally, the positive role of the Church was enhanced in 1947 by the screening in many Chinese cities of a documentary on the commitment of Catholic missionaries during the Japanese invasion (Bornemann 285).

²⁸ Tien was among 12 missionary bishops from different nationalities consecrated personally by pope Pius XII in St. Peter Basilica on the feast of Christ the King, 29 October 1939. His appointment was influenced by Fr. Superior General Grendel, SVD. During the papal audience, Pius XII encouraged the bishops to encourage the growth of the native church (Fleckner 1975, 49-50).

²⁹ Thomas Tien was appointed archbishop of Peking on 11 May 1946 and took possession of his see on 29 June. The Chinese Church was made up of 20 ecclesiastical provinces, 137 vicariates and prefectures apostolic with over 4 million Chinese Catholics. 28 of these 137 ecclesiastical circumscriptions were led by Chinese, of whom 21 were bishops. Among the native clergy there were 28 Chinese ordinaries, including 21 bishops, as well as 2,008 priests (out of a total of 5,005), 4,405 nuns and sisters and 735 brothers. The Chinese hierarchy was just emerging from its infant stages and the following years would decimate these numbers (Chong 148; Maloof 13).

³⁰ Some representatives of Christian churches signed the *Christian Manifesto* (1950) a pledge of loyalty to the new Chinese Government, which accepted the so-called "three principles of autonomy: self-support (the rejection of any aid from abroad), self-propagation (proclamation of the Gospel without any help of foreign missionaries), and self-government (management of the Church

Self-actualization of the Catholic World Church

In 1950, Thomas Tien, as the first Chinese cardinal and a great promoter of the devotion to Our Lady of China, was present in Rome for the proclamation of the Dogma of the Assumption of Mary. Thus, in cardinal Tien, Chinese Catholics made their presence felt for the first time at the highest levels of the Church's doctrinal authority and governance. Later, Cardinal Tien was in Rome for the two conclaves of 1958 and 1963 which gave to the church two great popes of the Catholic *Aggiornamento*: John XXIII and Paul VI. He was the first Chinese ever to participate in the election of a new pope in 1958 just two months after his tragic automobile accident in Germany in which he almost died. Encouraged from many sides, he set out for Rome by special plane and was warmly welcomed in Rome as a hero by all the members of the Sacred College of Cardinals. Pierre-Marie Cardinal Gerlier, Archbishop of Lyons, reported: "We had the good fortune to see among us, in spite of his infirmities, the venerable Cardinal Tien, the Cardinal of China, whom the applause, very rare in such an enclosure, saluted when he entered sick in the room of the conclave..."³¹.

Only after the election of John XXIII was Tien brought into the Sistine chapel where, instead of him going up to pay homage to the new pope, John XXIII rose from his throne and came down to embrace Cardinal Tien in a kind and cordial manner, a gesture that moved him profoundly. The Cardinal's trip aroused liveliest interest in the press, not only due the curiosity but also due to his amiability and courage.³²

Cardinal Tien also attracted attention at the Second Ecumenical Vatican Council where he participated in two sessions. He was named one of the 36 cardinal members of the Council's Central Preparatory Commission (1960) and was also appointed to the Commission on Missions (1962). Although he participated in two of that commission's general sessions, he had little if any influence on the final document *Ad gentes*. He chaired the 59 Chinese voting

independent of the Holy See.). The internuncio Riberi was expelled from China along with more than 1,000 priests, brothers and nuns (Myers 139).

³¹ During the conclave, Cardinal Tien remained in bed, accompanied by his two doctors. At each vote, Cardinal Felin, the Archbishop of Paris, entered Tien's little room in Vatican to collect his vote in a special urn (25-28 October 1958).

³² On the return flight from Rome Cardinal Tien was accompanied by the German Minister of the Exterior, von Brentano and the Mayor of Siegburg, who gave transported the Cardinal in his private car from the airport to the hospital in Siegburg. The head physician was moved by the words of Cardinal Tien: "I want to go back to those who saved my life in Siegburg". Tien survived the critical moments after his accident due to the exemplary and unselfish care from the physicians who accompanied him to Rome. In gratitude for their service, they were awarded the Cross of St. Gregory (*His Eminence Cardinal Tien, 4; Cardinal Tien's Trip to and from Rome, 84*).

members at the council. By his mere presence he promoted mission interest for China and advertised the great needs of the Church of China through press conferences, numberless receptions and talks in many countries. After the election of Giovanni Battista Montini as Paul VI, Tien addressed the pope in the name of all Asian bishops (June 1963) asking for the creation of a Secretariat for Non-Christians, which became a reality on 19 May 1964.³³ Tien personally visualized the first official self-actualization of Catholicism as a World Church as claimed later by Karl Rahner.³⁴ But his real influence on Vatican II was limited since Tien was above all a praxis-oriented man, with little aptitude for theological or sociological analysis.³⁵ Cardinal Tien fully supported the liturgical reform with the liturgy in Chinese vesture. The liturgy was his passion. From the very beginning, he was convinced for pastoral reasons that it should be celebrated in Chinese, that is in the language of the people. His efforts as well of the later chinese hierarchs led to the establishment of the Liturgical Commission of bishops of Taiwan, Makao and Hongkong. This commissions prepared the Missal in Chinese language in 1965.

³³ Tien felt that, since the major non-Christian religions were concentrated in Asia, the idea should not be launched by an Indian bishop, as planned, but by a European. "In the East we have a saying," he said, "that you should not invite yourself." Cardinal Tien also believed that the Vatican would more readily accept the proposal if it were made by a European, and he agreed to make a statement to the press in support of the secretariat, once a Council Father had come out publicly in favor of it (Wiltgen 74).

³⁴ The Council "admitted the vernacular into the liturgy, provided for the establishment of the international Synod of Bishops, gave new status to regional and national bishops' conferences, and endorsed the principle of missionary accommodation. Since the council the trend has been carried further by the trend away from the Latin liturgy, the increased vitality of the Church in the Third World, and the global travels of Paul VI and John Paul II" (Dulles 1-2).

³⁵ (Fleckner 1975, 119). In the first major biography of the Cardinal, Fr. Johannes Fleckner, SVD (1911-2003) wrote that as a child he had dreamt to be a missionary in China. He reached China on the Trans Siberian railway in 1940 after studies at the Jesuit run Gregorian University and his ordination in Rome. He served in China for 15 years until his expulsion in 1955. He accompanied the first Chinese cardinal to the conclave of 1958. To preserve the memory of the cardinal, Fr. Fleckner embarked on the difficult task of writing his biography, privileged to know him personally for many years but restricted by his inability to access the bishops' archives of Kangku, Qingdao and Peking due to the political situation. His substantial biography was based mainly on reports and interviews of eye-witnesses and on accessible publications. He visited Taiwan and consulted the SVD Generalate Archives in Rome. This basic biography is fact oriented without taking the larger context into consideration (Rivinius 7-14).

Cardinal Tien and the Divine Word Missionaries

Tien as keystone of the SVD China-Mission

For the Society of the Divine Word, mission work in China was of the utmost importance. It was the first mission of the Society and one of the missionaries, Fr. Johann Schütte, SVD, largely responsible for the Council Decree *Ad gentes*, was elected Superior General of the Society (1958-1967). The European missionaries also made a visible contribution for the establishment of native Church with some 150 Chinese priests, of whom four became bishops (Bornemann 279). Of all the SVDs missioned to China, about 120 were buried in Chinese soil. Ten died for the faith and many others eventually spent months and years in communist prisons. Their total dedication is beyond question and Chinese Catholics today display a heroic spirit inherited from them. Tens of thousands of Chinese Catholics persevered for dozens of years without priests and sacraments, carried solely by their unquenchable faith, hope and love. Over the years, many of them endured forced labor, imprisonment and even martyrdom. Tien's appointment as Cardinal was a great tribute to the work accomplished by the Society of the Divine Word in China, especially within the areas of the formation of the native Church and local clergy. Archbishop Paul Yü Pin³⁶ sincerely admitted late that "He would not be a cardinal were it not for the SVD" (Brandewie 2007, 15). Tien's promotion was a token of things to come, of the changing times where the missionaries were to give way and take on more of an auxiliary role as the love of the SVDs for China would become "less self-centered (Bornemann 320).

Tien's elevation crowned the many efforts and sacrifices of the Divine Word Missionaries during the almost 70 years of their presence in China. In him "a humble outgrowth of the Divine Word, catechetical schools and seminaries testified before the world to the maturity of faith of the Chinese Catholics."³⁷

³⁶ Like Tien, Paul Yü Pin (1901-1978) from Manchuria was orphaned age seven. He was baptized in 1914 after getting to know missionary priests near Lanshi, where he lived with his grandfather. After studies at the Jesuit Aurora University in Shanghai, Yü Pin continued his education in Rome at the Urbanianum and S. Apollinare (doctorate in Theology) as well in Perugia's Royal University, where he earned doctorate in political science. After his 1928 ordination in Rome, he taught at the Urbanianum. At age 35, he was appointed Vicar Apostolic of Nanking (1936). With the entry of Japanese in 1937 he left China, went to USA and returned in 1946 to be Archbishop of Nanking – but only for three years. After Chiang Kai-shek, he was the second most wanted „war criminal“. After a stay in the USA, by the order of the pope he moved in Taiwan (1960), where he became the Rector of Fu Jen Catholic University. In Taiwan, Yü Pin supported Cardinal Tien in his activities (De Jaegher).

³⁷ (Schmitz 51); Bartley Schmitz, Cardinal's Tien's secretary published his biography based on his personal experiences of the Cardinal: *His Eminence Thomas Cardinal Tien (1890-1967) = Tian Gengxin Shuji*. Bilingual: Chinese and English, China Province, Taipei 1990, 102 pp. Schmitz,

In his reply to the letter of Dom Pierre Celestin, OSB, (Lou Tseng-Tsiang – 陸徵祥), Abbot of the Benedictine Abbey of Sint Andries in Bruges, Belgium, in which the abbot congratulated the Society on Tien's appointment, the Superior General, Fr. Joseph Grendel, SVD, replied: "China is our first mission which has and will have the first place in our hearts. Cardinal Tien's elevation is for us a cause of great joy and an honor to the Church's missionary efforts in China."³⁸

Tien's work was in line with the Society's great contribution in the field of education, especially after taking over the direction of Fu Jen Catholic University in Peking in 1933. By 1949, Fu Jen had more than 16,000 students. This university, with its particular emphasis on the thorough study of the Chinese cultural heritage, had three faculties – liberal arts, natural sciences, and education – divided into twelve departments. In connection with the University, the Society opened the *Collegium Sinicum Ecclesiasticum* (1938), meant for the formation of local clergy, which offered to young, gifted Chinese priests the possibility of a good preparation for special tasks through higher studies.³⁹ These priests and Fu Jen's catholic students had access to what was best in the Chinese cultural heritage. The university published three reviews of Chinese studies (*Fu Jen University Studies*, *Monumenta Serica*, *Folklore*) and opened an ethological museum. A Department of Chinese Art was also created, which produced some valuable pieces of Christian Art: *Ars Sacra Pekinensis* (Charbonnier 408). Cardinal Tien continued as a keystone of the Society's missionary and educational work in China when it was later transferred to the island of Taiwan.

Finally, Cardinal Tien developed out of the Society of the Divine Word's pedagogical and spiritual legacy incarnated in his missionary work. He matured in the apostolic school of Bishop Augustin Henninghaus, SVD, (1862-1939) of Southern Shantung, an excellent administrator who favored Chinese bishops and was deeply involved in the formation of catechists. His true spiritual master was Fr. Joseph Freinademetz, SVD, who personally instructed him in the faith. They conversed often at Puoli. Tien admired Freinademetz for his open-mindedness, understanding and personal warmth:

"I could not help but love him for he was so meek and kind. [...] Whether he was with men or women, high or low, learned or ignorant, he was all things to all men ... He was the servant of all... I may truthfully say that I have never seen a more perfect priest than Father Freinademetz" (Schmitz 50).

a former China missionary, was asked by the Cardinal in 1959 to be his English secretary. Following the cardinal's death, Fr. Schmitz promoted his cause for canonization.

³⁸ Grendel to Lou Tsang-Tsiang. Sources/AG SVD 27 [c].

³⁹ During World War II some 40-50 priests studied at the *Collegium Sinicum*, two thirds of them were studying Chinese Language and Literature. A few also went to Europe for higher studies (Beckmann 12).

He was deeply impressed by the always happy man, by his eloquence, naturalness, simplicity and humility. Fr. Joseph was his model during all the years of his seminary training.⁴⁰ “Among the missionaries in China I know of no one more holy than Fr. Freinademetz, who was all to all”, said the Cardinal in Sankt Gabriel during celebrations marking the 50th anniversary of Freinademetz’ death.⁴¹ His affinity to St. Joseph Freinademetz explains his spirituality of heart, full of compassionate warmth which finds its opposite pole and completion in the more theological and rational spirituality of the Founder, St. Arnold Janssen.

Enlightened and overexerted Pastor of Peking

As priest and bishop, Thomas Tien embodied all the concerns of the Society of the Divine Word in the field of education and in the thorough formation of the Chinese clergy. In the very complex and confused reality of Peking, he found his way – to the surprise of many – as a good organizer.⁴² As Archbishop of Peking, Tien was opened to people of all walks of life and accessible to meet all people, in fact he was the warm-hearted pastor of people.⁴³ He appointed some of his priests to care for refugees fleeing from the advancing

⁴⁰ On 15 April 1952, centenary of Freinademetz’ birth, Cardinal Tien shared his impressions of Joseph Freinademetz with the Techny community (*Arnoldus Nota*, 1952: 169-170).

⁴¹ The celebration took place on 28 January 1958 (*The celebration of the 50th anniversary*, 14). He wrote “While I was a seminarian, I noticed how Joseph always knelt in the sanctuary in church. It was a powerful experience to see him in prayer before the tabernacle. Other missionaries were no less zealous than he was, but for us Chinese, their manner was somewhat too aggressive and often too inconsiderate. This was not the case with Joseph. He was always available to others and sacrificed himself to the utmost limit of self-forgetfulness. His piety was natural and attractive. He always remained his friendly self. He was indeed a perfect man”. See webpage Of the Society of the Divine Word – China Province (*Thomas Cardinal Tien, SVD*).

⁴² When Thomas Tien succeeded his one-time seminary rector, Bishop Georg Weig, SVD, as Vicar Apostolic of Tsingtao, Fr. Karl Hentrich, SVD, announced the new bishop as follows: “If God gives His graces to persons of great humility, and He does so, then Bishop Tien will have God’s graces in abundance. You could often see two persons dashing on their bicycles (a bicycle in China is the missionary’s best friend!) through their mission territory, to the North and South, to the East and West. They are simple and poor; they are dressed in the ordinary long Chinese clothes – without any sign of dignity. But if they enter a large church, the choir will sing the *Ecce Sacerdos*. The one is Bishop Tien, the other his servant boy. The Bishop lives the simple, ordinary life of the Chinese. The Christians are glad to see him – and they love him. He belongs to them. He has a kind word or a smile for everyone. He is the spiritual father of his children” (Fleckner 1975, 74-78 and Brandewie 2007, 99-105).

⁴³ Bishop Tien led a very sober lifestyle and was very parsimonious. “He never had a car or even a horse to get around with, though he might hitch a ride on a wagon going in his direction.” (Maloof 8).

Communists and some 1,400 refugees were given shelter in his *Beitang* Cathedral (Chinese: 北堂; literally: “the North Church”).

Giving priority to the formation of human hearts of his future priests, Tien wanted to meet each student of his major seminary once a week.⁴⁴ Instead of the historic four parishes, within two years he had created 15 new parishes and entrusted them to various religious orders and congregations. He also asked all mission houses to open their internal chapels for pastoral activities. He organized monthly pastoral conferences for priests in his residence and invited his collaborators to regular spiritual recollections at the Cathedral. In him, spirituality blended harmoniously with pastoral activities.⁴⁵

During his various visitations, he emphasized the importance of priestly example while repeating: “one must be warm oneself before one can warm others.”⁴⁶ His main priority was the school apostolate and long-term programs of intellectual formation. Cardinal Tien supported the organization of all catholic students in Peking and created “*Institutum Thomae*”, a twice-monthly magazine with articles of scientific and literary merit. Tien asked all religious congregations to promote the school apostolate and to follow the example of the Salesians by opening a professional school in each main mission station.⁴⁷

When he was introduced to priests and clergy in Peking, the speeches during the festive act were in Latin and French but he himself spoke in Chinese:

“I am amazed that the seminarians here have so much time to spend learning French. Do they intend to go to France and be missionaries there? We in Yen-chowfu also learned some German, a few of us quite well but we always had lectures in Chinese since we were to be missionaries in China. We had to study the Chinese classics besides preparing and delivering sermons in Chinese” (Bornemann, 82).

⁴⁴ Tien cared a lot for the thorough formation of the native clergy and for new vocations. He built up a minor seminary, which in a short time was recognized as an institute of the middle school class due to the high respect in which Cardinal Tien was held all over China (Bornemann 277).

⁴⁵ Cardinal Tien was deeply immersed in the life of prayer. His spirituality centered mainly on his hour’s meditation and the Eucharist followed by thanksgiving. His Marian devotion was marked by the Rosary and the imitation of her humble attitude of listening to the Word of God.

⁴⁶ When in Taiwan, Cardinal Tien was against priests “doing business” for their living. He personally visited any priests that were sick, even if that meant a three 3 hour trip to Lotung on the east coast. He kept strict accounts of his own Mass stipends and expected others to do so as well. He dismissed his trusted procurator for his unwise investment of some church funds. He observed poverty in his private life. His food, clothing and housing were all simple. When he visited a parish, he usually went unannounced in order to get a true impression of how his priests lived.

⁴⁷ Protestants in China, though less than one third the number of Catholics, were far ahead of the Catholics with 18 colleges and universities (Catholics had 3) and with 280 secondary schools. Catholics had less than 100 (Brandewie 2007, 102).

This speech was indirectly a severe reproach of the former administration of the Peking diocese. At the same time, he praised the atmosphere at the Yen-chowfu seminary – directed by non-Chinese SVD missionaries.⁴⁸ His vision laid solid foundations for the Chinese Catholic Church.

Example of mutual collaboration *Ad maiorem Dei gloriam*

Cardinal Tien also set an example of good collaboration and mutual support between the bishops who came out of the Society and the Society's superiors. The Society of the Divine Word continually assisted its first cardinal and was concerned that he had good advisers. This was an especially great preoccupation during the difficult time after Tien was forced to leave his episcopal see in Peking. The Superior General didn't want him to give any reason for acting against the directives of the Holy See. On the other hand, Cardinal Tien always maintained close connections with the Society, even though he had entered the society as diocesan priest at the age of 39 (1929).⁴⁹ SVD communities received him with great kindness and hospitality and he himself liked to stay in the Society houses. His recollected and prayerful attitude as well as his always genuine gratitude for what anybody did for him endeared him to all and gained him sympathy. Cardinal Tien was continually in touch with the Society and there exists a regular correspondence between the Cardinal and the Society's superiors that testifies to mutual harmonious collaboration "*Ad maiorem Dei gloriam*".

Cardinal Tien's personality and fame as the first Chinese cardinal helped him to win support for his projects. His visit to England, Scotland, with a reception in Glasgow, and Ireland in September of 1961, was a successful event filled with meetings, receptions with the highest authorities and with Chinese students. A reception held in his honor in St. George's Hall at Liverpool was attended by over 2,000 people. In Ireland all his movements were regularly reported in media. In Dublin, he was received by Irish president Éamon de

⁴⁸ In his archdiocese, within two years Tien had increased the number of parishes from four to 19. He handed them over to religious congregations (thus doing away with the exclusiveness of the Lazarists). He also created the SVD parish of Fu Jen, which was the second largest of the 19 parishes with 2,500 Catholics in a population of 70,000 unbelievers. The parish had a very active *Legio Marie* (Bornemann 312).

⁴⁹ Tien joined the Society inspired by the example of Joseph Freinademetz and SVD missionaries. He was familiar with and appreciated the SVD way even if he had to give up smoking and to take the awful German classes. He also saw the advantages of being a member of an international Society. He could count on both spiritual and material support for his work. He entered the novitiate in Taikia, guided by the younger Fr. Theodor Schu, SVD, future bishop of Yanzhou and took his first vows in 1931 and his perpetual vows in 1935 (Brandewie 2007, 44). In all, 40 Chinese were accepted into SVD novitiate between 1924 and 1950 and 11 were ordained to priesthood.

Valera at a state dinner for 140 guests.⁵⁰ His stay in the United States was also filled with meetings in SVD seminaries and accolades at Fordham and Creighton universities. Also his trip to Portugal (Fatima) and Spain in April of 1963, with stops in all the SVD communities, was successful in every respect. “Daily newspapers kept the countries regularly informed about the cardinal’s movements and messages about China and Taiwan”. It was also great publicity for the SVDs (*Ambassador of Good Will*, 215-219). Cardinal Tien was grateful to the Society for its continuous support and for the goodness which he experienced during his time of exile in America and Germany. He admitted: “Every good thing came to me from the Society” (*His Eminence in Rome*, 3).

Bridge between old and new times

Cardinal Tien’s onetime secretary, Fr. Clifford King, SVD, reported to the Superior General from Good Samaritan Hospital in Cincinnati in 1951 that the Cardinal “plans on returning to the Far East before the end of this year, if conditions at all permit such transfer.”⁵¹ He intends to go back to Hong Kong, or possibly, to Formosa, in order to take up quasi-residence until he can return to his see in Peking.”⁵² But, there was no assignment to Cardinal Tien after leaving China that could be viewed as a reaction of Pope Pius XII to the abandonment of his post in Peking. He lived the uncertainty of his exile in a spirit of resignation to God’s providence: “I do not know what is in store for me, but I am fully resigned to whatever God in His mercy may permit to befall me”⁵³. His attitude wasn’t passive waiting because he actively sought to help the cause of the Church in China. He was repeatedly urged by the National government of Chiang Kai-shek to live in Formosa. Accordingly, he decided to communicate his desire to Propaganda Fide. The answer was negative and he accepted it: “*Roma locuta, causa finite.*”⁵⁴

⁵⁰ The report on these visits is found in *Arnoldus Nota*, July-August 1962: 139-142. Speaking at the dinner, the Cardinal thanked the Government and people of Ireland for the wonderful hospitality he had received during his visit. China looked to Ireland as an example, since Ireland had suffered so much in the past and had grown strong in the Faith. Tien expressed hope that the same thing would also happen with China.

⁵¹ At times he was “acutely homesick” for China without knowing if he would ever be able to return to his See in Peking. There was constant fear he would lose his eyesight. “I have no guarantee that this will not be the case. Hence, you see I must resign myself to the prospect of becoming blind, if such should be God’s holy will. However, I am not yet losing hope of retaining at least partial eyesight”. Tien to Anthony May. Sources/AG SVD 27 [d].

⁵² Fr. King to Superior General. Sources/AG SVD 27 [e].

⁵³ Tien to Superior General. Sources/AG SVD 27 [f].

⁵⁴ Tien to Superior General. Sources/AG SVD 27 [g].

Deeply concerned over the Chinese communists' efforts to establish a tame "national" Catholic Church in schism from Rome, Pius XII's successor John XXIII thought differently.⁵⁵ Roncalli felt that Cardinal Tien could serve on Formosa as a rallying point for Asian Catholicism and as a symbol of papal interest in the Far East.⁵⁶ With the resignation of Joseph Guo, Archbishop of Taipei, the Holy See seized the opportunity and appointed Cardinal Tien Apostolic Administrator of Taipei on 20 December 1959. He served with great success in this capacity in Taiwan for five years, despite his steadily worsening health. After years of exile he confessed to the Superior General: "Of course, of course, I realize that my acceptance of that heavy burden of responsibility may have had the result of rapidly sapping the remainder of the energy that remains to me, but it makes me feel very happy to be able to make that sacrifice for the benefit of the persecuted Church of China."⁵⁷ Shortly thereafter, he added: "I welcome the chance to suffer a little for the Catholic cause among my fellow Chinese, knowing that my fellow bishops in China proper are suffering such bitter persecution for the faith."⁵⁸ At his invitation, about 100 Chinese priests returned to Taiwan to support his work.⁵⁹ He built a good number of parish churches, along with a major seminary and a sizeable clinic (Tien Medical Center) and was also active in the reopening of the Fu Jen Catholic University in 1963 (*Your Kingdom Come*, 124).

ABSTRACT

That fact that Thomas Tien became the first cardinal of China and the Far East surpassed the wildest dreams of Fr. Arnold Janssen, the founder of the Society of the Divine Word (SVD), who had sent the first two missionaries to China in 1879. He was one fruit of Janssen's decision and subsequent concentrated involvement of the Society in evangelizing China. This study gives an insight into historical greatness of

⁵⁵ One could notice Tian's likeness to the pope John XXIII: extraordinary personality, his charitable attitude, friendliness and attention regardless of the race and color.

⁵⁶ Fr. Konrad Keller states that the appointment of Cardinal Tien surfaced a farsighted vision of the Church, so that nothing is eternal on earth and that the political systems – which for a moment seem to be omnipotent – change and tumble over time. The situation will also change in China and then the figure of the cardinal could form a bridge between the past and the new times to come. Sometimes, the patience and the strategy of small steps pay off (36).

⁵⁷ Tien to Superior General. Sources/AG SVD 27 [h].

⁵⁸ Tien to Superior General. Sources/AG SVD 27 [i].

⁵⁹ He invited them personally to be missionaries of free China in Taiwan. They were mostly from America and Europe and, according the mission magazine ASIA for March 1960, formed a significant group out of total 454 priests living outside of China (Brandewie 169).

Thomas Cardinal Tien Keng-hsin for the Universal Church, the Society of the Divine Word and local Church in China. He emerges mainly as an iconic figure reflecting the developments in the Chinese Church and played a symbolical role for the universal Church as an important link in the process of internationalization of the Church and her subsequent self-actualization as a World Church at Vatican II. The study aims at making us aware that Tien's figure should have an integral place in the systematic and comprehensive research on the as yet little explored mission of the Society of the Divine Word in China.

Keywords: Cardinal Thomas Tien Keng-hsin; Church in China; The Second Vatican Council; Divine Word Missionaries in China

Słowa kluczowe: kardynał Thomas Tien Keng-hsin; Kościół w Chinach; Sobór Watykański II; werbiści w Chinach

BIBLIOGRAPHY

Sources

- AG SVD 27 [a] 1936-1941/Sie-Tie: Superior General - Grendel to Provincial of Steyl – Wegener, 9 December 1939.
- AG SVD 27 [b] 1936-1941/Sie-Tie: Procurator Meyer to Superior General, 12 January 1940.
- AG SVD 27 [c] 1942-1950/Sta-Tie: Grendel to Lou Tsang-Tsiang, 19 January 1946.
- AG SVD 27 [d] 1950-1953/Tab-Ver: Cardinal Tien to Anthony May, Techny, 3 June 1952.
- AG SVD 27 [e] 1950-1953/Tab-Ver: King to Superior General, 18 September 1951.
- AG SVD 27 [f] 1950-1953/Tab-Ver: Tien to Superior General, Techny, 8 December 1952.
- AG SVD 27 [g] 1950-1953/Tab-Ver: Tien to Superior General, Techny, 16 June 1953.
- AG SVD 27 [h] 1957-1959, Thi-Vor: Tien to Superior General, Techny 24 November 1959.
- AG SVD 27 [i] 1957-1959, Thi-Vor: Tien to Superior General, Techny, 15 December 1959.
- AG SVD 27 [j] 1950-1953/Tab-Ver: Tien to Superior General, Techny, 9 June 1952.
- AG SVD 27 [k] 1942-1950; Tien to Superior General, Shanghai, 8 August 1948.
- AG SVD 27 [l] 1950-1953/Tab-Ver: Groessl to Superior General, 1 December 1949.
- AG SVD 27 [m] 1950-1953/Tab-Ver: Tien to Superior General, 17 November 1949.
- AG SVD 27 [n] 1950-1953/Tab-Ver: Grendel to Superior General, Rome, 3 December 1949.
- AG SVD 27 [o] 1950-1953/Tab-Ver: Groessl to Superior General, Rome 14 February 1950.
- AG SVD 27 [p] 1950-1953/Tab-Ver: Superior General to Groessl, St. Louis, 22 February 1950.
- AG SVD 27 [q] 1950-1953/Tab-Ver: Grendel to Superior General, Rome, 17 December 1949.
- AG SVD 27 [r] 1950-1953/Tab-Ver: Bishop Henry Valtorta, 3 January 1950.
- AG SVD 29 [a] 1942-50/Sta-Tie: Karl Weber to Anthony May, 7 October 1946.
- AG SVD 29 [b] 1942-50/Sta-Tie: Henninger to Grendel, 15 March 1946.
- AG SVD 29 [c] 1942-50/Sta-Tie: Olbert to Grendel, Tsingtao Mission, 30 June 1946.
- AG SVD 29 [d] 1942-50/Sta-Tie: Rahmann to Superior General, Peiping, 1 June 1948.
- AG SVD 641 [a] 1940-1949: Università di Peking, Lumen 25 August 1946.
- AG SVD Obituaries 1970-1974 [a]: Ernest Brandewie.
- AG SVD: Obituaries 2003-2006 [b]: *Heidenjunge aus Puoli. Der ungewöhnliche Weg des Kardinal Tien*, 3.

References works

- “Ambassador of Good Will.” *Arnoldus Nota*, November-December 1963: 215-219.
- Augustine, *Sermons* 117:17 (WSA, part III, vol. 4, 220), “Sermons.” *The Works of St. Augustine*: Translation for the 21st century. Ed. John E. Rotelle.
- Barry, Peter. “Sun Yat-sen and Christianity”, *Tripod* 31 (2011), no. 162.
- Beckmann, Johannes. *Die China-Mission*, Reprint from *Wort und Wahrheit*. Vol. XIV. Freiburg 1959.
- Bevans, Stephen B. Schroeder, Roger. *Constants in Context. A Theology of Mission for Today*, New York: Orbis Books, Maryknoll, 2004.
- Bornemann, Fritz. „Wie Kardinal Tien Bischof wurde.“ *Verbum SVD*, 9 (1967): 351.
- Bornemann, Fritz and Others, *A History of Our Society* (Analecta 54/1). Romae: Apud Collegium Verbi Divini, 1981.
- Bortone, Fernando. *La Stella Azzura di Ciang Caiscek. L'apostolato dei Gesuiti italiani nella Cina Centrale (1922-1949)*. Frosinone: Casamari, 1981.
- Brandewie, Ernest. *The Last Shall be First: The Life of Thomas Tien Keng-hsin, China's First Cardinal* (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini No. 89). Nettetal: Steyler Verlag, 2007.
- Brandewie, Ernest. *In the Light of the Word, Divine Word Missionaries of North America* (American Society of Missiology Series, No. 29). New York: Orbis Books, 2000.
- Camps, Arnulf. “Celso Costantini, Apostolic Delegate in China (1922-1933). The changing role of a foreign missionary.” *Studies in Asian Mission History 1956-1998* (Studies in Christian mission; Vol. 25). Ed. Arnulf Camps. Leiden: Brill 2000. 169-174.
- “Cardinal Gregorio Pietro Agagianian, Prefect of Propaganda Fide addressed to Superior General on July 28.” 1967 commented on the cardinals exile, *Nuntius SVD*, Vol. VIII (1967), Romae 1968: 613.
- “Cardinal Tien’s Trip to and from Rome.” *Arnoldus Nota* 1958: 84.
- Casula, Carlo Felice. *Domenico Tardini 1888-1961*. Roma: Edizione Studium, 1988.
- Charbonnier, Jean-Pierre. *Christians in China: A.D. 600 to 2000*. San Francisco: Ignatius Press, 2007.
- “China’s Cardinal Returns Home.” *The Christian Family and Our Missions*, September 1946: 339.
- Chong, Francis. “Cardinal Celso Costantini and the Chinese Catholic Church.” *Spring* 28 (2008), No. 148. Accessed 2 September 2018. https://hsstudyc.org.hk/en/tripod_en/en_tripod_148.html
- Clark, Anthony E. “China’s Catholics: Perseverance Under Peter.” *The Catholic World Report*, 20 June 2017. Accessed 2 September 2018. <https://www.catholicworldreport.com/2017/06/20/chinas-catholics-perseverance-under-peter/>
- Clarke, Jeremy. *The Virgin Mary and Catholic Identities in Chinese history*. Hong Kong: University Press 2013.
- Costantini, Cleso. *Con i missionarii in Cina (1922-1933). Memorie di Fatti e di Idee*. Roma: Unione Missionaria del Clero in Italia, Vol. II.
- De Jaegher, Raymond. *Vie de Mgr. Paul Yu Pin*. Vietnam: Ed. du Pacifique libre, 1959.
- Delacroix, Simon. *Histoire Universelle des Missions Catholiques*. Vol. III: *Les missions contemporaines (1800-1957)*. Paris: Librairie Grund, 1957.
- Dulles, Avery. “The emerging World Church: A theological reflection.” *Proceedings of the Catholic Theological Society of America* 38 (1984): 1-12.
- Evans, Richard J. *In Defense of History*. London 2000.
- Fleckner, Johannes. *Thomas Kardinal Tien*. Sankt Augustin: Steyler Verlag, 1975.
- Fleckner, Johannes. „Thomas Kardinal Tien Erzbischof von Peking 1890-1967.“ *So Waren Sie*. Ed. Johannes Fleckner. Vol. 1. St. Augustin: Missionspriesterseminar 1991. 1643-175.
- Great man theory*. Accessed: 2 September 2017. https://en.wikipedia.org/wiki/Great_man_theory.
- Hartwich, Richard. *Johann Weig: Chronik der Steyler Mission in Tsingtao (1923-1947)*. Romae: Apud Collegium Verbi Divini, 1981. “His Eminence in Rome.” *Arnoldus Nota*, January-February 1960: 3.

- “His Eminence Cardinal Tien confers a high distinction.” *Arnoldus Nota*, 1959: 4.
- Keller, Konrad. „Przyjdź Królestwo Twoje...” *Civitas Christiana*, 24 Mai 2017, No. 5: 35-36.
- Kraus, Johannes. *Zur Geschichte von St. Michael in Steyl* (Analecta 51). Romae: Apud Collegium Verbi Divini, 1980.
- Kuepers, Jac. “The 50th Anniversary of the Death of Cardinal Thomas Tien Keng-Hsin SVD”, *Arnoldus Nota*, Sept. 2017, 11.
- Lazzarotto, Angelo. *Quale future per la Chiesa in Cina?* Bologna: EMI 2012.
- Maloof, Louis. *Adveniat Regnum Tuum: The History of China’s First Cardinal*. Techny 1946.
- Mayeur, Jean-Marie. “Storia del Cristianesimo.” Vol. 12: *Guerre Mondiali e totalitarismi (1914-1958)*. Roma: Edizione Borla 1997.
- Miotk, Andrzej. *Das Missionsverständnis im historischen Wandel am Beispiel der Enzyklika «Maximum Illud»* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin 51/Dissertation). Nettetal: Steyler Verlag 1999.
- Monshan Wu, Albert. *From Christ to Confucius. German Missionaries, Chinese Christians, and the Globalization of Christianity, 1860-1950*. New Haven and London: Yale University 2016.
- Myers, James. *Enemies without guns: the Catholic Church in the People’s Republic of China*. New York: Paragon House, 1991.
- Powell, John Douglas. “*Chiang Kai-Shek and Christianity*”, Thesis in History at Texas Tech University 1980. Accessed 7 September 2017. <https://ttu-ir.tdl.org/bitstream/handle/2346/20280/31295002439635.pdf;sequence=1>
- Richards, Robert J. “The Moral Grammar of Narratives in History of Biology-Case of Haeckel and Nazi Biology as Appendix 2.” *The Tragic Sense of Life: Ernst Haeckel and the Struggle over Evolutionary Thought*. Ed. Robert J. Richards. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- Rigney, Harold. “China Welcomes Native Son.” *The Christian Family and Our Missions*. September 1946: 338.
- Rivinius, Karl Joseph. “In Memoriam P. Johannes Fleckner SVD (1911-2003).” *Verbum SVD*, 45 (2004), fasc. 1: 7-14.
- Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum, 1622-1972; 350 anni a servizio delle missioni*, Vol. III/2 1815-1972. Ed. Metzler, Joseph. Roma-Freiburg-Wien: Herder, 1976.
- Schmitz, Bartley. “China’s Prince of the Church.” *The Word in the World* Techny 1967: 49-55.
- Sibre, Olivier. *Le Saint-Siège et l’Extrême-Orient (Chine, Corée, Japon) de Léon XIII à Pie XII (1880-1952)* (Collection de L’École Française de Rome 459). Roma: École française de Rome, 2012.
- “The celebration of the 50th anniversary of the death of Fr. Joseph Freinademetz.” *Arnoldus Nota*. 1958: 14.
- Thomas Cardinal Tien, SVD*. Accessed: 7 September 2017_ [http://www.svdchina.org/?q=node/128](http://www.svdchina.org/?q=node/128http://www.svdchina.org/?q=node/128)
- Traniello, Francesco. “Pio XII, la seconda Guerra mondiale e l’ordine postbellico.” *Il Grande Libro dei Papi*, Vol. II: *Da Leone X a Giovanni Paolo II*. Ed. Martin Greschat and Elio Guerriero. Milano 2000.
- Tsing-Sing, Louis Wei. *Le Saint-Siège et la Chine, de Pie XI à nos jours*. Sotteville-lès Rouen: Ed. A. Allais, 1971.
- Ventresca, Robert. *Soldier of Christ. The Life of Pope Pius XII*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University 2013.
- Wiltgen, Ralph M. *The Rhine flows into the Tiber*. New York 1978. 74.
- “Your Kingdom Come”, *Arnoldus Nota* (1967) 4: 124.

ANDRZEJ MIOTK SVD (1963) is a historian to the SVD Archives of the Generalate in Rome. After the studies of Church history at the Pontifical Gregorian

University in Rome, he obtained his PhD in Missiology on the Understanding of the mission in the historical process of transformation based on the encyclical *Maximum illud* at the Philosophisch-Theologische Hochschule SVD St. Augustin, Germany (1999). Since 1999 in Poland, lecturer in Church and mission history at the SVD Mission Seminary in Pieniężno and an Assistant Professor in the Department of Church History at the Faculty of Theology of the University of Warmia-Masuria in Olsztyn (2002-2009). He habilitated on The Programs for the Christianization of Africa in the 19th Century based on the Mission of the White Fathers, SQL, Olsztyn 2009. Currently historian in the SVD historical archives in Rome.

MARCIN WRZOS

Uniwersytet Szczeciński

Wydział Teologiczny

Teologiczne i świeckie znaczenia pojęcia *misja* w polskich nowych mediach. Ich przeobrażenia w czasie

Przełom wieku XX i XXI wiąże się z istotnym rozwojem technologii środków społecznego przekazu. To okres powstania tzw. nowych mediów, które wywierają kluczowy wpływ na budowanie świadomości religijnej współczesnych społeczeństw. Przedmiotem poszukiwań w niniejszym artykule będzie określenie znaczeń pojęcia *misja* w nowych mediach, a także odpowiedzi na pytanie o to, jak bardzo te znaczenia zmieniały się w czasie, od starożytności po dzień dzisiejszy. Pojęcie to abstrakcyjny, myślowy odpowiednik określonego przedmiotu, w tym wypadku *misji*. Po zdefiniowaniu staje się terminem. W językoznawstwie pojęcie można utożsamiać z elementem znaczącym znaku językowego i może ono mieć wiele sensów, np. misjologiczny, politologiczny, społeczny czy biznesowy (*Encyklopedia powszechna* 947; Grzegorzczkowska 133-221). Przeobrażenia w znaczeniach danego słowa, kontekst jego występowania, mogą także wskazywać na zmiany światopoglądowe, zachodzące w społeczeństwach.

Niniejsze badanie zostanie przeprowadzone metodą analizy materiałów źródłowych oraz syntezy. Podzielimy je na następujące etapy:

1. Nowe media, powstanie i rozwój technologiczny, w kontekście nauczania Kościoła
2. Znaczenia pojęcia *misja*
 - 2.1. U źródeł znaczeń pojęcia *misja*
 - 2.2. Niektóre historyczne uwarunkowania znaczenia terminu *misja*
 - 2.3. Upowszechnienie się teologicznych znaczeń terminu *misja*
 - 2.4. Znaczenia pojęcia *misja* w dokumentach Soboru Watykańskiego II
3. Znaczenia pojęcia *misja* w polskich nowych mediach.

Badania będą oparte na materiałach źródłowych, stanowiących najpopularniejsze serwisy informacyjno-publicystyczne w Polsce: www.onet.pl, www.wp.pl, www.interia.pl, www.gazeta.pl, www.o2.pl i www.fakt.pl, a także pozostałe portale internetowe o liczbie użytkowników przekraczającej 50 tys. Spośród polskich serwisów największą grupę czytelników ma portal www.onet.pl, który osiąga czytelnictwo na poziomie 18,2 mln użytkowników miesięcznie, co przekłada się na prawie 60% użytkowników Internetu w Polsce, a najmniejszą portal www.fakt.pl (odpowiednio 4,4 mln, czyli 20% użytkowników). Według badań do portali opiniotwórczych, które uzyskują czytelnictwo na poziomie minimum około 6 mln użytkowników w Polsce, należą: www.onet.pl (18,2 mln użytkowników, 60% zasięgu w Internecie), www.wp.pl (15,8 mln, 47,7%), www.interia.pl (13,9 mln, 34,4), www.gazeta.pl (10,5 mln, 26,8%), www.o2.pl (6,91 mln, 24,7%) i www.fakt.pl (6,79 mln, 24,25%) (Megapanel PBI/Gemius); liczebność próby: N=145 982, grupa objęta badaniem: 7-75 lat. Niniejsze portale odgrywają rolę opiniotwórczą, kształtują postawy swoich użytkowników, tym bardziej że udział portali chrześcijańskich i katolickich w rynku mediów internetowych jest niewielki.

1. Nowe media, powstanie i rozwój technologiczny, w kontekście nauczania Kościoła

Nowe media to:

techniki, technologie, a także instytucje służące do komunikacji, wykorzystujące metody cyfrowe do rejestracji, zapisywania, przechowywania danych, tworzenia i transmisji przekazów. Nowe media charakteryzują się hipertekstową strukturą przekazu i odbioru, możliwością programowania (asynchronią nadawania i odbioru), interaktywnością, kumulatywnością, globalnym zasięgiem i jednocześnie indywidualizacją dostępu (Chudziński 45).

Dzisiaj prawie wszyscy ludzie w Polsce mają dostęp do Internetu, a czasem, nawet nieświadomie, posługują się nim w kilku urządzeniach jednocześnie. Dla porządku nowe media sklasyfikowano jako korzystające z trzech er Internetu, tzw. Web 1.0, 2.0 i 3.0. Web 1.0 to określenie serwisów internetowych powstających do roku 2000, których podstawowym celem jest informowanie, a ich treści zamieszczają wyłącznie administratorzy serwisu (np. strony internetowe, portale). Web 2.0 to określenie serwisów internetowych powstałych po 2001, w których działaniu podstawową rolę odgrywa treść generowana przez użytkowników danego serwisu (np. serwisy społecznościowe, platformy blogowe, webencyklopedie, YouTube, Flickr, Instagram, część portali

i stron). Web 3.0 natomiast to określenie serwisów internetowych dostępnych w dużej mierze przez aplikacje mobilne (powstały po 2012 r.), w których funkcjonowaniu podstawową rolę odgrywa treść generowana przez użytkowników danego serwisu, a także istnieje w nich możliwość kreowania wielu procesów doboru publikowanych treści przez programy, przez specjalnie dobrane algorytmy, bez udziału człowieka. Istotną ich rolą jest działanie inteligentnych programów, stron internetowych, które dobierają treści inteligentnie, pod profil konkretnego użytkownika (np. platformy licytacyjne z możliwością moderacji kwotami, wyszukiwarki internetowe, urządzenia domowe sterowane przez Internet, aplikacje), a także korzystają z procesu animizacji i pseudoanimizacji, których zasady używania zostały ściśle określone w RODO (Jenkins 12-270; Levinson 2016, 12-289; Levinson 2006, 36-225). Daty graniczne kolejnych er internetowych są umowne, gdyż niektóre powstające współcześnie serwisy są bardziej serwisami pasującymi do pierwszej ery Internetu. Jednocześnie dany portal może znajdować się technologicznie zarówno w pierwszej, jak i w drugiej erze technologicznej Internetu czy nowych mediów. Misyjne nowe media obecne są w systemie mediów przede wszystkim jako Web 1.0 i 2.0. Niektóre środowiska posługują się nimi bardziej sprawnie, inne mniej. Niektóre mają portal, strony internetowe, korzystają z kanałów YouTube, Flickr, Instagram, a pozostałe jedynie z niektórych z nich. Zazwyczaj redakcje nie funkcjonują osobno, a jest to jedynie praca dodatkowa, zlecona redakcjom czasopism misyjnych. Niestety, do tej pory nie istnieje żadna aplikacja mobilna, poświęcona misjom, z wyjątkiem salezjańskiej.

Teologowie środków społecznego przekazu zauważają, że o ile do niedawna „Kościół prowadził misje i przynosił ziarno Ewangelii z kontynentu na kontynent, o tyle na przełomie XX i XXI wieku po narodzeniu Chrystusa wkroczył na zupełnie ‘nową ziemię’” (Kloch 12). Pierwszym z papieży, który dostrzegł szczególną rolę Internetu, był Jan Paweł II. W orędziu na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu mówił o „erze komputerów” i wykorzystywaniu „skomputeryzowanych systemów uczestnictwa” (Jan Paweł II 1990), czyli Internetu, do realizacji misji Kościoła. Papież Benedykt XVI nazywa Internet „cyfrowym kontynentem, który powinien być ewangelizowany, ale też ewangelizuje” (Benedykt XVI 2009), a papież Franciszek, w orędziach na Światowe Dni Środków Społecznego Przekazu, ukazuje media internetowe jako praktyczne narzędzia, które mogą uczestniczyć w komunikowaniu miłosierdzia (Franciszek 2016), czy też jako miejsce, gdzie można w sposób nieodrzętały korzystać z przekazywania informacji za pomocą *fake newsów* (Franciszek 2018).

2. Znaczenia pojęcia *misja*

Chociaż Kościół od samego początku był misyjny, co wyraźnie potwierdzał mandat misyjny, powierzony przez Jezusa Apostołom po Wniebowstąpieniu, nakazujący zwracać się do ludzi we wszystkich częściach świata (Mt 28,18-20; Mk 16,15n; Łk 24,47-49; Dz 1,7n), jak również interwencja Ducha Świętego w dzień Pięćdziesiątnicy, nakładająca na Kościół obowiązek zwracania się do każdego języka i otwarcia się na wszystkie narody (Dz 2,1-41), to jednak terminu ‘misja’ nie znajdziemy w przekazie Dziejów („podróże apostołskie”) czy Listów Apostolskich ani w żadnej innej księdze Nowego Testamentu (Róžański 7-8).

Pojęcie to występowało już wcześniej, lecz konotacje jego znaczeń, siłą rzeczy, nie wiązały się z chrześcijaństwem. Słowo *missio* było wprawdzie używane w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, ale w znaczeniu eklezjalnym, w kontekście trynitarnym. Dopiero w XVI w. stało się terminem technicznym, określającym kościelne posłanie do pogan (Seunois 63). Wcześniej działalność misyjna była przedstawiana za pomocą takich zwrotów, jak: „głosić Ewangelię” (Dz 8,14), „głosić Chrystusa” (Dz 9,20) czy „w Imieniu Chrystusa spełniać posłannictwo Boga” (2 Kor 5,20) (Bria *et al.* 191-193; Barth 70-104; Róžański 25-42). Jego znaczenie określają dokumenty Magisterium Kościoła z XX w. Zapowiedzią misjologicznego znaczenia słowa *missio* jest użycie go, jeden raz, przez Grzegorza Wielkiego (540-604) w odniesieniu do posłania przez Jezusa uczniów po dwóch. Następnie papież wyjaśnia sens takiej decyzji: wspólnota może składać się z co najmniej dwóch osób. Jezus posłał uczniów po dwóch, aby „z samej właściwości swojej misji poznali” (*ex ipsa qualitate suae missionis cognoscerent*), jak bardzo mają cenić zgodę we wspólnocie, która uwiarygodnia ich posłanie (Magnus 16).

2.1. U źródeł znaczeń pojęcia *misja*

Pojęcie *misja* pochodzi od łacińskiego czasownika *mittere* – „posyłać”. Oznacza on posłanie kogoś (jednego lub całej grupy) do wykonania konkretnego zadania. Misja może być określeniem posłanej osoby, celu, miejsca, charakteru lub efektu posłania. W klasycznej łacinie *mittere* odpowiada greckiemu *pempein*, oznaczającemu „posłanie” z akcentem położonym na zadanie do wykonania, różniąc się nieco od *apostellein*, które również znaczy tyle, co posyłać, ale z naciskiem na przemieszczanie się (*apo* – na uboczu, w dali; *stellein* – rozporządzać), delegowanie przez kogoś, wysyłanie. Znaczenie tego określenia miało szerokie zastosowanie: funkcjonowało w misji wojskowej,

dypłomatycznej i w wielu innych. W teologii chrześcijańskiej zaczęto używać terminu *misja* w znaczeniu teologicznym, odnosząc go do boskiego posłania Syna i Ducha Świętego, jak również do posłania Kościoła, które zostało zlecone mu przez Chrystusa w mandacie misyjnym, by kontynuował w świecie jego dzieło odkupienia. W tym sensie cały Kościół jest misyjny, ponieważ ma do wypełnienia misję powierzoną przez Chrystusa. W taki sposób termin ten zachował swoje łacińskie korzenie, znajdując przedłużenie i dzisiaj w misji kanonicznej – terminie używanym w *Kodeksie prawa kanonicznego* (Różański 17; Jabłoński 9-10).

2.2. Niektóre historyczne uwarunkowania znaczenia terminu *misja*

Przed Chrystusem pojęcie *misja* oznaczało: pretorską decyzję wprowadzającą zainteresowane osoby w posiadanie całości lub części cudzego majątku; uwolnienie od obowiązków; zwolnienie ze służby wojskowej; wysłanie, posłanie; poselstwo, misję; wyrzucenie pocisku; okazanie łaski zranionemu gladiatorowi; uwolnienie jeńca; polecenie sędziego; zezwolenie pana na odejście niewolnika; zarzucenie sieci (Sondel CD; Kumaniecki 331). Siłą rzeczy nie było ono związane z chrześcijaństwem.

Wraz z edyktem mediolańskim (313) radykalnie zmieniła się sytuacja chrześcijaństwa, które przestało być religią prześladowaną i zarazem elitarną, a przekształciło się w religię państwową, powszechną. Tym samym pojawiło się niebezpieczeństwo, że powiązania z władzą państwową doprowadzą do jej podporządkowania. I rzeczywiście: edykt mediolański oznaczał dla dzieła misyjnego z jednej strony otwarcie dróg we wszystkich kierunkach, z drugiej zaś powolne upaństwowienie misji. Apogeum tego procesu datuje się na czasy wielkich wypraw geograficznych, kiedy to królowie Portugalii i Hiszpanii otrzymali od papieża prawo i obowiązek nawracania ludów na nowo odkrytych ziemiach. Powstała wówczas misja patronacka, państwowa, podporządkowana interesom politycznym Portugalii i Hiszpanii.

Rzeczywistość misji nie znajdowała wsparcia w teologii. Twórcy średnio-wiecznej scholastyki, powołując się m.in. na autorytet św. Ambrożego, św. Hieronima, Prospera i św. Tomasza z Akwinu, twierdzili, że działalność misyjna została ostatecznie zakończona wraz ze śmiercią apostołów. Koncentrowano się wówczas bardziej na działalności apologetycznej niż na działalności misyjnej w dzisiejszym rozumieniu tego słowa. W swoim pojmowaniu misji reformacja nie odbiegała zasadniczo od rozumienia tego lansowanego przez scholastykę pojęcia, utożsamiając ją z reformą już istniejącego Kościoła. Siedemnastowieczni misjologowie wyróżniali trzy rodzaje misji: wewnętrzną,

czyli nawracanie heretyków; zewnętrzną, to jest nawracanie pogan, zwanych wówczas Indianami, oraz nawracanie Żydów; wschodnią, czyli nawracanie schizmatyków, zwanych wtedy Grekami. Podział na misję wewnętrzną i zewnętrzną utrwalił się w epoce kolonializmu, kiedy to pod pojęciem misji zewnętrznej rozumiano duszpasterstwo w krajach zamorskich. Wiązało się ono często z działaniami militarnymi i podbojem kulturalnym. Zauważyć to można szczególnie w XVIII w., kiedy termin *misje* obciążono dodatkowo działalnością cywilizacyjną. Kolonizacja i chrystianizacja odkrytych narodów bardzo często szły wówczas ze sobą w parze. Jeszcze do początku XX w. w Europie misje rozumiano bardziej jako katolicyzację, a mniej jako chrystianizację – obejmowały one także działalność wśród protestantów i prawosławnych oraz nawracanie katolików (misje ludowe, parafialne). Do czasów nam współczesnych terminu *misja* używano również w innych kontekstach: misja kanoniczna, Francja krajem misyjnym, polska misja katolicka (w krajach zachodniej Europy) itp. (Barth 70-104; Różański 15-18).

Do tego doszedł szereg świeckich znaczeń terminu *misja*: „misja dyplomatyczna”, „misja wojskowa” itp., a w XXI w. sformułowania związane z biznesem: „misja przedsiębiorstwa”, „misja fundacji”, „misja wojskowa” (w grze komputerowej), „misja kosmiczna”, czy z powołaniem: „misja bycia matką czy ojcem”. Punktem zwrotnym w teologicznym pojmowaniu misji jest z pewnością sytuacja, która wytworzyła się po II wojnie światowej, kiedy w prowadzeniu działalności misyjnej nie dominował już kontekst świecki. Czas szybkich przemian w myśleniu teologicznym o Kościele i świecie rozpoczął się również w łonie Kościoła. Jego ukoronowaniem był Sobór Watykański II oraz dokumenty posoborowe, które określiły nowe spojrzenie na misje. W latach 70. misje przestały być też niejako monopolem Kościołów Zachodu. Odpowiedzialność za nie zaczęły przejmować młode Kościoły Południa. Ukoronowaniem wszystkich dociekań misjologicznych ówczesnych lat stała się encyklika Jana Pawła II *Redemptoris missio* (1990).

2.3. Upowszechnienie się teologicznych znaczeń terminu *misja*

Pojęcie *misja* zaczęło upowszechniać się w znaczeniu kościelnym, począwszy od założenia Towarzystwa Jezusowego przez św. Ignacego Loyolę. W 1540 r. św. Ignacy zażyczył sobie, by ci, którzy chcą wstąpić w szeregi Towarzystwa, zobowiązali się do dodatkowego (oprócz tradycyjnych trzech), czwartego ślubu, który w języku hiszpańskim wyrażano przez *voto de las misiones*. Jego znaczenie przedstawił w *Constitutiones circa Missiones*: członek Towarzystwa powinien zaakceptować wszelkie miejsca przeznaczenia (*mis-*

sión), wskazane mu przez papieża i wykonywać swą posługę w jakimkolwiek miejscu (regionie – nazywanym w dokumencie także *misión*). W ten sposób słowo *misja* oznaczało zarówno posłanie, jak i miejsce, w którym miało się ono realizować. Terminy te jednak nie określały szczegółowo miejsca przeznaczenia, w którym równie dobrze mogli mieszkać katolicy, jak i chrześcijanie schizmatycy czy też niechrześcijanie. Do powyższych założeń św. Ignacego odwołał się papież Juliusz III w bulli z 21 lipca 1550 r., zatwierdzającej Towarzystwo Jezusowe. Słowo *misja* w dzisiejszym znaczeniu misjologicznym pojawiło się w sprawozdaniu drugiego generała jezuitów, J. Layneza, z 18 grudnia 1558 r., mówiącym o misji maronickiej. W dniu 29 września 1583 r. o. Aquaviva odróżnia misje od innych posług, wyrażając przekonania panujące wówczas wśród jezuitów. W 1589 r. jezuita wydał *Brevis et compendiosa narratio Missionum*, które dotyczy Indii, Japonii i Etiopii. W 1601 r. Louis de Guzman SJ publikuje *Historia de las Misiones*, omawiającą misje jezuickie w Indiach i Japonii. Termin *misje* znajdujemy także w bulli Grzegorza XV *Inscrutabili divinae providentiae* z 22 czerwca 1622 r., ustanawiającej Kongregację Rozkrzewiania Wiary: *Missionibus omnibus ad praedicandum et docendum Evangelium et catholicam doctrinam superintendant, ministros necessarios constituent, et mutant* (Arzubialde, Corella, Garcia-Lomas 252-261; Róžański 18).

2.4. Znaczenia pojęcia *misja* w dokumentach Soboru Watykańskiego II

Podobnie jak w wielu innych dziedzinach nauki, mających własne terminy techniczne, nie zawsze tożsame z potocznym rozumieniem danego pojęcia, tak samo i w misjologii, jednej z dziedzin teologii, pojęcie *misje* ma specyficzne, ściśle zdefiniowane znaczenie. Zostało ono ukształtowane i sprecyzowane szczególnie w dokumentach Soboru Watykańskiego II oraz w dwudziestowiecznych dokumentach papieskich.

Bez wątpienia najbardziej podstawowym, doktrynalnym dokumentem soborowym jest konstytucja *Lumen gentium*. Podkreśla ona fundamentalne znaczenie mandatu misyjnego Jezusa dla posłania Kościoła: albowiem tak, jak Syn posłany został przez Ojca, tak i sam posłał apostołów (por. J 20,21), mówiąc im: „Wtedy Jezus podszedł do nich i przemówił tymi słowami: ‘Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata’” (Mt 28,18-20) (Biblia). Ten uroczysty Chrystusowy nakaz zwiastowania zbawiennej prawdy Kościół otrzymał

od apostołów, aby go wypełniać aż po krańce ziemi (por. Dz 1,8). Stąd też za swoje uznaje słowa apostoła: „Biada mi, jeśli bym Ewangelii nie głosił” (1 Kor 9,16) i dlatego nieustannie rozsyła zwiastunów, dopóki nie powstała nowa Kościoły i same nie zaczną prowadzić dalej dzieła ewangelizacji (KK 17) (KDK 5-75). Ważny jest tutaj zarówno aspekt geograficzny (aż po krańce ziemi), jak i podkreślenie przynaglenia („Biada mi, jeśli bym Ewangelii nie głosił”). Ten fragment znajduje się w samym centrum misyjnego spojrzenia na świat (Barth 70-104; Róžański 15-18).

Misyjnej działalności Kościoła poświęcony jest w całości *Ad gentes*, który łączy zasadnicze tendencje szkół misjologicznych XX w. Podaje ścisłą definicję *misji* (liczba mnoga):

Ogólnie ‘misjami’ nazywa się specjalne przedsięwzięcia, które wysłani przez Kościół głosiciele Ewangelii, idąc na cały świat, podejmują celem wykonania zadań głoszenia Ewangelii i zakładania Kościoła wśród narodów lub grup społecznych jeszcze nie wierzących w Chrystusa; dochodzą one do skutku przez działalność misyjną, ponieważ prowadzi się je na pewnych terenach uznanych przez Stolicę Apostolską. Właściwym celem tej działalności misyjnej jest przepowiadanie Ewangelii i zakładanie Kościoła wśród ludów i grup, gdzie Kościół nie zapanował jeszcze korzeni. W ten sposób z posiewu słowa Bożego mają rozwijać się rodzime Kościoły partykularne, zakładane w dostatecznej ilości na całym świecie, wyposażone we własne siły i dojrzałe; one to, posiadając własną hierarchię zjednoczoną z wiernym ludem oraz dysponując środkami, prawie że odpowiednimi do prowadzenia pełnego życia chrześcijańskiego, mają dorzucać własną cząstkę dla dobra całego Kościoła. Głównym środkiem do zakładania Kościoła jest głoszenie Ewangelii Jezusa Chrystusa, do której przepowiadania posłał Pan swoich uczniów na cały świat, aby ludzie odrodzeni dzięki słowu Boga włączani byli przez chrzest do Kościoła, który jako Ciało Słowa Wcielonego karmi się i żyje słowem Bożym i chlebem eucharystycznym (DM 6) (Konstytucje 433-471).

3. Znaczenia pojęć *misja* w polskich nowych mediach

Kolejnym etapem niniejszej analizy będą badania dotyczące znaczeń pojęcia *misje* w polskich nowych mediach. Analiza przeprowadzona metodą ilościową, automatycznie i ręcznie, odpowie na pytania badawcze, odnoszące się do znaczeń pojęcia *misja*. Następnie przeprowadzona zostanie synteza otrzymanych wyników badań oraz wyprowadzone będą wnioski duszpasterskie.

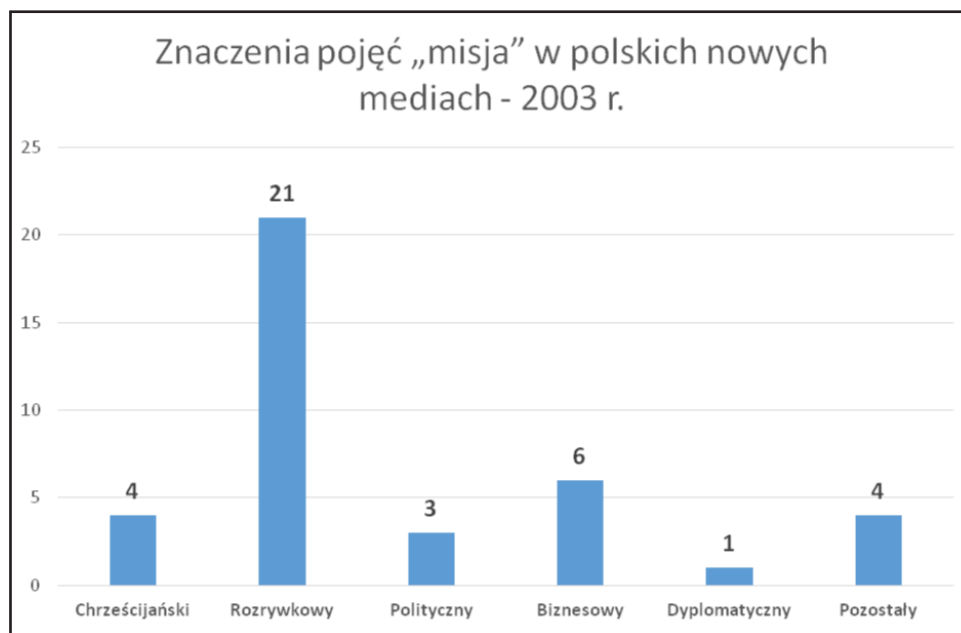
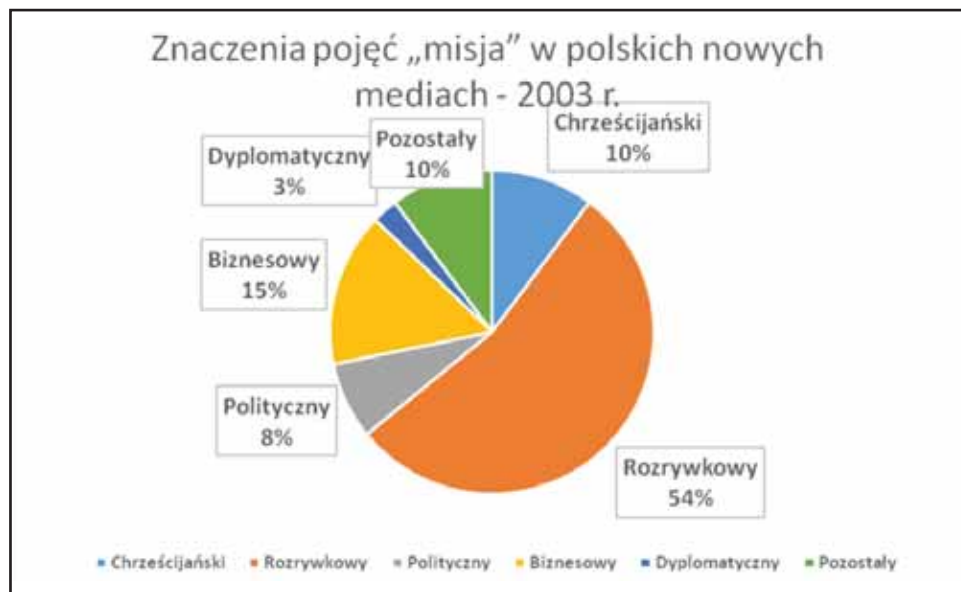
Metodologia prowadzenia badania	
Analizowany okres	a. styczeń 2003 r. b. styczeń 2008 r. c. styczeń 2013 r. d. styczeń 2018 r.
Analizowane serwisy	minimum 50 tys. użytkowników miesięcznie
Źródła treści	Newspoint ¹
Głębokość analizy	łączona (automatyczna i ręczna)
Język źródeł	polski
Język wyszukiwania	polski
Filtrowanie spamu/bootów	łączone (automatycznie i ręcznie)
Zapytanie/słowa kluczowe	misja
Jednostka analizy	w dowolnej formie gramatycznej (liczba, rodzaj, czas)
Liczba analizowanych artykułów	a. 39 b. 1733 c. 4557 d. 9118 Σ = 15 447.

Z przeprowadzonych analiz wynika, że w polskich nowych mediach znaczenie słowa *misje*, związane z kontekstem eklezjalnym, występuje w 10-15%, a średnia ważona to około 13%. Pozostałe znaczenia wiążą się z rozrywką (grami komputerowymi, teleturniejami podróżniczymi) – 19%, biznesem (misją i wizją przedsiębiorstwa, misją rozwoju) – 17%, polityką (misją dyplomatyczną) – 17%. W ostatnich latach w nowych mediach zaczęto używać kolejnego znaczenia pojęcia *misje*, łączonego z programem kosmicznym. Może to wskazywać na postępujący proces laicyzacji użytkowników nowych mediów, z których duży procent stanowią ludzie młodzi (16-35 rok życia), a także Internetu jako niewykorzystanej przestrzeni do ewangelizacji. Jedno-

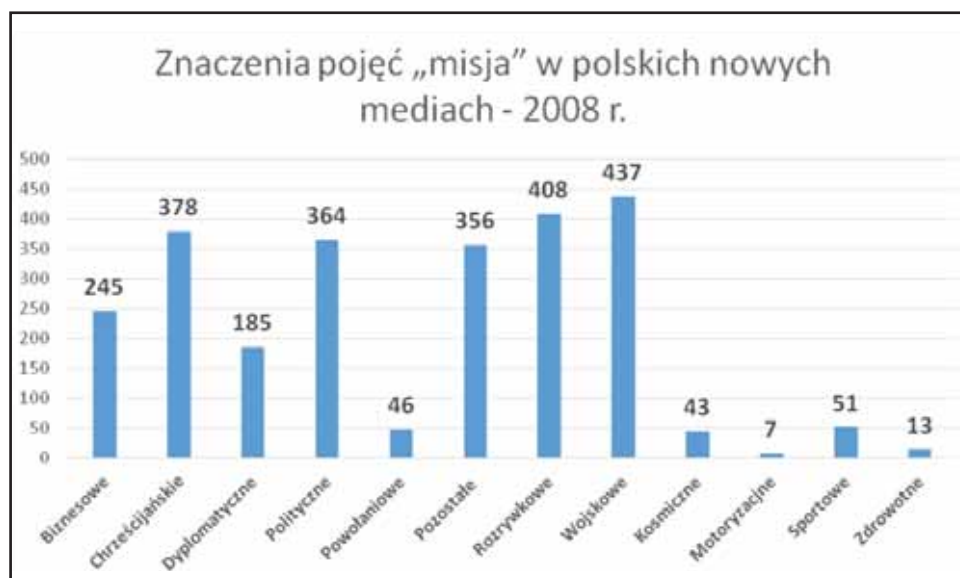
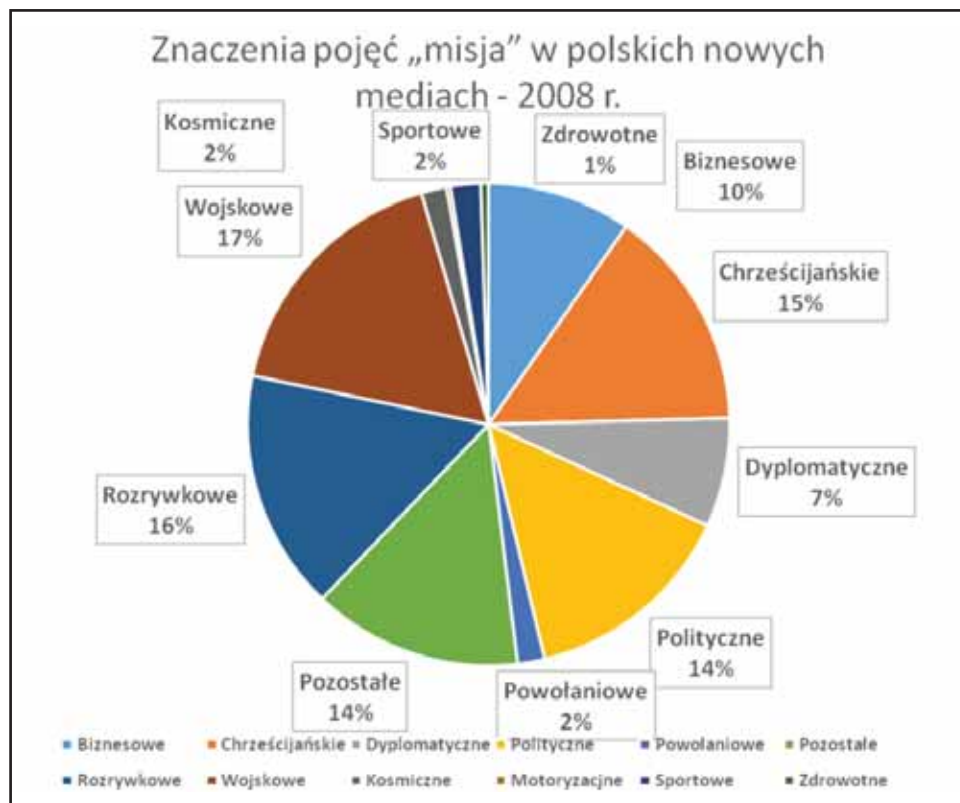
¹ Newspoint to serwis monitorujący Internet, najczęściej komercyjnie, dla reklamodawców oraz podmiotów prowadzących działalność gospodarczą w Internecie. Jest to informatyczny system służący do monitoringu Internetu, mediów społecznościowych i tradycyjnych. Prowadzi analizy metodami ilościowymi i jakościowymi, m.in. analizę treści, CAWI, FGI, IDI. Monitoruje serwisy www, portale internetowe, blogi, fora, serwisy społecznościowe (np. Facebook), mikroblogi (np. Twitter) i inne. Wykorzystywany jest do badań naukowych nad Internetem i na temat jego użytkowników. Newspoint należy do Międzynarodowego Stowarzyszenia Pomiaru i Oceny Komunikacji (Association for Measurement and Evaluation of Communication, AMEC), certyfikującego jakość przeprowadzanych analiz.

cześniej pojęcie, którego znaczenie stało się chrześcijańskie, zostało na nowo implementowane z dobrymi konotacjami do języka powszechnego, zyskując szersze znaczenie.

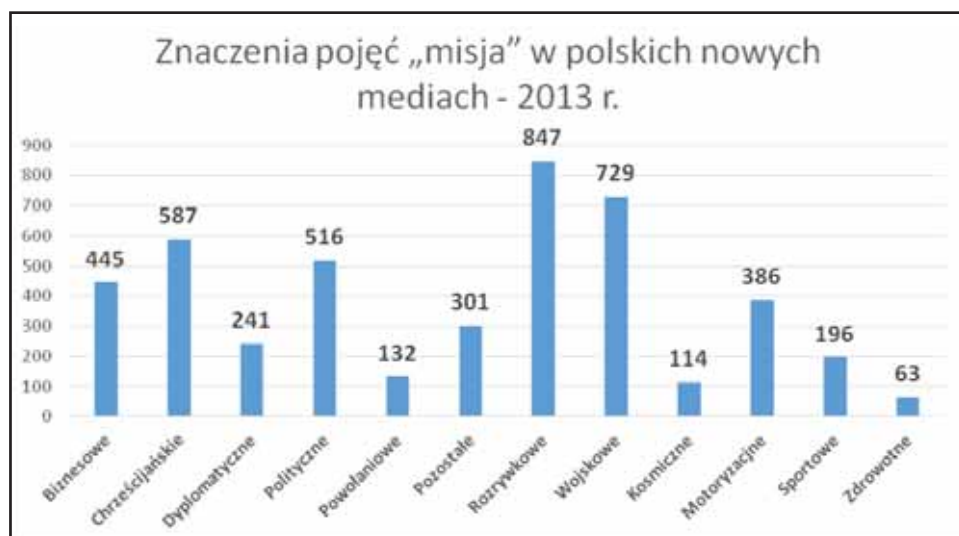
a. 2003



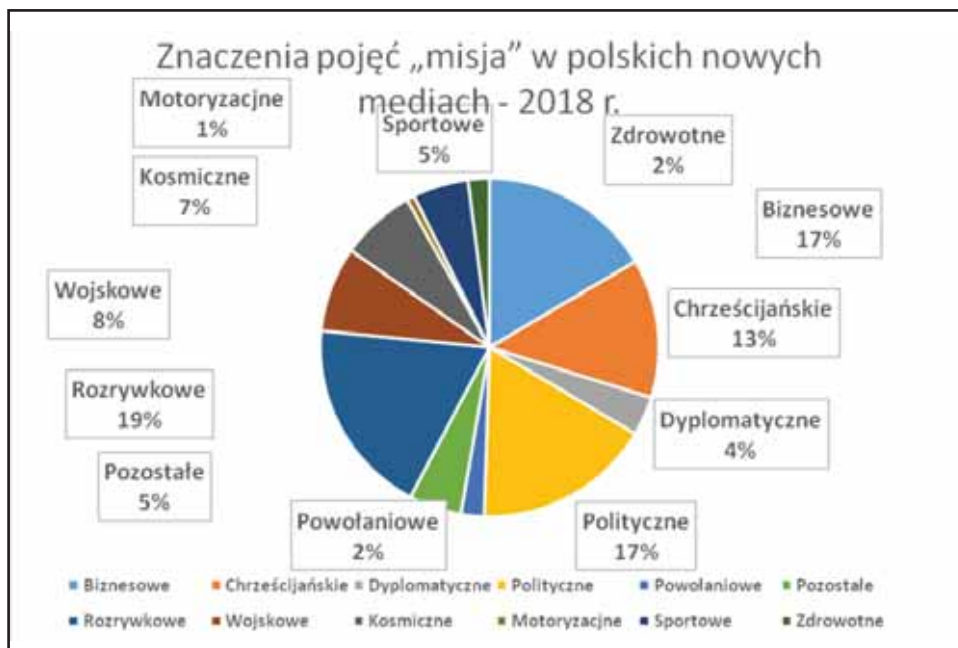
b. 2008



c. 2013



d. 2018



*

Celem niniejszej pracy było ukazanie przeobrażeń znaczenia słowa *misje* na przestrzeni wieków. Badania objęły okres od starożytności do współczesności (polskie nowe media), akcentując aktualne środki przekazu myśli. Z przeprowadzonych analiz wynika, że pierwotnie słowo *misje* miało wiele znaczeń: pretorska decyzja wprowadzająca zainteresowane osoby w posiadanie całości lub części cudzego majątku; uwolnienie od obowiązków; zwolnienie ze służby wojskowej; wysłanie, posłanie; poselstwo, misja; wyrzucenie pocisku; okazanie łaski zranionemu gladiatorowi; uwolnienie jeńca; polecenie sędziego; zezwolenie pana na odejście niewolnika; zarzucenie sieci. W XVI w. pojęcie *misja* zostało przyswojone przez chrześcijaństwo, co wyparło jego wcześniejsze znaczenia. Sobór Watykański II, tak je zdefiniował:

specjalne przedsięwzięcia, które wysłani przez Kościół głosiciele Ewangelii, idąc na cały świat, podejmują celem wykonania zadań głoszenia Ewangelii i zakładania Kościoła wśród narodów lub grup społecznych jeszcze nie wierzących w Chrystusa; dochodzą one do skutku przez działalność misyjną, ponieważ prowadzi się je na pewnych terenach uznanych przez Stolicę Apostolską. Właściwym celem tej działalności misyjnej jest przepowiadanie Ewangelii i zakładanie Kościoła wśród ludów i grup, gdzie Kościół nie zapuścił jeszcze korzeni (DM 6).

Z czasem, a szczególnie po roku 2000, wraz ze zmianą technologii przekazu i po pojawieniu się nowych mediów pojęcie *misje* zyskało wiele nowych obszarów znaczeniowych: rozrywkowe, polityczne, biznesowe, kosmiczne, powołaniowe, dyplomatyczne, motoryzacyjne, zdrowotne czy sportowe. Pojęcie *misje* w zakresie chrześcijańskim występuje jedynie w około 13% przypadków. Nastąpiło rozszerzenie znaczeniowe pojęcia *misja* we współczesnym języku i kulturze, co potwierdziły niniejsze badania funkcjonowania pojęcia *misje* we współczesnych nowych mediach. Może to być spowodowane laicyzacją społeczeństwa, bądź/i też z poszerzeniem we współczesnym języku polskim zakresu znaczeniowego pojęcia *misje*, które związane było od XVI do XX w. praktycznie z chrześcijaństwem.

THEOLOGICAL AND SECULAR MEANING CONCEPT OF *MISSIONS* IN POLISH NEW MEDIA. THEIR TRANSFORMATIONS OVER TIME

ABSTRACT

The turn of the 20th and 21st centuries is connected with the significant development of the technology of social media. This is the period when the so-called new media that have a significant impact on building religious awareness of modern societies. This article is a record of research on the meanings of the concept of *mission* in new media, as well as the extent to which these meanings have changed over time, from ancient periods to the present day. The author presents changes in the scope of the meaning of the term *missions* and shows his contemporary meanings that are present in new media: entertainment, political, business, cosmic, vocational, diplomatic, automotive, health or sports. The concept of *missions* in the Christian field occurs in around 13%. The author makes a statement of this fact, to what extent it is the result of the secularization of society, and how much of a positive process of implementing the concept of *missions* into a broader linguistic range of meaning, or both.

Słowa kluczowe: misja; misje; misjologia; językoznawstwo; nowe media

Keywords: mission; missions; missiology; linguistics; new media

BIBLIOGRAFIA

- Arzubialde, Santiago. Corella, Jesús. Garcia-Lomas, Juan Manuel. *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*. Bilbao: Mensajero–Sal Terre, 1997.
- Barth, Karl. „La théologie et la mission à l’heure présente.” *Cahiers du monde non chrétien* (1932) 4 : 70-104.
- Benedykt XVI. Orędzie na 43. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. *Nowe technologie, nowe relacje. Trzeba rozpowszechniać kulturę szacunku, dialogu i przyjaźni* z 24 stycznia 2009. Dostęp 15 września 2018. <http://www.vatican.va>
- Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Poznań: Pallottinum, 2003.
- Bria, Ion. Chanson, Philippe. Gadille, Jacques. Spindler, Marc. *Misjologia. Kontekst ekumeniczny*. Tłum. Agnieszka Kuryś. Warszawa: Verbinum, 2007.
- Franciszek, *Komunikacja i Miłosierdzie – owocne spotkanie*. Orędzie na 50. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu z 24 stycznia 2016. Dostęp 15 września 2018. <http://www.vatican.va>
- Franciszek. *Prawda was wyzwoli (J 8, 32)*. Orędzie na 52. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu *Fake news a dziennikarstwo pokoju* z 24 stycznia 2018. Dostęp 15 września 2018. <http://www.vatican.va>
- Grzegorzczkova, Renata. *Wstęp do językoznawstwa*. Warszawa: PWN, 2008.
- Jabłoński, Franciszek. *Konспекty do wykładów z misjologii*. Górna Grupa: Verbinum, 2017.
- Jan Paweł II. Orędzie na 24. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu *Misja Kościoła w erze komputerów* z 24 stycznia 1990. Dostęp 15 września 2018. <http://www.vatican.va>

- Jenkins, Henry. *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*. Tłum. Małgorzata Bernatowicz i Mirosław Filiciak. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2007.
- Kloch, Józef. *Kościół w Polsce wobec Web 2.0*. Kielce: Jedność, 2013.
- Levinson, Paul. *Miękkie ostrze. Naturalna historia i przyszłość rewolucji informacyjnej*. Tłum. Hanna Jankowska. Warszawa: Muza, 2016.
- Levinson, Paul. *Telefon komórkowy. Jak zmienił świat najbardziej mobilny ze środków komunikacji*. Tłum. Hanna Jankowska. Warszawa: Muza, 2006.
- Magnus, Gregorius. *Moralia in Iob, XXXV, 16* (Corpus Christianorum. Saeries Latina 143B). Turnhout. Brepols Publishers. 1985.
- Megapanel PBI/Gemius. styczeń 2018. Dostęp 15 września 2018. <http://www.pbi.org.pl>
- Müller, Karol. „Misjologia: wprowadzenie.” *Kościół misyjny. Podstawowe studium misjologii*. Red. Sebastian Karotempler. Warszawa: Missio-Polonia, 1997.
- Newspoint. Dostęp 15 września 2018. <https://www.newspoint.pl>
- Nowa encyklopedia powszechna PWN*. T. 4. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998.
- Różański, Jarosław. *Misje, a promocja ludzka*. Warszawa: Missio-Polonia, 2001.
- Sondel, Janusz. *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków (wydanie na CD)*. Kraków: TAIWPN Universitas, 2006.
- Seunois, André. *Introduction à la missiologie*, Beckenried: Schöneck, 1952.
- Słownik wiedzy o mediach*. Red. Edward Chudziński. Warszawa–Bielsko-Biała: Park, 2007.
- Sobór Watykański II. „Dekret o działalności misyjnej Kościoła.” Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*. Poznań: Pallottinum, 2002. 433-471.
- Sobór Watykański II. „Konstytucja dogmatyczna o Kościele.” Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*. Poznań: Pallottinum, 2002. 5-75.

MARCIN WRZOS OMI (ur. 1977 r.), prezbiter, misjonarz oblat Maryi Niepokalanej, doktor teologii o specjalności misjologia i teologia środków społecznego przekazu (UKSW, 2013). Ukończył studia z zakresu nauk politycznych i dziennikarstwa (2008) oraz polonistyki (2016). Autor artykułów dotyczących misji w środkach społecznego przekazu i wykorzystania środków społecznego przekazu na misjach. Bada obecność Kościoła w Internecie. Autor czterech książek: *Polskie czasopisma misyjne po II wojnie światowej. Studium misjologiczno-prasoznawcze*, *Bibliografia polskich czasopism misyjnych. Lata 1945-2013*, *Główne idee teologiczne, historia i funkcje oblackiego czasopiśmiennictwa misyjnego w Polsce (1926-2016)* oraz redaktor *Oblates missionary press in Europe*. Jest pracownikiem nietatowym Wydziałów Teologicznych UAM i USz. Redaktor naczelny „Misyjnych Dróg” i portalu internetowego www.misyjne.pl.

SERGIUSZ ANOSZKO

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Wydział Teologiczny

Powołanie i przygotowanie do służby misyjnej wiernych Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich (mormonów)

Dosyć często na ulicach naszych miast można spotkać schludnie ubranych, młodych ludzi obojga płci, z czarnymi plakietkami na koszulkach, którzy w różnoraki sposób (pomoc humanitarna, wsparcie społeczne, kursy języka angielskiego) angażują się na rzecz prozelityzmu dla swej wspólnoty eklezjalnej. Ludzie ci mają poszukiwać osób nienależących do ich grupy wyznaniowej, nawiązywać z nimi kontakt i nauczać je, dopóki nowicjusze – w idealnym, ich zdaniem, scenariuszu – nie zostaną ochrzczeni (Trigeaud 280). Są to przedstawiciele parachrześcijańskiego, nowego ruchu religijnego, który zrodził się w Ameryce Północnej jeszcze w XIX w. i który znany jest pod nazwą Kościół Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich (ang. *the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, LDS Church*), częstokroć także skróto-wo określane jako Kościół mormonów¹. Na całym świecie jest obecnie ponad 16 mln milionów wierzących Kościoła LDS; to czwarty co do liczebności związek wyznaniowy w USA, z ponad sześcioma milionami członków (nieco ponad 1,6% amerykańskiej populacji), po katolikach, południowych baptytach i metodystach (Dollahite 125; Hawley 161-162; Chaves i Eagle 2015, 3). Na oficjalnej stronie Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich

¹ Wyznawcy tego związku religijnego raczej nie używają wobec siebie nazwy: „Kościół mormonów”. Nie nazywają też siebie mormonami, uważając to za zniekształcenie ich prawdziwej tożsamości. W *Księdze Mormona*, którą w tej społeczności, wraz z *Perłą Wielkiej Wartości* oraz *Naukami i Przymierzem*, uznaje się za dodatkową – oprócz Biblii – księgę natchnioną, jest wprost powiedziane, że w 1838 r. prorok Joseph Smith otrzymał objawienie dotyczące przywrócenia prawdziwego Kościoła Jezusowego. Członkowie Kościoła często nazywają siebie Świętymi w Dniach Ostatnich lub Świętymi. Mimo iż słowa: *mormoni* lub *mormoński* nadal pojawiają się w takich zwrotach, jak np. Mormoński Chór Tabernakulum, są również używane w odniesieniu do misjonarzy tego Kościoła, nazywanych mormońskimi pionierami (Bushman XIII).

podana jest informacja o tym, że społeczność wiernych Kościoła w Polsce wynosi 1983 członków, natomiast według danych z ostatniego raportu GUS, w 2014 r. było ich w RP 1598, mimo iż w 2011 r. przynależność do tego Kościoła, na podstawie danych pochodzących z Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań, zadeklarowało jedynie 255 osób (Cieciela 138).

W kwietniu 2018 r., w mieście Salt Lake City, podczas dorocznej konferencji Kościoła przedstawiony został raport zawierający m.in. dane dotyczące stanu misji i liczby misjonarzy posługujących na całym świecie. Analizując owe dane, śmiało można stwierdzić, że Kościół LDS jest jednym z najbardziej aktywnych spośród istniejących związków wyznaniowych, jeśli chodzi o prowadzenie misji: pod koniec 2017 r. w świecie było 421 misji mormońskich, 67 049 misjonarzy pełnoetatowych i 36 172 misjonarzy posługujących w niepełnym wymiarze godzin (*Statistical Report, 2017* 119); od momentu założenia Kościoła (1830) ponad 600 tys. pełnoetatowych misjonarzy poświęciło się głoszeniu Słowa (Shepherd i Shepherd 1998, 9).

Większość z tych, których spotykamy na ulicach, to młodzi, samotni (nie założyli jeszcze własnej rodziny), mężczyźni lub kobiety; rzeczywiście, zdarzają się też misjonarze starsi wiekiem, ale są to zazwyczaj mormońskie małżeństwa emerytów, dla których istnieją specjalne przewodniki przygotowania do misji (Wilson 2017); oddzielne książeczki przeznaczone są także dla dziewcząt-misjonarek (Dymock 2013). Około 80% misjonarzy mormońskich to młodzi mężczyźni, blisko 13% to dziewczęta po 21. roku życia, a zaledwie 7% to starsi wiekiem, dorośli członkowie społeczności Kościoła (Hansen 3). Pionierzy udają się z misją zwykle daleko od rodzinnych stron, a więc w ramach zadań przed wyjazdem na misję muszą nauczyć się nowego języka w ośrodku szkoleniowym dla misjonarzy. Wierni, których misyjna posługa trwa dwa lata (młodzież męska), 18 miesięcy (młodzież żeńska) lub od roku do trzech (starsze pary), zazwyczaj nie wybierają ani kraju – celu misji, ani też języka, którego będą się uczyć (Pope 235). Kościół bardzo zachęca do wyjazdu na misję, aczkolwiek nie jest to obowiązkowe, gdyż wiąże się to z okazałymi kosztami: wspólnota wiernych nie finansuje takiej wędrowności ani pobytu misjonarzy na obczyźnie. Ponadto misjonarze nie pobierają żadnego wynagrodzenia za swoją pracę; wszystko ma być opłacone z własnej kieszeni przez młodych pionierów lub z rodzinnych środków, co również ma miejsce, ale rzadziej (Livsey 411-412).

Liczni mormońscy nastolatki zaczynają odkładać pieniądze na swój przyszły wyjazd misyjny, mając zaledwie kilkanaście lat: „zaoszczędź pieniądze na misję, rower, domek dla lalek ... lub samochód” – zachęca się młodych wyznawców w jednym z kościelnych poradników rodzinnych (Ashton 6). Gwoli uczciwości, należy dopowiedzieć, że, rzeczywiście, istnieje instytucja Generalnego Funduszu Misyjnego, niemniej jednak, jako że misja jest aktem

dobrowolnym, misjonarze wspierają swoimi osobistymi oszczędnościami służbę Bogu i ludzkości (Evans; Lauritsen 94).

Rodzi się więc pytanie: w jaki sposób i co konkretnie popycha tych młodych ludzi do niesienia Ewangelii osobom, które nie znają jeszcze przesłania *Księgi Mormona*? Co skłania nastolatków do codziennego w ciągu dwóch lat, kilkugodzinnego studiowania Pism, uczestniczenia w nabożeństwach i nawracania innych na swoją wiarę przy jednoczesnej, głębokiej izolacji oraz odseparowaniu od rodziny i przyjaciół: każdego roku misjonarz może tylko dwukrotnie zadzwonić do domu – w Dniu Matki i Boże Narodzenie, a maile można wysyłać jedynie za pośrednictwem wewnętrznego serwisu internetowego ich Kościoła (Neff 51; Tanner 128). W poniższym tekście spróbujemy skupić się na kwestii powołania i przygotowania się do służby misyjnej w społeczności wiernych Kościoła LDS – jednej z najbardziej dynamicznie i prężnie rozwijających się denominacji współczesnej sceny religijnej.

1. Pragnienie a imperatyw misyjny: decydując się na bycie misjonarzem

1.1. Misja jako własny wybór

Wierni Kościoła, zwłaszcza młoda generacja, nieustannie są zachęcani do naśladowania Jezusa Chrystusa, dla którego celem pobytu na ziemi, według jednego z członków Kworum Dwunastu Apostołów², a obecnie prezydenta Kościoła – były dwa wyzwania: misja i służba (Nelson 20). Powołując się na obraz Helamana³, misjonarzy mormońskich często porównuje się do „młodych, niezwykle odważnych, silnych i dzielnych, na których we wszystkim można polegać” (*Księga Mormona*: Al. 53:20).

Dla wielu wyznawców tej grupy religijnej podjęcie decyzji o wyjeździe na misję jest względnie łatwe, gdyż pochodząc z rodziny o korzeniach mormońskich, nierzadko mają przed oczyma przykład kogoś z rodziców lub rodzeństwa, przyjaciela lub krewnego, kto wyruszył na misję. W innym przypadku, jeśli ktoś przystąpił do wspólnoty w sposób świadomy, bez dziedziczenia tradycji re-

² Kworum Dwunastu Apostołów – gremialne ciało kierownicze Kościoła, drugi co do ważności organ zarządzający, składający się ze „specjalnych świadków Jezusa Chrystusa”, którzy kierują sprawami społeczności wiernych, ponieważ mają wszystkie klucze królestwa Bożego na ziemi. Senior apostoł jest prezydentem Kościoła; wraz z dwoma sekretarzami pomocnikami stanowią oni Pierwsze Prezydium – najwyższy organ zarządzający Kościołem (Jakubowski 334; Potz 161, 220).

³ Helaman, zgodnie z *Księgą Mormona* (druga część *Księgi Almy*) był najstarszym synem Almy Młodszego, a zarazem prorokiem i żołnierzem Nefitów, którzy żyli około I w. przed Chr. W teologii mormońskiej jest szczególnie znany i czczony, gdyż poprowadził do bitwy wojsko składające się z dwóch tysięcy mężczyzn, których nazwał swoimi synami.

ligijnej we własnym domu rodzinnym, i tak będzie wiedział, że z ukończeniem 19. roku życia pojawia się piękna możliwość służby Jezusowi i Kościołowi. Służba misyjna w sposób istotny różni się od innych form posługiwania w tym Kościele, ponieważ wypełniona jest symboliką religijną, interakcją z ludźmi, kontemplacją, i zarazem ma zastosowanie praktyczne (Hoffmann 168).

Należy pamiętać, że osoba decydująca się na taki wyjazd jest zazwyczaj bardzo młoda, a więc w tym wieku może mieć inne priorytety: miłość, studia i karierę zawodową, sport lub zwykłe życie rodzinne w gronie bliskich i przyjaciół, co jest całkiem normalne dla nastolatków. Niemniej jednak służby misyjnej, zwłaszcza ze strony chłopców, oczekuje się niemalże jak rytuału przejścia, który ma szczególnie przyczynić się nie tylko do kontynuowania tradycji rodzinnej i wspólnotowej, lecz także wprowadzić nowicjusza do grona Świętych, jak niekiedy nazywają siebie mormoni (van Genep 36).

Misja daje wyznawcom, poza poczuciem akceptacji przez wspólnotę współwyznawców, także palące uczucie błogosławieństwa, które nieodzwonnie udzielone zostanie misjonarzowi i jego rodzinie (Smith 10). Do młodości kierowany jest apel o podjęcie takiej decyzji jak najwcześniej, gdyż później może być ona zdecydowanie utrudniona okolicznościami życia, a właściwa decyzja i tak nie zapadnie.

1.2. Misja jako antycypacja pryncypiów wspólnoty wiernych

O czym już wyżej wspomniano, w Kościele LDS oczekuje się od każdego młodego mężczyzny decyzji dotyczącej posługi misyjnej. W sposób szczególny to oczekiwanie zostało sformułowane za czasów Spencera W. Kimballa (1895-1985; kadencja 1973-1985), 12. prezydenta Kościoła Spencera. Choć powołanie do służby misyjnej we wspólnocie naśladowców doktryny Josepha Smitha było czymś typowym także w poprzednich latach, do czego przekonywano już pierwszych krzewicieli wiary mormońskiej, przemówienie prezydenta Kimballa z kwietnia 1974 r., na seminarium przedstawicieli regionalnych, stało się punktem wyjściowym aktywizacji i rozwoju ruchu misyjnego we współczesnym Kościele Jezusa Chrystusa. Wówczas to prezydent Kimball zacytował urywek *Nauk i Przymierzy* (ze zbioru fragmentów z historii Kościoła i objawień) wiernym tej społeczności: „I choćbyś się trudził przez wszystkie swoje dni, głosząc pokutę temu ludowi i przywiódł do mnie zaledwie jedną duszę, jakże wielka będzie twoja radość z nią w królestwie mojego Ojca!” (*Nauki i Przymierza* 18:15).

Przemówienie lidera eklezjalnego miało ambiwalentną strukturę, a jednak spowodowało wzrost powołań misyjnych oraz, w konsekwencji, zwiększenie liczby placówek misyjnych wraz ze wzmocnioną ekspansją religijną w całym

świecie. Wtedy słowa Kimballa głęboko zapadły w dusze wielu młodych mormonów:

Często zadaje się pytanie: czy program misyjny jest przymusem? Odpowiedź brzmi, oczywiście „Nie”. Każdy bowiem ma wolę postępowania. Pytanie brzmi: czy każdy młody człowiek ma spełnić misję? Odpowiedź Kościoła brzmi „Tak”, i odpowiedź Pana brzmi „Tak”. [...] Z pewnością, każdy mężczyzna ma wypełnić swoją misję tak, jak powinien płacić swoją dziesięcinę, tak jak powinien uczestniczyć w spotkaniach, tak jak powinien zachowywać swoje życie w czystości i wolne od brzydoty świata, planując niebiańskie małżeństwo w świątyni Pana (Jones 7; Kimball 86).

Dwunastoletnia kadencja Kimballa stała się prawdziwym przełomem na niwie misyjnej: liczba pełnoetatowych misjonarzy zwiększyła się z 17 258 w 1973 r. do 29 265 w 1985 r.; wzrost nieomal o 60%, natomiast liczba placówek misyjnych – ze 108 do 188 (Lythgoe 7). W latach 1960-1995 liczba misjonarzy pochodzących z USA wzrosła czterokrotnie: co trzeci mormoński mężczyzna w wieku pomiędzy 19. a 21. rokiem życia był pionierem; ta proporcja zauważalna jest również dzisiaj (Shepherd i Shepherd 1998, 9; Hansen 3). Historyczne przemówienie prezydenta Kimballa było na tyle ważne, że po jego śmierci właściwie każdy nowy prezydent Kościoła powtarzał jego wypowiedź o oczekiwaniu służby misyjnej od każdego młodego mormona. Następca Kimballa Ezra Taft Benson (1899-1994; kadencja 1985-1994), którego małżonka przed zamążpójściem była misjonarką na Hawajach, a jego trzy wnuczki pełnoetatowymi pionierkami misyjnymi, wręcz zniechęcał do każdej innej czynności oprócz służby misyjnej:

Pan chce, aby każdy młody człowiek spełnił służbę pełnoetatowej misji. [...] Nie możesz zrobić nic ważniejszego. Szkoła może czekać. Stypendia można odłożyć na później. Cele zawodowe można odłożyć na później. Tak, nawet małżeństwo w świątyni powinno poczekać, aż młody człowiek spełni honorową, pełnoetatową misję dla Pana (*Teachings of Presidents 2014* 280).

Podobne oczekiwania wobec młodzieży wyrażali kolejni prezydenci Kościoła: Howard W. Hunter (1907-1995; kadencja 1994-1995) i Gordon B. Hinckley (1910-2008; kadencja 1995-2008), którzy wzywając do służby misyjnej, zachęcali, żeby być przygotowanym i nie bać się; polecali postrzeganie służby misyjnej jako dziesięciny, która będzie procentować w pierwszych 20 latach życia (*Teachings of Presidents 2015* 130; Bassett 154). Na temat obowiązku służby misjonarskiej dla każdego kapłana przed obliczem Pana⁴

⁴ Według mormońskiej doktryny każdy mężczyzna–członek Kościoła jest kapłanem (Vojtíšek 55).

mówił także 16. Prezydent Kościoła Thomas S. Monson (1927-2018; kadencja 2008-2018), zmarły w styczniu 2018 r. (Monson 4).

Intryguje to, że każdy prezydent Kościoła sugestywnie podkreślał, iż dla mormońskich dziewcząt służba na misjach stanowi pożądaną opcję, ale nie obowiązek, ponieważ preferowaną funkcją jest życie rodzinne (Hoffman 168). Piętnasty Prezydent Kościoła Gordon B. Hinckley wprost mówił, że „młode siostry nie są zobowiązane do uczestniczenia w misjach. Nie powinny czuć, iż mają obowiązek porównywalny do obowiązków młodych mężczyzn” (Bassett 177). Aczkolwiek, mimo iż kobiety nie mają tej samej odpowiedzialności jak mężczyźni z racji braku godności kapłańskiej, w razie chęci służenia jako misjonarki też są mile widziane wśród pionierów (Smith 12). Potwierdza to chociażby trzydniowe seminarium dla prezydentów misji, które się odbyło pod koniec czerwca 2018 r. w Provo (stan Utah), gdzie obecnych było 112 par małżeńskich z 23 państw. Urzędujący Prezydent Nelson nazwał misjonarzy siłą napędową następnego pokolenia, a misję najbezpieczniejszym miejscem na ziemi w czasie ich służby (Weaver).

Można powiedzieć, że decyzja o podjęciu służby misyjnej wynika z osobistego rozeznania duchowego każdego z członków wspólnoty Kościoła LDS, zatem pragnienie służenia jest naturalną konsekwencją ich dojrzałego nawrócenia, godności i przygotowania do przyszłego życia sakramentalnego w grupie popleczników, a także repliką na oczekiwanie od członka Kościoła, zwłaszcza od młodego mężczyzny, gotowości do udzielenia odpowiedzi na wołanie Pana. Jest to gotowość skutkująca zaspokojeniem duchowego głodu (por. Am 8,11), który złagodzić mogą mormońscy misjonarze. Misjonarz ma zrozumieć owo poczucie głodu, udając się tam, dokąd Pan go poprowadzi w celu doprowadzenia dusz do Chrystusa (Smith 16).

2. Elementarz przygotowania misyjnego młodzieży mormońskiej

Doktryna mormońska „prezentuje” młodym potencjalnym misjonarzom wiele powodów udania się na misje: może to być prośba kogoś z kapłanów-proroków, może to być miłość do Pana lub pragnienie niesienia Ewangelii bliźnim; bez znaczenia jest to, jaka jest wspomniana motywacja, ważne jest natomiast to, żeby pionier był odpowiednio do misji przygotowany. Zgodnie z nauczaniem Kościoła LDS każdy misjonarz, będąc pokornym sługą Pana, jest narzędziem w Jego ręku, ponieważ głosi i jednocześnie buduje królestwo Jezusa Chrystusa: „Pan rozpaczliwie potrzebuje cię w budowaniu swego królestwa” (Ballard 7). Dlatego więcej uwagi poświęca się nie tyle samemu procesowi powołania, co jest istotne dla konkretnej osoby, ile raczej przebiegowi przygotowawczemu spodziewanego głosiciela objawienia (udzielnego

Josephowi Smithowi). Mormoni są przekonani, że właściwie to nawet nie misjonarz poucza we własnym imieniu, lecz Duch, gdyż tylko wtedy krzewiona doktryna dotknie swoją mocą ludzkie serca (*Missionary Preparation* 31).

Przygotowanie do służby misyjnej w Kościele Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich generalnie może dzielić się na trzy zasadnicze części: fizyczne, umysłowe i emocjonalne (Salazar 90), ponieważ Panu należy służyć „całym sercem, mocą, umysłem i siłą” (*Nauki i Przymierza* 4:2). Warto poświęcić kilka słów każdemu z tych „fragmentów” misyjnego *preludium*.

2.1. Podwaliny przygotowania misyjnego

Potencjalny pionier przed zgromadzeniem i następnie złożeniem w biurze kościelnym dokumentów koniecznych do otrzymania pozwolenia na wyjazd musi przejść długi i żmudny okres przygotowania duchowego i fizycznego. Chyba nie będzie odkrywcze stwierdzenie, że przygotowanie duchowe obejmuje studiowanie Pism: może ono mieć formę osobistej nauki, sięgnięcia po pomoc natury katechetycznej ze strony członków rodziny lub lektury wśród podobnych zapaleńców z grona wiernych (Miller 759). Ponadto ważnym składnikiem jest modlitwa, gdyż dzięki niej i mocy Ducha można poznać prawdziwość Pism (*Księga Mormona*: Moro. 10:4). Oprócz Biblii nieodzownym elementem studiów jest przeczytanie *Księgi Mormona*, ponieważ, jak wierzą mormoni, właśnie tam znajduje się świadectwo o prawdziwości przesłania Pana, jak również uzasadnienie racji istnienia Kościoła LDS (Jakubowski 322-323). Procentowo *Księga Mormona* w ogólnym systemie wiedzy i studiów nad tekstami natchnionymi zajmuje aż 75%, natomiast, jeżeli wziąć pod uwagę różnego rodzaju podręczniki i pomoce katechetyczne, w tym misjonarskie, treści w nich zawarte opierają się na wspomnianym dziele już w 85% (Whitefield 26).

Księga Mormona znajduje się w centrum pracy misjonarskiej od czasu, kiedy Ewangelia została przywrócona przez Proroka Josepha. Codziennie używamy jej w pracy misjonarskiej. Jednym z powodów, dla których *Księga Mormona* stanowi kluczowe narzędzie w pracy misjonarskiej, jest to, że *Księga Mormona* jest świadectwem o Jezusie Chrystusie. [...] celem tej księgi jest pokazanie, jak wielkie rzeczy Pan uczynił dla Swojego ludu, aby pomóc mu zrozumieć, że przymierza, które Pan zawarł ze Swoim ludem, nadal pozostają w mocy, i aby przekonać wszystkich ludzi, że powinni przyjść do Chrystusa (Eyring 6, 8).

Gwoli uczciwości należy dopowiedzieć, że nawet w społeczności mormońskiej, gdzie Biblia, wydawałoby się, nie zajmuje tak istotnego miejsca

w przygotowaniu do posługiwania na misjach, jak to jest chociażby w tradycji katolickiej (Madej 3-4), ukazała się ostatnio pozycja zatytułowana *Wersety biblijne, o których powinien wiedzieć każdy udany misjonarz w LDS* (Grant 2018). Oczywiście podobne publikacje mogą być rozpatrywane przez katolickiego teologa z przymrużeniem oka, ponieważ mormoni korzystają z Pisma Świętego jedynie w sposób instrumentalny, kiedy służy im ono do uzasadnienia ich doktryny, niemniej jednak nie należy zupełnie bagatelizować tych prób powołania się na tekst natchniony: komuś może wydać się dziwne, ale mormońskie podejście do interpretacji Biblii jest bliższe mimo wszystko katolicyzmowi aniżeli protestantyzmowi (Barlow 129).

Już od najmłodszych lat zaleca się mormonom rozpoczęcie przygotowania fizycznego: jak najszybciej należy zatroszczyć się o pojawienie się odpowiedniej sumy pieniędzy w skarbnicy czy nawet na koncie bankowym; oczywiście należy pamiętać też o konieczności spłacenia dziesięciny na rzecz Kościoła (Myers 45; Neff 59), a resztę można zagospodarować we własnym zakresie.

2.2. Proces aplikacji i wezwanie do misji

Do bycia misjonarzem nie wystarcza jedynie chęć i misyjny zapał; istnieją jeszcze pewne uregulowania natury eklezjalnej. I tak przed wyjazdem, około 4 miesiące przed planowaną datą podróży, należy umówić się na spotkanie ze swoim biskupem lub prezydentem palika⁵, rozpoczynając tym samym proces bezpośredniego aplikowania. Na władzy miejscowej kongregacji spoczywa obowiązek wyjaśnienia nastolatkom procesu przebiegu aplikacji na misje (Hall i Lieber 2003, 151). Po pierwszej rozmowie z biskupem, który powinien upewnić się co do autentyczności chęci bycia misjonarzem i zdolności do pełnienia tej posługi, należy udać się do lekarza i dentysty, żeby być pewnym swoich sił fizycznych, istotnych w owej misyjnej posłudze. Wizyty te nie są *pro forma*, gdyż Kościół oczekuje od potencjalnego misjonarza wypełnienia specjalnie przygotowanych druczków i formularzy medycznych, a więc młodzi muszą bardzo poważnie podejść do tej sprawy nie tyle ze względu na kwestie zdrowotne (choć kwestionariusz zawiera około 50 możliwych schorzeń), ile raczej z powodów administracyjnych (Ashton i Ashton 2012, 192).

⁵ Pod względem administracyjno-eklezjalnym każdy członek Kościoła LDS należy do okręgu lub gminy (ang. *ward, branch*). Świecki przywódca nazywany jest biskupem i służy społecznie na tym stanowisku. Palik (ang. *stake*) przypomina katolicką diecezję, a jego świeckim przywódcą jest prezydent, posługujący na tym stanowisku jako wolontariusz. Prezydent palika nadzoruje kościelne programy w konkretnym geograficznym obszarze, składającym się z okręgów, czuwa więc nad działaniami biskupów i przywódców okręgów (*Handbook 2* 120-122).

Skutkiem wizyty u lekarza jest sprawozdanie, wypełnione na specjalnym druku *Ocena stanu zdrowia lekarza dla przyszłego misjonarza*, w którym lekarz wskazuje, na podstawie przeglądu historii potencjalnego pioniera, osobistej rozmowy, badania lekarskiego i sprawdzenia wyników badań laboratoryjnych, jeden z pięciu poziomów aktywności ewentualnego misjonarza – od A do E. W razie zaistnienia choroby lub pogorszenia stanu zdrowia (podczas pobytu na placówce) misjonarze zawsze kontaktują się ze swoimi chorymi współbraćmi, przychodzą do nich, wspólnie się modlą (Johnston Taylor 189). Zdarza się, że już w czasie posługi niektórzy misjonarze z powodu problemów medycznych, psychicznych lub adaptacyjnych wracają do domu przed zakończeniem terminu służby, co niekiedy staje się powodem do stygmatyzowania i niesprawiedliwego osądzania tychże osób przez współwyznawców (Doty *et al.* 34).

Oprócz dokumentów od lekarza misjonarz powinien załączyć do swojego wniosku: rekomendacje misyjne, charakterystykę swoich liderów religijnych, opis (listę) zdolności wraz z ewidencją edukacyjną, informacje dotyczące swego ubezpieczenia. Członek Kościoła zaznacza w tym wniosku, jakimi językami się posługuje, jakich języków chciałby się nauczyć, a nawet jakiej narodowości są jego przodkowie (Wollin 316). Jeśli ma doświadczenie zawodowe, odbył służbę w wojsku, ma osiągnięcia i umiejętności specjalne bądź jeszcze inne kompetencje, również taką informację umieszcza we wniosku (Smith 26).

Wpisuje w nim także dane na temat źródła finansowania swojego przyszłego wyjazdu, z dokładnym opisem tego, ile pieniędzy posiada oraz jaką sumę otrzyma od rodziny, wspólnoty lub innych osób. Obecnie w Kościele LDS przyjęte jest, że misjonarzowi ma wystarczyć około \$400 miesięcznie – jest to swoista, minimalna kwota na utrzymanie (Wollin 315); zatem pełnoetatowa, dwuletnia misja młodych mężczyzn będzie kosztować niemal \$10 000. Wniosek podpisywany jest przez osobę wnioskującą i jej rodziców, gdyż ci ostatni są odpowiedzialni za przygotowanie swoich dzieci do chrztu, kapłaństwa, misji oraz sakramentów (Hales 8). Na rodzicach spoczywają także dość prozaiczne obowiązki, mianowicie nauka gotowania, prania, prasowania, szycia, mądrego rozporządzenia pieniędzmi, jak również przygotowanie dzieci do jedzenia szerokiej gamy produktów spożywczych (Uda 178).

Proces aplikacji kończy się wypełnieniem odpowiednich papierów, koniecznych do wyjazdu za granicę, i wysłaniem swojego zdjęcia. Wszystkie dokumenty ma do wglądu biskup lub prezydent palika, z którym trzeba umówić się na kolejne spotkanie; kiedy skończy się okres posługi misyjnej, pionier odbywa spotkanie z biskupem lub prezydentem palika okręgu, do którego był wysyłany (Lauritsen 94). Nadzorujący sprawę kapłan przeprowadza z kandydatem rozmowę, aby upewnić się co do godności pioniera, jego zdolności do

służby oraz zdolności do dawania świadectwa o Zbawicielu i przywróconej Ewangeli w Kościele LDS. Następnie biskup i prezydent palika wykonują własną część aplikacji, składając konieczne, pisemne zalecenia, dotyczące przyszłej służby misjonarza, po czym wniosek wysyłany jest do głównej siedziby Kościoła, coraz częściej drogą elektroniczną. Cotygodniowo do tej siedziby, mieszczącej się w Salt Lake City, napływa 500-800 takich zgłoszeń.

Wniosek trafia do Kworum Dwunastu Apostołów, którego każdy członek przydziela poszczególnym kandydatom, z upoważnienia prezydenta Kościoła, konkretny obszar misyjny. Zgodnie z przekonaniem i oficjalną nauką Kościoła to nie apostoł z grona Dwunastu, lecz jedynie Bóg wzywa konkretnego młodzieńca na misje i tylko On wie, dokąd tamten powinien udać się, by głosić słowo Boże (Read 75). Misjonarze wysyłani są wyłącznie do krajów, których rządy zezwalają na działalność Kościoła. Po pewnym czasie, dwóch lub czterech tygodniach, wnioskująca osoba otrzymuje kopertę z aprobatą chęci wyjazdu, tzw. wezwanie do misji (ang. *mission call*). Oprócz zwykłej formalności list zawiera także pakiet ze wskazaniem daty zgłoszenia się do Centrum Szkolenia Misjonarzy (ang. *Missionary Training Center, MTC*)⁶, spis konkretnych przedmiotów, które należy zabrać ze sobą, i dodatkowe informacje.

Misjonarz powinien zaakceptować miejsce swego posłania, ponieważ składając wniosek, zaznacza, że jest gotowy służyć dla Pana, dokądkolwiek On pośle go przez swojego żywego proroka⁷. Mormoni są ponadto przekonani, że dzięki powołaniu i wiernemu służeniu Panu zyskują, wraz ze swymi rodzinami, błogosławieństwo Najwyższego. Posyłani jak apostołowie (Mk 6,7), dwaj misjonarze mormońscy pracują zwykle razem 3-6 miesięcy, po czym towarzyszy misyjny, zawsze tej samej płci, wysyłany jest do innej części okręgu, a zastępuje go nowo przysłana osoba, co pomaga, uważają mormoni, podtrzymać świeżość posługi i zapał misyjny (Lauritsen 93-94).

3. Ostatnia prosta:

pomiędzy wezwaniem misyjnym a wyjazdem na misje

W życiu wiernych mormońskiej społeczności bardzo ważną rolę odgrywają świątynie i udzielane w nich sakramenty (Davies 199). Eklezjologia Kościo-

⁶ Za prekursora MTC uznawana jest *Szkoła Proroków*, zorganizowana w 1833 r. w miejscowości Kirtland (stan Ohio) przez J. Smitha. Zajęcia głównie skupiały się wokół tematyki rodzącej się mormońskiej teologii prorocत्व, a nie na pracy misyjnej. Dopiero po 1925 r. można stwierdzić pojawienie się instytucjonalnych struktur przygotowania misjonarzy mormońskich (Shepherd i Shepherd 1998, 47).

⁷ Według doktryny Kościoła Jezusa Chrystusa każdorazowo wybrany, urzędujący prezydent jest jednocześnie żywym Prorokiem (Campbell i Green i Monson 2014, 55).

ła LDS nadaje świątyniom fundamentalne miejsce w życiu sakramentalnym wiernego, gdyż każda z nich pełni funkcję bramy do życia wiecznego. Świątynia zdecydowanie różni się od zwykłych kaplic mormońskich, ponieważ jest ona czymś w rodzaju *domus Dei*, natomiast kaplica to jedynie *domus ecclesiae* – miejsce zebrań kongregacji wiernych, bez obecności jakiejś transcendencji, większej tajemnicy. Świątynia jest także przestrzenią, w której dokonuje się przypuszczalnie jeden z najważniejszych rytuałów w życiu wiernego: ceremonia obdarowania (ang. *endowment*) wiedzą i zrozumieniem zasad Ewangelii; ma wtedy miejsce całkowite oddanie się i poświęcenie woli Boga (Buerger 75-76; Davis 63-66).

Nieprzypadkowo pionierzy, zanim wyjadą na misję, udają się do świątyni, żeby przystąpić do ceremonii obdarowania, która, jak wierzą mormoni, daje im wiedzę, moc oraz ochronę na czas ich posługi. Często jest to pierwszy rytuał świątynny, w którym uczestniczą wierni; wówczas też zaczynają nosić specjalną, białą, świątynną bieliznę (Tanner 128). Jest to właściwie ostatni krok przed wyjazdem na kilkutygodniowe szkolenie do Centrum Misjonarzy, po którym nastąpi długo oczekiwana praca w terenie.

3.1. Pakiet wezwania do misji

Po upływie paru tygodni od złożenia wniosku kandydat otrzymuje z Salt Lake City pakiet przyszłego misjonarza. Zasadniczo jest to komplet kilku dokumentów:

- list-wezwanie proroka-prezydenta
- list-powitanie prezydenta wyznaczonej misji
- list kierownika Centrum Szkolenia Misjonarzy
- ogólne instrukcje, w tym dotyczące ubioru i przedmiotów zabieranych na wyjazd (Smith 36).

List-wezwanie zawiera podstawową informację: dokąd pionier jest wysyłany, w jakim języku będzie głosił Słowo oraz kiedy ma udać się do MTC. Ponadto wezwanie zawiera sformułowany cel misyjny: „zaprosić innych do przyścia do Chrystusa, pomagając im otrzymać przywróconą Ewangelię poprzez wiarę w Jezusa Chrystusa i Jego Zadośćuczynienie, pokutę, chrzest, otrzymanie daru Ducha Świętego i trwanie do końca” (Whitefield 32; Salazar 119). Poza tym prorok, zwracając się do misjonarza, prosi go o bycie godnym i przypomnienie sobie błogosławieństw wiernej służby misjonarskiej. Na końcu listu-wezwania znajduje się prośba o przesłanie listu akceptacyjnego oraz umieszczony jest podpis prezydenta.

Drugi ważny element pakietu misjonarza stanowi powitanie prezydenta przyszej misji wraz z materiałem orientacyjnym, dotyczącym terenu i okoliczności, w których wypadło nieść posługę. Powitanie to zawiera również słowa wdzięczności za chęć podjęcia tak szlachetnego zadania, włączenia się w największą sprawę na świecie, i gratulacje. W liście tym znajduje się także zachęta do dalszego studiowania Pism i formacji duchowej, ponieważ misjonarz Kościoła LDS uważany jest za Chrystusowego ambasadora (Bassett 154). Prezydent misji może mieć również pewne szczegółowe zalecenia wynikające ze specyfiki przyszelego miejsca posługiwania.

Wdzięczność za posługę misyjną zawiera także list gratulacyjny kierownika MTC. Ów list jest bardzo konkretny, gdyż znajduje się w nim określona informacja, która dotyczy adresu jednego z 15 istniejących obecnie centrów szkoleniowych⁸, gdzie ma przebiegać ostatnia faza przygotowania przed wyjazdem na misje (Tanner 128), jak również podany jest przypisany, konkretny adres e-mail, z którego pionier będzie korzystał w trakcie całego swego pobytu na placówce; są też tutaj podane numery telefonów i adresy stron internetowych z dodatkową informacją oraz czas rozpoczęcia pobytu w centrum i opis transportu do niego.

Ogólne instrukcje są istotne, gdyż po przekroczeniu progu MTC misjonarz już nie zobaczy swoich bliskich i przyjaciół, dopóki jego misja nie dobiegnie końca. Będzie tutaj umieszczona także wzmianka o dalszym przygotowaniu duchowym, studiowaniu Pism, szczególnie *Księgi Mormona*, oraz przypomnienie o udaniu się do świątyni w celu uczestniczenia w ceremonii obdarowania wraz z uzyskaniem patriarchalnego błogosławieństwa⁹, jeżeli pionier jeszcze go nie ma: błogosławieństwo to zazwyczaj uzyskuje się pomiędzy 16. a 19. rokiem życia (Uda 18, 178). Intryguje zalecenie wiernym odpowiedniego ubioru i fryzury: fryzura misjonarza mormońskiego jest ściśle opisana, a wymaganie to dotyczy obu płci. Na stronach internetowych rozmieszczone są zdjęcia z właściwym uczesaniem i przykładami tego, jak nie należy prezentować się wśród ludzi (Duffy 116-117, 139; Kirby i Bagley 1999, 97-98).

⁸ Obecnie największe Centrum Szkolenia Misjonarzy mormonów znajduje się w miejscowości Provo (stan Utah); pozostałych 14 usytuowanych jest: w Anglii, Argentynie, Brazylii, Chile, na Dominikanie, Filipinach, w Ghanie, Gwatemali, Hiszpanii, Kolumbii, Meksyku, Nowej Zelandii, Peru i Południowej Afryce.

⁹ Patriarcha to urząd w obrębie Kapłaństwa Melchizedeka – wyższego z dwóch poziomów kapłaństwa w Kościele LDS, nadawanego wiernym płci męskiej, którzy ukończyli 18. rok życia. Powołaniem patriarchy jest udzielanie godnym członkom Kościoła specjalnych błogosławieństw i osobistej rady od Boga. Patriarcha kładzie swoje ręce na głowie osoby otrzymującej błogosławieństwo i wypowiada słowa, które otrzymuje poprzez boskie objawienie. Słowa błogosławieństwa są spisywane, aby osoba otrzymująca je mogła uzyskać pisemną kopię w celu studiowania jego treści przez całe swoje życie. Kościół zachowuje również kopię błogosławieństwa na wypadek jego zgubienia (Gaskill 2018; Brough i Grassley 2008).

Młodzi mężczyźni mają codziennie się golić, a noszenie biżuterii, tatuaże czy przekłuwanie twarzy i ciała niedozwolone są w przypadku reprezentantów obojga płci (*Missionary Handbook* 11).

3.2. Inicjacja pionierów mormońskich: Centrum Szkolenia Misjonarzy

Pierwsze takie centrum powstało w 1961 r. w Provo obok kampusu Uniwersytetu Brigham Younga; obecnie Centrum w Provo może jednocześnie kształcić ponad 4000 misjonarzy; ponad 1200 lektorów uczy tutaj 55 języków (Wollin 316). Po centrach w São Paulo (1977) i stolicy Meksyku (1978) podobne ośrodki powstawały w kolejnych krajach, w tych miastach, gdzie istniały już świątynie mormońskie (Shepherd i Shepherd 1998, 45).

Obecnie kilkadziesiąt procent wszystkich misjonarzy mormońskich kształci się poza USA. W Centrum Szkolenia Misjonarzy (dalej: MTC) pionierzy przebywają przez okres od ośmiu do dwunastu tygodni, w zależności od poziomu trudności języka, którego mają się nauczyć; osoby niepotrzebujące szkoleń lingwistycznych spędzają w MTC jedynie trzy tygodnie (Smith 73). W tym czasie młodzież uczestniczy w zajęciach i lekcjach pięć dni w tygodniu, mając około sześciu godzin lekcyjnych codziennego lektoratu językowego. Wykładowcy zachęcają do udziału w tzw. *Speak Your Language program*, pozwalającym łatwiej wejść w komunikację ustną z nosicielami języka już w trakcie pobytu na placówce. W ramach przygotowania językowego przyszły misjonarz ma możliwość praktykowania swoich umiejętności lingwistycznych w towarzystwie *native-speakera* lub osoby płynnie mówiącej w danym języku. Niekiedy wywołuje to interesujący efekt: częstokroć już w czasie pobytu misjonarzowi owe wszystkie języki – ojczysty, angielski jako *lingua franca* dla Kościoła LDS oraz język terenu misyjnego, zaczynają się mieszać, co powoduje powstanie hybrydy językowej. I tak na przykład w Japonii, wśród misjonarzy mormońskich powstała odrębna gwara – *senkyoshigo*, zawierająca angielskie słowa funkcyjne w języku japońskim w ramach gramatyki języka angielskiego (Hansen 4).

Najbardziej popularnym językiem w gronie misjonarzy jest hiszpański, co tłumaczy się lokalizacją misji Kościoła LDS: już w latach 80. minionego stulecia mormoni pochodzenia meksykańskiego byli drugą narodowością po Amerykanach, a pod koniec XX w. 38% wyznawców doktryny Josepha Smitha pochodziło z Ameryki Łacińskiej; spośród 20 krajów z największą liczbą mormonów 13 przypadowało na ten sam region (Bushman 71). W Ameryce Południowej obecnie istnieją 94 misje – 22% wszystkich misji Kościoła; jeśli do tego doliczy się Amerykę Centralną, procent znacznie wzrośnie. Jeżeli nadal dominować będzie aktualna tendencja, to już w 2020 r. większość mormonów

będzie Latynosami (Bryant *et al.* 769). Owe statystyki bazują zasadniczo na liczbie chrztów; stąd przyjmuje się, że liczba aktywnych członków Kościoła, regularnie uczęszczających na spotkania, płacących dziesięcinę i deklarujących swoją przynależność do społeczności mormońskiej, jest niższa (Grover 523).

Misjonarze nie tylko uczą się języka, ale również, w telegraficznym skrócie, przypominają sobie prawdy własnej wiary, którą w systematyczny i jasny sposób mają niebawem krzewić na misjach: przywrócenie Ewangelii Jezusa Chrystusa, plan Zbawienia, Dekalog wraz ze *Słowem mądrości* – przykazaniem szanowania ciała jako świątyni (*Nauki i Przymierza* 89: 1-21), sakramenty i czynności świątynne (Tanner 129-130; Shepherd i Shepherd 1998, 49). Nieodzownym elementem kształcenia są techniki werbunku i pozyskiwania (prozelityzm) nowych członków. Cały proces szkolenia mało przypomina studiowanie; jest to raczej mechanizm pozbawiony aspektu krytycznego myślenia i nastawiony na szybkie zapamiętywanie, połączony z recytacją tekstów natchnionych bez jakiegokolwiek ich analizy lub interpretacji (Shepherd i Shepherd 1998, 53-54).

Pobyt w MTC w istotny sposób różni się od zwykłego pobytu poza murami tych ośrodków. Studentowi zostaje przydzielona towarzysząca mu osoba, z którą przyszły misjonarz będzie spędzał większość czasu i która zapewni mu ochronę przed „fizycznym niebezpieczeństwem, fałszywymi oskarżeniami i pokusami” (*Safeguards* 11). Kilkakrotnie w ciągu tygodnia młodzież ma możliwość chodzenia na siłownię, w niedzielę wszyscy udają się do świątyni, żeby potem odbyć kilka innych spotkań religijnych, jest także czas na zwykłą pracę, czyli jak określa się ją w MTC, na niebiańską usługę (ang. *celestial service*).

Warunki przebywania w MTC nakładają na młodzież znaczne ograniczenia: brak możliwości przyjmowania gości, brak osobistych telefonów do bliskich i znajomych, brak możliwości oglądania telewizji, słuchania muzyki rozrywkowej lub czytania czegokolwiek, co nie jest dozwolone przez władze MTC (Taggart 162). To wszystko ma służyć „oczyszczeniu serc” (*Nauki i Przymierza* 88:74) przyszłych misjonarzy, a zarazem antycypować pobyt na misjach, gdyż podobne realia będą obowiązywały także podczas posługi misjonarskiej. Dyscyplina moralna jest jednym z wyznaczników zachowania młodzieży mormońskiej, zarówno w MTC, jak też później na misjach, ponieważ „każdy musi być przekonany, że służba i poświęcenie dla dobra i szczęścia innych są o wiele lepsze niż uczynienie własnego komfortu” (Christofferson 107). Jednakże nie jest to więzienie o zaostrowym rygorze, więc misjonarz może korzystać z banku, fryzjera, księgarni, kawiarni, usług medycznych (Buhler 44).

Jeśli podejmie się próbę oddania w kilku słowach klimatu panującego w MTC, to należałoby powiedzieć, że misjonarz powinien ciężko pracować, być posłusznym i miłować bliźniego.

*

Bycie misjonarzem Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich jest, jak wierzą mormoni, wielkim błogosławieństwem i dla osoby podejmującej tę posługę, i dla ludzi, do których jest wysyłany. To czas duchowego wzrostu i dojrzałości w wierze dla członków Kościoła LDS. Mormoni wierzą, co zresztą wynika z *Zasad wiary*¹⁰, że każdy, kto naucza Ewangelii i odprawia obrzędy, jest powołany przez prorocstwo od Boga, reprezentuje w ten sposób Jezusa Chrystusa i Jego przywrócony Kościół. Z tak pojętej wiary – przygotowania wszystkich krajów na przyjscie Jezusa, który założy swoje Królestwo – wynika determinacja, z jaką, wbrew wielu trudnościom, mormoni wyruszają na misje.

CALLING AND PREPARATION FOR MISSIONARY SERVICE
IN THE LIFE OF BELIEVERS OF THE CHURCH OF JESUS CHRIST
OF LATTER-DAY SAINTS (MORMONS)

ABSTRACT

Serving on a mission is almost an indispensable part of the image of the adherents of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, commonly known as Mormons, *quasi-Christian* new religious movement. The next text attempts to analyse and take a closer look at the theme of calling and preparing for the ministry of being a missionary as an attribute of this Church that was founded by Joseph Smith. Starting from an upbringing in the family and social expectations of the Church's members through education in the Missionary Training Center, we can follow the vocation path and the creative process of the future Mormon missionary who preach the Gospel in various corners of the world. Missionary ministry is important in the life of each Mormon believer, even those who didn't serve as a missionary, because it leaves a lasting imprint and affects the minds of the members of this new religious group for the rest of their lives.

Keywords: missionaries; Missionary Training Center; mission call; Mormonism; pioneering; the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints

Słowa kluczowe: misjonarze; Centrum Szkolenia Misjonarzy; wezwanie do misji; mormonizm; pionierzy; Kościół Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich

¹⁰ *Zasady Wiary* – 13 krótkich stwierdzeń napisanych przez J. Smitha, podsumowujących niektóre z podstawowych doktryn Kościoła LDS.

BIBLIOGRAFIA

- Ashton, Joyce. Ashton, Dennis. *But If Not: The Compilation*. Springville: Cedar Fort, Inc., 2012.
- Ashton, Marvin J. *One for the Money: Guide to Family Finance*. Salt Lake City: Intellectual Reserve, Inc., 2006.
- Ballard, Russell M. *You – The Leaders in 1988* (Brigham Young University 1978 Speeches). Provo: Intellectual Reserve, Inc., 1978.
- Barlow, Philip L. *Mormons and the Bible: The Place of the Latter-day Saints in American Religion*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2013.
- Bassett, Douglas K. *Doctrinal Insights to the Book of Mormon. Volume Two: Jacob Through Alma*. Springville: Bonneville Books, 2007.
- Brough, R. Clayton. Grassley, Thomas W. *Understanding Patriarchal Blessings*. Springville: Horizon Publishers & Cedar Fort, Inc., 2008.
- Bryant, Seth L. Gooren, Henri. Phillips, Rick. Stewart, David G. Jr. „Conversion and Retention in Mormonism.” *The Oxford Handbook of Religious Conversion*. Red. Lewis R. Rambo, Charles E. Farhadian. New York: Oxford University Press, 2014. 756-786.
- Buerger, David John. „The Development of the Mormon Temple Endowment Ceremony.” *Dialogue: A Journal of Mormon Thought* 34.1-2 (2001): 75-122.
- Buhler, Calvin. *Missionary Fitness: Prepare Your Body & Spirit for Service*. Inver Grove Heights: SoL Health Communications, 2010.
- Bushman, Claudia L. *Contemporary Mormonism: Latter-day Saints in Modern America: Latter-day Saints in Modern America*. Westport, London: Praeger, 2006.
- Campbell, David E. Green, John C. Monson, J. Quin. *Seeking the Promised Land: Mormons and American Politics*. New York: Cambridge University Press, 2014.
- Chaves, Mark. Eagle, Alison. *Religious Congregations in 21st Century America* (National Congregations Study). Durham: Duke University, 2015.
- Christofferson, D. Todd. „Moral Discipline.” *Ensign* 39.11 (2009): 105-108.
- Ciecieliąg, Paweł. *Wyznania religijne w Polsce 2012-2014*. Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych, 2016.
- Davies, Douglas James. *An Introduction to Mormonism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Davis, Eric N. *House of Faith, House of Cards: One Man's Journey Through the World of Mormonism, Magic, and Murderers*. Bloomington: AuthorHouse, 2010.
- Dollahite, David C. „Latter-day Saint Marriage and Family Life in Modern America.” *American Religions and the Family: How Faith Traditions Cope with Modernization and Democracy*. Red. Don S. Browning, David A. Clairmont. New York: Columbia University Press, 2006. 124-150.
- Doty, Kristine J. Bullock, S. Zachary. Packer, Harmony. Warne, Russell T. Westwood, James. Ash, Thomas. Hirsche, Heather. „Return with Trauma: Understanding the Experiences of Early Returned Missionaries.” *Issues in Religion and Psychotherapy* 37.1 (2015): 33-46.
- Duffy, John-Charles. „Elders on the Big Screen: Film and the Globalized Circulation of Mormon Missionary Images.” *Peculiar Portrayals: Mormons on the Page, Stage, and Screen*. Red. Decker, Mark T. Austin, Michael. Logan: Utah State University Press, 2010. 113-143.
- Dymock, Melissa. *Sisters: A Modern Girl's Guide to Serving a Mission*. American Fork: Covenant Communications, Inc., 2013.
- Evans, David F. „Preparing to Serve a Mission.” *Liahona* 42.7 (2018): Asia Local Pages.
- Eyring, Henry B. „Why the Book of Mormon?” *New Era* 38.5 (2008): 6-9.
- Gaskill, Alonzo L. *65 Questions and Answers About Patriarchal Blessings*. Springville: Cedar Fort, Inc., 2018.
- Gennep van, Arnold. *Obrzędy przejścia: systematyczne studium ceremonii: o bramie i progu [...] i o wielu innych rzeczach*. Tłum. Beata Biały. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 2006.

- Grant, Michael. *Bible Verses Every Successful LDS Missionary Needs to Know*. Springville: Cedar Fort, Inc., 2018.
- Grover, Mark L. „Mormons in Latin America.” *The Oxford Handbook of Mormonism*. Red. Terry L. Givens, Philip L. Barlow. New York: Oxford University Press, 2015. 515-528.
- Hales, Robert D. „General Conference: Strengthening Faith and Testimony.” *Liahona* 37.11 (2013): 6-8.
- Hall, Colin. Lieber, Ron. *Taking Time Off*. New York: Random House, Inc., 2003.
- Handbook 2. Administering the Church*. Salt Lake City: Intellectual Reserve, Inc., 2010.
- Hansen, Lynne. „Introduction. Investigating mission languages.” *Second Language Acquisition Abroad: The LDS Missionary Experience*. Red. Lynne Hansen. Vol. 45 (Studies in Bilingualism). Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2012. 1-12.
- Hawley, George. *Demography, Culture, and the Decline of America's Christian Denominations*. Lanham, London: Lexington Books, 2017.
- Hoffmann, John Patrick. *Japanese Saints: Mormons in the Land of the Rising Sun*. Lanham, Plymouth: Lexington Books, 2007.
- Jakubowski, Wojciech. „Doktryna, kult i organizacja Kościoła mormonów.” *Studia z prawa wyznaniowego* (2005) 8: 317-344.
- Johnston Taylor, Elizabeth. *Religion: A Clinical Guide for Nurses*. New York: Springer Publishing Company, LLC, 2012.
- Jones, Gayland R. *Fight the Good Fight*. Springville: Bonneville Books, 2001.
- Kimball, Spencer W. „Planning for a Full and Abundant Life.” *Ensign* 4.5 (1974): 85-88.
- Kirby, Robert. Bagley, Pat. *Family Home Screaming*. Springville: Slickrock Books, 1999.
- Księga Mormona: Jeszcze Jedno Świadcstwo o Jezusie Chrystusie*. Salt Lake City: Wydawnictwo Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich 2012.
- Lauritsen, Ed D. *Mormons Under the Microscope*. Springville: Cedar Fort, Inc., 2010.
- Livey, Laury. „A Day in the Life of a Missionary.” *The Columbia Sourcebook of Mormons in the United States*. Red. Terry L. Givens, Reid L. Neilson. New York: Columbia University Press, 2014. 411-416.
- Lythgoe, Dennis L. „Lengthening Our Stride: The Remarkable Administration of Spencer W. Kimball.” *BYU Studies Quarterly* 25.4 (1985): 5-17.
- Madej, Małgorzata. „Biblia – źródło życia Kościoła.” *Misjonarz* (2018) 2: 3-5.
- Miller, Brent C. „Mountains, Mormonism, Marriage, and Family: Life and Career Reflections.” *Pioneering Paths in the Study of Families: The Lives and Careers of Family Scholars*. Red. Suzanne K. Steinmetz, Gary W. Peterson. New York. London, Oxford: The Haworth Press, Inc., 2002. 757-772.
- Missionary Handbook*. Salt Lake City: Intellectual Reserve, Inc., 2006.
- Missionary Preparation: Student Manual* (Religion 130). Salt Lake City: Intellectual Reserve, Inc., 2005.
- Monson, Thomas S. „The Lord Needs Missionaries.” *Liahona* 35.1 (2011): 4-6.
- Myers, Scott. *What I Wish I Would Have Learned About LDS Church History*. Raleigh: Lulu, 2016.
- Neff, Lisa. „Mormons on a Mission.” *The Advocate* 12 kwietnia 2005: 50-56, 59.
- Nelson, Russel M. „The Mission and Ministry of Jesus Christ.” *Liahona* 37.4 (2013): 18-25.
- Pismo Święte. Stary i Nowy Testament w przekładzie z języków oryginalnych*. Red. Michał Peter i Marian Wolniewicz. Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech, 2012.
- Pope, Devin G. „Benefits of bilingualism: Evidence from Mormon missionaries.” *Economics of Education Review* (2008) 27: 234-242.
- Potz, Maciej. *Teokracje amerykańskie: źródła i mechanizmy władzy usankcjonowanej religijnie*. Łódź: Wydawnictwo UE, 2016.
- Read, Teena. *The ABC's of Being LDS: Living the Mormon Lifestyle*. Springville: Cedar Fort, Inc., 2008.
- Safeguards for Using Technology*. Salt Lake City: Intellectual Reserve, Inc., 2015.

- Salazar, Jesus. *Missionary Preparation*. Salt Lake City: Intellectual Reserve, Inc., brw.
- Shepherd, Gary. Shepherd, Gordon. *Mormon Passage: A Missionary Chronicle*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 1998.
- Smith, James R. *Mormon Mission Prep: A Practical Guide to Spiritual and Physical Preparation*. Salt Lake City: Intellectual Reserve, Inc., 2011.
- Statistical Report, 2017. Liahona* 42.5 (2018): 119-120.
- Taggart, Gregory Hal. *Missionary Discussions: Twelve Returned Missionaries Talk About Their Experiences and Tell Why They Would Serve Again in a Heartbeat*. Orem: Ostler Jameson Publishing, 2005.
- Tanner, Sandra. „When the Elders Come Calling: The Missionaries-At-Your-Door Approach.” *Sharing the Good News with Mormons: Practical Strategies for Getting the Conversation Started*. Red. Johnson, Eric. McDowell, Sean. Eugene: Harvest House Publishers, 2018. 127-136.
- Teachings of Presidents of the Church: Ezra Taft Benson*. Salt Lake City: Intellectual Reserve, Inc., 2014.
- Teachings of Presidents of the Church: Howard W. Hunter*. Salt Lake City: Intellectual Reserve, Inc., 2015.
- Trigeaud, Sophie-Hélène. „Making the Convert: Conversions in the LDS Community Today.” *Conversion in the Age of Pluralism*. Red. Giuseppe Giordan. Vol. 17 (Religion and the Social Order). Leiden: Brill, 2009. 263-286.
- Uda, Robert T. *Mission Accomplished: Topics of Discussion with Future Latter-day Saints Missionaries*. New York, Lincoln, Shanghai: iUniverse, Inc., 2004.
- Vojtišek, Zdeněk. „Mormoni: Dobrodružná církev.” *Svět* (2010) 9: 50-55.
- Weaver, Sarah Jane. „President Nelson Shares the “Hopes of My Heart” with New Mission Leaders.” *Church News and Events* (opublikowano 26 czerwca 2018). Dostęp 20 lipca 2018. <<https://www.lds.org/church/news/president-nelson-shares-the-hopes-of-my-heart-with-new-mission-leaders?lang=eng>>.
- Whitefield, Jim. *The Mormon Delusion. The Mormon Missionary Lessons – A Conspiracy to Deceive*. Vol. 4. Raleigh: Lulu, 2011.
- Wilson, Marnae B. *Senior Missions: What to Expect and How to Prepare*. Springville: Cedar Fort, Inc., 2017.
- Wollin, John. *Comfort Food: LDS Mission Approved Dishes*. Raleigh: Lulu, 2017.

SERGIUSZ ANOSZKO (biał. Сяргей Аношка) (ur. 1986) absolwent historii i teologii. Od 2016 r. doktorant w zakresie teologii religii w Katedrze Religiologii i Dialogu Międzyreligijnego Instytutu Dialogu Kultury i Religii na Wydziale Teologicznym UKSW (Warszawa). Zainteresowania naukowe i poszukiwania badawcze: nowe ruchy religijne (scjentologia, bahaizm, mormonizm), teologia i socjologia religii, fenomenologia religii, geopolityka, historia ponowoczesności oraz stosunki międzynarodowe.

TOMASZ KALNIUK

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej

Folklorystyczne opisy początków świata i człowieka

Autorzy *Chłopa polskiego w Europie i Ameryce*, William Thomas i Florian Znaniecki, przekonywali, że kwestie kosmo- i antropogenezy nie znajdowały się w polu zainteresowania mieszkańców tradycyjnej polskiej wsi. „Idea stworzenia, pisali, nie jest bliżej określona i nie odgrywa ważnej roli w chłopskiej mitologii” (Thomas i Znaniecki 204). Przez długi czas również mało uwagi temu zagadnieniu poświęcali etnografowie poprzestający na konstatacji o wtórnym charakterze chłopskiej mitologii początków (Tomicki 1980, 49). Stosunkowo niewielka ilość informacji dotyczących „rzeczy pierwszych” dostępna w ludowym systemie wiedzy uzasadniała podobny osąd. Zmiana sposobu obserwowania omawianej sfery chłopskiej aktywności, zainteresowanie twórczością folklorystyczną i transformacjami popularnych tematów, przyniosły znacznie więcej pozytywnych rezultatów w omawianej kwestii. Po dokładniejszej analizie lekceważone niegdyś przez zbieraczy narracje odsłaniały swoją wielowariantowość i wielowarstwowość. W systematyce bajkowych wątków, opracowanej przez Juliana Krzyżanowskiego, tzw. bajki ajtiologiczne (traktujące o początkach – T.K), nie należą bynajmniej do literackich marginaliów. Utwory, w których pojawiają się wątki ulokowane przez wspomnianego badacza między symbolami T 2441 a T 2999, składają się na szeroką panoramę przedstawiającą powstanie świata oraz jego ożywionych i nieożywionych elementów¹ (Krzyżanowski 1962-1963). Ajtiologizm, przywołujący ideę praczasu i w związku z nią tłumaczący genezę kosmosu, stanowił bezpośrednią konsekwencję utrzymywania się wśród ludu świadomości mitycznej

¹ W kontekście kultury tradycyjnej, w której nie występowały ścisłe klasyfikacje zjawisk, pojęcie elementów nieożywionych ma jedynie charakter umowny. Na temat specyfiki ludowego światopoglądu zob. m.in.: *Niebo się wstydzi* Jerzego Bartmińskiego (96-106); *Perspektywy kultury ludowej* Włodzimierza Pawluczuka (30-31); *Nadprzyrodzone w kulturze ludowej* Pawła Zajęca (85-98).

właściwej kulturom tradycyjnym. Dla wspomnianej wyżej grupy utworów był dominującym wyznacznikiem tematyczno-formalnym i główną zasadą genologiczną (Serafin 119-128). Jednocześnie wykraczał poza granice gatunkowe, uwidaczniając się jako określona dyspozycja poznawcza².

Ludowe raje

Jeszcze w końcu XX w. badacze polskiej kultury ludowej rejestrowali występowanie tzw. *scen rajskich* czy *rajów* (Kocjan 43-44). Słowne oracje bądź teatralne inscenizacje były częścią kompleksu bożonarodzeniowego z nieodłącznymi od niego *herodami* (Błachowski 92-107). *Chodzenie z rajem* przez związek z czasem świętowania odślaniało świadomość religijną mieszkańców polskiej wsi. Kultura duchowa ludu, zarówno w sensie geograficznego położenia wsi, jak i zespołu współtworzących tę kulturę treści, definiowana była jako peryferyjna. Ograniczony wpływ duchowieństwa i instytucji religijnych na wiejskie życie oraz słaby dostęp chłopów do przekazów religijnych sprzyjały kompilowaniu samodzielnych interpretacji Biblii. W rezultacie równoległe do tzw. religijności elit, *devotio sacra*, rozwijała się oparta na tradycji parabiblijnej religijność ludowa, *devotio stulta*. Pierwsza z wymienionych charakteryzowała tych, którzy czytać potrafią, a i pacierz łaciński skłonni są odmawiać tylko wtedy, gdy go rozumieją. Druga zaś, „pobożność bezrozumna”, odnosiła się do *illiterati et idiotae* (Tokarska-Bakir 30). Mechanizm adaptacji i przetwarzania treści kanonicznych występujący na tradycyjnej wsi, prowadził do powstawania tekstów quasi-biblijnych określanych mianem *biblii ludowej*. W jej skład wchodziły różne i rozproszone formy, od elementów obrzędu, rytuału do sztuki i literatury.

Historie dotyczące stworzenia świata i człowieka, kompilowane przez lud, okazywały się bliższe gnostyckiej mitologii aniżeli metafizyce i chrześcijańskiej teologii, które bazują na koncepcji *creatio ex nihilo*. Bezpośrednie nawiązania do postaci i symboliki biblijnej występujące w *rajach* wskazywały na kościelną proveniencję utworów. Błędem byłoby jednak doszukiwać się w nich przykładów twórczości religijnej zgodnej z katolicką wykładnią sztuki. W optyce tradycyjnej podmiotów stwarzających było kilka³. Za wzorcowego władcę uchodził Bóg Ojciec, ale we wspomnianych opowieściach Jego wpływ na świat bywał ograniczany magiczną władzą innych osób: ludzi, diabła bądź

² Stąd użyte wcześniej określenie mityczności, a nie np. mitu suponującego skojarzenia literackie – T.K.

³ Podobnie jak wymienna okazywała się liczba Osób Trójcy Świętej. Duch Święty odrębne istnienie zawdzięczał tylko inwokacjom liturgicznym, poza którymi był zapomniany. Dobrze stosunek ten ilustruje jedna z ludowych pieśni, w której apostołowie, Jezus i Maryja tańczą i śpiewają, podczas gdy Duch Święty „ziwa” – T.K.

Jezusa. W przekazach folklorystycznych rolę Kreatora nader często odgrywał Jezus. Najpewniej miało to związek z Jego człowieczeństwem i znajomością realiów ziemskiego życia. W stosunku do Boga Ojca Chrystus zajmował podrzędną pozycję mediatora pomiędzy *tym a tamtym światem*. Obszarem Jego szczególnej troski były zwyczaje i obrzędy regulujące relacje ludzi z *sacrum*. Jak utrzymywano, od właściwego wykonania określonych rytów zależała pomyślność świata. Egzekwowana przez Jezusa zgodność ludzkich czynów z boskim zamysłem sprowadzała się do stwierdzenia lub zaprzeczenia istnienia wzmiankowanej równowagi kosmosu. Tak określone priorytety prowadziły do rytualizmu podnoszącego arcyważność aktywności kulturowej członków grupy. Zaniedbanie jakiegokolwiek zwyczajowej czy obrzędowej praktyki było surowo piętnowane. W konsekwencji w wiejskiej gradualizacji grzechów najwyższej umieszczano wystąpienia przeciw magiczno-religijnym obrzędom, a nie te znane z Dekalogu. Religijność ludowa, przez swój silny związek z kulturą wsi, zawierała elementy własne, nierzadko dalekie od prawd katechizmowych nauczanych przez duchowieństwo, bądź sprzeczne z nimi. W mitologii początków uwidaczniał się charakterystyczny dla mitu synkretyzm. Na wsi inspiracja biblijna współbrzmiała z wyraźnymi motywami apokryficznymi i/lub gnościami. Ludowe kosmogonia i antropogonia zawierały przekazy, dla treści których ramami były Biblia i luźno związane lub zupełnie niezwiązane z nią teksty. Światopogląd tradycyjny abstrahował od sądów moralnych, podkreślając raczej konieczność utrzymania ogólnej harmonii świata. Tym samym możliwe było powstawanie mentalnych konstrukcji godzących sprzeczności. Postępowanie mieszkańców ziemi i nieba oceniane było nie na podstawie jasnych definicji etycznych dobra czy zła, lecz integrujących lub dezintegrujących skutków ich działań. „Postawa Boga wobec człowieka (i tak samo wobec przyrody) zależała od magicznego stosunku, jaki człowiek dzięki swym czynom nawiąże między Bogiem a własną osobą” (Thomas i Znaniński 204).

Ludowa mitologia świata i człowieka

Zgodnie z genetyzmem mitu (Tomicki 1987, 244-248) pamięć mieszkańców wsi zakotwiczona była w praczasię. Pierwotnie rodzaj ludzki wyraźnie różnił się od stanu znanego XIX-wiecznym respondentom. Opowiadania dotyczące początków pozyskane przez folklorystów przywołują postaci ogrów i wielkoludów. W jednym z utworów przeczytać można że: „wzrost każdego człeka dochodził do wysokości gór, a życie trwało więcej niż do 300 lat wieku” (Kolberg 7: 8). Symbolicznie przedstawione losy ludzkości zawierają ważną informację o ciągle postępującej degeneracji stworzenia. Proces ten wyrażono za pomocą dokonujących się zmian fizycznych gatunku. Należy go

jednak interpretować całościowo, uwzględniając wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji, a nie tylko biologiczny. Przekaz pt.: *Jak wyglądali pierwsi ludzie*, dostarcza następującej charakterystyki:

Pierwsi ludzie byli wzrostu nadzwyczajnego, głowami sięgali do obłoków; największe lasy dochodziły im do kolan. Kości znajdowane w górach i rzekach świadczą o wzroście tych wielkoludów. [Teraz] ludzie ciągle stają się mniejsi; przyjdzie czas, kiedy będą tak mali jak palec (Petrow 126).

Słowiański mit kosmogeniczny, którego echa przechowała pamięć zbiorowa mieszkańców polskiej wsi, kreślił dzieło kreacji jako następujący etapami proces:

Najpiewój było niebo, w niem ‚Bóg światłości panował’ od wieków. – Był tam i ‚księżę ciemny’, niżej po lewej Jego stronie, który podlegał Bogu światła. Bóg światła, stworzył najprząd wodę, która wezbrała aż po sam pałac niebieski, cały zbudowany z kryształu i drogich kamieni [...] Bóg światła wziął ‚kropidło’, przeżegnał wodę, i kropił z nieba na prawo i na lewo. Ze spadających kropli, rzuconych niebieską ręką, urodziły się anioły, – zaś z piany będącej na wodzie urodziły się archanieli: święty Michał archanioł, święty Gabryjel i inni archanieli. Ci anieli, którzy byli z ‚prawej strony’, stanęli za Bogiem światła – ci co ‚lewój’, należeli do księcia ciemności, mającego w swój władzy cienie nocy, i stali się diabłami potem (Kolberg 7: 3).

Przykład białoruski podejmujący ten temat wskazywał na dwupodmiotowość obecną w dziele kreacji, właściwą myśli gnostyckiej, apokryficznej:

Bóg wziął w ręce garść ziemi, pobłogosławił ją i rzucił na wodę – i ziemia zaczęła rosnać, rozszerzać się i pokrywać wodę gładką i równą warstwą jak pobojuwisko; ale zaczęła też rosnać ziemia, którą dyabeł miał w gębie, zaczęła mu rozdzierać ją. Dyabeł wijąc się z bólu zaczął tarzać się po ziemi i wypluć ją. Długo tarzał się i pluł, dlatego powierzchnia ziemi stała się górzysta, a w niektórych miejscach nawet zatrzała się śliną dyabelską (Tomicki 1976a, 60).

W dalszej części narracji Bóg zasiewa na ziemi jadalne rośliny, zboża uprawne, stwarza zwierzęta hodowlane. Diabeł zaś, przeciwnie, powołuje do istnienia trujące rośliny i dzikie zwierzęta. Nieumiejętność tworzenia życia rozciągnięta zostaje na przypisane złośliwemu towarzyszowi Stwórcy wytwarzanie niefunkcjonalnych przedmiotów.

Kreatorzy (Bóg bądź Jezus) byli w ludowych narracjach silnie antropomorfizowani. Dlatego, choć mieli boską naturę, okazywali się: zmęczeni, spragnieni, ubrudzeni, uwierały ich buty czy dokuczały im owady:

Pan Bóg tak się spocił tworzeniem świata, że zanim stworzyć miał człowieka, to chciał się wykapać. Przynieśli mu anieli wielką balię, nalali mu ciepłej wody i czekali, aby go wytrzeć. Jak już był czyściutki, chciał sobie na małą chwilkę wypocząć (Simonides 51).

Utworki ajtiologiczne, w których głównym bohaterem był Jezus, przedstawiały Go w różnych sceneriach i postaciach jako: Dziecko ożywiające ulepione przez siebie ptaszki, wędrującego z apostołami Pana albo żebraka. Typowym przykładem narracji ze stwarzającym Jezusem był pochodzący z okolic Olkusza wariant wątku T 2503 *Koń zawsze głodny*:

Kiedy Pan Jezus chodził po świecie, przyszedł raz nad rzekę, i chciał się przez nią przepawić. Właśnie w pobliżu pasł się na łące koń. Powiada więc do niego Pan Jezus: „Przewieź mię przez rzekę”. A koń na to: „Jeszcze się nie najadł”. Rozgniewał się Pan Jezus i rzekł: „Za karę nigdy się już odtąd nie najesz”. I dlatego koń nigdy się nie może nasycić. Kiedy zaś potem zwrócił się Pan Jezus do wołu, aby go przewiózł, ten chętnie się zgodził, chociaż także jadł wtedy. Dlatego to wół prędko się napasa (Ciszewski 1887, 38).

Wszelkie defekty stworzenia były bądź rezultatem boskiej kary, jak w przykładzie powyższym, bądź ingerencji diabła naśladującego Boga. Drugą okoliczność ilustrują m.in. utworki poświęcone stworzeniu człowieka. Podobnie jak kosmos, dzieło Boga i diabła, także ludzkość miała podwójne autorstwo. Diabeł, który stworzył góry, bagna i nieużytki, odpowiadał również za słabości i wypaczenia natury ludzkiej. Podejmowane przez niego zabiegi kreacyjne uwidaczniają właściwą mu zasadę inwersji, to znaczy tworzenia stanów będących odwrotnością tworów boskich (Tomicki 1980, 62). Większość defektów, które przypadły człowiekowi w udziale, to rezultat diabelskich nakłuc lub oplucia (Tomicki 1976a, 60-61, 86-87). Jak pokazują warianty słowiańskiego mitu kosmogenicznego, zostały one ukryte przez wywrócenie człowiekowi skóry⁴. W niektórych wersjach opowieści, zapewne tych bardziej schrystianizowanych, choroby i śmierć przedstawione zostały jako skutki grzechu późniejszego względem dzieła stworzenia. Znaczna jednak część utworów zawiera w sobie myśl o stworzeniu nieudanym od początku, co stanowi łagodniejszą wersję gnozy operującej pojęciem złego Stwórcy i złego stworzenia.

W ludową historię nieudanego stworzenia integralnie wpisany został motyw powołania do życia kobiety (Zowczak 72-74). Przetworzony motyw Stwórcy (Ojca lub Jezusa), który przez swoją nieuwagę umożliwił ingerencję diabła w dzieło stworzenia, był kontynuowany w historii o prarodnicach. Adam, regularnie opuszczając swoją żonę, przyczynił się do kuszenia Ewy

⁴ Część widoczna człowieka stanowi więc jego lepszą stronę – T.K.

i, w konsekwencji, do upadku ludzkości. W jednej z wiejskich *scen rajszych* natrafiamy na fragment, który opisuje wędrówki Adama poza raj, niekiedy do lasu, innym razem do Boga w niebie. Bez względu na miejsce oddalenia przekazy informują o większym zainteresowaniu Adama obcowaniem z przyrodą czy rozmową z Bogiem aniżeli relacją z żoną. Obrazy te pozostają w wyraźnej sprzeczności z przekazem biblijnym. W Księdze Rodzaju mężczyzna w odpowiedzi na stworzenie podobnej do siebie istoty wyraża swój zachwyt: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała!” (Rdz 2,23)⁵. W folklorze natomiast Ewa to *Jewa*, która jak zjawia budzi przestрах mężczyzny (Federowski 201). W innym utworze, realizującym wątek T 2463 *Stworzenie kobiety*, niewiasta przedstawiona została jako podarowane przez Boga Adamowi *zabawidelko*. „Kiedy Pan Bóg stworzył Adama, ten mu codziennie w niebie smutny chodził i ciągle prosił, coby mu i jaką zabaweczkę Pan stworzył, aby mu się nie cniło” (Simonides 54). Zgodnie z powyższymi określającymi kobietę, deprecjonującymi ją terminami okazywała się ona albo powodem lęku mężczyzny, wobec czego należało jej unikać, albo dziełem niepoważnym i dlatego również lekceważonym. Zarówno kolejność kreacji, jak i wykorzystany materiał stwórczy, świadczyły o jej niskim statusie. Przykładowo jedno z żeber mężczyzny, które miało być użyte do stworzenia Ewy, zostało porwane przez psa. Zwierzę uciekało Panu Bogu tak wytrwale, że w końcu Stwórca urwał mu ogon, używając go następnie jako substytutu żebra. „A ponieważ niewiasta jest z tak poniżającej rzeczy stworzona, dlatego wciąż musi upokarzać się przed mężczyzną” (Zowczak 71). Schemat ten ilustruje i podrzędność bulduga, i słabość Stwórcy, mitologicznego pechowego demiurga:

Pan Bóg stworzył Adama, żebro suszył na płocie. Skądś biegł pies i chwycił to żebro. Pan Bóg biegł, a że staruszek, to nie mógł dopędzić i chwycił za chwast, no i chwast zerwał się, a pies pobiegł z żebrem. A że Pan Bóg już dalej tworzyć nie mógł, to stworzył z tego chwasta kobietę. I dlatego kobieta się tak ciągnie za mężczyzną jak chwast psa (Zowczak 77).

To humorystyczne na pozór opowiadanie zawiera w sobie istotną treść świadczącą o uprawianej w kulturach tradycyjnych stygmatyzacji i klasyfikacji, które wykorzystywano do dzielenia rzeczywistości na swoją i obcą. Stworzona czy to z psiego ogona, czy z lewego żebra Adama Ewa, ulokowana została w opozycji do tego, co ludzkie. Zarówno powinowactwo ze światem zwierzęcym, jak i konotacje lewej strony, w ludowej taksonomii oznaczały bytowanie nieludzkie, obce, diabelskie. Ewa, będąc odwróconą wersją Adama

⁵ W cyklu swoich katechez poświęconych teologii ciała Jan Paweł II interpretował ten passus jako definitywne poświadczenie dokonanego wówczas aktu stworzenia człowieka – istoty relacyjnej (36).

uosabiającego kosmos, reprezentowała chaos (Tomicki 1980, 59). Licznie występujące w polskim folklorze negatywne przedstawienia kobiet dowodziły, jak sądzę, nie tylko patriarchalnego braku szacunku wobec nich. Wskazywały na silną fascynację nimi ze strony męskich autorów opowiadań, dla których ośmieszenie stanowiło sposób na oswojenie i zabezpieczenie przed złem⁶. Biologiczna odmienność kobiet w myśleniu tradycyjnym wiązała je przecież z kulturowymi rejonami obcości czy zaświatowości.

Ludowa mitologia początków, tłumacząc pojawianie się zła na świecie, wprowadzała temat współżycia seksualnego. Według przekazów folklorystycznych czynem zakazanym, którego dopuściła się pierwsza para, o czym nie ma wzmianki w Biblii, było zbliżenie płciowe. Przekonują o tym m.in. zebrane w latach 90. XX wieku przez Krzysztofa Kocjana w trakcie badań terenowych w Przemyskiem opinie respondentów: „Pan Bóg wygnał ich z rajy nie dlatego, że zerwali jabłka, tylko seksu im się zachciało” (Kocjan 43-44). Przedstawione warianty opowieści mówią o winie związanej bądź to z seksem małżeńskim prarodziców: „oni mieli przykazane, żeby się nie złączali...” (Zowczak 96), bądź pozamałżeńskim Ewy z Lucyferem: „diabeł zabawił się z Ewą” (97). W obu przypadkach seksedukatorem był diabeł, niekiedy posługujący się kontrolowanymi przez siebie owadami: bąkiem lub osą. „Widzi ona [Ewa – T.K.], że coś u tego Adama jest. A bąk był w postaci diabelskiej. A Adamowi nadojadło i przytulił się, a bąk go uciał w tyłek i świat z tego powstał” (96). Ludność wiejska w jabłku dostrzegła symbol pożądliwości seksualnej. Wypowiedzi informatorów wskazują, że jabłko służyło jedynie jako eufemizm odnoszący się zaistniałej sytuacji: „To tylko ozdobili, żeby tak było ładnie, ale to było coś innego między nimi. To tam by sobie zrywali kwiaty, jabłko zrywali? – to już nieprawda, to musiała w tym jakaś legenda być” (Kocjan 43); „A gdzieżby tam to podszcypywanie można było opisać w Biblii?” (Kocjan 44). Pierwotnie aseksualna para poprzez odkrycie swojej seksualności bezwiednie wystąpiła przeciw Bogu. „Mówią, że to Ewa zerwała jabłko, a to im się na miłość zebrało i dlatego ich [Pan Bóg – T.K.] wyrzucił” (Kocjan 43). Prowodyrem nieszczęścia był diabeł [tu demiurg seksu – T.K.], który posłużył się jabłkiem jako afrodyzjakiem (Tomicki 1980, 63). Zainicjowana przez niego prokreacja wyznaczyła cezurę dziejów ludzkości od pierwotnej wieczności do indywidualnej śmiertelności z możliwością przetrwania gatunko-

⁶ Tematyce statusu kobiet w światopoglądzie mitycznym poświęciłem nieco uwagi w monografii pt. *Mityczni obcy. Dzieci i starcy w polskiej kulturze ludowej przełomu XIX i XX wieku* (Kalniuk 2014, 32-47). Analizy folklorystycznych wizerunków kobiet dokonałem, uczestnicząc w projekcie pt.: *Słownik polskiej bajki ludowej 2015-2018*, realizowanym w ramach modułu badawczego Tradycja 1a i 1b (nr rej. 1bH 15 0184 83), programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki”, pod kierownictwem dr hab. Violetty Wróblewskiej, prof. UMK (Kalniuk 2018).

wego. Ludzie funkcjonują odtąd w rytmie biologicznym wyznaczanym przez momenty narodzin i śmierci (Tomicki 1980, 69). Widoczną pozostałością po tragicznym zajściu jest m.in. grdyka u mężczyzn, podstawa bajkowego wątku T 2461 *Jabłko Adama*.

*

Schemat odkrycia i aktywizacji seksualności, a następnie doświadczanych przez ludzi przykrych tego następstw, wykazuje powinowactwo z gnostyckim dualizmem traktującym o złym stworzeniu czy Złym Stworzycielu. Folklor, nie tylko polski, był spadkobiercą podobnych treści upowszechnianych m.in. poprzez opowieści apokryficzne. Według scenariusza *biblii ludowej* zło zawarte było już w pierwotnej strukturze stworzenia. Samo zróżnicowanie płciowe ujawnione w momencie kreacji Ewy stanowiło dodatkowy impuls dla postępującej degradacji ludzkości. W sposób oczywisty, choć niewyrażany bezpośrednio, winny tego niekorzystnego biegu zdarzeń był sam Stwórca i/lub Jego złośliwy towarzysz, diabeł. Zjawiskiem typowym w *biblii ludowej* było „przesunięcie przyczyny ludzkiej niedoskonałości np. chorób czy ułomności, z grzechu pierworodnego na epizody historii stworzenia, a dokładniej na niedbałość czy wręcz fuszerkę Stwórcy” (Zowczak 70). Ludowa wizja stworzenia pozbawiona była jednoznacznej oceny moralnej. Grzech pierworodny okazuje się jedynie następstwem pierwotnego zepsucia, do którego doszło bądź to wskutek przypadku, bądź przeznaczenia (Zowczak 78). Wykładana przez Kościół nauka o winie nie występowała na wsi w formie wyraźnie eksplikowanej i poprawnej teologicznie. Utwory, interpretując zachowanie Adama i Ewy, wskazywały raczej na nieszczęśliwe zrządzenie losu aniżeli na świadome wykroczenie pierwszych ludzi przeciw Prawodawcy. *Rajskie sceny* częściej opisywały zdarzenia w konwencji *niezawinionej winy*. Przypadłość ta stanowiła wypadkową moralności i religijności swojackiej przypisywanej ludowi. Odnosząc się do niej, Wincenty Witos, stwierdzał, że nawet najgorliwsi katolicy na wsi mieli szereg nawyków i często reprezentowali postawy sprzeczne z nauczaniem Kościoła, z którym deklarowali silną więź.

Ludzie codziennie, a nawet kilka razy na dzień powtarzali, że wierzą tylko w jednego Boga i w Jego prawdziwą naukę i przeznaczenie. Wiedzieli i wierzyli, że nikomu nie może bez woli boskiej spaść jeden włos z głowy, a jednak wielu z nich chodziło przez cały dzień jak struci, jeśli im się zdarzyło lewą nogą wstać z łóżka albo włożyć na nią pierwaj buta niż na prawą. Spodziewali się na pewno nieszczęścia, jeżeli wrona zaczęła na lipie lub olszy, zawracali do domu, jeśli im zająć przeleciał drogę, żadnej nowej roboty nie rozpoczynali, jeżeli to był dzień piątkowy (Witos 82).

THE ORIGINS OF TIME AND HUMAN – FOLKLORE DESCRIPTION

ABSTRACT

In traditional Polish folk culture, ordinary villagers were not interested in cosmogenesis and anthropogenesis. However, local folklore provides some interesting examples of narration which revolve around the origins of the world and man. Even at the end of the 20th century – apart from etiologic tales – Polish scholars recorded some occurrences of so-called “paradise scenes” or “heavens”. These tales or their stagings contained biblical and non-biblical messages concerning the prehistory of man.

Keywords: Adam and Eve; folklore; creation

Słowa kluczowe: Adam i Ewa; folklor; stworzenie

BIBLIOGRAFIA

- Bartmiński, Jerzy. „Niebo się wstydzi. Wokół ludowego pojmowania ładu świata.” *Kultura, literatura, folklor. Prace ofiarowane Profesorowi Czesławowi Hernasowi w sześćdziesięciolecie urodzin i czterdziestolecie pracy naukowej*. Red. Marek Graszewicz i Jacek Kolbuszewski. Warszawa: LSW, 1988. 96-106.
- Błachowski, Aleksander. „Widowisko ludowe Król Herod z Ciechanowca pow. Siemiatycze.” *Literatura Ludowa* (1960) 2-3: 92-107.
- Ciszewski, Stanisław. „Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie olkuskim.” *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej* (1887) 11: 1-130.
- Federowski, Michał. *Lud białoruski na Rusi litewskiej. Materiały do etnografii słowiańskiej*. T. 1. Kraków: AU, 1897.
- Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*. T. 1: *Chrystus odwołuje się do „początku”*. Lublin: KUL, 1981.
- Kalniuk, Tomasz. „Głupiec/Głupcy.” *Polska bajka ludowa. Słownik*. Dostęp 1 marca 2018. <http://bajka.umk.pl/sownik/lista-hasel/haslo/?id=65>.
- Kalniuk, Tomasz. *Mityczni obcy. Dzieci i starcy w polskiej kulturze ludowej przełomu XIX i XX wieku*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2014.
- Kocjan, Krzysztof. „Ludowa waloryzacja płciowości. Apokryficzne wątki w ludowej wersji historii o Adamie i Ewie.” *Polska Sztuka Ludowa „Konteksty”* (1992) 2: 43-44.
- Kolberg, Oskar. *Dzieła wszystkie*. Poznań–Wrocław: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, 1962.
- Krzyżanowski, Julian. *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*. T. 1-2. Wrocław: PWN, 1962-1963.
- Pawłuczuk, Włodzimierz. „Perspektywy kultury ludowej.” *Regiony* (1975) 2: 25-57.
- Petrow, Aleksander. „Lud ziemi dobrzyńskiej, jego charakter, mowa, zwyczaje, obrzędy, pieśni, przysłowia, zagadki, itp.” *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej* (1878) 2: 3-182.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*. Red. A. Jankowski et al, Poznań: Pallotinum, 1991⁴.
- Serafin, Ewa. „Ludowe opowiadanie ajiologiczne.” *Genologia literatury ludowej. Studia folklorystyczne*. Red. Adrian Miancki i Violetta Wróblewska. Toruń: UMK, 2002. 119-128.

- Simonides, Dorota. „Spór z diabłem o stworzenie człowieka.” *Dlaczego drzewa przestały mówić. Ludowa wizja świata*. Oprac. Dorota Simonides, Opole: Nowik, 2010.
- Thomas, William. Znaniecki, Florian. *Chłop polski w Europie i Ameryce*. T. 1: *Organizacja grupy pierwotnej*. Tłum. M. Metelska. Warszawa: LSW, 1976.
- Tokarska-Bakir, Joanna. *Wyzwolenie przez zmysły. Tybetańskie koncepcje soteriologiczne*. Wrocław: Fundacja na Rzecz Nauki Polskiej, 1997.
- Tomicki, Ryszard. „Ludowe mity o stworzeniu człowieka.” *Etnografia Polska* (1980) 24, 2: 49-120.
- Tomicki, Ryszard. „Mit.” *Słownik etnologiczny*. Red. Zofia Staszczak. Warszawa–Poznań: PWN, 1987: 244-248.
- Tomicki, Ryszard. „Słowiański mit kosmogoniczny.” *Etnografia Polska* (1976) 20, 1: 47-97.
- Witos, Wincenty, *Dzieła wybrane*, t. 1: *Moje wspomnienia*, cz. 1. Warszawa: LSW, 1998.
- Zajac, Paweł. „Nadprzyrodzone w kulturze ludowej.” *Nadprzyrodzone*. Red. E. Przybył. Kraków: UJ, 2003: 85-98.
- Zowczak, Magdalena. *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Toruń: UMK, 2013.

TOMASZ KALNIUK, dr, etnolog i pedagog, adiunkt w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej UMK w Toruniu. Autor publikacji naukowych i popularnonaukowych z obszaru kultury i religijności (społeczności tradycyjnych i postindustrialnych), badacz procesów społecznej stygmatyzacji i kreacji obrazów obcych. Uczestnik projektów NPRH związanych z folklorem, tradycją i kulturą. Autor monografii pt. *Mityczni obcy. Dzieci i starcy w polskiej kulturze ludowej przełomu XIX i XX wieku*.

ŁUKASZ KRAUZE

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Misja ewangelisty w protestantyzmie anglosaskim

Urząd ewangelisty utożsamiany jest w Kościele katolickim z autorami czterech Ewangelii. W protestantyzmie anglosaskim ma zupełnie inne znaczenie. Ewangelista jest ambasadorem Boga powołanym, aby wzywać grzeszników do nawrócenia, ogłaszać łaskę Pana oraz wskazywać na Krzyż Jezusa Chrystusa (Graham 1984b, 3). Jego autorytet pochodzi od Boga, który powołał go i udzielił mu pełnomocnictwa. Dzięki temu otrzymuje wsparcie Ducha Świętego, aby docierać z Ewangelią do mas oraz indywidualnych odbiorców.

Niniejszy artykuł stanowi próbę ukazania misji ewangelisty w protestantyzmie anglosaskim. Dla poprawnego przebiegu myśli, w pierwszej kolejności zostanie wyjaśnione zagadnienie ewangelizmu, w obrębie którego działa ewangelista. Następnie zostanie przedstawione miejsce ewangelisty w Kościele pierwotnym oraz w czasach nowożytnych – w XVIII i XIX w. Wszystkie te elementy staną się tłem do zaprezentowania roli, jaką odgrywa w obecnych czasach. Rozważania te będą oparte na teologicznej myśli protestanckiej.

1. Ewangelizm

Termin *ewangelizm* w Nowym Testamencie jest tłumaczony jako *Ewangelia* lub *ewangelizować* (Łk 4,18; 1 Kor 1,17). Forma rzeczownikowa oznacza: ‘Dobra Nowina’, natomiast czasownikowa: ‘przekazywać dobrą nowinę’ (1 Kor 15,1; Rz 1,15-16) (Martin 205; Reid 2009, 22; Taylor 205). Wiąże się zatem z Ewangelią, która jako Dobra Nowina o naturze, zamyśle, mocy i miłości Boga kształtuje serce chrześcijaństwa (Bader 15). Literatura podaje liczne definicje ewangelizmu (Green 1990, 4-11; Knudsen 291-200). Dla Billy’ego Grahama jest on po prostu „zdobywaniem dusz” (Graham 1987, 5).

Według Daniela T. Nilesa z kolei zachodzi wówczas, kiedy jeden żebrak mówi drugiemu, gdzie znaleźć chleb (Armstrong 1984, 21-26; Niles 96). Z kolei Lewis A. Drummond traktuje ewangelizm jako wspólny wysiłek podejmowany dzięki mocy Ducha Świętego, prowadzący do konfrontacji niewierzących z prawdą o Jezusie Chrystusie i twierdzeniami naszego Pana, w celu wywołania u niewierzących skruchy względem Boga i wiary w naszego Pana Jezusa Chrystusa. Ma to ich doprowadzić do wspólnoty Jego Kościoła, by mogli wzrastać w Duchu (Drummond 1992, 9).

Najbardziej jednak reprezentatywne definicje znajdują się w dwóch źródłach. Pierwsza została opracowana przez Komitet Arcybiskupi Kościoła Anglii w 1918 r.: „Ewangelizować to ukazywać Chrystusa Jezusa w mocy Ducha Świętego, to ukazywać, że człowiek powinien złożyć swoją ufność w Bogu, przez Niego, aby przyjąć Go jako swojego Zbawiciela oraz służyć Mu jako Królowi we wspólnocie Jego Kościoła” (Church of England 18; Packer 37-38). Druga natomiast jest owocem Międzynarodowej Konferencji Światowej Ewangelizacji w Lozannie:

Ewangelizować to szerzyć dobrą nowinę, że Jezus Chrystus umarł za nasze grzechy i powstał z martwych zgodnie z Pismem, jako panujący Pan. Teraz oferuje przebaczenie grzechów i wyzwalający dar Ducha wszystkim skruszonym i wierzącym. [...] Sam ewangelizm jest proklamacją historycznego, biblijnego Chrystusa jako Zbawiciela i Pana, w celu przekonania ludzi, aby osobiście przyszedli do Niego i pojednali się z Bogiem. Efekt ewangelizmu zawiera posłuszeństwo wobec Chrystusa, włączenie do Jego Kościoła oraz odpowiedzialną służbę w świecie (Stott 1975, 20).

Ta definicja ewangelizmu wskazuje, że nie jest on jednym z wielu ważnych zadań Kościoła oraz wszystkich chrześcijan, którzy do Kościoła należą, lecz stanowi priorytet. Wszystko z niego wypływa i za nim podąża (Larsen 14). Mówi o aktywności chrześcijan, dzięki której odkrywają znaczenie przesłania Ewangelii oraz nakłaniają ludzi do wiary w Jezusa Chrystusa jako Pana (Martin 206). Należy przy tym pamiętać, że zawsze jest związany z czynną posługą głoszenia słowa Bożego. Zaangażowanie w ewangelizm wynika nie tyle z chęci czy z wyboru, ile obowiązku, ponieważ zmartwychwstały Chrystus nakazał głoszenie Ewangelii (Stott 1967, 37). Drugorzędną motywacją dla ewangelizmu jest zagubienie człowieka, towarzyszący mu brak nadziei, potępienie, przeznaczenie do destrukcji oraz doniosła prawda o powrocie Jezusa Chrystusa (Martin 207).

W centrum ewangelicznego przesłania znajduje się Jezus Chrystus, który przez swoją krew odwrócił Boży gniew od tych, którzy przyjmują Go z niezachwianą wiarą. W ten sposób stał się mostem pomiędzy Bogiem a ludźmi,

remedium na ludzką alienację od Boga. Ewangeliczne przesłanie prowadzi do osobistej przemiany. Nowy człowiek w Jezusie uwalnia się z mocy Szatana i staje się solą dla świata. W rezultacie ewangelizm prowadzi do posłuszeństwa Chrystusowi, włączenia do Kościoła oraz odpowiedzialnej służby w świecie (Martin 208, 210).

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na różnice pomiędzy „ewangelizmem” a „ewangelizacją”. Ralph Winter tłumaczy, że pierwsze z wymienionych tu pojęć zakłada aktywizm, prowadzi człowieka do przyjęcia Chrystusa jako Pana swojego życia. Natomiast ewangelizacja jest rezultatem ewangelizmu. Zajmuje się formacją chrześcijańską, utrzymaniem ewangelicznego zapалу, który zrodził się na skutek ewangelizmu (Westerhoff 156-165; Winter). Z kolei Tormod Engelsen podkreśla, że ewangelizacja obejmuje bardziej wszechstronne działania, m.in. zawiera przepowiadanie społeczne, podczas gdy ewangelizm jest węższym pojęciem używanym tylko w kontekście głoszenia Ewangelii (Engelsen 205).

Opierając się na Nowym Testamencie, można wyróżnić dwie podstawowe metody ewangelizmu: masowy ewangelizm (Łk 3,1-20; Dz 2,14-41; Dz 8,8-15) rozumiany jako proklamowanie „Dobrej Nowiny” skierowane pod adresem tłumu, z wykorzystaniem dramy, musicalu oraz innych narzędzi (Reid 2009, 333-353) oraz osobisty ewangelizm (J 3,1-21; J 4,5-42; Dz 17,16-32), czyli szeroko pojęte świadectwo wiary (Reid 2009, 247-286; Stark 10). O ile za drugą metodę odpowiedzialni są wszyscy chrześcijanie, to pierwsza w szczególności leży w gestii ewangelisty (Wilson 73-76).

2. Ewangelista w historii

Powołanie ewangelisty znane było w Kościele czasów apostołskich. Nowy Testament używa słowa „ewangelista” (εὐαγγελιστής) (Bauer 16) trzy razy: w opisie darów, które Kościół otrzymał od Boga (Ef 4,11); w wezwaniu Pawła skierowanym do Tymoteusza (2 Tm 4,5) (Graham 1987, 16) oraz w określeniu zadania pełnionego przez Filipa (Dz 21,8) (Barrett 193; Bruce 1951, 386; Marshall 339). Według Williama W. Combsa w pierwszych wiekach chrześcijaństwa ewangelista prawdopodobnie nauczał nowo nawróconych, wprowadzał ich w życie Kościoła, jednak przede wszystkim był zaangażowany w przepowiadanie słowa Bożego niewierzącym (Barth 437-438; Combs 28; Dummelow 847). Potwierdzeniem tego są zawarte w Dziejach Apostołów słowa św. Pawła, który nazywa Filipa ewangelistą (Dz 21,8), przypomina mu o jego zaangażowaniu w przepowiadanie Ewangelii niewierzącym w Samarii, Cezarei oraz etiopskiemu eunuchowi (Dz 8,12.35.40) (Kistemaker 748). Dlatego często jest rozpatrywany jako misjonarz (Barclay 174; Bruce 1979,

423; Summers 33). Ewangelista nie pełnił nadrzędnej posługi w Kościele, pierwszorzędne funkcje należały do pastorów i nauczycieli. Inaczej twierdzi John R. Rice. Według niego apostołowie zajmowali pierwsze miejsce, następnie byli prorocy, ewangelisci, w końcu pastory i nauczyciele (Rice 14; Van Gelderen 7). Taką kolejność podaje List do Efezjan (Ef 4,11). Również Walter L. Liefeld sugeruje, że ewangelisci zajmowali miejsce zaraz po apostołach i prorokach, o czym świadczą ważne zadania, jakie pełnili w pierwotnym Kościele. Głosząc Ewangelię niewierzącym (Campbell 121-122; Ladd 578; Liefeld 1977, 105), torowali drogę pastorom i nauczycielom, którzy następnie nauczali i prowadzili lokalną wspólnotę (Bruce 1984, 174; Calvin 1966, 194). List do Tymoteusza (2 Tm 4,5) wskazuje, że również pasterze i nauczyciele mogli pełnić dzieło ewangelisty, czyli głosić słowo Boże (Lee i Griffin 245; Liefeld 1999, 288; MacArthur 185; Mounce viii).

W czasach poapostolskich niewiele mówi się o darze ewangelisty (Trewijano 1:306). Nawiązuje do niego Euzebiusz z Cezarei (Eusebius 238) oraz Ireneusz, który wypełniał zadanie ewangelisty w Lyonie oraz okolicznych miejscowościach (Green 2003, 240; Ignatius 239-240). Z czasem termin ten zatracił misyjne znaczenie, odnosił się do osób, które czytały Ewangelię w kościołach, oraz samych pisarzy Ewangelii (Ferguson 330). W czasach reformacji o pierwotnym zadaniu ewangelisty przypomniał Jan Kalwin. W jego opinii funkcji apostoła, proroka i ewangelisty nie ustanowiono na stałe. Zostały one powołane, aby odpowiedzieć na potrzeby czasu. Dlatego Kalwin określał je mianem „nadzwyczajne” (Calvin 2012, 4.3.4). Nie wykluczał przy tym, że na nowo odrodzą się w Kościele (Bayne 285; Hendriksen 197; Lloyd-Jones 191). Podobnie kwestię tę traktuje dokument Stowarzyszenia Baptystycznego w Charleston z 1774 r., który dar ewangelisty określa jako „nadzwyczajny” (The Baptist Association in Charleston 119-120).

Trudno dokładnie określić, kiedy dar ewangelisty na nowo pojawił się w Kościele. Pierwsze wzmianki znajdują się w artykule Williama Mitchella pt. *An Inquiry into the Utility of Modern Evangelists, and Their Measures* (494-507). Ewangelista jawi się tu jako wędrowny kaznodzieja, który w odpowiedzi na zaproszenie lokalnego pastora promuje rewiwalizm oraz odwiedza domy, by głosić nawrócenie grzesznikom. Natomiast stylem przepowiadania prowadzi słuchaczy do natychmiastowej odpowiedzi na zaproszenie do przyjęcia Chrystusa jako Pana swojego życia. Inna ważna informacja znajduje się w pracy Davida Douglasa pt. *Essay on the Nature and Perpetuity of the Office of the Primitive Evangelist*. Autor wyraża w niej przekonanie, że urząd ewangelisty został wchłonięty przez urząd pastora. Natomiast w posłudze wędrownego kaznodziei, w obrębie systemu opracowanego przez metodystów, wspomniany badacz widział praktyczny model rozdziału obowiązków pastora i ewangelisty. Warto również zwrócić uwagę na wkład Phineasa C. Headleya.

W jego opinii funkcja ewangelisty zniknęła na wieki, ale jej duch pozostał (Headley 27-28).

Urząd ewangelisty odrodził się w XIX w., w okresie drugiego wielkiego przebudzenia, za sprawą Charlesa G. Finneya (Kimbrel 81-90). Jego zdaniem, ewangelista zawsze funkcjonował w Kościele jako promotor rewiwalizmu (Finney 135). Chociaż nie jest konieczny, aby rewiwalizm zaistniał, to jednak Bóg wykorzystuje jego dar do rozszerzania zakresu działania „przebudzenia”. Według Finneya ewangelista pełnił odrębnego rodzaju posługę w Kościele. Kwalifikacje, które mu przypisał ten badacz, pochodzą raczej z doświadczenia niż z Biblii. Wyjaśnił, że ewangeliści nie byli ambitni, ale za to cechowali się dyskrecją; w pokorze rozeznawali prace, aby nie angażować się w dzieła, które nie pochodzą od Pana (Finney 135). Z biegiem czasu środowiska protestanckie doceniły ich działalność (Kimbrel 135). Chociaż termin „ewangelista” dotyczył mówcy przebudzeniowego (Sweet 174-175), ostatecznie jednak związał się z kaznodzieją zaangażowanym w dzieło ewangelizmu.

3. Zadania ewangelisty

Ewangelista jest powołany do głoszenia słowa Bożego tym, którzy go nie przyjęli lub je odrzucili, aby skruszeni i pełni wiary zwrócili się do Jezusa (Graham 1984c, 6). Dlatego, aby jego przepowiadanie było skuteczne, ma naśladować Jezusa Chrystusa. Ma nauczać z autorytetem, czyli z przekonaniem, że Biblia jest spisaniem słowa Boga przygotowanym pod kierunkiem Ducha Świętego (Graham 1984c, 18-21; Larsen 49), a jednocześnie zrozumiale, prosto i bezpośrednio. Przez czytelne metafory, porównania oraz dzięki poczuciu humoru winien prowadzić słuchaczy do poznania prawdy (Bailey). Musi odznaczać się chęcią poznawania człowieka. Tylko dzięki niej będzie wiedział, gdzie go odnaleźć, jak nawiązać z nim kontakt i jak go uratować (Larsen 67-76). Ma wzruszać się głęboko na widok głodnych, chorych i zagubionych (Graham 1984a, 75). Nie może być bowiem świadkiem Jezusa, jeśli gorliwie nie stara się o całego człowieka, jego duchowe, materialne i społeczne potrzeby.

Ważnym punktem odniesienia jest sposób głoszenia słowa Bożego wypracowany przez apostołów. Według Henry’ego J. Cadbury’ego przepowiadanie apostoelskie nie jest ani statyczne, ani monolityczne, lecz jest przesłaniem w procesie – „progresem Ewangelii” (Cadbury 320). Zatem ewangelista dla uzyskania tej samej jakości decyduje się na przesłanie chrystocentryczne, ze wskazaniem na Krzyż i zmartwychwstanie Jezusa, Jego moc i doniosłość. W swoim nauczaniu nie może zapomnieć o darach: przebaczenia, Ducha, usynowienia i pojednania. W końcu, wzorem apostołów, domaga się od słuchaczy konkretnych postanowień w związku z usłyszanym przesłaniem, czyli przede

wszystkim przyjęcia Chrystusa za Pana swojego życia (Green 2003, 211-212). Źródło tego apelu mieści się w nauczaniu Jezusa o wiecznym przeznaczeniu, którym jest niebo lub piekło (J 5,25-29), a które zależy od wolnego wyboru każdego człowieka (Łk 16,19-31; Prz 27,1; 2 Kor 6,2). Ciągłe odkładanie decyzji staje się powodem obojętności na wezwanie Ducha Świętego (Hbr 3,13; Prz 29,1). Dlatego zachodzi potrzeba nakłaniania wszystkich do podjęcia decyzji. Wezwanie to jest szczególnie ważną odpowiedzialnością ewangelisty, który nie tylko głosi prawdę, ale proklamuje ją z myślą o tych słuchaczach, którzy pozytywnie odpowiedzą na treść Ewangelii. Ewangelista polega zatem na mocy Pisma Świętego oraz działaniu Ducha Świętego (Bright 19-27; Doran 103-121; Drummond 2003, 31-40; Graham 1984c, 58-59; Reid 2009, 151-164; Taylor 577-581).

Wobec powyższego działania ewangelisty można sprowadzić do następujących funkcji: głosiciela, jak herold głosi Ewangelię (2 Tm 4,1-8); instruktora, który kształci lokalny Kościół (2 Tm 2,2; Tt 2); organizatora, który porządkuje zaległe sprawy (Tt 1,5); obrońcy ze szczególnym zaangażowaniem strzeżące Ewangelii (2 Tm 1,13) oraz wychowawcy, który ostrzega przez zagrożeniami (Tt 3,10) (Lugo 16-17).

Biblijne korzenie oraz czerpanie ze wzoru Jezusa Chrystusa sprawiają, że na ewangelistę spoczywa wielka odpowiedzialność. Wymienione wyżej obciążenia nie są jedynymi związanymi z tym urzędem. Stephen Olford wskazuje na kolejne. Ewangelista jest pracownikiem Kościoła. W związku z tym jego dzieło jest tak mocno, jak to jest tylko możliwe, zakorzenione w Kościele. Dalej, wędruje z miejsca na miejsce, aby dotrzeć do tych, którzy nie znają Ewangelii lub odwrócili się od Chrystusa. W końcu z troską dba o swoją rodzinę, docenia obecność żony i dzieci (Olford 145-148). Zatem ofiara składana z samego siebie jest wpisana w życie ewangelisty. Narazony jest na zmęczenie podróżą, samotnością i oddaleniem od bliskich, frustrację z powodu współpracowników, niezadowolających warunków życia i rozczarowujących wyników swojej działalności (Graham 1984c, 29). Szczególnie jednak niebezpieczne jest zagrożenie popełnianiem nadużyć finansowych, związane z dostępem do dużych sum pieniędzy. Dlatego, aby mógł zadbać o godne sprawowanie urzędu, wspiera go świadomość wybrania. Urząd ewangelisty jest darem Boga. On sam wybiera odpowiednich ludzi bądź to przez bezpośrednie wołanie, bądź przez drugiego człowieka, bądź też przez potwierdzenie oparte na autorytecie Kościoła (Graham 1984c, 34-35). Równie ważna motywacja dla podtrzymania jak najwyższej jakości posługiwania mieści się w słowach św. Pawła: „Miłość Chrystusa przynagła nas” (2 Kor 5,14). Największym aktem miłości, na jaki może zdobyć się ewangelista względem drugiego człowieka, jest opowiedzenie mu o miłości Boga w Chrystusie. Nie ostygnie też w gorliwości ze względu na świadomość zbliżającego się sądu (2 Kor 5,11) oraz polecenie

Chrystusa, aby iść, głosić i czynić uczniów (Graham 1987, 16-17). Ewangelista dojrzały w swoim posługiwaniu jest uległy Bożym nakazom oraz ma umiejętność rozeznawania darów otrzymanych od Stwórcy (Graham 1984c, 28). Taka postawa pozwala mu trwać w mądrości i dyscyplinie, dzięki którym zachowuje równowagę pomiędzy studium, modlitwą a praktycznymi zajęciami, co jest konieczne dla prawidłowego wywiązywania się ze swoich obowiązków (Graham 1984c, 84). Raz rozeznany dar ewangelisty nie może być zaniedbany. Rezygnacja z niego lub nadużywanie go dla osiągnięcia prywatnej korzyści są bowiem przejawem nieposłuszeństwa wobec Boga.

Ewangelista postrzega Ewangelię jako opowieść o Bogu, który wkracza w historię każdego człowieka, zmienia ją, by nadać jej nowy sens i nową nadzieję. Występuje w roli narratora, który za pośrednictwem różnych form i metod pomaga słuchaczowi zaprosić Chrystusa do swojego życia, dzięki czemu historia jego życia przekształca się według zamysłu Bożego (Ford 27). Dlatego, dla potrzeb głoszenia Dobrej Nowiny, wielu ewangelistów tworzy odpowiedni wizerunek, który pozwala im dotrzeć do jak największego grona odbiorców. Nie ma w tym względzie powszechnie przyjętej konwencji i zasad. Funkcjonują tylko pewne ogólne reguły. Jednak, według Leightona Forda, ewangelisci przełomu XIX i XX w. pragnęli przełamać wizerunek abstrakcyjnych mówców poddanych boskiej inspiracji. Dlatego przedstawiali się jako twardzi, silni mężczyźni, którzy dzięki wrodzonym zdolnościom potrafią wpływać na świat bez względu na jego złożoność (Lofton 101). Często też nawiązywali do tradycji wielkich kaznodziejów „dawnych lat”. Taki zabieg pozwalał im zawrzeć psychologiczny kontrakt z publicznością. Zapewniali swoim słuchaczom poczucie bezpieczeństwa. Chcieli w ten sposób powiedzieć: „trzymaj się mnie, a będę cię chronić, nie zabiorę cię do nowego i nieznanego miejsca; nic się nie zmieni; wszystko będzie jak dawniej” (Lofton 110-111). Ich przepowiadanie odznaczało się teatralnością, w związku z czym uważano, że koniecznie należy w nim uczestniczyć bez względu na przekonania religijne (Strasberg). Stało się więc elementem kultury, zwłaszcza na prowincji Stanów Zjednoczonych.

Na uwagę zasługuje obecność ewangelistów w mediach. Już na początku XX w. w Stanach Zjednoczonych zauważono potrzebę przepowiadania słowa Bożego za pośrednictwem radia (Armstrong 1979, 21), a następnie telewizji (Cardwell 1984; Frankl; Park 805-807; Peck; Schultze). Pojawił się nowy termin – teleewangelista (Cardwell 1985, 40; Park 805-806) – odnoszący się do kaznodziei, który za pośrednictwem telewizji realizuje to zadanie. Ta forma przepowiadania zyskała wielu zwolenników. Nie była jednak wolna od skandali oraz nadużyć finansowych (Fore 939-941; Winzenburg 88-91).

Do najczęściej wymienianych ewangelistów czasów nowożytnych należą: George Whitefield (1714-1770), Charles G. Finney (1792-1875), Dwight

Moody (1837-1899), Billy Sunday (1862-1935) oraz Billy Graham (ur. 1917). Warto również zwrócić uwagę na takie postaci, jak: Charles Spurgeon (1834-1892), James Orr (1844-1913), Bob Jones, Sr. (1883-1968), Charles E. Fuller (1887-1968), John R. Rice (1895-1980), John R.W. Stott (1921-2011) i wielu innych, którzy z oddaniem głosili słowo Boże. Również w obecnych czasach nie brakuje wybitnych ewangelistów. Należy też wspomnieć o kobietach-ewangelistkach, np.: Aimee Semple McPherson (1890-1944), Kathryn Kuhlman (1907-1976), Tammy Faye (1942-2007) czy Anne Graham Lotz (1964) (Lampe viii).

*

Ewangelista jest ambasadorem Boga, wzywa grzeszników do nawrócenia, ogłasza łaskę Pana oraz wskazuje na Krzyż Jezusa Chrystusa. Mimo trudności urząd ewangelisty jest ciągle ważny dla Kościołów anglosaskich. Wydaje się jednak, że czas wielkich kampanii ewangelizacyjnych prowadzonych przez ewangelistów-celebrytów przeminął. Według Colina Crastona społeczeństwo jest bardzo wybredne. Wydarzenie musi odznaczać się niepowtarzalnym charakterem, aby zgromadzić rzesze uczestników (Craston 266). Dlatego bardziej zasadna wydaje się praca ewangelistów z małymi grupami osób, które odpowiednio uformowane przekażą Dobrą Nowinę w środowiskach, w których żyją. Potwierdzenie tej drogi znajduje się w myśli Gavina Reida, który, wskazując na niską jakość wiary wśród chrześcijan, proponuje nowe spojrzenie na zadanie ewangelisty. Dawniej przypominał on swoim słuchaczom powszechnie znane prawdy wiary, wzywał ich, aby wracali do dobrze im znanej rzeczywistości. Obecnie z jednej strony ma kształtować chrześcijańską elitę, z drugiej zaś przygotować początkujący kurs życia Ewangelią (Reid 1996, 55). Stąd ważne jest świadectwo jego życia. Za jego pośrednictwem staje się przewodnikiem na drogach wiary, a treści przez niego głoszone zyskują moc.

Ewangelista nie tylko jest człowiekiem duchowym, ale również wszechstronnie wykształconym, zwłaszcza biblijnie i teologicznie (Robinson 3-8). Teologia protestancka akcentuje biblijne korzenie tego urzędu. W ten sposób zapewnia mu wiarygodność. Podkreśla także ścisły związek z Jezusem Chrystusem, którego ewangelista naśladuje. Uczy się on od Mistrza budowania relacji z człowiekiem oraz metod komunikacji Ewangelią. Ponieważ ewangelista jest szczególnie powołany do głoszenia słowa Bożego tym, którzy go nie przyjęli lub je odrzucili, dla teologii katolickiej wydaje się interesującym obiektem badań, szczególnie w kontekście nowej ewangelizacji.

THE MISSION OF AN EVANGELIST IN ANGLOSASC PROTESTANTISM

SUMMARY

The service of an evangelist is an important element of anglosasc protestantism. An evangelist has a huge influence on believers in shaping the awareness of their experience of God. He can do it by his zeal in calling for conversion and reminding about the meaning of the cross. Thanks to a style of his preaching he provides an audience to emotions that are necessary in a progress of the faith. The office of an evangelist was forgotten in a reality of the Catholic Church, although it has biblical roots. For this reason, it is worth to pay attention to the mission of the evangelist in a catholic context.

Keywords: anglosasc protestantism; evangelical preaching; evangelism; evangelism; evangelism; evangelist; protestant preaching; revival; televangelism; televangelist

Słowa kluczowe: ewangelikalizm; ewangelista; ewangelizacja; kaznodziejstwo ewangelikalne; kaznodziejstwo protestanckie; protestantyzm anglosaski; przebudzenie; przepowiadanie ewangelikalne; telewangelizm; telewangelista

BIBLIOGRAFIA

- Armstrong, Ben. *The Electric Church*. Nashville-New York: Thomas Nelson Publishers, 1979.
- Armstrong, Richard S. *The Pastor as Evangelist*. Philadelphia: Westminster, 1984.
- Bader, Jesse M. *Evangelism in a Changing America*. St. Louis: The Bethany Press, 1957.
- Bailey, Raymond. *Jesus the Preacher*. Nashville: Broadman, 1990.
- Barclay, William. *The Letters to the Galatians and Ephesians*. Philadelphia: Westminster Press, 1958.
- Barrett, Charles K. *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, vol. 2. Edinburgh: T.&T. Clark, 1998.
- Barth, Marcus. *Ephesians: Translation and Commentary on Chapter 4-6*. Garden City: Doubleday, 1974.
- Bauer, Walter. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Bayne, Paul. *An Exposition of Ephesians 4:1 to 6:18*. bmv: Sovereign Grace Publishers, 1959.
- Bright, Bill. „The Evangelist and the Holy Spirit: We Preach in the Power of the Holy Spirit”. *The Work of an Evangelist. International Congress for International Evangelists Amsterdam, The Netherlands*. Red. James D. Douglas. Minneapolis: World Wide Publications, 1984. 19-27.
- Bruce, Frederick F. *Commentary on the Book of the Acts: The English Text with Introduction, Exposition and Notes*. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.
- Bruce, Frederick F. *The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introduction and Commentary*. London: Tyndale Press, 1951.

- Bruce, Frederick F. *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and to the Ephesians*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.
- Cadbury, Henry J. „Acts and Eschatology.” *The Background of the New Testament and its Eschatology*. Red. William D. Davis. David Daube. Cambridge: University Press, 1964. 300-321.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. [Wydanie Kindle]: Fig Books, 2012.
- Calvin, John. *The Acts of the Apostles 14-28*. Edinburgh–London: Oliver and Boyd, 1966.
- Campbell, Alastair. „Do the Work of an Evangelist.” *The Evangelical Quarterly* 64.2 (1992): 117-129.
- Cardwell, Jerry D. *A Rumor of Trumpets: The Return of God to Secular Society*. Lanham: University Press of America, 1985.
- Cardwell, Jerry D. *Mass Media Christianity. Televangelism and the Great Commission*. Lanham–New York–London: University Press of America, 1984.
- Church of England. *The Evangelistic Work of the Church: Being the Report of the Archbishops' Third Committee of Inquiry*. London: S.P.C.K., 1918.
- Combs, William W. „The Biblical Role of the Evangelist.” *The Detroit Baptist Seminary Journal* 7 (2002): 23-48.
- Craston, Colin. „Crusade Evangelism.” *Churchman* 85.4 (1971): 263-273.
- Doran, David M. „The Role of the Holy Spirit in Preaching.” *The Detroit Baptist Seminary Journal* 3 (1998): 103-121.
- Douglas, David. *Essay on the Nature and Perpetuity of the Office of the Primitive Evangelist*. London: Thomas Ward & Co., 1838.
- Drummond, Lewis A. *The Canvas Cathedral*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2003.
- Drummond, Lewis A. *The Word of the Cross*. Nashville: Broadman and Holman, 1992.
- Dummelow, John R. *A Commentary on the Holy Bible*. New York: Mcmillan Co., 1947.
- Engelsviken, Tormod. „Mission, Evangelism and Evangelization – from the Perspective of the Lausanne Movement.” *International Review of Mission* 96.382-383 (2007): 204-209.
- Eusebius, H.E. 5.10.2. Michael Green. *Evangelism in the Early Church*. Eastbourne: Kingsway Publication, 2003.
- Ferguson, Everett. „Evangelist.” *Encyclopedia of the Early Christianity*. Red. Everett Ferguson. New York-London: Garland Publishing, Inc., 1990. 330.
- Finney, Charles G. *Reflection on Revival*. Mineapolis: Bethany House Publishers, 1979.
- Ford, Lee. „The Evangelist as Storyteller.” *Journal for Preachers* 29.4 (2006): 26-36.
- Fore, William E. „A Critical Eye on Televangelism.” *Christian Century* 98.29 (1981): 939-941.
- Frankl, Razelle. *Televangelism. The Marketing of Popular Religion*. Cabondale–Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1987.
- Graham, Billy. „Are we Evangelists Acceptable to God?” *The Work of an Evangelist. International Congress for International Evangelists Amsterdam, The Netherlands*. Red. James D. Douglas. Minneapolis: World Wide Publications, 1984. 73-78.
- Graham, Billy. „The Evangelist and a Torn World.” *The Work of an Evangelist. International Congress for Itinerant Evangelists. Amsterdam, The Netherlands*. Red. James D. Douglas. Minneapolis: World Wide Publications, 1984. 3-9.
- Graham, Billy. „The Gift and Calling of the Evangelist.” *The Calling of an Evangelist. The Second International Congress for Itinerant Evangelist Amsterdam, The Netherlands*. Red. James D. Douglas. Minneapolis: World Wide Publications, 1987. 16-18.
- Graham, Billy. *A Biblical Standard for Evangelists*. Minneapolis: World Wide Publications, 1984.
- Green, Michael. *Evangelism in the Early Church*. Eastbourne: Kingsway Publication, 2003.
- Green, Michael. *Evangelism. Through the Local Church*. London–Sydney–Auckland: Hodder and Stoughton, 1990.
- Headley, Phineas C. *Evangelists in the Church from Philip, A.D. 35 to Moody and Sankey, A.D. 1875*. Boston: Henry Hoyt, 1875.
- Hendriksen, William. *New Testament Commentary: Exposition of Ephesians*. Grand Rapids: Baker Book House, 1967.

- Ignatius, "Polyc." I. Michael Green. *Evangelism in the Early Church*. Eastbourne: Kingsway Publication, 2003. 239-240.
- Kimbrel, Carry G. *Investigation into the Changing Concepts of an Evangelist in Christian Thought and Practice*. New Orleans: Baptist Theological Seminary, 1992.
- Kistemaker, Simon J. *Exposition of the Acts of the Apostles*. Grand Rapids: Baker, 1990.
- Knudsen, Ralph E. „Evangelism in New Testament Terms.” *Review and Expositor* 45.3 (1948): 291-300.
- Ladd, George E. *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Lampe, Geoffrey W.H. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- Larsen, David L. *The Evangelism Mandate: Recovering the Centrality of Gospel Preaching*. Wheaton: Crossway Books, 1992.
- Lee, Thomas D. Griffin Jr., Hayne P. *1, 2 Timothy, Titus*. Nashville: Broadman, 1992.
- Liefield, Walter L. *1 and 2 Timothy, Titus*. Grand Rapids: Zondervan, 1999.
- Liefield, Walter L. *Ephesians, IVP New Testament Commentary*. Downers Grove: IVP, 1977.
- Lloyd-Jones, David M. *Christian Unity: An Exposition of Ephesians 4:1 to 16*. Grand Rapids: Baker Book House, 1980.
- Lofton, Kathryn E. „The Preacher Paradigm: Promotional Biographies and the Modern-Made Evangelist.” *Religion and American Culture* 16.1 (2006): 95-123.
- Lugo, Luis R. *The Evangelist. The Fire Fold Work of the Evangelist. God's Church Administration*. Homewood: L&L Publication, 1999.
- MacArthur, John Jr. *2 Timothy*. Chicago: Moody Press, 1995.
- Marshal, Howard I. *Act*. Grand Rapids: Eardmans, 1980.
- Martin, Harold S. „Two Perspectives on Evangelism.” *Brethren Life and Thought* 35.3 (1990): 205-211.
- Mitchell, William. „An Enquiry into the Utility of Modern Evangelists, and Their Measures.” *Literary and Theological Review* 2 (1835): 494-507.
- Mounce, William D. *Pastoral Epistles*. Nashville: Thomas Nelson, 2000.
- Niles, Daniel T. *That They May Have Life*. New York: Harper and Brothers, 1951.
- Olford, Stephen F. „The Evangelist's Gift and Ministry.” *The Work of an Evangelist. International Congress for International Evangelists Amsterdam, The Netherlands*. Red. James D. Douglas. Minneapolis: World Wide Publications, 1984. 143-149.
- Packer, James I. *Evangelism and the Sovereignty of God*. Downers Grove: IVP, 1961.
- Park, Leland M. „Radio, TV and the Evangelist: The Mass Media at Work.” *Christian Century* 90.29 (1973): 804-807.
- Peck, Janice. *The Gods of Televangelism*. Cresskill: Hampton Press, 1993.
- Reid, Alvin. *Evangelism. Handbook: Biblical, Spiritual, Intentional, Missional*. Nashville: B&H Publishing Group, 2009.
- Reid, Gavin. „The Decay of Evangelists.” *Anvil* 13.1 (1996): 45-56.
- Rice, John R. *The Evangelist and his work*. Murfreesboro: Sword of the Lord Foundation, 1968.
- Robinson, Haddon W. „The Theologian and the Evangelist.” *The Journal of the Evangelical Theological Society* 28.1 (1985): 3-8.
- Schultze, Quentin J. *Televangelism and American Culture. The Business of Popular Religion*. Grand Rapids: Baker Book House, 1991.
- Stark, Rodney. *The Rise of Christianity*. New York: HarperOne, 1997.
- Stott, John R.W. „The Great Commission.” *One Race, One Gospel*, vol. 1. Red. Carl F.H. Henry. Minneapolis: World Wide Publication, 1967. 37-43.
- Stott, John R.W. *The Lausanne Conference: An Exposition and Commentary*. Mineapolis: World Wide Publications, 1975.
- Strasberg, Lee. *Dream of Passion: The Development of the Method*. New York: Little Brown, 1987.
- Summers, Thomas O. *Commentary on The Acts of the Apostles*. Nashville: Publishing House of the Methodist Episcopal Church (South), 1874.

- Sweet, William W. *Revivalism in America: Its Origin, Growth, and Decline*. New York: Scribner, 1944.
- Taylor, Mendell. *Exploring Evangelism. History, Methods, Theology*. Kansas City: Nazarene Publishing House, 1964.
- The Baptist Association in Charleston. „A Summary of Church Discipline. Shewing the Qualification and Duties of the Offices and Members of a Gospel Church.” *Polity: Biblical Arguments on How to Conduct Church Life*. Red. Mark Dever. bmw: Center for Church Reform, 2001. 115-136.
- Trevijano, Ramon. „Evangelist.” *Encyclopedia of the Early Church*. Red. Angelo di Berardino, Adrian Walford, Cambridge: James Clarke and Co. Ltd., 1992. 1:306.
- Van Gelderen, John R. *For the Cause of Revival and Evangelism*. Menomonee Falls: Preach the Word Ministries, 2001.
- Westerhoff, John H. „Evangelism, Evangelization, and Catechesis. Defining Terms and Making the Case for Evangelization.” *Interpretation* 48.2 (1994): 156-165.
- Wilson, Thomas W. „The Evangelist as a Personal Soul-Winner.” *The Calling of an Evangelist. The Second International Congress for Itinerant Evangelists Amsterdam, The Netherlands*. Red. James D. Douglas. Minneapolis: World Wide Publications, 1987. 73-76.
- Winter, Ralph. *Evangelism to Evangelization*. Dostęp 4 marca 2015. <https://www.youtube.com/watch?v=Q44oVJjemcI>.
- Winzenburg, Stephen. „Televangelist Report Card: A Recent Study Reveals How Religious Broadcasters Actually Use Their Airtime.” *Christianity Today* 45.13 (2001): 88-91.

ŁUKASZ KRAUZE OMI, o., dr, ur. 1982 w Śremie. W 2017 r. uzyskał doktorat z homiletyki (*Założenia teologiczne neoewangelikalizmu w przepowiadaniu Billy Grahama. Studium homiletyczne*) na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Aktualnie wykładowca homiletyki w Wyższym Seminarium Duchownym Misjonarzy Oblatów w Obrze (UAM WT). Mieszkaniec Gdańska. Rekolekcjonista i spowiednik.

PIOTR PIASECKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Medytacja chrześcijańska instrumentem nowej ewangelizacji

Misja ewangelizacyjna Kościoła, zakorzeniona w misji całej Trójcy Świętej, sprowadza się do głoszenia światu, a w nim każdemu człowiekowi, Dobrej Nowiny o zbawieniu w Jezusie Chrystusie, objawiającym w Duchu Świętym miłosierdzie Ojca. Jest to fundamentalna prawda, na której opiera się istnienie, sens i tożsamość całej Eklezji. Jan Paweł II w *Novo millennio ineunte*, przywołując w 40. numerze pojęcie *nowa ewangelizacja*, wcale nie miał zamiaru przedefiniowania pojęcia ewangelizacji w odniesieniu do przeszłości Kościoła i jego misji (stara i nowa ewangelizacja). Chodziło papieżowi raczej o wzbogacenie praktyk pastoralnych dzisiejszego Kościoła poprzez wzorowanie się na początkowych metodach głoszenia Ewangelii i powrót do jej źródeł. Głębokie bowiem przemiany współczesnych społeczeństw i kultur znacznie zmieniły sposób, w jaki ludzie odnoszą się dziś do zasadniczych problemów rzeczywistości, tak w sensie globalnym, jak i indywidualnym. To przez te przemiany świat stał się radykalnie *nowy* i do takiego nowego świata, w którym żyje współczesny człowiek, Kościół musi adekwatnie wyjść w sposób nowy z ewangelicznym orędziem zbawienia.

1. Potrzeba nowej ewangelizacji

Benedykt XVI, mówiąc o celu ewangelizacji, podkreśla, że zawsze sprowadza się on do autentycznego doprowadzenia każdego człowieka do spotkania z Chrystusem oraz do jeszcze większego uzdolnienia Kościoła do przekazu w sposób przekonujący i zrozumiały ewangelicznego orędzia. Dziś ta misja Kościoła staje się przez to *nowa*, lecz nie z uwagi na treść, ale duchowy zapal, otwartość na łaskę Ducha Świętego, który odkrywa na nowo moc Ewangelii i który zawsze odnawia Kościół; jest *nowa* w poszukiwaniu sposobów najbar-

dziej adekwatnych, by móc otworzyć się i przyjąć moc Ducha Świętego; *nowa* co do sposobów dostosowanych do obecnej epoki i różnych życiowych sytuacji; w końcu *nowa*, ponieważ jest równie konieczna w krajach, które już dawniej przyjęły Ewangelię, jak i tam, gdzie dopiero ona dociera (Benedykt XVI, *Homilia podczas I Nieszporów*, 2010).

Oslabienie dynamizmu ewangelicznego, a czasami jego paraliż wśród głosicieli Ewangelii są oznaką kryzysu ich tożsamości chrześcijańskiej, trudności z interioryzacją daru wiary, z jej dostrzeganiem i przeżywaniem jej z zapałem. Często więc wiara bywa traktowana jako sfera przyzwyczajęń, sprowadzana do wspomnienia przeszłości, historii zbawienia, stąd traci na swojej aktualności i nowości w Chrystusie. Święty Paweł, przynaglany koniecznością ewangelizacji, woła i przypomina: „Biada mi, gdybym nie głosił Ewangelii” (1 Kor 9,16). Potrzeba zatem nowego entuzjazmu głoszenia misji, która przecież, jak zauważa Jan Paweł II, „wypływa nie tylko z formalnego nakazu Pańskiego, ale i z głębokich wymogów życia Bożego w nas” (RMis 11). Wypływa z naszej chrzcielnej konsekracji.

Jedną z wielkich trudności, która ogranicza ewangelizacyjne przebudzenie we współczesnym Kościele, bywa często osłabiona nadzieja, co prowadzi do zaniku głębokiej duchowości. Nierzadko skupiamy się na porażkach, takich jak: opór adresatów, negatywne sygnały pochodzące z sekularyzowanych społeczeństw, niemoc w odniesieniu do dziejących się w świecie przemian. Jedną z poważniejszych konsekwencji tego stanu jest znaczne osłabienie lub wręcz brak ewangelicznej niecierpliwości w gorliwej trosce o *zbawienie dusz*.

Wobec powyższych trudności interweniuje sam Bóg i roznieca ducha nowej ewangelizacji w całym Kościele. Nowa ewangelizacja jest bowiem darem dla Kościoła. Pod wpływem działania Ducha Świętego Kościół dojrzewa w swojej misji, bardziej ją rozumie i próbuje realizować stosownie do współczesnych wyzwań. Co więcej, nowa ewangelizacja (jako dar) umożliwia i ułatwia całej ludzkości odkrycie zbawczego miłosierdzia Boga w Jezusie Chrystusie. Świadomość wyzwań nowej ewangelizacji powinna zatem mobilizować każdego wierzącego do działania, nie tylko specjalistów czy elity, we wszystkich domenach życia ludzkiego, takich jak: rodzina, edukacja, parafia, diakonia, ludowa pobożność, środki masowego przekazu, sztuka, kultura itd. Stąd dzieło nowej ewangelizacji nie obejmuje tylko duszpasterstwa skupionego na tych, którzy już są w Kościele, ale pragnie dotrzeć do tych, którzy są poza jego burzą. Dlatego Kościół ze swej natury, dzięki głoszonej Ewangelii, może wciąż rozwijać się i rozprzestrzeniać; trafnie ujął to Beda Czcigodny, pisząc: „Kościół rodzi każdego dnia Kościół” (*Explanatio Apocalypsis*, lib. II, 12: PL 93, 166).

Święty Paweł Apostoł, zwracając się do Kolosan, uzależnia wzrost Kościoła od jego żywotności: „Podobnie jak jest na całym świecie, tak również i u was, owocuje ona [Ewangelia] i rośnie od dnia, w którym usłyszeliście

i poznali łaskę Boga w jej prawdzie” (Kol 1,6). Troszcząc się o rozkrzewianie wiary, Kościół powinien skupiać się na stworzeniu odpowiednich warunków do wzrostu, a sam wzrost pozostawić Bogu, który go powoduje (por. 1 Kor 3,6). Stąd Kościół powinien starać się przezwyciężać wszelkie przeszkody na drodze dynamizmu wiary. Zadyśzka i artretyzm powodowany nadmiernym zainteresowaniem sobą sygnalizuje stan chorobowy i trzeba wielkiej odwagi, by podjąć odpowiednią terapię. Właściwą ilustracją takiego chorobowego stanu lokalnych wspólnot może być opis z Apokalipsy: *Listy do siedmiu Kościołów, które są w Azji* (Ap 1-3). Natomiast kryterium dobrego zdrowia i żywotności Kościoła stanowi jego zdolność do podjęcia misji ewangelizacyjnej. Nowa ewangelizacja jest zatem najlepszą terapią dla ożywienia i umocnienia współczesnego Kościoła.

Rozkrzewianie wiary pociąga za sobą zarówno wzrost liczbowy członków Kościoła, jak i ich dojrzałość w wymiarze teologalnym, czyli głębię i intensywność zjednoczenia z Bogiem. Nie zawsze wszelako liczebność wspólnot lokalnych, szczególnie w Europie i Ameryce Północnej, jest duża. Nie to jednak jest problemem, że Kościół znajduje się w mniejszości, ale to, że bywa programowo marginalizowany w wielu zlaicyzowanych społeczeństwach. Pociągającym faktem jest to, że tylko niewielką ilość soli dodaje się do potraw i w efekcie uzyskują one odpowiedni smak. Podobnie znikoma ilość zaczynu w cieście powoduje jego wzrost. Tak samo mały płomyk światła może oświetlić całe pomieszczenie. Joseph Ratzinger, posługując się takimi ewangelicznymi parabolami, sugeruje proces „personalizacji wiary” (Ratzinger 30). Chodzi o to, aby dopomóc dzisiejszym katolikom, by mogli świadomie wyznawać w pierwszej osobie: *ja wierzę*, i potrafili uzasadnić swoją wiarę oraz umieli *żyć* w świecie, *nie będąc* z tego świata, zaznaczając przy tym, w sposób widzialny i rzeczywisty, swoją w nim często kontestującą obecność jako członków wspólnoty Kościoła. Katolicka tożsamość nie może bowiem sprowadzać się do roli zewnętrznej etykiety czy kulturowego bagażu współczesnych społeczeństw, natomiast wymaga radykalnej, głębokiej i osobistej więzi z żywym Chrystusem, co dopiero warunkuje prawdziwe życie ewangeliczne, owocujące świadectwem wiary.

2. Rola medytacji w dążeniu do spotkania z osobowym Bogiem

Ta głęboka i świadoma więź pomiędzy człowiekiem a Chrystusem realizuje się przez modlitwę, która integralnie wpisuje się w dzieło nowej ewangelizacji. W początkach historii duchowości Kościoła pogłębiona modlitwa przybrała formę medytacji. Tradycję medytacji chrześcijańskiej wypracowali m.in.: Ewagriusz z Pontu, św. Diadoch z Fotyki, św. Maksym Wyznawca, św. Hezychiusz z Synaju, św. Grzegorz z Synaju oraz autor średniowiecznego,

anonimowego traktatu mistycznego *Obłok niewiedzy*. Wiele cennych intuicji znajdujemy również u mistyków nadreńskich: Mistrza Eckharta, Jana Taulera, Henryka Suza; szerszy zaś kontekst teologiczny opiera się na myśli chrześcijańskich ojców i doktorów Kościoła: św. Grzegorza z Nyssy, Pseudo-Dionizego Areopagity czy św. Jana od Krzyża. Nie należy także zapominać o innych, takich jak św. Teresa od Jezusa czy Jan van Ruysbroeck.

W ostatnich dekadach próbowano i nadal próbuje się stosować w nurcie chrześcijańskim niektóre metody medytacji dalekowschodnich. Ten proces jest postrzegany jako znak otwarcia się Kościoła na inne religie i kultury i nawiązania z nimi dialogu monastycznego (Piasecki 188-196). Wielu zachodnich mnichów włączyło się w ten dialog w poszukiwaniu wspólnych religijnych wartości na poziomie medytacji, którą próbowali wykorzystać jako narzędzie ewangelizacji. Takie próby podejmował Tomasz Merton, kiedy w drugiej połowie swojego życia uczył się nowego sposobu istnienia i świadectwa, opartego na rytmicznym schemacie codziennej medytacji chrześcijańskiej, wspieranej technikami *zazenu* (Merton 16); podobnie Bede Griffiths, który żył w pierwszym w historii Kościoła katolickiego klasztorze benedyktyńskim w Indiach, dostosowanym do tradycji *aśramu* hinduskiego (Griffiths). Również warto tu przywołać Huga Makibi Enomiya-Lassalle'a, jezuitę i mistrza *zen*, który założył w Japonii i Europie wiele ośrodków medytacji chrześcijańskiej, wspieranej technikami *zazenu* (Enomiya-Lassalle). Także w Polsce istnieją podobne centra, z których pierwszym był Ośrodek Medytacji Chrześcijańskiej w Lubiniu, powstały z inicjatywy o. Jana Berezy OSB (Benedyktyni).

Nie ulega wątpliwości, że efekty stosowania technik medytacji dalekowschodnich mogą być wymierne także w procesie medytacji chrześcijańskiej. Jednak ich rola jest ograniczona. Wprawdzie mogą wprowadzać w stan równowagi psychicznej i fizycznej i tym samym stworzyć naturalną przestrzeń służącą swobodnemu działaniu łaski Bożej i pojawieniu się owoców duchowych, takich jak: „miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, łagodność, opanowanie” (Ga 5,22-23), którymi cieszy się chrześcijanin w początkowych etapach uprawiania medytacji. Dobra naturalne, uzyskiwane dzięki różnorodnym technikom, można postrzegać już jako znak tego, że łaska Boża buduje na naturze. Staje się zatem jasne, że kontemplacja tajemnic Bożych, do których prowadzi medytacja chrześcijańska, nie jest rezultatem jakiejś wysublimowanej techniki, lecz wyłącznie owocem łaski (por. KKK 2713). W tym sensie medytacja otwiera drogę niczym nieskrępowanemu działaniu łaski Bożej, której pierwociny, jak ewangeliczne ziarno, wyrastają z gleby ludzkiego serca od momentu chrztu świętego.

Od początku Kościół widział w medytacji chrześcijańskiej właściwą drogę postępu i duchowego wzrostu chrześcijan dążących do zjednoczenia z Bogiem. Dlatego niezwykle ważne i żywotne staje się postrzeganie Kościoła jako

mądrym i przystępnym mistrza oraz mentora doświadczonego w medytacji zakorzenionej we własnej i bogatej tradycji, która nie tylko sprzyja zapewnieniu psychicznej i fizycznej stabilizacji medytującego, ale przede wszystkim dynamizuje rozwój cnót koniecznych do zaistnienia głębszego i intymniejszego zjednoczenia z Bogiem. Niektóre przejawy postmodernistycznej kultury świata zachodniego w swojej nowej złożoności prowadzą wprost do autodestrukcji społeczeństw, tak w sferze moralnej, demograficznej, jak i ekonomicznej. To, co niegdyś było oczywiste i logiczne, dziś nie jest już tak postrzegane. Rysuje się zatem potrzeba uproszczenia życia, tak w sensie zewnętrznym, jak i wewnętrznym. Medytacja chrześcijańska jako akt wiary jest doskonałym narzędziem doświadczenia prostoty, wywierającym wpływ zarówno na życie jednostek, jak i mogącym zainicjować odnowę chrześcijańską całych społeczeństw, wpisującą się w nurt nowej ewangelizacji.

Jeżeli nowa ewangelizacja zakłada nowy zapał i powrót do źródeł w głoszeniu Ewangelii, to idealnym jej narzędziem staje się medytacja chrześcijańska, zakorzeniona w tradycji Kościoła. Należy zatem bezwzględnie sięgnąć do skarbcza tej tradycji, by móc rozniecać dzisiaj nowy ewangelizacyjny zryw. Medytacja chrześcijańska nie jest bowiem jakkolwiek formą medytacji. Tworzy przestrzeń międzyosobowej relacji człowieka z Bogiem, zwraca go w miłości ku światłu całej Trójcy Świętej oraz utwierdza w braterstwie z drugim człowiekiem. Tym samym wprowadza w środowisko życia Trójjedynego Boga, kontemplacji Jego tajemnic.

Trójca Święta jest źródłem zarówno misji Kościoła, jak i nowej ewangelizacji. Dlatego naturalne wydaje się, że zatapianie się w tajemnicy Trójcy Świętej jako w podstawowym przedmiocie medytacji chrześcijańskiej kształtuje w chrześcijaninie nowego człowieka, zdolnego podjąć zadanie rozkrzewiania wiary i dawania świadectwa w dzisiejszym świecie. Medytacja chrześcijańska, ponieważ jest procesem odkrywania prawdy o sobie w świetle łaski Bożej, oczyszcza serce człowieka, nawraca je. W rytmie codziennego życia przyczynia się do umierania *człowieka dawnego* i rodzenia się *człowieka nowego* (por. Ef 21-24). Dzięki medytacji Duch Święty stopniowo wprowadza chrześcijanina w tajemnice życia trynitarnego i uczy prawdy o Bogu, Kościele oraz konieczności podjęcia jego misji; również w tym celu roznieca zapał i gorliwość ewangelizowania.

Medytacja tajemnicy całej Trójcy Świętej prowadzi do prawdziwego spotkania z Chrystusem. Wydarzenie spotkania z Nim nadaje z kolei początek nowemu podmiotowi w historii, który można nazwać *uczniem (Jesteśmy uczniami Chrystusa... 243. 122)*. Dzięki pogłębionej medytacji kształtuje się postawa ucznia i autentyczne pragnienie pójścia za Jezusem. Ta chęć naśladowania Chrystusa była cudownym doświadczeniem pierwszych uczniów zafascynowanych i zadziwionych nadzwyczajnością Tego, którego spotkali. Dzięki po-

stawionemu przez Mistrza pytaniu: „Czego szukacie?” (J 1,38), następuje już zaproszenie do przeżywania doświadczenia Jego życia: „Chodźcie, a zobaczycie” (J 1,39). Ten zapis stanowi syntezę wyjątkowej metody medytacji chrześcijańskiej, gdyż w swej istocie sprowadza się do przebywania w obecności Pana, który wzywa do osobistego nawrócenia, komunii ze sobą i solidarności w wypełnianiu w Kościele charyzmatu ewangelicznej służby i misji (*Jesteśmy uczniami Chrystusa...* 244, 123).

3. Słowo Wcielone przedmiotem medytacji w służbie ewangelizacji

Benedykt XVI w kontekście V Konferencji Ogólnej w Aparecidzie zaprasza do dogłębnego poznania słowa Bożego jako źródła „Ducha i życia” (por. J 6,63), ponieważ misyjne zaangażowanie i całe życie musi opierać się na skale słowa Bożego (*Jesteśmy uczniami Chrystusa...* 124). Medytowanie słowa Bożego jako daru Ojca umożliwia spotkanie z żywym Jezusem Chrystusem i jest drogą „autentycznego nawrócenia i odnowionej komunii i solidarności” (EAm 12) oraz staje się źródłem ewangelizacji. Wśród sposobów zbliżania się do Pisma Świętego dokument z Aparecidy na czoło wysuwa *lectio divina*, czyli modlitewną lekturę biblijnych tekstów. Ta medytacja „prowadzi do spotkania z Jezusem-Mistrzem, do poznania tajemnicy Jezusa-Mesjasza, do komunii z Jezusem-Synem Bożym oraz do świadectwa Jezusa-Pana wszechświata” (*Jesteśmy uczniami Chrystusa...* 249. 125).

Poszczególne etapy (*lectio, meditatio, oratio, contemplatio*) sprzyjają osobistemu spotkaniu z Chrystusem, podobnie jak w przypadku wielu postaci ewangelicznych: Nikodema pragnącego powtórnego narodzenia – życia wiecznego (por. J 3,1-21); Samarytanki spragnionej prawdziwego kultu Bożego (por. J 4,1-42); niewidomego od urodzenia, który oczekuje wewnętrznego światła (por. J 9); Zacheusza wyczekującego duchowej przemiany (por. Łk 19,1-10). Oni wszyscy, dzięki spotkaniu ze Zbawicielem, stali się nowymi ludźmi, ponieważ otworzyli się na doświadczenie miłosierdzia Ojca, który objawia się poprzez Jezusa-Słowo prawdy i życia. Ich otwarcie na Mesjasza rozpoczęło drogę wzrastania ku „wielkości według pełni Chrystusa” (Ef 4,13), proces stawania się uczniem, komunie z ludźmi i świadectwo (*Jesteśmy uczniami Chrystusa...* 125-126).

Medytacja biblijna jako jedna z najprostszych metod staje się zatem istotną dla skuteczności misji ewangelizacyjnej. Sobór Watykański II w Konstytucji dogmatycznej o objawieniu Bożym *Dei Verbum* stwierdza:

Tak całe przepowiadanie kościelne, jak i sama religia chrześcijańska, musi się karmić Pismem świętym i nim się kierować. W świętych bowiem księgach Ojciec, który jest w niebie, z wielką miłością wychodzi swoim dzieciom naprzeciw i roz-

mawia z nimi. Tak wielka zaś w słowie Bożym zawiera się moc i potęga, że staje się ono dla Kościoła podstawą i siłą żywotną, a dla dzieci Kościoła umocnieniem wiary, pokarmem duszy, czystym i trwałym źródłem życia duchowego (DV 21).

W centrum chrześcijańskiego objawienia znajduje się Chrystus: Słowo Boże, Słowo Ojca skierowane do wszystkich ludzi, Oblicze miłości i miłosierdzia, na które wskazują ewangeliści, i to, co staje się treścią nauczania apostołskiego. Benedykt XVI, na zakończenie Synodu o Eucharystii w życiu i misji Kościoła, z naciskiem przypomina centralną rolę w historii zbawienia Słowa Bożego, które stało się Ciałem w Jezusie, oraz konieczność karmienia się przez cały Kościół tym Słowem i życia w wielkiej z Nim zażyłości:

My wszyscy, którzyśmy wzięli udział w pracach Synodu, odnowiliśmy własną świadomość, iż priorytetem Kościoła u progu tego nowego tysiąclecia, jest przede wszystkim pożywanie się Słowem Boga, aby skutecznie zaangażować się w proces nowej ewangelizacji [...] to wymaga na pierwszym miejscu bardziej intymną znajomość Chrystusa i permanentne Jego słowu posłuszeństwo (Benedykt XVI, *Homilia na zakończenie Synodu*, 2008).

Drugi Synod, zwołany przez Benedykta XVI na temat Słowa Bożego w życiu i misji Kościoła, zaowocował adhortacją apostołską *Verbum Domini*, w której możemy przeczytać:

O potrzebie nowej ewangelizacji, tak bardzo odczuwanej przez mojego czcigodnego poprzednika, o skuteczności słowa Bożego, należy mówić na nowo bez lęku, z przekonaniem. Kościół pewny wierności swego Pana, niezmordowanie głosi dobrą nowinę Ewangelii i zachęca wszystkich chrześcijan do ponownego odkrycia, jak fascynujące jest naśladowanie Chrystusa (VD 98).

W końcu dokumentu Benedykt XVI przypomina: „Dlatego nasze czasy powinny być coraz bardziej czasami słuchania na nowo słowa Bożego oraz nowej ewangelizacji” (DV 122).

W następstwie myśli soborowej oraz dwóch Synodów, o Eucharystii i słowie Bożym, zwołanych z inicjatywy Benedykta XVI, w *Lineamenta* przygotowujących kolejny Synod na temat nowej ewangelizacji dla przekazu wiary chrześcijańskiej kwestia słowa Bożego łączy się wyraźnie z problemem przekazu wiary w przekonaniu, że nie można przekazać tego, czego się samemu nie przyjęło (nie przemedytowało) i w co samemu się nie uwierzyło: „Od czasów Soboru Watykańskiego II, Kościół katolicki odkrył na nowo, że ów przekaz wiary rozumianej jako spotkanie z Chrystusem urzeczywistnia się poprzez Pismo Święte i żywą Tradycję Kościoła pod kierunkiem Ducha Świętego” (Synod Biskupów).

Od samego początku istnienia Kościoła medytacja nad słowem Bożym była narzędziem ewangelizacji, ponieważ wiara mogła być przekazywana dzięki świadectwu życia na co dzień słowem Bożym. Również w kontekście współczesności, nowej epoki głoszenia Ewangelii, głęboka więź pomiędzy usłyszanym i przemedytowanym słowem Bożym a przekazem wiary musi zająć pierwsze miejsce. Jest to konieczność, o której wspomina Sobór: „wzmoczona cześć dla Bożego słowa, które ‘trwa na wieki’ (Iz 40,8; 1 P 1,23-25), przyniesie – jak wolno ufać – życiu duchowemu nowy zapal” (VD 26).

Biblijna medytacja rodzi duchowe doświadczenie spotkania z Chrystusem, żywym słowem Bożym, które stanowi bez wątpienia klucz pozwalający czynić skutecznym cały proces nowej ewangelizacji. Nowa ewangelizacja nigdy nie powiedzie się bez swego rodzaju ukształtowania tożsamości ewangelizatora, opartej na duchowym doświadczeniu kontemplacji słowa Bożego, żywego Chrystusa. Dzięki tej duchowej więzi ze sobą Chrystus zajmuje pierwsze miejsce w życiu chrześcijanina, które w całości ma być ewangelicznym świadectwem, co z naciskiem podkreśla Benedykt XVI: „zachęcam wszystkich wiernych, by odkrywali na nowo osobiste i wspólnotowe spotkanie z Chrystusem, Słowem Życia, które stało się widzialne, i by stawali się Jego zwiastunami, aby dar życia Bożego – komunია – rozprzestrzenił się coraz bardziej w całym świecie” (VD 2).

Można więc wnosić, że słowo Boże i rodzące się z jego medytacji duchowe doświadczenie są konieczne dla dynamizacji i uskuteczniania nowej ewangelizacji. Stąd jasno należy stwierdzić, że nowa ewangelizacja nie jest skuteczna ani tym bardziej możliwa bez zdecydowanego i głębokiego w osobistym życiu chrześcijanina duchowego doświadczenia bliskości Chrystusa Zbawiciela.

4. Skuteczność nowej ewangelizacji

Jan Paweł II ścisłą zależność skuteczności nowej ewangelizacji, wynikającą z doświadczenia spotkania z Chrystusem, upatruje w swego rodzaju imperatywie duchowym: „Kto prawdziwie spotkał Chrystusa nie może zatrzymać Go dla siebie, ale winien Go głosić” (NMI 40). Doświadczenie osobistego spotkania z Chrystusem staje się zatem dla Jana Pawła II fundamentem całego dzieła nowej ewangelizacji. Bez życia duchowego, bez modlitwy, bez kontemplacji wyrosłej z praktyki medytacji chrześcijańskiej, można jedynie budować na piasku, a nie na skale, którą jest Chrystus. W tym kontekście w Krośnie 10 czerwca 1997 r., podczas homilii, Jan Paweł II wskazywał na konieczność głębokiego życia duchowego w związku z nową ewangelizacją:

Idźcie odważnie tą drogą, pamiętając, że im większe będzie wasze zaangażowanie w nową ewangelizację i w życie społeczne, tym większa powstaje potrzeba

duchowości, tego wewnętrznego związku z Chrystusem i Kościołem, owego zjednoczenia aż do przeniknięcia łaską każdego poruszenia serca, aż do świętości (Jan Paweł II 1997).

Niekwestionowana rola kontemplacji wyrosłej z medytacji chrześcijańskiej i życia duchowego, kształtowanego przez tę modlitwę, jest dla nowej ewangelizacji, w oczach Jana Pawła II, ewidentna. Podczas audiencji generalnej, 1 lipca 1998 r., wołał:

Wymóg ten jest dzisiaj szczególnie ważny dla „nowej ewangelizacji”. Będzie ona naprawdę „nowa” pod względem rozmachu, metod, środków wyrazu, jeśli głoszący wielkie dzieła Boga i przemawiający w Jego imieniu będzie najpierw słuchał Boga i podda się kierownictwu Ducha Świętego. Fundamentalne znaczenie ma zatem kontemplacja, polegająca na słuchaniu i modlitwie. Jeśli głoszący słowo nie modli się, będzie ostatecznie „głosił samego siebie” (por. 2 Kor 4,5), a jego słowa sprowadzą się do „światowej gadaniny” (por. 2 Tm 2,16) (Jan Paweł II 1998).

Ogromną rolę w procesie modlitwy i kontemplacji odgrywa Duch Święty. Poddanie się Jemu przez medytującego ewangelizatora jest konieczne dla skutecznego prowadzenia dzieła nowej ewangelizacji. Już Paweł VI zauważył, że Duch Święty jest głównym sprawcą ewangelizacji (por. EN 75). Natomiast podczas III Kongresu Kościoła we Włoszech, odbywającego się w Palermo 23 listopada 1995 r., Jan Paweł II przypomniał tę prawdę i uzasadnił, dlaczego należy pozwolić prowadzić się Duchowi Świętemu jako głównemu sprawcy nowej ewangelizacji:

Doskonale zdajemy sobie sprawę z tego, że Duch Święty odgrywa główną rolę w procesie nowej ewangelizacji. Nasze włączenie się w ewangelizację jest możliwe tylko wtedy, gdy pozwolimy, aby Duch Święty w nas zamieszkał i ożywił w dążeniu do wypełnienia zbawczej woli Ojca (Giovanni Paolo II).

Życie według Ducha Świętego, co wiąże się z uległością wobec Niego (por. Rz 8,1-17), kształtuje całą duchowość ewangelizatora, której wyrazem jest modlitwa prowadząca do ściślej relacji z Odkupicielem. Dlatego wiele razy tę prawdę podkreślił papież Jan Paweł II w kontekście nowej ewangelizacji, wskazując, jako owoc Ducha, pierwotną gorliwość i zapał głoszenia Ewangelii pierwszych wspólnot chrześcijańskich, która w zasadzie stała się ponadczasowym wzorcem. W adhortacji *Ecclesia in Oceania* pisał:

Pierwsi chrześcijanie byli pobudzani przez Ducha Świętego do uwierzenia w Chrystusa i do głoszenia Go jako jedynego Zbawcy świata, posłanego przez

Ojca. W każdej epoce prawdziwym sprawcą odnowy i ewangelizacji jest Duch Święty; bez wątpienia także i teraz dopomoże Kościołowi do znalezienia misyjnych energii i odpowiadających szybko rozwijającemu się społeczeństwu metod niezbędnych do głoszenia Ewangelii; z kolei nowa ewangelizacja z pewnością będzie przynosiła ludom Oceanii wspaniałe owoce Ducha Świętego, tak jak to było w przypadku pierwszych chrześcijan, gdy spotkali Zmartwychwstałego i otrzymali dar Jego miłości, która jest mocniejsza od śmierci (EOc 19).

Nowa ewangelizacja w imię Chrystusa, którego ewangelizator kontempluje w słowie Bożym i w uległości natchnieniom Ducha Świętego, przynosi konkretne apostołskie owoce, pomimo nawet często ponoszonych przez Kościół porażek na polu ewangelizacji. Słowa Chrystusa: „uczeń nie przewyższa nauczyciela” (Mt 10,24), potwierdzają tylko, że krzyż zawsze prowadzi chrześcijanina ku zmartwychwstaniu i życiu: „Jeżeli ziarno pszenicy spadnie w ziemię nie obumrze, zostanie tylko samo, ale jeżeli obumrze przyniesie plon obfity” (J 12,24). W tym kontekście słowa Jezusa: „Posyłam was jak owce między wilki” (Mt 10,16) i „Ja was wybrałem i przeznaczyłem was na to, abyście szli i owoc przynosili i by owoc wasz trwał” (J 15,16) nie przeczą sobie wzajemnie. Każdy ewangelizator, pomimo słabości i niedoskonałości, prowadzony jednak przez Ducha Świętego posłany jest, by przynosić *owoc obfity*, nie natomiast, by mieć udział w spektakularnych sukcesach apostołskich akcji i przedsięwzięć. Dzięki aktowi wiary płynącemu z kontemplacji Oblicza Chrystusa i głębokiej z Nim przyjaźni przynoszenie *obfitego owocu* staje się ewangeliczną rzeczywistością i wypełnieniem słów Zbawiciela: „Kto we Mnie wierzy, będzie także dokonywał tych dzieł, których Ja dokonuję, owszem i większe od tych uczyni, bo Ja idę do Ojca” (J 14,12).

Apostołskie owoce nowej ewangelizacji nie są jak przysłowiowa wisienka na torcie, rodzajem duchowych korzyści dla siebie i Kościoła, zdobytych dzięki apostołskim przedsięwzięciom. Przede wszystkim są chwałą samego Boga, o czym Jezus zapewnia swoich uczniów: „Ojciec mój przez to dozna chwały, że owoc obfity przyniesiecie [...]” (J 15,8). Następnie sama *ewangelizacja*, jak wnosi Giuseppe Macchioni, „musi prowadzić do konkretnych i prawdziwych owoców, to znaczy do nawrócenia niewierzących, a nie tylko do podtrzymywania i podsycania wiary tych, którzy już wierzą. Jezus nie posyła uczniów aby zachowali *status quo*, lecz aby zmieniali świat” (Macchioni 69).

Proces przemiany świata może dokonywać się dzięki kolejnym owocom nowej ewangelizacji. Można do nich zaliczyć pragnienie głębszej wiary i jej umocnienie oraz głód karmienia się słowem Bożym, regularne korzystanie z sakramentów świętych, głębszą miłość do Kościoła, szacunek dla kapłaństwa i celibatu oraz do piękna liturgii; również pragnienie zaangażowania się w działalność lokalnych wspólnot Kościoła i odnowienia maryjnej pobożno-

ści poprzez praktykę modlitwy różańcowej. Owoce nowej ewangelizacji mają bezpośrednio także wielkie znaczenie w osobistym życiu każdego chrześcijanina. Można do nich zaliczyć: świadomą miłość bliźniego, troskę o ubogich, niepowierzchną radość życia chrześcijańskiego, pokój wewnętrzny, poczucie prawdziwego i głębokiego szczęścia oraz poczucie wolności i wyzwolenia duchowego.

*

Podsumowując, należy stwierdzić, że cele misyjnej działalności Kościoła realizowane są poprzez wieki, przynosząc obfite owoce, z których najważniejsze jest rozkrzewianie wiary. Nowa ewangelizacja wymaga dzisiaj nowych metod, które Kościół stara się stosować bez lęku i obaw. Obok tych coraz bardziej skutecznych metod najważniejszy jest jednak nowy ewangeliczny zapał i pragnienie głębokiego zjednoczenia z Bogiem, źródłem zbawienia. Medytacja chrześcijańska pozwala zawiązać i podtrzymywać głęboką przyjaźń ze Zbawicielem, bez czego niemożliwe jest skutecznie głoszenie Ewangelii, dlatego stanowi istotne narzędzie nowej ewangelizacji. Pierwszą bowiem motywacją ewangelizacji jest miłość do Chrystusa, którą można odnaleźć i wciąż pogłębiać w medytacji, i doświadczyć tam bycia zbawionym przez Boga. Doświadczenie osobistego zbawienia skłania do jeszcze większej miłości i głoszenia tej miłości całemu światu. Jest to konkluzja, którą przywołuje papież Franciszek w adhortacji *Evangelii gaudium*. Medytacja chrześcijańska pozwala zaangażowanym w ewangelizację stawać codziennie z otwartym sercem i przyjmować przenikliwe spojrzenie miłości Chrystusa. Spojrzenie to jest tym samym,

które odkrył Natanael, kiedy Jezus stanął i powiedział: „Widziałem cię [...] gdy byłeś pod figowcem” (J 1,48). Jak słodko jest stać pod Ukrzyżowanym lub na kolanach przed Najświętszym Sakramentem i być po prostu przed jego oczyma! Jakże dobrze jest pozwolić, by On powrócił i dotknął naszej egzystencji i posłał nas, „byśmy głosili Jego nowe życie!” Tak więc to, co zachodzi, jest w ostateczności tym, co „cośmy ujrzeli i usłyszeli, oznajmiamy także wam” (1 J 1,3) (EG 264).

Dlatego fundament, co przypomina Franciszek, u początku pragnienia głoszenia Ewangelii stanowi jej kontemplacja z miłością, medytacyjne zatrzymywanie się na jej kartach i odnajdywanie tam Chrystusa, który daje nowe życie. Najbardziej zatem skuteczną metodą ewangelizacji będzie przekazywanie innym już doświadczonego przez siebie nowego życia, otrzymanego w Jezusie Chrystusie, Słowie Przedwiecznym (por. EG 264).

CHRISTIAN MEDITATION,
INSTRUMENT OF THE NEW EVANGELIZATION

ABSTRACT

The proclamation of the Gospel as Good news for all men has always been at the heart of the life of the mission of the Church. This is why the new evangelization in no way modifies the content of the Gospel, the message of salvation brought by Christ. But in the current global context, it is made ever more urgent and necessary. Faced with all these new phenomena that permeate the contemporary world and the Church, renewed enthusiasm and enthusiasm is needed to respond to the urgency and the need for a new evangelization. This inner impulse can only be the result of a rich and singular personal spirituality, without which the evangelizer runs the risk of quickly becoming exhausted or discouraged: Missionary activity requires a specific spirituality which concerns in particular those whom God has called missionaries (RMis 87).

This specific spirituality is nourished by the meditation of Christ the Savior – the Word of God. Through this meditation, the new evangelizers experience being healed by God through Jesus Christ. The encounter with the living God is an entirely original, transformative experience that puts everything in its place and completely upsets reality. This results in the ardor of evangelization that is constantly renewed. All evangelization requires from those who announce, a testimony of life that attests to the truth and the reality of the Gospel. To give one's testimony on mission is to give an account of what we have lived, seen and heard, and meditation is a good way to carry out this reality. Evangelization has a mystical origin; it is a gift that comes from the cross of Christ the Savior. That is why Christian meditation rooted in the tradition of the Church – especially in the Gospel – is a means for the new evangelization.

Keywords: meditation; prayer; Good news; Word of God; new evangelization; missionary spirituality

Słowa kluczowe: medytacja; modlitwa; Dobra nowina; Słowo Boże; nowa ewangelizacja; duchowość misyjna

Skróty

- EAm – Jan Paweł II, *Ecclesia in America*. Posynodalna adhortacja apostołska o spotkaniu z żywym Chrystusem, drogą nawrócenia, jedności i solidarności w Ameryce (1999).
- EG – Franciszek, *Evangelii gaudium*. Adhortacja apostołska o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie (2013)
- EOc – Jan Paweł II, *Ecclesia in Oceania* Posynodalna adhortacja apostołska o Jezusie Chrystusie i ludach Oceanii: Iść jego drogą, głosić Jego prawdę, żyć Jego życiem (2001).
- NMI – Jan Paweł II, *Novo millennio ineunte*. List apostołski na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 (2001).

- RMis – Jan Paweł II, *Redemptoris missio*. Encyklika o stałej aktualności posłania misyjnego (1990).
- VD – Benedykt XVI, *Verbum Domini*. Posynodalna adhortacja apostolska o Słowie Bożym w życiu i misji Kościoła (2010).

BIBLIOGRAFIA

- Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy: *Jesteśmy uczniami Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie*. Gubin 2014.
- Benedykt XVI. „Homilia na zakończenie Synodu na temat Eucharystii w życiu i misji Kościoła”, 26 października 2008 (opublikowano 26 października 2008). Dostęp 3 listopada 2014. <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20081026_conclusionone-sinodo_fr.html>
- Benedykt XVI. „Homilia podczas I Nieszporów Uroczystości św. Piotra i Pawła” (opublikowano 28 czerwca 2010). Dostęp 10 września 2014. <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20100628_vespri-pietro-paolo_fr.html>
- Benedyktyni. Dostęp 26 września 2014. <<http://www.benedyktyni.net/node/26>>
- Enomiya-Lassalle, Hugo Makibi. *Medytacja zen dla chrześcijan*. Tłum. Tadeusz Zatorski. Kraków: WAM 2010.
- Giovanni Paolo II. “Discorso alla Chiesa italiana per la celebrazione delle III Convegno ecclesiale a Palermo” (opublikowano 23 listopada 1995). Dostęp 8 listopada 2014. <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1995/november/documents/hf_jp-ii_spe_19951123_palermo_it.html>
- Griffiths, Bede. *Złota nić*. Tłum. Janina Mroczkowska. Kraków: Znak, 1974.
- Jan Paweł II. „Duch Święty nadrzędnym podmiotem ewangelizacji. Audycja generalna 1 lipca 1998 r.” (opublikowano 22 kwietnia 1999). Dostęp 8 listopada 2014. <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/audiencje/ag_01071998.html#>
- Jan Paweł II. „Homilia w czasie Mszy Świętej kanonizacyjnej błogosławionego Jana z Dukli.” *Jan Paweł II w Polsce: 31 maja 1997 – 10 czerwca 1997. Przemówienia i homilie*. Kraków: Znak, 1997.
- Macchioni, Giuseppe. *Evangéliser en paroisse. L'expérience des cellules paroissiales d'évangélisation*. Nouan-le-Fuzelier: Pneumatheque EdB, 2009.
- Merton, Thomas. *Księga godzin*. Tłum. Tomasz Dzikowski. Kraków: Homini, 2009.
- Piasecki, Piotr. *Duchowość misyjna w posoborowej nauce Kościoła katolickiego*. Poznań: RW WT UAM, 2013.
- Ratzinger, Joseph. *Sól ziemi: chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci: z kardynałem rozmawia Peter Seewald*. Tłum. Grzegorz Sowiński. Kraków: Znak, 1997.
- Synod Biskupów, XIII Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne. *Nowa ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej. Lineamenta* nr 13 (opublikowano 2011). Dostęp 3 listopada 2014. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20110202_lineamenta-xiii-assembly_pl.html#_ftn43

PIOTR PIASECKI OMI, ur. 1965, kapłan w Zgromadzeniu Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej (OMI), dr hab., pracownik naukowo-dydaktyczny Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, autor kilku monografii oraz kilkudziesięciu artykułów z zakresu duchowości chrześcijańskiej i misjologii, od 2017 redaktor naczelny „Annales Missiologici Posnanienses”.

PIOTR NAWROT

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

Música para rezos y liturgias de la Semana Santa de los archivos misionales en Bolivia

Objetivo

El presente ensayo expone la revisión de algunos textos escritos por los misioneros y superiores de la Compañía de Jesús donde se narra sobre las celebraciones de la Semana Santa en las antiguas reducciones de los jesuitas y la música que se utilizaba en dicha festividad. Iniciamos en Domingo de la Pasión, y se prosigue hasta el Sábado Santo, indagando si – con base en la colecciones de música de las misiones de Chiquitos y de Moxos – es posible reconstruir la sonoridad de estas fiestas según lo que notifica el texto. El artículo incluye la transcripción de algunas de las obras musicales citadas en los textos de los jesuitas. Si en la conclusión de este estudio se demostrara que tal reconstrucción global de la música de la Semana Santa es posible, el proyecto podría ser profundizado en otro estudio como una natural continuación de este resultado.

Introducción

En el calendario litúrgico la Semana Santa es el tiempo más intenso de celebraciones litúrgicas y piadosas de todo el año. Desde el Domingo de Ramos hasta el Sábado Santo la iglesia se convierte en un lugar de incesante oración, sobre todo en la hora del Triduo Pascual. En el contexto de la Iglesia Hispanoamericana, particularmente en las comunidades donde se fundaron las antiguas reducciones, el Viernes Santo tiene una connotación especial; es, por muchos, considerado como el momento más sacro y solemne de todo el año, tiempo en el que cualquier otra actividad que no sea utilizada para el rezo, po-

dría ser considerada sacrilegio. Los encuentros de oración durante esta semana incluyen múltiples cantos, varios de los cuales se ejecuta una sola vez al año, y su realización requiere de una larga preparación entre los músicos profesionales, así como del pueblo que participa de estos encuentros.

Las misiones entre los indios de América Meridional fueron conocidas por sus exuberantes liturgias, que – de acuerdo a los misioneros, superiores, obispos y viajeros que las conocieron – igualaban, o hasta superaban, las solemnes liturgias de las principales catedrales de Europa. Por ser iglesias y comunidades locales, sus rezos siempre fueron enraizados en las culturas originarias de América. Es por ello que buscaremos presentar algunos momentos que nos ayuden a captar la influencia de los indígenas sobre las liturgias de la Semana Santa.

Ya que hasta el más breve repaso por el repertorio musical para la Semana Santa (guardado en los archivos misionales de Bolivia) es inmenso y su estudio global bastaría para más de una tesis doctoral, aquí solamente señalaremos sus momentos constitutivos.

Informes sobre la Semana Santa en las reducciones jesuíticas

El tema de Dios encarnado, muerto en la Cruz, fue un tema central de la prédica de los misioneros desde el primer encuentro entre los jesuitas y los indios. Cuando se llegaba al acuerdo de que los religiosos fueran permitidos para comenzar sus actividades evangélicas – ya sea por el avance de la religión cristiana como por el crecimiento de una nueva sociedad –, la alianza entre las partes siempre fue firmada en la elevación de la cruz situada en la aldea del encuentro.

El misionero fundador no iba solo, sino acompañado por indígenas de las reducciones fundadas en la zona anteriormente. Y estos indígenas podían pertenecer a tribus hermanas o enemistadas, e incluso en guerra con la tribu a la que llegaban. Luego, en un corto tiempo, desde la “firma del contrato”, comenzaba la construcción del templo, donde se desarrollarían actividades de culto, prédica, enseñanza del catecismo; en síntesis, todo lo referente a la fe y, al mismo tiempo, a la constitución de una escuela, donde se enseñarían letras y oficios para formar gobierno y habilitar a la comunidad a ejercer todos los oficios necesarios para levantar y hacer funcionar una misión, que nunca contaba con más de dos o tres misioneros. El rol de estos últimos fue más el de supervisar el adelanto que se daba en cada misión y no ejercer todos los trabajos. Estos últimos siempre fueron ejecutados por los indios artesanos, bajo la guía de sus propios capataces y en conformidad con las disposiciones enviadas por el gobierno del pueblo, formado por los líderes indios y los misioneros. Y este

adelanto fue milagrosamente vertiginoso, tanto en el aspecto espiritual como material; «milagrosamente», ya que en pocos años – aproximadamente en una década – la misión parecía alcanzar rasgos de una colectividad bien formada.

Lo ejemplifica muy bien el informe de Diego de Eguíluz – superior, profesor y escritor jesuita nacido en Perú–, que en 1696 envió al superior general, Tirso González.

Eguíluz nunca estuvo en Moxos. Su narración se construyó a partir de las cartas de los misioneros de Moxos que regularmente tuvieron que enviar a sus superiores los informes para instruirlos a detalle sobre las nuevas exploraciones en la zona, fundación de cada uno de los pueblos, descripción de las iglesias, bautizos, vida sacramental, avance de la doctrina cristiana, aprendizaje de las lenguas y la organización misma de la vida en las reducciones. Su informe relata el estado de cada una de las misiones que en 1696 existían en el territorio de Moxos: Loreto, Trinidad, San Ignacio, San Francisco Javier, San José, San Francisco de Borja. Con respecto a esta última misión, Eguíluz nos confirmó cuán acelerados pudieron haber sido el crecimiento y la madurez de las misiones y cuán solemnes fueron las celebraciones de la Semana Santa en las reducciones en América desde su fundación. Él dice:

Sexta reducción de San Francisco de Borja de Churimanas

... Fundóse por el mes de Diciembre del año de 1693... por los Padres Francisco de Borja e Ignacio de Sotomayor...

Y para hacer concepto del estado en que se halla esta nueva Cristiandad en lo espiritual, baste decir el modo y estilo que han tenido desde el primer año de bautizados en celebrar la Semana Santa por el cual se conocerá lo que florecen en todo lo demás de piedad y devoción. Después de confesados todos los del Pueblo, aún los muy niños, porque los traen sus padres para que se vayan enseñando, y comulgados los más, a que se da principio desde el Primer Domingo de Cuaresma, se disponen los monumentos muy decentes y procesión, el Jueves Santo para el entierro de Señor y el Viernes Santo, después del Sermón de Pasión, en que se dan muchas bofetadas y golpes de pechos, se hace la adoración de la Santa Cruz, que todos adoran con mucha compostura y devoción, llevando los padres y las madres a sus hijos pequeños a adorar al Señor, cuidado muy singular que tienen para criarlos y acostumbrarlos a cosas de devoción. Luego se ordena la procesión por la plaza y calles principales, llevando en unas andas la imagen de bulto de Cristo Crucificado y en otras la de la Santísima Virgen, también de bulto, con más de doscientas luces, en un silencio y compostura tan grande que no se oye una palabra, si no es los

azotes de un crecido número de penitentes de sangre, arrastrando sogas y palo pesados y otros vestidos de Nazarenos, aspados con cruces a los hombros y las voces de los coros que van cantando el *Miserere*. Y leen en dichas tristes en su lengua la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo. Acabada la procesión persevera la iglesia llena de gente, porque se van alternando varios coros San Calisque cantan lamentaciones tristes, mientras duran los penitentes que van pasando delante del Monumento, haciendo reverencia y mas recia disciplina a vista de la imagen de Cristo Crucificado. Preguntándole en una ocasión de estas un Padre a un mocetón por que se había azotado más fuerte que los otros sus compañeros, respondió: porque los otros no pensaban como yo en sus pecados. Yo meditaba la Pasión de Nuestro Señor y en los infiernos que merecía por mis culpas y así arreciaba la mano. El Sábado Santo al entonar la *Gloria* entran varios géneros de danzas a la Iglesia. Con que es día de mucha alegría y regocijo para todo el Pueblo que acude a la Misa cantada, y la misma solemnidad hay el Domingo de Pascua.¹

Uno de los más ilustres cronistas entre los misioneros jesuitas que vivieron en América fue José Cardiel. Treinta años trabajó entre los indios guaraníes y después de la expulsión de los misioneros de los pueblos, ya desde Europa (Faenza, Italia), redactó varios documentos con increíble cantidad de detalles sobre la vida en las reducciones. A pesar del paso de los años y de la distancia geográfica, Cardiel se acordaba de cada detalle de la vida en las reducciones. En relación a la Semana Santa, que describe con mucho pormenor, particularmente conmovedoras eran las representaciones del Viernes Santo. Se las hacía después del sermón sobre la Pasión y sus partes cantadas empleaban textos en lenguas autóctonas. Según el relato de Cardiel:

La Semana Santa se celebra con todas las solemnidades de una Catedral, con continua asistencia de toda la música a los Maitines, Misas y Procesiones... [El Viernes Santo] predicase la Pasión, y después de ella van saliendo varios pasos, de la Columna, de la Corona con espinas, etc.... Mas antes de los Pasos, hay otra función de mucha ternura y compasión; y es que van saliendo hasta 10 ó 12 niños uno tras otro, vestidos con sotana, cada uno con una insignia de la Pasión puesta en alto, y cantando con voz muy lastimera en un tono que moverá a compasión a la mayor dureza. Uno dice un verso en su lengua: *Veis aquí los cordeles con que los*

¹ Diego de Eguíluz, *Relacion de la Mision Apostolica de los Moxos en esta Provincia del Peru de la Compania de Jesus que remite su Provincial Padre Diego de Eguiluz a Nuestro Muy Reverendo Padre Tirso Gonzalez, General. Ano 1696*. Archivum Romanum Societatis Iesu, Perú 21, Peruana Litteræ Annuae, Tomus III, 1633-1700. Status Missionis Indorum, quos Moxos Vocant. Peruanæ, 1696. [ff. 62v y 63r.] Copia. Original en el Archivo Nacional de Lima, Leg. 1155.

cruelles sayones ataron las manos de nuestro piadosísimo Salvador; después de haber hecho con ellos tantos beneficios a ellos y a nosotros. Este es el retorno que nuestros pecados dan a tantos favores. ¡Ay! ¡Ay! ¡Ay, ingratitud sin igual! Otro prosigue: *Veis aquí la corona con que, etc.*, y acaba: *¡Ay! ¡Ay!*, etc., exagerando nuestras ingratitudes y mostrando grande compasión. Y así prosiguen cantando la significación de cada insignia. Y la música, después de cantado el *Miserere* en el discurso de la procesión, va repitiendo en el mismo canto de los niños los mismos versos y significaciones a tres y cuatro voces con sus bajones.²

También en Moxos, la música de la Pasión empleaba textos en lenguas autóctonas. El ceremonial del Viernes Santo para la liturgia de la adoración de la Santa Cruz y procesión por la plaza al son del salmo *Miserere* fue esencialmente el mismo para todas las misiones. En la celebración nocturna del Sábado de Gloria se insertaban, asimismo, danzas litúrgicas.

... El Viernes Santo, después del Sermón de Pasión... se hace la adoración de la Santa Cruz, que todos adoran con mucha compostura y devoción... Luego se ordena la procesión por la plaza y calles principales, llevando en unas andas la imagen de bulto de Cristo Crucificado y en otras la de la Santísima Virgen, también de bulto, con más de doscientas luces, en un silencio y compostura tan grande que no se oye una palabra, si no es los azotes... y las voces de los coros que van cantando el *Miserere*. Y leen en dichas tristes en su lengua la Pasión de Nuestro Señor Jesucristo. Acabada la procesión persevera la iglesia llena de gente, porque se van alternando varios coros que cantan lamentaciones tristes... El Sábado Santo al entonar la *Gloria* entran varios géneros de danzas a la iglesia. Con que es día de mucha alegría y regocijo para todo el Pueblo, que acude a la Misa cantada, y la misma solemnidad hay el Domingo de Pascua.³

Es provechoso también para nuestro fin citar un documento más, redactado por el misionero de Moxos, Estanislaus Arlet, uno de los más ilustres jesuitas de su tiempo, fundador de San Pedro de Moxos, misionero en Loreto, catedrático de la teología moral en la Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca, prefecto de estudios superiores y admonitor en el Colegio de La Plata, hombre ilustre y santo. Nacido en Opole, Polonia, llegó a Lima, Perú, en 1696, y murió en Potosí en 1717. En su carta al P. General sobre las reducciones jesuitas entre los indios Canisianos dice:

² José Cardiel, *Carta y relacion de las misiones de la Provincia del Paraguay, 1747*. Archivo de la Provincia de Toledo, Madrid, n. 151.

³ Diego de Eguiluz, *Relacion de la Mision Apostolica de los Moxos en esta Provincia del Peru de la Compania de Jesus que remite su Provincial Padre Diego de Eguiluz a Nuestro Muy Reverendo Padre Tyrso Gonzalez, General. Ano 1696*. Archivum Romanum Societatis Iesu, Perú 21, Peruana Litteræ Annuæ, Tomus III, 1633-1700, ff. 62v-63r.

En la Semana Santa se celebran las tinieblas con toda la música. Los instrumentos que se tocan en este tiempo son solamente violones, bajones, flautas de coro, espinetas, o clavicordios, y en algunos pueblos se toca también liras, instrumento muy dulce y devoto. Cuando se canta el *Miserere* toman su disciplina los Indios en reverencia de la Pasión del Señor. El Jueves Santo a la noche hay sermón de Pasión, el cual concluido sale la procesión que es tan devota, que no se puede explicar sin lagrimas. En esta forma: se visten como 30 niños de edad de 9 a 10 años con vestidos muy decentes y talares: a cada uno se le da un paso de la Pasión, que va en medio de dos muchachos con linternas en las manos: paso y linternas se llevan en alto para que se vea todo con claridad. Todos estos niños están dispuestos en orden en el patio de los padres, cerrada la puerta de la Iglesia, que mira a aquella parte. Sale el Padre con su pluvial, y toma asiento al lado de dicha puerta, y luego abierta esta, sale un niño con la sogá con que prendieron a Cristo, y se pone en medio de la Iglesia, para cuyo fin se deja libre una espaciosa calle, que va hasta la puerta principal hacia donde se han de encaminar todos. Al entrar, pues, dicho niño canta en un tono muy tierno al son de Bajones, y chirimías roncás una copilla en su lengua, que expresa el instrumento con que fue por míos pecados ligado el Redentor, la cual concluida hace al Santísimo profunda genuflexión, y en medio de sus dos linternas se encamina hacia el pórtico de la Iglesia. Entra otro con una manopla, otro con una corona, otro con la cruz &. Y cada uno canta como el primero expresando el instrumento, que lleva en la mano, y lo que [fin f. 23v] con el padeció el Señor. La función es larga, y muy devota. En el resto de la procesión van sin cantar dichos niños, y mientras dura esta, que es al rededor de la plaza, como la de Corpus, los Músicos van cantando el *Miserere*. Cuando se acaba este, cantan las coplas, que cantaron los niños en la Iglesia. Llevan en andas varios pasos de la Pasión, que son estatuas de culto. Y cuando sale de la Iglesia Cristo a la columna, y su Madre Dolorosa, prorrumpen en llanto, y gritos las mujeres, manifestando el sentimiento que ocupa sus corazones. Después no se oyen sino caxas roncás, y clarines roncós, y un confuso ruido de azotes. Azótanse casi todos los que no llevan andas o gobiernan la procesión, en la qual no se hoye una palabra. Sus azotes son en forma de una penca sembrada de puntas de fierro, que les hierre las espaldas, con mucho derramamiento de sangre.⁴ [f.24a]

Sería posible multiplicar textos sobre la Semana Santa en las misiones, ya que varios de los misioneros, superiores y obispos que conocieron los pueblos jesuíticos han dejado testimonios sobre el tema. No obstante, para nuestro fin, tal extensión no es necesaria. Los textos citados ya bastan para confirmar que entre Domingo de Ramos y Domingo de Resurrección las misiones se convertían en un momento de constante rezo y canto. Pasaremos a confrontar los in-

⁴ Archivo de Alcalá. Caja 84. Perú = (II)1. 2. *Carta del P. Estanislao Arlet al P. General sobre la misión o Reducción de los indios "Canisianos" del Perú*. (1-IX-1698), f. 24 a. [Hay otra copia de esta carta impresa, en latín, Lg. 3, 6].

formes con documentación musical guardada en los archivos musicales de las misiones jesuíticas de Bolivia y con las prácticas de rezos que todavía están, en gran parte, vivos en los pueblos del país.

Ahora reconstruyamos los momentos que componen encuentros litúrgicos y devocionales del Viernes Santo.

Vía crucis, ayer y hoy

El vía crucis en América Hispana, tanto colonial como misional, se hacía en general – y esto perduró hasta el presente – no dentro de una catedral o iglesia misional, sino por las calles. Cada viernes de la Santa Cuaresma los fieles se congregaban a cierta distancia de la iglesia y llevando una cruz caminaban hacia la iglesia, parando en las casas donde los patrones de la vivienda preparaban un altar, decorado de santos y, a menudo, de los instrumentos de la pasión (ramos y plantas verdes), sobre los cuales – en algunos lugares de la selva beniana que conocí – colgaban frutas, que uno podía recoger al concluir la visita. Fuera de la Santa Cruz, en la procesión, podían llevarse también el retrato o la estatua de la Virgen Dolorosa.

En varios pueblos de las reducciones jesuíticas, la entrada a la misión fue marcada por el vía crucis. La primera estación comenzaba a considerable distancia de las casas de los indios – unos dos o tres kilómetros de trayecto – y conducía hacia el templo que siempre fue el edificio central de la plaza principal del pueblo misional. Las catorce cruces del camino no eran altas, sino que medían aproximadamente un metro y cuarenta centímetros de altura. Eran simples, sin mucho tallado, sin texto, tan solo con números correspondientes a cada estación.

Esto permite suponer que el pueblo conoce las catorce estaciones de memoria. Y efectivamente es así. Los mayores, con facilidad, sitúan el misterio de cada estación, aunque –principalmente por el respeto que tienen a las autoridades tradicionales – tal procesión no la preside cualquier participante del rezo, sino alguien con un alto cargo en la jerarquía de oficios religiosos, que puede ser, por ejemplo, un catequista, un sacristán o un músico. Si el vía crucis se hace por esta trayectoria, ya no se construyen altares, aunque el entorno inmediato de cada cruz se limpia de herbaje y para el pase de la procesión se ponen hierbas más decoradas. Aunque en cada templo había también vía crucis, nunca logré participar de esta popular práctica religiosa en América, dentro del edificio.

El salmo Miserere

En cada una de las colecciones de música misional, tanto de Chiquitos como de Moxos, hay cuatro arreglos polifónicos de este salmo de carácter penitencial. Dos de estos arreglos son los mismos para ambas misiones, aunque Chiquitos pertenecía a la Provincia Jesuítica del Paraguay, mientras que Moxos a la Provincia del Perú. Quizás las dos composiciones pertenecían a lo que se llamaba el repertorio musical común para todas las reducciones jesuíticas. Según Arlet, durante la procesión alrededor de la plaza, fueron los músicos de oficio, y no el pueblo caminante, quienes entonaban el salmo. La documentación lo confirma, ya que perduraron composiciones para coro a cuatro voces e instrumentos, así como otras para dos coros e instrumentos. Ello nos sugiere que los coros tuvieron que ser grandes, compuestos de varios cantantes. Cuando estas procesiones se hacían muy extensas los músicos estaban preparados a ejecutar más de un arreglo del mismo texto, sin correr el riesgo de que la procesión se quedara sin música. Es menester añadir que en los pueblos de las misiones, en semejantes procesiones, los hombres llevaban los bultos conmemorativos de diferentes momentos de la Pasión de Cristo (flagelación, Cristo con la Cruz, etc.), mientras que las mujeres iban aparte, siguiendo al primer grupo, con la Virgen Dolorosa. La gente piadosa camina en silencio y se escucha canto ejecutado por las capillas musicales del lugar.

No obstante, en otros momentos, el texto parece sugerir que no fue el coro, sino el penitente mismo que cantaba el Miserere. La colección de Chiquitos ha salvado dos documentos musicales, del grupo llamado monodía litúrgica, que podrían ser utilizados para este fin. Uno de ellos, A 13, en el encabezamiento hasta indica: *Miserere mo Santa Missa au Jueves Santo*. El otro, R 04, parece intercalar partes polifónicas (versos impares) con monódicas (versos pares); en el encabezamiento dice: *Mo unama Congregantes* (para la congregación). De este arreglo se ha salvado tan solo la parte del bajo.

Lo que no se ha encontrado en la documentación musical de las misiones jesuíticas o de otras familias religiosas que trabajaron entre los indios, son copias del salmo Miserere traducido a lenguas locales.

Misa cantada

No hay pruebas de que en las misiones se celebrasen misas recitadas. Cada misa tenía que tener al menos un pequeño coro, pero su tamaño y el número de instrumentos que lo acompañaban podrían variar, de acuerdo al estado del avance de crecimiento de la misión y al grado de solemnidad. En cada misa también tenían que servir los monaguillos, cuyo número variaban de dos

a seis, o más muchachos bien entrenados en su oficio. Los misioneros que salían al nuevo territorio en busca de las comunidades indígenas llevaban consigo un número de músicos para asistir con sus cantos la misa que se oficiaban en plena selva, al aire libre. Básicamente, la liturgia para la Semana Santa fue de carácter grave y sobrio, acompañada tan solo por cantos *a cappella*. Aunque en las misiones se ejercía el canto llano durante la liturgia, el canto a una sola voz, sin acompañamiento de instrumentos, fue una peculiaridad poco aplicada. Por lo general, la misa fue acompañada por un coro polifónico, a tres o cuatro voces, con al menos un instrumento de continuo, un violón o un bajón. El uso de otros instrumentos fue restringido.

Las colecciones misionales confirman ese suceso de cosas. En Moxos, *Misa Araujo de Cuaresma*, a cuatro voces (SSAT) y continuo, así como *Misa Feria* (Signatura 740), caben en este esquema: voces e instrumentos de continuo. También, *Misa para las Fiestas de Semana Santa* en Chiquitos, sigue el mismo formato. Pero *Misa Feria* (Signatura 741), en Moxos – que es una composición de Giovanni Battista Bassani y que por algún músico de Moxos fue también adaptada para la fiesta de Navidad, mientras que en Chiquitos la misma misa fue destinada para el festival de San José – es una composición para el coro a 4, dos violines y un continuo. La admisión de dos violines en una misa cantada durante la Cuaresma podría significar que las normativas sobre el uso de música en las misiones fuera flexible.

Bendición del fuego

Arlet habla también de la bendición del fuego, que se hacía el Sábado Santo. No se refiere tan solo a la oración pronunciada por el sacerdote sobre la fogata, de la cual se encenderá el cirio pascual, sino de la devoción de los indios que llevan parte de este fuego a sus casas para encender su leña. Dice Arlet:

[...] Se hace nuevo fuego el Sábado Santo, según el ritual y los Indios llevan por devoción de este fuego a sus casas para encender su leña.⁵

En la selva de Bolivia esta costumbre sigue en pie y es celosamente observada por las comunidades. Cinco años consecutivos, entre 2008 al 2013, tuve la oportunidad de participar en las celebraciones de la Semana Santa en una comunidad indígena de la selva del Beni, Bolivia, San José del río Cabito. Los

⁵ Archivo de Alcalá. Caja 84. Perú = (II)1. 2. Carta del P. Estanislao Arlet al P. General sobre la misión o Reducción de los indios “Canisianos” del Perú. (1-IX- 1698), f. 24 b. [Hay otra copia de esta carta impresa, en latin, Lg. 3, 6]

pobladores de esta comunidad son directos descendientes de los indígenas que en el siglo XVIII fueron evangelizados por los misioneros jesuitas. La mayoría de las oraciones a las que se refieren Cardiel, Arlet y Eguíluz siguen en pie. Incluso todavía se guarda la antigua costumbre de que el Jueves Santo, después de haber cenado, el corregidor del pueblo, junto a sus ayudantes, van casa por casa y aseguran que todas las fogatas estén apagadas.

El Viernes Santo no se prepara comida caliente. Generalmente este día es un día del estricto ayuno, pues no se come nada durante todo el día. Se le llama *fuego nuevo* y se bendice el Sábado Santo por la mañana. Temprano, cerca de las 6 a. m., en frente de la capilla, se reúnen los representantes de las casas de los indios, cada uno trayendo consigo una leña, y una por una se apilan juntas, en forma de un cono. Cuando ya no falta nadie, se prende el fuego, lo que produce, entre los reunidos, visible emoción. Una vez la fogata está bien ardiente, en cortas palabras se explica el significado de la ceremonia y luego se bendice el fuego. Al concluir la oración, cada uno busca su leña prendida, la lleva a su casa y con esta enciende su fuego para la cocina, con la que preparan la comida del día. Los habitantes de San José del río Cabito aseguran que nadie come si no se bendice primero este *fuego nuevo* que, luego, esparce su calor para la leña común que se utiliza en la cocina. No he conocido ningún canto que estuviera ligado a esta ceremonia.

Lenguas nativas

Por las disposiciones de los Concilios de Lima, el anuncio del cristianismo a los indígenas tenía que hacerse en lenguas locales y no en español. Cada misionero hablaba al menos una o más lenguas del lugar. Así, la prédica del catecismo, los sermones, las oraciones comunes, la comunicación diaria, todo ello, se hacía en *lingua franca*. Tan solo la misa, vísperas y la liturgia formal se hacían en latín. En las misiones de Chiquitos han sobrevivido colecciones de sermones destinadas para las fiestas del año litúrgico que se mantienen en uso hasta la fecha. Estas colecciones se las dice una vez al año, a cargo de una autoridad del pueblo, frente a la entrada de la iglesia, con las puertas abiertas y mirando el altar mayor. No las lee el sacerdote, ni tampoco se las pronuncia desde el púlpito.

El repertorio musical con textos en lenguas nativas comprende: óperas, cantadas, letanías, himnos, pasiones, lamentaciones, vía crucis y cantos piadosos. Hay también ejemplos de mezcla entre el texto en latín y lengua del lugar, así como entre español – mucho menos frecuente que el primer caso – y lengua local. La colección de manuscritos de las misiones de Moxos es

particularmente voluminosa en este rubro y encierra más de 100 cantos de esta naturaleza, de los cuales cerca de 50 son para la Semana Santa.

Un canto de Moxos, llamado *lamentación*, no necesariamente es la traducción de las Lamentaciones de Jeremías a lenguas locales. Más a menudo, el texto misional sigue la estructura y los temas abordados por el profeta del Antiguo Testamento, pero lo hace de forma libre, mezclando sus propias emociones, rezos y precepciones sobre la pasión de Cristo con el narrativo bíblico. Algo parecido ocurre en relación a las *pasiones* en lenguas locales. El repertorio de Moxos no es una simple traducción de los cuatro evangelios que relatan sobre la pasión de Cristo, sino la libre adaptación local donde aparecen más figuras que en el relato del Nuevo Testamento. Justamente este repertorio – lamentaciones, pasiones y canto devocional en lenguas nativas – es donde más fácil se percibe la influencia indígena sobre el repertorio musical de las misiones.

Una de las características más notorias de este repertorio es que mayormente se realiza a una sola voz, acompañada de un instrumento de continuo. La estructura formal es binaria, en cuya parte A (estrofas) canta solista, mientras que en la parte B (refrán) canta toda la comunidad. Además, el texto de las coplas se renueva con cada repetición y el texto del refrán es fijo. Menos veces se encontró que una lamentación o pasión fuera concebida para dos o más voces con acompañamiento de violines, aunque tal arreglo también existe.

En comparación con Moxos, el repertorio de Chiquitos en este rubro es más reducido, pero existente. Ya que las liturgias de las reducciones de los jesuitas fueron similares en todas las provincias, se supone que tal repertorio tuvo que existir, pero con el paso del tiempo se extravió o fue reemplazado por nuevas composiciones. Es también posible que los simples cantos, estróficos y sin instrumentación, fueran anotados en otro tipo de cuaderno que utilizaban – como una especie de cancionero – los cantantes amateur – no miembros de la capilla musical de la misión–. Tal práctica es todavía conocida en varias comunidades de Moxos.

Las lamentaciones de Jeremías

A partir de la colección de Chiquitos se puede confirmar que en las misiones se cantaba todo el *matutinum* del Jueves Santo, con salmos y sus correspondientes antífonas, con las lamentaciones del profeta Jeremías y con los nueve responsorios. Mientras que los salmos se cantaban a una sola voz, pero en dos coros, las lamentaciones se cantaban a dos o más voces; y los nueve responsorios, en coro a cuatro voces. Estos últimos son de Domenico Zipoli,

misionero jesuita que dejó el puesto de maestro de capilla en la Chiesa del Sacro Nome di Gesù (Roma) para componer, desde Córdoba (Argentina), para los músicos indios. Considerando el gran talento del músico jesuita y la habilidad de los músicos locales en interpretar estas hojas musicales, no sorprende que varios testigos de aquellas liturgias en la selva de América las comparasen con las mejores catedrales de Europa, o hasta con los coros angelicales del cielo.

Las pasiones en latín

Antiguamente, durante la Semana Santa se leían los cuatro relatos evangélicos de la Pasión de Cristo, en la siguiente norma: Domingo de la Pasión, según San Mateo; Martes Santo, según San Marcos; Miércoles Santo, según San Lucas; y Viernes Santo, según San Juan. En las reducciones entre los indios se respetaba esta práctica.

En la colección de Chiquitos existe la introducción polifónica a la Pasión según San Mateo y a la Pasión según San Juan. En ambos casos, la copia de la que se dispone es incompleta, faltando algunas de las voces y totalmente carente de instrumentos. Es de suponer que después del anuncio del autor del texto de la Pasión, que se hacía en coro a 4, el cantante pasaba a ejecutar la melodía gregoriana, de la que disponían en todas las misiones.

Secuencia: Stabat mater dolorosa

En la mayoría de las iglesias misionales *Stabat mater* se refiere no tan solo al texto de la popular secuencia que data del siglo XIII y se mantuvo en uso hasta el presente, sino también a un altar o a un bulto de la Virgen Dolorosa, el cual el Viernes Santo se llevaba en procesión alrededor de la plaza principal. Durante esta procesión se podía cantar algo en honor a la Virgen, pero esto era un canto simple, a una voz, acompañada de violines y de algún instrumento de continuo: arpa, órgano portátil o procesional u otro todavía. El *Stabat mater* procesional en la colecciones misionales no se nutría de los versos del fray Jacopone da Todí, sino de su libre adaptación.

El *Stabat mater dolorosa* solemne se cantaba el Viernes Santo por la noche en la iglesia, con coro, sin orquesta, con tan solo algún instrumento de continuo. La colección de Moxos dispone de cuatro arreglos de este texto, entre procesional y solemne, mientras que el repertorio de Chiquitos los tiene tres. Tan solo uno de los tres es completo. Pero, aparentemente, los tres son de carácter solemne.

Yyaî Jesuchristo

Mo Proceción

Anónimo

AMCh 370

Au Jueves Santo. Au Nitobis.

ed. Piotr Nawrot

Soprano

Alto

Tenor

Bajo

Je - su - chris - to, az - cua-yo-pí - ñi, ta ni-na-hí-tí zo-bi

Je-su-chris - to, az - cua-yo-pí - ñi, ta ni-na-hí-tí zo-bi

Y - ya-î Je-su-chris - to, Je-su-chris - to, az - cua-yo-pí - ñi, ta ni-na-hí-tí zo-bi

Y - ya-î Je-su-chris - to, Je-su-chris - to, az - cua-yo-pí - ñi, ta ni-na-hí-tí zo-bi

12

o - xo-os-i i - ñe - mo, o - xo-os-i i - ñe - mo. Che - nau-co-pí, che

o - xo-os-i i - ñe - mo, o - xo-os-i i - ñe - mo. Che - nau -

o - xo-os-i i - ñe - mo, o - xo-os-i i - ñe - mo. Che - nau-co-pí, che

o - xo-os-i i - ñe - mo, o - xo-os-i i - ñe - mo. Che - nau -

22

nau - co - pí ni - na - hí - tí zo - bi, che - nau - co - pí.

- co - pí ni - na - hí - tí zo - bi, che - nau - co - pí.

nau - co - pí ni - na - hí - tí zo - bi, che - nau - co - pí.

- co - pí ni - na - hí - tí zo - bi, che - nau - co - pí.

Taye Jueves Santo

San Calixto, LV 1873

José Manuel Nojuni

ed. Piotr Nawrot

Adagio

Soprano

1. E --- cho -- pe fin -- cha pas - cua po - vi - ti,
 2. Ya -- re --- ro pi - vi - ti a -- cha neo ---no,
 3. Mae - cho -- jico Bio -- jie -- nu Je -- su -- cris ---to,
 4. Ya -- re --- ro vi - yo na -- ta - ye e ---to,
 5. Mae - che -- pu sio -- po Bio jie -- nu Je ---sus,
 6. Nac - tu --- pi ri -- sio po -- se -- ji e ---to,
 7. Ya -- re --- ro nu -- chi cha ao -- veo no --co,
 8. E --- sa --- ma e -- ni jia -- cho -- po jo ---ca,
 9. Mae - si --- cho vo -- re mai -- ti -- neo moi --ni,
 10. Mae - cho -- pi co -- po Bio -- jie -- nu Je ---sus,
 11. Ma -- co -- ni jo - ri - ta - ye --é mu --ri,
 12. Mae - pe -- na ne -- yo roi -- ni -- ta ye --é,
 13. Bio -- jin -- cha ro -- ti si - ri - ji gia --po,
 14. Mae - cho -- ji co -- vo -- re Je -- su -- cris ---to,
 15. E --- ne -- rei chu -- ro é -- fi -- cha no ---ve,
 16. E --- nei -- ji ma -- coe Bio -- jie -- nu Je ---sus,
 17. E --- sa -- ma po -- se -- ro á -- cha neo ---no,
 18. Pa -- ja --- pa nuo -- vi po -- se -- ro ta ---ta,

Continuo

4

1. mac -- pi -- ya si -- ra Bio -- jie - nu Je -- su -- cris ---to,
 2. Bi -- mo --ro ro -- ca Bio -- jie - nu Je -- sus Pa ---ye,
 3. ma -- chi --cha no - ve é -- no a -- pos --to -- lo ---no,
 4. Ben -- ta -- nia Pai --ja e -- no ro -- pe pi -- ya ---sia,
 5. ti -- yo - no po - ma cui --jue --po Je -- ru -- sa -- lem,
 6. ma -- ni -- sio yo - re Bio -- jie - nu Je -- su -- cris ---to,
 7. E -- ti -- po vo - é ni -- ji ma --ji -- cho yo ---voi,
 8. E -- to ri -- chu ne -- che jin - cha --ma co ---é,
 9. E -- ra po - jo -- ca no - coi to -- toi ru -- yo ---re,
 10. ma -- chi --cha no - veo noi -- ni a -- pos --to lo ---no,
 11. E -- co cha --ne -- ri ti -- ni co -- ri vi -- ye ---é,
 12. Su - hue cu --ge -- é é -- su ti -- co chi --chai ---ni,
 13. ta -- ye ne -- mu --na si -- ra jin - cha ro -- e ---ma,
 14. E -- no mae --mi - tu reo --no a -- pos --to -- lo ---no,
 15. ne - jie - ne re -- re coi --na nu - cui ja -- ri ---po,
 16. Ta - ye tae - cho --pe vo - mac mu --na si -- ra ---vi,
 17. ta -- ja se -- ro -- vi si -- ri ji -- si -- ra voi ---na,
 18. Pe - se -- ñe jia - vi ta -- ye ma --ro -- piu jie ---no,

Letanías de Pasión

También dos letanías que hay en la colección de Moxos, *Letanía Sangre de Pasión* y la *Letanía de la Nuestra Señora de Dolores* podrían ser utilizadas en procesiones y rezos comunitarios de la Semana Santa. Estas dos letanías no son más que la misma composición, para el coro a cuatro voces (SSAT) y continuo, con dos textos distintos. Ninguna copia deja alguna pista aclaratoria sobre a cuál de las celebraciones pertenecían estas dos obras.

Improprios

Varias crónicas de los misioneros relatan sobre la extensa, postmeridiana liturgia del Viernes Santo en la que se hacía la adoración de la Santa Cruz. En múltiples pueblos de la selva de Bolivia este ritual sigue en pie. Todos los reunidos en la iglesia se acercan a la Santa Cruz colocada en el centro del templo, a los pies del altar, para besar la santa imagen. La mayoría la besa tres veces: la frente herida por las espinas, el costado perforado por la lanza del costado y los pies atravesados por los clavos. El ambiente que se produce es solemne y muy emotivo, ya que varios se conmueven a lágrimas mientras besan la santa imagen. Luego, donan una ofrenda – que en los pueblos más pobres podrían ser dos huevos, un poco de arroz, plátano o semejante – y vuelven a su lugar. Mientras tanto, la capilla musical entona varios cantos llamados improprios.

Ambas colecciones misionales disponen de obras musicales para tal liturgia. Entre Chiquitos y Moxos hay tres arreglos corales del *Popule meus*. No obstante, en Moxos hay también dos arreglos del mismo, con el texto traducido al castellano, *Santo Dios. Santo fuerte*.

Conclusión

Este estudio confirma que las narraciones sobre la celebración de la Semana Santa en las reducciones jesuíticas dejadas por los misioneros Cardiel, Arlet y otros, así como por superiores como Eguluz, son auténticas y corresponden a la verdad, sin exageración o disminución alguna. Desde el Domingo de Ramos hasta el Sábado Santo, las misiones eran lugares de constante oración cantada, con diversas melodías, comenzando por las cuatro narraciones de la Pasión de Cristo, lamentaciones del profeta Jeremías, misa en latín, improprios, secuencias, vía crucis, letanías, cantos con texto en lenguas nativas y todavía de otras composiciones para la Semana Santa. La mayoría de los cantos referidos en los informes citados fueron ubicados en las colecciones musicales

provenientes de las misiones de Chiquitos y de Moxos. Incluso, a pesar del paso de más de trescientos años desde el tiempo en que las cartas fueron redactadas, varias liturgias siguen vivas en las comunidades cristianas de la selva de Bolivia. Es por ello que, después de la confrontación entre narraciones, contenido de las colecciones musicales de las misiones y la tradición viva, opinamos que es posible reconstruir casi todo el repertorio de la música sacra para la Semana Santa, tal cual se la celebraba en las primeras décadas del siglo XVIII.

ABSTRACT

The present essay exposes the revision of some texts written by the missionaries and superiors of the Society of Jesus where it is narrated about the celebrations of Holy Week in the former Jesuit reductions among the South-American Indians. It speaks about music that was used in formal and popular liturgies of the Holy Week. We begin on Passion Sunday and continue until Holy Saturday, asking if – based on the music collections of the missions of Chiquitos and Moxos – it is possible to reconstruct the sound of these festivities according to what the texts written from the 18th-century missions testify. The article includes the transcription of some of the musical works cited in the texts of the Jesuits. If in the conclusion of this study it is demonstrated that such a global reconstruction of the music of Holy Week is possible, the project could be deepened in another study as a natural continuation of this result.

Keywords: Indians; Jesuits; music; reconstruction of sound; Holy Week; mission history

Palabras clave: Indios; Jesuitas; música; reconstrucción del sonido; Semana Santa; historia de la misión

BIBLIOGRAPHY

- Archivo de Alcalá. Caja 84. Perú = (II)1. 2. *Carta del P. Estanislao Arlet al P. General sobre la misión o Reducción de los indios "Canisianos" del Perú.* (1-IX- 1698), f. 24 a. [Hay otra copia de esta carta impresa, en latín, Lg. 3, 6].
- Cardiel, José. *Carta y relación de las misiones de la Provincia del Paraguay, 1747.* Archivo de la Provincia de Toledo, Madrid, n. 151.
- Eguíluz de, Diego. *Relación de la Misión Apostólica de los Moxos en esta Provincia del Perú de la Compañía de Jesús que remite su Provincial Padre Diego de Eguíluz a Nuestro Muy Reverendo Padre Tyrso González, General. Año 1696.* Archivum Romanum Societatis Iesu, Perú 21, Peruana Litteræ Annuæ, Tomus III, 1633-1700, ff. 62v-63r.
- Eguíluz de, Diego. *Relación de la Misión Apostólica de los Moxos en esta Provincia del Perú de la Compañía de Jesús que remite su Provincial Padre Diego de Eguíluz a Nuestro Muy Reverendo Padre Tirso González, General. Año 1696.* Archivum Romanum Societatis Iesu, Perú 21, Pe-

ruana Litteræ Annuæ, Tomus III, 1633-1700. Status Missionis Indorum, quos Moxos Vocant. Peruanæ, 1696. [ff. 62v y 63r.] Copia. Original en el Archivo Nacional de Lima, Leg. 1155.

FR. PROF. DR. HAB. PIOTR NAVROT SVD Profesor del Departamento de Teología Pastoral y Derecho Canónico de la Facultad de Teología de la Universidad de Adam Mickiewicz en Poznań, investigador en el Departamento de Musicología en el Ministerio de Cultura en Bolivia, Director de los Archivos de la Misión de los indios Moxo en San Igancio de Moxos (Bolivia) y los indios Guarayo en Uribicha (Bolivia).

JUSTYNA SPRUTTA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

Misyjny wymiar ikony *Zesłanie Ducha Świętego*

Każda ikona, jako specyficzna przestrzeń uobecnienia się i emanacji *sacrum*, zawiera misyjne przesłanie. Jednak ikona *Zesłanie Ducha Świętego* (z rzędu ikon święt [Dodekaorton] w ikonostasach) wprost wyraża tę ideę, niejako bez ram czasowo-przestrzennych.

Idea misyjnego posłania

Ikonografia zesłania Ducha Świętego (Dz 2,1-13) krystalizuje się pomiędzy VI i XI w. Za najstarsze przedstawienie tego misterium uchodzi, pochodząca z 586 r., miniatura z syryjskiego *Kodeksu Rabbuli* (ilustracja 1: dalej il.). Na około 600 r. datowane są natomiast ampułki z Monzy, z *Pięćdziesiątnicą* jako jednym z tematów, zwłaszcza ampułka numer 10 (por. Іванчо 393-394; Bulas 94; Passarelli 286). Wspomniana miniatura z *Kodeksu Rabbuli* ukazuje Ducha Świętego (gołębicę i płomień), Matkę Bożą (Oranta) i apostołów, ale nie jest to jeszcze prototyp przedstawienia znanego z klasycznych, ilustrujących *Pięćdziesiątnicę* ikon. Nie mamy też tutaj wyraźnie zaznaczonej idei misyjnego posłania, mimo iż istnieje ona w domyśle. Nieobecny jest na tej miniaturze adresat owej apostołowskiej misji, realizowanej przez Kościół i w Kościele, którego zresztą żywotność „wyraża się w sposób naturalny w jego ekspansji misyjnej” (Evdokimov, *Prawosławie* 177) oraz którego obraz i model prezentuje ikona *Zesłanie Ducha Świętego* (Evdokimov, *Prawosławie* 177). Ponadto to Duch Święty usprawnia misyjnie Kościół, który „w swojej tajemnicy sakramentalnej i liturgicznej staje się przeciwieństwem wszelkiego statycznego ontologizmu instytucjonalnego: ożywiającej energii Ducha Świętego czynią go wydarzeniem w istocie swej dynamicznym” (Evdokimov, *Duch Święty w tradycji prawosławnej* 136). Właśnie w Kościele Duch Święty aktualizuje i kon-



Ilustracja 1. Miniatura z *Kodeksu Rabuli*: Dostęp 25 sierpnia 2018. <<http://poczta.kiwania.pl/wp-content/uploads/2018/03/800px-RabulaGospelsFolio14vPentecost.jpg>>

kretyzuje dzieło Jezusa Chrystusa w świecie, a pięćdziesiątnica w tym kontekście jawi się, według metropolity Sawy, jako „ten akt Boży, który wynosi paschalne misterium Chrystusa w sferę wiecznie trwającego ‘teraz’. Wszystko [bowiem – J.S.], czego dokonuje Duch Święty wiąże się z wiecznie trwającym misterium Paschy Chrystusowej” (Metropolita Sawa i Baczyński 389). Duch Święty–*Paraklet* i zarazem Mądrość Boża jednoczy Kościół, a Jego obecność, symbolizowana przez rozdzielone i spoczywające oddzielnie na apostołach (w tym także na Matce Bożej) płomienie, wskazuje na różnorodność w Kościele (Leśniewski 119-120; o ikonografii Ducha Świętego: por. Cyrek 61)¹.

¹ Następująco wypowiada się Serafin z Sarowa o napełnieniu apostołów Duchem Świętym: „I w dniu Pięćdziesiątnicy uroczyście zesłał Ducha Świętego, który w szumie wiatru i pod posta-

Istotne miejsce zarówno w Kościele, jak i w ikonografii zesłania Ducha Świętego zajmują apostołowie. Wypracowany do XI w. wariant przedstawienia tego misterium ukazuje Dwunastu już nie jako stojących (por. miniatura z *Kodeksu Rabbuli*), ale jako zasiadających w półokręgu na *synthronie* (Bator 248)². Wśród nich znajdują się także postacie niebędące apostołami: Paweł, zwany wcześniej Szawłem, oraz ewangeliści Marek i Łukasz (Kiejkowski 193)³. Za Piotrem i Pawłem, którzy flankują puste, przeznaczone dla Mesjasza miejsce⁴, widnieją ewangeliści: Mateusz i Marek oraz Jan i Łukasz. Zdarza się też, że ewangeliści, wraz z Pawłem, dzierżą księgi symbolizujące objawioną doktrynę, a pozostali – zwoje jako symbol nauczania (Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony...* 404). Centralne, również na ikonie, usytuowanie Piotra i Pawła uwydatnia pełnię (ros. *sobornost'*) Chrystusowego Kościoła (por. Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony...* 404). Ponadto na owej ikonie przenikają się dwie prawdy, tworząc jedną rzeczywistość: Ewangelia nie została jeszcze spisana, ale poniekąd jest już zapisana, czego niejako dowodzi obecność ewangelistów, a o czym mówią nam m.in. ich atrybuty i jej adresat. Apostołowie wyobrażani są w sali Wieczernika lub na zewnątrz. O tym, że akcja rozgrywa się we wnętrzu, świadczy ściana łącząca dwie wieże lub pełniące tę samą funkcję czerwone *velum*. Owe wieże można interpretować, co zresztą sugeruje Paweł Kiejkowski, jako symboliczną wizję Kościoła (Kiejkowski 193).

Po bizantyńskim ikonoklazmie (IX w.) zanika obecność Matki Bożej w apostoelskim gronie, ustępując przed pustką. Puste miejsce przeznaczone zostaje dla przychodzącego powtórnie Zbawiciela, jednakże w okresie nowożytnym, pod wpływem okcydentalizacji m.in. ikon, Maryja pojawia się ponownie i często, we wschodniej ikonografii *Pięćdziesiątnicy* (sporadycznie widnieje już np. na ikonach z XIII w.), a samo symboliczne przedstawienie tego wydarzenia przekształca się w scenę historyczną (Janocha, *Ikony w Polsce* 220; Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony...* 404; por. Passarelli 286; Smykow-

cią języków ognia zstąpił na każdego z Apostołów i wstąpił w nich, napełnił ich mocą podobnej do ognia łaski Bożej, dyszącej rosiście i radośnie działającej w duszach, towarzyszącej każdemu w mocy i czynach” (Serafin z Sarowa 76).

² Nawiązuje on m.in. do miejsca (*bemy*) prezbiterów w absydzie ołtarzowej świętyń bizantyńskich (syrjskich). *Synthronon*, z którego świat usłyszy Dobrą Nowinę, jest miejscem liturgii Słowa (w ikonografii zesłania Ducha Świętego jest to miejsce pierwszego głoszenia Ewangelii światu). Pozostałość po *bemie* stanowi usytuowany przed ikonostasem ambon (Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony...* 403-404).

³ Paweł Kiejkowski interpretuje obecność Pawła, Marka i Łukasza w tym wydarzeniu jako symbol otwartości Kolegium Apostoelskiego na całe ciało Kościoła, którego dopełnieniem jest Kościół chwalebny (Kiejkowski 193).

⁴ Mowa tutaj o Chrystusowej paruzji.



Ilustracja 2. Dostęp 25 sierpnia 2018 <http://pddm.pl/wp-content/uploads/2014/10/KRZYZ_9_Zeslanie_Ducha-B.jpg>

ska 92; Еремина 216) (por. il. 2)⁵. Owo puste, centralne miejsce przeznaczone jest dla niebiańskiego tronu (*hetojmazja*, z gr. przygotowanie, gotowość), który symbolizuje paruzję i panowanie Jezusa Chrystusa, a także Jego majestat i sprawiedliwy sąd (por. miniatura z *Psałterza Chludowskiego*) (Smykowska 30-31; Paprocki 30-34). Na temat obecności Matki Bożej w Wieczerniku pod-

⁵ Za przykład niech posłuży ikona z Kobła Starego (Polska), z drugiej połowy XVII w. Poza klasycznymi motywami ukazuje ona miecz u stóp Maryi, ale być może jako atrybut znajdującego się w pobliżu św. Pawła, oraz postać Boga z trzema obliczami (*Trinitas Trifrons*) (Janocha, *Ikony w Polsce* 218).

czas pięćdziesiątnicy teksty liturgiczne kręgu bizantyńskiego milczą. Jej nieobecność w tym misterium wyjaśnia się posiadaniem przez Nią pełni Ducha Świętego i całkowitym Jej z Nim zjednoczeniem (Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony*... 403; Cyrek 68).

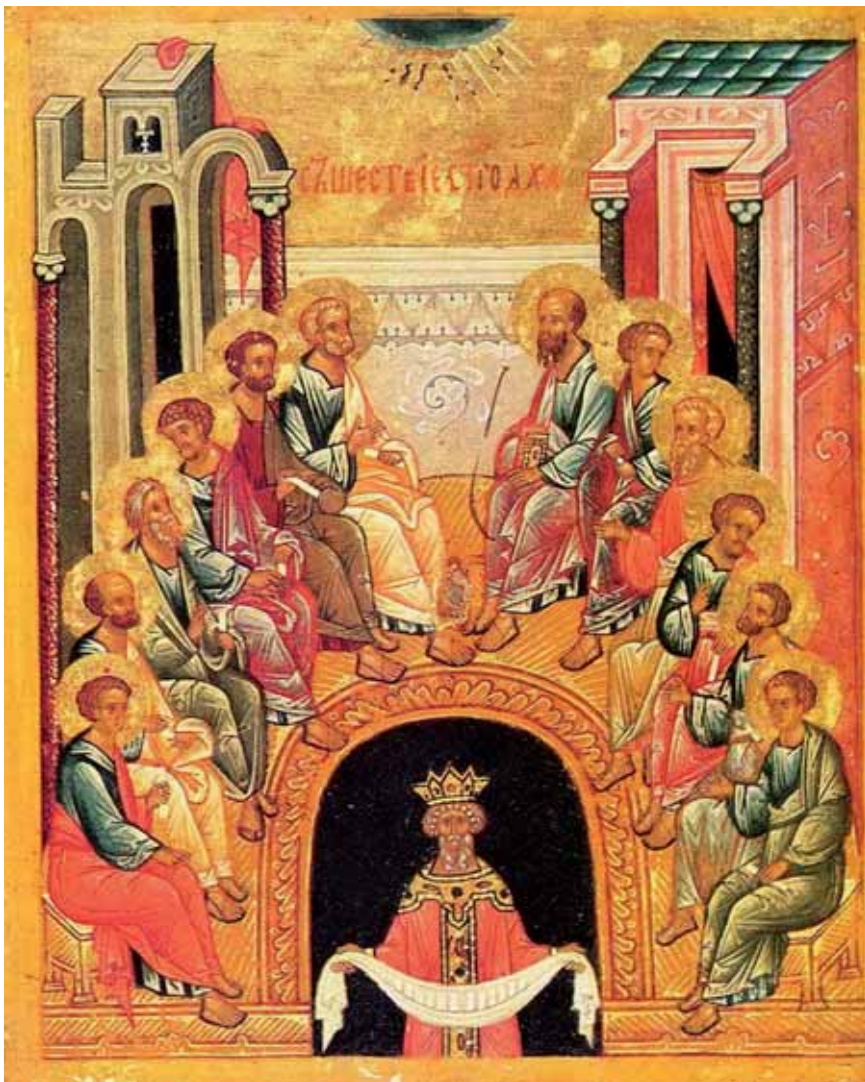
Adresat apostołskiej misji

Adresat tej misji wyobrażany jest w wypełnionej ciemnością arkadzie (dolna część ikony), poniżej *synthrononu*, na osi pustego, widocznego między Piotrem i Pawłem miejsca. Począwszy od X w., był nim, prezentowany w półfigurze, Król–Starzec, który personifikował Kosmos, w znaczeniu: całe stworzenie (por. Passarelli 290) (por. il. 3). Odziany w królewskie szaty, z koroną na skroniach, dzierży na rozłożonych rękach białe płótno z dwunastoma zwojami (Dionizjusz 128). Jednak nie tylko ta postać wyobrażana była i jest na owej ikonie jako adresat Ewangelii.

Zamiast Króla–Starca widniał wcześniej prarodziec Adam; przedstawiani byli także poganie (Іванчо 416). Owi poganie, którzy pojawili się w arkadzie w ikonografii zesłania Ducha Świętego jeszcze przed Królem–Starcem, to reprezentanci rozmaitych ludów oczekujących na pięćdziesiątnicę i Ewangelię, którą to Dobrą Nowinę mieli najpierw usłyszeć od apostołów. Stąd w pierwszym tysiącleciu wyobrażana jest poniżej Dwunastu grupa uzbrojonych lub egzotycznie odzianych przedstawicieli rozmaitych, pogańskich ludów i języków, tworzących wspólnie, zdaniem Henryka Paprockiego, Kosmos (Paprocki 34). Obecnie poganie w scenie zesłania Ducha Świętego widnieją np. na współczesnym fresku w białostockiej cerkwi pw. Ducha Świętego.

Wracając do obecności Króla–Starca w ikonografii Pięćdziesiątnicy, należy dopowiedzieć, że ciemna arkada z personifikacją Kosmosu zaczyna zanikać w nowożytności, a na ikonach z XVII i XVIII w. jest często pusta lub nie ma jej wcale (por. Janocha, *Ikony w Polsce* 220; Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony* 409). Warto też uściślić, że konsekwentnie umieszcza się Króla–Starca do XVII w., np. na rodzimych ikonach Pięćdziesiątnicy, lecz nie zawsze w arkadzie.

Przyjrzyjmy się samej personifikacji, która uosabia świat oczekujący na Ewangelię, a do tego momentu pogrążony w mroku i niewiedzy. Jest to świat zniewolony, dlatego Król–Starzec był czasem przedstawiany za kratą (Janocha, *Ikony w Polsce* 220; Klauza 257; por. Evdokimov, *Sztuka ikony, teologia piękna* 281). Do chwili odkupienia bowiem Kosmos tkwił w niewoli Szatana. Niewolę tę w niecodzienny sposób uwydatnia np. rodzima ikona z Kobłą Starego, datowana na drugą połowę XVII w., ponieważ ukazuje ona wspomnianą personifikację jako wyposażoną w diabelskie rogi (Janocha, *Ikony w Polsce* 220).



Ilustracja 3. Dostęp 25 sierpnia 2018 <<https://www.karmel.pl/ikona-zeslania-ducha-swietego/>>

W owym Królu–Starcu dostrzega się także bizantyńskiego *basileusa* jako formalnego władcę pogańskich ludów i narodów, których miejsce zajął w ikonografii Pięćdziesiątnicy. Może on również ewokować, dzięki swojemu ikonograficznemu podobieństwu, starotestamentowego króla Dawida jako reprezentanta przedstawicieli proroków i sprawiedliwych, którzy pragnęli ujrzeć Mesjasza (Mt 13,17; por. Passarelli 291). Niekiedy też Króla–Starca utożsamia

się z prorokiem Joelem (o czym świadczy nimb personifikacji Kosmosu), nawiązując do urzeczywistnionej w Wieczerniku jego zapowiedzi wylania Ducha Świętego (Jl 3,1; Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony...* 405). Jednakże najczęściej w postaci Króla–Starca widzi się właśnie personifikację całego stworzenia. Jednym z prototypów tej personifikacji jest antyczny Uranos, brodaty bóg niebios (przedstawiany w półpostaci i z draperią dzierzoną przezeń ponad głową), który włączony został w ikonografię cesarskiej dominacji suwerena⁶.



Ilustracja 4. Sarkofag Juniusza Bassusa. Dostęp 25 sierpnia 2018 <<http://artbiblique.hautetfort.com/media/00/01/1330447912.jpg>>

Król–Starzec trzyma na rękach płótno, najczęściej z dwunastoma zwojami. Owe zwoje symbolizują nie tylko głoszenie Ewangelii przez apostołów, ale również wypełniające się w konkretnym momencie prorocтва; są zatem symbolem apostołowskiej nauki i powszechnej obietnicy zbawienia (Janocha, *Ikony w Polsce* 220; Иванчо 416; Evdokimov, *Sztuka ikony, teologia piękna* 281; Klauza 256). Henryk Paprocki dopowiada: „za pośrednictwem Apostołów Ducha Świętego otrzymuje oczekujący zbawienia ‘Kosmos’. Kościół jest

⁶ Uranos widnieje chociażby w rzeźbiarskiej dekoracji wczesnochrześcijańskiego sarkofagu Juniusza Bassusa. Owym suwerenem jest tutaj Jezus Chrystus (przedstawiony po raz pierwszy jako Pantokrator *ve*/ Kosmokrator) (il. 4).

bowiem oświeceniem świata, któremu Duch Święty jest dany jako zadatek [...], zadanie, talent do wykorzystania” (Paprocki 31).

Nie bez znaczenia jest także lśniąca biel płótna. Sugeruje ona światło Ewangelii (Іванчо 417). Według Karola Klauzy owa biel manifestuje „syntezę wszystkich barw, a więc wszystkich wyrażanych kolorami cnót i elementów doktryny ewangelicznej” (Klauza 257), kontrastując z czernią braku, śmierci i niewiedzy (Klauza 257). Nadto biel ta zaprasza całe stworzenie do uczestniczenia w Bożej chwale, której atrybutem jest światłość (por. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej...* 127).

Niemniej jednak nie zawsze Król–Starzec ma na płótnie dwanaście zwojów. Zamiast nich mogą się na nim znajdować, ale rzadziej, małe główki, które oznaczają dusze ludzi oczekujących na światło Ducha Świętego (Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony...* 405). Ducha Świętego, który oczyszcza i uświęca, a w konsekwencji przemienia stworzoną rzeczywistość, pragnącą powrócić do swojej duchowej natury i dlatego radującą się z powodu Pięćdziesiątnicy (por. Špidlík 253). Tę przemianę można dostrzec jedynie oczami wiary, ponieważ „Kosmos nie zmienia się w swej egzystencji empirycznej” (Meyendorff 159).

Duch Święty w ikonografii pięćdziesiątnicy zstępuje na Kościół, przy czym Włodzimierz N. Łoski wyjaśnia: „Pięćdziesiątnica nie jest ‘dalszym ciągiem’ Wcielenia, a jego następstwem, skutkiem: stworzenie stało się zdolne do otrzymania Ducha Świętego, więc zstępuje On na świat, wypełniając swą obecnością Kościół – odkupiony i obmyty z grzechu krwią Chrystusową” (Łoski 152-153)⁷. Ukazująca pięćdziesiątnicę ikona zawiera ponadto w sobie, według Pawła Evdokimova, ideę dominacji nieograniczonej przestrzeni eklezjalnej nad całą stworzoną rzeczywistością (Evdokimov, *Sztuka ikony, teologia piękna* 281). Skutkiem tej dominacji ma być Kosmos „idealny, ogarnięty Bożym ogniem [...]” (Evdokimov, *Sztuka ikony, teologia piękna* 281).

To właśnie dzięki owej prawdzie los Kosmosu personifikowanego przez Króla–Starca, „więźnia ciemności” (Tradigo 152), wbrew pesymizmowi rodzącemu się ze zniewolenia, przeniknięty jest nadzieją na wyzwolenie z mroku zła. Karol Klauza pisze: „Czerń tła to symbol cienia śmierci, a zarazem wyczekiwania na spełnienie obietnicy wyzwolenia z mroków niewiedzy i wyjścia do blasku światła, towarzyszącego apostołom” (Klauza 256-257). O tej nadziei wspomina również Paweł Evdokimov, gdy stwierdza, że wyobra-

⁷ „Świątynia, w której zasiadają Apostołowie jest rozumiana jako nowy świat i nowe królestwo. Jest to zarazem ideał kosmiczny, który powinien wyprowadzić z niewoli rzeczywisty ‘Kosmos’. Aby nastąpiło wyzwolenie z niewoli, kosmos powinien stać się świątynią. Świątynia winna włączyć w siebie nie tylko nowe niebo, ale i nową ziemię. Tego typu kosmiczny przewrót może dokonać jedynie potęga, która jest przedstawiona na ikonie Pięćdziesiątnicy pod postacią języków ognia” (Paprocki 35).

żony na ikonie Kosmos „pokazuje swoimi wyciągniętymi dłońmi, że nawet piekielna rozpacz została dotknięta nadzieją będącą jej odwiecznym jądrem [...]” (Evdokimov, *Sztuka ikony, teologia piękna* 281).

Ikona *Zesłanie Ducha Świętego* ukazuje ponadto kontrast między światłem i mrokiem, kontrast dwóch rzeczywistości, które i są, i nie są oddalone od siebie: „nowego nieba i nowej ziemi”, tudzież świata pogrążonego w niewoli zła. Ten „malarzski kontrast między niebiańskim blaskiem a mrokiem otchłani oddaje duchowy dramat Boga i człowieka, objawiony światu w tajemnicy Wcielenia i Paschy” (Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony...* 405. 417)⁸.

Nie tylko ikona *Zesłanie Ducha Świętego*, ale każda inna „ukazuje wizję przemienionego kosmosu” (por. Bułgakow 138). Przemiana stworzonej rzeczywistości dokonuje się w mocy Ducha Świętego, którego Jan Paweł Strumiłowski nazywa m.in. „źródłem promiennego blasku Boga jaśniejącego w stworzeniu” (Strumiłowski 106), przemieniającym Kosmos w Boże piękno (Hryniewicz 155).

THE MISSIONAL DIMENSION OF THE ICON OF THE DESCENT OF THE HOLY SPIRIT

ABSTRACT

The icon of *The Descent of the Holy Spirit* includes a mission message. The origins of the iconography of this mystery date back to the 6th century. The icon of *Pentecost* depicts the apostles, and an empty place between them, destined for the coming again of Jesus Christ. Adam was presented below, and then the pagans as representatives of the peoples and nations to whom the apostles are sent. Later in this place is presented Old King as a personification of the Cosmos, that is here a personification of all creatures. The apostles, as the first missionaries, will proclaim the Gospel to this Cosmos.

⁸ Dalej Michał Janocha stwierdza: „Ikona Pięćdziesiątnicy objawia paradoksalną naturę świata. Ten świat, przed którym pragnęli uciec przerażeni po śmierci Pana apostołowie, ten świat, przed którym [...] w przestrachu zamknęli drzwi Wieczernika, który znalazł się niejako na zewnątrz nich, na ikonie umieszczony jest wewnątrz, dokładnie w samym środku. To do niego i dla niego zstępuje Duch Poczyciel [...] ten sam Duch, obiecany Poczyciel, za pośrednictwem apostołów, Kościoła, posłany zostaje do wszystkich ludzi wszystkich czasów pogrążonych w ciemnej otchłani niewiedzy i grzechu. I oto dumny świat okazuje się zamkniętym w lochu starcem, zamknięty Wieczernik – otwartym, wszechogarniającym domem, a Pięćdziesiątnica – rzeczywistością kosmiczną, przekraczającą ramy jednostkowego wydarzenia historycznego, sakramentem miłości” (Janocha, *Ukraińskie i białoruskie ikony...* 417).

Keywords: icon; *Descent of the Holy Spirit*; mission; symbolism; iconography

Słowa kluczowe: ikona; *Zesłanie Ducha Świętego*; misja; symbolika; ikonografia

BIBLIOGRAFIA

- Bator, Zofia. „Maryja w ikonie Zesłania Ducha Świętego a jedność chrześcijan.” *Salvatoris Mater* 10. 2 (2008): 247-268.
- Bulas, M. Ryszarda. „Palestyńskie ampułki ze zbiorów Monza – Bobbio. Program ikonograficzny.” *Vox Patrum* 35. 64 (2015): 93-103.
- Bułgakow, Sergiusz. *Ikona i kult ikony*. [Zarys dogmatyczny]. Tłum. Henryk Paprocki. Bydgoszcz: Homini, 2002.
- Cyrek, Olga. „Przedstawienia Ducha Świętego na ikonach bizantyjskich i ruskich. Kanon ikonograficzny a dogmat teologiczny.” *Analecta Cracoviensia* 44 (2012): 57-71.
- Dionizjusz z Furny. *Hermeneja, czyli objaśnienie sztuki malarskiej*. Tłum. Ireneusz Kania. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2003.
- Evdokimov, Paul. *Duch Święty w tradycji prawosławnej*. Poznań: „W drodze”, 2012.
- Evdokimov, Paul. *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*. [Patrystyka, liturgia, ikonografia]. Tłum. Alina Liduchowska. Kraków: Wydawnictwo M, 1996.
- Evdokimov, Paul. *Prawosławie*. Tłum. Jerzy Klinger. Warszawa: IW PAX, 2003.
- Evdokimov, Paul. *Sztuka ikony, teologia piękna*. Tłum. Maria Żurowska. Warszawa: Promic, 1999.
- Hryniewicz, Wacław. „Piękno i zbawienie. [Kilka refleksji nad eschatologią ikony].” *Obraz i kult*. [Materiały z Konferencji „Obraz i kult” KUL – Lublin 6-8 października 1999]. Red. Małgorzata Urszula Mazurczak; Jowita Patyra. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2002. 143-171.
- Іванчо, Іштван. *Ikona i liturgija*. Львів: Свічабо, 2009.
- Janocha, Michał. *Ikony w Polsce*. [Od średniowiecza do współczesności]. Warszawa: Arkady, 2008.
- Janocha, Michał. *Ukraińskie i białoruskie ikony święteczne w dawnej Rzeczypospolitej*. [Problem kanonu]. Warszawa: Neriton, 2001.
- Kiejkowski, Paweł. „Chrystus wielkim Prekursorem Ducha Świętego. [Pneumatologiczny rys trynitarny ekonomii zbawienia w teologii Paula Evdokimova].” *Studia Gnesnensia* t. XXVIII (2014): 187-203.
- Klauza, Karol. *Teokalia, piękno Boga*. [Prolegomena do estetyki dogmatycznej]. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2008.
- Leśniewski, Krzysztof. „Wpływ obrazów Kościoła na trynitarną wrażliwość chrześcijan. [Dokument „Ku wspólnej wizji Kościoła” w świetle eklezjologii prawosławnej].” *Studia Oecumenica* 14 (2014): 109-123.
- Łoski, N. Włodzimierz. *Teologia mistyczna Kościoła wschodniego*. Tłum. Izabela Brzeska. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2007.
- Metropolita, Sawa (Hrycuniak, Michał). Baczyński, Andrzej. „Duch Święty w dziele uświęcenia człowieka.” *Rocznik Teologiczny* LIX. 3 (2017): 373-404.
- Meyendorff, John. *Teologia bizantyjska*. [Historia i doktryna]. Tłum. Jerzy Prokopiuk. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2007.
- Paprocki, Henryk. *Obietnica Ojca. Doświadczenie Ducha w Kościele Prawosławnym*. Bydgoszcz: Homini, 2001.
- Passarelli, Gaetano. *Non solo colore*. [Icane e Feste della tradizione bizantina]. Roma: Nova Millennium Romae, 2013.
- Serafin z Sarowa. *Ogień Ducha Świętego*. Tłum. Henryk Paprocki. Kraków: Wydawnictwo Esprit, 2018.
- Smykowska, Elżbieta. *Ikona. Mały słownik*. Warszawa: Verbinum, 2002.

- Špidlík, Tomáš. *Myśl rosyjska. [Inna wizja człowieka]*. Tłum. Janina Dembska. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów, 2000.
- Strumiłowski, Paweł Jan. *Piękno zbawi świat?* Kraków: WAM, 2016.
- Tradigo, Alfredo. *Ikony i święci prawosławni*. Tłum. Ewa Maciszewska. Warszawa: Arkady, 2011.
- Еремина, С. Татьяна. *Мир русских икон. [История, предания]*. Москва: Терра – Книжный Клуб, 2002.

JUSTYNA SPRUTTA, dr, teolog, historyk sztuki, filolog. Absolwentka KUL, UKSW i UAM. Wykładowca na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu. Współpracuje z portalem www.misyjne.pl i dwutygodnikiem diecezji kaliskiej „Opiekun”. Autorka ponad stu artykułów naukowych, w tym obcojęzycznych, oraz książki *Sztuka i wychowanie*. Obecnie przygotowuje książkę *Teatr i wychowanie*. Członkini Polskiego Instytutu Studiów nad Sztuką Świata i Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.

DAWID STELMACH

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

Kościół w Panamie w przededniu Światowych Dni Młodzieży w 2019 roku

Republika Panamy, niewielkie państwo, w Polsce wywoływała dotychczas dosyć ograniczone spektrum skojarzeń: kapelusze typu panama, Kanał Panamski i w ostatnich latach niezbyt chlubne *Panamá papers*, czyli afera związana z transferem aktywów finansowych (należących do elit politycznych i prominentnych polityków) do rajów podatkowych (Garside *et al.*).

Po Światowych Dniach Młodzieży, które odbywały się w 2016 r. w Polsce, Panama znalazła się w centrum zainteresowania kościelnego życia. W ciągu jednej doby pojawiło się nagle olbrzymie zainteresowanie lotami do Panamá City z Polski. Okazało się, że internetowe wyszukiwarki połączeń lotniczych zanotowały gwałtowny wzrost zapytań o to połączenie lotnicze. Polska wersja wyszukiwarki www.skyscanner.com miała jedną z najwyższych na świecie liczb zapytań o połączenia z Panamą.

Po słowach Ojca Świętego, który ogłosił Panamę gospodarzem Światowych Dni Młodzieży w 2019 roku, Skyscanner zanotował rekordowy wzrost liczby wyszukiwań połączeń lotniczych z Polski do Panamy. W porównaniu do 30 lipca, liczba Polaków wyszukujących bilety do Panamy wzrosła o 68 razy. Zmieniła się także średnia cena biletu w dwie strony dla niż dzień wcześniej (przed ogłoszeniem gospodarza kolejnych ŚDM) oraz 83% więcej niż średnia cena biletu z Polski do Panamy w ciągu całego roku. [...] Jak się okazało, to właśnie Polska była krajem, który najbardziej entuzjastycznie zareagował na wiadomość papieża Franciszka. Dla porównania: liczba wyszukiwań w Brazylii wzrosła 5 razy, w Wielkiej Brytanii nieco ponad 2 razy, natomiast we Włoszech tylko 1,7 razy („Jak kształtują się ceny...”).

W ciągu jednego dnia Panama, jako kraj znajdujący się na peryferiach świata i kościelnego życia, przeniosła się do jego centrum. Zgodnie z logiką papieża pochodzącego z końca świata teraz to Światowe Dni Młodzieży mają dotrzeć na krańce globu do tych, którzy zostali w oczach wielkich tego świata zapomniani i pozostawieni sami sobie.

1. Panama jako gospodarz najbliższych Światowych Dni Młodzieży

Ogłoszenie na zakończenie krakowskich uroczystości (2016) Światowych Dni Młodzieży w Panamie było zwieńczeniem znacznie większych przygotowań i dyplomatycznych zabiegów. Po raz pierwszy tak wielkie wydarzenie o globalnym zasięgu będzie mieć miejsce w tak małym państwie. Na kilka miesięcy przed wydarzeniami w Krakowie agencja Ansa podała nieoficjalną informację o tym, że Światowe Dni Młodzieży w 2019 r. odbędą się prawdopodobnie w Panamie. Ich wielkim orędownikiem podobno był kardynał Oskar Rodriguez Maradiaga SDB z Hondurasu.

Kolejne, po Krakowie, Światowe Dni Młodzieży będą w Panamie w 2019 roku – podaje włoska agencja Ansa, powołując się na nieoficjalne informacje. Formalnie miejsce następnego zlotu papież ogłosi na zakończenie spotkania w Krakowie. Ostatnio pojawiły się spekulacje, że organizacja kolejnych spotkań młodzieży z papieżem może zostać zawieszona. Chodzi o długi, z którymi zostały diecezje goszczące Światowe Dni Młodzieży w poprzednich latach. Z nieoficjalnych na razie informacji wynika, że taki scenariusz został wykluczony i że następne ŚDM odbędą się w Ameryce Środkowej. Z taką propozycją miał wystąpić kardynał Oscar Rodriguez Maradiaga z Hondurasu, bliski współpracownik i doradca Franciszka („Wyciekła informacja...”).

Swoistym znakiem czasów okazało się samo zjawisko przecieku już na kilka miesięcy przed ogłoszeniem lokalizacji następnych Światowych Dni Młodzieży. „Ansa podkreśla, że nigdy wcześniej w historii Światowych Dni Młodzieży, organizowanych od 30 lat z inicjatywy Jana Pawła II, z takim wyprzedzeniem nie wyciekła informacja o lokalizacji następnego spotkania” (Archiwum Radio ZET).

Ciekawym wyzwaniem dla Kościoła w Panamie okaże się liczba pielgrzymów, którą dzisiaj szacuje się na około 300-400 tys., a na Mszy Posłania (na zakończenie) na mniej więcej 1,5 mln uczestników („Przygotowania do ŚDM w Panamie...” 46) (ludność całego kraju to około 3,5 mln mieszkańców, co jest mniejszą liczbą niż ta, jaką dotychczas zgromadziło największe spotkanie podczas Światowych Dni Młodzieży: w 1995 r. w Manili, stolicy Filipin).

Według oficjalnych statystyk, w końcowej Mszy Świątowych Dni Młodzieży wzięły udział ponad 4 mln osób („Historia ŚDM”).

Po raz drugi w historii, podobnie jak na Filipinach, Światowe Dni Młodzieży w Panamie ze względu na przypadającą w tym czasie porę deszczową odbędą się w innych miesiącach niż lipiec i sierpień. Termin Świątowych Dni Młodzieży w Panamá City został ustalony na styczeń 2019 r.

Taką informację nuncjusza apostolskiego w Panamie abp. Andrésa Carrascosa Coso ogłosił 1 sierpnia na swym portalu najstarszy i główny dziennik tego kraju *La Estrella de Panamá*. Choć zazwyczaj te światowe spotkania młodych odbywają się w lipcu lub sierpniu, to jednak w Panamie jest to pora deszczowa i wakacje trwają w miesiącach suchych, gdy w naszej części świata jest zima („ŚDM w Panamie...”).

Po półrocznych spekulacjach dotyczących dokładnej daty Świątowych Dni Młodzieży arcybiskup ogłosił podczas oficjalnego spotkania 20 stycznia 2017 r., że odbędą się one w styczniu 2019 r.

Wybrane daty spotkania, to 22 do 27 stycznia 2019 r. – termin przypadający w środku pory letniej, co pozwoli zagwarantować w naszym regionie najlepsze warunki klimatyczne do zorganizowania tego światowego spotkania młodych ludzi. [...] Ustalając datę tego Świątowego Dnia Młodzieży, rozważano wiele możliwości. Ostatecznie o wyborze zdecydowały względy klimatyczne. Jesteśmy świadomi, że w niektórych krajach wybrany termin nie przypadnie w miesiącach wakacyjnych, ale jesteśmy przekonani, że nie przeszkodzi to tysiącom młodych ludzi z różnych kontynentów w przyjeździe do Panamy aby, wraz z następcą św. Piotra i trzymając rękę Maryi naszej Matki, spotkać się z Jezusem Chrystusem („Wystąpienie arcybiskupa Panamy...”). Na hasło tych dni wybrano słowa z Ewangelii wg Św. Łukasza: „Oto Ja, służebnica Pańska, niech Mi się stanie według twego słowa!” (Łk 1,38) (Ekstowicz). Trzyletni cykl Świątowych Dni Młodzieży, którego dotyczą zapowiedziane dziś tematy, „osiągnie punkt kulminacyjny w spotkaniu międzynarodowym w Panamie, zaplanowanym na rok 2019 – czytamy w watykańskim komunikacie – Droga duchowa wskazana przez Ojca Świętego kontynuuje konsekwentnie refleksję rozpoczętą ostatnimi trzema Świątowymi Dniami Młodzieży (2014-2016), skoncentrowanymi na ewangelicznych Błogosławieństwach. Jak wiemy, Maryja jest tą, którą wszystkie pokolenia zwać będą błogosławioną (por. Łk 1,48). W przemówieniu do wolontariuszy ŚDM w Krakowie papież Franciszek zachęcił młodych do pamiętania o przeszłości, do odwagi teraźniejszości i do tego, by mieli nadzieję i byli nadzieją na przyszłość” (ak/rv).

Wybór Panamy na gospodarza Świątowych Dni Młodzieży przyjęty został w samej Panamie i państwach ościennych jako opatrnościowy krok dla tego

rejonu, który dotknięty jest wieloma plagami: biedą, przymusową migracją, przemocą, bezrobociem i handlem narkotykami (Ekstowicz).

2. Zróźnicowanie Kościoła katolickiego w Panamie

Panamski Kościół na swój sposób jest miniaturą powszechności całego Kościoła katolickiego. Diecezja Panamá była pierwszą erygowaną diecezją na kontynentach amerykańskich, mianowicie w 1513 r., pod nazwą diecezji Najświętszej Maryi Panny Starożytnej z Darién, stanowiąc wtedy sufraganię metropolii sewilskiej. Z czasem ta stolica uzyskuje nazwę Panamá (1520), następnie zmienia swoje stolice metropolitalne na Limę (1546), Bogotę (1836), Kartagenę (1901); w 1925 r. staje się arcybiskupstwem, a w 1955 r. stolicą nowej prowincji kościelnej („America/Panama...”).

Z pierwszej amerykańskiej stolicy biskupiej w Panamie wyodrębniane są systematycznie następujące biskupstwa: Cartagena (1534), Popayán (1546), Wikariat Apostolski w Darién (1925), David (1955), Chitre (1962), Santiago de Veraguas (1963), Penonomé (1962). Obecnie Kościół katolicki w Panamie podzielony jest na osiem jednostek administracji kościelnej: jedną archidiecezję metropolitalną w Panamie, pięć diecezji: Chitré, Colón-Kuna Yala, David, Penonomé, Santiago de Veraguas, jeden wikariat apostolski w Darién i jedną prałaturę terytorialną w Bocas del Toro („Archidiecezja of Panamá”). Archidiecezja Panamá „zajmuje 13 275 km² i liczy ok. 1,6 mln mieszk., w tym ok. 1,4 mln katolików, 95 parafii, 94 księża diec., 117 zak., 147 zakonników i 255 siostr” (Gnach 1199).

W dniu 14 lutego 2015 r. biskup José Luis Lacunza Maestrojuán O.A.R., ordynariusz diecezji David, został mianowany kardynałem prezbiterem przez Papieża Franciszka na publicznym konsystorzu, stając się pierwszym w historii kardynałem z Panamy (Szewczyk). Dzięki obecności jedyne w tym rejonie kanału łączącego dwa oceany, Kanału Panamskiego, Panama jest krajem stanowiącym prawdziwy tygiel różnych narodowości i ras: od ludności rdzennie autochtonicznej – indiańskiej, poprzez potomków niewolników z Afryki, Chińczyków, na Europejczykach kończąc. „Zajmuje 77 000 km² i liczy 3,36 mln mieszk., z czego ponad 60% stanowią Metysi, ok. 20% – Mulaci i Murzyni, 10% – ludność pochodzenia eur., 5% – Indianie, ok. 89% wyznaje chrześcijaństwo (w tym 85% katolicyzm), 5% islam, 2% bahaizm, 1% buddyzm, a 3% stanowią niewierzący” (Zajączkowska 3). W Panamie w 1972 r. jako religię państwową ustanowiono katolicyzm, z jednoczesnym zastrzeżeniem dotyczącym wolności wyznania (Sakowicz 1198-1199). Ta różnorodność narodowa ma też odzwierciedlenie w lokalnym Kościele. Przede wszystkim jest to Kościół mający swój własny unikalny rys. Żywiołowa litur-

gia z dynamiczną, karaibską muzyką, która znajduje ekspresję podczas pełnego zaangażowania śpiewu, pewnego rodzaju poruszania się na wzór tańca, w podskokach i swoistej animacji liturgicznej. Ten liturgiczny dynamizm miałem okazję zaobserwować podczas pobytu w Panamie na przełomie kwietnia i maja w 2017 r. Odwiedziłem wtedy z grupą z Duszpasterstwa Młodych Jordan, z archidiecezji poznańskiej, wraz z ich duszpasterzem ks. Arkadiuszem Szadym, kilka parafii i ośrodków duszpasterskich (Aleksander).

W archidiecezji Panamą były to parafie: w La Chorrera pw. św. Franciszka z Pauli, a w stolicy: pw. św. Marty i św. Judy Tadeusza; szczególnie ta ostatnia z wymienionych ugości polskich uczestników Światowych Dni Młodzieży, gdyż to w niej będzie znajdować się główna, podczas spotkania w Panamie, baza dla Polaków. Po kilku dniach udaliśmy się na pogranicze Panamy z Kostaryką, gdzie w prałaturze terytorialnej Bocas del Toró, na wyspie Colón, w parafii katedralnej pw. Matki Bożej z Góry Karmel pracuje polski misjonarz ks. Józef Gwóźdź SVD. Bezpośrednim celem tych odwiedzin było przygotowanie zaplecza dla młodych pielgrzymów z archidiecezji poznańskiej, przybywających na Światowe Dni Młodzieży w 2019 r., ale także rozeznanie możliwości podjęcia współpracy pomiędzy archidiecezją poznańską a prałaturą terytorialną Bocas del Toró. Aleksander, jeden z młodych uczestników tego wyjazdu, tak to wspomina:

DUCHOWOŚĆ Panamczyków totalnie mnie urzekła! Będąc w stolicy, odwiedziliśmy naszą 'zwiadowczą' ekipą kilka parafii, w których mieliśmy okazję poznać wszystkie grupy młodzieżowe. Pierwsze wrażenie, z jakim się wychodzi po niedzielnej Mszy świętej tutaj, to przede wszystkim zaangażowanie WSZYSTKICH w liturgię. Mając doświadczenie kościołów europejskich, gdzie tylko pierwsze ławki śpiewają razem z organistą, środkowe pomrukują, a ostatnie odliczają czas do końca, obserwowałem tych ludzi z otwartą buzią! Panie w wieku 70-80 lat śpiewały i tańczyły równie energicznie, jak młodzież, która przygotowywała się do sakramentu bierzmowania. Dosłownie, każdy kto się znajduje w kościele, zna ruchy do każdej pieśni, śpiewanej podczas liturgii. Druga kwestia, która chyba najbardziej może zainteresować przyjeżdżających tutaj, to fakt, iż Panamczycy bardzo potrzebują zainteresowania tym, co robią w swoich parafiach, w jaki sposób ewangelizują, jak przygotowują się do przyjęcia sakramentów. Sama nasza obecność wśród nich jest już czymś tak ważnym, że my nie potrafimy do końca sobie tego wyobrazić. Panama jest stosunkowo małym krajem, nawet porównując do Polski, ale zderzają się tutaj ze sobą różne rzeczywistości. Stolica, która może zachwycać swoimi monumentalnymi wieżowcami, naznaczona jest też ubóstwem w dzielnicach, gdzie bogactwo centrum miasta zdaje się nie mieć żadnego pozytywnego oddziaływania (Estol 234-235).

3. Misyjny charakter Świątowych Dni Młodzieży i wyzwanie dla Kościoła w Panamie

Panama jako państwo pełna jest kontrastów, bo z jednej strony posiada wielkie bogactwo przyrody i zaplecza inwestycyjnego w postaci unikalnego na skalę światową Kanału Panamskiego (Sakowicz 1198-1199), a z drugiej jest to państwo, które uzyskało niepodległość (od Kolumbii) w dniu 9 listopada 1903 r. i boryka się z wieloma problemami typowymi dla tego regionu („1,5 mln ludzi bez prądu...”). Wielu młodych ludzi znajduje pracę w swoim kraju, jednak w roku 2000 bezrobocie wynosiło 12% (Kućmierowska 231). Zróżnicowanie ludności, terenu i klimatu powoduje, że ten stosunkowo niewielki kraj jest bardzo różnorodny i ma sporo trudno dostępnych regionów, takich jak przesmyk Darién, którym graniczy z Kolumbią.

W dostępie do ewangelizowania Panamczyków wielką trudnością jest niewystarczająca liczba kapłanów (Castillero 941). Przykładowo w archidiecezji Panamy w roku 2013 na około 1,7 miliona mieszkańców przypadało 84 księży diecezjalnych, 65 księży zakonnych, którzy pracowali w 96 parafiach. Na jednego kapłana przypadało wtedy 11 060 mieszkańców („Panama”).

Gdy pytałem w 2017 r. duchownych i parafian z parafii pw. św. Marty i parafii pw. św. Judy Tadeusza, ile osób liczą ich parafie, to nie potrafili odpowiedzieć na to pytanie. Zawsze kwitowali je odpowiedzią, że ich parafie: „są bardzo wielkie”, „bo ludzie przyjeżdżają do nich z daleka”, „bo kiedyś tu mieszkali, ale się wyprowadzili”. Trudno było otrzymać odpowiedź wprost na zadane pytanie. W parafii św. Judy Tadeusza co roku do Pierwszej Komunii Świętej przystępuje więcej niż 500 dzieci, pracuje tam dwóch kapłanów: ponadosiemdziesięcioletni ks. Antonio i wikariusz z Filipin. W pięciu Mszach Świętych w niedzielę mogło uczestniczyć przynajmniej pięć tysięcy ludzi. Z jednej strony widać zaangażowanie świeckich w ewangelizację i katechizację młodych ludzi, z drugiej strony odnosi się wrażenie, że jest to kropla w morzu potrzeb. Warto zaznaczyć, że w samej archidiecezji panamskiej istnieją parafie, które nie mają proboszcza w stopniu święceń prezbitera. Parafią zarządza diakon stały i jego zadaniem jest m.in. „zorganizowanie” kapłana na niedzielną Eucharystię. Jeżeli to się okazuje niemożliwe, to wtedy ów diakon celebrował Liturgię Słowa wraz z Komunią Świętą.

4. Misje na wyspie Colón w Prałaturze terytorialnej Bocas del Toro

Porównując polskie realia Kościoła, w kontekście statystycznym stolica Panamy wydaje się terenem misyjnym. Tak rzeczywiście jest. Jednak w porównaniu z archidiecezją panamską zupełnie inaczej wygląda sytuacja Ko-

ścioła w Prowincji Bocas del Toró i w prałaturze terytorialnej (zwanej także prałaturą samodzielną) (Zapłata 693) o takiej samej nazwie („Prelatura de Bocas...”). Prałatura terytorialna Bocas del Toro powstała 17 października 1962 r., została wydzielona z diecezji David. Duszpasterską opiekę powierzono hiszpańskim augustianom rekolektantom. Obecnie prałatem ordynariuszem jest biskup Anibal Saldaña Santamaría O.A.R., rodowity Panamczyk („Biogram...”).

Teren prałatury obejmuje 8115 km². W rejonie geograficznym Bocas del Toro, przy granicy z Kostaryką, nad Morzem Karaibskim, jest to w większości stały ląd i archipelag. Znajdują się tutaj uprawy kakaowca, orzechów kokosowych, tytoniu, bananów (*The Encyclopedia Americana* 139). Jest to ważny ośrodek administracyjny ze względu na „port wywozu [...] usługi, handel i lotnisko” (*Wielka Encyklopedia PWN* 201). Mieszkańców jest 140 300, katolicy stanowią około 50% populacji (dane z 2013 r.) („Territorial Prelature...”).

Aktualnie na terenie prałatury znajduje się sześć parafii, w skład których wchodzi 96 kaplic. W parafiach pracują obecnie tylko kapłani zakonni – prałatura nie ma żadnego, inkarnowanego do niej kapłana; od początku jej istnienia pracują w niej misjonarze *fidei donum* lub zakonnicy. Obecnie pracuje tutaj 11 zakonników, co daje przydział jednego kapłana na 6,4 tys. katolików. Warto zaznaczyć, że kontakt z kapłanem jest utrudniony przez rozproszenie ludności na trudno dostępnych wyspach.

Każda parafia stanowi specyficzną zróżnicowaną mieszankę ludności: od typowych potomków Afrykańczyków, przez etniczną mieszankę charakterystyczną dla Karaibów i białych osiedleńców, aż po rdzenne plemiona Indian Bri-Bri Ngobe, Bugle, Kunayala, Embera, Nasso. Wśród tych wspólnot szczególnie wyróżnia się parafia katedralna pw. Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel na wyspie Colón. Mieszkają tutaj ludzie skupieni wokół dynamicznie rozwijającego się ruchu turystycznego. Mniej jest ludności pochodzenia etnicznego, znacznie więcej białych osiedleńców i turystów. Na wyspie na stałe pracuje jeden ksiądz, o. Józef Gwóźdź SVD, do niedawna jedyny polski misjonarz w Panamie (Gwóźdź, „Boquete”).

Na terenie parafii z 16 tys. mieszkańców, nieochrzczonych jest 73%; na wyspie znajduje się 16 różnego rodzaju wspólnot chrześcijańskich i sekt, które są najczęściej wrogo nastawione do Kościoła Rzymskokatolickiego. Wyspa Colón jest na świecie znana z pięknych plaż, ale i z powszechnej dostępności narkotyków.

Pełna rodzina to zjawisko bardzo rzadkie; przeważnie są to luźne związki i konkubiny. Od czterech lat nie było żadnego ślubu w parafii, w ostatnim roku do Pierwszej Komunii Świętej przystąpiło 21 dzieci, do bierzowania – 8, chrztów było 34. W miejscowych szkołach uczy się odpowiednio: 1000 dzieci w szkole podstawowej, 1200 – w gimnazjum. Pilną potrzebą jest

praca duszpasterska z dziećmi: przygotowanie dla nich katechistów do prowadzenia katechezy. Co znamienne, w tym rejonie przez wiele lat nie przygotowywano katechistów.

Ojciec Józef określa ten stan jako *granicę Kościoła*, dalej jest już pogaństwo. Ma to związek między innymi z dotarciem Kościoła katolickiego w te rejony dopiero około 130 lat temu, czyli 400 lat później niż na kontynent, gdy inne denominacje dawno już działały. Kolejnym problemem było specyficzne rozumienie „opcji na rzecz ubogich” po Soborze Watykańskim II. Przez 40 lat wspierano przede wszystkim projekty ekonomiczno-społeczne, takie jak: rozbudowa infrastruktury drogowej, przekopywanie kanału przez wyspę w celu skrócenia drogi morskiej i budowa kaplic. Stało się to niestety kosztem ewangelizacji i duszpasterstwa. Całkowicie zrezygnowano z pobożności tradycyjnej i ludowej. Spowodowało to ogromne zaniedbania i spustoszenia, które pogłębiła agresywna działalność sekt. Przykładem może być zanik podstawowych form obrzędowości katolickiej, takich jak np. procesja Bożego Ciała. Zwyczaj ten odszedł w zapomnienie w ostatnim półwieczu, a obecnie, od trzech lat, jest powoli odtwarzany (Gwóźdź, „Boże Ciało”).

Wielkie nadzieje lokalny Kościół łączy z przyjazdem młodzieży na Światowe Dni Młodzieży. Z całej prałatury Bocas del Toró nikt z młodzieży nie był na Światowych Dniach Młodzieży w Krakowie, dlatego też ten temat nie jest tutaj znany, a jednocześnie jest bardzo potrzebny.

Mieszkańcy Panamy wiążą duże nadzieje z polską młodzieżą. Biskup Anibal Saldaña Santamaria podkreślał, że pragnie, aby pielgrzymi z Polski, którzy przyjadą do Panamy, dali tutejszym mieszkańców świadectwo wartości, jakie niesie ze sobą rodzina. Podkreślał, że to kryzys w rodzinach lub wręcz brak urodzin stoi u źródeł wielu trudności i dramatów u tutejszych mieszkańców (Gwóźdź 56).

Podczas zbliżających się Światowych Dni Młodzieży w Panamie, na wyspie Colón, swoje dni w diecezji będzie przeżywać 200 młodych Polaków.

*

Wybór Panamy na gospodarza Światowych Dni Młodzieży w 2019 r. jest nie lada wyzwaniem dla tego niewielkiego kraju w Ameryce Centralnej. Zgodnie z logiką papieża także w celebrowaniu kościelnego święta młodych te przysłowiowe peryferia świata znajdują się w centrum uwagi eklezjalnego życia. „W ostatnich latach – po pojawieniu się Papieża Franciszka, który zdecydował się wprowadzić do centrum peryferie świata – Kościół panamski wykazał się dużym dynamizmem” (Szumotalski).

Do samego spotkania młodych w swoim kraju są też bardzo pozytywnie nastawieni sami Panamczycy. Zdają sobie oni sprawę z ograniczeń, jakie nakłada na nich niewielki potencjał ekonomiczno-gospodarczy tego państwa, jednak Dni, po raz pierwszy w historii, odbędą się również w diecezjach w innych krajach: Nikaragui, Kostaryce i w pozostałych państwach Ameryki Centralnej („Znamy daty Dni...”).

Z osobistego doświadczenia z pobytu w Panamie (przełom kwietnia i maja 2017 r.) mogę potwierdzić, że ten niewielki Kościół jest bardzo otwarty na papieskie zaproszenie zorganizowania Światowych Dni Młodzieży w 2019 r. Jednocześnie wielka otwartość na innych katolików, zachwyt polską pobożnością, wielka cześć dla św. Jana Pawła II i św. Faustyny Kowalskiej spowodują, że młodzi Polacy poczują się tam bardzo swojsko. Jest to zupełnie inny Kościół w swej dynamicznej pobożności, a jednocześnie na wskroś katolicki. Pomimo jego wielu trudności i problemów gotowy na to, aby przyjąć cały katolicki świat u siebie.

CHURCH IN PANAMA ON THE EVE OF WORLD YOUTH DAY IN 2019

ABSTRACT

The announcement of Panama as host of World Youth Day in 2019, turned out to be a great surprise for the whole world. For the first time such a small country, has hosted a global event. Panamá is known primarily from the Panama Canal and the Panamanian affair called Panama. But speaking in these two contexts is very hurtful, because it is a country richly diverse, and the Church here has a unique, unique face. Catholic missions are included in the history of Panama from the very beginning. From the beginning of the bishopric in the city of Panamá, through the territorial development of the Church, everything here has a mark of mission. The final element of the article is the presentation of the Church in the Bocas del Toro Territorial Prelature. The prelature is located in the Caribbean Sea and is geographically different from the rest of the country. But this place is an example of a missionary church, and of a church that needs support in its mission. Poles coming to Panama for the next World Youth Day will discover a unique country, and together with the Poles, Panama will be discovered by the whole world.

Słowa kluczowe: Panama; Światowe Dni Młodzieży 2019; ŚDM; katolickie misje; Józef Gwóźdź SVD

Keywords: Panamá; World Youth Day 2019; WYD; Catholic missions; Józef Gwóźdź SVD

BIBLIOGRAFIA

- „1,5 mln ludzi bez prądu w stolicy i na północy.” Dostęp 29 sierpnia 2017. <<http://misyjne.pl/522122/>>
- „America/Panama – wyd. 2019: from Krakow to Panama the first American diocese.” Dostęp 28 sierpnia 2017. <<http://www.news.va/en/news/americanpanama-wyd-2019-from-krakow-to-panama-the-f>>
- „ŚDM Gdzie będą następne po Krakowie.” Dostęp 22 września 2018. <<http://archiwum.radiozet.pl/Wiadomosci/Swiat/SDM-Gdzie-beda-nastepne-po-Krakowie-00023446>>
- „Biogram bp. A. S. Santamaria”. Dostęp 30 sierpnia 2017. <<http://www.agustinosrecoletos.com/project/saldana-santamaria-mons-anibal/>>
- „Bocas del Toró”. *The Encyclopedia Americana. International Edition*. Vol. 4. New York: Americana Corporation, 1967. 139.
- „Bocas del Toró”. *Wielka Encyklopedia PWN*. T. 4. Warszawa: PWN, 2001. 201.
- „Historia ŚDM”. Dostęp 28 sierpnia 2017. <<http://archive.krakow2016.com/historia-sdm.html>>
- „Jak kształtują się ceny przelotów do Panamy po ogłoszeniu gospodarza ŚDM 2019?” (opublikowano 9 sierpnia 2016). Dostęp 28 sierpnia 2017. <http://www.tur-info.pl/p/ak_id,46659,,sdm_panama_2019,wyszukiwarka_lotow,wybory_polakow,rezerwacje,papiez_franciszek.html>
- „Następne centralne obchody Światowych Dni Młodzieży – 34. Z kolei – odbędą się w Panamie zimą 2019 roku, w lutym lub marcu” (opublikowano 3 sierpnia 2016). Dostęp 28 sierpnia 2017. <<http://gosc.pl/doc/3353251.SDM-w-Panamie-odbeda-sie-zima>>
- „Panama”. Dostęp 29 sierpnia 2017. <<http://www.catholic-hierarchy.org/country/dpa2.html>>
- „Prelatura de Bocas del Toro – Iglesia Catedral.” Dostęp 30 sierpnia 2017. <<http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dboca.html>>
- „Papież wybrał tematy kolejnych Światowych Dni Młodzieży” (opublikowano 22 listopada 2016) Dostęp 22 września 2018. <http://pl.radiovaticana.va/storico/2016/11/22/papiez_wybra_tema_ty_kolejnych_swiatowych_dni_mlodziemy/pl-1273958>
- „Przygotowania do ŚDM w Panamie zawieramy św. Janowi Pawłowi II.” *Misyjne Drogi*. Marzec-kwiecień 2017: 46.
- „ŚDM 2019 w Panamie. Będzie raban na peryferiach” (opublikowano 31 lipca 2016). Dostęp 30 sierpnia 2017. <<https://pl.aleteia.org/2016/07/31/sdm-2019-w-panamie-raban-na-peryferiach/>>
- „ŚDM w Panamie odbędą się... zimą!” Dostęp 28 sierpnia 2017 (opublikowano 3 sierpnia 2016). <<http://gosc.pl/doc/3353251.SDM-w-Panamie-odbeda-sie-zima>>
- „Territorial Prelature of Bocas del Toro”. Dostęp 30 sierpnia 2017. <<http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dboca.html>>
- „Vatican news”. Dostęp 28 sierpnia 2017. <<http://www.news.va/en/news/americanpanama-wyd-2019-from-krakow-to-panama-the-f>>
- „Wyciekła informacja o tym, gdzie będą następne po Krakowie ŚDM” (opublikowano 1 czerwca 2016). Dostęp 28 sierpnia 2017. <<http://archiwum.radiozet.pl/Wiadomosci/Swiat/SDM-Gdzie-beda-nastepne-po-Krakowie-00023446>>
- „Znamy daty Dni w Diecezjach przed ŚDM Panama 2019” (opublikowano 8 kwietnia 2017). Dostęp 30 sierpnia 2017. <<http://episkopat.pl/znamy-daty-dni-w-diecezjach-przed-sdm-panama-2019/>>
- Aleksander. „Zwiadowcy w Panamie.” Dostęp 29 sierpnia 2017 (opublikowano 5 czerwca 2017). <<http://www.jordan-poznan.pl/aktualnosci/190;zwiadowcy-w-panamie>>
- Archidiecezja of Panamá*. Dostęp 28 sierpnia 2017. <<http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dpana.html>>
- Castillero E. J. R. „Panama, the Church Today”. *New Catholic encyclopedia*. Vol. 10. Washington: McGraw-Hill Book Company, 1967. 941.
- Ekstowicz, Joanna. „Znamy hasło SDM 2019 w Panamie” (opublikowano 22 listopada 2016). Dostęp 28 sierpnia 2017. <<https://wzasiegu.pl/wiara/znamy-haslo-sdm-2019-w-panamie/>>

- Estol, Hector. „Panama, province, Republica de Panamá”. *The Encyclopedia Americana. International Edition*. Vol. 21. New York: Americana Corporation, 1967, 234-235.
- Garside, Juliette. Harding, Luke. Watt, Holly. Pegg, David. Bengtsson, Helena. Bowers, Simon. Gibson, Owen. Hopkins, Nick. „Panama papers: a special investigation. Mossack Fonseca: inside the firm that helps the superrich hide thier money” (opublikowano 8 kwietnia 2016). Dostęp 30 sierpnia 2017. <<https://www.theguardian.com/news/2016/apr/08/mossack-fonseca-law-firm-hide-money-panama-papers>>
- Gnach, Paweł. „Panama, stolica państwa”. *Encyklopedia katolicka*. T. 14. Lublin: TN KUL, 2010. 1199.
- Gwóźdź, Józef. „Światowe Dni Młodzieży: Bóg nam pomoże.” *Misyjne Drogi*. Maj-czerwiec 2017: 56.
- Gwóźdź, Józef. J. „Boquete.” Dostęp 31 sierpnia 2017. <http://www.misjapanama.pl/?page_id=1210>
- Gwóźdź, Józef. J. „Boże Ciało.” Dostęp 30 sierpnia 2017. <http://www.misjapanama.pl/?page_id=1122>
- Kuźmierowska, Bożena. „Panama, gospodarka”. *Wielka Encyklopedia PWN*. T. 20. Warszawa: PWN, 2004. 231.
- Sakowicz, Krzysztof. „Panama. Republica de Panamá.” *Encyklopedia Katolicka*. T. 14. Lublin: TN KUL, 2010. 1198-1199.
- Szewczyk, Małgorzata. „Kardynałowie z peryferii świata” (Opublikowano 6 lutego 2015). Dostęp 22 września 2018. <<https://opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZW/pk201505-nominacje.html>>
- Szumotalski, Kamil. „ŚDM 2019 w Panamie. Będzie raban na peryferiach” (opublikowano 31 lipca 2016). Dostęp 30 sierpnia 2017. <<https://pl.aleteia.org/2016/07/31/sdm-2019-w-panamie-raban-na-peryferiach/>>
- Wystąpienie arcybiskupa Panamy Jose Domingo Ulloa Mendiety podczas konferencji prasowej przestawiającej daty ŚDM 2019 (opublikowano 20 stycznia 2017). Dostęp 28 sierpnia 2017. <<http://episkopat.pl/znamy-daty-34-swiatowych-dni-mlodziezy-panama-2019/>>
- Zajączkowska, Beata. „Kardynałowie Franciszka.” *Gość Niedzielny*. 2015: 3 (opublikowano 15 stycznia 2015). Dostęp 28 sierpnia 2017. <<http://gosc.pl/doc/2318831.Kardynałowie-Franciszka>>
- Zapłata, Feliks. „Bocas del Toró”. *Encyklopedia katolicka*. T. 2. Lublin: TN KUL, 1976. 693.

DAWID STELMACH, kapłan archidiecezji poznańskiej, dr, adiunkt w zakładzie Teologii Moralnej, Duchowości i Katolickiej Nauki Społecznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, wykładowca, duszpastrz akademicki.

Missionaria Bibliographica Selecta

Ronnie Po-chia HSIA, *Matteo Ricci and the Catholic Mission to China, 1583-1610: A Short History with Documents*. Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc., 2016 (*Passages: Key Moments in History*).

Włoski jezuita Matteo Ricci (1552-1610) należy bez wątpienia do najbardziej znanych misjonarzy epoki nowożytnej. Z jego imieniem wiążą się początki strategii misyjnej, która bazowała na gruntownym poznaniu lokalnych kultur i tradycji oraz ich wykorzystaniu do głoszenia Ewangelii. Podejście to wyprzedzało swoje czasy i od początku było przedmiotem dyskusji. Ricci zdołał jednak otworzyć swym współpracownikom bramy Chin i zapoczątkował obiecującą misję. Trudno oczywiście zgadnąć, czy Chiny i Azja byłyby bardziej chrześcijańskie, gdyby historia potoczyła się inaczej i zapoczątkowane wtedy działania nie zostały wstrzymane w XVIII w. Wiadomo natomiast, że jeśli wyznawcy Chrystusa są tam dzisiaj w zdecydowanej mniejszości, jest to w dużej mierze skutkiem tego, że wypadki potoczyły się w znany nam sposób. Historia przyznała więc rację Ricciemu i to chyba tłumaczy jego popularność tak w Europie, jak w Chinach. Obecna książka nie wnosi do tej historii niczego nowego, ale nie jest to bynajmniej krytyka.

Jak każdy dobry nauczyciel, prof. Hsia postanowił pomóc studentom „skazanym” na korzystanie z tłumaczeń. Brak angielskojęzycznej literatury o Riccim, który zauważa na s. VIII-IX, usprawiedliwia jeszcze jedną publikację poświęconą słynnemu misjonarzowi Chin (warto wspomnieć, że kilka lat temu Autor wydał udaną, jak wskazuje choćby liczba recenzji, książkę o nim: *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci, 1552-1610*. Oxford/New York, Oxford University Press, 2010).

Już sam podtytuł obecnej publikacji wyjaśnia wszystko: mamy do czynienia z krótką historią w rodzaju podręcznika, z wyborem tekstów źródłowych. Książka składa się z czteroczęściowego „Wstępu” (ss. 1-40) i 30 tekstów (ss. 41-126) – tłumaczeń na angielski głównie z włoskiego i chińskiego. Poza kilkoma wyjątkami Hsia nie wyjaśnia, kto jest autorem tych tłumaczeń (niedociągnięcie metodologiczne czy skromność?). Krótka bibliografia z komentarzami Autora oraz index osób na końcu książki to użyteczne narzędzia, w które Hsia zaopatrzył tomik z myślą o czytelnikach.

Pierwsza część „Wstępu” to krótkie przypomnienie historii portugalskiego imperium kolonialnego w Azji w XVI w. W części drugiej, Autor streszcza początki misji katolickich, które rozwinęły się wtedy w tym regionie świata dzięki poparciu Madrytu i Lizbony. Część trzecia to skrócone przypomnienie historii Państwa Środka w końcowym okresie panowania dynastii Ming, zaś część czwarta, ostatnia i najdłuższa, po-

święcona jest tytułowej postaci słynnego misjonarza Chin i jego dziełu. Matteo Ricci jest już dostatecznie znany i nie wymaga dłuższej prezentacji, dlatego pod koniec tego „Wstępu” Hsia traktuje interesującą i aktualną kwestię jego znaczenia dzisiaj.

Zasadnicza część książki to oczywiście same teksty. Ponieważ mamy tu do czytania nie z całymi dokumentami, ale z ich fragmentami, które Hsia przytacza jako lepiej ilustrujące postać i działania włoskiego jezuitę, wszystkie opublikowane w tym tomiku teksty są krótkie (w większości zajmują 2-3 strony książki, ale zdarzają się i takie, które mieszczą się na jednej stronie). Każdy z nich opatrzony jest też krótkim wstępem. Za każdym razem Hsia zaznacza również, skąd pochodzi dany tekst. Jak widać, korzystał ze starszych i nowszych publikacji źródeł oraz z archiwaliów rzymskich i chińskich.

W rzeczy samej, Matteo Ricci doczekał się kilku solidnych wydań swoich pism. W latach 1911-1913 Pietro Tacchi-Venturi opublikował po raz pierwszy jego listy w *Opere Storiche del P. Matteo Ricci S.I.* (2 vols., Macerata, Premiato Stabilimento Tipografico Avv. Filippo Giorgetti). Kilkadziesiąt lat później publikacji doczekało się też dzieło Ricciego *Della entrata della Compagnia di Gesù e Christianità nella Cina*, które wydał Pasquale D’Elia w *Fonti Ricciane. Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l’Europa e la Cina (1579-1615)* (3 vols., Roma, La Libreria dello Stato, 1942-1949). Oba dzieła – listy i *Della entrata* – ukazały się ponownie w 2001 r. staraniem Francesca D’Arelliego i Maddaleny Del Gatto (Macerata, Quodlibet). W tym samym roku opublikowano też wszystkie dzieła Ricciego napisane w języku chińskim (ed. Weizheng Zhu, *Li Madou zhong wen zhu yi ji*. Shanghai, Fu dan da xue chu ban she). Hsia korzystał z tych wszystkich edycji i odnotowuje je w swojej bibliografii.

Autorem połowy opublikowanych tutaj tekstów jest sam Ricci. Są to jego listy, głównie do przełożonych i współbraci (wyjątkiem jest list do ojca z 1605 r.; dok. 25), bądź fragmenty utworów, również tych napisanych po chińsku. Dokument 24. zawiera ilustrację mapy świata przygotowanej przez jezuitę w 1602 r. (oczywiście ilustracja o wymiarach 18 × 8 cm jedynie słabo oddaje oryginał mierzący 346 × 192 cm).

Pierwsze cztery teksty mają charakter pomocniczy, zgodnie z logiką wspomnianego wyżej „Wstępu”. Pozostałe wyszły spod pióra jezuitów ważnych w historii misji dalekowschodnich (np. Michele Ruggieriego [1543-1607], czy Alessandra Valignana [1539-1606]), oraz autorów chińskich, włącznie z kilkoma przykładami polemiki skierowanej przeciwko Ricciemu i chrześcijaństwu (dok. 28). Taki wybór tekstów pokazuje, jak różne reakcje wywoływała osoba i działalność włoskiego jezuitę: od ciekawości, przyjaźni i podziwu, do nieufności, podejrzeń i wrogości.

Cień na książkę rzucają niektóre zaskakujące wręcz uproszczenia i błędy we „Wstępie”, których obecność trudno zrozumieć. Oczywiście każdy uwierzy, że Autor nie zapomniał o tym, że św. Franciszek Ksawery zmarł nie we wrześniu (jak możemy przeczytać na s. 7), lecz w grudniu 1552 r.; trudno więc wytłumaczyć ten błąd choćlikiem drukarskim. Czyżby ten ostatni był winny błędnie podanym datom życia hiszpańskiego jezuitę Alonsa Sáncheza – znanego ze swych ekstrawaganckich idei na temat strategii misyjnej do przyjęcia w Chinach? Na s. 9 znajdziemy daty 1517-1570,

podczas gdy ogólnie znane i używane źródła podają, że urodził się on ok. 1545 lub w 1547 r., zaś zmarł w 1593 r. (zob. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, vol. IV. Roma, Institutum Historicum S.I./Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001, ss. 3486-3487, oraz László Polgár, *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus, 1901-1980*, vol. III/3. Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1990, s. 151). Jeszcze bardziej dziwi stwierdzenie Autora o tym, że Krzyżacy podejmowali krucjaty celem nawrócenia Słowian i Węgrów na chrześcijaństwo (s. 8). Polska i Węgry przyjęły wszak chrzest na dobre dwa wieki przed powstaniem tego zakonu i jego pojawieniem się w naszej części Europy!

Te niedoskonałości nie zmieniają oczywiście faktu, że książka spełnia znakomicie swój cel: angielskojęzyczny czytelnik ma teraz ułatwiony dostęp do tekstów źródłowych dotyczących Matteo Ricciego i misji w Chinach.

Robert Danieluk SJ
Rzymskie Archiwum Towarzystwa Jezusowego, Rzym
Włochy

Giovanni ISGRÒ, *L'avventura scenica dei gesuiti in Giappone (1549-1639)*. Bari, Edizioni di Pagina, 2016 (*Due Punti* 43).

Profesor uniwersytetu w Palermo Giovanni Isgrò specjalizuje się w historii teatru. Różnym aspektom tej dziedziny poświęcił on wiele swoich dotychczasowych publikacji. Nie dziwi więc, że również obecna książka wpisuje się w ten nurt jego działalności dydaktyczno-badawczej.

Tematem niewielkiego, bo liczącego 152 strony, tomiku są praktyki teatralne stosowane przez jezuitów podczas ich misji w Japonii w latach 1549-1639. Te 90 lat to okres od przybycia do Kraju Wschodzącego Słońca św. Franciszka Ksawerego, pierwszego misjonarza z Towarzystwa Jezusowego, aż do ostatecznego zamknięcia Japonii na chrześcijaństwo.

Autor oparł swoją pracę na wielu źródłach. Zna i cytuje bogatą serię dokumentów Rzymskiego Archiwum Towarzystwa Jezusowego (*Archivum Romanum Societatis Iesu*, najczęściej cytowane w skrócie: ARSI) dotyczących prowadzonych przez jezuitów misji w Japonii i Chinach. Ta znana pod łacińskim tytułem *Japonica-Sinica* (w skrócie *Jap. Sin.*) kolekcja obejmuje ponad 200 jednostek archiwalnych (głównie tomów), których znaczna część dotyczy perypetii towarzyszących ewangelizacji Kraju Kwitnącej Wiśni.

Temat ma oczywiście własną literaturę, z którą Autor musiał się gruntownie zapoznać. Oprócz klasyków historiografii jezuickiej misji w Japonii, takich jak Daniello Bartoli (*Dell'istoria della Compagnia di Giesu il Giappone, seconda parte dell'Asia*. Roma, 1660) czy Luis Frois (*Historia de Japam*, ed. Josef Wicki, 5 vols., Lisboa, Biblioteca Nacional de Lisboa, 1976-1984), Isgrò korzystał z dawniejszych i nowszych wydań materiałów źródłowych. Szczególnie często cytuje dwa portugalskie wydania tzw. listów rocznych (relacji misjonarzy wysyłanych do współbraci i znajomych): *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Jesus, que andao nos Reynos de Iapáo escreueráo aos da mesma Companhia da India, e Europa, des do anno de 1549 ate o de 66. Nellas se conta o principio, socesso, e bódade da Christádade daquellas partes, e varios costumes, e idolatrias da gentilitade* (Coimbra, 1570) oraz *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos Reynos de Japão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, des do anno de 1549 o de 1580* (Evora, 1598). Z nowszych edycji źródeł przywołuje *Monumenta Historica Japoniae*, vol. I: *Textus Catalogorum Japoniae aliaque de personis domibusque S. J. in Japonia informationes et relationes 1549-1654* (ed. Josef Franz Schütte S. J. Romae, Apud "Monumenta Historica Soc. Iesu", 1975).

Tytuły innych publikacji wykorzystanych przez Autora czytelnik znajdzie oczywiście w przypisach, gdyż niestety książka nie ma bibliografii ani indeksów.

Isgrò zorganizował swoją narrację chronologicznie, dzieląc książkę na pięć rozdziałów poprzedzonych krótkim wstępem.

Rozdział pierwszy poświęcony jest temu, co można by nazwać „teatralnym wymiarem” przepowiadania św. Franciszka Ksawerego i jego towarzyszy (na s. 20-21 Autor używa wręcz określenia „kuglarstwo” [*atteggiamento giullaresco*]). W początkach swego pobytu w Japonii, głównie na wyspie Kiusiu, stosowali oni jako narzędzie ewangelizacji krótki podręcznik autorstwa Ksawerego zawierający podstawy katechizmu *Declaração dos artigos de Fé* (druk: *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*. Eds. Georgius Schurhammer, Iosephus Wicki, t. 1: [1535-1548]. Romae, Apud “Monumenta Historica Soc. Iesu”, 1996, s. 355-367) który został przełożony z portugalskiego na japoński przy pomocy jednego z pierwszych uczniów Franciszka.

Przepowiadanie chrześcijaństwa na podstawie tego tekstu zawierało wiele elementów teatralnych, takich jak: przemawianie w miejscach publicznych, gdzie łatwo o zdobycie publiczności, stosowanie gestów (jak choćby znaku krzyża), lektura po japońsku fragmentów *Declaração* z elementami deklamacji itd. Misjonarze rozmawiali następnie indywidualnie z zainteresowanymi nową nauką. Tak pozyskiwali pierwszych konwertytów w początkowym okresie ewangelizacji Japonii. Wkrótce jezuita zaczęli też organizować publiczne lektury tekstów biblijnych oraz stosować proste inscenizacje katechetyczno-liturgiczne w formie dialogów, czasami przy pomocy dzieci, które uczyli podstaw katechizmu, modlitw i śpiewu.

Rozdział drugi przypomina o stosowanych od końca lat 50. XVI stulecia elementach teatralnych związanych z praktykami religijnymi wprowadzonymi przez misjonarzy, w zależności od okresu liturgicznego. W Wielkim Tygodniu i na Wielkanoc były to procesje pokutne z biczowaniem lub wielkanocne z Najświętszym Sakramentem, dekoracje wewnątrz kościołów mające ułatwić przeżywanie proponowanych w liturgii treści (np. inscenizacje wokół Grobu Pańskiego), czy wreszcie elementy muzyczne (chór). Ta niepozabawiona wymiaru teatralnego strategia duszpastersko-pedagogiczna miała za zadanie przybliżyć ludziom prawdy wiary celebrowane w liturgii.

Już wtedy doszło do interesujących sytuacji pomieszczenia elementów japońskich z europejskimi, np. w tym, co dotyczyło strojów straży wokół Grobu Pańskiego, salwy z muszkietów na zakończenie procesji wielkanocnej czy pewnych wysiłków w celu przystosowania muzyki liturgicznej do wrażliwości orientalnej bądź zbliżenia proponowanych recytacji do japońskiego teatru *Nō*. Duże znaczenie w tym misyjnym posługiwaniu się elementami teatru miało otwieranie przez jezuitów szkół, których uczniowie stawali się czasami „aktorami” i wokół których gromadzili się ludzie, by uczestniczyć w różnych proponowanych ceremoniach.

Rozdział trzeci dotyczy okresu od końca lat 60. do początku 80. XVI stulecia. W tym czasie misja japońska rozwijała się pomyślnie, liczba chrześcijan rosła, a wymiar teatralny duszpasterstwa był kontynuowany, podobnie jak dialog dwóch cywilizacji: japońscy uczniowie jezuickich szkół (np. w Simo) poznawali kulturę i teatr Zachodu, podczas gdy nowo przybyli misjonarze uczyli się japońskiego w Omura.

Pod koniec tego okresu miała miejsce bardzo istotna dla jezuitów i dla rozwoju chrześcijaństwa w Japonii wizytacja Alessandro Valignano. Ten wysłannik generała zakonu przybył do Azji, by koordynować i lepiej zorganizować misyjną działalność Towarzystwa Jezusowego w tym regionie. Znaczenie jego pobytu w Japonii – również w tym, co dotyczy teatru – nie ograniczało się do tego, że w strategii misyjnej promował on podejście nazwane później inkulturacją. Valignano zorganizował wyjazd kilkuosobowej delegacji japońskiej do Europy w latach 1582-1590. Czterej młodzi Japończycy odwiedzili wtedy Portugalię, Hiszpanię i Włochy, zapoznając się również z teatrem europejskim w jego jezuickim wydaniu (w Coimbrze i w Vicenzie uczestniczyli w przedstawieniach, poznali też funkcjonowanie jezuickiego teatru w Kolegium Rzymskim). Bogaci w te doświadczenia, korzystali z nich po powrocie do ojczyzny. Na przykład na Boże Narodzenie 1591 r. w szkole w Arima wystawiono po łacinie sztukę włoskiego jezuitę Stefana Tuccia, *Christus Nascens* (druk: Stephanus Tuccius, *Christus Nascens, Christus Patiens, Christus Iudex. Tragoediae*. Ed. Mirella Saulini. Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011).

Wyprawie delegacji japońskiej do Europy poświęca Isgrò również cały czwarty rozdział swojej książki. Dotyczy on tego, co miało miejsce po powrocie poselstwa do Japonii w 1590 r. Relacje podróżników oraz dalszy rozwój misji szedł w parze z zainteresowaniem sztuką Zachodu, której różne dziedziny praktykowali misjonarze. Teatr, muzyka i malarstwo rozwijały się nadal, opierając się na jezuickich placówkach misyjnych. Przedstawienia sakralne w kościołach, rozwój różnych form pobożności ludowej (np. oddawanie czci krzyżowi) oraz działalność dydaktyczna w szkołach odbywały się nadal, pomimo iż sytuacja polityczna w Japonii zmieniała się coraz bardziej na niekorzyść chrześcijan.

Dalszy rozwój wydarzeń, a szczególnie skala i okrucieństwo prześladowań, usprawiedliwia termin *theatrum martyrum* zastosowany przez Autora w tytule ostatniego, piątego rozdziału książki. Dotyczy on nierzadko makabrycznego wymiaru spektaklu, jaki prześladowcy nadali torturom i publicznym egzekucjom chrześcijan i misjonarzy. Oczywiście w tym sensie mówić o teatrze „jezuickim” można jedynie w cudzysłowie, choć nie tylko... Prześladowania dały przecież początek wielu relacjom spisanych na podstawie zeznań uczestników wydarzeń bądź opowiadań innych świadków. Isgrò cytuje tu szczególnie wspomniane wyżej dzieło Bartoliego, który ze zrozumiałych względów poświęcił wiele stron swojej narracji opisom prześladowań i egzekucji. Te i podobne opisy wywierały na czytelnikach w Europie wielkie wrażenie. Podziw dla wytrwania w wierze męczenników (niektórzy dostąpili chwały ołtarzy) i zbudowanie ich postawą był nie tylko ważnym elementem strategii duszpasterskiej jezuitów, ale także bodźcem do naśladowania. Wielu kandydatów na misje zgłaszało się do generała zakonu, chcąc wstąpić w ślady tych, którzy wtedy zginęli.

Książka nie ma żadnej konkluzji czy podsumowania. Autor ubogacił ją natomiast kilkoma kolorowymi ilustracjami na końcu tomu oraz poprzedzającymi je dwoma aneksami.

Pierwszy aneks zawiera faksymile „Męki Pańskiej” autorstwa portugalskiego jezuitę Manuela Barreto (ok. 1563-1620), misjonarza w Japonii od r. 1590, który

skomponował kilka utworów literackich po japońsku, ale zapisując je w transliteracji łacińskiej. Aneks zawiera faksymile jednego z takich właśnie utworów, powstałego ok. 1591 r. i przeznaczonego najprawdopodobniej dla uczniów kolegium w Amakusa, gdzie Barreto uczył wtedy łaciny. Oryginalny rękopis przechowywany jest w Bibliotece Watykańskiej (BAV, *Reg. lat.* 459, ff. 78r-82v). Isgro domyśla się (s. 83), że dzieło było przeznaczone do jednej z inscenizacji teatralnych o tematyce pasyjnej, które wtedy organizowali w Japonii jezuici.

W drugim aneksie, Autor publikuje sześć listów, które sycylijski jezuita i misjonarz w Japonii Giovanni Matteo Adami (1576-1633; zginął w Nagasaki poddany „torturze dołu”, której okrucieństwo przypomina dobrze ostatni film Martina Scorsese *The Silence*) wysłał z Makao i z Japonii w latach 1615-1624 do swoich współbraci i przełożonych. Dwa z nich są w języku włoskim, pozostałe cztery w portugalskim (Isgro oprócz transkrypcji oryginału ofiaruje też tłumaczenie tych ostatnich na włoski).

Sam sposób cytowania publikowanych listów pozostawia wiele do życzenia. Autor nie podaje bowiem tak podstawowej informacji, jak seria archiwalna i numer tomu. W tym wypadku, oznaczanie numerów *folio* w tekście każdego listu nie pomaga przecież czytelnikowi w odnalezieniu dokumentów. Właściwą i ogólnie przyjętą cytacją całości tej korespondencji jest: ARSI, *Jap. Sin* 34, ff. 1^r-15^v. Niestety, aneks ten zawiera kilka innych nieścisłości i błędów:

1. Adresatem opublikowanego na s. 126-128 listu Adamiego z 4 II 1615 r. (oryg. w ARSI, *Jap. Sin* 34, ff. 3^r-4^v) nie jest Pietro Spinelli, lecz Alessandro de Angelis. Pisany tego samego dnia list do Spinelliiego znajduje się z tym samym tomie na ff. 1^r-2^v, ale Isgro nie włączył go w ogóle do swego aneksu. To prawda, że oba listy zawierają te same informacje na temat prześladowań w Japonii, ale nie mamy tu do czynienia ze zwykłą kopią, gdyż chodzi o dwa częściowo różne listy skierowane do dwóch różnych adresatów.

2. Opublikowany na s. 138-142 list z 8 I 1617 r. (oryg. w ARSI, *tamże*, ff. 8^r-9^v) nie mógł być skierowany do Claudia Acquavivy (jak twierdzi Isgro na s. 141), gdyż z samej jego treści wynika, że Adami wiedział już o śmierci tego generała i pisał do jego następcy, nie znając jeszcze jego nazwiska.

3. Opublikowany na s. 147-152 list Adamiego do Nuno Mascarenhasa nosi datę 18 X 1624 r, a nie 10 października tegoż roku, jak twierdzi Isgro na str. 147 i 150 (zob. ARSI, *tamże*, ff. 14^r-15^v).

To oczywiście drobiazgi, które nie zmieniają faktu, że książka Isgro jest interesującym uzupełnieniem tak literatury dotyczącej jezuickiego teatru, jak również przypomnieniem tego szczególnego rozdziału misyjnej działalności Kościoła katolickiego, jakim były misje Towarzystwa Jezusowego w Japonii.

Kronika

Sprawozdanie z działalności Akademickiego Koła Misjologicznego im. dr Wandy Błęskiej w roku akademickim 2017/2018

W roku akademickim 2017/2018 Akademickie Koło Misjologiczne im. dr Wandy Błęskiej rozpoczęło oficjalnie swoją pracę w dniu 16 października 2017 r. w Archidiecezjalnym Centrum Misyjnym. Pierwsze spotkanie Koła rozpoczęło się Mszą Świętą, po niej s. Joanna Dresler, klaretyнка, opowiedziała o swoim pobycie w indonezyjskim Weluli, gdzie pracuje od 3 lat.

Akademickie Koło Misjologiczne uczestniczyło w poznańskich obchodach Tygodnia Misyjnego. W poniedziałek, 23 października o swoim doświadczeniu misyjnym w Rwandzie opowiedziała Ekipa #od7boleści. Spotkanie w kawiarni Cafe Misja poprzedziła modlitwa różańcowa oraz Msza Święta w poznańskiej farze, sprawowana w intencji członków Koła.

Z kolei 1 listopada na cmentarzu na poznańskim Górczynie spotkaliśmy się na modlitwie za zmarłych misjonarzy i misjonarki. Następne spotkanie Koła odbyło się 6 listopada 2018 r., po Eucharystii znowu mieliśmy okazję wysłuchać świadectwa Ekipy #od7boleści, która opowiedziała o budowie domu w rwandyjskim Kibeho. Na tym samym spotkaniu odbyły się także wybory nowych władz Koła. Prezesem Koła została Agata Wachowiak, wiceprezesem kl. Jan Cieślak, sekretarzem Anna Tomiak, natomiast przewodniczącą Komisji Rewizyjnej Klaudia Krzewina, członkami Komisji zostały Anna Stachowiak i Luiza Nadstazik. W ramach obchodów 90-lecia powstania Akademickiego Ruchu Misyjnego 10 listopada na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, zorganizowane zostało spotkanie z p. Szymonem Hołownią pt. *Mission: possible*, w czasie którego nasz gość opowiedział o swoim zaangażowaniu misyjnym. Natomiast 28 listopada odbyło się spotkanie wolontariuszy z różnych środowisk, którzy 28 czerwca zostali posłani w poznańskiej katedrze przez abp. Stanisława Gądeckiego do wakacyjnej pracy na terenach misyjnych. Było to pierwsze tego typu wydarzenie w Poznaniu, które miało na celu podsumowanie projektów realizowanych w minionym roku, wymianę doświadczeń oraz wspólną modlitwę i integrację.

Po raz kolejny w grudniu zorganizowaliśmy projekt Święty Mikołaj, w tym roku w ciągu 5 dni udało się odwiedzić z opowieścią o św. Mikołaju 13 miejsc, dokładnie:

3 przedszkola, 6 szkół, 2 parafie oraz 2 rodziny, w Poznaniu, Bytyniu, Gołęczewie oraz w Luboniu. Zebrane ofiary pozwolą na sfinansowanie trzech adopcji serca dzieci z Wysp Zielonego Przylądka. Kolejne spotkanie Koła odbyło się 11 grudnia, po Mszy Świętej ks. Kazimierz Świdorski wieloletni misjonarz w Papui-Nowej Gwinei oraz referent ds. misji w Zgromadzeniu Misjonarzy Świętej Rodziny opowiadał o swojej pracy wśród Papuasów. Studenci z Akademickiego Koła Misjologicznego przygotowali ósmą już edycję projektu misyjnego Gwiazda Betlejemka na rzecz Domu Pokoju – domu dziecka prowadzonego przez polskie siostry elżbietanki na Górze Oliwnej w Jerozolimie. W tym roku włączyło się do projektu 40 parafii z archidiecezji poznańskiej i jedna w Peterborough w Wielkiej Brytanii.

W uroczystość Objawienia Pańskiego, 6 stycznia, parafie otrzymały, wykonane przez studentów, paczuski z kredą, kadzidłem i węgielkiem, które wierni mogli zabrać do swoich domów. Wykonanych zostało ok. 15 tysięcy paczuszek, ofiary zostały przekazane na zaspokojenie codziennych potrzeb wychowanków Domu Pokoju. W Bibliotece Głównej Uniwersytetu Medycznego miała miejsce wystawa zdjęć z doświadczenia misyjnego Etiopia 2015. Ekspozycja ta została otwarta 8 stycznia spotkaniem, w trakcie którego Anna Stachowiak i Monika Samolej opowiadały o swojej pracy w ośrodku prowadzonym przez misjonarki miłości w etiopskiej Awassie, wystawę można było oglądać do 8 lutego. Z kolei 18 stycznia grupa studentów z Koła ubranych w stroje misyjne wraz z przedstawicielami innych środowisk misyjnych udała się na kolędowanie do ks. arcybiskupa Stanisława Gądeckiego, była to okazja do zrelacjonowania księdzu arcybiskupowi całorocznej działalności Koła, szczególnie letnich doświadczeń misyjnych. Spotkanie oplatkowe odbyło się 15 stycznia 2018 r., gościem był ks. dr hab. Andrzej Pryba, misjonarz Świętej Rodziny oraz prodziekan ds. nauki i współpracy międzynarodowej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Następne comiesięczne spotkanie odbyło się 5 lutego 2018 r., po Mszy Świętej grupa studentów, która pod opieką ks. Bartosza Rojny na przełomie lipca i sierpnia udała się do Domu Pokoju w Jerozolimie, zrelacjonowała podejmowaną tam działalność.

Kolejne spotkanie, 12 marca, również było poświęcone Ziemi Świętej. Tym razem o swojej pieszej pielgrzymce opowiedział p. Jacek Jelonek, który w intencji pokonczył pieszo ponad 3 tys. kilometrów.

Na spotkaniu 10 kwietnia, p. Teresa Pudłowska z Ruchu Focolari, opowiadała o kilkunastu latach spędzonych w Rosji, między innymi na Syberii. Akademickie Koło Misjologiczne włączyło się w organizację Poznańskiego Festiwalu Nauki i Sztuki na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, ks. Dawid Stelmach, kl. Jakub Proch, kl. Jan Cieślak oraz Agata Wachowiak zaprezentowali słuchaczom zdjęcia oraz filmy z doświadczenia misyjnego w Rwandzie.

Na comiesięcznym spotkaniu Koła 7 maja gośćmi byli p. Maciej Bajon oraz p. Bartłomiej Dąbrowski ze wspólnoty L'Arche. Przedstawili nam aktualną sytuację domu wspólnoty, gdzie mieszkają razem osoby z niepełnosprawnością intelek-

tualną oraz ich asystenci, w kenijskim Nyahururu, który odwiedzili w październiku. W dniach od 10 do 11 maja na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu Koło zorganizowało ogólnopolskie sympozjum pt. „Akademicki Ruch Misyjny. Wczoraj – dziś – jutro” w ramach obchodów 90. rocznicy powstania Akademickiego Ruchu Misyjnego w Polsce. Celem sympozjum było odkrycie na nowo wartości i potrzeby istnienia akademickiego ruchu misyjnego oraz zdefiniowanie nowych wyzwań, jakie stoją przed misyjnie zaangażowanymi studentami w dzisiejszym świecie. W czasie Mszy Świętej homilię wygłosił ks. arcybiskup Henryk Hoser SAC, gośćmi byli m.in. s. Inmaculada Pérez Castillo OMI i ks. Juan Martínez Sáez z Hiszpanii, o. Wojciech Kluj OMI oraz p. dr Helena Pyz z Sekretariatu Misyjnego Jeevodaya. W wydarzeniu wzięło udział ok. 100 osób z 30 środowisk misyjnych z całej Polski.

Z kolei 6 czerwca delegacja Koła uczestniczyła w posłaniu misyjnym świeckiej misjonarki Krystyny Surmy, która w kościele pw. św. Teresy Benedykty od Krzyża w Lublińcu została posłana przez ks. biskupa Jan Kopca na misje do Kenii. Krystyna przez wiele lat angażowała się w prace Akademickiego Koła Misjologicznego, przez najbliższe dwa lata będzie pracować w ośrodku sióstr orionistek w Laare jako nauczycielka. Ostatnie oficjalne spotkanie Koła odbyło się 18 czerwca, była to jednocześnie misyjna prymicja ks. Łukasza Glazera oraz okazja do świętowania w czasie misyjnego grillowania. W czasie I Nieszporów Uroczystości Świętych Piotra i Pawła, 28 czerwca, ks. arcybiskup Stanisław Gądecki rozesłał prawie 90 młodych ludzi na doświadczenia misyjne, w tym studentów z Akademickiego Koła Misjologicznego. Do Jerozolimy do prac remontowo-porządkowych w Domu Pokoju wyjechało dziesięć osób: ks. Dawid Kawała, Agata Wachowiak, Luiza Nadstazik, Anna Stachowiak, Marlena Nikodem, Weronika Śliwińska, kl. Andrzej Marciniak, kl. Michał Sulowski, kl. Patryk Tomczak i kl. Mikołaj Witosławski, natomiast do Weluli w Indonezji dwie osoby: Karolina Sieradzka i Maria Frąckowiak, które zajmowały się szkoleniami stomatologicznymi i fizjoterapeutycznymi w ośrodku prowadzonym przez siostry klaretki.

W ciągu całego roku Koło uczestniczyło w wielu adwentowych i wielkopostnych rekolekcjach szkolnych oraz w licznych animacjach misyjnych: w parafii pw. NMP Wniebowziętej, św. Jana Chrzciciela i św. Jana Ewangelisty w Lwówku, w parafii pw. św. Jana Pawła II w Kaliszu, w parafii pw. Narodzenia NMP w Tulcach, w parafii pw. Matki Bożej Fatimskiej w Ostrowie Wielkopolskim, w parafii pw. Miłosierdzia Bożego w Ostrowie Wielkopolskim oraz w parafii pw. NMP Nieustającej Pomocy w Biskupicach. Dwie studentki z Koła, Anna Tomiak oraz Anna Stachowiak, współtworzyły audycje „Misyjny Atlas Świata” w radiu Emaus, ich gośćmi byli między innymi: ks. prof. Piotr Nawrot SVD, Małgorzata Szwarz z Ruchu Focolari, Jacek Jelonek, studenci z wolontariatów w Indiach, Rwandzie i Izraelu oraz goście sympozjum „Akademicki Ruch Misyjny. Wczoraj – dziś – jutro” s. Inmaculada Pérez Castillo OMI i ks. Juan Martínez Sáez. Akademickie Koło Misjologiczne co miesiąc, w dzień

śmierci dr Wandy Błęńskiej, organizuje po Mszy Świętej w kościele pw. Chrystusa Dobrego Pasterza modlitwę różańcową przy jej grobie za misje, misjonarzy i misjonarki oraz w intencji nowych powołań misyjnych.

Agata Małgorzata Wachowiak, prezes Koła

Sprawozdanie z ogólnopolskiej konferencji naukowej „Jan Paweł II w Tajlandii”

W dniu 7 grudnia 2017 r. na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (dalej: UKSW) odbyła się ogólnopolska konferencja naukowa pt. „Jan Paweł II w Tajlandii”. Organizatorem wydarzenia był Instytut Dialogu Kultury i Religii UKSW oraz Instytut Papieża Jana Pawła II w Warszawie. Spotkanie wpisało się w cykl konferencji, w ramach których badacze i eksperci przyglądają się międzykulturowemu znaczeniu dorobku Jana Pawła II.

Temat wydarzenia poświęcony został 21. podróży, którą w ramach oficjalnych wizyt dyplomatycznych i podróży apostolskich papież odbył w 1984 r. Na jej trasie znalazły się różne obszary i kraje, takie jak: Alaska, Korea Południowa, Papua-Nowa Gwinea, Wyspy Salomona oraz Tajlandia. Spotkanie zostało poświęcone temu ostatniemu krajowi, gdzie wizyta odbyła się w dniach 10-11 maja 1984 r.

Konferencję otworzyli rektor UKSW ks. prof. dr hab. Stanisław Dziekoński oraz dziekan tamtejszego Wydziału Teologicznego, ks. prof. dr hab. Piotr Tomasiak.

Jako pierwszy głos zabrał nuncjusz apostolski w Polsce abp. Salvatore Pennacchio. Dostojny prelegent przedstawił przekrojowo historię stosunków dyplomatycznych pomiędzy Stolicą Apostolską a Królestwem Tajlandii. Zauważył, że wzajemne kontakty kulturowe zostały nawiązane stosunkowo wcześnie, ponieważ rozpoczęły się wraz z pracą misyjną jezuitów, których obecność zaczęła się w tym kraju w XVII w. podczas pontyfikatu Klemensa IX. Zakon ten był dobrze widziany w pałacu królewskim monarchy tajlandzkiego, lecz od jezuitów oczekiwano przede wszystkim popularyzacji nauki europejskiej (szczególnie astronomii), co z powodzeniem czynili przedstawiciele Kościoła katolickiego. Referent podkreślił, że znaczenie katolików w edukacji Tajlandii jest duże do dnia dzisiejszego. Szkoły prowadzone przez Kościół w tym kraju cieszą się takim prestiżem, że wśród ich absolwentów zdarzają się członkowie panującej tam rodziny królewskiej. Nuncjusz zwrócił także uwagę na to, że stosunki między katolikami a dominującymi w tym kraju buddystami są bardzo dobre i nie kładą się na nich cieniem kwestie kolonialne, ponieważ chrześcijaństwo nigdy nie było w Tajlandii kojarzone z religią białych Europejczyków, których wpływy w tej części Azji były ograniczone. Arcybiskup zwrócił także uwagę na godne podziwu okazywanie głębokiego szacunku dla osób starszych w kulturze i religii tajlandzkiej. Podkreślił także, że współcześnie praca misyjna w Tajlandii jest pełna wyzwań, szczególnie w północnej części tego państwa.

Jako następna głos zabrała przedstawicielka ambasady Królestwa Tajlandii w Rzeczypospolitej Polskiej, pani minister Thachaphorn Suntrajarn. Dyplomatką zapoznała słuchaczy z podstawową faktografią demograficzną i etniczną Tajlandii. Jest to kraj liczący obecnie 68 milionów osób. Ustrój polityczny, jaki w nim przyjęto, to monarchia konstytucyjna. Dominującą religią w państwie jest buddyzm ścieżki *theravada* (odłam tej religii dominuje w południowych krajach Azji), który wyznaje około 90% mieszkańców. Liczącą się mniejszością kulturową są także muzułmanie (5%), hindusi, sikhowie. Chrześcijanie stanowią około 1% całej populacji, przy czym oprócz katolików działają tu również protestanci (m.in. baptyści czy Kościół Chrystusa). Radca ambasady podkreśliła, że konstytucja Tajlandii gwarantuje wolność wyznaniową, tym samym każdy obywatel tego państwa ma prawo wybrać sobie religię, jaka mu odpowiada. Zdaniem pani minister, zauważył to także Jan Paweł II podczas swojej wizyty w 1984 r., ponieważ stwierdził, że Tajlandia jest „krajem wolności”. Dyplomatką zwróciła uwagę na to, że katolicka mniejszość ma istotny udział w modernizacji społecznej kraju. Przypomniała, że wśród uchodźców, którzy przybywali do tej części Azji w latach 60. XX w., było wielu chrześcijan. Według prelegentki Jan Paweł II był wybitną postacią i jako głowa Kościoła katolickiego, i jako lider o szczególnej osobowości, a swoje przesłanie kierował nie tylko do samych katolików, ale także ludzi różnych wyznań i kultur, chcących krzewić pokój na świecie. Po zakończeniu części teoretycznej zaprezentowano krótki film, który w przystępny sposób pokazał życie religijne i świeckie współczesnej Tajlandii.

Kolejną osobą, która wystąpiła w czasie tej sesji, była dr hab. Joanna Grela z Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zapoznała uczestników konferencji ze specyfiką kultury i religii tajlandzkiej. Prelegentka przedstawiła liczne przykłady obyczajowości buddyjskiej. Przyjętą praktyką kulturową jest tam tak zwane składanie „darów pożywienia”, które wierni przekazują mnichom buddyjskim. Ponieważ duchowni w tej religii nie mogą niczego posiadać na własność, otrzymują pożywienie w postaci jałmużny od świeckich buddystów. Jak wynika z wypowiedzi prelegentki, zwyczaj ten bardzo dobrze funkcjonuje w tym kraju, a wierni chętnie przekazują specjalnie przygotowane wiaderka z żywnością przygotowaną dla mnichów; obserwację tę potwierdza zaprezentowany podczas wykładu materiał fotograficzny. Religioznawczyni odniosła się również do innych obyczajów buddyjskiego społeczeństwa. Należą do nich na przykład rytuał „usuwania pecha”, czyli oparty na filozoficznej doktrynie karmana (prawa przyczyny i skutku) sposób oczyszczania się wiernych ze swoich grzechów i przewinień, z pomocą polewającego ich wodą duchownego. Duże znaczenie w zachowaniach wiernych mają także akcje moralizatorskie kleru buddyjskiego, szczególnie takie, w których nakłania się wiernych do porzucenia nałogów, takich jak: alkoholizm, hazard czy rozwiązłość. Mnisi przygotowali specjalny „park tematyczny” z figurami, ilustrującymi rodzaje kar piekielnych, jakie czekają na wiernych, którzy nie dbają we właściwy sposób o czystość swoich umysłów. Zdaniem prelegentki, wpływ mnichów na życie społeczeństwa w Tajlandii jest znaczący. Widać to na przykład w zwyczaju, praktykowanym przez młodych mężczyzn, z których każdy przed podjęciem pracy

lub założeniem rodziny powinien odbyć przynajmniej trzymiesięczny pobyt w klasztorze, pogłębiając swoją duchowość i moralność.

Po przerwie rozpoczęła się druga sesja konferencji. Jako pierwszy przedstawił swój referat dr Juliusz Iwanicki z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Prelegent przedstawił wyniki swoich badań, dotyczących wspomnień i nawiązań do podróży Jana Pawła II, jakie znajdują się we współczesnych zasobach internetowych. Zauważył, że rozwój sieci przypadł na lata 90. i pierwszą dekadę XXI w., zatem w czasie wizyty Jana Pawła II w Tajlandii, w 1984 r., nie można było jeszcze rejestrować świadectw odwiedzin papieża w Azji w mediach społecznościowych. Niemniej jednak współczesne portale, takie jak Facebook, Twitter, Pinterest czy główna wyszukiwarka Google, przechowują wiele zdjęć oraz zarchiwizowanych artykułów, komentarzy i wspomnień dotyczących tej wizyty. Dla współczesnych użytkowników ważnym miejscem pamięci o obecności papieża w Tajlandii jest pomnik Jana Pawła II, stojący w pobliżu katedry katolickiej w Bangkoku. Wielu pielgrzymów i turystów robi sobie w tym miejscu zdjęcia i zapisuje je w wyżej wspomnianych mediach społecznościowych. Ślady pobytu papieża w tym kraju można znaleźć także w witrynach internetowych Washington Post, stronach popularyzujących aktywność i nauczanie Jana Pawła II. Juliusz Iwanicki zaznaczył także, że postać papieża z Polski jest obecnie popularna w internetowej kulturze popularnej i należy do autorytetów także w środowiskach młodych katolików, korzystających z zasobów sieciowych, co potwierdza wykorzystany podczas jego wystąpienia materiał ilustracyjny.

Następnym prelegentem był ks. dr hab. Piotr Piasecki z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Przedstawił on perspektywy dialogu chrześcijańsko-buddyjskiego z perspektywy filozoficznej i teologicznej. Do spotkania mnichów buddyjskich z biskupem Rzymu doszło w latach 70. XX w., kiedy to przyjął ich u siebie papież Paweł VI. Stanowisko Jana Pawła II wobec tej religii było pozytywne, chociaż pewne krytyczne uwagi doktrynalne zawarł on w książce *Przekroczyć próg nadziei*. Odnosił w niej, że buddyzm, pomimo iż jest religią, to filozoficznie ma skłonności do ateizmu (brak w nim wyraźnej koncepcji Boga osobowego). Zdaniem prelegenta, istnieją jednak przesłanki do dialogu między chrześcijaństwem a buddyzmem. Obydwie religie praktykują pewne formy ascezy i rozważają tajemnicę istnienia, tego co najważniejsze dla istoty ludzkiej. Niektórzy buddyści znają naukę chrześcijańską i odnoszą się do wybitnych świętych duchowości katolickiej, takich jak św. Jan od Krzyża, Tomasz à Kempis czy Teresa Wielka. Również katolicy interesują się religiami Wschodu, czego przykładem jest życie Thomasa Mertona, zgłębiającego nauki buddyjskie z perspektywy chrześcijańskiej. Zdaniem badacza, istnieją jednak również poważne różnice, o których nie można zapominać w dialogu tych dwóch religii. Najważniejsze jest praktyczne podejście do medytacji. Dla chrześcijanina istota tej praktyki tkwi w zwracaniu się ku Bogu, pogłębianiu relacji z Nim poprzez różne rodzaje medytowania. Dla buddysty takiego celu nie ma, głównym punktem odniesienia staje się u niego własne wnętrze i umysł. Niemniej jednak możemy mówić o pewnej wspólnocie doświadczeń mistycznych w religii katolickiej oraz buddyjskiej.

Trzecim prelegentem w drugiej sesji był ks. dr hab. Zdzisław Struzik z UKSW. Opowiedział on słuchaczom o personalistycznych podstawach filozofii i teologii Jana Pawła II, do których papież odwoływał się podczas swojej wizyty w Tajlandii. Biskup Rzymu nauczania nie kierował tylko do mieszkańców tego kraju, lecz zwracał się do wszystkich ludzi na świecie. Papież z Polski wiele miejsca poświęcił problematyce emigrantów, niezmiernie istotnej w świecie współczesnym. Prelegent streścił główne elementy nauki głowy Kościoła katolickiego na ten temat. Emigranci mają swoją przyrodzoną godność i powinni być gościnnie przyjęci, gdyż są ofiarami zła oraz konfliktów. Jednocześnie uchodźcy muszą się także przystosować do życia w nowym kraju, respektując zasady i obyczajowość kultury państwa, w którym goszczą. Jeśli chcą, mogą także powrócić do swoich ojczyzn, o ile mają taką możliwość. Zdaniem prelegenta, katolicyzm w Tajlandii rozwinął się w ciągu ostatnich kilku dekad, co można zauważyć dzięki stopniowemu wzrostowi liczby wiernych w tym kraju. Jak podsumował badacz, chrześcijanie muszą dawać przykład wszystkim, wierząc, że Chrystus żyje i cały czas działa w naszym świecie. Referent zwrócił również uwagę na to, że podczas odwiedzin Tajlandii w 1984 r. Jan Paweł II powierzył ten kraj Matce Bożej w specjalnym nabożeństwie.

Ostatnim prelegentem na konferencji był ks. dr hab. Wojciech Kluj z UKSW. Podsumował on różne kluczowe punkty historii stosunków watykańsko-tajlandzkich. Współczesne relacje rozpoczęły się w 1897 r., wraz z wizytą ówczesnego króla Tajlandii u papieża Leona XIII. Wizyta ta miała jednak charakter półprywatny z uwagi na ówczesne realia polityczne we Włoszech. W latach 30. XX w. tajlandzcy wysłannicy, przy okazji kanonizacji św. Jana Bosko w Watykanie, zostali przyjęci również przez ministrów Mussoliniego. Kolejną fazą stosunków dyplomatycznych było przyjęcie gości z Tajlandii przez papieża Jana XXIII, a wreszcie w latach 80. wizyta Jana Pawła II w tym azjatyckim kraju. Podczas protokołu dyplomatycznego we wzajemnych relacjach starano się nie mówić na „ty” do drugiej osoby, gdyż w kulturze tajlandzkiej nie jest to dobrze widziane (a po części takie zwracanie się wymusza specyfika języka angielskiego).

Po zakończeniu ostatniej prelekcji ks. prof. Wojciech Kluj, w imieniu organizatorów, podziękował wszystkim uczestnikom za przybycie i wyraził nadzieję na powstanie stosownej publikacji, w której znajdą się materiały konferencyjne.

Beata Iwanicka
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny

Sprawozdanie z sympozjum „Akademicki Ruch Misyjny. Wczoraj – dziś – jutro”

W dniach 10-11 maja 2018 r. w Poznaniu odbyło się zorganizowane z okazji 90. rocznicy akademickiego ruchu misyjnego sympozjum „Akademicki Ruch Misyjny. Wczoraj – dziś – jutro”, które zgromadziło na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza ponad 100 osób z 30 środowisk misyjnych. Celem tego przedsięwzięcia było wzajemne poznanie, wymienienie się doświadczeniami oraz refleksja nad zaangażowaniem studentów w misyjne dzieło Kościoła. Wśród prelegentów znaleźli się m.in. s. Immaculada Pérez Castillo OMI i ks. Juan Martínez Sáez, którzy podzielili się doświadczeniem przygotowywania wolontariuszy misyjnych w Hiszpanii, misjolog o. prof. Wojciech Kluj z UKSW czy dr Helena Pyz z Sekretariatu Misyjnego Jeevodaya, która od 30 lat pracuje z osobami chorymi na trąd w Indiach.

Sympozjum podzielone zostało na trzy panele tematycznie. Panel „Wczoraj” przybliżył m.in. historię Akademickiego Ruchu Misyjnego w Polsce, Katarzyna Mich przedstawiła bogate dzieje ruchu przed II wojną światową, a ks. dr hab. Franciszek Jabłoński historię kleryckiego ruchu misyjnego. W panelu „Dziś” swoją działalność zaprezentowały studenckie środowiska misyjne, m.in. Fundacja Pomocy Humanitarnej Redemptoris Missio czy Werbistowski Wolontariat Misyjny Apollos, w panelu eksperckim „Jutro” poruszona została tematyka wyzwań stojących przed misyjnie zaangażowanymi studentami we współczesnym świecie. Wykłady zostały poprzedzone koncertem „Ślady Afryki” Julii i Grzegorza Kopala. Mszy Świętej drugiego dnia sympozjum przewodniczył abp Henryk Hoser, wieloletni misjonarz w Rwandzie oraz były sekretarz Kongregacji Ewangelizacji Narodów. W homilii mówił o tym, że praca misjonarza zawsze związana jest z uniżeniem, podkreślił jednak, że radość, jakiej doświadczą się na misjach, rekompensuje wszystkie trudy. Podkreślił także ogromne znaczenie wolontariatu misyjnego w życiu Kościoła oraz rolę kierowania się wskazaniami Ducha Świętego i współpracy z wiernymi świeckimi w powodzeniu dzieła misyjnego.

Wydarzenie współorganizowały Akademickie Koło Misjologiczne im. dr Wandy Błęńskiej, Kleryckie Koło Misyjne Arcybiskupiego Seminarium Duchownego, Komisja ds. Misji Konferencji Episkopatu Polski oraz Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Agata Wachowiak

Re-reading Mission in the Age of Interculturality – The International Association of Catholic Missiologists (IACM)

Catholic missiologists are organized globally in the International Association of Catholic Missiologists (IACM). The purpose of the IACM is to foster and promote effective cooperation in specialist research and training as well as in the publishing activities of Catholic missionaries around the world¹. The founding conference of the International Association of Catholic Missiologists, jointly instigated by two missiologists, Jesus Lopez-Gay (Pontifical Gregorian University) and Paolo Giglioni (Pontifical Urban University), was held in Rome in the year 2000. Four years previously, in

¹ The IACM statutes state the following as regards the purpose of the association: “The IACM exists for the purpose of promoting missiological research, studies and educational activities and encouraging collaboration among Catholic missiologists. Although the Association and its members affirm their specifically Roman Catholic identity, the IACM seeks to promote the unity and common witness of all the disciples of Jesus Christ, to foster true dialogue with all people, with their own religious and cultural traditions, and to participate in interdisciplinary approaches to understanding human beings in their relations to God, to each other and to all of God’s creation. The Association is at the service of missionary activity in its specific sense, as it has come to be understood since the Second Vatican Council, without, however, losing sight of the missionary dimension of other activities of the Church. The specific objectives of the IACM include the following: (1) To foster fellowship among Catholic missiologists, thus encouraging them to contribute personally and collectively to the objectives of the Association. (2) To promote scholarly studies of questions relating to the missionary nature and activity of the Church, encouraging theologians in their delicate work of developing an inculturated theology, carried out with courage, in faithfulness to the Church’s tradition and in full ecclesial communion (cf. *Ecclesia in Asia*, 22). (3) To contribute to the content and quality of missiological education and formation, not only in Catholic academic faculties and institutes dedicated to this specialisation, but also in programmes for the initial and continuing formation of the clergy, religious and laity in the local Churches. (4) To be at the service of the diverse local Churches in their mission of evangelising all peoples and all human situations. (5) To identify, investigate and analyse the missionary challenges present in both perduring and newly emerging human contexts. (6) To further biblical, theological, historical, pastoral, religio-cultural and social science studies related to the evangelising mission of the Church; (7) To promote mutually enriching relationships with other Christian missiologists and with other scholars dedicated to mission-related studies. (8) To organise academic encounters (scientific congresses, symposia, workshops, etc.) on missiological questions of current and fundamental importance. (9) To cooperate with existing missiological reviews, by means of articles produced by its members, and eventually publish its own bulletin or review. The IACM shall work in close collaboration with other international, regional or national missiological societies.” (Statutes of the International Association of Catholic Missiologists (IACM), Rome 2000).

1996, the two missiologists had initially sounded out the extent of potential interest in a worldwide association of Catholic missiologists. In view of the positive response they received, a working group was set up in 1997 which resolved to found an association of missiologists and elected Ortrud Stegmaier as its secretary (Lazar, Górski 2006, ix). The following year, 1998, a second meeting of the working group of Catholic missiologists was held which drafted statutes for the association and elected Adam Wolanin as its first ‘provisional president’. He was followed shortly afterwards by Sebastian Karotemprel, who invited representatives of 15 missiological institutes to a meeting in Rome in 1999. This meeting proposed that the First IACM Plenary Assembly should be held in 2000 at the Pontifical Urban University in Rome (Lazar, Górski 2006, x).

At this stage, however, numerous objections were raised to the founding of an association of Catholic missionaries.² The representatives of the objectors, among them Arnulf Camps, a Franciscan teacher at the University of Nijmegen, saw in the IACM initiative a “denominationalist stance”, in particular with respect to the ecumenically based International Association for Mission Studies (IAMS). This organisation had been founded in 1962 as a specialist, international, interdenominational and interdisciplinary association for the study of biblical, theological and empirical aspects of the Christian mission and of intercultural theology. The dissenters argued against the founding of an independent association of Catholic missiologists and in favour of setting up a branch of Catholic missiologists within the International Association for Mission Studies. Despite the reservations expressed with respect to the founding of a separate organisation of Catholic missiologists those advocating an independent organisation of Catholic missiologists ultimately won the day.

First Plenary Assembly (Rome / Vatican) in 2000

The IACM Constitutive Assembly was held on Saturday, 21 October 2000 in the Aula Magna of the Urban University. Over fifty participants from six continents attended this assembly, among them as an observer Birger Nygaard, General Secretary of the International Association of Mission Studies (IAMS) (Oborji). In his welcoming address Ambrogio Spreafico, Grand Chancellor of the Pontifical Urban University, underlined the significance of an international association of missiologists. Sebastian Karotemprel provided an overview of the background to the founding of the IACM. He also reported on the colloquium on “Promoting Mission Studies: The Role of Missiological Institutes” (Karotemprel, Puthenpurakal, Fernandez).

The International Association of Missiologists was then formally constituted and its statutes adopted. An Executive Board was elected with John Gorski³ as the organi-

² I am indebted to Franz Wijsen (Nijmegen) for referring me to the critical voices raised during the founding stage of the IACM.

³ John Gorski (of the Society of Foreign Missions of the United States, Maryknoll), a professor of Missiology, Ecumenism and Inculturation, taught at the Institute of Theological Studies of the Catholic University of Bolivia in Cochabamba.

sation's first President. The aim of the international association, as emphasised at the time, is to facilitate networking between missiologists and to provide them with support in their research into mission in the light of the Second Vatican Council and in accordance with the Magisterium.

Reference was made to the significance for the IACM of organising future missiological congresses, especially in Africa, Asia and Latin America. It was proposed that the focus should be on examining the reception of *Ad Gentes* in Africa, Asia, Latin America and Oceania. However, this did not imply that the mission in Europe and North America was to be bracketed off. It was noted that there are missiological centres in Europe (for example in Sankt Augustin in Germany) which tend to concentrate more on missionary projects in Europe. The importance of the IACM was seen, in particular, in the emphasis it put on missiology as a service to the mission of the Church. Attention was drawn to the need to sensitise priests to missiological studies, to include missiological studies in the curricula of seminaries and to support the development of contextual theologies in "Third World" countries. It was also deemed desirable for the IACM to support local churches in their missionary development. It was pointed out that financial and personnel support from Europe and North America for the missionary activities of the Church in "Third World" countries continued to be of value. Attention was drawn to the significance of anthropological and cultural studies for the development of missiology. Missiological groundwork was called for in order to overcome a geographical or territorial approach to mission. Reference was made, on the one hand, to the role of missiology in the academic curriculum and, on the other, to the importance of missiology for the practical missionary work of the Church (Oborji).

John Gorski was elected President. Other members of the Executive Board to be elected were Teresa Okure (Vice-president), Francis Oborji (Executive Secretary) and Madge Karecki (Treasurer). Silvester Arinaitwe Rwomokubwe (Africa), Lazar Thanuzraj (Asia / Oceania), Eugen Nunnenmacher (Europe), Joao Panzazolo (Latin America) and Bertrand Roy (North America) were elected as regional representatives (Oborji).

Following the First IACM Plenary Assembly the Executive Board met for its first meeting in 2001 in order to agree priorities for its work in the years ahead. Two years later, in July 2003, several Executive Board members met in Maryknoll (New York) to make plans for the Second Plenary Assembly in conjunction with a specialist congress to be held in Cochabamba (Bolivia) in 2004.

Second Plenary Assembly (Cochabamba, Bolivia) in 2004

The Second IACM Plenary Assembly was held from 29 September to 3 October 2004 in Cochabamba (Bolivia). Hosted by the Missiological Institute of the Catholic University in Cochabamba in cooperation with the Diocesan Commission for Mission and Dialogue, it was attended by 73 Catholic missiologists. In 2004, 400 missiolo-

gists were members of the IACM (Lazar, Górski 2006, ix) from all over the world. Four participants came from Africa, seven from Asia, eleven from Europe, three from North America and eighteen from Latin America. Thirty other participants came from the host country, Bolivia (Roy 2005a, 97-100; 2005b, 530-533). The issue addressed by the plenary assembly was "Sharing Diversity in Missiological Research and Education". Lazar Stanislaus and John Gorski had the following to say about the two aspects of the issue: "The first is that desired diversity which is the fruit of inculturating the gospel in the different cultures of the world. Then there is the practical difficulty that we missiologists experience in mutual communication across continental and cultural boundaries." (Lazar, Górski 2006, xi). In the course of the conference Teresa Okure (2006, 37-56) from Nigeria explored the diverse theological language to be found in the New Testament. Joseph Mattam (2006, 37-56) from India made it clear that, in linguistic terms, biblical language outside the Semitic world requires new approaches to translation. Sergei Shirokov (2006, 57-65) from Russia looked at iconography as a vehicle of theological expression that combines theology, worship and the reality of life. Eleazar López (2006, 66-82) from Mexico was strongly in favour of dialogue with the indigenous peoples of America, saying that this was important not only for the indigenous population, but also for the Church of the whole of creation (in view of ecological challenges). In the light of the AIDS pandemic, Lance Nadeau (2006, 83-101) from Kenya called for the development of a new theological language and a theology which does not demonise death but addresses it anew in paschal terms. Guisepe Buono and Patrizia Pelosi (2006, 113-128) examined the challenges posed by bioethics and the need to devise a new missiological language. François Jacques (2006, 129-135) talked about mission in Quebec and the language transformation processes it entailed. John Prior (2006, 136-150) dealt with the connection between language and rites in Eastern Indonesia. Gabriela Zengarini (2006, 151-161), a feminist theologian, said that the theological language she used had its roots in the lived experience of women. In conclusion, Marek Rostkowski (2006, 162-171) addressed the issue of language as an instrument of inculturation. The discussions on the presentations made it clear that a theological language serving the purposes of mission varies with the contexts in which the dialogue between faith and culture takes place (Prior 2005, 157). The IACM documented the presentations given at the Second Plenary Assembly in a volume entitled "Sharing Diversity in Missiological Research and Education" (Prior 2005, 157) and thus rendered them permanently accessible to all members and missiologists. Looking back at the second gathering of the IACM in Cochabamba, John Prior (2005, 157) wrote:

My impression from this 2004 General Assembly is that IACM is already forging an important place in Catholic missiological discourse. As a young association, IACM has still to consolidate administratively and financially. IACM needs to be more diverse in its support rather than rely economically upon a single missionary society. Particular attention will need to be placed upon creating a more balanced and inclusive membership embracing women as well as men, and laity as well as clergy. IACM needs to develop a membership more representative of the dynamic Churches of Africa and Asia.

William LaRousse (USA / Philippines) was elected to succeed John Gorski as IACM President. The new Executive Board elected at the Plenary Assembly also included Eleazar López (Vice-president), Bertrand Roy (Executive Secretary) and Luisa Melo Leyton (Treasurer). Silvester Arinaitwe Rwomokubwe (Africa), Lazar T. Stanislaus (Asia / Oceania), Paul Steffen (Europe), Joaquin Garcia (Latin America) and Nicanor Sarmiento Tupayupanqui (North America) were elected as regional representatives (Roy 2005a, 99).

Third Plenary Assembly (Pieniężno, Poland) in 2007

“Sharing the Good News in the Interaction of Cultures: ‘The Word of God grew and multiplied’ (Acts 12, 24)” was the title of the Third IACM Plenary Assembly held in from 28 August to 2 September 2007 at the Seminary of the Divine World Missionaries in Pieniężno. (Poland), which was attended by 66 missiologists from five continents and the Pacific (Kroeger 2007, 459-463). Presentations on the main theme of the conference – two each from Europe, Africa, Latin America and Asia – were supplemented by discussions in working groups on “Integral Healing and Reconciliation”, “Cultural Globalization and Asserting Identity”, “Migration” and “Intercultural Communication in the Church”. In addition, meetings were held in the various regional or language groups in order to enhance personal exchanges amongst the participants.

The discussions at the Third Plenary Assembly were conducted in a Trinitarian understanding of mission and a Christological approach, in which reference was made to the different contextual forms of Christology: “Mission seeks to reveal the authentic face of Jesus in diverse cultural contexts. The question of ‘how’ to accomplish this task (what avenues can be employed) perennially remains with the Church” (Kroeger 2007, 462). It was emphasised in the course of the presentations and discussions that mission today can no longer be regarded as a hermeneutical process between a missionary from a mono-cultural background and a homogeneous society. On the contrary, in the age of pluralism (GS 53-62) both the missionary and society are exposed to multicultural influences, albeit in different ways. Pluralism was seen in this context as a asset or blessing of the present which called for situational interaction in specific contexts (Kroeger 2007, 460). Given the cultural complexity of the modern world, the development and cultivation of an appropriate form of communication was identified as a special challenge. It was stressed that respect for the cultural narratives of peoples and attentive listening were just as necessary as a recipient-based form of mission in which due account is taken of people’s needs and concerns. It was also noted that personal communication is best suited to the biblical tradition of the incarnation, although this was explicitly not deemed to be an objection to the use of social means of communication. Finally, attention was drawn to the significance of symbolic communication and of symbolic actions or gestures. It was noted that many people followed this mega-trend in the era of globalisation with concern and felt themselves to be at its mercy. Responding to this concern, a missiologist from Asia proposed a missionary

approach focussing on the biblical tradition and the vision of the Kingdom of God and called for a radical change of perspective: away from the ideology of consumption towards a culture of generosity, away from a culture of individualism towards a culture of hospitality, away from a culture of superficiality towards a culture of inwardness, away from a culture of exclusion towards a culture of solidarity, away from a culture of conflict and violence towards a culture of harmony, away from a culture of information towards a culture of self-observation, and away from a culture of efficient communication towards one of truthful communication (Kroeger 2007, 460).

Lazar T. Stanislaus (India) was elected to succeed William LaRousse as IACM President. Other members elected to the Executive Board were Nicanor Sarmiento (Vice-president), François Jacques (Executive Secretary) and Andrzej Pietrzak (Treasurer). Joseph Ndi-Okalla (Africa), Andrew Recepción (Asia / Oceania), Wojciech Kluj (Europe), Roberto Tomicha (Latin America) and Kevin Hanlon (North America) were elected as regional representatives (IACM 2007-2010, 1-2).

Fourth Plenary Assembly (Tagaytay, Philippines) in 2010

The Fourth IACM Plenary Assembly was held from 27 July to 2 August 2010 at St. Scholastica's Center for Spirituality in Tagaytay (Philippines), was attended by 73 participants from various continents. Its theme "New Life in Jesus in the Areopagus of a Globalized World" was selected in response to John Paul II's Encyclical Letter *Redemptoris Missio*, in which he talked of cultural sectors as "modern equivalents of the Areopagus" – a reference to Paul's proclamation on the Areopagus (Acts 17, 16-33) (Nogglér 2010, 358). The plenary assembly addressed questions of proclamation and witness as well as the strained relationship between dialogue and religion, religious and secular fundamentalism, human rights and ecological justice as well as the challenge posed by indigenous cultures.

The conference began with twelve "continental presentations" (from Asia, Africa, Europe, Latin America, North America and Oceania). Working groups were held in parallel on "Proclamation and Witness", "Dialogue and Religions", "Religious and Secular Fundamentalism", "Human Rights and Ecological Justice" and "Indigenous Peoples", which provided plenty of food for missiological thought. This meeting in Tagaytay made it clear once again just how context-dependent theological concepts are. Representatives from Asia favoured "friendship" as a core model of mission, stating that they regarded their minority status not as a burden but as a blessing (Stanislaus 38-39; IACM Synthesis Committee 238). This was a very valuable statement especially for the representatives from Europe, confronted as they are with the phenomenon of secularism. Representatives from other continents, meanwhile, said the context in which they operated was greatly affected by postmodern developments. The representatives from Oceania drew attention to ecological challenges, which were also of relevance for mission-related issues. Fundamentalism was highlighted by the representatives from Africa, in particular, as a major challenge for the mission of the

Church in the third millennium. A valuable contribution from the Latin American theologians was their reference to the fact that the Church by its very nature is always on the way as a pilgrim and that, in view of present-day challenges, there is a need to develop new theological and missiological methodologies (Stanislaus 39).

In the group looking at religious and secular fundamentalism, terms such as humility, simplicity, modesty and renunciation of power left their stamp on a debate which centred around kenosis as the essential characteristic of and main challenge for the Church (Noggler 2010, 358). In the light of the kenotic nature of the Church, the theological challenge was formulated of proceeding from a concept of “Pensiero Debole” (Gianni Vattimo), which regards weakness as a fundamental attitude appropriate to mankind. Another participant to take up the concept of kenosis was Antonio G. Tagle, who in his sermon devoted to “Reflections from Asia” pointed out that the mission of the Church had to be undertaken in the spirit of Jesus and thus in the spirit of kenosis. He described the self-emptying of the Son of God as a renunciation of power and went on to combine the concept of kenosis with an understanding of the discipleship of Jesus in which Christians can open up to others.

The continental presentations made it clear with respect to Asia that proclamation and dialogue were at odds, although in practical experience they were felt to be complementary. Friendship is regarded there as the core model of mission. Given the cultural, religious and social divisions in society, the Church has been given the task of highlighting what unites people and of drawing attention to Asia’s rich social and cultural heritage. Christians’ personal experience of belonging to a religious minority was presented not as a burden but as a blessing.

Drawing on the experiences reported from Asia, the continental presentation from Europe revealed that Christians increasingly regard themselves as a “small flock” in the traditionally Christian countries of Europe. The loss in relevance of the Christian religion or Christian faith was considered to be the result of secularisation and postmodernism. While the continental reports made it clear that, in the age of globalisation, all Aeropagus equivalents are affected by postmodernism and secularisation, reference was also made to people’s insatiable thirst for meaning, which poses a challenge for the missionary work of the Church. Mission in Europe was thus bound up with a re-inculturation of the faith. In view of the developments in Europe, missiology needed to proceed from a viable anthropology. The understanding of mission as a “prophetic dialogue” was regarded as an opportunity for the proclamation of the Church. The continental report from Oceania also contained a prophetic reference to the fact that environmental issues and mankind’s responsibility for creation and future generations are of key significance for missionary activities (Noggler 2010, 359-361).

Andrew Recepción (Philippines) was elected to succeed Lazar T. Stanislaus as IACM President. The other members of the Executive Board elected in Tagatay were Nzenizi-Lucie Mboma (Vice-president), Francis-Vincent Anthony (Executive Secretary) and Kevin Hanlon (Treasurer). Godefroid Manunga-Lukokisa (Africa), John Prior (Asia), Theresa D’Orsa (Oceania), Wojciech Kluj (Europe), Oscar Martinez (Latin America) and Nicanor Sarmiento (North America) were elected as regional represent-

atives (IACAM 2010, 4-5). In 2011 Bernadeth Caero Busillos was elected the Latin America representative during a meeting of the IACM Executive Board (IACAM 2011, 2-3).

Following the first meeting of the newly elected Executive Board on 31 July 2010 a second meeting was held from 7 to 11 November 2011 in Rome. A new concept for the IACM website was discussed, consideration was given to the setting up of an electronic journal and an exchange of views was held on the future nature of IACM membership. A survey of the continental representatives revealed that in 2011 the IACM had approximately 40 members in Europe, 29 members in Asia, nine members in Oceania and 25 members in Africa. No figures were available for membership in North and Latin America (IACAM 2011, 3-4). In addition the ground was prepared for the forthcoming plenary assembly, the first to be held on African soil.

Fifth Plenary Assembly (Nairobi, Kenya) in 2013

The Fifth IACM Plenary Assembly was held from 15 to 21 July 2013 at the Spirituality Center of Dimesse Sisters in Karen and was the first to be held on the African continent. Attended by 39 missiologists, it addressed the subject of “*Missio inter gentes: Challenges and Opportunities*”. In addition to discussing the missiological paradigm shift arising from the concept of *missio inter gentes* the plenary assembly looked at the issues of “Healing and Reconciliation”, “Inter-religious Encounter” and “Missionary Education and Upbringing” (Goldman 2015, 550-558).

The keynote speech at the Fifth Plenary Assembly in Nairobi was given by the Asian American missiologist, Jonathan Tan (2014), who in his presentation entitled “*Missio inter gentes: Theological-missiological Foundations*” elaborated on his concept of *missio inter gentes* and advocated a paradigm shift in missionary work. Tan took as his point of departure the minority situation faced by Christians in Asia. He presented this not as a hurdle to be overcome, but as a fact of life requiring sensitivity to the value of harmonious coexistence, which had led to the development of a theology of harmony. Tan urged that Asia’s religious abundance should be seen from a pluralistic religious perspective and that a dialogue should be conducted with the representatives of other religions in order to overcome inhuman, oppressive structures and to engage jointly in the struggle against poverty, corruption, the abuse of power and egotism (Luber 2014, 256). Tan expressly rejected any understanding of mission which might be seen through Asian eyes as a continuation of a colonial way of thinking or of Eurocentric debates on civilisation. He emphasised the importance of a paradigm shift along with esteem for the cultural and religious plurality to be found in Asia. He was critical of the term “*missio ad gentes*”, since it implied a one-way model of communication from the impartor to the recipient. He called for such a model of communication to be replaced by an understanding of “*missio inter gentes*” in which missionaries undertake their activities with and among the people of Asia.

Going into more detail on his concept of *missio inter gentes*, Jonathan Tan made a distinction between orthodoxy and orthopraxy, to which he then added the supplementary term “orthopathy”, which had previously tended to be used in an evangelical environment (Goldman 2015, 553; Solivan 1993). One of the main pillars of the concept of *missio inter gentes* is the relationship between orthodoxy, orthopraxy and orthopathy. Orthopathy can be explained in theological terms by God’s sharing in the fate of mankind and by Jesus’s call to people to be emotionally stirred by the need of others, because this “being moved” constitutes an instance of the experience of God (*Deus est caritas*) Tan thus regards orthopathy not just as a necessity in inter-faith dialogue, but also as an appropriate attitude in view of the reality of poverty in Asia (and elsewhere). Tan urged that, social and humanitarian engagement notwithstanding, orthopathy was a key dimension which should not be lost from sight. Account must be consequently be taken of spiritual traditions, aesthetic criteria and cultural motifs which determine people’s everyday lives. Tan was at pains to point out that “pathos” should not be understood as pity, since this would lead to victimisation and assistance-based relations in missionary activities. Orthopathy must consistently be designed to equip people with skills so that they experience a “self-empowering” effect. Only through the interweaving of orthodoxy, orthopraxy and orthopathy is it possible to achieve an integral understanding of mission appropriate to the reality of life in Asia. To quote Tan (2014, 28f):

Hence, the *missio inter gentes* paradigm recognizes that, while the witnessing of the Good News of Jesus is an important dimension of mission, in practice this witnessing is exemplified in the values of friendship and trust, relationality and relationship-building, dialogue and consensus, as well as solidarity and orthopathy as constitutive elements of the task of Christian mission in Asia.

The participants in the Fifth Plenary Assembly in Nairobi found Jonathan Tan’s presentation very inspiring in an age in which mission can no longer be understood to mean that missionaries are despatched from the countries of the local churches in the northern hemisphere to evangelise people living in the southern hemisphere. A global, polycentric missionary dynamic has long been in place in which reciprocal relations contribute to an intercultural understanding of mission. The missiologists gathered in Nairobi regarded Jonathan Tan’s synthesis of orthodoxy, orthopraxy and orthopathy as an instrument which lays the ground for a differentiated perception of the reality of mission in the post-colonial era which is ultimately rooted in a relational understanding of mission (Vellguth 2017, 190-195). Some participants remarked that *missio inter gentes* implies an understanding of mission which is both in keeping with the times and forward looking and in which the current post-colonial discourse can contribute to further terminological precision (Luber 260). Looking back at Jonathan Tan’s presentation, Markus Luber (257) writes:

In a global perspective the mission paradigm requires a redetermination of the relationship between the local churches. Emphatic solidarity is manifested here in cooperation rooted

in partnership, perceives the mutual dependence involved and replaces paternalistic patterns of behaviour which come about as a result of financial strength or a supposed advance in tradition. The central concept in this vision is *koinonia*.

The conference in Nairobi was also attended by the Archbishop of Manila, Cardinal Luis Antonio Tagle, who dealt in his contribution with the Bishops' Synod on re-evangelisation and highlighted the impetus the Synod had given to *missio inter gentes*. Tagle stressed the importance of a narrative theology which incorporates one's own history, the history of others and, in particular, the histories of the poor and marginalised (Goldman 2015, 554). Other aspects taken up by the participants in the Fifth Plenary Assembly were matters relating to dialogue, changes in the global religious map and questions of migration. There was also discussion of what topics should be the focus of missiological reflection in the future.

Andrew Recepción (Philippines) was confirmed as IACM President. The other members of the newly elected Board were Nzenizi Lucie Mboma (Vice-president), Francis Vincent Anthony (Executive Secretary) and Kevin Hanlon (Treasurer). Godefroid Manunga-Lukokisa (Africa), Michael Sebastian (Asia), Therese D'Orsa (Oceania), Franciszek Jablonski (Europe), Bernadeth Caero Bustillos (Latin America) and Nicanor Sarmiento Tupayupanqui (North America) were elected as regional representatives.

Sixth Plenary Assembly (Pattaya, Thailand) in 2017

The Sixth IACM Plenary Assembly was held from 10 to 15 July 2017 in Pattaya (Thailand). Sixty-six missiologists from a total of 18 countries on all continents devoted their attention to the document entitled "Christian Witness in a Multi-Religious World" (Csizar). The ecumenical mission document "Christian Witness in a Multi-Religious World – Recommendations for Conduct" (World Council of Churches; Vellguth 2015, 160-179), signed by representatives of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue, the World Council of Churches and the World Evangelical Alliance in 2011, can be seen as an "inner-Christian code of ethics for mission" (Troll 2011, 293-295). It makes clear what the nature of mission should be, particularly in respect of relations with other religions.

Six years after the ceremonial signing of this ecumenical mission document it was the focus of discussion at the IACM Plenary Assembly. First of all, Indunil Janakaratne Kodithuwakku Kankanamalage (2017, 13-19), Under-Secretary of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue, looked at the context and historical background of the ecumenical mission document, which can be seen as a response to conflicts in Sri Lanka and India triggered by conversions deemed to be "unethical" (Prior 2017, 321). Kankanamalage described the controversy over conversions in Sri Lanka in the early 1990s as well as the disputes relating to the anti-conversion laws passed in the Indian state of Tamil Nadu in 2002, which were repealed two years later

after being abused as an instrument in personal quarrels. He dealt in detail with the discussion process and development of the mission document “Christian Witness in a Multi-Religious World – Recommendations for Conduct”. It all began in 2003 and led in June 2011 to the signing of the document by Jean-Louis Pierre Tauran (President of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue), Geoff Tunnicliffe (World Evangelical Alliance) and Olav Fykse Tveit (General Secretary of the World Council of Churches) (Vellguth 2014; 2015). Kankanamalage pointed out, however, that the conversion controversy was more than just a religious issue: “Social, cultural and economic factors are also involved, since in the case of Christians, for example, conversion facilitates social advancement, intra-caste mobility and fair treatment.” Kankanamalage (2017, 18) said that conversions in Asia were often accompanied by painful memories of colonial oppression, church expansion and political manipulation. A code of conduct for church missionary work was therefore all the more important. He praised the document for the considerable influence it had exerted on Christian mission throughout the world, saying that the reservations and problems associated with Christian witness had been discussed in an ecumenical and interreligious context when the mission document was drawn up.

Klaus Krämer (2017, 20-25), President of *missio Aachen*, examined the limits to Christian witness in religious, cultural and social contexts. He looked at the structure of the document “Christian Witness in a Multi-Religious World – Recommendations for Conduct” which begins by setting out the “basis” for an understanding of mission, goes on to describe twelve “principles” of Christian mission and concludes by formulating several “recommendations”. “The normative exemplary character of Jesus’ proclamation means that, whenever Christians engage in inappropriate methods of missionary work, they cast a shadow on or ‘betray’ the Gospel itself as a message of joy and liberation” (Krämer 2017, 21), said Krämer (2017, 22) in a reference to incorrect conduct in the missionary activities of the Church. He pointed to the contextual nature of Christian mission and described the contexts as providing “exciting challenges”. He was talking here about social, cultural and religious contexts and – in an indirect reference to the triple dialogue of the FABC – made it clear that Christian mission today must be conceived of as a dialogue. “The dialogue paradigm matches the way in which God presents himself to human beings. The whole of salvation history can thus be seen as a dialogue of salvation between God and human beings which begins with the Exodus event and culminates in the saving action of God in Jesus Christ.” (Krämer 2017, 24). Krämer (2017, 25) emphasised that witness to the Christian faith must take place in the form of dialogue, since man’s relationship with God was structured in the form of a dialogue. He did not regard this as connoting any fundamental renunciation of the truth to which the Christian faith lays claim in the self-revelation of God in Jesus Christ. However, this claim should not be asserted in any authoritarian way, he said, but should rather be incorporated in the dialogue through the bearing of witness. Finally, he argued that, following the signing of the ecumenical missionary document

Christian Witness in a Multi-Religious World – Recommendations for Conduct” it was important not to leave matters there, but to engage in dialogue with other religious communities “in order to make a contribution towards peaceful coexistence between people of different religions and cultures in our multi-religious world.

Francis-Vincent Anthony (2017, 26-32) then examined the causes, prevention and resolution of religious conflicts in India. In doing so he made reference to two empirical studies carried out in India’s multi-religious environment (Anthony, Hermans, Sterkens; Amalodoss). In his presentation he dealt with religious factors which exert an influence on religious conflicts and described possibilities of both conflict prevention and conflict resolution through Christian witness. Gennie Khury, representing the United Nations High Commission for Refugees, concentrated on the conflict situation facing refugees and highlighted the specific vulnerability of women (Prior 2017, 2-3, 321-328, 326-327). Khury made it clear that, as a result of conflicts and cultural barriers, woman often have no access to the public space and that reconciliation processes are mostly male-dominated. In view of conflicts and violence – not only in Asia – she argued in favour of gender sensitivity, gender justice and gender equality as an essential element of reconciliation processes.

Parallel to the plenary presentations at this IACM conference discussions were again held in various thematic groups. In addition, the participants from the various continents gathered for continental meetings. Looking back on the presentations and discussions in Pattaya, John Prior (2017, 2-3, 321-328, 326-328) noted:

[...] the sixth IACM conference called us to re-invent ourselves as practical missionaries and as academic scholars engaged in mission. We need to develop skills for dialogue, and to witness to our faith with an openness to others. The plenary papers, panel and plenary discussions provide us with much material with which we can re-read our experience and so face the future as listeners and learners with a stronger sense of history. Key terms emerged in our sharing such as advocacy, empowerment and awareness building.

Crucial elements of the IACM plenary assemblies are not just the thematic focus chosen and the discussions among experts, but also the atmosphere and, equally as important, the choice of conference venue. The Sixth IACM Plenary Assembly, for example, was held at a Redemptorist-run institution in Pattaya where many physically handicapped people are employed and this naturally had an influence on the character of the mission conference. Following the Plenary Assembly in Thailand Patrick McInerney wrote:

[...] We have been immersed in this living parable of mission, where the physically-challenged witness to the attitudes and dispositions we ourselves need as Christian witnesses in a multi-religious and multi-cultural world. Facing an unprecedented situation of communal conflict and ecological and environmental destruction, we are being called in “bold humility” (David Bosch) to re-imagine Christian witness as strangers in another’s home and be open to embrace a new paradigm of mission.

Wojciech Kluj was elected as the IACM President. The Executive Board members elected at the Plenary Assembly also included Markus Lubber (Vice-president), Rocco Viviano (Executive Secretary) and Kevin Hanlon (Treasurer). Frederick Tusin-gire (Africa), Antonio Marqueses (Asia), Therese D’Orsa (Oceania) and Bryan Lobo (Europe) were elected as regional representatives. Kevin Hanlon declared his willingness to serve as a liaison officer for Latin America and North America.

Conclusion

The Seventh Plenary Assembly of the International Association of Catholic Missiologists will probably be held in Europe. Along with the challenge of finding a theme for the assembly which tackles the key missiological issues and challenges of the present, it will need to address the issue of revitalising the IACM. The continental networks, in particular, must be strengthened and their mutual contacts intensified. A meeting of the European continental group (in cooperation with the European continental group of the International Association for Mission Studies – IAMS) is planned for 23 to 27 August 2019 in Sankt Augustin (Germany). It would be helpful if the continental networks were to organise meetings in between the IACM plenary assemblies, at which missiological issues can be discussed at continental level, projects⁴ or cooperation schemes initiated and contextual impetus provided for the forthcoming IACM plenary assemblies. It was noticeable at the meetings of the continental groups at the Sixth Plenary Assembly in Pattaya that there was no gathering of the Latin American continental groups. The last plenary assembly was also attended by only a handful of African missiologists. As regards the future of the IACM, special emphasis must be given to revitalising the continental groups as well as to more intensive networking between the IACM and the missiologists and missiological institutions on the South American and African continents.

Bibliography

- Amaladoss, Michael. Ed. *Taming the violent. Narratives of conflict resolutions* Chennai: IDCRC Publications, IDCRC, Loyola College, 2010.
- Anthony, Francis-Vincent. Hermans, Chris. Sterkens, Carl. *Religion and conflict attribution. An empirical study of the religious meaning system of Christian, Muslim and Hindu students in Tamil Nadu, India*. Leiden–Boston: Brill, 2014.
- Anthony, Francis-Vincent. “Religiöse Konflikte in Indien. Ursachen, Verhütung und Bewältigung.” *Forum Weltkirche* 136.6 (2017): 26-32.
- Benedict XVI. “Encyclical *Deus caritas est.*” 1. 98 *Acta Apostolica Sedes* (2006): 217-218.

⁴ Wojciech Kluj, Klaus Vellguth and Frans Wijzen have recently taken the initiative at the European level of publishing a ‘European Handbook of Catholic Missiology’ (working title) in cooperation with the IACM and the Nijmegen Institute for Mission Studies.

- Buono, Giuseppe. Pelosi, Patrizia. "Bioethics and a New Missiological Language", *Sharing Diversity in Missiological Research and Education*. Eds. Stanislaus Lazar, John F. Gorski. Pune: ISPCK, 2006. 113-128.
- Csiszar, Klara A. "IACM Konferenz in Pattaya/ Thailand." Accessed September 29th 2018. <https://iwm.sankt-georgen.de/iacm-konferenz-in-pattaya-thailand/>
- Goldman, Gerard. "Missio Inter Gentes. Desafios y Oportunidades." *Misiones Extranjeras* (2015): 550-558.
- IACM Synthesis Committee. "Fourth IACM Conference, 27 July – 2 August 2010." *The Japan Mission Journal* 64.4 (2010): 237-240.
- International Association of Catholic Missiologists [IACM]. *Fourth Plenary Assembly Report (31 July 2010 (9:00-13:00))*. Tagatay: unpublished document, 4-5.
- International Association of Catholic Missiologists [IACM]. *Secretary General's Report, Synthesis of the Board Meeting – Rome – 7th to 11th November 2011*. Rome: unpublished document, 3-4.
- International Association of Catholic Missiologists. *IACM 2007-2010*. unpublished document, 1-2.
- Kankanamalage, Indunil Janakaratne Kodithuwakku. "Das christliche Zeugnis in einer multireligiösen Welt Kontext und historischer Hintergrund des Dokuments." *Forum Weltkirche* 136.6 (2017): 13-19.
- Karotemprel, Sebastian. Puthenpurakal, Joseph. Fernandez, Francis. Eds. *Promoting Mission Studies: The Role of Missiological Institutes*, Shilong: Vendrame Institute Publications, 2000.
- Krämer, Klaus. "Mission im Dialog. Grenzen des christlichen Zeugnisses in religiösen, kulturellen und sozialen Kontexten." *Forum Weltkirche* 136 (2017): 6-25.
- Kroeger, James H. "Witnessing to the Word in the World. 2007 IACM Plenary Assembly – Reflective Overview." *Verbum SVD* 48.4 (2007): 459-463.
- López Hernández, Eleazar. "Dialogue between the Church and the Indigenous World." *Sharing Diversity in Missiological Research and Education*. Eds. Stanislaus Lazar, John F. Gorski. Pune: ISPCK, 2006. 66-82.
- Luber, Markus. "Missio inter gentes und Evangelii gaudium." *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 98.3-4 (2014): 254-268.
- Mattam, Joseph. "The Message of Jesus and Our Customary Theological Language." *Sharing Diversity in Missiological Research and Education*. Eds. Stanislaus Lazar, John F. Gorski. Pune: ISPCK, 2006. 37-56.
- McInerney, Patrick. "Christian Witness in a Multi-Religious World." Accessed September 29th 2018. <http://columbanird.org/christian-witness-in-a-multi-religious-world>
- Nadeau, Lance. "The Need for a Paschal Missionary. Theological Language during the HIV/AIDS Pandemic." *Sharing Diversity in Missiological Research and Education*. Eds. Stanislaus Lazar, John F. Gorski. Pune: ISPCK, 2006. 83-101.
- Noggler, Othmar. "Gedanken beziehungsweise Bericht zum IV. Kongress katholischer Missionswissenschaftler (International Association of Catholic Missiologists – IACM) Tagatay/Philippinen 27.7. bis 2.8.2010." *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 94.3-4 (2010): 357-361.
- Oborji, Francis. "International Association of Catholic Missiologists (IACM). First Plenary Assembly of IACM (Rome, 21 October 2000)". Accessed September 29th 2018. <http://www.mission-studies.org/archive/IACM/Files/iacm rpt.doc>
- Okure, Teresa. "The Diversity of Theological Language in the New Testament." *Sharing Diversity in Missiological Research and Education*. Eds. Stanislaus Lazar, John F. Gorski. Pune: ISPCK, 2006: 12-36.
- Prior, John. "Christian Witness in a Multi-Religious World. IACM Conference Synthesis. Pattaya, Thailand, 9-15 July 2017" *Verbum SVD* 58.2-3 (2017): 321-328.
- Prior, John. "International Association of Catholic Missiologists (IACM). Cochabamba, Bolivia, 29 September – 3 October 2004." *Chakana* 3.5 (2005): 154-158.

- Prior, John. "Language of Ritual and Rights in Eastern Indonesia." *Sharing Diversity in Missiological Research and Education*. Eds. Stanislaus Lazar, John F. Gorski. Pune: ISPCK, 2006. 136-150.
- Rostkowski, Marek. "Language as an Instrument of Inculturation According to the Teaching of the Church." *Sharing Diversity in Missiological Research and Education*. Eds. Stanislaus Lazar, John F. Gorski. Pune: ISPCK, 2006. 162-171.
- Roy, Bertrand. "*Compartir la diversidad*. Segunda asamblea general de la Asociación Internacional de Misionólogos Católicos (IACM) Cochabamba (Bolivia) 29 de septiembre al 3 de octubre 2004." *Misiones Extranjeras* 208 (2005b): 530-533.
- Roy, Bertrand. "Partager la diversité. Deuxième assemblée générale de l'IACM, Cochabamba, 29 sept-3 oct 2004." *Spiritus* 45.178 (2005a): 97-100.
- Shirokov, Sergei, "The Language of Icon as Object of Missiological Research and Means of Intercultural Communication." *Sharing Diversity in Missiological Research and Education*. Eds. Stanislaus Lazar, John F. Gorski. Pune: ISPCK, 2006. 57-65.
- Solivan, Samuel. *Orthopathos. Prolegomenon for all North American Hispanic Theology*. New York: Union Theological Seminary, 1993.
- Stanislaus, Lazar, Gorski, John F. "Introduction." *Sharing Diversity in Missiological Research and Education*. Eds. Stanislaus Lazar, John F. Gorski. Pune: ISPCK, 2006: ix-xiv.
- Stanislaus, Lazar. "Fourth IACM Conference, 27 July – 2 August 2010." *International Bulletin of Missionary Research* 35.1 (2011): 38-39.
- Tan, Jonathan Y. *Mission Among The Peoples – The Future of Christian Mission in Asia*. Maryknoll: Orbis Books, 2014.
- Troll, Christian. Schirmmacher, Thomas. „Der innerchristliche Ethikkodex für Mission: Eine Einführung." *Materialdienst der EZW, Berlin* 74.8 (2011): 293-295.
- Vatican Council II. „Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes*. (7.12.1965)." *Acta Apostolica Sedes* 58 (1966): 1025-1115. (GS)
- Vellguth, Klaus. "MissionRespekt. Der ökumenische Verhaltenskodex zum christlichen Zeugnis in einer multireligiösen Welt und seine Rezeption in Deutschland." *Verbum SVD* 55.1-2 (2015): 160-179.
- Vellguth, Klaus. "MissionRespekt. Ökumenischer Kongress zum christlichen Zeugnis in einer multireligiösen Welt." *Pastoralblatt* 66.12 (2014): 367-371.
- Vellguth, Klaus. "Relationale Missionswissenschaft. Wenn Mission dazwischen kommt." *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 101.1-2 (2017): 190-195.
- World Council of Churches. *Christian Witness in a Multi-Religious World. Recommendations for Conduct, 28 June 2011*. Accessed September 29th 2018. <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/christian-identity-in-pluralistic-societies/christian-witness-in-a-multi-religious-world>
- Zengarini, Gabriela. "My Search for a Theological Language that Starts with the Lived Experience of Women." *Sharing Diversity in Missiological Research and Education*. Eds. Stanislaus Lazar, John F. Gorski. Pune: ISPCK, 2006. 151-161.

KLAUS VELLGUTH (born July 8, 1965) is a German theologian. He works in the field of pastoral theology, religious education and mission science. Vellguth is a professor of mission science at the Faculty of Philosophy and Theology Vallendar, Director of the Institute of Missionary Science and Head of the "Scoreboard for Pastoral Care".

Poprzednie tomy wydawnictwa

- I. ROCZNIKI ZWIĄZKU AKADEMICKICH KÓŁ MISYJNYCH W POLSCE
Czasopismo roczne poświęcone zagadnieniom misjologii.
Red. Stefan Abt, Julian Ćwirko-Godycki. Poznań 1928 ss. 268.
- II. ROCZNIKI ZWIĄZKU AKADEMICKICH KÓŁ MISYJNYCH W POLSCE
Czasopismo roczne poświęcone zagadnieniom misjologii
Red. Stefan Abt, Kazimierz Schwarz. Poznań 1929 ss. 250.
- III. ROCZNIKI ZWIĄZKU AKADEMICKICH KÓŁ MISYJNYCH W POLSCE
Czasopismo roczne poświęcone zagadnieniom misjologii
Red. Zygmunt Ołyński, Wanda Błęńska. Poznań 1930/31 ss. 336.
- IV. ROCZNIKI ZWIĄZKU AKADEMICKICH KÓŁ MISYJNYCH W POLSCE
Czasopismo roczne poświęcone zagadnieniom misjologii
Red. Wanda Błęńska. Poznań 1931/32 ss. 331.
- V. ANNALES MISSIOLOGICAE. ROCZNIKI MISJOLOGICZNE
Czasopismo roczne poświęcone zagadnieniom misjowiedzy
Red. Kazimierz Kapitańczyk, Wanda Błęńska. Poznań 1932/33 ss. 399.
- VI. ANNALES MISSIOLOGICAE. ROCZNIKI MISJOLOGICZNE
Czasopismo roczne poświęcone zagadnieniom misjowiedzy
Red. Wanda Błęńska. Poznań 1934 ss. 333.
- VII. ANNALES MISSIOLOGICAE. ROCZNIKI MISJOLOGICZNE
Czasopismo roczne poświęcone zagadnieniom misjowiedzy
Red. Kazimierz Kowalski. Poznań 1935 ss. 462.
- VIII. ANNALES MISSIOLOGICAE. ROCZNIKI MISJOLOGICZNE
Czasopismo roczne poświęcone zagadnieniom misjowiedzy
Red. Kazimierz Kowalski. Poznań 1936 ss. 285.
- IX. ANNALES MISSIOLOGICAE. ROCZNIKI MISJOLOGICZNE
Czasopismo roczne poświęcone zagadnieniom misjowiedzy
Red. Kazimierz Kowalski, Leon Koczy. Poznań 1937 ss. 485.
- X. ANNALES MISSIOLOGICAE. ROCZNIKI MISJOLOGICZNE
Czasopismo roczne poświęcone zagadnieniom misjowiedzy
Red. Kazimierz Kowalski, Leon Koczy. Poznań 1938 ss. 292.

XI. ANNALES MISSIOLOGICAE POSNANIENSES

Red. Ambroży Andrzejak, Feliks Lenort. Poznań 2000 ss. 384.

XII. ANNALES MISSIOLOGICAE POSNANIENSES

Red. Ambroży Andrzejak, Feliks Lenort. Poznań 2001 ss. 416.

XIII. ANNALES MISSIOLOGICI POSNANIENSES

Red. Ambroży Andrzejak, Wojciech Kluj, Feliks Lenort. Poznań 2003 ss. 320.

XIV. ANNALES MISSIOLOGICI POSNANIENSES

Red. Ambroży Andrzejak, Wojciech Kluj. Poznań 2004 ss. 320.

XV. ANNALES MISSIOLOGICI POSNANIENSES

Red. Ambroży Andrzejak, Wojciech Kluj, Feliks Lenort. Poznań 2006 ss. 321.

XVI. ANNALES MISSIOLOGICI POSNANIENSES

Red. Ambroży Andrzejak, Wojciech Kluj, Feliks Lenort, Kinga Puchała,
Jan Szpet. Poznań 2008 ss. 278.

XVII. ANNALES MISSIOLOGICI POSNANIENSES

Red. Ambroży Andrzejak, Wojciech Kluj, Feliks Lenort, Kinga Puchała,
Jan Szpet. Poznań 2010 ss. 278.

XVIII. ANNALES MISSIOLOGICI POSNANIENSES

Red. Ambroży Andrzejak, Wojciech Kluj, Feliks Lenort, Kinga Puchała,
Jan Szpet. Poznań 2012 ss. 356.

XIX. ANNALES MISSIOLOGICI POSNANIENSES

Red. Paweł Zając, Poznań 2014 ss. 280.

XX. ANNALES MISSIOLOGICI POSNANIENSES

Red. Paweł Zając, Poznań 2015 ss. 286

XXI. ANNALES MISSIOLOGICI POSNANIENSES

Red. Paweł Zając, Poznań 2016 ss. 252

XXII. ANNALES MISSIOLOGICI POSNANIENSES

Red. Piotr Piasecki, Poznań 2017 ss. 184