

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 wahaniach – 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 24
2019



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. prof. UAM dr hab. Andrzej Pryba, ks. prof. UAM dr hab. Paweł Wygralak – przewodniczący

Redaktor naczelny

o. dr hab. Piotr Piasecki OMI, prof. UAM
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. 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. prof. UAM dr hab. Paweł Zając OMI (UAM, Poznań)
dr Katarzyna Anna Mich (UKSW, Warszawa)

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 2019

ks. dr hab. Grzegorz Chojnacki, prof. US; o. dr hab. Wojciech Kluj OMI, prof. UKSW;
o. dr hab. Tomasz Szyszka SVD, prof. UKSW; ks. dr hab. Stanisław Zarzycki SAC, prof. KUL

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

TOMASZ SZYSZKA

Zarys historii ewangelizacji Meksyku od XVI do XVII wieku 7

MARTA SIENKIEWICZ

Duch Ameryki Łacińskiej nadzieją dla (nie)chrześcijańskiej Europy 31

GRZEGORZ ADAMIAK

Kościół katolicki na Islandii do roku 1264 41

JUSTYNA PYZ

Roberto de Nobili SJ i misja w Maduraju w latach 1606-1656 59

ZOFIA KACZMAREK

Misyjny wymiar duchowości Świętej Teresy od Dzieciątka Jezus 75

PETER C. PHAN

Nauczanie misjologii w świecie chrześcijańskim i dla niego. Treść i metoda 85

MAGDALENA RZYM

Dialog czy misja? Dokumenty misyjne Kościoła wobec dialogu międzyreligijnego 101

JUSTYNA SPRUTTA

Wątki misyjne w nowożytnej ikonografii Świętego Franciszka Ksawerego
(w wybranych dziełach sztuki) 119

MISSIONARIA BIBLIOGRAPHICA SELECTA 135

Ferdinando Moggi (1684-1761): architetto e gesuita fiorentino in Cina. Convegno internazionale di studi a cura di Francesco Vossilla e Luigi Zangheri. Accademia delle Arti del Disegno, Firenze, 13 febbraio 2017. Atti a cura di Stefano U. BALDASSARRI, Carlo CINELLI, Giuseppe DE JULIIS, Francesco VOSSILLA. Firenze, Angelo Pontecorboli Editore, 2018, ss. 270. (Robert Danieluk SJ) 137

Sancian als Tor nach China: Kaspar Castners Bericht über das Grab des Heiligen Franz Xaver. Sancian, Gate to China: Kaspar Castner's Account of the Grave of Saint Francis Xavier. Editors Thierry MEYNARD, Gerd TREFFER. Regensburg, Schnell & Steiner, 2019 (*Jesuitica. Quellen und Studien zu Geschichte, Kunst und Literatur der Gesellschaft Jesu im deutschsprachigen Raum.* Herausgegeben von Julius OSWALD SJ, Veronika LUKAS, Claudia WIENER, Ruprecht WIMMER. Bd. 24) (Robert Danieluk SJ) 141

TOMASZ SZYSZKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Wydział Teologiczny

Zarys historii ewangelizacji Meksyku od XVI do XVII wieku

Historia ewangelizacji Nowej Hiszpanii okresu kolonialnego jest niezwykle bogata we frapującą i wielopłaszczyznową sekwencję różnorodnych wydarzeń. Misjonarze, którzy przybyli na ziemię azteckie w trzeciej dekadzie XVI w., zostali skonfrontowani z wieloma nowymi wyzwaniem, z jakimi nie mieli do czynienia w basenie Morza Karaibskiego w poprzednich trzech dekadach. Konkwista imperium azteckiego, dokonana przez grupę Hiszpanów pod wodzą Hernána Cortésa w latach dwudziestych XVI w., stworzyła bowiem możliwości pracy ewangelizacyjnej na nowym obszarze. Wysoko rozwinięta kultura aztecka, w tym rozmaite formy religijności autochtonicznej, były dla Europejczyków wielkim zaskoczeniem, ponieważ do tej pory na Karaibach mieli oni do czynienia jedynie z ludami o raczej niskim poziomie kultury materialnej i duchowej. Tym samym misjonarze stanęli przed trudnym zadaniem, jakim było wypracowanie i zastosowanie nowych, odmiennych form i metod pracy misyjnej.

Celem niniejszego artykułu, syntetycznie przedstawiającego ewangelizację Meksyku w XVI i XVII w., jest próba podważenia powszechnie powielanej opinii, że Meksyk w wieku XVI to tylko krwawa konkwista, oraz przeświadczenia, że ewangelizacja polegała jedynie na legitymizowaniu nieetycznych dążeń Korony Hiszpańskiej. To właśnie głównie zakonnicy, jako jedni z nielicznych, piętnowali naganne zachowania Hiszpanów.

Misyjny zapał zakonników był wystarczającym motywem do podejmowania trudu nauki języków i opracowywania pomocy katechetycznych, liturgicznych oraz homiletycznych w językach indiańskich. Skłaniał misjonarzy do zakładania wiosek misyjnych, w tym *pueblos-hospitales*, czy też do prowadzenia szkół i zajmowania się edukacją, krzewienia nowych form pracy na roli i stosowania nowych technologii (Galmés 615-622). Wysiłki ewangelizacyjne

obejmowały również takie zakresy jak: architekturę, sztukę, muzykę, medycynę, geografę, kartografię, etnografię itd. Stąd też trafna wydaje się myśl Andrzeja Dembicza, że należałoby zwrócić uwagę na „ogromną intensywność produkcji intelektualnej”, przypadającą na ten okres, oraz na „teksty, które wprawdzie nie zrywały całkowicie z tradycją dotychczasowego interpretowania świata, ale które budowały jego nową wizję” (Dembicz 62).

Spoglądając na zaangażowanie misyjne i ewangelizacyjne misjonarzy franciszkańskich, dominikańskich, jezuickich oraz innych, trudno nie zauważyć, że ich działalność zawsze była wielopłaszczyznowa (Velásquez García 295-296). Przygotowywali Indian do przyjęcia wiary chrześcijańskiej, a w konsekwencji do życia opartego na zasadach wiary i kultury chrześcijańskiej. Nie chodziło jednak wyłącznie o zbawienie dusz w wymiarze duchowym. Już wówczas podejmowano bowiem efektywne próby realizacji tego, co współcześnie określane jest jako *promocja ludzka* lub *ewangelizacja integracyjna*.

1. Kontekst polityczno-społeczny początków ewangelizacji Meksyku

Podbój Imperium Azteckiego, dokonany przez hiszpańskich konkwistadorów w latach dwudziestych XVI w., oznaczał siłowe podporządkowanie tych ziem interesom Korony Hiszpańskiej. Po bitwie o Tlaxcala (przeciwko Xicohtécatl) w 1519 r. i po innych licznych potyczkach oraz zdobyciu miasta Tenochtitlán, w tym pojmaniu władcy Montezumy II, Hiszpanie przystąpili do umacniania swojego panowania na owym obszarze. Tym samym tamtejsze ludy, współtworzące dotychczasowe Trójprzymierze Azteckie, zmuszone zostały do zaakceptowania nowego porządku społeczno-kulturowego według wzorców hiszpańskich (Grzybowski 15-16; Coe 84-150).

Na przestrzeni kilku dekad Hiszpanie zdołali nie tylko podbić ten olbrzymi obszar, ale i położyć fundamenty pod struktury administracji państwowej i kościelnej (Milhou 784-786, 781-792; Morales Valerio 1992d, 92-95; Alvear Acevedo 79-81). W 1535 r. powstało wicekrólestwo Nowej Hiszpanii z siedzibą w mieście Meksyk, które w następnych dekadach podlegało kolejnym zmianom administracyjnym (Velásquez García 270-271). Pierwsza archidiecezja na tym obszarze została powołana do życia w 1547 r., co w praktyce oznaczało usamodzielnienie się istniejących w Ameryce Środkowej diecezji od metropolii w Sewilli. Funkcjonowały już bowiem na tym obszarze diecezje z siedzibą w Tlaxcala (1525), mieście Meksyk (1526, od 1547 archidiecezja), Oaxaca (1535), Michoacán (1536) i Chiapas (1539). Nieco później powstały diecezje w Guadalajara (1548) i na Jukatanie (1561). We wszystkich ośrodkach miejskich, w których mieszkała ludność pochodzenia hiszpańskiego, funkcjonowały parafie, natomiast na obszarach zasiedlanych przez ludność

autochtoniczną dzieło chrystianizacji było realizowane na bazie *doctrinas* oraz wiosek misyjnych, które z biegiem czasu przekształcano w parafie. Pod koniec XVI w. w Meksyku funkcjonowały 474 parafie.

Tak szybki rozwój struktur kościelnych był możliwy dzięki polityce Korony Hiszpańskiej, w myśl której konsekwentne rozwijanie struktur administracyjnych w Nowym Świecie miało na celu nie tylko podbicie tych ziem, ale również programowe ich zagospodarowanie. Istotnym impulsem stała się bulla papieska *Exponi nobis* z 1522 r., ponieważ wydatnie motywowała Koronę Hiszpańską do dynamicznego współtworzenia struktur kościelnych w Meksyku. Stąd też Korona, zgodnie z zasadami patronatu królewskiego, poczuwała się do obowiązku prowadzenia działalności misyjnej i tworzenia struktur kościelnych na odkrywanych ziemiach, aczkolwiek realizacja tego zadania była w znacznym stopniu podporządkowana interesom Korony (Velásquez García 216-217). Fundusze przeznaczone na dzieło chrystianizacji Nowej Hiszpanii pozwalały na wysyłanie z Europy coraz większej liczby zakonników (franciszkanów, dominikanów, augustianów, jezuitów) i zakładanie klasztorów, ośrodków misyjnych, których celem było nawracanie Indian oraz ich dalsza ewangelizacja. Jednak misjonarze skierowani do pracy w Nowym Świecie, mający jak najbardziej motywację religijną (pełnienie woli Boga, wprowadzanie Bożego porządku, głoszenie Słowa Bożego itd.), byli nosicielami ówczesnej europejskiej myśli teologicznej. Jednocześnie pozostawali świadomi tego, że są zobowiązani do wypełniania zadań wskazywanych przez administrację Korony Hiszpańskiej.

Podporządkowywane w XVI w. władzy Korony kolejne obszary Nowej Hiszpanii stawały się dla misjonarzy terenami, które należało zagospodarować, wprowadzając nowe prawa i zwyczaje oraz europejskie normy i chrześcijańskie tradycje. Tym samym misjonarze musieli sprostać trudnemu zadaniu, jakim była adekwatna realizacja polityki Korony oraz właściwe zastosowanie norm nauczania kościelnego, przy jednoczesnym uwzględnieniu nowości płynących z nowego kontekstu społeczno-kulturowego. Jednym z poważnych, ówczesnych dylematów misjonarzy była kwestia tzw. wojny sprawiedliwej, czyli możliwości jakoby zgodnego z prawem zmuszania Indian przez Hiszpanów do niewolniczej pracy w kopalniach i na plantacjach. Pejoratywne określenia Indian z tamtego okresu (barbarzyńcy, poganie, bezbożni, bezrozumni, nierozgarnięci, prymitywni itd.), używane w oficjalnych dokumentach i listach wysyłanych do Hiszpanii, miały na celu ich całkowite zdyskredytowanie w oczach króla i urzędników królewskich, aby tym samym można było usprawiedliwić własne, nieetyczne i niezgodne z ówczesnym prawem postępowanie. Tak agresywna i nieprzejednana postawa Hiszpanów wobec społeczności indiańskich w Meksyku skutkowałą bezwzględnością Indian broniących własnej godności i swoich posiadłości (Mendieta 39-48). Kościół nie był jedynie

biernym obserwatorem wydarzeń, ale poszukiwał środków, by zwrócić uwagę na aspekt etyczny. Misjonarze stawiali sobie bowiem pytanie, jak ewangelizować oraz jak nie dopuścić do szerzenia się niesprawiedliwości społecznej w odniesieniu do ludności autochtonicznej (Bey 121-124).

Na uwagę w tym kontekście zasługują niektórzy ordynariusze z Nowej Hiszpanii z pierwszej połowy XVI w. Dominikanin Julián Garcés, który pracował w Meksyku od roku 1527, został pierwszym biskupem w Oaxaca. To właśnie on, widząc niesprawiedliwe traktowanie Indian, naciskał na papieża Pawła III, aby ten wydał dokument regulujący kwestię wolności Indian. Jego starania zaowocowały ogłoszeniem w roku 1537 bulli *Sublimis Deus*. Innym znanym biskupem był franciszkanin Juan de Zumárraga (1528-1548) z Meksyku, związany nie tylko z wydarzeniami w Guadalupe w 1531 r., ale też z kwestiami czynnej ochrony Indian (Bey 124-133, 136-141; Gómez Canedo 246-250; Chávez 2010, 59-63), założeniem uniwersytetu, sprowadzeniem pierwszej drukarni do Nowego Świata czy też otwarciem szkoły dla indiańskich dziewcząt (Martín Rivera 108-110; Alvear Acevedo 132-134). Kolejnym wybitnym biskupem był dominikanin Bartolomé de las Casas z Chiapas, który sakrę biskupią otrzymał w roku 1543. W swoim dziele, zatytułowanym *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem* (1537), zaprezentował pogląd na metody działalności misyjnej, podkreślając jej pokojowy charakter. Był tak mocno zaangażowany w ochronę i obronę Indian, że po trzech miesiącach przebywania w diecezji zmuszony został przez tamtejszych konkwistadorów i właścicieli ziemskich do jej opuszczenia.

Fundusze z patronatu królewskiego umożliwiały też budowę wielkich i bogato wyposażonych kościołów, ale i organizowanie systemu edukacyjnego na wszystkich poziomach – od szkół elementarnych po szkolnictwo wyższe (pierwszy uniwersytet królewski na prawach papieskich i królewskich w Meksyku powstał w 1551; Deslandres 626-627; Morales Valerio 1992c, 118-119; Saranyana i Antonaya 336-338; Gutiérrez Casillas 67-69) oraz dzieł charytatywnych (szpitali, przytułków). Zaangażowanie Korony Hiszpańskiej na tak wielu płaszczyznach wynikało z wypracowanej i przyjętej strategii, która bazowała na zasadzie cywilizowania (niecywilizowanych) oraz chrystianizowania (pogańskich) ludów autochtonicznych, czyli wprowadzania nowego ładu społecznego i nowej hierarchii wartości, natomiast wykonawcami tego projektu byli przeważnie zakonnicy i duchowni. Pod koniec XVI w. największym skupiskiem klasztorów stała się dolina Meksyku (24 konwenty), Puebla (25 konwentów) i Tlaxcala (12 konwentów) oraz Jukatan (16 konwentów) i Michoacán/Jalisco (ponad 30 konwentów; Milhou 830-835; Morales Valerio 1992d, 103-105; Gómez Canedo 636-640).

Pierwsze próby wprowadzenia chrześcijaństwa na obszarze Meksyku podejmowali zazwyczaj sami konkwistadorzy, na czele z Hernánem Cortésem.

Jak wynika z zapisków ówczesnych kronikarzy, ich działalność w tym zakresie przejawiała się głównie w bezwzględnym niszczeniu autochtonicznych miejsc kultu religijnego. W tym celu wdrapywano się na piramidy, aby spektakularnie zniszczyć idole i zmusić ludność do zaprzestania dotychczasowych praktyk religijnych pod groźbą surowych kar, ze śmiercią włącznie (Cortés 46-48). Wydaje się zatem, że zupełnie chybiona jest próba określenia H. Cortésa jako „misjonarza Meksyku”. Był on bowiem jedynie hiszpańskim konkwistadorem, dla którego wiara chrześcijańska nie stanowiła czegoś obcego.

Jest niezaprzeczalnym faktem, że w grupie pierwszych konkwistadorów Meksyku znajdował się duchowny (ks. Juan Díaz Nuñez); nieco później dołączyli mercedariusze (o. Bartolomé de Olmedo i o. Juan de las Varillas) oraz franciszkanie (o. Pedro Melgarejo i o. Diego Altamirano). Mieli oni przede wszystkim zapewnić opiekę duchową Hiszpanom. Nie podejmowali żadnych poważnych wysiłków nawracania Indian, poza próbami nauczania napotkanych autochtonów podstawowych modlitw chrześcijańskich. Na rozpoczęcie systematycznej i metodycznej ewangelizacji Meksyku nie trzeba było jednak długo czekać. Przybycie pierwszych misjonarzy franciszkańskich i dominikańskich do Nowej Hiszpanii zapoczątkowało zaskakująco dynamicznie rozwijające się dzieło chrystianizacji tego obszaru.

2. Zasady zaangażowania ewangelizacyjnego według norm zakonnych i synodalnych

Pierwszą grupę misjonarzy stanowili trzej flamandzcy franciszkanie, którzy przybyli do Meksyku w sierpniu 1523 r. i osiedli się w Texcoco, podejmując trud nauki języka *nahuatl* (Val 239-240). Jednym z nich był o. Pedro de Gante (1478-1572), inicjator i współtwórca pierwszego katechizmu obrazkowego (*catecismos pictográficos*; Duran 113-144), nawiązującego do kodeksów azteckich.

Po upływie roku przybyła kolejna grupa franciszkanów, tzw. 12 apostołów Meksyku (Gómez Canedo 147-150). Był to franciszkański projekt ewangelizacyjny, odwołujący się do żywych wówczas na Półwyspie Iberyjskim tendencji mesjanistycznych, a tym samym dążenie do wypracowania zupełnie nowych kryteriów i zasad pracy ewangelizacyjnej, mających na celu stworzenie prekursorskich form „nowego chrześcijaństwa”. W praktyce dla samych franciszkanów oznaczało to: rygorystyczne praktykowanie ubóstwa, postępowanie według ewangelicznego radykalizmu (jeden z franciszkanów stwierdził, że świętość każdego misjonarza jest jak żywe kazanie zastępujące cuda, które odegrały ważną rolę w Kościele pierwotnym; Mendieta 250-251), praktykowanie wędrownego przepowiadania oraz nawracanie Indian bez wsparcia

konkwistadorów (bez stosowania przemocy oraz siłowej perswazji), rozwijanie działalności ewangelizacyjnej bez wikłania się w zależności finansowe od aparatu kolonialnego, uwzględnienie lokalnych języków (*nahuatl*) oraz lokalnych elementów kulturowych niebędących w sprzeczności z wartościami chrześcijańskimi (konsekwentne krzewienie kultury chrześcijańskiej). Idealistycznie zakładano, że realizacja powyższych norm przyczyni się do wypracowania i utrwalenia całkowicie nowej jakości praktykowania wiary chrześcijańskiej w ramach wspomnianego już „nowego chrześcijaństwa”, zupełnie odmiennego od tradycyjnych form europejskich (Bey 22-27). Na uwagę zasługuje fakt, że misjonarze franciszkańscy podejmowali próby stworzenia czegoś zupełnie nowatorskiego, aczkolwiek realia społeczno-polityczne Nowego Świata zweryfikowały pierwotne oczekiwania (Val 269-275). Pomimo niemal całkowitego fiaska owego projektu, pewne jego aspekty znalazły jednak odbicie w praktyce misyjnej franciszkanów. Postawa pierwszych misjonarzy jest przez niektórych współczesnych autorów określana jako na wskroś „indygenistyczna”, zaangażowana w dzieło ewangelizacji Indian, z uwzględnieniem konieczności posługiwania się miejscowymi językami, studiowania ich kultur, życia pośród ludności pochodzenia autochtonicznego (Gómez Canelo 295-304, 345-352; Chávez 2009, 183-184, 188-189, 201-203; Sahagún 9-13, 20-26).

Przybycie „12 apostołów Meksyku” oznaczało nie tylko wzmocnienie dotychczasowych skromnych sił ewangelizacyjnych, ale zarazem wskazywało na gotowość Korony Hiszpańskiej do konsekwentnego wypełnienia przyjętych obowiązków wynikających z patronatu królewskiego. Natomiast franciszkanie ze swojej strony aktywnie włączyli się nie tylko w ewangelizację Indian, ale również w budowanie infrastruktury misyjnej oraz zakładanie struktur kościelnych. W 1559 r., a więc niecałe cztery dekady od przybycia pierwszych franciszkanów, w Meksyku funkcjonowało 80 klasztorów i pracowało około 380 ojców oraz braci zakonnych (Alvear Acevedo 63), a pod koniec XVI w. istniało prawie 150 konwentów franciszkańskich.

W 1526 r. w Meksyku miała znaleźć się grupa 12 dominikanów, chociaż nie wszyscy, którzy wyruszyli z Europy, dotarli na miejsce (Medina 1992, 63-64). W roku 1559 pracowało w Meksyku już 210 ojców i braci, żyjących w 40 klasztorach. Świadectwem zaangażowania ewangelizacyjnego dominikanów w Nowej Hiszpanii są liczne monumentalne klasztory, które pełniły podobne funkcje, jak klasztory franciszkanów. Do franciszkanów i dominikanów dołączyło, w 1530 r., 12 mercedariuszy, natomiast w roku 1533 – siedmiu augustianów. Po 29 latach pracowało w Meksyku już 212 augustianów, którzy zajmowali się dziełem ewangelizacji, opierając się na 40 klasztorach. Misjonarze Towarzystwa Jezusowego przybyli na te tereny najpóźniej, bo dopiero w roku 1572.

Pomiędzy poszczególnymi zakonami zaczęły się dość szybko ujawniać znaczne różnice w podejściu do pracy misyjnej z ludnością autochtoniczną Meksyku. Franciszkanie żywili silne przeświadczenie, że Indianie mają mocno rozwinięty zmysł religijny i są na ogół otwarci na przyjęcie głoszonej im wiary chrześcijańskiej, o czym świadczyłyby tzw. masowe nawrócenia (Bey 46-50). W Meksyku bowiem po raz pierwszy misjonarze spotkali się ze zjawiskiem masowego zainteresowania chrześcijaństwem ze strony Indian. Tysiące Indian prosiło o chrzest i dopuszczenie do innych sakramentów, w tym sakramentu pokuty (Chávez 2010, 194-198). Z połowy XVI w. pochodzą zapiski kronikarskie, opisujące ogrom pracy ewangelizacyjnej. Franciszkanin znany jako Motolinia pisał, że według jego kalkulacji w latach 1521-1537 chrzest przyjęły co najmniej cztery miliony meksykańskich Indian. Inni zaś donosili w listach, że dziennie udzielali chrztu niemal 14 tysiącom Indian (Bey 326-327, 329-351). Dlatego franciszkanie rozważali już w pierwszych dekadach swojej obecności w Meksyku otwarcie seminarium duchownego na potrzeby przygotowania Indian do przyjęcia święceń, co jednak nie spotkało się z aprobatą władz kościelnych.

Dominikanie natomiast na bazie swoich doświadczeń i oczekiwań byli bardziej powściągliwi w pozytywnej ocenie gotowości Indian do przyjęcia i świadomego praktykowania wiary chrześcijańskiej. Powoływali się na liczne i trudne do wykorzenia zwyczaje o charakterze idolatrycznym i synkretycznym, praktykowane przez nowo ochrzczonych Indian (Gómez Canedo 81-87). Interesujący opis sporu pomiędzy franciszkanami a dominikanami oraz augustianami, dotyczącego dopuszczenia Indian do sakramentu chrztu świętego, pochodzi z roku 1535 (Bey 323-326).

Z biegiem czasu grupa misjonarzy w Meksyku była już na tyle liczna, że podejmowane różnorakie działania ewangelizacyjne wymagały usystematyzowania (Gutiérrez Casillas 61-64; Alvear Acevedo 87-91). Aby nadać większe znaczenie wysiłkom związanym z planowaniem i koordynacją działań misyjnych, od 1524 r. zaczęto organizować cyklicznie spotkania, tzw. *juntas mexicanas* (spotkania osób zaangażowanych w dzieło krzewienia wiary chrześcijańskiej; García y García 174-180; Martínez Ferrer i Alejos-Grau 93-101). Pierwsze tego typu spotkanie, znane jako *junta apostólica de México*, zgromadziło 14 franciszkanów, pięciu księży diecezjalnych oraz cztery osoby świeckie (w tym konkwistadora Hernána Cortésa). Na tych spotkaniach poszukiwano adekwatnych rozwiązań oraz omawiano liczne kwestie sporne, takie jak np. sposoby nauczania i ewangelizowania Indian (jak katechizować; jakie kryteria stosować przy dopuszczaniu Indian do sakramentów; jakim językiem się posługiwać; sensowność zakładania wiosek misyjnych), a także zagadnienia dotyczące wolności Indian (prawo do własności; wprowadzenie w życie tzw. Nowych Praw z 1542) oraz ich predyspozycji do pełnego przyjęcia wiary i ży-

cia według norm chrześcijańskich. W spotkaniach tych uczestniczyli nie tylko biskupi, przełożeni zakonni i misjonarze, ale też przedstawiciele administracji kolonialnej. Pozwalało to zapoznać się z realnymi problemami i wyzwaniem ewangelizacyjnymi, a zarazem wspólnie poszukiwać optymalnych rozwiązań, co przekładało się jednocześnie na konsolidację lokalnego Kościoła.

Ostatnia *junta mexicana* miała miejsce w 1546 r., jako że rok później powstała pierwsza archidiecezja na obszarze Meksyku, co umożliwiło zwoływanie synodów prowincjalnych. Na szczególną uwagę zasługują trzy następujące synody z XVI w. (García y García 188-189).

Pierwszy meksykański synod prowincjalny został zwołany w roku 1555, a uczestniczyło w nim pięciu biskupów i wielu delegatów poszczególnych zakonów (Martínez Ferrer i Alejos-Grau 113-118). Dokument końcowy zawiera 93 paragrafy odnoszące się do kwestii dyscypliny kościelnej (praw i obowiązków duchownych) oraz zagadnień dotyczących ewangelizowania i ochrony Indian. Zwrócono też uwagę, że warunkiem udzielania Indianom sakramentów musi być ich wolna wola oraz znajomość przykazań Bożych i podstawowych prawd wiary. Ustalono, że Indianie powinni zostać zgrupowani w wioskach, gdzie będą obowiązywały chrześcijańskie normy i prawa. Zobowiązano się także do podejmowania wysiłków skutkujących sporządzeniem pomocy katechetycznych w językach indiańskich. W latach 1524-1572 ukazało się w Meksyku wiele opracowań dotyczących języków autochtonicznych (słowników i gramatyk oraz pomocy katechetycznych i liturgicznych). Ojciec Alonso Molina, znawca języka *nahuatl*, opublikował w tym języku *Doctrina cristiana* (1548), natomiast o. Pedro de Gante nieco wcześniej, bo w 1539 r., swoje opracowanie *Doctrina cristiana*. W ciągu pierwszych pięciu dekad ewangelizacji Meksyku powstało około 80 pozycji z zakresu lingwistyki, opracowanych przez franciszkanów, 17 tytułów autorstwa dominikanów i osiem pozycji misjonarzy augustianów (Sanchez Herrero 383-389). Pierwszą książką wydrukowaną w Meksyku w drukarni sprowadzonej w roku 1539 była pozycja *Breve doctrina Christiana en lengua mexicana y castellana*.

Drugi meksykański synod prowincjalny odbył się w 1565 r. i był kontynuacją poprzedniego sprzed 10 lat (Saranyana i Alejos-Grau 137-140). Poświęcono na nim sporo czasu na omówienie dokumentów niedawno zakończonego Soboru Trydenckiego. Na tym synodzie zaakcentowano też m.in. znaczenie znajomości lokalnych języków i posługiwania się nimi przez misjonarzy.

Największe znaczenie miał niewątpliwie trzeci meksykański synod prowincjalny, z 1585 r., nazywany też „meksykańskim Trydentem”. Wzięli w nim udział biskupi, teologowie, prawnicy i akademicy, przedstawiciele zakonów oraz władzy świeckiej (Martínez Ferrer 181-203; Pérez Puente 126-135). Celem tego synodu było wdrożenie w życie Kościoła w Ameryce Środkowej postanowień Soboru Trydenckiego (konieczność odbywania wizytacji dusz-

pasterskich przez biskupów; zakres obowiązków duchownych, w tym obowiązek wyjaśniania wiernym Pisma Świętego; zakładanie seminariów duchownych) oraz dookreślenie norm dla bardziej efektywnej pracy ewangelizacyjnej i stanowczej ochrony ludności autochtonicznej. Stąd też wiele czasu poświęcono przedyskutowaniu kwestii wolności Indian, gwarantowanej przez prawo królewskie, w tym skutecznej ich ochrony przed wyzyskiem i niesprawiedliwym traktowaniem. W kwestii obowiązków misjonarzy zwrócono uwagę na konieczność znajomości przez nich języków lokalnych, regularnego odwiedzania powierzonych im wspólnot i prowadzenia systematycznej katechizacji, jak również rozsądnego rugowania wierzeń i praktyk autochtonicznych, sprzecznych z wiarą chrześcijańską (np. kupowania kobiety od jej rodziców albo przymuszania kogoś do zawarcia małżeństwa). Poruszono także kwestię zakładania wiosek misyjnych w celu szybszej chrystianizacji Indian.

W roku 1571, a więc pół wieku po zdobyciu stolicy Tenochtitlán, ustanowiono trybunał inkwizycyjny w celu kontrolowania ortodoksyjności wiary katolickiej w Nowym Świecie, aczkolwiek jurysdykcja tego urzędu nie obejmowała „nowych chrześcijan”, czyli nowo nawróconych Indian (Velásquez García 252; Churruca Paláez 35-39). Wychodzono bowiem z założenia, że Indianie, jako początkujący chrześcijanie, mają prawo przez określony czas nie wykazywać się jeszcze pełną ortodoksyjnością.

3. Zakonnicy jako protagoniści działalności misyjnej w Meksyku

Przez długi czas zakonnicy stanowili największą siłę misyjną. Zajmowali się pracą misyjną wśród społeczności indiańskich, obejmując swoją posługą olbrzymie obszary Nowej Hiszpanii.

a. Franciszkanie

W 1524 r. przybyła grupa franciszkańskich misjonarzy, znana jako „12 apostołów Meksyku”. Zgodnie z przyjętymi normami franciszkańskiego stylu życia udali się z Veracruz do Tlaxcala i dalej do Meksyku na piechotę, zatrzymując się w wioskach indiańskich. Odmawiając podróży w asyście uzbrojonych Hiszpanów, dali do zrozumienia, że reprezentują zupełnie odmienny styl zachowania względem ludności tubylczej.

Pięć lat później (1529) dotarła do Nowej Hiszpanii kolejna grupa franciszkanów, w większości akademików, tj. absolwentów uniwersytetu w Salamance i doktorów prawa (Alonso de Herrera i Antonio de Huete oraz Andrés de Olmos i Bernardino de Sahagún). Inni to: Arnaldo de Basacio (muzykolog)

oraz Juan Focher (doktor prawa z uniwersytetu paryskiego i autor podręcznika omawiającego metody misyjne). Dołączyli do tej grupy jeszcze: Alonso de Molina (wybitny znawca języka *nahuatl*) i Juan de Torquemada (zasłużony kronikarz).

Najważniejsze konwenty franciszkańskie z okresu pierwszej dekady ewangelizacji powstały w mieście Meksyk, Texcoco, Tlaxcala oraz Huejotzingo. Stały się one centrami misyjnymi i opierając się na nich, prowadzono intensywną działalność misyjną (Chauvet 30-35). Odpowiednio liczna wspólnota franciszkanów pozwoliła na utworzenie już w roku 1535 franciszkańskiej prowincji *Santo Evangelio*, która pod koniec XVI w. obejmowała 64 konwenty. W kolejnych dekadach powstały nowe prowincje franciszkańskie (Michoacán w 1565 r., Zacatecas w 1603 r.). Na początku XVII w. 50 franciszkanów pracowało wśród 60 tysięcy Indian, zajmując się administracją 25 wiosek misyjnych. W połowie XVIII w. prowincja *Santo Evangelio* liczyła prawie 750 braci w 71 klasztorach. W drugiej połowie XVIII w. miał miejsce drastyczny spadek liczby franciszkanów oraz klasztorów (sekularyzacja *doctrinas*).

Poniekąd odrębną kartą historii ewangelizacji Meksyku jest dzieło misyjne na Jukatanie (Morales Valerio 1992e, 205-208). Pierwsza ewangelizacja tego obszaru trwała, w porównaniu z centralnym Meksykiem, dosyć długo. Początki datowane są na rok 1527, ale brak misjonarzy i znaczne oddalenie od ośrodków urbanistycznych, brutalna konkwiata i złe traktowanie Indian przez Hiszpanów, brak skutecznej administracji oraz permanentne rebelie indiańskie znacznie utrudniały systematyczną i metodyczną ewangelizację. Sytuacja uległa zmianie, kiedy w 1537 r. na ziemi Majów przybyło pięciu franciszkańskich misjonarzy, pod przewodnictwem doświadczonego misjonarza Jacoba de Testera, wspieranych przez grupę indiańskich współpracowników, gdzie przebywali tylko przez rok. W latach 1544-1545 pracowała tam kolejna grupa franciszkanów, którą uważa się za faktycznych założycieli misji na Jukatanie. Wydaje się, że siły ewangelizatorów były skoncentrowane nie tyle na pracy misyjnej, ile na przewyciężaniu nadużyć i brutalności konkwistadorów. Przez całe XVI stulecie franciszkanie byli jedynymi misjonarzami na tym olbrzymim obszarze.

b. Dominikanie

W roku 1526 pracę misyjną rozpoczęli dominikanie. Pomimo personalnych ograniczeń przystąpili do tego zadania z wielkim zaangażowaniem. Dla dominikanów najważniejszym ośrodkiem operacyjnym stało się w 1529 r. miasto Oaxaca, obszar zasiedlany głównie przez Misteków i Zapoteków. Decyzja udania się na południe podyktowana była względami praktycznymi. Chodziło

bowiem o to, aby niepotrzebnie nie konkurować z franciszkanami. Pod koniec XVI w. w Oaxaca i okolicach dominikanie posiadali 31 konwentów.

Po upływie kilku lat od pojawienia się dominikanów w Nowej Hiszpanii zaczęły funkcjonować ich klasztory również w mieście Meksyk oraz w Gwatemali (Santiago de los Caballeros; Medina 1988, 164-166). W roku 1539 powołana została do życia prowincja Santiago de Mexico i wzniesiono kolejne klasztory (Puebla, Topetloaxto, Oaxtepec, Coyocán itd.). W 1592 r. powstała następna prowincja: w regionie Oaxaca, natomiast w 1656 r. – prowincja San Miguel y Santos Angeles na obszarze Puebla (Medina 1992, 70-79).

W wieku XVII dominikanie skierowali swoją uwagę na północne obszary Meksyku i rozpoczęli pracę ewangelizacyjną w Guadalajara, Zapotecas, Sierra Gorda oraz Dolnej Kalifornii (od 1770, gdy przejęli tamtejsze redukcje jezuickie i założyli nowe wioski misyjne: Nuestra Señora del Rosario – 1774, Santo Domingo – 1775, San Vicente Ferrer – 1780, San Miguel Arcángel – 1787, Santo Tomás de Aquino – 1791, San Pedro Mártir – 1794 i Santa Catalina – 1797). Natomiast w 1808 r. powstała nowa prowincja: San José de Chiapas.

Na potrzeby pracy ewangelizacyjnej dominikanie wypracowali charakterystyczną strategię. W dużych centrach urbanizacyjnych zakładali konwenty miejskie, które były oparciem dla pracy z Indianami żyjącymi w miastach oraz dla pracy duszpasterskiej z Hiszpanami, natomiast w interiorze funkcjonowały wikariaty (*vicarías de indios*) na potrzeby pracy misyjnej wśród ludności autochtonicznej (Medina 1992, 96-101). Taka strategia była owocem długich dysput dotyczących tego, czy pracować, opierając się wyłącznie na konwentach miejskich, czy też rozbudować sieć mniejszych, ale liczniejszych placówek misyjnych w pobliżu skupisk indiańskich. Zatriumfowała druga opcja, w wyniku której dominikańscy misjonarze osiedlili się głównie w regionie Oaxaca, na obszarze zasiedlanym przez Misteków, Zapoteków i Chichimeków. Zwyciężył bowiem pogląd, że stała obecność zakonników w interiorze wśród ludności autochtonicznej będzie sprzyjającym aspektem w pracy misyjnej. O ile było to możliwe, starano się zakładać centra misyjne w miejscach strategicznych i ważnych dla społeczności indiańskich (pod względem administracyjnym albo religijnym). Nieliczna grupa misjonarzy, mieszkająca w poszczególnych centrach misyjnych, obsługiwała nawet do kilkunastu wiosek indiańskich. W roku 1559 pracowało w Meksyku 210 dominikanów, tworząc 40 wspólnot zakonnych. Ten zapał misyjny wygasł pod koniec okresu kolonialnego. Dominikanie wycofali się wówczas z wielu prowadzonych misji i skoncentrowali się na pracy w większych centrach urbanizacyjnych.

Dominikanie przywiązywali wielką wagę nie tylko do szerzenia wiary i kultury chrześcijańskiej, ale byli też bardzo aktywni w zakresie edukacji (Medina [1988] 166-168), jak również agrokultury (rolnictwa i hodowli),

wprowadzając nowe metody pracy i nowe typy upraw (Medina 1992, 104-106). Zajmowali się także tworzeniem wielkich dzieł architektonicznych: kościołów (Oaxaca) i konwentów (klasztory wokół miasta Meksyk, stacje misyjne w Dolnej Kalifornii).

c. Augustianie

Pierwsza siedmioosobowa grupa augustianów przybyła do Meksyku w roku 1533. Powstały wówczas ich klasztory w okolicach miasta Meksyk (jednym z bardziej znanych konwentów jest Acolmán) i Puebla oraz na obszarze Sierra Gorda (w Xilitla – 1553) czy też na terenach dzisiejszego stanu Guerrero. Zostali jednak zachęcani, aby udać się na miejsca, które nie były jeszcze objęte pracą misyjną przez inne zakony. Dlatego założyli swoje klasztory w Hidalgo (20 konwentów), natomiast w Michoacán powstały nie tylko liczne konwenty, ale również pierwsze centrum studiów teologicznych. Pod koniec XVI w. rozwijali swoją działalność misyjną i ewangelizacyjną, opierając się na 80 klasztorach.

Praca augustianów została wydatnie osłabiona w roku 1754, kiedy to ukazał się dekret dotyczący przekazania doktryn prowadzonych przez zakonników w ręce kleru diecezjalnego (tzw. *secularización de las doctrinas*). O zaangażowaniu augustianów w dzieło misyjne Meksyku świadczą chociażby opracowania lingwistyczne. Diego Basalenque jest autorem *Arte de la lengua matlatzinca*, natomiast Miguel de Guevara – *Arte doctrinal y modo de aprender la lengua matlatzinca*.

d. Jezuici

Misjonarze Towarzystwa Jezusowego przybyli do Nowej Hiszpanii w 1572 r. (Santos Hernández 20-32; Szyszka 75-79, 157-193). Po upływie roku założyli kolegium San Pedro y San Pablo w mieście Meksyk oraz zaangażowali się w dzieło edukacji i formacji. W 1577 r. powołano do życia prowincję, która liczyła 78 członków pracujących w kilkunastu jezuickich kolegiach w ważniejszych miastach (Meksyk, Pátzcuaro, Oaxaca, Puebla, Guadalajara, Zacatecas i Durango na północy; Fernández Galiano 185-187). W połowie XVII w. prowincja liczyła już ponad 400 członków. W ośrodkach miejskich jezuici prowadzili kolegia, seminaria i uniwersytety, a także działalność o charakterze naukowym oraz zajmowali się duszpasterstwem. Pod koniec XVI w. podjęli pracę misyjną wśród ludności autochtonicznej na północy ówczesnego Meksyku (w Zacatecas, Sinaloa, Durango, Chihuahua, Tarahumara; Morales

Valerio 1992b, 166-168; Gutiérrez Casillas 76-81; Velásquez García 285-289). Zaangażowanie misyjne jezuitów w założenie 17 wiosek misyjnych na półwyspie Dolnej Kalifornii miało miejsce od roku 1697 do 1767 (Morales Valerio 1992a, 125-144).

4. Metodologia misyjna w Meksyku

Specyficzny kontekst społeczno-kulturowy Nowej Hiszpanii stał się bodźcem do wypracowania nowych, odpowiednich strategii misyjno-ewangelizacyjnych. Misjonarze zdawali sobie sprawę z konieczności kreatywnego i zaangażowanego oddania się pracy misyjnej (Gómez Canedo 184-295). Zdołano wypracować jej metodologię, która przyczyniła się do efektywnej realizacji spoczywających na nich obowiązków.

a. Edukacja

Protagonistami edukacji w Meksyku byli franciszkanie. Jako pierwsi zainicjowali edukację Indian, tworząc system szkół elementarnych i zawodowych (*centros artes y oficios* albo *artes mecánicas*) oraz kolegiów dla synów z rodzin lokalnej arystokracji (Morales Valerio 1992c, 117-118; Val 242-249; Alvear Acevedo 127-130). Pierwsze centrum edukacyjne powstało w 1523 r. w Texcoco, rok później w mieście Meksyk (San José de Belén de los Naturales), a kolejne w Tlaxcala w roku 1527. Zajmowano się również edukacją dziewcząt, której pionierami także byli franciszkanie. Założyli oni w 1529 r. w Texcoco szkołę dla dorosłych dziewcząt, a po pięciu latach przyjęte zostały również młodsze dziewczęta.

Tym samym już w latach dwudziestych XVI w. franciszkanie stworzyli sobie przestrzeń dla systematycznej formacji kilkuset osób pochodzenia autochtonicznego. Zakładane szkoły pozwalały nie tylko na prowadzenie regularnej edukacji oraz formacji religijnej młodych Meksykanów, ale także na wykształcenie grupy odpowiedzialnych współpracowników pochodzenia autochtonicznego (nauczycieli i formatorów w szkołach oraz na potrzeby ewangelizacji świeckich pomocników misjonarzy). W szkołach uczono nie tylko posługiwania się alfabetem łacińskim (czytania i pisania), ale też gry na instrumentach (organach), a w niektórych kolegiach nawet łaciny. Muzyka i śpiew były wykorzystywane głównie do celów liturgicznych. Przyjmuje się, że w roku 1531 (dziesięć lat po pokonaniu Montezumy II) w szkołach zakonnych naukę pobierało około 5 tysięcy uczniów. Dzięki temu wielu Indian miało wykształcenie co najmniej podstawowe oraz zawodowe.

Dobrym przykładem osiągnięć edukacyjnych franciszkanów było kolegium Santa Cruz de Tlatelolco, założone w 1536 r. Program edukacji obejmował tam m.in. nauczanie gramatyki (języka hiszpańskiego i łaciny), filozofii, retoryki, teologii, medycyny, astronomii itd. Wysoki poziom tej szkoły skłonił franciszkanów do rozważenia możliwości przygotowania najbardziej uzdolnionych Meksykanów do przyjęcia święceń (Chávez 2009, 207-208). Osoby związane właśnie z tym ośrodkiem opracowały znany tekst „Nican mopohua” w języku *nahuatl*, opisujący objawienia Maryi z roku 1531 w Guadalupe (Chávez 2010, 77-81).

Szkoły i kolegia służyły nie tylko edukacji Indian, ale też samych misjonarzy, którzy uczyli się miejscowych języków, zgłębiali lokalne kultury, pracowali nad tłumaczeniami katechizmów, opracowywali pomoce liturgiczne oraz dzieła z zakresu etnologii. W niektórych szkołach uczniowie byli zarazem nauczycielami języka *nahuatl* dla nowo przybyłych misjonarzy oraz ich przewodnikami po miejscowych kulturach. W ten sposób wiedzę o Meksyku zdobywał m.in. franciszkanin Bernardino de Sahagún, autor trójjęzycznego *Kodeksu florenckiego* (*Códice Florentino*) oraz rewelacyjnego dwunastotomowego dzieła *Historia general de las cosas de Nueva España*. Uważany jest on za ojca antropologii meksykańskiej. Zasłużył na to określenie dzięki wieloletnim badaniom historii i kultury azteckiej.

Na uwagę zasługuje śmiałe zastosowanie przez franciszkanów miejscowego systemu *calmecatl*, czyli odwołanie się do autochtonicznych tradycji (wiedzy z zakresu nauk przyrodniczych i historii, tradycyjnych form przekazywania wiedzy, pielęgnowania tradycji muzycznych itd.). Natomiast rozwinięcie metody „kwiat i śpiew” (*la flor y el canto*) przyczyniło się do wykorzystania naturalnych predyspozycji tamtejszych Indian do wypracowania nowych tradycji, takich jak np. uroczyste celebracje religijne (Ricard 282-303).

W 1683 r. powołano do życia w miejscowości Querétaro pierwsze w Nowym Świecie Colegio de Propaganda Fide de la Santa Cruz (Misyjne Kolegium Apostolskie Rozkrzewiania Wiary Świętego Krzyża) na potrzeby pracy misyjnej na obszarze Zacatecas, Nayarit oraz Teksasu (Deslandres 641).

b. Teatr ewangelizacyjny

Kolejnym bardzo istotnym elementem metody misyjnej w Meksyku były przedstawienia religijne (Baraniecka 15-19; Ricard 304-319; Val 250-251; Gómez Canedo 295, 374). Tę formę ewangelizacji Indian meksykańskich zainicjowali franciszkanie i dominikanie, nawiązując do swoich wcześniejszych, europejskich doświadczeń w tym zakresie, jak również do bogatej, lokalnej tradycji meksykańskiej. Bazowano głównie na staro- i nowotestamentowych

tematach biblijnych oraz na wątkach hagiograficznych, wykorzystywano też lokalne przekazy i legendy, a także odwoływano się do autochtonicznych obrzędów. Aktorami byli sami Indianie, natomiast językiem narracji *nahuatl* albo inne języki lokalne. Bardzo ważny aspekt tych inscenizacji stanowiło wykorzystanie autochtonicznych wyrazów ekspresji, takich jak: śpiew, taniec, muzyka, formy kreacji itd.

Najwięcej udokumentowanych tekstów przedstawień pochodzi z Tlaxcala z drugiej połowy czwartej dekady XVI w., aczkolwiek podobne wydarzenia artystyczne organizowano w rozmaitych zakątkach Meksyku. Miały one wielkie znaczenie katechetyczne, ponieważ wizualizowały główne prawdy wiary chrześcijańskiej, co ułatwiało ich zrozumienie i przyjęcie oraz motywowało Indian do aktywnego uczestniczenia w życiu religijnym i pobudzało ich zmysł religijny (Baraniecka 37-69). Były one ważnym elementem świąt i uroczystości kościelnych, dodając nie tylko splendoru, ale i przekazując w przystępny sposób tematykę poszczególnych uroczystości (np. narodzin Jezusa, Jego zmartwychwstania, Bożego Ciała itd.).

c. Sztuka sakralna i architektura, muzyka i śpiew

W imperium azteckim sztuka (malarstwo, rzeźba) i muzyka, w tym śpiew, odgrywały niebagatelną rolę (Ricard 264-281; Morales Valerio 1992c, 120-121; Martín Rivera 152-156). Nie dziwi zatem fakt, że misjonarze wykorzystywali hiszpańskich artystów (np. Rodrigo de Cifuentes zajmował się wystrojem konwentów w Tlaxcala, tworząc dzieła przedstawiające arystokrację indiańską, nawróconą na chrześcijaństwo, np. *El bautizo de los caciques de Tlaxcala*), aczkolwiek świadomie nawiązywano do autochtonicznych tradycji, uwzględniając uzdolnienia i predyspozycje Indian. Należy bowiem zauważyć, że przed przybyciem Hiszpanów do Meksyku już istniały tam dzieła architektury i sztuki na bardzo wysokim poziomie. Stąd też przy powstawaniu konwentów dużą wagę przywiązywano do architektury i sztuki sakralnej, którym przypisywano charakter katechetyczno-ewangelizacyjny. Na podwórzach klasztorów stawiano kaplice, które służyły do modlitwy albo jako ołtarze podczas procesji, natomiast na środku placów umieszczano krzyże na podwyższeniu ze stopniami. Klasztory były wielkie, aby mogły sprostać licznym zadaniom ewangelizacyjnym, jakie wzięli na siebie zakonnicy. Kościoły były przestrzenne i bogate, zazwyczaj w stylu barokowym. Bogactwo elementów architektonicznych, malowidła, freski, rzeźby, kamienne krzyże, nastawy ołtarzowe, metaloplastyka oraz sztukateria i wyroby jubilerskie miały podkreślać szczególny sakralny charakter świątyń. Na uwagę zasługują przepiękne kościoły w Acolmán, Cholula, Cuernavaca, mieście Meksyk, Puebla, na Jukatanie itd.

Na potrzeby pracy z Indianami funkcjonowały specjalne „kaplice Indian”, wkomponowane w zabudowę klasztorną. Stanowiły one specyficzną przestrzeń ewangelizacyjno-liturgiczną. Były to otwarte na dziedziniec prezbiteria, w których znajdował się jedynie ołtarz, obraz albo freski. Kaplice te znajdowały się na poziomie ziemi lub na podwyższeniu, aby zapewnić wszystkim dobrą widoczność. Stanowiły one idealną scenerię, zwykle z dobrą akustyką, dla obrazowego nauczania katechizmu oraz sprawowania liturgii. Przestrzeń ta była wykorzystywana również do przedstawień teatralnych.

Na olbrzymich klasztornych podwórzach gromadzono liczne grupy Indian na naukę, utrwalanie katechizmu i liturgię. Dzieci zbierały się tam codziennie lub kilka razy w tygodniu, natomiast dorośli – w niedziele i święta. Katecheza polegała na nauczaniu prawd wiary chrześcijańskiej, a środkami pomocniczymi były: śpiew, malunki, obrazy i przenośne scenerie. Borykając się z kwestią masowych nawróceń, misjonarze wprowadzili katechezę przedchrzcielną i pochrzcielną w celu utrwalenia i pogłębiania znajomości prawd wiary przez neokatechumenów. Jeden z franciszkańskich misjonarzy napisał, że sam tylko w 1529 r. ochrzcił kilkadziesiąt tysięcy Indian. Takie zaangażowanie wymagało adekwatnych przygotowań, ale też infrastruktury. Służyły temu właśnie wielkie konwenty.

Kolejnym zakresem ewangelizacyjnej kreatywności było tworzenie nowych tradycji muzycznych z wykorzystaniem europejskich i autochtonicznych instrumentów oraz form jej wykonywania (rytmu, dynamiki, harmonii). Nauczanie muzyki w ośrodkach edukacyjnych cieszyło się wielkim zainteresowaniem. Stąd też bardzo szybko powstały liczne grupy muzyczne i śpiewacze, które wykonywały nie tylko religijne utwory pochodzenia europejskiego, ale i muzykę zakorzenioną w tradycji lokalnej, odwołując się do języków autochtonicznych (głównie *nahuatl*). W XVI w. zaczęto produkować organy oraz inne instrumenty na własne potrzeby. Muzyka, podobnie jak sztuka i teatr, była postrzegana jako ważny środek ewangelizacyjny. W 1524 r. franciszkanie z Texcoco założyli pierwszą w Meksyku szkołę muzyczną dla indiańskich dzieci. Z biegiem czasu podobnych ośrodków edukacji i propagowania muzyki oraz śpiewu sakralnego powstawało więcej, tym bardziej że zapotrzebowanie było wielkie, gdyż przy każdym niemal kościele istniała grupa śpiewaków i muzyków (Alvear Acevedo 135-136; Gómez Canedo 295, 371-374, 453).

Zachowały się interesujące przekazy przeżywania różnorodnych nabożeństw, podczas których adoracji Najświętszego Sakramentu towarzyszyła odpowiednia oprawa: muzyka, śpiew, kwiaty, świece i kadzidło (Martín Rivera 141-143, 146-152). Jeszcze barwniej wyglądały nabożeństwa związane z procesjami organizowanymi przez bractwa religijne, podczas których tworzone

dywany kwiatowe, odpowiednio ubrani ludzie dźwigali specjalnie przystrojone feretrony z wizerunkami świętymi, a grupy muzyków i śpiewaków zapewniały całości wyjątkowo uroczysty charakter.

d. Nauczanie katechetyczne i przepowiadanie

Niezaprzeczalnym faktem jest, że edukacja, teatr, sztuka i muzyka były w XVI w. w Meksyku istotnymi elementami metodologii misyjnej. Misjonarze z poszczególnych zakonów wielkie znaczenie przypisywali słowu głoszonemu w postaci katechezy i kazań (Morales Valerio 1992a, 128-130; Val 256-258). Tym samym musieli stawić czoła problemowi inności kulturowej, w tym odmienności i różnorodności językowej. Dlatego też skoncentrowano się na języku *nahuatl*, czyli na *lingua franca* azteckiego imperium. Franciszkanin Pedro Gante opracował wprawdzie pierwszy katechizm obrazkowy i znalazł naśladowców, ale dość szybko zarzucono ten projekt, skupiając się na opracowaniach z zakresu lingwistyki. Przygotowywano słowniki i gramatyki, aby na ich bazie stworzyć pierwsze katechizmy w językach indiańskich, które to opracowania były konsekwentnie poprawiane i ulepszone (Ricard 109-137). Poszukiwano w religijnych tradycjach autochtonicznych nazw, które można byłoby zapożyczyć do wyrażenia prawd chrześcijańskich (np. *Ipalnemoani* – Dawca Życia; *Temaquixtiani* – Wyzwoliciel ludzi, określenie stosowane do Osoby Jezusa Chrystusa). Rozmach tworzenia materiałów katechetycznych oddają liczby: na przestrzeni pierwszego półwiecza chrystianizacji Meksyku powstało ponad sto pozycji w różnych językach lokalnych (np. *nahuatl*, język Tarasków, Majów itd.). Do końca XVIII w. wydano w Meksyku kilkanaście tysięcy pozycji (Alvear Acevedo 116-119). Drukarnie klasztorne przygotowywały podręczniki szkolne, katechizmy, gramatyki, słowniki miejscowych języków, śpiewniki itd.

Na uwagę zasługują wysiłki pierwszych misjonarzy Meksyku, np. o. Jacoba de Testera, który przybył do Meksyku w roku 1529. Wprawdzie poznał język *nahuatl*, ale był też zainteresowany przygotowaniem bardziej zrozumiałych dla Indian pomocy katechetycznych. W tym celu opracował system znaków graficznych (tzw. *escritura testeriana*), które miały ułatwić zapamiętywanie prawd wiary. Tak powstał ikonograficzny środek mnemotechniczny na potrzeby ewangelizacji Meksyku (Mendieta 246).

Równie interesująca była metoda opracowana przez o. Toribia de Benavente, znanego bardziej jako Motolinia, a pracującego w Cholula. Należał on do grupy franciszkańskich misjonarzy, którzy podeszli bardzo kreatywnie do wykorzystania pisma obrazkowego (Gómez Canedo 217-222). Otóż w 1537 r.

w okresie Wielkiego Postu było wielu Indian chętnych do skorzystania z sakramentu pokuty, a dodatkową trudność stanowiła różnorodność językowa. Aby temu zaradzić, polecono penitentom wcześniejsze zapisanie swoich win za pomocą figur, opracowując niejako „osobisty wykaz grzechów”. Ta metoda znacznie ułatwiła spowiedź, aczkolwiek problem stanowił nieskodyfikowany wykaz figur (Duran 103).

Wielkim szacunkiem oraz przywilejami cieszyli się *predicadores* (kaznodzieje), na co wskazują ówczesne dokumenty kościelne i zakonne. Ich zadaniem było nie tylko głoszenie słowa Bożego, ale i nawoływanie do nawrócenia „starych chrześcijan”, czyli Hiszpanów i ich potomków, oraz „nowych chrześcijan” wywodzących się z ludności autochtonicznej.

e. Rodzime kultury jako wyzwanie

Początkowo działalność misyjna bazowała wprawdzie na nauczaniu katechizmowym, choć na charakter pierwszych kontaktów pomiędzy misjonarzami a ludnością autochtoniczną zasadniczy wpływ wywierała jednak metoda *tabula rasa*, nieuwzględniająca bogactwa miejscowych kultur i środków wyrazu religijnego oraz niezanująca lokalnych tradycji i historii. Misjonarze potrzebowali nieco czasu, aby dostrzec potencjał ewangelizacyjny, drzemający w społecznościach autochtonicznych (Borges 498-501; Morales Valerio 1992a, 133-136). W tym właśnie kontekście na szczególną uwagę zasługuje chociażby franciszkanin Bernardino de Sahagún (1500-1590), autor dzieła *Libro de los coloquios y la doctrina cristiana* (1564). Dążył on do dogłębnego poznania lokalnych kultur oraz ich opisanie. W latach 1536-1550 pracował w kolegium franciszkańskim Santa Cruz w Tlatelolco, gdzie był zarazem nauczycielem i uczniem, studiując język *nahuatl* oraz miejscowe zwyczaje i tradycje. Tego typu zaangażowanie w opisywanie pogańskich zwyczajów budziło liczne zastrzeżenia, znajdując swój wyraz w rozporządzeniu króla Filipa II z roku 1577. Nakazano skonfiskowanie i zniszczenie całego opracowanego materiału, co zrealizowano tylko częściowo (Milhou 804-808). Nastawienie samego Bernardina de Sahagún do kultur autochtonicznych może wydawać się ambiwalentne, o czym świadczy następujący tekst:

Lekarz powinien być biegły w znajomości chorób i lekarstw przeciwko każdej dolegliwości. A jako że kaznodzieje i spowiednicy są lekarzami duszy, dla uleczenia przypadłości tejże dobrze jest, by znali choroby duchowe: kaznodzieja, by móc nauczać przeciw nałogom duszy, spowiednik zaś, by wiedzieć, o co i jak pytać, by zrozumieć, o czym mu penitent opowiada (Dembicz 82).

Z powyższego tekstu wynika, że dążenie ewangelizatorów do dogłębnego poznania lokalnych kultur nie wynikało z czczej ciekawości lub błahych pobudek, ale z potrzeby efektywnej pracy ewangelizacyjnej. Misjonarze zdawali sobie sprawę z konieczności odnalezienia się w tym tak bardzo odmiennym środowisku społeczno-kulturowym, czego przejawem był chociażby obowiązek znajomości i posługiwania się językiem *nahuatl*. Kierując się gorliwością nawracania oraz chęcią skutecznego zakorzeniania wiary chrześcijańskiej i rugowania idololatrii, poczuli się do obowiązku unicestwiania miejsc, tradycji i elementów kultów autochtonicznych, np. składania krwawych ofiar z ludzi i ze zwierząt. W tym celu niszczone świątynie i usuwano z nich wszelkiego rodzaju idole. Starano się również ograniczyć do minimum oddziaływanie rodzimych szamanów czy też kapłanów religii niechrześcijańskiej, czego dowodem jest tragiczny los dwóch Zapoteków, którzy zginęli śmiercią męczeńską 16 września 1700 r. w San Francisco Cajonos (beatyfikowani przez Jana Pawła II w roku 2002). Dlatego podejmowane wysiłki w tym zakresie były określane jako „konkwista duchowa” (Alvear Acevedo 106-108; Gómez Canedo 38, 84, 271, 274, 276; Aramoni Calderón 369-380).

Na to, jak ważnym aspektem było właściwie zrozumienie adresata przepowiadania, wskazuje badaczka Meksyku Maria Frankowska:

Misjonarze nie rozumieli właściwie reakcji odbiorców ich nauk, którzy najczęściej interpretowali nadawane im komunikaty z zakresu podstaw nowej religii, jej liturgii czy też symboliki w sposób zgoła odmienny od intencji misjonarzy katolickich, zgodny natomiast z założeniami ich dawnego, rodzimego systemu ideologicznego (Frankowska 86).

Powyższe stwierdzenie można uzupełnić stosunkowo licznymi przykładami. Otóż sukcesy ewangelizacyjne, tj. szybkie i w miarę łatwe nawracanie Indian na chrześcijaństwo, miały także swoje drugie oblicze. Często zdarzało się, że Indianie masowo i dobrowolnie przyjmowali chrześcijaństwo, praktykowali wiarę chrześcijańską, ale nie rezygnowali całkowicie z dotychczasowych praktyk religijnych o charakterze idolatrycznym. Przykładem jest wioska Maní na Jukatanie, gdzie w roku 1562 (po 12 latach pracy ewangelizacyjnej) odkryto grupę Indian, którzy powrócili do składania ludzi w ofierze bóstwom (Morales Valerio 1992e, 204). W takich przypadkach misjonarze musieli wykazać się wielką roztropnością. Nie mogli tolerować takiego zachowania Indian, ale nierozważne decyzje mogły skutkować rebelią. Takie sytuacje zdarzały się jednak bardzo często. Konsekwencją owego wielowiekowego niezrozumienia są rozmaite formy praktyk synkretycznych, które przetrwały do czasów współczesnych.

f. Opieka medyczna

Bardzo ważnym elementem w pracy ewangelizacyjnej okresu kolonialnego w Meksyku od XVI w. była fachowa opieka sprawowana nad chorymi, trędowatymi i umierającymi (Alvear Acevedo 70-72; Churruca Palález 52-54; Martín Rivera 160-163). To zadanie realizowano w lecznicach istniejących we wszystkich większych miastach i niemalże przy każdym konwencie. Były one dostępne również dla ludności autochtonicznej (np. Hospital Real de Naturales), a medycy zobowiązani zostali do znajomości lokalnych języków. Prowadzeniem ośrodków pomocy zdrowotnej zajmowali się kamilianie, betlejemici i kilka innych zakonów, w tym żeńskie. Takie miejsca odgrywały niezmiernie ważną rolę podczas licznych epidemii, które dziesiątkowały społeczeństwo. Na szczególną uwagę zasługuje nowatorski projekt w Michoacán na potrzeby Indian Tarascos. Biskup Vasco de Quiroga, znany jako Tata Vasco, w drugiej połowie XVI w. założył tzw. *pueblos-hospitales*, które odegrały znaczącą rolę w ochronie i niesieniu konkretnej pomocy tamtejszym Indianom (Martín Rivera 110-111).

g. Ochrona ludności autochtonicznej

W dobie konkwisty i późniejszej działalności kolonizacyjnej to właśnie zakonnicy zdecydowanie stawali po stronie Indian, będąc ich obrońcami, głosem w ich sprawie na dworze królewskim w Hiszpanii oraz w urzędach kolonialnych. Pomimo wielorakich powiązań, a nawet uzależnienia misjonarzy od urzędników aparatu kolonialnego oraz *encomenderos* (właścicieli ziemskich), wielu z nich brało stronę Indian, akcentując konieczność poszanowania ich godności osobistej oraz prawa do własności i życia w wolności (Velásquez García 184-185). Uwzględniając takie czy inne ograniczenia wynikające z ducha ówczesnej epoki, to właśnie misjonarze starali się traktować Indian po ludzku, co wyraziło się w dostrzeżeniu i dowartościowaniu ich zdolności do pełnego przyjęcia wiary chrześcijańskiej (kierowania się w życiu nadzieją i nieulegania pesymizmowi czy też myśleniu katastroficznemu; praktykowania chrześcijańskich wartości, takich jak przebaczenie i pojednanie), a tym samym do bycia aktywnym podmiotem w procesie zachodzących transformacji kulturowych. W różnych regionach Meksyku dynamika tego procesu była rozmaita i przynosiła mniej lub bardziej zaskakujące efekty.

Na szczególną uwagę zasługuje w tym kontekście misyjny eksperyment bp. Vasca de Quiroga, inicjatora tzw. *pueblos-hospitales* z roku 1532 i 1533. Założył on dwie „wioski ucieczek” (jedną w Michoacán, drugą w pobliżu miasta Meksyk; Milhou 812-815). Wioski misyjne były też zakładane przez

franciszkańskich i dominikańskich misjonarzy. Jednym ze zwolenników i propagatorem tej metody był bp Juan Zumárraga z Meksyku (1534-1536). Nieco później (1537) pracujący w Oaxaca dominikanie zgłosili postulat, aby ewangelizowanych Indian nakłonić do zamieszkania w wioskach tworzonych według hiszpańskiego modelu (plac główny i siatka ulic, kościół i urzędy, domostwa). W ciągu kolejnych dwóch dekad powstało kilkadziesiąt takich wiosek. Fenomenem stały się nieco później redukcje jezuickie (przejęte w 1770 r. przez dominikanów) na północnym zachodzie Meksyku (Dolna Kalifornia; Fernández Galiano 193-196).

*

Historia ewangelizacji Meksyku w XVI i XVII w. ma tak wiele różnorodnych wymiarów, że z pewnością zasługuje na pełniejsze poznanie. Przedstawiony powyżej zarys zmagania ewangelizacyjnych w Nowej Hiszpanii powinien stać się dla zainteresowanych osób bodźcem do systematycznych studiów, które obejmą sporo rozmaitych aspektów z pogranicza historii Kościoła i historii ewangelizacji Nowego Świata, historii Meksyku i antropologii kulturowej (Synowiec 41-42, 62-64). Jest to tym ważniejsze, że próby dyskursu historycznego, dotyczącego Meksyku, przybierają bardzo często różnorodne odcienie ideologiczne, zazwyczaj niechętne religii chrześcijańskiej.

Historia chrystianizacji Meksyku uczy, że zaangażowanie misjonarzy reprezentujących poszczególne zakony przybierało w okresie kolonialnym rozmaite formy i było realizowane z większym lub mniejszym nakładem sił i środków, aczkolwiek dzieło to konsekwentnie rozwijano (Gómez Cane-do 137-139). Wiele z podejmowanych wówczas dzieł przetrwało do czasów współczesnych, chociażby w postaci architektury (starych kościołów i ośrodków zakonnych), sztuki sakralnej, zachowanych struktur wiosek misyjnych, bractw kościelnych, licznych artefaktów muzealnych (katechizmów obrazkowych), ale nade wszystko rozlicznych tradycji religijnych, w tym żywej religijności ludowej.

Poznanie najważniejszych aspektów ewangelizacji Meksyku jest istotnym przyczynkiem do poznania historii chrystianizacji całej Ameryki Łacińskiej. Wypracowana bowiem w Meksyku metodologia misyjna znalazła zastosowanie w innych regionach tego kontynentu. Misjonarze ze świata andyjskiego i innych części Ameryki Południowej odwoływali się do wzorców wypracowanych właśnie w Meksyku.

Wydaje się zatem, że prawdziwa fascynacja historią Meksyku powinna zawsze uwzględniać wiarygodne źródła historyczne, w tym rzetelne informacje z zakresu chrystianizacji tego kraju, i odwoływać się do nich. Zastosowane

bowiem przed kilku wiekami metody i środki misyjne, za pomocą których osiągnięto wybitne efekty ewangelizacyjne, mogą być ważkim punktem odniesienia również dla współczesnych wysiłków ewangelizacyjnych, czyli dla realizacji programu ewangelizacji integralnej.

AN OUTLINE OF THE HISTORY OF THE EVANGELIZATION OF MEXICO IN THE 16TH-17TH CENTURY

Summary

The evangelization of Mexico in the 16th and 17th centuries is a fascinating period in the history of Christianization of the New World. The creative confrontation of the then missionaries (Franciscans, Dominicans, Augustinians, and Jesuits) with local cultures and beliefs and the Spanish conquest system resulted in the development of innovative methods of working with indigenous peoples (catechisms, education, art, hospitality, scientific research) and the creation of stable church structures in Mexico.

Keywords: Mexico; evangelization; Indians; catechisms; Franciscans; Dominicans; Jesuits

Słowa kluczowe: Meksyk; ewangelizacja; Indianie; katechizmy; franciszkanie; dominikanie; jezuici

BIBLIOGRAFIA

- Alvear Acevedo, Carlos. *La Iglesia en la historia de México*. México: Editorial Jus, 1995.
- Aramoni Calderón, Dolores. „Iglesia, cultura y represión entre los zoques de Chiapas en el siglo XVII.” *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVIII*. Red. Gabriela Ramos, Henrique Urbano. Cusco: Centro de Estudios Regionales andinos „Bartolomé de las Casas”, 1993. 367-387.
- Baraniecka, Kamila. *Teatr ewangelizacyjny w Nowej Hiszpanii w szesnastym wieku*. Dokumenty robocze nr 48. Warszawa: Cesla, 2007.
- Bey, Horst von der. „Auch wir sind Menschen so wie ihr!“. *Franziskanische Dokumente des 16. Jahrhunderts zur Eroberung Mexikos*. Paderborn: Schöningh, 1995.
- Borges, Pedro. „La metodología misional americana.” *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*. Red. Pedro Borges. Vol. 1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992. 495-507.
- Chauvet, Fidel. „Las misiones franciscanas.” *Historia general de la Iglesia en América Latina: México*. Red. Enrique Dussel. Vol. 5. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984. 28-48.
- Chávez, Eduardo. *Drugi calun. Matka Boża z Gwadelupy – wyzwanie dla nauki, historii i wiary*. Tłum. Agnieszka Fijałkowska Żydok. Kraków: Wydawnictwo M, 2010.
- Chávez, Eduardo. *La Verdad de Guadalupe*, México: Ediciones Ruz, 2009.
- Churrucá Palález, Agustín. *Historia de la Iglesia en México*. México: Buena Prensa, A.C., 2005.

- Coe, Michael. *Ameryka prekolumbijska*. Tłum. Hanna Turczyn-Zalewska. Warszawa: Świat Książki, 1997.
- Cortés, Hernán. *Listy o zdobyciu Meksyku*. Tłum. Maria Mróz, Ryszard Tomicki. Gdańsk: Novus Orbis, 1997.
- Dembicz, Andrzej. *Filozofia poznania Ameryki*, Warszawa: Cesla, 2006.
- Deslandres, Dominique. „Das Christentum in Süd und Nordamerika.” *Die Geschichte des Christentums*. Red. Pietri Jean-Marie Mayeur. Band 9. Freiburg im Breisgau: Herder, 1998. 613-661.
- Duran, Juan Guillermo. *Monumenta Catechetica Hispanoamericana (siglos XVI-XVIII)*. Vol. 1. Buenos Aires: Facultad de Teología de la PUCA Santa María de los Buenos Aires, 1984.
- Fernández Galiano, María José. „México: La evangelización de Baja California.” *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*. Red. Pedro Borges. Vol. 2. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992. 185-198.
- Frankowska, Maria. „Symbolika religijna i jej znaczenie w wierzeniach Indian Meksyku na przykładzie znaku krzyża (wiek XVI-XX).” *Etnografia Polska* 29.2 (1985): 83-105.
- Galmés, Lorenzo. *Grandes evangelizadores americanos, Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*. Red. Pedro Borges. Vol. 1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992. 615-630.
- García y García, Antonio. *Las asambleas jerárquicas, Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*. Red. Pedro Borges. Vol. 1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992. 175-192.
- Gómez Canedo, Lino. *Evangelización, cultura y promoción social. Ensayos y estudios críticos sobre la contribución franciscana a los orígenes cristianos de México (siglos XVI-XVIII)*. México: Editorial Porrúa, 1993.
- Grzybowski, Stanisław. *Narodziny Świata Nowożytnego 1453-1605. Wielka Historia Świata*. T. 6. Warszawa: Świat Książki, 2005.
- Gutiérrez Casillas J. *La organización de la Iglesia en la Nueva España, Historia general de la Iglesia en América Latina: México*. Red. Enrique Dussel. Vol. 5. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984. 55-93.
- Martín Rivera de J. *La vida cotidiana de la cristiandad en la Nueva España, Historia general de la Iglesia en América Latina: México*. Red. Enrique Dussel. Vol. 5. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984. 95-164.
- Martínez Ferrer L. *Otras recepciones de Trento en América (1585-1682)*, „Las asambleas eclesíásticas anteriores a la recepción de Trento.” *Teología en América Latina*. Red. Josep Ignasi Saranyana. Vol. 1. Madrid: Iberoamerica, Frankfurt am Main: Vervuert 1999. 181-219.
- Martínez Ferrer, Luís. Alejos-Grau, Carmen José. „Las asambleas eclesíásticas anteriores a la recepción de Trento.” *Teología en América Latina*. Red. Josep Ignasi Saranyana. Vol. 1. Madrid: Iberoamerica, Frankfurt am Main: Vervuert 1999. 88-148.
- Medina, Miguel Ángel. „Métodos y medios de evangelización de los Dominicos en América.” *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Sevilla: 21-25 de abril de 1987*. Madrid 1988. 157-207.
- Medina, Miguel Ángel. *Los dominicos en América. Presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.
- Mendieta, Gerónimo de. *Historia Eclesiástica Indiana*. México: Editorial Porrúa, 1993.
- Milhou, Alain. „Lateinamerika.” *Die Geschichte des Christentums. Die Zeit der Konfessionen (1530-1620/30)*. Red. Marc Venard. Vol. 8. Freiburg im Breisgau: Herder 1992. 772-874.
- Morales Valerio, Francisco. „La evangelización fundante (siglo XVI).” *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*. Red. Pedro Borges. Vol. 2. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992. 125-144.
- Morales Valerio, Francisco. „La Iglesia en Yucatán.” *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*. Red. Pedro Borges. Vol. 2. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992. 199-214.

- Morales Valerio, Francisco. „México: la evangelización del noroeste.” *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*. Red. Pedro Borges. Vol. 2. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992. 166-168.
- Morales Valerio, Francisco. „México: La Iglesia diocesana (I).” *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*. Red. Pedro Borges. Vol. 2. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992. 91-109.
- Morales Valerio, Francisco. „México: La Iglesia diocesana (II).” *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*. Red. Pedro Borges. Vol. 2. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992. 116-121.
- Nowa historia Meksyku*. Tłum. Sarah Kuźmicz. Red. Erik Velásquez García. Warszawa: PWN, 2016.
- Pérez Puente L. *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México, 1555-1647)*, México: Iisue, 2016.
- Ricard, Ricardo. *La conquista espiritual de México*, México: Editorial Jus, 2004.
- Sahagún, Bernardino de. *Rzecz z dziejów Nowej Hiszpanii, Księgi I, II, III*. Kęty: Biblioteka Klasyków Antropologii, 2007.
- Sanchez Herrero, José. „Catequesis franciscana en el s. XVII. Catecismos y doctrinas cristianas.” *Actas del III Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVII) La Rábida, 18-23 de septiembre de 1989*. Madrid: Editorial Deimos, 1989. 381-430.
- Santos Hernández, Ángel. *Los jesuitas en América*, Madrid: Editorial Mapfre 1992.
- Saranyana, Josep Ignasi. Alejos-Grau, Carmen Joesé. „La primera recepción de Trento en América (1565-1582).” *Teología en América Latina*. Red. Josep Ignasi Saranyana. Vol. 1. Madrid: Iberoamerica, Frankfurt am Main: Vervuert 1999. 131-148.
- Saranyana, Josep Ignasi. Antonaya, María Luisa. „La teología académica en México, Teología en América Latina.” Red. Josep Ignasi Saranyana. Vol. 1. Madrid: Iberoamerica, Frankfurt am Main: Vervuert 1999. 283-367.
- Synowiec, Ola. *Dzieci szóstego słońca. W co wierzy Meksyk*. Wołowiec: Wydawnictwo Czarne, 2018.
- Szyska, Tomasz. *Listy różne ku chwalebnej ciekawości i chrześcijańskiemu zbudowaniu służące, jezuickich misjonarzy z Ameryki Hiszpańskiej*. Poznań: UAM, 2015.
- Val, José María Alonso del. „Al estilo de Francisco. En la primera evangelización de América”. ITVR [Instituto Teológico de Vida Religiosa], *Gracia y desgracia de la evangelización de América*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1992. 229-282.

TOMASZ SZYSZKA SVD, ks. dr hab. prof. UKSW, adiunkt w Katedrze Misjologii Instytutu Nauk Teologicznych WT UKSW. Zajmuje się historią ewangelizacji Ameryki Łacińskiej oraz badaniami nad pielgrzymkami Jana Pawła II do Ameryki Łacińskiej.

MARTA SIENKIEWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

Duch Ameryki Łacińskiej nadzieją dla (nie)chrześcijańskiej Europy

Utożsamianie współczesnej Europy z chrześcijaństwem okazuje się ryzykowne. Badacze religijności Europejczyków wykazują, że coraz większy odsetek mieszkańców tego kontynentu nie deklaruje przynależności do chrześcijaństwa¹, prognozują koniec Kościoła w Europie i zwiastują zanik znaczenia Ewangelii w życiu obywateli tego kontynentu w wyniku sekularyzacji. Zjawisko to określa się „zмирzchem” czy „nocą” Kościoła. Naukowcy dziedzin humanistycznych, szukając uzasadnienia tego stanu, jako powody podają zróżnicowanie kulturowe, postęp technologiczny, wpływ innych religii, w ostatnim czasie zwłaszcza islamu.

Społeczeństwo europejskie w ostatnich dekadach stało się pluralistyczne pod względem religijnym, etnicznym i kulturowym, a mapa religijności Europy zmienia się w ciągu kilku lat: najbardziej popularną religią staje się jej brak. Diagnoza problemów sprawia, że Kościół staje przed wyzwaniem, by w społeczeństwie zniewolonym przez interesowność obudzić ducha nadziei, dzięki której możliwe będzie budowanie lepszego jutra. Współczesny świat potrzebuje ludzi wiernych, którzy dzięki wytrwałości i cierpliwości staną się świadectwem, że życie na ziemi ma sens.

¹ Na podstawie wyników badań opinii publicznej przeprowadzonych przez Komisję Europejską w ramach projektu Eurobarometr [online]. Wyniki badań dostępne są w Internecie pod adresem: http://ec.europa.eu/commfrontoffice/publicopinion/archives/ebs/ebs_341_en.pdf

W 2014 r. opublikowano dane Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego (ISKK) dotyczące religijności katolików w Polsce; zostały one zestawione z wynikami Eurobarometru obejmującego dane z innych krajów Europy. Wyniki zaprezentowano m.in. w artykule: Religijność w Europie [online]. [dostęp: 27.05.2019]. Dostępny w Internecie: <https://www.gosc.pl/doc/2095874.Religijnosc-w-Europie>

Krzysztof Pomian w wywiadzie dla *Tygodnika Powszechnego* (51/2011) stwierdził, że „Europę ukształtowało chrześcijaństwo, kto temu przeczy, zasługuje za pałę z historii”. Nie oznacza to, że europejskość i chrześcijaństwo są ze sobą tożsame, jednak próba zanegowania chrześcijańskiego źródła europejskiej tożsamości zakończy się niepowodzeniem. Chrześcijaństwo dla Europy stanowi jeden z najważniejszych punktów odniesienia – to fakt historyczny. Jednak zaczyna zapominać o tym sama Europa, dlatego należy postawić bezkompromisową diagnozę. Współczesna Europa staje przed wyzwaniem znalezienia sposobu, dzięki któremu chrześcijańskie korzenie nie uschną, a współczesny Europejczyk świadomy tożsamości swojego kontynentu będzie człowiekiem refleksyjnym.

Teologia nadziei – droga zawierzenia

Rozważania dotyczące kondycji współczesnej Europy zmierzają do pytania o nadzieję. Teologia nadziei jest drogą zawierzenia, a człowiek od początku stworzenia predysponowany jest do noszenia w sobie nadziei pobudzającej do optymistycznego przeżywania otaczającej rzeczywistości i patrzenia na nią. W chwili odkrywania siebie jako istoty ukierunkowanej na rozwój i samorealizację zaczyna doświadczać tej drogi. Jednak coraz częściej jesteśmy świadkami postaw nie tyle smutku, ile wręcz obumierającego człowieczeństwa, czego powodów można doszukiwać się w zaniku nadziei i zamykaniu na wspomniane ukierunkowanie. Sugeruje to, że nie sposób żyć bez nadziei, jak pisze Benedykt XVI, ukazując jej chrześcijańską wizję w numerze 31. encykliki *Spe salvi*:

Potrzebujemy małych i większych nadziei, które dzień po dniu podtrzymują nas w drodze. Jednak bez wielkiej nadziei, która musi przewyższać pozostałe, są one niewystarczające. Tą wielką nadzieją może być jedynie Bóg, który ogarnia wszechświat, i który może nam zaproponować i dać to, czego sami nie możemy osiągnąć.

Nadzieję tłumaczy się jako oczekiwanie zrealizowania się czegoś pożądanego i ufność, że to się spełni, urzeczywistni, dlatego mówiąc o nadziei, myślimy o psychologicznym zwróceniu się człowieka ku przyszłości, od której oczekuje czegoś, czego jeszcze nie ma, ale także jako o pewnej duchowej dyspozycji, która kieruje ludzką myśl ku Bogu. W Liście do Hebrajczyków odnajdujemy przykład osób, które stały się ludźmi nadziei, ponieważ patrząc w przyszłość, spodziewały się znaleźć ją coraz lepszą i pełniejszą (Hbr 11,1-40).

Uczenie się chrześcijańskiej nadziei sprawia, że doświadczamy, co może, a czego nie jest w stanie zaoferować nam świat, a także, co chrześcijanie, bę-

dący ludźmi nadziei, mogą zaproponować coraz bardziej zdechrystianizowanej Europie.

Obietnica wiecznego szczęścia, która jest przedmiotem chrześcijańskiej nadziei (KKK 1817), napawa optymizmem i otwiera człowieka na radość będącą darem Ducha Świętego. Teologalna cnota nadziei, rozumiana przez Benedykta XVI jako zawierzenie Bogu, powinna w sposób istotny kształtować postawę człowieka zarówno wobec rzeczywistości ziemskich, jak i spraw ostatecznych. Postawa nadziei w życiu chrześcijanina jawi się jako naturalny efekt eschatologicznego charakteru jego życia i ufności, którą pokłada w obietnicy zbawienia. Z tego powodu nie powinno mu być obce zaangażowanie się w sprawy doczesne, które warunkują spełnienie nadziei wiecznej, ponieważ może „przez własne zaangażowanie przyczynić się do tego, aby świat był bardziej promienny i ludzki, i aby tak otwierały się drzwi na przyszłość” (Benedykt XVI). Nadzieja musi zawierać decyzję o aktywnym działaniu, która będzie motywowała do podejmowania wszystkiego, co pozwoli osiągnąć zamierzony cel, nawet jeśli pojawią się przeciwności (Kosian 1997, 7).

Szczególnym znakiem nadziei, zauważa Benedykt XVI, jest cierpliwość i wytrwałość, które pozwalają spokojnie znosić ciężar życia, lęk przed przemianami i śmiercią. Chrześcijanin umocniony nadzieją na osiągnięcie zbawienia i życie wieczne pewnie wkroczy na drogę naśladowania Chrystusa. W takim rozumieniu nadzieja inspirowana obietnicą przyszłej nieśmiertelności daje siłę duchową, dostarcza chęci do życia, przezwycięża lęk przed śmiercią i uwalnia od niepewności jutra, zgodnie z poleceniem Chrystusa: „Nie troszczcie się więc zbyt wiele o jutro, bo jutrzejszy dzień sam o sobie troszczyć się będzie. Dostatek ma dzień swojej biedy” (Mt 6,34). Nadzieja jest zorientowana na praktykę, ożywia pamięć o obietnicach Bożych, pozwala pracować na rzecz przyszłości tego świata (Rahner i Vorgrimler 1987, 255), związana jest z oczekiwaniem na zbawienie wieczne, a jednocześnie angażowaniem się w budowę lepszego świata.

Znakiem nadziei chrześcijańskiej jest krzyż, a każdy kto jest w stanie wziąć go na swoje ramiona i przemierzać drogę życia, będzie potrafił dać świadectwo tym, którzy zabłądzili. Cnota nadziei we współczesnym świecie przygniecionym działaniami sekularyzacyjnymi i laicyzującymi staje się remedium na narastający ciężar i szansą na udźwignięcie go.

Aktualność nakazu misyjnego

Działalność misyjna Kościoła jest zadaniem wynikającym z jego tożsamości. Kościół powołany jest do głoszenia swojego Założyciela – Jezusa Chrystusa, a Dobra Nowina spisana przez czterech ewangelistów jest źródłem chrześcijańskiego nauczania. Dwaj ewangeliści, św. Mateusz i św. Marek za-

warli w swoich pismach słowa zmartwychwstałego Jezusa, które mówią o konieczności i skutkach głoszenia Ewangelii oraz przyjmowania chrztu świętego i wiary w Jezusa Chrystusa (Mt 28,19; Mk 16,15-16). To zadanie budowania Kościoła zostało powierzone najpierw apostołom, a później każdemu, kto w imię Trójcy Świętej przyjmuje chrzest.

Człowiek, w trosce o dobro innych, ale także swoje, powinien podejmować refleksję nad własną relacją do nakazu zostawionego przez Jezusa. Współczesny Europejczyk staje przed zadaniem uświadomienia sobie istoty i charakteru Kościoła oraz zadań jego członków. W nakazie Jezusa została zawarta największa tajemnica, jaką Bóg kiedykolwiek złożył człowiekowi. Obserwując otaczającą rzeczywistość, doświadczamy sytuacji, w której Bóg jest pomijany, odpychany, stawiany na dalekim miejscu w życiu człowieka, a religijność utożsamiana ze starością, na którą jeszcze przyjdzie czas. Zaniedbana przez chrześcijan łaska wiary skutkuje niezrozumieniem czy brakiem chęci zrozumienia problemów współczesnego Kościoła, krzywdzącym generalizowaniem, brakiem dialogu, co w efekcie kończy się tragedią – odejściem z Kościoła.

Jako chrześcijanie jesteśmy odpowiedzialni za to, aby każdy mógł stanąć w obliczu wyzwania i podjąć decyzję dotyczącą przynależności do Kościoła. Człowiek nie może być spokojny, póki nie wypełni tego nakazu, póki nie dołoży wszelkich starań, aby Dobrą Nowinę przekazywać światu. Ewangelia powinna być głoszona przez każdego chrześcijanina, ponieważ nakazuje nam to Chrystus, ponieważ bez Boga człowiek jest zgubiony, ponieważ wszędzie są ludzie, którzy mają pragnienie Boga (Blachnicki).

Kościół w obliczu głoszenia Ewangelii staje przed dwoma wymiarami: chryścianizacją, w przypadku braku znajomości Jezusa, i reewangelizacją, w przypadku odrzucenia Chrystusa. Słowa nakazu misyjnego nabierają we współczesnym świecie zupełnie innego charakteru. Obecnie miejsce zamieszkania i pracy każdego chrześcijanina staje się jego terenem misyjnym.

Otrzymały mandat misyjny zachęca do przekraczania granic etnicznych, narodowych czy kulturowych (Nieścior 61). Znaczenie mandatu misyjnego Jezusa najlepiej oddaje wyrażenie z Pierwszego Listu do Koryntian: „Biada mi, jeślibym Ewangelii nie głosił” (1 Kor 9,16).

Ogień Ameryki Łacińskiej nadzieją dla gasnącej Europy

Odkrycie Ameryki przez Krzysztofa Kolumba w 1492 r. otworzyło nowe możliwości dla Kościoła, otworzyło Amerykę dla Europy, spowodowało zbliżenie do siebie dwóch kontynentów i otwarcie nowego pola działań misyjnych Kościoła (Fąs 12). Przez lata Towarzystwo Jezusowe, zobowiązane swoją

regułą i przynaglone nakazem misyjnym, wypełniało nowotestamentalne posłannictwo na terenach Nowego Świata. Nastąpiło niezwykle zjawisko, nigdy wcześniej niemające miejsca spotkanie dwóch światów – Nowego i Starego².

Czas pierwszego głoszenia Ewangelii na terenach Nowego Świata zbiegł się z czasem kolonizacji dokonywanej przez hiszpańskich konkwistadorów. Literatura epistolarna³ misjonarzy Towarzystwa Jezusowego relacjonuje przebieg procesu chrystianizacji i ewangelizacji, powstawania redukcji jezuickich, które stały się głównym miejscem misyjnej działalności. Dorobek ten jest źródłem wiedzy, który przyczynił się do wyciągnięcia wniosków dotyczących ewangelizacji.

Badacze sytuacji Kościoła zastanawiają nad jego obecnym obrazem. Kościół w Europie Zachodniej nazywają Kościołem pogan. To mocne stwierdzenie ma określać chrześcijan, którzy są nimi tylko z nazwy. Świadomość ztracania chrześcijańskiego ducha powinna prowadzić do podejmowania refleksji, dokąd zmierza Kościół. Jego członkowie coraz rzadziej przyznają mu prawo do interpretowania Ewangelii, głoszenia obligatoryjnej nauki moralnej (Zając 62) czy zajmowania stanowiska w sprawie nauki społecznej. Dzisiaj chrześcijaństwo, aby zostało przyjęte, musi być atrakcyjne. Jednak należy zadać pytanie, czy trzeba się gimnastykować w celu pozyskiwania nowych wiernych czy raczej cierpliwie odkrywać swoje bogactwo (Zając 64). „Nie da się napoić osła, który nie chce pić” (Zając 68).

Papież Jan Paweł II określił Amerykę Łacińską jako kontynent nadziei, jednocześnie apelując, aby stała się ona kontynentem życia (Jan Paweł II). Żył nadzieję, że po pierwszym amerykańskim Synodzie Ameryka rozkwitnie, by dawać świadectwo wiary innym kontynentom świata.

Jego następca nadzieję upatrywaną w tym kontynencie argumentował wiarą w Boga, który jest miłością i który ukazał swoją twarz w Jezusie Chrystusie. Jako niezwykle bogactwo tego kontynentu, które czyni z niego kontynent nadziei, określił siłę i radość wpływającą z wiary oraz pokój otrzymany od Chrystusa. Wyraził przekonanie, że pomoc w reewangelizacji – przede wszystkim Europy – może przyjść od narodów, które poprzez swoje *świeże* przeżywanie wiary mogą mieć znaczący wpływ na kształtowanie się religijności i duchowości we współczesnym świecie (Benedykt XVI).

² Wskutek zderzenia kultury europejskiej z kulturą autochtoniczną powstała nowa kultura nazywana kulturą redukcji. Była ona kulturą Indian z przejętymi elementami wiary chrześcijańskiej.

³ Największym źródłem bezpośredniej wiedzy o chrystianizacji w Nowym Świecie jest zbiór listów nadsyłanych przez misjonarzy. Publikacja Tomasza Szyszki SVD pt. *Listy różne ku chwalebnej ciekawości i chrześcijańskiemu zbudowaniu służące jezuickich misjonarzy z Ameryki Hiszpańskiej*, wydana przez Wydział Teologiczny UAM w Poznaniu w 2016 r., zawiera wszystkie zachowane relacje misyjne wraz z obszernym historyczno-społeczno-geograficznym komentarzem.

Wybór na papieża kardynała z Ameryki Południowej spowodował zwrócenie oczu całego świata na ten kontynent, który może być szansą dla pozostałej części świata na obudzenie chrześcijaństwa. Dzięki kulturze i świeżości Ameryka Łacińska jest nadzieją dla Kościoła w Europie, który obecnie przechodzi przez meandry sekularyzacji. Doświadczenie tego kontynentu może przywiać ducha świeżości w codziennym odnawianiu decyzji o wyborze Jezusa.

Wobec współczesności

Ewangelia pozostaje niezmienna, choć zmienia się świat, któremu ma być głoszona. W Kościele na przestrzeni ostatnich dekad wiele mówiono na temat nowej ewangelizacji jako zbioru działań mających za zadanie dotarcie z Dobrą Nowiną do ludzi obecnej epoki. Jan Paweł II twierdził, że ma ona polegać na nowej gorliwości, nowych metodach i nowym sposobie głoszenia i dawania świadectwa (Jan Paweł II 18).

Od czasów Soboru Watykańskiego II rozumienie pojęcia nowej ewangelizacji przechodziło przez kilka etapów. W dokumentach Kościoła podejmowano problematykę dotyczącą kontynuowania drogi, którą Kościół przebył przez prawie XX wieków, oraz nadania priorytetu głoszeniu Ewangelii w sposób odnowiony i skuteczny. W Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła ojcowie soborowi zaznaczyli, że zadanie głoszenia Ewangelii „jest wszędzie i w każdej sytuacji jedno i to samo, chociaż zależnie od okoliczności, jest w różny sposób wykonywane” (*Ad gentes divinitus* 6).

W Europie, która zakorzeniona jest w chrześcijaństwie, bardziej właściwe będzie używanie pojęcia *reewangelizacji* jako sposobu na odbudowanie mocnego Kościoła. Istotne słowa dotyczące cierpliwości, będącej wyrazem nadziei, zawarł w swojej adhortacji papież Franciszek: „Czasem Kościół jest jak ojciec syna marnotrawnego, który pozostawia drzwi otwarte, aby mógł on wejść bez trudności, kiedy powróci” (Franciszek 46).

Chrześcijaństwo jako religia totalna, dająca się wyrazić w każdej kulturze, charakteryzuje się oczekiwaniem i otwartością dla wszystkich, którzy odkrywają Prawdę. Poznanie autentycznych wartości danej kultury i przyjęcie tego wszystkiego, co jest w nich dobre, oraz ubogacanie ich Ewangelią jest podstawowym założeniem procesu inkulturacji, która powinna stać się konieczną metodą nowej ewangelizacji. Inkulturacja jest relacją pomiędzy ziemią (kulturą) a ziarnem (Słowem; Różański 33).

Bywa, że człowiek czuje się, jakby wsiadał do małej łódki i wypływał na głęboki ocean, któremu na imię Europa, pełny skarbów i niebezpieczeństw. Poruszanie się po tej przestrzeni wymaga wysiłku i zaangażowania, a przede wszystkim świadomości, że każda decyzja niesie za sobą konsekwencje. Zadanie odnalezienia siebie na kartach Ewangelii, by autentycznie, z zaangażowaniem nieść innym Chrystusa, zwłaszcza gdy trzeba iść *pod wiatr*, staje się obowiązkiem każdego, kto dokonuje wyboru, by wziąć krzyż i naśladować Mistrza – Jezusa Chrystusa. Wielu zastanawia się, dokąd zmierza Europa.

Leszek Kołakowski zauważał, że Osoba i nauki Jezusa Chrystusa nie mogą zostać wykorzenione z naszej kultury, jeśli zakładamy, że kultura ta ma nadal istnieć i się tworzyć. Zatem należy jasno stwierdzić, że chrześcijaństwo jest fundamentem naszej europejskiej kultury, co więcej, jest warunkiem dla jej przetrwania (Zięba 48).

Kościół staje przed wielkim wyzwaniem dotyczącym przekazywania Dobrej Nowiny. Adhortacja papieża Franciszka, która podsumuje synod ds. Amazonii może okazać się kluczowym dokumentem w dalszym rozumieniu, przeżywaniu i kontynuowaniu przekazywania chrześcijańskiej wiary. Kościół potrzebuje także jedności przekazywanej nauki, by we wszystkich krajach na świecie, gdzie mieszkańcy określają siebie jako katolików, była przekazywana tożsama nauka. Kultura, która jest bardzo ważną przestrzenią ludzkiej egzystencji, może ukazywać człowiekowi sposób przeżywania i budowania swojej relacji do Boga. Różnorodność kulturowa może zatem przyczynić się do odnowienia, podjęcia refleksji czy działań, które pozwolą na nowo spojrzeć na wiarę, a przede wszystkim ją umocnić.

Należy jednak pamiętać, że wybór Jezusa określa człowieka. Maksyma św. Augustyna: „Raz wybrawszy, ciągle wybierać muszę”, zawarta w jego *Wyznaniach*, wskazuje na nieustanną konieczność wierności powziętej decyzji i ćwiczenie się w gotowości do zgodnych z wyborem reakcji i działań. W konfrontacji z innymi kulturami i religiami współczesny chrześcijanin musi mieć odwagę proponować innym Chrystusa.

SPIRIT OF LATIN AMERICA AS A HOPE FOR (UN)CHRISTIAN EUROPE

Abstract

The article indicates the disappearance of Christianity in Europe. The article refers to Christian hope as an inspiration and motivation to undertake evangelization activities. The article contains references to popes who see help for secularized Europe

in Latin America and the people of this continent. The text emphasizes the importance of culture in experiencing religion and building relationships with God. It signals that re-evangelization is needed in modern Europe, which will lead to the rebuilding of Christian identity. The text also emphasizes that Christianity is a religion for everyone, and Christian teaching should be uniform.

Keywords: Latin America; re-evangelization; Europe; Christianity; spiritual crisis; Christian hope; missions; evangelization; Church in Europe; culture

Słowa kluczowe: Ameryka Łacińska; reewangelizacja; Europa; chrześcijaństwo; kryzys duchowy; nadzieja chrześcijańska; misje; ewangelizacja; Kościół w Europie; kultura

BIBLIOGRAFIA

- Eurobarometr*. Dostęp 19 maja 2019. http://ec.europa.eu/commfrontoffice/publicopinion/archives/ebs/ebs_341_en.pdf
- Ad gentes divinitus*. Dostęp 18 maja 2019. <https://kosciol.wiara.pl/doc/492068.Ad-Gentes>
- Benedykt XVI. *Encyklika Spe salvi*. Dostęp 20 maja 2019. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html
- Benedykt XVI. *Wiara w Boga-Miłość uczyniła Amerykę Łacińską „kontynentem nadziei” – homilia wygłoszona 13 maja 2007 r. w Aparecidzie podczas Mszy Świętej rozpoczynającej V Konferencję Ogólną Episkopatu Ameryki Łacińskiej i Karaibów, w trakcie podróży apostołskiej do Brazylii 9-14.05.2007*. Dostęp 11 listopada 2019. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/brazylia_aparecida_13052007.html
- Blachnicki, Franciszek. *Wielki Nakaz Misyjny Chrystusa*. Dostęp 20 maja 2019. www.blachnicki.oaza.pl/conf/agape/rnz5.html
- Franciszek. *Adhortacja Evangelii gaudium*. Dostęp 20 maja 2019. https://opoka.org.pl/biblioteka-W/WP/franciszek_i/adhortacje/evangelii_24112013.html
- Fąs, Ludwik. „Patronat misyjny” *NURT SVD* (2004) 1: 7-48.
- Jan Paweł II. *Adhortacja Pastores Dabo Vobis*. Dostęp 20 maja 2019. https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_pl-ii_exh_25031992_pastores-dabo-vobis.html
- Jan Paweł II. *Niech kontynent nadziei będzie także kontynentem życia – homilia wygłoszona 23 stycznia 1999 r. podczas Mszy Świętej w bazylice Matki Bożej z Guadalupe w Meksyku w trakcie podróży apostołskiej Jana Pawła II do Meksyku i Stanów Zjednoczonych 22-28.01.1999*. Dostęp 10 listopada 2019. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/guadalupe_23011999.html
- Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań: Pallottinum, 1992.
- Kosian, Józef. *Filozofia nadziei*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1997.
- Nieścior, Leon. „Ojcowie Kościoła wobec starożytnych kultur.” *Lumen Gentium. Zeszyty misjologiczne* (2013) 1: 49-61.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Częstochowa: Święty Paweł, 2008.
- Rahner, Karl. Vorgrimler, Herbert. *Mały słownik teologiczny*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1987.
- Różański, Jarosław. „Założenia inkulturacji” *Lumen Gentium. Zeszyty misjologiczne* (2013) 1: 7-33.

Seweryniak, Henryk. *Teologia fundamentalna*. Vol. 1. Warszawa: Biblioteka „Więzi”, 2010.

Zajac, Marian. „Reewangelizacja skutecznym antidotum w duszpasterstwie Europy Zachodniej.”

Europa dla Chrystusa – Chrystus dla Europy. Reewangelizacja cywilizacji zachodniej. Red.

Bogdan Gienza. Kraków: Wydawnictwo Salvator, 2009.

Zięba, Maciej. *Kłopot za kłopotem. Katolik w dryfującej Europie*. Poznań: W drodze, 2015.

MARTA SIENKIEWICZ, doktorantka na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

GRZEGORZ ADAMIAK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Wydział Teologiczny

Kościół katolicki na Islandii do roku 1264

Kontekst historyczny

Rozpoczęty w drugiej połowie IX w. proces zasiedlania odkrytej przez norweskich imigrantów Islandii trwał około 60 lat. Za jego koniec uważa się rok 930, kiedy to powstała niezależna Wspólnota Islandzka z mniej więcej 25-tysięczną populacją. Rządy państwem spoczywały w gestii Althingu (zgromadzenia wolnych obywateli), który zbierał się każdego lata w Dolinie Parlamentu. W praktyce Althing, stanowiący gremium legislacyjne, sędownicze, pełnił także wiele innych funkcji w życiu islandzkiego społeczeństwa. W obliczu niewydolności Althingu, około 30 lat po jego powstaniu, cały kraj podzielony został na cztery dzielnice z lokalnymi zgromadzeniami, ale z uwzględnieniem naczelnej roli tego gremium. To właśnie decyzją Althingu Islandia przyjęła w 1000 r. chrześcijaństwo mające wielkie znaczenie dla kraju, jego integracji i kulturowego rozwoju. Niestety, rezygnacja z silnej, scentralizowanej władzy królewskiej okazała się zgubna w skutkach dla młodego państwa islandzkiego.

Prawie czterysta lat historii niezależnej, islandzkiej wspólnoty narodowej, zakończone jej upadkiem, dzieli się niekiedy na pięć okresów:

1. 874-930: okres zasiedlenia.
2. 930-1030: wiek sag (w tych latach mają miejsce wydarzenia opisane w sagach Islandczyków. Był to niezwykle burzliwy okres w dziejach Islandii).
3. 1030-1120: wiek pokoju (czas, kiedy życie na Islandii stosunkowo się uspokaja a chrześcijaństwo zaczyna się umacniać. Islandia ma swoich pierwszych biskupów, często bardzo wykształconych, świątłych,

zasłużonych na polu polityki. Podaje się, że w tym okresie zaprzestano nawet noszenia broni. Jest to też czas pierwszych tłumaczeń obcojęzycznej literatury religijnej, głównie homilii, które wywarły silny wpływ na prozę islandzką).

4. 1120-1230: wiek piśmiennictwa (rozwija się wtedy, i udoskonala, islandzka literatura. Był to czas rozwoju oraz wielkiej, intelektualnej aktywności, zarówno na polu artystycznym, jak i naukowym).
5. 1230-1264: okres Sturlung (swoją nazwę wzięł od nazwiska jego najbardziej wpływowej rodziny). Pomimo widocznego kryzysu, powstały w tym czasie jedne z wartościowszych sag i dlatego, z pewnymi poprawkami, można mówić o nim jako o islandzkim Renesansie (Magnússon 20-21; Rosenblad i Sigurðardóttir-Rosenblad 1993, 14).

Ostatni okres był czasem gwałtownych rozruchów społecznych oraz ścierania się sprzecznych interesów rozmaitych klanów i rodów, co ostatecznie doprowadziło do upadku wolnego państwa. Wewnętrzne konflikty i napięcia pomiędzy lokalnymi przywódcami zachęciły króla Norwegii Hakona IV do tego, by wykorzystując niestabilną sytuację na wyspie, podporządkować w latach 1258-1264 Islandię Koronie Norweskiej i związać się z nią (Wittmann 616; Magnússon 103; Parker 222-225; Rosenblad i Sigurðardóttir-Rosenblad 1993, 26-31).

Organizacja kościelna

Oddalenie Islandii od europejskiego centrum i ograniczone możliwości komunikacyjne wpłynęły, wkrótce po przyjęciu chrześcijaństwa, na islandzki Kościół. Okoliczności te pozwoliły na wykształcenie się pewnej niezależności i oryginalności chrześcijaństwa na wyspie. Ważnym faktorem było też niewielkie znaczenie, jakie nadawano temu obszarowi. Od momentu przyjęcia chrześcijaństwa aż do połowy XII w. Kościół na Islandii znajdował się w sferze oddziaływania arcybiskupstwa w Hamburgu–Bremie. Przedmiotem szczególnego zainteresowania tego niemieckiego arcybiskupstwa były już w X w. tereny Skandynawii, więc pośrednio także i Islandii, o czym świadczy choćby misyjna wyprawa biskupa Fryderyka (981-986). O wiele jednak ważniejsze były tereny Norwegii, Szwecji i Danii niż odległej i mało znaczącej Islandii. Sytuacja nie zmieniła się znacząco nawet po powstaniu, w 1104 r., biskupstwa w Lund, które miało obejmować wszystkie kraje skandynawskie. Kontakty ze szwedzkim Lund były nieregularne i raczej rzadkie. Przyjaźnie nastawieni arcybiskupi Lund byli gotowi pomagać Islandczykom, ale z pewnością Islandia nie stanowiła obszaru, któremu poświęciłiby szczególną uwagę. Bardziej ab-

sorbowały arcybiskupów Lund sprawy Kościoła w Danii i krajach ościennych (Byock 302).

W 1153 r. powstało oddzielne arcybiskupstwo w Trondheim, w Norwegii. Jurysdykcja arcybiskupa Trondheim rozciągała się na wszystkie diecezje norweskie, a także na Orkady, Hebrydy, Wyspy Owcze, Grenlandię i Islandię. Nie oznaczało to jednak jakiegoś szczególnego i silnego oddziaływania na społeczeństwo islandzkie, choć stosunki układały się raczej poprawnie. Zresztą pod koniec XII w. Kościół w Norwegii przeżywał pewne trudności w relacji z królem norweskim, który został nawet ekskomunikowany, ale niektórzy biskupi musieli opuścić kraj. Sytuacja poprawiła się w XIII w. za panowania króla Hakona IV (1217-1263); miało wtedy miejsce wyraźne współdziałanie króla i hierarchii kościelnej (Byock 302).

Kościół na Islandii podlegał więc najpierw metropolii w Hamburgu–Bremie, następnie skandynawskiemu arcybiskupstwu w Lund, a potem arcybiskupstwu w Trondheim i do połowy XVI w. pozostawał w ścisłej relacji z Rzymem. Kolejni biskupi byli zazwyczaj wybierani przez Althing i wyświęceni przez metropolitę (Wittmann 616). Wydaje się również, że biskupi islandzcy pracowali nad integracją struktur kościelnych w ramach państwa islandzkiego. Aż do 1238 r., kiedy to biskupstwa objęli biskupi bardziej zależni od Kościoła norweskiego, episkopat islandzki reprezentował i bronił typowo islandzkiej racji stanu (Byock 307).

Akcja misyjna na Islandii

W pierwszych dekadach po przyjęciu chrześcijaństwa Islandczycy nie mieli zbyt głębokiej wiedzy na temat swojej nowej religii. Chrystianizacji kraju dokonywali stopniowo księża zagraniczni i wędrowni biskupi–misjonarze, którzy przemierzali nowo pozyskany dla chrześcijaństwa kraj. Wylicza się imiennie m.in. misjonarzy–nauczycieli Piotra, Abrahama i Stefana, którzy wymieniani są w literaturze jako biskupi ormiańscy (Byock 303). Z dużym prawdopodobieństwem pojawili się na Islandii misjonarze pochodzący z Bizancjum lub zależnych od niego terenów, nazywani Grekami bądź Ormianami (Parker 387).

Znaczącą rolę w umacnianiu chrześcijaństwa na Islandii odegrała Norwegia. Co prawda w 1000 r. król Olaf Trygvasson poniósł śmierć, a Norwegia zaczęła zmagać się z nawrotem religii pogańskich, jednak kryzys ten został przezwyciężony wraz z objęciem tronu przez Olafa Haraldssona (św. Olaf). Mimo iż nie mógł on podporządkować Islandii politycznie, był zainteresowany religijną kondycją Islandczyków i zaangażował się w umacnianie chrześcijaństwa na wyspie. Źródła podają, że król Olaf wysyłał misjonarzy na Islandię. Jed-

nym z nich, znanym z imienia, był Bjarnhardur Vilradsson zwany Mądrym, który przebywał na Islandii przez pięć lat około 1020 r. Pochodził przypuszczalnie z Anglii. Kolejnym był biskup Kolur, prawdopodobnie Niemiec, który przybył na wyspę około 1025 r. Największe znaczenie miała jednak wyprawa i obecność biskupa Hróðólfura, wysłanego przez arcybiskupa Bremy. Przybył on najpierw z Anglii do Norwegii, a następnie rezydował, w latach 1030-1049, w Borgarfjörður. Hróðólfur był mnichem benedyktyńskim i założył na Islandii klasztor, który stał się pierwszym ośrodkiem szkolnictwa na wyspie (Njardvík 64-65). To wymagające odnotowania zaangażowanie króla Norwegii w chrystianizację Islandii ilustruje i potwierdza wzniesienie, w 1020 r., kościoła w Thinvellir (Równina Parlamentu), z drewna przysłanego z tego kraju (Torfasón 4).

Źródła wspominają wielu innych biskupów–misjonarzy, których obecność stała się nawet powodem niepokojów i zamieszania. Niektórzy z nich byli wędrownymi „misjonarzami”, bez formalnej przynależności do jakichkolwiek struktur kościelnych. *Hungrvaka* (saga mówiąca o początkach Kościoła na Islandii za rządów pierwszych pięciu biskupów islandzkich) podaje, że jeszcze w okresie istnienia pierwszej diecezji pojawili się na Islandii misjonarze, którzy byli pobłażliwsi i głosili chrześcijaństwo w bardzo zmodyfikowanej i rozmytej formie. Szukając popularności i poparcia, stawali oni często w opozycji do istniejących struktur. W takiej sytuacji zdecydowane stanowisko musiał zająć Adalbertus (1043-1072), arcybiskup Hamburga–Bremy, który wystosował nawet specjalne pismo zakazujące ludziom korzystania z ich posługi, ponieważ niektórzy z nich byli ekskomunikowani, a wszyscy przybyli na Islandię bez jego pozwolenia (Njardvík 65; Byock 306).

Największą przeszkodą, jaką napotkały wysiłki misyjne, podejmowane w pierwszych dekadach chrześcijaństwa na Islandii, był brak odpowiednio wykształconych księży. Warto podkreślić, że chodzi o duchownych miejscowych, dla których barierą nie byłaby nieznajomość języka. Pomimo więc pracujących gorliwie duchownych angielskich i niemieckich, naglącą potrzebą stało się wykształcenie rodzimego duchowieństwa. Zaczęli to dostrzegać i rozumieć sami Islandczycy, a szczególnie lokalni przywódcy, zainteresowani umacnianiem chrześcijaństwa na podległym im terenie (Njardvík 65).

Pierwsi rodzimi biskupi

Samodzielne struktury Kościoła na Islandii zaczęły kształtować się w połowie XI stulecia. Gizur Biały, wpływowy i mający duże zasługi dla przyjęcia chrześcijaństwa *goði*, wysłał swego syna Isleifura (ur. ok. 1006) do szkoły klasztornej w Herford, w Westfalii. Isleifur był pierwszym Islandczykiem,

który studiował i przyjął święcenia kapłańskie za granicą. Po powrocie do kraju ożenił się i, tak jak jego ojciec, został przywódcą klanu. Kilka lat później, około 1055 r., w trakcie obrad Althingu Isleifura wybrano i ogłoszono biskupem. Po wyborze wyjechał z kraju i w 1056 r. został wyświęcony na biskupa przez arcybiskupa Hamburga–Bremy. Objął biskupstwo w Skálholt (Byock 305-306). Uroczystość miała miejsce 26 maja. Odbędzie się w kościele pw. św. Piotra w Herford, tam, gdzie wcześniej Isleifur pobierał nauki. Przed swą konsekracją Isleifur został przyjęty w Rzymie przez papieża Wiktora II (Torfason 5).

Nie ma zbyt wielu danych na temat początków pierwszego biskupstwa i rządów Isleifura, ale wydaje się, że osiągnął on tylko częściowy sukces. Źródła islandzkie (*Hungrvaka*) mówią, że napotkał sporo poważnych trudności w swoich biskupich rządach, wynikających głównie ze słabo ugruntowanej wiary i nieposłuszeństwa pierwszych pokoleń islandzkich chrześcijan. Przykład braku ugruntowanej wiary, nieposłuszeństwa i niemoralności wiernych Isleifura to przypadek jednego z „przepowiadających prawo”, który poślubił dwie kobiety – matkę i córkę. Sprawowanie rządów biskupich przez Isleifura nie spotkało się z powszechnym i dobrym przyjęciem, a wierni okazywali mu, jako pasterzowi, niewielkie posłuszeństwo i szacunek. Wydaje się, że ze swej stolicy biskupiej musiał on rządzić i nauczać intensywniej niż misjonarze, z którymi zmuszony był swoiście konkurować. Ocena rządów Isleifura jest jednak dwójaka. Adam z Bremy w dziele *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* (z 1072) pisze, że Islandczycy szanują swojego biskupa, jak gdyby był królem, i cały naród stosuje się do jego zaleceń. Z drugiej strony islandzkie źródła mówią o tym, że musiał on zmagać się z wieloma przeciwnościami, a szczególnie z nieposłuszeństwem swych wiernych. Historykom bardziej prawdopodobna wydaje się druga wersja (Njardvík 65-66; Parker 219).

Po śmierci Isleifura stolicę biskupią w Skálholt objął jego najstarszy syn Gizur Isleifsson. Jego rządy przybrały już inny kształt i cechowała je pozytywna zmiana. Gizur, podobnie jak ojciec, wybrany został na biskupa przez Althing. *Hungrvaka* podaje, że znalazł on jednak sposób na przezwycięzenie opozycji i zażegnanie problemów, z którymi musiał zmagać się jego poprzednik. Przed zatwierdzeniem wyboru i przyjęciem sakry biskupiej postarał się najpierw o zaakceptowanie wyboru i urzędu przez naczelników poszczególnych klanów w kraju. Był to roztropny krok i potrzebny punkt w obejmowaniu stolicy biskupiej. Następnie udał się do Magdeburga i tam wyświęcony został, we wrześniu 1082 r., na drugiego w historii biskupa Islandii. W czasie swego długiego episkopatu (1082-1118) Gizur cieszył się dużym szacunkiem i owocnie pracował nad umocnieniem pozycji Kościoła w społeczeństwie islandzkim. W czasie jego rządów, w 1096 r., wprowadzona została dziesięcina, a posiadłości rodzinnej farmy w Skálholt, jako jedne z pierwszych, zapisa-

no na własność Kościoła. Zaprowadzenie dziesięciny na Islandii było pierwszym tego typu zarządzeniem w Europie Północnej. Pozyskiwane z dziesięciny środki dzielono na cztery części: dla biskupa, duchownych, na utrzymanie kościołów i dla biednych. Przejście ziemi z rąk dotychczasowych właścicieli w ręce Kościoła domagało się zgody ze strony spadkobierców i mogło prowadzić do sporów i konfliktów, nie ma jednak mowy o tym, że Gizur napotkał tutaj jakąś opozycję lub trudności (Njardvík 66-67; Byock 305-306).

W tym też czasie ludność z północnej części kraju zaczęła odczuwać potrzebę własnego biskupa, wskutek czego na początku XII w. powstało na Islandii drugie biskupstwo, z siedzibą w Hólar. W 1106 r. duchowieństwo i świeccy wybrali na pierwszego biskupa Hólar Jóna Ogmundarsona. Został on wyświęcony w tymże roku przez arcybiskupa Lund. Biskupstwo w Hólar obejmowało północną część kraju, natomiast dzielnice zachodnie, południowe i wschodnie pozostały w jurysdykcji biskupa Skálholt (Byock 306-307).

Biskup Jón Ogmundarson (1052-1121) studiował prawdopodobnie za granicą. Podkreśla się jego zasługi w dziele wprowadzania chrześcijaństwa do codziennego życia poszczególnych wiernych. Wymagał on od nich, by znali na pamięć *Ojciec nasz*, *Zdrowaś Maryjo* i *Wierzę*. Zalecał każdemu czynienie codziennie znaku krzyża i odmawianie *Credo* przed posiłkiem i spoczynkiem. Każdy wierny musiał też modlić się siedem razy dziennie oraz regularnie uczęszczać do kościoła. Według niektórych źródeł biskup ten był także przeciwnikiem tańców, które stawały się coraz bardziej popularne na Islandii. Odnosiło się to głównie do tańców, którym towarzyszyły śpiewy o tematyce erotycznej (Njardvík 67-68). Próbował również określać własnymi nazwami dni tygodnia, które w języku islandzkim pierwotnie odnosiły się do bogów. Reforma ta okazała się skuteczna i do dzisiaj w języku islandzkim jedynie nazwy niedzieli i poniedziałku nawiązują do pogańskich korzeni: *sunnudagur* to „dzień słońca” a *mánudagur* to „dzień księżyca”. Kolejne nazwy nie mają już pogańskich konotacji: wtorek – *þriðjudagur* (dzień trzeci), środa – *miðvikudagur* (dzień środkowy), czwartek – *fimmtudagur* (dzień piąty), piątek – *föstudagur* (dzień troski, postu), sobota – *laugardagur* (dzień prania, kąpieli; Parker 220).

Począwszy od czasów Gizura, godność biskupa cieszyła się dużym poważaniem, szacunkiem i znaczeniem. Społeczeństwo islandzkie było społeczeństwem zdecentralizowanym, a chrześcijaństwo stanowiło, ze swą moralnością, czynnik centralizujący i jednoczący. Z drugiej strony właśnie, konflikty, zwłaszcza ich siłowe rozwiązywanie, były normalną i stałą praktyką wśród pierwszych pokoleń Islandczyków. Niezwykle ważną sprawą stawał się więc arbitraż wobec zwaśnionych stron; biskupi oraz inni duchowni byli często rozjemcami i sędziami w sporach. Tak, jak sędziami musieli stawać się lokalni przywódcy, tak roli tej musieli podjąć się również biskupi. Jednym z takich

liderów, do których wielu zwracało się po radę, był Brand Saemundarson, biskup Hólar w latach 1163-1201 (Njardvík 324-325).

Obydwie stolice biskupie obsadzone były najczęściej przez członków najbardziej wpływowych rodów, stąd nominacje te miały wielokrotnie charakter dalece upolityczniony. Bardzo często biskupi byli przedstawicielami interesów rodów, z których pochodzili. Niejednokrotnie reprezentowali stanowisko klanowe, rodowe, a nie kościelne. Zdarzały się jednak wyjątki będące przejawem autentycznej troski o Kościół i jego reformę. Takim przykładem wśród islandzkiego episkopatu tego okresu jest postać biskupa Thorlaka Thorhalls-sona (1133-1193). Thorlak pochodził z Hlidarendi na południu Islandii. Został wyświęcony na kapłana w wieku niespełna 20 lat, prawdopodobnie w 1152 r., i rozpoczął kapłańską posługę. Po trzech latach wyjechał do Europy na dalszą naukę. Studiował najpierw w Paryżu, a potem w Lincoln, w Anglii. W czasie pobytu w Europie zetknął się z ruchem reformatorskim papieża Grzegorza VII. Przebywał prawdopodobnie w augustiańskim klasztorze św. Wiktora we Francji. W 1174 r. Klaeng, biskup Skálholt, uzyskał pozwolenie metropolity na wyznaczenie swego następcy. Mając do wyboru trzech kandydatów, wskazał Thorlaka, podkreśliwszy jego przykładowy i świątobliwy styl życia. Thorlak był już wtedy opatem pierwszego, założonego zresztą przez siebie, klasztoru o regule augustiańskiej. Akcentowano także zagraniczną edukację Thorlaka i jego zdolności zarządzania finansami, a tego diecezja również potrzebowała, ukończywszy właśnie budowę nowej katedry (Guðmundsson [1]-[2]).

Sakrę biskupią przyjął w Trondheim w dniu 1 czerwca 1178 r. (Torfa-son 9). Przebywając w Norwegii, Thorlak zapoznał się z obowiązkami spoczywającymi na nim jako biskupie a dotyczącymi wprowadzania w życie idei reformatorskich. Chodziło szczególnie o kwestię kontroli Kościoła, sprawowanej nad jego dobrami, które często znajdowały się w rękach świeckich możnowładców. W czasie swoich rządów w Skálholt Thorlak próbował uniezależnić Kościół od wpływów laikatu, podkreślał niezależny i duchowy wymiar urzędów kościelnych, wskazywał na świętość małżeństwa i wzywał do wierności nauce Kościoła w tym wymiarze. Nauczanie w sprawach moralnych, głównie małżeńskich, nie przysparzało biskupowi popularności i sympatii. Także próba uniezależnienia się od władzy świeckiej spotkała się z dość mocną opozycją ze strony *goðar*. Na czele opozycji stał Jón Loftsson, który zresztą żył w konkubinacie z siostrą Thorlaka. Mimo nawoływań biskupa konkubinaty nie został zerwany, a jednego z synów Jóna uczyniono po śmierci Thorlaka jego następcą. Thorlak nie uzyskał też poparcia ze strony ówczesnego biskupa Hólar (Guðmundsson [6]-[7]; Byock 329-330; Njardvík 72-75).

Podobne zabiegi na rzecz reformy Kościoła i jego dyscypliny podjął biskup Hólar Guðmundur Arason (ur. w 1161, biskup w latach 1203-1237). Za-

biegał on o uniezależnienie duchowieństwa od władzy świeckiej, co spowodowało także jego konflikt z tą władzą. Czas rządów Guðmundura przypadł na okres, gdy Europa żyła ideałami ubóstwa i pokory. Osoba Guðmundura zasługuje w tym kontekście na szczególną uwagę. Został wyświęcony na księdza w wieku 24 lat. Charakteryzowała go głęboka duchowość i asceza. Sakrę biskupią przyjął w 1203 r. w Trondheim. Biskup, sam żyjący w ubóstwie, zgromadził wokół siebie wielu naśladowców. Byli wśród nich także ludzie o wątpliwej moralności. Na ich czele pokonał nawet jednego ze swych oponentów – Kolbeinna Tumassona, który zginął w trakcie potyczki ze zwolennikami Guðmundura w 1208 r. Biskup Guðmundur był również uwikłany w spory sądowe ze swoimi przeciwnikami, które ciągnęły się przez kilka lat na forum Althingu. W latach 1214-1218 przebywał w Norwegii. Po powrocie ufundował szkołę. Nie odnotował większych osiągnięć, jeśli chodzi o satysfakcjonujące relacje Kościoła i możnych, ale stał się wzorem i opiekunem dla ubogich. Mimo zakazów, a nawet aresztu domowego, karmił on wielkie tłumy ludzi i wędrował z nimi po terenie diecezji, prowadząc żebraczy styl życia. Domagał się też dla nich wsparcia u właścicieli okolicznych farm. Jednak ten żebraczy ruch wywołał niezadowolenie i obawy ze strony lokalnych przywódców, którzy zbrojnie postanowili położyć mu kres (Byock 334-335; Njardvík 75-78; Parker 221).

Zmierzające ku reformie zabiegi Thorlaka i Guðmundura spotykały się ze sprzeciwem i działaniami możnych świeckich. W związku z tym islandzcy liderzy zaczęli opowiadać się za obsadzeniem stolic biskupich przez kandydatów wygodnych z politycznego punktu widzenia, lecz niespełniających kościelnych wymogów wyboru na stolice biskupie. Tymczasem jednym z wymogów było zatwierdzenie kandydata i ordynacja przez metropolitę, który swoją siedzibę miał w norweskim Trondheim. I tak wybranym w 1236 r. przez Althing islandzkim biskupom odmówiono wyświęcenia w Norwegii, a w 1238 r. wybory biskupów przeniesiono do Trondheim. Były to kolejne ograniczenia kompetencji możnych posiadających swoje kościoły i roszcujących sobie prawo do obsady stolic biskupich. W konsekwencji rozpoczęło to okres obsadzania islandzkich biskupstw przez duchownych i duchownymi spoza Islandii. W latach 1238-1380 spotykamy zaledwie czterech Islandczyków jako biskupów na Islandii. Dodatkowo niewydolność islandzkiego aparatu władzy świeckiej niewątpliwie skłoniła króla norweskiego do interwencji zainicjowanej w latach czterdziestych XIII w., która doprowadziła do kresu islandzką autonomię na początku lat sześćdziesiątych tego stulecia (Njardvík 75-78; Byock 335; Magnússon 103; Torfason 13).

Lista biskupów w okresie niezależnego państwa przedstawia się następująco:

Dla całego kraju

1. Isleifur Gizurarson (1056-1080)
2. Gizur Isleifsson (1082-1106)

Biskupstwo w Skálholt

1. Gizur Isleifsson (1106-1118)
2. Thorlak Runolfsson (1118-1133)
3. Magnus Einarsson (1134-1148)
4. Klaeng Thorsteinson (1152-1176)
5. Thorlak Thorhallsson (1178-1193)
6. Páll Jónsson (1195-1211)
7. Magnus Gizurarson (1216-1237)
8. Sivard Thettmarsson (Norweg; 1238-1268)

Biskupstwo w Hólar

1. Jón Ogmundarson (1106-1121)
2. Ketil Thorsteinsson (1122-1145)
3. Bjorn Gilsson (1147-1162)
4. Brand Saemundarson (1163-1201)
5. Guðmundur Arason (1203-1237)
6. Botolf (Norweg; 1238-1246)
7. Heinrek Karsson (Norweg; 1247-1260)
8. Brand Jonsson (1263-1264; Byock 357).

Duchowieństwo

W celu ułatwienia praktykowania nowej religii wielu przywódców klanów i właścicieli farm budowało kościoły na swym terenie i utrzymywało je, jednocześnie uważając je za swoją własność. Między 1030 a 1153 r. była to na Islandii dość powszechna praktyka, znana także z Norwegii. Bardzo często również *goðar* (pogańscy kapłani) przejmowali obowiązki duchownych chrześcijańskich, co nie tylko pozwalało im utrzymać ich dotychczasowy status, ale nawet go podnieść. W tym pierwszym okresie zdarzały się więc przypadki sprawowania przez lokalnych przywódców władzy świeckiej i posługi religijnej na wzór pogańskich *goðar*. Historycy wymieniają kilku z nich z imienia (Byock 303).

Dobieranie i ustanawianie „duchownych” dokonywało się też przypuszczalnie w inny sposób. Właściciel kościoła, jego zarządca lub właściciel farmy mógł ustanowić samodzielnie „księdza” do posługi w swoim kościele.

Aby to uczynić, wystarczyło dojść do porozumienia z – najczęściej zubożałym – młodym człowiekiem, który zgodziłby się wziąć na siebie obowiązki kapłańskie i rozpocząć przygotowanie. W zamian za przygotowanie, a potem zapewnienie utrzymania młodzieniec zobowiązywał się przez całe swe życie pełnić posługę kapłańską dla swego pracodawcy. Ten rodzaj księży nazywany był *kirkjuprestar*, ale prawdopodobnie nie cieszył się zbyt dużym szacunkiem. W przypadku porzucenia posługi duchowny taki mógł być traktowany na równi ze zbiegłym niewolnikiem. Nie ma zbyt dużo informacji na temat tej grupy duchownych i zdaje się, że owa grupa zanikła dość szybko w XII w. (Byock 303).

Kolejną grupę duchownych stanowili tzw. *thingaprestar*, funkcjonujący na prawach prywatnych kapelanów. Rekrutowali się z wolnych obywateli, którzy po odpowiednim przygotowaniu podejmowali się obowiązków kapłańskich. Mieli oni często do obsłużenia jeden lub więcej kościołów. Księża tacy stawali się zazwyczaj domownikami właściciela kościoła, zachowując swą osobistą niezależność. Takimi właśnie kapelanami byli przed objęciem urzędu biskupa Thorlak czy Guðmundur Arason (Byock 303-304).

Duchowni Kościoła na Islandii pozostawali dziećmi swego czasu i swego narodu, stąd nie do końca zależało im na dyscyplinie w Kościele. Część z nich okazywała posłuszeństwo swoim biskupom, ale większość prawdopodobnie uczestniczyła w partykularnych interesach charakterystycznych dla społeczeństwa islandzkiego. Większość duchownych w tym czasie była żonata i zabiegała o odpowiednie zabezpieczenie swych dzieci. Duchowni regularnie brali udział w rodowych konfliktach i sporach, przyjmując niekiedy na siebie funkcje arbitrów, sędziów bądź po prostu stronników swoich krewnych czy sprzymierzeńców. Zdarzało się również, że podczas sporu biskupa z możnymi duchowni nie popierali swego przełożonego, ale stawali po stronie skonfliktowanych, a nawet suspendowanych możnych. Tak było np. w 1208 r. w czasie konfliktu z udziałem biskupa Guðmundura Arasona (Byock 336).

O nadużyciach czy wykroczeniach wśród duchownych islandzkich dowiadujemy się choćby z listu arcybiskupa Trondheim, z 1173 r., skierowanego do biskupów, możnych i ludu Islandii. Píše w nim, że, niezależnie od stopnia święceń, duchowni, którzy dopuścili się zabójstwa, nie mogą pełnić dalej swych funkcji. Duchowni nie mogą też podejmować się roli oskarżycieli w procesach sądowych, za wyjątkiem sytuacji, kiedy reprezentują niezdolnych do tego krewnych, sieroty lub bezbronne, dotknięte ubóstwem kobiety. *Sturlunga saga*, a nawet *Saga o biskupie Thorlaku* dostarczają wielu przykładów konfliktów, w które zaangażowali się islandzcy duchowni tego okresu (Byock 336-337).

Koniecznym jest jednak dodać, że wielu spośród duchownych było ludźmi wykształconymi, którzy zdobywali wiedzę na uniwersytetach francuskich

i angielskich. Wielu spośród nich podróżowało i pielgrzymowało po całej Europie. Należy też podkreślić ich zasługi dla islandzkiej edukacji i rozwoju kultury (Wittmann 616).

Życie monastyczne

Klasztory na Islandii nie odgrywały, w przeciwieństwie do Europy kontynentalnej, większej roli politycznej czy ekonomicznej, ale wywarły duży wpływ na islandzkie życie kulturalne epoki. Zwłaszcza ostatnie badania potwierdzają, że klasztory odegrały ogromną rolę choćby w rozwoju piśmiennictwa i w samym powstaniu islandzkich sag. Trzeba, rzecz jasna, pamiętać o tym, że klasztory islandzkie nie były duże. Zdaniem Einara Sveinssona, istniejące do 1300 r. wspólnoty były raczej niewielkie i liczyły zazwyczaj od 5 do 10 mnichów. Wspólnoty mnisze zakładano na Islandii według reguły benedyktyńskiej lub augustiańskiej. Nie miały też one charakteru międzynarodowego, ale swoich członków rekrutowały spośród rodzimej ludności. Być może brało się to także z fundowania i utrzymywania wspólnot przez lokalnych możnowładców, którzy niekiedy sami na koniec życia osiadali w klasztornych murach (Byock 338).

Pierwsze próby założenia klasztoru na Islandii miały prawdopodobnie miejsce w latach 1030-1049. Wtedy to na wyspie przebywał Hróðólfur, angielski biskup, wysłany na Islandię przez arcybiskupa Bremy. Uważa się go za założyciela życia monastycznego na Islandii. Z jego imieniem łączy się powstanie pierwszego klasztoru i szkoły przyklasztornej w Bæ w Borgarfjörður (Torfason 5; Rosenblad i Sigurðardóttir-Rosenblad 1993, 25).

Nie wszystkim fundacjom udało się niestety przetrwać, a koniec niektórych był tragiczny. Tak było w przypadku próby założenia klasztoru na Vestmannaeyjar. Biskup w Skálholt Magnus Einarsson zakupił tam ziemię z zamiarem ufundowania klasztoru. W 1148 r. został jednak spalony wraz z 72 ludźmi w Hitardal. Po owym wydarzeniu zrezygnowano z dalszych planów ufundowania klasztoru w tym miejscu (Torfason 8).

Islandzkie klasztory były centrami nauki i kulturowego oddziaływania. Najwięcej informacji z tego okresu zachowało się o benedyktyńskim klasztorze w Thingeyrar, w granicach diecezji Hólar. Był to pierwszy klasztor, założony być może w 1112 r., który przetrwał i stał się miejscem o dużym wpływie kulturowym. Mnisi z tego klasztoru koncentrowali się głównie na dziełach hagiograficznych. To spod ich pióra wyszły najwcześniejsze sagi o królu Olafie Tryggvassonie i św. Olafie. Był to także ośrodek popularyzujący osobę pierwszego biskupa Hólar – Jóna Ogmundarsona. W latach 1185-1188 opat Thingeyrar Karl Jonsson przebywał w Norwegii. W czasie owego

pobytu rozpoczął pisanie *Sagi o Swewirze* – królu norweskim. To naukowe i kulturalne nastawienie klasztoru w Thingeyrar przyczyniło się zapewne do jego docenienia przez biskupa Jóna, który przeznaczał dla wspólnoty część dziesięciny z diecezji. Klasztor posiadał również majątek zapewniający mu obfitość ryb i urodzajnych pastwisk. Miał także prawo do gromadzenia drewna wyrzucanego na brzeg przez morze (Byock 339-340). Drewno pochodzące z Syberii było niezwykle wartościowym materiałem. Prawa do jego zbioru stanowiły cenne źródło dochodów, a niejednokrotnie też przedmiot zaciętych sporów i konfliktów (Parker 204).

Pozostałe klasztory nie mogły jednak uchodzić za szczególnie bogate i często zmagaly się z dużymi przeciwnościami. Być może po niektórych nie pozostał nawet ślad. Późny start życia monastycznego i jego słaby rozwój w epoce niezależnego państwa islandzkiego spowodował, że nie wywarło ono zbyt dużego wpływu pozakulturalnego. Drugim klasztorem w północnej części kraju była wspólnota w Munkathvera. Klasztor założony został w 1155 r. i przetrwał 396 lat. Drugi opat tego klasztoru – Nikulas Bergsson – udał się na pielgrzymkę do Rzymu i Jerozolimy oraz napisał nawet specjalny przewodnik dla pielgrzymujących w tamte strony (Torfason 8).

Trzecim miejscem, gdzie w 1200 r. powstał ośrodek życia zakonnego, był Saubær. Fundacja ta przetrwała jednak zaledwie 12 lat. W diecezji Skálholt pierwszy klasztor ufundowany został około 1166 r. w Hítardalur. Przetrwał on do około 1200 r. (Byock 340). Drugim klasztorem na południu był założony przez Thorlaka klasztor w Thykkvibær. Wspólnota powstała w 1168 r. Thorlak był tam najpierw przeorem, a następnie opatem. Wspomina się, że jako przełożony Thorlak cieszył się wielkim szacunkiem, a fundacja przyciągała mnichów także z innych klasztorów. Podkreśla się również wzorową wierność regule, pielęgnowaną w Thykkvibær. Klasztor był też miejscem, które wywarło wpływ na islandzką literaturę i ją ubogaciło (Guðmundsson [4]-[5]).

Kolejnym, erygowanym w tym czasie klasztorem była wspólnota założona w 1172 r. na wyspie Flatey. Fundację tę przeniesiono w 1184 r. do Helgafell. Ostatni klasztor ufundowany został w 1226 r. na wyspie Viðey. Fundacje w Thingeyrar, Munkathvera, Kirkjubær (pozostała po mnichach iroszkockich) założono, opierając się na regule benedyktyńskiej. Wspólnoty w Thykkvibær, Flatey, Viðey i prawdopodobnie w Saubær stosowały się do reguły św. Augustyna (Byock 340).

Przed rokiem 1300 podaje się w źródłach imiona sześciu kobiet uznawanych za mniszki. Jest to jednak zagadnienie dyskusyjne, gdyż wszystkie spośród nich prowadziły życie świeckie, będąc nawet żonami biskupów czy wychodząc kilkakrotnie za mąż i dopiero pod koniec życia wybierając zakon lub pustelnię (Byock 304). Wspomina się więc np. Gudrun – pierwszą kobietę-pustelnicę po przyjęciu chrześcijaństwa, która w 1070 r. odbyła pielgrzym-

kę do Rzymu. Znana jest również w źródłach Hidur, zakonnica, która w latach 1106-1121 prowadziła życie pustelnicze (Torfason 6; 7).

Należy zachować tym większą ostrożność w kwestii funkcjonowania przed 1264 r., na Islandii, zaledwie jednego klasztoru żeńskiego. Założono go, a w zasadzie oparto na wcześniejszej bazie klasztoru iroszkockiego, w 1186 r. w Kirkjubær. Wskutek trudności finansowych przeszedł w 1218 r. pod kontrolę biskupstwa w Skálholt i wkrótce został zamknięty. Fundację odnowiono pod koniec XIII w. (Byock 340).

Islandzcy święci

Przez pierwsze dwieście lat chrześcijaństwa na Islandii wierni czcili świętych z innych krajów, o których to świętych nauczał Kościół. Z czasem jednak pobożność wiernych zaczęła poszukiwać rodzimych przykładów świętości i orędowników w trudnych sytuacjach życiowych. Pierwsze wieki chrześcijaństwa dały Kościołowi na Islandii trzech orędowników powszechnie czczonych i uważanych za świętych. Ich „posiadanie” było bardzo ważne i umacniało wiarę.

Pierwszym i najpopularniejszym, choć oficjalnie ogłoszonym dopiero w 1984 r. przez Jana Pawła II, jest biskup Thorlak. Już kiedy żył, cieszył się wielkim szacunkiem wiernych oraz powszechnie uznawano i podkreślano świętość jego życia. Cuda zaczęto przypisywać mu wkrótce po śmierci. Jednym z nich była interwencja Thorlaka na rzecz mieszkańców północnej części wyspy. Pod koniec XII w. panujące ochłodzenie spowodowało, że wszystkie porty na północy kraju zablokowała dryfująca kora. Popularne stało się w takich sytuacjach wzywanie pośrednictwa Świętego Biskupa. Niedługo po jego śmierci, w 1198 r., potwierdzenie cudów i kult Thorlaka zaaprobował Althing, a biskup Skálholt – Páll Jónsson – zezwolił na wzywanie swego poprzednika jako świętego (Njardvík 79).

W dniu 20 lipca 1198 r. ciało Thorlaka ekshumowano i przeniesiono do katedry w Skálholt. Latem 1199 r., w czasie obrad Althingu, uchwalono, że uroczystość ku czci Świętego Biskupa będzie przypadać w dzień jego śmierci – 23 grudnia. W 1237 r. postanowiono ponadto, iż doroczne wspomnienie świętego będzie także obchodzone 20 lipca, w rocznicę przeniesienia relikwii Thorlaka do katedry w Skálholt. Biskup Thorlak jest niezwykle popularny i mocno zakorzeniony w duchowej kulturze Islandii. Jest również znany i czczony w Norwegii, Danii, Szwecji, na Wyspach Owczych i Wyspach Brytyjskich. Sława św. Thorlaka dotarła nawet do Konstantynopola, mianowicie dzięki członkom cesarskiej gwardii przybocznej, złożonej częściowo z mieszkańców północnej Europy (Parker 387-390). Co więcej, niektóre źró-

dła podają, że w stolicy Cesarstwa Wschodniego wzniesiono, po jednym ze zwycięstw odniesionych przez gwardię wareską, kościół ku czci św. Thorlaka (Guðmundsson [7]-[9]).

Drugą postacią zaliczaną do islandzkiego panteonu świętych jest biskup Jón Ogmundarson. Był on pierwszym biskupem Hólar. Podczas srogiej zimy 1199/1200 r. pewna kobieta miała wizję, w której zapowiedziana została poprawa sytuacji, jeśli tylko szczątki biskupa Jóna będą ekshumowane. Na najbliższym posiedzeniu Althingu zdecydowano, że pierwszy biskup Hólar może być czczony i wzywany jako święty. Powoływano się tutaj na świętość jego życia i pasterską gorliwość, z jaką pełnił swój urząd. Jón Ogmundarson nie cieszy się jednak tak wielką sławą jak Thorlak i nigdy oficjalnie nie został kanonizowany (Njardvík 79).

Również niekanonizowanym, ale cieszącym się wielkim szacunkiem i określanym jako „święty” jest biskup Guðmundur Arason zwany Dobrym. Nigdy też nie zezwolono oficjalnie na wzywanie jego pośrednictwa na Islandii. Niemniej jednak w 1315 r. ekshumowano jego szczątki, a wierni spontanicznie zaczęli wzywać go jako świętego. W pamięci pozostają przede wszystkim: jego ascetyczny styl życia i dzieła miłosierdzia. Pamięć o nim jest niezwykle żywa i obecna w wielu islandzkich opowiadaniach i ludowych przekazach, które podkreślają jego pomoc świadczoną ubogim i cuda (Njardvík 79).

Z postacią tego biskupa wiąże się także znajdujące się na półwyspie Snæfellsnes miejsce zwane *Mariulind* („zdrój Maryi”). Według tradycji biskup Guðmundur ujrzał tutaj, wiosną 1230 r., Najświętszą Maryję Pannę w towarzystwie trzech aniołów. Maryja poprosiła go o poświęcenie znajdującego się tam źródła, które od tego czasu nigdy nie wyschło. W przekonaniu wiernych woda ma właściwości lecznicze, zwłaszcza w chorobach oczu. Obecnie miejsce to stanowi cel pielgrzymek diecezjalnych (Herrmann 42-43).

Znaczenie przyjęcia chrześcijaństwa

Wraz z przyjęciem chrześcijaństwa Islandia i jej mieszkańcy zdecydowali się wejść w orbitę cywilizacji zachodniej. Kościół, w którego dziedzictwie odtąd Islandia partycypowała, wprowadzał peryferyjny kraj w wir wydarzeń mających miejsce zazwyczaj bardzo daleko, ale oddziałujących na wielką, ponadnarodową skalę. To włączenie w ogromne dziedzictwo kulturowe chrześcijańskiej Europy jest dla narodu islandzkiego bezcenne. Pierwszym z kulturowych dobrodziejstw była łacina pozwalająca na utrwalenie i komunikatywny przekaz islandzkiego dziedzictwa kulturowego. Przejęcie alfabetu łacińskiego przyczyniło się w dużej mierze do spisania w 1117 r. całości ustanowionego prawa. Umożliwiło również zapoznanie się z dorobkiem kulturowym chrześci-

jaństwa i antyku. Pozwoliło także na pełne uczestniczenie w kulturowej wymianie w granicach średniowiecznej *christianitas* (Nordal i Kristinsson 1996, 66).

W 1030 r. na pielgrzymkę do Rzymu udał się poeta Sigvatr Thórðarson. Przyjmuje się, że jest to pierwsza pielgrzymka z Islandii do Wiecznego Miasta. Wiadomo ponadto, że w XI i XII w. na podobną pielgrzymkę udało się wielu Islandczyków i przynajmniej trzy Islandki (Torfason 5).

Można śmiało już wskazać wyraźne i silne ślady z początku XII w., jakie chrześcijaństwo odcisnęło w islandzkiej kulturze. Zaczęły się ożywione i ubogacające kontakty ze znacznie szerszym światem zewnętrznym; dotychczas relacje te ograniczały się niemal jedynie do Norwegii. Chrześcijaństwo przyczyniło się również do zachowania i utrwalenia tego, co specyficzne i właściwe tylko dla Islandii, a przekazane cywilizacji zachodniej w sagach.

Przyjęcie chrześcijaństwa skutkowało także korzyściami na polu edukacji. W powstałym w 1056 r. biskupstwie bardzo szybko założona została przez pierwszego biskupa szkoła, która wywarła istotny wpływ na kulturalne życie całego narodu. Biskup Isleifur może być śmiało nazywany pierwszym nauczycielem Islandii (Trial 14).

Również pierwszy biskup diecezji Hólar może być uważany za pioniera na polu edukacji. On także założył w swej stolicy biskupiej szkołę katedralną. Przygotowywała ona przede wszystkim przyszłych duchownych, ale oddziaływała w konsekwencji na całość społeczeństwa. Zagraniczni nauczyciele prowadzili zajęcia z czytania, pisania, łaciny, śpiewu oraz z kompozycji. Poziom wychowania muzycznego był podobno tak wysoki, że wiedzę zdobywali tutaj nawet zagraniczni uczniowie. Prawdopodobnie to Jón Ogmundarson był założycielem klasztoru w Thingeyrar, który odegrał znaczącą rolę w rozwoju islandzkiej literatury (Njardvík 68).

Także klasztory były w tym okresie ważnymi centrami na mapie placówek oświatowych i kulturalnych. Nauczanie proponowane przez szkoły klasztorne bazowało na chrześcijańskiej doktrynie i służyło przede wszystkim zakorzenieniu nowej religii w społeczeństwie. Na pewno jednak Kościół położył na polu edukacji, w pierwszym okresie chrześcijaństwa, ogromne zasługi. Na początku XIII w. w całym kraju istniało 330 kościołów obsługiwanych przez 420 księży: 220 kościołów (i 280 duchownych) w diecezji Skálholt oraz 110 kościołów (i 140 duchownych) w diecezji Hólar. Pozwala to przypuszczać, że corocznie kościelne szkoły opuszczało około 20 księży. Wielu spośród ich absolwentów nie musiało też wkraczać na drogę kapłańską, ale mogło podejmować pracę i służbę na innych polach życia społecznego. Nauczanie obejmujące łacinę, gramatykę, śpiew, kompozycję wierszy i kazań czy przemówień mogło bowiem przygotowywać także do służby świeckiej. Taką edukację odebrał choćby Snorri Sturluson, autor *Eddy prozaicznej*, zasłużony dla kultury i języka islandzkiego (Trial 14).

Trudno jest w pełni ukazać wpływ chrześcijaństwa i szkolnictwa tego okresu na ewolucję kulturalną i konsolidację narodu. Czas wolnego i niezależnego państwa był okresem największego rozkwitu, rozwoju i najcenniejszych pomników islandzkiej kultury. Chrześcijaństwo stawiało też edukację i kulturę Islandii na najwyższym poziomie w tej części Europy. Ostatnie kilkadziesiąt lat istnienia niepodległego państwa naznaczone było już jednak widmem nadchodzącego upadku i utraty niezależności (Trial 15).

Przyjęcie chrześcijaństwa jest więc w historii Islandii momentem niezwykle doniosłym, a jego wprowadzanie i umacnianie łączy się z okresem jej świetności, który pozwolił na stałe i oryginalne uczestniczenie tego niewielkiego narodu w wielkiej historii.

CATHOLIC CHURCH IN ICELAND UNTIL 1264

ABSTRACT

The missionary action in Iceland did not end with the reception of Christianity by Althing in the year 1000. Further efforts of the missionaries and their cooperation with Icelandic society were necessary to consolidate the adopted faith. The missionaries from Germany and England first had a huge share here. Then, the native bishops and clergy took over this role successfully. The political and social stabilization of this period allowed Christianity to take root in the society of the Icelandic time of the independent Icelandic Community. This was confirmed by the rise and development of monastic life, the development of Icelandic culture and education. The first period of Christianity in Iceland allowed for laying solid foundations on which, even after the loss of sovereignty, Icelanders could preserve their cultural identity and national heritage.

Keywords: missionaries in Iceland; church structures; episcopate; clergy; monastic life; education

Słowa kluczowe: misjonarze na Islandii; struktury kościelne; episkopat; duchowieństwo; życie monastyczne; edukacja

BIBLIOGRAFIA

- Byock, Jesse. *Viking age Iceland*. London: Penguin Books, 2001.
Guðmundsson, Gunnar Freyr. *Thorlakur helgi. Life, work and influence of st. Thorlak (1133-1193) patron saint of Icelandic people*. Trans. Guðmundsson Reynir. Reykjavik: Pilo, 1996.

- Island. Diasporakirche in wilder Natur*. Ed. Alfred Hermann. Bonifatius Werk. Bmr.
- Magnússon, Sigurdur. *Northern Sphinks. Iceland and Icelanders from settlement to the present*. London: C. Hurst and Company, 1977.
- Njardvík, Njörður. *Birth of a nation. The story of the Icelandic Commonwealth*. Trans. John Porter. Reykjavík: Iceland Review, 1978.
- Nordal, Jóhannes. Kristinsson, Valdimar. *Iceland. The Republic*. Reykjavík: The Central Bank of Iceland, 1996.
- Parker, Philip. *Furia ludzi północy. Dzieje świata wikingów*. Tłum. Norbert Radomski. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis, 2018.
- Rosenblad, Esbjörn. Sigurðardóttir-Rosenblad, Rakel. *Iceland from Past to Present*. Trans. Alan Crozier. Reykjavík: Mál og menning, 1993.
- Scherman, Katharine. *Iceland: daughter of fire*. London: The Travel Book Club, 1977.
- Torfason, Ólafur. *Kapólskur annáll Íslands: ártöl sem tengjast sögu rómversk-kapólskrar 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, doktor teologii w zakresie misjologii, duszpasterz polonijny na Islandii, administrator parafii pw. św. Jana Pawła II w Ásbrú.

JUSTYNA PYZ

Uniwersytet Jagielloński

Wydział Historyczny

Roberto de Nobili SJ i misja w Maduraju w latach 1606-1656

Maduraj to miasto w południowych Indiach, stanowiące ważne centrum religijne. W XVII wieku było ono ośrodkiem ze znaczącymi wpływami braminów, którzy gromadzili się wokół świątyni bogini Minakshi (Chandler 11). Trudno wyobrazić sobie bardziej wymagające miejsce dla misjonarskiej działalności. Misje chrześcijańskie w Indiach skupiały się zwykle na niższych kastach, dla których zmiana religii nie stanowiła utraty statusu społecznego. Nawet Franciszek Ksawery nie zdołał nawrócić nikogo w Maduraju (Walsh 94).

1. Misja prowadzona przez Gonçala Fernandes

Bezpośrednio przed przyjazdem Roberta de Nobili do Maduraju jedynymi chrześcijanami w mieście byli Portugalczycy oraz garstka niezamożnej ludności przybyłej z wybrzeża. Do pracy z nimi przydzielony został Gonçalo Fernandes, który przybył z Portugalii jako dwudziestoletni żołnierz. Misjonarz podczas 11 lat w Maduraju nie nawrócił ani jednej osoby. Otworzył jednak przychodnię, z której korzystali zarówno hindusi, jak i chrześcijanie, oraz szkołę, zatem przyczynił się do poprawy warunków życia ubogiej ludności. W raporcie na temat braminów nie potrafił przedstawić ich wierzeń religijnych, natomiast dosyć wiernie opisał ich styl życia i zwyczaje, co oznacza, że miał z nimi kontakt. Jednak „Fernandes poważnie ograniczało przekonanie, że wszyscy Europejczycy są lepsi od Indusów, oraz, że Portugalczycy są lepsi od wszystkich innych Europejczyków” (Neill 1984, 280). Jako jeden z wielu akceptował również nazwę: *parangi*, którą byli określani przybysze z Europy. Słowo to w jego mniemaniu stanowiło synonim Portugalczyka i chrześcijanina. „W najbardziej ujmujący sposób zapraszał wysokiej klasy Hindusa, aby

przyjął religię *parangi* i kiedy jego zaproszenie spotykało się ze wzgardą, nie mógł znaleźć innego wyjaśnienia niż ignorancja tych biednych ludzi, którzy nie potrafili docenić, co było dla nich dobre” (Saulière 44). Jednakże dla hindusów słowo to oznaczało osobę spoza kasty, nieczystą i na najniższym poziomie społecznym.

W 1606 r. dołączył do niego młodszy współbrat Roberto de Nobili. Ignacy Loyola radził wszak, by na dalekie misje wysyłano dwóch braci, którzy różnią się charakterami, co uzasadniał następująco:

Komuś o usposobieniu żywym i nazbyt śmiałym dobrze byłoby dołączyć bardziej rozważnego i powściągliwego; tak też należy postępować w innych sprawach co do doboru ludzi, by różnorodność złączona węzłem miłości stała się pomocą dla każdego z nich, a nie wywoływała rozdźwięku czy niezgody między nimi lub innymi ludźmi (*Konstytucje* 222).

Między G. Fernandesem i R. de Nobili było znacznie więcej różnic niż tylko doświadczenie i temperament. Na przeszkodzie ich porozumieniu stała klasa społeczna, narodowość i wykształcenie (Županov 4). Były żołnierz, oddany portugalskiej fladze, nie mógł pojąć, dlaczego młody, rzymski arystokrata odcina się od bycia *parangi*. Kiedy R. de Nobili zdecydował się na swoją separację swego kościoła w 1607 r. od przybyłej z wybrzeża wspólnoty G. Fernandes, rozpoczęła się trwająca wiele lat listowna dysputa pomiędzy Madurajem, Koczinem, Goa, Rzymem i Lizboną. Zapoczątkował ją G. Fernandes, oskarżając R. de Nobili o zbytne przestrzeganie hinduskich zwyczajów, uwłaczanie honorowi Portugalii i nieprzestrzeganie jezuickich cnót: miłosierdzia, pokory i posłuszeństwa. Wobec takich zarzutów prawie każdy jezuita w Indiach czuł się w obowiązku opowiedzieć po jednej ze stron, a R. de Nobili, chcąc kontynuować swoją pracę, musiał wykazać słusność swoich racji.

2. Przybycie Roberta de Nobili do Maduraju

Kiedy R. de Nobili przybył do Maduraju, potrzebował niewiele czasu, by zauważyć, że jego współbrat nikogo w mieście nie nawrócił. Starając się dobiec przyczyny takiego stanu rzeczy, znalazł pomoc w osobie młodego, hinduskiego nauczyciela, który pracował w założonej przez G. Fernandes szkołę. Inteligentny i znający hinduistyczną teologię nauczyciel należał do stosunkowo wysokiej kasty. Miał jednak tak złą opinię o G. Fernandesie i jego religii, że nigdy nie rozmawiał z nim na tematy duchowe (Saulière 42). Robert de Nobili chciał zdobyć jego przyjaźń i uzyskać pomoc w studiowaniu języka tamilskiego. Było to początkowo trudne, ponieważ nowego misjonarza rów-

nież postrzegano jako *parangi*. Jednak dzięki rodzącemu się zaufaniu R. de Nobili dowiedział się, jakie nieakceptowalne przez Indusów błędy popełniali Portugalczycy. Nosili oni skórzane buty, tymczasem żaden bramin nie mógł dotknąć czegokolwiek, co pochodziło od zabitego zwierzęcia; jedli za pomocą noża i widelca, co budziło odrazę, oraz pili wino, jedli mięso i – co najgorsze – spożywali wołowinę. Ktokolwiek przyjmował ich wiarę, musiał także zmienić imię, sposób ubierania i jedzenia. Tak stawał się wyrzutkiem społeczeństwa i mógł liczyć tylko na towarzystwo Portugalczyków.

Dla R. de Nobili stało się więc jasne, że jeśli chce nawiązać kontakt z braminami, musi zrezygnować z europejskich zwyczajów. Uważał, że jeżeli uda mu się nawrócić przedstawicieli najwyższej kasty, reszta społeczeństwa podąży za ich przykładem. Na zmianę stylu życia potrzebował pozwolenia od prowincjała Alberta Laerzia, który z kolei musiał uzgodnić je ze swoim przełożonym. Francisco Ros, pochodzący z Katalonii arcybiskup Cranganore, okazał się gorącym zwolennikiem zachowania lokalnych zwyczajów. Chrześcijanie św. Tomasza w jego diecezji przyjęli swoją wiarę wiele wieków przed przybyciem Portugalczyków i nikt nie śmiał nazywać ich *parangi*. Żyli w sąsiedztwie hindusów i byli darzeni szacunkiem, stanowiąc oddzielną kastę, wysoką w hierarchii społecznej. Arcybiskup F. Ros prezentował postawę liberalną i tolerancyjną względem lokalnych tradycji. Pracując wśród chrześcijan św. Tomasza, uważał, że można oddzielić część zwyczajów od religii. Rozumiał niechęć i wątpliwości związane z koniecznością nabycia nowego imienia przez konwertytów w trakcie chrztu oraz z odrzuceniem tradycji pielęgnowanej przez pokolenia. Adaptacja lokalnych zwyczajów była powszechna od początku chrześcijaństwa.

Kiedy święty Piotr przybył do Rzymu czy narzucił rzymskim konwertytom swoje długie włosy, powiewną brodę i swój chałat? Jeśli ci Rzymianie z krótko obciętymi włosami, ogolonymi brodami i w swoich togach mogli być dobrymi chrześcijanami, dlaczego indyjscy konwertyci mają pozbyć się swojego sznura, *kudumi* i narodowych zwyczajów jako warunek wstępny do otrzymania chrztu? (Saulière 46)

Zachęcony poparciem arcybiskupa A. Laerzia zaakceptował większość proponowanych zmian. Wyjątek stanowiła kwestia stroju. „Niech ojciec Roberto nazywa siebie jak chce, je na co ma ochotę i bywa, gdzie mu się podoba, lecz na miłość boską, nie pozwólmy mu ubierać się jak hinduski *sannyasi*” (Saulière 47). Robert de Nobili zaprzestał więc jedzenia mięsa, zaczął nosić wyłącznie drewniane sandały, zatrudnił bramińskiego kucharza i zadowalał się jednym posiłkiem dziennie. Starał się także unikać osób z niższych kast, w tym chrześcijan G. Fernandesa. Aby pokazać, że nie ma nic wspólnego z pogardzanymi *parangi*, zaczął nosić sznur „podwójnie urodzonych”

kast, który szczegółowo opisywał A. Laerzio: „składa się on nie z trzech, lecz z pięciu części. Trzy z nich są złote i symbolizują Trójcę Świętą, a dwie białe, reprezentujące duszę i ciało Chrystusa, naszego Pana. Do tego sznura dołączony jest krzyż – znak męki i śmierci Jezusa Chrystusa. Tak więc ten sznur jest symbolem tajemnicy Trójcy Świętej, wcielenia i odkupienia” (Laerzio 54, ff 2-16, 17-75).

W tym czasie jego lekcje języka tamilskiego przerodziły się w rozmowy o zwyczajach indyjskich, a także o hinduizmie, chrześcijaństwie i poszukiwaniu jedynej prawdy. Szybkie postępy w nauce pozwoliły na podejmowanie coraz bardziej złożonych i skomplikowanych zagadnień ze sfery religijnej czy duchowej. „[Nauczyciel] spiera się ze mną na temat Boga, wędrówki dusz, stworzenia *etc.* I widząc, że rozsądek jest nie zawsze po jego stronie, stał się bardziej pokorny i darzący szacunkiem” (Nobili 51,3-6). Momentem przełomowym było zaćmienie Słońca, mające miejsce 25 lutego 1607 r. W tym dniu R. de Nobili i jego nauczyciel postanowili studiować nawzajem swoje religie przez 20 dni po pięć godzin dziennie. „Po tym, jak nauczałem go przez dwadzieścia dni, oznajmił, że jest usatysfakcjonowany pod każdym względem i poprosił, żebym go ochrzcił, co uczyniłem z wielką radością, bo był on pierwszym w tym mieście, który usłyszał Prawdę i ją przyjął” (Nobili 51,3-6). W ten sposób R. de Nobili udzielił pierwszego chrztu, mianowicie w marcu 1607 r., zatem niespełna pół roku po przybyciu do Maduraju. Młody nauczyciel na cześć prowincjała A. Laerzia otrzymał imię: Albert. Jakiś czas później krewny Alberta, będący *pandaraswami*, usłyszał z przerażeniem, że jego kuzyn przyjął religię *parangi*. Po długiej dyskusji z R. de Nobili przekonał się, że nowy *guru* był najbardziej uczonym człowiekiem, jakiego kiedykolwiek spotkał. Od tego czasu stał się częstym gościem jezuitów. Chrzest przyjmowało coraz więcej osób, lokalna wspólnota rozrastała się.

3. Nowe miejsce zamieszkania

Już w początkowym okresie pobytu w Maduraju wobec narastających niezgodności między R. de Nobili a G. Fernandesem ten pierwszy postanowił zamieszkać oddzielnie. Ponieważ G. Fernandes i popierający go jezuita z wybrzeża donosili A. Laerzio, że młody przybysz zachowuje się skandalicznie, prowincjał, który początkowo nie reagował na skargi, musiał wreszcie zająć jakieś stanowisko. W liście do generała donosił: „Opozycja wobec ojca Roberta była tak wielka, że napisałem do niego, aby nie udzielał więcej chrztów poganom do czasu, kiedy wyjaśnię pewne wątpliwości dotyczące jego sposobu ubierania, jedzenia posiłków *etc.*, co zamierzałem zrobić przy okazji wizyty w Maduraju” (Laerzio 54, 2-16, 17-75). Prowincjał zjawił się w Maduraju pod

koniec sierpnia 1608 r. i pozostał tam przez miesiąc. Miał za zadanie nie tylko uspokoić swoje sumienie w sprawie kontrowersyjnego podwładnego, lecz także zebrać argumenty, gdyby metody misjonarza znowu krytykowano. Zamieszkał u R. de Nobili i przyjął wszystkie obowiązujące tam zwyczaje. W liście do generała pisał, że R. de Nobili nosi żółtą szatę sięgającą ziemi, a biały materiał, owinięty wokół głowy, tworzy rodzaj turbanu. Opisywał dom, gdzie mieszkał R. de Nobili, i sposób, w jaki przyjmował on gości. O jego znajomości języka pisał, iż mówi najczystszy tamilskim i ma tak doskonałą wymowę, że nawet najbardziej wybredny bramin nie mógłby poprawić jego dykcji (Laerzio 54,2-16, 17-75). Był tak zadowolony z pracy R. de Nobili, iż dał mu pełne pozwolenie na otwarte nauczanie i udzielanie chrztu, i żałował, że na kilka miesięcy przerwał jego pracę apostołską.

Kolejnym krokiem misjonarza w poznaniu Indii był sanskryt. Tylko dzięki znajomości tego języka R. de Nobili mógł poznać istotę hinduizmu i prowadzić dyskusje z uczonymi braminami. Żaden Europejczyk przed R. de Nobili nie uczył się „łaciny braminów”, jak nazywano ten język. Uważano sanskryt za język liturgii, filozofii i nauki, ale niewiele więcej o nim wiedziano. W 1608 r. bramin Śivadharma zaczął uczyć R. de Nobili. Nauka sanskrytu opierała się głównie na pamięciowym opanowywaniu formuł przy braku wyjaśnień zasad gramatycznych. Był to język znacznie trudniejszy od tamilskiego, niesłużący do komunikowania praktycznych rzeczy, lecz stosowany do opisywania abstrakcyjnych idei. Jezuita musiał mieć jednak fenomenalną pamięć i niezwykle umiejętności lingwistyczne. Prawdopodobnie już w sierpniu 1609 r. potrafił płynnie mówić i czytać (Neill 1984, 284). Robert de Nobili darzył swojego nauczyciela wielkim szacunkiem i nazywał go w listach: *carissimo maestro*. Niemożliwe byłoby poznanie braminizmu bez znajomości *Wed*, tak jak niemożliwe byłoby poznanie chrześcijaństwa bez czytania Biblii. Robert de Nobili poprosił więc o spisanie dla niego świętych pism, które bramin cytował podczas ich dyskusji. Znajomość *Wed* była przywilejem braminów, a wyjawienie świętych pism komuś z niższej kasty uznawano za wielki grzech. Robert de Nobili tak opisywał to zdarzenie w liście do prowincjała:

Musi Wasza Ekscelencja wiedzieć, że ci ludzie uważają spisywanie ich praw za najcięższy grzech. Dzieci muszą uczyć się ich na pamięć. Praca ta zajmuje im dziesięć czy dwanaście lat. Ale teraz mam dobrą sposobność, aby mieć je napisane przez mojego mistrza... Ponieważ jest on wielkim znawcą ich religii, nie możemy przepuścić takiej okazji, by zdobyć wiedzę o niej. Bez wątpienia musi to być czynione w największej tajemnicy, uwzględniając wielkie, osobiste niebezpieczeństwo z tym związane, ponieważ gdyby się dowiedzieli, z pewnością wytuliliby mu oczy. Ponieważ jest to konieczne, ważne sposoby nawracania tych ludzi nie powinny być zaniedbane. Jest pewne, że nasz Pan pomoże mu we wszystkim i uchroni go od wszelkiego niebezpieczeństwa (Cronin 87).

Śivadharma musiał mieć więc wielkie zaufanie do swojego ucznia, skoro po długich wahaniach zgodził się wyjawiać R. de Nobili święte pisma. Nie wiadomo dokładnie, jaką część *Wed* udało mu się spisać. W ten sposób, około 2500 lat po ich skomponowaniu, pierwszy Europejczyk poznał *Wedy*. Utwory te są najstarszymi tekstami indyjskimi, uważanymi za *śruti*, czyli objawienie. Zapoczątkowują one literaturę i filozofię indyjską (Frauwallner 85). Powstały w dawnej formie sanskrytu i były przekazywane ustnie. Misjonarz pisał w grudniu 1608 r. do A. Laerzia, że dowiedział się, iż wcześniej nauczano pięć praw, z czego pozostały trzy: prawo Brahmy, Wisznu i Rudry (Sziwy). Czwarte było prawem duchowym, które uczyło ludzi, jak uzyskać zbawienie. Fragmenty tego prawa istnieją w pozostałych trzech, ale reszta zaginęła i nie ma kogokolwiek, kto byłby wystarczająco uczony i święty, by ją odnaleźć.

Poza tym najbardziej uczeni wśród tych ludzi twierdzą, że napisane jest w ich księgach, iż żadne z tych trzech praw nie może przynieść prawdziwego zbawienia, z czego niektórzy wyciągają wniosek, że nie ma żadnego życia poza doczesnym [...]. Mówię im, że przybyłem z dalekiego kraju z jednego powodu, aby uczyć ich tego prawa, które zaginęło (Cronin 90).

Roberto de Nobili adaptował naukę chrześcijańską dla indyjskich idei, tak jak św. Paweł zaadaptował swoje przesłanie dla idei Ateńczyków, mówiąc o „nieznanym Bogu”. Robert de Nobili przekonywał ludzi, że jeśli chcą odzyskać utracone Prawo, muszą stać się jego uczniami. Wszystkie sekty uznają trzy Prawa, lecz mają też swoich nauczycieli. Jezuita jako „zaginioną *Wedę*” czy Prawo rozumiał prymitywną religię objawioną ludzkości i zniszczoną przez grzech, wcieloną i udoskonaloną przez chrześcijańskie objawienie. W ten sposób zdecydował się na próbę przełożenia zasad wiary chrześcijańskiej na indyjski system pojęć i wyobrażeń. Jego przedsięwzięcie miało swój wzór w stylu misyjnym Mattea Ricciego, realizowanym w Chinach. Użył on konfucjańskich tekstów i zaakcentował w nich te doktryny, które były zgodne z chrześcijańskimi, jak również zinterpretował ambiwalentne teksty w taki sposób, by zgadzały się z chrześcijańskimi ideami.

4. Nawrócenia na chrześcijaństwo czy podążanie za *guru*?

Czy R. de Nobili rzeczywiście był uważany za głosiciela nowej religii, czy też za jednego z wielu *guru*, który przykładem świętego życia pociągał za sobą innych? *Guru* w tradycji indyjskiej to nauczyciel duchowy, przekazujący wiedzę o wyzwoleniu i wgląd w jego istotę. Ideę osoby przekazującej boską wiedzę odnajdujemy w *Wedach* i upaniszadach. Katolicycy misjonarze, poczynając od R. de Nobili, doceniali funkcje *guru* czy *sannjasina*.

[O tym] że nikt, jak tylko prawdziwy mistrz duchowy, nie będzie w stanie wieść Indusów do chrześcijaństwa, wiedzieli pierwsi zachodni misjonarze w Indiach [...] [R. de Nobili] był uważany za *guru* ze swoim specyficznym nauczaniem i zgromadził wokół siebie wielu uczniów. Bramini ci przywiązani byli jednak mniej do Kościoła a bardziej do osoby R. de Nobili. W rezultacie niewielu pozostało chrześcijanami po jego śmierci (Cornille 130).

Catherine Cornille, profesor teologii porównawczej z Boston College, zarzuca R. de Nobili, że mimo iż wykazywał zrozumienie dla hinduistycznych tradycji religijnych, to jego podejście do wierzeń i systemów filozoficznych hinduizmu było poniżające. Jego wygląd *guru* był raczej podstępem, by nawrócić hindusów, a nie dowodem wiary w wartości i prawdę hinduistycznej tradycji. Niemniej jednak to on, jako pierwszy wykształcony chrześcijanin, zaczął dyskutować z braminami. Nie studiował ich ksiąg po to, żeby je krytykować czy wyśmiewać, ale w celu poznania ich przesłania. Podkreślał, że „ci ludzie nie są takimi ignorantami, za jakich niektórzy ich uważają” (Nobili 51,3-6). Często w pogardzie ma się to, co nieznanne, o czym świadczyło przez stulecia podejście Europejczyków do innych kultur. Po przestudiowaniu hinduskich pism i spędzeniu czasu wśród uczonych braminów R. de Nobili nabrał przekonania, że można mieć do nich jedynie szacunek, nawet jeśli nie podziela się ich poglądów. Robert de Nobili chciał nawracać, gdyż taki cel miała jego nauka i wyjazd do Indii. Temu zadaniu poświęcił całe życie, rezygnując z wygod i bogactw w rodzinnym kraju.

Odrębną kwestię stanowi to, czy rzeczywiście bramińscy prozelici R. de Nobili rozumieli znaczenie przyjęcia chrztu? Konwertyci mieli inną koncepcję religii niż tę, jaką miał ich nauczyciel. Niewątpliwie jego charyzma, wiedza, znajomość języków i ogłada wywarły wielki wpływ na nowych uczniów i miały duże znaczenie podczas ich zdobywania. Jednak decydowali się oni na chrzest po wielokrotnym wysłuchaniu jego racji. Konwersje następowały pojedynczo, po dokładnym przemyśleniu tego kroku i dyskusjach z jezuitą, którego argumenty wydawały się im wystarczająco przekonujące. To ogromny kontrast z metodami choćby Franciszka Ksawerego i innych misjonarzy, którzy chrzcili masowo całe wioski.

W owym kontekście Stephen Neill, w swojej dwutomowej *Historii chrześcijaństwa w Indiach*, zastanawiał się, co oznaczało przyjęcie chrztu dla młodych mężczyzn, którzy stawali się uczniami R. de Nobili (Neill 1984, 283). Niewątpliwie oznaczało to dla nich coś innego niż dla europejskich misjonarzy. W tym czasie wielu reformatorów religijnych działało na terenie Indii. Każda sekta miała swój rytuał inicjacji, zatem chrzest musiał wydawać się im czymś podobnym. Robert de Nobili jawił się jako jeden z wielu *guru*, jego argumentacja była przekonująca, a osobowość i manieri sprawiały, że łatwo

zdobywał uczniów. Konwertyci mogli zachować zwyczaje swojej kasty; nie mogli jednak brać udziału w hinduistycznych ceremoniach.

5. Opozycja i kontrowersje

Poczynania R. de Nobili były zgodne z zasadami akomodacji, promowanymi i propagowanymi przez arcybiskupa Francisca Rosa. Zatwierdził on m.in. możliwość umieszczania pasty sandałowej na czole, uznając to za ozdobę ciała, a nie za symbol religijny, i skomponował błogosławieństwo, jakie miało być odmawiane przy jej nakładaniu. Jednak R. de Nobili zdawał sobie sprawę, że jest osamotniony w swojej pracy. W liście do A. Laerzia z 22 kwietnia 1609 r. pisał, że potrzebuje jak najszybciej współbrata przygotowanego na umartwienia. Podkreślał, że przystosowanie się do indyjskich zwyczajów jest zrazu trudne. Wspominał także, że po jego śmierci byłoby bardzo utrudnione odzyskanie znajomości *Wed*, jaką zdobył. Robert de Nobili wysłał dwóch młodych chrześcijan z Maduraju na Wybrzeże Malabarskie z listem do prowincjała. Ich wiedza z zakresu tajemnic wiary chrześcijańskiej była najlepszym dowodem na to, że R. de Nobili dobrze wykonywał swoją pracę, natomiast ich spostrzeżenia z Malabaru zawierały uwagę, iż chrześcijanie św. Tomasza również trzymają się z dala od nowych, mieszkających w okolicy konwertytów z niższych klas. Zanotowano to z zadowoleniem, gdyż potwierdzało praktykę R. de Nobili.

Arcybiskup F. Ros udzielił uczniom R. de Nobili bierzmowania i obiecał pomoc dla misji. Wizyta odniosła oczekiwany efekt, gdyż znalazło się wielu chętnych na misję w Maduraju. Do posługi w tej odległej placówce wybrano Manuela Leitão. Przybył on do Maduraju w sierpniu 1609 r., ubrany już w szatę w kolorze ochry. Przygotowany na surowe życie na misji, nie spodziewał się jednak, że będzie siedział na podłodze, spożywając posiłki podane na liściu bananowca i używając palców zamiast sztućców. Mimo podziwu, jaki żywił dla R. de Nobili i jego oddania się misji, nie był w stanie przyzwycząić się do jedzenia jednego posiłku dziennie. Miał też problemy z nauką języka tamilskiego, a R. de Nobili prawdopodobnie nie był wystarczająco cierpliwy dla kogoś, kto nie miał takich zdolności jak on. W rezultacie 12 czerwca 1610 r. R. de Nobili napisał w liście do Antonia Vico, że znowu jest sam (Nobili 54a,76-92).

Kolejny problem narósł, gdy przybyli z wybrzeża chrześcijanie z niższych kast oznajmili konwertytom R. de Nobili, że poprzez chrzest stracili swoją pozycję społeczną. Kilkunastu z nich przestało przychodzić do kościoła. Robert de Nobili zmuszony został do napisania *Manifestu*, w którym przedstawił swoje stanowisko w tej kwestii. Zapisał je po tamilsku na liściach palmowych

i przybił do drzewa przed swoją siedzibą. Najważniejsze jego tezy brzmiały następująco:

Nie jestem *parangi*. Nie urodziłem się w kraju *parangi* i nigdy nie byłem związany z ich rasą [...]. Pochodzę z Rzymu, gdzie moja rodzina posiadała taką samą pozycję, jak szacowni *radża* mają w tym kraju [...]. Z tymi, którzy przychodzili rozmawiać ze mną, dyskutowałem tylko kwestie dotyczące zbawienia ich dusz. Rozprowałem o istnieniu Boga i jego atrybutach, [o tym] że jest jeden w trzech Osobach, stworzył świat, ludzi i wszelkie inne rzeczy [...]. Prawo, które głoszę, jest prawem prawdziwego Boga [...]. Ktokolwiek mówi, że to jest prawo *parangi*, przeznaczone tylko dla niskich kast, popełnia bardzo wielki grzech, bo prawdziwy Bóg nie jest Bogiem tylko jednej rasy, ale Bogiem wszystkich. Musimy wyznaczyć, że zasługuje, aby być czczonym przez wszystkich (Neill 1984, 288).

Fragment ten ukazuje komplikację językową, z jakiej nie do końca zdawali sobie sprawę F. de Nobili oraz jego poplecznicy i przeciwnicy. Słowo *parangi* dla mieszkańców Maduraju oznaczało chrześcijanina. Na Wschodzie *Feringhi*, Frankowie i słowa pochodne wskazywały od dawna na przybyszów z Europy, a więc chrześcijan. Robert de Nobili zakładał, że *parangi* oznaczało Portugalczyków, a więc on, jako Włoch, nie był jednym z nich.

Roberto de Nobili przestał nosić sznur na przełomie 1609 i 1610 r. W ten sposób osiągnął dwie rzeczy: przeciwnicy nie mogli krytykować go już za noszenie sznura, a po drugie stał się formalnie *sannjasinem*. Oznaczało to nie tylko szacunek wszystkich kast, ale i wiele wyrzeczeń, ponieważ tryb życia *sannjasinów* odbiegał znacznie od tego, do którego przyzwyczajeni byli europejscy duchowni. Do swoich ślubów ubóstwa, czystości i posłuszeństwa musiał dodać powstrzymywanie się od jedzenia mięsa, ryb, jaj, wina, pozbycie się krzesła, butów, kapelusza, niemożność podróżowania na koniu oraz pozbycie się brody i kolczyków. Oznaczało to poszczenie każdego dnia do godziny szesnastej, kiedy to mógł spożyć swój jedyny posiłek. Nie rozstawał się z to z kijem, do którego przyczepiony był porzucony sznur oraz symbolizujący ubóstwo kawałek materiału (Saulière 112). Posunięcie było tyleż radykalne, co skuteczne, gdyż w ciągu kilku miesięcy liczba konwertytów wzrosła do 50 (Nobili 51,13-14).

Po stracie M. Leitaõ R. de Nobili znów potrzebował towarzysza i pomocnika. W tym czasie w Koczinie przebywał jego przyjaciel z rzymskich lat, Antonio Vico. Pisał do R. de Nobili, by okazać mu współczucie, na co adresat odpowiedział „niech się dzieje wola boska. Ale ty powinieneś otrzymać od Boga, dzięki swoim modlitwom to, by przysłano cię tutaj, gdzie będziesz mógł zdziałać wiele dobrego, i żeby [Bóg] umocnił cię w tym pragnieniu” (Saulière 128). List zakończył stwierdzeniem, że jest niezwykle istotne, aby prowincjał

przysłał mu towarzysza i żeby był nim A. Vico. Albert Laerzio nie był skory do wysłania do Maduraju profesora teologii z Koczina. W końcu jednak A. Vico przybył do Maduraju w dniu 15 kwietnia 1610 r. i przez następne 28 lat był najwierniejszym towarzyszem i lojalnym stronnikiem R. de Nobili. Kiedy R. de Nobili napisał *Responsio* w odpowiedzi na zarzuty stawiane przez G. Fernandes, A. Vico dodał swoją rozprawę *O metodzie, która jest używana w nowej misji w Maduraju, aby nawrócić niechrześcijan do Chrystusa* (Vico 88-109), składającą się z wprowadzenia i siedmiu rozdziałów. Zaledwie miesiąc po swoim przyjeździe do Maduraju był w stanie odpowiedzieć na wszystkie zarzuty. Pisał, że zaangażował się od początku w powstanie misji i często konsultował się w jej sprawie. Wyjaśniał metodę i to, co oznacza miano: *parangi*. Odnosił się także do noszenia sznura, nowych ceremonii i oddzielenia kościołów. Uważał, że metoda ta jest miła Bogu i misjonarze powinni otrzymać na nią pozwolenie (Nobili 210).

Nie wszyscy jezuici pracujący w Indiach rozumieli i popierali nowatorstwo misji. Wśród plotek, które zaczęły krążyć o R. de Nobili, była nawet taka, która głosiła, że stał się on hinduistą. Jednak R. de Nobili postępował ostrożnie i konsultował każdą ze swoich decyzji z prowincjałem. Miał pozwolenie nie tylko arcybiskupa F. Rosa, ale powiadomiony był o nich również arcybiskup Goa Alexis Menzenes. Popierający R. de Nobili A. Laerzio zatrzymał się dwukrotnie w Maduraju: w 1608 i 1609 r. W tym czasie mieszkał z R. de Nobili, akceptował i naśladował jego sposób zachowania i tryb życia. Swoje pozytywne wrażenia odnotowywał każdorazowo w raporcie przesyłanym generałowi Claudio Aquavivie. Jego relacje pozostają niezwykle wartościowe, ponieważ przedstawiają bezpośrednie doświadczenie życia chrześcijańskiego *sannjasina*. Gonçalo Fernandes jednak nadal podważał publicznie metody pracy R. de Nobili (Anchukandam 31). Niechęć do sposobów pracy o. Roberta wyrażali także: Nicolas Pimenta – nowy wizytator, wysłany do Indii przez generała Aquavivę, oraz Pero Francisco, zwierzchnik prowincji malabarskiej. „Był on uprzedzony do metody zaadaptowanej przez o. de Nobili i chciał za wszelką cenę zabronić jej stosowania; inaczej mówiąc, jego intencją było zrujnowanie misji w Maduraju w jej początkach” (Besse 201). Miał więc R. de Nobili trzech zaciętych wrogów, i to głównie przez nich kolejne 12 lat jego działalności upłynęło na polemikach. Pierwszym pismem tego typu było *Responsio* z 1610 r., które stworzył w pośpiechu, w ciągu kilku tygodni, aby zdążyć wysłać je z Goa do Rzymu z jesienną flotą.

Jednym z zaciętych wrogów R. de Nobili był Cristóvão de Sá, arcybiskup Goa i następca A. Menzenesa, który oczekiwał od papieża jednoznacznego potępienia R. de Nobili i jego metod. Musiał się jednak rozczarować, kiedy papież nakazał mu spotkać się z arcybiskupem F. Rosem, R. de Nobili i najlepszymi teologami w Indiach, aby przedyskutować sporne kwestie i wy-

ślać dokładny raport do Rzymu. Konferencja rozpoczęła się w Goa 4 lutego 1619 r. i mimo że początkowo większość uczestników, z wyjątkiem F. Rosa, była przeciwko R. de Nobili, jego teologiczna argumentacja zdołała przekonać adwersarzy. Przed konferencją R. de Nobili rozdał uczestnikom swoją rozprawę *Narratio*, podpisaną również przez arcybiskupa F. Rosa (Nobili 1972). Wyjaśniał w niej swoje racje tak umiejętnie, że w końcu udało mu się wpłynąć na opinię uczestników zgromadzenia. Czterech obecnych na spotkaniu teologów stwierdziło, że, znając sprawę z drugiej ręki, potępiali metodę madurajską, lecz po przeczytaniu *Narratio* nie mogliby dalej sprzeciwiać się jej z obawy przed popełnieniem wielkiego grzechu. Ojciec André Palmeiro z Goa mówił w sposób następujący:

Kiedy byłem w Coimbrze [w Portugalii], głosiłem publicznie przeciwną opinię. Nienawidziłem sznura wielką nienawiścią. Tak więc, jak tylko zostałem mianowany wizytatorem prowincji malabarskiej, zdecydowałem w pierwszej instancji pozbyć się misji madurajskiej i wytrzebić wszelkie jej pozostałości. Ale po rozważeniu argumentów i racji ojca Roberta, czuję się zobligowany zmienić moje zdanie, a wraz z nim moje zamierzenia (Cronin 213).

Arcybiskup F. Ros przeczytał rozprawę głoszącą, że metoda stosowana przez o. Roberta nie jest ani nowa, ani niedorzeczna. Stosowano ją od czasów apostołskich i Kościół zezwalał nie tylko na akceptowanie tradycyjnych symboli społecznej rangi, ale też na ryty i ceremonie pogańskie, które pozabawiano ich bezbożnego znaczenia i zastępowano chrześcijańskimi odniesieniami. W celu przekonania tych, do których nie docierały argumenty rozumowe, wziął Biblię i przysiągł na nią, że elementy tradycji indyjskiej, podtrzymywane wśród członków misji madurajskiej, nie są zabobonami, a przyzwolenie na ich kontynuację nie tylko może, ale powinno być wydane. Notatki ze spotkania, prezentujące rozmaite stanowiska, przesłano do Rzymu. Papież Paweł V (1605-1621) otrzymał, zamiast jednego raportu, plik różnych listów i zapisków. Przez następne dwa lata papieska kuria zalana została listami dotyczącymi misji w Maduraju. Nie tylko Watykan nękany był sprawą misji, lecz również król Portugalii, do którego listy słał arcybiskup C. de Sá. Apelacje budziły niepokój R. de Nobili, A. Vica i arcybiskupa F. Rosa, jednak wielki inkwizytor Mascarenhas, przeczytawszy rozprawę F. de Nobili, stanął po jego stronie. Decyzja wielkiego inkwizytora zaakceptowana została przez katolickiego monarchę i wysłana do Rzymu. Zanim listy dotarły, Paweł V zmarł i jego miejsce zajął Grzegorz XV (1621-1623). Jedną z pierwszych decyzji, podjętych przez nowego papieża, było powołanie komisji do zbadania dokumentów nadesłanych z Goa. Peter Lombard, arcybiskup Armagh, który ze względów politycznych nie mógł wrócić do swojej rodzinnej Irlandii, spędził

ponad rok na szczegółowym badaniu sprawy, a następnie napisał dwudziesto-dziewięciostronicowy raport, w ogromnej mierze przychylny dla R. de Nobili. Peter Lombard podkreślał jedynie, że wszelkie bałwochwalstwo musi być porzucone, a użycie indyjskich symboli nie może dawać okazji do utrwalania starych przesądów. W dniu 31 stycznia 1623 r. papież wydał Konstytucję apostołską *Romane sedis antistes*, w której zawarł pozytywną ocenę działalności misji madurajskiej:

Chcąc na tyle, na ile jest to możliwe, nie obrażając Boga i nie dopuszczając do skandalu wśród ludów, doprowadzić do nawrócenia tych narodów [...], zezwalamy tym pismem, mocą władzy apostołskiej, braminom i innym poganom, którzy nawrócili się i nawrócą się na wiarę, na to, by mogli przywdziewać i nosić sznur i *kudumi* jako wyróżnienie ich stanu i jako znak ich politycznego szlachectwa, ich funkcji, mogą również używać sandału do ozdabiania i ablucji do zachowania czystości ciał (Anchukandam 121-122; Dahmen 187-199).

6. Późniejszy rozwój misji

Pracę misjonarską R. de Nobili można podzielić na cztery okresy. Pierwszy obejmował pionierskie lata 1606-1610, kiedy tworzył on nową metodę i odnosił rychło niespodziewane sukcesy. Lata 1610-1623 był czasem kontrowersji i pracy przerywanej ciągłym pisaniem listów oraz wyjazdami. Trzeci okres w historii misji, 1623-1645, charakteryzował się jej rozwojem tudzież przezwycięzaniem pojawiających się poważnych trudności. Robert de Nobili podupadał na zdrowiu, tracił wzrok, co utrudniało pracę i pisanie. Niestabilna sytuacja polityczna w Maduraju także nie sprzyjała pracy misyjnej.

Dla misji istotna zmiana nastąpiła w 1626 r., kiedy to R. de Nobili spotkał członka niskiej kasty, należącego do sekty Valluvar (Neill 1984, 294), co pozwalało mu na pełnienie funkcji kapłana dla swojej społeczności. Mimo iż kapłan teoretycznie wyraził chęć przyjęcia chrześcijaństwa, R. de Nobili żywił wątpliwości ze względu na pochodzenie społeczne adepta. Do tej pory miał do czynienia tylko z przedstawicielami wysokich kast, starannie unikając kontaktu z ludźmi, których dotknięcie oznaczałoby skalanie. Szczerość wyznania kapłana, jego pokora i gorliwość skłoniły jednak o. Roberta do udzielenia mu chrztu (kapłan prawdopodobnie ochrzczony został pod koniec 1626). Dzięki temu precedensowi wielu jego uczniów zostało chrześcijanami; wkrótce było ich więcej niż chrześcijan wywodzących swoje pochodzenie z wyższych kast.

W tym czasie razem z R. de Nobili pracowali na misji: A. Vico i Emmanuel Martins. Emmanuelowi Martinsowi nie odpowiadała sytuacja, w której dzielił swój czas między wiernych braminów i ludzi z niższych kast, spotyka-

jąc jednych w ciągu dnia, a drugich po kryjomu w nocy. Zdecydował się więc pozostawić misję R. de Nobili dwóm towarzyszom i zająć się wyłącznie biedniejszymi chrześcijanami. Była to jego osobista decyzja, ale wraz z rosnącą liczbą konwertytów z niższych kast należało na stałe rozwiązać zaistniały problem. Wspólnota skupiała przedstawicieli kast wyższych, którymi zajmowali się jezuitcy *sannjasini*. Gdyby zajęli się oni również służbą niższym klasom, bramini mogliby opuścić wspólnotę. W 1644 r. było 1208 konwertytów z wyższych kast oraz 4183 z niższych (Jeyaseela 59).

Roberto de Nobili zauważył, że oprócz *sannjasinów*, byli też inni kapłani, nazywani *pandāram*. Nie musieli oni zachowywać wszystkich przepisów tak jak bramini, którym zakazano kontaktów z niższymi kastami. Jak pisał Augustin Saulière, *pandāram* traktowani byli jako oddzielna klasa społeczna i nikt nie dociekał, do jakiej należą kasty. Byli traktowani po prostu jako *swami*, czyli nauczyciele religijni (Saulière 437). Aczkolwiek R. de Nobili, A. Vico i E. Martins mieli stosować się do zakazów i nakazów wyższych kast, możliwa byłaby współpraca z *pandāraswami*, którzy pracowaliby z ludźmi z niższych kast. Robert de Nobili skonsultował swój nowy zamysł z arcybiskupem i prowincjałem i otrzymał zgodę na poszerzenie kręgu uczniów. Pierwszym *pandāraswami* został Balthasar da Costa. Z zapałem zabrał się do pracy i przez trzy lata ochrzcił około dwa tysiące osób. Wydaje się, że B. da Costa uważał swoją pracę za bardziej zgodną z duchem chrześcijaństwa niż ekskluzywizm R. de Nobili, jednak w liście z 1644 r. pisał o swoim przełożonym z entuzjazmem: „Jakim człowiekiem jest o. Nobili! Jakim modelem dla wszystkich misjonarzy! Im starszy, tym wiek dodaje do jego życiowego autorytetu i świetności jego apostołskim zasługom. Prawie niewidomy i przytłoczony fizycznymi słabościami, pracuje jak najbardziej gorliwie i jest oddany z młodych misjonarzy, jego zapał dostarcza siły, której brakuje jego ciału” (Da Costa 53, ff. 127-42; ff. 143-61). Ojcu Balthasarowi zawdzięczamy też jeden z niewielu portretów R. de Nobili, ukazujący sposób, w jaki o. Roberto zaadaptował wygląd *sannjasina*.

Ostatnie lata życia R. de Nobili przyniosły trudne doświadczenia. Po 1640 r., wraz z innymi jezuitami, stał się ofiarą wrogości ze strony miejscowych władz i został nawet uwięziony za prozelityzm. W 1646 r., w wieku 70 lat, przeniesiony został decyzją swoich przełożonych z ukochanego Maduraju na Cejlon. Trzy lata później nakazano mu przenieść się do Mylapore (Neill 1984, 297). Zamieszkał z dala od miasta, gdzie wraz z czterema chrześcijańskimi braminami oddawał się dyskusjom dotyczącym zagadnień poruszanych w jego pismach. Mimo nękających go chorób i utraty wzroku jego umysł pracował sprawnie. W styczniu 1656 r. zakończył dyktowanie i po upływie kilku dni, 16 stycznia, zmarł. Prawdopodobnie jego ciało zostało, hinduistycznym zwyczajem, skremowane.

W chwili śmierci o. Roberta było około dwustu ochrzczonych braminów. Jednak nie wszyscy oni pozostali wierni po odejściu ich *guru*. Liczba wszystkich konwertytów na terenie misji z pewnością przekraczała czterdzieści tysięcy osób. Wysiłki B. da Costy oraz jego otwartość względem rozmaitych grup społecznych przyczyniły się znacznie do rozrostu misji madurajskiej. Pionierska praca R. de Nobili przygotowała owocny grunt pod dalsze próby nawracania ludności indyjskiej. Niewielu jednak decydowało się na naśladowanie wymagającego życia *sannyasina*, stąd niełatwo było znaleźć chętnych do kontynuacji pracy R. de Nobili. Ostatnim z nich był o. Joseph Arcolino, który zmarł w 1676 r.

Po śmierci R. de Nobili jedynym źródłem informacji o misji pozostały *Listy roczne*, do których pisania zobowiązani byli jezuita w dalekich zakątkach globu. Dowiadujemy się z nich, że powtarzającym się problemem misji była mała liczba misjonarzy. Raport z 1666 r. wspomina tylko o pięciu ojcach. Misja rozrastała się terytorialnie i w 1678 r. należało do niej 13 rezydencji rozrzuconych w pewnej odległości od Maduraju, w tym pięć z nich niezamieszkałych. W następnym roku było siedmiu misjonarzy, a w 1683 r. dziewięciu. W tej sytuacji część pracy przejmowali indyjscy katecheci. Balthasar da Costa pisał w swoim pierwszym *Liście rocznym*, że katecheci otrzymywali małą pensję, aby mogli utrzymać siebie i swoje rodziny (Bertrand 318). Balthasar da Costa podkreślał w swoich rozważaniach, że pomysł prowadzenia nauczania przez konwertytów nie powstał w Maduraju, ale wykorzystywano go z powodzeniem już w Japonii (Neill 1990, 135). Nie byli w żaden sposób szkoleni, lecz posługiwali się pewnymi tekstami przygotowanymi przez R. de Nobili.

7. Oryginalność i nowatorstwo Roberta de Nobili

Spory o obrzędy czy rytury malabarskie, jak określano metodę R. de Nobili, zezwalającą neofitom na zachowanie ich zwyczajów, toczyły się jeszcze długo. Jan de Britto, który stosował tę metodę, został beatyfikowany. Jednak późniejsze dekryty papieskie, takie jak np. bulla Benedykta XIV z 1744 r., zakazały rytów malabarskich, mimo protestów pracujących w Indiach duchownych.

Chociaż R. de Nobili odrzucał tezę, że wszystkie religie są drogami do zbawienia, brał pod uwagę kwestię zbawienia niechrześcijan (Brockington 169). Argumentował, że Bóg w swoim miłosierdziu nie potępi dobrego niechrześcijanina. Jego zasługi nie zapewnią mu zbawienia, ale może do niego przyjść boska zbawcza łaska. Wprawdzie R. de Nobili myślał, pisał i działał w celu nawracania, a nie prowadzenia dialogu międzyreligijnego, należy jednak pamiętać, że była to pierwsza połowa XVII w., a więc był misjonarzem na długo przed tym, kiedy zaczęło funkcjonować pojęcie dialogu międzyreligijnego.

Był też wybitnym myślicielem, wyprzedzającym swoją epokę o co najmniej trzy stulecia. Nie należy dziwić się, że hierarchowie kościelni mieli trudności z zaakceptowaniem jego metod. Dopiero w XX w. myśl katolicka zaczęła podążać torem dialogu i pojednania. Także styl życia jezuitę był na tyle wymagający, że znalazło się niewielu chętnych do tak surowych wyrzeczeń.

ROBERTO DE NOBILI SJ AND THE MISSION IN MADURAI FROM 1606 TO 1656

Abstract

The Mission in Madurai 1606-1656 was a unique episode in the history of Christianity in India. During these times changing religion to Christianity meant abandoning one's culture. Roberto de Nobili, an Italian Jesuit and founder of the mission was the first European to learn Sanskrit, study the scriptures of the Vedas and convert Brahmins. He allowed them to keep their social customs, which was seen as controversial by the church hierarchy. He followed these social rules himself, living the life of an Indian ascetic and thus gaining respect among higher castes. His way of separating Hinduism from Indian culture was, and still is, contentious but it was done for practical purposes. The controversies forced him to defend his arguments on many occasions. In his writings he described Indian traditions and explained his method of missionary work. There were not many followers of de Nobili's method, who would be able to understand the need of accommodation, undertake studies of Hinduism and be prepared to embrace an ascetic lifestyle. It was not until the 20th century that interreligious dialogue emerged as a concept and some Catholic clergymen found inspiration in Hindu spirituality. The goal of this thesis is to show just how pioneering was the accommodation method used by de Nobili and how his influence can still be felt on attempts at interreligious dialogue in the modern era.

Keywords: India; missions; Jesuits; accommodation; interreligious dialog

Słowa kluczowe: Indie; misje; jezuiti; akomodacja; dialog międzyreligijny

BIBLIOGRAFIA

- Anchukandam, Thomas. *Roberto de Nobili's Responsio, 1610. A Vindication of Inculturation and Adaptation*. Bangalore: Kristu Jyuti Publications, 1996.
- Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI):
Balthasar da Costa. Relazione del successo nella missione de Madurè dalli Luglio 1643 infino a 29 d'ottobre 1644, Trigerapali, Goa 53, ff. 127-42; ff. 143-61.

- Nobili, Roberto de do Aquavivy. 1 grudnia 1607, Goa 51, ff. 3-6.
- Nobili, Roberto de do Laerzio. 20 lutego 1609, Goa 54°, ff. 1-16; ff. 17-75.
- Nobili, Roberto de do Antonio Vico. Maduraj, 12 czerwca 1610, Goa 54a, ff. 76-92.
- Nobili, Roberto de do Fabio de Fabiis. 8 listopada 1609, Goa 51, ff. 13-14,
Vico, Antonio. *De modo quo nostra missio Madurensis utitur ad ethnicos Christo convertendos*,
Goa 51, ff. 88-109.
- Laerzio do Aquavivy, 20 listopada 1609, Goa 54, ff. 2-16, 17-75
- Nobili, Roberto de do Aquavivy, Maduraj, 1grudnia, 1607, Goa 51, ff.3-6
- Besse, Leon. *La Mission Du Maduré: Historique De Ses Paangous*. Trichinopoly: Mission Catholique, 1914.
- Brockington, John, *Hinduism and Christianity*. London: The Macmillan Press, 1992.
- Butryn, Roksana. „Bramini w liście Świętego Franciszka Ksawerego *Socii Romae degentibus, Cocino 15 Ianuarii 1544.*” *Studia Indologiczne* t. VIII (2001): ss. 5-24.
- Cornille, Catherine. *The Guru in Indian Catholicism: Ambiguity or Opportunity of Inculturation?* Louvain: Peeters Press, Wm. B. Eerdmans Publishing, 1991.
- Cronin, Vincent. *A Pearl to India: The Life of Roberto de Nobili*. Londyn: Rupert Hart-Davis Dutton, 1959.
- Dupuis, Jacques. *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2003.
- Frauwallner, Erich. *Historia filozofii indyjskiej*. Warszawa: PWN, 1990.
- Jeyaseela, Stephen S. *Caste, Catholic Christianity, and the Language of Conversion: Social Change and Cultural Translation in Tamil Country, 1519-1774*. Delhi: Kalpaz Publications, 2008.
- Kieniewicz, Jan. *Historia Indii*. Wrocław: Ossolineum, 1985.
- Konstytucje Towarzystwa Jezusowego wraz z przypisami Kongregacji Generalnej XXXIV oraz Normy Uzupełniające zatwierdzone przez tę samą Kongregację*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2001.
- Krzesiński, Andrzej. *Problem misji katolickich na Dalekim Wschodzie*. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 1939.
- Kudelska, Marta, *Karman i Dharma. Wizja świata w filozoficznej myśli Indii*. Kraków: Wydawnictwo UJ, 2001.
- Neill, Stephen. *A History of Christian Missions*. London: Penguin Books, 1990.
- Neill, Stephen. *History of Christianity in India*. 1 vol. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Nobili, Roberto de. *Adaptation*. Red. Savarimuthu Rajamianickam. Palayamkottai: De Nobili Research Institute, 1971.
- P. R de Nobili, L'apôtre des Brahmes: Première Apologie (1610)*. Red. Pierre Dahmen. Paryż: Bibliothèque des Missions, Mémoires et documents, 1931.
- Roberto de Nobili on Indian Customs (Narratio)*. Red. Savarimuthu Rajamianickam. Paloyamkottai: De Nobili Research Institute, 1972.
- Saulière, Augustin. *His Star in the East*. Anand, Gujarat: Gujarat Sahitya Prakash, 1995.
- Szczęsna-Perzyńska Maria. *O. Roberto de Nobili TJ, apostoł Indii*. Warszawa: Ogólnopolski Ośrodek Papieskich Dzieł Misyjnych, 1985.

JUSTYNA PYZ, dr, etnolog, absolwentka Uniwersytetu Jagiellońskiego, związana przez wiele lat z Trinity College w Dublinie. Zajmuje się edukacją międzykulturową. Autorka artykułów o tematyce antropologicznej i misyjnej. Najnowsza publikacja: „Ethnography and ethnicity: Polish”, Joep Leerssen (ed.), *Encyclopedia of Romantic Nationalism in Europe*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018.

ZOFIA KACZMAREK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

Misyjny wymiar duchowości Świętej Teresy od Dzieciątka Jezus

Patronką misji ogłosił świętą Teresę od Dzieciątka Jezus 14 grudnia 1927 r. papież Pius XI, a dokonał tego aktu pod wpływem oddolnej inicjatywy kręgów misyjnych. Patronat ten także dzisiaj wydaje się pozostawać w konflikcie z faktem, że Święta Teresa nigdy nie udała się na misje, realizując swoje apostołskie posłannictwo w karmelitańskim klasztorze. Niniejszy artykuł przybliży kwestię misyjnego posłannictwa, jakiego podjęła się Święta Teresa z Lisieux, oraz zaprezentuje jego aktualność we współczesności poprzez odwołanie się do myśli *Vaticanum II* i do encykliki *Redemptoris missio* Jana Pawła II.

„Misyjność” Świętej Teresy

Na początku tej części refleksji warto pokrótce przybliżyć samą postać Świętej Teresy z Lisieux (właściwie: Maria Franciszka Teresa Martin), urodzonej 2 stycznia 1873 r. w Alençon, a zmarłej 30 września 1897 r. w Lisieux. Święta Teresa od Dzieciątka Jezus była ostatnim z dziewięciorga dzieci Ludwika i Marii Zelii Martin. W wieku sześciu lat po raz pierwszy przystąpiła do sakramentu pokuty, następnie udzielono jej – w opactwie benedyktynek w Lisieux (gdzie się uczyła) – w 1884 r. Pierwszej Komunii Świętej, a po upływie kilku tygodni sakramentu bierzmowania. Cechowała ją emocjonalna chwiejność i infantylna spowodowana wczesną utratą matki, nad którą to postawą zdołała zapanować dzięki nawróceniu mającemu miejsce w 1886 r. w święto Bożego Narodzenia. Za przykładem starszych sióstr, Pauliny i Marii, zdecydowała się wstąpić do Karmelu. Nieprzyjęta ze względu na wątłość i zbyt młody wiek (piętnaście lat), udawszy się z pielgrzymką do Rzymu, poprosiła 20 li-

stopada 1887 r. papieża Leona XIII o umożliwienie jej wstąpienia do wspomnianego zakonu kontemplacyjnego. Uzyskawszy papieską zgodę, 9 kwietnia 1888 r. została karmelitanką w Lisieux, następnie 10 stycznia 1889 r. przyjęła habit, a w święto Narodzenia Matki Bożej – 8 września 1890 r. – złożyła śluby zakonne. Umarła, wycieńczona gruźlicą. Na dwa lata przed śmiercią, 9 czerwca 1895 r., oddała siebie Bogu w *Akcje ofiarowania Miłości Miłosiernej*. Zresztą we francuskich klasztorach karmelitańskich, za życia Świętej Teresy od Dzieciątka Jezus, powszechnym zwyczajem było poświęcanie się „na ofiarę całopalną Bożej sprawiedliwości dla wynagradzania za grzechy i dla zbawienia grzeszników” (Bernyś, 187). Święta Teresa od Dzieciątka Jezus nie stanowiła tutaj wyjątku.

Życie zakonne tej świętej charakteryzowało się wiernością i gorliwością w rozmaitych posługach, realizacją miłości jako wyznacznika i celu doskonalenia się, zagłębianiem się w tajemnicę Kościoła oraz, co najistotniejsze dla tematu, dojrzwaniem powołania apostołskiego i misyjnego. Święta Teresa pragnęła doprowadzić wszystkich do Jezusa Chrystusa. Wzrostowi jej ducha i zapału misyjnego sprzyjały też zewnętrzne okoliczności, do których można zaliczyć zainteresowanie się w drugiej połowie XIX w. ludami Azji i Afryki, nowe odkrycia geograficzne, ułatwioną komunikację i transport dzięki nowo powstałemu Kanałowi Sueskiemu tudzież ewolucję postaw mocarstw kolonialnych. Takie okoliczności przyczyniły się również do pojawienia się w Kościele nowych zgromadzeń misyjnych. W szczególności „misyjna wiosna” stała się zauważalna we Francji. O owej „wiośnie” w rodzimym kraju Świętej Teresy świadczyło chociażby to, że według statystyk „w 1900 roku na trzech misjonarzy *ad gentes* przypadało dwóch Francuzów” (Zieliński 234).

Duch misyjny obecny był w całej rodzinie Martin. Stanisław Zieliński pisze, że rodzice świętej „prenumerują pisma misyjne, a także rokrocznie przeznaczają pewną sumę pieniędzy na dzieła misyjne” (Zieliński 235). Ponadto rodzice Świętej Teresy pragnęli, żeby jedno z ich dzieci zostało misjonarzem. Również zakon karmelitański, do którego wstąpiła święta, w pewnym sensie cechował się „misyjnością”. Wyraziło się to np. w ufundowaniu w 1861 r. domu w Sajgonie, utworzeniu pod koniec XIX stulecia nowej fundacji karmelitańskiej w Hanoi, w personalnym i duchowym wspomaganiu misji przez karmelitanki oraz w duchowej współpracy (np. poprzez korespondencje) z misjonarzami.

Wstępując do Karmelu w Lisieux, Święta Teresa zamierzała partycypować w zbawianiu dusz i wspierać kapłanów – zwłaszcza misjonarzy – poprzez modlitwę, ascezę i ofiarę, realizując swoje misyjne powołanie na drodze miłości i pokuty. W jednym ze swych wierszy wskazała takie formy uczestnictwa w misyjnym dziele jak: „modlitwę, miłość, umartwienie, pokutę, cierpienie, ofiarę i małe akty cnót” (Zieliński 240). Pragnienie bycia misjonarką pojawi-

ło się w niej w momencie odkrycia, że jej powołaniem jest urzeczywistnienie chrześcijańskiej miłości do Boga i ludzi. Odkrycie to dokonało się pod wpływem Bożego natchnienia, przy lekturze Pierwszego Listu do Koryntian (1 Kor 12). Święta Teresa zrozumiała wtedy, że jej powołaniem jest miłość oraz że „miłość zawiera w sobie wszystkie powołania”, a więc także misyjne. W jej wyznaniu: „w Sercu Kościoła, mej Matki, będę Miłością” (Teresa od Dzieciątka Jezus 1957, 184) kryje się uzasadnienie jej eklezjalnego powołania, w którym mieści się powołanie *ad gentes*. Akt Ofiarowania się Miłości Miłosiernej okazał się w przypadku Świętej Teresy aktem o wielkiej wartości misyjnej. Następująco o misyjnej postawie Świętej Teresy pisze jej siostra Celina:

gdy Teresa miała 14 lat, po tym jak je Teresa nazywała ‘swoim nawróceniem’ życie zakonne przedstawiało się jej jako środek do zbawienia dusz. Nawet myślała zostać zakonnicą w zgromadzeniu misyjnym, lecz nadzieja zbawienia większej ilości dusz przez umartwienie i ofiarę z siebie spowodowała, że zamknęła się w Karmelu (Zieliński 236).

Święta Teresa pozostawała w duchowym kontakcie z dwoma misjonarzami. W *Dziejach duszy* zapisała: „Tymczasem Jezus nie tylko wyświadczył mi łaskę, której pragnęłam, ale połączył mnie więzami duchowymi z dwoma swymi apostołami, którzy stali się moimi braćmi [...]” (Teresa od Dzieciątka Jezus 2002, 297), pewna realizacji, poprzez duchowe wspieranie misjonarzy, charyzmatu zakonnej wspólnoty. W liście do jednego z nich stwierdziła: „Będę doprawdy szczęśliwa, współpracując z Ojcem dla zbawienia dusz, w tym celu przecież wstąpiłam do Karmelu, i nie mogąc być misjonarką czynną, chciałam być nią mocą miłości i pokuty, jak Święta Teresa, moja heroiczna Matka” (Teresa od Dzieciątka Jezus 1971, 667).

Dzięki owej duchowej więzi z kapłanami–misjonarzami, niejednokrotnie zwanymi przez nią „apostołami”, Święta Teresa przekonana była o swoim udziale w misyjnej działalności Kościoła: „Pan Bóg nas połączył, byśmy mogli wykonywać tę samą pracę apostołską i misyjną – ona przez miłość, modlitwę i pokutę, misjonarz przez posługę słowa i trudy misyjne” (Zieliński 238; por. Wilkowski). Pod duchową pieczę Świętej Teresy od Dzieciątka Jezus pozostawali misjonarze: Maurycy Bellière i Adolf Roulland (Wilkowski). Myśl „kochać Jezusa i sprawić, by był kochany” (Zieliński 239) stanowiła poniekąd motto apostołskiej działalności tej świętej, a także jej pism i relacji z misjonarzami. Święta Teresa z Lisieux zamierzała również kontynuować swoją misyjną „posługę” w wieczności (Gogola; Wilkowski).

Kolejnym rysem misyjnego powołania *ad gentes* Świętej Teresy była nieustanna gotowość udania się na tereny misyjne. Zresztą już od początku swojego pobytu w Karmelu święta zdradzała położonym pragnienie głoszenia

słowa Bożego na misjach, jednak stan zdrowia nie pozwolił jej zrealizować tego planu. W misyjne powołanie Świętej Teresy wpisało się ponadto pragnienie męczeństwa. Zdaniem Stanisława Zielińskiego, „idea męczeństwa, przełania krwi dla Chrystusa, to również jeden z elementów misyjnych duchowości Teresy. Pragnienie męczeństwa jest bardzo żywe i obecne [zresztą – Z.K.] w całym życiu Teresy” (Zieliński 242). Towarzyszyły jej pisma misjonarzy-męczenników, m.in. biografia i listy Teofana Vénarda, inspirującego ją i pociągającego swoim przykładem. Już jednak jako piętnastolatka natknęła się na „Roczniki Sióstr Misjonarek” (Wilkowski). Za pośrednictwem duchowej więzi z misjonarzami Święta Teresa chciała mieć udział w ich ewentualnym męczeństwie, widząc w oddaniu życia za Jezusa Chrystusa najwyższy wyraz miłości do Zbawiciela. Abstrahując od samego męczeństwa za wiarę, w następujący sposób pisała o swoim misyjnym powołaniu:

Odczuwam powołanie Apostoła. Chciałabym przebiegać ziemię, głosić Twe imię i umieszczać w ziemi niewiernych Twój chwalebny krzyż; chciałabym w tym czasie głosić Ewangelię w pięciu częściach świata aż po najbardziej odległe wyspy. Chciałabym być misjonarzem nie tylko przez przeciąg kilku lat, lecz od stworzenia świata aż do dokonania się wieków (Teresa od Dzieciątka Jezus 1971, 253).

Aktualność misyjnych inspiracji Świętej Teresy

Dzisiaj także można mówić o aktualności misyjnego przesłania Świętej Teresy od Dzieciątka Jezus. Misyjna droga tej świętej dostępna jest każdemu chrześcijaninowi, a karmelitanka z Lisieux jest jej inspiratorką. Rozbudzone przez Świętą Teresę inspiracje można sprowadzić zasadniczo do trzech, mianowicie do realizacji misji apostołskiej w każdej sytuacji egzystencjalnej, towarzyszenia dziełom misyjnym poprzez modlitwę i ofiarę oraz do stanowiącej istotę życia ofiarnej miłości.

Misję apostołską definiuje się jako spełnienie Chrystusowego polecenia, czyli głoszenie Dobrej Nowiny wszystkim narodom. Jarosław Różański twierdzi, że pod samym pojęciem „misja” kryje się „posłannictwo Kościoła”, obejmujące trzy sytuacje: misje, duszpasterstwo i nową ewangelizację (Różański 2010, 174). Na mocy chrztu świętego jawi się ono zresztą jako zadanie nałożone na każdego chrześcijanina (por. Piasecki 2013, 57; por. Kluj 2001, 60-61). Wojciech Kluj pisze, że „każdy chrześcijanin ma swoje zadanie, aby współpracować w dziele misyjnym” (Kluj 2001, 64). Sobór Watykański II stwierdza:

Uczeniowie Chrystusa, w życiu i działaniu ściśle połączeni z innymi ludźmi, mają nadzieję ofiarować siebie jako prawdziwe świadectwo o Chrystusie i działać na

rzecz ich zbawienia, także tam, gdzie nie mogą jawnie głosić Chrystusa. Nie szukają bowiem czysto materialnego postępu i dobrobytu, lecz wspierają ich godność i braterską jedność, nauczając prawd religijnych i moralnych, które Chrystus oświecił swoim światłem, i w ten sposób stopniowo otwierają pełniejszy dostęp do Boga. W ten sposób ludzie otrzymują pomoc w osiągnięciu zbawienia przez miłość do Boga i bliźniego i zaczyna się ujawniać misterium Chrystusa, w którym pojawił się nowy człowiek stworzony na obraz Boga i w którym objawia się miłość Boża (DM 12).

Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* dopowiada, że wspomniane zadanie „rodzi się z wiary w Jezusa Chrystusa, co każdy wierny proklamuje w wyznaniu wiary trynitarnej” (RM 4). Niekoniecznie też misja apostołska musi być realizowana np. w odległych regionach świata.

Jan Paweł II zwraca uwagę na istnienie we współczesnym świecie trzech sytuacji misyjnych. Taką sytuacją jest:

przede wszystkim ta, ku której kieruje się działalność misyjna Kościoła: narody, grupy ludzi, środowiska społeczno-kulturowe, w których Chrystus i Jego Ewangelia nie są znane, albo w których brak wspólnot wystarczająco dojrzałych, by mogły wcielać wiarę we własne środowisko [...]. To jest w ścisłym sensie misja *ad gentes*. Istnieją dalej wspólnoty chrześcijańskie, które posiadają odpowiednie i solidne struktury kościelne, mają żarliwość wiary i życia, promieniują świadectwem dawanym Ewangelii w swym środowisku i czują się zobowiązane do misji powszechnej. W nich prowadzona jest działalność duszpasterska. Istnieje wreszcie sytuacja pośrednia, zwłaszcza w krajach o chrześcijaństwie dawnej daty, ale czasem również w Kościołach młodych, gdzie całe grupy ochrzczonych utraciły żywy sens wiary albo wprost nie uważają się już za członków Kościoła, prowadząc życie dalekie od Chrystusa i od Jego Ewangelii. W tym wypadku zachodzi potrzeba ‘nowej ewangelizacji’ albo ‘re-ewangelizacji’ (RM 33).

Wzorując się na Świętej Teresie, można podejmować odpowiedzialność za misje, a tym samym poniekąd w nich uczestniczyć, dlatego, żeby być misjonarzem, niekoniecznie jest wyjazd na tereny misyjne, gdyż *de facto* „wszyscy chrześcijanie, członkowie Kościoła, na mocy chrztu świętego są współodpowiedzialni za działalność misyjną” (RM 77). Można zatem być misjonarzem w każdej czasoprzestrzeni, dzięki też temu, że misje *ad gentes* nie ograniczają się tylko do geografii, ale dotyczą chociażby zjawisk społecznych i obszarów kulturowych, czyli współczesnych „areopagów”. Także w tym miejscu warto oddać głos Janowi Pawłowi II, który w *Redemptoris missio* stwierdza:

Jest wiele innych ‘areopagów’ współczesnego świata, ku którym winna się kierować działalność misyjna Kościoła. Na przykład zaangażowanie na rzecz poko-

ju, rozwoju i wyzwolenia ludów, praw człowieka i narodów, przede wszystkim mniejszości, działanie na rzecz kobiety i dziecka, ochrona świata stworzonego, to wszystko dziedziny ludzkiej działalności, które należy rozjaśnić światłem Ewangelii (RM 37).

Te i inne współczesne „areopagi” jawią się jako idealne miejsca do realizacji misyjnego powołania przez chrześcijan w ich lokalnych społecznościach. Realizacja ta dokonuje się różnymi drogami. Święta Teresa skuteczniała swoje apostołskie powołanie zwłaszcza za pośrednictwem modlitwy i ofiary. W *Dziejach duszy* napisała: „Nie ulega wątpliwości, że przede wszystkim modlitwą i ofiarą przynosi się pomoc misjonarzom [...]” (Teresa od Dzieciątka Jezus 2002, 298), opisując również swoje drobne ofiary ponoszone dla Jezusa Chrystusa w celu zbawienia dusz, chociażby następującą:

Innym razem znalazłam się w pralni naprzeciw siostry, która, ilekroć podnosiła chustki na swojej ławce, opryskiwała mi twarz brudną wodą. Początkowo miałam odruch, by się cofnąć i otrzeć twarz, a tym samym zwrócić uwagę siostrze, która mnie kropiła, najspokojniej w świecie oddając mi tę przysługę. Zaraz jednak przyszło mi na myśl, że postąpiłabym bardzo niemądrze, gdybym odrzuciła te skarby, tak wspaniałomyślnie mi ofiarowane, i bardzo uważałam, by nie dać poznać po sobie wewnętrznych zmagania. Usiłowałam obudzić w sobie pragnienie, by mnie jak najobficiej oblewano brudną wodą, i doszłam do tego, że w końcu rzeczywiście polubiłam ten nowy rodzaj pokropienia i przyrzekłam sobie, że na drugi raz wrócę na to uprzywilejowane miejsce, gdzie można otrzymać tyle skarbów. Widzisz więc, Matko ukochana, że jestem małą duszą, która może ofiarować dobremu Bogu tylko małe rzeczy [...] (Teresa od Dzieciątka Jezus 2002, 296; por. Franciszek 40-45; 119-121).

Analogiczne środki urzeczywistniania powołania misyjnego przybliży także Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio*. Twierdzi on mianowicie, że:

wśród form uczestnictwa pierwsze miejsce zajmuje współpraca duchowa: modlitwa, ofiara, świadectwo życia chrześcijańskiego. Modlitwa winna towarzyszyć misjonarzom na ich drodze, aby głoszenie Słowa odniosło skutek dzięki łasce Bożej (RM 78).

Wymienienie modlitwy jako priorytetowej nie zaskakuje, jeśli uwzględnimy choćby to, że już Święty Paweł prosił lokalne wspólnoty eklezjalne o modlitwę, aby mógł śmiało głosić Jezusa Chrystusa poganom. Modlitwa w intencji misji i misjonarzy łączy się z ofiarą. Także poprzez ofiarę chrześcijanin, zwłaszcza chory i cierpiący (analogicznie do Świętej Teresy od Dzieciątka Jezus), może aktywnie partycypować w ewangelizacyjnej misji. Dlatego Jan

Paweł II następująco zwraca się do duszpasterzy duchowo opiekujących się chorymi:

Misjonarzowi w jego ofercie winni towarzyszyć wierni i podtrzymywać go własną ofiarą. Dlatego też proszę tych wszystkich, którzy pełnią posługę duszpasterską wśród chorych, by pouczali ich o zbawczej wartości cierpienia i zachęcali do ofiarowania go Bogu za misjonarzy. Przez taką ofiarę chorzy stają się również misjonarzami, jak podkreślają pewne stowarzyszenia powstałe wśród nich i dla nich (RM 78).

Nie można pominąć też miłości będącej dla Świętej Teresy skuteczną, również misyjnie, „osią działania”. Jan Paweł II wyjaśnia, że to właśnie „miłość jest zasadą działania oraz celem, do którego należy dążyć” (RM 60), dopowiadając:

Misjonarz jest człowiekiem miłości: aby mógł głosić każdemu bratu, że jest kochany przez Boga i on sam może kochać, misjonarz musi dawać świadectwo miłości względem wszystkich, poświęcać życie dla bliźniego. Misjonarz jest bratem wszystkich, ma w sobie ducha Kościoła, jego otwartość i zainteresowanie dla wszystkich narodów i ludzi, zwłaszcza dla najmniejszych i najuboższych (RM 89).

Przykłady misyjnych inspiracji, zaczerpniętych z życia Świętej Teresy od Dzieciątka Jezus, można jeszcze mnożyć. Także aktualności jej misyjnego przesłania trudno zaprzeczyć. Mimo iż współczesność dostarcza nowych horyzontów i form misyjnej działalności Kościoła, to nadal stanowiące wyraz misyjnego zaangażowania chrześcijan – miłość, modlitwa i ofiara – pozostają niezmiennie. Nie odnoszą się one jednak tylko do apostołskiej misji, ponieważ, jak twierdzi Szczepan Praśkiewicz, „stosownym jest, aby budując Królestwo Boże w ramach codzienności, i dzisiaj położyć nacisk na potrzebę miłości, modlitwy i ofiary, niezależnie od swego powołania” (Praśkiewicz). Konieczność tego misyjnego zaangażowania zakorzeniona jest w chrzcie świętym (Sakowicz 2005, 170; por. Sakowicz 2005, 180).

Misyjne zaangażowanie każdego zresztą chrześcijanina, znajdujące uzasadnienie w sakramencie chrztu świętego, nie musi obierać sobie za cel dalekich łądów, gdyż nie zawsze w takim ujęciu byłoby i będzie możliwe. Nie zawsze także wiąże się z bezpośrednim udziałem w „ewangelizacji”, mającej miejsce na „krańcach świata”. Świadczy o tym najwyraźniej postawa świętej z francuskiego Lisieux, karmelitanki Teresy od Dzieciątka Jezus. Niekoniecznie też udział w misyjnej działalności łączyć się będzie i łączy z pracami wśród tych, którzy poznają lub dopiero co poznali Jezusa Chrystusa i Jego Ewangelię. W ślad za Świętą Teresą z Lisieux równie owocne może być zaan-

gażowanie w misje poprzez modlitwę, post, cierpienie, pokutę czy duchowe wsparcie za pośrednictwem chociażby korespondencji z misjonarzami i misjonarkami. Jako wzór takiej postawy, czyli *de facto* gorliwego i pełnego misyjnego zaangażowania, jawi się właśnie tutaj wspomniana święta, dlatego też uczyniono ją, zdaje się, że słusznie, patronką misji. Jednakże otrzymała ona ów tytuł od papieża Piusa XI również ze względu na szczególne wstawienictwo za misjonarzami, także pośmiertne. Za przykład skuteczności Świętej Teresy niech posłuży sytuacja z misji obłackich. Kiedy prowadzone od kilku lat w północnej Kanadzie misje okazały się bezowocne, a biskup napisał do jednego z misjonarzy, że jeśli w kolejnym roku nie ochrzci żadnego z tubylców, to odwoła go z misji, oblat ten, oprócz listu od hierarchy, otrzymał tego samego dnia broszurkę o Świętej Teresie od Dzieciątka Jezusa i dołączoną do niej szczyptę ziemi z jej grobu. W owej broszurce przeczytał, że Święta Teresa zapewniała o „deszczu róż”, czyli łask dla tych, którzy będą prosić ją o wstawienictwo. Misjonarze modlili się za przyczyną Świętej Teresy, a nawet posypali głowy ludzi wspomnianą szczyptą ziemi. Okazało się potem, że wielu z autochtonów zaczęło prosić o chrzest. Właśnie na tej podstawie biskup Owidiusz Charlebois, w porozumieniu z innymi biskupami Kanady, skierował do Piusa XI prośbę, by ogłosił Świętą Teresę „powszechną patronką misji”, co też papież uczynił 17 maja 1925 r. w czasie kanonizacji, podczas której misjonarz, o. Rolland, był świadkiem (Zielenda).

THE MISSIONARY DIMENSION OF THE SPIRITUALITY OF ST. TERESA OF THE CHILD JESUS

Summary

Currently, 92 years have passed since the announcement of St. Teresa of the Child Jesus, patron of the mission. There are still questions about the legitimacy of this act made by Pope Pius XI. However, this article focuses primarily on the timeliness of this patronage, and not on the act itself and its legitimacy. First, it presents the missionary life of the Saint of Lisieux, which is a *de facto* missionary feature of her spirituality, and then the “missionary thought” of Saint. Teresa of the Infant Jesus is juxtaposed with the teaching of the Church, represented by Vatican II and Redemptoris Missio John Paul II.

Keywords: missions; Teresa of the Child Jesus; patron saint of missionaries; spirituality

Słowa kluczowe: misje; Teresa od Dzieciątka Jezus; patronka misji; duchowość

WYKAZ SKRÓTÓW

- DM – Sobór Watykański II, Dekret o działalności misyjnej Kościoła „Ad gentes divinitus”
 RM – Jan Paweł II, Encyklika „Redemptoris missio”

BIBLIOGRAFIA

- Bernyś, Mariusz. „Boże miłosierdzie w doświadczeniu św. Teresy od Dzieciątka Jezus i św. Faustyny Kowalskiej. Studium porównawcze.” *Warszawskie Studia Teologiczne* XX 1 (2007): 179-195.
- „Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*”. *Sobór Watykański II. Konstytucje Dekrety Deklaracje*. Poznań: Pallottinum, 2002.
- Franciszek. *Evangelii Gaudium*. Kraków: Wydawnictwo M, 2013.
- Gogola, Jerzy. *Dlaczego św. Teresa od Dzieciątka Jezus jest patronką misji?* Dostęp 6 stycznia 2019. <<http://www.karmel.pl/dlaczego-sw-teresa-od-dzieciatka-jezus-jest-patronka-misji/>>
- Jan Paweł II. *Divini amoris scientia*. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2002.
- Jan Paweł II. *Redemptoris missio*. Wrocław: Wydawnictwo Tum, 1995.
- Kluj, Wojciech. „Pneumatologiczne perspektywy teologii misji w *Redemptoris missio*.” *Collectanea Theologica* 71.2 (2001): 59-76.
- Piasecki, Piotr. „Trynitarnie podstawy duchowości misyjnej.” *Duchowość misyjna w posoborowej nauce Kościoła katolickiego*. Poznań: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego UAM, 2013. 41-62.
- Prądkiewicz, Szczepan. *Misyjny patronat św. Teresy od Dzieciątka Jezus*. Dostęp 6 stycznia 2019. <<http://www.karmel.pl/patronat-misyjny/>>
- Różański, Jarosław. „Głoszenie Ewangelii i promocja ludzka – dwa równorzędne filary działalności misyjnej.” *Studia Ecologiae et Bioethicae* 8.2 (2010): 173-186.
- Sakowicz, Eugeniusz. „Powszechna odpowiedzialność za misje *ad gentes* według encykliki *Redemptoris missio* Jana Pawła II.” *Collectanea Theologica. Biuletyn Misjologiczno-Religioznawczy* (95), 75.4 (2005): 167-182.
- Teresa od Dzieciątka Jezus. *Dzieje duszy*. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2002.
- Teresa od Dzieciątka Jezus. *Dzieje duszy*. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, 1957.
- Teresa od Dzieciątka Jezus. *Pisma*. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 1971.
- Wilkowski, Rafał. *Droga św. Teresy od Dzieciątka Jezus do ogłoszenia Patronką misji i niegasnąca aktualność jej misyjnego patronatu*. [Materiały z Sesji upamiętniającej 75-lecie patronatu misyjnego św. Teresy od Dzieciątka Jezus w Wyższym Seminarium Duchownym Misjonarzy Oblatów w Obrze (13 grudnia 2002)]. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2003. Dostęp 14 stycznia 2019. <<http://absta.pl/droga-w-teresy-od-dzieciatka-jezus-do-ogloszenia-patronk-misji.html>>
- Zielenda, Krzysztof. *Pourquoi sainte Thérèse a-t-elle été proclamé patronne des missions?* Dostęp 7 lipca 2019. <<http://www.centremazenod.org/nouvelles/pourquoi-sainte-therese-a-t-elle-ete-proclamee-patronne-des-missions>>
- Zieliński, Stanisław. *Święta Teresa z Lisieux słowem Boga dla świata*. [I Karmeliński Tydzień Duchowości – 9-12 marca 1998]. Red. Jerzy Wiesław Gogola. Kraków: Karmeliński Instytut Duchowości i Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 1998. 234-243.

ZOFIA KACZMAREK, doktorantka na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu.

PETER C. PHAN

Georgetown University, Washington, DC, USA

Nauczanie misjologii w świecie chrześcijańskim i dla niego. Treść i metoda

W niniejszym artykule omawiam trzy tezy dotyczące związku misjologii ze światem chrześcijańskim oraz najlepszego, w jego świetle, jej nauczania. Po pierwsze, w świecie chrześcijańskim bez misjologii nie może istnieć odpowiednia teologia. Po drugie, najnowsza metoda nauczania misjologii jest nieskuteczna dla świata chrześcijańskiego. Po trzecie, przyszłość edukacji teologicznej, w tym nauczania o misji, zawiera się w szczęśliwym związku między misjologią i historią chrześcijaństwa. Zanim jednak objaśnię owe tezy ze względu na zależną od koncepcji świata chrześcijańskiego ich ważność, pokrótce zaprezentuję to, co mam na uwadze w odniesieniu do nauczania misjologii, zarówno do metody, jak i treści. Moja perspektywa to perspektywa członka Kościoła Rzymskokatolickiego, ale staram się być wystarczająco otwarty, aby móc dostrzec ów związek także w innych tradycjach kościelnych¹.

¹ Serdecznie dziękuję prof. Angelowi Santiago-Vendrellowi za zaproszenie do wygłoszenia przemówienia w Stowarzyszeniu Profesorów Misjologii na dorocznym zjeździe w dniu 16 czerwca 2016 r. Nie będąc misjologiem z wykształcenia akademickiego ani z zawodu, przepełniony treścią, zgodziłem się wypowiedzieć na przydzielony mi temat: *Nauczanie o misji w epoce „światowego chrześcijaństwa”*; moje wystąpienie stanowi podstawę tego artykułu. Z wyraźną świadomością moich akademickich ograniczeń w dziedzinie misjologii i niejako z perspektywy etyki prezentuję tutaj swoje refleksje skoncentrowane wokół trzech tez. Podejrzewam, że pierwsza z nich zadowoli wszystkich profesorów misjologii. Druga, najprawdopodobniej u niektórych, wzbudzi zdziwienie. Trzecia stanowi próbę rozwiązania pozornej antynomii pomiędzy pierwszą i drugą tezą poprzez zaproponowanie sposobu rozumienia misji i, w sposób skorelowany, nauczania misji w „świecie chrześcijańskim” i dla niego.

Co to jest „świat chrześcijański”?

W ostatnich dziesięcioleciach wyrażenie „świat chrześcijański”, po raz pierwszy użyte przez Francisa Johna McDonnella w jego książce zatytułowanej *Ludzkie potrzeby i świat chrześcijański (Human Needs and World Christianity)* z 1929 r. wraz z leksykalnym „kuzynem”: *Chrześcijaństwem globalnym (Global Christianity)*, pojawiło się w tytułach wielu publikacji, zwłaszcza dotyczących historii Kościoła i misjologii, i w nazwach centrów badawczych, zajmujących się nimi. Czy wyrażenie to jest tylko modnym hasłem ukutym przez mądrych wydawców, którzy zamierzają sprzedawać swoje książki przyciągające uwagę chwytliwym tytułem, czy też jest ono hasłem ukutym przez zdesperowanych administratorów akademickich, chcących zwerbować kandydatów do umierających instytucji? A może wręcz przeciwnie, sygnalizuje ono metodologiczną i merytoryczną zmianę w badaniu chrześcijaństwa jako takiego? Odpowiedź zależy od tego, co oznaczają pojęcia: „świat” i „chrześcijaństwo”, gdy pierwsze z pojęć modyfikuje drugie.

Jeśli poprzez „świat” rozumiemy, że chrześcijaństwo jest z natury „globalne” lub „katolickie”, to wyrażenie: „światowe chrześcijaństwo” jawi się jako teologicznie banalne, ponieważ chrześcijaństwo, z zamysłem i z założenia, od samego swego zarania, było otwarte na cały świat – stworzony ład (*kósmos*), zamieszkaną ziemię (*oikoumenē*) lub obecną epokę (*aiōn*). Ponadto, jeśli wyrażenie „chrześcijaństwo” odnosiłoby się do religii lub Kościoła mającego swe początki w Jezusie z Nazaretu i wyznawanego jako jedna, święta, katolicka i apostołska rzeczywistość transcendentna poza wielorakimi, historycznymi wcieleniami, nie nabrałoby żadnego, znaczącego, nowego i wstrząsającego znaczenia, nawet jeżeli zostałyby zakwalifikowane przez „świat”.

Jakie jest zatem nowe znaczenie wyrażenia „świat chrześcijański”? W czym tkwi jego nowość? Dale Irvin stwierdza, że obecna koncepcja „świata chrześcijańskiego” pojawiła się u zbiegu trzech dyscyplin: misjologii, teologii ekumenicznej i badania religii świata (Tan i Tran 4): „wynika z prowadzenia dyskusji z uwzględnieniem przekraczania granic międzykulturowych (historycznej domeny studiów misjologicznych), granic międzywyznaniowych (historycznej domeny ekumenizmu) oraz granic międzyreligijnych (historycznej domeny religioznawstwa)”.

Do tych trzech dziedzin dodałbym historię Kościoła. Doprowadzenie przez owe cztery dyscypliny akademickie do powstania koncepcji „światowego chrześcijaństwa”, z pojęciem granicy jako czynnikiem kluczowym, omówione zostanie w niniejszym artykule. Z szerokich i dogłębnych permutacji w metodach i tematyce tych czterech dziedzin, zwłaszcza pod wpływem myśli postmodernistycznej i studiów postkolonialnych, zarówno „świat”, jak i „chrześcijaństwo” zyskały, jako pojęcia historyczne i teologiczne, radykalnie nowe

konotacje. Po pierwsze, „świat” w świecie chrześcijańskim oznacza znacznie więcej niż tzw. Pierwszy Świat, czyli Zachód lub globalna Północ obejmująca Europę i Amerykę Północną. Z perspektywy geopolitycznej, gospodarczej i militarnej globalizacja światowa stworzyła nieuchronną sieć współzależności i wzajemnych wpływów pomiędzy dominującym Pierwszym Światem a tzw. Trzecim Światem, czyli Światem Większości, który obejmuje Azję, Afrykę i Amerykę Łacińską. Nasz współczesny świat stał się policentryczny, bez żadnego centrum; nawet Stany Zjednoczone, jako jedyne supermocarstwo, nie są w stanie kontrolować polityki, gospodarki i kultury innych państw oraz dominować nad owymi gałęziami tych państw (i to nie z powodu braku starań). Ta policentryczność wywiera silny wpływ na chrześcijaństwo, którego codzienne istnienie jest ściśle powiązane z krajami przyjmującymi, a już zwłaszcza na Kościoły, takie jak Kościół Rzymskokatolicki, cechujące się mocną organizacją centralną i dlatego odczuwające silną presję ku całkowitej decentralizacji. W rezultacie rychło wyłania się ponadnarodowe, transkulturowe, policentryczne i odśrodkowe chrześcijaństwo.

Zmiany, które zaszły w chrześcijaństwie, począwszy od końca XV w., są jeszcze bardziej radykalne. Pod względem demograficznym miał miejsce stały ruch ludności chrześcijańskiej, a wraz z nim przesunięcie kościelnego środka ciężkości z globalnej Północy na globalne Południe. Przewiduje się, że do połowy XXI w. czterech na pięciu chrześcijan będzie żyło na globalnym Południu. Ta zmiana w kościelnym centrum ciężkości niekoniecznie prowadzi do natychmiastowego zmniejszenia potęgi chrześcijaństwa globalnej Północy. Jednakże niewątpliwie chrześcijaństwo globalnego Południa, z jego bardzo odmiennymi i zróżnicowanymi tradycjami doktrynalnymi, liturgicznymi, etycznymi i organizacyjnymi, dogłębnie zmienia oblicze i naturę samego chrześcijaństwa, tworząc to, co obecnie nazywa się „światem chrześcijańskim”. Fakt ten został jeszcze bardziej naświetlony dzięki badaniom misjologicznym, które skrupulatnie analizują „młodsze Kościoły” lub Kościoły w „krainach misyjnych” (używając niezwykle problematycznej nomenklatury z bliskiej przeszłości) i które wymagają nowego podejścia metodologicznego, negującego dawne, imperialistyczne dychotomie pomiędzy tzw. krainami chrześcijańskimi i misyjnymi oraz pomiędzy tzw. Kościołami historycznymi i młodszymi.

Ze swej strony „historia Kościoła” została poddana gruntownej rewizji. Usunąwszy kolonialne i zachodniocentryczne kłapki z oczu, historycy Kościoła doszli do wniosku, że nie ma, ani też nigdy nie było, jednego chrześcijaństwa (czyt. zachodniego); zamiast niego zawsze istniały w świecie, i nadal istnieją, rozmaite jego rodzaje. W rezultacie „historia Kościoła powinna zastosować radykalnie inną metodologię; teraz nawet nomenklatura została przeobrażona z „historii Kościoła” na „historię chrześcijaństwa” w celu zaznaczenia zmiany paradygmatu.

Wreszcie należy wspomnieć jeszcze o dwóch innych aspektach świata chrześcijańskiego. Po pierwsze, ponieważ liczba niezależnych chrześcijan (takich jak ewangelicy, zielonoświątkowcy i charyzmatycy) i tzw. chrześcijan marginalnych eksploduje na globalnym Południu, kwestia jedności ekumenicznej staje się o wiele bardziej złożona, podważając model jedności kościelnej, postulowany od dawna przez Światową Radę Kościołów i Kościół Rzymskokatolicki. Jest zbyt wcześnie, by stwierdzić, który model jedności ekumenicznej jawi się jako adekwatny dla tej nowej rzeczywistości kościelnej, ale niewątpliwie będzie on zdeterminowany przez nowe cechy chrześcijaństwa światowego. Ponadto, jako że chrześcijaństwo nadal jest religią mniejszościową w Azji, chrześcijanie będą koegzystowali z wyznawcami innych religii, a natura i cel misji chrześcijańskiej, zwłaszcza kwestia nawrócenia, będą podlegać analizie.

Podsumowując, „świat chrześcijański” to rodzaj chrześcijaństwa jako religii światowej, istniejącej od zawsze, jednak teraz stającej się bardziej, niż kiedykolwiek, zróżnicowaną, wieloraką, transnarodową, transkulturową i policentryczną we wszystkich aspektach swego istnienia z powodu zmian demograficznych, globalizacji i migracji. Thomas M. Thangaraj (15-17) wyciągnął trzy wnioski z owej koncepcji świata chrześcijańskiego. Po pierwsze, we wszystkich lokalnych postaciach chrześcijaństwa widzi formy wiary chrześcijańskiej, jakkolwiek ograniczone i fragmentaryczne. Po drugie, relatywizuje wszelkie, lokalne przejawy chrześcijaństwa, wykluczając użycie któregokolwiek z nich jako wzorca chrześcijaństwa. Po trzecie, umożliwia rewitalizację chrześcijaństwa poprzez interakcję pomiędzy jego różnymi, lokalnymi rodzajami.

Teza 1: Poza misjologią nie ma teologii

Czy misjologia ma jeszcze jakąś rolę do odegrania w tym świecie chrześcijańskim? Nie tak dawno teologowie chrześcijańscy, zwłaszcza rzymskokatolicy, z wielkim przekonaniem twierdzili, że: „Poza Kościołem nie ma zbawienia” (*Extra Ecclesiam nulla salus*). Mimo wielkiego podziwu dla misjologii nie jestem gotowy, przynajmniej jeszcze nie teraz, do ogłoszenia tezy: „Poza misjologią nie ma zbawienia” (*Extra missiologiam nulla salus*). Mogę jednak z przekonaniem potwierdzić swoje stanowisko: „Poza misjologią nie ma teologii” (*Extra missiologiam nulla theologia*). Ponieważ artykuł ten pojawia się w piśmie misjologicznym, niekonieczne okazuje się podjęcie szeroko zakrojonej obrony mojej wypowiedzi. Jednakże istnieją co najmniej trzy powody, aby ową wypowiedź uzasadnić, szczególnie w świetle „świata chrześcijańskiego”.

Po pierwsze, misjologia pozwala teologii pozostawać wierną jej *raison d'être* i celowi. Klasyczna definicja teologii, wywodząca się od Anzelmia z Canterbury, a jeszcze wcześniej od Augustyna, podkreśla, że jest to wiara poszukująca zrozumienia (*fides quaerens intellectum*). Owa charakterystyka teologii, mimo że jest informatywna, niesie ze sobą ryzyko przesłonięcia prawdziwej natury i *telos* teologii niestanowiącej jedynie rozumienia, ale będącej także miłością przepełniającą innych i dzieloną z innymi. To radosne dzielenie się miłością, wypływające z Dobrej Nowiny, jest istotą misji chrześcijańskiej. Dwie ostatnie adhortacje papieża Franciszka doskonale wyrażają ów bliski związek między wiarą i teologią z jednej strony a misją w radości z drugiej: radość Ewangelii (*Evangelii gaudium*) i radość miłości (*Amoris laetitia*). Bez tej wrodzonej orientacji na misję w miłości teologia pozostaje przeważnie jedynie systemem myślenia („teologia systematyczna”), sformułowanym w złożonych kategoriach filozoficznych i osadzonym w nieprzenikalnych neologizmach, najbardziej doskonale w języku niemieckim, ale o nikłym znaczeniu dla życia chrześcijańskiego. Zwięźle ujmując, teologia istnieje dla misji.

Drugim powodem, dla którego teologia bez misji okazuje się nieskuteczna, jest otwieranie przez misję nowych horyzontów i perspektyw dla teologii. Bez misji teologia z pewnością stanie się plemienna, prowincjonalna, przeobrazi się w sklerotyczną dyskusję w zamkniętym gronie, często w klimatyzowanych salach uniwersyteckich i seminaryjnych. Natomiast misja ma miejsce w przestrzeniach otwartych i nieznanych granicach krajów, klas, grup etnicznych, płci, kultur, wyznań chrześcijańskich i religii. Misjonarze, jak sugeruje etymologia, są ludźmi posłanymi na zewnątrz. Z powołania są to osoby przekraczające granice i jako tacy mogą najlepiej odkrywać nowe i niezwykle rzeczy. Bez misji współczesna teologia nie rozwinęłaby przykładowo takich „marek” jak: wyzwolenie, kontekstualizacja (inkulturacja), międzyreligijność czy feminizm. To właśnie misjonarze mówili teologom o pojawieniu się świata chrześcijańskiego, którego sami doświadczyli.

Po trzecie, misja kojarzy teologię z nowymi partnerami w dialogu. Tradycyjnym partnerem teologii w dialogu jest filozofia. Co ważne dla filozofii, teologia także przejawia tendencje do stosowania pojęć abstrakcyjnych, wzniosłych i elitarnych. To właśnie misja rozbiła ekskluzywny klub filozoficzno-teologiczny i zaprosiła do dyskusji nowe dyscypliny, takie jak chociażby: literaturę, historię, psychologię społeczną, antropologię kulturową, socjologię, etnografię, *gender studies*, kartografię, językoznawstwo, sztukę, architekturę, a nawet statystykę. Żadna teologia systematyczna, etyka teologiczna czy teologia pastoralna, warta swojej nazwy, nie może pozwolić sobie na ignorowanie wkładu misji w owe dziedziny w obecnych czasach. W skrócie: *extra misiologicalam nulla theologia*.

Teza 2: Skuteczna misjologia uniknie trzech pułapek

Na łamach z pewnością niekontrowersyjnego czasopisma wychwalałem misjologię pod niebiosa. Ale jaką misjologię? To jest pytanie za milion. Ponieważ nie jestem ekspertem w dziedzinie misjologii, poniższe spostrzeżenia są zaledwie wrażeniami wynikłymi z lektury niektórych podręczników misjologii, napisanych, zanim „świat chrześcijański” stał się popularnym pojęciem. W kolejnych paragrafach omawiam trzy „pułapki” w wykładaniu misjologii, czyli *de facto* trzy zestawy zmian, które należy wprowadzić w dyscyplinie misjologii i jej nauczaniu w świetle nowej rzeczywistości „świata chrześcijańskiego”.

Podział na historię Kościoła i misjologię

Pierwszą „pułapkę” stanowi dobrze utrwalony podział programu seminaryjnego i akademickiego pomiędzy historią Kościoła a misjologią. Podczas gdy podział pracy i specjalizacja naukowa są nieuniknione, podział i ewentualna separacja pomiędzy historią Kościoła i misjologią nie jest podyktowana jedynie praktycznymi względami i zazdrosną obroną własnego poletka, ale pozostaje głęboko ideologiczna. W rzeczy samej można ją przypisać przedsięwzięciu misyjnemu, wpraw w Kościele Rzymskokatolickim w XVI w., a następnie w Kościołach protestanckich, zwłaszcza od XIX w. Nie ma potrzeby roztrząsać tematu zawitych związków między misją chrześcijańską a imperialistyczną, kapitalistyczną i kolonialistyczną działalnością Zachodu w Ameryce Łacińskiej, Azji i Afryce.

Oczywiście odnoszę się do więzi instytucjonalnych i oficjalnych porozumień między krzyżem i mieczem, a nie do poszczególnych misjonarzy, wśród których znajdujemy heroicznych i świętych świadków Ewangelii. Mimo że jesteśmy wdzięczni dożgonnie misjonarzom za ich ofiarną pracę związaną z zanoszeniem Dobrej Nowiny na te kontynenty oraz podnoszeniem standardów edukacji, opieki zdrowotnej i usług socjalnych, a nawet przyczynianiem się do walki o narodową niepodległość z władzami kolonialnymi, to powinniśmy w całej prawdzie i pokorze uznać oraz wyrazić skruchę za dawny sojusz Kościoła z imperium.

W późniejszym rozgraniczeniu między historią Kościoła a misjologią kryje się kolonialne rozumienie chrześcijaństwa i Kościoła jako Zachodu oraz misji jako reszty. Historia Kościoła zajmuje się zatem Kościołami zachodnimi, nazywanymi „Kościołami historycznymi”, a misjologia „ziemiami misyjnymi”, w założeniu niedojrzałymi, „młodszymi Kościołami”, które pod każdym względem, nie tylko finansowym, podporządkowane są Kościołom

historycznym. W konsekwencji misja rozumiana jest wyłącznie jako działalność zachodnich Kościołów historycznych za granicą, a polega na zakładaniu Kościołów na ich obraz i podobieństwo. Tak więc ideologiczny podział na „nowoczesne” i „kolonialne” w historii świeckiej powielany jest w podziale na Kościoły na Zachodzie („nowoczesne”) i resztę („kolonialne”). Niestety, ujęte w eklezjologiczne ramy: historia Kościoła i misjologia zapłaciły wysoką cenę. Prawdopodobnie mówią o tym starsze podręczniki historii Kościoła. Jeśli chodzi o znacznieszą część historycznej narracji w dziejach Kościoła, dotyczy ona Zachodu, a uwaga skupia się przede wszystkim na doktrynalnych (głównie trynitologicznych i chrystologicznych) sporach i ich rozstrzygnięciu przez sobory w epoce wczesnochrześcijańskiej, następnie na wzroście średniowiecznego Kościoła (z przepychankami między papieżem a Świętym Cesarstwem Rzymskim), reformacji i jej następstwach, wreszcie na walce Kościoła z nowoczesnością. Niewiele uwagi poświęca się misji Kościoła, a kiedy tak się dzieje, skupia się ona na osiągnięciach zachodnich misjonarzy, zwłaszcza przywódców kościelnych, w Kościołach założycielskich, bez wzmianki o tym, w jaki sposób miejscowi chrześcijanie – szczególnie świeccy – przyczynili się do tworzenia lokalnych społeczności. Na szczęście, bliższe naszym czasom podręczniki historii Kościoła usiłowały, o czym już powyżej wspominałem, przyjąć nowe podejście, uwzględniając historię świata, jednakże dawne wzorce myślenia z trudem umierają.

Ta wersja historii Kościoła jest nie tylko europocentryczna, ale także przedstawia jedynie niewielki fragment misji i w rezultacie zniekształca obraz chrześcijaństwa zachodniego, np. najbardziej doniosłymi wydarzeniami we współczesnym życiu zachodniego chrześcijaństwa nie są: Oświecenie, rozwój deizmu i ateizmu oraz wynikające z owej ewolucji oddzielenie Kościoła od państwa, ale rozległe i żywe przedsięwzięcia misyjne w Kościele Rzymskokatolickim, Kościele anglikańskim i Kościołach protestanckich. Bez tego ruchu misyjnego chrześcijaństwo zachodnie pozostałoby plemienne i prowincjonalne oraz doznałoby znacznie gorszego osłabienia niż obecnie.

Niechęć do przejścia od historii Kościoła do historii chrześcijaństwa

Drugą „pułapką” w misjologii jest w jej przypadku nieumyślne zastosowanie zawężonego podejścia i tendencyjnej narracji historii Kościoła. Praktyka misyjna nie „dogoniła” jeszcze perspektywy „świata chrześcijańskiego”, czyli nie zmieniła paradygmatu z „historii Kościoła” na „historię chrześcijaństwa”. Wskażmy chociażby, jako przykład, reformację. Z całkowicie zrozumiałych powodów misjonarze postreformacyjni przyjęli podziały katolicko-protestanckie za rzecz oczywistą i prowadzili swoją działalność ewangelizacyjną w du-

chu wyznaniowym. Dopiero Światowa Konferencja Misyjna w Edynburgu uczyniła w 1910 r. jedność kościelną imperatywem dla powodzenia działalności misyjnej. W efekcie pojawiło się wiele protestanckich wspólnot misyjnych, powstałych na bazie idei międzywyznaniowych lub bezwyznaniowych. Niestety, misja chrześcijańska w Azji była, i nadal jest, urzeczywistniana w najlepszym razie w zgodzie, ale nie w jedności, zwłaszcza między Kościołem Rzymskokatolickim a Kościołami protestanckimi. Pogłębieniu tego podziału sprzyjają grupy kościelne, przypominające np. zielonoświątkowców i im podobne, o agresywnym stylu ewangelizacyjnym, występujące często przeciwko katolikom i protestantom. Ta dynamika zainicjowała dziwną, ale historycznie uzasadnioną klasyfikację katolicyzmu rzymskiego i protestantyzmu jako dwóch odrębnych religii przez świeckie rządy kilku azjatyckich państw (nie istnieje prawna klasyfikacja pentekostalizmu jako oddzielnej religii, choć kiedy Kościoły zielonoświątkowe zgodziły się zarejestrować w państwie, uczyniły to oddzielnie). Kościoły w Azji *de facto* zaakceptowały ową kategoryzację prawną bez protestów i bez podejmowania inicjatywy w celu wyjaśnienia kwestii teologicznej. Historia działalności misyjnej, wraz z praktyką misyjną, w dużej mierze nadal tworzy własną narrację i organizację wzdłuż demarkacji wyznaniowej, czyniąc z reformacji – będącej w sumie „rodzinną sprzeczką” pomiędzy Kościołami zachodnimi – kwestię podziału chrześcijaństwa w świecie. Ów podział jest jeszcze bardziej niefortunny, jeśli uwzględni się fakt, że z wielu ostatnich, bilateralnych oświadczeń ekumenicznych wynika, iż kluczowe zagadnienia, które podzieliły reformację i Kościół Rzymskokatolicki, nie dzieli już Kościoła.

Wąska koncentracja na konwersji i obsadzaniu kościołów

Trzecia „pułapka” misjologii to, przynajmniej w niektórych kręgach, jej zawężone skupienie na nawróceniu/chrzcie i ustanowieniu Kościoła jako podwójnego celu misji chrześcijańskiej. Chociaż można bronić tego poglądu na podstawie wybranych tekstów biblijnych, takich jak chociażby fragment Ewangelii według św. Mateusza (28,18-20), zwany nakazem misyjnym Jezusa Chrystusa, pełnowymiarowe studium *Missio Dei*, o którym mowa jest w Starym i Nowym Testamencie, wskazywałoby na bardziej wszechstronną koncepcję misji. Federacja Konferencji Biskupich Azji ukazuje potrójny dialog będący misją chrześcijańską w Azji, mianowicie dialog z ubogimi i zmarginalizowanymi Azjatami (wyzwolenie), z kulturami azjatyckimi (inkulturacja lub kontekstualizacja) oraz z religiami azjatyckimi (dialog międzyreligijny). Misja w Azji jest misją realizowaną nie tylko na rzecz ludów pogańskich i tych, do których Ewangelia jeszcze nie dotarła (*missio ad gentes*), ale także wśród

ludzi (*missio inter gentes*) i z ludźmi (*missio cum gentibus*). Zatem Kościół w misji to Lud Boży pracujący dla ludów Boga, między nimi i z nimi, nie dla samego Kościoła, ale dla królestwa Bożego. Takie nauczanie misjologii odpowiada na wyzwania „świata chrześcijańskiego”, w którym wszystkie Kościoły są Kościołami lokalnymi, żaden z nich nie znajduje się w centrum, pozostawiając resztę na peryferiach, żaden z nich nie jest Kościołem historycznym, a pozostałe Kościoły nie są postrzegane jako „młodsze”, żadna też część świata nie jest terytorium chrześcijańskim, a pozostałe nie są „ziemią misyjnymi”. Nowoczesny/kolonialny podział nie przebiega pomiędzy Zachodem a resztą, ale przecina każdy Kościół – Wschód, Zachód, Północ, Południe – na wszystkich sześciu kontynentach, ponieważ Kościół jako całość, i jako taki, jest z natury misyjny.

Teza 3: Misjologia musi w pełni obejmować „świat chrześcijański”

Dokąd zmierzamy w „świecie chrześcijańskim”? Swoją relację zatytułowaną *Chrześcijaństwo w Azji Południowo-Wschodniej, 1910-2010* Paul Joshua Bhakiaraj zaczyna od dwóch winiet. Pierwsza z nich prezentuje historię grupy ludzi, przeważnie mężczyzn, pochodzących z biednych kręgów Dhaki w Bangladeszu, którzy w piątek gromadzą się w małym pokoju na nabożeństwo. Nazywani są „Wspólnotą wiernych Jezusowi” (*Jama'at Isa imandars*). Rozpoczynają swoją posługę od entuzjastycznego śpiewania *bau gan*, czyli pieśni ludowych, po czym czytana jest Biblia w języku bengalskim i wygłaszane kazanie przez lidera wzywającego ich do pobożnego życia w społeczeństwie, w którym przeważa islam. Nie są oni chrześcijanami, ale muzułmanami, lecz utrzymują, że są muzułmanami naśladowcami Jezusa, Syna Bożego, ponieważ Jezus również jest „muzułmaninem”, bo poddaje się Bogu.

Druga winieta przedstawia tysiące ludzi w niedzielę rano w Allahabadzie w Uttar Pradesh (Indie), którzy podróżują do Yesu Mandir (świątynia Jezusa) w Yesu Darbar (Dwór Jezusa). Około pół godziny po ósmej nabożeństwo rozpoczyna się grzmiącym, „kongregacyjnym” okrzykiem: *Yesu Masih ki Jai!* (Chwała Jezusowi Chrystusowi!). Przez mniej więcej cztery godziny tłum siedzi, słucha Ewangelii *Yesu Masih* i śpiewa pieśni. Zdecydowana większość to biedni niechrześcijanie. Są oni nowym wcieleniem Yesu Bhaktas (wyznawców Jezusa), którzy przybywają na Dwór Jezusa, aby doświadczyć Jego mocy, wyzwolenia z ubóstwa, ucisku i walk przeciwko złym duchom oraz aby dzielić się z innymi tym, w jaki sposób pokój, uzdrowienie i wolność, dane im przez Yesu Masih, odmieniły ich życie (Bhakiaraj 142).

Podróżujmy z Indii na wschód do Chin i spotkajmy dużą grupę nowych i zdumiewająco zróżnicowanych ruchów religijnych, inspirowanych lub zwią-

zanych z protestantyzmem, zwłaszcza typu zielonoświątkowego, które to ruchy zwykle klasyfikowane są jako Chrześcijanie Krańcowi. Owe ruchy, o „kolorowych”, brzmiących biblijnie nazwach, mogą pojawić się wszędzie, mają charyzmatycznych założycieli, błyskawicznie przyciągają wielu zwolenników i nie są oficjalnie zarejestrowane. Tymi ruchami są: Kościół Lokalny (znany również jako sekta Krzykaczy), Sekta Ustanowionego Króla, Błyskawica Wschodu, Sekta Pana Boga, Kościół Pełnego Zakresu, Kościół Południowochiński, Sekta Uczniów (znana także pod nazwą: Wąska Brama w Dzicy), Trzy Szeregi Sług, Sekta Zimnej Wody, Sekta Komunalna, Kościół Nowego Testamentu (znany też jako Sekta Wiary Apostolskiej), Sekta Zmartwychwstania, Stowarzyszenie Ewangelizacji Dami i Światowe Stowarzyszenie Ewangelizacji Eliasza (Yang).

Chiński rząd uważa te grupy za „złe sekty” oraz aresztuje, nakłada grzywnę, więzi ich przywódców i wyznawców, zwłaszcza z Kościoła Lokalnego i jego odgałęzień, czyli z Błyskawicy Wschodu. Najwyraźniejszymi przyczynami tego ucisku są ich heterodoksyjne przekonania (przewidywanie kresu czasu i deifikacja liderów) oraz przesądne praktyki (wywodzące się z religii ludowej i uzdrawianie mające miejsce u zielonoświątkowców) tudzież zagrożenie dla porządku publicznego (działanie i spotkania na dużą skalę); także duży zasięg, szybki wzrost i unikanie kontroli rządowej odgrywają kluczową rolę. Chińskie Kościoły domowe usilnie odróżniają się od tych grup. Owe grupy potępiają wspomniane Kościoły jako heretyckie, częściowo dlatego, że nie chcą być z nimi utożsamiane jako „złe sekty”, co stanowi „śmiertelną” kategoryzację prawną, a częściowo z tej racji, iż nie chcą stracić swoich członków. Indie i Chiny to jedynie dwa przykłady prezentujące oszałamiającą różnorodność Kościołów tworzących „świat chrześcijański”. Do tych grup można dodać długą, równie oszałamiającą listę podobnie zagmatwanych, niezależnych lub autochtonicznych Kościołów istniejących w jeszcze innych krajach azjatyckich, a także w Afryce i Ameryce Łacińskiej.

Jak misjologia może poradzić sobie z tymi nowymi zjawiskami kościelnymi, będącymi częścią i nieodłączną składową chrześcijaństwa w świecie, a także z innymi, bardziej tradycyjnymi, tzw. Kościołami głównego nurtu? Nie twierdzę, że znalazłem rozwiązanie owej misjologicznej zagadki; nie sądzę też, by pojawiła się zadowalająca propozycja zdolna doprowadzić do powszechnego konsensusu, skoro nie istnieje i nigdy nie istniało jedno chrześcijaństwo; ponadto mamy raczej do czynienia z dramatyczną różnorodnością i wielością chrześcijaństw w „świecie chrześcijańskim”. W świetle tej złożoności sugeruję, że szczęśliwy mariaż między misjologią a historią chrześcijaństwa (uwaga: nie historią Kościoła!) stanowi dobry początek².

² Analogiczne zjawisko można zaobserwować w niektórych wczesnochrześcijańskich społecznościach żydowskich, gdzie wielu Żydów zaakceptowało nauczanie Jezusa, a nawet postępowało

Nowa kartografia i topografia misyjna

Historyk Kościoła Justo González zaproponował nowy sposób interpretacji oraz zapisu historii chrześcijaństwa w „świecie chrześcijańskim” i dla niego. W tym celu wskazał na konieczność nowej kartografii i nowej topografii. Zaczniemy od tego, że stwierdzona już wcześniej zmiana demograficzna ludności chrześcijańskiej z globalnej Północy na globalne Południe domaga się radykalnego przeredagowania mapy chrześcijaństwa. Potrzebna jest nowa kartografia w celu odzwierciedlenia owego przesunięcia środka ciężkości chrześcijaństwa. W przeszłości nastąpiło przeniesienie centrum chrześcijaństwa z Jerozolimy do Antiochii, Konstantynopola, Europy Zachodniej i na północny Atlantyk; za każdym razem mapa chrześcijaństwa stawała się większa. Jednak tym razem owa zmiana jest zasadniczo odmienna. W poprzednich przesunięciach jeden ośrodek zastąpiono – w dużej mierze politycznie, gospodarczo i eklezjastycznie – innym. Dzisiaj, dla kontrastu, „świat chrześcijański” jest policentryczny, co oznacza, że tworzy go wiele paralelnych centrów: w efekcie istnieją lokalne, regionalne i narodowe chrześcijaństwa, przy czym żadne z nich nie jest w stanie domagać się hegemonii ani też stanowić dla innych ośrodków normy. Innymi słowy, nie jest to chrześcijaństwo większe pod względem geograficznym, ale jest to chrześcijaństwo jakościowo odmienne. Poza nową kartografią, Justo González sugeruje, że „świat chrześcijański” wymaga nowej topografii. Mapy są płaskie i nie przedstawiają dokładnie terenu, stąd istnieje powiedzenie: „Mapa nie jest terytorium”. Konieczna jest jednak nie tyle dobrze znana topografia kościelna, ile raczej nowa, reprezentująca systemowe zmiany, jakie przyniósł ze sobą „świat chrześcijański”. Stara topografia historii Kościoła to przede wszystkim orografia; skupia się ona na górach i łańcuchach górskich. Aby przeformułować metaforę, stara topografia historii Kościoła uwypukla niemalże wyłącznie jego przywódców, takich jak: papież, biskupi i rady ekumeniczne. Jest to kościelny odpowiednik starożytnego, świeckiego gatunku historycznego *De viris illustribus* (*O sławnych mężach*, tj. mężczyznach), obecnego w *Historii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei, „ojca historii Kościoła”. W owym gatunku historia Kościoła to narracja osiągnięć elit kościelnych i intelektualnych wirtuozów; jest on odpowiednikiem współczesnych programów telewizyjnych o idolach i celebrytach. Właśnie z owych elit kościelnych i *virtuosi* – popów, biskupów, rad, Kurii Rzymskiej, teologów akademickich „wyłania się” teologia systematyczna i misjologia (González).

Mimo iż taka narracja może dostarczać informacji i w rezultacie okazać się użyteczna, prowadzi do zniekształceń i przeinaczeń, sugerując, że są to jedyni

zgodnie z pewnymi praktykami chrześcijańskimi, choć nadal tkwiło w judaizmie. Niestety, obie wspólnoty wyznaniowe szybko rozeszły się i wzajemnie wykluczyły (Skarsaune i Hvalvik).

ludzie tworzący Kościół i Magisterium. Natomiast tym, czego dzisiaj potrzeba w chrześcijaństwach świata, jest nowa topografia uwypuklająca doliny, z których wyrastają góry, koiladologia (ukute, nowe słowo) ukazująca przekonania i praktyki zwykłych chrześcijan. Bez zwyczajnych chrześcijan kościelni przywódcy nie byłiby w stanie osiągnąć celów znanych z podręczników historii Kościoła. Bez wkładu zwykłych chrześcijan teologia nie mogłaby być tworzona i przekazywana. W rezultacie nowa koiladologia będzie uprzywilejowywać głosy ubogich i zmarginalizowanych, w tym kobiet, osób z terenów byłych kolonii, Dalitów, mniejszości etnicznych, migrantów i uchodźców, młodych i ludzi z tzw. Trzeciego Świata, gdzie w 2050 r. będzie żyło prawie czterech na pięciu chrześcijan.

Nowy początek pisania historii misji

Jak zatem należałoby, uwzględnwszy owo nowe podejście i metodologię historii chrześcijaństwa, napisać podręcznik misjologii? Od czego powinniśmy zacząć historię misji chrześcijańskiej? Prawosławni misjologowie zaczęliby, być może, od przeniesienia przez Konstantyna Wielkiego centrum Cesarstwa Rzymskiego z Rzymu do Bizancjum w IV w., rzymskokatolicycy misjonarze od tzw. odkrycia Nowego Świata w 1492 r. i szesnastowiecznej misji zakonów, a protestanci – od misji pietystów w XVIII stuleciu. Dlaczego jednak nie zacząć od samego początku, a dokładniej od misji apostoła Tomasza do Indii w 57 r., kiedy nie było jeszcze nawet rzymskiego chrześcijaństwa? Puryści historycy mogą sprzeciwiać się tej propozycji ze względu na brak solidnych dowodów historycznych, przemawiających za udaniem się Tomasza do Kerali, stwierdziwszy, że historie o jego misji należy włożyć między bajki. Jednakże liczba odniesień historycznych do obecności Tomasza w Indiach jest większa niż liczba odniesień do obecności Piotra w Rzymie (Menachery). Tak czy inaczej, rozpoczęcie historii misyjnej ewangelizacją Indii przez Tomasza sprzyja przynajmniej dodaniu kolejnej narracji do uświęconej, europocentrycznej historii misji, wprowadzeniu studentów w nieznaną im kulturę i zaznajomieniu ich z inną tradycją kościelną, mianowicie syryjską (nie tylko z grecką i łacińską), i tym samym zachęceniu ich do ponownego przemyślenia chrześcijaństwa w kategoriach „świata chrześcijańskiego”. Jako że niektórzy są przeciwni zakotwiczeniu historii misji w rzekomo nieprawdopodobnym wydarzeniu, możemy zacząć od czegoś, co jest bezspornie historyczne (o czym świadczy stela z Xi’an, wzniesiona w 781 r.), mianowicie od misjonarzy Kościoła Wschodu, błędnie nazwanych nestorianami, na czele z mnichem Alopenem (Aluōbēn), który przybył do Chang’an (obecnie Xi’an) w 635 r. za panowania dynastii Tang. Ponadto owa alternatywna historia misji, podobnie jak ta,

która zaczyna się od obecności Tomasza w Indiach, prowadzi naszych, często historycznie i kulturowo trudnych uczniów do innej, niezachodniej ziemi, języka, kultury, ludzi i tradycji kościelnej. Owa wiedza pozbawi ich wspólnego przekonania, że misja chrześcijańska rozpoczęła się w Rzymie, Canterbury, Genewie czy Stanach Zjednoczonych. Poza tym inskrypcja ze steli z Xi'an stanowi niezrównany przykład ujęcia wiary chrześcijańskiej w kontekście nie-semickim i niezachodnim, z niezwykle śmiałym wykorzystaniem pojęć i terminów buddyjskich, konfucjańskich i taoistycznych w celu wyrażenia chrześcijańskich przekonań (Palmer).

*

Dostrzeżyliśmy, w jakim stopniu rozwój „świata chrześcijańskiego”, uwydatniający rozmaite i wielorakie formy chrześcijaństwa, zwłaszcza na globalnym Południu, oraz jego policentryczność, oddziałują silnie na badanie historii chrześcijaństwa i misjologii. Jednakże co z przyszłością samego „świata chrześcijańskiego”? Czy przetrwa i będzie prosperować? To, co jeszcze ważniejsze, to zadania, jakie powinien realizować, by przetrwać. Jakie są to zadania i jak je zrealizować? Prognozowanie przyszłości religii, zwłaszcza chrześcijaństwa, jest niezwykle niebezpiecznym przedsięwzięciem. Nekrologi, takie jak Marka Twaina, były bardzo przedwczesne, a nieustraszeni wieszczowie śmierci Boga i religii – od Nietzschego, Marksa, aż po nowych ateistów – zostali pochowani, jeśli nie przez Boga, to z pewnością przez religię, o której powrocie głośno mówiono w ostatnich dziesięcioleciach. Jeśli jednak, powodowani skromnością, powstrzymamy się od prognozowania przyszłości chrześcijaństwa w świecie, możemy przynajmniej zastanowić się nad tym, co chrześcijanie powinni uczynić i jak właściwie odpowiedzieć na nowe wyzwania stojące przed „światem chrześcijańskim”. Noel Davies i Martin Conway (288-293) w zakończeniu swej książki zatytułowanej *World Christianity in the Twentieth Century* proponują sześć „dróg” zapewniających zdrowie i rozwój „świata chrześcijańskiego”:

1. Położenie mniejszego nacisku na tempo wzrostu, a większego na jakość świadectwa, by nie zwiększać liczby, lecz zwiększyć chrześcijańskie zaangażowanie i podążanie za Jezusem.

2. Praktykowanie misji, nierozumiane jako wysyłanie misjonarzy z Północy na Południe, z Zachodu na Wschód, ale rozumiane jako wzajemne świadectwo przemiany całej osoby i całego społeczeństwa, każdego we własnym zakresie.

3. Bycie chrześcijaninem zakorzenionym lokalnie i świadomym globalnie (używając neologizmu, bycie chrześcijańskim „globalnie”).

4. Bycie mocno zakorzenionym w tradycji chrześcijańskiej i zarazem otwartym na twórczą zmianę (innymi słowy, bycie dynamicznie wiernym).

5. Promowanie kultu zarówno kontekstualnie (lub lokalnie), jak i uniwersalnie (jego żywotność wynika z połączenia obu tych elementów).

6. Budowanie Kościoła i działanie na rzecz sprawiedliwości i pokoju (owe dwa działania nie wykluczają się wzajemnie: skuteczność jednego zależy raczej od skuteczności drugiego).

Nietrudno dodać do powyższej następną listę zadań, jednakże dla chrześcijan istotne jest pamiętanie o tym, że przyszłość „świata chrześcijańskiego” nie znajduje się w ich rękach, mimo iż mają oni do odegrania ważną rolę. Jego przyszłość „leży” w wierności i kochającym miłosierdziu Boga – Bożym *emet* i *hesed*, pod którymi to terminami kryją się dwa opisy Boga w Biblii hebrajskiej, ucieleśnione przez samego Jezusa w Jego obietnicy: „A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,20)³.

TEACHING MISSIOLOGY IN AND FOR WORLD CHRISTIANITY: CONTENT AND METHOD

Abstract

The article begins with a brief definition of „World Christianity” and elaborates three theses for conceiving the relationship between missiology and theology, the understanding and practice of Christian missions, and the teaching of missiology. I argue that outside missiology there is no theology. I also reject the separation between church history and missiology, the division between the historic churches of the West and the „mission lands” of the rest, and a narrow focus of the goal of Christian missions on conversion and church-planting. Finally, I recommend a shift from „church history” to „history of Christianity.”

Keywords: World Christianity; missiology; Global North; Global South; church history; conversion; church planting; Chinese Marginal Christians; Justo González; cartography; topography

Słowa kluczowe: świat chrześcijański; misjologia; Globalna Północ; Globalne Połu-

³ Niektóre z pomysłów przywołanych w niniejszym artykule obecne są już we wcześniejszym tekście (Phan), zawierającym obszerną bibliografię dotyczącą „świata chrześcijańskiego”. „World Christianity: Its Implications for History, Religious Studies, and Theology,” *Horizons* 39/2 (2012), 171-188.

dnie; historia Kościoła; nawrócenie; zakładanie Kościołów; chińscy Chryścija-
nie Krańcowi; Justo González; kartografia; topografia

BIBLIOGRAFIA

- Bhaskaraj, Paul Joshua. „Christianity in South-Central Asia, 1910-2010.” *Atlas of Global Christianity*. Eds. Todd M. Johnson, Kenneth R. Ross. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2009. 142-143.
- Davies, Noel. Conway, Martin. *World Christianity in the Twentieth Century*. London: SCM Press, 2008.
- González, Justo. *The Changing Shape of Church History*. St. Louis, MO: Chalice Press, 2002.
- Palmer, Martin. *The Jesus Sutras: Rediscovering the Lost Scrolls of Taoist Christianity*. New York: Ballantine Wellspring, 2001.
- Phan, Peter C. „World Christianity: Its Implications for History, Religious Studies, and Theology.” *Horizons* 39. 2 (2012): 171-188.
- Thangaraj, M. Thomas. „An Overview: Asian and Oceanic Christianity in an Age of World Christianity.” *Asian and Oceanic Christianities in Conversation*. Eds. Heup Young Kim, Fumitaka Matsuoka, Anri Morimoto. Amsterdam: Rodopi, 2011: 15-17.
- The Jewish Believers in Jesus*. Eds. Oskar Skarsaune, Reidar Hvalvik. Peabody, MA: Hendrickson, 2007.
- The Thomapedia*. Ed. George Menachery. Ollur, Kerala: St. Joseph's Press, 2000.
- World Christianity: Perspectives and Insights: Essays in Honor of Peter C. Phan*. Eds. Jonathan Y. Tan, Anh Q. Tran. Maryknoll–New York: Orbis Books, 2016.
- Yang, Fenggang. *Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule*. New York: Oxford Univ. Press, 2012.

PETER C. PHAN, pierwszy kierownik katedry Katolickiej Nauki Społecznej im. Ignacia Ellacuria na Georgetown University, Washington, (DC, USA), autor licznych publikacji o historii misji chrześcijańskiej w Azji, inkulturacji, wyzwoleniu i dialogu międzyreligijnym. Jego najnowsza ważna publikacja to *Asian Christianities: History, Theology, Practice* (Orbis Books, 2018).

Artykuł w języku angielskim: *Teaching Missiology in and for World Christianity: Content and Method* został zamieszczony w: „International Bulletin of Mission Research” 42 n° 4 (2018), s. 358-369. Tłumaczenie tekstu na język polski: Klaudyna Longinus.

MAGDALENA RZYM

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Wydział Teologiczny

Dialog czy misja? Dokumenty misyjne Kościoła wobec dialogu międzyreligijnego

W przeszłości katolicka ocena religii niechrześcijańskich sprowadzała się do wniosku, że są one wynikiem błędów ludzkich, a nawet działania Szatana, utrzymują człowieka w ciemności fałszywej wiary i prowadzą do zguby wiecznej. W wielu wypowiedziach papieży i soborów zawierało się także przekonanie, że do zbawienia niezbędna jest nie tylko wiara w Jezusa Chrystusa, ale również przynależność do Kościoła katolickiego. „Nikt żyjący poza Kościołem katolickim, nie tylko poganie, lecz także Żydzi, heretycy i schizmatycy, nie mogą stać się uczestnikami życia wiecznego, lecz pójdą w ogień wieczny [...], jeżeli przed końcem życia nie przyłączą się do Kościoła” – ogłosił sobór we Florencji w 1442 r. (Sobór we Florencji 49). Zwyciężyło jednak przekonanie, że ci, którzy w sposób niezawiniony nie znają Kościoła, ale zachowują prawo naturalne i wiodą uczciwe życie, mogą osiągnąć zbawienie na mocy łaski Bożej (Pius IX 124-125).

Przed Soborem Watykańskim II Kościół nie podejmował głębszej refleksji nad religiami pozachrześcijańskimi. Był to temat w zasadzie nieobecny w wypowiedziach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Wyjątek stanowiły dokumenty o charakterze misyjnym, w których wzmianki o innych religiach pojawiały się w kontekście misji *ad gentes*. Religie niechrześcijańskie były tam określane jako systemy błędne, utrzymujące w cieniu śmierci, natomiast sens działalności misyjnej przedstawiano jako wyrwanie z ciemności i zabobonów fałszywej wiary. W tym duchu snuł refleksję Grzegorz XVI w encyklice *Probe nostis*, ukazując pracę misjonarzy jako tych, którzy toczą „boje Pańskie” przeciw herezjom i niewierze, pozyskują „siedzących w ciemnościach i w cieniu śmierci, aby przyprowadzić ich do światła i życia wiary katolickiej. [...] przez chrzest odrodzenia wyrrywają ich z niewoli szatana i włączają w sze-

regi wolnych, przybranych dzieci Bożych” (Grzegorz XVI 123). Leon XIII w encyklice *Sancta Dei Civitas* twierdził, że adresaci misji są wyprowadzani „ze skazy błędów i ciemności śmierci”, „przechodzą od nieokrzesanego sposobu życia i dzikich obyczajów do wszelkiej kultury” (Leon XIII, *Sancta Dei* 140). Ten sam papież w encyklice *Catholicae Ecclesiae* uznawał za konieczne krzewienie „na terenach Afryki nauki Ewangelii, aby jej mieszkańcy siedzący w mrokach ślepego zabobonu, oświeceni przez nią światłem Bożej prawdy, stali się razem z nami uczestnikami dziedzictwa Królestwa Bożego” (Leon XIII, *Catholicae Ecclesiae* 143). Benedykt XV w liście apostolskim *Maximum illud* (1919) wezwał misjonarzy do „niesienia światłości tym, co pogrążeni są w mrokach śmierci [...], otwierania drogi do nieba tym, co idą ku zatraceniu”. Zwracał się też z pytaniem: „Która część ludzi bardziej potrzebuje braterskiej pomocy niż poganie, którzy nie znając Boga, skrępowani ślepyimi i wyuzdanymi pożądliwościami, pogrążeni są w najgorszej ze wszystkich – niewoli szatańskiej?” (Benedykt XV 161).

Perspektywa Kościoła zmieniła się wraz z Soborem Watykańskim II. Refleksja objęła religie niechrześcijańskie, w których dostrzeżono wiele prawd i wartości bliskich objawieniu chrześcijańskiemu. Sobór, nawiązując do starożytnego nauczania ojców Kościoła, uznał, iż stanowią one „drogę wychowawczą ku prawdziwemu Bogu” (*paedagogia*) i „przygotowanie ewangeliczne” (*preparatio evangelica*), wskazał obecne w nich „nasiona Słowa” (*semina Verbi*) i stwierdził, że „Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte” (DRN 2). Nowym modelem ustosunkowania się Kościoła do religii niechrześcijańskich stał się dialog międzyreligijny. Dokumentem kluczowym dla dialogu jest soborowa deklaracja *Nostra aetate* – o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich, ogłoszona 28 października 1965 r. Ten pierwszy w historii dokument, poświęcony w całości religiom innym niż chrześcijaństwo, wskazuje na pozytywne i zbawcze elementy, które obecne są w judaizmie, islamie, buddyzmie i hinduizmie. Jak zauważa Eugeniusz Sakowicz,

Kościół po raz pierwszy w dziejach wypowiedział się ‘urzędowo’ na temat elementów doktryny różnych religii, które zauważone i docenione zostały przez pastery i wiernych Kościoła. Ojcowie soboru wyjaśnili sens, znaczenie i potrzebę dialogu. Zwrócili uwagę na korelację między misjami a dialogiem. Dialog przedstawiony został jako integralna część przepowiadania realizowana w ramach powszechnej misji Kościoła (Sakowicz, *Dialog międzyreligijny* 132).

Poza deklaracją *Nostra aetate* wzmianki o innych religiach pojawiają się także w takich tekstach soborowych jak: Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Konstytucja duszpasterska o Kościele *Gaudium et spes*, De-

kret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* i Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*.

Przyjęcie przez Kościół idei dialogu międzyreligijnego nie oznacza bynajmniej rezygnacji z działalności misyjnej. Zarówno dokumenty soborowe, jak i późniejsze teksty oraz wypowiedzi Magisterium *Eccllesiae* rozwiewają te wątpliwości i kładą nacisk na aktualność wezwania misyjnego Jezusa Chrystusa. Jednocześnie, odchodząc od dawnego języka polemiki i konfrontacji, wskazują na ścisły związek zachodzący między dialogiem z religiami niechrześcijańskimi a głoszeniem Ewangelii ich wyznawcom. Znaczącym faktem jest, że temat dialogu międzyreligijnego podejmowany jest najczęściej w dokumentach o charakterze misyjnym.

Sobór Watykański II oraz dokumenty dykasterii watykańskich¹ i papieży: Pawła VI, Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka, wskazują, że działalność misyjna obejmuje także – obok głoszenia Ewangelii w ścisłym sensie – dialog międzyreligijny. Dialog ten stanowi jedną z dróg misji, ale ich nie wyczerpuje (Kluj, *Misje* 347). Niniejszy artykuł podejmuje temat korelacji między tymi dwiema formami działalności Kościoła. Jego celem jest ukazanie, jak współczesne, misyjne dokumenty Kościoła postrzegają religie niechrześcijańskie oraz sens i znaczenie dialogu międzyreligijnego.

Nowa perspektywa dialogu

Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* został zatwierdzony w ostatnim dniu roboczym Soboru, czyli 7 grudnia 1965 r., choć prace nad nim trwały od 1960 r.² Jest to jeden z pierwszych dokumentów Kościoła, w którym pojawia się pozytywny obraz religii niechrześcijańskich. Dekret wskazuje na pozytywne elementy obecne w religiach i kulturach, nazywając je „dobrym posiewem”, „drogą wychowawczą” i „przygotowaniem ewangelicznym” (DM 3,9)³. Dokument ten zwraca uwagę, że poprzez „przedsięwzięcia natury religijnej, w których ludzie na różny sposób szukają Boga”, dokonuje się powszechny Boży plan zbawienia. Stwierdza, że owe „przedsięwzięcia

¹ Zagadnienia dialogu międzyreligijnego rozwinięte zostały w następujących dokumentach Sekretariatu dla Niechrześcijan: *Sugestie do dialogu między religiami* (1967) i *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii* (1984) oraz Międzynarodowej Komisji Teologicznej: *Chrześcijaństwo i religie* (1997). Warty uwagi komentarzem do ostatniego dokumentu jest opracowanie Łukasza Kamykowskiego (Kamykowski 101-122).

² Pod koniec 1960 r. wyznaczono skład Misyjnej Komisji Przygotowawczej, która rozpoczęła prace nad tekstem dekretu. Genezę dokumentu dokładnie przedstawia w swoim opracowaniu Joseph Masson (Masson 11-25).

³ Pojęcia te mają źródło w tekstach patrystycznych.

potrzebują oświecenia i uleczenia, chociaż za łaskawym wyrokiem dobrotliwego Boga można je niekiedy uważać za drogę wychowawczą (*paedagogia*) ku prawdziwemu Bogu lub za przygotowanie ewangeliczne” (DM 3). W ten sposób dokument uznaje dostępność zbawienia dla ludzi, którzy nie poznali Ewangelii, nie zwalnia to wszakże Kościoła z zadania głoszenia Dobrej Nowiny. Bóg, sobie tylko wiadomymi drogami, może doprowadzić każdego człowieka do wiary i zbawienia, „jednak na Kościele ciąży konieczność i równocześnie święte prawo głoszenia Ewangelii, a wobec tego działalność misyjna tak dziś, jak i zawsze zachowuje w pełni swą moc i konieczność” (DM 7). Wartości obecne w religiach niechrześcijańskich oczekują na spotkanie z Ewangelią, która nie niweczy ich, ale je udoskonala:

jakikolwiek dobry posiew znajdujący się w sercach i umysłach ludzkich lub we własnych obrządkach i kulturach narodów, nie tylko nie ginie, lecz doznaje uleczenia, wyniesienia na wyższy poziom i pełnego udoskonalenia na chwałę Bożą, na zawstydzenie szatana i dla szczęścia człowieka (DM 9).

Pojęcie dialogu międzyreligijnego podejmuje i rozwija w swoim nauczaniu papież Paweł VI. Jego encyklika *Ecclesiam suam* (z 6 sierpnia 1964) nazwana została „wielką kartą dialogu” (Sakowicz, *Dialog międzyreligijny* 136), ponieważ papież określa w niej cechy i motywy dialogu oraz wyróżnia jego kręgi (Paweł VI, *Ecclesiam suam* 106-107). Paweł VI rozpatruje dialog międzyreligijny w kontekście działalności misyjnej Kościoła. Zwracając się do członków Papieskich Dzieł Misyjnych, zachęca do odkrywania wartości duchowych i ludzkich w innych religiach oraz dostrzeżenia w nich „tajemniczej predyspozycji do pełnego światła Objawienia” (Paweł VI, *Przemówienie...* 242). Wskazuje na potrzebę uznania, że Bóg ma także inne drogi zbawienia dusz, nie zwalnia to jednak chrześcijan z obowiązku głoszenia wszystkim Ewangelii (Paweł VI, *Przemówienie...* 242). Te same tematy rozwinięte zostały w adhortacji *Evangelii nuntiandi* (z 8 grudnia 1975), uważanej za najważniejszy – obok soborowego dekretu *Ad gentes divinitus* i encykliki Jana Pawła II *Redemptoris missio* – dokument poświęcony problematyce misyjnej. Kontekst, w jakim powstała adhortacja, to dziesiąta rocznica zakończenia Soboru Watykańskiego II⁴ oraz trzecie ogólne zebranie Synodu Biskupów, który rozpatrywał problem ewangelizacji⁵. Papież definitywnie wskazuje na nieodzowność głoszenia Ewangelii, które „jest zgoła konieczne, jest jedyne

⁴ Paweł VI tak określa postulaty Soboru Watykańskiego II: „dokładać starań, żeby Kościół XX wieku stał się bardziej zdalny do głoszenia Ewangelii ludziom tegoż stulecia” (Paweł VI, *Evangelii nuntiandi* 3).

⁵ Synod odbywał się w dniach od 27 września do 26 października 1974 r., a tematem obrad była *Ewangelizacja w świecie współczesnym*.

w swoim rodzaju i nic go nie może zastąpić” (Paweł VI, *Evangelii nuntiandi* 5). Rozpatruje łącznie problematykę misji i temat religii niechrześcijańskich. Deklaruje szacunek dla innych religii, nazywa je „wyrazem ducha bardzo wielu grup ludzkich” i dostrzega w nich „echo głosów tych, którzy przez tysiące lat szukali Boga” (w sposób niedoskonały, ale szczerze i należycie), z uznaniem odnosi się także do ich religijnych tekstów, które nauczyły wiele pokoleń ludzi modlitwy, zawierają niezliczone „nasiona Słowa” i są „przygotowaniem do Ewangelii” (Paweł VI, *Evangelii nuntiandi* 53). Przypomina jednak, że „ani wielki szacunek dla tych religii, ani złożoność podnoszonych problemów nie skłaniają Kościoła do zamilczenia przed niechrześcijanami orędzia Jezusa Chrystusa” (Paweł VI, *Evangelii nuntiandi* 53).

Jan Paweł II: dialog i inkulturacja

Jan Paweł II w jeszcze większym stopniu niż Paweł VI uwypukla znaczenie dialogu międzyreligijnego i określa go jako integralną część posłannictwa Kościoła (Kluj, *Teologiczne podstawy...* 187). Pontyfikat papieża Polaka pełen jest znaczących i przełomowych wydarzeń w relacjach Kościoła katolickiego z innymi tradycjami religijnymi. Świadczą o tym m.in.: pierwsza w historii wizyta głowy Kościoła w synagodze (Rzym, 13 kwietnia 1986) i meczecie (Damaszek, 6 maja 2001), Światowy Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu (27 października 1986 i 26 stycznia 2002) oraz liczne spotkania z przywódcami i wiernymi religii niechrześcijańskich (wśród nich na szczególną uwagę zasługują: spotkanie z młodzieżą muzułmańską w Casablance 19 sierpnia 1985 oraz podróż apostolska do Jordanii i Izraela 20-26 marca 2000)⁶. Jan Paweł II wskazuje jednocześnie na konieczność działalności misyjnej i podkreśla, że każdy człowiek „ma prawo usłyszeć Dobrą Nowinę Boga, który objawia się i daje siebie w Chrystusie” (Jan Paweł II, *Redemptoris missio* 46).

Problematyka dialogu międzyreligijnego, rozpatrywanego w kontekście misji chrześcijańskich, podjęta jest w encyklice *Redemptoris missio*. Dokument opublikowany został 7 grudnia 1990 r., w 25. rocznicę ogłoszenia dekretu *Ad gentes divinitus*. Papież zwraca w nim uwagę na współczesne zagrożenie, jakim jest redukcja znaczenia Jezusa Chrystusa i Kościoła oraz sprowadzanie działalności misyjnej do pomocy ubogim i zaangażowania na

⁶ Wypowiedzi Jana Pawła II na temat religii niechrześcijańskich zebrano w następujących pozycjach książkowych: *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1996)*. Red. Eugeniusz Sakowicz. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 1997; *Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II (1978-2005)*. Red. Waldemar Chrostowski. Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, 2005; *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*. Red. Ireneusz Ledwoń. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015. 271-586.

rzecz polepszenia sytuacji społeczno-ekonomicznej. Przypomina o stałej aktualności powołania misyjnego⁷, wskazując, że postawa misyjna należy do samej natury Kościoła. Jednocześnie z całym przekonaniem stwierdza, że głoszenie absolutnego charakteru Prawdy objawionej nie wyklucza dialogu między wyznaniem chrześcijańskimi i innymi religiami (Zięba XVI-XVII). W piątym rozdziale encykliki *Redemptoris missio*, poświęconym formom działalności misyjnej Kościoła, dialog międzyreligijny wymieniony zostaje jako jedna z nich.

Papież podkreśla, że dialog międzyreligijny należy do misji ewangelizacyjnej Kościoła, nie przeciwstawia się misji *ad gentes*, ale jest z nią powiązany i stanowi jej wyraz:

Bóg powołuje do siebie w Chrystusie wszystkie narody, pragnąc im przekazać pełnię swego Objawienia i swej miłości; czyni wszystko, aby na różne sposoby być obecnym nie tylko dla poszczególnych jednostek, ale także dla narodów poprzez ich bogactwa duchowe, których głównym i zasadniczym wyrazem są religie, chociaż mają one braki, niedostatki i błędy (Jan Paweł II, *Redemptoris missio* 55).

Kościół nie widzi sprzeczności między głoszeniem Jezusa Chrystusa a dialogiem międzyreligijnym i pragnie, aby „oba te elementy zachowywały swą ścisłą więź i zarazem swą odrębność” (Jan Paweł II, *Redemptoris missio* 55).

Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* podejmuje refleksję nad dostępnością zbawienia poza widzialnymi granicami Kościoła. „Powszechność zbawienia nie oznacza, że otrzymują je tylko ci, którzy w wyraźny sposób wierzą w Chrystusa i weszli do Kościoła” – stwierdza w dokumencie. Zbawienie zostało przeznaczone dla całej ludzkości, dlatego musi być ono dane do dyspozycji wszystkim ludziom. Wielu z nich nie ma możliwości poznania czy przyjęcia Ewangelii i wejścia do Kościoła: dzieje się tak ze względu na warunki społeczno-kulturowe, w których żyją, oraz ze względu na wychowanie w innych tradycjach religijnych. Papież pisze:

Dla nich Chrystusowe zbawienie dostępne jest mocą łaski, która, choć ma tajemniczy związek z Kościołem, nie wprowadza ich do niego formalnie, ale oświeca ich w sposób odpowiedni do ich sytuacji wewnętrznej i środowiskowej. Łaska ta pochodzi od Chrystusa, jest owocem Jego ofiary i zostaje udzielana przez Ducha Świętego (Jan Paweł II, *Redemptoris missio* 10).

Dialog z wyznawcami religii niechrześcijańskich jest także jednym z tematów poruszanych przez Jana Pawła II w adhortacjach: *Ecclesia in Africa*,

⁷ Podtytuł encykliki: *O stałej aktualności posłania misyjnego*.

Ecclesia in America, Ecclesia in Asia i Ecclesia in Oceania. Dokumenty te, opublikowane kolejno w latach 1995-2001, uwzględniają wkład synodów biskupów, które obradowały podczas zwołanych w Rzymie specjalnych zgromadzeń. Papież, zwracając się do Kościołów na poszczególnych kontynentach, wskazuje na stojące przed nimi wyzwania, również te związane z relacjami z religiami niechrześcijańskimi.

Posynodalna adhortacja *Ecclesia in Africa* jest owocem refleksji, dyskusji i wymiany doświadczeń – poświęconego Afryce – Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów, które miało miejsce w Watykanie od 10 kwietnia do 8 maja 1994 r. Tematem zgromadzenia stał się: „Kościół w Afryce i jego misja ewangelizacyjna u progu roku 2000: ‘Będziecie moimi świadkami’ (Dz 1,8)”. Adhortacja, podpisana po upływie roku w Jaunde w Kamerunie, odnosi się do specyfiki, potrzeb, wyzwań i celów działania Kościoła w Afryce, podkreślając jego misyjny charakter.

Wyzwaniem stojącym przed Kościołem afrykańskim jest, według Jana Pawła II, m.in. dialog międzyreligijny. Widać to już we wstępie, w którym papież zwraca się „do Pasterzy oraz do wiernych świeckich, a następnie do braci innych wyznań chrześcijańskich, do wszystkich wyznawców wielkich religii monoteistycznych, zwłaszcza tradycyjnej religii afrykańskiej” (Jan Paweł II, *Ecclesia in Africa* 7). W rozdziale trzecim, poświęconym ewangelizacji i inkulturacji, wymienione zostają następujące płaszczyzny dialogu: własna wspólnota, inne wyznania chrześcijańskie oraz wszyscy ludzie dobrej woli. Papież wskazuje w pierwszej kolejności na wyznawców islamu, którzy, podobnie jak chrześcijanie, naśladują wiarę Abrahama i uznają wynikające z Dekalogu zasady moralne. Jan Paweł II apeluje zarówno do muzułmanów, jak i do chrześcijan, o respektowanie wolności religijnej i o wspólny sprzeciw wobec zjawisk takich jak fundamentalizm czy nielojalność w życiu politycznym i społecznym⁸. Odnosi się następnie do tradycyjnych religii afrykańskich i zwraca uwagę na ich „pozytywne wartości, takie jak wiara w Istotę Najwyższą i Wieczną, Stwórcę, Dawcę i sprawiedliwego Sędziego, które dobrze współbrzmia z prawdami wiary”. Na tej podstawie stwierdza: „Można w nich wręcz dostrzec ‘przygotowanie na przyjęcie Ewangelii’, zawierają one bowiem cenne *semina Verbi*, które mogą doprowadzić wielką liczbę ludzi – jak

⁸ „Chrześcijanie nie mogą zapominać, że wielu muzułmanów stara się naśladować wiarę Abrahama i żyć zgodnie z nakazami Dekalogu. [...] Należy więc szczególnie dbać o to, aby obydwie strony dialogu islamsko-chrześcijańskiego respektowały zasadę wolności religijnej z wszystkimi jej konsekwencjami, takimi jak zewnętrzne i publiczne wyrażanie wiary. Chrześcijanie i muzułmanie są powołani, aby prowadzić dialog, unikając zagrożeń, jakie rodzą się z fałszywego irenizmu albo z wojowniczego fundamentalizmu, oraz aby sprzeciwiać się głośno nielojalności w polityce i w działaniu, a także wszelkiemu brakowi wzajemności w dziedzinie wolności religijnej” (Jan Paweł II, *Ecclesia in Africa* 66).

działo się już w przeszłości – do ‘otwarcia się na pełnię Objawienia w Jezusie Chrystusie’” (Jan Paweł II, *Ecclesia in Africa* 66). Jan Paweł II akcentuje pozytywne aspekty tradycyjnych religii afrykańskich, które mogą być wspólną płaszczyzną dialogu, pomocną przy głoszeniu przez Kościół prawdy o Jezusie Chrystusie. Istotną zatem rolę odgrywa dla ewangelizacji tego kontynentu inkulturacja, ponieważ bogactwem Kościoła Afryki jest jego własna kultura. Wierni włączani są do Kościoła wraz ze swoją kulturą i jej wartościami. Choć pewne elementy trudne są do pogodzenia z Ewangelią, tradycja afrykańska może również pomagać w lepszym rozumieniu misji Jezusa Chrystusa (Piotrowski, *Prawdziwy Kościół...* 125). Wskutek zetknięcia się Ewangelii z lokalnymi pojęciami i wyobrażeniami wykształciły się obrazy Jezusa Chrystusa jako Przodka, Władcy, Lekarza i Uzdrowiciela (Szuppe 149-157).

Adhortacja Jana Pawła II *Ecclesia in America*⁹ skierowana jest do obu Ameryk i stanowi zwieńczenie Specjalnego Synodu Biskupów dla Ameryki, który odbył się w 1997 r. w Rzymie. Opublikowana została w styczniu 1999 r. podczas pielgrzymki do Meksyku. W rozdziale czwartym, zatytułowanym „Droga do komunii”, omówione są relacje z chrześcijanami innych wyznań i z innymi religiami, szczególnie z judaizmem. Wynika to z faktu, że w Ameryce istotną dla Kościoła rolę odgrywa dialog ze wspólnotami żydowskimi, licznymi w tamtejszym społeczeństwie. Zwracając na ten fakt uwagę, papież przypomina o wyjątkowej relacji chrześcijan z ludem żydowskim: „Z tego narodu narodził się Jezus, który dał początek swojemu Kościołowi w łonie Narodu żydowskiego. Większa część Pisma Świętego, którą my chrześcijanie czytamy jako Słowo Boże, stanowi wspólne dziedzictwo z Żydami” (Jan Paweł II, *Ecclesia in America* 50). Następnie Kościół Ameryki zostaje wezwany do okazywania szacunku i utrzymywania dobrych relacji z religiami autochtonicznymi. Papież przypomina za deklaracją *Nostra aetate*, że „jeśli chodzi o religie niechrześcijańskie, Kościół katolicki nie odrzuca niczego, co jest w nich prawdziwe i święte”. Dlatego katolicy powinni zauważać „elementy prawdy” obecne w innych religiach i jednocześnie „dawać zdecydowane świadectwo nowości objawienia Chrystusowego, integralnie zachowywanego przez Kościół”. Dlatego Kościół odrzuca wszelką dyskryminację i prześladowanie z powodu rasy, koloru skóry, sposobu życia lub innej religii; „przeciwnie, osoby wyznające odmienne religie powinny czuć się zobowiązane, właśnie z motywów religijnych, do współpracy na rzecz pokoju i sprawiedliwości” (Jan Paweł II, *Ecclesia in America* 51).

Na wartości obecne w religiach tradycyjnych wskazuje też papież, kiedy zwraca się do Kościoła Oceanii w adhortacji *Ecclesia in Oceania*. W 1998 r.

⁹ Podtytuł dokumentu: *O spotkaniu z żyjącym Jezusem Chrystusem, drogą do komunii i solidarności w Ameryce*.

w Rzymie obradowało Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów dla Oceanii. Posynodalna adhortacja opublikowana została trzy lata później – w 2001 r.; jej podtytuł brzmi: *O Jezusie Chrystusie i ludach Oceanii: Iść Jego drogą, głosić Jego prawdę, żyć Jego życiem*.

Jan Paweł II z uznaniem pisze o religiach ludów Oceanii, „które od niepamiętnych już czasów posiadały głęboki zmysł *sacrum*. Praktyki i obrzędy religijne stanowiły integralną część ich codziennego życia i głęboko przenikały ich kultury” (Jan Paweł II, *Ecclesia in Oceania* 7). Papież zwraca w ten sposób uwagę na pozytywne aspekty występujące w różnych sferach tradycyjnych religii Oceanii. Wartością sfery religijnej jest głębokie przeżywanie tajemnicy Boga, czczonego jako Istota Najwyższa, wyposażonego w szereg przymiotów bliskich chrześcijańskiej wizji Boga. Ważne dla ludów Oceanii jest również przeświadczenie o przenikaniu *sacrum* do codziennego życia. Sfera rytualna wyraża się w licznych obrzędach uświęcających doroczne wydarzenia i kolejne momenty życia. Sfery – kulturowa i społeczna – wyróżniają się zaangażowaniem całej wspólnoty w wychowanie dzieci i przekazywanie im wartości, szacunkiem do starszych, poczuciem przynależności plemiennej i troską o rodzinę. Ważną przestrzenią dialogu jest także sfera moralna, ponieważ tradycyjny kodeks moralny mieszkańców Oceanii w wielu aspektach bliski jest zasadom wyznawanym przez chrześcijan. Dotyczy to zwłaszcza poszanowania życia i wartości rodzinnych (Sakowicz, *Dialog Kościoła...* 118-121).

Inkulturacja i dialog międzyreligijny stanowią ważny aspekt działalności Kościoła na każdym z kontynentów, a wyjątkowe znaczenie zyskują w kontekście Kościoła Azji. Kontynent ten ma najniższy odsetek chrześcijan, jednak współcześnie zaobserwować można prężny rozwój Kościoła. W 1998 r. w Rzymie miało miejsce Specjalne Zgromadzenie Synodu Biskupów Azji. Synod ten poprzedzono długimi przygotowaniem, a jego tematem był: „Jezus Chrystus, Zbawiciel i Jego misja miłości i służby w Azji: ‘Aby mieli życie i mieli je w obfitości’ (J 10,10)” (Piotrowski, *Historia powstania...* 100). Wydarzenie zaowocowało posynodalną adhortacją *Ecclesia in Asia*, podpisaną przez Jana Pawła II w 1999 r. w New Delhi. W rozdziale czwartym dokumentu, poświęconym inkulturacji, ewangelizacji i dialogowi międzyreligijnemu, papież przypomina, że Azja jest kolebką największych religii świata – judaizmu, chrześcijaństwa, islamu i hinduizmu, a także wielu innych duchowych tradycji, takich jak: buddyzm, taoizm, konfucjanizm, parsyzm, zaratusztrianizm, dżinizm, sikhizm i szintoizm. „Kościół żywi głęboki szacunek do tych tradycji” – deklaruje papież – „i próbuje nawiązać szczerzy dialog z ich zwolennikami. Zawarte w nich wartości religijne oczekują swego dopełnienia w Jezusie Chrystusie” (Jan Paweł II, *Ecclesia in Asia* 6).

Jan Paweł II docenia wartości religijne i kulturowe religii azjatyckich. Pisze:

Ludy Azji są dumne ze swych wartości religijnych i kulturowych – takich jak umiłowanie ciszy i kontemplacji, prostota, harmonia, oderwanie od świata, łagodność, zamiłowanie do ciężkiej pracy, dyscyplina, umiarkowanie, głód wiedzy i poznania filozoficznego. Przywiązane są do takich wartości, jak: szacunek dla życia, współczucie dla wszystkich istot żyjących, obcowanie z przyrodą, synowskie uczucia wobec rodziców, starszych i wszystkich przodków; mają też wysoko rozwinięty zmysł wspólnotowy (Jan Paweł II, *Ecclesia in Asia* 6).

Te wszystkie religijne wartości Azji oczekują na dopełnienie poprzez przyjęcie Jezusa Chrystusa. Aby było to możliwe, należy w głoszeniu Ewangelii ukazywać taki Jego obraz, który jest „zrozumiały dla mentalności i kultur azjatyckich, a jednocześnie wierny Pismu Świętemu i Tradycji” (Jan Paweł II, *Ecclesia in Asia* 20). Chrześcijanie, chcąc przybliżyć Jezusa Chrystusa wyznawcom innych religii, muszą Go zatem przedstawiać jako Kogoś zawsze im bliskiego i już obecnego – choć w ukryty sposób – w ich religijnych tradycjach. Dlatego papież, za ojcami synodalnymi, proponuje misjonarzom następujące obrazy Jezusa Chrystusa: „Mistrz mądrości, Uzdrowiec, Wybawca, Przewodnik duchowy, Oświecony, współczujący Przyjaciel ubogich, dobry Samarytanin, Dobry Pasterz, Posłuszny” (Jan Paweł II, *Ecclesia in Asia* 20). Cenną sugestią jest też wizja Jezusa Chrystusa jako „wcielonej Mądrości Boga, którego łaska doprowadza do stanu dojrzałości ‘ziarna’ Bożej Mądrości już obecne w życiu, w religiach i u ludów Azji”, a także jako Zbawcy nadającego sens życiu wszystkich cierpiących (Jan Paweł II, *Ecclesia in Asia* 20).

Powyższe dokumenty wskazują na doniosłą rolę, jaką – zdaniem Jana Pawła II – odgrywał dialog międzyreligijny. Papież ten rozwinął i pogłębił ideę wykształconą na Soborze Watykańskim II, a poprzez liczne pielgrzymki i spotkania z wyznawcami innych religii wykroczył poza wymiar teoretyczny i dał przykład praktycznego zaangażowania i zbliżenia.

Benedykt XVI: dialog powołaniem Kościoła

Benedykt XVI w czasie swego pontyfikatu podążał drogą wytyczoną przez Jana Pawła II. Idąc śladem swojego poprzednika, kontynuował także inicjatywę na rzecz dialogu międzyreligijnego¹⁰. Należą do nich liczne spotkania

¹⁰ Niektórzy komentatorzy podkreślają różnice w podejściu Jana Pawła II i Benedykta XVI do dialogu z religiami niechrześcijańskimi. Jako argument wskazuje się m.in. zmianę formuły spotkania w Asyżu w 2011 r. (zrezygnowano ze wspólnej modlitwy). Jednak w zasadniczej treści kierunku pontyfikatu Benedykta XVI nie odbiega od drogi, którą podążał Jan Paweł II. Jak pisze Eugeniusz Sakowicz, „Pontyfikat trwał zbyt krótko, by wydawać obiektywne i udokumentowane oceny [...]. Obecnie widać bardzo wyraźnie, iż wizja jednego i drugiego papieża jest [...] komplementarna” (Sakowicz, *Kontynuacja...* 227).

z przedstawicielami religii niechrześcijańskich w Watykanie i podczas zagranicznych pielgrzymek¹¹, jak również urzeczywistnienie idei Dnia Modlitwy o Pokój w Asyżu. W kontekście niniejszych rozważań warte uwagi są dwie posynodalne adhortacje Benedykta XVI: *Africae munus* i *Ecclesia in Medio Oriente*. Pierwsza z nich to podsumowanie II Zgromadzenia Specjalnego dla Afryki Synodu Biskupów. Odbywało się ono w październiku 2009 r., stanowiąc kontynuację Zgromadzenia Synodu Biskupów Afryki z 1994 r. Adhortacja *Africae munus*¹² podejmuje bieżące problemy, trudności i nadzieje Kościoła na kontynencie afrykańskim. Podobnie jak Jan Paweł II, również Benedykt XVI odnosi się do relacji Kościoła z islamem i z tradycyjnymi religiami afrykańskimi, zachęcając do szacunku dla obecnych w nich wartości oraz do podejmowania wspólnych działań na rzecz sprawiedliwości, pokoju i tolerancji¹³. Jednocześnie zwraca uwagę na zagrożenie, jakim jest praktykowanie czarów, wywodzące się z tradycyjnych religii. Problem ten dotyczy wielu katolików w Afryce i przybiera obecnie na sile¹⁴. Według Benedykta XVI Ko-

Dotyczy to także relacji z islamem. Środki przekazu, również te o charakterze katolickim, największą uwagę skupiły na wykładzie Benedykta XVI w Ratyzbonie, który wywołał kryzys w relacjach Kościoła ze wspólnotą muzułmańską. Jednak dalsze kroki papieża świadczą o pragnieniu dialogu. Relacje Benedykta XVI z islamem opracowała Agata Skowron-Nalborczyk. Określając wystąpienie w Ratyzbonie jako „trudne początki”, przedstawiła następnie pozytywny rozwój wzajemnych relacji poprzez pielgrzymki do Turcji, Jordanii i Izraela oraz inicjatywę strony muzułmańskiej, jaką był List 138 uczonych muzułmańskich do przywódców chrześcijaństwa (Skowron-Nalborczyk, 68-75).

¹¹ Szczególnie znaczące spotkania to: wizyta papieża w Błękitnym Meczezie w Stambule (30 listopada 2006) oraz pielgrzymka do Jerozolimy, podczas której Benedykt XVI modlił się pod Ścianą Płaczu i odwiedził meczet Al-Aksa (12 maja 2009).

¹² Podtytuł: *‘Wy jesteście solą dla ziemi. [...] Wy jesteście światłem świata’ (Mt 5,1.14)*.

¹³ „Sobór Watykański II uściśla, że Kościół ‘zachęca [...] swoje dzieci, aby dając świadectwo wiary i życia chrześcijańskiego, z roztropnością i miłością przez wzajemne rozmowy i współpracę z wyznawcami innych religii poznawały, zachowywały i rozwijały te dobra duchowe i moralne, jak również te wartości społeczno-kulturalne, które się w nich znajdują’. [...] Zachęcam Kościół, aby we wszystkich sytuacjach ‘spoglądał z szacunkiem również na muzułmanów, czcicieli jedynego Boga, żyjącego i samoistnego, miłosiernego i wszechmocnego Stworzyciela nieba i ziemi, Tego, który przemówił do ludzi’. Jeśli my wszyscy, wierzący w Boga, pragniemy służyć pojednaniu, sprawiedliwości i pokojowi, winniśmy działać razem, aby usuwać wszelkie formy dyskryminacji, nietolerancji i fundamentalizmu wyznaniowego” (Benedykt XVI, *Africae...* 92).

¹⁴ „Opierając się na religiach tradycyjnych czary przybierają obecnie na sile. Lęki odradzają się i tworzą więzy paraliżującego zniewolenia. Troski związane ze zdrowiem, dobrobytem, dziećmi, klimatem, ochroną przed złymi duchami, prowadzą od czasu do czasu do uciekania się do praktyk tradycyjnych religii afrykańskich, niezgodnych z nauczaniem chrześcijańskim. [...] Należy ukazać głębokie znaczenie tych praktyk czarnoksięstwa, rozeznając wyzwania teologiczne, społeczne i duszpasterskie, jakie niesie z sobą ta plaga” (Benedykt XVI, *Africae...* 93). Problem czarów stosowanych w kulturach afrykańskich podejmuje Eugeniusz Sakowicz: „Właściwy dla rodzimych afrykańskich religii permanentny stan lęku przed czarami i ich konsekwencjami wciąż trwa w życiu społecznym. Spotkać można nawet duchownych katolickich, którzy nie wyzwolili się z tego egzystencjalnego strachu i którzy praktykują tradycyjne obrzędy neutralizacji złych mocy. W strukturach społecznych miejsce wyjątkowe wciąż zajmują czarownicy, znachorzy, zaklinacze deszczu. Życie

ściół powinien – poprzez katechezę i pogłębioną inkulturację – przeciwdziałać tym zjawiskom.

W adhortacji *Ecclesia in Medio Oriente* papież zwraca się do Kościoła Bliskiego Wschodu. Region ten to ojczyzna trzech religii monoteistycznych: judaizmu, chrześcijaństwa i islamu, wywodzących się ze wspólnego źródła – wiary Abrahama. Historia oraz współczesna sytuacja Bliskiego Wschodu potwierdzają, że istotnym czynnikiem jest dialog międzyreligijny, stanowiący decydujący warunek pokoju i przetrwania Kościoła, którego istnienie w tym regionie jest szczególnie zagrożone. W październiku 2010 r. miały miejsce obrady Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów, poświęcone Bliskiemu Wschodowi. Skupiały się one wokół tematu: „Kościół katolicki na Bliskim Wschodzie: komunია i świadectwo. ‘Jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich, którzy uwierzyli’ (Dz 4,32)”. Posynodalna adhortacja ogłoszona została dwa lata później, 14 września 2012 r., podczas pielgrzymki Benedykta XVI do Libanu. Dokument odnosi się w 10 paragrafach do problematyki dialogu międzyreligijnego, bazującego na „więzach duchowych i historycznych, łączących chrześcijan z żydami i muzułmanami”. Papież zaznacza, że tym, co dyktuje konieczność podejmowania dialogu, nie są względy natury pragmatycznej, politycznej czy społecznej, ale podstawy teologiczne, pochodzące z samego sedna wiary chrześcijańskiej: „Natura i powszechne powołanie Kościoła wymagają, aby prowadził on dialog z wyznawcami innych religii” (Benedykt XVI, *Ecclesia...* 19).

Papież przypomina o więzach istniejących między chrześcijanami a żydami, osadzonymi we wspólnym dziedzictwie duchowym, którym jest wiara w jedyne Boga oraz Biblia. O żydowskich korzeniach chrześcijaństwa przypomina także ludzka tożsamość Jezusa Chrystusa i Jego Matka – Maryja. „Te ściśle więzy są wyjątkowym dobrem, z którego wszyscy chrześcijanie są dumni i które zawdzięczają Narodowi Wybranemu” (Benedykt XVI, *Ecclesia...* 20). Benedykt XVI zapewnia również o szacunku Kościoła dla muzułmanów, którzy oddają Bogu cześć przez modlitwę, jałmużnę i post, czczą Jezusa jako proroka, choć nie uznają Jego boskości, oddają też cześć Jego dziewiczej Matce – Maryi. Ojciec Święty z zalem przyznaje, że różnice doktrynalne między islamem a chrześcijaństwem wielokrotnie służyły jako pretekst do uzasadniania nietolerancji, dyskryminacji, a nawet prześladowania (Benedykt XVI, *Ecclesia...* 23). Wskazuje jednak na praktykowanie dialogu, które od wieków ma miejsce pomiędzy bliskowschodnimi chrześcijanami a muzułmanami: jest to dialog życia codziennego. Papież zwraca też uwagę na nowszy dialog żydowsko-chrześcijański oraz od dawna istniejący w tym regionie dialog inte-

duchowe Afrykańczyków przeniknięte jest magią” (Sakowicz, *Dialog międzyreligijny w Afryce...* 139-140).

lektualistów i teologów żydowskich, chrześcijańskich i muzułmańskich. Dlatego stwierdza: „Jest to laboratorium różnych spotkań i badań, które należy propagować” (Benedykt XVI, *Ecclesia...* 28).

Benedykt XVI apeluje do wszystkich „synów Abrahama”, mieszkających na Bliskim Wschodzie, o wzajemny szacunek, miłość i świadectwo życia w pokoju. Wskazuje też na konieczność uznania wspólnego wkładu żydów, chrześcijan i muzułmanów w kształtowanie bogatej kultury, specyficznej dla Bliskiego Wschodu (Benedykt XVI, *Ecclesia...* 24).

Franciszek: dialog w prawdzie i miłości

Trwający od 2013 r. pontyfikat Franciszka uwypukla nową perspektywę misyjną, w której misjonarzem staje się każdy wierzący, wezwany do dzielenia się Ewangelią w realiach swojego życia. Najpełniej wyraża to adhortacja *Evangelii gaudium* (z 24 listopada 2013), uznana za programowy tekst Franciszka. Mimo że podejmuje obszerny zakres zagadnień, koncentrują się one na temacie głoszenia Ewangelii¹⁵, a jej słowem kluczowym jest „nowa ewangelizacja”. Adhortacja ma więc charakter misyjny w nowym znaczeniu; nie skupia się na misjach *ad gentes*, ale wskazuje różne obszary ewangelizacji: działalność duszpasterską, ożywianie wiary wśród ochrzczonych, którzy nie żyją zgodnie z wymogami chrztu świętego, oraz głoszenie Ewangelii ludziom nieznanym Chrystusa. „Na mocy otrzymanego Chrztu, każdy członek Ludu Bożego stał się uczniem misjonarzem” – stwierdza papież (Franciszek 120). Chrześcijanie są zatem zobowiązani do głoszenia Ewangelii wszystkim bez wyjątku, „nie jak ktoś, kto narzuca nowy obowiązek, ale jak ktoś, kto dzieli się radością” (Franciszek 14).

Franciszek jest papieżem dialogu. Postawa ta wyraża się także w stosunku do religii niechrześcijańskich. Adhortacja *Evangelii gaudium* poświęcona jest przeważnie dialogowi społecznemu, nazwanemu „wkładem na rzecz pokoju”. Franciszek wyróżnia tutaj dialog między wiarą, rozumem i nauką (242-243), dialog ekumeniczny (244-246), relacje z judaizmem (247-249) oraz dialog międzyreligijny (250-254). Papież zapewnia w ten sposób wyjątkową pozycję religii żydowskiej, niebędącej dla Kościoła obcą rzeczywistością, ale „świętym korzeniem tożsamości chrześcijańskiej” (Franciszek 247). Ważną deklaracją jest również stwierdzenie, że „Bóg nadal działa w narodzie Starego Przymierza i sprawia, że rodzą się skarby mądrości wypływające z jego spotkania ze Słowem Bożym. Dlatego również Kościół się wzbogaca, gdy przyjmuje wartości judaizmu” (Franciszek 249).

¹⁵ Wskazuje na to podtytuł adhortacji: *O głoszeniu Ewangelii we współczesnym świecie*.

Odnosząc się do relacji z islamem, papież w pierwszej kolejności przypomina wypowiedź Soboru Watykańskiego II, że muzułmanie „czczą wraz z nami jedyne i miłosiernego Boga” (KK 16). Następnie wyraża uznanie dla religijnej gorliwości wyznawców islamu, którzy „są zdolni poświęcić codziennie czas na modlitwę i uczestniczyć wiernie w swoich obrzędach religijnych. Jednocześnie wielu z nich jest głęboko przekonanych, że ich życie w całości należy do Boga i jest dla Niego. Uznają także konieczność odpowiadania Bogu przez etyczne zaangażowanie i miłosierdzie wobec najuboższych” (Franciszek 252). Franciszek wzywa do unikania „wrogich uogólnień”, przypisujących wszystkim muzułmanom odpowiedzialność za akty przemocy, i wyraża przekonanie, że „prawdziwy islam i poprawna interpretacja Koranu sprzeciwiają się wszelkiej przemocy”. Stwierdzając, że chrześcijanie z otwartością powinni przyjmować islamskich migrantów, prosi jednocześnie kraje muzułmańskie o zapewnienie wolności wyznania mieszkającym tam chrześcijanom (Franciszek 253).

Franciszek wskazuje cechy, które powinny charakteryzować dialog międzyreligijny: jest to „postawa otwarcia w prawdzie i miłości” i jednocześnie odrzucenie „pojednawczego synkretyzmu” oraz „otwarcia dyplomatycznego, które zgadza się ze wszystkim, by uniknąć problemów”. W imię dialogu nie można rezygnować z własnej tożsamości, ponieważ prowadzi to do „oszukania drugiego człowieka i odmówienia mu dobra, które otrzymaliśmy jako dar, by się nim hojnie podzielić” (Franciszek 251). Postawa otwartości i dialogu jest wyrazem miłości do prawdy oraz wyrazem zaangażowania na rzecz pokoju, dlatego stanowi powinność zarówno chrześcijan, jak i innych wspólnot religijnych (Franciszek 250). Dialog międzyreligijny pozwala też dostrzec w innych religiach działanie Ducha Świętego, który budzi w nich „formy praktycznej mądrości, pomagające znosić trudy życia i żyć w większym pokoju i harmonii”. Dlatego – pisze papież – „także i my, chrześcijanie, możemy odnieść korzyść z takiego utrwalonego przez wieki bogactwa, które może pomóc nam żyć lepiej naszymi szczególnymi przekonaniem” (Franciszek 250). Sposób, w jaki Franciszek pojmuje dialog międzyreligijny, jest zatem wynikiem podążania drogą Soboru i papieży–poprzedników. Obecny papież, podobnie jak oni, włącza dialog w zakres misji Kościoła posłanego do całego świata z orędziem pokoju.

*

Dyskredytowanie wartości obecnych w religiach niechrześcijańskich nie może być drogą głoszenia Ewangelii. Działalność misjonarska, bazująca na krytyce zastanej religii, prowadzi do wątpliwych rezultatów. Kościół pod-

kreśla obecność elementów prawdy w religiach niechrześcijańskich, głosząc jednocześnie potrzebę ich dopełnienia w bezpośrednim spotkaniu z Jezusem Chrystusem. Zadaniem uczniów Jezusa Chrystusa jest prowadzenie do Niego wszystkich ludzi, On bowiem jest wypełnieniem wszelkich pragnień, oczekiwań, aspiracji i tęsknot wyrażających się poprzez religijne praktyki, wierzenia czy mity. Kościół, głosząc Ewangelię wśród narodów, ma ukazywać, że przyjęcie Chrystusa nie oznacza odrzucenia bogactwa rodzimych tradycji i wartości, ale ich uświęcenie i wypełnienie: „Jego Ewangelia niczego nie odbiera wolności człowieka, należnemu poszanowaniu kultur, ani temu, co dobre w każdej religii” – głosi Jan Paweł II (Jan Paweł II, *Redemptoris missio* 3). Sobór Watykański II wyraża przekonanie, że w spotkaniu z Ewangelią „jakikolwiek dobry posiew znajdujący się w sercach i umysłach ludzkich lub we własnych obrządkach i kulturach narodów, nie tylko nie ginie, lecz doznaje uleczenia, wyniesienia na wyższy poziom i pełnego udoskonalenia na chwałę Bożą” (DM 9). Już w starożytności chrześcijańskiej ukształtowane zostało pojęcie *preparatio evangelica*, pozwalające postrzegać elementy występujące w innych kulturach i religiach jako przygotowanie ludzkich serc i umysłów do przyjęcia Ewangelii. Dialog międzyreligijny pozwala odkryć i nazwać po imieniu te elementy, które już ojcowie Kościoła określali jako *semina Verbi* – ziarna Słowa, zasiane w religiach niechrześcijańskich.

DIALOGUE OR MISSION?
DOCUMENTS OF THE CATHOLIC CHURCH
ON MISSION TOWARDS INTERRELIGIOUS DIALOGUE

Summary

The Second Vatican Council opened a new perspective for interreligious dialogue for the Church. Theological reflection, including non-Christian religions, pointed out the elements of truth and holiness present in them and confirmed their value as preparation for the Gospel. This positive image of religion does not conflict with missionary activity. The conciliar and post-conciliar documents of the Church emphasize the constant validity of the missionary mission of Christians and indicate dialogue as one of the forms of mission. Significantly, the topic of interreligious dialogue is primarily addressed in missionary documents that recognize it as an integral part of the preaching of the Gospel. The Council decree *Ad gentes divinitus*, the exhortation of Paul VI *Evangelii nuntiandi*, the encyclical of John Paul II *Redemptoris missio* are just some of the Church's many missionary documents that develop the concept of interreligious dialogue.

Keywords: interreligious dialogue; missionary documents; missions ad gentes; Second Vatican Council; Church towards non-Christian religions

Słowa kluczowe: dialog międzyreligijny; dokumenty misyjne; misje *ad gentes*; Sobór Watykański II; Kościół wobec religii niechrześcijańskich

WYKAZ SKRÓTÓW

- DM – Dekret o działalności misyjnej Kościoła „Ad gentes divinitus”
 DRN – Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate”
 KK – Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XV. List apostolski „Maximum illud” (30 XI 1919). *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*. Red. Ireneusz Ledwoń. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015. 161-165.
- Benedykt XVI. Adhortacja apostolska „Africae munus” (19 XI 2011). *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*. Red. Ireneusz Ledwoń. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015. 639-644.
- Benedykt XVI. Adhortacja apostolska „Ecclesia in Medio Oriente” (14 IX 2012). *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*. Red. Ireneusz Ledwoń. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015. 645-648.
- Chrześcijaństwo a religie*. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia. Red. Ireneusz Ledwoń, Kazimierz Pek. Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów, 1999.
- Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich „Nostra aetate” (28 X 1965). Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Poznań: Pallottinum, 1986. 334-338.
- Dekret o działalności misyjnej Kościoła „Ad gentes divinitus” (18 XI 1965). Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Poznań: Pallottinum, 1986. 436-474.
- Franciszek. Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium” (24 XI 2013). Kraków: Wydawnictwo M, 2013.
- Grzegorz XVI. Encyklika „Probe nostis” (15 VIII 1840). *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*. Red. Ireneusz Ledwoń. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015. 122-123.
- Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1996)*. Red. Eugeniusz Sakowicz. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 1997.
- Jan Paweł II. Encyklika „Redemptoris missio” (7 XII 1990). Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej Tum, 1995.
- Jan Paweł II. Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Africa” (14 IX 1995). Dostęp 30 sierpnia 2018. <https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_14091995_ecclesia-in-africa.html>
- Jan Paweł II. Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in America” (22 I 1999). *Ecclesia in America. Wybrane problemy Kościoła w Ameryce Południowej w świetle posynodalnej adhortacji Jana Pawła II*. Red. Jarosław Różański. Warszawa: Missio-Polonia, 2006. 243-338.
- Jan Paweł II. Posynodalna adhortacja apostolska „Ecclesia in Asia” (6 XI 1999). *Ecclesia in Asia. Wybrane problemy Kościoła w Azji w świetle posynodalnej adhortacji Jana Pawła II*. Red. Jarosław Różański. Warszawa: Missio-Polonia, 2004. 9-96.

- Jan Paweł II. Posynodalna adhortacja apostołska „Ecclesia in Oceania” (22 XI 2001). *Ecclesia in Oceania. Wybrane problemy Kościoła w Oceanii w świetle posynodalnej adhortacji Jana Pawła II*. Red. Jarosław Różański. Warszawa: Missio–Polonia, 2006. 13-92.
- Kamykowski, Łukasz. Dokument „Chrześcijaństwo a religie” a dialog międzyreligijny – wzajemne relacje. *Chrześcijaństwo a religie*. Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Red. Ireneusz Ledwoń, Kazimierz Pek. Warszawa: Wydawnictwo Księża Marianów, 1999. 101-122.
- Kluj, Wojciech. „Misje”. *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*. Red. Eugeniusz Sakowicz. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, 2006. 335-353.
- Kluj, Wojciech. *Teologiczne podstawy misji według Jana Pawła II*, Warszawa: Instytut Papieża Jana Pawła II, 2008.
- Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium” (21 XI 1964). Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań: Pallotinum, 1986. 105-170.
- Leon XIII. Encyklika „Catholicae Ecclesiae” (20 XI 1890). *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*. Red. Ireneusz Ledwoń. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015. 143-144.
- Leon XIII. Encyklika „Sancta Dei civitas” (3 XII 1880). *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*. Red. Ireneusz Ledwoń. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015. 140.
- Masson, Joseph. *Dekret o działalności misyjnej Kościoła. Komentarz*. Pieniężno, 1968.
- Paweł VI. Adhortacja apostołska „Evangelii nuntiandi” (8 XII 1975). Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej Tum, 2001.
- Paweł VI. Encyklika „Ecclesiam suam” (6 VIII 1964). Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej Tum, 2006.
- Paweł VI. „Przemówienie do członków wyższych rad generalnych Papieskich Dzieł Misyjnych i Unii Misyjnej Kleru” (14 V 1965). *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*. Red. Ireneusz Ledwoń. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015. 242.
- Piotrowski, Jan. „Historia powstania i główne idee teologiczne *Ecclesia in Asia*.” *Ecclesia in Asia. Wybrane problemy Kościoła w Azji w świetle posynodalnej adhortacji Jana Pawła II*. Red. Jarosław Różański. Warszawa: Missio–Polonia, 2004. 97-108.
- Piotrowski, Jan. „Prawdziwy Kościół żyje w Afryce. Adhortacja posynodalna Jana Pawła II *Ecclesia in Africa* w świetle nauczania soborowego i posoborowego.” *Ewangelia między tradycją a współczesnością afrykańską*. Red. Jarosław Różański. Warszawa: Missio–Polonia, 2003. 117-128.
- Pius IX. Encyklika „Quanto conficiamur moerore” (10 X 1863). *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*. Red. Ireneusz Ledwoń. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015. 124-125.
- „Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii (1984).” Sekretariat dla Niechrześcijan. *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*. Red. Ireneusz Ledwoń. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015. 686-698.
- Sakowicz, Eugeniusz. „Dialog Kościoła katolickiego z tradycyjnymi religiami Oceanii.” *Ecclesia in Oceania. Wybrane problemy Kościoła w Oceanii w świetle posynodalnej adhortacji Jana Pawła II*. Red. Jarosław Różański. Warszawa: Missio–Polonia, 2006. 107-127.
- Sakowicz, Eugeniusz. „Dialog międzyreligijny w Afryce w służbie pojednania, sprawiedliwości i pokoju.” *Ecclesia in Africa. Pojednanie, sprawiedliwość i pokój – wyzwania dla Kościoła w Afryce na początku XXI w.* Red. Jarosław Różański. Warszawa: Missio–Polonia, 2006. 133-145.
- Sakowicz, Eugeniusz. „Dialog międzyreligijny.” *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*. Red. Eugeniusz Sakowicz. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, 2006. 129-161.
- Sakowicz, Eugeniusz. „Kontynuacja czy innowacja? Benedykt XVI wobec dialogu międzyreligijnego.” *Chrześcijaństwo a kultura*. Red. Roman Bartnicki, Witold Kawecki. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2006, s. 211-229.
- Skowron-Nalborczyk, Agata. „Kontynuacja czy zerwanie? Benedykt XVI wobec islamu.” *Więź* 4 (2010): 68-75.
- „Sugestie do dialogu między religiami (1967).” Sekretariat dla Niechrześcijan. *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*. Red. Ireneusz Ledwoń. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015. 655-686.

- Sobór we Florencji. Bulla „Cantate Domino” (4 II 1442). *Nauczycielski Urząd Kościoła a religie*. Red. Ireneusz Ledwoń. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2015. 48-49.
- Szuppe, Paweł. „Jezus Chrystus w tradycyjnych religiach afrykańskich.” *Ewangelia między tradycją a współczesnością afrykańską*, Warszawa: Missio–Polonia, 2003. 149-157.
- Zięba, Maciej. *Wprowadzenie. Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*. T. 1. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM, 1996. V-XXVIII.
- Żydzi i judaizm w nauczaniu Jana Pawła II (1978-2005)*. Red. Waldemar Chrostowski. Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, 2005.

MAGDALENA RZYM, doktor nauk teologicznych z zakresu misjologii na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie (2019).

JUSTYNA SPRUTTA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

Wątki misyjne w nowożytnej ikonografii Świętego Franciszka Ksawerego (w wybranych dziełach sztuki)

Na polecenie Ignacego Loyoli Franciszek Ksawery wyruszył z Lizbony ku Indiom w kwietniu 1541 r. (szerzej o jego życiu: Stürmer; Schurhammer). Do Goa (na zachodzie Indii) dotarł po 13 miesiącach żeglugi. Jako misjonarz zaczął wprawdzie posługiwać na Wybrzeżu Malabarskim. Poza Indiami głosił Ewangelię m.in. w Indonezji i Japonii. Zamierzał także dotrzeć do Chin, ale planom przeszkodziła jego śmierć (1552) na położonej w pobliżu tego kraju wyspie Sancian. Trudności i sukcesy na polu misyjnym opisywał w listach (Ha Nguyen 21). W jednym z nich wspominał:

Na tych wyspach [Moro – J.S.] ochrzciłem wiele dzieci, które jeszcze nie były chrzczone. Przebywałem tam trzy miesiące i w tym czasie odwiedziłem wszystkie wioski chrześcijańskie. Doznałem od nich wiele pociechy, a oni ode mnie. Wyspy te są bardzo niebezpieczne z powodu wielu wojen, jakie toczą między sobą. To barbarzyński lud. Dają truciznę tym, których nienawidzą, i w ten sposób zabijają. Mówię wam o tym, abyście wiedzieli o obfitych pociechach duchowych, które można znaleźć na tych wyspach. Lepiej nazywać je Wyspami Nadziei w Bogu niż Wyspami Moro (cyt. za Echániz 71).

Listy Franciszka Ksawerego z misji ochoczo rozpowszechniano. Czytano je ponadto adeptom w jezuickich kolegiach, zachęcając do udania się za hiszpańskim jezuitą na misje na Daleki Wschód (Ha Nguyen 21-22). Misyjne sukcesy Franciszka Ksawerego wzbudzały radość i u samego Ignacego Loyoli, który w liście opatrzonym datą 31 stycznia 1552 r. (*Ep.* IV 128), ciesząc się z zainicjowania jezuickich misji w Japonii, pisał:

W tym roku nie otrzymaliśmy tu od ciebie żadnego listu, a z tego, co mi wiadomo, listy, które napisałeś z Japonii, zatrzymały się w Portugalii. Pomimo to bardzo się ucieszyłem w Panu, że dotarłeś w zdrowiu i że otworzyły się drzwi do głoszenia Ewangelii w tym regionie. Oby Ten, który je otworzył, zechciał sprawić, że tamtejsi ludzie porzucą niewiarę i wkroczą na drogę poznania Jezusa Chrystusa, naszego uzdrowiciela, i na drogę zbawienia swoich dusz (Ignacy z Loyoli, *Listy wybrane* 249).

List ten nie został odczytany przez Franciszka Ksawerego, gdyż jego adresat już nie żył. Nie wiedząc o jego śmierci, Ignacy Loyola zadowolony był również z planowanych misji w Chinach. Dał temu wyraz w liście z dnia 28 czerwca 1553 r. (*Ep.* V 148-151):

Dowiedziałem się o bramie, którą Bóg, nasz Pan, otworzył do głoszenia Ewangelii i nawrócenia ludzi w Japonii i Chinach dzięki twojej pracy apostołskiej. Wielkiej doznaję pociechy w Jego Boskim Majestacie, mając nadzieję, że poznanie [Boga – J.S.] i Jego chwała dzień w dzień będą się bardziej rozprzestrzeniać wśród ludzi, którzy z pomocą Bożą będą mogli utrwalić na wieki i dalej rozwijać to, co udało się przy Bożej pomocy uzyskać do tej pory (Ignacy z Loyoli, *Listy wybrane* 296).

Wtedy to postanowił wezwać Franciszka Ksawerego z Dalekiego Wschodu do Rzymu, wieńcząc tą decyzją jego misyjną, pozaeuropejską działalność.

Przed wyprawą

Poniekąd odpowiedzią Ignacego Loyoli na wystosowane przez króla Jana III Portugalskiego żądanie misjonarzy dla Wschodnich Indii było wysłanie Franciszka Ksawerego na misje. Zrazu Ignacy Loyola zamierzał posłać Szymona Rodrigueza i Mikołaja Bobadillę. Obaj jednak ku Indiom nie wyruszyli, drugi z powodu choroby. Ostatecznie miejsce M. Bobadilli „zajął” Franciszek Ksawery (Schurhammer 40).

Misyjną wyprawę Franciszka Ksawerego poprzedził proroczy sen. Anonimowy artysta zilustrował go na pochodzącym z początku XVIII w. fresku w prezbiterium jezuitskiego kościoła pw. św. Franciszka Ksawerego w Krasnymstawie. Malowidło (wykonane, podobnie jak pozostałe, przez bernardyna Adama Swacha¹; Prejs 170) przedstawia misjonarza z Hindusem na ramionach (o ciemnej karnacji i w pióropuszu), a po przeciwnej stronie Herkulesa dźwigającego kulę ziemską, stanowiącego, zdaniem Andrzeja Pleszczyńskiego, nieja-

¹ Adam Swach był ponoć uczniem Jerzego Sieminińskiego kontynuującego zwłaszcza tradycję siedemnastowiecznego iluzjonizmu w wydaniu Michelangela Palloniego.

ko analogię do wizji Franciszka Ksawerego niosącego Hindusa (Pleszczyński 79). Co więcej, A. Pleszczyński dostrzega w Herkulesie z Krasnegostawu prefigurację Jezusa Chrystusa, znaną już w tradycji wczesnochrześcijańskiej, sugerując paralełę między Zbawicielem a Franciszkiem Ksawerym (Pleszczyński 93; o malowidłach w Krasnymstawie także: por. Grzebień 47-48). Natomiast Joanna Wasilewska-Dobkowska widzi w tym epizodzie z biografii Franciszka Ksawerego uwypuklenie wagi jego misji: ciąży na nim odpowiedzialność za zbawienie pogan podźwigniętych przez niego ku Bogu (Wasilewska-Dobkowska 63). Proroczy sen o misji w Indiach stał się też tematem np. obrazu autorstwa Gerarda Seghersa i Jana Wildensa, dawniej przypisywanego Antonowi van Dyckowi, oraz obrazu Jakoba Potmy z bawarskiego kościoła jezuickiego w Mindelheim. Drugie z dzieł, datowane na 1694 r., ukazuje Franciszka Ksawerego z Hindusem na ramionach, zmierzającego za podążającym stromą ścieżką, niosącym baranka Dobrym Pasterzem (Wasilewska-Dobkowska 62-63). Na tym obrazie Franciszek Ksawery jawi się jako „dobry pasterz” pogan. Epizod, jakim był wspomniany sen, umieszczony został również w cyklu kanonizacyjnym z *Il Gesù* (Wasilewska-Dobkowska 62).

Cándido de Dalmases następująco pisze o śnie, który Franciszek Ksawery miał najprawdopodobniej w 1537 r. w Wenecji:

Otóż kiedy towarzysze przemierzali północne Włochy i gdy znajdowali się prawdopodobnie w Wenecji, Ksawery i Laynez spali w tym samym pokoju. Ksawery wielokrotnie budził swego towarzysza, będąc pod silnym wrażeniem tego, co mu się śniło i mówił: ‘O Jezu, jaki jestem słaby! Wiesz, śniło mi się, że niosę na ramionach jakiegoś Hindusa, który był tak ciężki, że nie mogłem go udźwignąć!’. Ojciec Doménech dodaje, że kiedy przebywał z Ksawerym w Bolonii, ten wyjął mu gorące pragnienie udania się do Indii (De Dalmases 192).

Przebywając w Bolonii (od października 1537 do kwietnia 1538), Franciszek Ksawery rozmawiał z Janem Hieronimem Doménechem o Indiach i pragnął, jako misjonarz, nawracać tamtejszych pogan (Osswald 273). Nie można pominąć też jeszcze jednego profetycznego snu. W 1537 r. w Rzymie Franciszek Ksawery ujrzał w nim krzyż zapowiadający jego misyjną działalność, stąd i on jest atrybutem tego świętego (Osswald 273). João de Lucena również sen o Hindusie „sytuuje” w Wiecznym Mieście, a przekazaną przez C. de Dalmasesa informację o Franciszku Ksawerym, który budził, poruszony snem, Diega Layneza (D. Laynez miał przedstawić tę sytuację Piotrowi Ribadeneirze), uważa za fikcję (Osswald 273).

Krasnostawski fresk ze sklepienia nawy ukazuje także posłanie Franciszka Ksawerego na misję: Ignacy Loyola udziela błogosławieństwa swemu wieloletniemu współtowarzyszowi (Pleszczyński 81). W XVIII w. i Talla de Jacinto

Vieira uczynił ten epizod tematem polichromowanego reliefu: w sakralnym wnętrzu, tuż przed ołtarzem, Ignacy Loyola wręcza klęczącemu Franciszkowi Ksaweremu sztandar (przypominający z wyglądu labarum) z monogramem IHS w laurowym wieńcu lub sztandarem i go błogosławi (Plazaola Artola 19).

O tym, jakim był misjonarzem Franciszek Ksawery, zaświadczył jezuita Bernard Japończyk, ochrzczony przez niego w 1549 r. Ten japoński chrześcijanin stał się także towarzyszem Franciszka Ksawerego. Udał się do Indii, następnie z listem polecającym od świętego, z dnia 8 kwietnia 1552 r., do Portugalii, a w Rzymie znalazł się 5 stycznia 1555 r. Tak o Bernardzie Japończyku pisze Ludwik Gonsalves da Cámara: „Był to człowiek szczególnie przykładowy, tak tam, jak i tutaj. Opowiadał on o ojcu Franciszku rzeczy bardzo budujące i dawał wybitne świadectwo o jego cnocie” (da Cámara 62).

Nauczanie i dysputa

Pochodzący z jezuickiego kolegium w San Torcuato anonimowy obraz z XVIII w. przedstawia nauczającego Franciszka Ksawerego, którego otaczają autochtoni w orientalnych strojach (Coloma 186-187). Analogiczną scenę ukazuje też np. relief z lat 1731-1733, autorstwa Johanna Albrechta Siegwitza lub Franza Josepha Mangoldta, z kaplicy pw. św. Franciszka Ksawerego we wrocławskim kościele akademickim (Kolbiarz i Wardzyński 295).

Natomiast dysputę z poganami obrazuje chociażby malowidło ścienne Domenica Pioli, pochodzące z 1668 r., z kościoła pw. św. św. Hieronima i Franciszka Ksawerego w Genui. Przedstawia ono Franciszka Ksawerego nawracającego *daimyó* Otomo Yoshishige z Bungo (Magnani 20). Ten sam epizod zdobi również centralną nawę krasnostawskiego kościoła. Freskowi towarzyszy napis, że do nawrócenia *daimyó* z Bungo przyczynił się dar Franciszka Ksawerego, jakim był obraz ukazujący Maryję jako Bogarodzicę (Pleszczyński 93). Obraz zachwyił *daimyó* i jego matkę, ponieważ cenili oni europejską sztukę, a także dostrzegli podobieństwo Maryi do bogini Kannon w jej opiekuńczej, macierzystej postaci² (Wasilewska-Dobkowska 79).

Pożądanе owoce owej dysputy ewokuje m.in. fresk z Krasnegostawu, mianowicie: pokonanie przez Franciszka Ksawerego części z 20 bonzów (mieli oni ponadto stracić zdolność wymowy) i nawrócenie pozostałych na chrześcijaństwo (Pleszczyński 93). Skuteczności nawracania pogan na wiarę chrześcijańską przez wspomnianego świętego dowodzi też krasnostawskie malowidło przedstawiające wypędzenie diabłów z wyobrażonych w pióropuszcach mieszkańców Azji (Pleszczyński 93).

² Temat ten pojawił się w sztuce prawdopodobnie później, mianowicie pod koniec XVII stulecia.

W licznych przedstawieniach Franciszek Ksawery przemawia na tle morza. Stojąc na wzniesieniu, trzyma w ręce krucyfiks, a otaczają go reprezentanci rozmaitych nacji. Mamy tutaj do czynienia z fizjonomiami: bliskowschodnią, azjatycką, afrykańską i europejską (Wasilewska-Dobkowska 56). W tym kontekście, lecz na rodzimym gruncie, nie brakuje aluzji do innych niż katolicyzm wyznań, z którymi on konkurował: ewangelizowani przez Franciszka Ksawerego hinduscy pogańscy stanowią wyraźną aluzję do wymagających nawrócenia miejscowych innowierców. Joanna Wasilewska-Dobkowska przypomina w tym miejscu o jezuickiej formule: „Tu są wasze Indie”, odnoszącej się do krain, w których katolicyzm nie dominował (Wasilewska-Dobkowska 60). Na polskim obszarze nauczającego Franciszka Ksawerego przedstawił m.in. Szymon Czechowicz około połowy XVIII w. (Wasilewska-Dobkowska 66).

Wracając do dysputy jako istotnego epizodu z misyjnej działalności Franciszka Ksawerego, zaznaczmy, że niektórzy japońscy dyskutanci, pogańscy kapłani lub mędrcy, znani są imiennie. Do ich grona należeli m.in. Ninxit – Ninshitsu (opat klasztoru w Kagoshimie) i Fucarandon (znany z dyskusji w Yamaguchi lub dysputy u władcy Bungo; Wasilewska-Dobkowska 73). Uczestniczący w dyspucie bonzowie–dyskutanci poszukiwali argumentów w swoich księgach i zwojach, co przedstawia m.in. fresk z Krasnegostawu (Wasilewska-Dobkowska 77). Triumf Franciszka Ksawerego w dyspucie był *de facto* triumfem nad pogaństwem, dlatego pojawiają się w ikonografii tego świętego pokonane przez niego pogańskie bożki.

Datowany na 1675 r. miedzioryt *Dysputa św. Franciszka Ksawerego z bonzami* Johanna Georga Waldreicha ukazuje otwartą na słowie *Μετεμψυχωσις* księgę, która przygniata figurkę przedstawiającą rogatego bożka. W pobliżu znajduje się Japończyk z wizerunkiem postaci o słonecznym obliczu, zasiadającej w wyrastających z tafli wody kwiatach lotosu, czyli z wizerunkiem bodhisattwy Awalokiteśwary. Na miedziorycie J.G. Waldreicha widnieje ponadto posąg koźlonogiego i rogatego bożka, wzorowany na wizerunkach Pana lub fauna, który otaczają bonzowie. Natomiast Johann Georg Heinsch ukazał na obrazie z praskiego Klementinum Franciszka Ksawerego triumfującego nad powalonym bałwanem (Wasilewska-Dobkowska 76).

W ikonografii Franciszka Ksawerego natkniemy się również na niszczenie idoli. Obraz ze świątyni w Grodnie, noszącej wezwanie tego świętego, przedstawia trzech chłopców w pióropuszkach, którzy, uradowani, znoszą i rozbijają złote posąжки bożków ukazanych jako diaboliczne, siedzące postacie z podwiniętymi nogami i złożonymi rękoma. Franciszek Ksawery miał przyuczać dzieci do niszczenia pogańskich wizerunków, co zresztą w epoce nowożytnej opisywano z aprobatą i podziwem (Wasilewska-Dobkowska 88).

Posługa sakramentalna

Franciszka Ksawerego ukazuje się najczęściej jako udzielającego chrztu poganom. Związany z jego kanonizacją obraz z Il Gesù przedstawiał chrzest trzech władców i tłumu pogan. Z korespondencji tego misjonarza wiemy, że był w stanie w jednym dniu ochrzcić całą wioskę, a ogrom przyjmujących sakrament pozbawiał go sił w ramionach, o czym pisał zresztą w liście z 1544 r. (por. Osswald 274). Udzielanie przez niego chrztu władcom obrazuje np. graficzna teza Michała Łosia z kościoła parafialnego w Niżankowicach (dawniej: Krasnopol) na Ukrainie³.

Wspomniana teza ukazuje chrzest Neachile. Ową władczynię kojarzono także z personifikacją Azji, dlatego Franciszek Ksawery był postrzegany jako chrzciciel tego kontynentu lub jeszcze inaczej, jako inicjator obecności na nim chrześcijaństwa. Franciszka Ksawerego, wyposażonego w akcesoria misyjnej działalności, czyli w muszlę, kapelusz i laskę, otaczają alegoryczne postacie (por. Marecki, Rotter 222)⁴. Jedna z nich, zwrócona ku niemu a wyobrażona z krzyżem, misą z wodą i w diademie, uosabia najprawdopodobniej chrzest, drugą jest nagi, osłonięty draperią młodzieniec z krzyżem i sercem, z których wyłaniają się promienie biegnące ku Franciszkowi Ksaweremu. Ponad trzecią alegorią, kobietą w obficie pofałdowanej szacie, unosi się Duch Święty mający postać gołębiczy, zza której wyłania się promień, padając na muszlę z wodą wylewaną na głowę Neachile. Znajduje się też tutaj pramatka Ewa z oplecionym przez węża jabłkiem w ręce, symbolem grzechu pierworodnego zmywanego przez sakrament chrztu (Dzik 317-318, 320-321). Chrzest Neachile widnieje również w kaplicy pw. św. Franciszka Ksawerego w kościele pw. św. św. Ambrożego i Andrzeja w Genui. Datowany na ok. 1650 r. obraz stanowi dekoracyjne rozwiązanie autorstwa Valeria Castella (Magnani 18). Jednakże nie zawsze Neachile podobna jest do Azjatki, np. Baccicio, malarz epoki baroku, przedstawił ją na obrazie przeznaczonym dla kościoła San Andrea na Kwirynale w sukni z biało-złotego brokatu dla rzymskiego kościoła i w złocistym płaszczu jako jasnowłosą i różanolicą kobietę⁵ (Wasilewska-Dobkowska 84).

Muszla w ręku Franciszka Ksawerego w scenie chrztu widoczna jest też chociażby na fresku z Krasnegostawu. Posługując się nią, hiszpański jezu-

³ Teza wydana została w dniu 24 maja 1745 r. przez kanclerza Academia Mariana jezuitów we Lwowie, Michała Piotrowskiego, na pamiątkę publicznej obrony dysertacji z teologii. Tezę wykonano w augsburskim warsztacie graficznym Johanna Andreasa Pfeffela (1674-1748).

⁴ W ikonografii Franciszka Ksawerego przymocowane do ubrania muszle symbolizują – wraz z laską – m.in. jego pracę misyjną w Azji, krab ewokuje odnalezienie krzyża, płomień są symbolem żarliwej miłości do ludzi (dla których Franciszek Ksawery pragnął zbawienia), gorejące serce oznacza miłość do Boga, a pochodnia – niesienie poganom światła wiary chrześcijańskiej.

⁵ Europeizacja np. azjatyckiej władczyni wiąże się z oswojeniem obcych, nieznanych wcześniej kulturowych fenomenów.

ita chrzci także wyzwolonego niewolnika na malowidle z lubelskiej katedry, czyli jezuickiego kościoła, ozdobionego polichromią ok. 1757 r. przez Józefa Meyera. Sakrament Eucharystii udzielany przez Franciszka Ksawerego obrazuje natomiast rzeźba z ołtarza sprowadzonego w 1674 r. do katedry pw. św. św. Jana Chrzciciela i Jana Ewangelisty w Toruniu, w związku z popularyzacją (od połowy XVII w.) kultu tego świętego: Franciszek Ksawery udziela Komunii Świętej z kielicha, co miał czynić, klęcząc (Wasilewska-Dobkowska 90-91).

Cuda

Spośród nadnaturalnych zdarzeń współtworzących biografię Franciszka Ksawerego należy wymienić m.in. cud z krabem. Kiedy podróżując statkiem (w 1546 r. z wyspy Ambon na Seram), Franciszek Ksawery zanurzył krzyż w morzu, by uspokoić wzburzone wody, ten wysliznął się mu z rąk i wpadł w fale. Święty odzyskał krzyż poniekąd dzięki wyłowionemu przez marynarzy w sieci krabowi: skorupiak dzierżył go w szczypcach. Kraba „podającego” krzyż Franciszkowi Ksaweremu przedstawia m.in. obraz z ok. 1660 r. z Muzeum Narodowego w Poznaniu oraz fresk w kościele w Krasnymstawie. Co więcej, cud z krabem umieszczony został na chorągwi zdobiącej watykańską bazylikę pw. św. Piotra w dniu kanonizacji Franciszka Ksawerego (12 marca 1622; por. Wasilewska-Dobkowska 54)⁶.

Z cudów tego świętego warto też przywołać np. przemianę wody słonej w słodką dla pięciuset podróżnych oraz zarybienie jałowego morza u wybrzeży Japonii (Osswald 270; Pleszczyński 93; Wasilewska-Dobkowska 70). Oba wydarzenia ukazują m.in. krasnostawska i grodzieńska polichromia. Franciszek Ksawery miał także wyprosić u Boga uzdrowienie cierpiącej w położu, bliskiej śmierci kobiety (w 1542 r. w Kombuturze w Indiach), co przedstawia fresk w Krasnymstawie (Pleszczyński 95-96), a także niewidomego i kulawego mężczyzny (w 1549 r. w Japonii, w obecności kilku buddyistów; Osswald 271) oraz wskrzesić dwóch mężczyzn w czasie ich pogrzebu i dziecko, które utonęło w studni (Osswald 271). „Cud z Kombuturze” stał się tematem obrazu Petera Paula Rubensa (Osswald 271). Powstałe ok. 1619 r. dzieło, przeznaczone dla jezuickiego kościoła w Antwerpii, znane jest pod nazwą *Cud Franciszka Ksawerego*. Obraz przedstawia *de facto* kilka nadprzyrodzonych zdarzeń streszczających, zdaniem J. Wasilewskiej-Dobkowskiej, całą cudotwórczą działalność tego misjonarza (Wasilewska-Dobkowska 52).

⁶ *Theatrum canonizationis* w bazylice pw. św. Piotra zaprojektował Paolo Guidotti zwany Borghese.

Pochodzące z 1641 r. dzieło malarza Nicolausa Poussina ukazuje natomiast wskrzeszenie japońskiej dziewczynki w Kagoshimie (Wasilewska-Dobkowska 68-69), a miedziany grawerunek z 1630 r., autorstwa Jérôme'a Davida, obu świętych – Ignacego Loyolę i Franciszka Ksawerego – jako patronów



Ilustracja 1. P.P. Rubens, Cud św. Franciszka Ksawerego. Dostęp 4 lipca 2019. <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e5/Peter_Paul_Rubens_-_The_miracles_of_St._Francis_Xavier_-_Google_Art_Project.jpg>

skutecznych w zarazie (ostatni z nich miał przepędzić epidemię z Goa; Pleszczyński 100; Osswald 272). Polichromia kościoła w Piotrkowie Trybunalskim z 1741 r., wykonana przez Andrzeja Ahorna, przedstawia Franciszka Ksawerego powstrzymującego zarazę (Wasilewska-Dobkowska 70). Przypuszczalnie też Franciszek Ksawery wypędził w Malakce (między 1549 a 1551) demona z mężczyzny (Osswald 271).

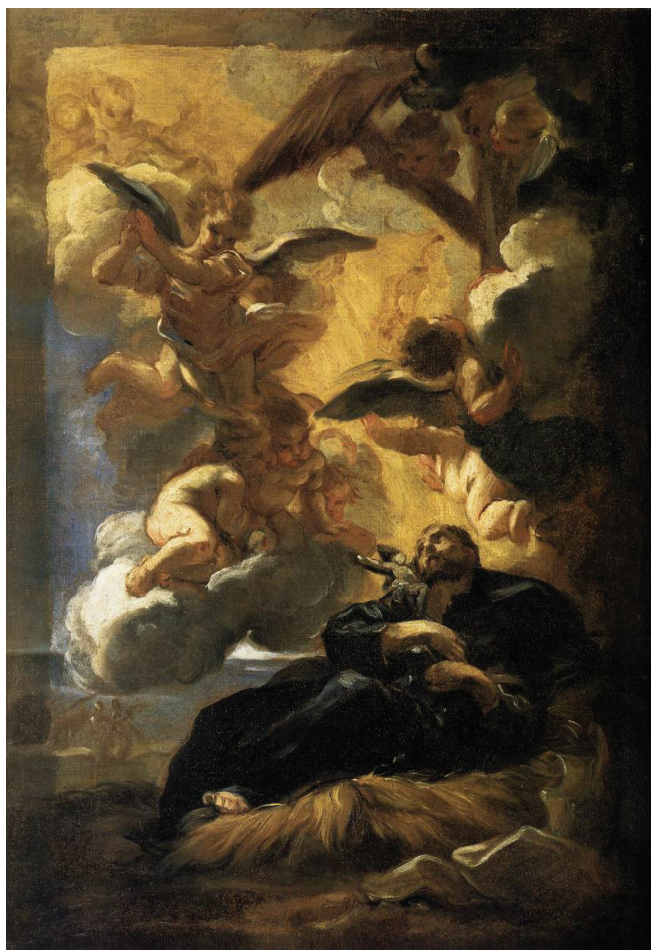
Sancian, przedproże misji w Chinach

Relief z wrocławskiego tonda, z lat 1731-1733, autorstwa Franza Josepha Mangoldta, ukazuje agonię Franciszka Ksawerego na wyspie Sancian (Kolbiarz i Wardzyński 301). Ostatnim chwilom tego świętego na ziemi towarzyszył, czuwając przy nim, Chińczyk Antonio. Następująco relacjonuje on odejście Franciszka Ksawerego do nieba:

tuż przed świtem, widząc, że umiera, włożyłem mu do ręki świecę. Z imieniem Jezus na wargach oddał ducha swemu Stwórcy i Panu z wielkim spokojem. Zmarł przed świtem w sobotę, 3 grudnia, na wyspie i w porcie Sancjan, w obcym, słomianym szałasie, po dziesięciu latach od przybycia w te rejony Indii (Echániz 81).

Do rozwoju ikonografii śmierci Franciszka Ksawerego przyczyniły się pochodzące z lat siedemdziesiątych XVII w. obrazy: Baccicia (z kościoła San Andrea na Kwirynale) i Carla Maratty (z kościoła Il Gesù). Pierwsze z dzieł ukazuje leżącego na słomie, z krucyfiksem w objęciach, osamotnionego świętego, w którego pobliżu znajduje się dzban i przykryta tkaniną Ewangelia. Umierającemu towarzyszą anielskie moce. Na obrazie C. Maratty Franciszek Ksawery kona nie tylko w otoczeniu aniołów, ale i ludzi; w gronie tych ostatnich przeważają Europejczycy tudzież widnieje autochton w pióropuszu. Zamiast na słomie, odchodzący do nieba misjonarz może spoczywać na surowej, plecionej macie, a w pobliżu mogą znajdować się: tykwa w miejscu dzbana oraz rozrzucone u stóp świętego barwne muszle i korale.

Do dzieła C. Maratty nawiązuje m.in. anonimowy, rodzimy obraz z XVIII w., ze Słomczyzna koło Piaseczna. Ukazuje on przy umierającym Franciszku Ksawerym ciemnoskórego mężczyznę, przepasanego pasiastą tkaniną, i drugiego, o ogolonej głowie, w momencie, gdy całuje dłoń świętego misjonarza (Wasilewska-Dobkowska 92). Ostatnie pożegnanie Franciszka Ksawerego unaocznia natomiast fresk z Krasnegostawu. Fryz z prezbiterium prezentuje pogrzeb świętego na wyspie Sancian: zmarłego chowają wyobrażeni w pióropuszach Chińczycy (Pleszczyński 95).



Ilustracja 2. Boccaccio, Śmierć św. Franciszka Ksawerego. Dostęp 4 lipca 2019. <<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/84/VisionStFrancisBoccacio.jpg>>

Apoteoza Franciszka Ksawerego

Tondo z apoteozą Franciszka Ksawerego zdobi m.in. kościół w Krasnymstawie. Lewa ręka świętego spoczywa na podtrzymywanej przez putto kuli, a prawa skierowana jest ku unoszącemu się orłowi. Jeszcze inne wyobrażone tutaj putta dzierżą okręt i gniazdo z płonącym ptakiem (Pleszczyński 79). Według Andrzeja Pleszczyńskiego oparcie przez Franciszka Ksawerego ręki na kuli ziemskiej ewokuje jego misyjną pracę, orzeł oznacza wniebowstą-

pienie lub uwolnienie od grzechów, okręt jest „narzędziem prac misyjnych”, a gniazdo z płonącym ptakiem to gniazdo z feniksem, mitycznym ptakiem symbolizującym Chrystusową ofiarę (Pleszczyński 93). Apoteoza widnieje też na fresku zdobiącym zakrystię, na którym Franciszkowi Ksaweremu towarzyszą personifikacje czterech znanych w XVIII w. kontynentów. Są nimi: Europa jako ukoronowana kobieta w płaszczu z gronostajów, Afryka jako czarnoskóra mężczyzna z maską z trąbą i głową słonia oraz z paciorkami na rękach, Azja jako postać o orientalnych rysach, w białym turbanie, obszernej szacie i z kadzielnicą w ręce tudzież Ameryka jako naga, jedynie z przepaską na biodrach i pióropuszem, postać z łukiem (Pleszczyński 80-81). W kaplicy pw. św. Franciszka Ksawerego we wspomnianym już kościele akademickim we Wrocławiu mamy do czynienia z personifikacjami dalekowschodnich nacji (ochrzczonych dzięki jezuickiej misji) w formie czterech dekoracyjnych herm (Kolbiarz i Wardzyński 294). Alegorie ludów lub narodów prezentuje również np. datowany na 1656 r. miedzioryt *Św. Franciszek Ksawery przed mapą Azji* Cornelisa Bloemerta (Wasilewska-Dobkowska 15)⁷, natomiast personifikacje ziem dopiero oczekujących na Ewangelię przedstawia dekoracja malarska świdnickiego kościoła pw. św. św. Stanisława i Wacława. Fresk Jana Jerzego Etgenosa, zdobiący sklepienie pod chórem organowym, ukazuje apoteozę św. św. Ignacego Loyoli i Franciszka Ksawerego, którym towarzyszą, poza personifikacjami czterech kontynentów, m.in. aniołowie wskazujący na rozmieszczenie tych kontynentów na mapach (Karkocha 21).

W takim kontekście jako najbardziej reprezentatywne przedstawienie jawi się *Alegoria misji jezuickich* (vel: *Alegoria dzieła misyjnego jezuitów; Apoteoza św. Ignacego; Triumf św. Ignacego; Wejście św. Ignacego do nieba*) autorstwa Andrei del Pozzo. Pochodząca z lat 1691-1694, zdobi sklepienie rzymskiego kościoła pw. św. Ignacego. W centrum fresku widnieje Trójca Święta, od której ku unoszonemu przez anielskie moce Ignacemu Loyoli kieruje się promień rozszczepiony na cztery wiązki biegnące ku kobiecym personifikacjom Europy, Azji, Afryki i Ameryki, interpretowany jako boski ogień przekazywany przez Jezusa Chrystusa założycielowi Towarzystwa Jezusowego, aby ten skierował go przez jezuitów „ku wszystkim stronom świata”⁸ (Tomkiewicz 75-76; Knapiński 373; Wasilewska-Dobkowska 92). Następująco o tym promieniu pisze Janusz Królikowski:

Złocistymi promieniami światło emanuje ze źródła – jest nim Bóg Ojciec, któremu towarzyszy Duch Święty; przebija się przez chmury i obejmuje Jezusa Chry-

⁷ Według Jana Miela z Genui.

⁸ Ten monumentalny fresk stał się inspiracją m.in. dla dzieł Cosmasa Damiana Asama w Ingolstadt, Christoha Thomasa Schefflera w Dillingen i Johanna Michaela Rottmayra we Wrocławiu.

stusa trzymającego krzyż, by następnie rozlać się na cztery kontynenty, ożywiając stopniowo wszystkie krańce ziemi (Królikowski 81).

Wspomniane personifikacje czterech kontynentów zwracają się ku Ignacemu Loyoli, gdyż dzięki jezuickim misjom wyzwoliły się z herezji i idolatrii. Najbliżej tego świętego wyobrażony jest – z misyjnym krzyżem w lewej ręce – Franciszek Ksawery (Knapiński 373; Giorgi 160). Personifikację Japonii lub Kościoła japońskiego, z krzyżem i w monarszej szacie, ukazano natomiast, w związku z kanonizacją Franciszka Ksawerego, na obrazie z bazyliki pw. św. Piotra na Watykanie (Wasilewska-Dobkowska 54). Zdarza się też, że i same putta personifikują kontynenty. Dekoracja kaplicy pw. św. Franciszka Ksawerego w kościele w Jarosławiu przedstawia cztery ciemnoskóre putta o afrykańskich rysach, w drapowanych szatach, złotych opaskach z pióropuszcami, złotych bransoletach na ramionach i łydkach tudzież z kołczanami na plecach. Owe putta przypominają raczej Indian ze skodyfikowanej przez Cesarza Ripę alegorii Ameryki, chociaż ich „rynsztunek”: pióropusz, bransolety, kołczan z łukiem, zastosowany został także w wizerunkach Azji, na której obszarze działał Franciszek Ksawery jako misjonarz. Poza wspomnianymi puttami prezentującymi atrybuty tego świętego (krzyż, różaniec, laskę pielgrzymią, tykwę, misę chrzcielną, kropidło, stułę, księgę Ewangelii, płonąca świecę) widoczne są też tutaj dwie męskie personifikacje Ameryki i Azji (Wasilewska-Dobkowska 94-96). W krakowskim kościele pw. św. św. Piotra i Pawła, w osiemnastowiecznym ołtarzu Trójcy Świętej, wcześniej św. Franciszka Ksawerego, także widnieją personifikacje czterech kontynentów: Afryki (półnaga kobieta o wydatnych ustach, w diademie, złotych ozdobach i z papugą w ręce), Azji (kobieta o europejskich rysach, w sukni z gorsetem i welonie, z tarczą i słońcem) oraz męskie – Afryki i Ameryki (por. Wasilewska-Dobkowska 97). Owe personifikacje towarzyszą Franciszkowi Ksaweremu również na fresku autorstwa Franciszka Molitora, w kościele pw. św. Barbary w Krakowie, m.in. wraz z aniołami, mapami, przyrządami kartograficznymi i, naturalnie, z autochtonami w pióropuszcach. Europa wyobrażona jest w monarszych szatach, z królewskimi insygniami, słońcem, jako obejmująca szyję konia; Azja to młodzieniec w zwoju, z berłem, kadzielnicą i głową słońca; Afryka jest mężczyzną w pióropuszu, obszernej, długiej szacie, z berłem, bronią drzewcową i lwem, natomiast Amerykę uosabiają dwie postacie (wskazujące na „bliźniacze” Ameryki) opasane wspólną szarfą, w pióropuszu i z bransoletami, przy czym jedna postać jest naga, a druga okryta częściowo draperią (Wasilewska-Dobkowska 98-99). Sklepienie prezbiterium kościoła w Świętej Lipce zdobi kobieca personifikacja Azji, w barwnych szatach i z perłami we włosach, ale mająca europejskie rysy, której towarzyszy skośnooki chłopiec z kadzielnicą (Wasilewska-Dobkowska 98). Dopowiedzmy, że ikonografia czterech konty-

mentów uformowała się w drugiej połowie XVI w., a klasycznie skodyfikował ją Cesare Ripa (personifikacje Europy, Afryki, Ameryki i Azji według C. Ripy: Ripa 387, 389-391; por. Wasilewska-Dobkowska 102).

Wielkość Franciszka Ksawerego, którego litania zwie m.in. Apostołem Hindusów i Pochodnią oświecającą pogan (*Litania do Świętego Franciszka Ksawerego* 227-228), wspominali też literaci. Jeden z nich, Dominik Rudnicki, autor wiersza *Pieśń o św. Ksawierze Indyjskim Apostole*, mógł znać przełożone i rozpowszechniane od 1545 r. listy Franciszka Ksawerego (Prejs 170). To spod jego pióra wyszedł następujący wiersz:

Któż ci cny Ksawierze – równego dobierze? / W nawracaniu antypodów – podziemnych narodów? / Aż za oceany – płynąc w Indyany / Nawróciłeś niezliczony – lud podziemnej strony. / W samym świata kresie – dusz ludzkich magnesie, / O Ksawierze pełen święty – serc ludzkich przynęty, / W kraju ostatecznym – magnesem serdecznym / Wabem byłeś dusz potężnym – Apostołem mężnym (cyt. za: Prejs 171).



Ilustracja 3. A. Pozzo, Triumf św. Ignacego. Dostęp 4 lipca 2019. <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/63/Triumph_St_Ignatius_Pozzo.jpg>

MISSION PLOTS IN THE MODERN ICONOGRAPHY OF SAINT FRANCIS XAVIER IN SELECTED ART WORKS

Summary

The iconography of Saint Francis Xavier abounds in mission themes. It includes literal and allegorical motives. Symbols are present in this iconography, but the narration prevails. In the mission iconography of Saint Francis Xavier are emphasized: the prophetic dream of a mission in India, teaching, disputing, administering the sacrament of baptism, miracles, the death of Saint Francis Xavier on the island Sancian and his apotheosis which is most often in the “company” of the personification of the continents or mission countries.

Keywords: Saint Francis Xavier; iconography; missions; East

Słowa kluczowe: Święty Franciszek Ksawery; ikonografia; misje; Wschód

BIBLIOGRAFIA

- Coloma, Miguel Ángel León. „Iconografía barroca de San Ignacio de Loyola y San Francisco Javier. Notas a una exposición.” *La huella de los Jesuitas en Granada. Del Colegio de San Pablo a la Facultad de Teología*. Red. Francisco Javier Martínez Medina, Granada: Facultad de Teología, 2014. 153-207.
- Dalmases, de Cándido. *Ignacy Loyola. Życie i dzieło*. Tłum. B. Steczek, A. Wolanin. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2002.
- Dzik, Janina. „Graficzne tezy z wizerunkami św. Ignacego Loyoli i św. Franciszka Ksawerego w Muzeum Archidiecezji Przemyskiej.” *Hereditas Monasteriorum* 6 (2015): 317-324.
- Echániz, Ignacio. *Męka i chwala. Żywa historia jezuitów*. Tłum. B. Steczek. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2014.
- Giorgi, Rosa. *Saints in Art*. Trans. T.M. Hartmann. Los Angeles: Getty Publications, 2003.
- Gonsalves da Cámara, Ludwik. *Memoriale, czyli diariusz o św. Ignacym Loyoli 1555*. Tłum. M. Bednarz. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2008.
- Grzebień, Ludwik. „Św. Franciszek Ksawery i jego kult.” *Studia Bobolanum* 1 (2007): 41-55.
- Karkocha, Małgorzata. „Sztuka potrydencka na Śląsku na przykładzie kościoła św. św. Stanisława i Wacława w Świdnicy. Założenia teoretyczne i praktyka artystyczna.” *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Historica* 83 (2008): 7-28.
- Knapiński, Ryszard. „Przyczynek do badań nad zbiorem grafik określanych jako *icones et miracula sanctorum Poloniae*.” *Twórcy i dzieła. Studia z dziejów kultury artystycznej*. Red. Małgorzata Kitowska-Lysiak, Lechosław Lameński, Irena Rolska-Boruch. Lublin: RW KUL, 2007. 371-381.
- Kolbierz, Artur. Wardzyński, Michał. „Sculpted Furnishings of the Jesuit Church and University in Wrocław. New Findings and Interpretations.” *Jesuits and Universities. Artistic and Ideological Aspects of Baroque Colleges of the Society of Jesus – Examples from Genoa and Wrocław*. Red. Giacomo Montanari, Arkadiusz Wojtyła, Małgorzata Wyrzykowska. Wrocław: Wydawnictwo UWr, 2015. 277-311.
- Królowski, Janusz. *Widzialne słowo. Teologia w sztuce*. Tarnów: Biblos, 2009.

- „Litania do świętego Franciszka Ksawerego.” *113 litanii*. Oprac. Jerzy Lech Kontkowski. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2015.
- Loyola, de Ignacy. *Listy wybrane*. Tłum. K. Jachimska-Małkiewicz, R. Skórka, S. Filipowicz. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2017.
- Magnani, Lauro. „The Jesuit Fathers in Genoa, Their Art and History: New Research and a Long Tradition of Studies.” *Jesuits and Universities. Artistic and Ideological Aspects of Baroque Colleges of the Society of Jesus – Examples from Genoa and Wrocław*. Red. Giacomo Montanari, Arkadiusz Wojtyła, Małgorzata Wyrzykowska. Wrocław: Wydawnictwo UW, 2015. 13-40.
- Marecki, Józef. Rotter, Lucyna. *Jak czytać wizerunki świętych. Leksykon atrybutów i symboli hagiograficznych*. Kraków: Universitas, 2009.
- Nguyen Ha, Duc. *Polscy misjonarze na Dalekim Wschodzie w XVII-XVIII wieku*. Warszawa: Neriton, 2006.
- Osswald, Maria Cristina. „The iconography and cult of Francis Xavier, 1552-1640.” *Archivum Historicum Societatis Iesu*. Red. Thomas M. McCoog. Vol. LXXI (2002): 259-277.
- Plazaola Artola, Juan. *El Santuario de Loyola*. Barcelona: 1996.
- Pleszczyński, Andrzej. „Apostoł Nowego Świata – św. Franciszek Ksawery i Indianie. Kulturowe i historyczne konteksty wyobrażeń mieszkańców Indii i Dalekiego Wschodu przedstawionych na malowidłach dawnego kościoła jezuitów w Krasnymstawie.” *Rocznik Chełmski 2* (1996): 75-108.
- Prejs, Marek. *Egzotyzm w literaturze staropolskiej. Wybrane problemy*. Warszawa: Wydawnictwo UW, 1999.
- Ripa, Cesare. *Ikologia*. Tłum. Ireneusz Kania. Kraków: Universitas, 1998.
- Schurhammer, G. *Na morzach Wschodu. Święty Franciszek Ksawery, apostoł Indii 1506-1552*. Tłum. S. Cieślak. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1997.
- Stürmer, Ernst. *Człowiek z ognia. Misjonarze, którzy tworzyli historię. Franciszek Ksawery (Indie, Japonia)*. Tłum. Bożena Jeszka-Blechert. Warszawa: Wydawnictwo Księży Werbistów, 1987.
- Tomkiewicz, Władysław. *Piękno wielorakie. Sztuka baroku*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1971.
- Wasilewska-Dobkowska, Joanna. *Pióropusze i turbany. Wizerunek mieszkańców Azji w sztuce jezuitów polskich XVII i XVIII wieku*. Warszawa: Neriton, 2006.

JUSTYNA SPRUTTA, dr, teolog, historyk sztuki, filolog. Absolwentka KUL, UKSW i UAM. Wykładowca na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu. Współpracuje z portalami www.misyjne.pl i www.deon.pl oraz 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 Pozańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.

Missionaria Bibliographica Selecta

Ferdinando Moggi (1684-1761): architetto e gesuita fiorentino in Cina. Convegno internazionale di studi a cura di Francesco Vossilla e Luigi Zangheri. Accademia delle Arti del Disegno, Firenze, 13 febbraio 2017. Atti a cura di Stefano U. BALDASSARRI, Carlo CINELLI, Giuseppe DE JULIIS, Francesco VOSILLA. Firenze, Angelo Pontecorboli Editore, 2018, ss. 270.

Nie słabnie zainteresowanie historią chińskiej misji jezuitów, czego dowody znajdują również czytelnicy naszego czasopisma, choćby w kilku recenzjach opublikowanych w ostatnich numerach (Hsia, Liam Matthew Brockey, *The Visitor. André Palmeiro and the Jesuits in Asia*. Cambridge (Ma)/London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2014, *Annales Missiologici Posnanienses* t. 21 [2016], s. 211-219, i Kilian Stumpf, *The Acta Pekinensia or Historical Records of the Maillard de Tournon Legation: First transcribed edition and English annotated translation*. Vol. I: *December 1705 – August 1706*. Editors Paul Rule, Claudia von Collani. Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu; Macau, Macau Ricci Institute, 2015 (*Monumenta Historica Societatis Iesu. Nova Series 9, Annales Missiologici Posnanienses* t. 22 [2017], s. 167-169). W dniu 13 lutego 2017 r. we florenckiej siedzibie Accademia delle Arti del Disegno odbyła się konferencja naukowa, poświęcona osobie i dziełu słabo znanego, włoskiego jezuita i misjonarza w Chinach – Ferdinanda B. Moggiego (1684-1761). Spotkanie było wspólną inicjatywą Akademii i Società di Studi Giuseppe Castiglione S.J.–Lang Shining, natomiast obecna książka to publikacja akt tego sympozjum – przedsięwzięcie edytorskie, do którego przyczyniła się jeszcze jedna instytucja z Florencji: International Studies Institute.

Tomik otwierają zwyczajne w takim przypadku słowa wstępne kuratorów publikacji i przedstawicieli instytucji organizujących konferencję (s. 7-17): Cristiny Alcidini (Accademia), Stefana U. Baldassariiego (Institute) i Francesca Vossilli (Società). Oprócz wyżej wymienionych, Giuseppe Bellucci SJ reprezentował Towarzystwo Jezusowe.

Zasadniczą część książki stanowi 16 referatów autorstwa 15 uczestników konferencji (jedynym, powtarzającym się autorem jest F. Vossilla). Trochę szkoda, że kuratorzy nie pomyśleli o choćby zwięzłym ich przedstawieniu. Mniej obeznany ze środowiskiem włoskim czy wręcz florenckim czytelnik byłby zapewne wdzięczny za jakąś notę o autorach.

Z wyjątkiem czterech artykułów angielskich (F. Vossilla [oba teksty], Cristina Osswald i Luigi Zangheri), wszystkie inne są w języku włoskim. Rzuca się w oczy ich nierówna długość: od 25 stron F. Vosilli czy Carli Benocci do dwóch stron Luigiego Doniego czy Giuseppa de Juliis.

Dwa pierwsze artykuły (F. Vossilla, Carlo Cinelli) przypominają kontekst historyczny i samą postać florenckiego jezuitę-artysty. Oczywiście wiele cennych informacji biograficznych zawierają też pozostałe eseje, w których nie brakuje powtórzeń, np. dwukrotnie cytowanego listu F.B. Moggiego z dnia 8 listopada 1729 r., w którym pisał do generała zakonu m.in. o tym, że w Chinach należy dostosować się do lokalnego stylu i wrażliwości mieszkańców o wiele bardziej niż w Europie (s. 55 i 101); również dwukrotnie pojawia się zapis z księgi nowicjackiej, odnotowujący wszystko, z czym przyszedł misjonarz wstąpił do zakonu (s. 61 i 149).

Urodzony we Florencji, w dniu 14 lipca 1684 r., F.B. Moggi należał do rodziny o tradycjach artystycznych. Jego dziadek ze strony matki, inżynier Silvestro Ferroni, zapewne nie przypuszczał, że ta sama Accademia delle Arti del Disegno, której był członkiem w latach 1670-1713 (s. 22, 36, 57), po upływie trzystu lat zorganizuje symposium poświęcone osobie i działalności jego wnuka-jezuitę.

Ferdinando B. Moggi wstąpił do zakonu w 1711 r. w wieku dojrzałym, już jako uformowany artysta, któremu nieobce były dziedziny, takie jak: malarstwo, grafika czy rzeźba. Po dwuletnim nowicjacie w rzymskim domu jezuitów na Kwirynale pozostał w Wiecznym Mieście przez następnych kilka lat, pracując jako brat zakonny. Ze względu na jego zdolności artystyczne od początku przełożeni przeznaczali go na misję chińską, gdzie umiejętności tego typu były szczególnie cenione i potrzebne. Ponieważ droga do Azji wiodła wtedy przez Portugalię, po dwuletnim pobycie w Lizbonie (1718-1720) F.B. Moggi opuścił to miasto wiosną 1720 r., żeglując zwyczajnym szlakiem wokół Afryki na wschód, by jesienią 1721 r. znaleźć się w Pekinie, mieście, w którym miał spędzić następnych 40 lat, służąc cesarzowi jako misjonarz-artysta. Zmarł w stolicy Chin (27 sierpnia 1761) i tam został pochowany.

Bodaj najbardziej znanym dziełem tego jezuitę był pekiński kościół pw. św. Józefa (*Dong Tang*, czyli tzw. kościół wschodni), zaprojektowany i wzniesiony przez F.B. Moggiego już w pierwszych latach jego pobytu w Chinach. Razem z innymi jezuitami zaangażował się też w zaprojektowanie i urządzenie cesarskich ogrodów. Z publikacji wynika, że jego autorstwo niektórych z tych oraz kilku innych dzieł pozostaje sprawą dyskusyjną i specjaliści mają na ten temat odmienne zdania, o czym wspominają kuratorzy tomu we wstępie (s. 13), zaznaczając, że respektują i wiernie oddają owe różnice, pozostawiając definitywną odpowiedź czytelnikom i dalszym studiom.

Ferdinando B. Moggi działał w szczególnym okresie dziejów misji chińskiej. To wtedy, po wieloletnich dyskusjach i pozornie sprzecznych orzeczeniach Rzymu, Kościół potępił ostatecznie tzw. ryty chińskie, co oczywiście oznaczało koniec życzliwej otwartości cesarza Chin na chrześcijaństwo, zahamowanie postępów misji czy wręcz prześladowania. Znamienne okazało się przy tym, że kolejni władcy Państwa Środka, jakkolwiek odnosiliby się do chrześcijaństwa i jego wyznawców, szanowali misjonarzy Kościoła Rzymskiego – jezuitów, z których usług korzystali w dziedzinach tak

różnych, jak malarstwo, architektura czy astronomia. Brat F.B. Moggi, podobnie jak wielu jego współpracowników, mógł zatem działać w Chinach ze względu na swoje kompetencje artystyczne, które sprawiały, że jego usługi były cenione, nawet jeśli dawno minął czas otwartości graniczącej z obiecującym zainteresowaniem religią chrześcijańską, jakie zdawali się przejawiać niektórzy cesarze.

Gianfranco Grimaldi koncentruje się w swoim artykule na jednej dziedzinie twórczości F.B. Moggiego, jaką było rytownictwo. Przypomina zatem pierwsze dzieła rytownicze tego jezuita, powstałe jeszcze przed jego wstąpieniem do nowicjatu (por. ich reprodukcje w specjalnym aneksie fotograficznym, zamieszczonym na końcu tomu a zawierającym również ilustracje odnoszące się do pozostałych artykułów), oraz cytuje literaturę i źródła archiwalne, świadczące o istnieniu innych, także z okresu, w którym artysta przebywał w Chinach.

Elisabetta Corsi omawia dwa rysunki F.B. Moggiego, przechowywane w Lizbonie, przypominając warsztaty artystyczne (*Zaobanchu*, czyli *ateliers*), istniejące przy cesarskim dworze w Pekinie od końca XVII w. Twórczość florenckiego jezuita wpiisywała się w ich działalność, stanowiąc jej integralną część. Na stronie 85 E. Corsi formułuje interesujący postulat badawczy, proponując, aby, zamiast zajmować się ciągle tymi samymi postaciami najbardziej znanych misjonarzy i artystów, jak np. współczesnego F.B. Moggiego Giuseppa Castiglione (1688-1766), wszczać studia również nad tymi, którzy pozostają w ich cieniu; lepsze poznanie życia i działań tych ostatnich dopełni naszą znajomość całości historii.

Następne dwa artykuły (F. Vosilla [drugi tekst] i L. Zangheriego) dotyczą architektury. Obaj autorzy wspominają zaangażowanie F.B. Moggiego w tej dziedzinie przy okazji rozmaitych przedsięwzięć budowlanych w Pekinie, przypominając ich okoliczności. O architekturze pisze również C. Osswald, która jednak traktuje tę dziedzinę ogólnie i nie wspomina wcale o F.B. Moggim, relacjonując misyjne budownictwo jezuitów na przykładzie Goa, Macau i Japonii z okresu przed 1639 r.

Portugalska historyk sztuki nie jest jedynym autorem w obecnym zbiorze, który nie zajmuje się florenckim jezuitą. Samo sympozjum, mimo iż jemu przeważnie poświęcone, miało bowiem szerszą perspektywę, jaką stanowią kontakty kulturowe Italii (czy wręcz Florencji) z Chinami. To wyjaśnia, dlaczego niektóre eseje prawie wcale lub w ogóle nie wspominają o F.B. Moggim bądź dotyczą zupełnie innej problematyki, np. rzymskich ogrodów jezuickich, o których pisze C. Benocci. W jej artykule nie chodzi tylko o czerpanie przez F.B. Moggiego czy G. Castiglione inspiracji do swych prac z tego, co widzieli w rodzinnej Italii (o czym oczywiście wspomina), ale o pewną strategię, jakiej dopatruje się w konstrukcji jezuickich ogrodów.

Temat ogrodu powróci zresztą w książce po następnych trzech esejach. W pierwszym Mirella Branca pisze o chińskich malowidłach w siedzibie wielkiego księcia Toskanii w Poggio Imperiale jako przykładzie kontaktu Wschodu z Zachodem, którego jeden z wymiarów w XVIII w. przejawiał się w europejskiej modzie na chińszczyznę, czego wspomniane malowidła są dowodem (w tym artykule nie ma nic o F.B. Moggim, a i o jezuitach czy samej misji chińskiej autorka wspomina tylko przelotnie).

Następne dwa teksty, autorstwa Giuseppe de Juliis i Sary Moran, przypominają postać George'a Roberta Loehra (1892-1974), amerykańskiego badacza zainteresowanego sztuką Chin i kontaktami cywilizacji Wschodu z Europą, który zajmował się twórczością G. Castiglione i F.B. Moggiego na kilkadziesiąt lat przed pojawieniem się obecnej „mody historiograficznej” na tematy jezuickie.

Trzy kolejne artykuły są o tyle nietypowe, że organizatorzy konferencji z 2017 r. zaprosili do udziału także współczesnych artystów plastyków, których inspirują dokonania osiemnastowiecznych jezuitów–misjonarzy zajmujących się sztuką. Andrea Granchi i Luigi Doni opowiadają zatem o swoich inspiracjach pracami F.B. Moggiego i G. Castiglione, których wizje estetyczne usiłują ożywić zwłaszcza w dziedzinie ogrodu pojętego jako idea i przedmiot wyrazu artystycznego. Carlo Bertocci, mimo iż nie wspomina o jezuitach, przyznaje się do florenckich inspiracji, co wpisuje się w program sympozjum i publikacji. Wszyscy trzej artyści prezentują swoje dzieła, których ilustracje znajdują się w aneksie książki.

Również dwa ostatnie teksty (Marca Fagioliiego i Alessandra Andreiniego) mogą zdziwić, ponieważ nie dotyczą tytułowego bohatera konferencji, a misji chińskiej jedynie o tyle, o ile. Mowa w nich jest przede wszystkim o rozmaitych strategiach misyjnych i ich uwarunkowaniach antropologicznych, a pretekstem do podjęcia tematu stał się niedawny film *Silence* Martina Scorsese, stanowiący dobry punkt wyjścia do rozważań o sposobie rozumienia i przedstawiania misji (nie tylko na ekranie) oraz do refleksji nad jej znaczeniem w historiografii i w ogóle. Oczywiście pytania o zasadność działalności ewangelizacyjnej i przypomnienie jej wielowymiarowości wykraczają poza ramy historii misji w Japonii, o której najwięcej tutaj się mówi, stąd oba eseje mają zastosowanie do poruszanej w pozostałych tekstach problematyki misji chińskiej.

Książka pozbawiona jest zakończenia czy podsumowania zaprezentowanych tematów, co trochę kontrastuje z obfitym wstępem. Nie zawiera też bibliografii, choć tę można z powodzeniem skonstruować na bazie przypisów; bibliografia byłaby wystarczająco obszerna i bogata, gdyż obejmowałaby zarówno literaturę, jak i źródła archiwalne.

Ferdinando B. Moggi znajduje się, niewątpliwie, w cieniu swoich bardziej znanych współbraci, co dobrze wyraża oryginalny termin *gigante minore* (s. 9), zaproponowany we wstępie jako określenie tego jezuitę i jemu podobnych, mniej znanych protagonistów misji w Państwie Środka, którym daleko do światowej sławy misjonarzy takiej miary, co Matteo Ricci (1582-1610). Tym bardziej należy docenić inicjatywę zorganizowania sympozjum i doprowadzenia do skutku publikacji jego akt. Jedno i drugie pomaga uzupełnić naszą wiedzę o tym jakże istotnym rozdziale dziejów misji.

Robert Danieluk SJ

Archiwum Rzymskie Towarzystwa Jezusowego, Włochy

Sancian als Tor nach China: Kaspar Castners Bericht über das Grab des Heiligen Franz Xaver. Sancian, Gate to China: Kaspar Castner's Account of the Grave of Saint Francis Xavier. Editors Thierry MEYNARD, Gerd TREFFER. Regensburg, Schnell & Steiner, 2019 (*Jesuitica. Quellen und Studien zu Geschichte, Kunst und Literatur der Gesellschaft Jesu im deutschsprachigen Raum*. Herausgegeben von Julius OSWALD SJ, Veronika LUKAS, Claudia WIENER, Ruprecht WIMMER. Bd. 24).

Niemiecki jezuita Kaspar Castner (1665-1709) był misjonarzem w Chinach od roku 1697. W historiografii znana jest przeprowadzona pod jego kierownictwem, w 1700 r., budowa kaplicy na wyspie Sancian, miejscu śmierci św. Franciszka Ksawerego (1506-1552), oraz opis tego przedsięwzięcia, opublikowany przez K. Castnera w Chinach jako *Relatio sepulturae magno orientis apostolo S. Francisco Xaverio erectae in insula Sanciano anno saeculari MDCC*. Już pod koniec XIX w. wspominała o tym najważniejsza bibliografia jezuicka autorstwa Carlosa Sommervogela (*Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, vol. 2. Bruxelles, Schepens – Paris, Picard, 1891, kol. 853). Ową informację zawiera też, wydany na początku obecnego stulecia, *Słownik historyczny Towarzystwa Jezusowego (Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, vol. 1. Roma, Institutum Historicum S.I. – Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001, s. 705-706).

Niemniej jednak to nie wzniesiona na Sancian kaplica była najważniejszym dziełem K. Castnera. W 1702 r., jako reprezentant zakonu i kilku chińskich biskupów, udał się on wraz ze swoim belgijskim współbratem Françoisem Noëlem (1651-1729; por. informacje o nim w: *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, vol. 3, s. 2827-2828) do Rzymu, aby tam przedstawić papieżowi sprawę rytów chińskich, dobiegającą wtedy swego nieszczęśliwego kresu. Jak zauważa John W. Witek, według cytowanych wyżej artykułów z jezuickiego *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús* posłańcy dotarli do Wiecznego Miasta kilka miesięcy po wyjeździe stamtąd Charlesa Thomasa Maillarda de Tournon (1668-1710), papieskiego wysłannika do Chin, znanego zresztą czytelnikom naszego czasopisma choćby z pierwszego tomu *Acta Pekinensia* (por.: recenzja tegoż w *Annales Missiologici Posnanienses* t. 22 [2017], s. 167-169), zatem ich poselstwo nie mogło zmienić niekorzystnego dla jezuitów werdyktu Klemensa XI (1649-1721, papież od 1700).

W związku z koniecznością powrotu do Chin K. Castner zaproponował w 1706 r. Portugalczykom nową trasę morską z Lizbony do Makao: zamiast płynąć wzdłuż wschodniego wybrzeża Afryki oraz przez Goa i Malakkę, wystąpił z propozycją drogi przez Indonezję, co znacznie skracало żeglugę. Po powrocie do Chin piastował zaszczytne stanowisko dyrektora cesarskiej komisji do spraw astronomii oraz został wychowawcą jednego z ksiąząt. Zakończył życie w Pekinie. Zmarł w wieku 44 lat.

Obecna publikacja, przygotowana przez Thierry'ego Meynarda i Gerda Treffera, to pierwsze wydanie całości tekstu K. Castnera nie tylko w łacińskim oryginale, ale także w tłumaczeniu na języki: angielski, chiński i niemiecki. Książka składa się z dwóch artykułów wprowadzających, transkrypcji tekstu *Relatio*, opatrzonego przypisami, oraz wersji faksymile oryginalnego jej wydania z początku XVIII w.

Artykuł G. Treffera ukazuje postać św. Franciszka Ksawerego i jego dzieło na tle misyjnej akcji podjętej przez Kościół katolicki na nowo odkrytych terenach. Ponadto autor szkicuje wizerunek K. Castnera. Natomiast esej T. Meynarda wprowadza czytelnika w kontekst inicjatywy z 1700 r. oraz przedstawia dzieło niemieckiego jezuitę, którego to dzieła omówienie stanowi zasadniczą część książki.

Zgodnie z wymogami stylu literackiego, do jakiego byli zobowiązani misjonarze, K. Castner najpierw opisuje, pokrótce, samą wyspę Sancian: jej położenie geograficzne, ukształtowanie terenu, roślinność i mieszkańców, po czym pisze o św. Franciszku Ksawerym, jego śmierci i grobie, oraz o utrwaleniu w pamięci tego grobu przez jezuitów z Makao w 1639 r. specjalną płytą kamienną, umieszczoną w pierwszym miejscu wiecznego spoczynku owego świętego (od 1554 r. jego relikwie spoczywają w Goa). Następnie wspomina o bardziej godnym upamiętnieniu przez jezuitów – w związku z rocznicą śmierci (150-lecie) F. Ksawerego – miejsca pochówku wielkiego misjonarza. Dzięki życzliwości i konkretnej pomocy władz chińskich, 15 marca 1700 r. K. Castner przybył na wyspę w towarzystwie kilkudziesięciu robotników chińskich oraz żołnierzy mających chronić ich wszystkich przed ewentualnymi atakami piratów. Efektem ponaddwumiesięcznej pracy była nie tylko kaplica i uporządkowanie wokół niej terenu (co przedstawia jedna z ilustracji na końcu książki: s. 188), ale również chrzest kilkudziesięciu mieszkańców wyspy jako owoc duszpasterskiej posługi K. Castnera, o którym wspomina on nie bez satysfakcji.

Styl i objętość *Relatio* odpowiadają zatem jezuitom relacjom misyjnym i tzw. listom rocznym (*litterae annuae*), które zakonnicy zobowiązani byli regularnie wysyłać przełożonym. Pracujący poza Europą misjonarze mieli uwzględniać w tych raportach także informacje o krajach, w których się znajdowali (dlatego K. Castner pisał o geografii i mieszkańcach wyspy). Wysłane do Europy, owe listy stawały się niekiedy prawdziwymi bestsellerami publikowanymi i czytany też poza zakonem jezuitów. Jak przypominają kuratorzy tomu (s. 24, 57, 85, 177-178), także *Relatio* K. Castnera była już w przeszłości częściowo publikowana, również w tłumaczeniu na języki: niemiecki i francuski. Obecne jej wydanie ułatwi wszystkim zainteresowanym dostęp do niewielkiego, ale interesującego dzieła.

Czytając tekst tego osiemnastowiecznego misjonarza, trudno nie zauważyć pewnej komplementarności, o jakiej można mówić w przypadku źródeł jezuitów, choć

zapewne nie tylko tych: listy i relacje misjonarzy uzupełniają się wzajemnie, niekiedy powtarzając się lub nawet krytykując. Oprócz ewidentnego zastosowania w administracji zakonnej miały one jeszcze wymiar edukacyjno-formacyjny: ich lektura zapewniała przepływ informacji pomiędzy współbraćmi (niektóre relacje były czytane w refektarzach jezuickich) oraz stanowiła narzędzie promocji powołań do Towarzystwa Jezusowego i na misje. Nie brakuje świadectw o tym, jak powołanie misyjne wielu z udających się później do Azji i obu Ameryk zrodziło się z takich właśnie lektur. Ponadto owe dokumenty miały stanowić materiał dla historyków zakonu.

Podobnie było i z *Relatio* K. Castnera. Wiadomo, że korzystał z niej np. mieszkający w Rzymie polski jezuita Tomasz Ignacy Szpot Dunin (około 1645-1713), który poza tym, iż przez ponad 20 lat był spowiednikiem w bazylice św. Piotra, napisał historię misji jezuickiej w Chinach i zgromadził obfite materiały źródłowe do jej dziejów (o tym jezuitcie i jego dziele: por. Robert DANIELUK, „Konfesjonał i pióro: Tomasz Ignacy Szpot Dunin, polski historiograf jezuickiej misji w Chinach”, w: *Iesuitae in Polonia – Poloni Iesuitae. Piśmiennictwo łacińskie czasów nowożytnych*, red. Jarosław Nowaszczuk. Szczecin, Volumina, 2017, s. 75-108). Jego nigdy nieopublikowane dzieło obejmuje w sumie około 4,5 tysięcy stron łacińskiego rękopisu przechowywanego w Rzymskim Archiwum Towarzystwa Jezusowego (sygnatura: ARSI, *Jap. Sin.* 102-105 I-II; 109-111; 125, f. 200^r-234^r; 194, f. 34^r-44^v).

Niewykluczone, że obaj jezuitci spotkali się w Wiecznym Mieście podczas delegacji K. Castnera, który przywiózł ze sobą kilka kopii *Relatio* (dwie znajdują się w ARSI, *Jap. Sin.* II 171; 171 D). Wiadomo, że T.I. Szpot korzystał z dzieła swego niemieckiego współbrata, gdyż wprost o tym wspomina (ARSI, *Jap. Sin.* 105-II, f. 361^r), wyrażając się o nim bardzo pochlebnie. Jedynie dokładna analiza wszystkiego, co polski historiograf pisze o budowie kaplicy na Sancian (wspomina o tym w ARSI, *Jap. Sin.* 104, f. 42^r-43^v; 105-II, f. 361^r-368^v; 111, f. 285^r-296^r), pozwoliłaby na określenie, w jakim stopniu skopiował on relację niemieckiego misjonarza, a na ile tylko ją zrelacjonował, posługując się nią, podobnie jak innymi źródłami z rzymskiego archiwum jezuitów. Z pewnością rysunki przedstawiające mapy wyspy i okolice oraz plan kaplicy, jakie widzimy w ARSI (*Jap. Sin.* 111, f. 293^r-294^r), nie są wyłącznie kopią tego, co znajduje się w *Relatio* K. Castnera (s. 170-173), choć ta ostatnia potwierdza dokładność, z jaką T.I. Szpot oddał nieznanne wszak sobie miejsce (nigdy nie był w Chinach).

Możliwa konfrontacja dzieła obu jezuitów to zaledwie jeden z wielu przykładów ilustrujących komplementarność zakonnych źródeł oraz swoistą strategię, według której owe pisma były sporządzane. Warto pamiętać o ich wielorakiej celowości (administracji, formacji/edukacji, promocji powołań, historiografii) i wzajemnym uzupełnianiu się. Ułatwi to zarówno lekturę obecnej publikacji, jak i korzystanie z całości jezuickich źródeł drukowanych i archiwalnych.

Robert Danieluk SJ
Archiwum Rzymskie Towarzystwa Jezusowego, Włochy

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

XXIII. ANNALES MISSIOLOGICI POSNANIENSES

Red. Piotr Piasecki, Poznań 2018 ss. 226