

# **ANNALES MISSIOLOGICI POSNANIENSES**

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

# ANNALES MISSIOLOGICI POSNANIENSES

Tom 25  
2020



UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu • Wydział Teologiczny  
ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ • FACULTY OF THEOLOGY  
POZNAŃ, POLAND

### **Rada Wydawnicza**

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

### **Redaktor naczelny**

o. dr hab. Piotr Piasecki OMI, prof. UAM

**e-mail:** piasecki@amu.edu.pl

### **Zastępca redaktora naczelnego**

dr Katarzyna Anna Mich

### **Sekretarz redakcji**

mgr Marta Edyta Sienkiewicz

### **Międzynarodowa Rada Naukowa**

o. prof. Marek Inglot SJ (Pontificia Università Gregoriana, Roma)

o. prof. Artur K. Wardęga SJ (Macau Ricci Institute, Macau)

prof. Frederic Laugrand (Université 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 Zajac OMI (UAM, Poznań)

### **Adres do korespondencji**

Redakcja „Annales Missiologici Posnanienses” (Piotr Piasecki)

Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

ul. Wieżowa 2/4, 61-111 Poznań

**e-mail:** annalesmp@amu.edu.pl; **web site:** www.annalesmp.amu.edu.pl; pressto@amu.edu.pl

### **Recenzenci artykułów rocznika 2020**

dr hab. Grzegorz Chojnacki, prof. US; o. prof. dr hab. Jarosław Różański OMI (UKSW);

ks. dr hab. Adam Rybicki, prof. KUL; o. dr hab. Tomasz Szyszka SVD, prof. UKSW;

ks. dr hab. Stanisław Zarzycki SAC, prof. KUL

### **Redaktorzy językowi**

język angielski: Ron Quillo (San Antonio, US), Tom Coughlin (USA), 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 Grzeškowiak

### **Wydawca**

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Teologiczny,

ul. Wieżowa 2/4, 61-111 Poznań

**e-mail:** teologia@amu.edu.pl

**Druk:** Totem.com.pl, ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław

## SPIS TREŚCI

### **DOROTA KOŁODZIEJCZYK**

Chryścianizacja Anglii według *Historia ecclesiastica gentis Angelorum*  
Bedy Czcigodnego 7

### **JUSTYNA SPRUTTA**

Chryścianizacja Słowian połabskich 23

### **GRZEGORZ ADAMIAK**

Misyjne nauczanie Jana Pawła II podczas pielgrzymek do Polski 35

### **MICHAŁ ZBOROWSKI**

Siedem cech charakteryzujących nową ewangelizację 57

### **JAROSŁAW TOMASZEWSKI**

Populizm religijno-polityczny Eva Moralesa wyzwaniem dla Kościoła katolickiego 71

### **ANGELIKA MRÓWKA**

Od ateizmu do teizmu poprzez krytykę „pięciu dróg” św. Tomasza  
w świetle myśli Antony’ego Flewa 85

### **FREEBORN KIBOMBWE**

*Miranda Prorsus: An Encyclical Letter of Pope Pius XII on Motion Pictures,  
TV and Radio – its Impact on the Catholic Church Media in Zambia Today* 103

### **MARCIN WRZOS**

Osoby o zadeklarowanym różnym stopniu religijności, a korzystanie  
z internetowych mediów chrześcijańskich, w tym misyjnych, w Polsce.  
Badania pastoralno-prasoznawcze 117

### **JĘDRZEJ MACHALSKI**

Działalność Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Najświętszej Maryi Panny  
Niepokalanie Poczętej jako realizacja misyjnego posłannictwa Kościoła 133

**THIERRY MEYNARD**

For the record: The Canton exile of the missionaries (1666-1671) by the Polish Jesuit Szpot Dunin 147

**MISSIONARIA BIBLIOGRAPHICA SELECTA 187**

Daniello BARTOLI, *Istoria Della Compagnia Di Gesù. L'Asia*. 2 vols. Torino, Giulio Einaudi Editore, 2019. (Robert Danieluk SJ) 189

*El jesuita Pedro Páez. Cartas desde el Nilo Azul*. Ed. Wenceslao Soto ARTUÑEDO. Aranjuez, Xerión/Provincia de España, Compañía de Jesús, 2020. (Robert Danieluk SJ) 193

Jarosław Róžański, Jacek J. Pawlik, *Ku nowej kulturze. Zmagania adaptacyjne*. Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Wydział Teologii 2020, ss. 265. (Jarosław Róžański OMI) 197

**KRONIKA 199****LUIZA NADSTAZIK**

Sprawozdanie z działalności Akademickiego Koła Misjologicznego im. dr Wandy Błęńskiej (AKM) w Poznaniu w roku akademickim 2018/2019 201

**ANNA-MARIA DZIK**

Sprawozdanie z działalności Akademickiego Koła Misjologicznego im. dr Wandy Błęńskiej w roku 2019/2020 204

DOROTA KOŁODZIEJCZYK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Wydział Nauk Historycznych

## **Chryścianizacja Anglii według *Historia ecclesiastica gentis Angolorum* Bedy Czcigodnego**

*Historia ecclesiastica gentis Angolorum* św. Bedy Czcigodnego, będąca powstałą we wczesnym średniowieczu kroniką, obejmuje okres: od przybycia Juliusza Cezara na Wyspę do 731 r. Jest ona jednym z niewielu zachowanych do dzisiaj źródeł dokumentujących dzieje heptarchii. W niniejszym artykule zaprezentowane zostaną, na bazie dostarczonych przez tę kronikę informacji, początki chryścianizacji Wyspy<sup>1</sup>.

### **Kilka słów o kronikarzu**

Beda Czcigodny (łac. *Venerabilis*)<sup>2</sup> uchodził za najbardziej uczonego w gronie świętych i za najbardziej świętego w gronie uczonych Kościoła (por. Puchalska-Dąbrowska, *Postać Bedy Czcigodnego w polskim piśmiennictwie religijnym XVI-XVIII wieku* 19). Uosabiał ponadto, i to znakomicie, „syntezę celtyckich, anglosaskich i rzymskich tradycji” (Leciejewicz 208), dając temu wyraz w swoim piśmiennictwie. Urodził się w 673 lub 678 r. w Wearmouth, w pobliżu Durham, lub w Jarrow (Northumbria) (por. Karas 9; Puchalska-Dą-

---

<sup>1</sup> Wydawnictwo Naukowe UKSW w Warszawie wydało w 2020 r. przetłumaczoną z języka łacińskiego kronikę Bedy Czcigodnego (seria: Pisma starochrześcijańskich pisarzy, t. LXXIV): Beda Czcigodny, *Dzieje Kościoła Anglów*, w przekładzie Iwonny Salamonowicz-Górskiej.

<sup>2</sup> Przydomek „Czcigodny” nadano Bedzie na synodzie w Akwizgranie w 836 r. ze względu na zasługi i autorytet tego benedyktyna. Porównywany ze świętymi: Augustynem, Hieronimem, Ambrożym i Izydorem, darzony czcią od IX stulecia, wyniesiony został w 1899 r. na ołtarze i ogłoszony Doktorem Kościoła przez papieża Leona XIII (Puchalska-Dąbrowska, *Beda Czcigodny i bohaterowie „Historii kościelnej narodu angielskiego” w polskim piśmiennictwie religijnym XVI-XVIII wieku* 331; por. Karas 10; por. Delap 14).

browska, *Postać Bedy Czcigodnego w polskim piśmiennictwie religijnym XVI-XVIII wieku* 331; Marecki i Rotter 105). Jako siedmiolatek, oddany został na wychowanie do benedyktyńskiego klasztoru pw. św. Piotra w Wearmouth, gdzie pieczę nad nim sprawował Benedykt Biscop, opat w Wearmouth i Jarrow oraz założyciel opactwa w Wearmouth. Po trzech latach pobytu w tym opactwie udał się do Jarrow, w którym spędził pozostałą część życia. Tam też zaznajomił się z kulturą grecką, a uczył go np. Jan z Beverley, biskup Yorku. Do grona nauczycieli i uczniów, z którymi Beda Czcigodny zaprzyjaźnił się, należeli m.in.: Vertbert, Kutbert, Nothelm, Albinus i Akkon. Niezwykle płodny piśmienniczo Beda Czcigodny posługiwał się ponadto biegle językami: hebrajskim, greckim i łacińskim. Ów benedyktyn zmarł w opinii świętości w dniu 25 (lub 26) marca 735 r. w Jarrow, nie ukończywszy ostatniego swego wielkiego dzieła: przekładu Ewangelii według św. Jana i fragmentów pism św. Izydora z Sewilli, czego podjął się pod protektoratem Egberta, biskupa Yorku (więcej o jego życiu i piśmiennictwie: por. Sprutta i Kołodziejczyk 191-203).

## Kronika Bedy Czcigodnego

Do *Historiae ecclesiasticae gentis Anglorum*, stanowiącej nie tylko zapis starożytnych (od epoki Juliusza Cezara), ale i wczesnośredniowiecznych dziejów Anglii, Beda Czcigodny dołączył notkę autobiograficzną z wykazem dzieł. To właśnie dzięki owej kronice, będącej jednym z najwybitniejszych osiągnięć wczesnośredniowiecznej historiografii zachodnioeuropejskiej, składającym się z pięciu ksiąg, jej autor zyskał wielkie uznanie. Przyczyniła się ona do nazwania go „ojcem historiografii angielskiej” (por. Karas 10; por. Puchalska-Dąbrowska, *Postać Bedy Czcigodnego w polskim piśmiennictwie religijnym XVI-XVIII wieku* 331).

Następująco o tej kronice, powstałej około 731 r., pisze sir Frank Stenton:

To konstytutywna jakość *Historii* Bedy umieszcza ją w wąskiej grupie książek, które przewyższają inne o podstawowych warunkach czasu i miejsca..., ta jakość czyni to dzieło wielkim nie ze względu na jego wiedzę czy narrację, które Beda dzielił z wieloma mu współczesnymi, lecz jego zdumiewającą umiejętność koordynowania fragmentów informacji pozyskanych przez niego z tradycji, przekazu przyjaciół lub poświadczonych przez dokumenty. W czasach, kiedy niewiele ponad zapisami faktów było dostępne, on dotarł do koncepcji historii (Stenton 187).

Natomiast sam autor w taki oto sposób wypowiada się w kwestii tworzenia kroniki:



A więc od okresu, w którym ten tom zaczyna się, aż do czasu, gdy naród angielski otrzymał wiarę w Chrystusa, zająłem się kompleksowo pracami wcześniejszych pisarzy, zgromadzonymi w rozmaitych źródłach. Lecz od tamtego czasu do chwili obecnej posiadam o wiele więcej informacji o tym, czego dokonał Kościół w Canterbury dzięki uczniom papieża Grzegorza i ich następcom, i za panowania których królów miały miejsce wydarzenia, pilność wspomnianego opata Albinusa pozwoliła mi poznać Nothelma (Bede 42).

Pisząc kronikę, Beda Czcigodny posłużył się metodą opisu, inspirowaną poetyką ksiąg historycznych Starego Testamentu<sup>3</sup> oraz *Historią kościelną* Euzebiusza z Cezarei (w opracowaniu Rufina z Akwilei). Wiadomości o najdawniejszych dziejach chrześcijaństwa w Brytanii zaczerpnął od Orozjusza, Prospera z Akwitanii, Gildasa Mądrego i Albina, opata z Canterbury. Bazował także m.in. na dostarczanych mu z klasztorów i innych instytucji religijnych z całej Brytanii np. zapiskach z obrad synodów, opowieściach hagiograficznych, germańskich i chrześcijańskich konwencjach narracyjnych i na tradycji ustnej, co tłumaczy łączną obecność w kronice i cudownych zdarzeń, i faktów uwzględnionych w źródłach. W kronice charakteryzującej się rzeczowością, językiem bazującym na późnoantycznych wzorcach i zastosowaniem liczenia lat na podstawie ery Chrystusowej przybliżył m.in. proces unifikacji i konsolidacji chrześcijaństwa, stanowiący konsekwencję działalności misjonarzy: Patryka, Kolumbana (Starszego), Augustyna z Canterbury, Niniana, Aidana i Dawida. Ukazał też konflikt między Kościołami rzymskim i iroszkockim w kwestii chociażby daty Wielkanocy i celebracji sakramentalnej. Opisał działalność misyjną ludzi Kościoła na Wyspie, o której to działalności artykuł traktuje poniżej. Nie omieszczał wspomnieć również – jako pierwszy – o Caedmonie, znanym z imienia pierwszym angielskim poecie, autorze m.in. hymnu ku czci Boga Stwórcy, utworu stanowiącego najdawniejszy zabytek poezji religijnej w języku anglosaskim (por. Puchalska-Dąbrowska *Postać Bedy Czcigodnego w polskim piśmiennictwie religijnym XVI-XVIII wieku*; por. Bober 95).

Intrygująca jest też przedmowa Bedy Czcigodnego do kroniki. Następująco zwraca się w niej do Ceolwulfa, króla Northumbrii, któremu dzieło to w 731 r. zadedykował:

Każdy czas temu, na prośbę Waszej Wysokości, z radością posłałem Wam historię Kościoła i ludu angielskiego, którą właśnie ukończyłem, abyś mógł, Wasza Wysokość, przeczytać i wyrazić swoją aprobatę. Teraz posyłam ponownie do przeczytania, aby Wasza Wysokość mógł przeczytać z większą przyjemnością. Z zadowoleniem przyjąłem gorący zapach, z jakim Wasza Wysokość studiujesz Biblię

<sup>3</sup> W efekcie tego kroku zaprezentował Beda Czcigodny, np. anglosaskich królów, bazując na sposobie kreowania bohaterów w Piśmie Świętym, a ich historie miały stanowić moralny przykład.

i Wasze gorące pragnienie uzyskania wiedzy o poczynaniach i przekazie ludzi z przeszłości, zwłaszcza o sławnych ludziach z twojego narodu. Dlatego historia zapisuje dobre rzeczy o dobrych ludziach, uważny słuchacz jest zachęcany do naśladowania tego, co dobre albo, jeśli zapisuje zło nikczemnych ludzi, wtedy oddany religii słuchacz lub czytelnik zachęcany jest do omijania wszystkiego, co grzeszne i strzeżenia się, aby podążał za tym, o czym wie, że jest dobre i miłe Bogu (Bede 41).

Na końcu tego historiograficznego dzieła jego autor umieścił również modlitwę, która, stanowiąc też świadectwo pokory świętego dziejopisa, brzmi następująco:

O dobry Jezu,  
Jak dozwoliłeś mi czerpać  
Słodycz słów Twojej mądrości,  
Tak dozwól mi, proszę  
Dojść kiedyś do Ciebie –  
Źródła wszelkiej wiedzy,  
I przed Twoim  
Trwać zawsze obliczem.  
Amen (cyt. za Bober 95).

## **Początki Kościoła na Wyspie**

O chrześcijaństwie w Brytanii najwcześniej wzmiankowali Tertulian i Orygenes, choć wątpliwe jest, aby mieli oni kontakt z najbardziej odległymi prowincjami Cesarstwa Rzymskiego. Przypuszcza się, że na początku III w. chrześcijaństwo istniało już na Wyspie (miało pojawić się na niej w II w.). Nadto akta synodu zwołanego w 314 r. w Arles (Galia) wymieniają pięciu obecnych na nim duchownych z Brytanii, mianowicie: trzech biskupów reprezentujących Londyn, Lincoln i York, a także prezbitera i diakona przybyłych prawdopodobnie z Cirencester (Snyder 117). Przedstawiciele chrześcijan–Brytów mieli też uczestniczyć w tej epoce w synodach w Rzymie. Niemniej jednak dopiero w VI stuleciu Brytania przyjęła chrzest, do czego przyczynił się irlandzki misjonarz z klasztoru na wyspie Iona (Hy) (u wybrzeży Szkocji) – Kolumban Starszy.

Pierwszym natomiast najbardziej znanym męczennikiem Brytanii był św. Alban. Został umęczony wraz ze swoimi towarzyszami w okolicach rzymskiego Verulamium (obecnie: St. Albans, nazwa od imienia męczennika) za panowania Dioklecjana. Data męczeńskiej śmierci św. Albana nie jest pewna: podaje się, że zginął, ścięty, około 304 r. lub w połowie III w., albo na roz-

kaz Gety w 209 r. Beda Czcigodny znał *Pasję św. Albana*, prawdopodobnie z wersji datowanej na lata 500-550. Święty Alban był rzymskim żołnierzem, zamożnym mieszkańcem Verulamium. Jeszcze jako poganin, udzielił schronienia chrześcijańskiemu kapłanowi uciekającemu przed prześladowaniem. Do nawrócenia Albana przyczyniła się niezłomna wiara i gorliwość owego kapłana. Pod wpływem łaski Bożej stał się on równie gorliwym i zdolnym do poświęceń chrześcijaninem. Gdy wieść o ukrywającym się kapłanie ujrzała światło dzienne, przeszukano dom Albana, który chroniąc kapłana, przebrał się w jego szaty i po pojmaniu znalazł się przed obliczem sądu. Kiedy sędzia zakazał Albanowi występowania przeciwko bogom, ten odmówił przestrzegania owego zakazu. Beda Czcigodny nie omieszczał też wspomnień o męczeństwie (za panowania Decjusza i Waleriana) pochodzących, prawdopodobnie z Caerleon-on-Usk, m.in. Aarona i Juliusza (por. Bede 53-54). Znane są także imiona jeszcze innych brytyjskich męczenników z tego okresu, mianowicie: łączonego z Londynem biskupa Augulusa i żołnierza Mellonusa (Snyder 117-118). Warto też dodać, że u zarania chrześcijaństwa na Wyspie legendarny król Brytów Lucjusz miał, co uwzględnił w swej kronice jako fakt Beda Czcigodny, napisać do papieża Eleuteriusza list, prosząc w nim, i to skutecznie, o uczynienie siebie chrześcijaninem (Bede 49). W efekcie owego kroku Brytowie stali się chrześcijanami zachowującymi niezmienną wiarę do momentu wszczęcia przez Dioklecjana prześladowań wyznawców Jezusa Chrystusa, które to prześladowania trwały w Brytanii przez dekadę (Bede 51). Po prześladowaniach, ukrywający się dotychczas przed nimi, np. w grotach, Brytowie zaczęli odbudowywać lub ponownie wznosić miejsca chrześcijańskiego kultu, poświęcając je także męczennikom.

Abstrahując od prześladowań stanowiących wielką próbę dla wczesnego chrześcijaństwa, Beda Czcigodny wspominał również o docierających do Brytów herezjach, jakimi były: arianizm, potępiony w 325 r. na soborze w Nicei, i pelagianizm, potępiony na synodach w Kartaginie (418 r.) i Orange (529 r.) oraz na soborze w Efezie (431 r.) (Pelagiusz był Brytem) (por. Snyder 125). Przeciwko błędnej doktrynie pelagiańskiej wystąpił w Brytanii przybyły z Galii jako legat papieski m.in. w tym celu na Wyspę – z wykształcenia prawnik – biskup German z Auxerre, którego dokonania benedyktyn–dziejopis skrupulatnie opisał w swej kronice. Germanowi towarzyszył w pierwszej wyprawie do Brytanii biskup Lupus z Troyes. To właśnie o Germanie Beda Czcigodny napisał, że „z Bożą pomocą stłumił dwie burze, jedną na morzu, drugą pelagiańską” (Bede 65,67; por. Snyder 217). Do owej „burzy pelagiańskiej” przyczynił się Agrykola, syn pelagiańskiego biskupa Seweriana. German podjął się uczestniczenia w „subtelny” sporze ze zwolennikami pelagianizmu w Brytanii, ponieważ Brytowie, mimo iż bronili się przed błędną doktryną, nie byli w stanie zmierzyć się z nimi na argumenty wobec herezji zwanej przez Bedę

Czcigodnego „błuznierstwem przeciwko łasce Bożej” (Bede 65). Podróż morskiej obu biskupów nadał Beda Czcigodny charakter poniekąd cudowny, pisząc:

Pierwszą połowę drogi z Galii do Brytanii przebyli z pomyślnym wiatrem, gdy nagle zostali poddani niespodziewanemu napadowi nieprzyjacielskiej siły demonów, które były wściekłe, że tacy ludzie ośmielają się zawrócić Brytów na drogę zbawienia. Wznieciły sztorm i zasnuły niebo ciemnymi chmurami, tak, że zrobiła się noc. Żagle nie mogły wytrzymać porywów wiatru, na nic zdały się umiejętności żeglarzy, a losy statku bardziej były zdane na siłę modlitwy niż na owe umiejętności. [...] w momencie, gdy statek już miał zatonać [...] błogosławiony Lupus [...], wzywając imię Chrystusa i Trójcę Przenajświętszą, wzięwszy odrobinę wody, poświęcił i uciszył ryczące fale, napomniał towarzyszy, by wzniesli głos we wspólnej modlitwie. Bóg pomógł [...] dotarli bezpiecznie do portu (Bede 67).

Obaj biskupi nie tylko mieli skutecznie egzorcyzmować morze, ale i ludzi. Ponadto nie tylko, zdaniem Bedy Czcigodnego, nauczali, ale i czynili cuda, np. German przywrócił za pomocą relikwii apostołów wzrok dziesięcioletniej, niewidomej córce trybuna: jej oczy „natychmiast zostały oswobodzone z ciemności i wypełnione światłem prawdy” (Bede 67,68). Dalej o działalności Germana i Lupusa Beda Czcigodny napisał: „słowo Boże było codziennie przez nich głoszone nie tylko w kościołach, ale nawet na ulicach i polach [...], a ci, którzy stali się wcześniej zdemoralizowani, przyjęli drogę nawrócenia” (Bede 67). Kiedy natomiast w 429 r. German otworzył grób męczennika Albana i złożył w tym grobie, po modlitwie, relikwie apostołów, zabrawszy garść ziemi z miejsca oddania przez owego świętego życia dla Jezusa Chrystusa, gest ten miał przyczynić się do licznych nawróceń (Bede 68). Nadto obaj biskupi udzielali chrztu Brytom, a Bóg opiekował się nimi również na polu bitewnym, gdy wyruszyli do walki z Sasami i Piktami. Następująco tę opiekę ukazał w swej kronice Beda Czcigodny:

Biskupi uzyskali Bożą pomoc dla Brytów. W międzyczasie Sasi i Piktowie, połączywszy siły, utworzyli armię, przyglądając się osłabionym i, jak sądzili, łatwym do pokonania wojskom Brytów. Zwiadowcy zaobserwowali, że [Brytowie – D.K.] przyjmowali chrzest, przeżywali Wielki Post, Wielkanoc, przy ołtarzu wzniesionym ze splecionych konarów. Umocnieni w wierze, dopiero co ochrzczeni, wcześniej wątpiący w ludzkie siły, teraz wszyscy wierzący w siłę Boga, szli naprzód. Przez apostoelskich przywódców sam Chrystus rozkazywał w tym obozie. Przed decydującą walką German osobiście dowodził wojskiem. Zebrał najdzielniejszych żołnierzy, zbadał okolicę. Dostrzegł dolinę wśród wzgórz z tej strony, z której spodziewał się ataku. Ustawił tutaj swoje siły i w momencie, gdy wróg zbliżał się, pewien, że Brytowie nieświadomi są jego nadejścia, on [i Lupus – D.K.] [...]

wraz z całym wojskiem trzykrotnie krzyknęli „Alleluja!”. Echo rozniosło głosy po okolicznych wzgórzach, nieprzyjacielskie wojsko wpadło w panikę, sądząc, że spadają na nie skały i całe niebo. Uciekało w popłochu, walcząc na oślep, wielu w tej pochopnej ucieczce utonęło w rzece, którą próbowali się przeprawić. Niewinna armia Brytów pokonała wroga [...], nie biorąc udziału [w walce – D.K.]. Zebrano [...] chrześcijańskie siły połączone triumfem niebios. Biskupi pokonali wroga bez przelewu krwi, tego widzialnego i niewidzialnego, powrócili do domów, a szczęśliwy powrót zapewniły im ich własne cuda i cuda świętego Albana (Bede 69,70).

W Brytanii German pojawił się dwukrotnie, drugi raz w 438 r., również w celu zwalczania (odradzającej się) pelagiańskiej herezji. Poprosiło go o to duchowieństwo Brytanii, dokąd udał się tym razem wraz z biskupem Severusem z Trewiru (uczniem Lupusa), „człowiekiem prostej świętości”, który głosił Ewangelię plemionom Górnej Germanii. Obaj biskupi po przybyciu na Wyspę udzielali błogosławieństwa Brytom, nauczali ich zasad wiary chrześcijańskiej, a także poszukiwali tych, którzy przyłożyli się do odrodzenia pelagianizmu w Brytanii i upominali tych, którzy ulegli owej błędnej doktrynie. Nadto do umocnienia się właściwej wiary „w sercach wszystkich” Brytów miało przyczynić się „publiczne” uzdrowienie syna niejakiego Elafiusa będącego lokalną osobistością (Bede 70). Według Bedy Czcigodnego to dzięki Germanowi Kościół Brytów zwrócił się ku poprawnie rozumianej doktrynie chrześcijańskiej, czyli został przez Germana odbudowany. Po owej misji German udał się do Rawenny, gdzie zmarł (Bede 70).

W V stuleciu zmieniła się diametralnie sytuacja polityczna w Brytanii. Około 430 r. (podaje się też rok 449) przybyli do niej w celach obronnych, na zaproszenie króla Vortigerna, ludy germańskie: Anglowie, Jutowie i Sasi, co zaowocowało w gruncie rzeczy zanikiem chrześcijaństwa na Wyspie. Część celtyckiej ludności zbiegła wówczas do Armoryki i utworzyła państwo zwane potem Bretanią, a część osiadła w Walii i Kornwalii. Niestety owi „goście”, zamierzający wpierv podbić północny obszar Wyspy, sprzymierzyli się wkrótce z Piktami i zagrozili Brytom. Niedługo potem spełnili swoją groźbę: pustoszyli kraj, zabijali jego mieszkańców, po czym skazali ich swoją postawą na codzienność w atmosferze terroru. Tragiczną sytuację, w jakiej znaleźli się Brytowie, Beda Czcigodny zinterpretował jako karę Bożą za ich zbrodnie. Do owej kary przyczyniło się m.in. moralne rozprzężenie u Brytów, dostrzegalne w kręgach duchowieństwa i laikatu po odparciu przez nich „barbarzyńców”, czyli „łysych, irlandzkich rabusi” i Piktów (Bede 61). Na to rozprzężenie złożyły się: okrucieństwo oraz powiązana z umiłowaniem zakłamania nienawiść do prawdy. Beda Czcigodny stwierdził: „nie tylko świeccy byli temu winni, ale nawet Boża owczarnia i jej pasterze, którzy odrzucając lekkie jarzmo Chry-

stusa, poddali się ciemności, wrogości, kłótniom, walkom, zazdrości i innym podobnym grzechom” (Bede 62). W latach około 440-590 Brytanią zaczęła targać wojna domowa i pogrążanie się Brytów w jeszcze bardziej bulwersujących niż dotychczas zbrodniach (Bede 72). Cieniem na wizerunku Brytów kładła się też ich opieszałość w kwestii chrystianizacji sąsiadujących z nimi ludów. W VI w. celtycki mnich Gildas w kronice *O upadku i podboju Brytanii*, na której Beda Czcigodny bazował (por. Zins 23), zarzucał Brytom, że mimo iż poznali i przyjęli chrześcijaństwo, nigdy nie nauczyli Anglów i Sasów wiary chrześcijańskiej. Także według postępującego za Gildasem Bedy Czcigodnego problemy, jakie Brytom sprawiali Sasi, były aktem sprawiedliwości, czyli „karą boską za to, że nie nawrócili swoich pogańskich sąsiadów”, czyli *de facto* nie podjęli współpracy z przybyłym do Brytanii w VI w. Augustynem, benedyktyńskim misjonarzem zajmującym się nawracaniem Anglów, o którym to misjonarzu będzie mowa w dalszej części refleksji, (Snyder 146). Dopiero po czterdziestu czterech latach od momentu przybycia ludów germańskich do Brytanii Anglowie zostali zwyciężeni przez Brytów w bitwie pod Badon Hill, którymi dowodził Ambrozjusz Aurelian (Bede 64). Należy dopowiedzieć, że podbój Brytanii przez wspomniane germańskie nacje miał w przyszłości wpłynąć decydująco na formowanie się narodu i państwa angielskiego (określenie od miana: Anglowie), jego języka, instytucji i kultury. Chrześcijaństwo na Wyspie nie przestało rozprzestrzeniać się również po 604 r., w którym to roku zmarł wspierający misje w Brytanii papież Grzegorz I Wielki.

Beda Czcigodny nie pominął też w swej kronice kwestii chrystianizacji Northumbrii, z której przecież się wywodził. Pierwsze kroki mające na celu wprowadzenie chrześcijaństwa w Northumbrii zakończyły się niepowodzeniem po zwycięstwie pogańskiej Mercji, zamieszkiwanej przez Anglów (Zins 23). W bitwie z Mercją zginął Edwin, król Northumbrii, założyciel Edynburga (stolicy Szkocji) oraz rzecznik schrystianizowania Anglii północnej w obrządku rzymskim (Zins 26; por. Puchalska-Dąbrowska, *Beda Czcigodny i bohaterowie „Historii kościelnej narodu angielskiego” w polskim piśmiennictwie religijnym XVI-XVIII wieku* 67). Chrześcijaństwo w Northumbrii ewoluowało także za panowania Oswalda, następcy Edwina. Król Oswald miał również podarować biskupowi Aidanowi, mnichowi z iroszkockiego klasztoru z Iona, w 634 r. wyspę Lindisfarne jako siedzibę biskupią. Aidan zajął się m.in. nawracaniem Anglosasów (Bede 144; por. Puchalska-Dąbrowska, *Beda Czcigodny i bohaterowie „Historii kościelnej narodu angielskiego” w polskim piśmiennictwie religijnym XVI-XVIII wieku* 67-68), choć i wtedy powracano do pogaństwa. Beda Czcigodny wspomina np. o Osricu i Eanfridzie, synach Etefrida, którzy, mimo iż ochrzczeni, po powrocie z wygnania (przebywali wśród Szkotów i Piktów) do kraju i odzyskaniu panowania porzucili wiarę chrześcijańską, zwracając się ku pogaństwu. Zamordowani zostali następnie

przez „bezbożnego króla Brytów” Cadwallona z Gwynedd, który przejął po nich rządy.

W gronie wielkich ludzi Kościoła Brytanii Beda Czcigodny wymienił również Teodora, biskupa Canterbury. Ten pochodzący z Tarsu i wykształcony w Atenach dostojnik był pierwszym biskupem obejmującym swoją władzą cały Kościół w Anglii. Nadto zwołał synody w Twynford, Hatfield i Hertford, zreorganizował anglosaską prowincję Kościoła, rozgraniczył diecezje i wdrożył zachodnią dyscyplinę kościelną. Więcej, włączył on Kościół anglosaski w orbitę kultury europejskiej, jednocześnie szanując niektóre iroszkockie zwyczaje obecne w życiu monastycznym. Był on, zdaniem Bedy Czcigodnego, „pierwszym, któremu posłuszny był cały Kościół angielski” (Bede 87; Puchalska-Dąbrowska, *Beda Czcigodny i bohaterowie „Historii kościelnej narodu angielskiego” w polskim piśmiennictwie religijnym XVI-XVIII wieku* 117-118).

## Pierwsi misjonarze Brytanii

Pracą misyjną zajmowali się we wczesnośredniowiecznej Brytanii mnisi jako misjonarze będący „dzięki łasce Bożej” „zwiastunami prawdy”, mającymi doprowadzić Brytów do właściwej wiary (Bede 72). Pierwszym w gronie najważniejszych ze względu na dokonania był irlandzki benedyktyn, wspomniany już powyżej Kolumban Starszy, opat klasztoru z Iona. Jego misję uznaje się za początkowy etap chrystianizacji Brytanii, a założony przez niego klasztor na wyspie Iona za odgrywający ważną rolę w chrystianizacji Szkocji i północnej Anglii (Zins 24). Około 563 r. znalazł się w Kaledonii, gdzie rozpoczął misję chrystianizacyjną, organizując Kościół na wzór irlandzki i czyniąc się jego zwierzchnikiem. Z wyspy Iona Kolumban rozszerzył swoją działalność misyjną na obszar Szkocji. Wskazuje się, że w 565 r. udał się z Irlandii do Brytanii z zamiarem ewangelizowania Piktów zamieszkujących najbardziej oddalone na północ ziemie Brytanii, gdyż Piktowie z południa nawrócili się już w trakcie misyjnej posługi biskupa Niniana (Cyrek 14). Ninian pracował w Brytanii jako misjonarz na przełomie IV i V stulecia, rozwijając swoją misyjną działalność zwłaszcza wśród Piktów i w jej ramach zakładając w Szkocji (co uczynił również w Irlandii) klasztory. Ninian przyczynił się też do ewolucji kultury celtyckiego obszaru Brytanii, a zorganizowany przez niego Kościół zdobył względy w lokalnych tradycjach klanowych oraz wykształcił liczne cechy, które później Kościół rzymski, udzielający poparcia zjednoczeniowym tendencjom anglosaskich władców, z trudem przełamywał. W V w. misjonarzem na Wyspie był także Palladiusz. Wysłany przez papieża Celestyna I w 423 r. do iroszkockich chrześcijan, został ich pierwszym biskupem. Warto też w tym

miejscu dopowiedzieć, że duchowy fundament misyjnej działalności mnichów irlandzkich stanowiła tzw. idea pielgrzymowania dla miłości Jezusa Chrystusa, ciesząca się w ich gronie największą popularnością (Cyrek 20).

Do rozwoju owocnej posługi przyczynił się wielce swoimi decyzjami papież Grzegorz I Wielki. To on wysłał w 596 lub 597 r. do Anglii grupę misjonarzy–benedyktynów, na czele z Augustynem (zwanym potem Augustynem z Canterbury), prawdopodobnie przeorem benedyktyńskiego opactwa pw. św. Andrzeja na Monte Celio. Zamierzał również utworzyć na Wyspie łącznie dwie metropolie oraz dwanaście biskupstw, lecz nie zdołał w pełni zrealizować tego planu (Zins 24). Postać Augustyna jawi się tutaj jako bardzo ważna, ponieważ to on zapoczątkował „apostolską działalność” w regionie zamieszkałym przez Anglów (Cyrek 15). Misja budziła obawy u wspomnianych benedyktynów, którzy mieli nauczać angielski lud, dlatego Grzegorz I Wielki zachęcił ich w liście do wytrwania w misyjnej posłudze, jakiej się podjęli i obawiali (Bede 72). Obawy pojawiły się u benedyktyńskich misjonarzy w momencie, gdy natknęli się na „straszny, przerażający naród pogan, którego języka nie znali” (Bede 73), stąd też zrozumiałe jest, że pod wpływem obaw rozważali powrót do domu i to bezpieczniejszą drogą. Jednak papieskie polecenie obligowało ich do kontynuacji posługi misyjnej. Wyznaczyli wówczas Augustyna, by ten, dotarwszy do Rzymu, uprosił u papieża niezmuszanie ich do zagrażającej im, uciążliwej i niepewnej wyprawy. W odpowiedzi Grzegorz I Wielki napomniął mnichów, zachęcając ich do podążania w misyjnej posłudze przed siebie za słowem Bożym i do zawierzenia się Bogu. Następująco natomiast zwrócił się do Augustyna: „nie pozwól, aby trud twojej podróży ani głosy ludzi, przez których przemawia szatan, zniechęciły Cię” (Bede 73).

Posługę misyjną Augustyn rozpoczął w 597 r. od nauczania króla Kentu Etelberta na wyspie Thanet, do którego to króla Grzegorz I Wielki wysłał listy i dary (por. Bede 94). Uzyskawszy pozwolenie owego władcy, mógł kontynuować swoją misjonarską działalność w całym Kencie. Ustanowił pierwszą stolicę biskupią w Brytanii, mianowicie w Canterbury, oraz przystąpił do wznoszenia kościoła i opactwa pw. św. św. Piotra i Pawła (por. Bede 74-76). Wspomniany papież miał zapewnić, przez pośrednictwo duchowieństwa (np. Eteriusza, biskupa z Arles), pomoc Augustynowi (por. Bede 89). W liście z 596 r. nakazał Eteriuszowi umożliwienie odpoczynku temu benedyktyńskiemu misjonarzowi podczas jego podróży do Brytanii. Nadto uczynił on Augustyna biskupem, przesyłając mu m.in. paliusz (Bede 90). W kwestii sukcesów na polu misyjnym należy dopowiedzieć też, że Augustyn miał w święto Bożego Narodzenia ochrzcić około 10 tysięcy Brytów, o czym informował w liście z 598 r. Grzegorz I Wielki. Augustyn troszczył się także np. o pokojowe relacje w Kościele. Za zgodą króla Etelberta nawoływał około 603 r. w Augustine’s Oak biskupów do braterskich z nim relacji w katolickiej jedności



i do włączenia się w ewangelizację pogan: biskupi osłabiali powątpiewaniami autorytet Augustyna oraz trwali w sporach związanych z datą Wielkanocy, celebracją sakramentu chrztu i nauczaniem Anglów. Mimo podjętych starań Augustyn nie zdołał osiągnąć porozumienia z reprezentantami chrześcijańskiej orientacji celtyckiej, opowiadającymi się m.in. za różniącymi się od rzymskich ustaleniami w kwestii daty Wielkanocy (Puchalska-Dąbrowska, *Beda Czcigodny i bohaterowie „Historii kościelnej narodu angielskiego” w polskim piśmiennictwie religijnym XVI-XVIII wieku* 83). Ciosem dla Kościoła w tym czasie stała się również przepowiedziana przez Augustyna wojna: po zebraniu znacznych sił pod Legacestir król Etelbert nie dość, że pokonał „niewiernych Brytów”, to rozgromił mnichów z klasztoru w Bangor (Bede 104). Beda Czcigodny dopowiada też, że wraz z misją chrystianizacyjną w 597 r. przybył razem z Augustynem do Anglii Wawrzyniec. To właśnie on po ośmiu latach został następcą Augustyna w Canterbury.

Zanim Augustyn zmarł w opinii świętości (27 V 604 lub 605 r.), konsekrował biskupów: Mellita i Justa. Mellit miał nauczać w East Saxons, prowincji ze stolicą w Londynie, oddzielonej od Kentu rzeką Tamizą. To właśnie w Londynie król Etelbert wzniósł kościół pw. św. Pawła jako siedzibę pierwszego biskupa Londynu Mellita i jego następców. Just został biskupem Heofescaestir (obecnie: Rochester), gdzie zbudował kościół pw. św. Andrzeja. Natomiast swoim bezpośrednim sukcesorem Augustyn uczynił Laurencjusza, przekonany, że bez biskupiej władzy Kościół w Brytanii może ulec zachwianiu. Laurencjusz zamierzał ów Kościół zjednoczyć, dlatego w napisanym przez siebie – w swoim imieniu oraz w imieniu Mellita i Justa – liście do biskupów Irlandii nie tylko powołał się na biskupa Dagona, opata Kolumbana w Galii, ale i prosił o jedność w Kościele (Bede 109-110). Laurencjusz zdołał też nakłonić króla Eadbalda do przyjęcia wiary chrześcijańskiej.

Za czasów Mellita i Justa, wspierających w posłudze misjonarzy, zmieniła się sytuacja religijna w Brytanii. Następcy Etelberta i Saberta przywrócili kult pogański, zmuszając w 616 r. Mellita (mającego także nawracać iroszkockie duchowieństwo) do opuszczenia Brytanii (por. Puchalska-Dąbrowska, *Beda Czcigodny i bohaterowie „Historii kościelnej narodu angielskiego” w polskim piśmiennictwie religijnym XVI-XVIII wieku* 106). Po Mellicie sukcesję objął Just. Beda Czcigodny nie omieszczał jeszcze dodać, że to właśnie modlitwy Mellita przyczyniły się w cudowny sposób do ugaszenia w 619 r. pożaru w stolicy regionu (por. Bede 114-115).

W tym samym czasie jeszcze inny misjonarz głosił Ewangelię angielskim plemionom – zamieszkującym teren na północ od rzeki Humber, mianowicie Northumbrię. Był nim Paulin, arcybiskup Yorku i Rochester, benedyktyn z Monte Celio, który w 601 r. przybył wraz z Mellitem, Justem i Rufinianem do Brytanii na polecenie Grzegorza I Wielkiego. Owi misjonarze przywieźli

sprzęt liturgiczny, święte księgi, paliusz dla Augustyna i list zawierający papieską wizję organizacji Kościoła w Anglii. To właśnie Augustyn, zobligowany przez papieża, erygował obie metropolie: w Londynie i Yorku, którym zamierzano podporządkować dwanaście biskupstw.

Dużo miejsca w swojej kronice Beda Czcigodny poświęcił chrystianizacji jego rodzimej Nothumbrii. Przyjęcie chrześcijaństwa przez Nothumbrię stanowiło owoc aliansu panującego nad nią króla Anglii Edwina z władcami Kentu. Początkowo Edwinowi odmówiono ręki księżniczki Etelburgi, córki króla Etelberta, mianowicie ze względu na trwanie w pogaństwie. Edwin dowiedział się, że nie dopuszcza się oddania chrześcijanki mężowi, który jest poganinem, oraz nie zezwala się na to, by wiara i sakramenty zbeczczyło jej związanie się z królem będącym ignorantem w kwestii kultu prawdziwego Boga. Edwin uzyskał zgodę na ślub z chrześcijanką dopiero wtedy, gdy obiecał, że nie przeszkodzi chrześcijańskiemu życiu, zapewni Etelburdze (nad którą sprawował duchową pieczę Paulin, kapelan księżniczki, mianowany biskupem przez Justa) i jej otoczeniu wolność w wierze i nabożnych praktykach oraz przyjmie chrzest, lecz uczyni to wtedy, gdy wiara chrześcijańska okaże się „świętsza i bardziej zadowolająca od rodzimej” (Bede 118). Po rocznych naukach Paulin ochrzcił Edwina. Warto też podkreślić, że papież Bonifacy III wysłał list do Edwina, zachęcając władcę do stania się chrześcijaninem, i do Etelburgi, polecając jej, by wpłynęła na pozyskanie zbawienia przez króla. Co zadziwiające, również pogańscy doradcy przyczynili się do przyjęcia przez Edwina wiary chrześcijańskiej. Najwyższy kapłan pogańskiej religii miał przyznać, że w obliczu prawd nowej wiary dawne wierzenia wydają się nie mieć mocy i istnieć bez żadnej wartości. Następnie ów kapłan sam podjął się zniszczenia ołtarzy i świątyń bożków w pobliżu Yorku (Bede 129).

Edwina ochrzcił Paulin w dniu 12 kwietnia 627 r. w Yorku, „w Świętym Dniu Wielkiej Nocy”, w kościele pw. św. Piotra, i za zgodą tego króla głosił przez sześć lat Ewangelię na terenach podległych Edwinowi. Według Bedy Czcigodnego nieprzerwanie przez trzydzieści sześć dni miał Paulin udzielać w prowincji Lindsey, od rana do nocy, chrztu w wodach rzeki Glen oraz nauczać w Adgefrin o dokonany przez Jezusa Chrystusa zbawieniu. Nadto król Edwin przekonał Earpwalda, syna Redwalda a króla East Angles, do porzucenia pogaństwa i przyjęcia „wiary i sakramentów Chrystusa” (Bede 132), jednak po zamordowaniu Earpwalda przez poganina Ricberta prowincja, nad którą tenże panował, na trzy lata popadła w pogaństwo, mianowicie do momentu przejścia władzy po Earpwaldzie przez jego brata i chrześcijanina Sigberta. Ponowne wprowadzanie chrześcijaństwa w tym regionie przez nowego króla wspierał biskup Feliks, który już wcześniej pragnął głosić Ewangelię wśród Anglów, z czego zwierzył się Honoriuszowi, arcybiskupowi Burgundii. Stolicą Feliksa na siedemnaście lat stało się Dunwich.

Northumbrię i jej króla nawrócił zatem na chrześcijaństwo Paulin, za co otrzymał paliusz od następcy Bonifacego III – papieża Honoriusza I. Honoriusz I skierował też do Edwina listy, w których z „ojcowską miłością rozpalającą gorliwość” zachęcał, by on i jego poddani trwali w otrzymanej wierze (Bede 135). Z grona misjonarzy należy jeszcze, ale już na marginesie, wymienić Wilfryda, który podjął się misji nawrócenia na chrześcijaństwo królestwa Sussex, a także działającego w pierwszej połowie VII stulecia, dobrowolnie wędrującego, irlandzkiego mnicha-wizjonera Furseusza, założyciela klasztorów i w Galii, i, co istotne dla tematu, w Anglii (Bede 22).

Beda Czcigodny, pisząc swoją kronikę, wychodził z założenia, że kondycja mieszkańców Ziemi nierozzerwalnie wiąże się z ich relacją z Bogiem (por. Puchalska-Dąbrowska, *Beda Czcigodny i bohaterowie „Historii kościelnej narodu angielskiego” w polskim piśmiennictwie religijnym XVI-XVIII wieku* 64), w tym naturalnie kondycja mieszkańców Brytanii. Zaliczany do grona „narratorów historii krajów barbarzyńskich” (Thacker 172), podkreślał w swej kronice, mianowicie w kwestii chrystianizacji, rolę papieżstwa jako czynnika sprawczego zmian dokonujących się na Wyspie i dzieł misjonarzy, nie omieszkując też wspomnieć o misyjnej działalności rodzimego duchowieństwa. Szczególną rolę w nawracaniu ludów anglosaskich przypisał Augustynowi z Canterbury, widząc w nim pierwszego na Wyspie misjonarza, który „ją ochrzcił”.

Mimo iż kronika Bedy Czcigodnego jest owocem jego iście benedyktyńskiej (zresztą warto przypomnieć, że był benedyktynem) pracy, to i tak, jak założył sam autor, może zawierać nieścisłości. Prezentując historię Kościoła w Brytanii, przeplatającą się z dziejami świeckimi, Beda Czcigodny dopełniał niekiedy fakty historyczne legendarnymi opowieściami, np. o dokonywanych cudach. Napisał:

Szczerze pracowałem, aby podać dalej to, co tylko mogłem ustalić z powszechnego przekazu jako wskazówki dla przyszłych pokoleń. Gorąco proszę wszystkich, którzy usłyszą lub przeczytają tę historię naszego narodu, aby kierując się miłosierdziem, wybaczyli wiele niedociągnięć ducha i ciała. Wracając do rzetelnego trudu, jaki włożyłem w zapisanie pamiętnych wydarzeń w rozmaitych prowincjach i ważniejszych miejscach, bardzo proszę ich mieszkańców, by zechcieli zaszczyścić mnie częstym wspomnieniem w gorliwej modlitwie (Bede 43).

Na temat owej kroniki Peter Hunt Blair twierdził, iż żadne inne dzieło nie jest w stanie równać się z nią popularnością. Warto teraz przypomnieć jeszcze kilka istotnych faktów z dalszych losów kroniki. Dzieło to przełożono w drugiej połowie IX w. – z inicjatywy króla Alfreda Wielkiego – na język anglosaski. Wiadomo też, że do współczesności zachowało się 150 średniowiecznych rękopisów kroniki, z których najdawniejsze powstały po upływie paru lat od

śmierci Bedy Czcigodnego. Manuskrypty sporządzano jeszcze w XV stuleciu. W tymże wieku, a ukonkretniając: w 1475 r., pojawiła się w Strasburgu pierwsza wersja drukowana kroniki. Natomiast edycję, którą przetłumaczył na nowożytny język angielski Thomas Stapleton, zadedykowano królowej Elżbiecie I. Edycja ta ujrzała światło dzienne w 1565 r. w Antwerpii.

## Zakończenie

*Historia ecclesiastica gentis angelorum* Bedy Czcigodnego to angielskie arcydzieło wczesnośredniowiecznej historiografii. Jako jedno z niewielu zachowanych do współczesności, skrupulatnie dokumentuje dzieje heptarchii. Wyłącznie na tych zapisanych w kronice świętego benedyktyna dziejach bazuje niniejszy artykuł. Beda Czcigodny koncentruje się w niej wokół historii Kościoła na Wyspie, ale wplata w ową historię również epizody ze świeckich dziejów, niemniej jednak pozostających w korelacji z dziejami kościelnymi. Na tle tej historii kreśli szczegółowo wizerunki świętych misjonarzy, którzy wprowadzali chrześcijaństwo na Wyspę. Jednakże nie zaczyna swej kroniki od zarania chrześcijaństwa na Wyspie, ale spogląda jeszcze dalej w przeszłość, ku postaci Juliusza Cezara. Swoje dzieło, sięgające w zapiskach VIII stulecia, w którego pierwszej połowie Beda Czcigodny zakończył swe ziemskie życie, kronikarz ten wieńczy, jak przystało na benedyktyna, błagalną, o obecność w niebie, modlitwą.

### CHRISTIANISATION OF ENGLAND ACCORDING TO THE *ECCLESIASTICAL HISTORY* OF THE ENGLISH PEOPLE BY BEDE VENERABLE

#### Summary

Bede Venerable from Northumbria belongs to the group of the most prolific writers of the early medieval period. This Benedictine friar from Britain became famous thanks to his chronicle: *Historia ecclesiastica gentis Angelorum*, dedicated to the history of his motherland since the moment of Gaius Julius Caesar's arrival until the year 731. Thanks to this chronicle, but also his other historical records concerning, e.g. Benedictine abbots, Bede Venerable owes his name of 'the father of English historiography'. The issue of the Christianisation of Britain, connected with the continuous sending of missionaries on the British territory, creates the main part of this chronicle. This article is an attempt, undertaken with a certain amount of timidity, to outline the

history of the introduction and renewal of Christianity in Britain based only on the chronicle written by Bede Venerable.

**Keywords:** Bede Venerable; Christianisation; Britons; Church; missions

**Słowa kluczowe:** Beda Czcigodny; chrystianizacja; Brytowie; Kościół; misje

## BIBLIOGRAFIA

- Bede. *Ecclesiastical History of the English People*. London: Penguin Random House, 1995 [tłum. własne].
- Bober, Andrzej. *Anglia, Szkocja, Irlandia. Teksty źródłowe do historii Kościoła i patrystyki I-IX w.* Lublin: TN KUL, 1991.
- Cyrek, Olga. „Aktywność pastoralna i misyjna wczesnośredniowiecznych mnichów i pierwszych organizatorów życia monastycznego od IV do VII w.” *Studia Paradayskie* (2012) 22: 7-25.
- Delap, Dana. *Celtic Saints*. Norwich: Pitkin Guides, 2003.
- Karas, Marcin. „Kosmologia Bedy Czcigodnego (VIII wiek).” *Roczniki Filozoficzne* (2012) 60: 7-26.
- Leciejewicz, Lech. *Nowa postać świata. Narodziny średniowiecznej cywilizacji europejskiej*. Wrocław: Wydawnictwo UWr, 2007.
- Marecki, Józef. Rotter, Lucyna. *Jak czytać wizerunki świętych. Leksykon atrybutów i symboli hagiograficznych*. Kraków: Universitas, 2009.
- Puchalska-Dąbrowska Bernadetta. „Beda Czcigodny i bohaterowie *Historii kościelnej narodu angielskiego* w *Żywotach świętych* Piotra Skargi.” *Vox Patrum* (2016) 65: 565-584.
- Puchalska-Dąbrowska Bernadetta. „Postać Bedy Czcigodnego w polskim piśmiennictwie religijnym XVI-XVIII wieku.” *Tematy i Konteksty* (2014) 9: 329-342.
- Puchalska-Dąbrowska Bernadetta. *Beda Czcigodny i bohaterowie „Historii kościelnej narodu angielskiego” w polskim piśmiennictwie religijnym XVI-XVIII wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, 2017.
- Snyder, A. Christopher. *Brytowie*. Tłum. Katarzyna Bażyńska-Chojnacka i Piotr Chojnacki. Warszawa: Wydawnictwo UW, 2015.
- Sprutta, Justyna. Kołodziejczyk, Dorota. „Beda Czcigodny – życie i twórczość. [Zarys historyczny].” *Studia Gnesnensia* (2019) XXXIII: 191-210.
- Stenton, M. Frank. *Anglo-Saxon England*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 2004 [tłum. własne]. *The Cambridge Companion to Bede*. Red. Scott DeGregorio. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Zins, Henryk. *Historia Anglii*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2001.

**DOROTA KOŁODZIEJCZYK**, mgr pedagogiki w zakresie dydaktyki języków obcych. Nauczyciel języka angielskiego w Szkole Podstawowej nr 8 w Kaliszu. Podejmie studia doktoranckie na Wydziale Nauk Historycznych UKSW w Warszawie.



JUSTYNA SPRUTTA

Akademia Finansów i Biznesu „Vistula” w Warszawie.

Filia Akademii im. Aleksandra Gieysztorą w Pułtusku

## **Chryścianizacja Słowian połabskich**

Na tle całej Słowiańszczyzny Połabianie zasłynęli jako najbardziej oporni wobec chrystianizacji, dlatego też Połabie stanowiło ostatni bastion słowiańskiego pogaństwa. Zanim Słowianie przybyli na Połabie (VI w.), region ten, czyli obecne północno-wschodnie Niemcy, zamieszkiwali Germanie. Połabie, obejmujące obszar między Morzem Bałtyckim, Łabą, Hawelą i Odrą, graniczyło z Lubuszanami, Pomorzanami, Sasami i plemionami czeskimi. Połabianie należeli do grupy Słowian zachodniopomorskich. Andrzej Wędzki podaje też, że w węższym znaczeniu stanowili oni jedno z plemion obodrzyckich (*Mały słownik kultury dawnych Słowian* 300).

### **Zarzewie konfliktu**

Należy przyjrzeć się wpieryw pokrótce przyczynom konfliktu, jaki zaistniał między światem pogańskim Połabia a światem chrześcijańskim Zachodu. Najogólniej rzecz ujmując, można stwierdzić, że jego powodem był opór Słowian połabskich wobec chrystianizacji. Postrzegali ją jako zagrożenie m.in. dla swej niezależności i narodowej tożsamości. Zdeněk Váňa pisze: „[religia pogańska Połabian jawiła się – J.S.] aż do XII w. jako broń ideologiczna w walce o utrzymanie niepodległości, ponieważ niesione przez zachodnich misjonarzy chrześcijaństwo oznaczało dla nich [Słowian połabskich – J.S.] jedynie zniewolenie i stopniowe wynarodowienie” (Váňa 84).

Za niepowodzenie w zaprowadzaniu chrześcijaństwa winił Słowian Helmod, dwunastowieczny kronikarz z Bozowa nad Jeziorem Płońskim, zresztą niedarzący ich sympatią. Oskarżał też wyprawy normańskie, a także krytykował samych misjonarzy za bezowocność chrystianizacji, mimo iż jednocze-

śnie uwypuklał ich heroiczną wręcz gorliwość. Pisał o Połabiu, że jedynie ta „krajina Słowian pozostała bardziej oporna od innych i nieskłonna do przyjęcia wiary”, dopowiadając, że nie budzi zdumienia fakt, iż

najgodniejsi kapłani i głosiciele ewangelii, Ankar, Rimbert i [...] Unni, wszyscy wyróżniający się niezwykłą gorliwością w nawracaniu pogan, nie troszczyli się o zbawienie Słowian, tak że ani sami, ani przez podwładnych sobie kapłanów nie zebrali żadnego owocu. Taki stan [...] spowodował niedający się przewyciężyć upór tego ludu a nie niedbalstwo misjonarzy, których serca pałały chęcią nawrócenia pogan, [tak – J.S.] że nie szczędzili ani majątku, ani życia (Helmold 101).

Dziejopis Adam z Bremy, kanonik i mistrz szkoły katedralnej w tym mieście, powodu oporu Połabian wobec chrystianizacji dopatrywał się m.in. w niestosownej postawie samych chrześcijan. Wskazywał chociażby na chciwość saskich książąt jako jedną z przyczyn odradzania się pogaństwa, dominującą nad właściwą powinnością, jaką stanowiło nawracanie pogan na chrześcijaństwo (Głosik 11). Z chciwości słynął np. biskup merseburski Thietmar, pomnażający swój biskupi majątek przez uprzedmiotowienie podlegających mu Słowian, czyli *de facto* ich wykorzystywanie w celach ekonomicznych. Takie zachowanie Słowianie uważali za odrażające, dlatego nie tylko zwrócili się ku pogaństwu, ale i postanowili pozbyć się chciwych hierarchów kościelnych z Połabia (Barkowski, *Połabie* 983 138). Wśród tych Słowian znaleźli się sprawujący po podziale rządu nad Wągrami, Połabianami i Obodrytami Przybysław i Niklot, o których Helmold pisał, że „byli strasznymi bestiami, bardzo wrogo usposobionymi względem chrześcijan”, twierdząc ponadto, iż pod ich panowaniem odrodziło się na Połabiu pogaństwo (Helmold 173).

Co więcej, uzmysłowiwszy sobie, że konsekwencją przyjęcia chrześcijaństwa będzie płacenie książętom trybutu, Słowianie sięgnęli po oręż, zwracając go również przeciwko misjonarzom, przekonani, iż z jego pomocą ocalą religijną i ekonomiczną wolność. Wierzyli też w skuteczność opieki sprawowanej nad nimi, także w walce, przez ich bogów i boginie, których wizerunki widniały na sztandarach, czyli płachtach umieszczonych między drzewcami<sup>1</sup>. Zanim wyruszyli do walki z chrześcijanami, prosili w swych świątyniach bóstwa

<sup>1</sup> Istotną funkcję przypisywano tym sztandarom. W okresie pokoju przechowywano je w świątyniach, a w czasie wojennych wypraw noszono na czele armii przez broniących ich w razie konieczności pieszych wojowników wyznaczonych specjalnie do tego zadania: noszenia i obrony. Na sztandarach widniały wizerunki pogańskich bogów i bogiń. O obecności takich sztandarów wzmiankuje Thietmar, gdy pisze o gniewie Wioletów (Luciców) za obrazę ich bogini, ponieważ jeden z ludzi Hermana, margrabiego Miśni, przebił kamieniem jej wizerunek widniejący na lutyckim sztandarze, za co wypłacono Słowianom odszkodowanie w wysokości dwunastu talentów. Co więcej, kiedy Wieleci podejmowali trud przeprawy w pobliżu grodu Vurcin przez rzekę Muldę, utracili drugi wizerunek bogini wraz z towarzyszącymi mu pięćdziesięcioma wojownikami (Thietmar VII 64 (47), s. 209: *Chronik*) (Ławrynowicz 23; por. Barkowski, *Połabie* 983 130-131).



o triumf, np. utożsamianego ze Swarōżycem Redigasta (*vel* Radogosta) w Radogoszczy zwanej przez Adama z Bremy Retrą. O owej „siedzibie pogaństwa” i posągu wspomnianego boga kronikarz ten pisał, że wznosi się w Retrze „wielka świątynia dla bożków, których głową jest Redigast. Podobizna jego jest ze złota, łoże jego z purpury sporządzone”, dopowiadając też, iż

drewniany most [w Radogoszczy – J.S.] umożliwia przejście dostępne tylko dla kapłanów albo proszącym o wyrocznię z tej, jak sądzę, przyczyny, żeby zgubione dusze tych, którzy bożkom służą, Styks tym wygodniej ogarnął dziewięciokrotną falą (cyt. za Labuda 206; por. Łowmiański 174).

Niemniej jednak po ciosie zadany Radogoszczy w 1068 r., przestała ona stanowić centrum tamtejszego pogaństwa: kult Swarōżycy przeniósł się z tego miasta do ziemi Obodrytów (Łowmiański 171)<sup>2</sup>. Jednym z komponentów kultu u pogańskich Połabian były ofiary składane z chrześcijan, najczęściej przez ich dekapitację. Manifest z 1108 r., autorstwa arcybiskupa magdeburckiego Adalgota, mówi m.in. o wystosowanym przez „ich [pogańskich Słowian – J.S.] czarowników [kapłanów – J.S.]” żądaniu głów na ofiarę z okazji świąt dla pragnącego takiej ofiary „Pripegala”, czyli „Priapsa i bezwstydnego Belfegora” (Labuda 805). Dalej jeszcze Adalgot informuje, że „ściąwszy chrześcijanom głowy przed ołtarzami swej profanacji, biorą [poganie – J.S.] w ręce puchary pełne krwi ludzkiej i, wyjąc strasznym głosem, wołają: „Święćmy dzień radości! Zwyciężony jest Chrystus! Zwyciężył niezwyciężony Pripegala!” (cyt. za Labuda 805).

Najbardziej znanym połabskim przykładem męczeńskiej śmierci misjonarza przez dekapitację są ostatnie chwile doczesnej egzystencji biskupa meklemberskiego Jana, o czym piszą Helmold i Adam z Bremy. Śmierć tego hierarchy miała miejsce w dniu 11 listopada 1066 r. w Radogoszczy. Zanim przewieziono go do owego miasta, biskup Jan zajmował się misją ewangelizacyjną w Mechlinie (Meklemburg), gdzie ujęto go wraz z innymi chrześcijanami. Zanim zadano mu śmierć, obwożono wiekowego już biskupa–misjonarza po sąsiadujących z Radogoszczą grodach i osadach, wyszydając i okładając różgami za wiarę w Jezusa Chrystusa. Nie tylko pozbawiono hierarchę głowy, lecz także odrąbano mu ręce i nogi, porzuciwszy jego okaleczone ciało na uli-

<sup>2</sup> O czci Radogosta w tym mieście wspomina np. Thietmar, nie omieszkując nawiązać do pogańskiego, przerażającego dziwa Głomacza, czyli jeziora, z którego wylaniał się odnieniec tarzający się w sąsiadującej z jeziorem kałuży, oraz do świętego gaju w diecezji merseburskiej i okręgów ze świątyniami z wizerunkami pogańskich idoli. Zdaniem Gerarda Labudy Thietmar pisze o kulcie Swarōżycy w Radogoszczy jako *bezpośredni świadek* i kościelny dygnitarz obracający się w kręgu stykającym się wprost z Redarami, w przeciwieństwie do Adama z Bremy, który pisząc o lokalizacji Radogoszczy, dodaje: „jak powiadają”, stąd w tej kwestii zapiski bremeńskiego kronikarza jawią się jako mniej wiarygodne (Labuda 206, 208; Thietmar 130-131 za Labuda 204, 209).

cy, nabiwszy ogoloną głowę biskupa z wyciętym na niej mieczem, aż do kości, znakiem krzyża na włócznię i ofiarowawszy ową głowę Redigastowi jako dowód triumfu (Helmold 84; Łowmiański 185; Gieysztor 58; Berkowski, *Połabie* 983 164). Autor scholii do kroniki Adama z Bremy wspomina natomiast dwóch czeskich mnichów, nieznanych z imienia, których również pozbawiono życia, poprzedzając ich śmierć torturami. Krwawe obchodzenie się pogańskich Połabian z chrześcijanami sugeruje też Brunon z Kwerfurtu w liście z 1008 r., adresowanym do Henryka II, w którym oskarża cesarza Niemiec o sprzymierzenie się z pogańskimi Wioletami z Połabia, mającymi wspomóc go w walce z piastowskim księciem Bolesławem Chrobrym, a także o tolerowanie kultu urągającego chrześcijaństwu, domagającego się krwawych ofiar z chrześcijan. Zadaje adresatowi listu następujące pytanie:

W jaki sposób mogą zgodzić się diabeł Swarożyc oraz wódz świętych, wasz i nasz Maurycy? Jakim czołem schodzą się święta włócznia i chorągwie diabelskie tych, którzy poją się krwią ludzką? (Brunon z Kwerfurtu 255-256).

W bezlitosnym postępowaniu pogańskich Połabian z chrześcijanami dostrzeżać się nie tylko odwet wzięty na chrześcijanach, ale i konsekwencję chęci skutecznego zastraszenia chrześcijan, których krew jako ofiarę preferowały, o czym byli zresztą przekonani połabscy Słowianie, ich bóstwa. Okrucieństwo jawiło się zatem tutaj jako chroniące przed chrześcijaństwem. Męczeństwo wpisywało się w chrystianizacyjny trud spowodowany oporem Połabian, wyrosłym z obaw m.in. przed utratą tożsamości i niezależności oraz z niechęci do niestosownie postępujących chrześcijan i lęku przed zewnętrzną, obcą hegemonią. Opór ten nie przyczynił się do rezygnacji z prób chrystianizacji Połabia, a może nawet wzmocnił chęć obalenia ostatniego bastionu słowiańskiego pogaństwa.

## Zaprowadzanie chrześcijaństwa na Połabiu

Początki chrystianizacji Słowian zamieszkujących obecne północno-wschodnie Niemcy sięgają epoki karolińskiej. W 789 r. Karol Wielki, wyprawiając się na Wioletów (*vel* Luciców), nie narzucił im jednak (i Obodrytom) wiary chrześcijańskiej<sup>3</sup>, lecz frankońskie zwierchnictwo. Dopiero około 800 r. polecił biskupowi Würzburga Bernwelfowi wznieść czternaście kościołów dla schrystianizowanych Słowian mieszkających nad rzekami Men i Regnitz (Czapliński, Galos i Korta 72). Ludwik Pobożny, syn Karola Wielkiego,

<sup>3</sup> Należy dopowiedzieć, że Obodryci nie dość, iż w wojnie Franków z Sasami poparli Karola Wielkiego, to wzięli udział w wojnie Pepina z Sasami w 748 r. W przeciwieństwie do nich Wieleci widzieli dla siebie zagrożenie w podbojach tego władcy (Czapliński, Galos i Korta 72).

go, napisał natomiast w latach 826-830 list do biskupa z Würzburga, prosząc w nim o ochrzzczenie Wielec i Obodrytów.

Chrysztyanizacji Połabian towarzyszyła też chęć ich politycznego uzależnienia, dlatego bronili się, zresztą skutecznie, także w X stuleciu (i później), przed zakusami niemieckich kolonistów. Warto w tym momencie dopowiedzieć, że w 928 r. Henryk I Ptasznik zainicjował podbój ziem Wielec i Obodrytów, a jego następca Otton I, dążąc do politycznego i religijnego podporządkowania sobie Słowian, wznosił w 948 r. na ich ziemiach podlegające arcybiskupstwu w Moguncji biskupstwa: dla północnych plemion Wielec w Hobolinie (Havelberg), dla Wagrów i Obodrytów w Stargardzie Wagrijskim (Oldenburg) i dla pozostałych Słowian (zamieszkujących obszar od Szczecina po rzeki Hobolę i Sprewę) w Brennie (Brandenburg), przekonany, że w przeciwieństwie do wzmożonej chrysztyanizacji podbitych plemion i poddania ich jednolitej organizacji kościelnej militarny triumf i przemoc nie zagwarantują trwałego, niemieckiego panowania nad Słowianami zamieszkującymi obszar między Łabą i Odrą. Podjęto również decyzję o ustanowieniu biskupstwa na ziemi Obodrytów, ale plan ten załamał się za panowania Ottona II (Łowmiański 170). Co więcej, klęska Ottona II w bitwie z Arabami w Kalabrii i jego śmierć w 983 r. stały się sygnałem do wybuchu powstania, którego inspiratorami byli wieleccy Redarowie, obalenia niemieckiego panowania i w efekcie do zniweczenia powiązanej z celami politycznymi misji chrysztyanizacyjnej wśród Połabian chcących zachować polityczną niezawisłość, rodzimą kulturę, kult i obyczaje, a zbrojnie występujących przeciwko niemieckiemu uciskowi, samowoli i przemocy. Złą sławą w ich oczach cieszyli się chociażby margrabia Teodoryk, książę saski Bernard i biskup Brenny Dodilon. Buntowi przewodził Mściwój, a po nim Mściśław (por. Ludat 158-163). Pod wodzą Mściwoja występujący przeciwko Niemcom w ślad za Wieleciami Obodryci zniszczyli biskupstwo w Stargardzie Wagrijskim, rozbili niemieckie wojska nad rzeką Muldą i zdewastowali Hamburg. Zniszczono podczas owego powstania także biskupstwa misyjne w Brennie i Hobolinie. W Brennie, gdzie przebywali wtedy margrabia Teodoryk i biskup Folkmar, po zburzeniu, tak jak i w Hobolinie, kościołów Wieleci m.in. wyrzucili z grobu szczątki znieprawdzonego biskupa Dodilona. Następnie, połączywszy siły, Wieleci i Obodryci ruszyli na Magdeburg, jednakże niemiecka obrona, o jaką zabiegał zwłaszcza tutejszy arcybiskup Gizyler, pokonała powstańców w bitwie nad rzeką Tongerą: Słowianie musieli opuścić Saksonię i wycofać się na prawy brzeg Łaby. Organizacja kościelna przetrwała wówczas jedynie na terenie Miśni i Łużyc (Czapliński, Galos i Korta 107-108)<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> W 985 r. książę polski Mieszko I udzielił niemieckiemu cesarstwu wojskowej pomocy w walce ze Słowianami połabskimi (Czapliński, Galos i Korta 109).

Mówi się wręcz o fali słowiańskich powstań na Połabiu, będących konsekwencją sprzeciwu Połabian wobec niemieckiego panowania oraz stawiania oporu *de facto* wzmożonej chrystianizacji i powiązanej z nią feudalizacji. Owe zbrojne wystąpienia Słowian połabskich sprowokował w 954 r. napad margrabiego Gerona na wieleckich Wkrzan, spowodowany obawami przed ich rychłym wyłamaniem się, z racji peryferyjnego usytuowania, spod cesarskiego zwierzchnictwa i anulowaniem sięgających epoki Henryka I powinności trybutarynych. Sygnał do powszechnego, antyniemieckiego powstania dał w 955 r. najazd węgierski. Jednakże w starciu z powstańcami zatriumfował, dzięki przewadze militarnej, Otton I. Po tym zwycięstwie niemieckie duchowieństwo ponownie podjęło się chrystianizacji Słowian. Ponadto, dzięki poparciu udzielonemu przez Ottona I i przychylności papieża Jana XIII, utworzono w 968 r. nowe arcybiskupstwo: w Magdeburgu, obejmujące administracyjnym zasięgiem nowe biskupstwa w Merseburgu, Żytcach i Miśni, mające rozwinąć chrześcijaństwo wśród Serbów łużyckich i umacniać na ich przygranicznych ziemiach niemieckie panowanie, tudzież od 1030 r. biskupstwo w Naumburgu, a także dawne biskupstwa: w Brennie i Hobolinie (por. Czapliński, Galos i Korta 101-102). Magdeburgskiego metropolity wspomniany papież ustanowił prymasem Kościoła w Niemczech: od Renu po Odrę. Biskupstwo w Stargardzie Wągryjskim (Oldenburg) podporządkowano natomiast metropolii hambursko-bremeńskiej (Banaszak 51).

W X stuleciu ziemie Słowian przekształciły się we wschodnie marchie Cesarstwa Niemieckiego z utworzonymi w nich biskupstwami jako załączkiem chrystianizacyjnej misji czyniącej swoim adresatem tutejszych Słowian. W X i XI w. nawracaniem Połabian przemocą zajmowało się duchowieństwo archidiecezji magdeburgskiej. Ponadto na jedenaste stulecie przypadło panowanie połabskiego księcia Gotszalka, którego dziadkiem był wspomniany powyżej Mściwój (por. Ludat 164-174). Gotszalk zasłynął w historii jako założyciel państwa Obodrytów, odegrawszy niebagatelną rolę w ich powiązanej z politycznym podbojem chrystianizacji. Następująco o Gotszalku pisze w *Kronice Słowian* Helmold:

Niech więc sławiony będzie i wszelką chwałą okryty najgodniejszy Gotszalk, który mimo swego barbarzyńskiego pochodzenia na nowo z pełnym poświęceniem przywrócił swemu ludowi dar wiary świętej i łaskę chrześcijaństwa (Helmold 80).

Sprzyjający chrystianizacji Obodrytów i zajmujący się nią Gotszalk zjednoczył obodrzyckie plemiona. Znalazłszy poparcie u arcybiskupa Adalberta z Bremy, zabiegał o pokojową chrystianizację swego kraju, wzorując ją na podjętej pod koniec X w., za radą biskupa Pragi Wojciecha, działalności przez Ottona III. Jednakże, jako że Gotszalk zamierzał utworzyć nad Bałtykiem niezależne, lecz pozostające w feudalnym związku z Cesarstwem Niemieckim

państwo chrześcijańskie, został ścięty pod koniec 1066 r., a wraz z nim zginął też mnich Eppon. Był to jeden ze skutków zainicjowanego przez Wieletołów nawrotu do pogaństwa. Ponadto Obodryci, na czele z Błusem, zniszczyli w 1066 r. m.in. Hamburg, zmuszeni znacznie wcześniej, po najeździe na nich Niemców w 931 r., do przyjęcia chrześcijaństwa. Kilkadziesiąt lat po śmierci Gotszalka, jego syn Henryk obalił około 1093 r. odrodzone pogaństwo i stał się władcą Obodrytów (Váňa 211). Po zgonie Henryka i krótkotrwałym panowaniu Duńczyków nad jego księstwem podzielili je między sobą Przybysław i Niklot. Rezydujący w Lubece Przybysław zasłynął z korsarskich wypraw do Danii, a Niklot założył meklemburski ród książęcy, z czasem zgermanizowany, który utrzymał swoją władzę aż do 1918 r. (por. Barkowski, *Połabie* 983-72).

Rządzone przez Przybysława i Niklota terytorium stało się w 1147 r. priorytetowym celem krucjaty przeciwko pogańskim Obodrytom i Wioletom. W tym samym stuleciu, kiedy to w latach 1102-1128 Polacy podbijali Pomorze a biskup Otton z Bambergu prowadził (1124 i 1128 r.) pod auspicjami Bolesława III Krzywoustego kampanię chrystianizacyjną, biskupi misyjni coraz częściej postrzegali pogańskich Połabian jako docelową grupę konwersji na chrześcijaństwo. Jednakże, kiedy np. Otton z Bambergu zamierzał wyprawić się po walkach Szczeciniaków z Rugianami z misją ewangelizacyjną na Rugię, jej pogańscy mieszkańcy poprzez poselstwo zagrozili mu, jeśli to uczyni, dekapitacją i rzuceniem biskupiego ciała na pożarcie dzikim zwierzętom, podobnie grożąc też jego emisariuszom (Wejman 251).

Do krucjaty przeciwko pogańskim Połabianom wzywał św. Bernard z Clairvaux na sejmie niemieckim we Frankfurcie, za pontyfikatu papieża Eugeniusza III. Apel tego cystersa wystosowany został w formie listu 457, zatytułowanego *Do wszystkich wierzących*. Owo wezwanie interpretowano jako wezwanie wyznawców Jezusa Chrystusa do zbrojnego zmagania się z nieprzyjaciółmi wiary chrześcijańskiej. Wymagało ono podjęcia przez każdą prowincję Kościoła walki z poganami zamieszkującymi najbliższe położone ziemie. Co więcej, w dniu 12 marca 1147 r. Henryk Lew i Albrecht Niedźwiedź zwrócili się we Frankfurcie do św. Bernarda z Clairvaux z prośbą o udzielenie im poparcia w staraniach o papieskie pozwolenie na uczestniczenie w krucjacie przeciw pogańskim Połabianom zamiast w krucjacie do Ziemi Świętej, motywując swoją niechęć do udziału w drugiej z wymienionych wypraw krzyżowych daleką drogą i gnieźdzącym się w ich pobliżu pogańskim zagrożeniem dla chrześcijańskiego świata. Znaleźli poparcie u św. Bernarda z Clairvaux. Ponadto papież Eugeniusz III poświęcił połabskiej krucjacie bullę *Divini dispensatione* („O Bożych dyspensach”) z dnia 11 kwietnia 1147 r. Rozszerzała ona przyznane krzyżowcom przywileje na podejmujących walkę z Połabianami. Poza tym wspomniany francuski cysters, oprócz obwieszczenia papieskiej aprobaty dla połabskiej krucjaty, zapowiedział, że jej uczestnicy

nie mogą zawierać z poganami jakiegokolwiek rozejmu do momentu, w którym poganie ci „z Bożą pomocą albo zostaną nawróceni, albo zmieceni z powierzchni ziemi”<sup>5</sup> (cyt. za von Güttner-Sporzyński 209).

W połabskiej krucjacie wzięli udział m.in.: dowodzący księżę saski Henryk Lew (opanował ziemie Obodrytów) i margrabia Albrecht Niedźwiedź z Marchii Północnej (zdobył w 1157 r. Brennę i nadał jej nazwę: Brandenburg), a także margrabia Konrad Wettin z Miśni, biskupi z Magdeburga i Bremy, papieski legat Anzelm – biskup z Havelbergu, Sasi, Duńczycy (wraz z flotą), Czesi (rycerstwo morawskie) i Polacy. Na początku lipca 1147 r. krzyżowcy, na czele z Henrykiem Lwem, wsparci przez duńską flotę oblegli Dobin. Po pierwszych stratach zawarto rozejm. Zgodnie z jego warunkami uwolniono duńskich jeńców, połabski władca nominalnie nawrócił się i ponownie Połabianie zaczęli płacić daninę. Na czele drugiej armii krzyżowców, którą współtworzył polski kontyngent, stali Albrecht Niedźwiedź i biskup Anzelm z Havelbergu. Krzyżowcy ci nie zdołali zdobyć grodu Dymina (ani Szczecina). Dopiero w związku z oblężeniem Malachowa Niklot uznał zwierzchnictwo Saksonii. Krucjata rozproszyła się przed końcem września. Mimo iż nie odniosła wielkiego, militarnego sukcesu, spustoszyła kraj i zdziesiątkowała ludność, doprowadziwszy do zniewolenia tamtejszych plemion. Zamiast dla chrystianizacji połabską krucjatę wykorzystano dla celów politycznych, a Przybysław i Niklot postanowili pod wpływem zadanego im przez krzyżowców ciosu przyjąć chrzest i uznać zwierzchnictwo Henryka Lwa. Po mającej miejsce w 1150 r. śmierci Przybysława ziemią Wioletów przejściowo władał Albrecht Niedźwiedź (por. von Güttner-Sporzyński 208-210; Barkowski, *Krucjata połabska 1147* 12; por. Manteuffel 300-301). Następująco o odejściu dawnego świata pisze Z. Váňa: „Ich [Przybysława i Niklota – J.S.] pogański świat wierzeń w swej schyłkowej i atawistycznej postaci nie miał żadnych szans przetrwania wobec wyżej stojącej cywilizacji chrześcijańskiej” (Váňa 100).

Co więcej, o zaplanowaniu wcześniejszej krucjaty przeciwko pogańskim Połabianom można mówić już w 1108 r. W powstałym wtedy w Magdeburgu dokumencie nawoływano do wojny w obronie chrześcijańskich wspólnot i do nawracania żyjących w pobliżu pogan. Dokument ten, autorstwa nieznanego imiennie mnicha z otoczenia Adalgoda, biskupa Magdeburga, zaadresowany został do Adagolda, pięciu podlegających mu biskupów sufraganów, w tym do dwóch przebywających na wygnaniu – Ezelina z Hobolina i Hartberta z Brenny, i do możnych Saksończyków, zatem do duchowieństwa i laikatu z Saksonii, Frankonii, Flandrii i Lotaryngii. W *Petitio*, czyli najważniejszej jego części, wezwano adresatów do uczestniczenia w skutecznej chrystianizacji

---

<sup>5</sup> Nie wiadomo, czy aby na pewno św. Bernard z Clairvaux miał na uwadze fizyczne unicestwienie pogan, jednakże uczestnicy krucjaty potraktowali jego wypowiedź literalnie.

Połabia i do restytucji zniszczonych instytucji Kościoła, natomiast w *Narratio* wyjaśniono i uzasadniono wezwanie do krucjaty, opisując wpierw brutalność i okrucieństwo pogańskich Połabian względem chrześcijan. Nadto opisano w nim skrupulatnie pogańskie miejsca kultu i idole. Dokument ten nęcił potencjalnych krzyżowców ocaleniem duszy i ziemią jako zdobyczą, nakłaniając ich do wyruszenia tropem Franków i wyzwolenia pobliskiego *Jeruzalem* z rąk Połabian, najokrutniejszych z pogan, atakujących chrześcijan i profanujących kościoły. Owo wezwanie do krucjaty przeciwko Połabianom nie pociągnęło za sobą oczekiwanego skutku. Nie zrealizowano tego planu, ponieważ prawdopodobnie ważniejsze dla Henryka V okazały się od połabskiej krucjaty: interwencja na Węgrzech i przygotowania do wojny z Polską (von Güttner-Sporzyński 205-206; por. Barkowski, *Krucjata połabska 1147* 58-59).

Dopiero w drugiej połowie XII stulecia zadano ostateczny cios połabskiemu pogaństwu. Wcześniej, po zniszczeniu w 1068 r. Radogoszczy, jej rolę – centrum pogaństwa – przejęła około 1100 r. Arkona, gród na Rugii, w którym szczególną czcią darzono w XI i XII w. Świętowita. To właśnie w Arkonie znajdował się wyobrażający go posąg o czterech obliczach i z metalowym rogiem do picia w prawej dłoni, strzeżony w świątyni przez trzystu wojów (por. *Mały słownik kultury dawnych Słowian*, 19). Corocznie ofiarowywano arkońskiemu Świętowitowi wziętych do niewoli chrześcijan (por. Váňa 91-92), a Słowianie z Rugii „cieszyli się opinią zatwardziałych pogan i ze wszystkich Słowian najdłużej opierali się chrystianizacji” (Váňa 92; por. Büttner). Co więcej, w Radogoszczy poświęcono Swarożycowi siwego, wieszczącego konia dosiadanego jedynie przez pogańskiego kapłana (taki koń znajdował się również w Arkonie). Kiedy w 1068 r. zniszczono świątynię w Radogoszczy, na grzbiecie „należącego” do Swarożycza konia, na oczach pogan i „poganom ku hańbie”, biskup Burchard udał się do swej siedziby w Halberstadt (Váňa 9).

Kiedy w 1168 r. na Rugię wtargnęli Duńczycy, zniszczyli ją wraz z Arkoną – ostatni bastion słowiańskiego pogaństwa i niezawisłości pogańskich Połabian. Rugia stała się pierwszym celem Duńczyków toczących na Bałtyku walkę z pogańskimi piratami wendyjskimi i estońskimi. Zresztą jest to zrozumiałe, jeśli uwzględni się fakt, że mieszkańcy Rugii stale atakowali wybrzeże Danii. Wtedy to duński król Waldemar I, wsparty przez księżęta Pomorza, podbił Rugię i podporządkował arcybiskupstwu w Lund (Wejman 252). Podbiwszy ją, nakazał obalić arkoński posąg Świętowita, przywiązać do jego szyi sznur i zawlec rzeźbę w ogień (Gieysztor 91). Zniszczył też pogańską świątynię w Arkonie, zmusił mieszkańców Rugii do przyjęcia chrztu oraz założywszy sieć cysterskich klasztorów, zainicjował chrystianizację tutejszych Słowian<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Ostatnią, obszerną relację o pogańskiej religii Połabian z Rugii przekazał Saxo Gramatyk, duński kronikarz żyjący w XII-XIII w. Należy też wspomnieć o uzupełniającej tę relację w pewnym

Warto też podkreślić, że przypuszczalnie na Rugię mogła dotrzeć, być może przez Czechy, nieznaną bliżej misja z kręgu cyrylo-metodejskiego (von Güttnert-Sporzyński 213; Bednarczuk 15; Łowmiański 196-198), a jej obecności dowodziłyby występujące na miejscu cerkiewizmy, takie jak chociażby: *püp* („ksiądz, pastor”) i *pqt'üste* („Zielone Świątki”), czy toponimy, np. *Crisov* (Bednarczuk 15). Ponadto chrześcijaństwo przenikało na Połabie również drogą religijnego synkretyzmu: przez kojarzenie i adaptowanie imion świętych z pogańskimi bogami, o czym świadczą takie określenia jak np.: Święty Wit – Suentewith, Trójca Święta – Triglav czy Diabeł – Zernebog (Czarny Bóg) (Bednarczuk 15).

Po upadku Rugii Słowianie połabscy zaczęli tracić własną, narodową tożsamość, ponieważ zamieszkiwany przez nich region otwarto na zakrojoną szeroko kolonizację z Zachodu i wiążącą się z nią germanizację. Po upływie dwóch, trzech stuleci od tego momentu utracili oni swą narodowość, stając się w konsekwencji tego kroku już na zawsze częścią Niemiec (por. Váňa 213).

Los pogańskich Połabian przypieczętowali Duńczycy w drugiej połowie XII stulecia. Wbrew wielu próbom Słowianie połabscy nie zdołali obronić swej tożsamości, dla której nie bez znaczenia była także pogańska religia. Dostrzegali w niemieckiej chrystianizacji realne zagrożenie dla owej tożsamości, a antyświadectwo możnych chrześcijan, duchownych i świeckich nie zachęcało ich do przyjęcia chrztu, natomiast neofitów skłaniało do powrotu do dawnych wierzeń. W tym kontekście Arkona jako ostatni bastion słowiańskiego pogaństwa w północno-wschodnich, dzisiejszych Niemczech jawi się i dzisiaj jako wymowny symbol upadku dawnego świata na rzecz nowego, który pozabawił Połabian słowiańskiej tożsamości, czyniąc ich „Niemcami”.

## Zakończenie

Spośród plemion słowiańskich to właśnie Połabianie zasłynęli jako stawiający przez wieki najbardziej zacięty opór chrystianizacji, dlatego Połabie jawiło się i jawi jako ostatni bastion pogaństwa Słowian. Występując przeciwko wprowadzaniu chrześcijaństwa na Połabiu, pogańscy Słowianie łączyli chrystianizację z możliwością utraty swej autonomii. Definitywnie utracili ją poniekąd wraz z upadkiem Arkony, z czasem stając się częścią Niemiec i tracąc swoją słowiańską tożsamość. Z epoki pogańskiej przeszli do epoki chrześcijańskiej *de facto* dopiero w drugiej połowie XII stulecia, mimo iż już

---

zakresie *Knytlingasadze* z drugiej połowy XIII w. Oba utwory czerpały z pochodzącego z końca XII stulecia wspólnego źródła: powstałego po podboju Rugii i ukazującego chrześcijańską misję na jej obszarze (por. Głosik 12).



wcześniej chrześcijaństwo było na Połabiu obecne, o czym świadczą np. biskupstwa. Słowiańskie Połabie jako ostatnie przyjęło chrzest.

## THE CHRISTIANISATION OF POLABIAN SLAVS

### Summary

The Polabian Slavs were the last refuge of paganism in the Slavic region. They survived until 1168, because then Rugen, the last pagan bastion of the Slavs after the destruction of Radogosć, was conquered by Waldemar I, king of Denmark. The Polabian Slavs put up the longest resistance to Christianization, seeing it as a threat to their identity, nationality and tradition, of which the pagan cult was an important part. Even in 1147 a crusade was organized against the pagan Polabians, for which St. Bernard of Clairvaux called. The world of pagan Slavs ended with the moment of fall of Rügen and its Arkona, which became the centre of Slavic pagan cult after Radogosć. Two or three centuries later, Polabian Slavs were germanized, losing their nationality and thus becoming the part of Germany.

**Keywords:** The Polabian Slavs; paganism; the pagan cult; Christianization; Radogosć; Rugen

**Słowa kluczowe:** Słowianie połabscy; pogaństwo; kult pogański; chrystianizacja; Radogoszcz; Rugia

## BIBLIOGRAFIA

- Banaszak, Marian. *Historia Kościoła katolickiego. Średniowiecze*. T. 2. Warszawa: Wydawnictwo ATK, 1987.
- Barkowski, F. Robert. *Krucjata połabska 1147*. Warszawa: Bellona, 2017.
- Barkowski, F. Robert. *Polabie 983*. Warszawa: Bellona, 2015.
- Bednarczuk, Leszek. *Językowe drogi chrystianizacji Polski, Poznańskie Spotkania Językoznawcze* (2017) 34: 7-34.
- Brunon z Kwerfurtu. „List do króla Henryka II.” *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*. Tłum. Kazimierz Abgarowicz. Warszawa: PWN, 1966. 247-256.
- Büttner, Bengt. *Die pfarreien. Der insel Rügen*. Köln: Böhlau, 2007.
- Czapliński, Władysław. Galos, Adam. Korta, Waclaw. *Historia Niemiec*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1981.
- Gieysztor, Aleksander. *Mitologia Słowian*. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1982.
- Głosik, Jerzy. *W kręgu Światowita*. Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza, 1979.
- Güttner-Sporzyński von, Darius. „Od misji do wojny świętej i krucjaty. Chrzest pogan w kręgu środkowoeuropejskim a ideologia krucjatowa.” *Chrystianizacja „Młodszej Europy”*. Red. Józef Dobosz, Jerzy Strzelczyk i Marzena Matla. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2017. 201-220.

- Helmolda Kronika Słowian*. Tłum. Józef Matuszewski. Oprac. Jerzy Strzelczyk. Warszawa: PWN, 1974.
- Helmolda Kronika Słowian*. Dostęp 2 czerwca 2020. <[www.zrodla.historyczne.prv.pl](http://www.zrodla.historyczne.prv.pl)>
- Labuda, Gerard. *Studia nad początkami państwa polskiego*. T. 3. Wodzisław Śląski: Wydawnictwo Templum, 2012.
- Ludat, Herbert. *Siedlung und Verfassung der Slawen: zwischen Elbe, Saale und Oder*. Giessen: Wilhelm Schmitz Verlag, 1960.
- Ławrynowicz, Olgierd. „Uzbrojenie indywidualne w *Kronice* Thietmara z Merseburga.” *Cum arma per aeva. Uzbrojenie indywidualne na przestrzeni dziejów*. Red. Paweł Kucypera i Piotr Pudło. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2011: 9-32.
- Mały słownik kultury dawnych Słowian*. Red. Lech Leciejewicz. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1988.
- Łowmiański, Henryk. *Religia Słowian i jej upadek. W. VI-XII*. Warszawa: PWN, 1979.
- Manteuffel, Tadeusz. *Historia powszechna. Średniowiecze*. Warszawa: PWN, 1978.
- Kronika Thietmara*. Tłum. Marian Zygmunt Jedlicki. Kraków: Universitas, 2005.
- Thietmar von Merseburg. *Chronik*. Darmstadt: WBG Academic, 2017.
- Váňa, Zdeněk. *Świat dawnych Słowian*. Tłum. Elżbieta i Józef Kaźmierczakowie. Warszawa: Artia Interpress, 1985.
- Wejman, Grzegorz. „Modele chrystianizacji ludów basenu Morza Bałtyckiego – podobieństwa i różnice.” *Studia Paradyskie* (2014) 24: 247-261.

**JUSTYNA SPRUTTA**, dr nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej o specjalizacji teologia ikony (KUL) i dr nauk humanistycznych w zakresie historii o specjalizacji historia sztuki (UKSW), magister filologii polskiej o specjalizacji dziennikarstwo i kreowanie wizerunku (UAM). Wykładowca na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, w Akademii Humanistycznej im. Aleksandra Gieysztor w Pułtusku (filia warszawskiej Akademii Vistula) i w Prymasowskim Instytucie Kultury Chrześcijańskiej w Bydgoszczy, a także bibliotekarz w strzyżewskiej filii Gminnej Biblioteki Publicznej w Sieroszewicach. Członkini Polskiego Instytutu Studiów nad Sztuką Świata i Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk.

GRZEGORZ ADAMIAK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Wydział Teologiczny

## **Misyjne nauczanie Jana Pawła II podczas pielgrzymek do Polski**

Pontyfikat Jana Pawła II, a zwłaszcza jego pielgrzymowanie do ojczyzny, ma duże znaczenie dla Kościoła w Polsce. Z perspektywy lat można śmiało stwierdzić, że stanowią one cenne dziedzictwo pozostawione rodakom przez polskiego papieża (Zagrodzki 9; Ryłko 13). Papieskie nauczanie dotyczyło często typowo polskich spraw i problemów, ale zawsze należy widzieć je w perspektywie papieskiej katechezy dla Kościoła powszechnego (Kłoczowski 17). Mówiąc o charakterystycznych cechach pontyfikatu Papieża–Polaka, wskazuje się m.in. na misyjny rys, który silnie określał nauczanie Jana Pawła II – „misjonarza świata” (Górski; Kluj). Niniejszy artykuł ukazuje obecność wątku misji *ad gentes* i misyjnego aspektu życia Kościoła w nauczaniu Jana Pawła II podczas jego pielgrzymek do Polski.

### **Misje u początku państwa i Kościoła w Polsce**

Począwszy od swej pierwszej pielgrzymki do ojczyzny, Papież–Polak wskazywał na ścisły związek początków państwa i narodu polskiego z początkami Kościoła w naszym kraju. Podkreślał, że zbudowano polskie państwo, naród i Kościół na fundamencie misyjnego wysiłku i zaangażowania pierwszych misjonarzy na rodzimych ziemiach, a w szczególności przypieczętowanej męczeństwem pracy misyjnej św. Wojciecha.

Jan Paweł II odczytywał początki pracy misyjnej na ziemiach polskich w kontekście Pięćdziesiątnicy, która zainicjowała obecność uczniów Jezusa Chrystusa aż po krańce ziemi, także wśród ludów słowiańskich. W dniu 3 czerwca 1979 r. tak nauczał w Gnieźnie:

Otwarł się po stuleciach na nowo jerozolimski wieczernik i zdumiały się już nie ludy Mezopotamii i Judei, Egiptu czy Azji, czy wreszcie przybysze z Rzymu, ale zdumiały się ludy słowiańskie i inne zamieszkujące w tej części Europy, iż apostołowie Jezusa Chrystusa mówią ich językami, że w rodzimej mowie opowiadają „wielkie dzieła Boże” (JP II, Hom. 4, Gniezno 3.06.1979. 33).

Do tego samego wątku Jan Paweł II powrócił w czasie pielgrzymki do Polski w 1997 r., gdy jako początek „świętowojościechowego”, duchowego szlaku wskazał właśnie Wieczernik i misyjny nakaz Jezusa. Zlecenie mandatu misyjnego, przypieczętowane w dniu Pięćdziesiątnicy, rozpoczęło dzieło ewangelizacji świata, które dotarło również na ziemi polskie. Chrzt Mieszka I został potwierdzony męczeńską krwią św. Wojciecha, a dzięki świadectwu tego męczennika rodzące się państwo polskie mogło wejść do rodziny krajów europejskich, co dokonało się symbolicznie podczas Zjazdu Gnieźnieńskiego w 1000 r. (JP II, Hom. 1, Gniezno 3.06.1997. 907-908).

W tej perspektywie papież uznał relikwie św. Wojciecha za największy skarb narodu polskiego (JP II, Hom. 1, Gniezno 3.06.1997. 907). Misjonarska działalność św. Wojciecha w Polsce, z całym dramatyzmem jego losu, stanowi zwieńczenie początków ewangelizacji ziem piastowskich oraz fundament dla Kościoła i państwa polskiego. Z tego zasiewu krwi, przez następne stulecia, Polska obficie czerpała od samego zarania swej państwowości. Dzięki misyjnej pracy św. Wojciecha naród polski zyskał pełne prawo uczestniczenia na równi z innymi narodami w procesie tworzenia nowego oblicza kontynentu europejskiego (JP II, Hom. 2, Gniezno 3.06.1997. 908-909).

Jednoczącą i budującą rolę misyjnego dzieła św. Wojciecha w początkach państwowości i Kościoła w Polsce oraz jego wpływ na narodową tożsamość Jan Paweł II uwypuklił również na spotkaniu z polskimi biskupami w czasie pierwszej pielgrzymki do Polski (JP II, Przem. 2, Częstochowa 5.06.1979. 85-86).

Misjonarska działalność św. Wojciecha stanowi też początek, punkt odniesienia i element identyfikacji niektórych Kościołów lokalnych w Polsce. Na „rodowód” wywodzący się od tego świętego może powoływać się, o czym przypomniał Papież, m.in. diecezja elbląska (JP II, Hom. 1, Elbląg 6.06.1999. 1030), gdańska (JP II, Hom.1, Sopot 5.06.1999.1016; JP II, Przem. 2, Gdańsk 5.06.1999. 1013), krakowska (JP II, Hom. 2, Kraków 15.06.1999.1155), pelplińska (JP II, Hom. 2,6, Pelplin 6.06.1999. 1022; 1026), gnieźnieńska (JP II, Przem. 2, Kraków 17.06.1999. 1191) czy koszalińsko-kołobrzaska (JP II Przem. 2, Koszalin 1.06.1991. 560). Postać św. Wojciecha – wielkiego misjonarza ziem polskich, jego misyjna posługa, stanowią niekwestionowany i ważny punkt odniesienia dla zarania nie tylko Kościoła w Polsce, ale i fundamentu organizacji państwa Piastów (JP II, Przem. 2, Koszalin 1.06.1991. 559-560).

Nauczanie i świadectwo pozostawione przez św. Wojciecha nadal stanowi fundament misji ewangelizacyjnej w Polsce. Jest, zdaniem Jana Pawła II, w całych dziejach narodu żywotne i życiodajne, jawi się jako źródło dla jedności i duchowej odnowy życia wspólnotowego i indywidualnego Polaków w każdym czasie (JP II, Hom. 5, Poznań 3.06.1997. 922). Misyjne przesłanie pozostawione przez św. Wojciecha ciągle stanowi inspirację dla odnowienia egzystencji społecznej i kościelnej w Polsce. Przykład tego misjonarza od przeszło tysiąca lat mówi też pokoleniom Polaków o potrzebie świadectwa, ofiary i braku miejsca na kompromisy, przypomina o potrzebie wierności Bogu do końca (JP II, Orędzie 3, Częstochowa 4.06.1997. 943-944; JP II, Hom. 4, Elbląg 6.06.1999. 1034; JP II, Hom. 2, Bydgoszcz 7.06.1999. 1039). Jest wreszcie św. Wojciech – jako odrzucany w wielu miejscach misjonarz – wzorem i umocnieniem dla rzesz duchownych i świeckich świadków Ewangelii w polskim kontekście życia Kościoła, wzorem i ikoną polskiego duszpasterstwa. Pozostawiony przez tego misjonarza–męczennika przykład wierności może stawać się aktualny i pouczający także w dobie wielkich wyzwań współczesności i różnorodnych przemian, podczas których Kościół i Ewangelia stają się znakiem sprzeciwu dla wielu osób i środowisk (JP II, Orędzie. 2, Kraków 8.06.1997. 979-980).

W czasie swych pielgrzymek, wśród pionierów Ewangelii na rodzimych ziemiach Jan Paweł II dwukrotnie przywołał również braci–eremitów, pierwszych polskich męczenników: Benedykta, Jana, Mateusza, Izaaka i Krystyna. Papież podkreślił, że ich zachowane w pamięci Kościoła w Polsce męczeństwo należy umieścić na progu millenium chrześcijaństwa na ziemiach polskich (JP II, Hom. 1, Gorzów 2.06.1997.899; JP II, Hom. 2, Bydgoszcz 7.06.1999. 1040).

Analizując nauczanie Jana Pawła II, poświęcone dziełu misyjnemu w Polsce na przełomie pierwszego i drugiego tysiąclecia, a zwłaszcza jego głównemu animatorowi – św. Wojciechowi, można stwierdzić, że owe wysiłki stanowią klucz dla właściwego rozumienia i interpretacji polskiej kultury i losów całego narodu (Zagrodzki 30, 34).

## **Misje fundamentem zjednoczonej Europy**

Przywołując postać św. Wojciecha, Jan Paweł II nie ograniczał się jedynie do jego misji na terenie Polski. Ukazywał go także jako misjonarza Europy, który jednoczył ją wokół wartości wyrosłych na glebie Ewangelii. Umieszczał go obok wielkich misjonarzy Słowian – Cyryla i Metodego. Wskazywał tym samym, że dzieło misyjne Kościoła, zainicjowane wśród ludów słowiańskich, było czynnikiem budującym i jednoczącym ówczesną Europę. Ukazywał, że

cała znana nam kultura europejska rodziła się dzięki pracy i świadectwu misjonarzy. Przykład misji wśród Słowian wskazuje na duchowe fundamenty, na których zbudowany jest kontynent europejski, i na źródło, z którego wypływa i wciąż może czerpać kultura tego kontynentu. W 1997 r. w Gnieźnie Jan Paweł II mówił:

To patroni Europy – św. Benedykt oraz święci Cyryl i Metody – oni wszczepili w europejską kulturę prawdę o Bogu i człowieku. To orszak świętych misjonarzy, których dziś przypominam nam św. Wojciech, niósł europejskim ludom nowinę o miłości bliźniego, o miłości nieprzyjaciół nawet – nowinę poświęconą oddaniem za nich życia. Tą dobrą Nowiną – Ewangelią, żyli w Europie przez kolejne stulecia, aż po dzień dzisiejszy, nasi bracia i siostry. Powtarzały ją mury kościołów, opactw, szpitali i uniwersytetów. Głosiły ją foliały, rzeźby, obrazy, obwieszczwały strofy poezji i dzieła kompozytorów. Na Ewangelii kładziono podwaliny duchowej jedności Europy. Od grobu św. Wojciecha pytam więc, czy wolno nam odrzucić prawo chrześcijańskiego życia, które głosi, że tylko ten przynosi owoc obfity, kto obumiera dla wszystkiego, co nie Boże, kto dla dobra braci obumiera, jak ziarno rzucone w ziemię. [...] O taką rzeczywistość zabiegał św. Wojciech, za taką rzeczywistość oddał swoje życie. On też nam dziś przypomina, iż nie można zbudować nowego porządku bez odnowionego człowieka, tego najmocniejszego fundamentu każdego społeczeństwa (JP II, Hom. 5, Gniezno 3.06.1997. 911-912).

Papieskie nauczanie wskazuje jednoznacznie, że u początków cywilizacji europejskiej znajdują się: misje Kościoła, wysiłek i trud rzesz chrześcijańskich misjonarzy. Można stwierdzić, że w ocenie Jana Pawła II misje budowały Europę i tworzyły jej oblicze.

W 1999 r. w polskim parlamencie Jan Paweł II przypominał:

Pielgrzymując po ścieżkach czasu, Kościół właśnie z naszym kontynentem związał swą misję tak ściśle, jak z żadnym innym. Duchowe oblicze Europy kształtowało się dzięki wysiłkowi wielkich misjonarzy i dzięki świadectwu męczenników. Kształtowano je w świątyniach wznoszonych z wielkim poświęceniem i w ośrodkach życia kontemplacyjnego, kształtowano je oczywiście w humanistycznym przesłaniu uniwersytetów. Kościół, powołany do troski o duchowy wzrost człowieka jako istoty społecznej, wносił w europejską kulturę jednolity zbiór wartości. [...] Jakże uboga pozostałaby kultura europejska, gdyby zabrakło w niej chrześcijańskich inspiracji! Dlatego Kościół przestrzega przed redukowaniem wizji zjednoczonej Europy wyłącznie do jej aspektów ekonomicznych, politycznych i przed bezkrytycznym stosunkiem do konsumpcyjnego modelu życia (JP II, Przem. 6, Warszawa 11.06.1999. 1085-1086).

Przykład oddanego misji Kościoła życia św. Wojciecha Jan Paweł II ukazuje jako wzorzec harmonijnego, a przez to owocnego jednoczenia rozma-

itych kultur i tradycji. Jego działalność misjonarska wpisała się w dzieje kilku narodów i służy jako przykład potwierdzający jednoczącą (a nie antagonizującą) rolę posługi misyjnej. Życie i działanie św. Wojciecha, które także dzisiaj może stanowić model pracy misyjnej, symbolizuje duchową jedność Europy. Jego egzystencja i misyjna aktywność świadczą o odnalezieniu prawdziwego fundamentu jedności i współpracy. Misyjne metody św. Wojciecha i całych pokoleń misjonarzy Europy mogą pomóc, według Jana Pawła II, w poszukiwaniu pojednania i jedności w dzisiejszej Europie (JP II, Przem., Gniezno 3.06.1999. 915-916).

## Inkulturacja

Mówiąc o znaczeniu i roli działalności misyjnej Kościoła, Jan Paweł II wskazywał na jej szczególne miejsce w kształtowaniu kultury polskiej i europejskiej przez oddziaływanie wartości ewangelicznych. Papież mówił wprost, że Europa jest miejscem, gdzie Ewangelia, przynajmniej w pewnych okresach, najpełniej i najlepiej zasymilowała się z miejscową kulturą. Można powiedzieć, że to kontynent europejski stał się areną najpełniejszej realizacji tego, co współczesna misjologia nazywa inkulturacją (Crollius 125-134; Różański, *Wokół koncepcji inkulturacji* 11-52). Problemowi inkulturacji czy ewangelizacji kultury Jan Paweł II poświęcił sporo miejsca podczas swych pielgrzymek do ojczyzny i poddał to zagadnienie wnikliwej analizie, podkreślając, że jest to proces długotrwały, domagający się cierpliwości i nadprzyrodzonego spojżenia (Zagrodzki 426-437).

Nad znaczeniem inkulturacji Jan Paweł II pochylił się szczególnie wtedy, gdy przemawiał do uczestników kongresu teologów Europy Środkowo-Wschodniej. Na spotkaniu wskazał, iż drogę inkulturacji wybrał przez swoje objawienie sam Bóg. Przyjmując ludzką naturę, Słowo w pewnym sensie nauczyło się być człowiekiem, żeby z kolei uczyć ludzi, jak mają stawać się synami Bożymi. Stąd misjonarze ponosili na przestrzeni stuleci trud poznawania kultury ewangelizowanych ludów, by jak najskuteczniej przekazywać im słowo Boże. Przykładem, do którego odwołał się papież, byli Cyryl i Metody. Dzięki nowatorskiemu modelowi pracy misyjnej, opartej na szacunku i poznaniu kultury ewangelizowanych narodów, stali się oni prekursorami i patronami głoszenia Ewangelii z perspektywy inkulturacji (JP II, Przem. 3, Częstochowa 15.08.1991. 821). Bracia Sołuńscy, głosząc Słowianom prawdę objawioną, świadomie i owocnie praktykowali to, co dzisiaj klasyfikuje się jako inkulturację, czyli głoszenie Ewangelii w konkretnym kontekście kulturowym (Różański, *Wokół koncepcji inkulturacji* 135-138). Jan Paweł II podkreślał:

Musimy raz jeszcze zdać sobie sprawę z tej pracy, jaką wykonali święci Cyryl i Metody. Jako Grecy nauczyli się naprzód języka Słowian, aby z kolei w tym języku głosić słowo Bożej ewangelii Słowianom. Po nich uczynili to samo przeliczni misjonarze na różnych kręgach długości i szerokości geograficznej. Wszyscy naprzód stawali się uczniami ludów, które mieli nauczać, aby z kolei móc stać się nauczycielami słowa Bożego w ich języku (JP II, Przem. 3, Częstochowa 15.08.1991. 821).

Oczywiście samo poznanie kultury ewangelizowanych ludów stanowi tylko wstępny etap, pomoc i narzędzie w tym, by Ewangelia mogła zakorzenić się w ludzkiej kulturze, a w konsekwencji ową kulturę udoskonalić. Inkulturację rozumiał papież–misjonarz jako wpisywanie się transcendentnego Słowa Wcielonego w stale zmieniającą się immanencję ludzkiego bytowania. Ewangelizację prowadzoną w duchu inkulturacji Jan Paweł II pojmował jako wpisanie się Boga w historię człowieka, by w ten sposób ludzka historia przybierała kształt historii zbawienia (JP II, Przem. 3, Częstochowa 15.08.1991. 822).

Inkultuacja jako element dzieła misyjnego zakłada zachowanie rodzimych kultur, uwypukla, co w nich wartościowe, jednocześnie pozwalając na zachowanie tożsamości i budowanie jedności Kościoła z różnorodności kultur, języków i odmienności. Umożliwia to zachowanie różnorodności budującej i ożywiającej Kościół. Owoce i konsekwencje tak rozumianego procesu inkulturacji dostrzegł Jan Paweł II, zwracając się do pielgrzymów z Litwy. Powiedział wówczas:

Żyjecie tutaj na ziemi waszych przodków, związani wspólnotą języka litewskiego, dla którego wielkie zasługi położył biskup Antanas Baranauskas [...]. Jednoczy was i wiąże troska o wiarę, kulturę i zachowanie ojczystych obyczajów w waszych rodzinach i społecznościach parafialnych. W ten sposób dokonuje się ubogacenie całego społeczeństwa, a więc i Polski, której jesteście obywatelami. Taką postawę miałem na myśli, pisząc w encyklice *Redemptoris missio*: „Chrześcijanin i wspólnoty chrześcijańskie żyją dogłębnie włączeni w życie poszczególnych narodów i są znakiem Ewangelii również w wierności swojej ojczyźnie, swemu narodowi, narodowej kulturze, zawsze jednak w wolności, którą przyniósł Chrystus. Chrześcijaństwo jest otwarte na powszechne braterstwo, gdyż wszyscy ludzie są dziećmi tego samego Ojca i braćmi w Chrystusie (n. 43)” (JP II, Przem. 3, Łomża 5.06.1991. 635).

### **Misje *ad gentes* jako istotny element określenia natury Kościoła**

Dotychczasowa analiza misyjnego nauczania Jana Pawła II podczas pielgrzymek do ojczyzny dotyczy głównie jego historycznego aspektu. Przybywa-



jąc do Polski, wśród zmieniających się uwarunkowań polityczno-społecznych, podkreślał również, że misje *ad gentes* są okazją do ukazywania natury Kościoła. Jego nauczanie można w całości uważać za wezwanie do nowej ewangelizacji, ale odnajdujemy w nim także wyraźne odniesienia do roli i miejsca misji *ad gentes* w rozumieniu i życiu Kościoła.

Już w czasie pierwszej pielgrzymki do Polski, w Częstochowie, w trakcie rozważania przed modlitwą *Anioł Pański*, papież nazwał tę modlitwę „pierwszą modlitwą misyjną” (JP II, Rozw. Częstochowa 6.06.1979.127). Wskazał, że posłannictwo archanioła Gabriela stanowiło misję zapowiadającą i rozpoczynającą misję samego Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła. Słowa tej modlitwy powinny, zdaniem Jana Pawła II, przypominać i uświadamiać wszystkim wierzącym, że są oni członkami wspólnoty posłanej i będącej w stanie misji, a pierwszym i podstawowym zadaniem duchowieństwa i laikatu jest zaangażowane i odpowiedzialne podejmowanie misji Kościoła posłanego do świata. Kościół w Polsce powinien posiadać zatem świadomość misyjną, uzmysłowić sobie w rodzimych realiach uczestniczenie w misji Kościoła powszechnego na całej ziemi (JP II, Rozw. Częstochowa 6.06.1979.127). W tym samym duchu, w czerwcu 1987 r. papież przekonywał:

Kościół cały jest misyjny. Cały i wszędzie! Wy wszyscy, którzy nie podejmujecie posługi na terenach misyjnych – nie zapominajcie, że nasza własna, polska Ojczyzna wciąż potrzebuje nowej ewangelizacji. Podobnie jak cała chrześcijańska Europa. Po setkach lat – i tysiącleciach – wciąż na nowo! Cała Europa stała się kontynentem nowego wielkiego wyzwania dla Ewangelii. I Polska też (JP II, Hom. 7, Warszawa 14.06.1987. 546).

O tym podstawowym i ciągle aktualnym posłaniu wszystkich wiernych, wynikającym z sakramentu chrztu i bierzmowania, Jan Paweł II przypomniał również w 1991 r. w Częstochowie. Uwypuklał wtedy rolę Ducha Świętego, który uzdalnia do odważnego świadectwa dawanego przez wierzących, a to pozwala realizować w każdym czasie misję Kościoła. Wskazywał, że dzięki Niemu dzieje Kościoła są dziejami świadków Jezusa Chrystusa, uobecniających tajemnicę Boga żywego w świecie (JP II, Przem. 5, Częstochowa 15.08.1991. 823).

Oprócz tego głównego i powszechnego wymiaru misyjnej natury Kościoła, dotyczącego wszystkich ochrzczonych, Jan Paweł II wskazał również na specjalne powołanie misyjne. W przywołanym rozważaniu przed modlitwą *Anioł Pański* z 1979 r. papież wyraził swoją radość z tego powodu, że Kościół w Polsce, mimo iż doświadcza właściwych tamtym czasom przeciwności, nie tylko trwa w swojej misji, ale staje się coraz bardziej Kościołem misyjnym. Świadomy trudności, na jakie napotykało wówczas posyłanie misjona-

rzy *ad gentes*, podkreślił, że wzrasta liczba kapłanów zakonnych i diecezjalnych, siostr zakonnych, a nawet świeckich wyjeżdżających na misje (JP II, Rozw. Częstochowa 6.06.1979. 127).

W trakcie swego rozważania Jan Paweł II przytoczył również definicję misji *ad gentes*. Scharakteryzował je jako pracę tam „gdzie wiara nie jest ugruntowana. Gdzie jeszcze Kościół nie jest ukonstytuowany, gdzie trzeba go tworzyć, gdzie trzeba do Chrystusa przybliżyć, nawracać ludzi, pokazywać im drogę”. Kończąc rozważanie, zachęcił Kościół w Polsce do trwania w głębokiej świadomości swej misyjnej natury i jednocześnie do stawania się coraz bardziej misjonarskim poprzez gotowość do dzielenia się z innymi Kościołami lokalnymi – „Kościółami na misjach” – swoją obfitością powołań kapłańskich i zakonnych (JP II, Rozw. Częstochowa 6.06.1979. 127-128).

Tego samego dnia, podczas spotkania z kapłanami, papież mówił o swojej rozterce, jaką przeżywał. Wspominał, że jako biskup Krakowa sam tłumaczył i usprawiedliwiał niewielką ilość misjonarzy z Polski ówczesną trudną sytuacją polityczną w kraju. Jako „głowa” Kościoła powszechnego dostrzega teraz potrzeby całego Kościoła i widzi wyraźnie wielkie „zapotrzebowanie” na polskich misjonarzy w wielu miejscach w świecie. Z owej zmienionej perspektywy apelował o obudzenie misyjnej świadomości i zaangażowanie Kościoła polskiego w dzieło misji *ad gentes* (JP II, Przem. 5, Częstochowa 6.06.1979. 122-123). W dalszej części rozważania papież zapewnił o szacunku i uznaniu, z jakimi spotykają się w krajach misyjnych księża pochodzący z Polski. Uwydatnił również konieczność wrażliwości na personalne potrzeby misyjnych Kościołów lokalnych. Zachęcał do rozeznawania powołania misyjnego i do podejmowania pracy misyjnej. Opisywał to powołanie wskazując, że myśl soborowa określa posłannictwo kapłana jako posłannictwo uniwersalne, skierowane zawsze do całego Ludu Bożego. Zatem w każde powołanie kapłańskie, jego zdaniem, wpisane jest także powołanie misyjne. Stąd płynęło pośrednio wezwanie papieża do otwartości na dzieło misyjne Kościoła i do hojnego, kadrowego zaangażowania w nie Kościoła w Polsce (JP II, Przem. 5, Częstochowa 6.06.1979. 123-124).

Podobną myśl, z wyrazami uznania i jednocześnie prośbą o hojność dla dzieła misyjnego, zawarł Jan Paweł II również w słowach skierowanych do siostr zakonnych w Częstochowie w 1979 r. (JP II, Przem. Częstochowa 5.06.1979. 80-81).

O wielkoduszność i dyspozycyjność dla misji apelował papież podczas poświęcenia budynków seminarium duchownego w Łomży, w 1991 r. Mówił wtedy, że powołania kapłańskie są zawsze probierzem żywotności lokalnego Kościoła, znakiem głębi jego życia duchowego. Zwracał zarazem uwagę na to, iż Kościoły bogate w powołania kapłańskie powinny nie tylko zaspokajać miejscowe potrzeby, ale hojnie posyłać swoich misjonarzy do innych krajów,

które cierpią z powodu braku powołań (JP II, Przem. 3, Łomża 5.06.1991. 641).

Organiczną jedność powołania kapłańskiego i misyjnego Jan Paweł II uwzględnił również, pielgrzymując w 1987 r. do Polski. W Tarnowie, spotykając się z kapłanami, zakonnikami i zakonnice, mówił o budującym przykładzie, jaki wielokrotnie dają kapłani na wielu polach swej posługi i realizacji powołania kapłańskiego. Przejawem bogactwa Kościoła w Polsce jest także misyjne zaangażowanie Kościoła tarnowskiego czy, patrząc szerzej, polskiego w dzieło misyjne (JP II, Hom. 9, Tarnów 10.06.1987. 433; JP II, Słowo. Stary Sącz 16.06.1999. 1175).

Swoją wdzięczność i uznanie dla wszystkich polskich misjonarzy wyraził Ojciec Święty podczas pielgrzymki w 1983 r., spotkawszy się z członkami zakonnej rodziny franciszkańskiej. Doceniając oraz uwydatniając wartość ich świadectwa i posługi, prosił zarazem o dalsze zaangażowanie w misje *ad gentes* duchowieństwa zakonnego, diecezjalnego i wiernych świeckich (JP II, Hom. Niepokalanów 18.06.1983. 252-253). Dał tym samym wyraz swej trosce o ciągle włączanie się Kościoła w Polsce w dzieło misyjne Kościoła powszechnego.

## Organizatorzy dzieła misyjnego Kościoła

W swoim nauczaniu Jan Paweł II wspominał również osoby szczególnie zasłużone dla organizacji i funkcjonowania struktur misyjnych Kościoła. Prawie zawsze jedynie przywoływał daną postać w kontekście dzieła misyjnego, bez szczegółowego wyliczania jej zasług. Odwołując się do tekstów papieskich, można wskazać cztery ważne dla misyjnego dzieła Kościoła postacie.

Pierwszą z nich jest Paweł Włodkowic (1370-1435). Nie był on misjonarzem, nie był też wprost związany z dziełem misyjnym, ale jego działalność można osadzić w kontekście rozważań misjologicznych. Jan Paweł II wspomina go w refleksji nad źródłem i istotą praw człowieka, a przywołuje, umieszczając jego myśl – podwalinę pod nowożytną teorię praw człowieka – wśród największych osiągnięć naukowych Akademii Krakowskiej, czyli późniejszego Uniwersytetu Jagiellońskiego (JP II, Hom. 3, Oświęcim 7.06.1179. 157; JP II, Hom. 5, Kraków 8.06.1997. 972). W owej perspektywie, uwzględnivszy rolę, jaką odgrywa poznanie praw człowieka i ich powiązanie z dziełem misyjnym (Różański, *Misje a promocja ludzka* 62-71), trzeba wspomnieć postać tego profesora i rektora krakowskiej uczelni.

Swoją myśl dotyczącą podstawowych praw każdego człowieka i ich rozumienia zaprezentował Paweł Włodkowic w trakcie obrad soboru w Konstancji (1414-1418). Podczas dysput z delegacją krzyżacką bronił tezy, że niedopusz-

czalne jest zmuszanie pogan do przyjmowania wiary. Wszelkiego rodzaju metody siłowe i narzucanie chrześcijaństwa przemocą uznawał za niewłaściwe i sprzeczne z duchem Ewangelii (Urban 611-614).

Paweł Włodkowic dowodził, odwołując się do Ewangelii i prawa naturalnego, że wszystkich ludzi należy traktować jako osoby, jako jednostki obdarzone świadomością i wolnością. Dlatego nie wolno pogan nawracać siłą, a wojny prowadzone w imię apostołstwa są niesprawiedliwe. Traktował on wszystkich ludzi, zarówno chrześcijan, jak i pogan, jako podmioty praw. Misjonarze są jednocześnie uprawnieni i zobowiązani do głoszenia wszystkim ludziom Dobrej Nowiny o zbawieniu, ale powinni pamiętać, że prawo naturalne stoi na straży godności każdej osoby ludzkiej. Paganie natomiast są zobowiązani do przyjęcia misjonarzy i umożliwienia im działalności misyjnej, ale nikogo i w żadnych okolicznościach nie można zmuszać do przyjęcia wiary czy chrztu (Rutowski 187-190).

Jan Paweł II przypomniał postać Pawła Włodkowica w nawiązaniu do jego zasług jako klasyka prawa międzynarodowego. Śmiało można go wspominać także w kontekście historii misji i przywoływać jego wkład w dzieło ewangelizacji narodów. Do myśli Włodkowica nawiązywał chociażby hiszpański dominikanin, Franciszek de Vitoria, broniący w 1532 r. praw ludności tubylczej w Ameryce Południowej (Rutowski 194).

Podczas drugiej pielgrzymki do Polski Jan Paweł II wspomniął kardynała Mieczysława Ledóchowskiego, arcybiskupa gnieźnieńsko-poznańskiego, prymasa Polski, zasłużonego dla obrony polskości i wiary w dobie kulturkampfu (JP II, Hom. 7, Poznań 20.06.1983. 303).

Kardynał Mieczysław Ledóchowski żył w latach 1822-1902. W 1841 r. wstąpił do seminarium duchownego prowadzonego przez misjonarzy św. Wincentego a Paulo. Studia ukończył ostatecznie w Rzymie, wieńcząc je doktoratami z teologii i obojga praw (1847) oraz przygotowaniem do pracy w dyplomacji papieskiej. W latach 1852-1866 posługiwał w Lizbonie, Nowej Granadzie i Belgii. W 1866 r. został mianowany arcybiskupem gnieźnieńsko-poznańskim. Uczestniczył w obradach Soboru Watykańskiego I, a zwłaszcza użycie tytułu „prymas Polski” w podpisie pod jego dokumentami, rozpoczął okres konfliktu z władzami pruskimi. Zaostrzył się on jeszcze bardziej w dobie nasilającego się kulturkampfu i zakończył pobytem arcybiskupa Ledóchowskiego w latach 1874-1876 w więzieniu. Po uwolnieniu kardynał Ledóchowski wyjechał do Watykanu. W styczniu 1892 r. został mianowany prefektem Kongregacji Rozkrzewiania Wiary. Funkcję tę pełnił do swej śmierci (Klimkiewicz).

Przygotowaniem do pracy na rzecz misji było sprawowanie urzędu delegata apostolskiego w Nowej Granadzie. Ta jednostka administracyjna obejmowała wtedy swą jurysdykcją Wenezuelę, Ekwador, Peru i Boliwię. Biskup Ledóchowski doświadczył wówczas bezpośredniej konfrontacji z warunkami

pracy misyjnej. Wykorzystując swoje doświadczenie dyplomatyczne, musiał zmierzyć się z problemem rozdziału Kościoła od państwa w tym rejonie oraz z uporządkowaniem zagadnienia granic politycznego i socjalnego zaangażowania duchowieństwa. W konsekwencji rewolucji, która wybuchła w Kolumbii w 1860 r., Mieczysław Ledóchowski zmuszony był w 1861 r. opuścić ów kraj (planowano nawet zamach na jego życie), a następnie przez Jamajkę i Kubę powrócić do Rzymu (Jabłoński 209-210).

Jako prefekt Kongregacji, kardynał Ledóchowski podjął próby rozwiązania kwestii rywalizacji o patronat misyjny między Włochami i Francją, co było szczególnie palącym problemem na Wschodzie. Mierzył się również z narastającym konfliktem między Kościołem i państwem we Francji, która znajdowała się wówczas w czołówce zaangażowania misyjnego. Kolonialna rywalizacja w Afryce i nasilające się antagonizmy między Niemcami a Anglią i Francją stanowiły kolejne wyzwanie dla watykańskiej kongregacji, której przewodniczył polski kardynał. Problemy i napięcia pojawiały się również w Stanach Zjednoczonych, gdzie napotkano opór miejscowych biskupów sprzeciwiających się ustanowieniu przedstawicielstwa Watykanu (Klimkiewicz, t. 3. 354-368; Jabłoński 211-213).

Kolejnym problemem, jaki musiała rozwiązać Kongregacja, był status Dzieł Misyjnych, które z inicjatyw prywatnych przekształciły się w prężne organizacje domagające się należnego im miejsca w strukturach Kościoła diecezjalnego i powszechnego. W działalności Dzieła Rozkrzewiania Wiary i Dzieła Dzieciństwa Misyjnego trudności zaczęły generować narastające również na płaszczyźnie wspierania misji nacjonalistyczne roszczenia i tendencje. Te uwarunkowania doprowadziły m.in. do powstania odrębnych struktur owych dzieł w Austrii i Niemczech. Przedmiotem zainteresowania i odpowiedzialności Kongregacji stała się również ewangelizacja Dalekiego Wschodu. Był to teren wymagający ze względu na odległość od Europy, a jeszcze bardziej ze względu na swą odmienność kulturową. Przedmiotem troski kardynała Ledóchowskiego jawiło się więc w odniesieniu do tych terenów zakładanie i prowadzenie miejscowych seminariów. Współpracownikiem Prefekta Kongregacji był tutaj inny Polak – arcybiskup Michał Władysław Zaleski. Stojąc na czele Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, zajmował się także organizacją Kolegium Urbanianum kształcącego kleryków z krajów misyjnych oraz propagowaniem i usprawnieniem funkcjonowania Dzieła Rozkrzewiania Wiary (Klimkiewicz, t. 3. 368-369; Jabłoński 213-214).

Kardynał Mieczysław Ledóchowski jest jedynym do tej pory polskim duchownym stojącym na czele watykańskiej kongregacji odpowiedzialnej za organizację misyjnego dzieła Kościoła. Przywołując tę postać, Jan Paweł II wskazywał na wielkie zasługi, jakie Kościół z Polski wykreślił z mapy Europy wniósł w tym czasie w działalność misyjną.

Drugą spokrewnioną zresztą z kardynałem Ledóchowskim osobą, zasłużoną dla dzieła misyjnego w wymiarze Kościoła powszechnego, którą wspominał Jan Paweł II, była Maria Teresa Ledóchowska (JP II, Hom. 7, Poznań 20.06.1983. 302). Ogłoszona w 1975 r. błogosławioną, starsza siostra św. Urszuli Ledóchowskiej, urodziła się w dniu 29 kwietnia 1863 r. w Loosdorf w Austrii, gdzie jej rodzina osiadła po powstaniu listopadowym. Przebyte choroby na tyle odcisnęły piętno na jej myśleniu i duchowości, że ofiarowała swoje życie Bogu. Pod wpływem lektury broszury kardynała Karola Lavigerie, zaangażowanego na rzecz misji w Afryce, zrezygnowała z dotychczasowego stylu życia i całkowicie poświęciła się sprawie misji afrykańskich. Spod jej pióra wyszedł dramat *Zaida Murzynka*, wystawiony w Salzburgu i w kilku innych miastach. W 1890 r. zaczęła redagować i wydawać „Echo z Afryki”. Rozpoczęła również wydawanie pisemka misyjnego „Murzynek”, adresowanego do dzieci. W 1894 r. zainicjowała działalność Sodalitacji św. Piotra Klawera dla Misji Afrykańskich, przekształconej później w Zgromadzenie Sióstr Misjonarek św. Piotra Klawera. W dniu 9 września 1896 r. Maria Teresa Ledóchowska złożyła śluby zakonne. Z czasem wszystkie swoje działania i wysiłki poświęciła służbie misjom afrykańskim, a szczególnie sprawie walki z niewolnictwem na tym kontynencie. Działalność misyjna bł. Marii Teresy Ledóchowskiej polegała głównie na organizowaniu pomocy materialnej dla misji, na oddanej pracy publicystycznej, tematycznych odczytach oraz budzeniu i wspieraniu powołań misyjnych w Europie. Błogosławiona Maria Teresa Ledóchowska zmarła w dniu 6 lipca 1922 r. w Rzymie. Przypisuje się jej zaszczytny przydomek: Matka Afryki, choć nigdy nie wyjechała na misje. W Kościele w Polsce jest patronką dzieł misyjnych (Krzymkowska; Nowak; Molinari; Chadzińska).

Maria Teresa Ledóchowska ożywiła misyjnego ducha Europy, odkryła nowe drogi współpracy misyjnej, angażując w nie rzesze wierzących. Charakteryzując misyjne zaangażowanie Marii Teresy Ledóchowskiej, należy podkreślić jego uniwersalność. Matka Afryki zwracała się w swej akcji misyjnej do wszystkich ochrzczonych, wyprzedzając pod tym względem orzeczenia Soboru Watykańskiego II. Potrafiła także szanować misjonarzy i nawiązywać z nimi kontakt bez względu na ich przynależność narodową czy zakonną. Ukazała sobą wielkie zaangażowanie na rzecz misji i wielką pracę w tej dziedzinie, nigdy nie będąc na misjach. Była aktywną organizatorką zaplecza misyjnego, zatroskaną o wszystko, co misjom i misjonarzom niezbędne czy potrzebne w ich pracy. Rysem charakterystycznym jej ducha misyjnego była również kreatywność i wszechstronność działań na rzecz misji: stworzenie instytutu misyjnego, podróże misyjne, zaangażowanie współpracowników świeckich, aktywność publicystyczna i zespolenie z pomocą materialną krucjaty modlitewnej w intencji nawrócenia kontynentu afrykańskiego (Dębska 33-40).

Podczas pierwszej pielgrzymki do ojczyzny Jan Paweł II wspomniał w Częstochowie postać wielce zasłużoną dla organizacji działalności misyjnej w Kościele polskim po drugiej wojnie światowej, a mowa tutaj o plockim biskupie pomocniczym Janie Wosińskim.

Biskup Jan Wosiński urodził się w dniu 15 maja 1914 r. W latach 1928-1933 uczył się w plockim Niższym Seminarium Duchownym. Po zdaniu matury rozpoczął studia w Wyższym Seminarium Duchownym w Płocku. W dniu 18 czerwca 1939 r. otrzymał święcenia kapłańskie. Od sierpnia 1939 r. do kwietnia 1942 r. pracował jako wikariusz w Pułtusk. Od 1943 r. przebywał w Warszawie, gdzie pełnił funkcję kapelana pomocniczego w Zakładzie Wychowawczym prowadzonym przez urszulanki szare. W tym czasie angażował się także w pracę duszpasterską wśród podziemnych organizacji zbrojnych i patriotycznych w okupowanej stolicy. Tam też przeżył czas Powstania Warszawskiego. Po wojnie pracował w Pułtusk i Sierpcu. W dniu 20 listopada 1961 r. został mianowany biskupem pomocniczym w Płocku. Po śmierci biskupa Tadeusza Zakrzewskiego pełnił do 1964 r. urząd administratora apostolskiego w diecezji plockiej, następnie w latach 1964-1991 był biskupem pomocniczym w Płocku. Poza posługą duszpasterską w diecezji biskup Wosiński wygłosił około 120 serii rekolekcji, a także wiele konferencji i referatów poświęconych najczęściej tematyce misyjnej i ascetycznej. Zmarł w dniu 19 lipca 1996 r. W pamięci duchowieństwa diecezji zapisał się jako profesor, ojciec duchowny i biskup-misjonarz (Kisiel; Grzybowski).

Jan Paweł II mówił:

Kiedy byłem jeszcze biskupem w Polsce, jako metropolita krakowski, w ciągu roku miałem co najmniej kilkadziesiąt odwiedzin z różnych krajów świata, z różnych kontynentów, nawet z Europy, w poszukiwaniu kapłanów do pracy duszpasterskiej. I trzeba było nieraz tłumaczyć rozmówcom i wymawiać się, „zwalać” wszystko na księdza biskupa Wosińskiego, że to on rozdziela, bo nie można działać w sposób bezładny, musimy mieć jakiś program, jakąś dystrybucję tych sił misyjnych, którymi służymy i służyć pragniemy Kościołowi (JP II, Przem. 5, Częstochowa 6.06.1979. 123).

Owe kilka zdań doskonale streszczało i charakteryzowało oddaną, wieloletnią i owocną pracę biskupa Wosińskiego, skupioną na organizowaniu zaplecza misyjnego w Polsce. Swą posługę na rzecz misji na szczeblu krajowym rozpoczął on w dniu 5 sierpnia 1963 r., gdy został mianowany Przewodniczącym Krajowym Papieskiej Unii Misyjnej. Od 1970 r. biskup Wosiński pełnił także funkcję Dyrektora Krajowego reaktywowanych wówczas w Polsce: Papieskiego Dzieła Rozkrzewiania Wiary i Papieskiego Dzieła św. Piotra Apostoła. Dzieło animacji i przewodniczenia PDM w Polsce zakończył w dniu 24 wrze-

śnia 1985 r. W ciągu przeszło dwudziestu lat pracy na czele PDM w Polsce zmagał się z brakiem przychylności władz państwowych dla misyjnego dzieła Kościoła. Zajmował się również budzeniem i pogłębianiem świadomości misyjnej wśród duchowieństwa. W tym celu organizował i przewodniczył spotkaniom diecezjalnych dyrektorów dzieł misyjnych i zakonnych promotorów misji. Z wielkim poświęceniem budował zręby instytucji misyjnych w Polsce, formował animatorów duszpasterstwa misyjnego, opracowywał dokumenty i programy służące animacji misyjnej na szczeblu krajowym i diecezjalnym. Z jego inicjatywy odbyło się w latach 1968-1975 szesnaście serii rekolekcji misyjnych dla kapłanów, którym przewodniczył, głosząc słowo Boże, biskup Wosiński. W celu formacji misyjnej alumnów seminariów duchownych zainicjował coroczne sympozja misyjne dla kleryków (Adamiak 306-341).

Biskup Jan Wosiński należał również, od początku jej istnienia (1967), do Komisji Misyjnej Episkopatu Polski. Po śmierci jej pierwszego przewodniczącego (biskupa Kazimierza Kowalskiego) zostały wybrany w dniu 28 czerwca 1972 r. na to stanowisko i przewodził pracom owego gremium do dnia 27 marca 1984 r. Do zadań przewodniczącego Komisji Misyjnej KEP należało m.in. budzenie świadomości misyjnej wśród biskupów i organizowanie wyjazdów misyjnych księży diecezjalnych. Tę drugą sprawę regulowała specjalna instrukcja przyjęta w dniu 24 stycznia 1974 r. Ważną sprawą było także określenie zakresu współpracy między strukturami episkopatu a PDM. W ich strukturach biskup Wosiński prezentował swoją myśl misyjną, dzielił się nią oraz wcielał w życie konkretne rozwiązania i formy pracy. Jego misyjne doświadczenie i refleksje znaleźć można w niezbyt licznych, ale dostępnych, wystąpieniach radiowych i opublikowanych artykułach. Był otwarty na innowacje w pracy na rzecz misji. Bardzo sobie cenił osobiste spotkania z misjonarzami. Można rzec, że był pionierem idei misyjnej w polskim episkopacie i niezmqordowanie przecierał szlak dla idei misyjnej w Polsce w drugiej połowie XX w. (Adamiak 341-362).

Przywołane przez Jana Pawła II postacie animatorów i organizatorów pracy misyjnej dowodzą, że idea misyjna znajdowała w Polsce swoich propagatorów. W zależności od kontekstu historycznego, w którym żyli, dali oni ważny impuls dla misyjnej działalności Kościoła w wymiarze powszechnym bądź lokalnym. Stanowili też wzór i zaproszenie do misyjnego zaangażowania laikatu i duchowieństwa w Kościele polskim.

## **Postacie polskich misjonarzy**

W swojej misyjnej katechezie do Polaków Jan Paweł II przywołał również postacie kilku misjonarzy, którzy poświęcili się pracy misyjnej. Jednym



z nich jest jezuita Jan Beyzym, którego Jan Paweł II wyniósł do chwały ołtarzy w dniu 18 sierpnia 2002 r.

Jan Beyzym przyszedł na świat w Beyzymach Wielkich (Wołyń) w dniu 15 maja 1850 r. Pochodził z patriotycznej rodziny, która odczuła skutki powstania styczniowego. W grudniu 1872 r. wstąpił do zakonu jezuitów w Starej Wsi. Zakończywszy formację zakonną, przyjął w Krakowie w dniu 26 lipca 1881 r. święcenia kapłańskie. Po złożeniu w 1886 r. ostatnich ślubów zakonnych, został wysłany do konwiktów w Chyrowie, gdzie przez dziesięć lat był wychowawcą młodzieży. Przełożeni zakonnicy, widząc jego pedagogiczne talenty, mianowali go wychowawcą w konwikcie, a także prefektem szkolnej infirmerii. W tę ostatnią działalność angażował się z wielkim oddaniem. Mimo tak zajmującej posługi o. Beyzym poszukiwał i pragnął czegoś więcej. Chciał całkowicie i bez reszty zaangażować się w pomoc ludziom najbardziej nieszczęśliwym, pogardzanym i odrzucanym, najbiedniejszym z biednych. W wieku 48 lat rozpoznał u siebie powołanie misyjne i zdecydował się na wyjazd do pracy wśród trędowatych. W dniu 17 października 1898 r. opuścił Polskę i przez Francję udał się na Madagaskar. Już pierwszy kontakt z tamtejszą rzeczywistością był przytłaczający. Chorzy, skupieni w dużych grupach zamieszkiwali walące się baraki, pozbawione podłóg i najpotrzebniejszych nawet sprzętów. Nie chroniły one wystarczająco przed zimnem i deszczem. Działo się to za przyzwoleniem zarówno władz cywilnych, jak i większości społeczeństwa, odmawiających chorym prawa do godziwej egzystencji. W lutym 1899 r. o. Beyzym zamieszkał w skromnym domku obok państwowego leprozorium w Ambahiwaruka. Od pierwszych chwil pobytu na Madagaskarze angażował się w pomoc dla chorych: zbierał jałmużnę, pielęgnował. W historii misji na Madagaskarze o. Beyzym był pierwszym księdzem, który zamieszkał wśród trędowatych, towarzyszył ich niedoli i obsługiwał, nie zważając na to, że może się zarazić. Został zapamiętany jako ten, który traktował trędowatych na równi z innymi ludźmi, udowadniając, że dla niego liczył się przede wszystkim człowiek. Z czasem zrodziło się w jego sercu pragnienie utworzenia własnego szpitala, w którym trędowaci mogliby znaleźć schronienie i potrzebną im opiekę. Z prośbą o pomoc w realizacji tego dzieła zwrócił się do społeczeństwa polskiego. W tym celu zaczął publikować w miesięczniku „Misje Katolickie” swoje listy. Tą drogą pragnął wzbudzić szerokie zainteresowanie sprawami misji, a szczególnie losem ludzi trędowatych i warunkami, w jakich żyli. Wsparcie finansowe i materialne w postaci paczek z rzeczami potrzebnymi chorym oraz z naczyniami i szatami liturgicznymi przysyłała mu m.in. Maria Teresa Ledóchowska. Ponadto publikowała ona w czasopiśmie „Echo z Afryki” jego listy i apele. Ojciec Beyzym był przekonany, że Polska, mimo iż nieobecna w tym czasie na mapie świata, pomoże mu zbudować miejsce godne ludzi cierpiących. Choć był świadomy sytuacji w kraju, odwoływał

się do serc dobrych i miłosiernych, licząc na skuteczną pomoc. Znacznego wsparcia i pomocy finansowej udzieliła także Polonia, głównie amerykańska.

Dzięki determinacji i oddaniu o. Bezymy oraz ofiarnej pomocy rodaków udało się wybudować pierwszy z prawdziwego zdarzenia szpital dla trędowatych w Ambatuwuri, w pobliżu Marana. Szpital ostatecznie ukończono w 1911 r.; mógł pomieścić 250 pacjentów. W swoim ośrodku o. Bezym prowadził również systematyczne nauczanie religijno-moralne, organizował rekolekcje i nabożeństwa, udzielał sakramentów. Poza okazywaniem miłosierdzia w uczynkach względem ciała, o. Bezym był też zatroskany o dusze ludzkie i zbawienie każdego chorego. Wycieńczony pracą i surowym trybem życia, zmarł w dniu 2 października 1912 r. (Tomaszewski).

W trakcie homilii podczas Mszy Świętej beatyfikacyjnej Jan Paweł II powiedział:

Pragnienie niesienia miłosierdzia najbardziej potrzebującym zaprowadziło błogosławionego Jana Bezymy – jezuitę, wielkiego misjonarza – na daleki Madagaskar, gdzie z miłości do Chrystusa poświęcił swoje życie trędowatym. Cieszę się, że ten duch solidarności w miłosierdziu wciąż panuje w polskim Kościele, czego dowodem jest wiele dzieł pomocy społecznościom dotkniętym przez klęski żywiołowe w różnych regionach świata czy też niedawna inicjatywa skupu nadwyżek zboża, aby można było przekazać je głodującym w Afryce. Mam nadzieję, że ta szlachetna idea doczeka się realizacji. W duchu miłosierdzia nieustannie wspierajcie misjonarzy pomocą i modlitwą (JP II, Hom. Kraków 18.08.2002. 1214).

Beatyfikowany misjonarz o. Jan Bezym jest przedstawiony przez Jana Pawła II jako wzorzec miłości cierplivej i ofiarnej. Jest żywym dowodem na to, jak przez posługę misyjną można okazać miłosierdzie tym, którzy na nie czekają. W owej krótkiej wypowiedzi papież przypomina również, że działalność misjonarzy, a także każda forma wsparcia dla misyjnego dzieła Kościoła, zasługuje na miano czynu miłosierdzia i jest przejawem jego wyobraźni.

Kolejną postacią zasłużoną i ważną dla refleksji misyjnej był św. Maksymilian Maria Kolbe. Dwudziestosześcioletnie podczas swoich pielgrzymek Jan Paweł II przywoływał również przykład jego życia i dzieła. Czynił to, ukazując w swym nauczaniu najczęściej męczeńską śmierć świętego w obozie zagłady w Oświęcimiu, stanowiącą zwieńczenie procesu jego dojrzewania do świętości. Wspominając tę postać, warto podkreślić, że o. Maksymilian Maria Kolbe odkrył u siebie powołanie misyjne i przez kilka lat niezwykle ofiarnie i owocnie pracował jako misjonarz w Japonii. Zamierzał utworzyć placówkę misyjną w Chinach. Na początku 1930 r. udał się jednak do Japonii i osiadł w Nagasaki. W kwietniu 1931 r. pracowało w Japonii dwunastu franciszkanów. Rozpoczął tam wydawanie „Rycerza Niepokalanej”. Pierwszy numer

ukazał się w nakładzie 10 tysięcy egzemplarzy. Ojciec Maksymilian wykładał także w tamtejszym seminarium duchownym. W Nagasaki, na zboczach góry Hikosan, założył japoński Niepokalanów. Po sześciu latach pracy misyjnej, w 1936 r. powrócił do Polski, nie przestając jednak interesować się założoną przez siebie misją i jej wspierać (Kluz 91-114; 123-125; Sotowski 158-211).

Przywoławszy misyjny epizod z biografii św. Maksymiliana warto wskazać, że pozostawił on, znany i dzisiaj, pewien model duchowości misyjnej. Zwrócił na to uwagę m.in. biskup Jan Wosiński. Charakteryzując misyjny okres w życiu świętego, zauważył, że pragnienie posługi misjonarskiej zrodziło się u św. Maksymiliana w czasie jego duchowego dojrzewania i rozwoju. Ojciec Maksymilian potrafił zdobywać i wychowywać oddanych sobie współpracowników. Doskonale posługiwał się w pracy misyjnej metodą dialogu. W swej posłudze misjonarskiej potrafił stworzyć i wykorzystać misyjne zaplecze w kraju. W symbiozie ośrodka niepokalanowskiego i japońskiego, w praktyce ukazał naukę o wzajemnym ożywianiu i ubogacaniu się Kościołów powiązanych ze sobą w dziele misyjnym. Ojciec Maksymilian Maria Kolbe był wielkim apostołem misyjnego dzieła Kościoła w Polsce międzywojennej. Jego duchowość misyjna była zintegrowana z duchowością franciszkańską, dojrzałą duchowością maryjną, jedną i drugą podporządkowaną ostatecznie duchowości chrystologicznej. Misyjna działalność św. Maksymiliana, której nie można pomijać w jego życiorysie, także może stanowić źródło inspiracji dla dzisiejszej odnowy ewangelizacyjnej misji Kościoła (Wosiński; Wysocki).

Przywołując misyjne zaangażowanie Kościoła w Polsce, uwidaczniające się w posyłaniu misjonarzy *ad gentes*, Jan Paweł II w 1999 r. wskazał na wkład diecezji tarnowskiego w to dzieło. Przewidywała ona w statystykach misyjnych, a niektórzy posłani z niej misjonarze swe świadectwo przypieczętowali męczeńską krwią. Jan Paweł II mówił:

Cieszę się, że duch apostołski świętych i błogosławionych żywy jest stale w Kościele tarnowskim. Już od 25 lat wasza diecezja prowadzi swe dzieło misyjne w Kongo-Brazzaville. Wielu pochodzących z tej diecezji, duchownych i świeckich uczestniczy w działalności misyjnej kościoła w różnych częściach świata. Spośród nich trzy osoby przypieczętowały misyjne powołanie ofiarą życia. Ojciec Zbigniew Strzałkowski, franciszkanin konwentualny, ksiądz Jan Czuba, kapłan diecezjalny i kleryk Robert Gucwa. Proszę Boga, aby ta misyjna służba i posiew krwi wydały obfite owoce (JP II, Słowo. Stary Sącz 16.06.1999. 1175).

Warto, choćby pokrótce, przybliżyć postacię wspomnianych przez papieża misjonarzy-męczenników.

Ojciec Zbigniew Strzałkowski urodził się w dniu 3 lipca 1958 r. w Tarnowie. W listopadzie 1988 r. przybył do Peru i zamieszkał w Limie. Po odbyciu

stażu duszpasterskiego, w dniu 30 sierpnia 1989 r. wraz z ojcem Michałem Tomaszkiem przejął parafię w Pariacoto. Obejmowała ona 70 wiosek. Misjonarze katechizowali powierzonych ich trosce mieszkańców, organizowali szkolenia o zakładaniu sieci wody pitnej, pomagali materialnie w parafii. W dniu 9 sierpnia 1991 r. ojcowie Zbigniew i Michał zostali porwani, a następnie zamordowani przez lewicowe ugrupowanie „Świetlisty Szlak”. Ich ciała pochowano w sarkofagach w kościele parafialnym w Pariacoto. Rząd peruwiański przyznał im pośmiertnie najwyższe odznaczenie państwowe: Wielki Order Oficerski „El Sol del Peru (*Polscy misjonarze w świecie. 50 lat od Dekretu soborowego „Ad gentes”*. t. 2. 224). W dniu 5 grudnia 2015 r. miała miejsce beatyfikacja obu męczenników.

Ksiądz Jan Czuba poniósł śmierć na placówce misyjnej na kontynencie afrykańskim, w Republice Konga. Urodził się w dniu 7 czerwca 1959 r. w Pilźnie. Święcenia kapłańskie przyjął w dniu 27 maja 1984 r. Posługę misyjną rozpoczął w 1989 r. Pracował najpierw w Mindouli, a w 1992 r. został proboszczem parafii pw. św. Tomasza Apostoła w Loulombo. Udało mu się wybudować aptekę i dom dla posługujących w parafii sióstr. W planach miał również budowę szpitala i kościoła. Pracy misyjnej na rzecz 36 wiosek nie przerwał nawet po wybuchu wojny domowej w kraju. Choć wiedział, że na placówce misyjnej nie jest bezpieczny, to jednak pozostał na niej wraz ze swymi parafianami. Dwa dni przed śmiercią, w liście do przyjaciela jednoznacznie zadeklarował, że mimo zagrożenia pozostaje na miejscu do końca. Został zastrzelony przez rebeliantów w dniu 27 października 1997 r. Jego grób znajduje się w Loulombo (*Polscy misjonarze w świecie. 50 lat od Dekretu soborowego „Ad gentes”*. t. 1, 74-75).

Trzecim wspomnianym przez papieża misjonarzem–męczennikiem był kleryk Robert Gucwa. Urodził się w dniu 24 marca 1969 r. w Tarnowie. Przynależał do Stowarzyszenia Misji Afrykańskich. W ramach formacji seminarystycznej i misyjnej przebywał od 1991 r. w Togo, Ghanie i Beninie. W 1994 r. zaczął studiować teologię w Republice Środkowej Afryki, w domu formacyjnym w Bangui. Zabito go podczas napadu na placówkę w dniu 15 listopada 1994 r. (*Polscy misjonarze w świecie. 50 lat od Dekretu soborowego „Ad gentes”*. t. 1, 114).

Przywołane przez Jana Pawła II postacie misjonarzy przybliżają zaangażowanie i misyjną wrażliwość Kościoła w Polsce. Potwierdzają prawdę, że w każdym okresie historii naszej ojczyzny obecni byli misjonarze, którzy nieśli Ewangelię „aż po krańce ziemi”.

Umacniając wiarę swoich braci i sióstr podczas pielgrzymek do Polski, Jan Paweł II poruszył także temat misji. Papież zauważył i wskazał na przykładzie historii swego narodu na to, że misje budowały polską państwowość i kształtowały polską kulturę. Apelowal, by ten proces dostrzec w historii całej

Europy i uznać w ewangelizacji czynnik budujący i określający jej prawdziwą tożsamość. Uwypuklił też prawdę o tym, że misje pomagają przepajać ludzką kulturę elementem nadprzyrodzonym, który ją uszlachetnia i wynosi. Przypominał prawdę o misyjnej naturze Kościoła i misyjnym powołaniu wszystkich jego członków. Odpowiedzialność i współpraca w dziele misyjnym to dla Jana Pawła II jedna z form „wyobraźni miłosierdzia”. Apelując do rodaków o misyjną hojność i zaangażowanie, wskazał również na postacie, które zapisały się w animacji dzieła misyjnego w Kościele polskim i powszechnym. W swoim nauczaniu w Polsce przypomniał więc o misyjnym zadaniu wspólnoty Kościoła i każdego wiernego.

## MISSIONARY TEACHING OF JOHN PAUL II DURING HIS PILGRIMAGE TO POLAND

### Summary

During his pilgrimages to his homeland, John Paul II was teaching his countrymen about the problems specific to the Church in Poland, but also to the whole Church. One of these themes was the missions *ad gentes*. The Pope noticed and pointed out on the example of the history of his nation that missions built Polish statehood and shaped Polish culture. He called for this process to be recognized in the history of Europe as a whole and to recognize in evangelization the factor that builds and defines its true identity. He showed that missions help imbue human culture with a supernatural element. He recalled the truth about the missionary nature of the Church and the missionary vocation of all its members. Responsibility and cooperation in the missionary work was for John Paul II one of the forms of the “imagination of mercy.” Appealing to his countrymen for missionary generosity and commitment, he also pointed to the figures who were involved in the animation of the missionary work in the Polish and universal Church. In his teaching in Poland, he recalled the missionary task of the Church community and of each and every faithful.

**Keywords:** pilgrimages of John Paul II; St. Wojciech, missions among the Slavs; missions *ad gentes*; inculturation; Polish missionaries

**Słowa kluczowe:** pielgrzymki Jana Pawła II; św. Wojciech; misje wśród Słowian; misje *ad gentes*; inkulturacja; polscy misjonarze

**Wykaz skrótów**

- JP II, Hom. Bydgoszcz 7.06.1999 – Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św., Bydgoszcz, 7 czerwca 1999. Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny*. Kraków: Znak, 2012. 1038-1044.
- JP II, Hom. Elbląg 6.06.1999 – Jan Paweł II, Homilia w czasie nabożeństwa czerwcowego. Elbląg, 6 czerwca 1999. Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny*. Kraków: Znak, 2012. 1030-1035.
- JP II, Hom. Gniezno 3.06.1979 – Jan Paweł II. Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Wzgórzu Lecha, Gniezno 3 czerwca 1979. Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny*. Kraków: Znak, 2012. 33-39.
- JP II, Hom. Gniezno 3.06.1997 – Jan Paweł II. Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na placu przed katedrą. Gniezno 3 czerwca 1997. Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny*. Kraków: Znak, 2012. 907-914.
- JP II, Hom. Gorzów 2.06.1997 – Jan Paweł II. Homilia w czasie liturgii słowa odprawionej przed kościołem Braci Polskich Męczenników. Gorzów Wielkopolski, 2 czerwca 1997. Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny*. Kraków: Znak, 2012. 899-905.
- JP II, Hom. Kraków 8.06.1997 – Jan Paweł II, Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. kanonizacyjnej bł. Królowej Jadwigi, Kraków, 8 czerwca 1997. Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny*. Kraków: Znak, 2012. 968-974.
- JP II, Hom. Kraków 15.06.1999 – Jan Paweł II. Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Błoniach, Kraków 15 czerwca 1999. Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny*. Kraków: Znak, 2012. 1154-1163.
- JP II, Hom. Kraków 18.08.2002 – Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej abpa Zygmunta Szczęsnego Felińskiego, o. Jana Beyzyna, Jana Balickiego i s. Sancji Janiny Szymkowiak, odprawionej na Błoniach. Kraków 18 sierpnia 2002. Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny*. Kraków: Znak, 2012. 1211-1215.
- JP II, Hom. Niepokalanów 18.06.1983 – Jan Paweł II, Słowo na zakończenie Mszy św., Niepokalanów, 18 czerwca 1983. Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny*. Kraków: Znak, 2012. 246-253.
- JP II, Hom. Oświęcim 7.06.1179 – Jan Paweł II. Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na terenie byłego obozu koncentracyjnego. Oświęcim–Brzezinka, 7 czerwca 1979. Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny*. Kraków: Znak, 2012. 154-158.
- JP II, Hom. Pelplin 6.06.1999 – Jan Paweł II. Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na Biskupiej Górze, Pelplin, 6 czerwca 1999. Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny*. Kraków: Znak, 2012. 1022-1028.
- JP II, Hom. Poznań 3.06.1997 – Jan Paweł II, Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do młodzieży zgromadzonej na placu Mickiewicza, Poznań, 3 czerwca 1997. Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny*. Kraków: Znak, 2012. 917-924.
- JP II, Hom. Poznań 20.06.1983 – Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej matki Urszuli Ledóchowskiej. Poznań, 20 czerwca 1983. Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny*. Kraków: Znak, 2012. 299-306.
- JP II, Hom. Sopot 5.06.1999 – Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. Sopot, 5 czerwca 1999. Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny*. Kraków: Znak, 2012. 1016-1021.
- JP II, Hom. Tarnów 10.06.1987 – Jan Paweł II. Homilia w czasie niesporów eucharystycznych skierowana do księży, zakonników i zakonnice. Tarnów, 10 czerwca 1987. Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny*. Kraków: Znak, 2012. 429-433.
- JP II, Hom. Warszawa 14.06.1987 – Jan Paweł II. Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej biskupa Michała Kozala, odprawionej na placu defilad na zakończenie II Krajowego Kongresu Eucharystycznego. Warszawa 14 czerwca 1987. Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny*. Kraków: Znak, 2012. 541-546.
- JP II, Orędzie. Częstochowa 4.06.1997 – Jan Paweł II. Orędzie do osób konsekrowanych, Częstochowa, 4 czerwca 1997 (niewygłoszone). Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny*. Kraków: Znak, 2012. 941-947.

- JP II, Oświęcim. Kraków 8.06.1997 – Jan Paweł II, Oświęcim do Konferencji Episkopatu Polski, Kraków, 8 czerwca 1997 (niewygaszone). Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny*. Kraków: Znak, 2012. 978-982.
- JP II, Przem. Częstochowa 5.06.1979 – Jan Paweł II. Przemówienie do Konferencji Episkopatu Polski. Częstochowa, 5 czerwca 1979. Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny*. Kraków: Znak, 2012. 82-95.
- JP II, Przem. Częstochowa 5.06.1979 – Jan Paweł II, Przemówienie do wyższych przełożonych żeńskich zakonów i zgromadzeń zakonnych, Częstochowa, 5 czerwca 1979. Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny*. Kraków: Znak, 2012. 78-81.
- JP II, Przem. Częstochowa 6.06.1979 – Jan Paweł II, Przemówienie do księży zgromadzonych w katedrze. Częstochowa, 6 czerwca 1979. Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny*. Kraków: Znak, 2012. 117-124.
- JP II, Przem. Częstochowa 15.08.1991 – Jan Paweł II. Przemówienie do uczestników Kongresu Teologów Europy Środkowowschodniej. Częstochowa, 15 sierpnia 1991. Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny*. Kraków: Znak, 2012. 820-826.
- JP II, Przem. Gdańsk 5.06.1999 – Jan Paweł II. Przemówienie powitalne na lotnisku Rębiechowo. Gdańsk 5 czerwca 1999. Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny*. Kraków: Znak, 2012. 1013-1015.
- JP II, Przem. Gniezno 3.06.1999 – Jan Paweł II, Przemówienie do prezydentów siedmiu państw Europy Środkowej, Gniezno, 3 czerwca 1997. Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny*. Kraków: Znak, 2012. 915-916.
- JP II, Przem. Koszalin 1.06.1991 – Jan Paweł II, Przemówienie powitalne na lotnisku w Zegrzu Pomorskim, Koszalin, 1 czerwca 1991. Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny*. Kraków: Znak, 2012. 559-561.
- JP II, Przem. Kraków 17.06.1999 – Jan Paweł II. Przemówienie pożegnalne na lotnisku w Balicach, Kraków 17 czerwca 1999. Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny*. Kraków: Znak, 2012. 1191-1195.
- JP II, Przem. Łomża, 5.06.1991 – Jan Paweł II. Przemówienie do pielgrzymów litewskich, Łomża, 5 czerwca 1991. Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny*. Kraków: Znak, 2012. 635-638.
- JP II, Przem. Łomża 5.06.1991 – Jan Paweł II, Przemówienie wygłoszone z okazji ceremonii poświęcenia nowej części budynku Wyższego Seminarium Duchownego diecezji łomżyńskiej. Łomża, 5 czerwca 1991. Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny*. Kraków: Znak, 2012. 639-641.
- JP II, Przem. Warszawa 11. 6.1999 – Jan Paweł II, Przemówienie wygłoszone w Parlamencie, Warszawa, 11 czerwca 1999. Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny*. Kraków: Znak, 2012. 1080-1087.
- JP II, Rozw. Częstochowa 6.06.1979 – Jan Paweł II, Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”, Częstochowa, 6 czerwca 1979. Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny*. Kraków: Znak, 2012. 127-128.
- JP II. Słowo. Stary Sącz 16.06.1999 – Jan Paweł II, Homilia w czasie Mszy św. kanonizacyjnej bł. Kingi, Stary Sącz, 16 czerwca 1999. Jan Paweł II. *Pielgrzymki do Ojczyzny*. Kraków: Znak, 2012. 1169-1177.

## BIBLIOGRAFIA

- Adamiak, Grzegorz. *Recepcja idei misyjnej w diecezji płockiej w latach 1908-2015*. Warszawa: Instytut Papieża Jana Pawła II, 2020.
- Chadzińska, Agnieszka. „Matka Afryki – bł. Maria Teresa Ledóchowska.” Dostęp 20 lutego 2020. <<https://www.niedziela.pl/artukul/773/Matka-Afryki-8211-bl-Maria-Teresa>>
- Crollius, Arji Roest. „Inkulturacyja.” *Kościół misyjny. Podstawowe studium misjologii*. Red. Sebastian Karotempler. Warszawa: *Missio*–Polonia, 1997. 125-134.
- Dębska, Janina. „W służbie misji Maria Teresa Ledóchowska i misje.” *W nurcie zagadnień posoborowych*. Red. Bogdan Bejze. T. 9. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek, 1977. 33-40.
- Górski, Jan. *Nowy paradygmat misji*. Warszawa: Wydawnictwo *Missio*–Polonia, 2006.

- Grzybowski, Michał Marian. *Duchowieństwo diecezji płockiej: wiek XX*. T. 1. Cz. 2. Płock: Kronos, 2007. 7-9.
- Jabłoński, Franciszek. „Wkład Kościoła w Polsce w dzieło misyjne w XIX w.” *Misje w XIX wieku. Wybrane zagadnienia*. Red. Piotr Artur Sokołowski. Pieniężno: Misyjne Seminarium Duchowne Księży Werbistów, 2008. 207-236.
- Kisiel, Dariusz. „Biskup Profesor Jan Wosiński. Ojciec Duchowny (1914-1996).” *Mistrzowie i nauczyciele. Profesorowie Seminarium Duchownego w Płocku 1965-2000*. Red. Ireneusz Mroczkowski. Płock: Płocki Instytut Wydawniczy, 2001. 25-45.
- Klimkiewicz, Witold. *Kardynał Ledóchowski na tle swej epoki*. T. 1-3. Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha, 1987.
- Kluj, Wojciech. *Teologiczne podstawy misji według Jana Pawła II*. Warszawa: IPJP2, 2008.
- Kluz, Władysław. *Czterdzieści siedem lat życia*. Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 2006.
- Kłoczowski, Jan Andrzej. „Wstęp do pielgrzymki Jana Pawła II do Polski: 2-10 czerwca 1979.” Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa. Polska*. T. 9. Cz. 1. Kraków: Wydawnictwo M, 2008. 17-21.
- Krzymkowska, Małgorzata. „Chronologia życia i działalności błogosławionej Marii Teresy Ledóchowskiej. Maria Teresa Ledóchowska i misje.” *W nurcie zagadnień posoborowych*. Red. Bogdan Bejze. T. 9. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek, 1977. 9-14.
- Nowak, Adam. „Rodzinne środowisko Marii Teresy Ledóchowskiej. Maria Teresa Ledóchowska i misje.” *W nurcie zagadnień posoborowych*. Red. Bogdan Bejze. T. 9. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek, 1977. 15-22.
- Polscy misjonarze w świecie. 50 lat od Dekretu soborowego „Ad gentes”*. T. 1-3. Górna Grupa: Verbinum, 2015.
- Różański, Jarosław. *Wokół koncepcji inkulturacji*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2008.
- Różański, Jarosław. *Misje a promocja ludzka*. Warszawa: Missio-Polonia, 2001.
- Rutowski, Tadeusz. „Filozoficzno-teologiczne poglądy Pawła Włodkowica (Na podstawie pism ‘Saevientibus’ i ‘Opinio Ostientis.’)” *Studia Płockie* (1985) 13: 184-194.
- Ryłko, Stanisław. „Wstęp do pielgrzymek Jana Pawła II do Polski.” Jan Paweł II. *Dzieła zebrane. Homilie i przemówienia z pielgrzymek – Europa. Polska*. T. 9. Cz. 1. Kraków: Wydawnictwo M, 2008. 13-14.
- Sotowski, Paulin. *Opowieść o św. Maksymilianie*. Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 2011.
- Tomaszewski, Czesław. „Błogosławiony Jan Beyzym SJ.” Dostęp 22 lutego 2020. <<https://missio.org.pl/pontyfikat/misyjni-swieci/misjonarze/85-blogoslawiony-jan-beyzym-sj>>
- Urban, Wincenty. „Akcja misyjna Kościoła katolickiego w Polsce.” *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*. Red. Marian Rechowicz [i inni]. Lublin: TN KUL, 1969. 585-638.
- Wosiński, Jan. „Wkład bł. Maksymiliana Kolbe w misyjne dzieło Kościoła.” *Collectanea Theologica* 42. 4 (1972). 5-14.
- Wysocki, Marcin. „Aktualność ewangelizacyjnej misji Kościoła w świetle inicjatyw apostolskich św. Maksymiliana Marii Kolbego.” *Lumen Gentium* (2018) 2. 85-103.
- Zagrodzki, Wojciech. *Człowiek drogą Kościoła. Jan Paweł II w Polsce*. Kraków: Wydawnictwo Homo Dei, 2002.

**GRZEGORZ ADAMIAK**, kapłan diecezji płockiej, doktor z zakresu misjologii, absolwent UKSW.



MICHAŁ ZBOROWSKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

## Siedem cech charakteryzujących nową ewangelizację

Wezwanie do nowej ewangelizacji, zakomunikowane po raz pierwszy przez papieża Jana Pawła II w 1979 r., stało się stałym elementem rzeczywistości Kościoła<sup>1</sup>. Mimo iż dotyczy ono niezwykle ważnej kwestii, jaką jest troska o zbawienie tych, którzy poznawszy Jezusa Chrystusa, utracili zbawienną z Nim relację, należy z przykrością stwierdzić, że nierzadko funkcjonuje jedynie jako hasło i puste, odmieniane przez wszystkie przypadki nawoływanie. Wciąż wielu teologów, duszpasterzy czy katechetów nie wie, czym jest nowa ewangelizacja, jak należy ją rozumieć i czym różni się od dotychczasowego duszpasterstwa i prowadzonej dotąd ewangelizacji. W konsekwencji można dostrzec istnienie dwóch skrajnych postaw. Jedni na fali entuzjazmu chcą wszystko nazywać nową ewangelizacją, uprawiając swego rodzaju „pannowoewangelizacjonizm”, a drudzy wręcz przeciwnie, zaprzeczają w ogóle potrzebie istnienia „nowej” ewangelizacji. Oba stanowiska mają za podstawę niezrozumienie istoty teologicznej rzeczywistości, jaką stanowi nowa ewangelizacja, a przez to, także licznych jej wypaczeń pastoralnych. Co więcej, wprowadzając zamieszanie epistemologiczne, tendencje te bardziej zniechęcają i gaszą ducha niż motywują do głoszenia Ewangelii.

Już w 1983 r. nastąpiło pierwsze uszczegółowienie rzeczywistości, jaką jest nowa ewangelizacja. Jan Paweł II wskazał, że powinna ona być nowa w swoim zapale, metodach i środkach wyrazu<sup>2</sup>. Z czasem w nauczaniu Kościoła i refleksji teologicznej pojawiły się kolejne dookreślenia i cechy charakterystyczne, a nową ewangelizację zaczęto nazywać konkretnym wezwaniem

---

<sup>1</sup> O nowej ewangelizacji uczą: papież Benedykt XVI i papież Franciszek. Jest ona również przedmiotem refleksji synodów, namysłu teologów oraz działalności duszpasterskiej ruchów i wspólnot kościelnych.

<sup>2</sup> Wypowiedź z dnia 9 marca 1983 r., na spotkaniu z członkami Rady Konferencji Episkopatu Ameryki Łacińskiej (Haiti).

(Dyk 11). Wzmógłony namysł nad ową rzeczywistością doprowadził do tego, że na początku XXI w. istotę nowej ewangelizacji można wyrazić za pomocą siedmiu czynników: nowego kontekstu, nowego odbiorcy, nowego zapachu, nowych metod, nowych środków wyrazu, nowych wymagań względem keryksa<sup>3</sup> oraz nowej treści.

Celem tego artykułu jest zwięźle omówienie każdego czynnika, jak również wskazanie tych spośród cech charakterystycznych nowej ewangelizacji, które wyróżniają ją na tle innych jej rodzajów. Jeśli niewłaściwe rozumienie wprowadza chaos poznawczy, to poniższy tekst ma służyć uporządkowaniu i lepszemu zrozumieniu poruszanego zagadnienia.

## Nowy odbiorca

Wraz z encykliką *Redemptoris missio* zdefiniowane zostaje rozróżnienie trzech rodzajów ewangelizacji. Owa systematyzacja przyjęła za kryterium grupy odbiorców, do których adresowane jest przesłanie Ewangelii. W ten sposób papież Jan Paweł II wskazał na misję *ad gentes*, działalność duszpasterską nazywaną też ewangelizacją zwyczajną i nową ewangelizacją (RMi 33-34). Zaproponowany i wprowadzony przez niego podział został przyjęty i nadal obowiązuje w nauczaniu Kościoła. Odwołują się do niego w swoich dokumentach zarówno papież Benedykt XVI (AM 160), jak i papież Franciszek (EG 14).

Wymienieni biskupi Rzymu są jednomyślni co do charakteryzacji grup adresatów orędzia Dobrej Nowiny. Działalność *ad gentes* to wymiar misyjny zaangażowania Kościoła skierowany do

narodów, grup ludzi, środowisk społeczno-kulturowych, w których Chrystus i Jego Ewangelia nie są znane, albo w których brak jest wspólnot chrześcijańskich wystarczająco dojrzałych, by mogły wcielać wiarę we własne środowisko i głosić ją innym grupom ludzi (RMi 33).

Zadanie Kościoła, jakim jest zanieśienie Dobrej Nowiny do tych, którzy tęsknią za prawdziwym Bogiem, żyjąc w nieświadomości dzieła zbawczego, dokonanego dla nich przez wcielonego Boga, zawsze zajmowało pierwsze miejsce w działalności Kościoła (RMi 7,40,86).

---

<sup>3</sup> Keryks – herold, zwiastun, publiczny posłaniec lub licytator, czyli ktoś, kto ogłasza lub zwiastuje konkretnie określone orędzie. W kontekście ewangelizacyjnym keryks to człowiek głoszący prawdę Ewangelii, zwane kerygmatem. Więcej na ten temat w punkcie „nowy keryks” w niniejszym artykule.

Druga grupa obejmuje ludzi wierzących. To ku nim skierowana jest działalność duszpasterska, nastawiona na pogłębienie i rozwój wiary, przyjęcie odpowiedzialności za dawanie świadectwa oraz ukształtowanie stałej zdolności odpowiadania na wezwania miłości Bożej (RMi 33; EG 14). Takie cele można stawiać przed osobami ochrzczoneymi, które są członkami Kościoła, trwają w relacji z Jezusem Chrystusem poprzez słowo Boże i sakramenty, a także angażują się aktywnie w życie wspólnotowe. Adresatem tego rodzaju ewangelizacji są więc ludzie świadomie przeżywający wiarę i świadomie postrzegający zobowiązania z niej wynikające oraz kształtujący swoją codzienność i wybory życiowe w świetle Ewangelii.

Pomiędzy misją *ad gentes* a duszpasterstwem, jak stwierdza Jan Paweł II,

istnieje sytuacja pośrednia, zwłaszcza w krajach o chrześcijaństwie dawnej daty, ale czasem również w Kościołach młodych, gdzie całe grupy ochrzczoneych 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” (RMi 33).

Nowa ewangelizacja skierowana jest do ludzi, którzy zaniechali praktyk chrześcijańskich (AM 160), oraz do środowisk i krajów, gdzie Ewangelia została zapomniana lub spotyka się z rozpowszechnioną z powodu szerzącego się sekularyzmu obojętnością (VD 122). Papież Benedykt XVI dopowiada, że „wielu chrześcijan potrzebuje, aby na nowo głoszone im z przekonaniem słowo Boże, by mogli konkretnie doświadczyć mocy Ewangelii. Tytu jest braci ‘ochrzczoneych, ale niewystarczająco zewangelizowanych’” (VD 96). Podobnie twierdzi papież Franciszek, pisząc, że tyle jest „osób ochrzczoneych, które jednakże nie żyją zgodnie z wymogami chrztu świętego”, nie przynależą całym sercem do Kościoła, nie doświadczają już pociechy płynącej z wiary” (EG 14).

Trzeci rodzaj ewangelizacji zamierza zatem otoczyć troską duszpasterską tych, którzy, mimo iż słyszeli o Jezusie Chrystusie, a nawet stali się członkami Kościoła poprzez chrzest, to jednak z rozmaitych powodów utracili wiarę. Są oni formalnymi lub nominalnymi chrześcijanami, których życie przypomina bardziej życie człowieka niewierzącego niż wierzącego. Będąc „ochrzczoneymi poganami”, nie podejmują życia Ewangelią i nie korzystają z dóbr duchowych, płynących z łaski sakramentu chrztu. Nie doświadczają mocy Ewangelii, ponieważ manifestuje się ona dopiero w życiu wierzących (por. Rz 1,16), dlatego Kościół wychodzi do nich z orędziem kerygmatu, aby mogli spotkać Jezusa Chrystusa i doświadczyć zbawienia. Należy zaznaczyć, że liczba takich chrześcijan nieustannie wzrasta, a w literaturze teologicznej oraz praktyce duszpasterskiej coraz częściej dla zobrazowania tej tendencji przytacza się przypowieść Zbawiciela o zagubionej owcy (por. Łk 15,1-7), z tą

jednak różnicą, że obecnie tylko jedna owieczka ze stu zostaje przy swoim Pasterzu, Jezusie Chrystusie, w owczarni, jaką jest Kościół, a pozostałe dziewięćdziesiąt dziewięć oddała się od wspólnoty.

## Nowy kontekst

Nowym kontekstem określa się współczesny, zsekularyzowany i postchrześcijański świat (Cantalamesa, *Come la scia* 54). Jego cechami charakterystycznymi są: skrajny materializm, scjentyzm oraz ideologie negujące Boga, w zamian proponujące świeckie zbawienie, relatywizm, wojujący ateizm, kult rozumu i kult pieniądza. Żyjący w takim świecie człowiek jest coraz bardziej pragmatyczny, nastawiony na zysk oraz używanie życia. Dąży do samorealizacji, żyje tu i teraz, często bezrefleksyjnie i obojętnie. Liczy na rozwój nauki i techniki, który ma mu przynieść odpowiedzi na wszelkie bolączki jego egzystencji. Jednak konsekwencją takiej wizji świata jest wielkie zagubienie człowieka, który coraz częściej sam nie wie, kim jest, jaki jest jego początek oraz czy istnieje jakiś sens i cel jego życia. Obecny, zsekularyzowany, wysoce rozwinięty technologicznie oraz kulturowo, a także opływający w bogactwa świat, który obwieszcza, że wszystko jest możliwe i osiągalne, stawia na swoją samowystarczalność. Boga uznaje za niepotrzebnego i ograniczającego wolność. Jest to czas ogromnego postępu cywilizacyjnego, w którym świat i człowiek utracili zdolność do życia w harmonii z Bogiem, tym samym pozabawiając się możliwości zrozumienia samych siebie.

Co więcej, prądy filozoficzno-kulturowe wieków XX i XXI, systemowo kształtując mentalność współczesnego świata i człowieka, wpływają na tworzenie wizji świata bez Boga. Ich wspólnym mianownikiem jest negacja lub zastępowanie Boga oraz konieczności rozumianego duchowo lub religijnie zbawienia. Promuje się wiele substytutów mających zastąpić człowiekowi rzeczywistość soteriologiczną.

Zdecydowanie współczesny kontekst nie sprzyja rozwojowi rzeczywistości wiary człowieka. Prądy antyreligijne, podbudowane filozoficznie i naukowo, ośmieszają oraz zwalczają wszelkie przejawy jego pobożności i wiary, a także upowszechniają klimat obojętności religijnej, propagując mentalność sekularystyczną, jak również postawy agnostycyzmu i ateizmu (Ferdek 21). Sytuacja ta nie pozostaje bez wpływu na ludzi wierzących (Kowalczyk 48-53). W wymiarze eklezjalnym mamy do czynienia z powstaniem nowej grupy. Stanowią ją ci, którzy formalnie stali się członkami Kościoła przez chrzest, ale nigdy nie poznali osobiście Jezusa Chrystusa. Wiara jest dla nich jedynie tradycją i zbiorem przykazań. Ludzi tych można określić mianem: nominalni chrześcijanie lub „ochrzczeni poganie”, bo choć mają oni udział w godności

chrześcijańskiej i są częścią mistycznego Ciała Chrystusa, to jednak żyją tak, jak ludzie obojętni i niewierzący, z dala od Kościoła i sakramentów. Wiara nie stanowi żadnego punktu odniesienia w ich życiu<sup>4</sup>. To oni właśnie są adresatem rzeczywistości nowej ewangelizacji.

## Nowy zapal

Jednym z pierwszych opisów nowej ewangelizacji było sformułowanie użyte przez Jana Pawła II, że powinna ona być nowa pod względem zapalu, metod i środków wyrazu. Pod tymi określeniami kryje się głęboka treść oraz kierunek, jaki papież wyznaczył nowej ewangelizacji. Nowy zapal wskazuje na potrzebę odnowienia przestrzeni pasji i całoosobowego zaangażowania w dzieło ewangelizacji (Cantalamesa, *Przygotujcie* 17). Brak zapalu do głoszenia Jezusa Chrystusa jest znakiem osłabienia wiary (RMi 2), dlatego Kościół, z natury misyjny, powinien ponownie odnaleźć to wielkie pragnienie głoszenia Ewangelii, jakie miał w swoich początkach. Owa gorliwość i entuzjazm rodzą się z osobistego spotkania z Jezusem Chrystusem. Dlatego wskazanie nowego zapalu odsyła, w wymiarze indywidualnym, do przestrzeni modlitwy, formacji i rozwoju duchowego, aby doświadczając zbawczej relacji z Bogiem, keryks nie mógł nie głosić tego, co widział, tego, co słyszał i tego, co jest jego udziałem (por. Dz 4,20; 1 J 1,1-4). Odsyła ono także do wymiaru wspólnotowego, zapraszając Kościół do autoewangelizacji. Zgodnie z formułą: *Ecclesia reformata et semper reformanda est* Kościół, jeśli chce ewangelizować, musi także poddawać się ewangelizacji i stale odnawiać swoje doświadczenie spotkania z Jezusem Chrystusem. Ono zawsze owocuje odnowionym zapalem i gorliwością ewangelizacyjną. Należy również łączyć nowy zapal z wymiarem pneumatologicznym (Krzemiński 256-258). To trzecia Osoba Trójcy Świętej jest duszą ewangelizacji (Pawłowski 58) i to Ona umożliwia spotkanie z Jezusem Chrystusem, a później pobudza i rozpala serca, dając niezbędną, duchową moc do głoszenia Jezusa Chrystusa (Prado Flores 52).

## Nowa metoda

Nowa ewangelizacja to, jak zauważa Stanisław Dyk, przede wszystkim odnowienie metodologiczne dotychczasowej ewangelizacji (Dyk 59). We wska-

---

<sup>4</sup> Podobnie opisał adresata orędzia nowej ewangelizacji Stanisław Dyk. Wskazuje on na trzy cechy charakterystyczne takiego odbiorcy. Według niego są nimi: „brak żywej wiary (osobowej relacji z Bogiem), utrata więzi z Kościołem, życie poza perspektywą Ewangelii” (Dyk 51).

zaniu papieża na nową metodę chodzi o znalezienie takiego postępowania lub strategii, która umożliwi, w kontekście zsekularyzowanego świata, dotarcie z orędziem Ewangelii do współczesnego człowieka w celu doprowadzenia go do żywej i zbawczej relacji z Bogiem. Jednak ze względu na wielość kulturowych wyzwań i różnorodność zjawisk społeczno-religijnych w rozmaitych częściach świata utrudnione jest wypracowanie jednej, adekwatnej i obowiązującej wszędzie metody (Parzych 123). Jednakże nie zmienia to faktu, że pewne zasadnicze kierunki, z racji podobnych tendencji współczesnego świata, będą zasadniczo wspólne.

Mówiąc o nowej metodzie w nowej ewangelizacji, wskazuje się w pierwszym rzędzie na metodę kerygmatyczną (Cantalamessa, *Przygotujcie* 17). To właśnie „pierwsze orędzie” stanowi główną treść przepowiadania, gdyż jako słowo skuteczne i rodzące wiarę (por. Rz 10,17) jest właściwą drogą we współczesnym kontekście do zrealizowania celu nowej ewangelizacji. Pozwala doświadczyć osobowego spotkania z Jezusem Chrystusem w Duchu Świętym, przemienia życie człowieka i wprowadza w przestrzeń wiary. Zastosowanie metody kerygmatycznej zakłada także przyjęcie pewnej kolejności w przekazywaniu Ewangelii. Na początku głosi się kerygmat, a dopiero później następuje przekaz katechetyczny i mistagogia. Najpierw należy zrodzić do żywej wiary, a dopiero później wprowadzać treści dogmatyczne czy moralne (Ryś 5-6). W tej metodzie ważne jest także dawanie świadectwa, czyli ukazanie zbawczej interwencji Boga w życiu przekazującego orędzie Ewangelii. Współczesny świat bardziej słucha świadków, aniżeli nauczycieli, a jeśli słucha nauczycieli to tylko dlatego, że są oni świadkami (EN 41). Metoda kerygmatu strukturalnie składa się więc z głoszenia kerygmatu połączonego z dzieleniem się świadectwem. Nową metodę można zawrzeć w stwierdzeniu: głosić kerygmat, będąc świadkiem i pamiętając, że pierwsze jest pierwsze.

Jako metoda w duchu nowej ewangelizacji, metoda kerygmatyczna<sup>5</sup> została przyjęta przez liczne grupy, wspólnoty i ruchy formacyjno-ewangelizacyjne Kościoła katolickiego (Zborowski), często też stając się główną strategią ich działania. Poza tą najbardziej podstawową metodą występuje w literaturze jeszcze kilka metod charakterystycznych dla nowej ewangelizacji, a wśród nich metoda misyjna, obecna bardzo mocno w nauczaniu Ojca Świętego Franciszka, zwana także metodą wychodzenia (EG 20,46; ChV 164,222; QA 98). Jej podstawę stanowi zmiana mentalności w prowadzeniu duszpasterstwa, które nie ma być już jedynie uprawną rolą lub doglądaniem owiec, ale wychodzeniem po te, które zagubiły się i same do Kościoła nie przyjdą (Canta-

---

<sup>5</sup> Nazywana jest także ewangelizacją kerygmatyczną lub chrystologiczną. Jej istota polega na skoncentrowaniu się na Chrystusie i dążeniu do doprowadzenia ludzi do osobowego uznania i wyboru Jezusa Chrystusa jako Pana i Zbawcy.

lamessa, *Come la scia* 63; Dyk 65-66). Z ową metodą wiąże się nawrócenie pastoralne ewangelizatorów, wejście w środowisko życia codziennego tych, którzy utracili wiarę i tam ukazanie im Boga z pomocą odpowiednio dostosowanego języka. Podstawowymi kategoriami tej metody są: wyjście, szukanie i inkulturacja.

Inną metodą pośrednio związaną z nową ewangelizacją, a w zasadzie przygotowującą jej realizację jest strategia ożywiania wiary wierzących i wspólnot kościelnych (Cantalamessa, *Come la scia* 63). Strategia ta zakłada wpierw zewangelizowanie lub odnowienie doświadczenia spotkania Boga u osób uczęszczających do Kościoła, by potem głosiły one Ewangelię. Jednocześnie owa strategia uwzględnia kontekst współczesnego świata oraz charakterystykę osób szczególnie powołanych do ewangelizowania na tym etapie dziejów<sup>6</sup>. Jest to więc autoewangelizacja, która ma doprowadzić do bycia świadomym odpowiedzialności za ewangelizację i która ma wzbudzić zapał misyjny wśród wszystkich członków Kościoła. Niezastąpioną rolę w tej dziedzinie odgrywają wspólnoty, w których można doświadczyć nie tylko ewangelizacji, ale i formacji ku ewangelizacji. Metoda ożywiania wiary, zwłaszcza wśród ludzi świeckich, jest niezwykle istotna w obecnym czasie, bowiem dzielą oni obszar życia, pracy, spędzania wolnego czasu, aktywności politycznej czy społecznej z osobami zdechrystianizowanymi i niewierzącymi. Metoda ta opiera się na doprowadzeniu do żywej relacji z Jezusem Chrystusem, w której ewangelizowany odkryje swoje wezwanie do świadczenia o Tym, w którego wiarę wyznał jako w swego Zbawiciela i Pana.

## Nowe środki wyrazu

Trzecią rzeczywistością, na którą wskazał w 1983 r. papież Jan Paweł II, są nowe środki wyrazu. Jak stwierdził jeden z duszpasterzy, w ewangelizacji przegrywamy nie przez to, co głosimy, bo nie ma lepszego orędzia niż zbawienie w Jezusie Chrystusie, ale przez to, jak głosimy (Projekt Pastoralny 5). W procesie ewangelizacji należy wykorzystać współczesny dorobek techniczno-technologiczny, aby jeszcze skuteczniej, ze względu na formę rozumianą właśnie jako środki wyrazu, głosić Ewangelię. Ze współczesnego, wysoce rozwiniętego świata należy przede wszystkim zaczerpnąć wiedzę o komunikacji oraz rozwiązania i innowacje techniczne, służące szybkiemu i dostosowanemu do mentalności komunikowaniu. Jest to zgodne z założeniami inkulturacji, która zakłada wykorzystanie takich elementów danej kultury, które pomogą w „zwiastowaniu” Ewangelii (Cantalamessa, *Tchnienie* 143). Dodatkowo nowe

---

<sup>6</sup> Więcej na ten temat w punkcie: Nowy keryks.

środki wyrazu powinny uwzględniać dostosowanie języka do sposobu komunikowania i wspomniane już do mentalności ludzi. Ten kierunek nowej ewangelizacji wskazuje na potrzebę adaptacji Ewangelii we współczesnej kulturze i wyrażenia jej za pomocą właściwych owej kulturze środków.

## Nowy keryks

Istotnym wyróżnikiem nowej ewangelizacji jest głoszący kerygmat keryks i nowa charakterystyka jego roli, przygotowania oraz cech istotnych dla jego posługi w zsekularyzowanym świecie. Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* określa podmiot w dziele nowej ewangelizacji, którym, według papieża Franciszka, jest każdy ochrzczony członek Ludu Bożego, ubogacony osobistym doświadczeniem miłości Bożej i zbawienia (EG 120). Co więcej, papież dodaje, że „każdy chrześcijanin jest misjonarzem w takiej mierze, w jakiej spotkał się z miłością Boga w Chrystusie Jezusie” (EG 120). Istotą bycia keryksem stanowi więc przyjęcie przez niego sakramentu chrztu i osobiste spotkanie z Jezusem Chrystusem. W pewnym sensie nie jest to nic odkrywczego i nowego, ponieważ wynikające z chrztu powszechne powołanie do głoszenia Ewangelii zawarte jest chociażby w *Apostolicam Actuositatem*, *Evangelii nuntiandi*, *Redemptoris missio* czy w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*. Zazwyczaj jednak sprowadzało się ono do świadectwa życia, pozostawiając przestrzeń ewangelizacji i świadczenia słowem osobom do tego przygotowanym.

Dzisiaj jednak „należy odrzucić myślenie o tylko wykwalifikowanych pracownikach w dziele ewangelizacji” (EG 120). Papież Franciszek ukazuje zupełnie nową perspektywę związaną ze specyfiką współczesnego odbiorcy. Ludzie, do których skierowana jest nowa ewangelizacja, nie potrzebują, przynajmniej na samym początku, szczegółowych i zaawansowanych zagadnień teologicznych albo filozoficznych dowodów na istnienie Boga (w związku z tym keryks nie musi być wykwalifikowanym teologiem), lecz ukazania, że Bóg jest i może realnie działać w konkretnym ludzkim życiu. W pierwszej kolejności liczy się bycie świadkiem. Odpowiedzią na oziębłość i brak wiary współczesnych ludzi jest głoszenie najprostszych prawd wiary zawartych w kerygmacie<sup>7</sup> oraz pokazanie, w jaki sposób przemieniły one życie keryksa, a do tego nie potrzeba „wielu lekcji lub długich pouczeń” (EG 120). Każdy uczeń jest jednocześnie misjonarzem powołanym do głoszenia Dobrej Nowi-

---

<sup>7</sup> Istnieje wiele rozmaitych schematów określających zawartość treściową kerygmatu. Najbardziej znany jest model sześciopunktowy, obejmujący głoszenie Dobrej Nowiny o miłości Bożej, grzechu człowieka, zbawieniu w Jezusie Chrystusie, wierze i nawróceniu, darze Ducha Świętego i rzeczywistości Kościoła.



ny i dzielenia się, czyli do opowiadania o swoim spotkaniu z Jezusem Chrystusem.

Popatrzmy na pierwszych uczniów, którzy natychmiast po doświadczeniu spojrzenia Jezusa, szli głosić Go pełni radości: „Znaleźliśmy Mesjasza” (J 1,41). Samarytanka, tuż po zakończeniu swego dialogu z Jezusem, stała się misjonarką i wielu Samarytan uwierzyło w Jezusa „dzięki słowu kobiety” (J 4,39). Również św. Paweł po swoim spotkaniu z Jezusem Chrystusem „zaraz zaczął głosić w synagogach, że Jezus jest Synem Bożym” (Dz 9,20) (EG 120).

Nowość w nauczaniu papieża Franciszka wynika z dobrej analizy rzeczywistości i zinkulturowanego doboru osoby keryksa do kontekstu współczesności. Spośród wielu obecnych w nauczaniu teologicznym wymagań stawianych głosicielom Ewangelii, wiodących dla nowych ewangelizatorów w dobie nowej ewangelizacji, papież Franciszek wyróżnia dwa: chrzest i osobiste doświadczenie spotkania Boga w życiu głoszącego. Nie oznacza to wcale, że nie trzeba przygotowywać się do misji, rozwijając się duchowo czy intelektualnie, np. ucząc się nazywania swoich doświadczeń duchowych bądź poznając treści kerygmatu. Nie jest to jednak takie samo przygotowanie, jakiego wymaga się od katechetów i formatorów pracujących w dziele ewangelizacji zwyczajnej, czyli w duszpasterstwie, a tym bardziej od wykładowców teologii czy misjonarzy. Nie oznacza to także przekreślenia pozostałych kryteriów dobrego głosiciela Słowa, ale oznacza jedynie wskazanie tych niezbędnych (*sine qua non*), które, ze względu na współczesny, zsekularyzowany świat, powinny cechować keryksa.

## Nowa treść

Ostatnią, charakterystyczną cechą nowej ewangelizacji jest nowa treść. Czym ona jest i jak należy rozumieć jej nowość? W zrozumieniu tego zagadnienia pomocna staje się refleksja kaznodziei Domu Papieskiego Raniera Cantalamessa, który podkreśla, że „odnowa polega na odkryciu i zaproponowaniu tych elementów Słowa Bożego, które najbardziej odpowiadają potrzebom dzisiejszego człowieka, aby uprzywilejować je w przepowiadaniu odpowiednim dla dzisiejszej kultury” (Cantalamessa, *Tchnienie* 143). W innym miejscu dopowiada, że „podstawowa zasada chrześcijańskiego przepowiadania brzmi: ‘Głosić Chrystusa w Duchu Świętym’ lub ‘Głosić Ewangelię mocą Ducha Świętego’” (Cantalamessa, *Tajemnica* 44). Zatem najistotniejszą treścią przepowiadania jest Osoba Jezusa Chrystusa będącego Ewangelią. To przesłanie stanowi centrum kerygmatu już od czasów apostoelskich. Apostołowie głosili Dobrą Nowinę, obwieszczając, że Jezus Chrystus jest Człowiekiem i Bo-

giem, a także przepowiadali dwa wydarzenia zbawcze z Jego życia – śmierć i zmartwychwstanie, samego Jezusa nazywając Panem, Zbawicielem i Mesjaszem. O wspomnianej nowości ewangelizacji papież Jan Paweł II mówi, że:

nie dopuszcza zmiany treści orędzia ewangelicznego, ponieważ Chrystus jest ten sam wczoraj, dziś i na wieki. Ewangelię trzeba głosić wiernie i bez zniekształceń. Aby była prawdziwa ewangelizacja, trzeba głosić imię i naukę, życie i obietnice, Królestwo i tajemnice Jezusa Nazareńskiego, Syna Bożego (Jan Paweł II 24-25).

Jednak na przestrzeni wieków zmieniał się charakter i zakres treści kerygmatu. Nazywany chrystologicznym *credo*, nadal przekazywał treści dotyczące Osoby Jezusa Chrystusa i Ewangelii, ale pogłębione o zagadnienia dogmatyczne, moralne czy praktyczno-ascetyczne. Pojęcie kerygmatu, obejmując kolejne wymiary teologii i przestrzenie praktyki duszpasterskiej, stawało się coraz szersze. Z czasem doszło do tego, że kerygmatem, czyli Dobrą Nowiną, nazywano każdą formę głoszenia i niemal każdą treść teologiczną<sup>8</sup>.

Kerygmat jest pierwszym przepowiadaniem. Inicjalny aspekt tego orędzia ma podwójny wymiar. Z jednej strony kerygmat rodzi do wiary, dając nowe życie i urzeczywistniając łaskę zbawienia w życiu jego odbiorcy, a z drugiej jest on punktem wyjścia dla rozwoju katechezy, moralności, pogłębiania prawd wiary, kształtowania się dogmatów. Od niego, jak od załączka, rozpoczyna się teologia. Można zauważyć, że jest on początkiem zarówno w znaczeniu egzystencjalno-soteryjnym, jak i w znaczeniu teoretyczno-dogmatycznym. Jednakże czym innym jest głoszenie kerygmatu, a czym innym dogmatów: pierwsze to głoszenie Chrystusa, a drugie to głoszenie o Chrystusie.

---

<sup>8</sup> Kerygmat (*κηρυγμα*) w języku oryginalnym oznacza zarówno treść przekazu, jak i czynność głoszenia, co implikuje podwójne ujęcie. Można mówić o kerygmacie w aspekcie materialnym i formalnym. Ponadto z upływem czasu, wraz z rozwojem tego pojęcia i jego zastosowania w historii Kościoła, pojawia się również rozumienie kerygmatu w sensie ścisłym i szerokim. Określenie ścisłe oznacza uroczystą i publiczną proklamację zbawienia dokonanego przez Jezusa Chrystusa, najczęściej odnoszącą się do wydarzenia Jego śmierci i zmartwychwstania, zakończoną wezwaniem do wiary i nawrócenia. Kerygmat w sensie ścisłym (*vel* pierwotnym) oznacza konkretnie określoną treść oraz formę, jaką jest ustne przepowiadanie. Jeśli chodzi o szersze znaczenie, istnieją w literaturze pewne rozbieżności. Niektórzy uważają kerygmat w sensie szerokim za każdą formę kościelnego przepowiadania, odnosząc się jedynie do kerygmatu jako czynności głoszenia. Takie spojrzenie pojawia się wraz z rozwojem kaznodziejstwa średniowiecznego i trwa nadal. Jednak ujęcie ze względu na formę poszerza nam równocześnie zakres treści głoszonych w tak rozumianym kerygmacie, ponieważ wszystko, co jest głoszone, będzie nosiło miano kerygmatu. Inni natomiast twierdzą, że kerygmat w sensie szerokim to komunikowanie treści prawd wiary niezawężonych jedynie do misterium paschalnego Jezusa Chrystusa. Takie przekonanie obecne jest w myśli teologicznej, począwszy od epoki Ojców Kościoła. Kerygmat jest więc szerokim wykładem i pogłębieniem Dobrej Nowiny. Wyznacznik stanowi materia kerygmatu, co implikuje, że może być on przekazywany także w innych formach niż jedynie w formie, jaką jest ustna proklamacja.

Jako cecha charakterystyczna nowej ewangelizacji, nowość treści polega na podwójnym powrocie do pierwotnego rozumienia kerygmatu: treściowego i znaczeniowego. W kontekście nowej ewangelizacji, a więc wspomnianych już rzeczywistości współczesnego, zsekularyzowanego świata i jasno określonego odbiorcy, właściwym przekazem jest kerygmat w sensie ścisłym: najbardziej fundamentalne treściowo przesłanie o zbawieniu w Jezusie Chrystusie. Zestawiając bowiem czasy pierwotnego Kościoła ze współczesnym kontekstem, dostrzec można wiele podobieństw. Na tej podstawie zasadne wydaje się, że najlepszą reakcją i odpowiedzią Kościoła, jakiej można udzielić, stanowi orędzie kerygmatyczne. Należy także zauważyć, że powrót do pierwotnego głoszenia Jezusa umarłego i zmartwychwstałego wiąże się również z ponownym podkreśleniem znaczenia i roli kerygmatu jako początku wiary. W kerygmacie urzeczywistnia się zmartwychwstanie, a żywy Jezus w Duchu Świętym czyni wszystko nowe w życiu ewangelizowanego. Jest to powrót do wymiaru egzystencjalno-zbawczego pierwszego orędzia. W nowej ewangelizacji nie skupia się uwagi na tym, że kerygmat daje początek Kościołowi, dogmatom czy całej teologii, ale przede wszystkim na tym, że daje on początek życiu wiary.

Reasumując, do cech charakterystycznych nowej ewangelizacji (będących owocem analizy nauczania Kościoła i szerokiej refleksji dogmatyczno-pastoralnej) zalicza się: nowy kontekst, w którym głosi się Ewangelię, nowego odbiorcę tego orędzia, a także wskazany przez Jana Pawła II nowy zapał, nowe metody i nowe środki wyrazu. Należy też wskazać właściwy wybór nowego kryksa oraz treść, jaką stanowi kerygmat *sensu stricto*. W ten sposób wyraźnie widać, że nowa ewangelizacja, jako jeden z trzech mających miejsce w Kościele rodzajów ewangelizacji, jest zadaniem konkretnym i precyzyjnie określonym. Wszelkie próby jej absolutyzowania czy podważania jawią się jako niezbyt poważne i teologicznie nieuzasadnione.

Warto jednak zaznaczyć, że cechy charakterystyczne nowej ewangelizacji, omówione w powyższym artykule, nie są równoznaczne z tym, co odróżnia nową ewangelizację od misji *ad gentes* czy duszpasterstwa, ponieważ każdy rodzaj ewangelizacji ma miejsce obecnie w nowym, nieprzyjaznym wierze kontekście kultury zsekularyzowanej. Inaczej wpływa on na działalność misyjną, inaczej na duszpasterstwo – nie towarzyszy tylko rzeczywistości nowej ewangelizacji. Wydaje się również oczywiste, że nowy zapał oraz użycie nowych środków wyrazu powinno być obowiązkowe w absolutnie każdej działalności ewangelizacyjnej Kościoła. Trudno bowiem wyobrazić sobie prowadzenie duszpasterstwa czy działalności misyjnej bez nowoczesnych osiągnięć technicznych i technologicznych, a już tym bardziej prowadzenie ich przez osoby bez żywej relacji z Jezusem Chrystusem. Wydaje się więc, że do cech wyróżniających nową ewangelizację należy zaliczyć jedynie nowego odbio-

rę oraz nowego keryksa, a także, pomimo, że pierwsze orędzie jest również właściwym narzędziem ewangelizacji *ad gentes*, treść przepowiadania, jaką stanowi kerygmat *sensu stricto*. Owe trzy cechy charakterystyczne są jednocześnie cechami wyróżniającymi ten rodzaj ewangelizacji.

## SEVEN CHARACTERISTICS OF THE NEW EVANGELIZATION

### Summary

The new evangelization is a concrete task, precisely described in the documents and teaching of the Church. Its characteristic features include: a new context in which the Gospel is proclaimed, a new recipient of this message, a new enthusiasm, new methods, new means of expression, as well as a new *keryx* and a new content, which is the kerygma *sensu stricto*. The new evangelization is one of the three types of evangelization in addition to the mission *ad gentes* and the ordinary evangelization.

**Keywords:** new evangelization; keryx; kerygma; newness; preaching

**Słowa kluczowe:** nowa ewangelizacja; keryks; kerygmat; nowość; przepowiadanie

### Wykaz skrótów

- AM – Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Africae minus* [19.11.2011]
- ChV – Franciszek, Adhortacja apostolska *Christus vivit* [25.03.2019]
- EG – Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* [24.11.2013]
- EN – Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi* [8.12.1975]
- QA – Franciszek, Adhortacja apostolska *Querida Amazonia* [2.02.2020]
- RMi – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* [7.12.1990]
- VD – Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini* [30.09.2010].

## BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI. Adhortacja apostolska *Africae minus*. Kraków: Wydawnictwo AA, 2012.
- Benedykt XVI. Adhortacja apostolska *Verbum Domini*. Kraków: Wydawnictwo M, 2010.
- Cantalamesa, Raniero. *Come la scia di un vascello. Orizzonti per una nova evangelizzazione*. Milano: Edizioni San Paolo, 2012.
- Cantalamesa, Raniero. *Przygotujcie drogi Pańskie*. Tłum. Krystyna Kozak. Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów, 1999.
- Cantalamesa, Raniero. *Tajemnica głoszenia Słowa Bożego*. Tłum. Grzegorz Niedźwiedz. Wrocław: Franciszkańskie Wydawnictwo św. Antoniego, 2007.

- Cantalamessa, Raniero. *Tchnienie Ducha*. Tłum. Krystyna Kozak. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła, 1998.
- Dyk, Stanisław. *Nowa ewangelizacja. Konkretnie wyzwanie*. Gubin: Przystanek Jezus, 2015.
- Ferdek, Bogdan. „Duchowość jako interioryzacja dogmatu.” *Studia Gnesnensia* (2017) XXXI: 19-31.
- Franciszek. Adhortacja apostolska *Christus vivit*. Kraków: Wydawnictwo M, 2019.
- Franciszek. Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*. Kraków: Wydawnictwo M, 2013.
- Franciszek. Adhortacja apostolska *Querida Amazonia*. Kraków: Wydawnictwo M, 2020.
- Jan Paweł II. Encyklika *Redemptoris missio*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1995.
- Jan Paweł II. *Nowa ewangelizacja, postęp człowieka, kultura chrześcijańska*. Przemówienie na otwarcie obrad IV Konferencji Ogólnej Episkopatu Ameryki Łacińskiej CELAM, Santo Domingo 12.10.1992 r. *OsRomPol* (1992) 13: 22-25.
- Kowalczyk, Marian. „Zagrożenia wiary w dobie nowego ateizmu.” *Współczesne zagrożenia wiary*. Red. Jarosław Moskałyk. Poznań: Wydawnictwo Wydziału Teologicznego UAM, 2015. 39-58.
- Krzemiński, Krzysztof. *Wspólnota w Duchu. Historiozbawcze posłannictwo Ducha Świętego według Heriberta Mühlena*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2002.
- Parzych-Blakiewicz, Katarzyna. *Dialog – jako metoda ewangelizacji współczesnego świata według Jana Pawła II*. Olsztyn: Hosianum, 2000.
- Paweł VI. Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2001.
- Pawłowski, Adam. *Kerygmat w nowej ewangelizacji*. Poznań: Wydawnictwo Agape, 2014.
- Prado Flores, H. José. *Nowi ewangelizatorzy dla nowej ewangelizacji*. Tłum. Bronisław Jakubowski. Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech, 2013.
- Projekt Pastoralny. Szkoła Ewangelizacji św. Andrzeja, Stryszawa 2011, s. 13. Dostęp 8 stycznia 2018.* <<http://www.snebytom.pl/wp-content/uploads/2015/02/ProjektPastoralnySESA.pdf>>
- Ryś, Grzegorz. *Pierwsze jest pierwsze*. Kraków: Wydawnictwo Studio, 2015.
- Zborowski, Michał. „Kerygmat we współczesnych ruchach kościelnych.” *Resovia Sacra* (2019), s. 475-492.

**MICHAŁ ZBOROWSKI**, doktor teologii dogmatycznej, członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków; zainteresowania naukowe: chrystologia pierwszych wieków, chrystologia kerygmaticzna i przepowiadana oraz nowa ewangelizacja.



JAROSŁAW TOMASZEWSKI

Facultad Teológica de Uruguay w Montevideo

## **Populizm religijno-polityczny Eva Moralesa wyzwaniem dla Kościoła katolickiego**

Bezkrytyczny i niepohamowany moralnie populizm to wspólna tendencja dochodzenia do władzy, utrzymywania się przy niej, obalania legalnej i przejmowania tej władzy, która, jak wydaje się, dominuje obecnie na kontynencie latynoamerykańskim (Giddens 38-40; Gurr 135). Jest to populizm polityczny mający za fundament rozmaite historyczne i ideologiczne pochodzenia oraz, co oczywiste, zmierzający zawsze do jednego celu. Nie jest nim, niestety, poprawa jakości życia społecznego, edukacji czy kultury obyczajów we wciąż zapóźnionej rozwojowo Ameryce Południowej. Wielopostaciowy populizm latynoskiego świata to gra o władzę sprawowaną nad umysłem człowieka. To smutny styl rządzenia, medialny sposób zaistnienia jednostek, które poza horyzontem populizmu skazane byłyby na polityczne zapomnienie (Oberschall 125). Analiza zjawiska *smutnego populizmu* w Ameryce Łacińskiej wydaje się mieć ogromne znaczenie, także z perspektywy refleksji katolickiej, przynajmniej z dwóch następujących powodów. Po pierwsze, kontynent latynoamerykański miał, ma i powinien mieć dla misyjnej strategii katolicyzmu fundamentalne znaczenie; z tego powodu nazywany był chociażby w teologii Jana Pawła II kontynentem misyjnej nadziei (Jan Paweł II 320-321). Po drugie, w ogromnej większości wypadków populizm politycznych środowisk Ameryki Południowej jest ze swej natury ideologią antychrześcijańską, zatem wymaga odważnej, szybkiej i stanowczej apologii misyjnej, widocznej tak w praktycznym działaniu Kościoła katolickiego, jak i w jego duchowej refleksji. Populizm przecież zawsze niszczy człowieka, uniemożliwia postęp, utrudnia dalszy rozwój cywilizacji (jej ukierunkowanie ku wyższemu poziomowi). Stąd w szczególności z tych powodów Kościół powinien czuwać i reagować. Ponadto wtedy Kościół katolicki będzie nie tyle autoreferencyjnie nastawiony na defensywną ochronę własnych, religijnych „przyczółków”, ile przejdzie do

harmonijnej służby osobom i społeczeństwom, pomnażając tym samym życie apostołskie wewnątrz siebie (Ostheimer 27-28).

Niewątpliwie jedną z odmian populizmu, pustoszącego kulturę latynoską w epoce nowożytnej i stanowiącego jaskrawy dowód społeczno-ideologicznej manipulacji, jest boliwijski, neopogański system Eva Moralesa. Evo Morales przyjął jako formę rządzenia i kierowania boliwijskimi masami skonstruowany przez siebie schemat: powrotu do symboli przedchrześcijańskich. Populizm E. Moralesa jest więc populizmem *quasi* religijnym. Tym samym jawi się jako znaczące wyzwanie dla misji i działalności Kościoła katolickiego w Ameryce Południowej (Salinero Rates 19-29).

Nikt nie mógł przewidzieć jeszcze kilka miesięcy temu, że wspomniana powyżej droga otwarcia nowej perspektywy populistycznego „trzymania władzy w jednym ręku”, będąca konsekwencją przebiegłości E. Moralesa, zostanie tak gwałtownie „zachwiana”? Wydawało się, że na tej drodze politycznego marszu sukcesu opartego na manipulacji, zmianach myślenia w ubogich masach oraz inteligentnej propagandzie lewicowej i religijnej (pogańskiego myślenia), dzięki którym E. Morales potrafił skutecznie rządzić w ostatnich latach, nie ma przeszkód. Jednakże w październiku 2019 r. doszło niespodziewanie do boliwijskiej rewolucji. Zorganizowane przez populistycznego prezydenta wybory uznano za sfałszowane, a sam E. Morales zmuszony był uzyskać polityczny azyl: w Meksyku. Władzę w kraju przejęła siła stojąca za desygnowaną na urząd prezydenta Boliwii Jeanine Áñez. Ocena i opis politycznego oraz historycznego sensu wydarzeń będzie zadaniem socjologów i politologów. Spójrzmy teraz na ten problem z perspektywy duchowej, z zamiarem udzielenia odpowiedzi na pytanie: jak zdiagnozować i uzdrowić religijną ranę pozostawioną przez populizm E. Moralesa na społecznym organizmie boliwijskiego państwa (Agencja AFP y Reuters 6).

Poniżej zostanie poddana analizie idea E. Moralesa w kontekście reakcji katolicyzmu, który istniejąc na kontynencie latynoamerykańskim, chroni każdego człowieka – niezależnie od jego religijnej denominacji – przed nadużyciami, manipulacją i wykorzystaniem. Populizm latynoski, także w wersji boliwijskiej, odnosi się do wyższych idei, takich jak: umieszczenie osób zmarginalizowanych w centrum społecznej egzystencji czy modernizacja stylu życia poszczególnych jednostek. Nigdy jednak nie zostały owe idee wcielone w rzeczywistość. W istocie również to stanowi znaczący kontekst misyjnej działalności katolicyzmu. Kościół wie, że głoszenie Ewangelii powinno być skierowane do ludzi świadomych i wolnych wewnątrznie, gdyż jedynie w nich ewangeliczna wiara może wzrastać (Germani i Di Tella 16-19).



## Oblicza populizmu latynoskiego a fenomen populizmu E. Moralesa

Zastanówmy się teraz nad tym, jak doszło do narodzin jednego z najbarwniejszych fenomenów społecznych współczesnego świata polityki, *quasi-religii* i rozrywki? Do tych trzech przecież sektorów można przyporządkować metodę utrzymania władzy i sam styl rządzenia E. Moralesa. Zauważmy, że cała Ameryka Południowa co najmniej w ciągu ostatnich dwóch dekad odznacza się niepohamowaną sympatią do politycznej lewicy, lewicowości w myśleniu i lewackości w administrowaniu strukturami społecznymi. Uwidacznia się to zwłaszcza w gabinetach politycznych, które same siebie rozpoznają jako rządy zrodzone z ducha rewolucjonizmu. Odwołująca się do wizji rewolucji socjalistycznej władza „rodzi się” w Ameryce Łacińskiej najczęściej na gruzach rzeczywistych systemów komunizujących. Od lat sześćdziesiątych stanowią one prawa na kontynencie i mimo upływu lat nie przeszły ani weryfikacji czasowej, ani ekonomicznej i administracyjnej. Na gruzach porażki komunistów doszli do władzy socjalistyczni populiści, sugerując, w szczególności nacjom pochodzenia indiańskiego, że lewicowość oswojona propagandą to odpowiedź na problemy współczesnego mieszkańca Ameryki Południowej (Garretón 110-113). Gwoli sprawiedliwości wspomnijmy, że populizm latynoski nie narodził się jedynie na gruzach porażki socjalistycznego zrywu, jaki oglądał świat w połowie XX stulecia, podobnie, jak realny socjalizm nie spełnił swej misji; w takim samym stopniu zawiódł w Ameryce Łacińskiej system władzy narodo-ludowej, odwołującej się co prawda do wartości rozumianych jako prawicowe czy klasyczne, ale w praktyce podtrzymujący klasowość, ogromne podziały w sektorach społecznych, nierówność bogacenia się czy dostępu do edukacji, a tym samym niesprawiedliwość, manipulację i wykorzystanie ubogich przez bogaczy. Zjawisko to było i jest zarazem stałą panoramą patologii społecznej latynoskiego krajobrazu. Posłużyło ono właśnie jako paliwo do powstania współczesnego oblicza populizmu. Dyktatura Juana Peróna w Argentynie i Getúlia Vargasa w Brazylii stała się dla dzisiejszej formy populizmu inspiracją. Narodo-ludowy system rządów najczęściej prowadził do wytworzenia stałej, wspierającej się klienteli. W opozycji do skrajnego zaniegowania skompromitowanej niesprawiedliwości powstał populizm o współczesnej „twarzy”. Przeważnie miał on cechy antysystemowe, a nawet anarchiczne, i z łatwością przyciągał ludzi niezadowolonych z ogólnej sytuacji (Mainwaring i Torcal 165-171).

Schemat boliwijski będzie więc w pewnym sensie elementem współtworzącym taki rozwój wypadków oraz jego konsekwencją i zarazem kontynuacją. Populizm latynoski, mimo bezpośredniego i śmiałego odwoływania się do ideologicznych korzeni socjalizmu, a nawet komunizmu, zdołał wygenerować jedną różnicę umożliwiającą mu ocalenie początku swego istnienia i następnie

imponujący rozwój. Systemy lewicowe, takie jak socjalizm, a zwłaszcza komunizm, były w swej istocie kombinacjami totalnymi, źle znoszącymi różnorodność, wielobarwność czy nawet wielowątkowość w interpretacji rzeczywistości. Ideologia komunistyczna zakładała nienaruszalny monolit jednolitego myślenia i działania narzuconego wszystkim. Bycie innym czy funkcjonowanie poza wspomnianym monolitem ideowym oznaczało wyparcie z systemu, izolację i ucisk. Populizm latynoski przejął z systemu komunistycznego presję wywieraną na człowieka. Jednocześnie chciał i chce być różnorodny, nieokreślony, nieuchwytny i bardzo symfoniczny w myśleniu, dlatego niemożliwe jest sklasyfikowanie i opisanie populizmu latynoamerykańskiego jako jednego stylu populistycznego myślenia w Ameryce Łacińskiej. Trudne jest także mówienie o jednym stylu rządzenia, działania politycznego czy przekonywania ideologicznego. Z tego też powodu latynoski populizm w swoich korzeniach ideowych dociera już nie tylko do szeroko rozumianej propagandy lewicowej, ale i czerpie obficie z relatywizmu etycznego i społecznego. Komunizm trwał uparcie na stanowisku, niejednokrotnie aż do przelania krwi, że lewicową ideę należy przemocą przekazać masom, natomiast wygenerowany z socjalizmu populizm południowoamerykański przekonany był i jest zwłaszcza o tym, że masy należy mieć za sobą. Nie jest dla niego istotne, jaki pokarm ideologiczny przekazuje się tłumowi. Ów przekaz ma mieć tylko jedną cechę: działać, przyciągać wielu, podobać się (Mény i Surel 15-20).

Można tym samym wyróżnić trzy oblicza latynoskiego populizmu. Po pierwsze, mówi się o ruchu populistycznym. W owej postaci omawiana tutaj strategia ideologiczna ma również pewne zalety, a są nimi w szczególności próby docierania do środowisk zmarginalizowanych, oddalonych od centrum kulturalnego, ekonomicznego czy edukacyjnego. Populizm południowoamerykański w formie masowego ruchu społecznego wykazuje też pozytywne cechy bezinteresowności. Skłania się w swoich działaniach faktycznie ku najuboższym. Niestety nie tyle skupia się na wyprowadzeniu mas z wielorakiej nędzy, ile wzbudza rewolucję, antagonizuje i w efekcie doprowadza do walki, podziału, a nawet do nienawiści, co stanowi istotę jego destrukcyjności. Po drugie, przedstawiany tutaj populizm to rodzaj uprawianej polityki. Szeroki ruch społeczny dąży bowiem do zaistnienia na scenie politycznej, zabiera głos, usiłuje być widocznym oraz trwać, mówić, analizować rzeczywistość praktycznie w każdym z krajów Ameryki Łacińskiej. Trybunów populizmu charakteryzuje specyficzny sposób komunikowania się z mediami i styl ich obecności na ulicach miast. Media i ulica są tak samo znaczące jak mównice parlamentu. Po trzecie wreszcie, populizm latynoski to również rząd populistów w ogromnej większości wykazujących się korupcją lub nieudolnością w administrowaniu danym krajem, ale skutecznie manipulujących tłumami. Niektórzy badacze problemu mówią dzisiaj coraz częściej o neopopulizmie,

który czasem ma oblicze pojedynczego, wyjątkowego zjawiska społeczno-politycznego, pojawia się w określonej czasoprzestrzeni, a niekiedy stanowi syntezę wyżej opisanych trzech elementów jednego fenomenu: jest ruchem, wkracza do polityki i dochodzi do władzy. W tym sensie poczynania E. Moralesa w Boliwii można nazwać właśnie neopopulizmem (Drake 50).

Elementy konstytutywne populizmu w Ameryce Południowej to szeroki wachlarz zjawisk. Warto wymienić spośród nich z pewnością najbardziej transparentne. Populizm zatem to czynienie obecnymi wszelkich roszczeń ludowo-demokratycznych na scenie kulturowej, społecznej i politycznej. Pojawiają się one z reguły jako pewna synteza lewicowych poglądów, zbiór myśli ideologicznie sprzecznych z obowiązującym aktualnie nurtem, radykalnie negujących zastane na danym terytorium rządy. Badacze zjawiska latynoskiego populizmu najczęściej zwracają uwagę na jego rodzenie się w jednakowym stylu lub kontekście. Umiejętnie okupuje on zastaną, bolesną pustkę społeczną mogącą być nierównością publicznego życia, niesprawiedliwością, biedą albo korupcją. Owe braki społeczne szybko i sprawnie potrafi w Ameryce Południowej zagospodarować populizm, co czyni zawsze na drodze *quasi*-rewolucyjnej lub wprost rewolucyjnej. Takie podejście – walki a nie konstrukcji, rewolucji a nie ewolucji – rychło kreuje w społeczeństwie antagonizmy i podziały, generuje konflikty, wzbudza pogłębioną podejrzliwość i nieufność jednych wobec drugich. W opinii latynoskich populistów tylko z owego podniecanego umiejętnie gniewu rodzi się energia nowego „ludu”. Również E. Morales na gruncie boliwijskim posługiwał się tym tokiem myślenia i propagandą (Laclau 15-31).

Populizm latynoski znacznie różni się od normalnego trybu działań struktur demokracji. Normy demokratyczne szanują obiektywny czas postępu społecznego, ekonomicznego czy politycznego. Reguły zmian są odczytywane z realnego rytmu rozwoju w zarządzanej przez daną demokrację rzeczywistości kulturowej. Rząd demokratyczny stymuluje postęp, imitując rzeczywiste możliwości gospodarki, edukacji i kultury. Nie istnieje dla populistów szacunek do działania czasu w obrębie postępu. Populizm tworzy dowolnie własną rzeczywistość. Jedyną normą powstania danej konstrukcji nie jest obiektywna szybkość i dynamika regresu bądź wzrostu. W populizmie postęp i opóźnienie są na gruncie ekonomicznym, politycznym czy kulturowym sterowane sztucznie, często wymyślane, ogłaszane bez podstaw i wprowadzane tak, by odpowiadały ideologicznym celom populistycznego przywództwa. Najczęściej więc populiści dochodzą do władzy, obiecując szybką zmianę. Po objęciu władzy realizują dowolnie ową obietnicę, ignorując reguły rynkowości, kulturowości lub całego kontekstu życia publicznego. To właśnie najczęściej z tego powodu populizm prowadzi do chaosu na początku swego funkcjonowania, a następnie powoduje apatię społeczną będącą konsekwencją zaufania

wielu fantastycznej, nieuzasadnionej obietnicy, która niosła nadzieję i równie szybko została złamana. Jednym z jaskrawych takiej sytuacji przykładów był populizm peronistów, a następnie kirschnerystów w Argentynie. Potrafili oni własną kreację ekonomicznej rzeczywistości w kraju doprowadzić do fikcyjnego absurdu. Na początku XX w., już pod rządami populistów, dolar amerykański kosztował tyle samo, ile peso argentyńskie. Społeczeństwo Argentyny żyło wówczas w luksusie. Dzisiaj natomiast, po dekadach populistycznych rządów, kraj ten znajduje się na dnie zadłużenia i w ogromnym kryzysie. Podobnie działał E. Morales, który wzbudził w mieszkańcach Boliwii fałszywy obraz prekolumbijskiego imperium tworzącego się, odizolowanego od procesu rozwojowego reszty świata. Była to populistyczna wizja, która nigdy nie stanie się rzeczywistością (Hermet 30-35).

### **Evo Morales i jego droga do władzy nad umysłami**

Umiejętność sprostania ideologicznej wyobraźni, jaką przedstawiał ulubieniec tłumów – E. Morales, jest dla Kościoła katolickiego sprawdzianem siły świadectwa, jakie musi Kościół złożyć w całej Ameryce Łacińskiej oraz realną miarą tego, czego po wiekach ewangelizacji Kościół może oczekiwać od każdego ochrzczonego mieszkańca tego kontynentu.

Porządek życia politycznego Boliwii i związanego z nim przekazu ideologicznego wydaje się stabilny aż do roku 1985. Na terenie ubogiego ekonomicznie państwa panowała demokracja zagwarantowana powszechnymi, proporcjonalnymi procentowo wyborami. We wspomnianym wyżej roku rezygnuje z władzy legalnie wybrany prezydent Hernán Siles. Po jego odejściu kraj wchodzi w stan narastającego systematycznie chaosu. Na poziomie ekonomicznym panuje ogromny deficyt finansowy oraz niemożliwa do opanowania hiperinflacja. Kolejne próby ratowania stanu ekonomicznego Boliwii przyniosły jedynie regularne pogorszenie sytuacji i wzrost niezadowolenia publicznego. Jednocześnie doprowadziło to do braku konsensusu narodowego, rozbicia jedności w myśleniu, nieufności i ciągłego sporu pomiędzy zwaśnionymi już na dobre partiami, rozdzielającymi coraz bardziej sektory społeczne, jeden daleko od drugiego. To spolaryzowanie postaw i antagonizmów zaowocowało poważnym paraliżem na poziomie parlamentarnym. Stało się właściwie niemożliwe wyłonienie jednej, sensownej koalicji parlamentarnej, która zgodziłaby się przejąć odpowiedzialność polityczną za kraj przynajmniej na kilka następnych lat. Wiązanie parlamentarnych przymierzy zawsze rujnował jakiś konflikt. Doprowadziło to do swoistego absurdu. Kolejne rządy ośmieszały się, a lud boliwijski żył w smutnej pewności, że nikt z polityków obecnych teraz na scenie publicznej nie jest w stanie pokierować krajem (Alenda 160-172).

Ten proces społecznego rozpadu w Boliwii skutkowałam zaostającym się konfliktem pomiędzy mniejszą procentowo grupą ludzi bogatych, usiłujących utrzymać przy władzy partię o profilu liberalno-prawicowym, a liczną grupą ludzi biednych, w tym momencie politycznie zdezorientowanych. Jedyne, co charakteryzowało wówczas klasę społeczną biedoty, to fakt chronicznej i z mocą narastającej nieufności wobec prawicowych deklaracji. Poczynając od roku 2000, można łatwo dostrzec na scenie życia publicznego Boliwii liczne nowe mobilizacje polityczne, które nie przyjmują jeszcze żadnego zmasowanego emblematu. Jednakże wybory mające miejsce w 2001 r. należy uznać za przełomowe, ponieważ odebrały one parlamentarną większość tzw. bogatej prawicy (Bataillon 10). Wtedy to po raz pierwszy w przestrzeni życia politycznego pojawia się E. Morales. Od początku podstawowym narzędziem jego ideologicznej walki jest tzw. prekolumbijska indiańskość Boliwii. Evo Morales bez uzasadnienia uznaje za problem państwa jego zakorzenienie się w europejskim, a więc obcym, narzuconym ludom andyjskim chrześcijaństwie i jako jedynie skuteczne rozwiązanie społecznego zaplątania podaje powrót do pogańskich, w jego przekazie autentycznych, korzeni boliwijskiej państwowości. Będzie to już zawsze główny ton politycznej symfonii E. Moralesa: populistyczne narzucanie antagonizmu dwóch różnych kultur, z propagandą dowodzącą, że ich pogodzenie jest niemożliwe. I tylko to rozwiązanie zagwarantuje mu niespodziewanie triumf w wyborach w 2005 r. (Zapata 34).

Zdziwiający, że E. Morales rządził Boliwią bez przerwy dzięki trzykrotnemu wyborczemu triumfowi, aż do tajemniczej rebelii październikowej z 2019 r. Stworzony przez niego system – mimo iż zrazu wydawał się racjonalnym obserwowanym populistyczną fantazją skazaną na szybkie wymarcie – w ciągu dwóch kadencji zyskał stabilność i zaufanie u ludzi, cieszył się zatem dużą sympatią i zdołał wnikać w umysły większości. W pierwszej elekcji z roku 2005 prezydent E. Morales, wykorzystując chaos społeczny i upadek politycznych autorytetów, objął władzę, pozyskując łącznie 53,72% głosów osób uprawnionych do głosowania. W 2009 r. jego partia odniosła poważny sukces polityczny, sięgając w kolejnych wyborach do pułapu 64,22% głosów. Zdeklasowała ona tym samym w walce elekcyjnej i ideologicznej takie ugrupowania jak: Ruch Narodowo-Rewolucyjny, Ruch Lewicy Rewolucyjnej czy Akcję Narodowo-Demokratyczną. Były to partie, które w nieodległej przeszłości decydowały o losach boliwijskiego społeczeństwa, a po bolesnej porażce w starciu z E. Moralesem w 2009 r. nie zdołały łącznie przekroczyć 13% poparcia ogółu głosujących. Sukces polityki i ideologii E. Moralesa był imponujący. Nie tylko utrzymał go przy władzy, ale zwiększył swobodę populistycznego eksperymentu wprowadzanego od samego początku z determinacją przez boliwijskiego przywódcę. Dowodem tego ideologicznego zdecydowania i konsekwencji była zmiana konstytucji boliwijskiej, opracowanej w duchu

lewicowym, antychrześcijańskim i prekolumbijskim. W istocie oznaczało to zwrot ku nieokreślonym czasom i ideom sprzed kontaktu narodu boliwijskiego z Ewangelią (Salinero Rates 52).

Niektórzy populizm boliwijski prezydenta E. Moralesa nazywają systemem etnocentrycznym (Marsch i Stoker 87). Kultura lub pomysł na dowolną interpretację kultury jednego narodu, a nawet plemienia, zostaje umieszczona jako „dogmat” w centrum działań, planów, zamierzeń i roszczeń. Dla nieznanymi powodów uznaje się ją za wyższą. Jako wyższa ma prawo dominować i skończyć z pluralizmem światopoglądowym na terytorium danego kraju. Zatem E. Morales świadomie antagonizuje kulturę prekolumbijską, zakorzenioną od stuleci w Boliwii, z propozycją kulturową chrześcijaństwa obecnego na tym obszarze etnicznym od XVI w. Zachowując się agresywnie wobec chrześcijaństwa i wypierając je siłą tej samej agresji, populizm boliwijski musi znaleźć mesjasza świeckiego. Tym samym doskonale i ostatecznie wpisuje się w całą gamę latynoskich populizmów, jakie powstały w ostatnich trzydziestu latach w Ameryce Południowej – populizmów łatwo przechodzących od działań politycznych do przemożnej chęci uzurpacji myślenia człowieka opanowanego przez populistyczną ideologię (Canovan 2-16).

Kręgosłupem ideologicznym reformy E. Moralesa, w wyniku której Boliwia wkroczyła na oczekiwane przez niego tory myślenia wspólnego i życia społecznego był projekt nowej konstytucji. Została ona poddana w pierw referendum, a następnie wprowadzona do legislatury w 2009 r. Evo Morales dla swojego projektu zyskał poparcie społeczne w wymiarze 61,50% uprawnionych do głosowania. Opozycja wobec projektu nic nie znaczyła; oddano na nią w referendum jedynie nieco ponad 30% głosów. Na czym w istocie polegała zmiana konstytucyjna przeprowadzona przez E. Moralesa? I dlaczego jest ona nie do zaakceptowania przez etyczno-duchowy system myślenia katolickiego? Projekt ten można sprowadzić do czterech bardzo niebezpiecznych idei, które jako niepokojący eksperyment, w zasadzie bez większych przeszkód, przywódca aplikował przez kilka lat ludności zubożałej i manipulowanej Boliwii. Są to pojęcia: kontrola społeczna, demokracja międzykulturowa, państwo multinarodowe i dekolonizacja. Cała polityka formowania nowego społeczeństwa, zogniskowana wokół wymienionych powyżej idei, nie prowadzi ani do rozwoju ekonomicznego, ani do realnego pogłębienia więzi kulturowych narodu. Jest utopią, która w istocie atomizuje społeczeństwo boliwijskie, proponując mu ideologiczną, odrealnioną, niepasującą do wymagań rzeczywistości kliszę. Przechodząca przez gigantyczną skalę zubożenia Boliwia, zamiast otrzymać prostą receptę na wyprowadzenie z nędzy kolejnych sektorów publicznej aktywności, takich jak rynek ekonomiczny, edukacja, opieka medyczna czy kultura, chyli się wskutek czysto ideologicznej wizji E. Moralesa ku przepaści bezproduktywnego populizmu (Errejón 24-26).

Być może najbardziej rażącym znakiem fikcji reformatorskiej, dokonywanej teatralnie przez E. Moralesa, jest zalegalizowanie w Boliwii zarządu po części demokratycznego. W istocie demokracja boliwijska za jego rządów jest kontrolowanym paktem, którego konsekwencję stanowi wybieranie połowy deputowanych w głosowaniu bezpośrednim oraz wyłanianie drugiej połowy, w pełni zależnej od rządu, za pomocą sterowanych inskrypcji ujednoczonych. To najwyższy wyraz szkodliwości boliwijskiego populizmu religijno-ideologicznego, który już nie tylko zubaża ekonomię i nie potrafi wydobyć państwa z wszechogarniającej zapaści, ale zniewala człowieka, odbierając mu jedno z podstawowych praw: prawo do wolnego wyłaniania władzy. Dlatego populizm, zwłaszcza populizm E. Moralesa, jest wizją charakteryzującą się cyniczną antropologią. Zakłada się bowiem wyzwolenie osoby ludzkiej, które w istocie prowadzi do jej zniewolenia, programuje się wzrost, a powoduje tragiczny regres, przewiduje się jedność, a kończy się ten eksperyment powszechnym podziałem i rozbiciem więzi. Manipulacja populizmu jest tak drastyczna, że skłania człowieka do bolesnego aktu rezygnacji z poszukiwania i uznania prawdy. Cienie populizmu zaczynają interpretować rzeczywistość, przekształcając się nawet w rodzaj intelektualnego uzależnienia skutecznie obezwładniającego wolność. Nikt nie wyobraża już sobie, że mógłby wybierać lub żyć odmiennie. Dlatego też sposób sprawowania władzy w Boliwii nigdy nie może zadowolić czy choćby uspokoić Kościoła katolickiego, którego fundamentalnym powołaniem jest wydobywanie z człowieka prawdziwych rysów żywego Boga (Archondo 93-99).

### **Ewangeliczna prawda wobec populistycznej manipulacji**

Konfrontacja Kościoła katolickiego w Boliwii, żyjącego wiarą ewangeliczną, z populistycznym systemem E. Moralesa jest nieunikniona. Stanowi też jedno z największych wyzwań dla katolickiej wspólnoty w tym kraju. Zarówno jedna, jak i druga strona światopoglądowego konfliktu wydaje się bardzo świadoma swojej siły. Potęgą Kościoła katolickiego w Boliwii ma swój status historyczny. Bardzo wyczerpującą i zarazem bardzo skuteczną ewangelizację tych terenów, dzisiaj zamkniętych w granicach kultury boliwijskiej, zapoczątkowano w latach trzydziestych XVI w. Przypadła ona na czas tzw. pierwszej konkwisty przeprowadzonej przez konkwistadora Diega de Almagro w 1538 r. Wówczas to, wraz z administracją hiszpańską, na terenach dzisiejszej Boliwii – nazywanej wtedy Górnym Peru – spotykały się lokalne kultury z chrześcijaństwem. Kościół katolicki przystąpił do dzieła ewangelizacji. Siła misji była olbrzymia, bo już w 1551 r. Rada Indii zatwierdziła powstanie nowego biskupstwa w mieście La Plata (Sucre), administracyjnie podlegającego me-

tropolii w Limie. Ekspansja ewangelizacji na terenie dzisiejszej Boliwii imponuje już w swych początkach. Papież Paweł V w 1604 r. wyodrębnił z diecezji Charcas dwa kolejne biskupstwa: w La Paz i Santa Cruz de la Sierra. Wydaje się, że potrzebę tworzenia nowych diecezji spowodował wzrost pozytywnych odpowiedzi na nową wiarę wśród ludów zamieszkujących tamtejsze tereny. Według badaczy historii i teraźniejszości katolickiej ewangelizacji w Boliwii niewątpliwie obecne oblicze chrześcijaństwa w tym regionie jest dziedzictwem metod i systemu pracy wypracowanych skutecznie w trzech pierwszych stuleciach epoki kolonialnej.

Właśnie z tej epoki wywodzą się, jak zauważa Tomasz Szyszka, duchowe zwyczaje, kult świętych czy bogate, charakterystyczne metody pracy duszpasterskiej, prowadzonej z sukcesami zwłaszcza przez jezuitów, które do dzisiaj dostarczają znamienitej żywotności Kościołowi w Boliwii. Sanktuaria, do których współcześnie pielgrzymują Boliwijczycy, w większości są dziełem pierwszych wieków ewangelizacji. Umiejętność przełamywania mentalności przedchrześcijańskiej myśleniem ewangelicznym, choć nie jest łatwa, zainicjowana została już u zarania historycznej obecności Kościoła w Górnym Peru (Szyszka 92-93).

Skuteczne początki ewangelizacji w duchu katolickim i umiejętna kontynuacja katolickiej misji aż do pojawienia się populistycznego reżimu E. Moralesa sprawiły, że zdecydowana większość Boliwijczyków to katolicy. Do Kościoła katolickiego oficjalnie przynależy dzisiaj w tym kraju 77,99% mieszkańców, podczas gdy, przykładowo, członków rozmaitych wspólnot protestanckich jest jedynie 19,46%, a wyznawców religii niechrześcijańskich 0,11%. Bardzo nieznaczną jest liczba osób deklarujących się jako ateści: to zaledwie 2,44% mieszkańców Boliwii. Zatem nawet statystycznie katolicyzm jest jedyną, poważną siłą religijną i światopoglądową na terenach dawnego Charcas. Problem polega jednak na tym, że populizm E. Moralesa, mimo fizycznego i trwałego bądź jedynie czasowego odsunięcia go od sprawowania władzy, jest wszędzie obecny. Imponująca liczba katolików nie zawsze odpowiada jakości ewangelicznego życia i myślenia, jakie powinni oni z założenia prowadzić. Populizm postępuje, łatwo korumpując umysły (Orlandis 60-63).

Konfrontacja mentalnego reżimu E. Moralesa z ewangelizacyjną działalnością Kościoła katolickiego na terenach Boliwii jest więc nieunikniona. Nie chodzi jednak ani o starcie ideologiczne, ani o banalny spór o zarządzanie duszami. Istotą wyzwania dla nowej ewangelizacji w Boliwii jest bowiem obrona obrazu człowieka przed dewastacją przez populizm. Kiedy broni się antropologicznej prawdy, jednocześnie przygotowuje się grunt pod zasiew ewangelicznego ziarna. Wzajemne kontakty między środowiskiem E. Moralesa i Kościołem katolickim nie są obecnie łatwe, a w przyszłości doprowadzą zapewne do wyrazistego starcia ideałów. Punkt zapalny nieuniknionego kon-



fliktu to nie tyle uczynienie przez E. Moralesa Boliwii, jak zostało to określone w nowelizowanej konstytucji, państwem niezależnym od religii. Uprzednia ustawa zasadnicza ubogiego kraju andyjskiego uwzględniała chrześcijaństwo jako religię pomocną w przestrzeni publicznej, jako kult wiodący oraz jako światopogląd przynależący do rdzenia kultury boliwijskiej. Nie to jest jednak problemem. Chrześcijaństwo rozwija się wewnątrz, a nie przez nadawanie bądź zabieranie mu przywilejów społecznych. Jądem starcia jest natomiast fakt, iż populizm E. Moralesa, akcentując już w punkcie wyjścia swą ostrą opozycję wobec religii, prowadzi do zdehumanizowania osoby ludzkiej. Kościół katolicki, jeśli chce zachować swoją istotę, musi wtedy bronić człowieka i obrazu Boga w człowieku. Ewangelia jest bowiem znakiem wolności, natomiast populizm latynoski zmierza w istocie ku totalitaryzmowi. Starcie dwóch wizji świata i człowieka nie jest więc wyborem, ale koniecznością (Velarde Rosso 129-144).

Jaka zatem musi być linia duchowej formacji, którą Kościół katolicki, ewangelizując na terenach współczesnej Boliwii, musi przyjąć z determinacją, aby formować człowieka i obronić jego wizerunek przed populizmem E. Moralesa? Bez wątplenia jądro sporu znajduje się we właściwym rozumieniu pojęcia dekolonizacji, czyli uporczywego antagonizowania europocentryzmu. Dominował on przez wieki w Boliwii i nie pozwalał na autonomiczny rozwój samoistnej i samostanowiącej kultury boliwijskiej. Polityka E. Moralesa jest silnie etnocentryczna: dążył on do reindianizacji kraju. Jest to termin własny, pozostający na usługach manipulującej tłumami propagandy E. Moralesa. Oba style mentalnego zarządzania Boliwią są etycznie i duszpastersko nie do przyjęcia. Europocentryzm oznaczał bowiem w wielu przypadkach sztuczne narzucanie mieszkańcom Charcas idei oraz kategorii myślenia przynależącego do kręgu kultury europejskiej, takich jak: ojczyzna, moralność, sumienie, Bóg, solidarność społeczna czy więź rodzinna. Należy zrozumieć, co oczywiste, że choć wymienione powyżej wartości są obiektywnie dobre, nie przekazano ich jednak Metysom i Indianom zamieszkującym Altiplano w sposób inkulturowany, czyli jako zrozumiany przez nich i świadomie przyjęty akt wolności. Zatem Kościół katolicki powinien postarać się o to, by współcześni Boliwijczycy uznali te wartości za swoje. Współcześnie są jednak one faktycznie im obce i stanowią płodne pole do inwazji niebezpiecznych poglądów. Takim niebezpieczeństwem jest etnocentryzm, czyli próba zamknięcia mieszkańców Charcas w jakiejś nieokreślonej przestrzeni lokalnej autonomii. Jest to z kolei specyficzny plan E. Moralesa, umożliwiający mu dowolne zarządzanie masami (Burman 88).

Evo Morales i jego ideolodzy zbudowali wygodną im teorię konfliktu, odwołując się do słynnego dzieła, jakie w początkach ubiegłego stulecia wykreował jeden z czołowych polityków i twórców kultury boliwijskiej – Alcides

Arguedas. Co prawda dla systemu E. Moralesa bezdyskusyjnie główną winą A. Arguedasa jest to, że był on politykiem metyskim, zdecydowanie opowiadającym się po stronie europocentryzmu i bardzo krytycznym wobec boliwijskiej *etni*, ale jednocześnie faktem jest, iż myśl A. Arguedasa zainfekowała sposób funkcjonowania społeczeństwa boliwijskiego, dostrzegając w Indianach podstawowy problem kulturowy na Altiplano. Zdaniem A. Arguedasa boliwijscy Indianie są ludźmi zazdrosnymi, nieufnymi, okrutnymi i groźnymi. Na podstawie tych subiektywnych obserwacji polityk boliwijski wnioskuje, co stanowi główną przyczynę wspomnianego konfliktu ideologicznego, a co musi zostać uzdrowione, by współczesna Boliwia mogła postąpić w rozwoju. Alcides Arguedas dowodzi, że dawne Górne Peru to „chory naród” (Arguedas 31).

## Zakończenie

Odejście E. Moralesa ze sceny politycznej Boliwii wydaje się przesądzone. Jednak nie oznacza to, że były prezydent nie będzie chciał odzyskać politycznych wpływów. Przebywa on obecnie na emigracji. Mimo iż zrezygnował z ubiegania się o urząd prezydenta w wyborach w listopadzie 2020 r., to jako swojego kandydata wskazał Luisa Arce, który osiągnął w tych wyborach 55,1-procentowe poparcie. Deklaruje on rząd jedności narodowej, naprawienie błędów E. Moralesa i umiarkowane rządzenie.

Jaki zatem wniosek praktyczny nasuwa się po tej zwięzłej prezentacji niepokojącego i rosnącego konfliktu pomiędzy Kościołem katolickim a populistycznym reżimem E. Moralesa? Katolicyzm w Boliwii, w tym tak skomplikowanym momencie swej historii, wydaje się być wezwany do gigantycznej pracy formacyjnej na korzyść rozwoju człowieka. Dwa istotne punkty muszą wyznaczać centrum ciężaru tego duszpasterskiego wysiłku. Po pierwsze, w przepowiadaniu, katechezie i duchowym kształtowaniu grup formacyjnych wewnątrz wspólnot katolickich w Boliwii należy uzdrowić wiernych z fałszywego piętna upokarzającego europocentryzmu, który sytuował Indian w skandalicznej pozycji wyrażonej obraźliwym językiem A. Arguedasa. To idea europocentryzmu doprowadziła E. Moralesa do stworzenia pojęcia: brutalna dekolonizacja. W pracy ewangelizacyjnej mieszkańców Boliwii będzie w stanie zrozumieć, że jest zaproszony do wolnego porzucenia wielorakiego ubóstwa i swobodnego wejścia w świat dóbr wytwarzanych przez kulturę chrześcijańską. Po drugie, mieszkańiec dawnego Charcas ma prawo do uwewnętrznienia tego procesu, do zrozumienia jego wartości. Narzędzia formacyjne w Kościele katolickim na terenach Boliwii należy oczyścić z wszelkiej pokusy narzucającej się Indianom religijnej ideologii. Programy duszpasterskie w przyszłości powinno wypełnić się skonkretyzowaną, właściwie rozumianą i współcześnie praktykowaną in-

kulturyzacją. Z czasem Boliwia, ponownie dzięki chrześcijaństwu, powróci do stanu pełnej, prawdziwej wolności. W przeciwnym razie chroniący się, przyuczajony w argentyńskim Jujuy E. Morales powróci. Taką odpowiedzialność dźwiga dzisiaj na sobie nowa misja katolicka w Boliwii (Górzna 528-529).

## THE RELIGIOUS AND POLITICAL POPULISM OF EVO MORALES

### Summary

The article shows the difficult problem of how to renew the dialogue between the Catholic Church, present in Bolivia since the sixteenth century and the populist regime of Evo Morales, nowadays expelled by the Bolivian opposition from his own country. The painful division of the Bolivian society into several distinctly separate groups is a huge missionary challenge for the Catholic Church in Bolivia. Catholicism cannot look indifferently at the many social experiments conducted in the area of this very poor Andean country. What is required, is a radical change of the spiritual formation, which will lead efficiently to a renewed reception of the Gospel in the free heart of the Bolivian nation.

**Keywords:** Bolivia; populism; new evangelization; decolonization; ethnocentrism, eurocentrism; new inculturation

**Słowa kluczowe:** Boliwia; populizm; nowa ewangelizacja; dekolonizacja; etnocentryzm; europocentryzm; nowa inkulturacja

## BIBLIOGRAFIA

- Agencia AFP y Reuters. „Bolivia se encamina a elecciones sin Evo Morales.” *La Nación*. 24 de Noviembre 2019: 6.
- Alenda, Stéphanie. „El malestar democrático (1985-2004).” *Balance de las democracias latinoamericanas: incertidumbres y procesos de consolidación* (2004) 42: 155-178.
- Archondo, Rafael. „La ruta de Evo Morales.” *Nueva Sociedad* (2007) 209: 82-99.
- Arguedas, Alcides. *Pueblo enfermo*. La Paz: Ediciones Puerta del Sol, 1986.
- Bataillon, Gilles. „Bolivie: situation du gouvernement d'Evo Morales.” *Problèmes d'Amérique Latine* (2008) 69: 7-10.
- Burman, Andrés. *Descolonización aymara. Rotualidad y política (2006-2010)*. La Paz: Plural Editores, 2011.
- Canovan, Margaret. „Trust the people! Populism and the two faces of democracy.” *Political Studies* XLVII (1999): 2-16.
- Drake, Paul. „Comentarios al artículo de Robert Kaufman y Barbara Stalings Dornbusch. El populismo en perspectiva.” *Macroeconomía del populismo en América Latina*. Red. Rudiger Dornbusch. México: Fondo de cultura económica, 1992. 47-51.

- Errejón Galván, Iñigo. „La victoria siempre incompleta. Perspectivas políticas tras el referendun constitucional.” *Viento del Sur* (2009) 102: 23-31.
- Garretón, Antonio. „Modelos y liderazgos en América Latina.” *Nueva Sociedad* (2006) 89: 102-113.
- Germani, Gino. Di Tella, Ianni. *Populismo y contradicciones de clase en Latinoamérica*. México: Ediciones Era, 1973.
- Giddens, Anthony. *La constitución de la sociedad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1995.
- Górzna, Sylwia. „Inkulturracja w nauczaniu papieża Jana Pawła II i w dokumentach kurii rzymskiej.” *Studia Elbląskie XVIII* (2017): 525-536.
- Gurr, Ted Robert. *Why men rebel?* Princeton: Princeton University Press, 1970.
- Hermet, Guy. *Populismo, democracia y buena gobernanza*. Barcelona: El Viejo Topo, 2008.
- Jan Paweł II. „Niech kontynent nadziei będzie także kontynentem życia. Homilia w czasie Mszy Świętej w bazylice Matki Bożej z Guadalupe (Meksyk, Guadalupe, 23 stycznia 1999).” *Salvatoris Mater* 2.1 (2000): 320-321.
- Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Mainwaring, Scott. Torcal, Mariano. „La institucionalización de los sistemas de partidos y la teoría del sistema partidista después de la tercera ola democratizadora.” *América Latina Hoy* (2005) 41: 141-173.
- Marsch, David. Stoker, Gerry. *Teoría y métodos de la ciencia política*. Madrid: Alianza, 1997.
- Mény, Yves. Surel, Yves. „La constitutiva ambigüedad del populismo.” *Trasgressioni* (2002) 34: 3-20.
- Oberschall, Anthony. *Social conflict and social movements*. New Jersey: Prentice-Hall, 1973.
- Orlandis, José. *La Iglesia Católica en la segunda mitad del siglo XX*. Madrid: Eds. Palabra, 1998.
- Ostheimer, Jochen. „Ład społeczny. Zasada pomocniczości i jej znaczenie dla społeczeństwa obywatelskiego.” *Zeszyty Naukowe KUL* (2013) 56: 27-46.
- Salinero Rates, Mónica Inés. *Populismo en América Latina. Análisis comparado de los factores que potencian o debilitan la discrecionalidad de la representación populista en el gobierno: los casos de Venezuela y Bolivia*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2015.
- Szyska, Tomasz. „Historia ewangelizacji Charcas (Boliwia) w XVI-XVIII wieku.” *Nurt SVD* (2013) 2: 92-122.
- Velarde Rosso, Jorge Eduardo. „Iglesia – religión – Estado en el gobierno de Evo Morales.” *Ciencia y Cultura* (2011) 26: 129-144.
- Zapata, Álvaro. *Ciudadanía, clase y etnicidad. Un estudio sociológico sobre la acción colectiva en Bolivia a comienzos del siglo XXI*. La Paz: Ediciones Yachayawasi, 2006.

**JAROSŁAW TOMASZEWSKI**, ks. dr, prezbiter diecezji płockiej, doktor teologii duchowości, wykładowca teologii duchowości i teologii kultury chrześcijańskiej na Facultad Teológica de Mariano Soler w Montevideo oraz na Universidad de Montevideo (Urugwaj).

ANGELIKA MRÓWKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

## **Od ateizmu do teizmu poprzez krytykę „pięciu dróg” św. Tomasza w świetle myśli Antony’ego Flewa**

Sokrates głosił, że „życie [...] bez badania, nie jest życiem godnym człowieka” (ὁ δὲ ἀνεξέταστος βίος οὐ βιωτὸς ἀνθρώπου), zatem należy nieustannie badać świat w dialogu z drugim człowiekiem i z samym sobą” (Wesoły 101). Człowiekiem traktującym poważnie słowa Sokratesa był z pewnością Antony Flew, który, mimo iż otrzymał wychowanie chrześcijańskie, to jako piętnastolatek porzucił wiarę, a po kilku latach studiów filozoficznych podjął się, z pozycji ateisty, gruntownej krytyki zasadności teizmu. Antony Flew zarzuca teistom, że nie biorą na siebie odpowiedzialności za formułowanie dowodów, które przemawiałyby za istnieniem Boga. Atakuje ich pytaniem: co musiałyby wydarzyć się, by teista zaprzeczył, że Bóg jest kochający? Jeżeli wszelkie przekonania, jakie teiści żywią względem Boga, dotyczące Jego ojcowskiej miłości i dobroci, są niefalsyfikowalne, to czy nie popadają w pułapkę irracjonalizmu? (Hubaczek 309).

### **Antony Flew jako krytyk teizmu**

W 1966 r. A. Flew wydał książkę *God and Philosophy*, w której zbadał argumentację przedstawianą przez teizm chrześcijański, a następnie wyłożył metodyczne uzasadnienie ateizmu. Osiemnaście lat później pojawiło się kolejne wydanie tej książki, ale o tytule: *God: a Critical Enquiry*. Już we wstępie autor podejmuje subtelną polemikę z wypowiedzią przypisywaną Karolowi Barthowi. Znany teolog protestancki stwierdził, że wiara nie może dyskutować z niewiarą, lecz może jedynie głosić. Przytaczając te słowa, A. Flew wskazuje, jakie konsekwencje wiążą się z przyjęciem postawy reprezento-

wanej przez K. Bartha. W szczególności zanika przestrzeń do prawdziwego i owocnego dialogu pomiędzy „oświeconymi” i tymi, którzy nie są takimi. Przypomina jednocześnie, że jedyne, pozwalające odrzucić pewne twierdzenia kryterium nie odwołuje się do tego, czy są one niemożliwe lub niewygodne, lecz czy są fałszywe (Flew, *God: a Critical Enquiry* 3).

Antony Flew zauważa, że podejście K. Bartha jest niekonsekwentne w stosunku do całej tradycji apologetyki, którą Kościół podejmował na przestrzeni wieków. Interpretując dosłownie jego wypowiedź, można uznać, że ostatecznie powinno się zrezygnować z obrony chrześcijaństwa. Antony Flew zalicza przywołane zdanie protestanckiego teologa do grupy wypowiedzi określanych jako *question-begging*. Jest to rodzaj twierdzeń, w których, aby uzyskać prawdziwy wniosek, zakłada się prawdziwość wniosku z argumentu w przesłance. Przyjmuje się zatem jakieś zdanie jako prawdziwe, nawet jeśli nie jest to potwierdzone. Tymczasem obecność irracjonalności musi zawsze zakładać możliwość racjonalności. Samo pojęcie racjonalności zawiera w sobie dwa słowa, od których pochodzi. Niestety, język polski tego nie oddaje, dlatego przywołamy je po angielsku: *real* i *reason*. Chodzi więc o to, że racjonalne jest to, co może być rozumowo uzasadnione jako prawdziwe. Antony Flew podkreśla, że jedynie wtedy możemy powiedzieć, że pewna rzecz nie jest prawdziwa, jeśli wprawdzie wiemy, jakie warunki musiałaby spełnić, by uznano ją za prawdziwą. Tylko taka droga umożliwi rozsądne dyskusje i chociaż jest niezwykle trudna, to jednak jest możliwa (Flew, *God: a Critical Enquiry* 5-6).

Antony Flew odwołuje się także do nauczania Kościoła rzymskokatolickiego, który w Konstytucji dogmatycznej o wierze katolickiej Soboru Watykańskiego I *Dei Filius* wyraźnie stwierdza, że mimo iż wiara przewyższa rozum, to nigdy nie może być sprzeczności między nimi. Ponadto wiara i rozum wzajemnie się wspierają (DF 47,51). Stąd autor książki prowokacyjnie twierdzi, że nikt nie powinien zaprzeczać temu, iż za pomocą naturalnego światła rozumu człowiek może dojść do następującej prawdy: Bóg istnieje. Niestety, stwierdza badacz, obecnie większość ludzi rezygnuje z dyskusji, które wymagają dostarczenia rzetelnych argumentów.

Antony Flew uważa też, że jedną z przyczyn zaniedbania dyskusji na temat wiary jest pewna ciasnota umysłowa. Rodzi się ona z bezrefleksyjnego przyjęcia dominującej tradycji religijnej, zastanej w danej społeczności, jednakże często bez rzeczywistego utożsamienia się z tą wiarą. Nawet jeśli ludzie ci w większości twierdzą, że znają założenia swej wiary, to samo poczucie pewności co do swojej wiary okazuje się niewystarczające. Konieczne jest również posiadanie wystarczających dowodów gwarantujących ową pewność.

Chrześcijanie powinni zdawać sobie sprawę, że dzisiaj nie jest łatwo bronić teizmu, odwołując się jedynie do klasycznych argumentów filozoficznych. Antony Flew chce zatem sprowokować chrześcijan do dogłębnej analizy swo-

jej wiary i opracowania na nowo argumentów ją broniących, o ile takie istnieją. Sama próba podjęcia owego wyzwania może ‘rozszerzyć’ drogę dialogu między chrześcijanami i niewierzącymi. Do tej pory główne uzasadnienie teizmu bazowało na teologii naturalnej będącej niezależną od Objawienia wiedzą o Bogu. Wydaje się zatem, że Kościół rzymskokatolicki jest definitywnie poddany teologii naturalnej. W tym kontekście A. Flew przywołuje zdanie jednego ze współautorów esejów traktujących o chrześcijaństwie, w którym pada stwierdzenie, że teologia chrześcijańska bez metafizyki jest iluzją (Burnaby i Habgood 1966, 13). Mimo iż wielu teologów usiłuje uniknąć dotykania tej kwestii przez odwoływanie się do Objawienia, to w końcu dochodzą do takiego punktu, w którym nie można dłużej uciekać przed konfrontacją z pytaniem: dlaczego w ogóle wierzyć w Boga?

Antony Flew prowokuje czytelnika do przemyśleń, twierdząc, że skoro są osoby gotowe poświęcić całe swoje życie na badania genów muszki owocówki, to dlaczego z równym zaangażowaniem nie podejmuje się pytań dotyczących domniemanego Stwórcy wszechświata? Tym bardziej że przyjęcie hipotezy o Jego istnieniu obliguje do konkretnych czynów moralnych i religijnych. Antony Flew podejmuje więc krytykę teizmu w obrębie wysuwanych, klasycznych argumentów za istnieniem Boga.

## Celowość rzeczy i porządek

Argument najbardziej popularny w teodycei wysuwany jest na podstawie porządku występującego w świecie, suponującego kogoś, kto ten porządek ustanowił. Antony Flew przywołuje w tym kontekście piątą drogę św. Tomasa z Akwinu. Akwinata pisze, że z obserwacji wynika, iż pozbawione świadomości ciała naturalne działają celowo, by osiągnąć najlepszy dla siebie rezultat. Zatem takie ciała mogą poruszać się, zmierzając ku swemu celowi, gdy są kierowane przez kogoś zdolnego do myślenia i poznania owego celu. Musi zatem to być inteligentna istota, która kieruje wszystkie naturalne rzeczy do ich ostatecznego celu, a tę istotę nazywa Bogiem (Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu* 42-43). Pojawia się tutaj pytanie: czy w ogóle można sądzić, iż obrany kierunek działania rzeczy naturalnych jest najlepszy? Często zapomina się, że nawet pogłębione studium nad ograniczeniami i możliwościami istniejącej materii nie daje podstaw, by wnioskować o istnieniu Wszechmocy. Przechodząc do próby obalenia przedstawionego argumentu, należy wprawdzie rozważyć relację lub jej brak pomiędzy twierdzeniami Akwinaty i tymi, jakie wysuwają współczesne nauki przyrodnicze. Sedno sprawy tkwi w tym, iż argument z Projektu nie postuluje konieczności *Boga od zapychania dziur* (*a God of the gaps*) w sytuacji, gdy nauka nie jest w stanie z owymi lukami so-

bie poradzić. Nie chodzi przy tym o to, by odwoływać się teraz jednostronnie do osiągnięć Karola Darwina, z których wynika, że pojawienie się pewnego Projektu i Porządku można naukowo wytłumaczyć. Prawidłowości odkryte i wyjaśnione za pomocą teorii ewolucji oraz rządząca nimi selekcja naturalna mogą przemawiać jednak bardziej na korzyść K. Darwina. Konflikt, jaki powstaje między nauką i teologią, jest zupełnie innego rodzaju, gdyż dotychczas znane argumenty naukowe są niewystarczające, by zdecydowanie obalić tezę o istnieniu Boga, wysuwaną na podstawie argumentu z Projektu i Porządku. To zadanie nie należy bowiem do nauk przyrodniczych, lecz do nauk filozoficznych.

Antony Flew, podejmując dalszą refleksję nad Porządkiem i Projektem, zwraca uwagę na pewien podstawowy błąd w myśleniu. Polega on na tym, że nie rezygnuje się z wadliwych dowodów, lecz pomnaża ich ilość w celu uwiarygodnienia danej tezy. Tłumaczy to na przykładzie dziurawego wiadra: nawet gdyby było dziesięć takich wiader, ale każde wadliwe, to i tak nie zapobiegłyby utracie wody (Flew, *God: a Critical Enquiry* 57). Dlatego badacz usiłuje oczyścić owe sformułowania, gdzie zbyt pochopnie stosuje się *a God of the gaps*. Chcąc zrozumieć Tomasza z Akwinu i jego naukę o tym, że wszystkie rzeczy są ukierunkowane na osiągnięcie najlepszego dla siebie celu, trzeba uwzględnić fakt, iż nie podążył on za myślą Arystotelesa, który jednak nie wierzył w działającego i osobowego Boga. Ta pozornie drobna różnica może rzucać cień na argument Doktora Anielskiego, który, jak się wydaje, błędnie przyjął, że wszelkie rzeczy, także pozbawione świadomości ciała fizyczne, działają celowo. Prowadzi to z kolei do zbyt pochopnego wniosku o istnieniu „Projektanta”. Do celu zawsze wiedzie logiczna prawda uwarunkowana przez prawdziwe przesłanki. Rzeczy nie mogą być celowe same w sobie, bez odniesienia do kierującej się celem istoty, dla której owe rzeczy są celami. Prawdopodobnie jedynie człowiek zdolny jest do wyznaczania i realizowania postawionych sobie celów. Antony Flew twierdzi wręcz, że nie można wyrazić właściwie sensu pojęć takich jak ‘cel’ i ‘intencja’ bez odniesienia i przypisania ich pewnemu rodzajowi wyższych zwierząt, a właściwie człowiekowi.

Kolejną kwestią, poruszoną przez autora, jest niepoprawna stosowalność przyimków w odniesieniu do domniemanego Boga. Antony Flew przywołuje w pierw wypowiedź Johna Sheldona Whale z książki *Christian Doctrine*, mianowicie o konieczności przyjęcia, że celowość zakłada istnienie kreatywnego Umysłu, transcendentnego względem wszechświata. Bez tego elementu transcendencji wszelkie działanie we wszechświecie zostanie sprowadzone do panteizmu. Antony Flew zaznacza jednak, że nauki teologiczne muszą uwzględniać to, iż wszystkie przyimki wskazujące, że coś jest ‘poza’, ‘nad’ czy ‘na zewnątrz’, odnoszą się do relacji przestrzennych. Każda rzecz określona we wszechświecie w przestrzennej relacji względem innej staje się tym samym



częścią wszechświata, natomiast to, co nie znajduje się we wszechświecie można określić jako nicość. Pojawia się pytanie: czy rzeczywiście trzeba zakładać istnienie „Porządkującego”, aby wytłumaczyć porządek w naturze?

Antony Flew dochodzi do sedna konfrontacji pomiędzy teizmem i naturalizmem. Dla obu tych nurtów wspólnym gruntem do refleksji i badań jest fakt występowania porządku w obrębie istniejących rzeczy. Strona teistyczna twierdzi, iż świadczy to o istnieniu „Projektanta” będącego jednocześnie kimś innym niż wszechświat. Celem strony ofensywnej jest wykazanie, że dostrzegalny porządek nie musi mieć swego źródła w kimś odrębnym, lecz przynależy do wszechświata. Wszystkie właściwości, jakie mogą być zaobserwowane w naturze, muszą do niej przynależeć, zatem nie mogą świadczyć i odnosić się do czegoś, co jest poza nią. Według A. Flew’a to właściwa postawa ateizmu, ku której całkowicie się skłania. Pierwszym błędem, jaki zauważa, jest łączenie idei Porządku i Projektu. Podczas gdy projekt z góry zakłada projektanta, porządek jako problem logiczny nie wymaga istnienia kogoś „porządkującego” (Flew, *God: a Critical Enquiry* 63). Wobec tego A. Flew wysuwa wniosek, że porządek we wszechświecie nie może prowadzić do uzasadnienia istnienia kogoś „porządkującego”. Jeśli nie pojawi się żaden mocny i rozumowy argument łączący porządek z kimś, kto ten porządek nadał, to domniemany ateizm jest nie do pokonania. Jeżeli „porządkujący” może być zidentyfikowany tylko przez odniesienie do porządku, wówczas taki rodzaj *porządkującego* jest jedynie błędną personifikacją „zasady porządku” (*a principle of order*).

## Istnienie i przyczynowość

Pierwsze trzy z „pięciu dróg” Akwinaty można zakwalifikować do jednej grupy. Antony Flew zwraca uwagę na to, iż wysuwane przez św. Tomasza argumenty nie są konieczne odpowiedzialne za doprowadzenie do pierwszego warunku w następstwie czasowym. Doktor Anielski utrzymywał, że nie można za pomocą naturalnego rozumowania udowodnić początku wszechświata w czasie (Tomasz z Akwinu, *O wieczności świata* 113-115). Umieszcza on Pierwszego Poruszyciela, Pierwszą Przyczynę i Pierwszy Konieczny Byt raczej na szczycie hierarchii niż w początku czasowym. Argumentem nie jest to, że proces musi mieć swój początek, lecz to, że hierarchia musi mieć swój szczyt. Bóg nie jest w tym znaczeniu postrzegany jako jedyna konieczna istota. Ponadto nawet byty konieczne wymagają istnienia jakiejś przyczyny, ale w porządku hierarchicznym. Niewielu jednak odwołuje się poprawnie do argumentu, jaki wysuwa Akwinata, lecz interpretuje ten argument błędnie, co skutkuje poważną szkodą dla rozwoju teologii naturalnej.

Po owych kilku ostrzeżeniach dotyczących zbyt pochopnej interpretacji nauki Akwinaty A. Flew przechodzi do bardziej szczegółowej analizy „pięciu dróg” św. Tomasza. Skupia on swoją uwagę na postulatcie, iż obserwując porządek skutecznych przyczyn, trudno znaleźć taką, która byłaby skuteczną przyczyną sama w sobie, ponieważ rzecz musiałaby istnieć uprzednio względem siebie, a taka sytuacja jest niemożliwa. Absurdalne jest również podążanie w nieskończoność w celu poszukiwania owej skutecznej przyczyny. W takiej sytuacji Akwinata wnioskuje o istnieniu Pierwszej Skutecznej Przyczyny i nazywa ją Bogiem. Chcąc osiągnąć pożądaną konkluzję, Doktor Anielski utrzymuje, że musi zaistnieć pierwszy warunek; tak obiera on kierunek przeciwny swej początkowej myśli. Twierdzi mianowicie, że w zjawiskach dostrzega się pewien porządek przyczynowo-skutkowy, co wiąże się z kolei z następstwem czasowym. Jednak wcale nie jest oczywiste, że dodatkowym, wymaganym elementem w porządku następstwa czasowego wszystkich rzeczy we wszechświecie jest ‘przyczyna podtrzymująca’. Do tej pory przyczyna, jeśli nie w wymiarze czasowym, to w jakiś inny sposób, musiała koniecznie być pierwsza w stosunku do swoich skutków, co jest zrozumiałym stwierdzeniem. Tymczasem traci ono swoją klarowność w przypadku, gdy idea ‘bezprzyczynowej przyczyny’ pociąga za sobą logiczną sprzeczność. Skoro wszechświat mógł istnieć odwiecznie, to czy nie jest absurdem szukanie pierwszej przyczyny?

Antony Flew zauważa, iż pierwsze trzy z pięciu dróg św. Tomasza są w rzeczywistości rozmaitymi wersjami jednego argumentu kosmologicznego, dlatego wszystkie są próbami dojścia od tego, co skończone, ograniczone, warunkowe i istniejące, do nieskończonego i nieuwarunkowanego Stwórcy. Problem zaczyna się zawsze wtedy, gdy ulega się sugestiom, by wypełnić Bogiem wszelkie ‘dziury’ teologii naturalnej; raczej ogranicza się to do utrzymywania koncepcji Boga, którego istnienia się nie wyklucza. Przyłgnięcie argumentu z przygodności do teologii naturalnej wynika z faktu, że jeśli choć raz dopuści się do zaistnienia tak znaczącego kontrastu pomiędzy przygodnością a koniecznością bytu, wtedy przygodne byty natychmiast wydawać się będą ze swej natury niedostateczne (Flew, *God: a Critical Enquiry* 87-88).

Pozostaje zatem pytanie: dlaczego w ogóle cokolwiek powinno istnieć? Z pewnością również to pytanie domaga się jakiejś szczególnej odpowiedzi z zewnątrz wszechświata. Niestety, dotychczas takiej odpowiedzi nie udzielono. W tym przypadku wydaje się, że światło rozumu nie przemawia za teizmem.

## Stopnie doskonałości

Ostatnią, poddaną krytyce przez Antony’ego Flew’a jest czwarta droga św. Tomasza z Akwinu, wnioskująca o istnieniu Boga z różnych stopni doskona-

łości (Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu* 42). W związku z tą drogą badacz wysuwa następujące zastrzeżenia. W szczególności stwierdza, że tam, gdzie określa się pewne rzeczy przysłówkami ‘bardziej’ lub ‘mniej’, zakłada się jakąś ideę reprezentującą doskonałość w stopniu najwyższym. Druga obiekcja mówi, że chociaż idea danego maksimum może być wyobrażalna, to nie jest niczym więcej niż wyobrażeniem mającym za podstawę zaobserwowane rzeczy niedoskonałe. Po trzecie, cała idea stopniowania pewnej doskonałości istnienia jest niezrozumiała, jeśli nie wprowadzi się konkretnego określenia owego istnienia, aby możliwe było dokonanie porównania. Ostatnim argumentem sprzeciwiającym się czwartej drodze jest wewnętrzna sprzeczność pojawiająca się w twierdzeniu, iż Bóg jest nie tylko przyczyną wszelkiej doskonałości, lecz w Nim samym realizuje się każda z tych doskonałości. Jak zatem może jeden Byt jednocześnie odzwierciedlać najczystsza czerwień i najczystsza zieleń? Jeśli jakiś byt ma najdoskonalsze cechy czy stanowi pełną doskonałość, to samo określenie Go takim wprowadza pewne ograniczenie. Jak może być jednocześnie niewyraźalny i określany przez najwyższy stopień doskonałości, który choć najwyższy, jest jednak ograniczony określeniem? (Flew, *God: a Critical Enquiry* 115).

## **Polemiki nadające nowy kształt poszukiwaniom**

Postać Antony’ego Flew’a i poglądy filozoficzne tego badacza nie pozostawały bez echa. Jego dorobek naukowy, który wypracował przez pięćdziesiąt lat, to uporządkowany i wyczerpujący wykład apologetyczny ateizmu. W ostatnim stuleciu nie pojawił się żaden inny filozof podejmujący próbę spisania swoich refleksji i badań na temat ateizmu. Antony Flew nie ukrywał, że jako zawodowy filozof wielokrotnie zmieniał swoje zdanie na temat rozważanych przez siebie spraw, jeżeli przedstawiona argumentacja była przekonująca. Skoro poszukiwał prawdy, to wszystko, co do niej mogło przybliżyć, dogłębnie badał w celu przyjęcia lub odrzucenia (Flew i Varghese 84).

Główne polemiki, które zostaną przywołane w tym artykule, odnoszą się w pierwszej kolejności do kwestii falsyfikacji twierdzeń teologicznych. Kolejny temat podejmowany w dyskusjach, m.in. z Williamem Lane’em Craigem i Terry’em Miethe, dotyczy kwestii istnienia Boga. Dyskusje te zrodziły się wskutek wydanej przez A. Flew’a książki *God: a Critical Enquiry*. O zainteresowaniu tematem świadczyło pokaźne audytorium: niemal cztery tysiące słuchaczy. Ostatnim, ale bardzo trudnym tematem podjętym w dyskusji z Georgem Habermasem było zmartwychwstanie Jezusa z Nazaretu. Niewątpliwie każda z dyskusji korygowała lub pogłębiała stanowisko dotyczące kwestii wiary, nie tylko wśród słuchaczy, ale i wśród dyskutantów.

## *Theology and Falsification*

Publikacja dzieła *Theology and Falsification*, podejmującego zagadnienie teologii i jej falsyfikacji, skłoniła teistów do włączenia się w symposium. Antony Flew przyznał otwarcie, że niektórzy z nich pozwolili mu uściślić lub doprecyzować jego własne poglądy. Chcąc zapoznać się z poglądami owego badacza, należy prześledzić jego argumentację w tej dyskusji (Flew i MacIntyre 1964, 99-101).

Antony Flew zaczyna swój esej od pewnej opowieści zaczerpniętej z artykułu Jamesa Wisdoma. Mowa w niej o dwóch odkrywcach, którzy dotarli do polany pośrodku dżungli. Jeden z przybyłych mężczyzn stwierdził, że z pewnością jakiś ogrodnik musi doglądać rosnących na niej roślin, natomiast drugi zaprzeczył istnieniu ogrodnika. Rozbili zatem swoje namioty i postanowili zaczekać na pojawienie się ogrodnika, lecz nikt nie nadchodził. Pierwszy zasugerował, że być może ogrodnik jest niewidzialny, postanowili więc ustawić ogrodzenie z drutu kolczastego wokół polany i czuwać z psami gończymi. Jednakże w dalszym ciągu nie dostrzegli żadnej reakcji ze strony psów, która wskazywałaby na pojawienie się ogrodnika. Pierwszy z odkrywców doszedł zatem do wniosku, że ogrodnik jest niewidzialny, nieuchwytny, nie ma zapachu ani nie wydaje dźwięku. To ogrodnik, który przychodzi i skrycie opiekuje się ulubionym ogrodem. Tego poglądu nie podzielał jego towarzysz, który zastanawiał się, co pozostało z początkowego twierdzenia? Czym różni się ów niewidzialny i wiecznie nieuchwytny ogrodnik od wymyślanego lub nieistniejącego ogrodnika? (Wisdom, *Other Minds* 313-329).

Przytoczona opowieść obrazuje, jak to, co na początku jest twierdzeniem o istnieniu czegoś, może być stopniowo zredukowane jedynie do prawdopodobnego obiektu o konkretnych, dopasowanych do pierwszego twierdzenia cechach, jednak w żaden sposób go nieudowadniających. Antony Flew uważa, że niebezpieczeństwo tkwi właśnie w teologicznych wyrażeniach, takich jak: „Bóg ma plan”, „Bóg stworzył świat” czy „Bóg kocha nas jako swoje dzieci”. Na pierwszy rzut oka wyrażenia te bardzo przypominają twierdzenia. Oczywiście nie ma żadnych przesłanek, by traktować je jako twierdzenia. Aby takie twierdzenia obronić, musiałaby pojawić się możliwość zaprzeczenia im. Jeżeli nie ma niczego, co negowałoby domniemane twierdzenie, to nie istnieje również nic, co je potwierdzałoby; inaczej mówiąc: co musiałoby się wydarzyć, aby można było powiedzieć w sposób logiczny i poprawny, że Bóg nie kocha człowieka lub że Bóg nie istnieje?

Tym pytaniem A. Flew właściwie zaczyna dyskusję, którą podejmuje brytyjski etyk Richard Mervyn Hare, zaznaczający na wstępie swojej odpowiedzi, że nie ma zamiaru bronić chrześcijaństwa, lecz religii w ogólności, gdyż nie można zrozumieć, czym jest chrześcijaństwo, dopóki nie zrozumie

się, czym jest religia sama w sobie (Hare, Flew i Mitchell 1997, 32). Richard Mervyn Hare również rozpoczyna swój wywód od opowieści. Pewien szalony człowiek był przekonany, że wszyscy Hiszpanie chcą go zamordować. Jego przyjaciel przedstawił mu zatem najłagodniejszych i najbardziej przyzwoitych Hiszpanów, którzy bardzo serdecznie z nim rozmawiali, po czym zapytał swego szalonego przyjaciela, czy porzucił swoje pierwsze przekonania. Ten odpowiedział, że ich serdeczne zachowanie to jedynie przebiegły chwyt, a w rzeczywistości przez cały czas są jego przeciwnikami.

Richard Mervyn Hare, podsumowując swoją opowieść, zastrzega, by nie tłumaczyć przekonania owego człowieka jako urojenia. Czy można powiedzieć, że te urojenia dotyczą prawdziwego czy fałszywego przekonania? Richard Mervyn Hare proponuje zaaplikowanie kryterium falsyfikowalności, proponowanego przez A. Flew'a, i wykazuje, że w przypadku wypowiedzi religijnych nie można mówić o zdaniach wyrażających twierdzenia. Nie istnieją żadne zachowania, które szalony człowiek uznałby za zaprzeczenie swojej teorii, a jego przekonanie również nie ma żadnego uzasadnienia (Hare, Flew i Mitchell 32). Wypowiedzi religijne określa on pojęciem: *blik*, pod którym rozumie interpretację ludzkiego doświadczenia, którego nie można ani zweryfikować, ani sfalsyfikować. Richard Mervyn Hare odwołuje się też do Davida Hume'a, twierdząc, iż już on był zdania, że w zasadzie wszystko w świecie zależy od tego, jakim *blikiem* posługuje się człowiek. Różnice pomiędzy *blikami* nie pochodzą ani nie wskazują na realne różnice w świecie, ale są jedynie różnorodnymi interpretacjami doświadczenia ludzkiego, wynikającego z obserwacji świata. Błędne stanowisko, jakie, według niego, zajmuje A. Flew, polega na tym, iż traktuje on pewnego rodzaju wypowiedzi jako próby wyjaśnienia rzeczy na poziomie twierdzeń. Niemniej nieprawdą jest, iż bez owych *blików* nie możemy znaleźć wytłumaczenia dla istniejących rzeczy. Właściwie to dzięki tym interpretacjom doświadczenia można decydować, co stanowi a co nie stanowi prawdziwego wyjaśnienia rzeczy.

Przymiotnik 'prawdziwy' jest bardzo ważny i może wzbudzać pewne zastrzeżenia w kwestii jego zastosowania. Jeżeli większość ludzi otrzymała dobre chrześcijańskie wychowanie, a wśród niej także ci, którzy obecnie przedstawiają się jako ateiści, bardzo trudno odkryć, w co tak naprawdę wierzy lub wierzyła. Oznacza to, iż owi ludzie nie mogą nie odrzucać 'prawdziwej' wiary, gdyż do takiej nigdy nie doszli. Niektórzy uważają, że porzucając pewne obrazy religijne, nierzadko fałszywe, porzucają całą religię. W rzeczywistości nadal jej poszukują jako znaczącego elementu ludzkiej egzystencji. To religia wywiera znaczący wpływ na to, jakie oblicze człowieczeństwa przybierze dana osoba, choć z pozoru wydaje się jej, że to ona wybiera i zmienia religię.

Drugim dyskutantem, podejmującym temat zaproponowany przez A. Flew'a, jest filozof chrześcijański Basil Mitchell. Uznaje on za interesującą drogę po-

szukiwań, reprezentowaną przez A. Flew'a, lecz uważa jego sposób podejmowania teologicznych kwestii za dość specyficzny. Basil Mitchell zajmuje kompromisowe stanowisko pomiędzy tymi, jakie reprezentują R. Hare i A. Flew. Zgadza się, że istnieją *bliki*, ale uważa, iż stopniowo gromadzone dowody powinny ostatecznie doprowadzić do obalenia lub usunięcia *bliku* (Stairs). Wierzenia religijne mogą być zarówno tymczasowymi hipotezami, znaczącymi przedmiotami wiary, ale także pustymi i pozbawionymi znaczenia twierdzeniami niemającymi przełożenia na życie. Człowiek religijny nie może akceptować pierwszej opcji, unikając popadnięcia w postawę ukazaną w trzeciej opcji. Pozostaje mu jedynie opcja druga, którą powinien wybrać i następnie pogłębiać ten wybór.

Według B. Mitchella można znaleźć dowód przemawiający zarówno za jak i przeciwko wierze, ale raz podjęta decyzja wiary nie pozwoli sobie na wybór tego, co zdecydowanie występuje przeciwko przyjętym przekonaniom. Tym sposobem B. Mitchell twierdzi, że *blik* właściwie nie dotyczy osoby wierzącej. Człowiek religijny przyjmuje postawę zaufania względem Boga. Zaufanie nie pozbawia człowieka doświadczenia napięcia i konfliktów (Stairs). Wnioski, jakie przedstawia B. Mitchell w konkluzji swojej wypowiedzi, są bardzo proste. Wiara religijna w rzeczywistości jest czymś, co może być udowodnione lub obalone, a język religijny uznaje za sensowny.

Antony Flew nie pozostawia swoich dyskutantów bez odpowiedzi i dlatego podejmuje polemikę z poglądami przedstawionymi przez R. Hare'go i B. Mitchella. Odpowiedź B. Mitchella ocenia jako bardzo trafną i zrozumiałą. Basil Mitchell zgadza się z A. Flew'em, iż wypowiedzi teologiczne muszą być twierdzeniami. Z kolei, aby stały się one twierdzeniami, musi zaistnieć coś, co mogłoby zaprzeczać ich prawdziwości. Obaj są także zgodni co do tego, że wierzący są w stałym niebezpieczeństwie transformacji potencjalnych twierdzeń w puste formuły (Hare, Flew i Mitchell 1997, 38-39).

Należy rozróżnić dwa sposoby radzenia sobie z tym, co jawi się jako dowód przeciwko miłości Boga. Pierwszym sposobem, uwypuklonym przez Flew'a, jest wskazanie na pochodzenie danego twierdzenia. Drugi, wybierany zwykle przez teologów, stanowi usilne staranie się o znalezienie argumentów na poparcie prezentowanego twierdzenia, nawet jeśli wszystko przemawia na jego niekorzyść. Trudność polega na tym, że nadane zostają Bogu atrybuty, które wykluczają możliwość rzeczywistego uzasadnienia i budzą pewne zastrzeżenie wobec rzekomego działania Boga. Niebezpieczeństwo tkwi właśnie w tych zastrzeżeniach, które mogą doprowadzić równie dobrze do upadku w wierze, jak i do upadku w logice.

Podejście R. Hare'go wydaje się A. Flew'owi wyjątkowo odważne i przyznaje, że w filozofii istnieje przestrzeń przeznaczona do wprowadzania takich koncepcji, jak *blik*, jednak sprowadzanie twierdzeń religijnych do poziomu

*bliku* traktuje jako fundamentalny błąd. Po pierwsze, jeśli religia R. Hare’go w rzeczywistości jest tylko *blikiem*, niezwiązanym z żadnymi kosmologicznymi twierdzeniami na temat natury i aktywności suponowanego osobowego stwórcy, to z pewnością nie może on być chrześcijaninem. Po drugie, jeżeli wierzący nie mieliby nawet zamiaru traktować swoich wypowiedzi jako twierdzenia, to wiele przejawów aktywności o charakterze religijnym stałoby się nierozsądnym lub fałszywym działaniem.

## Does God exist?

W dniu 18 lutego 1998 r. na Uniwersytecie Wisconsin zgromadziło się około czterech tysięcy osób, które słuchały debaty poruszającej kwestię istnienia Boga. Debatowali ze sobą A. Flew i W. Craig. Dyskusja miała na celu udzielenie odpowiedzi na fundamentalne pytania: czy istnieją dostateczne powody, by przyjąć tezę o istnieniu Boga lub by Jego istnieniu zaprzeczyć? (Wallace 19). William Craig podjął się prezentacji pięciu niezależnych od siebie powodów, dla których uznaje on teizm za bardziej wiarygodny niż ateizm.

Pierwszy z nich dotyczy problemu pochodzenia wszechświata, który większość ateistów rozwiązuje przez twierdzenie, że jest on odwieczny i nie ma przyczyny. William Craig zwraca uwagę, że jeśli wszechświat nigdy nie miałby swojego początku, to oznaczałoby, iż wiele wydarzeń w historii wszechświata jest nieskończonych. Jednak matematycy potwierdzają, że istnienie nieskończoności prowadzi do wewnętrznej sprzeczności. William Craig przywołuje wypowiedź Davida Hilberta, jednego z największych matematyków XX stulecia, który stwierdza, że w rzeczywistości nie istnieje nieskończoność. Odgrywa ona wyłącznie rolę idei (Hilbert 188-189). Oznacza to, że skoro przeszłe wydarzenia nie są jedynie ideą, lecz rzeczywistością, to ilość tych przeszłych wydarzeń musi być ograniczona, czyli skończona.

Odwołując się do dowodów z dziedziny astronomii i fizyki, W. Craig zaznacza, że chociaż nie można zaprzeczyć zaistnieniu wszechświata w czasie w wyniku eksplozji zwanej ‘Wielkim Wybuchem’, większość ateistów obstaje przy stanowisku, iż powstał on co prawda z niczego, ale również bez udziału niczego i nikogo. Według W. Craiga takie stanowisko pozbawione jest sensu. Dlaczego bowiem wszechświat istnieje, skoro z niczego nic nie może pochodzić? William Craig uważa zatem, że cokolwiek zaczyna istnieć, musi mieć swoją przyczynę, a skoro wszechświat zaczął istnieć, zatem i on ma swoją przyczynę.

Drugim argumentem W. Craiga, przemawiającym za teizmem, jest doskonały porządek we wszechświecie. Nauka potwierdziła już dawno, że pojawienie się inteligentnych istot zależy od subtelnej i złożonej równowagi początko-

wych warunków, jakie zaistniały wskutek ‘Wielkiego Wybuchu’. Oczywiście jest, że wszechświaty uniemożliwiające zaistnienie życia są znacznie bardziej prawdopodobne niż wszechświat pozwalający na rozwój życia. Agnostyk, fizyk Paul Davies, tak skomentował ten fakt: „Dzięki mojej pracy naukowej, zacząłem coraz mocniej wierzyć, że fizyczny wszechświat łączy w sobie pomysłowość tak zdumiewającą, że nie potrafię zaakceptować jedynie jako twardego faktu” (Davies 28). William Craig odwołuje się także do wypowiedzi dyrektora NASA Goddard Institute for Space Studies, który stwierdził, że najmocniejszy dowód na istnienie Boga pochodzi właśnie z dziedziny nauki (Jastrow 22).

Kolejnym dowodem, przemawiającym na korzyść teizmu, jest istnienie obiektywnych wartości moralnych. Jeżeli nie istniałby Bóg, również one nie mogłyby zaistnieć. Jest to często punkt sporny pomiędzy ateistami i ich oponentami. William Craig nie zaprzecza, że można prowadzić życie moralne, nie uznając istnienia Boga, jednak stawia pytanie, czy jest w ogóle możliwe istnienie owych obiektywnych wartości moralnych w momencie, gdy odrzuci się istnienie Boga? Bez odniesienia do Boga nie ma absolutnego dobra ani zła, które mogłyby dostarczać człowiekowi określone wzorce postępowania. William Craig dochodzi zatem do nieco uproszczonego schematu wnioskowania, z którego wynika, że Bóg istnieje, ponieważ istnieją obiektywne wartości moralne.

Czwarty argument pochodzi z faktów historycznych, potwierdzających życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. O ile nikt nie podważa kwestii historyczności Jezusa z Nazaretu, o tyle samo zmartwychwstanie dla większości stanowi kwestię nierozstrzygniętą. William Craig powołuje się na trzy znaczące argumenty, które, według niego, stawiają zmartwychwstanie bardziej po stronie tezy niż hipotetycznych domysłów. Pierwszym z nich jest fakt pustego grobu. Drugim są świadectwa zarówno pojedynczych osób, jak i większych grup, którym ukazywał się Jezus Chrystus po swojej śmierci. Istotną kwestią pozostaje to, że owe świadectwa pochodzą nie tylko od wyznawców Chrystusa, ale i od sceptyków czy nawet Jego wrogów. Ostatni argument odwołuje się do religijnych przekonań Żydów, którzy nie wierzyli w możliwość zmartwychwstania przed końcem świata.

Finalny argument, którego W. Craig używa w debacie, dotyczy bezpośredniego doświadczenia Boga. Sam jednak zaznacza, że nie przypisuje go dziedzinie argumentów, co raczej pewnego rodzajowi twierdzenia, gdy człowiek niejako „wie”, że Bóg istnieje dzięki bezpośredniemu doświadczeniu Jego obecności. Twierdzenie to wykracza wówczas całkowicie poza argumentację rozumową. Jest to droga, na której ludzie Biblii poznają Boga. William Craig konkluduje twierdzeniem, że teizm jest najbardziej wiarygodnym poglądem.

W odpowiedzi na przedstawione punkty A. Flew zaznacza, że jego rola nie będzie polegała na udowodnieniu istnienia Boga, lecz na potwierdzeniu,



iż nie ma żadnych wystarczających argumentów na to, by przyjąć Jego istnienie. Fundamentalnym punktem wyjścia rozważań jest dla A. Flew'a przypomnienie, że cała wiedza i doświadczenie człowieka wywodzą się z obserwacji wszechświata. Czy ktokolwiek jest zatem zdolny do tego, by udzielić odpowiedzi na pytanie, od którego wychodzi W. Craig: skąd pochodzi wszechświat?

Twierdzenie, że wszechświat nie miał początku, ale tylko po to, by uniknąć podjęcia problematyki przyczyny, A. Flew uważa za błędne uproszczenie. Opowiada się natomiast za tezę, że wszechświat miał początek, lecz nie musiał mieć przyczyny. W swoich rozważaniach przyjmuje on model wszechświata zamkniętego, mającego swój punkt początkowy i końcowy. Sam przyznaje, że z perspektywy ateizmu korzystniejszy byłby cykliczny model wszechświata, jednak współczesna kosmologia wyeliminowała go, przyjmując jako teorię dominującą 'Wielki Wybuch' i ewolucję, dlatego uczciwość intelektualna domaga się, by filozofia nie proponowała czegoś, co stoi w sprzeczności z teoriami naukowymi (Wallace 41).

Odwołując się do drugiego argumentu teistycznego, A. Flew twierdzi, iż nie można na podstawie złożoności wszechświata wnioskować, że musiał on być zaprojektowany. Projekt wnioskuje się na podstawie tego, że coś jest artefaktem. Intrygująca natomiast może wydawać się próba przemilczenia przez A. Flew'a argumentu związanego z istnieniem obiektywnych wartości moralnych. Oczywiście zostaje to zauważone przez jego dyskutanta.

Antony Flew, zapytany o czynnik, który, jego zdaniem, wyróżnia człowieka spośród zwierząt, wskazał na możliwość podejmowania decyzji. Powołując się na Arystotelesa, przypomniał, że człowiek to nie tylko *animal*, lecz przede wszystkim *animal rationale*. Dzięki temu jest on jako jedyne stworzenie zdolny do aktów zarówno moralnych, jak i niemoralnych, racjonalnych i irracjonalnych. Wypowiedź ta została zinterpretowana przez W. Craiga jako pewna sprzeczność w poglądach A. Flew'a, który podkreślał, że człowiek nie ma całkowicie wolnej woli, lecz pochodzącą z pewnego przymusu, ponieważ Bóg jako wszechmogący mógłby stworzyć ludzi w taki sposób, by pozostając wolnymi, wybierali to, czego On pragnie.

W swojej końcowej wypowiedzi A. Flew prezentuje raczej agnostyczną postawę, twierdząc, że człowiek jest istotą ograniczoną i skończoną. Cała wiedza, wszystkie teorie zawierają się w obrębie wszechświata, który poznany został tylko w jakiejś niewielkiej części. To wszystko, co wymyka się poza dostępny człowiekowi wszechświat, można uznać jedynie za hipotetyczne spekulacje, z których nie powinno się wnioskować o istnieniu Boga (Wallace 39-40).

## Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa

W 1985 r., podczas debaty z Gary'm Habermasem na Liberty University w Lynchburgu (stan: Virginia), poruszono zagadnienie zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Przez kolejne dwadzieścia lat obaj filozofowie przyjaźnili się i wielokrotnie wymieniali swoimi poglądami na temat tej spornej kwestii. Ich kolejne publiczne debaty odbyły się w 2000 i 2003 r. (Habermas 69-70).

Według A. Flew'a zmartwychwstanie bardziej zasługuje na miano tzw. cudu, który zalicza do kategorii religijnych doświadczeń. Istnieje znacząca różnica jakościowa pomiędzy dowodem a rzekomym cudem, który przez większość jest przedstawiany jedynie jako materiał dowodowy. Antony Flew zadaje zatem pytanie, czy Bóg nie mógłby zdziałać cudu, który byłby niezaprzeczalny i nie do zignorowania, jeśli rzeczywiście chciałby być poznany i wielbiony przez człowieka? Jednakże jednocześnie przyznaje, że zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa należy do najlepiej udokumentowanych cudów widocznych w chrześcijaństwie.

W ostatniej książce Antony'ego Flew'a, zatytułowanej *Bóg istnieje*, z przedmową Roy'a Varghese'a, zamieszczony został dodatek, w którym pojawia się argumentacja Nicholasa Wrighta, anglikańskiego biskupa Durham, uzasadniająca zmartwychwstanie. Autor ten sięga do judaizmu, by wykazać, że wiara w powstanie z martwych nie jest elementem wytworzonym dopiero na potrzeby obrony chrześcijańskiej doktryny, jednakże treść tej wiary stanowi zupełne *novum* na tle środowiska, w którym zaczęto ją głosić.

W wierze Żydów można wyróżnić dwa etapy związane ze zmartwychwstaniem. Pierwszy z nich to moment bezpośrednio po śmierci, gdy człowiek znajduje się w stanie przejściowym, następnie ma miejsce przejście wszystkich do w pełni nowego życia, czyli zmartwychwstania całego ludu Bożego. Było nie do przyjęcia dla Żydów, by jeden człowiek mógł powstać z martwych przed innymi. Jednocześnie należy podkreślić, że w świecie pogańskim nie istniała wiara w cielesne zmartwychwstanie. Drugim argumentem, przedstawionym przez biskupa, jest fakt, że judaizm nie znał koncepcji zmartwychwstania pociągającego za sobą przemienienie fizycznego ciała, które, choć będzie na nowy, nieznanym jeszcze sposób materialne, to zarazem będzie całkowicie odporne na cierpienie czy śmierć. Mesjasz, którego oczekiwali Żydzi, nigdy nie miał umrzeć ani być zabitym (J 12,34). Wynika z tego kolejny dowód, mianowicie pochodzący z listów św. Pawła (1 Kor 15,12-32): zmartwychwstanie jest rozumiane o wiele głębiej w chrześcijaństwie niż w judaizmie i rozpoczyna się momentem chrztu oraz obejmuje całego człowieka, zapowiadając powtórne odrodzenie w uwielbionym ciele. Konsekwencją takiego postrzeżenia zmartwychwstania jest uznanie tej prawdy, która w judaizmie zajmuje raczej obrzeża, za centralną doktrynę chrześcijaństwa. Biskup Wright zwraca

uwagę, że mimo iż wewnątrz samego judaizmu istniały podziały co do poglądów na zmartwychwstanie, jak chociażby między faryzeuszami i saduceuszami, to w chrześcijaństwie istniała, co do tej wiary, zdumiewająca jednomyślność (Flew, *Bóg istnieje* 235-236).

Podjmując argument A. Flew'a, jakoby dokumenty traktujące o zmartwychwstaniu spisano na długo po tym wydarzeniu, a zatem nie można ich traktować jako bezpośrednich świadectw, biskup odwołuje się do metody historycznej krytyki źródeł. Wskazuje ona, iż materiały spisane przez rozmaitych autorów mają wspólne cechy potwierdzające tym samym, że korzystali oni ze znacznie wcześniejszej tradycji ustnej. Wyraźnie można dostrzec, iż w relacjach dotyczących zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa nie ma żadnego nawiązania do Starego Testamentu, a pierwszymi świadkami tego zdarzenia są kobiety. Oczywiście jest, że w świecie starożytnym kobieta nie mogła być wiarygodnym świadkiem w sądzie. Należy zatem stanowczo stwierdzić, że pierwsi chrześcijanie z pewnością nigdy nie przedstawiliby kobiety jako świadka zmartwychwstania (Flew, *Bóg istnieje* 243-244).

Podsumowując te rozważania, biskup Wright dochodzi do wniosku, iż najmocniejszym argumentem, bez którego nie rozwinęłyby się wiara w zmartwychwstanie, jest pusty grób będący z pewnością tym, w którym złożono martwe ciało Jezusa Chrystusa, a Zmartwychwstały musiał ukazywać się ludziom, bo bez tego w ówczesnym świecie z łatwością wywnioskowano by, że grób został ograbiony, co często się zdarzało (Flew, *Bóg istnieje* 245).

Takie przedstawienie sytuacji spotkało się z pozytywną reakcją A. Flew'a, który w refleksji kończącej książkę podsumował je słowami, jakie warto przytoczyć, ponieważ odsłaniają one pewną tęsknotę filozofa poszukującego prawdy:

Jestem pod wrażeniem argumentacji biskupa Wrighta, którą uważam za prawdziwie odkrywczą. Otóż Wright broni chrześcijaństwa przede wszystkim jako absolutnej nowości. Chrześcijaństwo biskupa Wrighta jest wspaniałe i absolutnie zasadnicze (Flew, *Bóg istnieje* 248).

## Nowe stanowisko

Po długich poszukiwaniach, przy jednoczesnym realizowaniu sokratejskiej zasady „podążania za dowodami, dokądkolwiek prowadzą”, A. Flew dokonuje rewizji swego dotychczasowego stanowiska. Początkowo podkreślał, że pojęcie Boga jako osoby „bezcieleśnej” i „wszechobecnej” jest niespójne. Zarzut ten został obalony przez Thomasa Tracy'ego i Briana Leftowa. Pierwszy z nich definiuje osobę jako podmiot sprawczy, który może działać intencjonalnie, zaznaczając, iż nie ma konieczności, by podmiot ten był ciele-

sny. Warunkiem bycia takim podmiotem sprawczym nie jest posiadanie ciała, lecz działanie intencjonalne. Zatem Boga definiuje jako samostwórczy podmiot sprawczy, którego życie odznacza się doskonałą jednością intencjonalną i który jest wszechmocnym stwórcycalem wszystkich innych bytów (Tracy 147,153). Z kolei B. Leftow dotyka kwestii czasu i przestrzeni, wskazując, że Bóg istnieje poza czasem i przestrzenią, zatem wszystko dokonuje jednym aktem, choć dla nas skutki tego aktu mogą być dostrzegalne w czasie.

Dwa powyższe argumenty zostały przyjęte przez A. Flew'a jako satysfakcjonujące i możliwe odpowiedzi na jego pytania. Zapytany przez swego długoletniego przyjaciela i kilkakrotnego dysputanta Gare'go Habermasa o argument, który najmocniej przekonał go do przyjęcia istnienia Boga, odpowiedział, że fakt istnienia życia. Najnowsze odkrycia naukowe, pozwalające badać DNA, wskazują na tak daleko idącą złożoność struktur, które są konieczne do zaistnienia życia, iż nie można obalić tezy o istnieniu jakiejś Inteligencji (Habermas 71). Antony Flew podkreśla jednak, że jego wiara w istnienie Boga nie polega na identyfikacji z religią objawioną, chociaż pozostaje na nią otwarty. Jednak jego zdaniem, kierując się uczciwością intelektualną, należy uznać, iż obraz świata stworzonego przez Boga wyłania się właśnie z nauki i w niej znajduje swoje potwierdzenie. Można wyróżnić trzy aspekty przyrody, świadczące o istnieniu Boga. Pierwszym z ich jest odkrycie praw rządzących naturą, drugim ciągle nieodkryta tajemnica związana z pojawieniem się życia, natomiast trzeci aspekt to istniejąca przyroda (Ptaszek 236-237). Z pewnością nowa postawa A. Flew'a mogła zostać odebrana niemal jako „apostazja” w jego ateistycznym środowisku. Interesującym aspektem jego nowego stanowiska jest deklarowana otwartość na Boga, który jako wszechmocna Istota nie mógłby uczynić jedynie tego, co jest logicznie niemożliwe. Objawienie siebie przez wcielenie nie przekracza zatem Jego możliwości.

FROM ATHEISM TO THEISM THROUGH CRITICISM  
OF ST. THOMAS AQUINAS'S „FIVE WAYS”  
IN THE LIGHT OF ANTONY FLEW'S THOUGHTS

Summary

Atheism and theism have been seen rather as contradictory points of view, without the possibility to enter into dialogue. In 1966 Antony Flew published a book entitled *God and Philosophy*, a key work, in which the author criticised theism and later – the logical justification of atheism. He took up a constructive criticism of the Five

Ways of St Thomas Aquinas. Flew achieved his goal, because he provoked theists to revise their views and ways of formulating theological arguments. Finally, Antony Flew considered again his own attitude and thanks to conducted debates and discussion with theists, he came to the conclusion that God exists.

Antony Flew spent almost his whole life on a quest to find the truth. He could be a positive example of an open-minded philosopher, because only such a person is able to contribute to an open a dialogue between atheism and theism.

**Keywords:** atheism; theism; philosophy of God; falsification; Antony Flew; existence of God; Five Ways of St. Thomas Aquinas

**Słowa kluczowe:** ateizm; teizm; filozofia Boga; falsyfikacja; Antony Flew; istnienie Boga; „pięć dróg” Tomasza z Akwinu

## BIBLIOGRAFIA

- Burnaby, John. Habgood, John Stapylton. *Soundings. Essays Concerning Christian Understanding*. Red. Alexander Roper Vidler. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
- Davies, Paul. *The Anthropic Principle. Particle and Nuclear Physics*. London: University College, 1983.
- Flew, Antony. *God: A Critical Enquiry*. Illinois: Open Court Publishing, 1984.
- Flew, Antony. Varghese, Abraham Roy. *Bóg istnieje. Dlaczego najsłynniejszy ateista zmienił swój światopogląd?* Tłum. Robert Pucek. Warszawa: Fronda, 2010.
- Flew, Antony. MacIntyre, Alasdair Chalmers. *Theology and Falsification: The University discussion, New Essays in Philosophical Theology*. New York: Macmillan 1964.
- Habermas, Gary Robert. *Did the Resurrection Happen? A Conversation with Gary Habermas and Antony Flew*. Red. David Baggett. Illinois: IVP Books, 2009.
- Hare, Richard Mervyn. Flew, Antony. Mitchell Basil. „Teologia a falsyfikacja.” Tłum. Michał Szczeniowski. *Filozofia religii*. Red. Bohdan Chwedeńczuk. Warszawa: Spacja-Aletheia, 1997.
- Hilbert, David. „On the Infinite.” *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Jastrow, Robert. „The Astronomer and God.” *The Intellectuals speak out about God*. Red. Roy Abraham Varghese. Chicago: Gateway Books, 1984.
- Tomasz z Akwinu. *O wieczności świata. Teksty i studia*. Tłum. Andrzej Pokulniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2003.
- Tomasz z Akwinu. *Traktat o Bogu. Suma Teologii, kwestie 1-26*. Tłum. Gabriela Kurylewicz, Zbigniew Nerczuk i Mikołaj Olszewski. Kraków: Znak, 1999.
- Ptaszek, Robert Tomasz. „Recenzje: A. Flew, R.A. Varghese, Bóg istnieje. Dlaczego najsłynniejszy ateista zmienił swój światopogląd?” *Roczniki Kulturoznawcze* (2010) 1: 232-239.
- Sobór Watykański I. Konstytucja Dogmatyczna o wierze katolickiej *Dei Filius*. Dokumenty Soborów Powszechnych. Lateran V, Trydent, Watykan I (1511-1870). Red. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras. T. 4. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004.
- Stairs, Allen. Basil Mitchel. „Symposium on Theology and Falsification.” Dostęp 30 sierpnia 2019. <[http://www.qcc.cuny.edu/SocialSciences/ppecorino/PHIL\\_of\\_RELIGION\\_TEXT/CHAPTER\\_8\\_LANGUAGE/Relation\\_of\\_Faith\\_to%20Reason.htm](http://www.qcc.cuny.edu/SocialSciences/ppecorino/PHIL_of_RELIGION_TEXT/CHAPTER_8_LANGUAGE/Relation_of_Faith_to%20Reason.htm)>
- Tracy, Thomas. *God action and embodiment*. Grand Rapids: Eerdmans Pub, 1984.

Wallace, Stan. *Does God exist? The Craig – Flew debate*. Aldershot: Routledge, 2003.

Wesoły, Marian. „*ΑΓΑΘΟΝ* (PL. AP. 38 a) – Sedno życia i filozoficznego wyzwania Sokratesa.” *Peitho* (2011) 2: 93-109.

Wisdom, John. *Other Minds*. Blackwell: Basil Blackwell, 1941.

**ANGELIKA MRÓWKA MChR**, mgr, absolwentka Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

FREEBORN KIBOMBWE

St. Joseph's Theological Institute – SJTI (South Africa)

*Miranda Prorsus:*  
**An Encyclical Letter of Pope Pius XII on Motion Pictures,  
TV and Radio – its Impact  
on the Catholic Church Media in Zambia Today**

## **Introduction**

It has been over sixty years since the encyclical *Miranda Prorsus* by Pope Pius XII was written in 1957. The encyclical's focus was on the three key media for communication, that is, The Motion Picture (film), Television and Radio. This was the only second encyclical to be written in the twentieth century<sup>1</sup> by a Pope. This article will reflect on the nature and importance of *Miranda Prorsus* and how the Zambian Catholic Church has responded to this call of using the media for evangelization. Two forms of media have been prominent by the Zambian Catholic Church, that is two television stations and nine radio stations. One of the Television Station Lumen TV is run by the Zambia Conference of Catholic Bishops (ZCCB) and the other Loyola TV is being run by the Jesuits. And the radio stations are located in the nine dioceses out of the eleven dioceses of Zambia. Therefore, the article will give a short introduction to the document *Miranda Prorsus* and its context; the Catholic teaching on social communication; understanding the perspective on the means of social communication on cinema, radio and television according to the document; a general overview of the media landscape in Zambia; the Catholic media landscape in Zambia and finally, I will look at the implication of *Miranda prorsus* for evangelization in Zambia.

---

<sup>1</sup> The first encyclical to be written was *Vigilanti Cura* (Be Vigilant) by Pope Pius XI; the document focused on the aspect of cinema and the moral obligations that the film industry was causing in the industry.

### ***Miranda Prorsus***

The 8<sup>th</sup> of September, 1957 the Feast of the Nativity of Our Mother Mary will remain a great year for the Catholic Church in as far as the Church's involvement in media is concerned. In this year a landmark encyclical of the 20<sup>th</sup> Century entitled *Miranda Prorsus* was written by Pope Pius XII. The encyclical that in 2017 saw the Church commemorate 60 years since its publication. The encyclicals three main areas of focus were on: Motion Pictures (Film), Television (TV) and Radio. The church also recognized the fact that these inventions brought about great joy and are welcome in the world. However, the Church must watch with a "mother's watchful concern care and anxiety." (MP 3), that these inventions bring with them. The document further underlines the fact that even if these media bring about that enjoyment there should also be an alertness especially as regards the Children who are exposed to uncensored programs as stated in the document; "this vigilance of hers springs from the very commission she has received from the divine Redeemer, for, as must be obvious to all, these new facilities have a very great contribution to make to the way in which individuals, and indeed the whole of human society, shall think and act" (MP 3). Despite all the challenges that these three forms of media seem to have brought especially in light of the 1950s context, the Pope reminds us even today that these inventions are also meant to unify the world. Especially, in these modern times that such traditional media as well as modern means like social media have been noted as facilitators of peace and unity in light of evangelization.

### **The Catholic Church's Teachings on Social Communications**

About Christian teachings and communication, the Pope in this encyclical asks three pertinent questions to those involved in the media and especially the Christians responsibility at large. He asks as follows: What is the object of communication for Christian communication? What does true freedom mean in light of principles and errors of communication? And finally, what is the role of public authorities and professionals? Therefore, it is in this light that the Pope reiterates the key objective of Christian communication that, "all these means which men use to communicate with one another should be directed towards the realization of man's high vocation, to be, as it were, the minister of the gifts of God" (MP 19). It is out of this objective that we are reminded about the importance of watching out for key principles and errors of communication something that is invented wonderfully but also has its own follies. The Church has a moral duty as teacher of doctrine in as far as principles



are concerned. While the document affirms its importance for participating in these means of communication for evangelization, one can easily detect that the concern at that time even today is about the challenges that communication instruments bring to the fore.

On the errors we are reminded of the fact that they do happen or had been happening with these technological inventions without impunity. These principles were seen as counter-productive against principles of the Church teaching on morals and objective truth. These means of communication were not to be used to propagate anything just for the sake of entertainment; these three inventions and “their particular value is that they can serve to educate the mind and foster virtue, and by so doing make no small contribution to the task of organizing and molding aright the civil society of our times” (MP 33). With this suggested approach indeed, evangelization can truly take place world over without neglecting the challenges as highlighted in *Miranda Prorsus*.

### **Means of Audio-Visual Communication**

In this part of the document Pope Pius XII was trying to emphasize a four-fold aspect if you will on the means of how truth is communicated through the audio visual expression. The first aim therefore of these instruments (motion picture, Radio and Television) were to make sure that they serve both truth and virtue. For it is in truth and virtue the Church as well as the secular state holds its members as Christians and Citizens respectively to accountability and responsibility. Besides *truth*, three other important aspects must be observed in as far as the means of audio-visual communication are concerned, and these are: *Information*, *Teaching* and *Entertainment*. It is therefore imperative that media education was to be prioritized as important to check on what entertainment was being presented. In order for all these to be achieved the Pope urges the Church in various continents to have national offices that would implement some of the suggestions made on how the media could be used mainly for truth telling and evangelization. The encyclical emphasized the fact that using the media is not only the preserve of the clergy in this instance but also a duty for all lay Catholics to also be involved in using the media for the purposes of evangelization and not just entertainment.

It is from this background and case in point that I will now present what the encyclical states concerning each of the three media that this document addresses, that is, on Motion Pictures, Radio and Television. How does each of these media help in the whole aspect of evangelization in their uniqueness?

## ***Miranda Prorsus and Motion Pictures (Film)***

Pope Pius XII's opening statement goes to the heart and purpose of his views on motion picture (film) by stating that, "it is all together vital that all those engaged in the industry shall be animated individually and jointly with a right conscience and the will to cooperate in the production and distribution of credible films" (MP 55). From the onset one can detect the fact that in the Pope's view, we ought to embrace the film industry but at the same time be able to be aware and critical of what films can do to the conscience and moral obligation to its members. The emphasis was to remind all of us that one cannot take for granted what the media promotes, especially if values of the Church are compromised. Therefore, it is clear in this document that the role of "gatekeepers" if you will could never have been underestimated as emphasized. Today, film critics like Fr. Peter Maloney<sup>2</sup> have continued to carry out this task with energy and is respected world over for his ability to review and rate films. Films that cannot only cater for the Theology of evangelization but also for the moral and obligation of every Christian's conscience. The Pope's concern under the film presentation is that professionals such as *Critics, Theater Managers, Distributors, Actors and Producers and Directors* are key in making sure that films produced represent some Gospel values and truth. In other words, they should assist in producing films that are worthy of the Gospel calling; films that were capable of enhancing the importance of evangelization through this form of media.

## ***Miranda Prorsus and Radio***

The other specific media of mass communication to be addressed by Pope Pius XII was the radio which was one of the earliest medium in the development of the instruments of communication. As a means for evangelization, the Pope described this communication medium as of extreme importance and that "the most outstanding service that radio can render is to illumine and instruct men's minds, and progressively to raise their intellects to the contemplation of divine and enduring truth" (MP 83). The document highlights five key areas to be focused on in as far as radio is concerned: *Development and possibilities; duty of receivers; Religious programs; Catholic radio stations and finally*

---

<sup>2</sup> Fr. Peter Maloney MSC is an Australian Priest and film critic. He served as President of the Catholic Film Offices of the Pacific (1989-1998). He was elected as President of OCIC (The International Catholic Organization for Cinema). When OCIC merged with UNDA (the International Catholic Organization for Radio and Television) to form SIGNIS (The World Catholic Association for Communication) he was elected the first President (2001-2005). Peter Maloney MSC. Ytu.edu.au (Accessed September 5, 2017).

*program responsibilities*. This is the context in which evangelization through radio must be observed and adhered to considering the fact that the process of evangelization cannot just happen in a vacuum but in a context that enhances it. It is also important to highlight the aspect of *Religious programming*; which is presented in the encyclical as an important and supposedly fundamental aspect of radio programming. The Pope indicates that, “we are constrained, venerable brethren, to exhort you paternally to make every effort proportionate to the needs and resources of your respective dioceses to increase and render more effective the number of programs which deal with Catholic interest” (MP 96). The Pope was clear that all Catholic Radio stations must put in the forefront the formation of Catholics involved in radio production to be formed accordingly in Church teaching and promotion of sound moral focus that enhances the process of evangelization.

### ***Miranda Prorsus and Television***

Finally, the encyclical addresses the third aspect of these means of communication that is Television as one of the particular focus besides the other two that is Film and Radio. Under this aspect the encyclical looks at *Criteria and Possibilities; Religious programs; influence on family and youth (in as far as Responsibilities, Difficulties and solutions as well as the Role of Educators are concerned)*. All these aspects mentioned above are of vital importance in as far as Catholic media evangelization is concerned. According to the Pope; the importance of television for evangelization through its religious programming can prepare one for a good reception to receive the word of God or any spiritual nourishment, “it is essential that those who direct the production of televised films make sure that there is no neglecting of the principles of religions and morality” (MP 114). And through such presentation evangelization can take place in respect of Churches and communities around the world. The television as a popular medium was seen as a medium of great interest with so much potential for real evangelization that is visible as compared to radio. Most of the movies about the Life of Jesus have been filmed to bring the Gospel text to a live reality and taking us into the early centuries of Jesus’ life with his disciples. The use of television, is bringing evangelization right to the door steps of Catholics especially those that are unable to be mobile for health reasons. In these times of Covid-19, television has become one of the most popular medium for evangelization, especially from channels aired on EWTN Television (Eternal Word Television Network) out of Alabama (USA). Television as an influential medium was given attention as it is quite different to radio and most instances to the film shows. One of the strengths of televi-

sion I gather in this document is the fact that, it is quite personal and intimate for family outreach, as it brings the family together in a home when shows are being televised. A plus for the programming especially in the form of evangelization. Certainly, Christmas and the Easter Season remain the most favorite, usually when liturgical services like Mass are conducted by the Pope from Rome or any particular events of Christian values are presented.

## Conclusion

This section has attempted to highlight what the Pope considers important in as far as using the means of social communication in this case motion pictures, radio and television are concerned. The emphasis in all these three medium is that we ought first to appreciate these inventions in our modern world as they have become greater tools for spreading critical information and for the purposes of evangelization for that matter. It is not enough to use these instruments to watch or listen to but to be able to detect in prudence good messages from harmful ones. Messages that are in line with the principles and values of the Church and at the same time principles that promote the essence of evangelization that of making Jesus Christ known world over. And in order to foster these ideals, dioceses all over the world were reminded to make setting up of communication offices and training of both clergy and laity a certain priority. Thankfully, one can attest to the fact that in many dioceses around the world a lot has been achieved in making offices present for the media. My attestation is the fact that in my own home country Zambia, this has really taken place since the 1970s, with people appointed who have studied and are media trained.

I will now focus on the media landscape in Zambia as this is the context in which the importance of this encyclical *Miranda prorsus* has implications for evangelization in Zambia.

## The Media Landscape in Zambia

The landscape in Zambia has dramatically changed since 1991 when Zambia as a country reverted to multi-partism. For 27 years Zambia was ruled as a one party state by the United Nation Independence Party (UNIP) under Dr. Kenneth David Kaunda, the founding Father of the Republic of Zambia. The political landscape does indeed affect to some extent how the media, education, culture, sports to mention but a few are influenced. Zambia has undergone Three Republican stages through the constitutional changes. The first Republic was from 1964-1972 (Multi Party State); the Second Republic was

from 1972-1991(One Party State) and the current republic which is our Third Republic stage since 1991 when the Movement for Multi-Party Democracy (MMD) took over power from Dr. Kenneth Kaunda and begun liberalizing the economy from Parastatals to Private and joint partnership economy. The Manifesto states that:

The MMD government recognizes that the media is an effective too for the provision of information necessary for the public participation in democratic governance. As a democratic nation, Zambia needs to uphold freedom of expression and that of the media, to ensure free flow of ideas and provide a means of feedback from the public to government and vice-versa. (MMD Manifesto 2001)<sup>3</sup>.

It is in this context that the Catholic Media also evolved from print to the electronic form. However, suffice to say that statistically at the time of writing this article the number of various media as per Independent Broadcasting Authority (IBA)<sup>4</sup> stood as follows: Radio Stations (110); Community Television Stations (10); Community Free to Air (27); Public Television Broadcasting (4); Satellite Subscription Broadcasting (5); Terrestrial Subscription Broadcasting (1); Cable Subscription Television (1) and Land Rights Broadcasting Services (2). The number of media operating in Zambia shows that the level of “liberalization of the airwaves” can be considered as unprecedented on the continent save for few countries if not fewer. It is in this context that the Catholic Church found itself participating in the “Media-sphere” of Zambia alongside the private, community and commercial media. Though the Catholic media is classified under community, I would say it is in its own right a religious medium as it addresses matters of faith with the primary focus being evangelization.

### ***Miranda Prorsus and the Catholic Media in Zambia***

The Catholic Church in Zambia has been proactive in as far as media establishment is concerned. Even in the time of the UNIP government the print media under National Mirror which was an ecumenical newspaper gained popularity among the people in Zambia. The National Mirror was considered

---

<sup>3</sup> The Mass Media, Art. 7.8. The Manifesto further highlights the MMD Government’s achievements from 1991-2001 and states the vision of what was yet to be achieved projecting development from 2001 to 2011. Of course, in 2011 the MMD Government lost the election the Patriotic Front (PF) led by the late resilient Michael Chilufya Sata (who died in October, 2014).

<sup>4</sup> Cited in MISA Zambia State of the Media First Quarterly Report (January to March, 2017) from The Independent Broadcasting Authority (IBA) Report.

a private paper and people trusted that indeed it would “mirror” real issues or *issue-based journalism* which many people were craving for. In defining what the term “issue” means Edem Djokotoe says that an issue “is a subject that arises for discussion; and is usually capable of invoking strong emotional and ideological reactions, essentially because people are likely to have divergent view on that particular issue.” (Djokotoe 12). As others would say our use of the media is to make sure that they become means for being the “voice of the voiceless.” They become the center of integral evangelization; evangelization that encompasses the Gospel but also aspects of development for the livelihood of the people we are sent to evangelize.

## Overview of the Catholic Media Landscape

In the last 20 years we have seen the growth of the Catholic Media in Zambia to unprecedented levels to the delight of not only the Catholic Church leadership, lay Catholics but also non Catholics and other faith groups like Moslems. Suffice to indicate that this development, was enhanced first, by the need to use these technologies for evangelization purposes. Because in some places of Zambia it is very difficult to reach out to the people especially the poor in remote or rural areas of the country. That was the purpose of establishing our own radio station (Oblate Radio Liseli)<sup>5</sup> in the Western part of Zambia (Mongu Diocese) due to constant annual floods in the plains that can last as long as eight (8) months every year. The Catholic radio industry is the most developed and widely spread in the country followed by a couple of magazines like Speak-Out and Icengelo. In fact, the earliest record of the Catholic Church setting up a weekly Tabloid was in 1961, known as “The Leader”; according to Kenny Makungu who wrote that the purpose of the Tabloid was:

To bridge the gap between two newspapers (“Central African Mail” and “Daily Mail”) and provide balanced reading for readers. “The Leader” however, closed shop in August 1962 after publishing for slightly over a year. But seven months later, the Catholic Church started another newspaper the “Northern Star”. It became the first newspaper to practice interpretive policy...it was non-partisan and without racial bias (Makungu, X).

Recently, the Zambia Conference of Catholic Bishops (ZCCB) have set up a television station known as Lumen TV, as well as, the Society of Jesus (Je-

---

<sup>5</sup> The Radio is solely owned by my Congregation the Missionary Oblates of Mary Immaculate – Oblate Zambia Delegation. The name *Liseli* means Light from the local dialect language of Silozi spoken in the Western part of Zambia (Western Province) in the Catholic Diocese of Mongu.

suits) have set up their own television station known as Loyola TV. Both are based in the Capital City of Lusaka but are able to be accessed all over Zambia if one has the DSTV (Direct Satellite TV) run by Top Star company from China or the DSTV of South Africa.

One can also not rule out the fact that one of the earliest form of evangelization by the Catholic Church was to use production studios for making religious film that could be distributed to the national broadcaster for airing. These production studios have continued to exist side by side with the two existing television now.

### **Catholic Church and Media in Zambia: Radio, Television and Film**

On Radio: in 1996, the late Bishop Emeritus Dennis De Jong was the first bishop to set up a radio station in Ndola Diocese on the Copperbelt among all the dioceses in Zambia. Today, these archdioceses and Dioceses: Ndola Diocese (Radio Icengelo); Lusaka Archdiocese (Radio Yatsani Maria); Chipata Diocese (Radio Maria); Mongu Diocese (Oblate Radio Liseli); Livingstone Diocese (Radio Mosi-Oa-Tunya); Mansa Diocese (Radio Yangeni); Solwezi Diocese (Radio Kangabanga); Monze Diocese (Radio Chikuni); Kasama Archdiocese (Radio Lutanda). The following two dioceses Kabwe and Mpika are yet to establish a radio station each respectively at least by the time of publishing this article. Therefore, 9 out of 11 dioceses have a radio stations, representing about 8%<sup>6</sup> of the radio stations operating now in Zambia are owned by the Catholic Church. The radio is still a popular medium for evangelization, news and entertainment in Zambia and many parts of the continent of Africa. Therefore, in this case most bishops in Zambia, want to use this means in particular to reach out to the Catholic population and the public in general with faith based as well as development programs. Our Catholic ethos for evangelization using the radio is that it be for integral evangelization; evangelization that touches the soul and the flesh of humanity.

On Television: the current situation prevailing in Zambia is the fact that the setting up Catholic Televisions has been will achieved. Two televisions stations are now in operation, that is, Lumen TV which is being run by the Zambia Conference of Catholic Bishops (ZCCB) and Loyola TV which is being run by the Congregation of the Society of Jesus known as Jesuits. The response has been overwhelming to both stations and people all over the coun-

---

<sup>6</sup> This 8% is represented from the total number of radio stations reported earlier in this paper according to the Independent Broadcasting Authority (IBA) statistics of 110 as of the first quarter of 2017.

try are happy not only Catholics but the general populace. The two television stations are leading in producing programs in line with evangelization and the promotion of good Christian and human values. This is definitely the answer to the call of *Miranda Prorsus* by Pope Pius XII who insisted that the Church takes initiative to be involved in using these new means of communication for evangelization and moral formation of conscience. He would certainly be proud of what has been achieved so far not only the Zambian context but the world over.

On Film: the Catholic Church's two major production studios operating full time are "Loyola" Production and Catholic Media Services owned by the Society of Jesus (Jesuits) and the Zambia Conference of Catholic Bishops (ZCCB) respectively. The two production houses have been good at producing documentaries, and short story programs of evangelization in nature. Other religious functions of various dioceses and by the national conference itself as well as regional integration have been produced and preserved. One can only hope that in future, these two productions and hopefully more that will follow can begin to participate in the film industry to bring about films that have a religious character and promote ethical discipline to the film industry as per directives in *Miranda Prorsus*.

### **Implication of *Miranda Prorsus* on the Catholic Church in Zambia and its evangelization**

The continent of Africa has come of age in as far as the use of media is concerned. This reality was reiterated by Pope John Paul II in the encyclical *Ecclesia in Africa* in which he stated that, "the Synod had much to say about social communications in the context of the evangelization of Africa, carefully taking into account present circumstances" (EA 122). The development of the media in Africa springs from the very fact that the traditional forms of communication such as songs, dance, instruments have played a major role in communicating the message. The Pope further affirmed this when he wrote that the traditional forms of communication are "vehicles of wisdom and soul of the people, they are a precious source of material and of inspiration for the modern media" (EA 123). Hence, the modern media, one can say are an extension of what we in Africa have always valued, that is, using instruments, dance, songs, folktales to explain and "broadcast" realities from one village to another. Therefore, the media and modern technologies are a blessing and in particular for the Catholic Church in Zambia for they help to amplify this reality of the African culture versus the new media. A foundation upon which the process of evangelization can take place.



After a snap survey of the media industry in Zambia generally and particularly under the Catholic Church one can see that the level of influence in as far as the film, radio and TV industry is concerned will continue to grow. These media are clearly being used in Zambia by the Catholic Church in order to evangelize. Suffice to mention here that the essence of being involved in media and especially through the use of radio and the two television stations is to reach out to various groups of people not only Catholics with the Good News (For evangelization) but to people of other faiths and goodwill. The question is how do we as Catholic Media particularly in Zambia make relevant the document *Miranda Prorsus* talking about the same means of communication the film, Radio and Television. The Catholic media in Zambia in light of carrying forward the vision of Pope Pius XII about the role of the media in the world in particular the means of Film, Radio and TV ought to highlight the basic principles that we have dealt with earlier as follows:

- a. That the new developments in Zambia carryout the mandate by making sure that religious production is enhanced and adhered to all the time for better evangelization
- b. That the purpose of production is to promote morally viable and educative movies that make people appreciate their human dignity and promotes the faith
- c. That these media are to help the integration of families rather than splitting them
- d. That youth are cared for and helped to be responsible in as far as media education (critical look at media) is concerned
- e. That producer, directors, actors, distributors and all those involved in movie know of their responsibilities in as far as content is concerned
- f. That Bishops participate in making an awareness to all those involved in production of their obligations; their office can influence a lot if they take interest in this new evangelization tools
- g. That national office be created if not yet done so that they can have directly influence from a structured and formal offices
- h. That priest and religious be trained in these areas of communication so that they are able to impart and share what is morally good to watch or not
- i. That the media becomes the tool of proper catechesis and formation for mission.

## Conclusion

*Miranda Prorsus* remains as one of the most influential document to be produced in the 20<sup>th</sup> Century by a Pope and remains valid to this day. It has

been over 60 years since its publication (1957-2017). It is a reminder to all of us that there is still more to be done in terms of making Catholics involved in the media be it clergy, religious or laity to understand and know this reality. In particular, the Catholic Church in Zambia through the bishop's conference can be commended for their boldness to establish radio stations in various dioceses and above the establishment of the Catholic station – Lumen TV and also for the Jesuit's Loyola TV. I can only hope that the challenges raised in *Miranda Prorsus* will continue to be taken to heart by those involved in the media. Especially, for those involved in Catholic media in as far as moral education and formation is concerned to protect the integrity of what it means to be good journalists and media practitioners inspired by the Church's thoughts and teachings in various documents before and after "*Miranda Prorsus* so that the essence of evangelization may be carried out using the most common means used by the world that is, film, Radio and Television".

MIRANDA PRORSUS: AN ENCYCLICAL LETTER OF POPE PIUS XII  
ON MOTION PICTURES, TV AND RADIO – ITS IMPACT  
ON THE CATHOLIC CHURCH MEDIA IN ZAMBIA TODAY

ABSTRACT

This article reflects on the sixty years marking the anniversary of the encyclical letter *Miranda Prorsus* by Pope Pius XII. *Miranda Prorsus* was the first document written in 1957 by the Church to reflect on the three important means of communication: Motion Pictures (Film), Television (TV) and Radio. It highlighted the importance of these "remarkable technical inventions" to aid humanity in as far as development and understanding the media was concerned. Each of these three instruments of communication is examined in both the strengths and weaknesses they carry, but much more, how they can play a role in advancing humanity in the area of morality and truth telling. The article tries to use some of the important highlights in the context of Zambia my country that has embraced these means of communication with radio stations set up by the respective Bishops and a Television soon to be launched by the Zambia Conference of Catholic Bishops (ZCCB). In retrospect the article tries to show how these means and technical inventions can become handy in as far as the evangelization is concerned.

**Keywords:** *Miranda Prorsus*; Zambia; Catholic media; evangelization

**Słowa kluczowe:** *Miranda Prorsus*; Zambia; media katolickie; ewangelizacja

## List of Shortcuts

- MP – Pius XII, *Miranda Prorsus*: The Cinema, Sound Broadcasting and Television. London: Catholic Truth Society
- EA – Ecclesia in Africa (The Church in Africa)
- ZCCB – Zambia Conference of Catholic Bishops.

## BIBLIOGRAPHY

- Djokotoe, Edem. *An Issue-based Journalism Handbook*. Lusaka: MISA Zambia Publications, 2004.
- Makungu, M. Kenny. *The State of the Media in Zambia – From the Colonial Era to 2003*. Lusaka: MISA Zambia Publication, 2004.
- MISA Zambia (2017). State of the Media in Zambia for the First Quarter (January – March)*. Lusaka: MISA Publication, 2017. Lusaka.
- Movement for Multi-Party Democracy – MMD (2001). MMD Manifesto. Lusaka: Self-Published, 2001.
- Pius XII. Encyclical Letter – *Miranda Prorsus*: The Cinema, Sound Broadcasting and Television. London: Catholic Truth Society, 1957.

**FREEBORN ISAAC KIBOMBWE OMI**, a member of the Oblate Zambia Delegation in Southern Africa. He is the past Delegation Superior of Zambia from 2011-2017. Besides pastoral ministry in parishes, he has been working mainly in media especially being the founder and establishing the Oblate Radio Liseli (Light), a radio wholly owned by the Oblates in Zambia located in the Diocese of Mongu (Western Zambia). He has taught in the Department of Social Sciences – Mass Communication and Public Relations at Cavendish University of Zambia a private University. Was instrumental in setting up the Department of Journalism and Media studies at the Zambia Catholic University branch in Lusaka (Capital City) and lectured there too. He has been the Episcopal Conference of Zambia member of consultors in setting the Lumen TV Zambia (A television station for the Bishops of Zambia to be launched soon). He holds a B.Phil., (Urbaniana); M.Div., (Oblate School of Theology, Texas); MA Communication Arts (University of the Incarnate Word – Texas) and a Doctor of Ministry (D. Min) in Pastoral Theology and Media from Oblate School of Theology – Texas). He is currently assigned to the Oblate Scholasticate as formator and Theological Institute in South Africa.



MARCIN WRZOS

Uniwersytet Stefana Kardynała Wyszyńskiego

Warszawa

**Osoby o zadeklarowanym różnym stopniu religijności,  
a korzystanie z internetowych mediów chrześcijańskich,  
w tym misyjnych, w Polsce.  
Badania pastoralno-prasoznawcze**

Wśród użytkowników mediów internetowych są ludzie o różnym stopniu religijności (deklarujący się jako wierzący i regularnie praktykujący, wierzący i okazjonalnie praktykujący oraz niewierzący). Osoby z tych trzech grup społecznych stały się przedmiotem badań w zakresie korzystania z nowych mediów komunikujących przez Internet. Nowe media, które na potrzeby badania definiujemy jako „techniki, technologie, a także instytucje służące do komunikacji, wykorzystujące metody cyfrowe do rejestracji, zapisywania, przechowywania danych, tworzenia i transmisji przekazów, charakteryzując się hipertekstową strukturą przekazu i odbioru, możliwością programowania (asynchronią nadawania i odbioru), interaktywnością, kumulatywnością, globalnym zasięgiem i jednocześnie indywidualizacją dostępu” (Chudziński 45). Teoretycy mediów dyskutują w kontekście ich definicji o tym, czy strony i portale internetowe należą do „nowych mediów”, czy tylko media społecznościowe. Wielu z nich (np. Lev Manovich) kwalifikuje wśród nowych mediów także strony i portale (Manovich 2003; Manovich 2006). Inni (np. Paul Levinson) proponują wyodrębnienie ich jako osobnej grupy mediów. Z czasem podejście Manovicha i Levinsona czy Magdaleny Szpunar, jak i innych medioznawców, uległo w Polsce dalszej ewolucji, w której efekcie rozróżnia się dzisiaj raczej komunikację za pomocą stron WWW, w tym portali i mediów społecznościowych, odchodząc od terminu „nowe media”. Stąd owo pojęcie nie jest już ostrym i transparentnym pojęciem (Szpunar 2008, 32; Szpunar 2010; Szpunar 2017, 3-134; Krzysztofek; Nieć; Konik; Goban-Klas; Hofman 308-317). Analizując prowadzone badania i uwzględniając spory dotyczące definicji wydaje

się, że najważniejsze jest używanie sformułowań: „komunikacja za pomocą stron WWW oraz mediów społecznościowych”, „komunikacja za pomocą Internetu”, „media komunikujące za pomocą Internetu” lub „media internetowe” i pokrewnych.

Celem studium będzie określenie na reprezentatywnej grupie respondentów zamiaru samego korzystania z internetowych mediów chrześcijańskich, w tym misyjnych (wydaje się, że te ostatnie budzą szczególne zainteresowanie także osób niewierzących), treści i form przekazu dla nich najbardziej interesujących w trzech grupach badawczych. Będą to pierwsze tego rodzaju badania w Polsce, zrealizowane na taką skalę.

Wyodrębniono grupy: wierzących i regularnie praktykujących, wierzących i okazjonalnie praktykujących oraz niewierzących. Grupę badawczą będzie stanowić próba ogólnopolska, reprezentatywna według kwot zróżnicowanych na wiek, wykształcenie, region i wielkość miejscowości, a także religijność (osoby wierzące w podziale na regularnie oraz okazjonalnie praktykujących, z udziałem niewierzących i niezdecydowanych na poziomie udziału w populacji, a więc 10%). Socjologiczne kwoty brzegowe będą proporcjonalne do rozkładów cech w populacji (dane Głównego Urzędu Statystycznego – zmienne społeczno-demograficzne i Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego – religijność Polaków), a wielkość próby wynosi  $N=1000$ . Na potrzeby analizy zostały sformułowane następujące hipotezy i tezy badawcze, które potem, w toku badań, będziemy starali się zweryfikować (hipotezy) lub potwierdzić (tezy).

- Teza 1. W zależności od zadeklarowanego stopnia religijności zmienia się stopień znajomości i korzystania z internetowych mediów dotyczących wiary, religii i Kościoła, w tym misyjnych
- Hipoteza 1. Internetowe media chrześcijańskie docierają z przekazem do osób niewierzących
- Hipoteza 2. Internetowe media misyjne w większym stopniu budzą zainteresowanie osób niewierzących niż chrześcijańskie, internetowe media ogólnotematyczne
- Hipoteza 3. Internetowe media chrześcijańskie, w tym chrześcijańskie, podlegają procesowi atomizacji i zbytnej partykularyzacji.

Teologia środków społecznego przekazu bazuje na kilku metodach badawczych. Na potrzeby studium skorzystamy z dwuetapowej metodologii badań (Adamski i Łecicki; Mazzei). Pierwszym jej elementem jest poszukiwanie i opracowanie źródeł badawczych, a drugim interpretacja ich wyników w świetle Objawienia obecnego w Piśmie Świętym, poświadczonego przez Tradycję i Urząd Nauczycielski Kościoła, oraz wyprowadzenie wniosków

i postulatów pastoralnych. Pierwszy etap niniejszych badań będzie poszerzony o metody badawcze znane z medioznawstwa i nauk społecznych (badania sondażowe ilościowe i jakościowe, analiza treści). Na badania sondażowe złożą się standaryzowane wywiady kwestionariuszowe CAWI (Computer-Assisted Web Interview – wspomagany komputerowo wywiad). To technika zbierania informacji w ilościowych i jakościowych badaniach rynku i opinii publicznej, w której respondent jest proszony o wypełnienie ankiety w formie elektronicznej, realizowanej na panelu badawczym. Drugim elementem badań sondażowych będą VIDI (Virtual Individual In-Depth Interviews), indywidualne wywiady pogłębione. Badania będą urzeczywistniane, zgodnie z pytaniami badawczymi, przez IQS Sp. z o.o., certyfikowaną firmę badawczą.

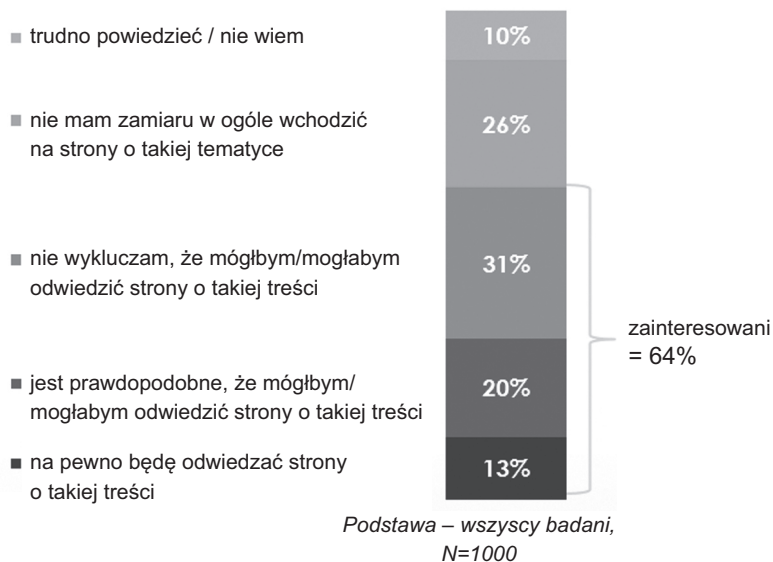
Niniejsze lapidarne studium podzielmy na następujące etapy badawcze:

1. Zainteresowanie treściami związanymi z wiarą/religią, Kościołem i misjami
2. Osoby wierzące i regularnie praktykujące a korzystanie z internetowych mediów chrześcijańskich, w tym misyjnych
3. Osoby wierzące i okazjonalnie praktykujące a korzystanie z internetowych mediów chrześcijańskich, w tym misyjnych
4. Osoby niewierzące a korzystanie z internetowych mediów chrześcijańskich, w tym misyjnych
5. Wnioski i postulaty pastoralne.

### **Zainteresowanie treściami związanymi z wiarą/religią, Kościołem i misjami**

Media komunikujące za pomocą technologii internetowych to jedno z istotnych narzędzi przyczyniających się do ewangelizacyjnego oddziaływania. Taki stan stwarza konieczność sprawdzenia, jak duże zainteresowanie społeczne budzą wszystkie te media, które związane są zarówno z wiarą, jak i z religijnością, ale także z misjami, i które wydają się budzić zainteresowanie wśród osób deklarujących się jako niewierzące. Na pierwszym etapie badań zbadamy zainteresowanie mediami chrześcijańskimi, komunikującymi przez Internet.

Przeprowadzone badania wskazują, że 64% respondentów (N=1000) interesuje się treściami opublikowanymi w nowych mediach powiązanych z (nie tylko chrześcijańską) wiarą i religijnością. 13% z nich stwierdziło, że z całą pewnością zamierza nadal odwiedzać witryny dostarczające takie wiadomości, 20% uważa, że jest to bardzo prawdopodobne, 31% – niewykluczone. Mniejszość respondentów – 36% – nie jest zainteresowana rzeczonymi tre-



Wykres 1. Zainteresowanie mediami internetowymi, związanymi z wiarą/religią

ściami w nowych mediach, a 26% badanych całkowicie wyklucza przeglądanie podobnych stron.

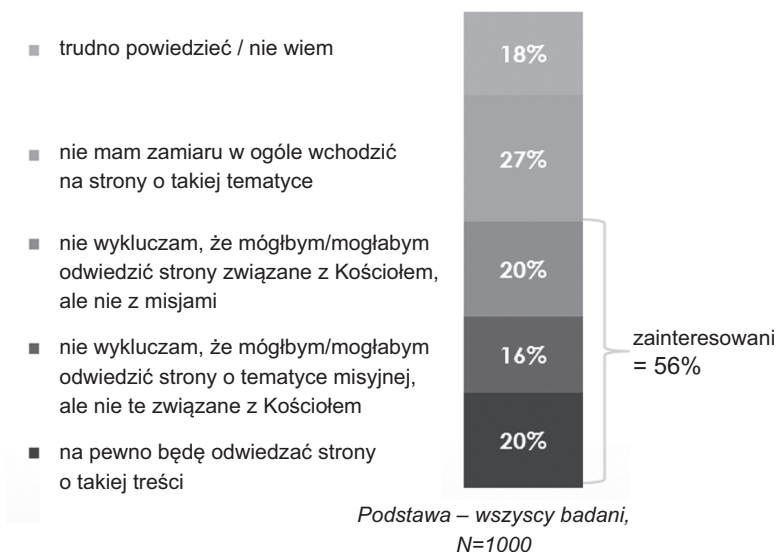
Szczegółowej analizie poddamy teraz osoby wykluczające korzystanie z nowych mediów związanych z wiarą i religią (N=261). Wśród nich jest odpowiednio 51% kobiet i 49% mężczyzn. Należą oni do następujących grup wiekowych: 18-24 lat – 7%, 25-34 lat – 14%, 35-44 lat – 19%, 45-54 lat – 14% i 55+ – 45%. Wykształcenie tych respondentów prezentuje się następująco: niepełne podstawowe – 0%, podstawowe – 5%, gimnazjalne – 2%, zasadnicze zawodowe – 25%, niepełne średnie (bez matury) – 7%, średnie zawodowe – 11%, średnie ogólne – 8%, policealne – 9%, niepełne wyższe – 2%, wyższe licencjackie lub inżynierskie – 5%, wyższe magisterskie – 22%, a stopień doktora otrzymało (lub ukończyło studia podyplomowe) – 3%. Mieszkają one: samotnie – 14%, z drugą osobą – 38%, z dwiema osobami – 24%, z trzema osobami – 14%, z czterema osobami – 7%, z pięcioma osobami 2% oraz z sześcioma i więcej – 1% w jednym ognisku domowym. Najczęściej mieszkają na wsi – 33%, w miasteczkach do 20 tys. mieszkańców – 10%, w miastach od 20-49 tys. mieszkańców – 14%, w miastach powyżej 500 tys. mieszkańców – 17%, w miastach od 100-199 tys. – 9%, w miejscowościach od 200-500 tys. – 9%, a w miastach od 50-99 tys. – 8%. Spośród tych osób 48% na co dzień podejmuje stałą pracę, 31% jest emerytem lub rencistą, 6% zajmuje się domem, 11% pracuje okazjonalnie, 5% jest w innej sytuacji zawodowej, 1% przebywa na urlopie wychowawczym bądź macierzyńskim, 3% jest bezrobotne,



3% studiuje, a 4% uczy się w szkole średniej lub policealnej, natomiast 24% wychowuje dziecko lub dzieci do 18 roku życia. Jeśli chodzi o religię 70% z nich deklarowało się jako chrześcijanie, 0% jako żydzi, 0% jako muzułmanie, 0% jako buddyści, 1% jako osoby innego wyznania, 26% jako ateści lub agnostycy, a 3% osób biorących udział w badaniu odmówiło odpowiedzi na pytania. Wśród chrześcijan najczęściej jest katolików – 98%, następnie prawosławnych – 1%, świadków Jehowy po 1%, zielonoświątkowców i protestantów po 0%. Osoby z tej grupy respondentów w 2% uczestniczą tygodniowo parokrotnie w praktykach religijnych, w 13% raz w tygodniu, w 7% raz lub dwa razy w miesiącu, w 36% raz lub kilka razy w roku, a w 43% nie uczestniczą w praktykach religijnych.

W przeprowadzonym badaniu uwidacznia się niedoreprezentowane osób będących zadeklarowanymi wierzącymi w odniesieniu do ich zainteresowania mediami internetowymi, związanymi z wiarą i religią. Prawdopodobnie jest to rezultat ich słabych umiejętności w posługiwaniu się Internetem (czynnikiem jawi się wiek), niedostosowania do ich potrzeb treści publikowanych w chrześcijańskich mediach internetowych, braku potrzeby posiadania informacji oraz formacji chrześcijańskiej. Biorąc pod uwagę płeć, rzeczonymi mediami bardziej zainteresowane są kobiety. Zainteresowanie internetowymi mediami chrześcijańskimi rośnie proporcjonalnie z wiekiem, co oznacza, że chętniej odwiedzane są przez osoby starsze (nadreprezentacja) niż przez młodszych użytkowników, choć młodszy stanowią większy odsetek surfujących po Internecie. Tendencja wzrostowa jest odwrotnie proporcjonalna do wykształcenia, a analizowane media częściej przeglądane są przez osoby żyjące w złożonym z wielu osób ognisku domowym. Najmniejsze zainteresowanie rzeczonymi mediami wyrażają osoby pochodzące z centralnej i północno-zachodniej Polski, największe zaś ze Śląska i województw południowo-wschodnich. Respondenci pochodzący z większych miast wykazują znacznie mniejszą chęć zaznajamiania się z nowymi mediami odnoszącymi się do wiary i religii. Odwrotna tendencja występuje u mieszkańców ośrodków miejskich do 100 tys. Jak pokazują badania, na zainteresowanie opisywanymi mediami nie ma wpływu zawód ani wysokość dochodów. Godna podkreślenia jest jednak intrygująca zależność występująca u rodzin z dziećmi do 18 roku życia, w których zainteresowanie nowymi mediami chrześcijańskimi wśród respondentów jest znacznie większe.

Na pytanie bardziej szczegółowe, dotyczące zainteresowania mediami internetowymi, związanymi z Kościołem i misjami (zawężenie pytania w stosunku do badania zainteresowania wiarą i religijnością), 56% respondentów odpowiedziało, że są nimi zainteresowani, 20% z nich deklaruje, że na pewno będzie wchodziło na strony o takiej treści, a 16%, że wprawdzie interesują ich misje, ale nie Eklezja, a 20%, że internetowe media związane z Kościołem tak, ale nie z misjami. Negatywnie na to pytanie odpowiedziało 44% respon-



Wykres 2. Zainteresowanie nowymi mediami związanymi z Kościołem i misjami

dentów. Wśród nich 27% wykluczyło taką możliwość, a 18% trudno było odpowiedzieć na to pytanie lub nie chcieli udzielić odpowiedzi. Zastanawiający jest tak wysoki odsetek osób negatywnie nastawionych do korzystania z eklesjalnych i misyjnych nowych mediów.

Ze szczegółowych analiz osób, które na pewno nie będą korzystać z internetowych mediów dotyczących kwestii związanych z Kościołem i misjami wynika, że wśród nich (N=266) jest odpowiednio po 50% kobiet i mężczyzn. Należą oni do następujących grup wiekowych: 18-24 lat – 8%, 25-34 lat – 13%, 35-44 lat – 20%, 45-54 lat – 13% i 55+ – 45%. Wykształcenie tych respondentów jest następujące: niepełne podstawowe – 0%, podstawowe – 6%, gimnazjalne – 3%, zasadnicze zawodowe – 25%, niepełne średnie (bez matury) – 8%, średnie zawodowe – 10%, średnie ogólne – 8%, policealne – 9%, niepełne wyższe – 3%, wyższe licencjackie lub inżynierskie – 6%, wyższe magisterskie – 19% i ze stopniem doktora lub ze studiami podyplomowymi – 3%. Mieszkają oni samotnie – 13%, z drugą osobą – 39%, z dwiema osobami – 24%, z trzema osobami – 13%, z czterema osobami – 7%, z pięcioma osobami 2% i z sześcioma oraz większą ilością osób – 1% w jednym ognisku domowym. Najczęściej mieszkają na wsi – 36%, w miasteczkach do 20 tys. mieszkańców – 9%, w miastach od 20-49 tys. mieszkańców – 15%, w miastach powyżej 500 tys. mieszkańców – 15%, w miastach od 100-199 tys. – 8%, w miejscowościach od 200-500 tys. – 9%, a w miastach od 50-99 tys. – 8%. Spośród tych osób 48% na co dzień podejmuje stałą pracę, 32% jest

emerytem lub rencistą, 5% zajmuje się domem, 11% pracuje okazjonalnie, 5% jest w innej sytuacji zawodowej, 2% przebywa na urlopie wychowawczym lub macierzyńskim, 3% jest bezrobotne, 3% studiuje, a 5% uczy się w szkole średniej lub policealnej, natomiast 25% wychowuje dziecko lub dzieci do 18 roku życia. Jeśli chodzi o religię, to 70% z nich deklaroowało się jako chrześcijanie, 0% jako żydzi, 0% jako muzułmanie, 0% jako buddyści, 2% jako osoby innego wyznania, w 24% jako ateści lub agnostycy, a 3% osób biorących udział w badaniu odmówiło odpowiedzi na te pytania. Wśród chrześcijan najwięcej jest katolików – 98%, następnie prawosławnych – 2%, świadków Jehowy 1%, zielonoświątkowców i protestantów po 0%. Osoby z tej grupy respondentów w 2% uczestniczą parokrotnie w tygodniu w praktykach religijnych, w 16% raz w tygodniu, w 6% raz lub dwa razy w miesiącu, w 35% raz lub kilka razy w roku, a w 41% wcale nie uczestniczą w praktykach religijnych.

Poprzez badania wyraźnie uwidoczniony jest niższy od poziomu zainteresowania wiarą i religią poziom zainteresowania misjami (w zależności od porównywalnego wektora badań jest to pomiędzy 3 a 9%). Podobnie jak i w poprzednim etapie, internetowymi mediami chrześcijańskimi bardziej zainteresowane są kobiety niż mężczyźni, a samo zainteresowanie wzrasta wraz z wiekiem (nadreprezentacja). Chęć do zapoznawania się z treściami w analizowanych mediach rośnie odwrotnie proporcjonalnie do wykształcenia, szczególnie w większych ogniskach domowych. Najmniej zainteresowani są nimi respondenci pochodzący z centralnych i północno-zachodnich województw, najbardziej osoby pochodzące ze Śląska i południowo-wschodniej Polski. Badani pochodzący z miast liczących do 100 tys. mieszkańców wyrażają największe zainteresowanie mediami internetowymi dotyczącymi Kościoła i misji, w większych miastach jest ono dużo mniejsze, a w ośrodkach powyżej 500 tys. – bardzo małe. Badania nie wykazały, że na zainteresowanie analizowanymi mediami wywiera wpływ wykonywany zawód czy wysokość dochodów – jest ono równomiernie rozłożone zarówno po stronie respondentów zainteresowanych, jak i po stronie respondentów niezainteresowanych tymi mediami. Intrygująca jest jednak zależność, że w rodzinach z dziećmi do 18 roku życia zainteresowanie tymi mediami jest wśród respondentów znacznie wyższe.

### **Osoby wierzące i regularnie praktykujące a korzystanie z internetowych mediów chrześcijańskich, w tym misyjnych**

Wśród osób wierzących i regularnie praktykujących 8% respondentów nie ma zamiaru korzystać z mediów komunikujących za pomocą Internetu, związanych z wiarą i religijnością, 32% respondentów nie wyklucza odwiedzin tych stron, 29% uważa za prawdopodobne korzystanie z nich, 21% deklaruje, że na

pewno będzie z nich korzystać, a 9% nie wie, czy będzie. Na pytanie związane z korzystaniem z internetowych mediów dotyczących kwestii związanych z Kościołem i misjami 10% respondentów odpowiedziało, że nie ma zamiaru korzystać z nowych mediów związanych z Kościołem i misjami, 23% respondentów nie wykluczyło odwiedzenia stron związanych z Kościołem, ale nie z misjami, 17% respondentów nie wykluczyło odwiedzenia stron związanych z misjami, ale nie z Kościołem, 34% zadeklarowało, że na pewno będzie korzystać z tych stron, a 16% nie wiedziało, czy będzie. Na pytanie „czy zna Pan/Pani jakiegokolwiek media społecznościowe (Facebook, Instagram lub inne), poświęcone kwestiom misyjnym?”, wśród osób deklarujących się jako wierzące i regularnie praktykujące 37% respondentów zadeklarowało, że zna, a 63%, że nie. Wśród tych osób 53% respondentów zadeklarowało, że zna strony i portale dotyczące misji i potrafił je wymienić, a 47%, że nie. Na stronach i portalach misyjnych, spośród osób wierzących i praktykujących (potencjalny wybór do trzech możliwości) 51% respondentów poszukiwało tematyki misyjnej, 46% tematyki związanej z kwestiami wiary, 30% tematyki związanej z chrześcijanami prześladowanymi, 22% tematyki związanej z dialogiem kultury, ekumenicznym i religii, 22% tematyki związanej z sytuacją społeczną i polityczną w krajach tzw. Trzeciego Świata, 17% z podróżami, 14% z podmiotem prowadzącym dane medium, 5% respondentów nie wiedziało, a 2% szukało innych treści. Osoby wierzące i regularnie praktykujące wskazywały następujące atrakcyjne dla nich formy przekazu treści misyjnych w nowych mediach (potencjalny wybór do pięciu możliwości): 56% historie z życia misjonarza, 50% fotoreportaże, 49% filmy, 46% galerie zdjęć, 44% wywiady, 42% świadectwa, 33% artykuły misyjne, 26% felietony, 23% transmisje *live*, 22% *newsy*, 20% raporty, 17% rysunki/grafiki i 4% żadne z powyższych.

### **Osoby okazjonalnie praktykujące a korzystanie z internetowych mediów chrześcijańskich, w tym misyjnych**

Wśród osób okazjonalnie praktykujących 33% respondentów nie ma zamiaru korzystać z internetowych mediów związanych z wiarą i religijnością, 33% respondentów nie wyklucza odwiedzin tych stron, 15% uważa za prawdopodobne korzystanie z nich, 6% deklaruje, że na pewno będzie korzystać z tych stron, a 12% nie wie, czy będzie. Na pytanie związane z korzystaniem z internetowych mediów dotyczących kwestii związanych z Kościołem i misjami 33% respondentów odpowiada, że nie zamierza korzystać z nowych mediów związanych z Kościołem i misjami, 19% respondentów nie wyklucza odwiedzenia stron związanych z Kościołem, ale nie z misjami, 16% respondentów nie wyklucza odwiedzenia stron związanych z misjami, ale nie z Ko-

ściołem, 10% deklaruje, że na pewno będzie korzystać z tych stron, a 22% nie wie, czy będzie. Na pytanie „czy zna Pan/Pani jakiegokolwiek media społecznościowe (Facebook, Instagram lub inne) poświęcone kwestiom misyjnym?”, wśród osób deklarujących się jako wierzące i regularnie praktykujące 37% respondentów zadeklarowało, że zna, a 63%, że nie. Wśród tych osób 34% respondentów zadeklarowało, że zna strony i portale dotyczące misji i potrafiło je wymienić, a 66%, że nie. Na stronach i portalach misyjnych, spośród osób wierzących i okazjonalnie praktykujących (potencjalny wybór do trzech możliwości) 35% respondentów poszukiwało tematyki misyjnej, 31% tematyki związanej z kwestiami wiary, 15% tematyki związanej z chrześcijańskimi prześladowaniami, 16% tematyki związanej z dialogiem kultury, ekumenicznym i religii, 24% tematyki związanej z sytuacją społeczną i polityczną w krajach tzw. Trzeciego Świata, 26% z podróżami, 12% z podmiotem prowadzącym dane medium, 10% respondentów nie wiedziało, czego poszukuje, a 2% szukało innych treści. Osoby wierzące i okazjonalnie praktykujące wskazywały następujące, atrakcyjne dla nich formy przekazu treści misyjnych w nowych mediach (potencjalny wybór do pięciu możliwości): 56% galerie zdjęć, 52% historie z życia misjonarza, 51% fotoreportaże, 47% filmy, 39% wywiady, 33% artykuły misyjne, 26% felietony, 25% transmisje *live*, 23% *newsy*, 23% raporty, 23% świadectwa, 14% rysunki/grafiki, a 4% żadne z powyższych.

### **Osoby niewierzące a korzystanie z internetowych mediów chrześcijańskich, w tym misyjnych**

Wśród osób niewierzących 76% respondentów nie ma zamiaru korzystać z mediów internetowych, związanych z wiarą i religijnością, 12% respondentów nie wyklucza odwiedzenia tych stron, 6% uważa za prawdopodobne korzystanie z nich, 2% deklaruje, że na pewno będzie korzystać z takich witryn, a 4% nie wie, czy będzie. Na pytanie związane z korzystaniem z internetowych mediów dotyczących kwestii związanych z Kościołem i misjami 73% respondentów odpowiedziało, że nie zamierza korzystać z nowych mediów związanych z Kościołem i misjami, 7% respondentów nie wyklucza odwiedzenia stron związanych z Kościołem, ale nie z misjami, 13% respondentów nie wyklucza odwiedzenia stron związanych z misjami, ale nie z Kościołem, 1% deklaruje, że na pewno będzie korzystać z tych stron, a 6% nie wie, czy będzie. Na pytanie: „Czy zna Pan/Pani jakiegokolwiek media społecznościowe (Facebook, Instagram lub inne), poświęcone kwestiom misyjnym”, wśród osób deklarujących się jako niewierzące 0% respondentów zadeklarowało, że zna, a 100%, że nie. Wśród tych osób 11% respondentów zadeklarowało, że

zna strony i portale dotyczące misji i potrafiło je wymienić, a 89%, że nie. Na stronach i portalach misyjnych, spośród osób niewierzących (potencjalny wybór do trzech możliwości) 31% respondentów poszukiwało tematyki misyjnej, 7% tematyki związanej z kwestiami wiary, 6% tematyki związanej z chrześcijanami prześladowanymi, 29% tematyki związanej z dialogiem kultury, ekumenicznym i religii, 36% tematyki związanej z sytuacją społeczną i polityczną w krajach tzw. Trzeciego Świata, 25% z podróżami, 0% z podmiotem prowadzącym dane medium, 0% respondentów nie wiedziało, a 13% innych treści. Osoby niewierzące wskazywały następujące, atrakcyjne dla nich formy przekazu treści misyjnych w nowych mediach (potencjalny wybór do pięciu możliwości): 45% historie z życia misjonarza, 35% filmy, 35% wywiady, 23% artykuły misyjne, 23% świadectwa, 13% galerie zdjęć, 11% fotoreportaże, 11% felietony, 11% transmisje *live*, 0% *newsy*, 0% raporty, 0% rysunki/grafiki i 21% żadne z powyższych.

## Wnioski i postulaty pastoralne

Wobec nowych wyzwań technologicznych Kościoł nie pozostaje obojętny. Dostrzega w najnowszych technologiach potencjał i szansę dla ewangelizacji, która w myśl słów Jezusa Chrystusa: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28,19) pragnie urzeczywistniać to wezwanie w każdej czasoprzestrzeni z wykorzystaniem rozmaitych środków przekazu. Tę intuicję pastoralną rozwinął Sobór Watykański II (Sobór Watykański II 2005a; Sobór Watykański II 2005b) wraz z późniejszym nauczaniem Kościoła, chociażby Adhortacją apostolską *Christifideles laici* (Jan Paweł II 1988) czy z orędziami na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. Kwestię obecności Kościoła w środkach społecznego przekazu komunikujących przez Internet omawiali polscy badacze (Kloch 2011; Hajduk; Domaszk 81-94; Wielebski, 52–59; Przybyłowski 13-20; Łęcicki 117-172; Nogowski; Umiński; Śniadach; Wajs, Kuciński). Teologowie zajmujący się środkami społecznego przekazu zauważają, że o ile do niedawna „Kościół prowadził misje i prznosił ziarno Ewangelii z kontynentu na kontynent, o tyle na przełomie XX i XXI w. po narodzeniu Chrystusa wkroczył na zupełnie ‘nową ziemię’” (Kloch 2013, 21). Pozytywy jak i negatywy związane z mediami komunikującymi przez Internet, także jako narzędziami działalności ewangelizacyjnej, wskazywali trzej ostatni papieże, zwłaszcza w orędziach na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. Pierwszym z papieży, który dostrzegł szczególną rolę Internetu, był Jan Paweł II. W orędziu na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu pisał o „erze komputerów” i wykorzystywaniu „skomputeryzowanych systemów uczestnictwa” (Jan Paweł II 1990), czyli Internetu, do reali-

zacji misji Kościoła. Było to w roku 1990, jeszcze przed powstaniem pierwszej strony internetowej w języku polskim. Kolejni dwaj papieże, w zasadzie corocznie, swoją uwagę koncentrowali wokół tzw. nowych mediów. Papież Benedykt XVI nazywa Internet „cyfrowym kontynentem, który powinien być ewangelizowany, ale też ewangelizuje” (Benedykt XVI), nawiązując do pierwszych wypraw ewangelizacyjnych nowożytnego świata, a papież Franciszek ukazuje media internetowe jako praktyczne narzędzia, które powinny pozwolić na przejście od wspólnoty wirtualnej do realnej w Kościele, a także przestrzega przed zjawiskiem, jakimi są *face news*, jak i przed *deepfake* (Franciszek 2019; Franciszek 2020). Wszyscy trzej ostatni biskupi Rzymu postulują, by wykorzystywać internetowe środki społecznego przekazu w dziele ewangelizacji. Ta obecność powinna być możliwie profesjonalna, a obecność Kościoła i duchowieństwa przemyślana i zaprogramowana. Głoszenie Dobrej Nowiny ma odbywać się bezpośrednio, przez treści chrześcijańskie (katechezę, informacje o Kościele, świadectwa, rozważania biblijne, modlitwę, transmisję sakramentów itd.), a także i pośrednio przez prawdziwe i rzetelne informacje nieskupiające się na sensacji, ale na dobru odbiorcy. Biskupi Rzymu zauważają, że wiara, wspólnota wirtualna potencjalnie doprowadzą ludzi do spotkania na łamaniu chleba w realnym Kościele. Cyberświat nie zastąpi realnego świata i intymnej relacji z Bogiem. Dostrzegają także możliwość prowadzenia, dzięki środkom społecznego przekazu, dialogu kultury, religii, grup społecznych, a w nich możliwość tworzenia nowych więzów, które będą otwarte na niesienie pomocy.

Wyniki badań prowadzą do następujących wniosków i postulatów pastoralnych:

- konieczna jest profesjonalizacja obecności w mediach internetowych, dotycząca zarówno treści, jak i formy. Postuluje się, by zajmowały się nimi, na szczeblu instytucji ogólnopolskich, osoby przygotowane pod względem teologicznym (misjologicznym), dziennikarskim i informatycznym. Słaba jakość merytoryczna i techniczna nie gwarantuje korzystania z tych środków społecznego przekazu
- należy budować pozytywny wizerunek Kościoła. Wiadomości chrześcijańskie, w tym misyjne, a szczególnie te związane z szeroko pojętą działalnością na rzecz promocji człowieka, powinny być wykorzystywane w eklezjalnym przekazie medialnym jako kreujące pozytywny wizerunek Kościoła i konieczne jest ukazanie jego powszechności, co nie zawsze ma miejsce. Media misyjne mają szansę być *driverem* (tematyka budząca zainteresowanie, przyciągająca) prowadzącym do korzystania z pozostałych mediów chrześcijańskich oraz do przyjęcia orędzia o zbawieniu w Jezusie Chrystusie przez osoby sporadycznie praktykujące lub obojętne religijnie

- przejście od *e*-spotkania do realnego uczestnictwa w życiu Kościoła. Osoby prowadzące media misyjne, komunikujące przez Internet, jak i ogólnochrześcijańskie (duchowni i świeccy) powinny mieć na uwadze to, że *e*-spotkanie ma doprowadzić do realnego spotkania z Bogiem w Kościele
- należy stworzyć płaszczyznę współpracy i strategii ewangelizacyjno-medialnej. Istnieje konieczność współpracy (formacyjnej, szkoleniowej, informacyjnej) TOP10 internetowych mediów chrześcijańskich i TOP5 internetowych mediów misyjnych w Polsce, aby realizować wspólne elementy opracowanej strategii ewangelizacyjno-medialnej, w tym wykorzystania *frontmanów* i *influencerów*, czy prowadzenia chrześcijańskich kampanii społecznych ogólnokrajowych. Warto wykorzystać działające struktury Biura Prasowego Episkopatu Polski i Krajowej Rady Misyjnej
- zauważalna jest atomizacja mediów chrześcijańskich i misyjnych, brak spójnego przekazu, który często wyklucza się. Nieukazywanie Kościoła jako wspólnoty ponadnarodowej nie sprzyja przekazywaniu nauczania o jego powszechności
- wykorzystanie *driverów* i form atrakcyjnych dla odbiorców. Zastosowanie przeprowadzonych badań sprzyja dotarciu do szerszego grona odbiorców z Dobrą Nowiną dzięki zastosowaniu form dziennikarskich, tematów interesujących odbiorców z grupy osób niewierzących lub okazjonalnie praktykujących
- wypracowanie strategii ewangelizacyjno-medialnych komunikujących za pomocą Internetu mediów misyjnych. Zazwyczaj, żeby intuicyjne i labilne (falowe, niestałe) prowadzenie internetowych mediów przynosiło planowane efekty, powinno bazować na jasnej strategii działań, m.in. poprzez dopasowanie treści do rodzaju medium i jego grupy docelowej.

Bazując na toku przeprowadzonych analiz, możemy następująco potwierdzić lub zweryfikować postawione tezy i hipotezy badawcze:

- Teza 1: „W zależności od zadeklarowanego stopnia religijności zmienia się stopień znajomości i korzystania z internetowych mediów dotyczących wiary, religii i Kościoła, w tym misyjnych” została potwierdzona
- Hipoteza 1: „Internetowe media chrześcijańskie docierają z przekazem do osób niewierzących” została zweryfikowana negatywnie
- Hipoteza 2: „Internetowe media misyjne w większym stopniu budzą zainteresowanie osób niewierzących niż chrześcijańskie, internetowe media ogólnotematyczne” została zweryfikowana pozytywnie
- Hipoteza 3: „Internetowe media chrześcijańskie, w tym chrześcijańskie, podlegają procesowi atomizacji i zbytnej partykularyzacji” została zweryfikowana pozytywnie.



PEOPLE WITH VARIOUS DEGREES OF RELIGIOSITY DECLARED,  
AND USE OF ONLINE PEOPLE WITH VARIOUS DEGREES  
OF DECLARED RELIGIOSITY, AND THE USE OF ONLINE CHRISTIAN  
MEDIA, INCLUDING MISSIONARY MEDIA, IN POLAND.  
A PASTORAL AND PRESS RESEARCH

Summary

Media communicating via the Internet have become tools of evangelizing influence since the early 1990s. They became the subject of research for the author, in terms of how well they are known to the Internet users depending on the degree of religiosity they declared (believers and regular users, believers and occasional practitioners, non-believers), which allowed to formulate pastoral postulates and conclusions. The survey included persons from a representative, nationwide sample (N = 1000) who completed standardized CAWI (Computer-Assisted Web Interview) questionnaire interviews and VID I (Virtual Individual In-Depth Interviews – individual in-depth interviews). This is the first such extensive research on Poland. According to the research, the knowledge and use of Christian media that communicate through the Internet, including the missionary ones, changes depending on the respondents' declared degree of religiosity.

**Keywords:** new media; Internet; missions; degree of religiosity; use

**Słowa kluczowe:** nowe media; Internet; misje; stopień religijności; korzystanie

BIBLIOGRAFIA

- Adamski Andrzej, Łęcicki Grzegorz. „Teologia mediów i komunikacji – na styku nauk o mediach oraz nauk teologicznych.” *Studia Medioznawcze* (2016) 2: 11-24.
- Benedykt XVI. *Orędzie na 43. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu „Nowe technologie, nowe relacje. Trzeba rozpowszechnić kulturę szacunku, dialogu i przyjaźni”*, 24 stycznia 2009 r. Dostęp 4 października 2020. <<https://www.paulus.org.pl/224,43-sdssp-benedykt-xvi-2009>>
- Domaszk, Arkadiusz. „Środki komunikacji społecznej w nauczaniu Kościoła i misji ewangelizacyjnej.” *Seminare* (2013) 1: 81-95.
- Franciszek. *Orędzie na 53. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu „Wszyscy tworzymy jedno” (Ef 4, 25). Od wirtualnych wspólnot społecznościowych do wspólnot ludzkich*, 24 stycznia 2019 r. Dostęp 4 października 2020. <<https://www.paulus.org.pl/214,53-swiatowy-dzien-srodkow-spolecznego-przekazu-franciszek-2019>>
- Goban-Klas, Tomasz. *Media i komunikowanie masowe. Teorie i analizy prasy, radia, telewizji i Internetu*. Warszawa: Wydawnictwo naukowe PWN, 1999.
- Hajduk, Ryszard. *Apologetyka pastoralna. Duszpasterska odpowiedź Kościoła na wyzwania czasów współczesnych*. Kraków: Homo Dei 2009.
- Hofman, Iwona. „Paradygmaty nowej dyscypliny.” *Studia Medioznawcze* (2019) 4: 308–317.

- Jan Paweł II. Orędzie na 24. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu „*Misja Kościoła w erze komputerów*”, 24 stycznia 1990 r. Dostęp 4 października 2020. <<https://www.paulus.org.pl/243,24-sdssp-jan-pawel-ii-1990>>
- Jan Paweł II. Posynodalna adhortacja apostolska *Christifideles laici*. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 1988.
- Kloch, Józef. *Internet i Kościół*. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa, 2011.
- Kloch, Józef. *Kościół w Polsce wobec Web 2.0*. Kielce: Wydawnictwo Jedność, 2013.
- Konik, Roman. „Najnowsze nowe media i stare nowe media. Spór o definicję nowych mediów.” *Dyskurs* (2016) 2: 20-39.
- Krzysztofek, Kazimierz. „Status mediów cyfrowych: stare i nowe paradygmaty.” *Global Media Journal – Polish Edition* (2006) 1: 1-15.
- Kuciński, Mariusz. *Internet w Kościele – Kościół w Internecie. Cyfrowa agora przestrzeni nowej ewangelizacji*. Pelplin: Bernardinum, 2019.
- Levinson, Paul. *Nowe nowe media*. Kraków: WAM, 2010.
- Łęcicki, Grzegorz. „Kościół a media.” *Media w duszpasterstwie*. Red. Monika Przybyśz, Tomasz Wielebski. Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2014.
- Manovich, Lev. *Język nowych mediów*. Warszawa: WAiP, 2006
- Manovich, Lev. *New Media from Borges to HTML*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2003.
- Mazzei, Luciano. *Chiesa e comunicazione. I mass media della Santa Sede*. Roma: L'erma di Bretschneider, 1997.
- Nieć, Mateusz. *Komunikowanie społeczne i media*. Warszawa: Wolters Kluwer, 2010.
- Nogowski, Jacek. „Duszpasterstwo w Polsce wobec mass mediów.” *Civitas et Lex* (2016) 3: 7-15.
- Przybyłowski, Jan. *Rola nowej ewangelizacji w Kościele i w świecie*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2014.
- Słownik wiedzy o mediach*. Red. Edward Chudziński. Warszawa – Bielsko-Biała: Park Edukacja, 2007.
- Sobór Watykański II. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2005.
- Sobór Watykański II. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spe*. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum, 2005.
- Szpunar, Magdalena. „Czym są nowe media – próba konceptualizacji.” *Studia medioznawcze* (2008) 4: 31-40.
- Szpunar, Magdalena. *Imperializm kulturowy Internetu*. Kraków: IDMiKS UJ, 2017.
- Szpunar, Magdalena. *W stronę nowych mediów*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2010.
- Śniadach, Grzegorz. *Parafia w dobie Internetu*. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa, 2019.
- Umiński, Grzegorz. *Diecezjalne WWW w Polsce, a Nowa Ewangelizacja. Poszukiwania teologiczno-medioznawcze*. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa, 2017.
- Wajs, Piotr. *Media społecznościowe jako przestrzeń głoszenia Słowa Bożego. Teoria i praktyka*. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa, 2019.
- Wielebski, Tomasz. „Teologia pastoralna i duszpasterstwo w służbie ewangelizacji.” *Media w duszpasterstwie*. Red. Monika Przybyśz, Tomasz Wielebski. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2014.

**MARCIN WRZOS OMI** (ur. 1977 r.), prezbiter, misjonarz oblat Maryi Niepokalanej, doktor teologii o specjalności misjologia i teologia środków społecznego przekazu (UKSW, 2013). Ukończył studia z zakresu nauk politycznych i dziennikarstwa (2008) oraz polonistyki (2016). Autor artykułów dotyczących misji w środkach społecznego przekazu i wykorzystania środków społecznego przekazu na misjach. Bada obecność Kościoła w Internecie. Autor czterech książek:

*Polskie czasopisma misyjne po II wojnie światowej. Studium misjologiczno-prasoznawcze, Bibliografia polskich czasopism misyjnych. Lata 1945-2013, Główne idee teologiczne, historia i funkcje obłackiego czasopiśmiennictwa misyjnego w Polsce (1926-2016) oraz redaktor Oblates missionary press in Europe. Jest pracownikiem nieetatowym Wydziałów Teologicznych UAM i USz. Redaktor naczelny „Misyjnych Dróg” i portalu internetowego [www.misyjne.pl](http://www.misyjne.pl).*



JĘDRZEJ MACHALSKI

Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Teologiczny

## **Działalność Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej jako realizacja misyjnego posłannictwa Kościoła**

### **Misyjny charakter Kościoła**

Zapisane w Dziejach Apostolskich słowa: „my nie możemy nie mówić tego, cośmy widzieli i słyszeli” (Dz 4,20), wygłoszone przed Sanhedrynem przez apostołów Piotra i Jana, wyrażają ich niezachwianą wiarę i świadomość misji powierzonej im przez Jezusa Chrystusa. Od czasów apostolskich Kościół nieprzerwanie odpowiada na Jego wezwanie: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!” (Mk 16,15). Sobór Watykański II przypomniał, że posłuszeństwo temu poleceniu nie jest dla Kościoła jedną z dróg, ale jest jego niezbędnym zadaniem, ponieważ Kościół „z natury swojej jest misyjny” (DM 948). Papież Paweł VI w Adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi* pisał: „obowiązek ewangelizacji należy uważać za łaskę i właściwe powołanie Kościoła; wyraża on najprawdziwszą jego właściwość. Kościół jest dla ewangelizacji” (EN 13). Również Jan Paweł II podkreślał, że

misja Chrystusa Odkupiciela, powierzona Kościołowi, nie została jeszcze bynajmniej wypełniona do końca [oraz że] gdy obejmujemy spojrzeniem ludzkość, przekonujemy się, że misja Kościoła dopiero się rozpoczyna i że w jej służbie musimy zaangażować wszystkie nasze siły (RMis 249).

W nauczaniu papieża Franciszka od początku jego pontyfikatu często można znaleźć wypowiedzi świadczące o głębokiej u niego świadomości misyjnej natury Kościoła. W Orędziu na Światowy Dzień Młodzieży w 2013 r. pisał: „Głoszenie Ewangelii jest nieodłączne od faktu bycia uczniem Chrystu-

sa i zakłada nieustanne zaangażowanie, które podtrzymuje całe życie Kościoła. ‘Misyjny zapał jest wyraźnym znakiem dojrzałości wspólnoty kościelnej’” (ŚDM 2013). W pierwszych miesiącach pontyfikatu papieża Franciszka ukazała się encyklika *Lumen fidei*. Odnosząc się w niej do misyjnej tożsamości Kościoła, papież stwierdzał: „Ten, kto się otworzył na miłość Boga, usłyszał Jego głos i otrzymał Jego światło, nie może zatrzymać tego daru dla siebie” (LF 37). Jednakże najważniejszym dokumentem papieża Franciszka, w którym daje on wyraz swojej trosce o charakter misyjny Kościoła jest Adhortacja apostołska *Evangelii gaudium* o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie (z listopada 2013 r.). Papież podkreślał, że wiarygodne głoszenie Ewangelii może odbywać się jedynie dzięki wcześniejszemu, osobistemu spotkaniu z Jezusem Chrystusem: „Każdy chrześcijanin jest misjonarzem w takiej mierze, w jakiej spotkał się z miłością Boga w Chrystusie Jezusie. Nie mówmy już więcej, że jesteśmy ‘uczniami’ i ‘misjonarzami’, ale zawsze, że jesteśmy ‘uczniami–misjonarzami’” (EG 120). Ze spotkania z żywym Bogiem pochodzą: radość, entuzjazm i pasja, jak również: cierpliwość, wyrazistość, otwartość i zaangażowanie konieczne do owocnego głoszenia Ewangelii (EG 2,5,10,24). Z orędzi papieża Franciszka wygłaszanych z okazji Światowego Dnia Misyjnego, wśród odniesień do nauczania soborowego oraz do nauczania ostatnich papieży o misyjnej naturze Kościoła, przebija jego nowatorski sposób rozumienia tego, czym są misje we współczesnym świecie. W soborowym dekrete poświęconym działalności misyjnej *ad gentes* misje utożsamiane są z konkretnymi obszarami geograficznymi. W wydanej dwadzieścia pięć lat później encyklice *Redemptoris missio* mówi się już o sytuacjach i środowiskach misyjnych. Zmiany zachodzące w świecie, zwłaszcza w społeczeństwie europejskim, owocujące sekularyzmem i obojętnością religijną, skłoniły papieża Franciszka do rezygnacji z rozumienia misji w sensie geograficznym i do wprowadzenia pojęcia: *poszerzanie granic wiary* (Szyszka 140-167). Trzecie Orędzie papieża Franciszka na Dzień Misyjny (w 2015 r.) przypadło na Rok Życia Konsekrowanego, dlatego papież poświęcił dużo uwagi zadaniom o charakterze misyjnym, jakie powinni podejmować zakonnicy i zakonnice. Pisał: „wymiar misyjny, należący do samej natury Kościoła, ‘jest wpisany także w każdą formę życia konsekrowanego’, a kiedy jest zaniedbywany, pozostawia pustkę, która zniekształca charyzmat”. Tak papież przypomniał, że osoby konsekrowane w sposób szczególny związane są z działalnością misyjną Kościoła, a bagatelizowanie tego wymiaru nie tylko zaprzecza ich tożsamości, ale i podważa ich wiarygodność jako świadków Ewangelii:

wszelkie próby uchylecia się od tego powołania, nawet jeśli towarzyszą temu szlachetne motywacje związane z licznymi potrzebami duszpasterskimi, eklezjal-

nymi lub humanitarnymi są niezgodne z indywidualnym powołaniem przez Pana do służby Ewangelii (ŚDM 2015).

Od czasów apostołskich i działalności św. Pawła (Zwilnian-Grabowski 7-21), pierwszego misjonarza, Kościół nieprzerwanie realizował powierzoną mu przez Jezusa Chrystusa misję niesienia Ewangelii wszystkim narodom. Głosił Dobrą Nowinę w Cesarstwie Rzymskim i poza jego granicami. Z grona tych, którzy szczególnie przyczynili się do rozkrzewienia wiary należy wymienić: św. Seweryna, mnichów irlandzkich, św. Willibrorda we Fryzji, apostoła Germanii św. Bonifacego, misjonarzy działających wśród arian, Wikingów, Słowian czy Węgrów, a także św. Franciszka z Asyżu, który stał się niejako odnowicielem ducha misyjnego. Wielkie odkrycia geograficzne w Indiach i Ameryce otworzyły przed Kościołem nieznane obszary dla działalności misyjnej. Troska o chryścianizację nowo odkrytych terenów znalazła swój wyraz m.in. w nauczaniu Magisterium Kościoła jak i w świadomości wiernych, zwłaszcza osób konsekrowanych, którzy zdecydowali się wyjechać, by głosić Ewangelię tam, gdzie jeszcze jej nie słyszano. Jednymi z pierwszych misjonarzy na terenach Nowego Świata byli franciszkanie i jezuita, których Chrystusowy nakaz misyjny zaprowadził, z upływem czasu, również do Chin. Obecnie działalności misyjnej poświęcają się osoby konsekrowane z kilkudziesięciu zgromadzeń. Wśród nich są także słuźebniczki ze zgromadzenia założonego przez bł. Edmunda Bojanowskiego, choć początkowo ich celem nie była praca na terenach misyjnych. Jednakże prześledzenie biografii (Tadrzak-Mazurek) założyciela oraz historii samego zgromadzenia uzmysławia głęboką świadomość misyjną E. Bojanowskiego i samych sióstr.

### **Świadomość misyjnego posłannictwa Kościoła w życiu bł. Edmunda Bojanowskiego i działalności Zgromadzenia Sióstr Słuźebniczek**

Edmund Bojanowski urodził się w dniu 14 listopada 1814 r. w wielkopolskiej wsi Grabonóg, odległej około 3 km od Gostynia. W wieku czterech lat doznał cudownego uzdrowienia z ciężkiej choroby, o czym matka wielokrotnie mu opowiadała. Edmund nie uczęszczał do szkoły. Początkowo uczyła go matka, później pobierał prywatne lekcje w domu. Z tamtego czasu zachowały się wspomnienia jego rówieśników, którzy zapamiętali go jako dobrego człowieka o wrażliwym sercu. W 1832 r. wyjechał jako osiemnastoletni młodzieniec do Wrocławia, by studiować na uniwersytecie w stolicy Dolnego Śląska. Ciężkim doświadczeniem w czasie studiów okazała się dla niego śmierć matki (w 1934 r.) oraz – półtora roku później – śmierć ojca. Po tym ostatnim wy-

darzeniu Edmund udał się do Berlina, gdzie zapisał się na studia na Wydziale Filozoficznym tamtejszego uniwersytetu. Dość szybko gruźlica zmusiła go do przerwania studiów. W 1838 r. opuścił Uniwersytet i po kuracji wrócił do rodzinnego Grabonoga (Tadrzak-Mazurek 59). Na tyle, na ile pozwalało mu zdrowie, E. Bojanowski włączył się w moralne i kulturalne odnowienie narodu polskiego, zwracając szczególną uwagę na ludzi z najuboższych warstw społecznych. Zakładał czytelnie wiejskie, organizował fundusze stypendialne dla biednej, ale zdolnej młodzieży, troszczył się o chorych i ubogich oraz bronił praw ludności polskiej, zamieszkującej ziemię zagarniętą przez zaborców. Był współtwórcą ochronek dla dzieci niechodzących jeszcze do szkoły. Szczególną wdzięczność zaskarbił sobie u ludzi podczas epidemii cholery, która nawiedziła Gostyń i okolice w 1849 r. Sam będąc słabego zdrowia, pielęgnował chorych, uzyskawszy dzięki temu miano: „drugi Wincenty a Paulo”. Epidemia pozostawiła po sobie wiele sierot. Zamierzając otoczyć je opieką, E. Bojanowski założył Dom Miłosierdzia, prowadzony przez siostry szarytki; chciał zapewnić dzieciom jak najlepsze warunki rozwoju i przygotować je do uczciwego, samodzielnego życia (Tadrzak-Mazurek 76-78). Dzień założenia pierwszej ochronki dla dzieci wiejskich w Podrzeczu (3 V 1850 r.) uznaje się za początek istnienia Zgromadzenia Sióstr Służebniczek. Wkrótce do ochronki zaczęły zgłaszać się coraz liczniej dziewczęta gotowe do końca życia pracować na rzecz dzieci, ubogich i chorych. Równocześnie z różnych miejsc zgłaszały się osoby, prosząc o założenie kolejnej ochronki. To doprowadziło do starań o otwarcie nowicjatu. Jednak zamiar założenia nowego zgromadzenia zakonnego zaczął budzić wątpliwości. Dziełu E. Bojanowskiego nie wróżyono długiej przyszłości, ale mimo to, do zgromadzenia nieustannie zgłaszały się nowe kandydatki i wciąż napływały oferty zakładania kolejnych ochronek. Wkrótce nastąpiło zatwierdzenie ze strony Kościoła. Kiedy zgromadzenie rozwijało się, w E. Bojanowskim odezwało się silne pragnienie kapłaństwa. W dniu 30 marca 1869 r. wstąpił do Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Gnieźnie. Jednakże pogarszający się stan zdrowia już w maju 1870 r. zmusił go do przerwania formacji. Ostatnie miesiące życia spędził u jednego ze swoich przyjaciół – Stanisława Gieburowskiego, proboszcza w Górcie Duchownej. Do końca swej doczesnej egzystencji interesował się sprawami sióstr, spotykał z nimi i korespondował (Tadrzak-Mazurek 129).

Zgromadzenie Sióstr Służebniczek w swoich założeniach nie zostało powołane do pracy na terenach misyjnych, niemniej jednak kolejne lata historii stopniowo odkrywały jego misyjny charakter. Zgromadzenie założone przez E. Bojanowskiego jeszcze za jego życia rozwijało się nie tylko w Wielkopolsce, ale także w Galicji, na Śląsku i w Królestwie Polskim. Wkrótce działalność sióstr spotkała się ze sprzeciwem zaborców. Ceną ocalenia placówek przed kasatą był podział zgromadzenia. W ciągu kilku następnych lat stopnio-



wo wyodrębniły się jego cztery gałęzie: służebniczki wielkopolskie (z domem generalnym w Luboniu koło Poznania), starowiejskie (z domem w Starej Wsi koło Brzozowa), dębickie (w Dębicy) i śląskie (we Wrocławiu). Edmund Bojanowski uwrażliwił siostry, by z posługą miłości spieszyły wszędzie tam, gdzie istnieje potrzeba. Z czasem zgromadzenie rozwijało się; zakładano nowe placówki, które swoim zasięgiem zaczęły obejmować kolejne części podzielonej Polski. Jeszcze za życia E. Bojanowskiego służebniczki starowiejskie podjęły pracę na terenach położonych poza granicami zaborów. Najwcześniej, w dniu 31 listopada 1861 r., założono pierwszą ochronkę w Galicji. Niedługo po otwarciu placówki zaczęły zgłaszać się kandydatki do życia zakonnego, dlatego po niecałym roku został otwarty nowicjat. Mimo licznych sprzeciwów ze strony władz państw zaborczych zgromadzenie rozwijało się dynamicznie, poszerzając obszar swego oddziaływania. Te i podobne działania mogą świadczyć o obecnej w E. Bojanowskim, jak i w samych siostrach, głębokiej świadomości misyjnego posłannictwa Kościoła. Z biegiem lat świadomość ta kazała siostronom opuścić ojczyznę (Tadrzak-Mazurek 142-157).

### **Afryka – pierwsze służebniczki poza granicami Polski**

Pierwszymi, które rozpoczęły pracę misyjną poza granicami Polski, były służebniczki starowiejskie. Na Czarnym Łądzie poświęcają one swoje życie służbie Ewangelii już od 1928 r. (*Z historii*). W 1913 r. jezuita Apoloniusz Kraupa, wyjeżdżając do Rodezji Północnej, zabrał z grobu swojej rodzonej siostry, służebniczki Karoliny, ziemię, by rozrzucić ją w Afryce. Siostra Karolina zmarła na gruźlicę w wieku zaledwie osiemnastu lat. Ojciec Apoloniusz nadał zabranej ziemi symboliczne znaczenie zasiewu nowych służebniczek-misjonarek. Bóg spełnił jego pragnienie, lecz nie pozwolił mu tego doczekać. Po śmierci o. Apoloniusza pracujący na misjach polscy jezuici poprosili o przysłanie sióstr. Na tę prośbę chętnie odpowiedziało wiele ochotniczek. W 1928 r. na Czarny Łąd wyruszyły dwie grupy. Pierwsze cztery siostry wyjechały w dniu 24 kwietnia, a w dniu 5 grudnia udała się ich śladem druga grupa, tym razem trójosobowa. Pierwszym miejscem, w którym służebniczki starowiejskie podjęły pracę (w 1928 r.) było Chingombe, misja ufundowana przez Teresę Ledóchowską. Rok po przyjeździe siostry założyły tam internat i szkołę dla dziewcząt. Dorosłych i dzieci uczyły czytania, pisania, rachunków i śpiewu. W 1938 r. rozpoczęły nauczanie chłopców w szkole centralnej. By móc lepiej porozumiewać się uczyły języka angielskiego, ponieważ miejscowa ludność mówiła wówczas w dziesięciu dialektach. Misjonarki opiekowały się także chorymi i troszczyły o kościół misyjny. Drugą miejscowością, w której siostry podjęły pracę było Kasisi. W styczniu 1929 r. przejeły tam dom

po dominikankach i zgodnie z charyzmatem zgromadzenia zajęły się przede wszystkim dziećmi. Prowadziły szkołę i mały internat, nie zaniedbując chorych i potrzebujących, którzy mieszkali poza miejscowością. Z upływem czasu dom rozbudowano, przeznaczając jego część specjalnie dla sierot. Powstała też oddzielna placówka zajmująca się nauczaniem dzieci. Od 1939 r. siostry działały również w Katondwe, prowadząc szpital, kuchnię, szwalnię i nauczając dzieci. W 1948 r. w RPA erygowano dom zakonny i nowicjat, a w 1954 r. w ówczesnej Rodezji Północnej otwarto nowicjat dla powołań tubylczych. W 1959 r. jezuita utworzyli w Matero szkołę podstawową dla dziewcząt, prosząc, by siostry podjęły w niej pracę. W roku 1968 na terenie Afryki erygowana została prowincja Zgromadzenia Sióstr Służebniczek. Po roku liczba rodowych sióstr Afrykanek przewyższyła liczbę polskich misjonek (*Z historii*).

Obecnie w Zambii istnieje 25 placówek, w których siostry z Polski pracują razem z siostrami Zambijkami. W Malawi działają trzy domy, gdzie posługują siostry Zambijki, dwa domy w Tanzanii, w których pracują siostry z Afryki, oraz cztery domy w RPA. Siostry prowadzą ogółem 22 przedszkola z 2 262 dziećmi, 10 szkół podstawowych z 8 169 uczniami i szkoły średnie z internatami w Zambii, z 2 468 uczniami. Ponadto posługują chorym w kilkudziesięciu przychodniach i szpitalach, ale także dojeżdżają do wiosek. Prowadzą programy lecznicze i profilaktyczne, by podnosić świadomość zdrowotną tamtejszej ludności. Przy szpitalach organizują praktyki i szkoły pielęgniarskie. Pracują charytatywnie, parafialnie i duszpastersko. Poza Afryką służebniczki dębickie są również zaangażowane w działalność misyjną na Jamajce, gdzie oddają się pracy nauczycielskiej, wychowawczej i ewangelizacyjnej. W Rosji prowadzą trzy przedszkola, świetlice oraz pomagają bezdomnym i rodzinom, podobnie na Ukrainie i w Mołdawii (*Z historii*).

## **Działalność misyjna Sióstr Służebniczek Niepokalanego Poczęcia NMP**

Działalności misyjnej poświęciły się siostry każdej z tworzących Federację gałęzi. Służebniczki Niepokalanego Poczęcia NMP, zwane wielkopolskimi, których Dom Generalny znajduje się w Luboniu, pracują w Kazachstanie, na Białorusi, w Brazylii, a także we Włoszech i w Szwecji. W Kazachstanie, pod koniec lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku, władze moskiewskie zaczęły wydawać pozwolenia na budowę świątyń. Na początku 1990 r. takie pozwolenie otrzymali też mieszkańcy Oziornoje. Równocześnie zwrócili się z prośbą do prymasa Polski, wówczas kardynała Józefa Glempa, o przysłanie do Oziornoje kapłana. Podobne prośby złożyli również polscy zesłańcy z Szortand i Czkałowa. Jednym z kapłanów, którzy zgodzili się tam pojechać był Tadeusz Krzymiński. To właśnie na jego prośbę trafiły do Kazachstanu

pod koniec 1990 r. trzy siostry z Lubonia, ponieważ, jak twierdził T. Krzyński, w Kazachstanie panują podobne warunki, z jakimi musiał mierzyć się E. Bojanowski, gdy zakładał ochronki dla dzieci i inicjował zgromadzenie. Także w Kazachstanie odrodzenie społeczeństwa, wiary i ducha narodowego należało zacząć od dzieci i młodzieży. W 1993 r. siostry dotarły do Czkałowa, a w parafii w Oziornoje pierwsze służebniczki rozpoczęły swoją misję w dniu 7 sierpnia 1994 r. (*Misje*).

Dzisiaj siostry pracują w czterech miejscach w Kazachstanie. Prowadzą trzy domy na północy kraju i jeden na południu. Ich posługa polega głównie na pracy w ochronkach z dziećmi. Służebniczki opiekują się też chorymi i ubogimi nie tylko materialnie, ale i moralnie. Prowadzą katechezy dla dzieci i dorosłych oraz troszczą się o parafialne kościoły, służąc i modląc się przy parafii. Służebniczki w Kazachstanie współpracują z kapłanami, pomagając w prowadzeniu parafii, wyjeżdżają wraz z nimi do wiosek, aby tam katechizować i przygotowywać do przyjęcia sakramentów dzieci, młodzież i dorosłych. W Oziornoje w dniach wolnych od nauki siostry organizują obozy dla dzieci z parafii i okolicznych wsi. W sierpniu włączają się w organizację trwającego przez cztery dni Święta Młodych, które od siedemnastu lat gromadzi młodzież z całego Kazachstanu i z innych państw. Na Białorusi siostry posługują w Indurze i, tak jak w Kazachstanie, zajmują się głównie katechizacją dzieci i młodzieży oraz troszczą się o chorych i potrzebujących. Do Brazylii służebniczki dotarły w dniu 11 lutego 1954 r. Obecnie podejmują pracę głównie wśród chorych, ale także, podobnie jak w pozostałych krajach, prowadzą ochronki, zajmują się katechizacją dzieci i młodzieży oraz włączają się w prace parafialne (*Misje*).

### **Praca na misjach Sióstr Służebniczek NMP Niepokalanie Poczętej**

Służebniczki, nazywane śląskimi, poza granicami ojczyzny pracują w Kolonii, w Czechach, we Włoszech i Francji, na Ukrainie i Białorusi, w Kanadzie oraz w siedmiu miejscowościach w Kamerunie (*Placówki*). W Figuil, siedzibie administracyjnej Regionu Afrykańskiego, gdzie mieści się dom formacyjny kandydatyry zgromadzenia, siostry prowadzą dwuoddziałowe przedszkole i Misyjny Ośrodek Zdrowia, w którym m.in. opiekują się chorymi na AIDS i niepełnosprawnymi. Udzielają się także w pracy pastoralnej, prowadząc katechezy w parafii i w okolicznych wioskach. Troszczą się o tamtejsze sanktuarium, posługując w zakrystii. Towarzyszą też Stowarzyszeniu Rodziny bł. Edmunda Bojanowskiego. W mieście Tcholliré prowadzą przedszkole, sierociniec, aptekę i, tak jak w Figuil, katechizują oraz zajmują się pracą z dziećmi i młodzieżą niepełnosprawną. W Mandamie prowadzą ochronkę

dla dzieci, internat dla dziewcząt i katechizują w miejscowym gimnazjum. Włączają się również w opiekę nad ministrantami oraz innymi grupami młodzieżowymi i duszpasterskimi. Troszczą się o formację katechetów. Ponadto obsługują misyjną aptekę, a z posługą charytatywną i pastoralną dojeżdżają także do okolicznych wiosek. W placówce w Ngaoundéré mieści się ich nowicjat. W miejscowych szkołach siostry prowadzą katechezy oraz grupy duszpasterskie m.in. grupę biblijną i dzieci Cop'Monde. W jednej z miejscowości Kamerunu, w Mokolo, ludzie są nękani atakami bojowników Boko Haram. Dla bezpieczeństwa wspólnotę tworzą tam tylko siostry pochodzenia kameruńskiego. Administrują wioską dla Trędowatych Centrum Rohan – Chabot. Sprawują opiekę nad ośrodkiem zdrowia, prowadzą rehabilitację dla osób niepełnosprawnych, zapewniając im też wyżywienie, prowadzą przedszkole, pomagając również dzieciom i młodzieży szkolnej. Placówka w Yaounde jest domem dla studiujących sióstr. Oprócz studiowania siostry pracują w ośrodku zdrowia na porodówce. Opiekują się grupami duszpasterskimi i organizują niedziele powołaniowe, a także towarzyszą duchowo więźniom z więzienia centralnego. W ostatniej z kameruńskich placówek w Kombou służebniczki prowadzą dwuoddziałowe przedszkole, katechezy do bierzmowania, grupy liturgiczne i duszpasterskie oraz chór parafialny (*Placówki*). We wszystkich placówkach w Kamerunie towarzyszą duchowo Stowarzyszeniu Rodzina bł. Edmunda Bojanowskiego, które tworzą osoby świeckie, pragnące za wzorem swojego patrona jednoczyć się wokół dobra, w celu służenia ludziom potrzebującym pomocy, zwłaszcza dzieciom, chorym, osobom starszym i samotnym. Należący do Rodziny bł. Edmunda Bojanowskiego decydują się stale pogłębiać swoje życie chrześcijańskie przez zachowanie przykazań Bożych i zasad moralnych, tak by nieustannie wzrastać w doskonałości ewangelicznej, oraz dobrowolnie uczestniczyć w apostołsko-charytatywnych dziełach zgromadzenia, gdziekolwiek są one prowadzone, współpracując w nich ze służebniczkami (*Założenia*).

### **Działalność misyjna Sióstr Służebniczek Bogarodzicy Dziewicy Niepokalanie Poczętej w Boliwii i Peru**

Służebniczki Bogarodzicy Dziewicy Niepokalanie Poczętej, dębickie, założyły placówki misyjne w Boliwii i w Peru. Praca w Boliwii jest szczególnie trudna ze względu na obecną tam, pełną kontrastów kulturę, zwłaszcza w przestrzeni, w której wiara chrześcijańska styka się z wciąż żywą tradycją i wierzeniami indiańskimi. Siostry rozpoczęły posługę w Boliwii w 1982 r. Obecnie prowadzą szkoły, przedszkola, ochronki i internat dla dzieci. Opiekują się także Domem Dziecka oraz kierują przychodnią dla chorych. Ponadto podej-

mują pracę jako pielęgniarki w miejscowym szpitalu. Katechizują w szkołach i przy parafiach. Udzielają się w życiu parafialnym także jako zakrystianki, wspomagają też miejscowych księży w działaniach duszpasterskich. Ponadto posługują biednym i ubogim w boliwijskich wioskach (*Działalność misyjna Zgromadzenia Służebniczek*).

Od 2012 r. służebniczki oddają się pracy misyjnej również w Peru. W najbardziej wysuniętym na południe, leżącym przy granicy mieście Tacna troszczą się o dzieci z ochronki parafialnej, katechizują w miejscowej szkole oraz prowadzą Centrum Terapii dla dzieci z upośledzeniem. Podobnie jak w innych placówkach, w różnorodny sposób są obecne też w duszpasterstwie parafialnym (*Działalność misyjna Zgromadzenia Służebniczek*). Niezwykle cennym świadectwem pracy misyjnej służebniczek stał się film wyreżyserowany przez braci Syka, którego premiera miała miejsce w Internecie w Wielkanoc („niedziela Zmartwychwstania”) w 2020 r. Film powstawał ponad trzy lata. Opowiada o posłudze służebniczek, które kontynuując misję swojego założyciela i patrona bł. E. Bojanowskiego, pomagają chorym i cierpiącym, szczególnie pieczą otaczając dzieci. Premiera filmu zbiegła się z przybierającą na sile epidemią (koronawirus), wpisując się swoją tematyką i przesłaniem w panującą wówczas w Polsce i na świecie atmosferę. Film przybliżył historie sióstr, które codziennie, podobnie jak ich patron, niosą ukojenie ofiarom przeróżnych epidemii i chorób (Maciej Syka). Wiosenne miesiące postawiły siostry przed niemałym wyzwaniem: zmierzenia się z kolejną z nich. Dotkliwie odczuły to siostry z Boliwii. Prowadzony przez nie szpital przeznaczono dla chorych na covid-19. Wiele dzieci znajdujących się pod opieką sióstr w domach dziecka czy ochronkach, z powodu warunków, w jakich żyją, jest słabego zdrowia, co wystawiło je na szczególne niebezpieczeństwo. Licznych trudności przysporzyły także obostrzenia dotyczące uczęszczania dzieci do szkół, ponieważ w związku z zawieszeniem zajęć wszystkie lekcje musiały być prowadzone w ośrodkach. W Domu Dziecka w Tarija siostrom pomagały dwie wolontariuszki, które przebywają tam od ubiegłego roku. Prowadziły lekcje, organizowały konkursy, przygotowywały przedstawienia i rozmaite imprezy, np. urodziny dzieci, Dzień Dziecka czy uroczystości religijne. Dzieciom pozostającym przez cały dzień na miejscu trzeba było również zapełnić czas wolny. Uczące religii siostry organizowały lekcje i spotkania na różnych platformach, by w ten sposób nadal uczyć, ale przede wszystkim, by dodawać nadziei. W parafii w Cochabamba nie odprawiano Mszy Świętej, ponieważ ze względu na brak plebanii proboszcz nie mógł przebywać na terenie parafii. Siostry uczestniczyły we Mszy Świętej w domowej kaplicy dzięki transmisjom *on-line*. Dla wiernych przez kościelne głościki prowadziły codziennie różaniec i Koronkę do Bożego miłosierdzia. Parafianie mogli telefonicznie zgłaszać intencje odczytywane następnie podczas wspólnej modlitwy. Z powodu epidemii

biedniejszym rodzinom jeszcze bardziej zaczęło brakować żywności. Siostry postanowiły więc zadbać o to, by, poza dostarczaniem pokarmu duchowego, zaspokajać ich codzienne potrzeby (*Życzenia świąteczne*). W dniu 17 marca 2020 r. zamknięto także szkoły i przedszkola prowadzone przez służebniczki w Kamerunie. Na północy kraju postanowiły one zorganizować w wioskach spotkania edukacyjne o postępowaniu w czasie epidemii. Jednakże odwołano wszystkie spotkania. Jednym z poważniejszych wyzwań było, ze względu na panujące warunki, wprowadzenie w życie zasad higieny i używania np. środków do dezynfekcji, których brakowało nawet w szpitalach, nie mówiąc już o przeznaczonych do codziennego użytku. Wkrótce po wybuchu epidemii w niektórych regionach Kamerunu dało się wyczuć narastającą niechęć do Europejczyków. Rdzenni mieszkańcy zaczęli obarczać ich winą za pojawienie się wirusa w Kamerunie. Nie bez powodu. Zarażeni, których zdiagnozowano najpierw w stolicy Yaoundé, następnie w Douala, a później w innych dużych miastach, byli obcokrajowcami. W pierwszych tygodniach epidemii wspólnoty w Kombou i Yaoundé poddane zostały kwarantannie. Siostry w Yaoundé mogły uczestniczyć w codziennej Eucharystii tylko dzięki transmisjom, mając jednak możliwość przyjęcia Komunii świętej w kaplicy domowej (*Życzenia świąteczne*). Z podobnymi problemami musiały zmierzyć się służebniczki w pozostałych częściach świata.

### **Wspieranie działalności misyjnej – realizacją Chrystusowego nakazu**

Do publikowanych w Internecie życzeń wielkanocnych siostry często dołączały prośbę o modlitwę i wsparcie. Z powodu epidemii niemożliwe stały się wyjazdy wolontariuszy, którzy co roku zasilali szeregi pracujących poza granicami misjonarzy. Okazało się jednak, że ten czas zaowocował ogromnym wzrostem zachowań altruistycznych i filantropijnych. W przeróżne formy pomagania innym włączało się coraz więcej osób mających do tej pory może niewielkie doświadczenie, ale za to mnóstwo dobrej woli. Chętni łączyli się w grupy, zakładali fundacje, organizowali zbiórki. Włączając się w tego rodzaju wsparcie dla misji, zapewniali nie tylko konkretną pomoc samym misjonarzom, ale i osobom w swoim otoczeniu, dawszy dowody troski o Kościół w jego powszechności, zgodnie ze słowami Apostoła Narodów:

Podobnie jak jedno jest ciało, choć składa się z wielu członków, a wszystkie członki ciała, mimo iż są liczne, stanowią jedno ciało, tak też jest i z Chrystusem. [...] Tak więc, gdy cierpi jeden członek, współcierpią wszystkie inne członki; podobnie, gdy jednemu członkowi okazywane jest poszanowanie, współweselą się wszystkie członki. Wy przeto jesteście Ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami (1 Kor 12,12;26n).

Istnieje wiele sposobów wspierania słuźebniczek pracujących na misjach, jak choćby adopcja serca, czyli opieka duchowa i materialna nad dzieckiem z kraju misyjnego. Osoba, która zdecyduje się na tego rodzaju wsparcie, modli się w intencji tego dziecka i systematycznie wspiera materialnie, pomagając w jego utrzymaniu. Podobną formą pomocy jest tzw. patronat misyjny. Jest to również opieka duchowa i materialna, ale sprawowana nad konkretnym misjonarzem czy konkretną placówką misyjną, lub wspieranie formacji misyjnej poprzez włączenie się w utrzymanie postulatu i nowicjatu dla miejscowych powołań. Na stronie internetowej Zgromadzenia Sióstr Słuźebniczek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej siostry informują o aktualnych potrzebach i działaniach, które można wesprzeć (*Pomoc misjom*). Czy taka pomoc nie będzie realizacją wezwania, które skierował do nas papież Franciszek w Orędziu na Światowy Dzień Misyjny w 2013 r., by wychodzić na peryferie? (ŚDM 2013). Należy przy tym pamiętać o następujących słowach Jezusa Chrystusa: „Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25,40).

#### ACTIVITY OF THE CONGREGATION OF THE SISTERS SERVANTS OF THE HOLY AND IMMACULATE VIRGIN MARY AS A REALIZATION OF THE MISSIONARY CALLING OF THE CHURCH

##### Summary

Since the apostolic times, the Church has continuously fulfilled the invitation addressed by Jesus to his disciples: *Go ye into all the world, and preach the Gospel to every creature* (Mark 16:15). The Second Vatican Council, writing about the missionary nature of the Church, clearly emphasized the importance of the task of bringing the Good News to all people on Earth. This mission includes the activity of the Sisters Servants of the Holy and Immaculate Virgin Mary, a congregation founded by blessed Edmund Bojanowski. Although the congregation was not established with missionary work in mind, the first Sisters left Poland as early as 1928, realizing the deep missionary awareness that had always been present in Bojanowski. Currently, the Sisters work almost on all continents, running schools and nurseries for children, serving the sick in clinics and hospitals, working for charity, parishes and pastoral care. The spring months faced the Sisters with the challenge of dealing with the covid-19 virus epidemic, which affected, among others, the functioning of the hospitals and schools run by the Sisters, putting many children in poor health at risk because of the conditions in which they live. The Sisters often added a request for prayer and support to the current news published on the Internet. Although due to the epidemic, the departures of volunteers became impossible, many people of good will supported and

continue to support the missionary activity of the Sisters, remembering the words of Christ: *Truly I say to you, to the extent that you did it to one of these brothers of Mine, even the least of them, you did it to Me* (Matthew 25:40).

**Keywords:** Edmund Bojanowski; missionary awareness; missionaries; nurseries; children; Africa; Bolivia; Kazakhstan; covid-19

**Słowa kluczowe:** Edmund Bojanowski; świadomość misyjna; misjonarze; ochronki; dzieci; Afryka; Boliwia; Kazachstan; covid-19

## Wykaz skrótów

- DM – Sobór Watykański II. Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*  
 EG – Franciszek. Encyklika *Evangelii gaudium*. Rzym 2013  
 EN – Paweł VI. Encyklika *Evangelii nuntiandi*. Rzym 1975  
 LF – Franciszek. Encyklika *Lumen fidei*. Rzym 2013  
 RMis – Jan Paweł II. Encyklika *Redemptoris missio*. Rzym 1990  
 ŚDM – Orędzie na Światowy Dzień Misyjny.

## BIBLIOGRAFIA

- Franciszek. Encyklika *Lumen fidei*. Kraków: WAM 2013, 37.  
 Franciszek. Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*. Wrocław: Wydawnictwo TUM, 2014.  
 Franciszek. *Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2013*. Dostęp 9 września 2020. <[https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/messages/missions/documents/papa-francesco\\_20130519\\_giornata-missionaria2013.html](https://w2.vatican.va/content/francesco/pl/messages/missions/documents/papa-francesco_20130519_giornata-missionaria2013.html)>  
 Franciszek. *Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2015*. Dostęp 7 sierpnia 2020. <[www.misje.pl/aktualnosci/wydarzenia/15938/oredzie-papieza-franciszka-na-swiatowy-dzien-misyjny18-pazdziernika-2015-roku](http://www.misje.pl/aktualnosci/wydarzenia/15938/oredzie-papieza-franciszka-na-swiatowy-dzien-misyjny18-pazdziernika-2015-roku)>  
 Jan Paweł II. Encyklika *Redemptoris mission*. 1: AAS 83 (1991), 249.  
 Maciej Syka. Dostęp 9 września 2020 r. <<https://pl.aleteia.org/2020/01/22/maciej-syka-rezysyrem-filmu-pewnosc-jest-duch-swiety-nie-ja-wywiad/>>  
 Misje. Dostęp 9 września 2020. <<http://www.siostry-maryi.pl/misje.html>>  
 Paweł VI. Adhortacja apostolska. *Evangelii nuntiandi*. 14: AAS (1976), 13.  
 Placówki misyjne Zgromadzenia Sióstr Służebniczek NMP *Niepokalanie Poczętej*. Dostęp 9 września 2020. <<http://www.sluzebniczki.pl/placowki,s,sub11.html>>  
 Pomoc misjom. Dostęp 9 września 2020. <<http://www.sluzebniczkinnmp.pl/misje-i-ewangelizacja-8712/pomoc-misjom-10143>>  
 Sobór Watykański II. Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes*. 7: AAS 58 (1966), 948.  
 Szyszka, Tomasz. „Misyjne impulsy papieża Franciszka.” *Nurt* 2 (2016): 140-167.  
 Tadrzak-Mazurek, Małgorzata. *Dobrodziej*. Luboń: Zgromadzenie Sióstr Służebniczek Niepokalanego Poczęcia NMP, 2015.  
 Założenia Stowarzyszenia Rodzina bł. Edmunda Bojanowskiego. Dostęp 9 września 2020. <<http://www.sluzebniczki.pl/zalozenia,s,sub5.html>>



Z historii placówek misyjnych. *Siostry Służebniczki NMP Starowiejskie w służbie Ewangelii w Afryce od 1928 roku*. Dostęp 9 września 2020. <<http://www.sluzebniczkinmp.pl/misje-i-ewangelizacja-8712/z-historii-placowek-misyjnych-10120#1>>

Z Kamerunu. Dostęp 9 września 2020. <<http://www.sluzebniczki.pl/misje,s,sub11.html>

Działalność misyjna Zgromadzenia Służebniczek. Dostęp 9.09.2020. <https://siostry.net/misje/>>

Zwilnian-Grabowski, Tadeusz. „Podróże misyjne świętego Pawła.” *Colloquia Theologica Ottoniana* nr 2 (2008): 7-21.

Życzenia świąteczne. Dostęp 9 września 2020. <[http://www.sluzebniczki.pl/news,z\\_kamerunu,2000.html](http://www.sluzebniczki.pl/news,z_kamerunu,2000.html)>

**JĘDRZEJ MACHALSKI**, kapłan archidiecezji poznańskiej, doktorant na Wydziale Teologicznym UAM.



THIERRY MEYNARD  
Sun Yat-sen University

## **For the record: The Canton exile of the missionaries (1666-1671) by the Polish Jesuit Szpot Dunin**

Translation and transcription from the Latin by Robert Danieluk, ARSI,  
revised by Daniel Canaris, Sun Yat-sen University

### **Introduction**

After charges were brought against the German Jesuit Adam Schall von Bell (1591-1666) working at the court, most of the missionaries in China were sent to Canton. During the five years of the Canton exile (1666-1671), the China Jesuit mission suffered its worst crisis since its inception by Michele Ruggieri (1543-1607) and Matteo Ricci (1552-1610) eighty years before. Not only the missionaries were secluded in the Jesuit house of Canton and cut off from their communities, but also the Chinese Rites Controversy erupted again and divided the missionaries on the issue whether the Chinese Catholics were allowed to perform the traditional rites towards Confucius and their own ancestors. The Jesuit Prospero Intorcetta (1626-1696) and the Dominican Domingo Navarrete (1610-1689) went to Rome to present arguments for or against the toleration of the Chinese Rites among Chinese Christian converts. But the Jesuits, who supported the Rites, lost their case: in 1700, the Sorbonne University decided against the Rites, and the pope Clement XI (r. 1700-1721) condemned them and forbade further discussion on them with the decree *Cum Deus optimus*, signed in 1704, but issued only in 1710.

Based on resources in the Jesuit central archives in Rome, the Polish Jesuit Tomasz Ignacy Szpot Dunin (1644-1713) had already worked in the years 1690-1700 in compiling an history of the China mission (*Historia Sinarum*), and apparently because of his expertise on the China mission, the Superior

General Michelangelo Tamburini (r. 1706-1730) commissioned him, some time before the papal decree was issued in 1710, to write the history of the China mission. As Robert Danieluk, S.J., has shown, Szpot spent the last twenty-four years of his life in Rome (1689-1713) hearing confessions at Saint Peter's Basilica, and in 1710 finished his monumental work on the history of the China mission between 1640 and 1700.<sup>1</sup> Szpot deeply believed that the recent judgements against the Jesuits' missionary practices were a "tragedy" and sought to interpret the historical documents in a way that could justify the Jesuit China mission. The resulting work of his labours, the *Compilation of Chinese History* (*Collectanea historiae sinensis*; ARSI, *Jap. Sin.* 104-105), with a first volume (*tomus I*) concerning the history from 1641 to 1664, and the second volume (*tomus II*) from 1664 to 1700. This second volume itself consists of five parts: the first part describes the development of Christianity under the Qing dynasty and the sudden persecution under Kangxi's regency (1644-1667); the second part describes the re-establishment of the Jesuits and their astronomy at the court (1668-1671); the third (1671-1680), fourth (1681-1692) and fifth parts (1692-1700) describe the development of Christianity.

The overall narrative depicts a flourishing mission which has successfully overcome the crisis of the political persecution (1665-1667) and won the trust of the Kangxi emperor. It is striking that Szpot's account barely mentions the disputes concerning the Chinese Rites among the missionaries in China, that is, whether the Chinese Catholic are allowed or not to perform the traditional rites towards their ancestors and Confucius. He does briefly allude to the arrival in China of the Paris Foreign Mission, but he seems to be silent about the interdiction of the Chinese rites in 1693 by the Apostolic Vicar Charles Maigrot (1652-1730)<sup>2</sup>. The Chinese Rites Controversy is only discussed in the second part, Chapter 5, which is titled "The Activities of the Fathers Exiled in Canton." We present here a brief analysis of this important chapter, followed by the English translation of the text and its Latin transcription, by Robert Danieluk, revised by Daniel Canaris.<sup>1</sup>

## Defending the Chinese rites

Szpot presents the Chinese Rites Controversy as a conflict between the Jesuits and the Dominican Navarrete. The opposition of Spanish Franciscan Antonio Santa Maria de Caballero (1602-1669) is not mentioned, and the report

---

<sup>1</sup> See Robert Danieluk, "Konfesjonał i pióro: Tomasz Ignacy Szpot Dunin, polski historiograf jezuickiej misji w Chinach," in *Iesuitae in Polonia – Poloni Iesuitae. Piśmiennictwo łacińskie czasów nowożytnych*, ed. Jarosław Nowaszczuk. Szczecin: Volumina, 2017, pp. 75-108.

of the Italian Jesuit Niccolò Longobardo (1565-1655), reappearing “from ashes” in Canton forty years after its composition, is only mentioned in passing without explaining its content, that is, Longobardo’s opposition to using the Chinese term Shangdi, or the Lord-on-High, found in the ancient Chinese classics, as an equivalent for God. The ambivalence of some Jesuits like Jean Valat (1614-1696) towards the Chinese rites is not mentioned. Szpot also omits the opposition of another French Jesuit, Adrien Grelon (1618-1696), to baptising Chinese fasters and allowing hats during Mass.<sup>2</sup>

Szpot seeks to showcase the Jesuits’ restraint in the Controversy. Indeed, he mentions that after Navarrete had declared his opposition to the Chinese rites, the Jesuits in Canton “were obliged to compose treatises” from 1666 to 1670, and to send them to Europe. As he explains, the Jesuits in Canton were hoping that Navarrete who had suffered with them in China will promote peace and unity in Europe, but they felt deceived when in 1676 Navarrete published at Madrid his *Tratados*, in which he denied that ancient Chinese had any knowledge of God and attacked the Jesuit missionary policy and Chinese culture itself. As Szpot says, “the contents of [Navarrete’s] book seemed believable, or at least diminished or put in doubt the beliefs about China which until recently were considered indisputable.” Therefore, it is only when the Jesuits in China knew about the *Tratados* that they wrote in 1680 a new round of treatises to refute Navarrete’s attacks.<sup>3</sup>

Szpot provides a very precise documentation of the refutations to Navarrete’s work, in defense of the Chinese Rites, that were written during the Canton exile between 1667-1670, and in 1680. Concerning the first period, 1667-1670, Szpot lists three texts by the Dominican Domenico Sarpetri (1623-1683), followed by the works of three Jesuits, Intorcetta, Francesco Brancati (1607-1671) and Jacques Le Faure (1613-1675). In 1680, four other Jesuits, Giandomenico Gabiani (1623-1694), Lodovico Buglio (1606-1682), Ferdinand Verbiest (1623-1688), and Francesco Saverio Filippucci (1632-1692), wrote treatises, and even the Chinese Dominican Gregorius Lopez (Luo Wenzao, 1617-1691), ordained bishop in 1685, supported the Jesuits in his Chinese writings.

As just said, Szpot considered Navarrete’s *Tratados* a very influential work which convinced many people and cast doubt on the Jesuit stance. From read-

---

<sup>2</sup> At the request of the Superior General, Szpot added elements about the “persecution that the Jesuits endured from the French apostolic vicars”; see letter of Szpot to Tamburini, dated 23 January 1710; ARSI, Jap. Sin. 173, f. 22<sup>v</sup>. Szpot’s addition about the Chinese Rites and the issue of jurisdiction of the Apostolic Vicars, can be seen in his revised version of Pars V, where he added the Caput III: De dissensionibus ab anno 1690. ad annum 1696. inter PP. Lusitanos et Gallos; Jap.Sin.111: ff. 73<sup>r</sup>-99<sup>v</sup>.

<sup>3</sup> Szpot revised partially the Collectanea, and we consulted the revised version of chapter V of part 2, which is almost verbatim the copy of the first version; see ARSI Jap.Sin.109: 124-139.

ing Szpot's account, one question arises: why did the many treatises written by the Jesuits against Navarrete fail to convince? Szpot himself does not give a direct answer, but from his chronology of the documents we can find a clue to the answer.

When Intorcetta was in Europe in 1670-1672, he arranged the publication of four works written in Canton which he had brought over to Europe: Grelon's *Histoire de la Chine* (Paris, 1671), François Rougemont (1624-1676)'s *Relaçam do estado politico e espiritual* (Lisbon, 1671; published also in Latin as *Historia Tartaro-sinica nova*, Lisbon, 1672), Intorcetta's *Compendiosa narratione* (Rome, 1672), and Gabiani's *Incrementa Sinicae ecclesiae* (Wien, 1673). All these works narrate the persecution of the Church during the Qing dynasty and report the arrest of Adam Schall at the court and his near martyrdom, but they do not deal with the Chinese Rites controversy as such.

In fact, none of the defenses in favor of the Chinese Rites written in Canton in 1667-1670 were published when Intorcetta brought them to Rome in 1672. Instead, Intorcetta handed them over to Giovanni Paolo Oliva (r. 1664-1681), the Superior General of the Jesuits, to be used by Proaganda Fide, the Holy Office, and other cardinals. The Jesuits' restraint in not publishing their refutations of Navarrete's works reflects their desire not to escalate the controversy. As Szpot suggests, the Jesuits were hoping that Navarrete would not bring the case of the Chinese Rites to Rome, and that he would not publish anything against them.

It seems, however, that the Jesuits miscalculated Navarrete's intentions and were taken by surprise when the *Tratados* was published. The Jesuits did manage to stop the publication of Navarrete's *Controversias* in 1679, an even more damaging work for the Jesuits' reputation, but their own polemical treatises written in Canton still remained unpublished. In 1687, Philippe Couplet (1623-1692) published the monumental *Confucius Sinarum philosophus*, which primarily comprised translations of the Confucian Classics and an introduction justifying Ricci's missionary policy of adopting ancient Confucianism. Yet the work can only be considered as an indirect refutation of Navarrete, who is not mentioned even once.<sup>4</sup> With Maigrot's interdiction of the Chinese Rites in 1693, the Controversy entered into a critical stage. Both sides published prolifically new and old works: in 1700 the works by the Do-

---

<sup>4</sup> Concerning the controversy on the fasters, the issue is about whether Chinese vegetarians should be admitted or not to baptism, unless they first eat some meat; in China, vegetarianism was closely associated to Buddhism; see Thierry Meynard, "Could Chinese vegetarians be baptized? The Canton Conference and Adrien Grelon's report of 1688," *Archivum Historicum Societatis Iesu* (AHSI) vol.87, fasc. 173 (2018-I): 75-145. Concerning the controversy on the hat, the issued was whether the priests and Chinese catholics should be allowed to wear a hat during mass. In China, having a hat is a mark of respect.

minican Sarpetri and the Jesuits Intorcetta, Brancati and Le Faure, were finally published some thirty years after their composition in Canton. Most of them were published by Nicolas Pépie in Paris, thus indicating that there was a move from the Jesuit Superior General Tirso González (1686-1705) to influence the theological commission of the Sorbonne which was about to examine the issue of the Chinese Rites.

This suggests that, despite the very influential *Confucius Sinarum philosophus*, the important sinological work on the Chinese Rites which Sarpetri and the Jesuits conducted in Canton between the years 1666-1670 reached the European intellectual scene too late to turn things around. This was especially true in France where the anti-Jesuit currents fed by the Jansenists and the Paris Foreign Mission combined to result in the condemnation of the Chinese Rites by the Sorbonne.

### **Promoting Chinese clergy and liturgy**

The second half of the chapter concerns the admission of the Chinese to the priesthood and the related issue of the liturgy in Chinese language. The Canton exile had made the missionaries aware of the weakness of a church that was exclusively dependent on foreigners. At that time, there was indeed only one Chinese Jesuit priest. Szpot mentions as his main source two unknown letters by Rougemont of 1671. An earlier letter (1667) of Rougemont on this topic is well known.<sup>5</sup> Five reasons are listed in favor of Chinese priests. First, distance makes it difficult to bring foreign priests over to China. The second and third reasons concern cultural and political identity: Chinese priests are more easily accepted than foreigners. The fourth is that the social standing of the Jesuit missionaries depend on their work in the astronomical bureau, which is very unstable as the persecution against Adam Schall shows. The fifth reason is that other missions have successfully promoted indigenous people to priesthood, and that the Chinese Church does not lack suitable candidates. In comparison with the letter of 1667, the cultural argument is new: with the end of the persecution in 1671 and the quick return of the missionaries to their mission

---

<sup>5</sup> In his interpretation, Szpot may have been influenced by Couplet's report mentioned three times in the chapter: Philippe Couplet, *Breve relatione dello stato e qualità delle missione della Cina, dedicata agl'Em. et Rm. Signori Cardinali di Propaganda*, 1688; ARSI Jap.Sin.131. It was translated by Couplet himself into Latin: *Relatio de statu et qualitate missionis Sinicae post reditum Patrum e Cantoniensi exilio sub annum 1671*. The Italian version was published in: Secondino Gatta, *Il natural lume de Cinesi: Teoria e prassi dell'evangelizzazione in Cine nella "Breve relatione" di Philippe Couplet S.J. (1623-1693)*, Monumenta Serica Monograph Series XXXVII. Nettetal: Steyler Verlag, 1998.

field, Rougemont wants to stress that the locals still have a cultural advantage in transmitting the Christian faith. Also, despite the change of political circumstances in Beijing after Verbiest won over the trust of Kangxi and restored the European astronomy, Rougemont wants to stress the unstable position of foreigners working at the court, and thus the need to develop Chinese clergy.

The main objection raised is that even if Latin training were to be offered to seminarians in Macau it would be difficult for local priests to say Mass in Latin, as the experience of the Paris Foreign Mission in South Asia has shown. Therefore, the logical solution is to allow Mass to be said in Chinese language.<sup>6</sup> It is recalled that similar allowances are given to the Maronites, Armenians, Ethiopians and Slavs, and that pope Paul V (r. 1605-1621) had already given permission for a vernacular liturgy in China, but this was not implemented at that time. So far, it was argued that the Chinese to be ordained priests would not have to learn Latin, but could say Mass in Chinese, but here the argumentation becomes rather extreme, stating that Chinese should not study Latin at all! In fact, it would be dangerous to introduce the Latin language into China, firstly because the Chinese authorities would be suspicious of a language they cannot understand, and secondly because the Chinese who know Latin could access heretical books from Europe which might compromise the purity of faith and, as a window into European disorder, be cause of scandal. An interesting point is made about the choice of candidates to priesthood: young people are not suitable because they are too fickle, but older people, whose solid faith and zeal were proven by the vicissitudes, would be better suited. Thus, the rather original solution proposed is to ordain Christian widowers, among whom the Jesuits are quite optimistic about finding suitable candidates.

In his letter of 1667, Rougemont had already made similar points, which he repeats in his two letters of 1671. Besides Rougemont's two letters, Szpot consulted also Couplet's *Breve relatione dello stato e qualità delle missioni della Cina*, as he indicates in a marginal note of the revised version. However, Szpot does not seem convinced by this interdiction of learning Latin in China, which he sees as motivated by "European interests."

## Conclusion

The account by Szpot has an important documentary value in that it cites texts and letters which are otherwise unknown to us, like the two letters on

---

<sup>6</sup> See Thierry Meynard, *The Jesuit Reading of Confucianism: The First Complete translation of the Lunyu (1687) published in the West*. Boston: Brill, 2011; Thierry Meynard, *The Confucius Sinarum Philosophus: The First Translation of the Confucian Classics*. Rome: IHSI, 2010.



the Chinese clergy and liturgy by Rougemont of 1671. A complete investigation of the different accounts by Szpot in the future may allow us to discover documents which have been lost or are unknown to us. Those new documents will complete further our knowledge of the history of Qing dynasty, which has recently received a new impetus with the rediscovery of Manchu and Western sources.

Clearly Szpot is not neutral. He attempts to demonstrate the poor knowledge of China held by the Dominican Domingo Navarrete and by the French Apostolic Vicar Pierre Lambert de la Motte and the error of former's opposition to the Chinese Rites and to the latter's resistance to a Chinese clergy and liturgy. But when he writes his *Collectanea* in 1710, he is fully aware that this cause had already been lost after the papal decree of 1704.

The *Collectanea* by Szpot presents an abundant source of information on the China Jesuit mission in the seventeenth century and is also useful for understanding the history of China in the early Qing dynasty. We hope that the full Latin text of the *Collectanea* may be published one day and, possibly, translated into the vernacular.

Tomasz Ignacy SZPOT DUNIN, "Compilation of the Chinese history"  
Book 2, Part 2, Chapter 5: The Activities of the Fathers Exiled in Canton<sup>7</sup>  
ARSI, *Jap.Sin.* 104, f. 233<sup>v</sup>-239<sup>v</sup>

Translation by Robert Danieluk, ARSI,  
Annotation by Thierry Meynard, Sun Yat-sen University,  
Revised by Daniel Canaris, Sun Yat-sen University

## I.

While the Beijing Jesuits were preoccupied with the complete restoration of Christianity [in China], the missionaries exiled in Canton, after consulting with the Beijing Jesuits by letter, sought to determine how such a vast empire ought to be converted and how Christianity could be preserved if it were threatened by this persecution. In the first part we have examined the reso-

---

<sup>7</sup> Rougemont, Letter, Canton, 1667; Rome, BVE, Fondo Gesuitico 1257/29; partially published in Joseph Bertrand, *Mémoires historiques sur les missions des ordres religieux*. Paris: Brunet, 1862, pp. 396-398; entirely published in Henri Bosmans, "Documents relatifs à la liturgie chinoise: le mémoire de François de Rougemont à Jean Paul Oliva," *Acta Bollandiana* 33 (1914): 273-293. Besides documents by Rougemont, we have also documents by Intorcetta, Gabiani et Couplet in support of the Chinese liturgy; Intorcetta, *Informazione*, 24 March 1672, APF – SRC I (1623-1674), ff. 573-582; copy BVE Fondo Gesuitico 1257/14; in Italian; published in original Italian in François Bontinck, *La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Louvain: Nauwelaerts, 1962, pp. 437-460.

lutions of the Fathers' famous meeting held in jail.<sup>8</sup> After deliberations over many sessions, all the Fathers reached unanimous agreement that the missionaries should follow the same practice in the administration of the sacraments, in preaching God's law and in observing some Chinese rites. The fact that all these decisions were based on papal bulls, decrees of the Sacred Congregation for the Propagation of the Faith, and declarations of the Holy Inquisition that were sanctioned by Pope Alexander VII would seem to remove all differences of opinion, which is enemy of the charity required by the apostolic office.<sup>9</sup> If only those who had come later to preach the Gospel in China had accepted these resolutions with the same spirit as the older missionaries! These resolutions were examined with so many years of experience and were approved and confirmed by all the Fathers from three religious orders who gathered at that meeting.<sup>10</sup> (See Father Philippe Couplet's *Report to the Sacred Congregation*).<sup>11</sup>

### *Controversies among China missionaries about the Chinese rites*

Yet the ignorance of the things of this empire and the belief that Chinese customs are comparable to those of the Americans or other Indian peoples misled them so much that they disapproved many things, prejudiciously and wrongly maligning the Society of Jesus, which had worked in China for almost a century, with the claim that it had turned a blind eye to Chinese superstitions and not preached Christ Crucified. Without a doubt, their minds were confounded by Confucius, while the rituals for deceased ancestors had for them appearance of impiety.<sup>12</sup> Likewise, they considered as erroneous some other practices regarding the administration of sacraments accommodated to the delicate habits and effeminate modesty of the Chinese.<sup>13</sup>

---

<sup>8</sup> As Henri Bosmans remarks, "the aim was to have a Chinese clergy, and the Chinese liturgy was only a way to facilitate this indispensable recruitment." Bosmans, "Documents relatifs à la liturgie chinoise: le mémoire de François de Rougemont à Jean Paul Oliva," p. 277.

<sup>9</sup> The 42 points of the Canton conference (18 December 1667- 26 January 168) are listed before; see Pars I, caput VI, De restituta Civitati Macao libertate, Patrum in Exilio existentium circa Ecclesiam Sinicam Statutis, & Christianae Religionis in Sinis statu, 195r-197v. For an English translation of the 42 points, see: Ip Ka Kei, *The Canton Conference (1667-1668): its content and significance*; Master thesis. Macao: Saint Joseph University, 2010.

<sup>10</sup> In fact, Antonio Santa Maria de Caballero refused to sign the resolutions of the Canton conference, and Domingo Navarrete later retracted his signature.

<sup>11</sup> Philippe Couplet, *Breve relatione dello stato e qualità delle missione della Cina*; ARSI Jap. Sin.131.

<sup>12</sup> This concerns the point 41 about the rituals to Confucius and the ancestors.

<sup>13</sup> This concerns the points 3-4-5 about the baptism of adult women without direct physical contact with the priest.

*Jesuit missionaries slandered by some in Europe*

These calumnies had already spread in the past years through this empire [of China], from where they entered the nearby Indies and penetrated Europe. Finally, they turned to Rome, addressing those ears that are fastidious in preserving the purity of the Holy Faith. They would almost always be heard by people who were not competent in Chinese matters with the result that the domestic peace of the missionaries in China was disturbed. Hence, those exiled in Canton, who were highly qualified by their writings, experience, zeal, holiness of life and work for Christ in China, were obliged to compose some treatises in order to inform all, but especially the Sacred Congregation for the Propagation of the Faith and the Apostolic See, about the Chinese rites and some other controversies raised among the missionaries.

*Exiled Fathers in Canton write apologies in self-defense*

At the beginning, the Reverend Father Friar Domenico Maria Sarpetri, or of Saint Peter, a member of the Dominican order and lecturer in theology, wrote in 1668 a treatise, in which he refuted the book by Niccolò Longobardo, which had been resurrected from ashes, and defended the practice of the Fathers of the Society of Jesus in relation to what terms should be used in China to speak about God, angels and soul.<sup>14</sup> To this he added an authentic testimony by which he confirmed the practice of our Fathers concerning the conversion of China to the faith.<sup>15</sup> Finally, in 1670 the same author produced another treatise

<sup>14</sup> Domenico Maria Sarpetri was the one responsible for bringing the point 41 about the rituals to Confucius and the ancestors during the conference. He wrote in Canton a manuscript in Spanish, addressed to Intorcetta and dated 20 July 1668, certified as original copy by Pacheco and Ferraris: *Tratado del R.P.F. Domingos Sarpetri sobre la sentencia del P. Longobardi em materias sinicas*; ARSI: Fondo Gesuitico I.2: ff. 1-24; two other manuscript copies in ARSI: Fondo Gesuitico I.2. Another copy is BNF Espagnol 409: 106-115, certified by Couplet. The printed version: *De Sinenſium ritibus politicis Acta, seu Appendix ad ſcripta R.P. Sarpetri Theologi ex Sancti Dominici Ordine, Miſſionarii Sinenſis, De Deo Uno, Vivo ac Vero, A Veteribus Sinis per Duo Annorum Milla cognitio, ad verſus ſcripta P. Longobardi S.J.* Paris: Nicolas Pépie, 1700. This refutation is also mentioned with another Latin title as: *Tractatus... ad lectionem Sacrae Theologiae Panormi approbati, quo refutat tractatum P. Longobardi e cineribus redivivum & defendet praxim Societatis in usu nominum, quibus Deus, Angeli, anima, etc.* Canton, 1668; see *Acta cantoniensia*, pp. 70-71.

<sup>15</sup> This may refer to *Testimonium de libro ſinico P. Matthaei Riccii qui inſcribitur Tien-chu Xe-y [Coelorum Domini vera ratio]*, dated 9 May 1667, Canton; published in *Apologia pro decreto*, Louvain, 1700, pp. 1-2; or *Testimonium de praxi miſſionariorum Sinenſium è Societate Jeſu, circa Confucium et progenitores defunctos*, 4 August 1668, Canton; published in *Défense des nouveaux Chreſtiens et des Miſſionaires de la Chine, du Japon, et des Indes contre deux livres intitulés La Morale pratique des Jéſuites, et l'eſprit de M. Arnauld I* (Paris 1688), pp. 225-232; and in *Apologia pro decreto* (Louvain, 1700), pp. 3-7.

tise to which he gave the following title “Brief notice about some of the reasons for which Chinese Christians should be allowed to practice the cult of Confucius and the deceased, just as it was permitted by the Holy Inquisition at the time of Alexander VII.”<sup>16</sup>

Similarly, in 1668, Father Prospero Intorcetta of the Society of Jesus wrote the “Apologetic defense of the duties and civic rituals with which the Chinese commemorate Confucius and deceased ancestors.”<sup>17</sup> He was followed by the Jesuit Francesco Brancati, missionary in China for 35 years, who prepared in 1669 the “Response to the doubts concerning the Chinese rites,” to which he added the Chinese texts.<sup>18</sup> The same year, Father Jacques Le Faure of the same Society, former professor of what is called “scholastic theology”, produced at Poitiers the “A theological and historical dissertation about the ancestral piety of the Chinese towards their deceased ancestors and special observances towards their teacher Confucius,” with an appendix and an epilogue.<sup>19</sup>

### *Confucius translated into Latin by our Fathers*

Eventually, in order to know from his own books who Confucius was and what his teaching was, which was so highly venerated among Chinese lite-

---

<sup>16</sup> Sarpetri, Breve notitia de unos de los fundamentos, que hay para permitir a los Cristianos Chinos el culto de Confucio y de los difuntos, ms. dated 30 September 1670 Ajuda 49-IV-62: 697-713v; Latin version: Brevis explicatio rationum aliquarum, propter quas Christianis Sinensibus liber relinquitur usus caeremoniarum, quibus Confucius et progenitores suos venerantur, quemadmodum permisit Sacra Congregatio Inquisitionis Universalis sub Alexandro VII, Canton, 31 October 1670, published in *Apologia pro decreto S.D.N. Alexandri VII et praxi Jesuitarum circa caerimonias, quibus Sinae Confucium & progenitores mortuos colunt, ex patrum Dominicarum & Franciscanorum scriptis concinnata*. Louvain: 1700, pp. 21-68.

<sup>17</sup> Prospero Intorcetta, *Apologetica disputatio de Officiis et Ritibus, quibus Sinenses memoriam recolunt Confucii Magistri, et progenitorum suorum*, BVE Fondo Gesuitico 1249/10, ff. 639-690; ms. BNF 409: 193-209, 214-242. It was written in response to Navarrete’s *Declamatio*, and approved on 15 August 1668 by Pacheco after 6 other Jesuits had read it; published as: *Testimonium de Cultu Sinensi, 1668*. Paris: Pépie, 1700.

<sup>18</sup> Francesco Brancati, *Responsio apologetica de Sinensium ritibus politicis, ad R. P. Dominicum Navarete, ordinis Praedicatorum*, completed on 4 September 1669. Manuscripts: Rome, BVE, Fondo Gesuitico 1250/5, 1251/8, 1299 and 1498; BNF Bréquigny 20:1-153; Ajuda 49-IV-62.1633 & 49-VI-8.9337. The work was published as: *De Sinensium ritibus politicis acta. seu R. P. Francisci Brancati, Societatis Jesu, apud Sinas per annos 34. Missionarii, responsio apologetica ad R. P. Dominicum Navarette ordinis praedicatorum*. Paris: Nicolas Pépie, 1700.

<sup>19</sup> Jacques Le Faure, *Dissertatio theologico-historica de avita Sinorum pietate erga defunctos et eximia erga Confusium magistrum suum observantia, Prolegomena ad R.P. Fr. Dominicum Navarette, 1669*; BNF Bréquigny ms 19; BVE Fondo Gesuitico 1250/3; Vanves, Brotier 104, 25-38 and 105. It was completed on June 1669, and approved on 4 March 1670, published as: *De Sinensium ritibus politicis acta*. Paris: Nicolas Pépie, 1700.

rati, three other Jesuits collated his writings and translated his philosophy from Chinese into Latin.<sup>20</sup>

## II.

### *The Dominican Father Domingo Navarrete flees from the Canton exile*

While all this was being done to unify the missionaries and to inform the Sacred Congregation, at the end of 1669, one of the twenty-three exiles suddenly left Canton without even his confrères from the same Congregation knowing about it, either because he was bored by exile and prison, or because he did not see any hope that Christianity would be restored, or because he was afraid of the work to be done later in this vineyard of Christ to which he came not called by God but by accident, as he would often repeat. (Father Philippe Couplet writes about it in his *Report*, and Father Grelon in his *Annual Letter*).<sup>21</sup> His rather unexpected departure made everyone upset and frightened both because of the post that he had deserted and because of the fear of serious danger to which this exposed them, namely that some new persecution may start, or that their negotiations then being conducted at the Court [in Beijing] may be delayed. As in other times, however, in this crisis Divine Providence wanted to manifest its power by veiling the eyes of the Canton mandarins keeping guard over everything. As a result, they neither noticed nor even suspect what happened. To ensure greater secrecy, all the Fathers agreed that someone should be called from Macau to occupy the deserted post and assume the fugitive's Chinese name so that the original number of exiles would be maintained.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> After the departure of Intorcetta from Canton, Philippe Couplet, Christian Herdtrich and François de Rougemont continued to work on the translations of the Confucian classics, published in 1687 in Paris as *Confucius Sinarum Philosophus*. Are mentioned the works of Sarpetri, Intorcetta and Le Faure, but there are other documents in response to Navarrete, for example Andrea Lubelli, *Reposta à alguns pontos que escreve o Illustrissimo Navarrete*; ms. BNF Espagnol 409: 192-196 (unpublished).

<sup>21</sup> This refers to Navarrete who escaped Canton on 9 December 1669. For the account of his departure (*salida*) and his own justification, see Navarrete, *Tratados historicos*. Madrid, 1676, p. 358; English translation: Awnsham Churchill, *A Collection of Voyages and Travels*, vol. 1. London: 1704, pp. 288-289. Szpot makes reference here to: Couplet, *Breve relatione dello stato e qualità delle missione della Cina*, ARSI Jap.Sin.131; and Grelon, *Litterae annuae, V. Prov. Sinensis*, of the years 1669 and 1670, dated 20 October 1670; original (3a via) ARSI Jap.Sin.122: 326-363; copy made in Rome ARSI Jap.Sin.120: 1-201. For the departure of Navarrete, see Jap.Sin.120: 180.

<sup>22</sup> Navarrete was replaced by the Jesuit mathematician Claudio-Filippo Grimaldi as explained below; he took the same Chinese name, Min Mingwo.

*Dominican Father Francisco Varro sent in exile  
to Canton to join the others*

It happened that in the same exile there already was Father Francisco Varo from the Order of Saint Dominic. During the persecution, he hid for some time in the city of Funing, Province of Fujian, but at last was dragged out from his hiding place by a police prefect who was bitterly hostile towards the Christian religion. Varo was thrown into jail in the city of Fuzhou, the capital of that Province. After the whole matter was brought to the Court [in Beijing], the Tribunal of Rites ordered the Father to be transferred to Canton with the other exiles.<sup>23</sup>

*Father Filippo Grimaldi replaces Father Navarrete*

Varo could not replace the fugitive because he was an addition to the missionaries and his name was inscribed separately in the public registers. Thus the Fathers decided to use a holy deceit and wrote to Macau that Father Filippo Grimaldi should put on a disguise and come as soon as possible to Canton to join the others. He did not delay. With his speedy arrival he both allayed the Fathers' anxieties and dispelled the danger of capital punishment that would have been imminent if the escape of Father Domingo Navarrete had been noticed.<sup>24</sup>

*Navarrete returns to Europe and publishes a book maligning the Society  
of Jesus in China*

Although Navarrete's secret escape took place under such bitter circumstances, since he took part in the toils and afflictions suffered for the law of God and was an outstanding promotor of the peace and unity among them, the missionaries found comfort in the hope that he would do in Europe what they needed in these circumstances for the greater glory of God as well as the benefit and honour of the Chinese mission. However, their hope was deceived by his book which he published in Spanish. It was truly offensive to Chinese antiquity, which he considered lacking any knowledge of the true God and

---

<sup>23</sup> On 28 June 1669, the Dominican Francisco Varo (1627-1687) was arrested in Fujian, and only on 24 February 1671, he was deported from Fuzhou to Canton which he reached on 13 April 1671.

<sup>24</sup> In fact, Grimaldi who arrived Macao in 1669 came to Canton sometime in 1670, while Varo was transferred to Canton in April 1671.

reward after death for good and evil deeds. (See Father Philippe Couplet's above-mentioned *Report*). The book was biased against the great labours undertaken by the missionaries over one century for the conversion of China; actually, he did not hesitate to assert that they were in horrible error.<sup>25</sup>

Both information that the representatives of Chinese mission had already given to the Holy See and some apologetic writings by famous missionaries from the same order to which he belonged<sup>26</sup> protested his very presumptuous statements. Yet, when all the missionaries in the Indies [i.e. in Asia] were embroiled in a certain storm, the contents of this book seemed believable, or at least diminished or put in doubt the beliefs about China which until recently were considered indisputable.

### *Our Fathers write apologies against him*

Thus the missionaries in China once again had to make recourse to apologetic writings. In some measure, the enemy was fortified with his defences. They had come to battle and subject him to the divine law. Content with besieging him, they turned to battle him. The more dangerously he attacked them, the more violently he destroyed their works and reputation, wrecking their labours and oppressing their spirits.

Therefore, Father Giandomenico Gabiani, then the Vice-Provincial of the Society of Jesus in China, composed the "Apologetic dissertation about the responses given by the Holy Inquisition to the missionaries of the Society of Jesus and confirmed with the pontifical authority in 1656".<sup>27</sup> To this he added an apologetic "Appendix" about the knowledge of the true God and the spiritual things in China, and about the legitimate use of the Chinese words by which God and spirit are expressed.<sup>28</sup> Besides that, he composed also an apologetic "Synopsis" of the complaints against the Jesuit missionaries in China. He

<sup>25</sup> See Navarrete, *Tratados historicos*. Madrid: 1676.

<sup>26</sup> This is a reference to Sarpetri.

<sup>27</sup> When the Jesuits in China received the *Tratados* of Navarrete, they prepared their answer. Gabiani was vice-provincial of China in 1680-1683, and he wrote in 1680: *De ritibus ecclesiae sinicae permissis apologetica dissertatio*; Prima pars: *Lucubrationum ad Objectarum Controversiarum et Suerclationem Conducentium* (53 plus 20 punta); Secunda pars: *Elenchi conclusio universalis* (4 punta), Tertia pars: *Singularia ex elencho deducta corollaria* (14 punta), Ajuda 49-IV-62.1682, ff. 651-667v.

<sup>28</sup> *Apologeticae dissertationis appendix*, 1680 (BNF Espagnol 409: 159-188), of which the folios 131v-153v were printed as: *Dissertatio apologetica, scripta anno 1680, de sinensium ritibus politicis* (Liège: G.H. Streel, 1700). See Henri Bernard-Maitre, "Un dossier bibliographique de la fin du XVIIe siècle sur la question des termes chinois," *Recherches de Science Religieuse* 36 (1949): 63-79.

composed all these writings in 1680.<sup>29</sup> Father Lodovico Buglio, who spent forty-five years as a missionary in China, wanted to crown his labours in his old age by writing the “Short response”, which was finished in 1680. This work rebutted the book which lambasted the Jesuits’ missionary practices for evangelizing China.<sup>30</sup> Father Ferdinand Verbiest, leaving aside for a while his work in astronomy, produced an apologetic answer to some doubts which were proposed to the Sacred Congregation and insulted the Jesuit Fathers in Beijing.<sup>31</sup>

The last in their number was Father Francesco Saverio Filippucci. After he became the provincial of Japan in 1680, he wrote all together seven treatises.<sup>32</sup> In the first of them, which he entitled “Notes”, he showed that the translations of the Chinese texts used by that author [Navarrete] were completely false because of his ignorance of Chinese characters.<sup>33</sup> In the second, he answered the false accusations against our missionaries that in practicing the Chinese traditions the Society acted in bad faith, and that Father Martino Martini, when sent by the China missionaries to Rome, gave to the Sacred Congregation incomplete and unreliable information.<sup>34</sup> In the third, he discussed Chinese rites established to honour the memory of the dead.<sup>35</sup> In the fourth, he candidly explained thirty-seven Chinese texts concerning civil rites and gave answers to the doubts proposed.<sup>36</sup> In the fifth, he set forth some notes and judgements on some classical Chinese books.<sup>37</sup> In the sixth, which was written in 1682,

---

<sup>29</sup> Giovanni-Domenico Gabiani, *Elenchus elucubrationum ad objectarum controversiarum elucidationem conducentium*, 22 September 1680, Canton; in Henri Bernard-Maître, “Un dossier bibliographique de la fin du XVIIe siècle sur la question des termes chinois,” *Recherches de science religieuse* 36 (1949): 33-79.

<sup>30</sup> Unknown text.

<sup>31</sup> Ferdinand Verbiest, *Responsum apologeticum P. Ferdinandi Verbiest Societatis Jesu ad aliquot dubia*, BVE Fondo Gesuitico 1257 /33; Archives Province de France, Brotier 104. It was written between 5 October 1680 and September 1681. The Latin text has been published twice: Henri Joson & Léon Willaert, *Correspondance de F. Verbiest*, Bruxelles: Palais des Académies, 1938, pp. 279-342; Noël Golvers, *Letters of a Peking Jesuit: The Correspondance of Ferdinand Verbiest (1623-1688)*, Leuven: Ferdinand Verbiest Institute, 2017, pp. 339-393.

<sup>32</sup> He was provincial of Japan from 1680 to 1683, and from 1688 to 1691 visitor of Japan and China.

<sup>33</sup> *Notae on the Liji, Shijing, Yijing and Jiali*, quoted in François Noël and Gaspard Castner, *Summarium Novorum Autenticorum Testimoniorum*, Rome, 1703; see Standaert, *Chinese Voices in the Rites Controversy*. Rome: IHSI, 2012, p. 75.

<sup>34</sup> Unidentified. In 1656, Martino Martini (1614-1661) had obtained from pope Alexander VII the authorization for the Chinese rites.

<sup>35</sup> Unidentified.

<sup>36</sup> *Explicatio 37 textuum Sinicorum*, BVE, Fondo Gesuitico 1383, n. 11, ff. 70-101.

<sup>37</sup> *Tractatus Patris Francisci Filippucci de Ritibus Sinicis quem in suo Praeludio promittit. Hunc Tractatum in Archivio Macaensi abtulimus anno 1707. Liber primus etiam manu Patris Philippucci descriptus, sed minus legibilis relictus est in eodem Archivio macaensi*. Gasparus Castner; BVE Fondo Gesuitico 1248/3, 115r-302r. See Eugenio Menegon, *European and Chinese Controversies over Rituals: A Seventeenth-Century Genealogy of Chinese Religion*, in *Socio-religious Models*,



he demonstrated four points: firstly, that the seventeen questions submitted to Rome during the pontificate of Innocent X contained forty-two false statements; secondly, that the answers of the Sacred Congregation were not faithfully translated into Chinese but were inaccurately abridged with very poor skill in the Chinese language; thirdly, that important points were omitted in this translation done in China, including those which favoured the Jesuit missionaries and the Chinese people; fourthly and finally, as he visually demonstrated, those who attacked the missionaries in China in such an important issue did not proceed honestly.<sup>38</sup> His last treatise, which he entitled “The Twisted Arrow,” was about the same controversies.<sup>39</sup>

*The Illustrious Bishop of Basilitanus writing in favour of the Society*

Moreover, the distinguished and Very Reverend Father Gregorius Lopez from the order of Saint Dominic, titular bishop of Basilitanus, did not abandon the missionaries, whom he would later have under his jurisdiction. As a Chinese person from the Province of Fujian and expert in the rites of his people, he composed in his mother tongue and published books in which he defended the statements and good name of our missionaries, writing about them with approval and praise.<sup>40</sup> We have already mentioned that earlier, when he was not yet bishop, he was secretly called by our Fathers to help the Church which was deprived of its pastors, and that with great zeal he brought solace to the neophytes in the provinces he visited.

The erection of these defences blunted the brazen impetuosity of the enemy at home and somewhat calmed down the tempest, which was more serious because the missionaries endured it for preaching God’s law and would be deprived of the glory of suffering persecution for Christ, while they were toiling to plant the faith in these huge regions and sweating from the constant fear of new dangers. All what we have related until now concerning the establishing of the agreement and unity among the missionaries exiled in Canton, needed to be discussed in another place, but because no more convenient place might be given to domestic tensions, we have recalled all that with the story of the exile in Canton and of the deserter [Navarrete].

---

Rituals, and the Performativity of Practice, ed. Bruno Boute and Thomas Smaberg. Leiden: Brill, 2013, p. 218.

<sup>38</sup> Praeludium ad plenam disquisitionem an bona vel mala fide impugnentur Opiniones, et Praxes Missionariorum Societatis Iesu in Regno Sinarum, Macao, 23 March 1683, BVE 1249/7. This was partially published in: *De Sinensium ritibus politicis acta*. Paris: Nicolas Pépie, 1700.

<sup>39</sup> *Sagitta retorta, seu sagittae in innocentes gratis intortae in ipsos jaculantes defensionis gratia retortae*, BVE Fondo Gesuitico 1247/8, 223r-311r; 1247/9, 316r-424v.

<sup>40</sup> Unidentified.

## III.

*Deliberation of Canton and Beijing Fathers  
about admitting Chinese to the priesthood*

Once these resolutions had been reached in view of a uniform missionary praxis, as we have discussed above, they were applauded by all, including those who learnt about them by letters. The Fathers then were worried about how to provide qualified missionaries who would preach the same divine law as they were preaching, and who would not only protect and defend it during any persecution, but also would use their own zeal, doctrine and virtue to promote the conversion of the entire empire (Letters by Father François Rougemont written from Canton, 6 March and 26 August 1671, and other letters).<sup>41</sup>

*Reasons to admit Chinese to ordination: First, the great difficulty in having  
always European priests due to the distance*

It was always obvious that reinforcements from Europe were slow to arrive and uncertain. Most [priests] would be devoured by the ocean and the long journey. Even those who arrive safe and sound, before starting work, would need years to learn such a difficult, almost hieroglyphic, language and to be able to read Chinese books so that they could become the missionaries that China needs. Furthermore, the experience of past years has shown that, even if some with talent, good character and skills arrive and learn Chinese well, just because they are foreigners and Europeans, they can never be sure of having the chance to set foot in China.

*Second, the arrogance of the Chinese who disdain foreigners*

Everybody knows that the Chinese literati, who inherited an age-old wisdom, are innately arrogant and hold foreigners in contempt. Thus whatever is brought to China by foreigners, regardless of whether it concerns divine or human affairs, will indeed be silently admired, but will nonetheless be despised because of its foreign origin. We have already related in our above discussion on the re-establishment of the European astronomy that this criticism was even made by the Tartars' *gelao* or imperial minister against other Chinese mandarins. When petitioning the restoration of the divine law to its previous position, our [priests], who enjoyed the trust of the Tartars, objected to this accusation which was made the Chinese despite acknowledging that [Christianity] con-

---

<sup>41</sup> Unknown letters.

formed to natural reason and was blameless and not only free from any vice attributed to it by Yang Guangxian but also perfect in every aspect and well-proven by experience.

*Third, the fear that the Chinese and the Tartars have of foreigners*

The reason for this presumptuous esteem of their own things is not only the fear of foreigners that the Chinese have, but also the Tartars' awareness of their minority status in China. They undoubtedly started to fear the Europeans because of their strength, intelligence and power that became evidence both from many embassies and from the strong fleet of the Dutch, who brought order to the Chinese Sea earlier infested by pirates. So, it seemed almost miraculous that the Chinese did not reward the Dutch for their many merits with even one house to conduct commerce. Yet they allowed Europeans dispersed throughout all the provinces of the empire to stay for a long time and even replenish their numbers to promote the teaching of the divine law.

*Fourth, the fragile security of the European astronomy*

Some security would seem to be promised by the fact that European astronomy was well established in the Royal City and enjoyed the favour of Princes and other noble personages at Court. However, the example of Father Adam Schall showed that everything was not secure and could disappear at any moment because the favours of the Princes are inconstant and character of the Chinese fickle.

Even now there are people who oppose and plot against European astronomy. I read this in the book of the infamous Yang Guangxian: "It is unworthy of the emperor and of the Chinese name to reform our own calendar according to the rules of European astronomy. This is nothing else than to subject the vast and flourishing empire to a small, foreign kingdom." Others like Yang Guangxian could rise up, for China is always full of people who are just as spineless as stubbornly attached to their habits and traditions, and extremely jealous of the flourishing fortune of others, especially foreigners. They storm against our astronomy and the preachers of the Gospel. They would expel European priests, who are very easy to recognize, not only from Canton, but also from overseas. After destroying Macau, the only gate to China that the European priests have-something which they had already attempted-they would shut forever the entrance to the empire. In such a situation, who will take care of the thousands of souls that the missionaries submitted to the divine law and

Christ with years of sweat and labour? Who will ensure that they do not return to their old sects and superstitions, either out of fickleness or because they are bereft of pastor, teacher and culture? With the departure of those who were commended by their fervour, dedication to their new religion and virtues worthy of the altars, will not they turn to wild idolatry as they gradually lose sense of evil and their customs are corrupted?

*Fifth, the examples of other nations converted to Christianity*

Thus China has to be saved by China, and it is important that the work and ministry of the indigenous people not only preserve the Christian religion, but also promote in the whole empire the conversion promised by Divine Mercy. This is suggested by the examples of all the churches in the world that were bequeathed to posterity by apostolic men who brought the Gospel to various kingdoms and peoples. Furthermore, the inflexible laws that forever prevent foreigners from entering and dwelling in China, necessitate that its extremely suspicious and shy people who are severely forbidden from having any contact with foreigners are evangelised by people from whom they have nothing to fear and a lot to hope. Even when Christians are persecuted, these people would easily be able to hide or appear in public and bring help to those in need. Among the many thousands of Christians, there are literati and teachers of the Chinese sciences who are endowed with a zeal for promoting the Christian faith and constant virtue and also feel called by God to such an excellent ministry. Their faith, which has been tested by many trials, proves that they are able to work for the salvation of souls, while their outstanding teaching leaves no doubt that, after eradicating Chinese errors with their own philosophy, they will establish Christian truth and make the law of God, which is now only foreign in China, an indigenous resident of China. This is why both the Fathers in Canton and at the Court in Beijing are in favour of Chinese priests.

IV.

*Some oppose the deliberations of the China Fathers*

This very useful plan of the Fathers in China was opposed by those in Macau, who were completely ignorant of Chinese matters because they looked upon the vast empire of China in its entirety as if from a shore.<sup>42</sup> Certainly, they understood the need to choose some Chinese to be ordained and to work

---

<sup>42</sup> In the revised version, Szpot mentioned as opponents to the Chinese clergy: P. Valguarnera, et P. Marinus alique Macaenses; see ARSI Jap.Sin.109: 135. The Sicilian Tomasso Valguarnera (1608-1677) was in Siam in 1655-1668, and returned Macao in 1669, becoming the Visitor for Japan and

for the conversion and salvation of their compatriots' souls, but they could not accept that such a choice be made from Chinese more advanced in age. They were perhaps influenced by new priests in Tonkin who were sent there by Pierre Lambert, bishop of Beirut, to spread the faith.<sup>43</sup> Natives of that region, they had received the ordination and were admitted to the altar, but their poor Latin brought more discredit to the Christian religion than profit from their work among the pagan people. That was the reason of the fear that those chosen from older Chinese and destined to the priesthood would be the same.<sup>44</sup>

Given that Chinese characters hardly correspond to Latin syllables and words, and that the Chinese and Latin accents are completely different, Latin pronunciation is just as difficult for the Chinese as it would be for a boy to move heavy stones. Furthermore, Latin words pronounced in a Chinese accent have very different meanings. Thus it was feared that this deformation of the Latin pronunciation would produce meaning that is so deformed that the sacred mysteries of our Christian faith would be dishonoured and would be seen by the Chinese as a ridiculous abomination akin to comedy.

There was also another hidden reason for introducing Latin into China and establishing its use there. It was decided to establish a seminary in Macau where some young men from China would be sent to learn Latin and Christianity and later be trained as missionaries. This would be better than risking the contempt of divine things by ordaining older Chinese.

*Reasons why the China Fathers favoured the use  
of Chinese language in liturgy*

But the Fathers in Canton or in Beijing had studied more deeply the Chinese character and gathered from the customs of the court, which was like a microcosm of the whole Chinese empire and hidden to others, that nothing was more important than to have the liturgy held in Latin and for the Chinese youth either learn Latin or to be sent to Macau, or to wait until these young men were instructed in Latin and piety and experienced before entering the mission field. They had in their favour a privilege given by Pope Paul V after careful deliberation with the cardinals. This privilege, which still remained in effect but had not been put in practice because of the difficulties at the time,

---

China in 1670-1674, based in Macao. The Genoan Giovanni Filippo De Marini (1608-1682) spent many years in Tonkin, and was the provincial of Japan in 1670-1673, also based in Macao.

<sup>43</sup> Pierre Lambert de la Motte (1624-1679) arrived in Siam in 1662, and in 1670 went to Tonkin.

<sup>44</sup> The French Apostolic Vicars has requested in 1658 the authorization from Rome that the Chinese could say Mass in Chinese language; see Bosmans, "Documents relatifs à la liturgie chinoise," p. 276

conceded to future Chinese priests permission to celebrate Divine Mysteries in their own language, though not in the popular one, but in the one used by the literati in China.<sup>45</sup> Evidently, there were weighty reasons for which this provision of the Holy See was granted to the Chinese who for centuries had been separated from the rest of the world and had no contact with other peoples. In the past, other popes had already benevolently granted the same permission to Maronites, Armenians, Ethiopians, Slavs and other nations to which the Romans had brought their language together with their arms.

It is known that in China people are so attached to their language and writing, that they think the more their language avoids mingling with foreign nations, the purer it remains, while their writing is kept unsullied in its youthful prime. In this way, the Chinese think that their empire will be more prosperous and that the governmental wisdom of the empire will rule forever with its characters as if it were enclosed by a moat. Hence it happened later that even the Tartars who ruled China, in order to adapt themselves better to the character of the Chinese and to gain their affection, decreed by legal provisions and capital punishment that no Chinese learn their language and writing, although it is natural that all people, especially those who conquer and rule foreign nations, believe that their own glory and that of their nation is magnified by not only deeds but also the use of their mother tongue.

#### *Danger of introducing Latin language in China*

Given their great love for the language that they have used for thousands of years, who would impose any foreign language on those who show contempt for foreigners by having nothing to do with them and would not have any desire to know them? Who would dislodge from her throne a Queen, who has been adored in her country for ages, and put in her stead an unknown one, placing her in such an elevated position that she alone can speak about divine things, while the other one will be seen by her adorers as disdained and lying at the footstool of the throne?

And if you think that only those should learn Latin who are destined to be ordained and work for the salvation of the others and the promotion of the God's law, leaving aside the enormous cost of hiring teachers of both languages which China will not cover, a double danger is to be feared: first concerns religion and the second renewed persecution. It is known that the Chinese people are equally clever and suspicious. If Latin is introduced for the divine things and only the disciples of the European priests understand it, this will undoubtedly raise political suspicions of secret consultations aiming at

---

<sup>45</sup> This was granted in 1615.

State's destruction by the Europeans. For instance, at present only very few priests celebrate the Divine Mysteries at the altars in Latin. Yet it is impossible to avoid serious prejudices against them. For that reason alone, all Christian gatherings and the distribution of sacred images are subject to the emperor's strict prohibition, though the public assembly declared the God's law innocent, and the esteem of the emperor himself show that such accusations could not be made against the European priests. What will be decided in the future, when many use a foreign language either to speak among themselves or even just in the celebration of the divine offices, if we do not enjoy the emperor's benevolence? The favours or hostility of the mandarins over the entire empire depend on his will. Oh how great an evil is mistrust! Even in peace and security, it sees dangers and wars; in innocent friendship and habits, it fears crimes, which have to be punished with blood, life and loss of wealth and good name!

Indeed, everyone can see the danger posed for the purity of the Christian faith by the sharp and inquisitive minds of the Chinese if they learn Latin. The Dutch have already started to have some commercial contacts with China; others will follow. Thus, it is possible that books will be brought here containing not only different teachings but also heretical dogmas, lies, slander, stories about the wars among Christian Princes, schisms and other monstrosities which will be used to reproach the integrity of the Catholic faith. Till now these new Christians have been so unaware of all this that they believe that all Christians all over the world share the same mode of expression, customs and mind, and are bound by a common faith and mutual charity. If from the reading of Latin books, they learn other things, what scandals would be produced among this curious people? What would they think about the orthodoxy in faith? What moral corruption and other obstacles to the embrace and promotion of God's law would follow? The examples of those who dwelled for a long time in Macau show that, although they saw only Catholics in this international marketplace, after seeing bad habits of some (such is the fragility of human nature), they bring them back home, and it takes a long time and effort to heal them.

Those who have deep knowledge of China [have written] many other points in other places on why Latin should not be introduced into this country. As we have already said, there was also a hidden reason which was mixed with certain European interests. In the end, this reason pushed those who wanted to establish Latin in this empire to nullify all the concerns of the legates sent from China and their reasons for using Chinese in worship after contrary information was sent to Rome. This greatly impeded a swifter conversion of the empire to the faith.<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> In a marginal note in the revised chapter, Szpot mentions his source as the related discussion by Philippe Couplet in his *Relation: P. Philippus Couplet in sua Relatione de Lingua Sinica et*

*Training young Chinese not as easy as one thinks*

As for teaching language and religion to Chinese youth in Macau and preparing them to be future missionaries, the Fathers thought that this assistance would arrive too late for the Mission and that the situation of Christianity in China deprived them of security, in spite of the emperor's favours. In fact, even the grace of the princes that our Fathers experienced at Court, caused increasing jealousy among their rivals and that delay that the Jesuits in Beijing experienced in restoring God's law to its former state, threatened danger. What was required were older people, with solid virtue and zeal hardened by vicissitudes, and not inexperienced youth, who give more hope than fruit, though they seem to have much virtue. The natural disposition of the young, especially among the Chinese, is fickle. If the mature age does not press on them, they easily abandon the good decisions that they had earlier taken. Although we can hope that in time they would learn thanks to their teachers' vigilance and good example, but this would require many years and is not feasible for the present situation.

To this, we have to add that it is easier to find, among so many thousands of Christians, outstanding literati with well-tested virtue who are already living an exemplary Christian life of celibacy after being freed from matrimony [following the death of their spouse], than it is to find younger men not yet bound by matrimony. In fact, it is traditional for the Chinese to be bound by their parents in matrimony from childhood. Thus, in China a young man without wife is as rare as a phoenix. On the other hand, to buy boys from their parents and teach them from their young age the virtue and knowledge necessary for becoming a worker in the Lord's vineyard, as some suggested, would cause expensive conflicts, because of the volatility of parents who would even lie in court to have their children back once they have grown up. It would be shameful for Christian religion and God's law, if European slaves bought with money were to preach to the people who are so jealous of their honour and importance. Thus, the instruction of the Chinese youth has to be left for better times, while the present necessities and other reasons require that we make use of men and resources that have already been made ready for apostolic ministry.

Once this gathering of China Fathers reached these conclusions and added some other requests, it chose the Sicilian Father Prospero Intorcetta as their

---

Dissertatio cuiusdam de Lingua Latina in Sinas non invehenda... Jap.Sin.109: 135. In this passage, Szpot seems to refer to Pierre Lambert de la Motte and other French Apostolic Vicars who had sent to Rome negative opinions about the ordination of local priests due to their inability to say Mass in Latin, so that Intorcetta and Couplet, sent as procurators to Rome, did not succeed in obtaining the authorization for a Chinese liturgy.



delegate to the Holy See and to the Superior General of the Jesuits, Gianpaolo Oliva, and dispatched him to Rome.<sup>47</sup> In order to hide his departure from the mandarins of the Guangdong Province they had to maintain the same number of exiles, just as it had been done earlier when Father Filippo Grimaldi replaced Father Domingo Navarrete.<sup>48</sup> Thus, Father Emmanuel de Sequeira was called from Macau to replace Father Prospero. He was Chinese, who in his youth had been sent to Europe and to Roman Curia; he came back to Macau and to China after finishing his studies of philosophy and theology.<sup>49</sup> Yet, it seems more probable for Father Prospero to be replaced by the French Father Germain Macret,<sup>50</sup> or by the Savoyard Father Carlo Della Rocca, who died the same year,<sup>51</sup> because Sequeira being Chinese could not replace a European missionary. (Father Intorcetta, sent to Rome as Procurator, is replaced by Father Emmanuel de Sequeira, or by Father Germain Macret. Father Couplet writes in his *Catalogue* that Macret came in 1664 from Macau to the Province of Fujian and died there in 1676. From this it is to be concluded that he came from Macau to Canton the same year and remained there when the persecutions started, and that later he replaced someone else in jail, and when the Fathers were allowed to returned to their churches, he went to Fujian. In any case, it is uncertain who replaced Father Intorcetta.)<sup>52</sup>

---

<sup>47</sup> In fact, Intorcetta was elected procurator during the Jesuit provincial congregation held between 1 and 18 October 1666. The discussion on the Chinese clergy and liturgy between Jesuits happened on October and November 1667.

<sup>48</sup> Here again the chronology is incorrect. Intorcetta was the first to leave Canton, on 10 December 1668, and he sailed from Macao on 21 January 1669. Navarrete left Canton on 9 December 1669.

<sup>49</sup> Zheng Weixin (1633-1673) entered the Jesuits in Rome in 1651 and returned to Macao on 19 August 1668. He was the first Chinese to become a Jesuit priest, being ordained in Europe in 1664. With the missionaries in Canton, there was only one Chinese Jesuit brother, António Fernandez, or Cai Anduo (c.1620-1670).

<sup>50</sup> Germain Macret (1620-1676) had arrived China around 1658-1659, and he was not arrested during the persecution, finding refuge in Macao in 1666.

<sup>51</sup> Carlo Della Rocca, born in 1613, was active in Vietnam, Cambodia, and Hainan island. He died in Canton on 10 June 1670.

<sup>52</sup> When the persecution started in 1666, Macret did not stay in Canton, but took refuge in Macao. Therefore, he could perfectly replace Intorcetta.

Tomasz Ignacy SZPOT DUNIN, “Collectanea historiae Sinensis” Tomus II,  
 Pars II, Caput V  
 ARSI, *Jap.Sin.*104, f. 233<sup>v</sup>-239<sup>v</sup>

Translation by Robert Danieluk, ARSI,<sup>53</sup>  
 Revised by Daniel Canaris, Sun Yat-sen University

The transcription below has been prepared according following rules:

1. In what concerns paragraphs, punctuation and the use of capital letters, I do intervene in the text in order to facilitate its understanding; however, I try to be as respectful as possible of the style and spelling of the author
2. The abbreviations have been solved
3. The distinction between “u” and “v” was introduced following what suggests the contemporary phonetics, e. gr. when the author writes “tractauit” and “breuem”, I transcribe it as “tractavit” i “brevem” (cfr. f. 235<sup>v</sup>), etc.
4. The question mark in the square brackets [?] indicates the passages where I am not able to read the text, or where I am not sure of having read it correctly, e. gr. F[rater?] (cfr. f. 234<sup>r</sup>).

[233v] Caput V: De actis Patrum Cantone in exilio degentium.

I.

Inter has sociorum Pekinensium curas restituendae in integrum rei christianae consecratas, Cantonienses exules, collato cum iisdem per literas consilio, laborabant: quibus mediis promovenda conversio deinceps tam vasti imperii, et inter ipsas persecutiones, si quae ingruerent, conservanda foret religio christiana.

Recensuimus parte I statuta illius concilii Patrum inter carceres celebrati, multis sessionibus agitata et uno omnium consensu ad unam eandemque missionariorum praxim circa administrandorum sacramentorum legisque Divinae praedicandae modum ac nonnullos ritus Sinis proprios observandos stabilita. Haec omnia, cum in bullis Pontificum, Sacrae Congregationis de Propaganda Fide institutionibus et declarationibus Sacrae Universalis Inquisitionis Alexandri VII auctoritate roboratis, fundarentur, sublatura omnem sentiendi opinandive diversitatem, inimicam charitatis, quam apostolicum munus exigit, videbantur. Atque utinam eo animo et spiritu fuissent accepta ab iis, qui po-

---

<sup>53</sup> We thank Father Brian MacCuarta, S.J., academic director of ARSI, for the permission to publish the Latin transcription of this document.

stea Evangelium praedicaturi Sinas intrabant, quo ab antiquioribus evangelicis viris, eadem ipsa, variis tot annorum experimentis iudicata, agnita et hoc ipso concilio Patrum e tribus sacris ordinis religiosorum congregato digesta et omnium voluntate confirmata fuere (Pater Philippus Couplet in sua “Relatione” ad Sacram Congregationem).

*Controversiae missionariorum Sinensium circa ritus Sinicos*

Sed ignorantio rerum istius imperii parque illi morum Sinensium cum caeteris, vel Americanis vel [234r] aliarum Indiarum populis aestimatio, eos in transversum egit, ut multa improbarent hocque nomine Societatem Iesu, prope uno seculo in Sinis laborantem, praeiudiciose simul ac iniuriose per ora ferrent in Europam, quasi illa superstitionibus Sinensibus conniveret, non Christum Crucifixum praedicaret. Ita nimirum “Confusius” ille mentem eorum confundebat et mortuorum parentalia vivam cuiuspiam irreligiosae actionis repraesentabant speciem, alia item nonnulla circa administrandorum sacramentorum rationem ad mores delicatos et pudicitiam muliebrem Sinensium accomodatam in opus absque errore minime deducenda censebantur.

*Patres missionarii e Societate Iesu infamantur a nonnullis per Europam*

Haec mala, cum retroactis etiam annis per illud imperium serperent et inde egressa in viciniore Indias adeoque in Europam penetrarent ac demum Romam ad delicatas in conservanda tuendaque sacrosanctae fidei integritate aures appellerent semperque fere ab inexpertis rerum Sinicarum eo penetratura et pacem in Sinis domesticam missionariorum perturbatura viderentur, in hoc ipso Cantoniensi exilio coacti sunt viri a literis, experientia, zelo vitaeque sanctimonia ac laboribus pro Christo in Sinis toleratis commendatissimi, nonnullos conscribere tractatus, quibus cum alios tum vel maxime Sacram Congregationem Fidei propagandae ac per illam Sedem Apostolicam, de omnibus Sinarum ritibus nonnullisque aliis inter missionarios controversiis edocerent.

*Patres exules Cantonienses ad sui defensionem apologias conscribunt*

Atque inprimis Reverendus Pater F[rater?] Dominicus Maria Sarpetri, seu a Sancto Petro, Ordinis Praedicatorum lector theologus, scripsit tractatum anno 1668, quo confutavit librum Patris Nicolai Longobardi e cineribus suis redivivum, defenditque praxim Patrum Societatis Iesu in usu nominum, qui-

bus Deus, angeli et anima compellanda essent in Sina. Huic adiunxit authenticum testimonium, quo confirmavit praxim Patrum nostrorum versantem circa conversionem ad fidem Sinarum. Demum anno 1670 idem ipse elucubravit alium tractatum, cui titulum dedit: “Brevis notitia aliquorum ex fundamentis, ob quae permitti debeat christianis Sinensibus cultus Confucii et defunctorum, sicut iam eum olim permisit Sacra et Universalis Inquisitio tempore Alexandri VII”.

Anno item 1668 Pater Prosper Intorcetta e Societate Iesu scripsit “Disputationem apologeticam de officiis et ritibus civilibus quibus Sinae memoriam recolunt Confucii et progenitorum suorum vita functorum”. Eum secutus est Pater Franciscus Brancati, triginta [234v] quinque annorum in Sinis e Societate missionarius, anno 1669 et exaravit “Responsonem ad dubia proposita circa ritus Sinenses”, additis ipsis textibus Sinicis. Eodem anno Pater Iacobus Le Faure ex eadem Societate, olim professor theologiae quam scholasticam vocant, Pictavii, edidit “Dissertationem theologico-historicam de avita pietate Sinarum erga defunctos et eximia erga Confucium magistrum suum observantia” cum appendice et epilogo.

*Confutius seu Confusius a nostris Patribus in Latinum versus*

Tandem quis esset ille Confucius quaeve doctrina ipsius, causa tantae apud literatos Sinenses venerationis, ut cognosceretur ex suis libris, collata opera tres alii e Societate Patres philosophiam eius e Sinica Latinam fecerunt.

II.

*Pater F[rater?] Dominicus Navarrete, dominicanus,  
ex exilio Cantoniensi fugit*

Dum haec pro stabilienda missionariorum unione informandaque Sacra Congregatione agebantur, unus ex illo viginti trium exulum numero, repente se Cantone, insciis etiam sui ordinis fratribus, sub finem anni 1669 clanculum subduxit, sive pertaesus exilii et illius carceris, sive desperata rei christianae restitutione, sive denique metu subeundorum postea laborum in illa Christi vinea, ad quam se non vocatum a Deo, sed fortuito venisse dictitabat.

Eius tam inopinatus abitus quanto dolore ob desertam stationem, tanto timore omnes perculit ob summum periculum, in quod sua fuga illos involvebat, aut novae alicuius persecutionis excitandae, aut saltem retardandi negotii, de quo tum in Regia agebatur. Verum Divina Providentia, sicut in aliis ita in hoc discrimine, opem suam manifestare voluit dum vigilantibus ad omnia illis

mandarinorum Cantoniensium oculis velum quoddam securitatis opposuit, ut non solum factum non adverterint, sed ne suspicati quidem fuerint. Quod ut melius lateret, consilium omnium Patrum fuit, ut quispiam Macao evocatus, desertam stationem occuparet, sumptoque profugi nomine sinico, numerum exulum impleret.

*Pater F[rater?] Franciscus Varro, Ordinis Sancti Dominici,  
in exilium Cantonem ad alios relegatus*

Erat iam in eodem exilio Pater F[rater?] Franciscus Varo, Ordinis Sancti Dominici, qui cum sub tempus persecutionis in civitate Fo-nim, Provinciae Fokien, aliquamdiu latuisset, tandem e latebris in lucem extractus a quodam militiae praefecto, infensissimo religionis christianae hoste, in civitate Fokeu, metropoli eiusdem provinciae, in carcerem coniectus et, delata re tota ad Regiam, a tribunali rituum Cantonem ad alios relegari iussus fuit.

*Pater Philippus Grimaldi in locum Patris F[ratris?] Navarrete succedit*

Hic quoniam supra numerum caeteris adiunctus fuit exulibus nomenque eius separatim publicis insertum erat tabulis, non poterat [235r] in locum illius succedere, dolo sancto utendum rati Patres scripserunt Macaum, ut quamprimum Pater Philippus Grimaldi, sumpto habitu ad sese occultandum idoneo, Cantonem advolaret sociis aliis adiungendus. Nec ille quidquam moratus est, suoque celeri adventu, cum animos Patrum metu sollicitos recreavit, tum periculum quod imminebat, si fuga Patris Dominici Navarrete innotuisset, a capitibus eorum amovit.

*Navarrete librum in Europam redux edit iniuriosum missionariis  
Societatis Iesu in Sinis*

Interea, licet acerbus ille clandestinus abitus supra memorati Patris acciderit, quia tamen idem ipse, cum particeps laborum et aerumnarum pro lege Divina toleratarum, tum vero concordiae et unionis inter missionarios stabilitae promotor eximius fuit, solabatur eos spes aliqua agendorum in Europa per ipsum quae ad Dei gloriam promovendam et utilitatem honoremque missionis Sinicae in tali rerum momento ab illis desiderabantur. Verum hanc spem eorum delusit ipsius liber, hispanico idiomate in lucem protrusus, iniuriosus sane antiquitati sinicae, a qua veri Dei notitiam bonorum malorumque post mortem sua praemia tollebat (Pater Philippus Couplet in citata "Relatione"), praeiudi-

ciosus impensis integro saeculo ad conversionem Sinarum virorum apostolicorum laboribus, quos et faede errasse asserere non dubitavit.

Tam audacibus eius assertis, licet iam olim datae ab oratoribus Sinicae missionis ad Sedem Apostolicam publica fide informationes reclamarent et eiusdem sacri ordinis, ex quo ille fuerat, illustrium in ea missione operariorum editae apologiae scripto sese opponerent, in ea tamen tempora, quibus nescio quis turbo omnes missionarios Indicos tempestatibus suis involverat, codex ille inciderat, ut aut facile iis quae dicebantur in ipso crederetur, aut saltem minueretur et in dubium vocaretur ea fides, quae nuper de rebus Sinicis indubitata habebatur.

*Contra illum Patres nostri scribunt apologias*

Inde iterum ad apologias postea confugiendum erat missionariis Sinensibus et relicto nonnihil hoste suis munitionibus obvallato, ad quem expugnandum et Divinae legi subiugandum venerant, contenti sola obsidione ad eum se converterunt profligandum, qui tanto periculosius eos urgebat, quanto maiori violentia, adempta operum et nominis fama, labores eorum dissipabat et spiritum opprimebat. Elucubravit igitur Pater Ioannes Dominicus Gabiani tum vice-provincialis Sinensis Societatis Iesu, “Apologeticam dissertationem pro responsis Sacrae Universalis Inquisitionis missionariis Societatis Iesu datis et [235v] autoritate pontificia anno 1656 confirmatis”. Huic adiunxit “Appendicem apologeticam” de cognitione veri Numinis et spiritualis substantiae apud Sinas legitimoque Sinensium vocabulorum usu, quibus Deus et Spiritus exprimuntur. Item “Synopsis apologeticam” criminationum in Sinenses Societatis Iesu missionarios. Haec omnia in lucem edidit scripta anno 1680.

Pater Ludovicus Buglio, quadraginta quinque annorum in Sinis missionarius, labores suos in senectute ultima voluit coronare et ad defensionem Sociorum edidit scripto “Brevem responsionem” ad librum improbantem praxim missionariorum Societatis Iesu in praedicando Sinis Evangelio, confectam eodem anno 1680.

Pater Ferdinandus Verbiest, remota tantisper ab astronomicis operibus manu, dedit responsum apologeticum ad aliquot dubia Sacrae Congregationis proposita, in quibus Patres Societatis Iesu Pekini degentes sugillari videbantur.

Ultimus in hoc numero fuit Pater Franciscus Xaverius Philippucci qui, cum esset eodem anno 1680 provincialis Iaponiae, septenos omnino scripsit tractatus.

Primo eorum, quem “Notas” appellavit, ostendit interpretationes textuum Sinicorum, quibus ille author usus fuerat, plane erroneas ex imperitia literarum Sinicarum fuisse.

Secundo respondit ad calumnias nostris missionarii impositas, quasi in praxibus sinicis mala fide operaretur Societas, et Pater Martinus Martini, olim Romam Patrum Sinensium ablegatus, diminutas et parum fideles informationes dederit Sacrae Congregationi.

In tertio tractavit de ritibus Sinicis ad repraesentandam defunctorum memoriam institutis.

Quarto genuine explanavit triginta septem textus Sinicos circa ritus civiles cum suis responsis ad proposita dubia.

Quinto notas et censuras in quosdam libros Sinenses classicos exposuit.

In sexto, anno 1682 edito, quatuor probavit. Primum: septemdecim quaesita Romae, regnante Innocentio X proposita, continere duas et quadraginta suppositiones falsas. Secundum: responsa Sacrae Congregationis diminute, non fideliter et cum magna imperitia linguae Sinicae fuisse versa. Tertium: in dicta versione in Sina facta omissa fuisse puncta essentialia et ea quae missionarii Societatis Iesu ac Sinensibus favebant. Quartum demum quod ad oculum demonstravit: impugnatores missionariorum Sinensium, in re tanti momenti, non sincera fide processisse.

Ultimus tandem illius tractatus fuit circa easdem controversias, quem et “Sagittam retortam” nuncupavit.

*Illustrissimus episcopus Basilitanus  
pro missionariis Societatis scribit*

Non deerat etiam missionariis, quos [236r] postea suae iurisdictionis habiturus erat, Illustrissimus et Reverendissimus Pater F[rater?] Gregorius López e Divi Dominici Familia, episcopus Basilitanus, qui cum esset natione Sina e Provincia Fokien rituumque suae gentis peritissimus (quem prius tacito eius nomine vocatum a nostris Patribus, nondum eo tempore episcopum, in auxilium destitutae et orbatae suis pastoribus christianitatis, magno zelo suo et solatio neophytorum percursasse provincias diximus), hic inquam praelatus edidit in lucem e typo et lingua patria libros, quibus nostrorum missionariorum cum summa approbatione et laude sententias et famam vindicavit.

His propugnaculis excitatis retusus est impetuosus hostis domestici ausus et sedata nonnihil excitata tempestas, tanto gravior illa, quam pro lege Divina promulgata praedicatores Evangelii sustinuerant; quod pro plantanda in illis vastissimis regionibus fide laborantibus et inter continuos metus novorum periculorum desudantibus, gloriosum nomen toleratae pro Christo persecutionis adimeret. Atque haec, quae hucusque occasione stabilitae concordiae et unionis in Cantoniensi exilio inter promulgatores legis Divinae recensuimus, alium locum iure suo et tempore vendicabant, sed quia forte prosperiora, quam

hactenus fuere spatium inter se domesticis perturbationibus non concederent, in exilium Cantonem illa cum desertore revocavimus.

III.

*Consilium Patrum Cantoniensium et Pekinensium  
de Sinis sacerdotio initiandis*

Postquam ea, de quibus diximus, ad uniformem missionariorum in Sinis deinceps praxim, statuta condita essent, et ab omnibus, etiam iis quibus ea per literas communicata fuerunt, recepta cum plausu communi, non minor cura et sollicitudo Patribus illis incubuit providendi idoneos operarios, qui eam quam ipsi praedicarunt legem Divinam, non modo inter persecutiones, si quae ingruerent, sartam tectamque conservarent, verum etiam zelo proprio, doctrina et virtute, ad maius incrementum adeoque totius imperii conversionem promoverent (Litterae Patris Francisci Rougemont Cantone datae 6 Martii et 26 Augusti anno 1671 aliorumque).

*Causae ob quas Sinae deberent sacris ordinibus initiari  
Prima: difficultas magna habendi semper sacerdotes Europaeos  
ob distantiam loci*

Obversabatur continuo in oculis, inprimis Europaea auxilia et tarda esse et incerta, quorum maximam partem oceanus et tam longinquum iter semper devorare soleret, et si qui integri sanique pervenissent, antequam ad labores accederent, in addiscenda illa per quam difficili ac pene hieroglyphica lingua evolvendisque Sinensibus libris, annos prius consumpturi essent, ut formarentur operarii qualibus opus haberet Sina. Deinde quocunque tandem illi numero venissent et quibuscumque animi artisque dotibus ac peritia etiam linguae Sini- [236v] cae instructi fuissent, eo ipso quod exteri sint et Europaei, secure ut pedem figant in Sinis, neminem sibi promittere posse, retro temporum experientia docuit.

*Secunda: arrogantia Sinensium qua despiciunt exteros*

Notam esse innatam arrogantiam possessae per tot annorum saecula, et in contemptu aliarum gentium enutritae literatorum Sinensium sapientiae. Quidquid demum seu Divinarum seu humanarum rerum eo ab exteris inferatur, transire quidem in taciturnam apud illos admirationem, hoc tamen ipso despici,



quia ab exteris est. Id improperasse Tartarum Colao Sinae aliisque mandarinis, supra recensuimus, dum de restitutione astronomiae Europaeae egimus; id nostros confidentia quadam favoris Tartarorum obiecisse Sinensibus, dum de lege Divina in suum statum revocanda est supplicatum: cum tamen et istam rationi et lumini naturali conformem eamque innocentem et nulli vitio, quae impius Yamquamsien obiecerat, subiectam et illam suis numeris absolutam, perfectam et experimentis suis probatissimam, cum laude et plausu agnovissent.

*Tertia: timor et metus Sinensium et Tartarorum ab exteris*

Ad hanc praesumptuosam rerum suarum aestimationem, non minore ab exteris metu Sinas teneri atque Tartaros paucitatis suae in Sinis conscios. Qui cum Europaeorum vires, ingenium et opes, timoris sui non dubium argumentum, tum ex variis legationibus tum ex potenti nuper Batavorum classe, qua mare Sinicum infestum prius pyratis quietum reddiderunt, cognoscere coepissent, rem prope miraculo fore, ut qui Batavis pro tot eorum meritis ne unam quidem domum ad exercendum commercium in Sinis concessissent, ii, dispersos per omnes imperii provincias Europaeos diu morari patientur, multoque minus ut novi novique accedant ad promovendum legis Divinae cursum.

*Quarta: astronomia Europaea fragile securitatis fundamentum*

Et quamvis Europaea astronomia, fixa iam sede in Regia et ex illa natae Regiae gratiae, regulatorum et procerum Aulae favores, securitatem quandam promitterent, tamen haec omnia incerta esse et levi momento, ut sunt inconstantes favores principum et volubilia Sinensium ingenia, difflari posse, exemplum Patris Adami Schall commonstravit. Non desse qui etiamnum astronomiae Europaeae adversentur et insidientur. Legi adhuc in codice infami Yam-quam-sieni: Indignum esse imperatore et nomine Sinico reformare proprium calendarium secundum regulam Europaeae astronomiae; idque non esse aliud quam subiicere uni exiguo et extraneo regno vastissimum et florentissimum imperium. Posse similes Yam-quam-sieno exurgere, quos nunquam desse inter Sinas, gentem timidissimam aequae ac tenacissimam suorum morum traditionumque et fortunae alterius, praesertim exterorum, inter se florentis, maxime invidam, qui contra astronomiam nostram Evangeliique praedicatores excitent tempestatem, et Euro- [237r] paeos sacerdotes, quos ex ipso occurso dignoscere per quam facile est, non iam Cantonem, sed ultra mare abigant, et demolita Macao, unica porta sacerdotibus Europaeis in Sinas, ut iam attentatum erat, aeterno impedimento aditum illum in imperium occludant.

Tali temporum statu, tot millibus animarum, quas labor missionariorum legi Divinae et Christo tantis annorum sudoribus submitit, quis providebit, ne aut per inconstantiam ad veteres suas sectas et superstitiones redeant, aut certe sine pastore, sine magistro et cultura, decedentibus etiam illis quos hucusque fervor et constans in suscepta religione spiritus virtusque sacris altaribus digna commendavit, pedetentim et sine sensu malorum, in corruptos mores et ex illis silvescentem idololatriam abeant?

*Quinta: exempla aliarum gentium conversarum ad fidem Christi*

Sinas igitur per Sinas salvandos esse, indigenarum opera et ministerio deinceps non solum conservari, sed etiam promoveri religionem christianam atque ad totius imperii, quam Dei misericordia promittit conversionem insudari oportere. Suaderi id omnium Ecclesiarum per totum orbem diffusarum omniumque temporum, quibus diversis regnis et populis invecum est Evangelium, relictis posteritati per viros apostolicos exemplis.

In Sina etiam adamantinas illas leges, quibus aeternum ab imperii aditu et incolatu exteri excluduntur, necessitatem quandam imponere, ut suspicacissimae et timidissimae illi genti, cui omnis conversatio et familiaritas cum exteris piaculum est, severeque animadvertitur, ii praedicent, a quibus nihil metui, plurimum sperari possit, et qui inter ipsas christianorum persecutiones, facile et latere et in apertum prodire ac laborantibus auxilium ferre valeat. Non deesse inter tot christianorum millia literatos et magistros scientiarum Sinensium, zelo promovendae religionis christianae sibi constantissima semper virtute praeditos, qui ad hoc ipsum tam excellens ministerium a Deo se vocari sentiunt. Eos sicut fides, variis experimentis probata, laboribus circa animarum salutem subeundis idoneos futuros promittit, ita doctrina eximia spem non dubiam facit, ut eadem, sua philosophia eversis erroribus Sinicis, veritatem christianam stabiliant legemque Divinam modo in Sinis peregrinam, indigenam et inquilinam Sinarum efficiant. In hunc modum pro Sinis sacerdotibus Patres, qui Cantone et qui Pekini in Regia commorabantur.

[237v] IV.

*Consilio Patrum Sinensium opponunt se nonnulli*

Tam utili Patrum Sinensium consilio opponebant se ii, qui velut e littore totum tam vastum imperium Sinarum Macao prospiciebant, rerum Sinicarum prorsus ignari. Necessitas quidem deligendorum e Sinis, qui sacris ordinibus initiarentur adeoque conversioni et saluti animarum deinceps inter suos indigenas vacarent, illis in aperto erat, sed ut ex maturioribus aetate Sinis iste de-

lectus fieret, id demum sustineri non poterat. Movebant eos nescio qui novelli mystae in Tunkino, a Petro Lambert episcopo Berithensi, eo ad propagandam fidem missi, ex illa gente sacris initiati et Divinis altaribus admoti, qui plus dedecoris sua imperitia linguae latinae, quam laboribus inter gentiles suos cuiuspiam proventus christianae religioni attulerant, indeque timor animos incenserat, ne forte tales illi futuri essent, qui ad altare Christi e Sinis maturioribus admovendi assumerentur.

Cum enim tam ob defectum characterum Sinensium qui corresponderent Latinis syllabis et dictionibus, quam ob diversitatem accentuum toto coelo a Latinis discrepantium, pronuntiatio Latini sermonis aequae difficilis Sinensibus fieret, ac puero ingens loco movere saxum, ipsae vero syllabae Latinarum vocum ad accentum Sinicum prolatae, res plane diversas significarent, verendum erat ne ex illa corruptione Latinarum vocum nascerentur rerum significatarum monstra, quae sacra nostra mysteria inhonorarent et audientibus Sinis in derisum et abominationem scenasque comoediales sacrosancta religionis christianae capita repraesentarent.

Aderat et alia quaeipiam latens sermonis Latini invehendi in Sinas eiusque usus inibi radicandi causa, ex qua deliberatum fuit, ut potius erigeretur Macai seminarium, ad quod selecti e Sinis mitterentur adolescentes in literis Latinis et virtute christiana instituendi, ex quibus postea formarentur operarii, quam maturiores Sinae sacris ordinibus inaugurarentur cum tanto periculo contemptus rerum Divinarum.

#### *Patrum Sinensium pro usu linguae Sinicae in sacris rationes*

Verum Patribus qui vel Cantone vel Pekini degebant, profundiusque Sinicum penetrabant ingenium et ex ipsius Regiae moribus, velut e compendio totius imperii Sinici, quae alios latebant, caetera legebant, nihil minus tum curae fuit, quam ut vel Latino idiomate Divina peragerentur, vel iuventus Sinica aut Latinas literas edisceret aut Macaum mitteretur, vel demum expectaretur tempus quo illa literis et pietate instructa, iamque laboribus matura in [238r] campum prodiret. Stabat pro illis inviolatum hucusque, sed iniquitate temporum in usum non deductum, Pauli V Pontificis Maximi privilegium, quo, matura prius deliberatione cum sacro Purpuratorum Ecclesiae Patrum consilio facta, concessit sacerdotibus, qui ex Sinis futuri essent, ut in sua lingua non quidem vulgari, sed ea quae est literatorum in Sinis, Divina ministeria et officia celebrarent. Agnoverat nimirum illa providentia Sedis Apostolicae maiores et graviores sibi causas, huius privilegii dandi Sinensibus, toto terrarum orbe et seculorum lustris ab omni caeterarum gentium commercio divisis, suppetere, quam olim suis praedecessoribus, qui Maronitis, Armenis, Ethiopibus, Slavis

aliisque nationibus, quibus olim Romani cum armis suum idioma invexerant, id ipsum benigne indulserant.

Palam est Sinas adeo linguae suae tenaces et literis addictos esse, ut quo illa remotior a commixtione caeterarum nationum, ideoque purior esset, istae vero in suo flore intaminatius conservarentur; eo feliciorum imperii sui futurum statum eiusdemque gubernatricem sapientiam characteribus suis, velut quibusdam munitionibus inclusam perennius imperaturam, arbitrentur. Hinc factum fuit postea, ut etiam ipsi dominatores Sinarum Tartari, quo magis ad ingenium et affectionem istam Sinensis populi sese accomodarent, lege et poena capitis caverunt, ne quis e Sinis idioma et literas Tartaricas addiceret, quantumvis natura ita comparatum sit, ut quisque, maxime vero victor et dominator exterarum gentium, ad gloriam suam suaeque nationis pertinere censeat non solum praeclare gestis, sed etiam idiomatis sui naturalis usu inclarescere.

*Linguam Latinam in Sinas introducere periculosum*

In hoc amore et pretio ab aliquot millibus annorum possessae et dominantis linguae, quis alienum obtrudet iis idioma, quibus par est contemptus exterorum ac nulla cum illis agendi, imo ne quidem illos cognoscendi cupido? Quis deturbata de suo solio, tot seculis adorata Regina in suo imperio, aliam ignotam in eo impune collocabit, eoque suis humeris illam sublimabit, ut sola ista caelestia et Divina loquatur, illa vero spectantibus suis adoratoribus ad pedes solii despecta iaceat?

Quodsi ad eos tantum addiscendae linguae Latinae studium referas, qui sacris initiandi aliorum saluti et Divinae legi promovendae operam sint navaturi, praeter ingentes impensas in utriusque linguae magistros, quas Sina non supeditabit, duplex periculum timendum est: alterum religionis, alterum novae alicuius persecutionis. Constat Sinarum gentem aequae suspiciosissimam esse ac ingeniosissimam. Si usus in rebus Divinis Latinae linguae introducatur, quam soli discipuli europaeorum sacerdotum in- [238v] telligant, dubio procul affirmare liceat, orituras inde in iis politicis suspiciones occultarum aliquarum consultationum in perniciem reipublicae tendentium, quam molirentur Europaei.

Nam si inpraesentiarum, quando tam pauci sacerdotes et soli sacris altaribus assistunt linguaque Romana Divina illa mysteria exercent, evitari nequeunt gravissimae de ipsis conceptae imaginationes, ut vel hac sola ex causa omnes coetus et conventus christianorum, distributiones item sacrorum numismatum severo imperatoris interdicto subiectae sint, quantumvis publicis comitiis legis Divinae innocentia ab omni prorsus nota libera pronunciata fuerit, et imperatoris ipsius gratiae nullum tale crimen posse in Europaeos sacerdotes

cadere demonstrent, quid futurum censendum erit, cum plures eiusdem extraneae linguae periti, eadem secum vel in solis Divinis officiis miscuerint sermones, cum imperatorem, a cuius nutu favor et inimicitiae mandarinorum totius imperii dependeat, tam benevolum rebus nostris non habuerimus? Ingens malum est suspicio! In ipsa pace et securitate, pericula et bella apprehendit, inter innocentes amicitias et consuetudines, nescio quid timet criminis, quod non nisi sanguine, vita, famae bonorumque iactura ulciscatur!

Iam vero quid timendum puritati religionis christianae ab illis acutissimis et sciendi novarum rerum cupidissimis Sinarum ingeniis, si exulta Latinis literis fuerint, nemo non videt. Coepisse iam aliqua Hollandorum in Sina commercia, non defutura aliorum; posse invehit libros non solum in diversis scientiis conscriptos, sed etiam pravis dogmatibus, mendaciis, calumniis, bellis inter principes christianos, schismatibus, aliisque monstis, in opprobrium integerrimae catholicae fidei refertos. Haec universa hucusque novellae isti christianitati ita sunt ignota, ut existiment omnes christianos per totum orbem diffusos, unius esse labii, moris, animi et in rebus fidei consensus amoreque inter se coniunctissimae voluntatis. Quae si ex lectione librorum latino idiomate evulgatorum alia inventa fuerint, quae in curiosa gente scandala, quis sensus de orthodoxa fide, quae morum corruptela, quae impedimenta alia legis Divinae amplectendae vel promovendae sint inde secutura, utinam exempla non docerent eorum, qui cum Macai in emporio tot nationum aliquamdiu morati essent, licet inibi nihil nisi catholicum videant, tamen ex visis paucorum, ut est humanae naturae fragilitas, pravis nonnullis moribus, ea reduces ad suos reportent, quae non nisi longo temporis cursu et medicina sanari possunt.

Atque haec quidem aliaque permulta quae alibi leguntur, de usu linguae Latinae non invehendo in Sinas, qui penitus Sinas inspiciebant. Caeterum latens, ut prius diximus, suberat causa, nescio an non [239r] commodis Europaeis immixta, quae eo demum conatu impulit illos, qui linguae Latinae regnum in isto imperio fundare et stabilire desiderabant, ut missis Romam adversis informationibus, omnes postea curas oratorum e Sina ablegatorum eorumque rationes pro lingua Sinica in sacris adhibenda, cum magno celerioris conversionis ad fidem illius imperii praeiudicio, inanes reddiderint.

*Iuvenes Sinae non possunt haberi aeque facile ac putatur*

Porro quod iuventutem Sinicam literis et pietate Macai instituendam, formandosque ex ea ad christianam culturam operarios attineret, censebant illi Patres sera illa esse nimirum auxilia et statum rei christianae in eo loco consistere, qui cum nihil securitatis inter medios imperatoris favores promitteret, invidiae autem aemulorum, iisdem gratiis regiis, quibus Nostri fruebantur, cre-

scerent, et ea ipsa cunctatio quam Socii Pekini in lege Divina in pristinum statum asserenda experiebantur, nescio quid tempestatis minitaretur. Veteranorum in fide solida virtute et ardenti zelo, tot vicissitudinibus temporum obfirmato indigebat, non tyronibus, quorum plerumque, quantumvis magna videatur, virtus, plus spei, quam fructus ex se producit. Levia sunt iuventutis praesertim Sinicae ingenia, et nisi maturior aetas ea pondere suo appresserit, qua facilitate quidpiam melioris propositi arripiunt, eadem relinquunt. Et quamvis decursu temporis, accedente in eorum educatione magistrorum vigilantia et perfectioris vitae exemplis plurimum boni sperari possit, id tamen multorum annorum, non praesentis necessitatis opus est.

Adde facilius esse inter tot millia christianorum probatissima virtute et gradu literatorum insignes viros invenire, qui iam soluti matrimonio coelibem vitam cum laude christiana ducerent, quam selectos iuvenes nexibus coniugii non illigatos. Cum enim usu et more patriae a pueris pene a parentibus suis, vinculo coniugalibus innectantur, rarissimam avem parit Sina iuvenem sine uxore. Comparare autem pretio a parentibus filios, ut quidam censebant, eosque a teneris ad virtutem et scientiam operario in vinea Domini futuro necessariam instituere, et dispendiis ac litibus plenum negotium ob parentum inconstantiam, qui calumniis etiam impositis, suos, ubi adolevissent, filios per tribunalia requirerent, et christianae religioni dedecori futurum esset ob despectum Divinae legis, quam venditi et servi europaei, genti sui honoris et magnitudinis plane adoratrici, praedicarent. Feliciores igitur temporibus [239v] reservandum esse delectum et institutionem iuventutis Sinicae, praesenti viris et viribus ad ministerium apostolicum factis utendum esse, cum aliae causae tum ipsa necessitas postulat.

His constitutis, aliis insuper postulatis additis, illa Patrum Sinensium congregatio Romam, ad Sedem Apostolicam et Praepositum Societatis Generalis Patrem Ioannem Paulum Oliva, electum oratorem suum Patrem Prosperum Intorcetta, natione Siculum, ablegavit. Cuius abitus ut lateret mandarinis Provinciae Quam Tum exulumque numerus adimpleretur, uti prius in locum Patris F[ratris?] Dominici Navarrete Pater Philippus Grimaldi, ita in locum Patris Prosperi Macao evocatus est Pater Emmanuel de Sequeira, natione Sina, olim adolescens in Europam et Curiam Romanam missus, post absoluta philosophiae et theologiae studia redux Macaum et in Sinam. Quanquam probabilius est in locum Patris Prosperi clam subintrasse Patrem Germanum Macret, Gallum, aut Patrem Carolum de Rocia, Sabaudum, qui eodem anno obiit. Sequeira enim natione Sina, non poterat supplere locum Patris Europaei (Pater Intorcetta Romam Procurator missus, in eius locum successit Pater Emmanuel de Sequeira, potius Pater Germanus Macret, de quo dicit Pater Couplet in suo "Catalogo" quod anno 1664 Macao venit in Provinciam Fokien ibidemque

anno 1676 obiit, ex quo coniciere licet eum quidem eo anno Macao venisse in Quamcheu ibique remansisse coepta persecutione ac deinde subintrasse in carcerem in locum alicuius et post concessum reditum Patribus ad ecclesias ivisse in Fokien. Quidquid sit incertum est qui in locum Patris Intorcetta successit).

### ABSTRACT

The Chinese Rites Controversy definitively shaped the history of Christianity in China. When some missionaries were exiled in Canton from 1666 to 1671, they sought to resolve their disagreement on whether certain Confucian rituals could be practiced by Chinese Christian converts but their differences ended up even more entrenched. In his unpublished history of the China mission covering the period from 1640 to 1700, the Polish Jesuit Tomasz Ignacy Szpot Dunin (1644-1713) gives an account of the discussions held in Canton. His account not only reveals previously known materials but also offers new insights on the Controversy.

**Key words:** Chinese Rites Controversy; Jesuits; Canton

**Słowa kluczowe:** Chinese Rites Controversy; Jesuits; Canton

### BIBLIOGRAPHY

- Bontinck, François. *La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Louvain: Nauwelaerts, 1962.
- Bosmans, Henri. "Documents relatifs à la liturgie chinoise: le mémoire de François de Rougemont à Jean Paul Oliva." *Acta Bollandiana* 33 (1914): 273-293.
- Brancati, Francesco. Ms. *Responsio apologetica de Sinensium ritibus politicis*, BVE, Fondo Gesuitico 1250/5, 1251/8, 1299 and 1498; BNF Bréquigny 20:1-153; Ajuda 49-IV-62.1633 & 49-VI-8.9337; *De Sinensium ritibus politicis acta*. Paris: Nicolas Pépie, 1700.
- Couplet, Philippe. Ms. *Breve relatione dello stato e qualità delle missione della Cina*, ARSI Jap. Sin.131; Secondino Gatta, *Il natural lume de Cinesi, Monumenta Serica Monograph Series XXXVII*. Nettetal: Steyler Verlag, 1998.
- Danieluk, Robert. "Konfesjonał i pióro: Tomasz Ignacy Szpot Dunin, polski historiograf jezuickiej misji w Chinach," in *Iesuitae in Polonia – Poloni Iesuitae. Piśmiennictwo łacińskie czasów nowożytnych*, ed. Jarosław Nowaszczuk. Szczecin: Volumina, 2017, pp. 75-108.
- Filippucci, Francesco Saverio. Ms. *Explicatio 37 textuum Sinicorum*, BVE, Fondo Gesuitico 1383, n. 11, ff. 70-101.
- Filippucci, Francesco Saverio. *Tractatus Patris Francisci Filippucci de Ritibus Sinicis quem in suo Praeludio promittit*, BVE Fondo Gesuitico 1248/3, 115r-302r.
- Filippucci, Francesco Saverio. *Praeludium ad plenam disquisitionem*, BVE 1249/7; *De Sinensium ritibus politicis acta*. Paris: Nicolas Pépie, 1700.
- Filippucci, Francesco Saverio. *Sagitta retorta*, BVE Fondo Gesuitico 1247/8, 223r—311r; 1247/9, 316r-424v.
- Gabiani, Giovanni-Domenico. Ms. *De ritibus ecclesiae sinicae permissis apologetica dissertatio*, Ajuda 49-IV-62.1682, ff. 651-667v.

- Gabiani, Giovanni-Domenico. *Apologeticae dissertationis appendix*, BNF Espagnol 409: 159-188; *Dissertatio apologetica, scripta anno 1680, de sinensium ritibus politicis*. Liège: G.H. Streeel, 1700.
- Gabiani, Giovanni-Domenico. Ms. *Elenchus elucubrationum ad objectarum controversiarum elucidationem conducentium*; in Henri Bernard-Maître, “Un dossier bibliographique de la fin du XVIIe siècle sur la question des termes chinois.” *Recherches de science religieuse* 36 (1949): 33-79.
- Golvers, Noël. *Letters of a Peking Jesuit: The Correspondance of Ferdinand Verbiest (1623-1688)*. Leuven: Ferdinand Verbiest Institute, 2017.
- Grelon. *Litterae annuae, V. Prov. Sinensis*, of the years 1669 and 1670, ARSI Jap.Sin.122: 326-363; copy Jap.Sin.120: 1-201.
- Intorcetta, Prospero. Ms. *Informazione*, 24 March 1672, APF – SRC I (1623-1674), ff. 573-582; copy BVE Fondo Gesuitico 1257/14; François Bontinck, *La lutte autour de la liturgie chinoise aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Louvain: Nauwelaerts, 1962, pp. 437-460.
- Intorcetta, Prospero. Ms. *Apologetica disputatio de Officiis et Ritibus*, BVE Fondo Gesuitico 1249/10, ff. 639-690; ms. BNF 409: 193-209, 214-242; *Testimonium de Cultu Sinensi, 1668*. Paris: Pépie, 1700.
- Ip, Ka Kei. *The Canton Conference (1667-1668): its content and significance*. Master thesis. Macao: Saint Joseph University, 2010.
- Joson, Henri. Willaert, Léon. *Correspondance de F. Verbiest*. Bruxelles: Palais des Académies, 1938.
- Le Faure, Jacques. Ms. *Dissertatio theologico-historica de avita Sinorum pietate erga defunctos*, BNF Bréquigny 19; BVE Fondo Gesuitico 1250/3; Vanves, Brotier 104, 25-38 and 105; *De Sinensium ritibus politicis acta*. Paris: Nicolas Pépie, 1700.
- Lubelli, Andrea. Ms. *Reposta à alguns pontos que escreve o Illustrissimo Navarrete*; BNF Espagnol 409: 192-196.
- Menegon, Eugenio. “European and Chinese Controversies over Rituals,” in *Socio-religious Models, Rituals, and the Performativity of Practice*, ed. Bruno Boute and Thomas Smaberg. Leiden: Brill, 2013, pp. 193-222.
- Meynard, Thierry. “Could Chinese vegetarians be baptized? The Canton Conference and Adrien Grelon’s report of 1688.” *Archivum Historicum Societatis Iesu* (AHSI) vol. 87, fasc. 173 (2018-I): 75-145.
- Meynard, Thierry. *The Jesuit Reading of Confucianism: The First Complete translation of the Lunyu (1687) published in the West*. Boston: Brill, 2011.
- Meynard, Thierry. *The Confucius Sinarum Philosophus: The First Translation of the Confucian Classics*. Rome: IHSI, 2010.
- Navarrete, Domingo. *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la monarchia de China*. Madrid, 1676; English translation: Awnsham Churchill, *A Collection of Voyages and Travels*, vol. 1, London, 1704.
- Noël, François. Castner, Gaspard. *Summarium Novorum Autenticorum Testimoniorum*. Rome: 1703.
- Rougemont, Letter, Canton, 1667, BVE, Fondo Gesuitico 1257/29; Henri Bosmans, “Documents relatifs à la liturgie chinoise: le mémoire de François de Rougemont à Jean Paul Oliva”. *Acta Bollandiana* 33 (1914): 273-293.
- Sarpetri, Domenico Maria. *Tratado del R.P.F. Domingos Sarpetri sobre la sentencia del P. Longobardi*; ARSI: Fondo Gesuitico I.2: ff. 1-24; BNF Espagnol 409: 106-115; *De Sinensium ritibus politicis Acta*. Paris: Nicolas Pépie, 1700.
- Sarpetri, Domenico Maria. *Testimonium de libro sinico P. Matthaei; Apologia pro decreto*, Louvain, 1700; *Défense des nouveaux Chrestiens et des Missionaires de la Chine, du Japon, et des Indes*. Paris 1688. *Apologia pro decreto*. Louvain: 1700.
- Sarpetri, Ms. *Breve notitia de unos de los fundamentos*; Ajuda 49-IV-62: 697-713v; *Brevis explicatio rationum aliquarum*, Canton, 31 October 1670; *Apologia pro decreto S.D.N. Alexandri VII*, Louvain: 1700.
- Standaert, Nicolas. *Chinese Voices in the Rites Controversy*. Rome: IHSI, 2012.



Szpot Dunin, Tomasz Ignacy. Letter to Tamburini, dated 23 January 1710; ARSI, *Jap. Sin.* 173, f. 22<sup>rv</sup>.

Szpot Dunin, Tomasz Ignacy. *Collectanea historiae sinensis*; ARSI, *Jap. Sin.* 104-105.

Verbiest, Ferdinand. Ms. *Responsum apologeticum P. Ferdinandi Verbiest Societatis Jesu ad aliquot dubia*, BVE Fondo Gesuitico 1257/33; Archives Province de France, Brotier 104.

**THIERRY MEYNARD** s.j. is currently professor and PhD director at the philosophy department of Sun Yat-Sen University, Guangzhou, where he teaches Western Philosophy and Latin Classics. He is the vice-director of the Archive for Introduction of Western Knowledge, at Sun Yat-Sen University. In 2012-2014, he was also the director of The Beijing Center for Chinese Studies, a study program established by the Jesuits in 1998, and he still supervises the research activity of this center. In 2003, he obtained his PhD in Philosophy from Peking University, presenting a thesis on Liang Shuming. From 2003 to 2006, he taught philosophy at Fordham University, New York. Since 2006, he is a member of the Macau Ricci Institute. He has authored twenty academic articles and a dozen of essays.



# **Missionaria Bibliographica Selecta**



Daniello BARTOLI, *Istoria Della Compagnia Di Gesù. L'Asia*. 2 vols. Torino, Giulio Einaudi Editore, 2019.

Daniello Bartoli (1608-1685) nie należy zapewne do grona autorów szczególnie znanych w Polsce. Ten włoski jezuita urodził się w Ferrarze i tam uczęszczał do szkoły prowadzonej przez zakon, do którego wstąpił w roku 1623. Po odbyciu zwyczajnej formacji zakonnej w kilku miastach północnych Włoch i po przyjęciu w 1636 r. święceń kapłańskich został skierowany przez przełożonych do pracy kaznodziejskiej, której oddawał się w rozmaitych regionach Italii od roku 1637. Bodaj najbardziej dramatycznym epizodem z tego okresu jego życia było zatonięcie statku, którym podróżował z Neapolu do Palermo w styczniu 1646 r. Przyszły historyk musiał wtedy ratować się, docierając wpław do brzegu znanej z malowniczych krajobrazów i turystyki wyspy Capri.

W roku 1649 generał jezuitów Vincenzo Carafa polecił mu zająć się pracą naukową i pisarską. Późniejszy autor *L'Asia* miał opracować historię zakonu i opublikować ją w języku włoskim, a nie, jak dotychczas, po łacinie (od roku 1620 oficjalna historia Towarzystwa Jezusowego wychodziła pod tytułem: *Historia Societatis Jesu* spod piór Niccola Orlandiniego i Francesca Sacchiniego, których dzieło kontynuowali później Joseph de Jouvancy i Giulio Cesare Cordara). Bartoli osiadł zatem w Rzymie i zajął się pisaniem, co stało się jego główną pracą na ponad dwadzieścia lat. Mieszkając w domu generalnym zakonu, miał łatwy dostęp do archiwum i, jak widać, dobrze wykorzystał tę możliwość.

Począwszy od roku 1650, zaczęły ukazywać się jego liczne dzieła. Pierwszym była wydana w Rzymie biografia założyciela Towarzystwa Jezusowego – św. Ignacego Loyoli (*Della vita e dell'istituto di S. Ignatio fondatore della Compagnia di Gesù*), po której opublikował jeszcze wiele innych książek; same ich tytuły zajmują kilka stron w monumentalnym repertorium bibliograficznym Carlosa Sommervogela: *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus* (t. 1. Bruxelles, J. Schepens – Paris, A. Picard, 1890, kol. 965-985). Wśród nich znajdowała się też *Dell'istoria della Compagnia di Gesù. L'Asia*, której pierwszą część Bartoli opublikował w Rzymie w 1653 r. Następne dwa wydania tego samego dzieła ujrzały światło dzienne jeszcze za życia autora (w 1656 r. w Genui oraz w 1667 r. w Rzymie), podczas gdy wiek XIX przyniósł kolejne jego edycje. Obecna publikacja ma za punkt odniesienia wydanie z roku 1667.

Ta książka to efekt ponad sześćdziesięciu lat pracy wielu osób. Gdy we wczesnym okresie powojennym powstał plan ponownego wydania dzieła siedemnastowiecznego jezuita, owego zadania podjął się w pierw Ezio Raimondi (1924-2014), włoski filolog i krytyk literacki, profesor uniwersytetów w Bolonii i Padwie, natomiast później zastąpił go jego uczeń Bruno Basile (1944-), profesor literatury włoskiej na uniwersytecie w Bolonii, a bardziej niż kompetentną pomocą w całym przedsięwzięciu służył pracujący w Rzymie szwajcarski jezuita Josef Wicki (1904-1993), edytor serii *Documenta Indica*, której osiemnaście tomów opublikował w Instytucie Historycznym Towarzystwa Jezusowego w latach 1948-1988. Jako ekspert i znawca źródeł, miał dostarczyć aparat krytyczny planowanej edycji, dlatego przez lata gromadził notatki, które stały się punktem wyjścia dla obecnej publikacji. Zanim do tego doszło, w posiadanie owych materiałów wszedł znany włoski historyk Adriano Prosperi (1939- ), autor „Wstępu” („Introduzione”, s. XXI-LXXXI) i prawdziwy *spiritus movens* nowego wydania. To jemu Wicki przekazał swoje notatki, gdy możliwe okazało się podjęcie na nowo owego projektu, który przez dziesięciolecia nie mógł doczekać się zakończenia (t. 1, ss. LXXX, CXXVIII; o tym samym wspomina również kurator obecnej edycji Umberto Grassi (1977- ) w swojej „Nocie” – *Nota al testo*, s. LXXXV).

Ostatecznie to właśnie Grassi oraz Elisa Frei (1982- ) przygotowali publikację, bazując na wcześniejszej pracy Wickiego. Ponieważ w swoich notach zwracał on uwagę zwłaszcza na wiarygodność źródeł Bartoliego, edytorzy nie tylko skompletowali jego pracę, ale uzupełnili ją w tym wszystkim, co lepiej odpowiada wymogom współczesnej historiografii. Celem ich działań, jak przyznaje Grassi, było otwarcie tego istnego „archiwum wiadomości” (*vero e proprio archivio del sapere*; s. LXXXVIII), jakim jest *L'Asia*. Zapewne tak się stanie, gdyż publikacja została zauważona i odnotowana w prasie włoskiej (por. recenzja Massimo Firpo w: *Il Sole 24 Ore*, 23 VI 2019 r.) i w bardziej specjalistycznych periodykach (por. prezentacja Elisa Frei w: *Archivum Historicum Societatis Iesu* vol. LXXXVIII, fasc. 176 [2019], pp. 626-629).

Owa książka to nie tylko „archiwum”, ale i istna „kopalnia” informacji, która wywiera wrażenie już swoją obszernością, ponieważ mamy do czynienia z 1084 stronami tekstu Bartoliego oraz z 310 stronami przypisów dodanych przez kuratorów obecnego wydania, którym zawdzięczamy również 56 stron indeksów i 40 stron bibliografii.

W eseju wstępnym Prosperi nie tyle przedstawia postać autora (o którym oczywiście wspomina), ile wyjaśnia i krótko omawia kontekst, w jakim on tworzył. Składały się nań wydarzenia z życia wewnątrzkościelnego, ale i te znane z historii ogólnej. Druga połowa XVII w. to czas, gdy imponujący (przynajmniej pozornie) rozwój jezuitów w Azji, i nie tylko tam, przyniósł rozmaite problemy teoretyczne i praktyczne, jakim musieli sprostać ich protagoniści.

Jedną z kwestii, nad którymi trudzili się ówczesni teologowie, było to, jak pojąć, że przez wieki znaczna część ludzkości pozostawała poza zasięgiem przepowiadania Ewangelii, a zatem – według ówczesnych wyobrażeń – nie mogła dostąpić zbawienia? Prosperi pokazuje (ss. XXV-XXIX), że sam Bartoli niechęć zbliżył się do tego poniekąd „niebezpiecznego” problemu, z którego jednak wycofał się, zmieniając

tekst swego wstępu. Inną ważną sprawą była nie zawsze łatwa symbioza jezuickich misji z kwitnącym wcześniej imperium kolonialnym Portugalii, które w XVII w. coraz bardziej przeżywało swój powolny zmierzch spowodowany głównie konkurencją angielską i holenderską. Historiografia zakonna z jednej strony, a antyjezuickie środowiska – również wewnątrz Kościoła – z drugiej są kolejnymi elementami rzeczywistości, w jakiej tworzył Bartoli.

Siedemnastowieczny historyk nadał swemu dziełu strukturę inną niż jego współpracownicy, „koledzy po fachu” – cytowani wyżej Orlandini i Sacchini: zamiast pisać w stylu annałów, relacjonując wydarzenia rok po roku, Bartoli uważał, że należy najpierw odnaleźć najważniejsze wątki planowanej opowieści i wokół nich zbudować całą narrację. Taką nicią przewodnią mógł być jakiś temat, postać lub miejsce, o których historyk miałby opowiadać. Oczywiście, kryterium mógłby stanowić także czas, ale akurat od tego autor *L'Asia* wolał odstępować, gdyż uważał, że w taki sposób uniknie ryzyka nadmiernego rozczłonkowania narracji i będzie mógł potraktować bardziej całościowo zagadnienia, które zamierzał zaprezentować. Ponadto, aby uniknąć przemieszczania się w swej narracji pomiędzy różnymi regionami świata, gdzie jezuici pracowali, uznał, że jedynym rozsądnym wyjściem będzie zaplanowanie tej historii według kontynentów. Podobnie jak wielki, barokowy fresk Andrei Pozza na suficie rzymskiego kościoła pw. św. Ignacego czy Fontanna Czterech Rzek Gianlorenza Berniniego na Placu Navona (oba dzieła przedstawiają personifikacje czterech znanych wtedy kontynentów: Europy, Afryki, Azji i Ameryki), tak i *Historia* Bartoliego miała mieć cztery części: po jednej na każdy z nich.

Zatem *L'Asia* to jedynie początek wielkiego projektu, którego zresztą Bartoli nie zdołał ukończyć, mimo iż opublikował kolejne części historii tego samego kontynentu: *Il Giappone* (Rzym, 1660) i *La Cina* (Rzym, 1663). Wraz z obecną częścią pierwszą (na stronie tytułowej oryginalnego pierwszego wydania czytamy: „Parte prima”, co niektórzy oddają też przez podtytuł: *L'India*) stanowią one swoisty tryptyk przedstawiający dzieje jezuickich misji w Azji w porządku dokładnie takim, w jakim statki portugalskie dopływały wówczas do brzegów tego kontynentu.

Dzieło składa się z ośmiu „ksiąg” (*libri*), z których pierwsze cztery tworzą tom pierwszy, a pozostałe – tom drugi, w którym znajdują się też indeksy osób i miejscowości. Noty dotyczące poszczególnych ksiąg zamieszczone są w każdym tomie, tuż po tekście Bartoliego.

Jego narrację rozpoczyna opis żeglugi Portugalczyków wokół brzegów Afryki (zwyczajny wtedy szlak podróży do Azji), po czym Bartoli przechodzi od razu do postaci i dziejów św. Franciszka Ksawerego (1506-1552) – pierwszego jezuickiego misjonarza Wschodu. Księga pierwsza dotyczy początku jego działalności w Indiach, dokąd dotarł w 1542 r., natomiast następną otwiera opis Malakki i kontynuacja relacji o tamtejszej misji owego świętego i jego aktywności w rejonie dzisiejszej Indonezji, powrocie do Indii i podróży do Japonii w roku 1549. Księgę trzecią zaczyna Bartoli od opisu Kraju Kwitnącej Wiśni i początków ewangelizacji Japonii. Dalej też opisuje pracę jezuitów w Indiach. Umiejętnie wprowadza do swej opowieści postacie innych misjonarzy i chociaż Franciszek Ksawery znajduje się w centrum jego relacji, dzieło

staje się historią misji, a nie biografią tego świętego, którego śmierć, cuda i cnoty ukazuje autor w księdze czwartej.

Głównym bohaterem księgi piątej jest Gaspar Berzee (1515-1553) oraz jego misja w rejonie Ormuz i w Indiach, poczynając od roku 1549. W tej i w następnych księgach pojawia się oczywiście wielu innych misjonarzy, których podróże i perypetie Bartoli opisuje, przenosząc się w tej narracji z Japonii, poprzez Malakę, aż do Indii. Księgę ósmą kończy wspomnienie śmierci i dokonań Cosima Torresa (ok. 1510-1570), towarzysza wyprawy Ksawerego do Japonii i misjonarza w tym kraju, w którym pozostał do końca życia. Data jego śmierci stanowi zatem *terminus ad quem* dzieła Bartoliego, który kończy swoją narrację, pisząc, że „zostawia Japonię w tym oto roku 1570, który był 21 rokiem misji tamże” (*lascio il Giappone quest'anno ventunesimo de' suoi avvenimenti, e del secolo 1570*; t. 2, s. 549). Dzieło nie ma zakończenia, bo przecież chodzi o pierwszą część większej całości, którą autor zamierzał kontynuować, czego zresztą dokonał.

Narracja Bartoliego nosi wszelkie znamiona jezuickiej literatury misyjnej, wytworzonej na bazie zakonnych raportów zwanych listami rocznymi (*litterae annuae*) oraz innej dokumentacji, do której autor miał swobodny dostęp. Wspomniane relacje dostarczały informacje nie tylko o misjach na dalekich kontynentach, ale służyły również zbudowaniu i daniu dobrego przykładu czytelnikom, zważywszy, że wśród nich byli dobrodzieje i kandydaci do zakonu oraz do pracy misyjnej. Wiele powołań zaczęło się od lektury tego typu książek. Sam zresztą Bartoli wielokrotnie zgłaszał się na misje, ale nigdy nie otrzymał zgody na wyjazd. Zapewne nie było to bez znaczenia w jego oddaniu się pracy nad historią przedsięwzięcia, w którym nie mógł uczestniczyć bezpośrednio.

Lektura pouczająca i ciekawa, bo z taką mamy tutaj do czynienia, nie musi być zawsze lekka i przyjemna. Konieczna jest pewna znajomość języka włoskiego, by zmierzyć się z tekstem Bartoliego. Jego nierzadko długie zdania skonstruowane z iście barokowym kunsztem wymagają od czytelnika uwagi, a nawet fadygi, by śledzić niekiedy nieco zawiły tok myślenia autora. Nie darmo poeta i klasyk romantyzmu włoskiego Giacomo Leopardi (1798-1837) widział w nim „Dantego prozy włoskiej” (*il Dante della prosa italiana*; t. 1, s. XXI) oraz tego, który „w teorii i w praktyce najlepiej znał nasz język” (*e per teoria e scienza e per pratica, meglio e più profondamente e pienamente conobbe la nostra lingua*; t. 1, s. XXI). Z tego tytułu książka może zainteresować, poza oczywiście historykami i badaczami dziejów misyjnych, również filologów, którzy docenią językową szatę opowieści.

Robert Danieluk SJ



*El jesuita Pedro Páez. Cartas desde el Nilo Azul.* Ed. Wenceslao Soto ARTUÑEDO. Aranjuez, Xerión/Provincia de España, Compañía de Jesús, 2020.

Czytelnikom ostatnich roczników naszego czasopisma nieobca jest problematyka misji w Etiopii w XVI-XVII w. (por. artykuł: „Przygotowanie jezuickiej misji w Etiopii w świetle listów św. Ignacego Loyoli.” *Annales Missiologici Posnanienses* [2016] 21: 101-116), której jednym z protagonistów był właśnie Pedro Páez – bohater obecnej książki.

Wydaje się, że ten hiszpański jezuita stał się ostatnio dość „modny”: kilka lat temu ukazało się angielskie tłumaczenie jego *Historii Etiopii (History of Ethiopia. 2 vols.* Ed. Isabel BOAVIDA, Hervé PENNEC, Manuel João RAMOS. Tłum. Christopher J. TRIBE. London, Ashgate/The Hakluyt Society, 2011), natomiast teraz „doczekał się” publikacji, której przygotowanie koordynował jego współbrat i rodak Wenceslao Soto Artuñedo.

Tom, do którego przedmowę (ss. 9-12) napisała María del Carmen de la Peña Corcuera, ambasador Hiszpanii przy Stolicy Apostolskiej, a wstęp dziennikarz i publicysta hiszpański Javier Reverte (ss. 12-16), składa się z czterech artykułów–esejów i dwóch edycji tekstu.

Artykuł Sota: „El jesuita Pedro Páez” (ss. 17-72) to nic innego, jak przypomnienie postaci owego jezuity–misjonarza, o którym autor powiedział, mianowicie podczas prezentacji książki (30 I 2020) w rzymskiej siedzibie Ambasady Hiszpanii przy Stolicy Apostolskiej, że jego życie nadawałoby się na scenariusz świętego filmu.

Pedro Páez urodził się w 1564 r. w Olmera de las Fuentes, niewielkiej miejscowości w środkowej Hiszpanii. Do Towarzystwa Jezusowego wstąpił w 1582 r. Już w trakcie podstawowej formacji zakonnej zgłosił się na misje w Chinach lub Japonii, pisząc do ojca generała w tej sprawie w dniu 8 maja 1587 r. (list opublikowany jest na ss. 40-41). Jego ofertę przyjęto i wiosną 1588 r. rozpoczął zwyczajną w tamtych czasach podróż na Wschód, udając się drogą morską z Lizbony do Goa, dokąd przybył we wrześniu tego samego roku. W tamtejszym kolegium kontynuował swoje studia; w Goa przyjął też święcenia kapłańskie (w 1589 r.).

Ponieważ jezuici przygotowywali się akurat do podjęcia na nowo misji w Etiopii, przełożeni wysłali tam – oprócz doświadczonego już misjonarza Antonia de Monserrate (ok. 1536-1600) – również neoprezbitera P. Páeza. Niestety obaj wpadli w podróż w ręce muzułmanów i przez siedem lat pozostawali w niewoli, głównie na terenie obecnego Jemenu. Wykupieni w 1596 r., mogli wrócić do Goa.

Po uzupełnieniu w Goa studiów i po pracy duszpasterskiej w pobliskim regionie Salsette i w Chaul, dopiero w 1603 r. udało się P. Páezowi dotrzeć do Etiopii, gdzie rozwinął nader skuteczną działalność, zyskując zaufanie monarchy i wielu innych wpływowych osób. W efekcie zdołał doprowadzić do nawrócenia na katolicyzm samego imperatora, którego stał się wkrótce doradcą. To właśnie z tego powodu towarzysząc cesarzowi w jednej z podróży, P. Páez, jako pierwszy Europejczyk, dotarł w 1618 r. do źródeł Nilu Błękitnego, o czym zresztą przypomina tytuł obecnej książki.

Działalność misjonarza przejawiała się też w takich przedsięwzięciach jak: budowa cesarskiego pałacu i kościoła w Gorgora oraz spisanie historii całej misji etiopskiej, obejmującej okres od 1555 do 1622 r. Niewątpliwie działalność hiszpańskiego jezuita to czas największego jej rozkwitu, co pokazały też wydarzenia z kolejnych lat po jego śmierci (zmarł 22 V 1622 r. w Gorgora), ale to już nie należy do tematu obecnej publikacji.

Kolejny jej rozdział – „Biografía de Pedro Páez por Bartolomé Alcázar” (ss. 73-198) – to transkrypcja osiemnastowiecznej biografii jezuita-misjonarza, autorstwa jednego z oficjalnych hiszpańskich historiografów zakonu, którym był Bartolomé Alcázar (1648-1721). W 1710 r. opublikował on w Madrycie część swego dzieła *Chrono-Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Toledo*, którego reszta pozostała jednak w archiwum, skąd wydobyl je W. Soto.

W rozdziale zatytułowanym „Las otras cartas de Pedro Páez” (ss. 199-394), Andreu Martínez d’Alòs-Moner ofiarowuje czytelnikom transkrypcję siedemnastu listów P. Páeza (z lat 1591-1622) oraz dwóch listów jego współbrata i towarzysza niewoli Antonia de Monserrate (z lat 1589-1593). Większość tej korespondencji ukazała się już wcześniej w innych publikacjach (co autor skrupulatnie odnotowuje w tabeli na ss. 203-204), ale dwa listy są publikowane tutaj po raz pierwszy: jeden do prowincjała w Goa Pedro Martíneza z dnia 28 maja 1591 r. (ss. 206-211), drugi do generała Claudi Acquavivy z dnia 26 czerwca 1611 r. (ss. 264-273).

Jak zauważa na s. 199 A. Martínez, obecna publikacja jest pierwszą zawierającą hiszpańską wersję całości znanej dotychczas korespondencji P. Páeza (oryginały niektórych jego listów były w innych językach). Misjonarz Etiopii jest autorem dwudziestu dziewięciu listów pisanych do przełożonych i współbraci jezuitów w latach 1587-1622 (dokładna ich lista znajduje się w tabeli na ss. 64-66). Bogactwo zawartych w nich informacji najlepiej dowodzi wartości tej dokumentacji i stanowi wystarczającą rację za nawet ponowną publikacją większości owych listów. Jak w każdym studium, tak i tutaj nic nie zastąpi kontaktu ze źródłami, tym bardziej że – jak zauważa W. Soto na s. 63 – są to listy, które „mają serce i duszę” (*cartas con alma y corazón*).

Artykuł „Las misiones jesuitas en Etiopía” (ss. 395-416) wyszedł spod pióra madryckiego historyka i archeologa Víctora M. Fernández de Martíneza, który od 2006 r. kieruje pracami wykopaliskowymi na terenach jezuickiej misji w Etiopii. Przedstawił on stan owych badań, wzbogacając swoją narrację ilustracjami i fotografiami, które pomogą czytelnikowi niejako „ujrzeć” miejsca i odkryte pozostałości architektury misyjnej.

Autorem eseju „La Iglesia Católica en Etiopía desde Páez a nuestros días” (ss. 417-434) jest kombonianin Juan González Núñez, misjonarz posługujący w Etiopii w latach 1976-1988 i od roku 2004. Jego bezpośrednie doświadczenie kraju oraz studia nad historią i tradycją tegoż zaowocowały kilkoma publikacjami. Tutaj streszcza on historię Kościoła katolickiego w Etiopii: od czasów po upadku misji jezuickiej aż do współczesności. Po odnowieniu struktur kościelnych w połowie XIX w. przez misjonarzy tej miary, co św. Justyn de Jacobis (1800-1860) i kard. Guglielmo Massaia (1809-1889), obecnie katolicy stanowią w owym kraju o 100-milionowej ludności zdecydowaną mniejszość: około 800 tysięcy, czyli 0,8% (s. 432).

„Los jesuitas en Etiopía en los tiempos recientes” to tytuł ostatniego rozdziału książki, w którym Festo Mkenda, jezuita i do niedawna dyrektor mieszczącego się w Nairobi Instytutu Historycznego Towarzystwa Jezusowego w Afryce, opisuje działalność swoich współpracowników w Kraju Kapłana Jana w XX w. (ss. 435-457). To hiszpańskie tłumaczenie części książki F. Mkenda: *Mission for Everyone: A Story of the Jesuits in Eastern Africa, 1555-2012* (Nairobi: Paulines Publications Africa, 2013).

Po śmierci ostatnich jezuitów w 1640 r. minęło ponad trzysta lat, zanim członkowie tego zakonu ponownie pojawili się w Etiopii. Tym razem byli to jezuici kanadyjscy, którzy przybyli tutaj w 1945 r. na zaproszenie cesarza Haile Selassie (1892-1975, panował w latach 1930-1936 i od 1941), by zorganizować szkolnictwo w kraju, gdzie zakazano im prowadzenia jakiegokolwiek działalności misyjnej. Festo Mkenda opowiada w swoim eseju o tym, jak rozpoczęła wtedy przez nich działalność kontynuowana przez kolejne dziesięciolecia w zmieniających się realiach politycznych i ekologicznych, których nie brakowało w ostatnim półwieczu.

W 1976 r. jezuici zreorganizowali swoją działalność w tej części Czarnego Kontynentu, tworząc międzynarodową strukturę zwaną Regionem Afryki Wschodniej (od 1986 r. Prowincją Afryki Wschodniej – *Provincia Africae Orientalis*). W jej ramach pracują w Etiopii do dzisiaj.

Zatem ostatnie dwa rozdziały książki, mimo iż nie dotyczą jej głównego bohatera, stanowią jednak dopełnienie wcześniejszej narracji. Dzięki nim uwidacznia się przebieg historii zapoczątkowanej przez samego założyciela jezuitów (św. Ignacy pisał, że wybrałby się chętnie na misję do Etiopii), której rozwój i rozkwit był udziałem P. Páeza i której ostatecznie nie zakończyły nawet wygnanie i prześladowania misjonarzy, choć te zatrzymały ją na kilkaset lat. Ostatnie dwa rozdziały sprawiają więc, że obecna publikacja staje się spojrzeniem na całość tego przedsięwzięcia misyjnego.

Oprócz bibliografii zamieszczonej na końcu tomu czytelnicy docenią zapewne także poprzedzający ją dodatek zawierający biogramy postaci występujących na kartach książki (ss. 459-500). Publikację uatrakcyjniają również kolorowe ilustracje – głównie fotografie miejsc i dokumentów. Niestety gorzej wypada niedokładna mapa Indii na s. 47 i s. 85: Salcete, bezpośrednio przecież sąsiadujące z Goa, jest tutaj za bardzo wysunięte na północ, z pewnością wskutek pomylenia z wyspą o podobnie brzmiącej nazwie (*Salsette Island*), znajdującą się w rejonie Bombaju; ponadto autor

mapy myli Kalkutę (*Calcuta*) – miasto w północno-wschodnich Indiach – z innym miastem o nazwie *Calicut*, położonym w południowo-zachodniej części kraju.

Projekt wydawniczy W. Sota zasługuje na uznanie z wielu względów. Po pierwsze, przypomina interesującą postać i nie wszystkim znane dzieje misji w Krainie Kapłana Jana. Już z tego względu książka znajdzie czytelników wśród zainteresowanych historią lokalną zarówno Hiszpanii, jak i Etiopii. Po drugie, wydawca umiejętnie wykorzystał dostępną literaturę i źródła archiwalne, uzupełniając istniejącą historiografię, zwłaszcza w tym, co dotyczy korespondencji P. Páeza. Po trzecie wreszcie, postać i dzieje hiszpańskiego misjonarza przywołują na myśl aktualność problematyki strategii misyjnej: liczne przykłady z historii i ze współczesności potwierdzają, że na pytanie o to, jak Kościół ma głosić Ewangelię, było i jest wiele odpowiedzi. Pedro Páez udowodnił, że metoda polecana przez św. Ignacego Loyolę, a zalecał on respekt dla lokalnej kultury i tradycji oraz szacunek dla miejscowej ludności, sprawdziła się w Etiopii, podczas gdy mniej dyplomatyczne działania jego następców doprowadziły do upadku tej obiecującej misji. Historia oczywiście nie musi się powtarzać, zwłaszcza jeśli zechcemy się z niej uczyć.

Robert Danieluk SJ

Jarosław RÓŻAŃSKI, Jacek J. PAWLIK, *Ku nowej kulturze. Zmagania adaptacyjne*. Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Wydział Teologii 2020, ss. 265.

Współczesny świat jawi się przede wszystkim jako różnaitość i coraz szybsza dynamika przemian kulturowych, dlatego tak bardzo potrzebna jest dzisiaj refleksja wprowadzająca w różnice i swoiste przemieszanie kulturowe. Nie dziwi zatem bogactwo literatury – także polskojęzycznej – poświęconej komunikacji międzykulturowej, łącznie z wydaną w zeszłym roku, niezwykle obszerną (686 stron) książką, która zamierza być tylko wprowadzeniem do komunikacji interkulturowej (Weronika Wilczyńska, Maciej Mackiewicz, Jarosław Krajka. *Komunikacja interkulturowa. Wprowadzenie*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2019). W ten obszar badawczy wpisuje się także książka autorstwa Jacka Pawlika SVD, zatytułowana *Ku nowej kulturze. Zmagania adaptacyjne* (Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Wydział Teologii 2020, ss. 265).

Opracowanie objętościowo skromniejsze od wyżej cytowanego, monumentalnego dzieła, ale jednak niezwykle cenne. Warunkiem sprawnego funkcjonowania (życia, pracy, odpoczynku) w społeczeństwie wielokulturowym (wielonarodowościowym) jest bowiem zrozumienie fenomenu interakcji kulturowej, jaka nieustannie zachodzi pomiędzy przedstawicielami poszczególnych kultur, języków, religii, grup etnicznych itd. Proces ten odczuwalny jest w miejscu pracy i zamieszkania. Brak świadomości owych procesów zachodzących interakcji prowadzi do dyskomfortu, a nawet do dysfunkcyjności społecznej.

Książka Jacka Pawlika SVD wyróżnia się przede wszystkim profilem dostosowanym do grupy odbiorców wchodzących w odmienną kulturę. Jest swego rodzaju podręcznikiem czy też praktycznym przewodnikiem, chociaż autor zastrzega, iż „nie rości sobie pretensji do zaprezentowania podręcznika ani wyczerpującego studium”, ale też przyznaje, że „ideą przewodnią było stworzenie formy kompendium, w którym czytelnik znajdzie podstawowe informacje praktyczne oparte na badaniach naukowych i poparte doświadczeniem autora i innych” (s. 10), przy czym bardzo przystępnie przybliży problematykę komunikacji interkulturowej. Wskazuje, iż owo wejście w odmienną (obcą) kulturę trzeba zaczynać od nas samych, od kształtowania naszej świadomości co do natury tego zjawiska na różnych jego poziomach i w rozmaitych konfiguracjach sytuacyjnych.

W pierwszym rozdziale autor prezentuje najważniejsze pojęcia z antropologii kulturowej, misjologii i nauk o komunikowaniu, a w drugim porusza problem nawiązania łączności, wskazując na szok kulturowy, wadliwe reakcje na to, co obce (rasizm, egzotyzm) oraz pozytywne postawy empatii i identyfikacji. W trzecim rozdziale ma miejsce analiza sytuacji społecznych i podstawowych zachowań oczekiwanych podczas spotkań. W czwartym rozdziale przybliżone zostaje znaczenie znajomości języka w poznawaniu kultury. Rozdział piąty stanowi kompendium proksemiki i chronemiki, a szósty ukazuje rolę ruchu i zmysłów w komunikacji niewerbalnej.

W książce nie brakuje także problematyki: kulinarnej (rozdział siódmy), międzykulturowego uczenia się (rozdział ósmy) i dialogu. Zamieszczenie w aneksie metody uczenia się języka o tradycji ustnej wskazuje na specyficznego odbiorcę owej książki, bogatej i pomocnej zwłaszcza dla tych, którzy stykają się bezpośrednio i na dłużej z odmienną kulturą. Jednak wspomniane wyżej bazowanie przede wszystkim na badaniach naukowych, popieranych doświadczeniem autora i innych, sprawia, że lektura tej książki jest z wszech miar pożyteczna dla wszystkich, którzy zajmują się szeroko rozumianą interkulturowością.

Jarosław Różański OMI

# **Kronika**





## **Sprawozdanie z działalności Akademickiego Koła Misjologicznego im. dr Wandy Błęńskiej (AKM) w Poznaniu w roku akademickim 2018/2019**

Spotkanie formacyjne AKM, inaugurujące rok akademicki, odbyło się 16 października 2018 r. (wtorek), w 40. rocznicę wyboru Karola Wojtyły na Stolicę Apostolską. Miało miejsce w Archidiecezjalnym Centrum Misyjnym w Poznaniu. Wybrano nowy zarząd w składzie: prezes – Luiza Nadstazik, wiceprezes – Anna-Maria Dzik, sekretarz – Anna Groblewska, komisja rewizyjna – Anna Stachowiak, Adrianna Proch, kl. Michał Sulowski. Za całoroczną pracę podziękowano ustępującym władzom AKM, a następnie wysłuchano relacji z doświadczenia misyjnego Jerozolima 2018 (<http://akmjerozolima2018.blogspot.com>). Działalność Koła zawierzono w prywatnych modlitwach św. Janowi Pawłowi II, a jego wyjątkowe wstawiennictwo potwierdza fakt, że ostatnie spotkanie kadencji 2018/2019 odbyło się 22 października 2019 r., w liturgiczne wspomnienie Papieża Polaka, podczas Tygodnia Misyjnego (w ramach Światowego Miesiąca Misyjnego: października 2019).

W dniu 13 listopada 2018 r. gościem comiesięcznego spotkania formacyjnego AKM był o. Michał Krzyżagórski SVD, który opowiedział o posłudze w Chińskiej Republice Ludowej. W dniu 18 grudnia 2018 r. Karolina Sieradzka i Maria Frąckowiak z AKM podzieliły się doświadczeniem z drugiego pobytu w Indonezji (<https://poznajweluli.wordpress.com>). W dniu 8 stycznia 2019 r. odbyło się spotkanie opłatkowe, na którym gośćmi specjalnymi byli: ks. prof. UAM dr hab. Mieczysław Polak i ks. Izaak Antwi-Boasiako. W dniu 12 lutego 2019 r. o. Piotr Jałako SP przybliżył charakter pracy misjonarza w Chile. W dniu 12 marca 2019 r. o posłudze w Boliwii i Chile opowiedział o. Wojciech Grzymisławski SVD. W dniu 2 kwietnia 2019 r. gościem Koła był o. Mariusz Bartuzi M.Afr., pracujący niegdyś w Mali, Malawi i Algierii. W dniu 7 maja 2019 r. ks. Jarek Czyżewski przybliżył postać dr Wandy Błęńskiej. Roczną działalność Koła podsumowano 10 czerwca 2019 r. podczas Misyjnego Grilowania.

Przeprowadzono stałe projekty misyjne AKM: 1). Święty Mikołaj 2018 – odwiedziono 10 placówek, około 720 dzieci, a dochód z inicjatywy przeznaczono na duchową adopcję dzieci z Cabo Verde: Dawida, Cheili i Elisangeli; 2). Gwiazda Betlejemską 2019 – przygotowano ponad 14 000 paczuszek na uroczystość Objawienia Pańskiego, które zostały rozprowadzone w czterdziestu parafiach, a ofiary przekazano

Domowi Pokoju w Jerozolimie; 3). Palemki 2019 – przygotowano 890 palemek, które trafiły do trzech parafii Archidiecezji Poznańskiej, a dochód przyczynił się do realizacji letnich doświadczeń misyjnych.

Jednym z filarów działalności AKM – obok modlitwy i animacji – jest formacja. Członkowie Koła w dniach 1-3 marca 2019 r. wzięli udział w weekendzie formacyjnym w Podkowie Leśnej, przeprowadzonym przez s. Elżbietę Sołtysik SSPC. W lutym 2019 r. rozpoczęły się spotkania formacyjne, które prowadziła s. Anna Jarosz SSPC. Miały one miejsce: 5 lutego, 19 marca, 9 kwietnia, 23 kwietnia, 28 maja, 4 czerwca i 18 czerwca. Pierwszą część każdego spotkania poświęcono postaciom świętych i błogosławionych, podczas gdy w drugiej części rozważano encyklikę *Redemptoris missio*.

„Wiara umacnia się, gdy jest przekazywana”: studenci z AKM prowadzili rekolekcje adwentowe i wielkopostne w szkołach i przedszkolach. W grudniu 2018 r. przeprowadzono dwa spotkania, natomiast w Wielkim Poście 2019 r. pięć. W ciągu roku akademickiego 2018/2019 miały miejsce animacje misyjne w 18 parafiach Archidiecezji Poznańskiej. W ich trakcie członkowie Koła, ubrani w stroje pochodzące z rozmaitych części świata, czytali teksty liturgiczne i modlitwę powszechną, nieśli misyjne dary, dzielili się świadectwem, a po Mszach Świętych rozprowadzali misyjne cegiełki. W omawianym roku przygotowano także nowe materiały promocyjne: torby ekologiczne z logo AKM i hasłem „Wszyscy mają misję. Mam i JA!”, naklejki z logo AKM oraz nowe ulotki. Ofiary przeznaczono na bieżącą działalność i letnie doświadczenia misyjne. W dniach 9-11 listopada 2018 r. członkowie Koła wzięli udział w weekendowej animacji misyjnej (Sobota Misyjna i spotkanie Koła Przyjaciół Misji) w Lublinie na zaproszenie Ojców Białych (Misjonarzy Afryki) i Siostr Misjonarek NMP Królowej Afryki (Siostr Białych).

Każdego 27. dnia miesiąca członkowie Koła modlili się w kościele pw. Dobrego Pasterza na poznańskiej Nowinie podczas Mszy Świętej o godz. 18:00 za śp. dr Wandę Błęską, a następnie odmawiali różaniec przy jej grobie. Dzień po 4. rocznicy jej śmierci odbyło się na Wydziale Teologicznym UAM spotkanie tegorocznych wolontariuszy misyjnych, połączone z celebracją modlitewną słowa Bożego. Na zaproszenie Domu Medialnego Świętego Wojciecha prezes i wiceprezes AKM wzięły udział w I edycji Nocy Księgarń (20 IX 2019), w której trakcie przybliżyły związki Dokty z Kołem. W dniu 30 października 2019 r. przedstawiciele Koła uczestniczyli w spotkaniu dotyczącym Poznańskiej Matki Trędowatych (w Biurze PKWP „Misja na Szewskiej”).

W ciągu roku członkowie Koła modlili się w dziewięciu różach różańcowych w intencjach misyjnych. Ważnymi wydarzeniami były święcenia: biskupie opiekuna Koła – ks. dr. Szymona Stułkowskiego (9 VI 2019 r.) oraz kapłańskie (1 VI 2019 r.) i diakońskie (25 V 2019 r.) osób związanych z Kołem.

W okresie od 20 do 30 października 2018 r. przedstawicielki Koła uczestniczyły w pielgrzymce młodych do Rzymu, towarzyszącej Synodowi Biskupów na temat spraw młodzieży, wiary i rozeznawania powołania (<http://misja-rzym.blogspot.com>). Prezes AKM jako laureatka „Rejsu Niepodległości” udała się w styczniu 2019 r. do Panamy na 34. Światowe Dni Młodzieży, skąd – za sprawą pomysłu *Padre* – pro-

wadziła codzienną relację (<https://luiza-w-panamie.blogspot.com>), natomiast 20 maja 2019 r. wygłosiła referat o tytule *Doświadczenie Rejsu Niepodległości w aspekcie misyjologicznym* na konferencji Fundacji Salvatti.pl.

W dniu 20 stycznia 2019 r. AKM obchodziło 92. urodziny, które członkowie wraz z opiekunem Koła radośnie świętowali 25 stycznia: wpierv pomodlili się w miejscu powstania AKM, czyli przed Aulą UAM (wówczas Uniwersytet Poznański), a następnie udali się do restauracji. Zgodnie z coroczną tradycją poznańscy wolontariusze misyjni odwiedzili, wraz z ks. Szymonem Stułkowskim, w dniu 22 stycznia 2019 r. abp. Stanisława Gądeckiego podczas misyjnego kołędowania.

W dniu 30 czerwca 2019 r., w uroczystość Świętych Apostołów Piotra i Pawła, 21 osób z AKM otrzymało, po przebytej formacji, krzyże misyjne i zostało posłanych przez abp. Stanisława Gądeckiego na letnie doświadczenia misyjne 2019, bazujące na formule *ora et labora*. Wyjazdy przebiegły bezpiecznie, zrealizowano cele i założenia. Były to następujące doświadczenia:

- 1). Kazachstan 2019 – od 1 do 14 lipca 2019 r. Sześciuosobowa ekipa pracowała fizycznie i prowadziła półkolonie dla dzieci przy domu Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo (siostry szarytki) w Nur-Sułtanie (<https://akmkazachstan2019.blogspot.com/> i <https://www.facebook.com/Kazachstan2019/>)
- 2). Jerozolima 2019 – od 16 lipca do 20 sierpnia 2019 r. Dziewięciosobowa ekipa pracowała fizycznie w sierocińcu Dom Pokoju na Górze Oliwnej, prowadzonym przez siostry elżbietanki z Prowincji Poznańskiej. Był to dziesiąty wyjazd AKM na letnie doświadczenie misyjne do Ziemi Świętej (<https://akmjerozolima2019.blogspot.com> i <https://www.facebook.com/Jerozolima-2019-AKM-10-x-Mission-Possible-463755031093511/>)
- 3). Ghana 2019 (<http://akmgghana2019.misja.info>) – od 31 lipca do 28 sierpnia 2019 r. Ośmioosobowa ekipa animowała czas dzieci, młodzieży i dorosłych w miejscowości Obuasi w diecezji Kumasi. Przeprowadzono m.in. kurs pierwszej pomocy i rozprowadzono dary przywiezione z Polski. Gospodarzem był o. Izaak Antwi-Boasiako.

Bieżące informacje o działalności Koła umieszczane były na stronie internetowej (<http://misja.info>), Facebooku (<https://www.facebook.com/akmpoznan>) oraz na Instagramie (<https://www.instagram.com/akmpoznan/>).

*In Christo*  
Luiza Nadstazik  
prezes kadencji 2018/2019

## **Sprawozdanie z działalności Akademickiego Koła Misjologicznego im. dr Wandy Błęskiej w roku 2019/2020**

Opiekunem Koła od 2006 r. jest ks. bp Szymon Stułkowski.

W wyborach na pierwszym spotkaniu w roku akademickim 2019/2020, które odbyło się 22 października, powołano zarząd w składzie:

prezes – Anna-Maria Dzik

wiceprezes – Aneta Błasiak

sekretarz – Weronika Jeżyk

komisja rewizyjna: Dominika Romanowska, Maria Smoczyńska, kl. Michał Sulowski.

W działalność Koła 'wpisują się' comiesięczne spotkania modlitewno-formacyjne, obejmujące: Mszę Świętą, ogłoszenia dotyczące najbliższych aktywności Koła oraz wystąpienia zaproszonych gości. Spotkania mają miejsce w Archidiecezjalnym Centrum Misyjnym przy ul. Dmowskiego 130 w Poznaniu. Odbywają się one w roku akademickim: od października do czerwca. Ze względu na tegoroczną sytuację epidemiologiczną nie było spotkania w kwietniu. Na pozostałych swoim doświadczeniem misyjnym podzielili się:

- w październiku: uczestnicy doświadczenia misyjnego Ghana 2019
- w listopadzie: uczestnicy doświadczenia misyjnego Jerozolima 2019
- w grudniu: o. Tomasz Szyszka
- w styczniu: na spotkaniu opłatkowym ks. Dariusz Madejczyk
- w lutym: ks. Dawid Stelmach
- w marcu: członkowie Wolontariatu Misyjnego Salvator
- w maju: (online) uczestnicy doświadczenia misyjnego Kazachstan 2019
- w czerwcu: podsumowano rok działalności na misyjnym grillowaniu.

Członkowie Akademickiego Koła Misjologicznego w ciągu roku urzeczywistniają projekty wspierające misyjną działalność. Przeprowadzono następujące projekty:

Święty Mikołaj – projekt realizowany około 6 grudnia. Członkowie przebrani w stroje św. Mikołaja i aniołków przybliżają dzieciom w przedszkolach, szkołach,

domach prywatnych postać prawdziwego św. Mikołaja, biskupa Miry. Zebrane ofiary przeznaczono na adopcję dzieci z Cabo Verde: Wiliama Jordane'a Gonclavesa i Raisę Nicole Silva Rocha.

Gwiazda Betlejemską – projekt przeprowadza się w uroczystość Objawienia Pańskiego nie tylko w parafiach naszej archidiecezji. Rozprowadzane są, przygotowane wcześniej paczuski z kadzidłem, kredą i węgielkiem. W 2019 r. w ciągu około dwóch i pół miesiąca udało się ich zapakować ponad 20 000. Dochód z dobrowolnej ofiary składanej przez wiernych przeznaczono na wsparcie Domu Pokoju na Górze Oliwnej w Jerozolimie.

Palemki – ze względu na *lockdown* nie udało się przeprowadzić tego projektu w roku 2020.

Pakowanie kanapek – to cotygodniowa pomoc dla sióstr elżbietanek w przygotowywaniu pakietów z jedzeniem na następny dzień dla bezdomnych i ubogich. Czas trwania: od maja do października.

Oprócz wyżej wymienionych członkowie AKM, jeśli tylko pozwalała na to sytuacja epidemiologiczna, prowadzili audycję radiową *Ochrzczeni i posłani*, emitowaną co trzy tygodnie (łącznie: siedem audycji), rekolekcje w szkołach (sześć placówek) i animacje misyjne w parafiach naszej archidiecezji (trzy kościoły). Byli również zaangażowani w pomoc przy organizacji Konferencji Stowarzyszenia Misjologów Polskich „Misyjne Drogi Świętości”.

W styczniu 2020 r. Akademickie Koło Misjologiczne brało udział w dwóch kółdowaniach. Pierwsze odbyło się u abp. Stanisława Gądeckiego, a drugie u biskupa Szymona Stułkowskiego z okazji 93. rocznicy AKM.

Podczas pandemii, od marca do Bożego Ciała, członkowie łączyli się za pomocą komunikatorów internetowych, aby codziennie, o godzinie 20.30, wspólnie odmawiać różaniec i modlić się Psalmami. Część członków brała udział w 33-dniowych rekolekcjach zawierzenia przez serce Maryi.

W ciągu roku członkowie spotykali się na rozmaitych aktywnościach, by spędzić razem wartościowy czas, budować wspólnotę i trwałe więzi. Były to m.in. rotaty ze śniadaniem, świętowanie Nowego Roku, uczestnictwo w Europejskim Spotkaniu Młodych we Wrocławiu, wspólne przeżywanie święceń kleryków zaangażowanych w działalność Koła oraz wyprawa w góry do Tylmanowej.

Całoroczną pracę Koła zwieńczył wyjazd na doświadczenie misyjne, tym razem w Polsce: w Lublinie. W dniu 28 czerwca grupa składająca się z piętnastu osób otrzymała krzyże misyjne i została posłana przez abp. Stanisława Gądeckiego, by rozpalać ducha na ścieżkach swej misji.

Doświadczenie trwało od 15 do 29 sierpnia 2020 r. Uczestnicy przeżywali ten czas w domu Ojców Białych Misjonarzy Afryki w Natalinie. Głównym zadaniem wykonywanym w trakcie pobytu w Lublinie była praca fizyczna, polegająca na uporządkowaniu terenu działki należącej do zgromadzenia. Poza tym członkowie mieli okazję spotkać wielu ludzi, którzy na co dzień są inspirującymi świadkami prawdziwej wiary lub którzy dzielili się swoimi doświadczeniami np. na Spotkaniu Młodych Archidiecezji Lubelskiej, w Domu Dziecka czy w czasie czterech animacji, które

udało się zorganizować w parafiach. Ważnym aspektem podczas doświadczenia było odkrywanie kultury Kresów Wschodnich Polski m.in. dzięki wizycie we Włodawie, mieście trzech kultur, czy w prawosławnym monasterze w Jabłecznej.

Postać dr Wandy Błęńskiej jest bez wątpienia inspiracją dla związanych z Akademickim Kołem Misjologicznym osób, dlatego każdego 27. dnia miesiąca podtrzymuje się tradycję wspólnej modlitwy przy grobie patronki. Niezmiernie też uradowała wszystkich, w pierwszym z dnia 25 lutego 2020 r., informacja, że Stolica Apostolska oficjalnie wyraziła zgodę na rozpoczęcie procesu beatyfikacyjnego dr Wandy Błęńskiej, a później, w dniu 18 października, wzbudziło radość otwarcie jej procesu.

Anna Maria Dzik

## **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
- XXIV. ANNALES MISSIOLOGICI POSNANIENSES  
Red. Piotr Piasecki, Poznań 2019 ss. 146