



*Annales
Missiologici
Posnanienses*

TOM 27 • 2022

Wydawnictwo Naukowe UAM

ANNALES MISSIOLOGICI POSNANIENSES

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

ANNALES MISSIOLOGICI POSNANIENSES

Tom 27
2022



UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny
Poznań 2022

Rada Wydawnicza

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

mgr lic. Marta 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 Zając OMI (UAM, Poznań)

Adres do korespondencji

Redakcja „Annales Missiologici Posnanienses” (Piotr Piasecki)
Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
ul. Wieżowa 2/4, 61-111 Poznań

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

Recenzenci artykułów rocznika 2022

prof. dr hab. Bogdan Trocha Uniwersytet Zielonogórski, ks. prof. UKSW dr hab. Wojciech Kluj Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, ks. prof. KUL dr hab. Andrzej Pietrzak Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, ks. prof. UKSW dr hab. Tomasz Szyszka Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, ks. prof. dr hab. Jarosław Różański Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, ks. dr hab. Marcin Wrzos Mazenodiamum Poznań.

Redaktorzy językowi

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

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

Projekt graficzny okładki: Jacek Grześkowiak

Lamanie komputerowe: Marcin Tyma



Wersja elektroniczna publikacji jest dostępna na licencji Creative Commons –
Uznanie autorstwa – Użycie niekomercyjne – Bez utworów zależnych 4.0
Międzynarodowe

ISSN (Print) 1731-6170

DOI: 10.14746/amp

SPIS TREŚCI

MICHAŁ ZBOROWSKI

Cztery fale ewangelizacji. Refleksja o. Raniera kard. Cantalamessy na temat głoszenia kerygmatu w historii Kościoła 7

NATASZA LISOWSKA

Droga Johna Henry'ego Newmana do uznania autorytetu papieża 25

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI

Początki misji kameruńskich w kleszczach polityki kolonialnej 47

MARCELI RYSZARD GĘŚLA

Argentyna – misyjna droga do świętości Brata Jerzego Łakomiaka OFM 65

MARCIN JAN WRZOS

Paradygmat krajowego, instytucjonalnego zaangażowania misyjnego na podstawie działalności Prokury Misyjnej Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej (1969-2022) 75

ADAM WIŃSKI

Współczesne formy akomodacji misyjnej na przykładzie Kuby 99

DARIUSZ KAJZER

Ewangelizacja w kontekście kultury górskich rejonów Papui-Nowej Gwinei. Część 2 111

MISSIONARIA BIBLIOGRAPHICA SELECTA

Renata Díaz-Szmidt, *Gdzie jesteście Gwineo? Próby kształtowania tożsamości narodowej w twórczości pisarzy z Gwinei Równikowej*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, 2017, ss. 362. (Jarosław Różański) 149

Cztery fale ewangelizacji. Refleksja o. Raniera kard. Cantalamessa na temat głoszenia kerygmatu w historii Kościoła

The four waves of evangelization. Father Raniero Cardinal Cantalamessa's reflection on the proclamation of the kerygma in the history of the Church

MICHAŁ ZBOROWSKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Teologii, Polska
ORCID: 0000-0001-9927-6397

Abstract: Father Raniero Cardinal Cantalamessa presents four periods of evangelization that have taken place in the history of the Church. He refers to them as „waves of evangelization”, indicating that these extraordinary periods of evangelization are reminiscences of the beginnings of the Church. Their appearance is related to the emergence of a new group of recipients unfamiliar with the message of the Gospel. Cantalamessa's analysis indicates that the actual content conveyed to them is the kerygma. Appropriate pastoral reflection is also required by the choice of a keryx who is to effectively reach the recipients with the message of salvation. The four „waves of evangelization” are, according to the Italian theologian, a return to kerygmatic evangelization.

Keywords: Cantalamessa; kerygma; evangelization; keryx

Słowa kluczowe: Cantalamessa; kerygmat; ewangelizacja; keryks

Wstęp

Podjmując refleksję nad szeroko rozumianym zagadnieniem ewangelizacji, o. Raniero kard. Cantalamessa¹ odchodzi od klasycznego i szczegółowe-

¹ Raniero Cantalamessa (ur. 1934) – włoski kapucyn, doktor teologii (Fryburg 1962) i literatury klasycznej (Mediolan 1966). Wykładowca Uniwersytetu Sacro Cuore w Mediolanie oraz członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej w latach 1975-1981. Przez 12 lat brał udział w dialogu katolicko-zielonoświątkowym. W r. 1979 zrezygnował z pracy uniwersyteckiej i poświęcił się służbie głoszenia Słowa Bożego. Rok później został mianowany przez papieża Jana Pawła II Kaznodzieją Domu Papieskiego, posługę tę pełni do dzisiaj. Autor licznych książek naukowych

go analizowania działalności ewangelizacyjnej Kościoła w poszczególnych epokach historycznych. Nie skupia się także na omawianiu najbardziej znanych i świętych ewangelizatorów. Zamiast tego proponuje, aby skoncentrować uwagę tylko na pewnych momentach historii, w których misja głoszenia Ewangelii nabierała nowego przyśpieszenia oraz większego zapału. Kryterium jego analizy stanowi więc szczególne ożywienie ewangelizacyjne, a jej celem będzie wyodrębnienie powodu je wywołującego. W tak zakreślonej myśli pastoralno-historycznej włoski teolog wyróżnia cztery etapy, nazywając je falami ewangelizacji². Obejmują one następujące cezury czasowe: okres od I do III wieku, następnie od VI do IX wieku, jako kolejny wskazuje wiek XVI, a czwarty etap przypada na obecny czas, czyli XX i XXI wiek (Cantalamessa 2012, 5-6). Konsekwencją tak przeprowadzonego rozważania będzie także odkrycie charakterystycznych zmian towarzyszących kolejnym falom, czyli ożywieniom ewangelizacyjnym.

Biblijna analogia wprowadzająca

Opis wszystkich etapów ewangelizacji Cantalamessa poprzedza egzegezą przypowieści o sianiu ziarna oraz ziarnku gorczycy z Ewangelii według św. Marka.

Mówił dalej: „Z królestwem Bożym dzieje się tak, jak gdyby ktoś nasienie wrzucił w ziemię. Czy śpi, czy czuwa, we dnie i w nocy nasienie kiełkuje i rośnie, on sam nie wie jak. Ziemia sama z siebie wydaje plon, najpierw źdźbło, potem kłos, a potem pełne ziarnko w kłosie. A gdy stan zboża na to pozwala, zaraz zapuszcza się sierp, bo pora już na żniwo”. Mówił jeszcze: „Z czym porównamy królestwo Boże lub w jakiej przypowieści je przedstawimy? Jest ono jak ziarnko gorczycy; gdy się je wsiewa w ziemię, jest najmniejsze ze wszystkich nasion na ziemi. Lecz wsiane wyrasta i staje się większe od jarzyn; wypuszcza wielkie gałęzie, tak że ptaki powietrzne gnieźdzą się w jego cieniu” (Mk 4,26-32).

Odniesienie przypowieści do badanych na przestrzeni dziejów ożywień ewangelizacyjnych staje się niezbędne do zrozumienia analizy, której autorem jest o. Raniero. Dlatego, pokrótce, przytoczone zostaną najważniejsze spostrzeżenia jego interpretacji, stanowiące klucz do dalszych refleksji.

i duszpasterskich. W 2020 r. papież Franciszek mianował go kardynałem. Za swoją dewizę przyjął słowa: *O Stworzycielu, Duchu, przyjdź*.

² Wł. *ondata*, ang. *wave*.

W przypowieści o zasiewie siewcą ziarna jest keryks. Jest on odpowiedzialny za czynność siania, gdyż ziarno, jak słusznie stwierdza włoski teolog, nie znajdzie się w ziemi o własnych siłach. Jednak po zasianiu kończy się rola keryksa. Życie, jak również dalszy rozwój i owocowanie, nie zależą już od siewcy, ponieważ czy śpi, czy czuwa, wzrost daje jedynie Bóg (por. 1 Kor 3,6). W tej przypowieści, według o. Cantalamessy, ziarnem jest kerygmat. Tę interpretację wzmacnia przypowieść o ziarnku gorczycy, które, choć najmniejsze ze wszystkich nasion na ziemi, staje się ogromnym drzewem. Podobnie jak kerygmat, choć jest pierwszą i najmniejszą z form przepowiadania Jezusa Chrystusa, to jednak z niego wyrastają kolejne i tylko on zawiera w sobie pierwotny ładunek życia. Co więcej, kerygmat to podstawowe orędzie, w którym głosi się nie siebie, ale ukrzyżowanego Jezusa Chrystusa, który jest Panem (por. 1 Kor 1,23), a cechą tego orędzia jest uobecnianie tego, którego się głosi (Zborowski 2018, 45-46). Wskutek tego włoski kapucyn utożsamia ziarno także z Osobą jedyne go Zbawiciela. To Chrystus jest „zasiewany” podczas zwiastowania pierwszego orędzia.

Kolejnym elementem przypowieści, na którym koncentruje swoją uwagę o. Raniero, jest gleba, którą według niego jest świat oraz żyjący w nim człowiek. Tak jak różne są rodzaje gleby i różne środki, które podejmuje się, aby na danej roli skutecznie posiać ziarno, tak samo różnorodną glebą jest świat z jego mentalnością. Zarówno zasiew ziarna, jak i głoszenie kerygmatu, wymaga poznania gleby. Stąd wniosek, że każde głoszenie powinno być poprzedzone wcześniejszą analizą rzeczywistości, aby dokonać inkulturacji formy przekazu niezmiennej treści do możliwości oraz warunków odbiorców. Warto także podkreślić, że rola czy zadanie gleby polega na przyjęciu ziarna i daniu odpowiednich warunków do jego wzrostu oraz owocowania. Jednak, jak podkreśla kapucyn, cały życiodajny potencjał znajduje się w ziarnie, nie w glebie.

Reasumując, kluczowe dla analizy poszczególnych etapów ewangelizacji dokonywanej przez włoskiego teologa są trzy elementy: siewca, ziarno i gleba. Natomiast zaprezentowana charakterystyka etapów ewangelizacji będzie składała się z opisu jedynie dwóch czynników: gleby rozumianej jako przestrzeni ewangelizacji oraz siewcy, którym jest keryks. Wynika to z faktu, że są elementy zmienne, wszak czynnikiem wywołującym nowe ożywienie ewangelizacyjne jest powstanie nowych okoliczności, jakiejś grupy ludzi lub specyficznego kontekstu, w którym należy głosić od podstaw Dobrą Nowinę. To *novum* warunków i miejsca do ewangelizowania pociąga za sobą potrzebę powołania odpowiadającego tym nowym perspektywom keryksa. Natomiast elementem niezmiennym pozostaje ziarno, czyli orędzie kerygmatu. Jest ono elementem wspólnym wszystkich wyróżnionych przez Cantalamessę ożywień ewangelizacyjnych, które można także nazwać ewangelizacją kerygmatyczną.

Pierwsza fala (I-III w.)

a. Gleba

Świat, w którym przyszło głosić pierwszym ewangelizatorom, był rozwinięty pod wieloma względami, zarówno intelektualnie, technicznie, kulturowo, jak i religijnie. Cywilizacja starożytna opierała się na wiedzy i filozofii greckiej, a także na autorytecie prawa rzymskiego. Obejmowała świat sztuki, architekturę, technikę wojskową oraz handel. Co więcej, zarówno Grecy, jak i Rzymianie, cenili sobie literaturę, sztukę retoryczną oraz przywiązywali wagę do władzy, uznania i pieniędzy. Dla porównania, należy stwierdzić, że chrześcijaństwo, w swym załączku, nie miało nic, co mogłoby się równać z potęgą oraz rozwojem tego świata. Z pozoru było skazane na niepowodzenie. Starożytność była także na wskroś religijna. W świecie będącym obszarem pierwszej ewangelizacji praktykowana i wyznawana wiara zasadniczo dzieliła się na świat politeistycznej religii grecko-rzymskiej oraz monoteistycznej religii żydowskiej. Obie były od samego początku wrogo nastawione wobec chrześcijaństwa, traktując je albo jako sektę, albo jako wyznanie naruszające obowiązujący układ kulturowo-polityczny oraz zakłócający porządek społeczny (Kumor 32-33). Racje polityczne i religijne stały się również powodem licznych sankcji, a nawet prześladowań chrześcijan. Chrześcijaństwo oraz głoszona w pierwszych wiekach Dobra Nowina stają w opozycji wobec świata starożytnego, który dążył do ich wykluczenia. Całkowite odrzucenie, negacja, konflikt, prześladowania stanowią swoistą charakterystykę gleby dla pierwszego zasiewu Ewangelii.

Istotną cechą tego okresu jest także całkowity brak znajomości Jezusa Chrystusa przez ówczesny świat. Poza grupą ewangelizatorów oraz ludzi żyjących w Ziemi Świętej w czasie publicznej działalności Jezusa starożytność nie знаła jedyne go pośrednika między Bogiem a ludźmi (por. 1 Tm 2,5). Dlatego misją pierwotnego Kościoła było zanieśenie Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie Synu Bożym (por. Mk 1,1) do każdego miejsca i do każdego człowieka na ziemi (por. Mk 16,15-16; Mt 28,19-20; Dz 1,8). Przez to, po raz kolejny, misja ta zdaje się przerastać możliwości przepowiadających. Z jednej strony konfrontacja z potęgą cywilizacji starożytnej, z drugiej zaś z obszarem misji, obejmującym cały ówczesnie znany świat. Warto jednak podkreślić, że zarówno ogrom zadania, jak i niemal powszechna nieznanomość Chrystusa, była raczej przesłanką mobilizującą oraz dynamizującą misję Kościoła. Co więcej, owo zadanie zakładało konieczność przekraczania siebie. Cantalamessa mówi o dwóch barierach, jakie musieli na początku przełamać pierwsi głosiciele Jezusa. Były nimi

bariera ekskluzywizmu narodowego, by otworzyć się na głoszenie wobec innych narodów, a także bariera ekskluzywizmu religijnego, by wyjść z Dobrą Nowiną poza kontekst wyznania żydowskiego czy monoteistycznego (zob. Dz 10,1-11,18). Misja zlecona przez Jezusa ma bowiem charakter uniwersalny i każdy wezwany jest do zbawczej z Nim relacji.

b. Siewca

Pierwsze ożywienie ewangelizacyjne, które przypada na czas początków Kościoła i obejmuje okres od I do III wieku, nie jest okresem jednorodnym, jeśli weźmiemy pod uwagę głosicieli Słowa. Przez dwa stulecia Ewangelia była głoszona przez naocznych świadków wydarzeń z życia Jezusa i ich uczniów. Pierwszymi keryksami byli apostołowie, bliższe grono 72 uczniów (por. Łk 10,1), zapewne także 120 braci przebywających w Wieczerniku w czasie wyboru następcy Judasza (por. Dz 1,15-22). W gronie pierwszych keryksów znalazł się także św. Paweł, wybrany na świadka w zupełnie inny sposób niż pozostali (por. Dz 9,1-6). Jednak rozwój i gorliwość tego okresu, jak wskazują dokumenty, wyrażała się także w tym, że każdy ochrzczony i przyjmujący wiarę w Jezusa stawał się jednocześnie uczniem oraz misjonarzem. I to jest cecha charakterystyczna tego etapu. Jak zauważa Cantalamessa, przez pierwsze dwa wieki po Chrystusie najczęściej ludzi nawraca się poprzez oddolną ewangelizację oraz indywidualne kontakty personalne, związane czy to z handlem, czy wojskiem, czy też innym wykonywanym zawodem (Cantalamessa 2012, 9). Świadectwo życia pierwszych chrześcijan było tak znacząco wyróżniające, że ich obecność w świecie wystarczała, aby inni chcieli przyłączyć się do Kościoła. Poza ludźmi ewangelizującymi w miejscach swojego życia byli także tacy, którzy całe swoje życie poświęcili temu zadaniu. Wśród nich, w pierwszej kolejności, apostołowie, uczniowie Pańscy, o których wspominają Dzieje Apostolskie, a także ich uczniowie. *Didache*, pismo z I wieku, wspomina także o wędrownych prorokach i nauczycielach (*Didache* 38-40). Siewcy Słowa tego okresu, głosząc w prosty sposób Jezusa Chrystusa jako Pana i Zbawiciela, dając świadectwo Jego działania, a także ukazując Go swoim życiem, sprawiali, że odmieniało się życie ludzi i oblicze świata.

Drugi okres pierwszego etapu ewangelizacyjnego przypada na III wiek po Chrystusie. Oddolna ewangelizacja została w tym czasie bardziej usystematyzowana oraz scentralizowana. Wpływ na to miał duży wzrost liczby chrześcijan, ale także pojawiające się gdzieś błędy czy wypaczenia (Pietras 27-73). Głównymi keryksami byli odtąd biskupi, a także delegowani przez nich przebiterzy oraz nauczyciele. Mimo koordynacji odgórnej misja

ewangelizacyjna nadal pozostawała pełna zapału oraz gorliwości, przynosząc ogromne owoce. Przybywało wyznawców Jezusa, a ci, którzy już nimi byli, mogli pogłębiać swoją wiarę dzięki katechezom oraz komentarzom świętych biskupów i ojców Kościoła.

Dodatkowo, według Cantalamessy, w analizie pierwszego etapu ewangelizacji istotne jest, aby zwrócić uwagę na niezwykłą wiarę pierwszych chrześcijan. Po pierwsze, wejście na drogę chrześcijaństwa nie wiązało się wówczas z żadnymi korzyściami społecznymi czy ekonomicznymi, jak w późniejszych epokach. Wręcz przeciwnie, w czasach pierwotnego Kościoła wiara w Jezusa nierzadko pociągała za sobą wiele negatywnych konsekwencji, w tym także niebezpieczeństwo utraty życia. Nie była to więc decyzja łatwa, prosta i taka jak wszystkie inne. Z całą pewnością wpływała na całe życie człowieka, będąc kwestią życia i śmierci, zarówno w wymiarze duchowym, jak i doczesnym. Po drugie, należy zwrócić uwagę na wiarę osób przepowiadających słowo Boże. Cechą znamioną dla keryksów była ich wierność przepowiadany treściom oraz niezachwiana pewność w ich prawdziwość oraz zbawczą moc. Wielu z nich oddało za nie swoje życie, a większość była gotowa je oddać. Nie za idee czy teorię, ale za Jezusa Chrystusa, którego poznali, którym żyli i o którym dawali świadectwo słowem. Dodatkowo wiara pierwszych głosicieli obejmowała ufność, że głoszenie kerygmatu jest wystarczające wobec mądrości świata (por. 1 Kor 2,4-5). Co więcej, ufność ta rozciągała się także na skuteczność przesłania w obliczu tak wielkiego wyzwania. Siewca słowa ma siać, a owocność misji powierza Bogu (por. 1 Kor 3,6-7). Na tym polega wejście w mentalność Bożej mądrości. I to w tym zaufaniu Bogu należy upatrywać sukcesu, jakim był fakt, że Ewangelia dotarła do granic ówczesnego świata, a Jezus, mimo prześladowań, był głoszony przez swych wyznawców (Cantalamessa 2012, 11-17).

Druga fala (VI-IX w.)

a. Gleba

Świat w okresie drugiej fali ewangelizacji to arena najazdów plemion barbarzyńskich, upadku Cesarstwa Rzymskiego na Zachodzie oraz walki o terytorium i nowe granice pomiędzy powstającymi królestwami (Vogt 189-213). Wpływa to na obniżenie poziomu rozwoju kulturowo-cywilizacyjnego. Europa nie jest już heterogeniczna strukturalnie i organizacyjnie, ale tworzy szeregi niezależnych organizmów, struktur państwowych oraz ośrodków władzy. Na początku średniowiecza nie jest też jednolita pod względem etnicznym,

ekonomicznym czy kulturowym, choć w tym ostatnim przypadku, z czasem, głównie za sprawą działalności Kościoła, ten obszar ulegnie ujednoceniu. Wraz z upadkiem cesarstwa zachodniorzymskiego kończy się pewna epoka kulturowa i wizja dotychczas znanego obrazu świata ukształtowanego w rzeczywistości grecko-rzymskiej.

Pomimo zaistniałych zmian, stanowiących nowy kontekst, głoszenie Ewangelii nie przestało być najważniejszym zadaniem Kościoła, ale łączy się także, niejako z konieczności, z innymi wyzwaniami tego czasu. Kościół tworzy więc kulturę, rozwija naukę, ale także: pracuje u podstaw, uczy czytać, pisać, pracować na roli, zakłada szkoły, opiekuje się chorymi. Proces ewangelizacji, a więc niesienia światła Chrystusa, łączy się z procesem edukacyjnym, czyli niesieniem światła nauki oraz kultury. W tym okresie oba zadania pozostają ze sobą ściśle połączone. Poza podnoszeniem poziomu cywilizacyjno-kulturowego wyzwaniem będzie także chrystianizacja wsi. O ile w miastach Kościół funkcjonował w miarę dobrze, a chrześcijaństwo było systematycznie ugruntowywane, to wieś pozostawała pogańska, z dużą liczbą praktyk magicznych i zabobonów. Nawet jeśli wcześniej chrześcijaństwo dotarło tam z Dobrą Nowiną, to szybko następował powrót do poprzednich obyczajów.

Nową sytuacją było także pojawienie się barbarzyńców przybyłych do Europy w konsekwencji wędrówek ludów. Również oni byli adresatami orędzia zbawczego, co implikowało konieczność znalezienia przez ewangelizatorów właściwej formy dotarcia do nich z przesłaniem Ewangelii. Faktem jest, że niektórzy z nich zetknęli się już z Kościołem i byli ochrzczeni, co jednak nie zwalniało keryksów ze znalezienia porozumienia na płaszczyźnie kulturowo-językowej, aby nadal prowadzić działalność ewangelizacyjną, a później katechetyczną. Wszak misja ewangelizacyjna obejmuje wszystkie osoby nieznające Jezusa i Jego Ewangelii. Zdaniem Cantalamessy, w czasie drugiego ożywienia ewangelizacyjnego zostaje przełamana kolejna bariera, polegająca na głoszeniu Dobrej Nowiny cudzoziemcom i obcym przebywającym na „naszym” terenie.

b. Siewca

Drugie ożywienie ewangelizacyjne związane jest ze szczególną działalnością mnichów. Ze względu na niezwykłą formę ich życia, która wpisywała się w kontekst ówczesnego świata i odpowiadała jego potrzebom, to właśnie oni stali się protagonistami tej fali ewangelizacji. Klasztory mnichów były miejscami rozwoju nauki oraz przekazywania wiedzy, zarówno teologicznej, jak i fachowej, związanej z życiem zwykłych ludzi. To mnisi uczyli: uprawy

roli, osuszania bagien, budowy domów, prowadzenia ogrodów i wielu podobnych czynności. Przy ich klasztorach powstawały też pierwsze szkoły. Byli więc szczególnie predestynowali do przekazywania orędzia Ewangelii przy jednoczesnym kształceniu ludności. Dodatkowo należy zauważyć, że reguła życia oparta na dewizie *ora et labora* sprzyjała rozwijaniu innowacyjnych sposobów oraz metod ewangelizacji, jak chociażby tłumaczeniu Biblii czy ksiąg liturgicznych na języki ewangelizowanych ludów. Zadania takie wymagały czasu, wiedzy oraz otwartości na Boże natchnienia.

Kolejnym walorem mnichów, ważnym ze względu na dzieło ewangelizacji, jest ich życie we wspólnocie oraz zdolność do tworzenia nowych klasztorów. Ich sieci, którymi w tamtym czasie pokryła się Europa, zapewniały kontynuację misji ewangelizacyjnej, a także ugruntowanie wiary po ogłoszeniu Dobrej Nowiny. Nawet jeśli keryks opuszczał dany teren, aby udać się w kolejną podróż misyjną, to z reguły na terenie dotychczas objętym jego działaniem pojawiali się bracia z jego wspólnoty i kontynuowali dzieło (Cantalamesa 2012, 29). Była to przemyślana strategia, chroniąca z jednej strony przed szybkim powrotem do praktyk pogańskich, a z drugiej przed marnowaniem dotychczasowego wysiłku keryksa. Wspólnota mnichów stanowiła wsparcie modlitewne, stwarzała większe możliwości działania, a przede wszystkim dawała zaplecze do kontynuowania rozpoczętych dzieł ewangelizacyjnych.

Cantalamesa podkreśla również niezwykle cenną dla ewangelizacji, ale i każdej aktywności duszpasterskiej, obecność w życiu mnichów ciszę. Jest ona przebywaniem w Bożej obecności, napełnianiem się słowem Bożym oraz wsłuchiowaniem się w natchnienia Ducha Świętego. W kontekście zaangażowania misyjnego cisza zapewnia odpoczynek po ewangelizowaniu, a jednocześnie jest czasem bezpośredniego przygotowania do kolejnego przepowiadania, gdyż to w ciszy rodzi się pragnienie głoszenia Ewangelii. Pod tym względem życie mnichów było doskonałym połączeniem kontemplacyjnego i aktywnego stylu życia, ciszy modlitwy i dynamiki przepowiadania. Cisza, będąca wsłuchiowaniem się w to, co i w jaki sposób Bóg pragnie powiedzieć, była twórczym namysłem nad przygotowaniem zarówno treści głoszenia, jak i formy ewangelizacji. Dlatego właśnie wyciszenie jawi się jako istotny element ewangelizacyjnego dzieła, opartego nie na ludzkiej wiedzy i możliwościach, ale na Bożym prowadzeniu. Mnisi, czerpiąc z przebywania z Bogiem w ciszy, zdumiewali trafnością treści i formy, a także dostosowaniem przykładów oraz poziomu do swoich odbiorców. Pełni gorliwości głosili światu Ewangelię, nawet za cenę wielu wyrzeczeń i ofiary z własnego życia.

Trzecia fala (XVI w.)

a. Gleba

Rok 1492 był początkiem kolejnego ożywienia ewangelizacyjnego. Odkrycie przez Europę „nowego świata” stało się impulsem do głoszenia umarłego i zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa ludziom na innym kontynencie. Był to kolejny moment, kiedy trzeba było zanieść Dobrą Nowinę do ludzi nieznających Jezusa i nieświadomych daru Jego zbawienia. Trzecia fala to czas ewangelizacji obu Ameryk, co wiązało się z przekroczeniem oceanu oraz głoszeniem kerygmatu w zupełnie nowym i nieznanym dotąd świecie. Na tym polegało przełamanie kolejnej bariery w dziele ewangelizacji.

Ludność Ameryki Północnej i Południowej stanowiła zbiór różnych organizmów plemiennie-państwowych, co jest zrozumiałe przy tak rozległym terytorium. Prezentowały one różny poziom rozwoju cywilizacyjnego, przy czym cechą wspólną było życie zgodne ze środowiskiem naturalnym, co sprzyjało rozwojowi kultury agrarnej oraz oparciu na niej życia społecznego, kulturowego i religijnego. Obszar ten charakteryzował się różnorodnymi lokalnymi wierzeniami związanymi z magią czy szamanizmem, występował również animizm, manizm, obecne były fetysze oraz talizmany, a także wielobóstwo związane z naturą i płodami ziemi. Często władca danego ludu był uważany za bóstwo, zaś wiele plemion praktykowało składanie ofiar z ludzi. Napotkana na tamtym terenie ludność wykształciła swoje systemy nawadniania pól, uprawy roli, hodowli bawełny, agawy i innych przywożonych później do Europy produktów. Wysoki poziom rozwoju osiągnęły chociażby cywilizacje Azteków czy Majów. Podziwiać można było konstruowane przez nich piramidy schodkowe, sztukę, opracowane kalendarze czy samą organizację państw. Na nieco niższym poziomie żyły plemiona indiańskie w Ameryce Północnej. Kontekst „nowego świata” to także wyzwanie w postaci nauki języków używanych przez mieszkających na tych terytoriach ludzi.

Sporym utrudnieniem dla dzieła ewangelizacji był fakt, że kontynent amerykański był jednocześnie podbijany i kolonizowany³. Co więcej, chrześcijaństwo traktowane partykularnie przez konkwistadorów często było narzucane siłą i stanowiło jeden ze sposobów podporządkowywania sobie ludności. W takiej sytuacji o wiele trudniej głosiło się Ewangelię łaski i wolności, a religia chrześcijańska w sposób oczywisty negatywnie kojarzyła się

³ W tym kontekście warto zapoznać się z relacją hiszpańskiego dominikanina i biskupa Bartolomé de Las Casas, który jako uczestnik hiszpańskich wypraw do Ameryki opisuje działania kolonizatorów wobec lokalnej ludności. Zob. B. de Las Casas, *Krótką relacją o wyniszczeniu Indian*, Poznań 1988.

z działaniami najeźdźców z Europy. Jednak, mimo tej przeciwności, udało się na tych terenach ugruntować wiarę w Jezusa. Ciekawe spostrzeżenie dodaje w związku z tym tematem o. Raniero, wskazując, że Europa razem z wiarą chrześcijańską przekazała Ameryce również swe podziały w tej kwestii. Chrześcijaństwo Ameryki stało się katolickie na południu i protestanckie na północy, co było dość wiernym odbiciem europejskiej sytuacji religijnej (Cantalamesa 2012, 37).

b. Siewca

W sytuacji odkrycia „nowego świata” pojawiła się potrzeba nowych ewangelizatorów, którzy będą w stanie głosić Dobrą Nowinę w zupełnie nieznanym dotąd kontekście. Pionierami stają się w tej sytuacji zakonnicy, wywodzący się z franciszkanów, dominikanów, jezuitów czy augustianów (Banaszak 11; Cantalamessa 2012, 42). Na tym etapie ewangelizacji misja głoszenia kerygmatu w sposób szczególnie naznaczona jest radykalizmem wyrażającym się porzuceniem wszelkich zabezpieczeń. Wypływając do Ameryki, keryksy zostawiali swój zakon, ojczyznę i znane sobie sposoby życia oraz ewangelizowania. Podejmowali decyzję, że chcą głosić Jezusa Chrystusa, poświęcając samych siebie, szukając nowatorskich metod przekazu wiary, motywowani miłością do jedynego Zbawiciela, a także troską o zbawienie żyjących tam ludzi⁴. Faktem jest, że wielu zakonników zostało podczas tej misji męczennikami.

⁴ Duży wpływ na taką motywację miało rozumienie starożytnej zasady *extra Ecclesiam nulla salus*. Istniejące wówczas eksplikacje tego aksjomatu zasadniczo przyczyniały się do podjęcia misji ewangelizacyjnej. Najbardziej ekskluzywistyczne było wyjaśnienie, które przyjmowało, że osoby pozostające poza Kościołem nie mogą być zbawione. Czymś naturalnym, w sytuacji odkrycia nowego kontynentu i ludzi żyjących bez chrztu i wiary, jest konieczność zaniesienia im Ewangelii, wynikająca z troski o zbawienie tych ludzi. Istniały także mniej radykalne poglądy stwierdzające, że można pozostawać poza Kościołem nie z własnej winy i w konsekwencji nie być pozbawionym daru zbawienia. Jednak nawet taka sytuacja, zdaniem autorów tego poglądu, nie zwalnia z obowiązku głoszenia Dobrej Nowiny ludziom nie znającym Jezusa. Nie wchodząc w szczegółową ocenę i analizę teologiczną, rozwijającego się na przestrzeni dziejów rozumienia zasady *extra Ecclesiam nulla salus* wywodzącej się już od Orygenesa i Cypriana, należy zauważyć wielkie zatroskanie o zbawienie drugiego człowieka, które charakteryzowało keryksów trzeciego etapu ewangelizacyjnego. Wydaje się, że właśnie taka motywacja powinna stać u podstaw każdej ewangelizacji. Głosić kerygmat z miłości do drugiego człowieka, pragnąc jego zbawienia, jednocześnie będąc gotowym wiele poświęcić, mając świadomość i doświadczenie tego, czym jest zbawienie wysłużone przez Jezusa. Więcej na temat rozwoju zasady *extra Ecclesiam nulla salus* zob. F. Sullivan, *Salvation outside the Church? Tracing the History of the Catholic Resposns*, New York 1992; B. Sesboüé, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, Poznań 2010; K. Krzemiński, *Czy rzeczywiście nie ma zbawienia poza Jezusem Chrystusem i Jego Kościołem?*,

Szczególna sytuacja ewangelizacji na kontynencie amerykańskim wymagała inwencji twórczej, a także znalezienia języka oraz metody dotarcia do tamtejszych ludów i zrozumienia ich zwyczajów. Najbardziej oryginalnym pomysłem na ewangelizację były redukcje (*reductio* – ‘przyrowadzenie’), czyli wybrane i bezpieczne osady, gdzie zakonnicy przyrowadzali do wiary i Kościoła. Mieszkali na ich terenie razem z ludźmi, starając się ich poznać oraz zrozumieć, uczyli ich pracy na roli, wykonywania rzemiosła czy łowiectwa ryb. Było to również miejsce, gdzie przekazywali im europejskie osiągnięcia nauki i techniki oraz uzdalniali do samodzielnego prowadzenia redukcji. Jednak najważniejszym celem redukcji była funkcja chrystianizacyjna, przyrowadzająca do Jezusa, mimo że pełniły one również funkcję cywilizacyjną oraz kulturową. Co więcej, redukcje stanowiły swego rodzaju azyl oraz przestrzeń bezpieczeństwa dla ludzi tam żyjących, nierzadko wykorzystywanych przez kolonizatorów. Misjonarze, stwarzając poczucie bezpieczeństwa oraz dzieląc życie z ludnością, mogli ukazywać piękno Ewangelii w codzienności.

Zakonnicy byli też, właściwymi w tym czasie i kontekście, świadkami Jezusa i Jego keryksami z innego powodu. Ich ślub ubóstwa i wynikający z niego styl niewykorzystywania materialnego ludzi odróżniał ich znacząco od świeckich kolonizatorów, dla których odkrycie „nowego świata” było okazją do szybkiego i łatwego wzbogacenia się. Ubogi keryks, żyjący razem z tamtejszymi ludźmi oraz przynoszący Dobrą Nowinę, ale nic nie zabierający, stawał się wiarygodnym świadkiem i wzorem życia Ewangelii. Taka postawa, jak również świadectwo życia zakonników, służyły oddolnemu przyciąganiu ludzi do Jezusa oraz ukazywaniu sensu religii chrześcijańskiej. W przeciwieństwie do narzucanego odgórnie przez kolonizatorów systemu prawd wiary, działalność ewangelizacyjna dawała zakorzenienie wynikające z osobistej relacji z Jezusem, świadectwa życia ewangelizatorów oraz praktykowania wiary na co dzień. Prawdziwymi keryksami nie można nazwać łamiących wolność kolonizatorów, ale tych, którzy szanując wolność, głosili Dobrą Nowinę i ukazywali ją swoim postępowaniem. Głosząc Jezusa, który ku wolności wyswobadza (por. Ga 5,1), nie można czynić tego na drodze gwałtu i pozbawienia wolności. Takie chrześcijaństwo nie będzie nigdy prawdziwe i nie zakorzeni się na dłużej w sercu człowieka.

„Studia Pelplińskie” 33 (2002), wyd. specjalne, s. 359-380; J. Kracik, *Poza Kościołem nie ma zbawienia*, „Znak” 468 (1994) s. 22-32; K. Kaucha, *Zasada „extra Ecclesiam salus Nulla” w świetle dokumentu Chrześcijaństwo a religie*, w: *Chrześcijaństwo a religie: dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia*, red. I.S. Ledwoń, K. Pek, Lublin – Warszawa 1999, s. 147-155; r. Cantalamessa, *Przygotujcie drogi Pańskie*, Kraków 1999, s. 129-155.

Czwarta fala (XX-XXI w.)

a. Gleba

Ostatnia fala ewangelizacyjna, którą opisuje o. Cantalamessa, przypada na przełom XX i XXI wieku. Jest to współczesny, zsekularyzowany i postchrześcijański świat (Cantalamessa 2012, 54). Jego cechami charakterystycznymi są skrajny materializm, scjentyzm, ideologie negujące Boga, a w zamian proponujące świeckie zbawienie, relatywizm, wojujący ateizm, kult rozumu czy 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, obojętnie. Liczy na rozwój nauki i techniki, który ma przynieść mu odpowiedzi na wszelkie bolączki jego życia. 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 egzystencji. 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. Czwarta fala ewangelizacyjna przypada więc na okres ogromnego postępu cywilizacyjnego, w którym świat i człowiek nie widzi potrzeby życia w harmonii z Bogiem, coraz częściej negując w ogóle Jego istnienie.

Współczesny kontekst zdecydowanie nie sprzyja wierze. Prądy antyreligijne, podbudowane filozoficznie i naukowo, ośmieszają i zwalczają wszelkie przejawy pobożności oraz wiary człowieka, a także upowszechniają klimat obojętności religijnej, propagując mentalność sekularystyczną, jak również postawy agnostycyzmu czy ateizmu (Ferdek 21). Sytuacja ta nie pozostaje także 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 nominalnych chrześcijan lub ochrzczonych pogan, bo choć mają oni udział w godności chrześcijańskiej i są częścią Ciała Mistycznego Chrystusa, to jednak żyją jak ludzie obojętni i niewierzący, z dala od Kościoła i sakramentów. Wiara nie stanowi żadnego punktu odniesienia w ich życiu⁵. Należy zaznaczyć również, że liczba takich

⁵ Podobnego opisu adresata orędzia nowej ewangelizacji dokonał ksiądz profesor Stanisław Dyk. Wskazuje on na trzy charakterystyczne cechy takiego odbiorcy. Według niego są nimi: „brak żywej wiary (osobowej relacji z Bogiem), utrata więzi z Kościołem, życie poza perspektywą Ewangelii” (Dyk, 51).

chrześcijan nieustannie wzrasta, a jednocześnie przybywa także tych, którzy tracą wiarę i porzucają Boga i Kościół przez akt apostazji. Cantalamessa dla zobrazowania tej tendencji przytacza przypowieść Jezusa o zagubionej owcy (zob. Łk 15,1-7). Konstatuje jednak, że dziś tylko jedna owieczka ze stu zostaje przy swoim pasterzu Jezusie w owczarni, jaką jest Kościół, a pozostałe dziewięćdziesiąt dziewięć oddała się od wspólnoty (Cantalamessa 2012, 63).

Drugą grupą, oddającą klimat współczesnego świata w kwestii wiary i religii, są ludzie, którzy w ogóle nie słyszeli Dobrej Nowiny. Jak stwierdza w jednej ze swych encyklik Jan Paweł II: „liczba tych ludzi, którzy nie znają Chrystusa i nie należą do Kościoła, stale wzrasta, a od zakończenia Soboru niemal się podwoiła” (Jan Paweł II 1995, 3). Ten fakt papież dostrzega już w 1990 roku, odkrywając jednocześnie pewien paradoks. W dobie globalizacji, Internetu i niemal natychmiastowego dostępu do każdej informacji, nadal istnieją ludzie, którzy nie słyszeli głoszonego z mocą kerygmatu i nie poznali Jezusa Chrystusa. Zdaniem włoskiego kardynała, istnienie obu grup ludzi jest jedną z charakterystycznych cech współczesnego świata.

b. Siewca

Analizując wyzwania związane z kontekstem współczesnego świata i panujących w nim tendencji, włoski teolog zauważa, że na tym etapie historii w sposób szczególny wezwani do głoszenia kerygmatu są ludzie świeccy (Cantalamessa 2012, 62). W przeszłości laikat był nazywany uspio-nym olbrzymem, stanowiąc największą ilościowo część ciała Chrystusowego, która pozostawała uspio-na i bierna, ponieważ przyporządkowano jej w Kościele jedynie rolę odbiorcy (Cantalamessa 1999, 15-16). Dziś natomiast dostrzega się pilną potrzebę przebudzenia laikatu i uaktywnienia złożonych w nim charyzmatów, co zostało wyrażone najpierw podczas Soboru Watykańskiego II, a później ponowione słowami „idźcie i wy do mojej winnicy” (por. Mt 20,4.7) w adhortacji apostolskiej *Christifideles laici*. Raniero Cantalamessa, charakteryzując laikat, stwierdza, że „świeccy są, w pewnym sensie, energią atomową Kościoła, na poziomie duchowym. Bowiem człowiek zdobyty przez orędzie Ewangelii, żyjący obok innych, może «zarazić» kolejne dwie osoby, a te z kolei, mogą przekazać Dobrą Nowinę kolejnym czterem” (Cantalamessa 2012, 60-65). W ten sposób, oddolnie, Dobra Nowina o zbawieniu w Jezusie Chrystusie może dotrzeć do dużej liczby osób, na zasadzie reakcji łańcuchowej. Świeccy, którzy doświadczyli zbawienia w Jezusie Chrystusie i stali się żywymi świadkami, mają do odegrania na obecnym etapie historii decydującą rolę w docieraniu ze światłem Ewangelii do współczesnego świata.

„Świecki charakter” laikatu jest swoistą predyspozycją, której potrzebuje w obecnym czasie Kościół, aby dotrzeć z orędziem Dobrej Nowiny zarówno do tych, którzy odeszli od wiary, jak i do tych, którzy nigdy nie słyszeli o Jezusie (Gocko 373-373). Owa potrzeba wynika z ograniczonych możliwości w docieraniu do takich osób przez Kościół hierarchiczny. Nie sprzyja temu też antyreligijny klimat współczesności, niwelujący potrzebę konfrontowania wątpliwości lub pytań w tej materii. W takiej sytuacji to właśnie wierni świeccy mogą być w ich otoczeniu świadkami Ewangelii i głosicielami Jezusa. Charakter świecki oznacza w pierwszej kolejności życie w świecie – bycie pośród ludzi oraz codziennych spraw i obowiązków rodzinnych, zawodowych, ekonomicznych, zdrowotnych i wielu innych. Jednak jest to życie naznaczone światłem wiary, a więc różniące się stylem przeżywania. Ludzie wierzący, żyjąc w tym świecie, pozostają nie z tego świata (por. J 15,19). Zanurzeni w wolę Bożą i słuchanie Jego słowa, są ewangeliczną solą, światłem (por. Mt 5,13-14) lub zaczynem przemiany (por. Mt 13,33). Człowiek wierzący ma promieniować prowokującą pytaniami wiarą, nadzieją, miłością (Jan Paweł II 2017, 15). Jego świadectwo życia prowadzi do świadectwa słowa i uzasadnienia nadziei, którą nosi w sobie (por. 1 P 3,15). Styl życia wierzącego w świecie jest formą ewangelizacji i przygotowaniem do bezpośredniego głoszenia kerygmatu (Parzych 96-97). Wierzący ma żyć tak, aby móc go ogłosić. Świecki charakter oznacza więc, że świat, a w nim także sprawy i obowiązki, które się na niego składają, są polem i narzędziem działania wiernych, aby ogłosić Dobrą Nowinę o Jezusie Chrystusie (Zborowski 2020, 64-65). Aby tak się stało, wierni świeccy powinni szukać królestwa Bożego i zajmować się sprawami ziemskimi na równi z innymi ludźmi, jednak powinni czynić to po Bożemu. Jakakolwiek forma alienacji nie służy Ewangelii. Jak czytamy w adhortacji *Christifideles laici*, chrzest i jego konsekwencje nie odrywają świeckich od świata (por. Jan Paweł II 2017, 15).

Wyjątkowy styl życia w świecie, a także zadanie głoszenia kerygmatu przez ludzi świeckich ma swoje źródło i uzasadnienie w sakramentach. Chrzest czyni każdego człowieka nowym stworzeniem w Chrystusie (por. Ga 6,15; 2 Kor 5,17). Ponadto, udziela łaski bycia synem Bożym w Jednorodzonym Synu Jezusie Chrystusie, włącza w społeczność Kościoła oraz namaszcza go Duchem Świętym, wypełniając świętą obecnością Boga (por. Jan Paweł II 2017, 11-13). Dzięki temu każdy ochrzczony jest świątynią Ducha Świętego. Ponadto, przyoblekając się w Chrystusa i stając się synami w Synu, świeccy otrzymują udział w potrójnym urzędzie Chrystusa.

Misje kapłańska, królewska i prorocka nie są jedynie możliwością, ale chrzest wraz z obdarowaniem niesie ze sobą obowiązek ich wypełniania. Jak podkreślono w adhortacji *Christifideles laici*, „uprawnia i zobowiązuje świec-

kich do tego, by z wiarą przyjęli Ewangelię i głosili ją słowem i czynem” (Jan Paweł II 2017, 14; *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1270). Co więcej, świeccy zjednoczeni przez chrzest są „ustanowieni w Duchu Świętym «świadkami» zmartwychwstałego Chrystusa i otrzymują udział zarówno w nadprzyrodzonym zmyśle wiary Kościoła, który «nie może w niej zbłądzić», jak i w łasce słowa (por. Dz 2,17-18; Ap 19,10)” (Jan Paweł II 2017, 14).

Udział w potrójnym urzędzie Jezusa polega na głoszeniu królestwa Bożego świadectwem życia i poprzez bezpośrednie proklamowanie Słowa. Głoszenie kerygmatu oraz dawanie świadectwa to bezpośrednie wypełnienie misji prorockiej przyjętej na chrzcie (Parzych 90-91). W nim znajduje ono swoje uzasadnienie i nadprzyrodzone uzdolnienie. Jednak proklamowanie kerygmatu pośrednio wpisuje się także w realizację funkcji kapłańskiej, gdy misję ewangelizacji i związane z nią trudy ofiarowuje się Bogu przez Jezusa Chrystusa. Zawiera się ono także w funkcji królewskiej, ponieważ zwiastowanie pierwszego orędzia jest sprowadzaniem królestwa Bożego i Jego rozszerzaniem w świecie.

Ojciec Raniero poza sakramentalną podstawą do głoszenia kerygmatu przez ludzi świeckich wskazuje również na biblijne uzasadnienie tego faktu. Odnajduje je w scenie powołania przez Jezusa siedemdziesięciu dwóch uczniów i wysłania ich przed sobą do miast, do których sam chciał przybyć (por. Łk 10,1-12). Byli to jego uczniowie, chodzący za Nim i słuchający Jego słowa, którzy jednak nie należeli do grona dwunastu apostołów. Daje to włoskiemu teologowi podstawy, aby widzieć w nich ludzi świeckich, którzy mają doświadczenie Jezusa, zaś słysząc Jego wezwanie, idą, aby głosić kerygmat i zwiastować Dobrą Nowinę, choć nie należą do stanu kapłańskiego czy zakonnego. Podejście Cantalamessy nie jest odosobnione. Wszak podobnej interpretacji biblijnej dokonał również Jan Paweł II w adhortacji *Christifideles laici*, odnosząc do laikatu wezwanie „Idźcie i wy do winnicy!” (por. Mt 20,4.7). Ukazał tym samym, że w winnicy Pańskiej jest również miejsce dla osób świeckich, które jako wyposażone przez Ducha Świętego w dary i charyzmaty mają w niej ważne zadanie do wykonania. Odczytanie biblijnego wezwania do głoszenia Ewangelii w kontekście ludzi świeckich rozpoczyna budzenie owego „olbrzyna” do aktywnego zaangażowania na rzecz królestwa Bożego. Podsumowując, można stwierdzić, że misja głoszenia Dobrej Nowiny przez ludzi świeckich ma biblijno-dogmatyczne podstawy i znajduje potwierdzenie w nauczaniu i Tradycji Kościoła. Domaga się jedynie przyjęcia oraz właściwego, a także pastoralnego uformowania, aby przyniosła obfity owoc (Sobór Watykański II 2002c, 12; 2002b 9; 2002a 3, 30; Jan Paweł II 2017, 24; *Katechizm Kościoła katolickiego*, 799-801; Kuliberda 100; Strzelczyk 24; Ratzinger 29).

Podsumowując, należy przypomnieć, że o. kard. Cantalamessa wyróżnia cztery etapy ewangelizacji, przyjmując za kryterium zmieniający się kontekst świata i związane z nim pojawienie się nowej grupy adresatów Ewangelii. Są to zazwyczaj ludzie, którzy albo w ogóle nie znają Dobrej Nowiny, albo ci, którzy chociaż ją słyszeli, nie uwierzyli w Jezusa Chrystusa. Wskazane etapy, nazwane także falami ewangelizacji, to szczególne okresy ożywienia ewangelizacyjnego, przypominające początki Kościoła, w których Duch Święty pobudzał do pierwotnego zapału oraz gorliwości misyjnej, wynikających z powszechnej woli zbawczej (por. 1 Tm 2,4). I choć misja ewangelizacji w Kościele trwa nieprzerwanie (Paweł VI, 5; Prado Flores, 84-87), to co jakiś czas jej wiodącą formą wyrazu staje się głoszenie kerygmatu.

Kryterium nowej grupy lub nowego kontekstu staje się powodem powrotu do najbardziej podstawowego orędzia rodzącego wiarę, jakim jest kerygmat. To on staje się głównym przesłaniem w sytuacji, gdy głoszenie Ewangelii należy rozpocząć od początku. Dużym walorem w rozważaniu włoskiego teologa nad ewangelizacją jest wskazanie konieczności głoszenia Dobrej Nowiny od nowa, nie tylko w kontekście ludzi nieznanego Jezusa czy Ewangelii, ale także ochrzczonych, którzy nie uczynili tego przesłania swoim i nie weszli w zbawczą relację z Jezusem w Kościele. Kerygmat nie jest tylko orędziem *ad extra* Kościoła, w sytuacjach misyjnych, ale również służącym ewangelizacji *ad intra*, czyli do wewnątrz Kościoła.

Zmiana odbiorcy Ewangelii wpływa również na powołanego do jej proklamowania głosiciela. Za każdym razem, gdy pojawia się nowy kontekst, Cantalamessa wskazuje na innego, uprzywilejowanego w danym momencie historii keryksa. W tej systematyzacji chodzi o dostrzeżenie prawidłowości łączącej nowy kontekst przepowiadania Ewangelii z właściwym temu kontekstowi keryksem. We współczesnym świecie rolę tę odgrywają w sposób szczególny świeccy, co nie znaczy, że biskupi, mnisi czy zakonnicy są zwolnieni z tego zadania lub nie powinni ewangelizować. Powołanie wszystkich keryksów jest nieodwołane i trwa nieprzerwanie. Cantalamessa wskazuje jedynie na szczególnego protagonistę na danym etapie, nie wykluczając tym samym pozostałych.

W świetle powyższego w teologii ewangelizacji Cantalamessy można wskazać na dwa aksjomaty. Głoszenie kerygmatu w sensie ścisłym jest podstawowym orędziem, od którego zawsze należy rozpocząć proces ewangelizacji. Jest ono fundamentem wiary w szczególny sposób przeznaczonym dla osób, które należy wprowadzić w zbawczą relację z Jezusem w Kościele. Drugi aksjomat to złączenie zmiennych kontekstów świata, w których głosi się Ewangelię, z wyborem właściwego keryksa. Ten wybór związany jest ze szczególnymi cechami głoszącego i jego świadectwem, uwiarygadniającym

przesłanie Ewangelii w świecie, w którym przyszło mu żyć. Decyzja określenia właściwego keryksa wymaga odpowiedniej analizy rzeczywistości oraz wsłuchiwania się w natchnienia Boga. Powołanie do głoszenia jest powszechne wśród ludzi ochrzczonych, ale nowy kontekst, odczytany jako znak czasu, łączy zadanie głoszenia Ewangelii ze szczególną grupą.

BIBLIOGRAFIA

- Banaszak, Marian. *Historia Kościoła Katolickiego*. Vol. 3. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1989.
- 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: Dehon Wydawnictwo Księży Sercanów, 1999.
- Casas, Bartolomé de Las. *Krótką relacją o wyniszczeniu Indian*. Tłum. Krystyna Niklewiczówna. Poznań: W drodze, 1988.
- „Didache.” *Pierwsi świadkowie*. Tłum. Anna Świderkówna. Red. Włodzimierz Zega. Kraków: Wydawnictwo M, 2010. 33-40.
- Dyk, Stanisław. *Nowa ewangelizacja. Konkretnie wyzwanie*. Gubin: Przystanek Jezus, 2015.
- Ferdek, Bogdan. „Duchowość jako interioryzacja dogmatu.” *Studia Gnesnensia* (2017) XXXI: 19-31.
- Gocko, Jerzy. *Kościół obecny w świecie – posłany do świata*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2003.
- Jan Paweł II. Adhortacja apostolska *Christifideles laici*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 2017.
- Jan Paweł II. Encyklika *Redemptoris missio*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1995.
- Katechizm Kościoła katolickiego*. Poznań: Pallottinum, 2002.
- Kaucha, Krzysztof. „Zasada «extra Ecclesiam salus Nulla» w świetle dokumentu Chrześcijaństwo a religie.” *Chrześcijaństwo a religie: dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej. Tekst – komentarze – studia*. Red. Ireneusz Sławomir Ledwoń i Kazimierz Pek. Lublin–Warszawa: Wydawnictwo KUL, 1999. 147-155.
- Kowalczyk, Marian. „Zagrożenia wiary w dobie nowego ateizmu.” *Współczesne zagrożenia wiary*. Red. Jarosław Moskałyk. Poznań: Wydawnictwo Wydziału Teologicznego UAM, 2015. 39-58.
- Kracik, Jan. „Poza Kościołem nie ma zbawienia.” *Znak* (1994) 468: 22-32.
- Krzemiński, Krzysztof. „Czy rzeczywiście nie ma zbawienia poza Jezusem Chrystusem i Jego Kościołem?” *Studia Pelplińskie* (2002) 33, wyd. specjalne: 359-380.
- Kuliberda, Andrzej. *Charyzmaty w Kościele dzisiaj*. Częstochowa: Wydawnictwo Archidiecezjalne Regina Poloniae, 2005.
- Kumor, Bolesław. *Historia Kościoła*. Vol. 1. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2003.
- Parzych, 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.
- Pietras, Henryk. *Herezje*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2019.
- Prado Flores, José H. *Nowi ewangelizatorzy dla Nowej Ewangelizacji*. Tłum. Bronisław Jakubowski. Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech, 2013.

- Ratzinger, Joseph. *Nowe porywy Ducha. Ruchy Odnowy w Kościele*. Tłum. Stanisław Czerwik. Kielce: Wydawnictwo Jedność, 2006.
- Sesboüé, Bernard. *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*. Tłum. Agnieszka Kuryś. Poznań: W drodze, 2010.
- Sobór Watykański II. „Dekret o apostołstwie świeckich «Apostolicam actuositatem».” Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Poznań: Pallottinum, 2002a. 377-401.
- Sobór Watykański II. „Dekret o posłudze i życiu kapłanów «Presbyterorum ordinis».” Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Poznań: Pallottinum, 2002b. 478-508.
- Sobór Watykański II. „Konstytucja dogmatyczna o Kościele «Lumen gentium».” Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Poznań: Pallottinum, 2002c. 104-166.
- Strzelczyk, Grzegorz. *Kościół a charyzmaty*. Katowice: Emmanuel, 2013.
- Sullivan, Francis A. *Salvation outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*. New York: Wipf and Stock Publishers, 1992.
- Zborowski, Michał. „Jakie poznanie Syna przynoszą kerygmatyczne formuły «za nas» i «dla nas» (por. Rz 4,25)?” *Imago Dei – Imago Christi. Na Obraz Boży*. Red. Angelika Małek i Łukasz Rzepka. Kraków: Koło Naukowe Teologów UPJPII, 2018. 31-47.
- Zborowski, Michał. „Siedem cech charakteryzujących nową ewangelizację.” *Annales Missiologici Posnanienses* (2020) t. 25. 57-69.
- Vogt, Joseph. *Upadek Rzymu*. Tłum. Adam Łukaszewicz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1993.

Michał Zborowski – doktor nauk teologicznych (dogmatyka), członek Towarzystwa Teologów Dogmatyków oraz konsultant teologiczny miesięcznika „Adeste”. Świecki ewangelizator i mówca konferencyjny, współpracujący z Katolickim Stowarzyszeniem „Civitas Christiana”.

Droga Johna Henry’ego Newmana do uznania autorytetu papieża

The way of John Henry Newman to approve the authority of the pope

NATASZA LISOWSKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Teologiczny, Polska
ORCID: 0009-0006-3108-8334

Abstract: Newman’s way to conversion was made possible by his overcoming of his youthful convictions adopted from Protestant theologians (Luther, Cranmer, Bale, Fox, Sandys, Warburton, Isaac, and Thomas Newton), that the office of the pope was related to the case of the Antichrist. Their accusation is summed up in the statement that the pope, by enacting and enforcing ecclesiastical laws, has obscured the true primary meaning of God’s commandments and has thus established himself in the place of God, making himself the master of Catholic consciences. Newman’s idea of the Antichrist evolved from associating him with the place and the office of the pope to recognizing only his hallmarks as significant: open infidelity, ungodlieness, arrogance, worldly spirit, and false liberalism. At the same time, he took a futuristic position, not excluding the view that the “secret of godlessness” is already at work, and the Antichrist has his precursors, types, images and shadows. He overcame the mental flaw that identified the pope with the Antichrist through in-depth studies of the history of the Church, a change with which was signaled in *A Letter to the Rev. Godfrey Faussett* (1838), matured in an apology of the papacy in *The Protestant Idea of Antichrist* (1840) and led to the recognition of the pope as the true Vicar of Christ and *Sacramentum Unitatis* and the revocation of anti-Roman views in 1843, and again in 1845. Newman understood that the primacy of the pope is part of an evolving Catholic doctrine, and the pope has become the goal of prosecution because of his close resemblance to Christ, whom Satan is trying to imitate.

Keywords: John Henry Newman; pope; Antichrist; conversion; apology of faith

Słowa kluczowe: John Henry Newman; papież; Antychryst; konwersja; apologia wiary

Wstęp

Kim był dla Johna Henry’ego papież przed konwersją? Co oznaczało dla niego posłuszeństwo wobec głowy Kościoła katolickiego? Za ojcem protestantyzmu uważał, że posłuszeństwo papieżowi:

To był główny cel diabła, ponieważ (jak powiedziano) najgorszą szkodą nie jest to, że podporządkował sobie nasze ciała, dobra i jest żądny czci, ale to, że związał przekłętymi więzami nasze sumienia, a wraz z nimi dusze i narzucił [swoje zdanie – N.L.], jakoby było ono nakazem Bożym, służbą Bogu i dziełem prowadzącym do zbawienia. Wskazuje on grzech tam, gdzie go nie ma – wówczas sumienia stają się zastraszone i bojaźliwe, wiara słabnie do momentu jej ostatecznego stłamszenia i zdławienia, a chrześcijańska wolność zostaje utracona (Luther 1966b, 338).

Ostatecznie Newman przewyciężył w sobie młodzieńcze przekonania, które wyznawał aż do 38 roku życia, w myśl których papież był Antychrystem, tj. uzurpatorem władzy boskiej, zagrażającym zbawieniu katolików i marionetką w służbie złego¹.

¹ Jest to doktryna protestancka, głoszona m.in. przez słynnego angielskiego fizyka Izaaka Newtona, Thomasa Newtona, angikańskiego biskupa Bristolu w latach 1761-1782, oraz Josepha Milnera, angielskiego duchownego o poglądach ewangelickich, która odczytuje prorocтва z Księgi Daniela i Apokalipsy według przełożenia „dzień–rok”. W ten sposób 1260 biblijnych dni z Ap 13,5 oznacza tyle samo lat panowania Antychrysta. Innym przedziałem czasu, na który wskazywał Thomas Newton, było 1290 i 1335 lat w myśl Dn 12,11-12, przy zastosowaniu tego samego przelicznika. Istnieje wiele dat o hipotetycznej wartości, które miałyby wyznaczać początek panowania Antychrysta; wszystkie jednak odsyłają do VIII wieku.

Dla części z nich datą wiążącą był 25 grudnia 800 roku, kiedy to król Franków Karol Wielki stał się pierwszym „świętym cesarzem rzymskim” (*Sanctus Imperator Romanus*) i potwierdził wcześniejszy sojusz Pepina z papieżstwem. Od tego czasu urząd biskupa Rzymu miał być źródłem idei i postaw antychrześcijańskich, ponieważ Kościół uzależnił się od władzy świeckiej, upolityczniając się i tracąc własną autonomię. Pierwszym papieżem, który w taki sposób sprawował władzę w Kościele, był Leon III (795-816). To on koronował Karola na cesarza i oddał mu budzący do dzisiaj dyskusje wśród historyków hołd, potwierdzając tym samym, że tytuł „cesarza rzymskiego” należy do władców z dynastii Karolingów, nie zaś greckim. Przez ten akt miało dojść do postępującego rozdźwięku między Wschodem i Zachodem, a w konsekwencji do schizmy. Izaak Newton tak opisywał to doniosłe wydarzenie: „Papież [Leon III] ukoronował go [Karola Wielkiego – przyp. N.L.] i namaścił świętym olejem, i oddał mu cześć, upadając na kolana, w taki sam sposób, jak przed cesarzami starego Imperium Rzymskiego” (Newton 1733, 82-83).

Faktycznie jednak to papież dysponował w Imperium władzą jako ten, który był wyrazicielem woli Bożej. W ten sposób miało się wypełnić prorocтво z Dn 7,8, że mały róg wyrośnie w miejscu trzech pozostałych, co w interpretacji Isaaca Newtona oznaczało nastanie władzy biskupa Rzymu po pokonaniu starych struktur cesarstwa: Senatu, Księstwa Rzymu i ludu rzymskiego, przy jednoczesnym utworzeniu stolicy małego rogu Bestii w ich miejscu.

Inną datę podawał Joseph Milner, przesuwając początek panowania Antychrysta na rok 727, kiedy rozpoczęła się walka o egzarchat Rawenny, przyłączony ostatecznie do posiadłości papiejskich. Według niego także zaangażowanie papieża Grzegorza II w walkę z obrazoburstwem, które oznaczało opowiedzenie się za bałwochwalstwem, potwierdzało jego antychrześcijańską tożsamość (por. Milner 465).

Niewiele wcześniejszy czas rozpoczęcia panowania Antychrysta wyznaczał Thomas Newton, podając kilka dat. Według niego mógł to być rok 755, kiedy papież Stefan II przejął od króla Fran-

Antychryst w historii protestantyzmu

Reformacja przyniosła przełom w myśleniu o Antychryście, bowiem podczas gdy teologowie średniowieczni upatrywali go w pojedynczych osobach papieży, to protestanci wiązali go z samym jego urzędem (por. Grzeszczak 266)². W anglikanizmie pogląd ten utrzymywał się jako powracający stały rezydent i „mit” (*Antichrist myth*) od pierwszej połowy XVI w. do pierwszej połowy XIX w., tj. do czasów Newmana, a streszczał się w retoryce opierającej się na hasło: „Nie dla papieżstwa” (*No Popery*; Misner 377, 393). Wszystkie protestanckie zarzuty, utożsamiające papieża z Antychrystem, czerpały inspirację ze Starego i Nowego Testamentu, wykorzystując biblijne postaci: „człowieka grzechu” (*man of sin*), „syna zatracenia” (*son of perdition*) z 2 Tes 2,3, „głowy apostazji” (*head of apostasy*), „oddającego kult demonom” (*worshipping of demons*) z 1 Tm 4,1, „małego rogu” (*little horn*), „błźnierczego króla” (*the blasphemous king*) z Dn 7,8; 25 oraz „fałszywego proroka” (*false prophet*) z Ap 13,11-18; 20,10 (Newton 1825, 612).

Pierwsze próby utożsamienia papieżstwa z Antychrystem w anglikanizmie pojawiły się już w czasach Henryka VIII, kiedy w 1536 r. Thomas Cranmer, pierwszy anglikański arcybiskup Canterbury, wygłosił kazanie zawierające tę tezę. Antyrzymskie poglądy pojawiły się także w innych jego zapiskach. Redaktor i tłumacz, znany pod inicjałami „E.P.”, próbując oddać w przedmowie do wydanego pośmiertnie dzieła Cranmera *A Confutation of Unwritten Verities* z 1582 r. (Cranmer 5-6) myśl autora, twierdził, że papież jako:

[...] wielki Antychryst, nie tylko przywłaszczył sobie władzę nad duchowieństwem, ale także wspiął się ponad królów i cesarzy, detronizując ich dla własnej przyjemności, i zasiadł sam w świątyni Bożej, czyli w sumieniach ludzi, sta-

ków Pepina Krótkiego egzarchat Rawenny i zaczął sprawować nad nim rządy absolutne w utworzonym w ten sposób Państwie Kościelnym (*Patrimonium Sancti Petri*), przerywając jednocześnie duchową więź z Cesarstwem Bizantyjskim. Rok ten jako wiążący podzielał wraz z Izaakiem Newtonem. Inna data to rok 774, w którym papież Hadrian I, dzięki królowi Franków Karolowi Wielkiemu, objął w posiadanie większość terytoriów królestwa Longobardów, włączając je do struktur Państwa Kościelnego, lub rok 787 związany z obradami Soboru Nicejskiego II, potwierdzeniem supremacji papieża i kultu obrazów.

Poglądy utożsamiające papieża z Antychrystem znikły w protestantyzmie wraz z likwidacją Państwa Kościelnego w 1870 roku, ponieważ nie sposób było nadal przypisywać jego urzędowi jednego ze znamion antychrześcijańskiego ducha, czyli doczesnej władzy. W zależności od przyjętej datacji rokiem wyznaczającym nadejście czasów ostatecznych mógł być 2015, 2016, 2034, 2047 lub 2060 (por. Newton 1733, 75, 84-85, 282; 1825, 617, 619, 622).

² Zdaniem franciszkanina Hubertyna z Casale (1259-1329), autora kazań wymierzonych przeciw ówczesnemu papieżstwu i dzieła o tym samym charakterze *Arbor vitae crucifixae Jesu*, Antychrystem byli Bonifacy VIII (1294-1303) i Benedykt XI (1303-1304) – por. Grzeszczak 255-256.

wiając siebie ponad Boga [...] I stało się, że wraz z upływem czasu spożywanie mięsa w piątek lub dzień postu było uważane za większy grzech niż pijaństwo, cudzołóstwo lub krzywoprzysięstwo. A dlaczego? Bo jego prawa sprawiały wrażenie bardziej starannych i ścisłych, a ich sprawcy byli dotkliwiej karani, niż w przypadku przekroczenia praw Bożych (Cranmer 15; por. 2 Tes 2, 3-4).

Jak twierdzi Michael Joseph odnośnie do dzieła purytańskiego duchownego Johna Foxa (1516/17-1587) *The Acts and Monuments of the Christian Church* z 1563 r., było ono następstwem pewności co do antychrześcijańskiego profilu papieżstwa, tak oczywistej „jak przekonanie o tym, że woda jest mokra, a Słońce krąży wokół Ziemi”, co można stwierdzić także o pracach innych pisarzy anglikańskich w XVI w. (Joseph 5). Pojawiły się wówczas poczytne prace Johna Bale’a (1495-1563), protestanckiego biskupa Ossory, pt. *The Image of Both Churches* (1547) czy Edwina Sandysa (1519-1588), arcybiskupa Yorku i biskupa Worcester, autora 22 kazań pt. *The Sermons* (1585). W jednym z nich Sandys wyrażał swoją jednoznacznie antyrzymską opinię w związku z zarzutem kierowanym wobec Wspólnoty anglikańskiej, jakoby popadła w schizmę, odłączając się od jedyne Kościoła Chrystusowego. Z całą ostrością polemicznego języka pisał:

Chętnie przyznajemy, że odpadliśmy od Biskupa Rzymu, który dawno temu odpadł od Chrystusa: całkowicie odrzucamy jego uzurpowaną i pełną pychy władzę; szczęśliwie opuściliśmy tę synagogę Szatana, jaskinię złodziei, ten skażony Kościół, świątynię symonii, i z radością wyznajemy, że nie mamy związku i wspólnoty z jego ciemnością [...] To jest nasza apostazja (Sandys 389).

Podobnie jak inni pisarze protestancy, tak i E. Sandys czynił aluzje do papieżstwa jako biblijnego Antychrysta. Wyrażał przekonanie o znaczącym dla Anglii wydarzeniu, którego sam był świadkiem, mając na myśli odłączenie się Wspólnoty anglikańskiej od Kościoła Rzymskokatolickiego poprzez ogłoszenie przez Henryka VIII *Aktu Supremacji* 16 marca 1534 roku:

Opuściliśmy tego, który opuścił Boga i opuszczonego przez Boga: opuściliśmy tego Człowieka grzechu, tę różowolicą Nierządnicę, z którą królowie ziemi popelniali nierząd, potrójnie ukoronowaną Bestię, tego dwulicowego tyrana, złodzieja i mordercę, który okradł tak wiele dusz ze zbawienia i wysłał tak wiele niewinnej krwi chrześcijańskich męczenników, tego przeciwnika Chrystusa, który udawał jego wikariusza (Sandys 389).

Sandys wyrażał także zadowolenie, że Anglia wyzbyła się ostatecznie „mrzonek o papizmie” (*dreams of popery*) i „dawnego przesądu” (*former su-*

perstition), gdyż wystarczająco długo była kołysana na kolanach Antychrysta w kolebce śmiertelnego błędu. Jednocześnie nawoływał, by to przebudzenie ogarnęło wszystkich, ponieważ droga „od Antychrysta do Chrystusa” jest przejściem „ze śmierci do życia”, „z błędu do prawdy” oraz „z ciemności do światła” (Sandys 396).

U schyłku XVI w. w myśli purytańskich separatystów (*separating puritans*), zwanych też angielskimi kalwinistami, takich jak Robert Browne (1550-1633), Robert Harrison (-1585) czy Henry Barrow (1550-1593), Antychryst wyszedł poza papieństwo. Odtąd znakiem skażenia antychrześcijańskim duchem były widoczne we Wspólnocie anglikańskiej rzymskie praktyki oraz urząd biskupi, przez co jej pastory – wraz ze święceniami – mieli przyjąć znamię Bestii. Według purytanów nieoddzielonych (*non-separating puritans*), a więc pozostających w łączności ze Wspólnotą anglikańską, takich jak Joseph Mede (1586-1639) i Alexander Leighton (1570-1649), zepsucie objęło całe struktury kościelne. Wywodzący się z purytanizmu kwakrzy, za św. Augustynem, upatrywali Antychrysta w złu, które czai się w sercu każdego człowieka (zob. McGinn 293-296, 298).

Na początku XVIII w. Wspólnotę anglikańską ogarnął duch apokaliptyczny, którego przejawem były traktaty eschatologiczne utożsamiające papieża z Antychrystem, takie jak: *Apocalyptic Key* (1701) autorstwa Roberta Fleminga (1660-1716), dwa dzieła Williama Whistona (1667-1752): *An Essay on the Revelation of St. John* (1706) i *The Literal Accomplishment of Scripture Prophecies* (1724), a także *Paraphrase and Commentary on the New Testament* (1706) Daniela Whitby'ego (1638-1726) oraz *A Commentary upon the Larger and Lesser Prophets* (1727) Williama Lowtha (1660-1732). Wyjątkiem była wydana w trzech tomach suma traktatów teologicznych, pt. *A Preservative Against Popery* (1738) pod redakcją Edmunda Gibsona (1669-1748), która pomimo że zawierała zaczerpnięte z Pisma Świętego i historii Kościoła argumenty przeciwko papieskiej supremacji, wolna była od utożsamiania papieża z biblijnym Antychrystem.

Powrót hasła „Nie dla papieństwa” w nawiązaniu do Antychrysta widoczny był w dwutomowej pracy Thomasa Newtona, *Dissertations on the Prophecies, which have remarkably been Fulfilled, and at this time are Fulfilling in the World* (1754, 1758), w której autor stwierdził: „jeśli to Biskup Rzymu został przedstawiony [w Apokalipsie i Księdze Daniela – N.L.], nie można by lepiej odzwierciedlić jego postaci” (626), ponieważ „jest tylko jedna osoba na świecie, która w pełni odpowiada wszystkim znakom [Antychrysta – N.L.]” (611). W innym zaś miejscu dopowiadał w tym samym tonie: „zepsucie papieństwa zostało tak szczegółowo przepowiedziane w Biblii i starożytnych prorocत्वach, że niewiele mamy powodów, by być zaskoczonym lub obrażo-

nym na nie” (9, 623)³. Sposób argumentacji przyjęty przez biskupa Newtona w dysertacji jawił się piętnastoletniemu Newmanowi niezwykle pomysłowy (*extremely ingenious*) i satysfakcjonujący (*satisfyng*), o czym pisał w liście do swojej ciotki Elżbiety (por. Misner 385; zob. O’Brien 15).

Na wspomnienie zasługuje również obszerna praca Williama Warburtona (1698-1779), biskupa Gloucester, *An Introduction to the Study of the Prophecies concerning the Christian Church: and in particular, concerning the Church of Papal Rome*, z 1772 r., która wpisywała się w antypapieską retorykę XVIII w.

Pod koniec XVIII w. rewolucja francuska nie pozwoliła umrzeć profetycznym interpretacjom. Wydarzenie to, umieszczone w kontekście protestanckiej tradycji lektury Pisma Świętego, nie mogło pozostać niezauważone również przez anglikanów. Zapowiedziany przez św. Pawła ostateczny upadek „człowieka grzechu” (2 Tes 2,1-12) miał się wypełnić w osobach ówczesnych papieży, Piusa VI (1775-1799) i Piusa VII (1800-1823), którzy – jak zauważano – pod wpływem wydarzeń rewolucyjnych stopniowo stracili swoje znaczenie jako władcy świeccy i przywódcy duchowi, w następstwie czego spodziewano się także rychłej paruzji (por. Misner 377). Papież Pius VI został uwięziony w Italii oraz we francuskim Valence, gdzie zmarł w 1799 r. Pius VII nie uniknął prześladowania ze strony cesarza Francuzów, który nałożył na niego areszt w Savonie oraz Fontainebleau. W odróżnieniu od anglikanów katolicy zgoła odmiennie interpretowali pozbawienie papieża wolności, dla których był on potwierdzeniem łączności papiestwa z Kościołem prześladowanym pierwszych wieków chrześcijaństwa (por. Grzeszczak 271).

Po kongresie wiedeńskim oraz odzyskaniu przez Państwo Kościelne suwerenności wśród komentatorów anglikańskich zauważyć można było dwa stanowiska, utożsamiające Antychrysta bądź z papieżem, bądź z Napoleonem. Pierwszy pogląd reprezentowali: Edward Irving (1792-1834), Henry Drummond (1786-1860) i John Nelson Darby (1800-1882); drugi zaś: John Keble (1792-1866), William Palmer (1803-1855), Samuel Roffey Maitland (1792-1866), William Burgh (1741/42-1808) i James Henthorn Todd (1805-1869). Idea związania Antychrysta z papieżem ostatecznie zwyciężyła, wzmocniona antyrzymskim profilem poczytnego londyńskiego dziennika „The Times”, w którym w latach 1835-1841 ukazało się kilka antypapieskich

³ Do takich samych wniosków doszedł wcześniej biskup E. Sandys w swoich kazaniach. Twierdził, że Daniel, Paweł i Jan „wskazali go [papieża jako Antychrysta – N.L.] jakby palcem”, ponieważ „przez swoją pychę i ambicję, uzurpacyjną władzę i ziemskie panowanie, tyranie i prześladowanie Chrystusa w swoich członkach, wystarczająco objawił się i odkrył, a nie zrobił tego nikt za niego” (Sandys 389).

artykułów, m.in. *Beware of Popery* i *A Letter to the Lord Viscount Melbourne on the Idolatry and Apostasy of the Church of Rome* (zob. Misner 378).

Za ostatni akt, będący wyrazem obawy przed zdominowaniem Wspólnoty anglikańskiej przez papieża jako „podstępного agresora” (*Insidious Aggressor – Letter from Lord John Russell* 13), można uznać list angielskiego premiera Johna Russella, opublikowany 7 listopada 1850 roku na łamach „The Times”. Był on adresowany do zaprzyjaźnionego z nim Edwarda Maltby’ego (1770-1859), biskupa Durham, znanego z krytykowania ruchu oksfordzkiego. List ten został napisany przez premiera w reakcji na decyzję papieża Piusa IX z 29 września tego samego roku o przywróceniu hierarchii katolickiej w Anglii, którą ogłosił bullą *Universalis Ecclesiae*. Papieski gest sprowokował jeszcze większą krytykę ze strony anglikańskiej po ogłoszeniu, przez pierwszego katolickiego od czasów reformacji arcybiskupa Westminsteru, kard. Nicholasa Wisemana, 7 października tegoż roku, listu pasterskiego, w którym to ważne dla Kościoła wydarzenie określił jako „powrót katolickiej Anglii na swoją orbitę kościelnego sklepienia, z której dawno zaginęło jej światło” (Sakowicz 96). Odczytano go we wszystkich kościołach angielskich 28 października, a dzień później jego treść była dostępna w każdym londyńskim dzienniku (por. Sakowicz). Anglikanie odebrali wówczas te kroki ze strony Rzymu jako wyraz „podstępnej agresji” (*insidious aggression*), jak nazwał ją premier Russell (zob. *Letter from Lord John Russell* 24). Rok po publikacji „The Timesa” gazety angielskie powszechnie zaczęły używać terminu „papieska agresja” (*papal aggression*). W mniemaniu anglikanów wynikała ona z ambicji papieża i polegała na chęci zastąpienia struktur Wspólnoty anglikańskiej katolickimi (Sakowicz 98). Jak zauważał premier w swoim liście do biskupa Maltby’ego:

Bez wątpienia [Kościół rzymski – N.L.] dąży do włączenia nas wszystkich do swojej owczarni i nazywa nas swymi dziećmi, ale dopóki dobrowolnie nie poddamy się jego władzy, jest bezsilny wobec naszych sumień, tak jak i wobec naszych praw obywatelskich. Nie powinniśmy też być przerażeni w tym wieku rozumu i refleksji albo powodowani jakimikolwiek niewiściami obawami przed papieskim Rzymem (*Letter from Lord John Russell* 9).

Pisarze anglikańscy utrzymywali, że utożsamienie Stolicy Apostolskiej z Antychrystem jest trafne ze względu na wysuwane przez nią roszczenie do utworzenia „biskupstwa powszechnego” (*universal Bishoprick*), sugerujące właściwy papieżowi tytuł „biskupa powszechnego” (*universal Bishop*), co było – według nich – wyrazem diabolicznej pychy i oznaką wynoszenia się ponad autorytet Boga (por. Dn 7,20 i Ap 8,7) – zob. Newton 1733, 75; 1825, 606. Supremacja papieska miała obejmować zasięgiem nie tylko narody i reli-

gie, ale także sumienia ich wyznawców (zob. Newton 1825, 606). Zauważali oni również wiele analogii pomiędzy apokaliptycznym „Wielkim Babilonem”, zwanym też „Wielką Nierządnicą” z Ap 17,1-18 i Cesarstwem Rzymskim z czasów apostołskich, a Rzymem XIX wieku (zob. Newman 1907, 78)⁴. Na zepsucie moralne tych miast składały się według nich: przepych, zwracanie uwagi na zewnętrzny obrządek, powierzchowność, szukanie zaszczytów, chciwość, ambicja, wykorzystywanie polityki dla własnych celów, skorumpowanie, przewrotność, obłuda, zakłamanie i odwoływanie się do przymusu nawet w formie stałego prześladowania (por. Ap 18,24; Dn 7,21; 25), hołdowanie zmysłowości oraz idolatria przejawiająca się w kulcie obrazów i relikwii, zapowiedziana w Dn 11,38⁵.

Poglądy Newmana przed konwersją

Jak głosił John Henry Newman w jednym kazaniu z cyklu przeznaczonego na Adwent 1835 roku, noszącego wymowny tytuł *The City of Antichrist*:

Nigdy nie było bardziej ambitnych, wyniosłych, twardych i światowych ludzi niż Rzymianie; nigdy, ponieważ nikt inny nie miał okazji, aby tak prześladować Kościół. Chrześcijanie zniesli dziesięć prześladowań z ich rąk [...] i to bardzo okropnych, trwających ponad dwieście pięćdziesiąt lat (Newman 1907a, 78).

⁴ Zob. W podobny sposób porównał Kościół katolicki z Babilonem M. Luter, odwołując się do „tyranii papieskiej” (*tyranny of the Pope*) i do wprowadzonej przez papieństwo „nędznej niewoli” (*wretched bondage*), spod których uwolnił własny umysł i sumienie. Biskup Rzymu wraz z rozporządzeniem wznoszenia w VII w. Królestwa Antychrysta: „wygasił wiarę, zaciemnił sakramenty, zdruzgotał Ewangelię, narzucając i mnożąc bez końca własne prawa, które nie tylko są nikczemne i świętokradcze, ale także w najwyższym stopniu nieuczzone i barbarzyńskie” (Luter 1520, 196).

⁵ Najbardziej reprezentatywne fragmenty oddające cechy Rzymu pochodzą z niewymienionych z tytułu dzieł Newmana, które cytował w *Odwołaniu antykatolickich wypowiedzi*. Opatrzono one zostały datami 1834 i 1837. W pierwszym przedstawiał kondycję Kościoła rzymskiego: „W skorumpowanym systemie papieskim mamy wielkie okrucieństwo, przebiegłość i ambicję Republiki [rzymskiej – N.L.]; jego okrucieństwo nieszczędzące ofiar, szczęścia i cnoty jednostek dla złądy publicznej korzyści, w jego wymuszonym celibacie wewnątrz i jego prześladowaniach na zewnątrz; jego przebiegłość w kłamstwach, jego podstępne czyny i kłamliwe cuda, i jego chciwa ambicja we własnych strukturach jego polityki, w jego założeniu powszechnego panowania: stary Rzym jest wciąż żywy” (Newman 1908b, 429-430).

W innym miejscu, kilka lat później, pisał o Kościele rzymskim: „Wprawdzie jest to Kościół bogaty w szlachetne dary i prawe tytuły, ale niezdolny do bycia użytecznym religijnie (*unable to use them religiously*), przebiegły, uparty, samowolny, złośliwy, okrutny, nienaturalny, jak szaleni ludzie albo raczej demony” (Newman 1908b, 431). W 1845 r. Newman przywoływał powyższe stwierdzenia, aby przeprosić za nie Kościół rzymski oraz wyrazić odmienną opinię kilka lat po ich publicznym przedłożeniu. Wzmianka o idolatrii i duchu prześladowań jako cechach Kościoła rzymskiego pochodzi z traktatu Newtona (1825, 605, 607, 611).

Dla Newmana grzeszne postępowanie mieszkańców Rzymu w przeszłości utrwaliło się jako właściwy „styl życia” (*the fashion*) w kolejnych pokoleniach nawet wtedy, gdy Imperium upadło i stało się chrześcijańskie. Po upływie wielu wieków ów styl na powrót odżył, a moralna zaraza powróciła, jak w XVI w.⁶ Obok Babilonu, również biblijny Tyr i Egipt miały być typami grzesznego Rzymu, zarówno tego z pierwszych wieków, jak i „papieskiego” (zob. Newton 1825, 608).

Jednak nawet zdominowany przez protestancką ideologię umysł Newmana pozostawał otwarty na odmienną interpretację prorocत्व. Zauważył on, że tak jak Babilon czy Sodomia i Gomora są pewnymi typami w Biblii, tak również Cesarstwo Rzymskie wraz z „Rzymem potrydenckim”, analogicznie, mogą stanowić taką zapowiedź. Według nowego klucza odczytywania symboli biblijnych oraz świata rządzonego przez Opatrzność, Antychryst mógłby się wywodzić z innego kraju i miasta. Pewne były dla Newmana jedynie jego znamiona. W kazaniu *The City of Antichrist* zwrócił uwagę na jego: arogancję (*arrogant*), bezbożność (*ungodly*), życie według światowego ducha (*worldly spirit*) i fałszywy liberalizm (*false liberalism*) – Newman 1907a, 91. Nie sposób nie podkreślić ostatniego ze znamion, ponieważ to właśnie przeciw niemu Newman prowadził moralną i intelektualną walkę przez całe swoje życie. Po konwersji John Henry znamieniem Antychrysta nazywał racjonalizm promowany przez rewolucję francuską (Misner 385, 389). Po 1833 r. Newman nigdy nie wspominał o konkretnych osobach lub instytucji jako o ostatecznym Antychryście, zajmując stanowisko zbieżne z poglądami Samuela R. Maitlanda (1792-1866), anglikańskiego duchownego i historyka, wyznawcy tzw. „stanowiska futurystycznego” (*futurist position*), a później Jamesa H. Todda (1805-1869), irlandzkiego biblisty, że powstanie on na krótko przed końcem świata, a w chwili obecnej prorocत्व apokaliptyczne jeszcze się nie wypełniły (por. Newman 1907a, 89).

Według anglikanów analogię tę miało dopełniać także uporczywe trwanie Kościoła rzymskiego w schizmie, która nastąpiła wraz z rozpoczęciem obrad Soboru Trydenckiego (1545-1563), kiedy przyłgął on ostatecznie do herezji⁷. W 1833 r. Newman pisał: „Od czasu Soboru Trydenckiego rzeczywiście

⁶ „My w Anglii uważamy, że Kościół chrześcijański w toku dziejów zaraża grzechem samego Rzymu i nauczył się być ambitny i okrutny według zwyczaju tych, którzy tam przebywali” (Newman 1907a, 89).

⁷ „Ich Wspólnota jest zarażona herezją. Jesteśmy zobowiązani uciekać przed nią jak przed zarazą. Ustanowiła kłamstwo w miejsce prawdy Boga, a jej roszczenie o niezmiennność (*immutability*) w doktrynie nie może zniweczyć popełnionego grzechu. Nie potrafią się nawrócić. Papiestwo musi być zniszczone, nie zreformowane” (Newman 2007, 3).

należy się obawiać, że cała Wspólnota rzymska związała się wieczystą więzią i przymierzem ze sprawą Antychrysta” (Newman, 1908b, 430)⁸.

Ponadto Kościół ten przypisywał sobie nieomyślność w sprawach wiary i moralności, a *de facto* „stwarzał pozory nieomyślności” (*pretends to Infallibility*), wynosząc się ponad autorytet Pisma Świętego (por. Newton 1733, 75). Kościół rzymski, niczym fałszywy prorok, miał przedkładać prawa królom i narodom jako wyrocznię, upoważniając siebie do „mówienia wielkich rzeczy” na wzór małego rogu wyrosłego na głowie czwartej Bestii z Dn 7,8b. W tym celu papież korzystał z ekskomunik, anatem, bulli i interdyktów, wymierzonych w tych, którzy nie posiadali znaku Bestii. Przywoływały one apokaliptyczny obraz zstępowania ognia na ziemię na jej rozkaz na oczach ludzi (por. Ap 13,13; Newton 1733, 75; 1825, 608, 611). Anglikanie uważali również, że Kościół rzymski charakteryzował się przewrotnością, ponieważ pod pozorami pokory i świętości jej członków, niczym pod owczymi skórami, miały się skrywać furia i przemoc pożerających wilków (por. Newton 1825, 606)⁹.

Tak radykalne opinie autorów anglikańskich nie przeszkodziły Newmannowi z podziwem przyglądać się życiu papieży średniowiecznych, czego nauczył go Richard Hurrell Froude¹⁰. Rzym starożytny i średniowieczny bo-

⁸ W *Traktacie 15* brakuje myśli wyrażonej dokładnie w sposób zacytowany w *The Via Media...* (*Retraction of the Anti-Catholic Statements*), znajduje się w nim jedynie zbliżona refleksja.

⁹ Obraz ten mógł zostać zaczerpnięty przez pisarzy anglikańskich od Marcina Lutera, który w jednym z traktatów wyrażał krytyczną opinię na temat biskupów Rzymu: „Będąc wilkami, chcą jawić się jako pasterze; będąc Antychrystami, życzą sobie być czczeni, jak Chrystus” (Luther 1970, 195).

Luter uważał, że papież jest nawet gorszy od diabła, bo gdyby ten rzucił Rzymem, można byłoby się przed nim obronić, czyniąc znak krzyża i ratując ucieczką. Tymczasem papież, będąc jego sługą, nie daje się rozpoznać, przybierając maskę słowa Bożego (*mask of God's word*) i odbierając boską cześć. Jednocześnie zarządza on – zdaniem Lutera – „domem rozpusty” i Sodomą i nikt mu w tym nie dorównuje (*he is a brothel-keeper over all brothel-keepers [...] steward of Sodom*) – por. Luther 1966b, 339, 357, 363.

Według ojca protestantyzmu, papież jest również „wikariuszem diabła” (*vicar of the devil*) i „prawdziwym wilkołakiem” (*true warewolf*) z uwagi na doprowadzenie do rozlewu krwi z powodu przekonań religijnych i ze względu na walkę o władzę (por. Luther, 357-358).

¹⁰ Richard Hurrell Froude (1803-1836) był wieloletnim przyjacielem Newmana. Ten ostatni poznał go w 1826 r., a od 1829 r. do jego śmierci utrzymywał z nim serdeczne stosunki. Obydwaj byli uczniami Johna Keble’a. John Henry przeżył z Froudem podróż śródziemnomorską w 1832 r., która po ich powrocie zaowocowała powołaniem do życia 14 lipca 1833 r. ruchu oksfordzkiego, zainicjowanego przez Newmana wspólnie z Johnem Keble’em. Newman sam przyznawał, że Froude wpłynął na jego poglądy teologiczne (zob. Newman 2009, 84).

Pod jego wpływem stopniowo zaczął zmieniać spojrzenie na istotę Kościoła rzymskiego. Jak wyznawał: „Od czasu, jak poznałem Froude’a, stawałem się coraz mniej zacieklej w tej kwestii. Mówiłem o Kościele rzymskim [...] jako związanym ze ‘sprawą Antychrysta’, jako o jednym z ‘wielu Antychrystów’ [...] jako o mającym coś z ‘ducha Antychrysta’” (Newman 2009, 119-120).

R.H. Froude „Otwarcie wyznawał swój podziw dla Kościoła rzymskiego i swą nienawiść do reformatorów [...] Nauczył mnie patrzeć z podziwem na Kościół rzymski i w tym samym stopniu

wiem miał odznaczać się czystością doktryny (zob. Newman 1908c, 10). Według R.H. Greenfielda, autora rozprawy pt. *The Attitude of the Tractarians to the Roman Catholic Church 1833-1850* z 1956 roku, Newman po podróży śródziemnomorskiej w 1833 r. zrezygnował z prostego utożsamiania papieża z Antychrysem (por. Misner 387). W późniejszych publikacjach pisał on o Kościele rzymskim jako o tym, który jest „oszukiwanym raczej niż oszustem”, „opętany duchem starego Rzymu”, „demonami prymitywnych czasów”, a papieństwo pozostaje strukturą, w której „króluje i rządzi stary człowiek oraz zasada zła” (Newman 1908b, 429-430).

Był r. 1834 i ruch oksfordzki działał z rozmachem, wydając *Tracts for the Times*. Wówczas też stronnictwo ewangelików ponawiało ostrzeżenia przed tym ruchem, że *Traktaty* i pisma ojców Kościoła niepostrzeżenie doprowadziły go do przejścia na stronę katolicyzmu (por. Newman 2009, 134). W tej sytuacji Newman podjął się napisania dwutomowego dzieła pt. *Lectures on the Prophetic Office of the Church*, zwanego potocznie *Urzędem proroczym* lub *Traktatem o via media*¹¹, w którym chciał ukazać różnicę pomiędzy doktryną anglikańską a rzymskokatolicką i protestancką na podstawie poglądów XVII-wiecznych autorów anglikańskich (zob. Newman 2009, 134-135). W 1837 r. traktat ten został wydany drukiem i odczytany w kościele St. Mary w Oksfordzie. Podobnie jak w *Tracts for the Times*, tak i w tym dziele Newman nie szczędził słów krytyki pod adresem Rzymu, korzystając z nich jako uprawnionego narzędzia dla jasnego ustalenia pozycji doktrynalnej własnej denominacji. W rozdziale *The Nature and Ground of Roman and Protestant Errors* porównał nauczanie rzymskie do „śniegu zabrudzonego błotem” (*sullied snow*), „nadgniętego owocu” (*fruit overripe*) i „stopu metalu” (*metal alloyed*) dla ukazania, jak dalece prawda została w niej zmieszana z błędem (por. Newman 1901, 43). Newman uważał wówczas, że jego język wpisuje się w tradycję Kościoła walczącego, stąd usprawiedliwiał się w następujący sposób:

Jeśli spytasz mnie, jak ktoś może zaryzykować publikowanie niełatwych do utrzymania poglądów [...] Odpowiadam, że mówiłem sam do siebie: „Nie mówię własnymi słowami, ale jestem prawie zgodny z teologami mojego Kościoła. Zawsze używali oni najostrzejszego języka przeciwko Rzymowi, nawet najzdolniejsi i najuczciwszą z nich. Chciałbym się [w ten sposób] rzucić w ich ramiona.

patrzeć z niechęcią na reformację. Utwierdził we mnie głęboko ideę czci Matki Boskiej i doprowadził mnie stopniowo do wiary w Realną Obecność” (Newman 2009, 84-86). Froude interesował się bardziej Kościołem średniowiecznym niż pierwotnym, co było wyjątkiem wśród teologów anglikańskich (zob. Newman 2009).

¹¹ Druga nazwa dzieła, nawiązująca do jego treści (Newman 2009, 140).

Podczas, gdy mówię to, co oni mówią, jestem bezpieczny. Takie poglądy również są konieczne dla naszej pozycji” (Newman 1908b, 433).

W tym samym czasie, podczas Adwentu 1834 r., Newman wygłosił cykl czterech kazań pt. *The Patristical Idea of Antichrist*, w których powoływał się na interpretację ojców Kościoła tycząca się czwartej Bestii o dziesięciu rogach z Księgi Daniela (Dn 7,1-8)¹². Za Hipolitem Rzymskim i Janem Chryzostosem twierdził, że Antychryst (najmniejszy róg Bestii) będzie królem łacińskim, tak jak pozostali władcy zarządzający dziesięcioma strukturami państwowymi podzielonego Imperium rzymskiego (por. Newman 1907a, 72)¹³. Cechą charakterystyczną Antychrysta, próbującego następnie podporządkować sobie trzech lub nawet wszystkich pozostałych królów, miała być „otwarta niewierność” (*open infidelity*) – por. Newman 1907a, 64.

W swoich kazaniach adwentowych Newman odniósł się także do stwierdzenia św. Pawła, iż „już działa tajemnica bezbożności” (2 Tes 2,7a), wskazując na to, że w każdej epoce pojawiają się „cienie i obrazy Antychrysta” (*shadows of Antichrist, pictures of Antichrist*), a są nimi herezje i nieszczerstwa. Na dziejową scenę wkraczają również „prekursorzy i typy Antychrysta” (*forerunners of Antichrist, types of Antichrist*) w postaci konkretnych osób, którymi – zdaniem Newmana – byli na przykład cesarz rzymski Julian Apostata (331-363) oraz Mahomet (ok. 570-632). Jak w Piśmie Świętym i historii zbawienia występują typy Chrystusa, tak również muszą istnieć w nich zapowiedzi Antychrysta. Newman uważał, że w ten sposób prorocтво wypełnia się w każdym czasie, aż do ostatecznych, w których Antychryst objawi się w sensie właściwym (por. Newman 1907a, 49, 57-58).

Pomimo zbieżnych interpretacji ojców Kościoła odnoszących się do biblijnych prorocत्व, jakoby Antychryst miał powstać z Rzymu, nie były one jednoznaczne z utożsamieniem go z papieżem, dlatego po latach Newman miał żal do teologów anglikańskich za zatrucie jego umysłu kłamliwą doktryną, która pozostała w nim na długo, jak „plama na wyobraźni” (*stain upon my imagination*) i „rodzaj błędnego sumienia” (*sort of false conscience*) –

¹² Newman przyjrzał się w nich dziełom Jana Chryzostoma, Cyryla Jerozolimskiego, Hieronima, Teodoretę z Cyru, Ireneusza z Lyonu i Hipolita Rzymskiego.

¹³ Thomas Newton twierdził za Izaakiem Newtonem, że cztery Bestie z Dn 7,8a odpowiadają następującym po sobie królestwom Babilonii, Persji, Macedonii lub Grecji oraz Rzymu. Pierwszy z nich utrzymywał, że trzy wyrwane rogi ostatniej Bestii oznaczają egzarchat Rawenny, królestwo Longobardów i Rzym (*state of Rome*), przez który musiał rozumieć starożytny Rzym w trzech następujących po sobie ustrojach: monarchicznym (*Kingdom of Rome*), republikańskim (*Republic of Rome*) i autorytarnym (*Empire of Rome*) – zob. Newton 1733, 28-30; 1825, 611.

Newman 2009, 61, 206, 207¹⁴. Rehabilitacja urzędu biskupa Rzymu była wieloletnim procesem dla jego umysłu i uczuć, na który niewątpliwie pozytywnie wpłynęli dwaj jego przyjaciele: Richard H. Froude (oddziałujący na niego w latach 1826-1836) oraz John Keble (poznany przez niego w 1828 r.), mistrz ich obydwu, wykładowca oksfordzki i antyliberał.

Przewycięzenie trudności

Pierwszym impulsem, który niewątpliwie obudził wątpliwości w poszukującym prawdy Newmianie co do słuszności oskarżeń Kościoła rzymskiego o jego demoniczne działanie, były słowa J. Keble'a z *The Christian Year* (1827), stanowiącego zbiór autorskich hymnów. Kierował on w nim napomnienie do współbraci w wierze: „Mówcie łagodnie o upadku naszej siostry” (Keble 2008, 199)¹⁵.

Można wnioskować, że właśnie dzięki wpływowi Johna Keble'a język Newmana w dziele *The Arians of the Fourth Century* z 1833 r. był bardziej powściągliwy niż w jego wcześniejszych dziełach. Wyraził w nim jedynie przekonanie, że Kościół antiocheński w połowie III w. stał się miejscem „otwartej manifestacji ducha Antychrysta” (*open a manifestation of the spirit of Antichrist*) za sprawą herezji głoszonej w nim przez Pawła z Samosaty, ówczesnego biskupa Antiochii (por. Newman 1908a, 3). Wiek później charakter „zasadniczo antychrześcijański” (*essentially antychristian*) mieli przejąć arianie, którzy – zdaniem Newmana – byli frakcją polityczną, uzurpującą sobie prawo do nazywania siebie religią (Newman 1908a, 259). Newman nadmienił jednokrotnie, niczym w nawiasie, o trudności, jaką napotyka w odniesieniu do Kościoła rzymskiego. Pisał o „papieskiej apostazji” (*papal apostasy*), która miała się rozpocząć od „fatalnego Soboru Trydenckiego” (*fatal council of Trent*) – Newman 1908a, 474.

Z pewnością duże znaczenie dla ewolucji myśli Newmana, jeszcze większe niż napomnienie Johna Keble'a o zbiorowym adresacie, miały słowa wypowiedziane przez Richarda H. Froude'a przed śmiercią wprost do niego – łagodne w przekazie, ale skłaniające do opamiętania i kontynuowania intelektualnych

¹⁴ W 1840 r. Newman wyznawał przyjacielowi: „Miałem za złe wielkim teologom anglikańskim, że zmusili mnie niemal podstępem do mówienia rzeczy mocnych, których fakty nie usprawiedliwiały” (Newman 2009, 207).

S. Gąsiorowski tłumaczy ostatnie wyrażenie w tekście głównym jako „rodzaj błędnej świadomości” (Newman 2009, 61).

¹⁵ Tekst oryginalny: „Speak gently of our sister's fall”. S. Gąsiorowski tłumaczy to zdanie: „Mów łagodnie o upadku twojej siostry” (por. Newman 2009, 119).

poszukiwać: „Muszę wnieść jeszcze jeden protest przeciw Twojemu wyklina- niu i przeklinaniu. Co dobrego może z tego wyniknąć? Uważam to za wysoce nielitościwe. Jak bardzo może mylimy się w wielu punktach, które tylko stop- niowo stają się dla nas zrozumiałe” (Newman 2009, 209).

W sposób świadomy proces wyjścia przez Newmana z anglikańskiej na- leciałości dokonywał się od 37 roku życia, kiedy zaczął poszukiwać innych interpretacji biblijnych proroctw, uświadamiając sobie swoją wieloletnią bierność w bezkrytycznym przyjmowaniu argumentów rodzimych teologów. W 1838 r. natrafił na *Listy biskupa Horsleya* opublikowane w maju 1834 r. w „The British Magazine”. Samuel Horsley (1733-1806), anglikański biskup St. David’s, Rochester i St. Asaph, dziekan Westminster oraz wykładowca Trinity Hall w Cambridge, proponował, by za Bestię o dziesięciu rogach wy- chodzącą z morza z Ap 13,1-10 uznać jakąś władzę świecką o szerokich wpły- wach, która będzie prześladować chrześcijan w epoce tolerancji dla herezji, islamu i ateizmu (Horsley 1834, 520-521)¹⁶. Bestia o dwóch rogach wycho- dząca z ziemi z Ap 13,11-18 miała być z kolei symbolem bliżej nieokreślone- go fałszywego proroka, który uwiedzie dwa środowiska: żydowskie, jawiąc się jako oczekiwany mesjasz, oraz pogańskie, tj. „nominalnych chrześcijan” (*nominal Christians*). To one staną się narzędziami – „fikcyjnymi Kościoła- mi” (*sham churches*), „pseudoeklezyjną siłą” (*pseudoecclesiastic power*), za pomocą których druga Bestia będzie rządziła światem:

Są jej rogami, będąc jej główną siłą i poparciem oraz narzędziami jej okrucień- stwa. Przypominają rogi Baranka, ponieważ udają, że należą do Baranka; przy- mują postać Kościołów i udają, że ona [Bestia – N.L.], do której należą, jest prawdziwym Mesjaszem. A Bestia, której w rzeczywistości są własnością, mówi jak Smok – czyli Starodawny Smok, gdy rozmawiał z Ewą, wypowiadając słowa pełne kłamstwa i iluzji (Horsley 1834, 522).

Obok Bestii z ziemi powstanie dwóch proroków Boga obleczonych w wory (Ap 11,3-11), które biskup Horsley utożsamiał z dwoma gałęziami Kościoła katolickiego: starą – „greko-anglo-rzymską” oraz nową, utworzoną z nawró-

¹⁶ Myśl z listu Horsleya została przez Newmana dodana w czerwcu 1838 r. w formie dopisku pod kazaniami adwentowymi pt. *The Patristical Idea of Antichrist*.

M. Luter również łączył muzułmanów ze sprawą Antychrysta, choć wprost był nim według niego urząd papieski. Dopiero zwolennicy Lutra upatrywali pojawienie się podwójnego Antychry- sta w papieństwie i w Turku (por. McGinn, 274).

Anglikański teolog, George Stanley Faber (1773-1854), podobnie jak biskup Horsley, upatry- wał antychrześcijańskiego ducha w islamie i ateizmie, który łączył z anarchią. Jego przekonanie w tym względzie było tak silne, że głosił przekonanie o potrójnym Antychryście, którym miało być także papieństwo (por. McGinn, 321).

conych na chrześcijaństwo Żydów. W czasach ostatecznych dojdzie do starcia między tym pierwszym Kościołem, tj. nieobrzezаныmi katolikami a antykościołem pogańskim – rogiem pierwszym – oraz między obrzezаныmi katolikami a antykościołem żydowskim – rogiem drugim (por. Horsley 1834, 522).

Jeszcze w tym samym roku Newman złągodził zdanie, które wyraził w *Arianach czwartego wieku*, jakoby od czasu Soboru Trydenckiego papieństwo sprzymierzyło się ze sprawą Antychrysta, co uczynił w *A Letter to the Rev. Godfrey Faussett, Margaret Professor of Divinity* (1838), skierowanym do anglikańskiego duchownego, teologa i wykładowcy oksfordzkiego. Sobór ten przywoływał tym razem jako pewien błąd, wynikający z negacji prawd protestanckich przez romanistów, który może się przydarzyć także Kościołowi anglikańskiemu podczas przyszłych synodów, a także jednoznacznie zaprzeczał, że uznaje za Bernardem Gilpinem (1517-1583), anglikańskim teologiem, jakoby papież był Antychrystem (Newman 1838, 15-16). W liście podzielał natomiast zdanie Richarda Fielda (1561-1616), protestanckiego teologa angielskiego, dziekana Gloucester, z jego dzieła *Of the Church*:

Dawniej Kościół rzymski był prawdziwym Kościołem, ale miał [propapieski – N.L.] odłam heretycki, teraz [od Soboru Trydenckiego – N.L.] sam Kościół jest heretycki, a niektórzy w nim znaleźieni, pozostają w takim stopniu ortodoksyjni, że możemy mieć nadzieję na ich zbawienie (Newman 1838, 15-16).

Newman w dziele tym wyraźnie podjął próbę miłosiernego spojrzenia, według dawnych rad swoich przyjaciół R.H. Froude'a i J. Keble'a, na Kościół rzymski. Dokonał bowiem próby wglądu we własną Wspólnotę i także w niej dostrzegł wiele słabości, co pomogło mu dokonać, nieformalnego jeszcze, odwołania antyrzymskich poglądów. Niczym refren włączył do listu porównanie dla wykazania podobieństwa w sprzeniewierzeniu się Kościołowi pierwotnemu obu konfesji:

Jeśli Rzym jest winny cudzołóstwa z królami ziemi, to co trzeba powiedzieć o Kościele Anglii z jego doczesną władzą, z jego biskupami w Izbie Lordów, z jego dostojnym duchowieństwem, z jego prerogatywami [...] zepsuciem i nadużyciami? Jeśli nauczanie Rzymu jest zabójczą herezją, czym jest nasz Kościół, który „niszczy więcej dusz niż zbawia”? [...] Nie, [...] nie mieści się on w żadnych prorockich kryteriach i nie możemy udowodnić mu bycia nierządnicą z apokaliptycznej wizji, bez narażania się na nasz udział w tym porównaniu (Newman 1838, 32-33).

Newman zauważał, że nie można oskarżać Grzegorza Wielkiego o bycie Antychrystem, nie podważając jednocześnie sukcesji apostołskiej w hierarchii

anglikańskiej, to bowiem właśnie ten papież objął misją chrystianizacji Saksonów i to on wyznaczył benedyktyna, Augustyna z Canterbury, na pierwszego arcybiskupa Canterbury (por. Newman 1838, 32-33; Misner 390). Dzięki wyłożonej w *Liście do Faussetta* argumentacji Kościół rzymski miał w tej samej mierze odnosić się do sprawy Antychrysta, co Wspólnota anglikańska.

W 1839 r., a więc rok później, Newman poczuł niechęć „do przemawiania przeciw Kościołowi rzymskiemu czy jego formalnym doktrynom” (Newman 2009, 207). Odczuwał też wyrzuty sumienia, wynikające z mnożących się w nim wątpliwości, i pragnienie pojednania między Wspólnotą anglikańską a Kościołem rzymskim¹⁷. W 1840 r. zamieścił w „British Critic” artykuł pt. *The Protestant Idea of Antichrist*, w którym zauważał pewne budzące niepokój historyczne znaki zapytania. Prześladowanie przez Kościół rzymski w XII w. waldensów i albigensów stało się powodem obwołania przez nich Rzymu apokaliptycznym Babilonem, a papieża Antychrystem. Stawiało to protestantów na równi z heretykami średniowiecza w oskarżaniu Kościoła katolickiego (zob. Newman 1907b, 131).

Apologia urzędu biskupa Rzymu

W tym samym artykule Newman bronił papieża przed tego typu pochopnym oskarżeniem, zadając pytania: Czy w interpretacji proctw możemy wymienić Chryzostoma na Newtona? (por. Newman 1907b, 140). Albo chrześcijański Rzym na Babilon? (por. Newman 1907b, 147). Czy jest możliwe, by Karol Boromeusz ssał z piersi Wielkiej Nierządnicy, a Blaise Pascal umarł w jej ramionach? (por. Newman, 1907b, 134). Wreszcie, jak wytłumaczyć, że tak szlachetni i święci „miłujący prawdę” (*have the love of the truth*) ludzie, jak Franciszek Salezy, Franciszek Fenelon czy Karol Boromeusz, służyli papieżowi? (por. Newman 1907b, 146-147). „Czy źródło może wydać w tym samym miejscu wodę słodką i gorzką?” (Newman 1907b, 146-147, 149; por. Jk 3,11). Na ostatnie pytanie Newman odpowiedział, nie pozostawiając cienia wątpliwości co do własnego stanowiska w tej kwestii:

¹⁷ Odnosząc się do tego okresu w swoim życiu, Newman wyznał: „Zacząłem pragnąć unii między Kościołem anglikańskim a Rzymem, jeśli kiedykolwiek to będzie możliwe” (Newman 2009, 208). W podobnym tonie wyrażał się w liście z 1841 roku do niewymienionego z imienia katolika: „Pragnę, by nasz własny Kościół rozbudowywał się i rozszerzał, jednak nie kosztem Kościoła rzymskiego i nie w opozycji do niego. Jestem pewny, że gdy wy cierpicie, my cierpimy także wskutek rozdziału” (Newman 2009, 292). Jak sam twierdził, w latach 1835-1839, jego podejście do kwestii ekumenicznych było zgoła odmienne, o czym wspominał w *Apologii* następująco: „pragnąłem działać dla dobra Kościoła Anglii kosztem Kościoła rzymskiego” (Newman 2009, 304). S. Gąsiorowski przetłumaczył „Church of England” jako „Kościół angielski” (Newman 2009, 286).

Można powiedzieć, że jeśli papiści mają miłość prawdy, nie uczestniczą w ruinie Antychrysta – raczej z pewnością musimy stwierdzić, że ponieważ papiści mogą mieć miłość prawdy, dlatego papież nie jest Antychrystem. Naśladowcy Antychrysta są opisani w powyższym tekście jako całkowicie zgubieni, ale wydaje się, że papiści wcale być nie muszą (Newman, 1907b, 146).

Newman zauważał także, że instytucja papieża musiała istnieć w zamysłu Boga, który chciał dla założonego przez siebie Kościoła tego, co z niej wypływa, tj. zasady sukcesji apostołowej (*principle of establishments*), służby chrześcijańskiej (*Christian ministry*) i najbardziej świętych doktryn katolickich (*the most sacred Catholic doctrines*). Zdaniem Newmana, nie sposób przyjąć te ostatnie, odrzucając papieża, który jest dla nich zabezpieczeniem; inaczej należy uznać, że stanowią one jedynie „owoce Antychrysta” (*fruits of Antichrist*), a jest to absurd (por. Newman 1907b, 115).

Ostatecznie dopiero po pięciu latach, w roku 1843, antyrzymska skaza na jego umyśle, objawiająca się błędnym utożsamianiem papieża ze sprawą Antychrysta, po niemal dwóch dekadach, została całkowicie wymazana (Newman 2009, 120; Misner 385). Dokonało się to wskutek myśli, która nawiedziła go w tym czasie. Uświadomił sobie wówczas, że:

Z natury samej rzeczy prawdziwy Wikariusz Chrystusa musi się zawsze wydawać światu podobnym do Antychrysta i musi być jako taki piętnowany, ponieważ zawsze musi istnieć podobieństwo między oryginałem i fałszerstwem; w ten sposób fakt takiego oszczerstwa był prawie jednym ze znamion Kościoła (Newman 2009, 206).

Podobieństwo między papieżem a Antychrystem wynika więc z czerpania z jednego wzorca – Jezusa Chrystusa i próby upodobnienia się do Niego, choć w jednym przypadku ku świętości, a drugim zaś w duchu przewrotności dla wprowadzenia w błąd ludzi religijnych.

W latach 1842-1845, podczas pisania eseju *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, Newman odkrył kolejny argument na rzecz prymatu papieża. Zauważył, że tak jak doktryna Kościoła podlega rozwojowi, krystalizując się przez wieki, podobnie władza w Kościele była coraz lepiej rozumiana (por. Newman, *O rozwoju...*, 156). Twierdził, że załączki prymatu biskupa Rzymu zostały zarysowane już w Piśmie Świętym poprzez wyróżnienie św. Piotra słowami: „Ty jesteś Piotr [czyli Skala], i na tej Skale zbuduję Kościół mój [...] Tobie dam klucze królestwa niebieskiego” (Mt 16,18-19) oraz „[...] Ja proszę cię za tobą, aby nie ustała twoja wiara. Ty ze swej strony utwierdzaj twoich braci” (Łk 22,31-32). Zostały one wypowiedziane jako prorocтва, które stopniowo miały się wypełniać w czasie z coraz większą mocą (por. Newman, *O rozwoju...*, 157).

Newman przyjął w tym czasie jako prawdopodobne także założenie, że władza papieska jest integralną częścią doktryny chrześcijańskiej, ponieważ przede wszystkim (według anglikańskiej zasady weryfikacji) nie jest to sprzeczne z historią Kościoła starożytnego, a ponadto musi istnieć taki środek dany od Boga, który zabezpieczałby jedność Kościoła (*Sacramentum Unitatis*)¹⁸. Tym narzędziem Bożej Mądrości mógłby być właśnie papież, co wyraził w swoim eseju:

Bezwzględna potrzeba władzy monarchicznej w Kościele stanowi dla nas rację jej przewidywania. Społeczność zorganizowana nie może istnieć bez rządu, a im większa jest grupa, tym bardziej scentralizowany musi być rząd. Jeżeli cała wspólnota chrześcijańska ma tworzyć jedno królestwo, to jedna głowa jest czymś zasadniczym; a przynajmniej tak stwierdza doświadczenie osiemnastu wieków. W miarę, jak Kościół się kształtował, rozwijała się także władza papieska; a gdziekolwiek nie uznawano papieża, tam następował upadek i rozłam (Newman, *O rozwoju...*, 155).

Po wypracowaniu własnych wniosków w tej kwestii, w lutym 1843 r. Newman odwołał wszystkie swoje dotychczasowe wypowiedzi wymierzone przeciw Stolicy Apostolskiej (zob. Newman 2009, 304), m.in. te, które wyraził w kazaniu pt. *The Church of Rome and Antichrist* na Boże Narodzenie 1824 r. (zob. Newman 2009, 119). Kilka miesięcy później, we wrześniu 1843 r. zrezygnował z funkcji proboszcza kościoła uniwersyteckiego St. Mary i formalnie przeszedł do stanu świeckiego. W tym czasie zwierzał się z motywów swojej decyzji w liście do przyjaciela: „Zrezygnowałem z probostwa Panny Marii [...] ponieważ czuję, że nie mógłbym uczciwie być w nim dalej nauczycielem” (Newman 2009, 329).

Przed przejściem na katolicyzm powstrzymywała go wówczas jedna tylko trudność, jaką stanowiła cześć oddawana Maryi i świętym w Kościele katolickim, którą błędnie utożsamiał z jedynym kultem przysługującym samemu Bogu (zob. Newman 2009, 240, 284; Adamiak, 158). Chociaż Newman żywił wobec nich szacunek i miał nabożeństwo jako anglikanin, to w „odstępie rzymskiej” jawiły się mu jako praktyki bałwochwalcze (zob. Newman 2009, 120, 192-193, 195). W zgodzie z anglikańską teologią odrzucał wzywianie świętych jako nieuzasadnione, gdyż miało się ono sprzeciwiać jedynemu pośrednictwu Chrystusa.

¹⁸ Newman uznawał papieża za ośrodek jedności Kościoła (por. Newman, *O rozwoju...*, 155).

Akt skruchy i pokój umysłu

Dnia 6 października 1845 r., na trzy dni przed swoją konwersją, Newman ponownie oficjalnie odwołał wypowiedzi skierowane w przeszłości przeciw Rzymowi. Uczynił to w załączniku do eseju *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*, opatrzonym tytułem: *Odwołanie antykatolickich wypowiedzi* (*Retractation of Anti-Catholic Statements*). Newman przyznał w nich *explicite*, że trudności z uznaniem autorytetu papieża wynikały z zainfekowania jego wyobraźni przez anglikański sposób myślenia, a one same okazały się pozorne. Jak pisał: „Mając we wcześniejszych publikacjach uwagę zwróconą na domniemane trudności [autor – N.L.], uważa, że jest zobowiązany do wyznania jego obecnej wiary [katolickiej – N.L.], gdyż były one wymaginowane” (Newman 1908b, 427)¹⁹.

W tym samym dniu napisał jeszcze przedślowie do dzieła *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*. Nie odczuwał już potrzeby, by je ukończyć, ponieważ zrozumiał pozytywny wykład doktryny ojców Kościoła, a jego rozwinięty kształt dostrzegł w dogmatach Kościoła rzymskiego. Tak wspominał swój stan ducha w czasie pisania tego dzieła: „Gdy autor pisał te słowa, nie przypuszczał, że nadejdzie czas, w którym uświadomi sobie, że przeszkoda, leżąca wówczas w jego mniemaniu na drodze do pojednania się z Kościołem rzymskim, pozbawiona jest trwałych podstaw” (Newman, *O rozwoju...*, 19).

Następnie ponownie usprawiedliwił się przed czytelnikami słowami z *Odwołania antykatolickich wypowiedzi*, że jego wcześniejsze trudności były wymaginowane²⁰. Newman czuł się także zobowiązany do tego, by przeprosić Kościół rzymski za sposób, w jaki wypowiadał się przeciw niemu, co uczynił w ostatniej części swojego *Odwołania*: „Oczywiście autor wycofuje teraz argumenty nawiązujące do refleksji nad Kościołem rzymskim, jak również język, w którym były one przekazywane”²¹.

Od 9 października 1845 r., czyli wraz z momentem przejścia do Kościoła Rzymskokatolickiego, Newman osiągnął nie tylko wewnętrzny pokój, który opisywał jako przybicie statku do portu po rejsie na wzburzonym morzu, ale

¹⁹ Por. tekst oryginalny: „Having in former Publications directed attention to the supposed difficulties, he considers himself bound to avow his present belief that they were imaginary” (Newman 1908b, 427).

²⁰ Zob. tekst oryginalny przedmowy do wydania pierwszego: „Having, in former publications, called attention to the supposed difficulty, he considers himself bound to avow his present belief that it is imaginary” (Newman 1909, IX-X).

²¹ Por. tekst oryginalny: „[...] of course the Author now withdraws the arguments referred to, as far as they reflect upon the Church of Rome, as well as the language in which they were conveyed” (Newman 1908b, 433).

i dojrzałe spojrzenie na ważne relacje, zachodzące pomiędzy sumieniem, biskupem miejsca i papieżem w łonie tego Kościoła. Musiały być one dla niego zrozumiałe przed podjęciem decyzji o zmianie konfesji, od której – jak był przekonany – zależało jego zbawienie (zob. Newman 2009, 339).

Po konwersji Newman nie uległ żadnym błędnym doktrynom kanoniczno-teologicznym niektórych środowisk katolickich, które wiązały się z władzą biskupa Rzymu na przestrzeni wieków, dzieląc od wewnątrz Kościół: ani koncyliaryzmowi, głoszącemu wyższość soboru nad papieżem, ani febronianizmowi, opowiadającemu się za autonomią episkopatów względem papieża z symboliczną i honorową jego władzą jako ośrodka jedności kościelnej, ani też ultramontanizmowi, postulującemu nieomyślność papieża dotyczącą wszystkich dziedzin życia religijnego (por. Zahajkiewicz 546-549; Kumor 83-84; Zieliński 1322-1323). Tak oto biskup Rzymu przestał być dla niego biblijnym Antychrystem wedle nauczania teologów anglikańskich, ale był od tej pory rzeczywistym następcą św. Piotra.

John Henry unikał absolutyzowania nieomyślności postanowień soboru, kolegium biskupów (episkopatów) lub papieża jako niezależnych od siebie organów uroczystego nauczania Kościoła; postrzegał je natomiast harmonijnie i we wzajemnej jedności²². Sobór był wyrazem uroczystego nauczania kolegium biskupów w jedności z biskupem Rzymu, tzw. „kongregacją w Duchu Świętym” (*in Spiritu Sancto congregata*, Newman 1900, 328). Biskupom przysługiwał ponadto charyzmat prawdy w zwyczajnym nauczaniu w obrębie własnych diecezji²³. Papież, obok możliwości wypowiedzi *ex cathedra*, był ostateczną instancją rozstrzygającą spory w Kościele, w myśl znanej parafrazy słów św. Augustyna: *Roma locuta, causa finita*, podkreślającej jego prymat jurysdykcyjny w łączności z kolegium biskupów (zob. Czaja 437, 471).

²² Stanowisko katolicyzmu i anglikanizmu w sprawie nieomyślności orzeczeń soborów powszechnych jest podobne: „Sobór powszechny, prawdziwie powszechny, nigdy ani nie błędził, ani nie będzie błędził w sprawach wiary” (Newman 2009, 471).

W innym miejscu pisał: „nieomyślność Soborów Powszechnych była dogmatem rzymskim – niepotępieniem [w *Artykułach* – N.L.]” – Newman 2009, 152. Różnicę stanowi wykluczenie przez anglikanów papieża jako członka kolegium biskupów, a włączenie książy. Anglikanizm podkreśla też potrzebę bezpośredniego związku orzeczeń soborowych z Pismem Świętym dla ich obowiązywalności. Jeśli tego związku się nie stwierdzi, uznaje się, że sobór zbłądził także w kwestii wiary i moralności (zob. *39 Artykułów...*, art. XXI).

²³ Newman twierdził, że biskupom nie przysługuje „wewnętrzny dar nieomyślności” (*inward gift of infallibility*), który mieli apostołowie nauczający pod „natchnieniem” (*inspiration*) Ducha Świętego, ale gwarantem ortodoksyjności ich nauczania jest Jego „asystencja” (*assistentia*), a więc działanie niejako od zewnątrz, tzw. „zewewnętrzna kuratela” (*external guardianship*), pod warunkiem zachowania przez nich jednomyślności i zgodności z tradycją apostołską, szczególnie zaś podczas soboru, kiedy są wspierani modlitwą całego Ludu Bożego (por. Newman 1900, 327-328).

BIBLIOGRAFIA

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia. Oprac. Zespół Biblistów Polskich. Wyd. V. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum 2008.

Literatura źródłowa

- Cranmer, Thomas. „A Confutation of Unwritten Verities.” *The Works of Thomas Cranmer; Archbishop of Canterbury, Martyr 1556.* Ed. John Edmund Cox, t. 2. Cambridge: Parker Society 1846. 1-67.
- Joseph, Michael. „Introduction.” John Fox, *The Acts and Monuments of the Christian Church*, t. 1. B.m.w.: Ex-Classics Projects 2009. 5-7.
- Keble, John. *The Christian Year.* B.m.w.: „Biblioteka Virtual Universal” 2008.
- Letter from Lord John Russell to the Bishop of Durham*, Charles Dolman, London 1850.
- Luther, Martin. „Against Hanswurst.” Trans. Eric Walter Gritsch, 1541. *Luther's Works: Church and Ministry III.* Ed. Eric Walter Gritsch. Vol. 41. Philadelphia: Fortress Press 1966a. 179-256.
- Luther, Martin. „Against the Roman Papacy, an Institution of the Devil.” Trans. Eric Walter Gritsch, 1545. *Luther's Works: Church and Ministry III.* Ed. Eric Walter Gritsch. Vol. 41. Philadelphia: Fortress Press 1966b. 257-376.
- Luther, Martin. „The Babylonian Captivity of the Church (1520).” Trans. Albert T.W. Steinhäuser. *Three Treatises from the American Edition of Luther's Works.* USA: 1970. 113-260.
- „Manuscript Letters of Bishop Horsley. Letter V.” *The British Magazine* (1834) 5: 517-523.
- Milner, Joseph. *The History of the Church of Christ.* London: Longman, Brown, Green and Longmans 1847.
- Newman, John Henry. *A Letter to the Rev. Godfrey Faussett, Margaret Professor of Divinity*, wyd. 2. London: J.H. Parker 1838.
- Newman, John Henry. *An Essay on the Development of Christian Doctrine.* London–New York–Bombay–Calcutta: Longmans, Green and Co. 1909.
- Newman, John Henry. *Apologia pro vita sua.* London–New York: J.M. Dent & Sons Ltd., E.P. Dutton & Co. [b.r.w.].
- Newman, John Henry. *Apologia pro vita sua.* Tłum. Stanisław Gąsiorowski. Warszawa: Wydawnictwo Fronda 2009.
- Newman, John Henry. *Certain Difficulties Felt by Anglicans in Catholic Teaching.* T. 2. London–New York–Bombay: Longmans, Green and Co. 1900.
- Newman, John Henry. *Discussions and Arguments on Various Subjects.* London–New York–Bombay–Calcutta: Longmans, Green and Co. 1907a.
- Newman, John Henry. *Essays Critical and Historical.* T. 2. London–New York–Bombay–Calcutta: Longmans, Green and Co. 1907b.
- Newman, John Henry. *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej.* Tłum. Jolanta W. Zielińska. Warszawa: Wydawnictwo Fronda [b.r.w.].
- Newman, John Henry. *The Arians of the Fourth Century.* London–New York–Bombay–Calcutta: Longmans, Green and Co. 1908a.
- Newman, John Henry. *The Via Media of the Anglican Church.* T. 1. London–New York–Bombay: Longmans, Green and Co. 1901.
- Newman, John Henry. *The Via Media of the Anglican Church.* T. 2. London–New York–Bombay–Calcutta: Longmans, Green and Co. 1908b.
- Newman, John Henry. „Tracts for the Times.” T. 1 (1833) 15. *The Via Media of the Anglican Church.* T. 2. London–New York–Bombay–Calcutta: Longmans, Green and Co. 1908c. 430.
- Newman, John Henry. „Tracts for the Times.” T. 1 (1833). *The National Institute for Newman Studies* (opublikowano 2007). Dostęp: 1 grudnia 2017. <http://www.newmanreader.org/works/times/index.html>

- Newton, Isaac. *Observations upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John*. London: J. Darby and T. Browne 1733.
- Newton, Thomas. *Dissertations on the Prophecies, which Have Remarkably Been Fulfilled, and at this Time Are Fulfilling in the World*. London: J.F. Dove 1825.
- Sandys, Edwin. *Sermons and Miscellaneous Pieces by Archbishop Sandys*. Red. John Ayre. Cambridge: Cambridge University Press 1842.
- 39 *Artykułów wiary anglikańskiej*. [B.m.w.]: 1563. Dostęp: 1 grudnia 2017. <http://docplayer.pl/17323978-39-artykulow-wiary-kosciola-anglikanskiego-z-1563-roku.html>

Literatura przedmiotu

- McGinn, Bernard. *Antychryst. Dwa tysiące lat fascynacji człowieka złem*. Tłum. Barbara Cendrowska. Kraków: Wydawnictwo Da Capo 1998.
- Misner, Paul. „Newman and the Tradition concerning the Papal Antichrist.” *Church History* 42.3 (1973): 377-395.

Literatura pomocnicza

- Adamiak, Elżbieta. *Traktat o Maryi*. T. 2. Warszawa: Biblioteka „Więzi” 2006.
- Czaja, Andrzej. *Dogmatyka – Traktat o Kościele*. T. 2. Warszawa: Biblioteka „Więzi” 2006.
- Grzeszczak, Jan. „Papież – święty z definicji? Od *Dictatus papae* do *Santo subito*.” *Poznańskie Studia Teologiczne* (2010) 24: 247-288.
- Koza, Stanisław Józef. „Purytanizm.” *Encyklopedia katolicka*. Red. Edward Gigilewicz. T. 16. Lublin: TN KUL 2012. 931-932.
- Kumor, Bolesław. „Febronianizm.” *Encyklopedia katolicka*. Red. Ludmir Bieńkowski. T. 5. Lublin: TN KUL 1989. 83-84.
- O’Brien, Felicity. *Nie pokój, lecz miecz. John Henry Newman*. Tłum. Stanisław Golus. Kraków: Wydawnictwo Salwator 2003.
- Sakowicz, Iwona. „Antykatolicyzm ‘Timesa’ i ‘papiaska agresja’.” *Studia Historica Gedanensia* (2013) 4: 93-104.
- Zahajkiewicz, Marek. „Koncyliaryzm.” *Encyklopedia katolicka*. Red. Andrzej Szostek. T. 9. Lublin: TN KUL 2002. 546-549.
- Zieliński, Zygmunt. „Ultramontanizm.” *Encyklopedia katolicka*. Red. Edward Gigilewicz. T. 19. Lublin: TN KUL 2013. 1322-1323.

Natasza Lisowska – doktor teologii, specjalizująca się w myśli kardynała Johna Henry’ego Newmana.

Początki misji kameruńskich w kleszczach polityki kolonialnej

The beginnings of the Cameroonian missions in the grip of colonial politics

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Teologiczny, Polska
ORCID: 0000-0002-1678-2487

Abstract: Christian missions in Cameroon were quite closely related to European colonization. It came with noble slogans of bringing civilization and freedom. But it had primarily economic and political goals. Although missionary activity was born from other motives, it was *nolens volens* entangled in the politics of the colonial states. The Cameroonian coast nominally belonged for centuries to Portugal. At the end of the 18th century the missionary activity in Africa had almost completely disappeared. The beginnings of the mission in Cameroon were entangled in the intricate politics of England, Germany, and France in particular. Without this political dimension it is impossible to fully understand the contemporaneity of the various Christian denominations in Cameroon.

Keywords: Cameroon; Catholic Church; Catholic missions

Słowa kluczowe: Kamerun; Kościół katolicki; misje katolickie

Wstęp

Misje chrześcijańskie w Kamerunie – podobnie w całej Afryce – związane były dość ściśle z europejską kolonizacją, która nadciągała ze szczytnymi hasłami niesienia cywilizacji i wolności w te niedostępne i – jak powszechnie wówczas uważano – dzikie, pozbawione kultury tereny. Miała jednak przede wszystkim inne cele: ekonomiczne i polityczne. Misje chrześcijańskie także odwoływały się chętnie do hasła niesienia cywilizacji, a także nieznanego tym ludom pojęcia zbawienia dusz, głoszenia Ewangelii aż po krańce świata, zakładania Kościoła, wyzwolenia. Mimo że misje rodziły się z innych pobudek, to jednak z powodu panowania państw kolonialnych w terenie były one uwikłane *nolens volens* w ich politykę. Wybrzeże kameruńskie nominalnie

przez wieki należało do Portugalii, której działalność misyjna w Afryce pod koniec XVIII w. zanikła prawie zupełnie. Po pojawieniu się w Afryce nowych konkurentów Portugalii – głównie Anglii, Niemiec i Francji – pojawiły się także nowe koncepcje ewangelizacji wnętrza kontynentu. Początki misji w Kamerunie zostały uwikłane przede wszystkim w zawiłą politykę pomiędzy tymi trzema nowymi mocarstwami europejskimi, walczącymi o wpływy na wybrzeżach afrykańskich.

Baptystyczni misjonarze z Jamajki na Fernando Po

Przybycie pierwszych misjonarzy chrześcijańskich do wybrzeży kameruńskich łączy się ze zniesieniem niewolnictwa w Imperium Brytyjskim w 1833 r.¹ oraz z obecnością brytyjską na wyspie Fernando Po (obecnie Bioko). Po zniesieniu niewolnictwa na Jamajce nastąpił szybki wzrost liczby chrześcijan baptystów rekrutujących się z byłych niewolników.

W 1827 r. Brytyjczycy zaczęli dzierżawić hiszpańską wyspę, zakładając na niej bazy wypadowe w Port Clarence (od 1843 r. Santa Isabel, obecnie Malabo) i San Carlos (obecnie Luba). Ich obecność, jak również osiedlanie się na wyspie wyzwolonych niewolników, przybywających m.in. z Jamajki, przyczyniła się do powstania misjonarzy baptystycznych. Wspólnoty te stały się szybko samowystarczalne i w 1842 r. powołały do istnienia – niezależne od macierzy brytyjskiej – Jamajskie Stowarzyszenie Baptystów. Stowarzyszenie to stworzyło jednocześnie niezależne własne towarzystwo misyjne – Jamajskie Towarzystwo Misyjne Baptystów (*Jamaican Baptist Missionary Society* – JBMS). W 1843 r. w wiosce Calabar niedaleko Rio Bueno na Jamajce założono teologiczną szkołę wyższą, kształcąca pastorów – *Calabar Theological College* (por. Slageren 2001: 146-147). Notabene: Hiszpanie nazwali *Calabar* na cześć portu niewolniczego w Nigerii o tej samej nazwie. Jednak już w 1841 r. baptyści jamajscy posłali na wyspę Fernando Po dwóch delegatów, którzy zbadali możliwości pracy misyjnej na wybrzeżu kameruńskim. Byli nimi pastor John Clarke i George Prince, były właściciel niewolników. Powrócili oni na Jamajkę z entuzjazmem misyjnym, który następnie przekazali baptystom w Anglii. Odtąd sprawy potoczyły się już szybko. W 1842 r. kilka grup czarnych osadników z Jamajki udało się na Fernando Po. Jedną

¹ Znoszenie niewolnictwa w europejskich obszarach wpływów zaczęło się od Ameryki Łacińskiej (Chile – 1823 r., Meksyk 1829 r.). Ta idea dojrzewała także w Wielkiej Brytanii, która w 1807 r. zakazała handlu niewolnikami, a w 1833 r. uchwaliła zniesienie niewolnictwa w imperium brytyjskim. Następnie uczyniła to Francja w 1848 r.

z nich kierował Alexander Fuller oraz jego synowie, z których jeden – Joseph Jackson Fuller – odegrał wielką rolę w pracy misyjnej na wybrzeżu kameruńskim. Dotarli oni na wyspę w 1843 r. W tym samym roku na Fernando Po przybył też z Anglii pastor baptystyczny Joseph Merrick, Jamajczyk oraz Alfred Saker z londyńskiego Baptistycznego Towarzystwa Misyjnego (*Baptist Missionary Society* – BMS). Wyspa stała się prężnym ośrodkiem życia baptystycznego oraz bazą wypadową misjonarzy protestanckich na wybrzeże kameruńskie (Briggs 10-13). Dzięki Jamajczykom baptyści wywarli duży wpływ na miejscową kulturę oraz handel.

Pierwsze misje baptystów na wybrzeżu kameruńskim²

Już w 1841 r. wspomniani wyżej baptyści John Clarke i George Prince odwiedzili wioskę Bimbia na wybrzeżu kameruńskim oraz Calabar na wybrzeżu nigeryjskim – prężny ośrodek wpływów brytyjskich – miasto założone na początku XVII w. przez lud Efik nad rzeką Calabar, zwane przez miejscową ludność Akwa Akpa. Było ono ważnym centrum handlu niewolnikami do początku XIX w. W 1846 r. powstała tam misja szkockich prezbiterianów. W tym samym roku wodzowie poprosili o brytyjską ochronę miasta. Z roku na rok wpływy brytyjskie rosły, aż w 1884 r. wodzowie Akwa Akpa oddali się pod brytyjską protekcję (por. Goldie). Członkowie obydwu baptystycznych towarzystw misyjnych – jamajskiego oraz brytyjskiego – zainteresowali się ewangelizacją wybrzeża kameruńskiego, przy czym Jamajczycy kładli nacisk na zakładanie kolonii przybyszów z Jamajki, natomiast Anglicy pozostawali tam tylko jako misjonarze.

Wodzostwo Bimbia istniało na początku XIX w. na terenach zajmowanych przez Isubu i Wovea. Rządził nim wódz William, zwany w literaturze królem. Jego imię zostało zaczerpnięte z tradycji brytyjskiej, gdyż to właśnie Brytyjczyk z Fernando Po skłonił go w 1830 r. do wywieszenia na jego terytorium flagi brytyjskiej. Już w 1843 r. Joseph Merrick, Jamajczyk z Fernando Po, nawiązał kontakt z wodzem Williamem, władcą Bimbia. Prosił go o możliwość wybudowania kościoła i założenia wspólnoty chrześcijańskiej. Mimo pewnego początkowego oporu wódz się zgodził. Na przełomie 1844 i 1845 r. Joseph Merrick założył tzw. Misję Jubileuszową, z okazji 50-lecia Towarzystwa Misyjnego Baptystów, zwaną powszechnie Bimbia. Zajął się on także pracami translatorskimi i przetłumaczył część Biblii na język isubu. Jeszcze

² W tym fragmencie tekstu wykorzystany został obszernie wcześniejszy artykuł autora niniejszego tekstu: Różański 171-191.

w latach czterdziestych XIX w. misja ta została wzmocniona przez pierwszą falę imigrantów baptystycznych z Fernando Po, wypędzonych przez Hiszpanów. John Merrick zainstalował w misji maszynę do wytwarzania cegieł oraz prasę drukarską. Dzięki tej prasie mógł drukować swoje tłumaczenia fragmentów Biblii oraz podręcznik do nauki w języku isubu. Wydał on za życia Księgę Rodzaju i Księgę Wyjścia (1844), Ewangelię według św. Jana (1845), Ewangelię według św. Mateusza (1846). Po jego śmierci wydrukowano Dzieje Apostolskie (1852), większość Listu św. Pawła do Rzymian i wybór ksiąg Starego Testamentu (por. Slageren 2005, 32-33). W swoich wędrówkach misyjnych dotarł także do ludu Bakoko. Po jego śmierci w 1848 r. kierownictwo misji w Bimbiam przejął Joseph Jackson Fuller. Jednak warunki zdrowotne oraz rozwój nowej misji Victoria, nieco dalej na północ, zahamowały rozwój misji Bimbiam, która została ostatecznie zamknięta w 1870 r. (Briggs 15-19).

Najsłynniejszym misjonarzem baptystycznym u wybrzeży Kamerunu był jednak Alfred Saker. Założył on drugą misję baptystów na terenach grupy etnicznej Douala, u ujścia rzeki Wouri. W pierwszej połowie XIX w. istniały tam trzy rywalizujące ze sobą osady: Bell najbliżej wybrzeża, Akwa i Dido (Deido). Ich europejskie nazwy były dość przypadkowe, np. *Dido* to nazwa brytyjskiego krążownika. Ale już nazwa *Bell* jest zniekształconym imieniem *M'beli* lub *Mbele* – legendarnego przodka Douala. Misja baptystów, założona przez Alfreda Sakera, przyjęła nazwę „Bethel” – w literaturze nazywana była także „Kameruny” (ang. *Cameroons*). Teren pozyskał on od króla Akwa. Położony on był między Bell i Akwa, w granicach dzisiejszego miasta Douala. Alfred Saker założył Bethel w połowie 1845 r., po długich negocjacjach z wodzem Akwa. Misja ta położona ona była około 30 km od wybrzeża. Kształcili się w niej także rzemieślnicy (stolarze, kowale, murarze), prawdopodobnie wyzwoleni niewolnicy. Dzięki ich pracy oraz umiejętności naprawiania statków Alfred Saker osiągnął bardzo istotną samowystarczalność finansową swojej misji (Slageren 2005, 30-31). Nauczył się języka duala oraz zgromadził grupę współpracowników, by tłumaczyć fragmenty Biblii na ten język. Jednak po śmierci wodza Akwy w 1846 r. wybuchły walki o sukcesję i misję splądrowano. Wówczas Alfred Saker wycofał się z niej.

W 1958 r. – po wypędzeniu baptystów z Fernando Po – Alfred Saker osiedlił się wraz z wygnańcami i grupą wyzwolonych niewolników nieco dalej na północ od Bimbiam. Wykupił od wodza Wilhelma spory obszar ziemi (16 × 8 km), na której pobudował szkołę, kościół i inne budynki, tworząc tzw. wioskę wolności. Budowle te stały się podwalinami nowego miasta Victoria, które nazwano na cześć królowej brytyjskiej. Założenie nowej misji na północ od istniejącej już misji Bimbiam wynikało także z różnic w pojmowaniu stylu życia między baptystycznymi chrześcijanami jamajskimi z Fernando Po

oraz poglądami Alfreda Sakera (por. Briggs, 14). W 1982 r. Victoria zmieniła nazwę na Limbé. To głównie dzięki założeniu Victorii Alfred Saker jest uważany za jednego z największych misjonarzy protestanckich w Afryce. Z pewnością przyczyniło się do tego także jego otwarcie na miejscowe kultury oraz tłumaczenie obszernych fragmentów Biblii na język duala. Pracę tę – zapoczątkowaną w Bethel – ukończył już w misji Victoria, natomiast opublikował w Douala w 1848 r. Ewangelię według św. Mateusza. W 1852 r. ukazały się pozostałe Ewangelie, w 1855 r. Dzieje Apostolskie, w 1861 r. cały Nowy Testament, w 1859 r. Psalmi, a w 1872 r. Stary Testament (por. Slageren 2005, 31). Teksty wydrukowano, wykorzystując maszynę drukarską Johna Merricka. Ponadto Alfred Saker zabiegał w Wielkiej Brytanii o podporządkowanie tego terytorium imperium brytyjskiemu (Briggs, 23-25).

Baptyści zakładali także inne misje, ale nie przetrwały one długo, jak misja Hickory, obecnie zwana Bonabéri, a jej inne nazwy to Mortonville oraz Presso Bell. Założył ją w 1859 r. pastor Jackson Fuller, Jamajczyk. Położona była na prawym brzegu rzeki Wouri, naprzeciwko lewobrzeżnej osady Bell (Slageren 2005, 34-35; Bouchaud, 136).

Jednak koncepcja jamajska, związana z osiedlaniem się chrześcijan z tej wyspy na wybrzeżu kameruńskim, ostatecznie się nie sprawdziła. Wielu osadników nie potrafiło znieść niedogodności klimatu oraz trudnych warunków życia. Ostatecznie przytłaczająca większość osadników powróciła na Jamajkę. Dlatego też w 1852 r. Jamajskie Towarzystwo Misyjne Baptystów zamknęło swoje placówki osadnicze. Ci, którzy pozostali, zostali zintegrowani z misjonarzami angielskimi. Ale należy też zauważyć, że to Jamajczycy włączeni do angielskiego towarzystwa misyjnego stali się głównymi przywódcami przyszłych wspólnot kościelnych w Kamerunie. Oni bowiem – z wyjątkiem Alfreda Sakera oraz George’a Grenfella – byli pierwszymi misjonarzami chrześcijańskim w Kamerunie (Slageren 2005, 30).

Misje baptystów miały duży wpływ na kształtowanie się tożsamości miejscowych populacji. Nauczanie w szkołach w języku angielskim rozwinęło kameruński pidżin (*kamtok*), który przetrwał czasy kolonizacji niemieckiej, wyraźnie dyskryminującej ten język (Sundkler i Steed, 262).

Przejęcie misji baptystycznych przez misjonarzy niemieckich i szwajcarskich

W 1868 r. firma handlowa Adolfa Wörmanna z Hamburga założyła oddziały handlowe w Douala. W 1883 r. Adolf Woermann entuzjastycznie odniósł się do propozycji rządu Rzeszy Niemieckiej dotyczącej działalności kolonial-

nej podporządkowanej Niemcom. Dnia 14 lipca 1884 r. Gustav Nachtigal kazał wywiesić niemiecką flagę w Kamerunie. Dzień ten przeszedł do historii jako narodziny niemieckiej kolonii Kamerun (Mveng, 281; Szolz-Rogoziański, 123-124; Owona, 23-24). Nieco wcześniej Brytyjczycy zauważyli zagrożenie dla swoich interesów w tej części Afryki. Już w 1882 r. konsul Edward Hyde Hewett został wysłany do negocjowania lokalnych traktatów niezbędnych do ustanowienia protektoratu brytyjskiego. Jednak była to inicjatywa spóźniona, przez co otrzymał on przydomek „Konsul Zbyt Późno” (*The too late Consul*). Tymczasem Niemcy podpisywali nowe kontrakty z miejscowymi wodzami i wywieszali niemieckie flagi (Slageren 2005, 25-26).

Nie wszędzie jednak zaprowadzanie nowej władzy odbywało się w sposób pokojowy. Inaczej było chociażby z wodzami i misją baptystów w Hickory (Bonabéri). Wszystkie budynki misji zostały zniszczone przez niemieckich marynarzy w 1884 r., gdyż miejscowi wodzowie nie zaakceptowali nowej władzy (por. Janikowski 141; Szumańska-Grossowa, 266-267). Wydarzenia te zablokowały także inicjatywę polskiego podróżnika i odkrywcy Kamerunu Stefana Rogoziańskiego, który starał się o utworzenie w Kamerunie misji katolickich. W tym celu przekazał nabyty przez siebie teren francuskim misjonarzom Ducha Świętego (Stoffel, 55-58). Ostatecznie jednak kanclerz Otto von Bismarck odrzucił ich propozycję, twierdząc, że w koloniach niemieckich działalność misyjną mogą prowadzić tylko Niemcy (Kurek 171).

Po ustanowieniu niemieckiego reżimu kolonialnego w Kamerunie Baptystyczne Towarzystwo Misyjne (BMS) postanowiło zaniechać działalności misyjnej na wybrzeżu kameruńskim. Tej decyzji nie konsultowano jednak ani z miejscowymi wspólnotami chrześcijańskimi, ani z Joshuą Dibundu – jedynym rodzimym pastorem kameruńskim. W 1888 r. Baptystyczne Towarzystwo Misyjne przekazało swój majątek ponadwyznaniowemu Bazylejskiemu Ewangelickiemu Towarzystwu Misyjnemu (*Evangelische Missionsgesellschaft in Basel*) (van Slageren 2005, 36-37; Sundkler i Steed, 263-265), zwanemu powszechnie „Misją Bazylejską”.

Rozrastanie się misji

Misja Bazylejska związała się w Kamerunie przede wszystkim z niemieckimi protestanckimi wspólnotami kościelnymi z regionu Wirtembergii w południowo-zachodnich Niemczech. Rząd niemiecki zamierzał narzucić swój język jako urzędowy, a misja miała otrzymać dofinansowanie na szerzenie edukacji w języku niemieckim, potrzebnej do szkolenia niezbędnych urzędników państwowych niższego szczebla. To ograniczenie nie przeszkodziło

Niemcom w zaakceptowaniu przez misję używania miejscowych języków w wyznawaniu wiary. W rezultacie rodzące się Kościoły miały ukonstytuować się przede wszystkim jako miejscowe wspólnoty językowe (duala, bamileke, bamun, bulu, bassa itd.) oraz wspólnoty wyznaniowe, głównie prezbiteriańskie, luteriańskie i baptystyczne. Mimo to szybko powstało znaczne napięcie między Misją Bazylejską a dawnymi wspólnotami baptystycznymi. Dotyczyło ono przede wszystkim sposobu zarządzania wspólnotą wierzących. W misjach baptystycznych bowiem od początku istniała duża samodzielność każdej wspólnoty. Doszło do konfliktu z pastorem Joshua Dibundu Dibue oraz starszymi dawnych wspólnot, z których 20 maja 1889 r. wyłonił się Rodzimy Kościół Baptystów (*Native Baptist Church* – NBC). Rozrósł się on głównie w Douala i okolicach. Także baptyści z Wiktorii, pochodzący z Jamajki, nie chcieli się związać ani z baptystami z Misji Bazylejskiej, ani z baptystami z Douala. Chrześcijanie z Douala byli jednak tak bardzo niezadowoleni z autorytarnego zachowania misjonarzy, że oderwali się od nich i utworzyli Rodzimy Kościół Baptystów (NBC). Działalność baptystów zorganizowana została w ramach Niemieckiego Kościoła Baptystów (tzw. Misja Berlińska) (por. van Slageren 2005, 36-37; Sundkler i Steed, 263-265).

Zgodę władz Rzeszy Niemieckiej na prowadzenie misji katolickich w Kamerunie otrzymali niemieccy pallotyni. W związku z tym rzymska Kongregacja Rozkrzewiania Wiary erygowała 13 marca 1890 r. Prefekturę Apostolską Kamerunu, powierzając ją pallotyńom. Pierwszych ośmiu misjonarzy przybyło 25 października 1890 r. Przełożonym misji i zarazem prefektem apostolskim Kamerunu został o. Heinrich Vieter³.

Pierwsza grupa misjonarzy pallotyńskich przybyła do Douala 25 października 1880 r. Pierwszą misję postanowiono założyć w Edea. Ponieważ jednak misjonarze spotkali się z chłodnym przyjęciem wodza Bome i jego ludzi, wycofali się w okolice wioski Toko, gdzie za 1200 marek kupili teren, na którym wzniesli misję Marienberg – matkę katolickich misji kameruńskich, co znaczy Góra Maryi. Nazwę tę zaproponował o. Georg Walter, pochodzący z okolic Würzburga, gdzie znajduje się góra o takiej właśnie nazwie. Choć w pobliżu założonej przez pallotyńów misji nie było żadnej góry, o. Vieter zaakceptował nazwę. Pierwszą misję poświęcono Matce

³ Heinrich Vieter, ur. 13 lutego 1853 r. w Kappenberg w Westfalii. Po ukończeniu szkoły stolarskiej pracował jako robotnik m.in. w Kolonii i Moguncji. Pod koniec 1883 r., w wieku 30 lat, wstąpił do nowicjatu księży pallotyńów. Został wyświęcony na kapłana 8 maja 1887 r. Od 1888 r. pracował na misjach w Brazylii. Od 1890 r. był przełożonym misji pallotyńskich w Kamerunie. 22 stycznia 1905 r. przyjął święcenia biskupie, zostając pierwszym wikariuszem apostolskim Kamerunu. Umarł 7 listopada 1914 r. w Jaunde, gdzie został pochowany (por. Criaud, 9; Majewski 1913, 18).

Boskiej Królowej Apostołów, patronce zgromadzenia księży pallotynów (por. Criaud, 17-18.). Na Boże Narodzenie 1891 r. piętnastu spośród pierwszych uczniów szkoły w Marienbergu przyjął chrzest św. W 1908 r. założona została misja katolicka pw. Świętej Trójcy w Bota, na obrzeżach miasta Victoria (por. Kurek, 171)⁴.

W relacjach między poszczególnymi wyznaniem chrześcijańskimi – w tym różnymi denominacjami protestanckimi – polityka niemiecka ściśle przestrzegała podziału poszczególnych części kraju na „strefy wpływów”. Oficjalnie taka polityka sprzyjała bezkonfliktowemu prowadzeniu poszczególnych misji, choć nie uwzględniała wolności sumienia tubylców. W rzeczywistości jednak dążyła ona do wcielenia w życie zasady starożytnych Rzymian – *divide et impera*: dziel i rządź. Dlatego też do dzisiaj chrześcijaństwo kameruńskie jest obciążone konsekwencjami tego faktu historycznego: poszczególne grupy etniczne są w większości katolickie lub protestanckie, na dodatek związane z konkretną denominacją.

Misje niemieckie rozrastały się wraz z rozwojem podbojów wojskowych i kolonizacji. W pierwszych latach XX w. rozwijały się także w głębi lądu, m.in. korzystając ze wsparcia wpływowych wodzów Bamileke w Bali oraz Bamun w Foumban. Niemieccy pallotyni koncentrowali swoje wysiłki głównie w środkowej części kraju, m.in. wśród Fangów. Do wzmocnienia rodzimości Kościoła katolickiego przyczynił się zwłaszcza Karl Atangana, syn wpływowego wodza. W 1905 r. Prefektura Apostolska Kamerunu została podniesiona do rangi wikariatu apostolskiego, na którego czele stanął bp Heinrich Vieter SAC. W 1908 r. pallotyni otworzyli pierwszą szkołę dla katechistów, do której uczęszczało 33 kandydatów. Wkrótce to właśnie miejscowi katechiści stali się siłą napędową działalności misyjnej. Szybkie postępy ewangelizacji były możliwe przede wszystkim dzięki zakładanym szkołom misyjnym oraz rozrastającej się sieci dróg. Rozwojowi szkolnictwa sprzyjała rywalizacja między protestantami i katolikami. W 1910 r. wprowadzono państwową kontrolę nad szkołami, co doprowadziło do podniesienia standardów. W tym samym roku do szkół misyjnych chodziło 11 000 uczniów, a trzy lata później już 22 000, głównie chłopców (por. Sundkler i Steed 267-273).

Misja Bazylejska patronowała także luteranom. W przeciwieństwie do swojego rywala, wodza Akwy, który był chrześcijaninem baptystą, wódz Douala Manga Bell wstąpił do Kościoła luterńskiego. Ze względu na wybór luteranizmu Manga Bell cieszył się wielkim szacunkiem zarówno wśród administratorów kolonialnych, jak i misjonarzy. Jednak w wyniku nieporozumień został powieszony przez Niemców wraz ze swym kameruńskim kapelanem.

⁴ Podaje on jednak błędną datę – misję tę założono w 1908 r. (por. Criaud, 63; Fromy, 163).

Pokonanie Niemiec i nowa polityka kościelna

Pierwsza wojna światowa położyła także kres panowaniu niemieckiemu w Kamerunie. 4 sierpnia 1914 r. Niemcy wypowiedziały wojnę Francji i Anglii. Działania zbrojne objęły również Kamerun. Z Nigerii wkroczyły wojska angielskie. Wielka Brytania odzyskała przybrzeżny obszar w zatoce Ambas od Tiko przez Bimbię, Victorię, Idenau aż po Półwysep Bakassi rozciągający się w głąb lądu do dzisiejszego Nkambé, a następnie zdobyła tereny przygraniczne dalej na północy, aż do jeziora Czad. Z Gabonu i Konga wkroczyły do Kamerunu wojska francuskie pod dowództwem gen. Josepha Aymericha. Dotarły one do Jaunde 7 stycznia 1916 r., które w 1922 r. zostało stolicą Kamerunu Francuskiego. W ugodzie londyńskiej z 10 lipca 1919 r. za podstawę nowych granic angielsko-francuskich przyjęto stan faktyczny z 24 marca 1916 r. Pod względem politycznym, na mocy traktatu pokojowego w Wersalu z 1919 r., Kamerun stał się obszarem mandatowym Ligi Narodów, podzielonym na zachodni region brytyjski i wschodni francuski.

Zmiana sytuacji politycznej wpłynęła także na działalność poszczególnych wspólnot chrześcijańskich: tak protestanckich, jak i Kościoła katolickiego. Misja Bazylejska – po krótkiej przerwie – mogła kontynuować pracę na terytorium mandatowym Ligi Narodów powierzonym Wielkiej Brytanii. Na terytorium pod władzą Francji – przeciwnie: placówki Misji Bazylejskiej zostały powierzone francuskiemu, protestanckiemu Paryskiemu Towarzystwu Misji Ewangelickich (*Société des Missions Évangéliques de Paris – SMEP*) – zwanemu w skrócie Misją Paryską, które podjęło działalność dopiero w 1919 r. Paryskie Towarzystwo Misji Ewangelickich (SMEP) zostało utworzone w 1822 r. Przygotowywało ono misjonarzy różnych narodowości do pracy w celu szerzenia wiary w świecie. Wiele darowizn na rzecz towarzystwa pochodziło ze Szwajcarii. Polityka francuska – nie bacząc na swój laicki program – starała za wszelką cenę tak wpływać na misje chrześcijańskie, by zatrzeć jak najszybciej niemieckie ślady w całym kraju. Wszyscy rozumieli potrzebę wspólnego działania administratorów i misjonarzy katolickich lub protestanckich. Powstał w ten sposób *de facto* rodzaj świętej unii narzuconej przez pilną konieczność wykonania pracy korzystnej dla Francji (por. Ngongo, 17-23).

Ze względu na to, że misjonarze niemieccy i szwajcarscy w większości opuścili Kamerun, dotychczasową działalność misyjną przejęli pastory kameruńscy. Wielu z nich dało przykład wielkiej gorliwości ewangelizacyjnej i odpowiedzialności za wspólnoty chrześcijańskie. Z czasem odpowiedzialność za te misje przejmowali niektórzy pastory z Misji Bazylejskiej, którym pozwolono na powrót (van Slageren 2005, 51-54).

Tuż przed wybuchem I wojny światowej statystyki misyjne księży pallotynów z Kamerunu wyliczały już 15 stałych misji, w których pracowało 34 księży, 36 braci, 29 sióstr zakonnych i 223 rodzimych katechistów. Po 25 latach pracy apostolskiej misjonarzy katolickich chrzest przyjęło 54 458 osób. W katechumenacie przygotowywało się do chrztu 24 545 osób. Do 300 szkół, w których uczyło 314 rodzimych nauczycieli, uczęszczało 29 259 uczniów i uczennic (Mveng, 64). W misji kameruńskiej pracowało przez te lata 95 księży pallotynów, 134 braci i 92 siostry pallotynki (Urban, 5). W grupie pallotynów niemieckich pracujących w Kamerunie nie zabrakło także i Polaków. Ewangelię słowem, pracą i życiem głosili tutaj bracia Ossowski i Kwiatkowski oraz jeden z założycieli Polskiej Prowincji Księża Pallotynów, o. Alojzy Majewski (ur. w styczniu 1869, zm. w listopadzie 1947 r.). Ojciec Majewski (1930; 1932-33) zawarł swoje wrażenia z pracy i spostrzeżenia etnograficzne w opublikowanych w Polsce książkach i artykułach (zob. także Baran). Ostatni misjonarze niemieccy zostali deportowani z Kamerunu na wyspę Fernando Po pod koniec kwietnia 1916 r. (Criaud, 81-82). Niemieckich pallotynów zastąpili francuscy Misjonarze Ducha Świętego, którymi od 1923 r. kierował bp François-Xavier Vogt CSSp⁵. Nowy ordynariusz bardzo rozwinął szkolenie i współpracę z katechistami, którzy po wypędzeniu niemieckich pallotynów zadbali o wspólnoty katolickie. Wyróżniali się zwłaszcza katechiści z grupy etnicznej Ewondo. W latach 1916-1939 populacja katolików w południowym Kamerunie wzrosła dziewięciokrotnie. W 1939 r. diecezja Jaunde liczyła 208 000 katolików, 91 000 katechumenów oraz 2000 katechistów. Dziesięć lat później liczba katolików wzrosła do ponad 1,3 miliona (por. Sundkler i Steed 755-756).

Konstituowanie się odrębnych wspólnot baptystycznych

Pierwsze baptystyczne misje w Kamerunie wywarły duży wpływ na kształtowanie się mentalności wielu wspólnot protestanckich, zwłaszcza w przypadku dążenia do oddolnej ich organizacji i zarządzania. Dlatego też pierwsze wysiłki podjęte przez Paryskie Towarzystwo Misji Ewangelickich, usiłujące zjednoczyć we francuskojęzycznym Kamerunie trzy oddzielne gru-

⁵ Pierwszy ordynariusz WA Kamerunu, bp Heinrich Vieter SAC zmarł w 1914 r. Jego miejsce zajął bp Franziskus Xaver Hennemann SAC, mianowany 7 listopada 1914 r. Jednak ze względu na wybuch I wojny światowej i jej przebieg w Kamerunie nie dotarł on z Niemiec na miejsce przeznaczenia. Stąd też 19 maja 1923 r. nowym wikariuszem apostolskim został bp François-Xavier Vogt CSSp, przeniesiony do Kamerunu z Tanzanii.

py chrześcijan baptystów (Zjednoczone Kościoły Baptystyczne), szybko zostały skazane na niepowodzenie.

W Kamerunie angielskojęzycznym, w Wiktorii i okolicy, działalność misyjną kontynuowali rodzimi pastory baptystyczni, m.in. Albert Tobbo Eyum, Alfred Tongo Dibundud Dibue i Samuel J. Burnley. W 1927 r. w Kamerunie Zachodnim, w rejonie Bonso i Ndu, rozwinęły się misje baptystyczne dzięki wsparciu Amerykańskich Kościołów Baptystycznych. Kontynuowały one działalność Niemieckiej Misji Baptystycznej (DBM). Z tych wysiłków misyjnych wyłoniła się Kameruńska Konwencja Baptystyczna (*Cameroon Baptist Convention* – CBC). Ten związek wspólnot baptystycznych obejmował obydwa angielskojęzyczne rejony Kamerunu Zachodniego. W Ndu – nieopodal Bamendy – powstał Instytut Teologii, który kształcił rodzimych pastorów. W 1954 r. Kameruńska Konwencja Baptystyczna stała się uznaną prawnie, niezależną wspólnotą kościelną. Jej korzenie sięgają działalności Josepha Merricka, pastora jamajskiego. W tych wspólnotach rozpowszechnił się „pidgin English” jako język komunikacji i liturgii. On stał się *lingua franca* na dużych obszarach wybrzeża Afryki Zachodniej. Pastor baptystyczny Nyan-gandji przetłumaczył Biblię na pidgin. Język ten odgrywał także coraz większą rolę wśród ewangelików i rzymskich katolików. Współcześnie – według spisu wyznaniowego opublikowanego w 2020 r. – ta wspólnota baptystyczna liczy 228 655 członków i 1537 kościołów (van Slageren 2005, 69-71).

Do początków pracy misjonarzy z londyńskiego Baptystycznego Towarzystwa Misyjnego – Josepha J. Fullera, Josepha Mericka i Alfreda Sakera – odwołują się także Kościoły baptystyczne zrzeszone w Unii Kościołów Baptystycznych Kamerunu (*Union des Églises Baptistes du Cameroun* – UEBC) z siedzibą w Douala. Ich droga do autonomii wiodła najpierw przez zwierzchność Misji Bazylejskiej, następnie francuskiej Misji Paryskiej, która zrzeszała w jednym organizmie wspólnoty baptystyczne i ewangeliczne. W 1957 r. nastąpił rozdział tych dwóch grup chrześcijańskich i utworzono autonomiczną Unię Kościołów Baptystycznych Kamerunu. W 2005 r. w Kamerunie należało do niej 15 konwencji. Na jej czele stoi zarząd składający się z dziesięciu osób wybieranych na konferencjach ogólnych, synodach Kościoła, na pięcioletnią kadencję. Według spisu wyznania opublikowanego w 2020 r. unia baptystyczna liczyła 525 kościołów i 80 000 członków (van Slageren 2005, 68-69).

Tych samych początków – XIX w. – sięga o wiele mniejszy liczebnie Rodzimy Kościół Baptystów (*Native Baptist Church* – NBC). Wspomniany wyżej konflikt chrześcijan baptystów z Douala (pastor Joshu Dibundu Dibue) oraz przedstawicieli Misji Bazylejskiej z 1889 r. zaowocował właśnie powstaniem tej mniejszościowej wspólnoty. Niektórzy pastory tego Kościoła – jak np. Adolphe Lotin Samé, Kameruńczyk z Douala – uzyskali dobre wykształ-

cenie w Europie. W 1932 r. zreorganizował on Rodzimy Kościół Baptystów. Po jego śmierci w 1946 r. następca – pastor Moise Mathi Mathi – zmienił nazwę wspólnoty kościelnej na Kameruński Kościół Baptystyczny (*Église Baptiste Camerounaise* – ECB). W 2020 r. ta wspólnota chrześcijańska posiadała 135 kościołów z 16 000 wiernych. Pastorzy są szkoleni w Protestantckim Instytucie Teologicznym w Ndoungué, w Baptystycznym Instytucie Studiów Biblijnych i Teologicznych w Ndikinimeki oraz na Wydziale Teologii Protestantckiej w Jaunde (van Slageren 2005, 71-72; Ngongo, 39-42).

Na północy Kamerunu powstała baptystyczna wspólnota kościelna z inicjatywy Europejskiej Misji Baptystów (*La Mission Baptiste Européenne* – MBE). Misja ta została założona w 1954 r. w Zurychu w Szwajcarii i zrzeszała baptystów z kilku krajów. Jej działalność w Meri, na północ od Maroua, rozpoczął Maurice Farelly i jego żona Madeleine, lekarka. W 1956 r. wspomogło ich niemieckie małżeństwo Rudolpha i Inge Kassiilke. Dnia 23 października 1960 r. w Dagai ochrzczono sześć osób, co uważa się za początek Północnego Kościoła Baptystów w Kamerunie Północnym (*Église Baptiste au Cameroun du Nord* – EBCN) (van Slageren 2005, 120-121).

Kameruńskie wspólnoty prezbiteriańskie

Jeszcze w 1869 r. w okolicach Batanga w kraju Bulu powstała misja amerykańskich prezbiterianów (Amerykańska Misja Prezbiteriańska), którzy mieli swoją bazę na wyspie Corisco, gdzie wcześniej wykształcili pierwszych młodych chrześcijan (van Slageren 2005; 85-90; Criaud, 8). Podczas panowania niemieckiego na wybrzeżu placówki prezbiteriańskie podlegały Misji Bazylejskiej.

W 1892 r. w Batandze zamieszkał pierwszy amerykański misjonarz Adolphus Clemens Good. Kiedy rok później zmarł on na malarię, zastąpił go Edward A. Ford. W 1903 r. Eduma Musamban – Bulu – jako pierwszy Kameruńczyk został powołany na pastora. W sumie w latach 1889-1947 utworzono 16 prężnych wspólnot prezbiteriańskich wśród Bulu. W czasach kolonizacji misje wspomagali niemieccy prezbiterianie. Po opanowaniu tego terenu przez Francuzów niemieccy misjonarze musieli opuścić swoje placówki, natomiast obecność misjonarzy amerykańskich akceptowano. Zmienili oni jednak formalną zwierzchność z Misji Bazylejskiej na Misję Paryską. Niektórzy miejscowi pastory i pracownicy misji zdobywali wykształcenie w Szwajcarii, Francji oraz w Stanach Zjednoczonych. W ten sposób Kameruński Kościół Prezbiteriański (*Eglise Presbyterienne Camerounaise* – EPC) zapuścił silne korzenie, zwłaszcza wśród przedstawicieli grupy etnicznej Bulu (por. Sundkler i Steed, 754-755; Ngongo, 35-39).

Kolejnym nadmorskim terenem działalności misyjnej presbiterianów były tereny, na których mieszkali Bassa. Ze względu na brak środków materialnych Misja Paryska przekazała w 1920 r. dwie placówki Amerykańskiej Misji Presbiteriańskiej. Amerykanie rozwinęli miejscowe wspólnoty presbiteriańskie, tworząc tam niezależne struktury kościelne, gdyż Bassa nie akceptowali języka bulu – dotychczas głównego języka Amerykańskiej Misji Presbiteriańskiej. Szybko powstał przekład Nowego Testamentu na język bassa. Następnymi terenami działalności misji amerykańskiej były okolice Bafia oraz wschodni Kamerun (Nkolvolan – 1926; Batouri – 1940). Jednak to misje wśród Bassa i ich antykolonializm stały się szczególnie znane. W 1928 r. w Kolegium Nauczycielskim w Foulassi skomponowany został hymn, który został oficjalnie przyjęty przez Unię Ludów Kamerunu (*Union des Populations du Cameroun* – UPC) w 1948 r. Został on zakazany przez administrację kolonialną, a następnie przyjęty jako hymn narodowy przez pierwszy niezależny rząd kameruński w 1960 r. Charyzmatycznym przywódcą Unii Ludów Kamerunu stał się Ruben Um Nyobd, zamordowany w 1958 r. (por. van Slageren 2005, 101-103; Sundkler i Steed, 753-754).

W 1934 r. kolejny problem językowy spowodował rozłam w powstającym Kościele presbiteriańskim na południu kraju. Chrześcijanie z wioski Nduma – z okolic Kribi – zażądali przetłumaczenia Biblii na ich język – ngumba, gdyż nie chcieli zaakceptować ewangelizacji w języku bulu. Dwa tysiące chrześcijan, pod przewodnictwem pastora Bamby Minkyo oraz pastorów Abrahama Nzie Beaud i Rudolpha Ngouah Beaud, utworzyło Afrykański Kościół Protestancki (*Église Protestante Africaine* – APC), uznany przez francuską administrację w 1950 r. (por. van Slageren 2005, 101-103; Sundkler i Steed, 753-754).

Kolejny rozłam nastąpił w styczniu 1967 r., kiedy to grupa pastorów i starszych Kościoła opuściła obrady Zgromadzenia Ogólnego, protestując przeciwko decyzjom dotyczącym zobowiązań o charakterze ekumenicznym – m.in. przynależności do Ekumenicznej Rady Kościołów i utworzeniu Zjednoczonej Szkoły Teologicznej. Grupa ta, kierowana przez pastora Jeana Andjongo, utworzyła wspólnotę, którą początkowo nazwano Pierwotny Kościół Presbiteriański (*Église Presbytérienne Initiale* – EPI), a w 1970 r. zaakceptowano pod nową nazwą: Kameruński Ortodoksyjny Kościół Presbiteriański (*Église Presbytérienne Camerounaise Orthodoxe* – EPCO). Na początku XXI w. liczył on już ponad 100 tys. członków, zgrupowanych w 200 wspólnot obsługiwanych przez 70 pastorów (van Slageren 2005, 101-103).

Największe wpływy w Kamerunie angielskojęzycznym ma z pewnością Presbiteriański Kościół Kamerunu (*Presbyterian Church of Cameroon* – PCC). Jego początki związane są m.in. z działalnością Reinholda Rohde, mi-

sjonarza z Misji Bazylejskiej, działającego w południowej części późniejszej strefy anglofońskiej. Pół roku przed swym wydaleniem przez Brytyjczyków (w 1917) ordynował on pastorem Johannesem Litumbe Ekese, z pochodzenia Bakweri. Był on jedynym afrykańskim pastorem Misji Bazylejskiej w brytyjskim Kamerunie. Pod nieobecność misjonarzy Ekese z wielkim oddaniem służył Kościołowi. Był też lojalny wobec niemieckiej tradycji, m.in. nadal ucząc chrześcijan pieśni po niemiecku. Jego działalność rozszerzyła się na okolice Nyasoso i Mamfe. W 1921 r. Modi Din, pastor kameruński działający w porozumieniu z dyrekcją Misji Paryskiej, rozpoczął podróże misyjne do opuszczonych wspólnot chrześcijańskich w północnej części regionu anglofońskiego, w tzw. Grassfields, m.in. w Bangwa i Bandjoun. Założył on także wiele nowych wspólnot. Wspólnoty i struktury kościelne utworzone przez tych dwóch pastorów kameruńskich w latach 1917-1925 dały podwaliny pod późniejszy, autonomiczny Prezbiteriański Kościół Kamerunu (1957), który powstał dzięki wsparciu finansowemu i personalnemu zrestrukturyzowanej Misji Bazylejskiej (van Slageren 2005, 78-84). Współcześnie Kościół ten prowadzi 21 ośrodków zdrowia, leprozorium, 23 przedszkola, 122 szkoły podstawowe, 14 szkół średnich i kolegium nauczycielskie. Pastorzy kształcą się w seminarium teologicznym w Kumba. Kościół prowadzi także uniwersytet kościelny w Bali oraz stację radiową *Christian Broadcasting Service* w Buea (por. World Council of Churches).

Kościół luterański i ewangelickie

Początek misji protestanckich w północnym Kamerunie wiąże się z utworzeniem Zjednoczonej Misji Sudańskiej (*Sudan United Mission* – SUM). Została ona zapoczątkowana przez niemieckiego lekarza-misjonarza Karla Kumma. Głównym celem jej założyciela było utworzenie łańcucha wspólnot chrześcijańskich, powstrzymujących postęp islamu na południe. Bazy misyjne SUM zostały założone w USA, Francji, Holandii, Szwajcarii, Niemczech, Norwegii, Danii, Południowej Afryce, Wielkiej Brytanii, Australii i Nowej Zelandii (por. Maxwell) W 1904 r. jej pierwsi misjonarze rozpoczęli prace w północnej Nigerii. Do misji dołączyli także B. Revne i J.I. Kaardal – misjonarze z niewielkiego Luterańskiego Kościoła Braterskiego w Fergus Falls w stanie Minnesota (USA). Była to wspólnota pochodzenia norweskiego. W 1920 r. ci dwaj misjonarze poprosili francuskie władze o umożliwienie im pracy w północnym Kamerunie. W 1923 r. osiedlili się w Garoua, skąd docierali – przez Benue – do Mayo-Kébi (Léré) i Logone. Ich pracę wsparli bracia Erickson wraz z żonami. Misjonarze założyli placówki m.in. w Garoua,

Yagoua, Kaéle i Léré w Czadzie. J.I. Kaardal przetłumaczył m.in. Nowy Testament na język mundang. Z całej ich działalności misyjnej zrodził się Luterkański Kościół Braterski w Kamerunie (*Église fraternelle luthérienne du Cameroun* – ELFC), który jest obecny także w Czadzie. W 1957 r. w Garoua otworzono szkołę biblijną, w której kształcono pastorów. Została ona później przeniesiona do Kaele. Ta wspólnota kościelna została zarejestrowana oficjalnie w 1969 r. jako: „Luterkański Kościół Braterski w Kamerunie Północnym” (*Église Fraternelle Luthérienne du Nord Cameroun*).

W 1935 r. w Garoua dzieło ewangelizacji zapoczątkował jeden z nigeryjskich chrześcijan. Na czele nowej wspólnoty stanął jego przyjaciel Boikéte, wkrótce aresztowany i uwięziony przez władze. Po uwolnieniu założył on w Garoua niezależny Kościół pod nazwą Ewangeliczny Kościół Braci (*Église Évangélique des Frères* – EEF).

W marcu 1923 r. do Kamerunu przybyło także czterech amerykańskich misjonarzy pochodzenia skandynawskiego: Adolphus Eugène Gunderson, jego żona Anna-Marie oraz dwie pielęgniarki Olette Berntsen i Anne Olsen. Stworzyli oni Zjednoczoną Misję Sudańską (*United Sudan Mission* – USM), zwaną też *Gunderson Mission*. Na miejsce swojej działalności wybrali Ngaoundéré, skąd przenieśli się do Mboula (wśród Gbaya), a następnie rozszerzyli swoją pracę na Meiganga, Bétaré-Oya, Garoua-Boulai oraz Abba i Baboua w Republice Środkowoafrykańskiej. W 1929 r. misja w Mboula została przeniesiona do Meiganga, gdzie otwarto kopalnię złota. Jej działalność objęła także Tcholliré (Karang i Laka) oraz Godé, Poli i Balkossa (Dowayo i Tchamba). W 1932 r. w Mboula pierwszych sześciu katechumenów przyjęło chrzest, a dwa lata później ochrzczono 39 osób, w tym 13 kobiet. W 1955 r. Lamido Hamadou z Rey oddał misjonarzom kawałek ziemi wśród Laka i Dii, gdzie pracował jako misjonarz Walter Trobisch. Był on również autorem poczytnej swego czasu książki pod tytułem *Kochałem dziewczynę*. Po śmierci Gundersona w 1951 r. Zjednoczona Misja Sudanu została włączona do Towarzystwa Misyjnego Amerykańskiego Kościoła Luterkańskiego (ALC), a w 1957 r. misja ta wraz z Norweską Misją Luterkańską (*La Mission Luthérienne Norvégienne* – MLN) założyła w Meiganga Instytut Teologiczny, w którym kształcono miejscowych pastorów (van Slageren 2005, 107-114).

W 1925 r. Norweska Misja Luterkańska wysłała czterech misjonarzy do Kamerunu, byli nimi Karl Flatland, Johannes Thrana, Sverre Oseland i Jens Nikolaisen. W 1926 r. powstała misja w Ngaoundéré. Następnie misjonarze objęli ewangelizacją kolejne miejscowości: na północy Mbé (Dii), na zachodzie Tibati Ngaoubela (Mbum), Yoko (Bafeuk), Babouté i Bankim (Tikar), Banyo (Mambila i Kwandja), Gadjiwan i Tignère (Pere). W 1934 r. w pierw-

szym kościele w Ngaoundéré odbył się pierwszy chrzest. Misjonarze z Norwegii zakładali szkoły, ośrodki zdrowia oraz prowadzili formację biblijną.

Współpraca między obydwoma luterzańskimi towarzystwami misyjnymi (amerykańskim i norweskim) zaowocowała powstaniem w 1960 r. jednej wspólnoty kościelnej: Kościoła Ewangelicko-Luterńskiego Kamerunu i Republiki Środkowoafrykańskiej, zaś już 17 grudnia 1960 r. w Ngaoundéré odbył się pierwszy synod rodzącego się Kościoła. Decyzja ta nie doprowadziła jednak do natychmiastowego ukonstytuowania się niezależnego Kościoła: potrzeba było kolejnych piętnastu lat negocjacji między tym Kościołem a dwoma stowarzyszeniami misyjnymi, aby ich praca została zintegrowana w ramach nowej organizacji. Ewangelicko-luterński Kościół w Adamoua jest wspierany przez amerykańskie i norweskie luterzańskie towarzystwa misyjne oraz przez Kościoły luterzańskie w Kanadzie i Finlandii (van Slageren 2005, 114-118).

Unia Kościołów Ewangelickich w Kamerunie (*L'Union des Églises Évangéliques au Cameroun* – UEEC) została utworzona na północy kraju przez wspólnoty wywodzące się z działalności – wspomianej wyżej – Zjednoczonej Misji Sudańskiej (SUM). Idea Karla Kumma zainspirowała Kanadyjczyków. Sekretarz generalny kanadyjskiego oddziału tego towarzystwa misyjnego dostrzegł pilną potrzebę wysłania francuskojęzycznego personelu dla północnego Kamerunu i Czadu. Na jego apel odpowiedziało kilku misjonarzy. Również szwajcarski oddział Zjednoczonej Misji Duńskiej (baptystycznej) otworzył w 1948 r. dwie placówki ewangelizacyjne w Mora i Soulédé, w pobliżu Mokolo, wśród Mafa (Matakam) i Mofu. W wyniku tego powstała Unia Kościołów Ewangelickich w Kamerunie, zorganizowana kongregacjonalistycznie, gdzie każda wspólnota ma autonomię w dziedzinie duszpasterskiej i teologicznej. Ta wspólnota kościelna zrzesza kilkadziesiąt parafii. Także w północnej części kraju powołano do istnienia Kościół Ewangelicki Kamerunu (*Église Évangélique du Cameroun* – EWC). Utworzyli go imigranci z Czadu, którzy opuścili swój kraj ze względu na niestabilną sytuację polityczną. Do jego założenia przyczynił się głównie pastor Abilah Tamembayé. Wierni wywodzili się głównie z grupy etnicznej Ngambay z Czadu (van Slageren 2005, 118-123).

* * *

Na wielość protestanckich wspólnot kościelnych w Kamerunie z pewnością wpływ miały tradycje pierwszych wspólnot baptystycznych, charakteryzujących się dużą autonomią i niezależnością tak w głoszeniu Ewangelii, jak i w stylu życia. Do tego zróżnicowania przyczyniła się także polityka, prefe-

rująca misjonarzy oraz wspólnoty kościelne wywodzące się z kraju mającego zwierzchność (Niemcy, Francja, Wielka Brytania). Ponadto w północnej części kraju przybycie misjonarzy blokowała administracja kolonialna, traktując ją jako enklawę muzułmańską, chociaż przeważająca większość ludności praktykowała tradycyjne religie afrykańskie. Na tę różnorodność wspólnot kościelnych wpływały wreszcie powiązania poszczególnych grup misjonarzy z narodowymi i konfesyjnymi towarzystwami misyjnymi.

BIBLIOGRAFIA

- Baran, Józef. *Udział polskich pallotynów w pracy misyjnej w Afryce*. Ołtarzew, 1975, mps.
- Bouchaud, Joseph, *La côte du Cameroun dans l'histoire et la cartographie (des origines à l'annexion allemand 1884)*. Paris: Édition Le Charles Louis, 1952.
- Briggs, E.T. "The Protestant Church in the Cameroon. The early days – 1841 to 1887." *Histoire des Églises chrétiennes au Cameroun: les origines*. Red. Engelbert Mveng. Yaoundé: Impr. Saint Paul, 1990, 10-13.
- Criaud, Jean. *Ils ont planté l'Église au Cameroun. Les pallotins, 1890-1915*. Yaoundé: I.M.A., 1989.
- Fromy, L. *L'Église Catholique en Afrique Occidentale et Centrale, publié sous le Haut Patronage de l'Oeuvre Pontificale de la Propagation de la Foi*. Paris: Les Oeuvres Pontificales Missionnaires, Coopération Missionnaires de France, 2002.
- Goldie, Hugh. *Calabar and its mission*. Edinburgh: O. Anderson and Ferrier, 1890.
- Janikowski, Leopold. *W dżunglach Afryki, wspomnienia z polskiej wyprawy afrykańskiej w latach 1882-1890*. Warszawa: Liga Morska i Kolonialna, 1936.
- Kurek, Antoni. „Stefan Szolc Rogoziński: świecki inicjator działalności misyjnej.” *Collectanea Theologica* 48 (1978) 1: 165-171.
- Majewski, Alojzy. *An der Südküste Kameruns. Skizzen und Plaudereien aus dem Leben der Schwärzen*. Limburg a. d. Lahn: Kongregation der Pallottiner, 1914.
- Majewski, Alojzy. *Kongregacja Misyjna XX Pallotynów*. Wadowice-Kopiec: nakł. Kongregacji, 1913.
- Majewski, Alojzy. „Przyczynek do charakterystyki duszy murzyńskiej.” *Annales Missiologicae* 5 (1932-33): 3-10.
- Majewski, Alojzy. *Świat murzyński*. Warszawa: Wydaw. Księży Pallotynów, 1930.
- Maxwell, John Lowry. *Half a century of grace; a jubilee history of the Sudan United Mission*. London: Sudan United Mission, [1953].
- Mveng, Engelbert. *Histoire du Cameroun*. Paris: Présence Africaine, 1963.
- Ngongo, Louis. *Histoire des forces religieuses au Cameroun: de la Première Guerre mondiale à l'indépendance (1916-1955)*. Paris: Editions Karthala, 1982.
- Owona, Adalbert. "La naissance du Cameroun (1884-1914)." *Cahiers d'études africaines* 13 (1973) 49: 16-36.
- Róžański, Jarosław. „Działalność misyjna w Kamerunie i Gabonie na przełomie XIX/XX w.” *Etnografia Nowa* 11 (2021-2022): 171-191.
- Slageren van, Japp. „Aux origines des Églises protestantes du Cameroun.” *Histoire du christianisme au Cameroun. Des origines à nos jours. Approche oecuménique. Préface de Mgr Victor TONYE Bakot. Postface du pasteur Joseph Mtochivé*. Red. Jean-Paul Messina i Japp van Slageren. Karthala-Yaoundé: Clé, 2005, 25-124.

- Slageren van, Japp. „Jamaican Missionaries in Cameroon.” *Exchange: Journal of Contemporary Christianities in Context* 30 (2001) 2: 145-156.
- Stoffel, Jean-Francois. „Note du P. Stoffel, Paris, 10 Sept. 1885”. *Histoire des Églises chrétiennes au Cameroun: les origines*. Red. Engelbert Mveng. Yaoundé: Impr. Saint Paul, 1990, 55-58.
- Sundkler, Bengt. Steed, Christopher. *A History of the Church in Africa*. Cambridge: University Press, 2001.
- Szolz-Rogoziański, Stefan. *Pod równikiem*. Kraków: Drukarnia „Czasu” Fr. Kluczyckiego i Spółki, 1886.
- Szumańska-Grossowa, Hanna. *Podróże Stefana Szolca Rogoziańskiego*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1967.
- Trobisch, Walter. *Kochałem dziewczynę*. Tłum. Irena Doleżał-Nowicka, Warszawa: „Verbinum” Wydawnictwo Księży Werbistów, 1983.
- Urban, Augustyn. *Ksiądz A. Majewski (1869-1947), założyciel Polskiej Prowincji Księży Pallotyńów*. Ząbkowice Śl., 1976, mps.
- World Council of Churches, *Presbyterian Church in Cameroon*. Dostęp 1 czerwca 2022. <https://www.oikoumene.org/member-churches/presbyterian-church-in-cameroon>

Jarosław Różański OMI – prof. dr. hab., misjolog-afrykanista, religioznawca. Od 1999 r. pracuje na UKSW w Warszawie (kierownik Katedry Misjologii). Główne zainteresowania Afryką pogłębione zostały przez pobyty badawcze, związane głównie z klasycznie pojmowaną strefą Sudanu Środkowego, ze szczególnym uwzględnieniem północnego Kamerunu. Autor kilkunastu książek naukowych oraz ponad 140 artykułów naukowych.

Argentyna – misyjna droga do świętości Brata Jerzego Łakomiaka OFM

Argentina – missionary road to sainthood
of Brother Jerzy Lakomiak, OFM

MARCELI RYSZARD GĘŚLA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Teologiczny, Polska
ORCID: 0000-0002-3773-0539

Abstract: Among the many paths in life on which God places man there is undoubtedly the one that leads to the heights of holiness. It is not always easy, but certainly beautiful. Delighted by this beauty of God's plans, Brother Jerzy Lakomiak united his paths with the Master's dogs. Reading and responding to God's call, he responded with his life by taking up the path of the evangelical counsels: chastity poverty and obedience following the example of St. Francis of Assisi. His love for God, the Blessed Mother, holy poverty, quiet and humble service, and a life of prayer, first in his native country and then for half a century on Argentine soil, made it possible that today among his confreres and those who knew Brother George, he is spoken of as one who exemplarily fulfilled the mission the Risen Lord entrusted to him.

Keywords: missions; holiness; religious life; pastoral care; patriotism

Słowa kluczowe: misje; świętość; życie zakonne; duszpasterstwo; patriotyzm

Wstęp

Na przestrzeni pięciu i pół wieku istnienia Prowincji Niepokalanego Pożycia Najświętszej Maryi Panny w Polsce zwanej bernardynami (Gęśla 2016, 183) swoją obecność w życiu Kościoła, Zakonu i Prowincji zaznaczyli święci i błogosławieni. Ich życie charyzmatem zakonodawcy św. Franciszka z Asyżu¹, wierność ideałom i dążenie do świętości za przykładem także założyciela

¹ Oficjalna nazwa zakonu założonego przez św. Franciszka z Asyżu w 1209 r., a zatwierdzonego przez papieża Honoriusza III w 1223 r. brzmi Zakon Braci Mniejszych. Zakonnicy, którzy

Prowincji św. Jana Kapistrana² nabierały szczególnego charakteru w umiłowaniu Krzyża Zbawiciela i Mistrza z Nazaretu – Jezusa Chrystusa. Kult świętych Pańskich, ponad którymi góruje Najświętsza Dziewica, dawał zakonnikom poczucie pewności i słuszności wyboru drogi rad ewangelicznych. Ze szczególną starannością należy przypomnieć tych bernardyńców, których Kościół wyniósł na ołtarze, stawiając w panteonie świętych i błogosławionych. Należą do nich: św. Jan z Dukli, św. Szymon z Lipnicy, bł. Władysław z Gielniowa (Wróbel 1968, 36), bł. Anastazy Pankiewicz czy też sł. Boży Rafał z Proszowic. Ich działalność i świętość życia zauważalna już tutaj na ziemi do dziś pozostaje przykładem dla tych, którzy przed laty wybrali charyzmat życia franciszkańskiego. Do tej grupy należą bernardyńscy misjonarze.

1. Posłani, by głosić

W historycznym nurcie wydarzeń, wpisujących się w szerokie spektrum działalności duszpasterskiej zakonników „bernardyńskiej Prowincji”, należy podkreślić działalność misyjną, którą zdecydowanie rekomenduje encyklika *Redemptoris missio* Jana Pawła II. Fundamentem działalności ewangelizacyjnej jest osobiste doświadczenie Boga, który w sposób sobie wiadomy posyła misjonarzy, „by głosili Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” (por. Mk 16,15; Gęśła 2021, 9). Żywieni tym zapałem w ślad za św. Franciszkiem, który poszedł, by głosić Ewangelię niewiernym, zostali także wezwani jego duchowi synowie. Wobec tego Bożego wezwania nie pozostali bierni. Jezusowi, który jest Życiem, odpowiedzieli życiem. Od początku istnienia Prowincji zakonnicy bernardyńscy byli posyłani do różnych państw świata. Pracują między innymi na Mauritiusie i Cyprze, a także w: Demokratycznej Republice Konga, Ugandzie, Zimbabwie, Sudanie Południowym, Maroko, Izraelu, USA, Wielkiej Brytanii, Irlandii, Libii, Włoszech, Niemczech, Słowacji, ZSRR, Ukrainie, Austrii, Holandii, Belgii, Botswanie, Ekwadorze oraz Argentynie, gdzie przebywa najwięcej bernardyńskich misjonarzy i gdzie są obecni najdłużej. To właśnie na tej misji w Martin Coronado na obrzeżach wielkiego Buenos Aires żył, pracował i uświęcał się brat Jerzy Łakomiak OFM nazywany przez wszystkich znających go – „braciszkiem”.

utożsamiają się z tą gałęzią, przy nazwiskach dopisują skrót łaciński OFM (Ordo Fratrum Minorum – Zakon Braci Mniejszych).

² Początki działalności „bernardyńskiej” Prowincji związane są z przybyciem do Krakowa w 1453 r. św. Jana Kapistrana. Jego obecność była odpowiedzią na zaproszenia króla Kazimierza Jagiellończyka i kardynała Zbigniewa Oleśnickiego, ówczesnego biskupa krakowskiego.

2. Brat Jerzy Łakomiak OFM

Wiele spośród osób zakonnych, do których ludzie zwracają się „braciszek”, odbiera to stwierdzenie jak swego rodzaju ujmę, a nawet poniżenie. Brat Jerzy termin ten przyjmował jako coś bardzo chlubnego. Ci, którzy w ten sposób określali jego osobę, widzieli w nim kogoś bardzo bliskiego, przyjaznego, kogoś, komu można powierzyć sekret, jak czyni się to w stosunku do najbliższego brata. Brat Jerzy był mądry mądrością Bożą niemającą wiele wspólnego ze światową chwałą i kreowaniem współczesnego trendu światowego. Z pewnością można odnieść do niego ewangeliczne słowa: „Bóg wybrał właśnie to, co głupie w oczach świata, aby zawstydzić mędrców” (1 Kor 1,27). Rodzi się zatem nieskomplikowane, choć bardzo zasadne pytanie: Czy sama świętość nie jest światową głupotą?

2.1. Życie przed wstąpieniem do zakonu

Zanim Bóg w swoim zrządzeniu przygotował dla Józefa drogę życia na wzór św. Biedaczyny z Asyżu, sprawił, że dojrzał on i wzrastał w katolickiej rodzinie pod opieką rodziców Szczepana i Jadwigi z domu Selera. Józef Łakomiak przyszedł na świat 13 marca 1924 r. w Cisowej koło Wielunia (Carballo 2009, 374; *Schematyzm Prowincji Niepokalanego Poczęcia...* 1997, 196; *Schematyzm Prowincji Niepokalanego Poczęcia...* 2003, 225). Pierwsze lata edukacji odbył w szkole podstawowej w Szynkielowie, którą ukończył w 1939 roku. Czasy były trudne. Będąc młodzieńcem, musiał podejmować pracę fizyczną. Podczas wojny pracował w folwarku u Niemca w Piątkowie. Koniec II wojny światowej przyniósł Józefowi nowe doświadczenia. Przez ponad dwa lata służył w Wojsku Polskim, gdzie – jak wspominał – zrodziła się pierwsza myśl, by oddać swoje życie na wyłączną służbę Bogu i Kościołowi w zakonie św. Franciszka. Z tym nastawieniem udał się do pobliskiego Wielunia, aby w tamtejszym klasztorze Franciszkanów pozostać na zawsze. Po wstępnej rozmowie nie został jednak przyjęty. Pragnienie służenia w zakonie sprawiło, że Józef nie zniechęcił się początkowym niepowodzeniem i postanowił udać się do innego klasztoru, tym razem w Panewnikach. Jednak i tam nie został przyjęty. W klasztorze tym dano mu jednak pewną nadzieję. Przełożeni tegoż konwentu poprosili młodego kandydata, by ten powrócił do domu i czekał na odpowiedź ze strony władz zakonnych. Józef, nie tracąc czasu, postanowił udać się do znanego sobie klasztoru w Krakowie, nieopodal Wawelu. Klasztor bernardynów, a przede wszystkim spotkanie i pierwszy kontakt z o. Alojzym Paluchem, umożliwił zrealizowanie pragnienia przez przyszłego zakonnika.

2.2. Formacja początkowa i praca w Polsce

Przyjęty do Prowincji Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny rozpoczął formację początkową w postulacie. Przełożeni zakonnicy od początku zauważyli u kandydata szczególne umiłowanie modlitwy oraz ducha służby i pracowitości. Wyróżniał się też posłuszeństwem. Szczególnie zauważalna była u niego pobożność Maryjna. Wydaje się więc, że nie był to przypadek, gdyż Józef właśnie w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny w 1948 r. w Alwerni rozpoczął okres próby zwany w zakonie nowicjatem. Pod kierunkiem mistrza nowicjatu o. Floriana Rogowskiego poznawał obowiązki zakonne oraz regułę św. Franciszka z Asyżu (Wróbel i Łakomiak 2016, 39). Po zakończeniu formacji nowicjackiej decyzją wyższych przełożonych na mocy ślubu posłuszeństwa został posłany do pracy w bernardyńskim klasztorze w Warszawie. Zlecone mu obowiązki zakrystianina wypełniał bardzo sumiennie. Gorliwość w pracy przekładała się również na wszystkie prace, które wykonywał ochoczo i z wielkim zaangażowaniem. Pomimo wielu zadań rozpoczął naukę gry na organach, co owocowało w późniejszej pracy duszpasterskiej. Praca, którą gorliwie wykonywał br. Jerzy, wzmacniała jego zaangażowanie w modlitwę i dążenie do pobożności. Po dojrzałym przygotowaniu ostatecznie br. Jerzy zdecydował się na zawsze związać swoje życie z zakonem franciszkańskim i bernardyńską prowincją, składając wieczyste śluby zakonne 3 maja 1953 r. (*Brat Jerzy Łakomiak*; Wróbel i Łakomiak, 40-41; Franciszkanie [Bernardyni] z Martin Coronado). W 1960 r. został przeznaczony do pracy w klasztorze oo. Bernardynów w Radecznicy. Przed wyjazdem do Argentyny o. Bogumił Migdał tak scharakteryzował braciszka:

Brat Jerzy jest mi znany bardzo dobrze i chyba jestem tu jedyny w tym zgromadzeniu, który o nim może powiedzieć kilka konkretów, wszak byliśmy szereg lat w Warszawie i mogłem zaobserwować go w różnej pracy. Był zakrystianinem. Nie tylko kościół, ale i zakrystię trzymał w czystości [...]. Ale to nie byłaby może jedyna ocena tego człowieka. Przy tym Brat Jerzy wyrobił sobie prawdziwego ducha pobożności. Proszę wierzyć, że po takim dniu mroźczej, żmudnej pracy całego dnia, zawsze miał czas na modlitwę. Często wieczorem widziałem go klęczącego w kościele. A przy tym wszystkim była u niego taka naturalna kultura, grzeczność, uprzejmość w stosunku do zakonników, pracowitość. Był wzorem dla nas wszystkich pracowitości, pobożności i modlitwy (Wróbel i Łakomiak, 40).

2.3. Ośrodek w Martin Coronado – miejsce pracy i uświęcenia br. Jerzego

W latach pięćdziesiątych XX w. Martin Coronado, niewielkie wówczas miasto, bo liczące około 25000 mieszkańców, swą nazwę zawdzięcza pocie Martinowi Coronado (Wróbel 2002, 179). Tereny te należały kiedyś do Ma-

rianny Boubner i Szymona Pereyry (Callegari 1993, 161). Miasto rozwijało się dość prężnie, co przyciągało inwestorów oraz pracowników. Dla ich potrzeb w parafii Betharran wybudowano szkołę, kościół oraz budynki parafialne (Gęśła 2020, 43). Wraz z napływem coraz większej liczby polskich emigrantów trzeba było stworzyć polski ośrodek duszpasterski, w którym przybysze z dalekiego kraju mogliby odnaleźć skrawek Polski.

Wiedzeni pragnieniem służby w duchu patriotycznym zadania tego podjęli się bernardyni przybyli z polskiej prowincji franciszkańskiej. Ich oddanie w służbie Ewangelii było i nadal pozostaje związane z tożsamością narodową, a także polską kulturą i tradycją. Podstawową przyczyną, dla której spieszo się z powstaniem polskiego ośrodka duszpasterskiego w Martin Coronado, było pragnienie zjednoczenia Polaków rozproszonych po całej Argentynie. Możliwość gromadzenia się rodaków w jednym miejscu zapewniała im poczucie bezpieczeństwa, którego trudno było doświadczyć, konfrontując się z działającymi w Argentynie sektami czy też innymi wyznaniem religijnymi (Gęśła 2022, 29-30).

2.4. Posługa misyjno-patriotyczna

Po rozmowie z ministrem prowincjalnym o. Wilhelmem Wroną w 1965 r. zarząd Prowincji zaproponował br. Jerzemu wyjazd do pracy duszpasterskiej w Argentynie. W tym celu rozpoczęto starania o uzyskanie paszportu oraz wizy (*Brat Jerzy Łakomiak*). Po dopełnieniu formalności 14 września 1966 r. nowy misjonarz opuścił kraj ojczysty pociągiem relacji Warszawa – Wiedeń, a następnie udał się do Rzymu (Wróbel i Łakomiak, 41). W oczekiwaniu na docelowy wyjazd br. Jerzy wraz z o. Herkulanem Wróblem³ zamieszkali w Papieskim Uniwersytecie „Antonianum”. Po pobycie w Wiecznym Mieście 14 listopada odплыli okrętem z Neapolu do Buenos Aires.

Do stolicy Argentyny dotarli 2 grudnia 1966 r. (Wróbel 2006, 94; Rafalik, 43), gdzie powitali ich założyciele Polskiego Ośrodka Katolickiego: o. Andrzej Smoleń i o. Łucjan Łuszczki. Głównymi zadaniami br. Jerzego były: ewangelizacja emigrantów z Polski, szerzenie polskiej kultury religijnej, nauczanie języka ojczystego i pielęgnowanie polskich tradycji i zwyczajów (por. Malinowski 2005, 124). Od samego początku wykorzystywał zdobyte wcześniej w Polsce umiejętności muzyczne, służąc jako organista. W Polskiej Szkole Sobotniej im. Tysiąclecia Chrztu Polski był nauczycielem (Wróbel *et al.* 2012, 7) śpiewu. Podejmował też prace w zakrystii i przyklasztornym ogrodzie. Umiejętności techniczne, zdobyte podczas pracy w klasztorach w Warszawie i Radecznicy, pozwoliły mu na pełnienie funkcji elektryka i mechanika

³ Ojciec Herkulan do dziś pracuje w Polskim Ośrodku Katolickim w Martin Coronado.

w klasztorze (*Jerzy Łakomiak*). Dyscyplina i dobra organizacja dnia codziennego sprawiły, że nazywano go gospodarzem (Twaróg 2017, 12). Umiłowanie świata stworzonego i jego obserwacja sprawiły, że br. Jerzy zajmował się również opieką nad pszczołami (Olszycki 2014, 213), a szacunek do chleba skłaniał go do pracy przy wytwarzaniu opłatków (*Ponad pół wieku w służbie Bogu*). Roznosił je przed świętami Narodzenia Pańskiego do polskich domów, m.in. Ezpleta, Misiones, Cornel Du Graty czy też Rosario. W przypadających na czas urlopowy styczniu i lutym pomagał kapłanom w pracy duszpasterskiej w Santa Silvina w Chapadmallal nad Oceanem Atlantyckim (Wróbel i Łakomiak, 48; Gęśła 2006, 209-210). Dzięki temu lepiej poznał codzienne życie rodaków przybyłych znan z Wisły (Wróbel 2002, 205).

Za oddanie w służbie Polonii w Argentynie Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej odznaczył br. Jerzego Złotym Krzyżem Zasługi (*Brat Jerzy Łakomiak*). Prymas Polski kardynał Józef Glemp odznaczył go medalem za służbę Kościołowi i Ludowi Bożemu (*Jerzy Łakomiak*), a ambasador RP Marek Pernal udekorował br. Jerzego Honorowym Medalem „Bene Merito” (łac. dobrze zasłużonemu; Gęśła 2016, 66; Twaróg; *Ponad pół wieku w służbie Bogu*).

2.5. Ostatnie lata życia

W jubileuszowej książce wydanej z okazji 50-lecia pracy duszpasterskiej w Argentynie współbracia z klasztoru w Martin Coronado napisali, „trzeba powiedzieć, że Brat Jerzy mimo podeszłego dziś wieku nie odmawia nikomu pomocy. Zawsze uśmiechnięty, niesłuchanie cierpliwy”. Szczególną uwagę zwrócili na to, że bardzo dużo czasu poświęca na modlitwę prywatną, mając przy tym wielkie nabożeństwo do Chrystusa Ukrzyżowanego i Matki Bożej. We wspólnocie klasztornej uczestniczył we wszystkich modlitwach liturgii godzin. Codziennie brał udział w Eucharystii, odmawiał różaniec i odprawiał drogę krzyżową. „Sam Bóg wie o jego modlitwie i ofiarach za Rodaków. To także ciche, ale skuteczne duszpasterstwo” – pisali współbracia (Wróbel i Łakomiak, 50).

Po wieloletniej służbie Bogu, Kościołowi, Zakonowi i ludziom br. Jerzy odszedł do Domu Ojca 31 stycznia 2018 r., a w liturgiczne święto Ofiarowania Pańskiego, dnia 2 lutego 2018 r. odbył się jego pogrzeb. Uroczystościom pogrzebowym przewodniczył gwardian klasztoru w Martin Coronado o. Olaf Bochnak, a słowo Boże wygłosił ówczesny rektor Polskiej Misji Katolickiej o. Jerzy Twaróg. On też odczytał skierowany do zgromadzonych wiernych list, który napisał ks. bp Guillerme Rodriguez Melgarejo. W uroczystościach pogrzebowych wzięli także udział kapłani, siostry zakonne, obywatele argentyńscy i grono Polaków (Franciszkanie [Bernardyni] z Martin Coronado). Brat Jerzy odszedł w 94. roku życia, przeżywszy 70 lat w zakonie (Gęśła

2016, 67). Jego doczesne szczątki spoczęły przy kaplicy na cmentarzu w Pablo Podestá w Argentynie.

2.6. Podejmowane działania o stwierdzenie heroicznego cnót

Pierwsze kroki, jakie podjęto w sprawie o stwierdzenie heroicznego cnót br. Jerzego Łakomiaka, wiążą się z wizytą ówczesnego sekretarza Prowincji i moderatora ds. ewangelizacji misyjnej o. Marcelego Ryszarda Gęśli w marcu 2020 r. w Martin Coronado. Po wspólnym spotkaniu z urzędującym wówczas rektorem Polskiej Misji Katolickiej o. Jerzym Twarogiem i gwardianem klasztoru o. Olafem Bochnakiem postanowiono nadać sprawie nowy bieg. Po zapoznaniu się z opinią wielu wiernych, którzy osobiście znali br. Jerzego, i zaciągnięciu wiedzy zakonników zaczęto konkretyzować działania. Wkrótce współbracia z konwentu w Martin Coronado skierowali list do Prowincji w Polsce⁴, na mającą się odbyć w maju kapitułę prowincjalną. List został

⁴ „Brat Jerzy Łakomiak odszedł do Domu Ojca w Niebie w opinii Świętości, o czym mogą zaświadczyć świadkowie jego codziennego życia – współbracia zakonni, siostry zakonne oraz Polacy i Argentyńczycy dla których żył i pracował przez całe swoje zakonne życie. Zawsze będziemy mu wdzięczni! Brat Jerzy otrzymał od Boga ewangeliczny skarb: łaskę powołania. Nie ukrył tego skarbu, ani też nie zachował go tylko dla siebie. Pomnożył powierzone mu dary i talenty. Maryja zawsze była na jego drodze życia Drogowskazem i Przewodniczką! Co więcej, sam doświadczał owej pomocy nieustającej ze strony Niepokalanej Matki, zawsze innych do ufności Bogu przez Maryję zachęcał. Nie trzeba więcej słów... Jeśli dziś dziękujemy za dar JEGO powołania zakonnego i misyjnego, to w sposób szczególny dziękujemy za to świadectwo miłości i przywiązania do Matki Najświętszej! Jego działalność duszpasterska na trwałe wpisała się w tym miejscu, gdzie poświęcił najlepsze lata swojego życia na pracę duszpasterską wśród Rodaków z nad Wisły. Zawsze był prawdziwym Ambasadorem Polski. Pracował 52 lata na rzecz Kościoła i naszej Ojczyzny, służąc dla naszych sióstr i braci Rodaków mieszkających na argentyńskiej ziemi. Polska w jego sercu zawsze zajmowała bardzo ważne miejsce. Brata Jerzego śmiało możemy nazwać – «Ambasadorem Polskości» – bo jako misjonarz reprezentował Rzeczypospolitą i Polski Kościół, dając piękne świadectwo wartościom, polskości i jej kulturze, opartej na wierze chrześcijańskiej. Swoją posługą zyskał sobie uznanie, autorytet, szacunek i miłość wielu pokoleń Polaków zamieszkałych w Argentynie. Dzisiaj – po 2 latach po jego śmierci – myślimy o Jego Świętości – i o wdzięczności Panu Bogu za jego zakonne życie w świętości, że przez te wszystkie lata pomnażał talenty dane przez Pana, służąc nimi całemu Ludowi Bożemu w Argentynie. Dziękujemy dziś na nowo za jego świadectwo wiary i miłości! Dziękujemy za tę ludzką twarz współczesnego świętego zakonnika, która jest piękna, autentyczna i bez słów przemawiająca i w ten sposób przybliżyła nas do Chrystusa i Jego Matki! Świat potrzebuje dziś – przykładu i wstawiennictwa męźnych i niezłomnych świadków wiary, którzy nie szczędzili sił, aby głosić Ewangelię Chrystusową swoim codziennym cichym przykładem życia. Do takich ludzi bez wątpliwości należał śp. Brat Jerzy Łakomiak. Dlatego jako jego zakonni współbracia i świadkowie jego świętego życia, zwrócimy się do Episkopatów: w Polsce i w Argentynie, a następnie za pośrednictwem Nuncjatury Apostolskiej w Argentynie do Stolicy Apostolskiej o rozpoczęcie procesu beatyfikacyjnego – BRACISZKA JERZEGO ŁAKOMIAKA. Postać Br. Jerzego jest dobrze znana wszystkim Polakom na argentyńskiej ziemi, którzy mieli szczęście zapoznać się ze świadectwem jego wiernego życia. Pamięć o naszym Bracie trwa ciągle w nas. Wierzmy, że świadectwo życia naszego «Braciszka» stanie się wspaniałą okazją

odczytany przez o. Marcelego, sekretarza kapituły, który również wysunął postulat z prośbą, by powołać komisję w Prowincji odpowiedzialną za dokumentowanie i przedstawienie heroicznego cnót br. Jerzego wobec kompetentnej władzy kościelnej. Wniosek poparli wszyscy członkowie kapituły. Należy zaznaczyć, że do tematu odniósł się także autor rozprawy doktorskiej *Działalność misyjna i polonijna bernardynów w Argentynie w latach 1957-2018* Ryszard Kazimierz Gęśła OFM, który we wstępie do dysertacji wskazał na szlachetność życia br. Łakomiaka oraz jego ciche i pokorne życie wypełnione modlitwą i służbą (Gęśła 2016, 10).

Podsumowanie

Czas, jaki został darowany br. Jerzemu na ziemi, został wykorzystany przez niego jako wędrówka do ostatecznego spotkania z Chrystusem w chwale. Długoletnia praca misyjna i duszpasterska była dla niego nie tylko wyzwaniem, ale ciągłym szukaniem woli Bożej. Była ona fundamentem, na którym budował swoje życie modlitwy, pracy i zaufania Bogu. Także dziś wiele miejsc na ziemi argentyńskiej przywołuje na myśl tego, który na wzór św. Franciszka z Asyżu starał się być bratem dla wszelkiego stworzenia.

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Franciszkańskie w Martin Coronado

Brat Jerzy Łakomiak, 1/XIII/23c/.

Brat Jerzy Łakomiak, 1/XIII/2b/.

Materiały lingwistyczne

Callegari, Horacio. *Historia del Partido de Tres de Febrero y sus localidades*. Buenos Aires: Fundación Banco Cooperativo de Caseros, 1993.

Carballo, José. *Schematismus Ordinis Fratrum Minorum*. Romae, 2009.

Literatura pomocnicza

Gęśła, Marcełi. „Działalność misyjna Ad gentes na Ukrainie.” *Wkład Bernardynów w życie religijno-kulturalne narodu polskiego (wybrane aspekty)*. Red. Aleksander Krzysztof Sitnik i Czesław Gniecki. Kalwaria Zebrzydowska: Calvarianum, 2016. 183-199.

wydania duchowych owoców i odnowy, zarówno samego Zakonu, jak i Kościoła. Modlimy się, aby przykład jego świętego życia okazał się być zasiewem życia franciszkańskiego i wydał dzisiaj owoce życia zakonnego obfitującego w liczbę i gorliwość zakonną nowych bernardynów w Polsce i na świecie; O. Jerzy Twaróg, rektor PMK w Argentynie O. Olaf Bochnak, przełożony klasztoru Martin Coronado – Argentyna: 19 marca 2020”.

- Gęśła, Marcei. „Słowa moderatora ewangelizacji misyjnej.” Elżbieta Młyńska, *Wafwako Afryko! Szlakiem misji franciszkańskich w Kongu*. Kalwaria Zebrzydowska: Calvarianum, 2021. 9-10
- Gęśła, Marcei. „Życie, działalność i obecność bernardynów w Martin Coronado – wybrane zagadnienia.” *Franciszkańska działalność misyjna w służbie Ewangelii*. Red. Marcei Ryszard Gęśła i Aleksander Krzysztof Sitnik. Kalwaria Zebrzydowska: Calvarianum, 2020. 43-61.
- Gęśła, Ryszard. *Działalność misyjna i polonijna bernardynów w Argentynie w latach 1957-2018*. [Niepublikowana rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem o. prof. dra hab. Jarosława Różańskiego, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego]. Warszawa: 2022.
- Malinowski, Mariusz. *Ruch polonijny w Argentynie i Brazylii w latach 1989-2000*. (Polska a Świat Iberoamerykański). Warszawa: CESLA. Centrum Studiów Latinoamerykańskich. Uniwersytet Warszawski, 2005.
- Olszycki, Mirosław. *Ziemia czerwonych drzew. Polacy z Ameryki Południowej*. (Biblioteka Iberyjska). Warszawa: Instytut Studiów Iberyjskich i Iberoamerykańskich UW, 2014.
- Rafalik, Kazimiera. *Maciaszkowo oaza polskości*. Buenos Aires: [nakład autora], 1992.
- Schematyzm Prowincji Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny oo. Bernardynów Zakonu Braci Mniejszych w Polsce*. Kraków: Kuria Prowincjalna, 1997.
- Schematyzm Prowincji Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny oo. Bernardynów Zakonu Braci Mniejszych w Polsce*. Kraków: Kuria Prowincjalna, 2003.
- Twaróg, Jerzy. *Schematyzm duchowieństwa polskiego w Argentynie*. Buenos Aires, 2017.
- Wróbel, Herkulan Antoni. *Historia duszpasterstwa polskiego w Argentynie*. Buenos Aires: CESLA, 2002.
- Wróbel, Herkulan Antoni. „50 lat Polskiego Ośrodka Katolickiego oo. bernardynów w Martin Coronado (Argentyna).” *Polacy i Polonia na świecie, stan badań i ich perspektywy na XXI wiek*. Red. Kazimierz Dopierała i Adam Sudół. Suwałki: Wydawnictwo: „Hańcza”, 2006. 89-101.
- Wróbel, Herkulan Antoni. „Bernardyni w Polsce”. *Polski Ośrodek Katolicki w Martin Coronado 1958-1968*. Red. Lucjan Łuszczki i in. Buenos Aires: [s.n.], 1968. 36-41.
- Wróbel, Herkulan Antoni. i in. *Złoty jubileusz polskiej szkoły im. Tysiąclecia Chrztu Polski Ojców Bernardynów w Martin Coronado*. Buenos Aires: [s.n.], 2012. Wróbel, Herkulan Antoni. Łakomiak, Jerzy. *50 lat pracy duszpasterskiej w Argentynie 1996-2016*. Buenos Aires: 2016.

Wykaz stron internetowych

- Franciszkanie (Bernardyni) z Martin Coronado. *Zmarł misjonarz br. Jerzy Łakomiak OFM*. Dostęp 14 września 2022. www.misje.pl/blog/zmarl-misjonarz-br-jerzy-lakomiak-ofm/34769
- Twaróg, Jerzy. *Argentyna: 50 lat pracy duszpasterskiej wśród Polonii*. Dostęp 14 września 2022. <http://emigracja.chrystusowcy.pl/news/argentyna-50-lat-pracy-duszpasterskiej-wrod-polonii+4801>
- Jerzy Łakomiak*. Dostęp 14 września 2022. https://pl.wikipedia.org/wiki/Jerzy_Łakomiak
- OO. Franciszkanie (Bernardyni) z Martin Coronado. *Zmarł br. Jerzy Łakomiak OFM*. Dostęp 14 września 2022. <https://www.niedziela.pl/artykul/33654/Zmarl-br-Jerzy-Lakomiak-OFM>
- Redakcja serwisu. *Ponad pół wieku w służbie Bogu i ludziom*. Dostęp 14 września 2022. www.szynkielow.amr.pl/artykuly.php?artykul=1243

Marcei Ryszard Kazimierz Gęśła – polski duchowny bernardyński, doktor nauk teologicznych, misjonarz katolicki, duszpasterz polonijny.

Paradygmat krajowego, instytucjonalnego zaangażowania misyjnego na podstawie działalności Prokury Misyjnej Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej (1969-2022)

The paradigm of national, institutional, missionary commitment based on the activities of the Missionary Procuration of the Missionary Oblates of Mary Immaculate (1969-2022)

MARCIN JAN WRZOS

Instytut Mazenodianum, Poznań, Polska
ORCID: 0000-0003-3513-0158

Abstract: The Missionary Procuration of the Missionary Oblates of Mary Immaculate (1969-2022) is a national institution supporting Oblate, but not only, missionary activity *ad gentes*. Its structure also includes: Public Association of the Faithful “Friends of the Oblate Missions” (since 1969), Association Oblacka Pomoc Misjom “Lumen Caritatis” (since 2009), the Missionary Roads magazine and website (since 2014), and the Mazenodianum Institute Foundation (since 2021). These institutions, apart from the association of “Friends of the Oblate Missions”, previously operated separately. From the very beginning, the Missionary Procuration has been associated with the basic areas of its activity: providing spiritual and material assistance to missionaries and the works they carry out; supporting the awakening of missionary vocations; propagating the missionary idea both among the clergy and lay people, also through: the activities of the Friends of the Mission, the activities of the “Lumen Caritatis” association, the publishing of the “Missionary Roads” magazine, the www.misacyjne.pl website, books and ephemeral publications, presence in other social media, parish animations and mission retreats, conducting social campaigns, other evangelistic, cultural and scientific events related to the promotion of Oblate missions. The conducted research shows, among others, that: this activity in many of its aspects may be paradigmatic for other national mission institutions (eg WYD or the missionary secretariat of the Divine Word Missionaries work in a similar way). The realities of missionary activity and research have also shown that the centralization of missionary activities in one institutional entity within the religious or diocesan jurisdiction is a better solution than their atomization. The purpose of missionary institutions is not only spiritual and material help for the mission, but also a much wider multifaceted activity; in the activities of ecclesial missionary institutions, both proven and modern missionary tools should be used, and in-depth mission formation, as well as the creation of communities, groups of people engaged in mission is a condition of permanent missionary assistance.

Keywords: Missionary Procuration; missionary oblates; national mission aid; missionary institutions

Słowa kluczowe: Prokura Misyjna; misjonarze oblaci; krajowa pomoc misyjna; instytucje misyjne

Wstęp

Od samego początku istnienia Kościoła działalność misyjna *ad gentes* była wpisana w jego zwyczajne funkcjonowanie. W soborowych i posoborowych dokumentach eklesjalnych, m.in. w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* (2) zauważa się, że „pielgrzymujący Kościół z natury swojej jest misyjny, ponieważ bierze początek z misji (*ex missione*) Syna i misji Ducha Świętego, zgodnie z zamysłem Boga Ojca” i że misja, jak przypominał papież Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* (1) „powierzona Kościołowi, nie została jeszcze bynajmniej wypełniona do końca”. Papież z misji – Franciszek w orędziu na Światowy Dzień Misyjny, 23 października 2022 r. – ukazuje jej aktualność oraz rozszerza jej zasięg:

Pomimo wszelkich udogodnień, jakie niesie ze sobą postęp nowoczesności, istnieją dziś jeszcze obszary geograficzne, do których nie dotarli jeszcze misyjni świadkowie Chrystusa z Dobrą Nowiną o Jego miłości. Z drugiej strony, żadna ludzka rzeczywistość nie może być obca uwadze uczniów Chrystusa w ich misji. Kościół Chrystusowy był, jest i będzie zawsze „wychodzący” ku nowym horyzontom geograficznym, społecznym i egzystencjalnym, ku miejscom i ludzkim sytuacjom „granicznym”, aby dawać świadectwo o Chrystusie i Jego miłości do wszystkich ludzi, każdego narodu, wszystkich kultur i wszystkich stanów społecznych. W tym sensie misja będzie zawsze także *missio ad gentes*, jak nauczał nas Sobór Watykański II, ponieważ Kościół zawsze będzie musiał wychodzić poza swoje granice, aby wszystkim świadczyć o miłości Chrystusa (2).

Wszystkie oficjalne, współczesne wypowiedzi eklesjalne wskazują na misje *ad gentes* jako konstytutywny element działalności Kościoła, a także rozszerza się jej definicje nie tylko na terytoria, narody nieznające Chrystusa, ale także grupy społeczne czy przestrzenie kulturowe.

Wśród różnych zgromadzeń misyjnych, które przez swój charyzmat skupione są, w różnym zakresie, na działalności misyjnej *ad gentes*, jest Zgromadzenie Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej. Już 25 lat po założeniu zgromadzenia przez św. Eugeniusza de Mazenoda we Francji pierwsi misjonarze oblaci wyruszyli na misje zagraniczne. Historyk życia oblackiego, abp dr Marcello Zago OMI (superior generalny zgromadzenia w latach 1986-1998, sekretarz Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów w latach 1998-2001), uważał, że przyjęcie pierwszych misji *ad gentes* w 1841 r. było dla zgromadzenia punktem zwrotnym. Do tej pory w posłannictwie zakonu, polegającym na prowadzeniu misji *ad intra* (ludowych) we Francji, po jego otwarciu na misje *ad gentes*, nastąpił w ciągu 20 lat dynamiczny rozwój liczebny zgromadzenia oraz rozszerzenie jego charyzmatu ewangelizacyjnego. Z 55 profesów (w tym

40 prezbiterów) i sześciu wspólnot zakonnych zgromadzenie rozrosło się do prawie 400 oblatów, na różnych kontynentach, a średnia ich wieku wynosiła 35,7 lat (zob. Zago). Pierwsze misje oblackie były zakładane w Kanadzie (wśród Ludów Pierwszych Narodów – Inuków i Metysów) oraz w Stanach Zjednoczonych Ameryki (1847). Potem założono, bardzo szybko, misje na Sri Lance (Cejlonie) – 1847/1848 r., w Algierii – 1848 r., Meksyku – 1849 r. i w Natalu – 1851 r. Misje zgromadzenia na poszczególnych kontynentach szeroko opisali m.in. Różański (2016, 75-98); Kluj (2016, 99-126); Michalski (2016, 127-154); Zajac (2020a, 25-31; 2020b, 36-42 oraz 95-97). Oblaci na misjach, jak mówił ich założyciel, mieli radykalnie naśladować apostołów, pogłębiać oblacki charyzmat głoszenia Ewangelii wśród najuboższych. Z czasem, jeszcze za życia założyciela – Eugeniusza de Mazenoda – oblaci zaczęli współpracować z osobami świeckimi. Niektóre źródła zgromadzenia podają, że współpraca założyciela z laikatem rozpoczęła się przed formalnym zatwierdzeniem zgromadzenia, choć nie była ona jednoznaczna. Wpierw założyciel nie chciał, by zaistnieli przy zgromadzeniu tercjarze, trzeci zakon, z czasem to stanowisko uległo zmianie. Prosił on świeckich, którzy byli zainteresowani i przekonani do działalności ewangelizacyjnej pierwszej wspólnoty oblackiej, o wsparcie finansowe i duchowe dla Domu Misji Prowansji. To powiązanie nosiło nazwę subskrypcji. Stali się oni, od tego czasu, ważnym i stałym elementem zgromadzenia.

Początek polskiej prowincji zgromadzenia, który datuje się na 6 czerwca 1920 r., związany był z Wielkopolską i Śląskiem. Jeszcze pod koniec lat 20. ubiegłego wieku pierwsi oblaci z Polski rozpoczęli posługę misyjną na Sri Lance – 1927 r., w Kanadzie (też Arktycznej) – 1933 r. i w Afryce (Różański 2016, 75-98; Kluj 2016, 99-126; Michalski 2016, 127-154; Zajac 2020a, 25-31; 2020b, 36-42 oraz 95-97; Zago 196-197). Niestety, wybuch II wojny światowej oraz czasy realnego komunizmu w Polsce przeszkodziły w dalszej działalności misyjnej. Pierwsi oblaci z Polski wypłynęli na misje do Kamerunu 2 stycznia 1970 r. z portu w Marsylii. Ich rejs do portu w Douala trwał trzy tygodnie na pokładzie statku Acapulco z liberyjską banderą (Różański 2015, 5-70). W tym czasie powstała też Prokura Misyjna Polskiej Prowincji Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej (dalej: Prokura Misyjna) jako odpowiedź na potrzeby wsparcia duchowego i materialnego wyjeżdżających oblatów na misje *ad gentes*. Jej założycielem i pierwszym dyrektorem został o. Walenty Zapłata OMI. Stała się ona zapleczem duchowym i materialnym dla misji prowadzonych przez polskich oblatów (Zajac 2020a, 219-225).

Aktualnie Prokura Misyjna nadal realizuje podstawowe działania dotyczące pomocy duchowej i materialnej na rzecz misji. Świadczy pomoc misjonarzom na wszystkich etapach realizacji powołania *ad gentes* (przygotowania

do wyjazdu, posługi na terenie misyjnym, urlopów misjonarskich, adaptacji po powrocie misjonarza), także przez przekazywanie stypendiów mszalnych. Prowadzi działalność polegającą na rozpowszechnianiu idei misyjnej przez prowadzenie animacji misyjnej w parafiach. Od kilku lat w jej strukturach są zarówno wydawnictwo publikujące dwumiesięcznik „Misyjne Drogi” i portal misyjne.pl, jak i media społecznościowe. Reaguje na zdarzenia losowe, prowadząc kampanie społeczne. Ważnym jej elementem jest formacja misyjna i organizacja ludzi zainteresowanych pomocą misjom obłackim w Publicznym Stowarzyszeniu Wiernych „Przyjaciele Misji Obłackich” (dalej: Przyjaciele Misji). Wdraża także, z większą intensywnością, starania o stworzenie zaplecza intelektualnego do refleksji nad misjami, dialogiem międzyreligijnym i międzykulturowym. Wydaje się, że jej działalność wyróżnia się na tle polskiego Kościoła, a podobny model aktywności przyjęły Papieskie Dzieła Misyjne (dalej: PDM) w Polsce czy np. Werbistowski Sekretariat Misyjny w Pieniężnie. Warto przeprowadzić studium misjologiczno-pastoralne dotyczące powstania i działalności Prokury Misyjnej (1969-2022), które może być paradygmatyczne dla innych podmiotów zaangażowanych w działania na rzecz misji *ad gentes*. Nigdy wcześniej takowe studium nie było podejmowane. Przed rozpoczęciem badań zostały sformułowane następujące hipotezy i tezy badawcze, które następnie, w toku badań, będziemy starali się zweryfikować (hipotezy) lub potwierdzić (tezy).

- Teza 1. Sposób działalności Prokury Misyjnej może być paradygmatem dla krajowych instytucji misyjnych i wpisuje się w model, który realizuje PDM czy Werbistowski Sekretariat Misyjny.
- Teza 2. Centralizacja działań misyjnych w jednym podmiocie instytucjonalnym w ramach jurysdykcji zakonnej czy diecezjalnej jest lepszym rozwiązaniem niż ich atomizacja.
- Teza 3. Celem działania instytucji misyjnych jest pomoc duchowa i materialna na rzecz misji.
- Hipoteza 1. Animacje misyjne w parafiach, ze względu na swój charakter, nie są już aktualną formą promowania idei misyjnej. Skuteczniejsze są współczesne środki komunikacji.
- Hipoteza 2. Zaproszenie świeckich do współdecydowania o danej instytucji misyjnej, transparentność finansowa działalności misyjnej, są zwyczajnymi elementami jej działania.
- Hipoteza 3. Pogłębiona formacja misyjna i tworzenie wspólnot, grup zaangażowanych ludzi są warunkami permanentnej pomocy misyjnej.

Na potrzeby studium skorzystamy z indukcyjnej, trzyetapowej pastoralnej metody badawczej. Najpierw zostanie przedstawiona i poddana analizie działalność Prokury Misyjnej, w tym Przyjaciół Misji. Zostanie ona przeanalizowa-

na w kontekście objawienia i Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, potem zostaną wyprowadzone wnioski pastoralne. Niniejsze lapidarne studium podzielimy na następujące etapy badawcze: (1) Historia i terażniejszość Prokury Misyjnej; (2) Podmioty wchodzące w skład Prokury Misyjnej; (3) Główne obszary działania Prokury Misyjnej; (4) Publiczne Stowarzyszenie Wiernych „Przyjaciele Misji Oblackich”; (5) Wnioski pastoralne i elementy paradygmatyczne dla instytucji wspomagających działalność misyjną *ad gentes*.

1. Historia i terażniejszość Prokury Misyjnej

Prokura Misyjna Polskiej Prowincji Misjonarzy Oblatów powstała w maju 1969 r. w Poznaniu i została założona przez Walentego Zapłatę OMI, który w tym czasie był jednocześnie dyrektorem oblackiego Sekretariatu Powołań. Oficjalnie powołana wówczas instytucja nazywała się Sekretariatem Powołań i Prokury Misyjnej. Założenie Prokury Misyjnej zbiegło się z wyjazdem na misje do Kamerunu (2 I 1970) polskich misjonarzy oblatów. Bardzo szybko wzrastała liczba Przyjaciół Misji, grona świeckich, którzy współpracują z Misjonarzami Oblatami Maryi Niepokalanej. Nie ma dokumentacji, która by potwierdziła, że przed II wojną światową funkcjonowała podobna instytucja oblacka. W okresie działalności dyrektorskiej o. Zapłaty liczba Przyjaciół Misji sięgała w największym momencie 40 tys. osób i dynamicznie się powiększała¹. Najczęściej były to osoby, które wyrażały chęć stania się Przyjacielem Misji podczas licznych animacji misyjnych prowadzonych przez Prokurę Misyjną, która odwiedzała 100-150 parafii rocznie. Był to pierwszy etap jej rozwoju. Warto dodać, że sposób działania założyciela był profetyczny, posoborowy, wyprzedzający epokę, zachęcał świeckich do angażowania się przez chociażby włączenie ich do współodpowiedzialności (Zapłata 1970, 1-3).

Kolejny etap rozwoju Prokury Misyjnej rozpoczął się w 1978 r., gdy nastąpił podział Sekretariatu Powołań i Prokury Misyjnej ze względu na nadmiar pracy. Sekretariat Powołań funkcjonował nadal w budynku głównym Domu Prowincjalnego, a Prokura Misyjna własnym sumptem zaadoptowała pomieszczenia w tzw. Białym Domu obok poznańskiego klasztoru nad garażami. Od samego jej początku w jej strukturach pracowali świeccy oraz siostra służebniczka (Zapłata 1978, 1). Ówczesny prowincjał, o. Leonard Głowacki

¹ W niektórych źródłach o. Walenty Zapłata (1997: 73-78; 1996) podaje liczbę 70 tys. W innych ten sam autor podaje liczbę 40 tys., a nawet 20 tys. i tę pierwszą (40 tys.) jako bardziej prawdopodobną przyjął autor analizy. Rozbieżność liczebna wynika z tego faktu, że w pewnym momencie dyrektor Zapłata (2012: 197-204) podawał w liczbie Przyjaciół Misji także osoby zmarłe.

OMI, zatwierdził pierwszy dokument statutowy Prokury Misyjnej. Określał on cele i zadania funkcjonowania tejże instytucji (pisownia oryginalna):

1. Starać się i zapewnić pomoc duchową i materialną naszym misjonarzom w różnych częściach świata;
2. Budzić powołania misyjne wśród młodzieży;
3. Zdobywać jak najwięcej Przyjaciół Misji, którzy stanowią jakby poszerzoną rodzinę obłacką;
4. Zabiegać o środki pomocnicze dla naszych Misji Zagranicznych na terenie kraju i za jego granicami;
5. Misjonarze przyjeżdżający na wypoczynek do kraju zgłaszają się w Prokurę Misyjną i sygnalizują o miejscach pobytu w czasie wypoczynku lub przyjętych prac; Misjonarze w miarę możliwości, będą do dyspozycji Prokury Misyjnej, w celu przeprowadzenia prac na rzecz misji i powołań misyjnych (spotkania w parafiach, z poszczególnymi grupami Przyjaciół Misji i naszych domach wychowawczych);
6. Prokura Misyjna operuje sumami pieniężnymi zdobytymi przez pracę członków (w parafiach), nadsyłanymi od Przyjaciół Misji i innymi ofiarami oraz wszelkim innym dobrem ofiarowanym na cele misyjne, w wydatkach zwyczajnych. Na wydatki nadzwyczajne potrzebna jest zgoda O. Prowincjała i ewentualnie Jego Rady, według ustaleń Ustaw i Reguł;
7. Prokura Misyjna pokrywa wszelkie koszty związane z normalną jej działalnością i celem, któremu służy, (kształcenie, podróże i wspieranie działalności misjonarzy na terenach misyjnych, wspomaganie biednych);
8. Prokura Misyjna finansuje pobyt misjonarzy na urlopiach w kraju (koszta podróży, utrzymanie misjonarzy w poszczególnych domach obłackich);
9. Prokura Misyjna pokrywa koszty funkcjonowania samej prokury /opłata pracowników i gości przyjeżdżających do prokury (Zapłata 1978, 2).

Za najważniejszy cel uznano zapewnienie pomocy duchowej i materialnej misjonarzom, a wszystkie pozostałe były, w zasadzie, jego rozwinięciem. Statut został zmieniony nieznacznie w tym zakresie, w 1983 r. – kiedy to cele zmniejszono do pierwszych czterech z pierwszego statutu (Zapłata 1983, 1-2). Był to czas rozwoju misji obłackich, otwierania nowych, ale także liczebnego wzrostu grona Przyjaciół Misji. Oprócz pomocy misjonarzom i misjom były prowadzone liczne animacje misyjne, powiększała się skokowo liczba Przyjaciół Misji (która zmniejszyła się pod koniec okresu przewodniczenia o. Zapłaty), wydawane były materiały formacyjne oraz prowadzona była formacja Przyjaciół Misji – w formie comiesięcznych mszy św., spotkań regionalnych, rekolekcji i kursów. Zrezygnowano z wysyłania w dużym zakresie paczek, skrzyń i kontenerów na misje, ze względu na to, że opłaty związane z wysyłką, cłem były większe niż wartość przesyłanych rzeczy, które można było kupić na miejscu (Zapłata 2021, 1-2). W r. 1996 dyrektorem Prokury Misyjnej został Franciszek Chrószcz OMI, były misjonarz w Kamerunie i na Madagaskarze, a w 2011 r. Marian Lis OMI. Nowi dyrektorzy, w zasadzie, kontynuowali dzieło założyciela, skupiając się na pomocy modlitwowej i materialnej

dla misjonarzy, animacjach misyjnych w parafiach, a także formacji i rozwoju liczebnym Przyjaciół Misji. W 1998 r. z inicjatywy Magdaleny Kudełki powstał Oblacki Wolontariat Misyjny przy Oblackim Duszpasterstwie Młodzieży NINIWA w Kokotku k. Lublińca. Z czasem nastąpiła ścisła współpraca pomiędzy obiema instytucjami, czego efektem było zarówno wspieranie materialne i logistyczne świeckich misjonarzy krótkoterminowych wysyłanych przez Oblacki Wolontariat Misyjny, jak i udział w ich formacji czy kierowanie chętnych do tego ośrodka oblackiego (zob. Kudełka-Lwoska oraz Plekan). W rozwoju analizowanej instytucji ważny był r. 2012, kiedy w strukturze Prokury Misyjnej zostało włączone Stowarzyszenie Oblacka Pomoc Misjom „Lumen Caritatis” (zostało założone we Wrocławiu trzy lata wcześniej przez Bogusława Barańskiego OMI). Dzięki temu rozpoczęto pozyskiwanie środków na misje oblackie w sposób niezwiązany bezpośrednio z duszpasterstwem (np. odpisanie 1% podatku dochodowego czy donacje innych fundacji, osób prywatnych i prawnych²). W 2016 r. Prokura Misyjna została przeprowadzona do Domu Prowincjalnego, gdyż tzw. stary Biały Dom, ze względów technicznych, został przeznaczony do rozbiórki, a na jego miejscu miał powstać Dom Prowincjalny (zob. Chrószcz oraz Lis).

Trzeci etap rozwoju Prokury Misyjnej rozpoczął się w 2017 r. po połączeniu z redakcją czasopisma „Misyjne Drogi” i portalem misyjne.pl. Decyzję tę podjął p.o. prowincjała Marian Puchała OMI. Wówczas cele Prokury Misyjnej zostały zdefiniowane następująco w nowym statucie (2017, 2-3):

1. Celem działalności Prokury Misyjnej jest troska o wspieranie i promocję dzieł misyjnych, zwłaszcza prowadzonych przez oblatów, a szczególnie pochodzących z Polskiej Prowincji Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej; 2. Działalność Prokury Misyjnej polega na: a.) pomocy duchowej i materialnej misjonarzom i dziełom przez nich prowadzonym, b.) wspieraniu budzenia powołań misyjnych, c.) propagowaniu idei misyjnej zarówno wśród duchowieństwa, jak i osób świeckich, m.in. poprzez: działalność Przyjaciół Misji, działalność stowarzyszenia „Lumen Caritatis”, wydawanie: czasopisma „Misyjne Drogi”, portalu internetowego www.misyjne.pl, książek i wydawnictw ulotnych, obecność w pozostałych środkach społecznego przekazu, parafialne animacje i rekolekcje misyjne, prowadzenie kampanii społecznych, inne wydarzenia ewangelizacyjne, kulturalne i naukowe związane z promocją misji oblackich. Cele te mają być realizowane poprzez: a) działalność religijną, m.in. przez animacje misyjne, nabożeństwa misyjne, głoszenie rekolekcji itp., b) organizowanie spotkań, szkoleń, sympozjów i konferencji, c) organizowanie wyjazdów wakacyjnych, weekendowych, zagranicznych, w tym misyjnych i innych, d) promowanie kultury

² Zob. [Bez autora], *O nas*, w: <https://www.dajnadzieje.pl>, [dostęp: 03 listopada 2022 r.].

i tradycji szczególnie krajów misyjnych (zwiedzanie, oglądanie i przygotowanie spektakli teatralnych, tworzenie muzyki i innych form sztuki, wystawy), e) organizowanie festiwali, festynów, koncertów i imprez kulturalnych, f) prowadzenie akcji charytatywnych i dobroczynnych, g) działalność wydawnicza, h) współpracę międzyregionalną i międzynarodową, i) współpracę z innymi stowarzyszeniami i organizacjami, j) współdziałanie z mediami, k) pozyskiwanie środków na działalność misyjną, w tym z 1% podatku dochodowego, l) zapewnienie pomocy medycznej, ekonomicznej i prawnej dla misjonarzy. 1. Do szczególnych zadań realizowanych przez Prokurę Misyjną należy: a.) dbałość o dzieła misyjne Polskiej Prowincji Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej oraz koordynowanie inicjatyw misyjnych podejmowanych w kraju, b.) dbałość o pomoc duchową i materialną dla misji, w tym szczególnie dla misjonarzy pochodzących z Prowincji i pracujących na misjach, a także przebywających na urlopiach w kraju, c.) dbałość o rozwój „Przyjaciół Misji”, d.) dbałość o wydawanie i rozwój czasopisma „Misyjne Drogi” i portalu www.misyjne.pl, e.) prowadzenie animacji misyjnej, kampanii społecznych i projektów misyjnych, f.) organizowanie w parafiach nabożeństw, modlitw w intencji misji itp., g.) organizowanie spotkań wiernych z misjonarzami przebywającymi w kraju na urlopie, h.) utrzymanie kontaktu z polskimi misjonarzami oblatami i ich rodzinami, i.) budzenie powołań misyjnych wśród młodych, j.) utrzymywanie kontaktów z organizacjami w kraju i za granicą niosącymi pomoc misjom, k.) troska o zapewnienie pomocy zdrowotnej i prawnej misjonarzom przebywającym na urlopie, l.) nadzór nad wydatkowaniem i rozliczeniem funduszy przekazanych na projekty i misje, m.) przygotowanie regulaminu i przeprowadzenie konkursów projektowych dotyczących przyznania wsparcia finansowego na projekty misyjne. 2. Prokura Misyjna ma także obowiązek dbania o pracowników i wolontariuszy zatrudnionych do realizacji powyższych celów i zadań.

W niniejszym statucie zapisy zostały rozszerzone zarówno o działalność wydawniczą, a także zbieranie funduszy nieduszpasterskich na rzecz misji oraz projektowe rozliczanie środków, działalność związaną z dialogiem międzyreligijnym i międzykulturowym, nauką, jak i transparentność ich rozliczania. Projektami, które Prokura Misyjna kontynuuje, a które były rozpoczęte w części redakcyjnej, są „adopcja” szkolna dzieci na misjach (od 2016) oraz kampania modlitewna za misjonarzy „Misjonarz na Post” (od 2014). Od połączenia wspomnianych dzieł realizowane są nowe akcje pomocowe związane z bieżącymi wydarzeniami w świecie misyjnym. Prokura Misyjna reaguje na klęski żywiołowe czy konflikty zbrojne, organizując zbiórki online. Większość z nich cieszy się dużym zainteresowaniem i przynosi wymierne korzyści, dzięki którym środki finansowe i pomoc materialna może trafić do najbardziej potrzebujących. Realizowane są także nieinterwencyjne działania i projekty, które wspierają budowę kaplic, szkół, studni czy ośrodków zdro-

wia. Promowanie akcji odbywa się dzięki portalowi misyjne.pl oraz przez redakcje katolickie i świeckie, z którymi redakcja stale współpracuje. Media pozwalają także na pozyskiwanie nowych Przyjaciół Misji, wolontariuszy misyjnych, sprzymierzeńców misji i innych darczyńców. W 2018 r. redakcja „Misyjnych Dróg” otrzymała medal Komisji Episkopatu Polski ds. Misji *Benemerenti in Opere Evangelizationis*, a rok później tym samym medalem została nagrodzona kampania pomocy duchowej „Misjonarz na Post”.

Ostatni, czwarty etap historii Prokury Misyjnej został zapoczątkowany w 2021 r., po przeprowadzeniu Prokury Misyjnej do Domu Misyjnego, nowego trzykondygnacyjnego budynku, powstającego na bazie wcześniej projektowanego Domu Prowincjalnego, a którego przeznaczenie zostało zmienione przez prowincjała prof. UAM Pawła Zająca OMI z jego radą. Oprócz sekretariatu misyjnego, koordynującego współpracę z Przyjaciółmi Misji, swoją siedzibę ma w nim redakcja „Misyjnych Dróg” oraz portalu misyjne.pl. W budynku są również pokoje gościnne dla misjonarzy na urloпах i leczeniu, dwie obszerne sale konferencyjne, pomieszczenia oblatckiego stowarzyszenia „Lumen Caritatis”, miejsce działalności oblatckiej Fundacji Instytut Mazenodianum oraz Fundacji Pomocy Humanitarnej „Redemptoris Missio”. Po rozpoczęciu pracy sekretariatu misyjnego oraz redakcji w nowej siedzibie kolejnym dyrektorem Prokury Misyjnej został o. Marek Ochlak OMI. W 2022 r. na terenie Domu Misyjnego zostało przyjętych prawie 30 uchodźców wojennych z Ukrainy, którzy uzyskali pomoc w szeroko pojętym zakresie. Nowy dyrektor kontynuuje realizację celów swojego poprzednika. W 2022 r. Prokura Misyjna za całokształt działania otrzymała medal Komisji Episkopatu Polski ds. Misji *Benemerenti in Opere Evangelizationis*. Rok później na miejsce o. Ochlaka, który został ustanowiony prowincjałem polskiej prowincji oblatckiej, p.o. dyrektora został Wiesław Chojnowski OMI.

2. Podmioty wchodzące w skład Prokury Misyjnej

W ramach Prokury Misyjnej Misjonarzy Oblatów, która jest wydzielonym podmiotem w ramach kościelnej osoby prawnej Polskiej Prowincji Misjonarzy Oblatów, funkcjonują w porządku strukturalno-zakonnym: Misyjne Drogi sp. z o.o., Stowarzyszenie Oblatcka Pomoc Misjom „Lumen Caritatis” oraz Fundacja Instytut Mazenodianum. Dzięki istnieniu tych podmiotów istnieje szansa na lepsze działanie na rzecz misji, w ramach ich specyfiki i specjalizacji prawnej, oraz zwiększenie transparentności finansowej przed organami państwa.

Wydawnictwo „Misyjne Drogi” stało się elementem Prokury Misyjnej w 2014 r. Zostało przekształcone w spółkę w 2015 r., gdyż wcześniej było wydzieloną, samobilansującą się częścią Prowincji Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej. Powstało w 1983 r. Jego pierwszym dyrektorem i redaktorem naczelnym był inż. Alfons Kupka OMI, kontynuator przedwojennej tradycji wydawania czasopisma misyjnego, którym był „Oblat Niepokalanej” (1926-1939). Odpowiedzialnym za spółkę i jednocześnie redaktorem naczelnym wydawanego przez nią dwumiesięcznika, o tym samym tytule, był Marcin Wrzos OMI (od 2012 r. redaktor naczelny „Misyjnych Dróg”). Głównym zadaniem czasopisma jest informowanie o sytuacji misjonarzy na świecie, ze szczególnym uwzględnieniem oblatów, formacja misyjna, przekazywanie parafiom materiałów do animacji misyjnej, a także przekonywanie ludzi do zaangażowania na rzecz misji przez modlitwę, ofiarowane posty, cierpienia oraz przekazywanie środków materialnych. Istotnym aspektem działalności jest też informowanie o prześladowaniach chrześcijan we współpracy z międzynarodową organizacją Open Doors, a także podejmowanie refleksji religioznawczej i kulturoznawczej. Od 2022 r. prezesem spółki jest Dariusz Buczek OMI. Do r. 2014 nakład czasopisma wynosił 26 tys., a w 2022 r. wynosi 19 tys. W 2016 r. w ramach wydawnictwa powstał portal misyjne.pl, który prowadzi również konta w mediach społecznościowych. Odwiedza go systematycznie około 0,5 mln użytkowników miesięcznie, generujących ruch ok. 3 mln odwiedzin, nie wliczając mediów społecznościowych. Redakcja zapoczątkowała działalność ogólnopolskiej kampanii pomocy duchowej misjonarzom „Misjonarz na Post” pod patronatem przewodniczącego Episkopatu Polski (od 2014). Bierze w niej udział ok. 50 tys. osób. Dzięki redakcji od 2016 r. realizowany jest też projekt „Misja Szkoła”, który polega na pomocy edukacyjnej na misjach – jednocześnie pomoc kierowana jest do ok. 800 dzieci, a wiele kolejnych ją ukończyło. Redakcja pozyskiwała granty nieduszpasterskie na rzecz misji oraz rozwoju własnego, a także prowadziła kampanie społeczne będące odpowiedzią na misyjne sytuacje kryzysowe. Redakcja patronuje inicjatywom zarówno naukowym i popularnonaukowym, jak i związanym z dialogiem międzyreligijnym, ekumenicznym i międzykulturowym, oraz je koordynuje i realizuje. Od 2016 r. wydaje „Kalendarz Trzech Religii”. W ramach rozwoju własnego trzech pracownicy uzyskali stopień doktora: misjologii, teologii, historii oraz doktora habilitowanego teologii o specjalizacji komunikacji i środków społecznego przekazu. Wszystkie te inicjatywy zyskały uznanie i mają udział, są kontynuowane, w działaniach wspólnych w ramach Prokury Misyjnej (zob. Wrzos 2015; 2016). Została przeprowadzona również analiza całościowa mediów drukowanych i internetowych prowadzonych przez niniejsze wydawnictwo jako modelowe w zakresie czasopiśmiennictwa misyjnego (zob. Wrzos 2020, 268-442).

Stowarzyszenie Oblacka Pomoc Misjom „Lumen Caritatis” powstało w 2009 r. we Wrocławiu z inicjatywy jego pierwszego prezesa Bogusława Barańskiego OMI. Organizowało ogólnopolskie inicjatywy rodzinne oraz misyjne, a także jako pierwsze w strukturach prowincji zakonnych pozyskiwało 1% podatku dochodowego na rzecz misji oblackich. W 2013 r. prezesem stowarzyszenia został wybrany Mariusz Bosek OMI, w 2021 r. Rafał Chiliński OMI, a w 2022 r. Mateusz Zys OMI. Stowarzyszenie w ramach Prokury Misyjnej realizuje projekty rozwojowe, o które zabiegają misjonarze. Dużą rolę w działaniu stowarzyszenia odgrywały osoby świeckie. Statutowo celem Stowarzyszenia jest:

1. Troska o ludzi w krajach misyjnych powierzonych posłudze misjonarskiej Zgromadzenia Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej, tzn. świadczenie pomocy charytatywnej w krajach misyjnych, dla: a) głodnych, b) bezdomnych, c) dotkniętych chorobami, d) sierot, e) dzieci i młodzieży pozbawionych możliwości edukacji, f) ofiar katastrof, w tym kataklizmów (klęsk żywiołowych) i wojen, g) ofiar represji społecznych, w tym uchodźców, h) misjonarzy duchownych i świeckich, tworzącej im warunki do posługi; 2) Uwrażliwienie ludzi na potrzeby drugiego człowieka, w krajach misyjnych, 3) Propagowanie świadomości misyjnej wśród osób zainteresowanych tą problematyką; 4) Praca z młodzieżą w zakresie animacji misyjnej i stwarzanie jej możliwości szeroko rozumianego rozwoju, w tym duchowego i kulturowego; 5) Działalność zgodna z ewangelicznym przykazaniem miłości Boga i bliźniego, mająca na uwadze dobro każdego misjonarza Kościoła Rzymskokatolickiego, bez względu na jego przynależność zakonną, czy diecezjalną, zarówno osoby duchowne jak i świeckie; 6) Stworzenie możliwości wszystkim zainteresowanym do czynnego zaangażowania się w działalność dobroczynną; 7) Szeroko pojęta animacja i promocja misyjna; 8) Stworzenie zaplecza materialnego dla placówek misyjnych prowadzonych przez Zgromadzenie Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej – wspomaganie działalności Prowincji Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej w zakresie pomocy materialnej i merytorycznej osobom przygotowującym się do pracy na misjach, pracującym aktualnie na misjach oraz ich rodzinom (zob. KRS).

Systematycznie stowarzyszenie rozwija się, choć kładzie przede wszystkim nacisk na uzyskiwanie 1% podatku dochodowego na rzecz oblackiej działalności misyjnej (Wojciechowska, 4-49).

Fundacja Instytut Mazenodianum powstała w 2021 r. z inicjatywy prowincjała prof. UAM Pawła Zająca OMI. Jej pierwszym prezesem został prof. Jarosław Różański OMI, misjolog i religioznawca związany z Uniwersytetem Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Fundacja została powołana przede wszystkim do tworzenia zaplecza intelektualnego dla eklezjalnej działalności misyjnej oraz do połączenia misjonarzy oblatów zaangażowanych

w działalność naukową oraz oblatckich ośrodków intelektualnych. Statutowo celami fundacji są:

1. badanie i twórcze rozwijanie komunikacji (dialogu) międzykulturowej, ekumenicznej i międzyreligijnej, oblatckiego, lokalnego i regionalnego dziedzictwa kulturowego w ośrodkach prowadzonych przez oblatów Maryi Niepokalanej w Polsce i za granicą oraz podejmowanie refleksji naukowej w tym zakresie;
2. rozwijanie działalności chrześcijaństwa w świecie oraz związana z tym działalność naukowa, kulturalna i edukacyjna,
3. wsparcie Prowincji Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej w zakresie prowadzenia przez nią działalności kulturalnej, naukowej, dydaktycznej i badawczej związanej z historią, kulturą i sztuką, a także prowadzenie działalności kulturalnej, artystycznej, edukacyjnej, naukowej i dobroczynnej opartych na wartościach chrześcijańskich, wspierających integralny rozwój człowieka;
4. działalność związana z formacją duchową,
5. działalność na rzecz kultury narodowej i chrześcijańskiej;
6. działalność artystyczna, kulturalna, edukacyjna, szkoleniowa i oświatowa;
7. podejmowanie działań propagujących dziedzictwo kulturowe i religijne;
8. podtrzymywanie i upowszechnianie tradycji narodowej, pielęgnowanie polskości oraz rozwoju świadomości narodowej, obywatelskiej i kulturowej;
9. działalność na rzecz kształtowania i upowszechniania postaw obywatelskich i patriotycznych;
10. kształtowanie i upowszechnianie postaw etycznych;
11. wspieranie inicjatyw duszpasterskich zgodnych z celami fundacji;
12. kultura, sztuka, ochrona dóbr kultury i dziedzictwa narodowego;
13. realizowanie krajowych i międzynarodowych projektów kulturalnych, społecznych oraz artystycznych;
14. ochrona i upowszechnianie wartości związanych z wiarą i kulturą chrześcijańską;
15. podejmowanie działań rozwijających twórczość i kreatywność,
16. rozwijanie świadomości religijnej i kulturowej;
17. wspieranie działalności artystycznej, kulturalnej i oświatowo-wychowawczej, zbieżnej z celami fundacji;
18. promocja i organizacja wolontariatu;
19. działalność charytatywna;
20. upowszechnianie społecznej nauki Kościoła;
21. inicjowanie, realizowanie i wspieranie działalności społeczno-kulturalnej, zgodnej z nauką Kościoła katolickiego, w tym podejmowanie działań ewangelizacyjnych skierowanych do rodzin, dzieci oraz młodzieży;
22. kształtowanie i upowszechnianie postaw etycznych;
23. wspieranie dobroczynności, ochrony zdrowia i pomocy społecznej oraz kultu religijnego;
24. prowadzenie i wspieranie działalności na rzecz imigrantów (KRS 2).

Institut prowadził kilka konferencji, debat, sympozjów, kursów formacyjno-naukowych.

3. Główne obszary działania Prokury Misyjnej

Podstawowym celem działalności Prokury Misyjnej jest troska o wspieranie i promocję dzieł misyjnych, zwłaszcza prowadzonych przez oblatów,

a szczególnie pochodzących z Polskiej Prowincji Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej. Był on realizowany od samego początku istnienia Prokury Misyjnej, która została założona, aby wspierać misjonarzy oblatów, którzy rozpoczęli misyjną działalność *ad gentes* w 1969 r. w Kamerunie Północnym. Cel ten wyznacza podstawowe obszary działania Prokury Misyjnej zawarte w Statucie z 2017 r.:

a.) realizowanie pomocy duchowej i materialnej misjonarzom i dziełom przez nich prowadzonym, b.) wspieranie budzenia powołań misyjnych, c.) propagowanie idei misyjnej zarówno wśród duchowieństwa, jak i osób świeckich, m.in. poprzez: działalność Przyjaciół Misji, działalność stowarzyszenia „Lumen Caritatis”, wydawanie: czasopisma „Misyjne Drogi”, portalu internetowego www.misyjne.pl, książek i wydawnictw ulotnych, obecność w pozostałych środkach społecznego przekazu, parafialne animacje i rekolekcje misyjne, prowadzenie kampanii społecznych, inne wydarzenia ewangelizacyjne, kulturalne i naukowe związane z promocją misji oblackich.

Pierwszym obszarem prowadzonej działalności jest realizowanie pomocy duchowej i materialnej misjonarzom i dziełom, które są przez nich prowadzone. Dyrektor Walenty Zapłata wskazywał, że pierwszym obowiązkiem zarządu prokury jest dbanie o zapewnienie zaplecza duchowego dla misjonarzy. Dzieje się to wspólnotowo podczas animacji misyjnych (Eucharystii, nabożeństw misyjnych), w ramach spotkań regionalnych dla Przyjaciół Misji (Eucharystii, nabożeństw misyjnych, różańca, modlitwy za zmarłych misjonarzy i Przyjaciół Misji), w ramach modlitwy indywidualnej sympatyków misji oraz Przyjaciół Misji (dołączenia do intencji oracji spraw misji). Dodatkowo Przyjaciele Misji zapraszani są do tego, aby podejmować posty, cierpienia, dobre czyny w intencjach misjonarzy. Dodatkowo oblaci pracujący w Prokurze Misyjnej modlą się w południe za Przyjaciół Misji i misje oraz odpowiadają codziennie msze św. Ważne jest dołączenie do modlitewnika oblackiego, regulującego rytm modlitwy wezwań za dobrodziejów misji (Chlebak, 110-111). Prokura Misyjna kontynuuje inicjatywę zapoczątkowaną przez redakcję czasopisma „Misyjne Drogi” oraz portalu [misyjne.pl](http://www.misyjne.pl) w 2014 r. – kampanię modlitewną „Misjonarz na Post” (Wrzos 2020, 298-299). Jest ona realizowana pod patronatem Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski (abp. Stanisława Gądeckiego) oraz szefa Komisji Misyjnej Episkopatu (bp. Jerzego Mazura SVD i od 2022 r. bp. Jana Piotrowskiego). Bierze w niej udział około 40-50 tys. katolików, którzy chcą, przez realizowanie triady duchowej (postu, modlitwy, jałmużny), wspierać misjonarzy. Kampania ta jest bardzo dobrze odbierana – zarówno przez uczestników, samych misjonarzy, jak i przez Episkopat. Warto dodać,

że biorą w niej udział wszystkie środowiska misyjne w kraju. Ci, którzy chcą wspomagać duchowo misjonarza, losują go za pomocą algorytmów na stworzonej do tego platformie informatycznej. Warto dodać, że w latach 80. istniały modlitewnik oraz materiały formacyjne wydane dla Przyjaciół Misji, które w dużej mierze powstały przy współudziale zelatorów i animatorów (Biernacki 1997a; 1997b). Prokura Misyjna wraca do tej koncepcji. Pomoce modlitewne na rzecz misji publikowane są w corocznym oblackim „Kalendarzu Misyjnym” (od 1980), którego nakład wynosił od 200 tys. do 500 tys., a który w koncepcji pomysłodawcy Alfonsa Kupki OMI oraz jego następcy jest komentarzem graficznym do Papieskich Intencji Misyjnych, nazywanych od papieża Franciszka Papieskimi Intencjami Modlitewnymi. Innymi miejscami ich publikacji są wydawane od 1983 r. czasopismo „Misyjne Drogi” i portal misyjne.pl (zob. Wrzos 2013; 2015; 2020).

Drugim obszarem działalności Prokury Misyjnej jest pomoc materialna misjonarzom i misjom. W oddziaływaniu Prokury Misyjnej rozpoczyna się to na poziomie przygotowania do kapłaństwa, a więc łżenia, częściowego, na kształcenie przyszłych misjonarzy. Następnie finansowane jest przygotowanie do wyjazdu – m.in.: kursy językowe, ewentualny pobyt w Centrum Formacji Misyjnej, formacja do wyjazdu, szczepienia, wyposażenie, przejazd. W czasie posługi misyjnej misjonarz oblat za pomocą Prokury Misyjnej otrzymuje środki finansowe na utrzymanie, na realizację projektów duszpastersko-humanitarnych (np. budowę kaplic, kościołów, szkół, przedszkoli, ośrodków zdrowia, szpitali, ujęć zdrowej wody, zakup auta, koszty paliwa, lekarstwa). Misjonarze po powrocie, czy w czasie długotrwałego leczenia w kraju, używają także potrzebnej pomocy przez tę instytucję misyjną. Zazwyczaj środki są rozliczane projektowo, a także przeznaczone na działalność danej misji czy delegatury na poziomie jej odpowiedzialnych, którzy się z nich rozliczają, w tym mieści się finansowanie formacji przyszłych oblatów czy finansowanie budowania centralnych instytucji, np. seminarium. Pierwotnie przekazywano większość potrzebnych sprzętów czy materiałów, wysyłając skrzynie i kontenery do Kamerunu czy na Madagaskar. Z czasem ta wysyłka zmniejszyła się, jest okazjonalna. Wliczając koszty wysyłki, cła, dodatkowych opłat, towary te kosztowały więcej od tych, które można zakupić na miejscu. Misjonarze otrzymują pomoc w ramach urlopów lub zakończenia posługi i powrotu do kraju. Finansowane są np. przeloty misjonarzy, ich leczenie, pobyt, pomoc prawna (m.in. aktualizacja dokumentów tożsamości). Wszystkie te środki zazwyczaj są pozyskiwane dzięki: Przyjaciołom Misji, czytelnikom wydawnictw, w czasie animacji od zaangażowanych chrześcijan, którzy nie włączają się w struktury Przyjaciół Misji, oraz od pojedynczych darczyńców. W ciągu ostatnich 10 lat zwiększa się udział pomocy ze strony fundacji, dużych

firm, grantów rządowych, samorządowych oraz prywatnych, a więc napływają środki niezwiązane bezpośrednio z duszpasterstwem. Prokura Misyjna, za pomocą stowarzyszenia Lumen Caritatis, pozyskuje fundusze z 1% podatku dochodowego na rzecz organizacji pożytku publicznego. Środki na działalność misyjną są wypracowywane również za pomocą: sklepiku i sprzedaży internetowej produktów związanych z misjami i pochodzącymi z misji, działalności fundraisingowej, a także kampanii społecznych, uruchamianych w przypadku zaistnienia potrzeby. Dużą ilość pomocy na misjach generują intencje mszalne przekazywane do odprawiania przez misjonarzy *ad gentes*. Sprawują je nie tylko misjonarze oblaci (Zapłata 2012).

Trzecim obszarem działalności analizowanego podmiotu jest wspieranie budzenia powołań misyjnych. Przez pierwsze 9 lat dzieło misyjne i powołaniowe było połączone instytucjonalnie i przez osobę dyrektora – Walentego Zapłatę OMI. Wówczas działania powołaniowe były bardziej akcentowane w oblackiej instytucji misyjnej. Wspieranie budzenia powołań oblackich i misyjnych dzieje się w modlitwie w tej intencji, do której zachęceni są Przyjaciele Misji czy też ludzie w czasie animacji misyjnej. Ponadto najmłodszym Przyjaciołom Misji przesyłane są informatory powołaniowe, publikowane są też reklamy powołaniowe w „Kalendarzu Misyjnym”, „Misyjnych Drogach”, a także na portalu misyjne.pl. Są to treści pomagające w rozeznaniu powołania oblacko-misyjnego i zachęcające do podjęcia go, jak i zapraszające na tego rodzaju rekolekcje. Od pięciu lat z dużym sukcesem zapraszani są młodzi ludzie do realizacji krótkoterminowego powołania misyjnego *ad gentes* w ramach Oblackiego Wolontariatu Misyjnego. Dzięki działalności Prokury Misyjnej, a szczególnie znajdującego się w jej strukturach portalu misyjne.pl, na misje wyjechało około 50 wolontariuszy misyjnych (zob. Miszka; Dominiczak; Sikora; Chlebek).

Jeszcze jednym obszarem działania oblackiej instytucji jest propagowanie idei misyjnej. Dzieje się to przez prowadzenie w ciągu roku kilkudziesięciu animacji misyjnych w parafiach. Inną formą prowadzenia animacji są pojedyncze spotkania w szkołach. Szeroko pojęte upowszechnianie idei misyjnej realizowane jest przez wydawnictwo Misyjne Drogi, które od 2017 r. wzmocniło Prokurę Misyjną. Pierwszym tytułem prasowym był publikowany w latach 1926-1939 „Oblat Niepokalanej”, kolejnym dwumiesięcznik „Misyjne Drogi”, którego działalność rozpoczął Alfons Kupka w 1983 r. – aktualny nakład ok. 20 tys. Od 1980 r. jest wydawany w nakładzie, w zależności od roku, od 200 tys. do 500 tys. „Kalendarz Misyjny”. W 2016 r. rozpoczął działalność portal misyjne.pl, mający około 0,5 mln użytkowników miesięcznie, generujących odwiedziny witryny na poziomie 2-3 mln. Publikowane są także książki misyjne oraz misyjne druki ulotne. Propagowanie idei misyjnej dzieje się

zarówno przez okazjonalne kampanie społeczne, jak i cykliczne: „Misjonarz na Post” czy „Misja Szkoła” (zob. Wrzos 2013; 2015; 2020).

Ważny, choć często niedowartościowany obszar działalności podejmowany przez instytucje misyjne, w szczególności przez Prokurę Misyjną, to współpraca. Uwidacznia się on w przekazywaniu środków na cele misyjne, nie tylko misjonarzom oblatom czy świeckim misjonarzom, którzy z nimi współpracują, ale i innym instytucjom i osobom posługującym na misjach. Powierzone są także do sprawowania poza zgromadzeniem intencje mszalne, co stanowi realną pomoc. Jest to efekt współpracy. Oblaci zaangażowani w Prokurę Misyjną byli i są członkami Komisji Episkopatu Polski ds. Misji (Walenty Zapłata OMI, Alojzy Chrószcz OMI, Marcin Wrzos OMI), Komisji Episkopatu Polski ds. Emigracji (Alfons Kupka OMI), Komitetu ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi (Jarosław Różański OMI, Wojciech Kluj OMI). Byli też i są członkami zarządu Stowarzyszenia Misjologów Polskich (Jarosław Różański OMI, Marcin Wrzos OMI, Wojciech Kluj OMI), gdzie współdziałają z innymi instytucjami, osobami, współtworzącymi życie misyjne w kraju. Każdorazowo dyrektorzy Prokury Misyjnej wchodzi w skład Komisji Misyjnej Archidiecezji Poznańskiej, jak i misyjnych instytucji ogólnozgromadzeniowych. Krajowe środowiska misyjne łączy też zainicjowana przez wydawnictwo inicjatywa pomocy duchowej misjonarzom „Misjonarz na Post”³.

Ostatnim, najnowszym obszarem działalności jest powołany niedawno Instytut Mazenodianum, który od r. 2022 łączy w swoich strukturach misjologów, afrykanistów, kulturoznawców, oblatyków, antropologów, filozofów, przede wszystkim oblackich, których zadaniem jest refleksja naukowa nad misjami *ad gentes* w kontekście zarówno dialogu międzyreligijnego i międzykulturowego, jak i charyzmatu oblackiego. W pierwszym roku działalności zorganizowano pierwsze sympozja, debaty i konferencje, we współpracy z innymi instytucjami nauki, m.in. Uniwersytetem Kardynała Stefana Wyszyńskiego⁴.

4. Publiczne Stowarzyszenie Wiernych „Przyjaciele Misji Oblackich”

Świeccy stowarzyszeni z oblatami bardzo szybko pojawili się w historii zgromadzenia, bo jeszcze za życia św. Eugeniusza de Mazenoda. Założyciel oblatów przyjmował zasadę udziału świeckich w życiu duchowym zakonu

³ Zob. Segregator: *Oblaci w komisjach Episkopatu Polski*, [mps., Archiwum prowincji, 2022 r.].

⁴ Zob. <http://mazenodianum.pl/aktualnosci/>, [dostęp: 15 grudnia 2022 r.].

i owocach dzieł w zamian za modlitewną i materialną pomoc. Dziś to współdziałanie dotyczy także ewangelizacji czy nawet wspólnego mieszkania w domach. Zorganizowane grupy świeckich, z którymi zgromadzenie dzieli charyzmat, pojawiły się po śmierci Eugeniusza de Mazenoda. Pierwotnie nie miał być to trzeci zakon łączący się ściśle ze zgromadzeniem pojedynczych świeckich, ale świeccy zaangażowani na inne sposoby w działanie zgromadzenia – „oblaccy tercjarze” (zob. Szmydki, 5-6). W zasadzie 50 lat później, na przełomie XIX i XX w., w kilku prowincjach oblaccich powstały lokalne stowarzyszenia misyjne, gromadzące świeckich żyjących charyzmatem oblaccim: Marianischer Missionsverein w Niemczech, Oeuvres des Jeunes Missionnaires w prowincji Francja-Południe, Association de Marie Immaculee: Oeuvre de vocations w prowincji Francja-Północ, Le Denier de Sacre-Coeur w Kanadzie, Association of Mary Immaculate w Irlandii, Apostolic circles w Anglii. Z czasem, w 1906 r., stworzyły one federację stowarzyszeń w skali zgromadzenia, przybierając nazwę „Misyjnego Stowarzyszenia Maryi Niepokalanej” (A. M. M. I. – Association Missionnaire de Marie Immaculée), znanych w Polsce jako Przyjaciele Misji Oblaccich. Zostało ono prawnie zatwierdzone jako stowarzyszenie publiczne wiernych przez superiora generalnego Leo Deschateleta OMI w 1948 r. Samo stowarzyszenie działa dziś w prawie 20 jurysdykcjach zgromadzenia (Szmydki, 5; Chlebek 1997, 103-104; Woestman, 686-693). W Polsce – w ramach Prokury Misyjnej Misjonarzy Oblatów MN. Pierwszy statut stowarzyszenia Association Missionnaire de Marie Immaculée tak określa cele, środki, obowiązki i przywileje jego członków:

Cel Związku jest potrójny: 1. Doprowadzić członków do prawdziwej pobożności i wielkiego nabożeństwa do Niepokalanej, niebieskiej Patronki Zgromadzenia i Związku; 2. Zachęcać wiernych do wspierania powołań misjonarskich i domów wychowawczych; 3. Zainteresować ich sprawą nawracania grzeszników i pogan. Środki: modlitwa, apostołstwo, jałmużna. Obowiązki: 1. Wpisać się do księgi Związku; 2. Odmawiać codziennie przynajmniej trzy Zdrowaś Maryjo w intencji powołań i o nawrócenie grzeszników i pogan; 3. Złożyć każdego roku ofiarę, którą ustali Centrala Prowincjalna, czy sekcja miejscowa. Przywileje: 1. Oprócz zasługi wynikającej ze współpracy nad kształceniem misjonarzy i nad nawracaniem dusz najbardziej opuszczonych, członkowie uczestniczą w zasługach, w modlitwach za życia i po śmierci i dobrych uczynkach wszystkich Oblatów; 2. Codziennie, po wieczne czasy odprawia się za wszystkich członków żywych i zmarłych mszę św. przy ołtarzu uprzywilejowanym; 3. W domach wychowawczych odprawiają się specjalne modły za wyżej wymienionych członków; 4. Członkowie mogą uzyskać następujące odpusty: a. Zupełne: w dniu wstąpienia do Związku i w następujące święta: Zesłania Ducha Świętego, Narodze-

nia, Niepokalanego Poczęcia, Oczyszczenia, Zwiastowania i Wniebowzięcia Najśw. Maryi Panny, Matki B. Miłosierdzia 11 maja, uroczystość Św. Józefa, św. Apostołów Piotra i Pawła, wszystkie pierwsze piątki miesiąca i w godzinie śmierci; b. Cząstkowe: 300 dni za każdy dobry uczynek na rzecz misjonarzy, 300 dni za zdobycie i wpisanie nowego członka (Deschateletes, 2-3).

Uogólniając, aktualnie członkowie stowarzyszenia stawiają za cel potrójną formę wspierania ewangelizacyjnych wysiłków misjonarzy oblatów: poprzez (a) modlitwę i ofiary duchowe składane Bogu za wstawiennictwem Maryi Niepokalanej; (b) przez uczestnictwo w dziele powołań misyjnych; (c) ofiary pieniężne oraz osobisty wkład pracy na rzecz misji oblackich. W zamian za współpracę członkowie stowarzyszenia mają udział: (a) w zasługach dzieła powołań kapłańskich i ewangelizacji najbardziej opuszczonych; (b) w licznych mszach św. odprowadzanych codziennie za żywych i zmarłych członków; (c) w modlitwach i dobrych dziełach oblatów na całym świecie.

Liczbę polskich Przyjaciół Misji szacuje się do 70 tys., w zależności od okresu i w zależności od źródła i metod liczenia (liczba 70 tys. podawana przez o. Zapłatę dotyczyła także zmarłych członków stowarzyszenia). Pierwsza, nieformalna grupa powstała w 1969 r. Dziesięć lat później oficjalnie statut Prokury Misyjnej i Przyjaciół Misji zatwierdził prowincjał o. Leonard Głowacki, włączając ich w struktury Prokury Misyjnej (Zapłata 1978, 1-8). Każdorazowo dyrektor Prokury Misyjnej jest przewodniczącym Stowarzyszenia Wiernych Przyjaciół Misji: Walenty Zapłata OMI (1979-1996), Franciszek Chrószcz OMI (1996-2011), Marian Lis OMI (2011-2021), Marek Ochlak OMI (2021-2023) oraz p.o. Wiesław Chojnowski OMI (2023-). Przyjaciele Misji oprócz formacji indywidualnej (modlitwy, czytania formacyjnych materiałów misyjnych) są włączeni do formacji wspólnotowej. Raz w miesiącu spotykają się w parafiach oblackich i nie tylko na nabożeństwach misyjnych, mszy św. i spotkaniach formacyjnych. Spotkaniom najczęściej, szczególnie gdy nie są obecni misjonarze oblaci, przewodniczą świeccy zelatorzy. Wcześniej uczestniczyli w prowadzonym dla nich trzyletnim studium (rocznie dwa dłuższe pięciodniowe spotkania formacyjne). Zajęcia na nich były realizowane przez oblatów pod kierunkiem o. Zapłaty. W ramach kursu prowadzono następujące zajęcia: metody i formy działania zelatorów AMMI; życie i działalność Eugeniusza de Mazenoda; historię polskiej prowincji oblatów MN; historię AMMI; teologię misji; biblijne aspekty misji; historię misji na Madagaskarze; historię misji w Kamerunie; historię misji w Ukrainie i Białorusi; oblacy świadkowie Ewangelii; Prokura i Przyjaciele Misji w Polsce; historię Kościoła i etykę we współczesnym społeczeństwie. W 1997 r. zostały wydane podręczniki formacyjne dla zelatorów. Dwa razy w roku na terenie danego

regionu, w tym raz obowiązkowo w okolicach Bożego Narodzenia, odbywa się spotkanie regionalne (Zapłata 1997).

Formacja, sposób działania, nie licząc kursu dla zelatorów, są kontynuowane do dziś przez kolejnych dyrektorów i oblatów z Prokury Misyjnej. W każdym domu powoływany jest oblat odpowiedzialny za formację Przyjaciół Misji. Przyjaciele Misji są dziś pozyskiwani podczas parafialnych animacji misyjnych (ok. 100 rocznie), a także przez środki społecznego przekazu, w tym przez portal misyjne.pl. Założyciel Przyjaciół Misji akcentował współodpowiedzialność świeckich za Kościół, było to profetyczne, synodalne spoglądanie na ówczesną rzeczywistość kościelną. Zapłata widział wśród świeckich Przyjaciół Misji ekipy apostołskie, które, używając współczesnych form duszpasterskich, jako prawdziwi przyjaciele oblatów włączają się w ich prace. Nawiązując do nazwy stowarzyszenia, pisał, że podstawą prawdziwej przyjaźni są wspólny cel i ideał, wspólnota z oblatami, systematyczne i właściwe dla danego miejsca formy spotkań, a także wspólne dążenie do realizacji celów – na bazie równości, wzajemnego poszanowania i współodpowiedzialności. Pierwszy dyrektor podkreślał, że każdemu należy pozostawić swobodę poszukiwań, działania, inicjatywy, bez paternalizmu i monopolu działania i bez mentalności urzędowania, klerykalizmu. Wydaje się, że te założenia współdziałania na rzecz misji, charyzma pierwszego dyrektora i założenia pastoralne wyprzedzające epokę powrotu do synodalności były także przyczyną zwiększającego się wówczas dynamicznie grona Przyjaciół Misji (zob. Zapłata 1970, 1-3). Dziś pomimo kryzysu Eklezji w kraju ich liczba nie zmniejsza się i wynosi więcej niż 41 tys.⁵

5. Wnioski pastoralne i elementy paradygmatyczne dla instytucji wspomagających działalność misyjną *ad gentes*

Działalność Prokury Misyjnej może mieć charakter paradygmatyczny, wzorcowy, dla rodzimych instytucji eklezjalnych zajmujących się misjami *ad gentes*. Szeroki sposób oddziaływania Prokury Misyjnej przez instytucje, które są włączone w jej strukturę, gwarantuje udzielanie optymalnej pomocy misjonarzom, misjom, prowadzenie udanej działalności zarówno informacyjnej oraz animacyjnej, jak i formacyjno-naukowej na zasadzie procesu synergii. Aktualna sytuacja Kościoła wymaga profesjonalizacji, odczytywania znaków czasu i szybkich reakcji na zmieniającą się rzeczywistość w kraju i na misjach. Na podstawie analizy działalności oblackiej instytucji misyjnej

⁵ Zob. <https://www.misyjne.pl>, [dostęp: 07 grudnia 2022 r.].

wydaje się, że warto wprowadzić następujące elementy pastoralne i organizacyjne w instytucjach zajmujących się, *sensu largo*, pomocą dla misji *ad gentes* w kraju (niektóre są obecne, a niektórych jeszcze brak w jej działalności):

- a) Personel zakonny i świecki instytucji misyjnych powinien być odpowiednio uformowany i formowany, najlepiej z dłuższym bądź krótszym doświadczeniem misyjnym i/lub z profesjonalnym przygotowaniem misjologiczno-religioznawczo-kulturoznawczym; z otwartością na aktualne nauczanie Kościoła dotyczące misji *ad gentes*, dialog ekumeniczny, międzyreligijny i międzykulturowy.
- b) Instytucja misyjna powinna być w stałej łączności z misjonarzami i misjami, aby odpowiadać na ich potrzeby, reagować na dziejące się wydarzenia, tworzyć wspólnotę, a także angażować misjonarzy w animację misyjną w kraju (np. media społecznościowe, filmy, połączenia podczas spotkań z Przyjaciółmi Misji).
- c) Misjonarze zarówno przygotowujący się do wyjazdów, jak i przebywający na misjach, przyjeżdżający na urlopy lub powracający z misji powinni być przez instytucję misyjną w kraju zaopatrywani w potrzebną im na danym etapie życia pomoc (np. kursy językowe, zakup biletów, pomoc medyczną, administracyjną), co zapewni im bezpieczeństwo instytucjonalne.
- d) Należy długotrwale, także za pomocą współczesnych narzędzi – m.in. internetowych, budować grupy ludzi zaangażowanych w duchowe i materialne wspieranie misji.
- e) Ważnym elementem działań ośrodków misyjnych powinny być animacje misyjne – w parafiach czy ewentualnie w szkołach. Z jednej strony może to być forma pozyskania nowych osób zainteresowanych misjami i chęcią instytucjonalnej pomocy w grupie świeckich, a z drugiej ukazywania wiernym ważności i aktualności misji *ad gentes* i przekonywania ich do tego.
- f) Osoby wyrażające chęć pomagania misjom, przez instytucjonalną afiliację, powinny mieć szansę uczestnictwa w formacji indywidualnej (modlitwie, czasopismach misyjnych, portalach misyjnych) i wspólnotowej (systematycznych spotkaniach, rekolekcjach i kursach formacyjnych).
- g) Osoby, które zostały włączone we wspólnoty, grupy pomagające misjom, powinny być w realny sposób współodpowiedzialne za dane dzieło misyjne, a także powinny być doceniane przez np. nagrody.
- h) Konieczne wydaje się poszukiwanie nieduszpasterskich źródeł finansowania misji – zarówno przez pozyskiwanie funduszy z fundacji, stowarzyszeń, od prywatnych darczyńców, jak i prowadzenie kampanii

- społecznych na rzecz pomocy, w przypadku nagłych wydarzeń losowych czy też wyróżniających projektów pastoralnych.
- i) Potrzebna jest transparentność finansowa misjonarzy (np. rozliczanie projektowe ze zobowiązaniem informowania o jego realizacji) oraz samej organizacji. Pomaga to budować zaufanie osób prywatnych i prawnych zaangażowanych pomocowo.
 - j) Informacja misyjna, a także materiały formacyjne są elementem pozytywnego oddziaływania na misje. Wydaje się, że za ich pomocą, także tych nadających jednocześnie w mediach społecznościowych, jest możliwe pozyskiwanie sprzymierzeńców misyjnych, a także budowanie pozytywnego wizerunku Kościoła. Trzeba zapewnić ich profesjonalizację.
 - k) Jednym z elementów krajowego zaangażowania misyjnego powinno być stworzenie warunków naukowej refleksji nad misjami, a także wykorzystania jej przez zdalną formację misjonarzy i katechistów, a także krajową, służącą m.in. przygotowaniu osób wyjeżdżających na długotrwałe i krótkotrwałe misje.
 - l) Warto posiadać infrastrukturę, która pozwala na prowadzenie działalności na rzecz misji, szkoleń oraz przyjmowanie misjonarzy na urlopy, leczenie czy okres adaptacji po powrocie z misji.

Zakończenie

Prokura Misyjna Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej (1969-2022) to krajowa instytucja wspierająca obłacką, choć nie tylko, działalność misyjną *ad gentes*. W jej strukturze działają także: Stowarzyszenie Oblacka Pomoc Misjom „Lumen Caritatis” (od 2009), Misyjne Drogi sp. z o. o. (od 2014), oraz Fundacja Instytut Mazenodianum (od 2021). Wszystkie te instytucje wcześniej działały osobno. Od samego początku z Prokurą Misyjną związane jest Publiczne Stowarzyszenie Wiernych „Przyjaciele Misji Oblackich”. Dyrektorami oblackiej instytucji misyjnej byli: Walenty Zapłata OMI (1979-1996), Franciszek Chrószcz OMI (1996-2011), Marian Lis OMI (2011-2021), Marek Ochlak OMI (2021-2023) oraz p.o. Wiesław Chojnowski (2023-). Podstawowymi obszarami jej działalności są: realizowanie pomocy duchowej i materialnej misjonarzom i dziełom przez nich prowadzonym; wspieranie budzenia powołań misyjnych; propagowanie idei misyjnej zarówno wśród duchowieństwa, jak i osób świeckich (m.in. poprzez działalność Przyjaciół Misji, działalność stowarzyszenia „Lumen Caritatis”, wydawanie czasopisma „Misyjne Drogi”, portalu internetowego misyjne.pl, książek i wydawnictw ulotnych,

obecność w pozostałych środkach społecznego przekazu, parafialne animacje i rekolekcje misyjne, prowadzenie kampanii społecznych, inne wydarzenia ewangelizacyjne, kulturalne i naukowe związane z promocją misji obłackich). Z przeprowadzonych badań wynika, że działalność ta prowadzona jest zadowalająco, a także rozwojowo – i jako taka, w wielu swoich aspektach, może być paradygmatem dla innych krajowych instytucji misyjnych (w podobny sposób strukturalnie działają np. PDM czy Werbistowski Sekretariat Misyjny).

Analiza zatytułowana „Paradygmat krajowego, instytucjonalnego, zaangażowania misyjnego na podstawie działalności Prokury Misyjnej Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej (1969-2022)” pozwoliła zweryfikować (hipotezy) lub potwierdzić (tezy), które zostały określone na początku studium:

- Teza 1. Sposób działalności Prokury Misyjnej może być paradygmatem dla krajowych instytucji misyjnych i wpisuje się w model, który realizuje PDM czy Werbistowski Sekretariat Misyjny – została potwierdzona.
- Teza 2. Centralizacja działań misyjnych w jednym podmiocie instytucjonalnym w ramach jurysdykcji zakonnej czy diecezjalnej jest lepszym rozwiązaniem niż ich atomizacja – została potwierdzona.
- Teza 3. Celem działania instytucji misyjnych jest pomoc duchowa i materialna na rzecz misji – nie została potwierdzona, celów działania jest więcej.
- Hipoteza 1. Animacje misyjne w parafiach, ze względu na swój charakter, nie są już aktualną formą promowania idei misyjnej. Skuteczniejsze są współczesne środki komunikacji – została zweryfikowana negatywnie. Obie formy promowania misji są potrzebne i komplementarne względem siebie.
- Hipoteza 2. Zaproszenie świeckich do współdecydowania o danej instytucji misyjnej, transparentność finansowa działalności misyjnej, są zwyczajnymi elementami jej działania – została zweryfikowana pozytywnie.
- Hipoteza 3. Pogłębiona formacja misyjna i tworzenie wspólnot, grup ludzi zaangażowanych misyjnie są warunkami permanentnej pomocy misyjnej – została pozytywnie zweryfikowana.

BIBLIOGRAFIA

- Biernacki, Mirosław [red.]. *Vademecum Przyjaciół Misji*. Poznań: Misyjne Drogi, 1997a.
- Biernacki, Mirosław. *3-letni kurs dla animatorów AMMI. Wykłady*. Poznań: Misyjne Drogi, 1997b.
- Chlebek, Józef, „Modlitwa za powołania”, *Historia AMMI - Association Missionnaire de Marie Immaculée, czyli Stowarzyszenia Misyjnego Maryi Niepokalanej w Polsce – Przyjaciół Misji*. Red. Józef Chlebek. Kędzierzyn – Koźle: Prokura Misyjna O.M.I., 1997a: 112.

- Chlebek Józef. „Modlitwa”, *Historia AMMI – Association Missionnaire de Marie Immaculée, czyli Stowarzyszenia Misyjnego Maryi Niepokalanej w Polsce – Przyjaciół Misji*. Red. Józef Chlebek. Kędzierzyn-Koźle: Prokura Misyjna O.M.I., 1997b: 110-111.
- Chrószcz, Alojzy. *Zapis rozmowy z dyrektorem Prokury Misyjnej (1996-2011)*. [mps. 2022 r.].
- Deschateletes, Léo. *Okólnik w sprawie powstania Misyjnego Stowarzyszenia Maryi Niepokalanej* [mps., 25 stycznia 1948 r.].
- Dominiczak, Sandra. *Zapis rozmowy z pracownikiem Prokury Misyjnej* [mps. 2022 r.].
- Franciszek. *Orędzie papieża Franciszka na Światowy Dzień Misyjny – 23 października 2022 r.*
- Grzegorzewicz, Maria. *Zapis rozmowy z pracownikiem Prokury Misyjnej* [mps. 2021 r.].
- Jan Paweł II. *Encyklika „Redemptoris Missio” o stałej aktualności posłania misyjnego*. Wrocław: Tum, 1995.
- Kluj, Wojciech. „Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej na misjach w Azji i Oceanii”, *Misje ad gentes Zgromadzenia Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej*. Red. Wojciech Kluj i Jarosław Różański. Warszawa: WDR, 2016. 99-126.
- KRS 1= *Stowarzyszenie Oblacka Pomoc Misjom Lumen Caritatis*, w: KRS [dostęp: 14 listopada 2022 r.].
- KRS 2= *Fundacja Instytut Mazenodianum*, w: KRS [dostęp: 14 listopada 2022 r.].
- Kudelka-Lwowska, Magdalena. *Wolontariat misyjny*. Kokotek: SM Niniwa, 2012.
- Lis, Marian. *Zapis rozmowy z dyrektorem Prokury Misyjnej (2011-2021)*. [mps. 2022 r.].
- Michalski, Maciej. „Misje oblatów w Ameryce Łacińskiej.” *Misje ad gentes Zgromadzenia Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej*. Red. Wojciech Kluj i Jarosław Różański. Warszawa: WDR, 2016. 127-154.
- Miszka, Anna. *Zapis rozmowy z pracownikiem Prokury Misyjnej*. [mps. 2021 r.].
- Plekan, Magdalena. „Mąż spotkany na wschodzie rozmowa z M. Kudelką-Lwowską”. *Misyjne Drogi* 6 (162) 2013: 40-41.
- Różański, Jarosław. „Misje Oblatów Maryi Niepokalanej w Afryce.” *Misje ad gentes Zgromadzenia Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej*. Red. Wojciech Kluj i Jarosław Różański. Warszawa: WDR, 2016. 75-98;
- Różański, Jarosław. *Działalność polskich misjonarzy oblatów Maryi Niepokalanej w Kamerunie (1970-2010)*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2015.
- Sikora, Danuta. *Zapis rozmowy z pracownikiem Prokury Misyjnej*, [mps. 2022 r.].
- Sobór Watykański II. Konstytucja Dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”. Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Poznań: Pallottinum, 2002. 97-166.
- Statut Prokury Misyjnej*. [mps, arch. prok., 2 lutego 2017 r.].
- Szmydki, Ryszard. *Współpraca ze świeckimi w Zgromadzeniu Misjonarzy Oblatów MN*, [mps. wystąpienie z 10 września 1997 r.].
- Woestman, William H. „Stowarzyszenie Misyjne Maryi Niepokalanej”, *Słownik wartości oblatkich*. Red. Fabio Ciardi. Poznań: Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej, 2004. 686-693.
- Wojciechowska, Roksana. *Gospodarka finansowa Stowarzyszenia Oblacka Pomoc Misjom Lumen Caritatis*, Poznań: [mps.], 2021.
- Wrzos, Marcin. „Historia i analiza misjologiczno-prasoznawcza „Misyjnych Dróg” czasopisma Polskiej Prowincji Misjonarzy Oblatów.” *Oblates missionary press in Europe*. Red. Marcin Wrzos. Poznań 2015. 55-104,
- Wrzos, Marcin. *Główne idee teologiczne, historia, funkcje oblatckiego czasopiśmiennictwa misyjnego w Polsce (1926-2016)*. Poznań: Misyjne Drogi, 2016.
- Wrzos, Marcin. *Misje w polskojęzycznym Internecie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW i Misyjne Drogi, 2020.
- Wrzos, Marcin. *Polskie czasopiśmiennictwo misyjne po II wojnie światowej*. Poznań: Misyjne Drogi, 2013.

- Zago, Marcelo. „Ewangelizacja i misja.” *Słownik wartości oblackich*. Red. Fabio Ciardi. Poznań: Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej, 2004. 191-223.
- Zago, Marcelo. „Świeccy.” *Słownik wartości oblackich*. Red. Fabio Ciardi. Poznań: Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej, 2004. 694-702.
- Zajac, Paweł. *Krótką historią Polskiej Prowincji Maryi Niepokalanej 1920-2020*. Poznań: Prowincja Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej Misyjne Drogi sp. z o.o., 2020a.
- Zajac, Paweł. *Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej – krótka historia zakonu 1816-2020*. Poznań: Prowincja Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej Misyjne Drogi sp. z o.o., 2020b.
- Zapłata, Walenty. „O oblackiej Prokurze Misyjnej i pomocy misjom na Madagaskarze.” *W kręgu pracy polskich oblatów na Madagaskarze*. Red. Jarosław Różański i Grzegorz Krzyżostaniak. Warszawa: Grapio, 2012. 197-204.
- Zapłata, Walenty. „Przyjaciele Misji Oblackich.” *3-letni kurs dla animatorów AMMI*. Red. Mirosław Biernacki. Poznań: Misyjne Drogi, 1997. 73-78.
- Zapłata, Walenty. *A.M.M.I. – Przyjaciele Misji Oblatów Maryi Niepokalanej* [mps, arch. prok., 22 września 1970 r.].
- Zapłata, Walenty. *List do Marka Rostkowskiego* [mps., arch. prok., 15 listopada 1996 r.].
- Zapłata, Walenty. *Początki i rozwój Prokury Misyjnej oraz Przyjaciół Misji Oblackich* [mps, arch. prok., 8 sierpnia 2001 r.].
- Zapłata, Walenty. *Schemat Statutu Prokury Misyjnej O.O. Oblatów Maryi Niepokalanej*, [mps, arch. prok., 12 listopada 1978 r.].
- Zapłata, Walenty. *Schemat Statutu Prokury Misyjnej O.O. Oblatów Maryi Niepokalanej*, [mps, arch. prok., 1 września 1983 r.].

Marcin Wrzos OMI – prezbiter, misjonarz oblat Maryi Niepokalanej; doktor teologii o specjalności misjologia i teologia środków społecznego przekazu UKSW (2013), doktor habilitowany teologii o specjalności teologia środków społecznego przekazu UKSW (2021); ukończył studia z nauk politycznych i dziennikarstwa UAM (2008), polonistyki UJ (2016) oraz ochrony danych osobowych UKSW (2018). Autor artykułów dotyczących misji w środkach społecznego przekazu i wykorzystania środków społecznego przekazu na misjach. Bada Internet w kontekście obecności w nim Kościoła. Autor książek naukowych: *Polskie czasopisma misyjne po II wojnie światowej. Studium misjologiczno-prasoznawcze, Bibliografia polskich czasopism misyjnych. Lata 1945-2013* oraz *Oblates missionary press in Europe* (redaktor), *Główne idee teologiczne, historia i funkcje oblackiego czasopiśmiennictwa misyjnego w Polsce (1926-2016)*. Kieruje czasopismem „Misyjne Drogi”, portalem www.misyjne.pl. Jest członkiem zarządu Fundacji Pomocy humanitarnej „Redemptoris Missio” UM w Poznaniu oraz Stowarzyszenia Misjologów Polskich. Prowadzi wykłady zlecone na WT UKSW.

Współczesne formy akomodacji misyjnej na przykładzie Kuby

Contemporary forms of missionary accommodation on the example of Cuba

ADAM WIŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Teologiczny, Polska
ORCID- 0000-0001-6870-8097

Abstract: The presented article takes up the issue of missionary accommodation on the example of the Church in Cuba. It is shown in both theoretical (theology, conciliar teaching, papal teaching with special reference to Pope Francis) and practical (consultation with missionaries and the author's own experience) assumptions. The purpose of the article is to reflect pastorally on the involvement of missionaries in pastoral ministry and to identify the essential accommodative ways used by them. The final conclusions point to the need for missionaries to be creative and open-minded in their search for new ways to evangelize, and to overcome obstacles in the way of proclaiming the Good News.

Keywords: Cuba; evangelization; accommodative; CELAM; missionary; missions; pastoral work; pastoral conversion

Słowa kluczowe: Kuba; ewangelizacja; akomodacja; CELAM; misjonarz; misje; praca duszpasterska; nawrócenie pastoralne

Wstęp

Problem akomodacji nie dotyczy jedynie początków ewangelizacji na danym terenie czy w konkretnym czasie, ale jest zjawiskiem znacznie szerszym i wciąż wymagającym aktualizacji. W zmieniającym się świecie trzeba nieustannie poszukiwać nowych form duszpasterskich, które wymagają swoistego zmysłu i wycucia oraz zdolności akomodacyjnych, aby skutecznie głosić tę samą Ewangelię zmieniającemu się człowiekowi w zmienia-

jącym się świecie (Jan Paweł II 1979). Akomodacja polega na dostosowaniu form przepowiadania Ewangelii do mentalności odbiorcy w różnych czasach i kulturach (Róžański 21). Problem ten dotyczy przede wszystkim duszpasterza i struktur kościelnych, aby nie popadł w szary pragmatyzm, lecz z entuzjazmem głosił Dobrą i Radosną Nowinę o Bogu bliskim człowiekowi (por. Franciszek 2013, 10-25). Zdarza się bowiem, że misjonarze po krótkim czasie entuzjazmu ewangelizacyjnego doświadczają smutku połączonego z rezygnacją, co z czasem redukuje ich posługę do form zachowawczych i tworzenia sobie nadmiernej strefy komfortu. Redukowanie ewangelizacji do form zachowawczych przejawia się w ograniczeniu swojej posługi do funkcji jedynie administracyjnej i sakramentalnej i wyraża się w budowaniu niewidzialnego muru pomiędzy duszpasterzem a powierzonym mu Ludem Bożym. Tworzenie przesadnej strefy komfortu przejawia się w budowaniu bezpiecznego i wygodnego świata (zakonnego czy narodowościowego), w konsekwencji powodując utratę ideałów misyjnych, kapłańskich czy zakonnych. Prezentowany artykuł ukazuje konkretne formy akomodacji w kontekście posługi misyjnej na Kubie. Wskazane sugestie mogą okazać się pomocne nie tylko w posłudze misyjnej, ale także w każdej pracy duszpasterskiej i ewangelizacyjnej.

1. Kontekst Kuby i osoba Kubańczyka

Kościół na Kubie jest wspólnotą specyficzną, także w Ameryce Łacińskiej. Wymieszanie kulturowe (ludność autochtoniczna składająca się ludów *Ciboneyes*, *Tainos* i *Caribes*, wpływ Hiszpanów od przybycia na wyspę Krzysztofa Kolumba w 1493 roku, napływ niewolników o pochodzeniu afrykańskim), religijne (religie pierwotne, chrześcijaństwo, religie afrokubańskie, santeria, ateizm) oraz sytuacja polityczna (kolonizacja, niewolnictwo, dominacja hiszpańska czy amerykańska, rewolucja oraz czasy trwającego do dziś komunizmu) ukształtowały swoiste miejsce Kościoła w społeczeństwie kubańskim (por. Szyszka 80). Dzieło ewangelizacji rozpoczęte przed pięcioma wiekami dokonywało i dokonuje się przy znacznym udziale duchowieństwa z całego świata, a czasy ateistycznej dyktatury Fidela Castro doprowadziły do istotnego ograniczenia misji Kościoła. Wystarczy wspomnieć nakaz F. Castro wydany w maju 1961 roku wydalający z kraju wszystkich duchownych o zagranicznym pochodzeniu. W ten sposób zredukował liczbę duchownych do 228 z ponad 800 sprzed roku 1960 (Gonzalez 282). Wydarzenie to przyczyniło się do wzmożonej odpowiedzialności ludzi świeckich za przekaz wiary oraz życie religijne wspólnot. Niewielka liczba duchownych oraz osób kon-

sekrowanych, a także trwający od 62 lat wojujący ateizm przyczyniły się do zaniku praktyk religijnych oraz powszechnej ignorancji religijnej.

W posłudze misyjnej fundamentalnym pytaniem jest: Kim jest człowiek, do którego jestem posłany? Jaki jest jego świat, jego radości i problemy, jak i o czym myśli? Jednej z najgłębszych definicji Kubańczyka dokonali biskupi wyspy w liście *El amor todo lo espera* z 1993 roku: Kubańczyk to człowiek wykorzeniony (z powodu utożsamienia Ojczyzny i kultury z socjalizmem utracił on swoje korzenie i zagubił swoją tożsamość), zniechęcony (stale odczuwający beznadzieję, myślący jedynie o emigracji), zdepersonalizowany (umasowiony, skolektywizowany, wykończony codzienną walką o przetrwanie i zakup żywności). W ostatnich latach należałoby dodać: Kubańczyk to człowiek zawieszony w czasie i przestrzeni (czekający jedynie na okazję opuszczenia wyspy, wobec czego także zmęczony i bierny), nieustannie straszony przez dyktaturę (więzienie, obecne wciąż akty potępienia, szantażowany), uczony niemyślenia i niewyrażania swoich myśli (trzeba myśleć jak państwo), głęboko zraniony (krzywda antropologiczna), nieustannie szczuty przeciwko drugiemu i wzywany do wrogości, pochodzący z rozbitej rodziny (emigracja, przymusowa praca za granicą – lekarze).

Wskazana powyżej charakterystyka rysuje smutny obraz socjalistycznej Kuby, należy jednak dodać, że Kubańczyk to pomimo wszystko człowiek pogodny, potrafiący śmiać się z samego siebie i trudnej rzeczywistości, człowiek kreatywny oraz uznający potrzebę silnych więzi rodzinnych.

Postawa religijna dzisiejszego Kubańczyka może przybierać cztery mieszające się ze sobą formy: wierzący, niewierzący, obojętny religijnie oraz wierzący na swój sposób. Do kategorii niewierzących zaliczani są Kubańczycy, którzy:

- a) reprezentują ateizm filozoficzny związany z ideologią państwa i jego polityką, edukacją i kulturą, uznają ateizm za naukowy i mają świeatopogląd o podłożu marksistowsko-leninowskim;
- b) pod wpływem różnych czynników (pośród których należy wymienić niewystarczającą ewangelizację) lub pod wpływem wydarzeń życiowych zanegowali istnienie transcendencji nie z powodów ideologicznych, ale z uwagi na specyficzne doświadczenie życiowe;
- c) dziś uważają się za niewierzących z powodu zgorszenia albo braku spójności pomiędzy wyznawaną wiarą a codziennym życiem członków Kościoła (por. Cespedes 86).

Istotnym elementem łączącym wierzących, wyznawców religii o pochodzeniu afrokubańskim oraz niewierzących jest kult Matki Bożej z el Cobre. Do sanktuarium położonego nieopodal Santiago de Cuba pielgrzymują wszyscy, aby nabrać duchowych sił (por. Piasecki 64). Narodowe sanktuarium jest

swoistym miejscem ewangelizacji całego narodu kubańskiego, bez względu na wyznawaną religię czy poglądy polityczne.

W codziennej posłudze duszpasterskiej misjonarz spotyka się z przedstawionymi powyżej postawami i powinien być nie tylko świadomy procesów zachodzących w spotkanym człowieku, ale także otwarty na inność oraz dyspozycyjny, aby służyć i na różne sposoby głosić Ewangelię.

2. Posługa wobec osób praktykujących

W procesie przekazu wiary uczestniczą trzy osoby bądź grupy osób: głoszący Ewangelię, wspólnota lub słuchający Dobrej Nowiny oraz Dobra Nowina (będąca Osobą Jezusa Chrystusa zjednoczonego z Ojcem w Duchu Świętym). Owa mistyczna triada (głoszący, słuchający i Trójjedyny) wzajemnie się uzupełnia i udziela (Paweł VI, nr 7-12). Złożoność ewangelizacji podkreśla swoje spotkanie różnych wymiarów teologicznych: trynitarnego, chrystologicznego, pneumatologicznego, eklezjalnego, eschatologicznego, pastoralnego, duchowego, antropologicznego, soteriologicznego (Bifet 31-35) oraz czynników społecznych, kulturowych, politycznych, psychologicznych i in. Owa złożoność procesu przekazu wiary może okazać się nie tyle trudnością, ile wezwaniem do twórczego zaangażowania misjonarzy i misjonek.

Faktem jest, że na Kubie trudna sytuacja społeczna, polityczna i ekonomiczna nie ułatwiają procesu przekazu wiary, ale także nie uniemożliwiają tego. Wskazane czynniki wymagają zwiększonego albo bardziej kreatywnego zaangażowania ze strony głoszącego Ewangelię. Niestety, częsta jest obecna od początków ewangelizacji postawa przerzucania przez duszpasterza winy na: innych (winny inny), trudne okoliczności, złożoność sytuacji itp., aby usprawiedliwić swoje słabe zaangażowanie albo jego brak. Papież Franciszek w *Evangelii gaudium* dodaje obecne w Kościele postawy, które można określić za pomocą powszechnie używanych zwrotów: zawsze tak było albo nigdy tak nie było (Franciszek 2013, nr 25 i 33). W kluczu nawrócenia pastoralnego duszpasterz będzie raczej poszukiwał nowych form ewangelizacji, stawiając sobie wyższe wymagania, aby jeszcze skuteczniej głosić Dobrą Nowinę ludziom, do których posyła go Kościół.

Dzieło ewangelizacji na Kubie związane jest z przyjętymi formami duszpasterstwa, do których zaliczyć można: katechezę, katechumenat dla gimnazjów, młodzieży, małżeństw i rodzin, chorych, więźniów, ludzi starszych (*adulto mayor*), Caritas, komunikację i kulturę, *infancia misionera*, Centrum Formacji, *Escuela de Reconciliación y Perdón*, warsztaty *Oración y Vida*, duszpasterstwo powołaniowe, ministrantów. Wskazane sposoby działalności

wymagają nieustannej troski duszpasterza i całej wspólnoty oraz permanentnej aktualizacji i akomodacji. Zaktualizowana katecheza dotyczy już nie tylko dzieci, młodzieży, ale całej wspólnoty. Katechumenat to przygotowanie dorosłych do przyjęcia sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Duszpasterstwo gimnazjalistów i młodzieży zmusza do nieustannego poszukiwania nowych i atrakcyjnych form pracy. Duszpasterstwo rodzin wymaga troski o rodzinę na wszystkich jej etapach. Również duszpasterstwo chorych i więźniów obejmuje troską duchową, psychologiczną i materialną całej rodziny. Osobiście posługują w dwóch więzieniach, odwiedzając osadzonych dwa razy w miesiącu. Duszpasterstwo w ramach Caritasu zajmuje się potrzebującymi. Pomoc charytatywna obejmuje chorych (zakup leków, sprzętu rehabilitacyjnego, środków higieny), stołówki dla ubogich, projekt dla osób żyjących z HIV, projekt dla osób z zespołem Downa oraz pomoc doraźną.

Duszpasterstwo ludzi starszych (*adulto mayor*) organizuje zajęcia sportowe, edukacyjne, religijne osobom starszym i samotnym. Duszpasterstwo komunikacji i kultury zajmuje się troską o inicjatywy kulturalne oraz edukacyjne. Duszpasterstwo misyjne oraz tzw. *infancia misionera* dla dzieci animuje parafię do aktywności misyjnej i głoszenia Chrystusa. Diecezjalne Centrum Formacji przygotowuje różnego typu kursy, szkolenia zarówno dla wiernych (formacja katechetyczna, szkoły modlitwy, warsztaty tematyczne), jak i ludzi z zewnątrz (kursy językowe, kursy dla przedsiębiorców, kurs gotowania, warsztaty dla nauczycieli). *Escuela de Reconciliacion y Perdon* prowadzi kursy dotyczące problematyki przebaczenia i pojednania, które cieszą się ogromnym zainteresowaniem. Warsztaty *Oracion y Vida* adresowane są do dzieci, młodzieży i dorosłych. Uczą modlitwy według metodologii kapucyna o. Ignacia Laranaga. Duszpasterstwo powołańciewe i ministrantów organizuje okazjonalne akcje i spotkania promujące powołania do kapłaństwa i życia zakonnego.

Należy zaznaczyć, że w Kościele na Kubie brakuje zasadniczo ruchów i stowarzyszeń katolickich z tej racji, że wspólnoty są małe oraz że są one stowarzyszone przede wszystkim w ramach duszpasterstw diecezjalnych. Godne podkreślenia jest znaczące zaangażowanie i poświęcenie wielu świeckich, którzy angażują się w misję głoszenia Ewangelii.

Istotnym problemem w Kościele na Kubie jest bardzo niski procent ludzi ochrzczonych, ale w ostatnim dziesięcioleciu stanowczo wzrosła liczba osób proszących o chrzest swoich dzieci. Często rodzice są nieochrzczeni i niepraktykujący, ale wyrażają wobec kapłana wiarę w Boga i sakramenty Kościoła. Zazwyczaj w takich sytuacjach udziela się sakramentu chrztu świętego i prosi, aby przynajmniej jeden z rodziców chrzestnych był ochrzczony i praktykujący wiarę. Życzliwe przyjęcie tej grupy osób w świątyni przyczynia się do zmiany

w myśleniu o Kościele. Indoktrynacja i ateizm militarny spowodowały wytworzenie wielu stereotypów, a nawet kłamstw dotyczących katolicyzmu (dominujący w edukacji jest temat inkwizycji i wojen religijnych oraz antypaństwowych postaw duchowieństwa w czasie walk o niepodległość i rewolucji, nadużycia seksualne kleru) przy całkowitej ignorancji dotyczącej podstawowej wiedzy z dziedziny religii i szeroko rozumianej kultury chrześcijańskiej. Rodzic, który przychodzi prosić o chrzest święty dla swojego dziecka, musi przełamać swoje bariery mentalne, dlatego konieczna jest szczególna troska ze strony duszpasterza. Osobiście staram się każdej parze poświęcić czas na indywidualną katechezę, a w prezencie daję Nowy Testament oraz skróconą wersję katechizmu. Sprawowany obrzęd sakramentu jest okazją do prostej katechezy i życzliwego spotkania dwóch odmiennych światów (wiary i ewentualnych załączków religijności). Ciężar odpowiedzialności za nowo ochrzczone dziecko przechodzi z niepraktykujących i niewierzących (według naszych kryteriów) rodziców na wspólnotę wierzących. Wraz z katechistami prowadzimy zapisy adresów i danych wszystkich ochrzczonych dzieci, aby w rocznicę chrztu odwiedzić ich rodziny, a gdy skończą siedem lat, osobiście zaprosić je na katechezę. Prosta praktyka duszpasterska – wymagać więcej od siebie niż od innych – mobilizuje do wysiłku i motywowania siebie i katechistów, ale przynosi konkretne owoce.

Istotnym elementem działalności parafii jest katecheza dzieci, młodzieży i dorosłych. Wspomniane już braki elementarnego wykształcenia religijnego, brak jakichkolwiek lekcji religii, religiologii czy religioznawstwa w programach edukacyjnych wymaga zwiększonego zaangażowania ze strony wspólnoty Kościoła. Każdy moment i każde spotkanie z drugim człowiekiem może stać się indywidualną katechezą oraz okazją do dania świadectwa życia chrześcijańskiego. Dlatego świątynia, w której posługuję, otwarta jest cały dzień, a wewnątrz znajdują się odpowiednio przygotowane osoby, które towarzyszą wchodzącym do katedry. Jest to moment na wspólną modlitwę, wyjaśnienia, ewangelizację czy zwyczajną rozmowę. Już samo życzliwe przyjęcie jest pierwszym elementem katechezy.

Katecheza dzieci odbywa się raz w tygodniu i jest połączona z niedzielą Eucharystią. Należy zaznaczyć, że 80% rodziców nie chodzi i nie wchodzi do kościoła, a inicjatywa uczestnictwa w formacji jest po stronie dzieci (oddziaływanie innych dzieci z katechezy). Oprócz tradycyjnych form (pracy w małych grupach, filmów edukacyjnych) szczególne znaczenie w edukacji religijnej ma *infancia misionera* – misyjne grupy dzieci, które poprzez zabawę ewangelizują innych, odwiedzają chorych, zapraszają inne dzieci do regularnej katechezy. W katechezie dzieci pomagają też młodzież, przechodząc od bycia katechizowanymi do katechizowania, wzrastając w wierze i angażując się w codzienne życie parafii. Katecheza dorosłych ma różne formy – kate-

chumenat (dla nieochrzczonych), przygotowanie do bierzmowania, comiesięczne katechezy dla całej parafii, okazjonalne kursy i spotkania tematyczne, spotkania dla poszczególnych grup. W procesie katechizacji ważna jest obecność i zaangażowanie duszpasterza, który nie tylko motywuje katechistów, ale także towarzyszy im i katechizowanym w drodze rozwoju wiary.

Szczególnym rysem Kościoła na Kubie jest swoiste pęknięcie pokoleniowe, które wyraża się w nieobecności młodzieży we wspólnotach z powodu braku przekazu wiary w rodzinie. Szczególną troską wspólnot powinna być zatem młodzież, która jest przyszłością Kościoła. Odpowiednio wychowana i prowadzona może okazać się pomocna w duszpasterstwie i ewangelizacji. Praca z młodzieżą to cotygodniowe spotkania formacyjne oparte także na elementach duchowości ignacjańskiej (obecność w parafii zgromadzenia Hijas de Jesús – Córek Jezusa – siostr jezuitek), współdzielenie życia (wspólne celebrowanie m.in. urodzin czy świąt), towarzyszenie duchowe (kierownictwo) oraz animowanie do podejmowania inicjatyw w parafii. Duszpasterz, zamiast narzekania na nieobecność młodzieży, może stać się sam bardziej obecny wśród młodych – nie tylko jako formator, ale także jako przyjaciel i ten, który współdzieli ich codzienne życie.

W pracy z młodzieżą istotne wydaje się zaangażowanie jej w wolontariat i posługę w parafii. Pomocą w tej formie pracy jest wymiana międzynarodowa, która pomimo niesprzyjającego systemu politycznego przynosi w parafii konkretne owoce. Dwukrotnie w parafii w Bayamo gościli studenci z Polski związani z ruchem założonym przez włoskiego księdza Luigiego Giussaniego Komunia i Wyzwolenie. Celem wolontariatu było przygotowanie i przeprowadzenie wakacji dzieciom w parafii we wszystkich małych wspólnotach. Młodzi pracowali w ekipach polsko-kubańskich, przełamując bariery językowe i kulturowe, a wieczorami spotykali się w swoim gronie, aby porównywać swoje doświadczenie i dzielić się bogactwem kulturowym. Wakacyjne spotkania, przerwane przez pandemię, to czas wzajemnego poznawania się, wzrastania i budowania przyjaźni.

3. Posługa wobec obecnych sporadycznie i niewierzących

Kościół na Kubie nie jest liczebny, co stwarza ogromny potencjał misyjny. Większość parafian nie ma żadnego związku z parafią, a wielu z nich nigdy nie weszło nawet do świątyni. Sukces duszpasterski, o ile jest policzalny, wyraża się nie w liczbie osób praktykujących, ale osób nowych, które dzięki działaniom ewangelizacyjnym włączyły się w życie parafii. Biblijne poszukiwanie zagubionej owcy powinno stać się pierwszym zadaniem misjonarza

i duszpasterza stanowiącym podstawę tzw. nawrócenia pastoralnego. Owa zmiana mentalności nie dotyczy już jedynie duszpasterza, ale całej wspólnoty, na co wskazują autorzy dokumentu Konferencji Biskupów Ameryki Łacińskiej i Karaibów (CELAM) z Aparecidy: „Nawrócenie pastoralne naszych wspólnot wymaga przejścia z duszpasterstwa jedynie zachowawczego do duszpasterstwa zdecydowanie misyjnego” (Aparecida nr 370). Każde działanie pastoralne powinno być zatem ukierunkowane na ewangelizację i misyjne poszukiwanie zagubionej owcy. Należy zaznaczyć, że duszpasterstwo misyjne z natury swojej jest duszpasterstwem w drodze – więc niedoskonałym, niekompletnym, swoistym „przedszkolem wiary”. W posłudze duszpasterskiej na Kubie przyjmuje się niepisane zasady: „każda odpowiedź jest dobra, byleby nie mówić nie” oraz zasadę tymczasowych i niedoskonałych rozwiązań wyrażoną w pytaniu: „Czy masz jakieś lepsze rozwiązanie?”.

Wyzwaniem stojącym przed współczesnym duszpasterstwem jest stworzenie przestrzeni do wzajemnego, otwartego dialogu. Poprzez różnego rodzaju warsztaty i szkolenia o świeckim charakterze ludzie na Kubie mogą po raz pierwszy w życiu zobaczyć ludzkie oblicze chrześcijaństwa i spotkać się w przestrzeni parafialnej. Parafia oferuje w ciągu roku różne kursy dla nauczycieli, rzemieślników, pracowników kultury. Ofiaruje ludziom tzw. noce słuchania, kiedy to każdy może przyjść i porozmawiać o swoich problemach z księdzem, psychologiem, prawnikiem. Oferuje nauczycielom wakacyjne kursy o edukacji, a dzieciom pomoc w nadrobieniu zaległości szkolnych. Organizuje koncerty muzyki poważnej, występy dla dzieci, spotkania z artystami. Wspomniane wydarzenia są okazją do spotkania dwóch światów, które niekoniecznie muszą być sobie przeciwstawiane czy nawet wrogie. Choć bezpośrednim celem tych spotkań nie jest prozelityzm, to zdarza się, że pod wpływem świadectwa spotkanych osób niektórzy zbliżają się do Kościoła i rozpoczynają przygotowanie do sakramentów.

Szczególną grupą osób są wyznawcy religii o pochodzeniu afrokubańskim (santeria zwanej również *la Regla de Ocha*, *la regla de Palo Monte*, sektą *Abakuá* oraz *espiritismo*) (Dago 7). Wierzenia o pochodzeniu afrykańskim dotarły na wyspę wraz z niewolnikami w drugiej połowie XVI w. Niewolnicy zostali przywiezieni na Kubę z ponad 20 krajów Afryki, jednak w większości wywodzili się z dwóch kręgów kulturowych w okolicach dzisiejszego Sudanu i Konga (Conferencia de Obispos Católicos de Cuba 56). Przybyli oni ze swoimi wierzeniami (*santería*, *fon*, *arará*, *paleros*, *el Efik*, *Habacuá*), które z czasem wymieszały się z wiarą katolicką. Chociaż zagadnienie to wymagałoby oddzielnego artykułu, to należy wspomnieć o trosce duszpasterskiej o tę grupę ludzi. Chociaż wyznawana przez nich forma wiary często jest daleka od chrześcijaństwa, przychodzą oni do kościoła, uczestniczą w nabożeństwach,

proszą o wodę święconą czy rozmowę z kapłanem. Nie ma powszechnie przyjętej praktyki duszpasterskiej dotyczącej wyznawców religii o pochodzeniu afrokubańskim. Cenną wskazówkę dał kardynał Hawany J.L. Ortega y Alamino, który zawsze wskazywał na potrzebę wzajemnego szacunku i zrozumienia oraz szukania tego, co łączy: Gdzie jest linia podziału w duszy ludzkiej, abym ja mógł odrzucić kogoś, uważając go za wyznawcę synkretyzmu? Kto jest w stanie osądzić wewnątrz człowieka, który motywowany wiarą przybliży się do Kościoła? (Ortega 2002, 90). Rozwaga duszpasterska wymaga z jednej strony życzliwego ich przyjęcia i okazania należnego szacunku, z drugiej zaś należy unikać zamieszania wśród wierzących czy zrównania lub utożsamienia wspomnianych form wiary z wiarą katolicką.

Kolejną specyficzną grupą obecną w Kościele są funkcjonariusze służb specjalnych socjalistycznego państwa, którzy w ramach pracy słuchają i obserwują. Szczególnie po protestach z 11 lipca 2021 roku, kiedy to zdesperowani, głodni ludzie wyszli masowo na ulice Kuby, nasiliła się obecność „tajniaków”. Od czasu, kiedy partia wzywa do wrogości i nienawiści do krytykujących rewolucję i władzę, wprowadziłem dodatkowy gest liturgiczny. Nie ukrywam, że zrobiłem to także celem rozpoznania i zawstydzenia obecnych tajniaków. Po liturgicznym pozdrowieniu zachęcam wiernych do życzliwego spojrzenia na swojego brata czy siostrę po prawej i lewej stronie, a jak jest to ktoś nowy, zachęcam do zapytania o imię, o to skąd przychodzi, czego oczekuje, za co się modli. Taka wzajemna wiedza o sobie ma zadanie terapeutyczne – wierzących wyzwala z lęku, a czasem wrogości czy nienawiści, a „tajniaków” odtajnia i wychowuje do człowieczeństwa.

Na szczególną uwagę zasługują dwie formy ewangelizacyjne: duszpasterstwo ławkowe i nocne ewangelizacje. Duszpasterstwo ławkowe polega na zwyczajnej obecności w przestrzeni publicznej. Obecność księdza w parku jest prowokacją do rozmowy, zadania pytania czy zwyczajnego podzielenia się swoim życiem. Ludzie wiedzą, że dwa razy w tygodniu po dwie godziny w parku siedzi ksiądz i czeka na spotkanie z każdym, kto ma takie pragnienie. Owo duszpasterstwo ławkowe powstało w konsekwencji słuchania nauczania papieża Franciszka wzywającego do bycia Kościołem wychodzącym (*Chiesa in uscita*) oraz wyjścia na peryferie.

Kolejną formą ewangelizacji są organizowane z młodzieżą nocne ewangelizacji. Przez kilka nocnych godzin z soboty na niedzielę w otwartym kościele trwa adoracja Najświętszego Sakramentu przy akompaniamencie muzyki i tekstów biblijnych. Młodzież podzielona jest na trzy grupy. Pierwsza grupa trwa na modlitwie i animuje ją. Druga grupa wychodzi parami na pobliskie ulice i do parku i zaprasza swoich rówieśników do wejścia do kościoła. Trzecia grupa przyjmuje wchodzących do kościoła i zaprasza do wylosowania

kartki z tekstem z Pisma Świętego, które następnie jest tłumaczone. Następnie zaprasza się wchodzących ludzi do odpowiedzi na otrzymane Słowo – otrzymują oni kartkę i ołówek i mogą napisać swoją modlitwę. Następnie są zapraszani przed ołtarz i umieszczają swoją modlitwę w koszyku z napisem: Bóg Cię słucha. Po krótkiej modlitwie młody człowiek otrzymuje informacje o spotkaniu dla młodzieży i innych działaniach podejmowanych przez wspólnotę. Podczas takiej nocy do Kościoła przychodzi do 500 osób, co w realiach kubańskich jest czymś wyjątkowym.

Zakończenie

Posługa duszpasterska w dzisiejszych czasach, niezależnie od tego czy w kraju, za granicą, czy na terenach misyjnych, wymaga nawrócenia pastoralnego duszpasterza i wspólnoty. Rezygnując z postawy narzekania i pesymizmu, dzięki łasce Bożej można zobaczyć nieskończone przestrzenie do ewangelizacji. Każda, nawet trudna okoliczność, wspólnota czy osoba może stać się wezwaniem duszpasterskim. Duszpasterz i misjonarz, który osobiście spotkał Chrystusa, na wszystkie sposoby będzie o Nim świadczył i niósł Go światu.

Papież Franciszek nieustannie wzywa Kościół do otwartego dialogu z każdym człowiekiem. Myśl ta ma źródło w teorii Kościoła jako *coincidentia oppositorum* – jedność przeciwstawieństw (Adam Mohler). Misją wierzących nie jest już wyłącznie obrona wiary i wartości, ale otwarty dialog ze światem (por. Borghesi) oraz postawa łączenia za pomocą spójnika i (tak, ale także i). W takim kluczu każde działanie duszpasterskie ma charakter akomodacyjny, gdyż jest próbą zrozumienia drugiego człowieka i wejścia z nim w serdeczny dialog. Trwający w Kościele synod o synodalności: W stronę Kościoła synodalnego: komunია, uczestnictwo, misja, wskazuje kierunki akomodacji w Kościele. W przemówieniu na otwarcie synodu papież przestrzegł przed trzema podstawowymi zagrożeniami i pokusami w drodze synodalnej, jakimi są: formalizm (odpowiedzią na formalizm jest przekształcenie pewnych centralistycznych, wypaczonych i fragmentarycznych wizji Kościoła, posługi kapłańskiej, roli świeckich, odpowiedzialności eklezjalnej, roli zarządzania), intelektualizm (abstrakcja) oraz pokusa bezczynności (Franciszek, *Przemówienie na otwarcie synodu*). Wskazane przez papieża pokusy stają przed duszpasterzem i misjonarzem, a drogą do wyjścia z nich są słowa klucze zawarte w tytule synodu: komunია, uczestnictwo i misja.

W znalezionych po śmierci zapiskach kard. Ortegii jest odręcznie napisany przez kard. J.M. Bergoglio podczas konklawe tekst, w którym szczególnie wybrzmiało zdanie: „Pomyślmy, że dzisiaj Jezus puka do drzwi Kościoła, ale

od wewnątrz, abyśmy Mu pozwolili wyjść na zewnątrz” (Ortega 2017, 40). Wyjście na zewnątrz razem z Jezusem Chrystusem jest najlepszą formą ewangelizacji i wyzwolenia ze wszystkiego, co ogranicza misyjny entuzjazm, gdyż „wiara umacnia się, gdy jest przekazywana” (Jan Paweł II 1990, nr 2).

BIBLIOGRAFIA

- Aparecida. V Ogólna Konferencja Episkopatów Ameryki Łacińskiej i Karaibów. Dokument końcowy. Jesteśmy uczniami i misjonarzami Jezusa Chrystusa, aby nasze narody miały w Nim życie.* Tłum. Krzysztof Zabawa i Krzysztof Łukoszczyk. Gubin: Wydawnictwo Przystanek Jezus, 2014.
- Conferencia de Obispos Católicos de Cuba. Encuentro Nacional Eclesial Cubano (ENEC). México D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1987.
- Conferencia de los Obispos Católicos de Cuba. „El amor todo lo espera.” *La voz de la Iglesia en Cuba. 100 documentos episcopales.* México D.F.: Obra Nacional de la Buena Prensa, 1995. 399-418.
- Bifet, Juan Esquerda. *Teología de la Evangelización. Curso de Misionología.* (Biblioteca de Autores Christianos). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
- Borghesi, Massimo. *Jorge Maria Bergolio. Biografía intelectualna. Dialektyka i mistyka.* Kraków: Wydawnictwo Bratni Zew, 2018.
- Céspedes, Carlos Manuel. Baez, Luis. Hoz, de la Pedro. *Monseñor Carlos Manuel se confiesa.* Habana: Casa Editora Abril, 2015.
- Dago, Raúl Rodríguez. *Sincretismo cubano. Santeros, ñañigos, paleros y espiritistas.* Habana, 2016.
- Franciszek. *Adhortacja apostolska «Evangelii gaudium».* Kraków: Wydawnictwo M, 2013.
- Franciszek. Przemówienie Ojca Świętego na otwarcie XVI Zwyczajnego Synodu Biskupów na temat: W stronę Kościoła synodalnego: komunია, uczestnictwo, misja. Dostęp 7 lipca 2020. <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/speeches/2021/october/documents/20211009-apertura-camminosinodale.html>
- González, Montenegro Augusto. „Historiografía de la Iglesia en Cuba (1959-1976).” *Anuario de Historia de la Iglesia* (2009) 18: 261-293.
- Jan Paweł II. *Encyklika «Redemptoris missio».* Kraków: Wydawnictwo M, 1990.
- Jan Paweł II. „Homilia podczas Mszy Świętej w sanktuarium Krzyża Świętego w Mogile-Nowej Hucie, (9.06.1979).” Jan Paweł II. *Pielgrzymka do Ojczyzny.* Warszawa: Pax, 1979. 277-280.
- Ortega y Alamino, Jaime Lucas. *Encuentro, diálogo y acuerdo. El papa Francisco, Cuba y Estados Unidos.* Editorial San Pablo, 2017.
- Ortega y Alamino, Jaime Lucas. “La santería, ¿Religión de los cubanos?.” Jaime Lucas Ortega y Alamino, *Te basta mi gracia.* Madrid: Palabra, 2002. 88-93
- Paweł VI. *Adhortacja apostolska «Evangelii nuntiandi».* Watykan, 1975.
- Piasecki, Piotr. „Kult maryjny na Kubie. El Cobre. Virgen de la Caridad.” *Jan Paweł II na Kubie.* Red. Zdzisław Struzik. Warszawa: Instytut Papieża Jana Pawła II, 2020. 63-76.
- Różański, Jarosław. *Wokół koncepcji inkulturacji.* Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2008.
- Szyska, Tomasz. „Społeczności indiańskie na Kubie okresu kolonialnego.” *Jan Paweł II na Kubie.* Red. Zdzisław Struzik. Warszawa: Instytut Papieża Jana Pawła II, 2020. 77-98.

Adam Wiński – ks. dr, absolwent UKSW, misjonarz na Kubie.

Ewangelizacja w kontekście kultury górkich rejonów Papui-Nowej Gwinei Część 2

Evangelization in the context of the culture of the mountainous regions
of Papua New Guinea
Part 2

DARIUSZ KAJZER

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Polska
ORCID: 0000-0003-3413-1079

Abstract: The purpose of the article is to show the dynamics of evangelization in the context of the culture of the peoples living in the mountainous areas of Papua New Guinea. The starting point is the history of Christianization of these areas and the rooting of Churches of various denominations there. The analysis reveals the tools of evangelization used by Catholic missionaries to penetrate the culture and traditions of the local inhabitants, which resulted in the formation of new Christian communities.

Keywords: evangelization; culture; inculturation; Papua New Guinea

Słowa kluczowe: ewangelizacja; kultura; inkulturacja; Papua-Nowa Gwinea

Wstęp

W pojęciu Melanezyjczyków, a więc także Papuasów, kosmos jawi się jako rzeczywistość znacznie bogatsza niż tylko otaczający ich świat materialny. Obejmuje on środowisko naturalne, świat ludzi i zwierząt, byty duchowe, zmarłych, przodków i bóstwa (zob. Dajczer, 189).

Refleksja nad kosmosem dotyczy ładu społecznego. Chodzi o podporządkowanie ludziom sił nazywanych pawa, ustalenie wzajemnych relacji z duchami przodków, bohaterami kulturowymi i bóstwami (zob. Groot, 218). W życiu kosmosu uczestniczą nie tylko postacie spoza tego świata, ale także wszystko, co jest widoczne dookoła w świecie realnym: ludzie, świnie, ogro-

dy, a nawet pieniądze. Wszelkie życie w kulturze melanezyjskiej ma rangę absolutnej wartości, przysługuje mu także atrybut nieskończoności.

Do dziedziny życia należą takie zagadnienia, jak: płodność ziemi i zwierząt, witalność człowieka, wzrost życia, śmierć, choroba. Człowiek, który jest częścią kosmosu, ponosi jednak odpowiedzialność religijną. Dzięki dzieleniu się sobą może wspomóc witalność natury i świata duchowego. Do tego celu służą tradycyjne rytuały, a wśród nich szczególną rolę odgrywają rytuały inicjacji i płodności. W zamian za to człowiek nabywa prawa do partycypowania w świecie zwierząt, ogrodów i bóstw (zob. Berndt, 89). W wierzeniach melanezyjskich wszystko jest całkowicie zależne od świata. Nawet bóstwa są jedynie dysponentami mocy życia i nie mają nad nim suwerennej władzy. Dlatego potrzebują ludzi, żeby oni przez odprawianie swoich rytuałów i składanie bóstwom ofiar oraz oddawanie im należnej czci wzmacniali ich moc życia. Najistotniejszą wartością dla mieszkańców Papui-Nowej Gwinei jest trwanie i wzrost życia. Wyraża się to także w osiąganym statusie społecznym czy bogactwie materialnym¹.

Idea życia kosmicznego w kulturze melanezyjskiej jest różna od tej, jaką podaje Pismo Święte, które mówi, że Bóg Ojciec jest istotą żyjącą i jedynym źródłem życia (por. 1 Krl 17,1). To samo stwierdzają Ewangelie w odniesieniu do Jezusa Chrystusa, mówiąc, że w Nim jest życie od wieków (por. J 1,4). To Jezus jest życiem i sprawuje nad nim absolutną władzę (por. J 6,35; 5,26). Tak więc w kulturze melanezyjskiej idea życia kosmicznego jest uboższa od biblijnej, nie wskazuje na ostateczne źródło życia. Papuasi spotykają się w swoich wierzeniach z bezosobową witalnością biologiczną i dlatego perspektywę poszukiwania dawcy życia ograniczają do spraw ziemskich².

Przemyślenia dotyczące istnienia Boga są charakterystyczne dla człowieka. Wynikają z pewnego rodzaju tęsknoty. Człowiek pomimo swojego rozwoju i tradycji przekazanej przez przodków, która jest kultywowana w życiu codziennym, myśli jednak o świecie, w którym funkcjonują bogowie. Wiąże się to z pragnieniem powrotu do początku. Początek oznacza czas, kiedy na ziemi działali bogowie i półbogowie. Jest to więc tęsknota religijna. Człowiek pragnie powrócić do czasu, kiedy bogowie byli aktywni również na ziemi,

¹ Trwanie i wzrost życia są bardzo ważnymi wartościami dla Papuasów, ponieważ w ten sposób realizują wolę duchów przodków, którzy wymagają od żyjących, żeby społeczność klanowa rozwijała się i w ten sposób przekazywana była z pokolenia na pokolenie tradycja. Te wartości dotyczą nie tylko ludzi, ale także roślin i zwierząt. Stąd głęboki szacunek Papuasów do ziemi i wyhodowanych plonów.

² Duch Masalai nie jest dla Papuasów osobą. Występuje tylko w postaci duchowej, bliżej nieokreślonej. Dlatego Papuasi w świecie ziemskim, który jest materialny, poszukują dawcy życia. Często ziemia nazywana jest tą, która daje życie. Jednak nad wszystkim i tak panuje Masalai.

pragnie żyć w świecie, w którym znajdowałby się w takim stanie, w jakim wyszedł z rąk Stwórcy. W teologii chrześcijańskiej nazywa się to „tęsknotą za rajem”. Z tej tęsknoty za początkiem wynika także przywiązanie do mitów, w których często zawarte są historie o obcowaniu z bogami. Dla człowieka współczesnego, żyjącego w rozwiniętej cywilizacji, takie dążenie może wydawać się niezdrowe i upokarzające, ponieważ prowadzi do ciągłego powtarzania ograniczonej liczby czynności i form zachowań. Jednak na tej podstawie nie można wyciągnąć wniosku, że człowiek pierwotny pozbawiony jest odpowiedzialności za prawdziwe istnienie. Wręcz przeciwnie. Bierze na siebie odpowiedzialność za udział w stwarzaniu świata i za zadanie stworzenia własnego świata, zabezpieczenie roślin i zwierząt. Chodzi tutaj o odpowiedzialność inną od tej, którą bierze na siebie człowiek w kulturze nowożytnej, wynikającą z zasad moralnych czy historycznych. Człowiek pierwotny swoją odpowiedzialność za świat łączy z rzeczywistością kosmiczną. Czuje się strażnikiem objawienia pierwotnego, czyli czystego świata, nieskażonego ludzkimi uprzedzeniami (zob. Eliade, 76).

Ewangelizacja Papuasów w kulturze górskiej jest zadaniem trudnym ze względu na ich wewnętrzną bardzo silną tęsknotę za światem przodków i – co za tym idzie – przywiązanie do tradycyjnych wierzeń. Papuasi nawet wtedy, gdy stają się chrześcijanami, często nie rezygnują ze swoich tradycyjnych wierzeń i obyczajów. Zazwyczaj przyjęcie chrztu, a także decyzja o przyłączeniu się do konkretnej denominacji chrześcijańskiej zależy nie od indywidualnego wyboru, lecz od wyboru wioskowo-plemiennego. Jest to wyraz polityki plemiennej i wolna decyzja indywidualna ma tu zdecydowanie mniejsze znaczenie. Tak więc pomimo przyjęcia sakramentu chrztu świętego zaniechanie dawnych praktyk magiczno-spirytystycznych, czy też dawnego sposobu wartościowania moralnego, jest raczej niemożliwe. To klan decyduje o przynależności do takiego, a nie innego Kościoła. Tak więc, jeżeli został wybrany Kościół katolicki, to wszyscy członkowie klanu zostają katolikami. Osobisty akces jest czymś drugorzędnym. Stąd podczas ewangelizacji biorą się poważne trudności z zachowywaniem zasad wiary w ogóle, w tym dziesięciu Przykazań Bożych, szczególnie zaś wobec ludzi obcych, spoza wioski³.

Przykładów do zobrazowania takich sytuacji jest w życiu codziennym wiele. Kiedyś po niedzielnej mszy świętej wierni wskazali misjonarzowi mężczyznę siedzącego przed kościołem. Nie uczestniczył w niedzielnej liturgii. Okazało się, że jest to katolik, ale ze względów prestiżowych wziął sobie

³ Przyjęcie chrztu świętego w rozumieniu wielu Papuasów nie zwalnia od dbałości o interes własnego klanu. Dlatego zachowywanie dziesięciu Przykazań Bożych nie zawsze idzie w parze z codziennością. Zwykle działanie w obronie czy zgodnie z zasadami przyjętymi od pokoleń w klanie jest najważniejsze.

drugą żonę. Chciał być uważany w swoim klanie za człowieka możnego i bogatego. Jest to zgodne z tradycją przodków. Wielożeństwo w Papui-Nowej Gwinei należy do naturalnych zachowań, praktykowanych od pokoleń. Mężczyzna wiedział, rzecz jasna, że jest to sprzeczne z zasadami wiary katolickiej. Jeżeli jakiś mężczyzna weźmie sobie drugą żonę, ponosi konsekwencję w postaci ekskomuniki. Z tego powodu nie może uczestniczyć w życiu Kościoła czy przyjmować sakramentów, dopóki nie ureguluje swojego statusu społecznego po chrześcijańsku. W tym wypadku jednak mężczyzna z jednej strony czuł się katolikiem, jak wymagał od niego klan, ale z drugiej – wolał zachować tradycję przodków, która dla niego była silniejsza od zasad wiary, do której został zobowiązany, przyjmując sakrament chrztu świętego. Zdarzają się jednak wśród Papuasów bardzo dojrzałe postawy wiary, ale zwykle przyłgnięcie do wartości proponowanych przez Ewangelię bywa dość powierzchowne, wybiórcze i pragmatyczne (zob. Kaźmierczak, 61).

Zachowywanie tradycji przodków wynika nie tylko ze zwykłego przywiązania. Ma ono o wiele głębsze znaczenie. W rozumieniu papuaskim jest to niezbędne do zachowania pewnego porządku w kosmosie, w którym żyją. Z drugiej strony wiedzą o tym, że z biegiem czasu kosmos ulega degradacji i destrukcji. Dlatego konieczne jest okresowe odnawianie go poprzez rytuały w intencji odtworzenia pierwotnych aktów stworzenia. Można to nazwać „zba-wieniem kosmosu” lub „kosmizacją świata” (por. Dhavamony, 164-165).

Wobec zagrożeń kosmosu Papuasi nie czują się bezradni. Z wielką ufnością podejmują wysiłki, aby otaczający ich świat stał się jak najbliższy swojego kosmicznego wzorca. Na przykład w obrzędach inicjacji dokonuje się odnowienie świata i odrodzenie w nim sił witalnych. Dzieci, które przychodzą na świat, mają jedynie istnienie fizyczne. Dlatego podczas rytuałów włącza się je do wspólnoty istot żyjących. Dzieci te nie mają jednak jeszcze statusu istot ludzkich i dlatego nie należą do plemienia ludzi. Nie uczestniczą ani we wspólnocie ludzkiej, ani kosmicznej, wprowadza je do nich dopiero rytuał inicjacji (zob. Mantovani, 164).

Poglądy Melanezyjczyków na temat destrukcji i regeneracji kosmosu można skonfrontować z biblijną wizją przeznaczenia świata. Zarówno w Starym Testamencie, jak i w Ewangeliach znajduje się nauka o skażeniu świata. Świat, w którym żyjemy, został skażony przez grzech i działanie złego ducha. Wyrazem tego jest panowanie śmierci na ziemi (por. Mdr 2,24). Tę naukę potwierdza Nowy Testament, ukazując, że świat z winy człowieka znalazł się w mocy złego (por. Rz 5,12; 1 J 5,18)⁴.

⁴ Świat materialny, w którym żyją Papuasi zgodnie z ich wierzeniami, opanowany jest przez złe duchy. Żeby ograniczyć ich działanie, członkowie klanu składają ofiary dobrem duchom, które ich chronią przed złem.

Destrukcja kosmosu, która funkcjonuje w pojęciu Papuasów, może być wyjaśniona w kategoriach grzechu pierworodnego. Nauka o grzechu pierworodnym powinna uświadomić właściwe źródło degradacji kosmosu, której Melanezyjczycy doświadczają każdego dnia⁵.

Według Biblii świat jest niedokończonym dziełem Bożym, stworzonym dla człowieka. Ten świat materialny, w którym funkcjonuje człowiek, jest przeznaczony do odnowienia. Wiemy, że Bóg stworzy nowe niebo i ziemię (por. Iz 65,17; 66,22)⁶. Ewangelia przynosi także bardzo optymistyczną perspektywę dotyczącą przyszłości świata. „Bóg tak umiłował świat, że wydał zań własnego Syna” (J 3,16). Z przyjściem Syna rozpoczyna się historia świata odnowionego⁷.

Świat potrzebuje takiej odnowy ze względu na to, że człowiek przestaje się interesować Stwórcą i koncentruje się jedynie na otaczającej go rzeczywistości materialnej, a co za tym idzie, odchodzi od pierwotnej więzi z Bogiem. W oddaleniu się od Niego wyraża się rosnące zainteresowanie człowieka swymi odkryciami religijnymi, kulturowymi i ekonomicznymi. Dotyczy to także człowieka pierwotnego (zob. Eliade, 102). W obcowaniu z ziemią przeżycie religijne staje się dla człowieka bliższe jego materialnej naturze. Odwołuje się on do niebiańskich bogów tylko w czasie zagrożenia, wtedy kiedy wszystkie jego wysiłki zawodzą i wobec natury czuje się bezsilny⁸.

Mieszkaniec papuaskich gór ma powody, żeby często czuć się zagubiony i bezsilny. Wraz z pojawieniem się w jego życiu cywilizacji białego człowieka z całym dorobkiem wizja kosmosu, Boga i panującego porządku w sposób bardzo gwałtowny została zaburzona. Potwierdza to relacja jednego z badaczy życia papuaskich górali. „W sumie trudno im się dziwić. Lokalne spo-

⁵ Nauka chrześcijańska mówi, że pierwsi ludzie Adam i Ewa po grzechu pierworodnym musieli opuścić raj i rozpocząć życie na ziemi. Zostali zdegradowani. Jednak dzięki dobremu życiu na ziemi mogą powrócić do utraconego raju. Można to powiązać z wierzeniami papuaskimi. Skoro najwyższy duch Masalai czuwa nad światem materialnym, to dzięki dobremu życiu Papuas także może dołączyć kiedyś do krainy, gdzie przebywają duchy przodków.

⁶ Według wierzeń papuaskich duch Masalai nie stworzy nowej ziemi i nowego nieba. Duch ten oddał ziemię pod opiekę człowieka. Jednak duchy przodków obecne w codziennym życiu kontrolują, jak Papuasi wypełniają wolę Masalai, a także tradycje, które kiedyś w poprzednich pokoleniach przodkowie im przekazali.

⁷ Według nauki chrześcijańskiej wraz z drugim i ostatnim przyjściem Syna Bożego rozpocznie się historia świata odnowionego. Papuasi rozpoczynają egzystencję w lepszym świecie zaraz po śmierci. Wtedy łączą się z duchami przodków. Jednak już jako duchy uczestniczą w budowaniu lepszego świata na ziemi i uczą tego kolejne pokolenia.

⁸ Papuasi często żyją w zagrożeniu z powodu wojen między klanami, ale także działania złych duchów. Dlatego mają wielki szacunek do ziemi, bo ona daje im zabezpieczenie bytu materialnego. Ziemia jest ważna także z tego powodu, że żyją na niej duchy przodków i jeżeli człowiek dobrze się ziemią opiekuje i ją szanuje, to dobre duchy przodków rewanżują się i zapewniają bezpieczeństwo człowiekowi.

łącności wyżyn w ciągu jednego pokolenia pokonały cywilizacyjną odległość 10 tysięcy lat, od środkowej epoki kamienia, czyli mezolitu, do epoki przestrzeni kosmicznej. Poziom cywilizacyjny mezolitu, charakteryzuje się gospodarką łowieckozbieraczą, udomowieniem świni oraz wynalezieniem łuku i kamiennej siekiery. Wszystko to jeszcze 50 lat temu funkcjonowało najdokładniej na takim poziomie. A teraz Papuasi dowiadują się o przestrzeni lotniczej i kosmicznej, o Internecie i telematyce, o komputerach i smart-phonach. Każdy z nas mógłby z łatwością doznać podobnego szoku, gdyby podany został takiemu przeciętnemu kulturowemu” (Kaźmierczak, 99).

Jednak pomimo szoku kulturowego, jaki Papuasi przeżyli w błyskawicznym czasie od pierwszego kontaktu z cywilizacją białego człowieka, można powiedzieć, że ewangelizacja jest szansą, żeby nie zagubili się w nowym nadchodzącym świecie. Niewątpliwie ludzie kultur pierwotnych są religijni. Dla człowieka religijnego przestrzeń, w której funkcjonuje, nie jest homogeniczna, wykazuje ona zerwania i szczeliny, zawiera części jakościowo różne od innych. Przykład tego mamy w Biblii: „Zdejm sandały z nóg, gdyż miejsce, na którym stoisz, jest święte” (Wj 3,5). Istnieje więc święta przestrzeń, to znaczy „naładowana energią”, brzemienista w znaczeniu, ale występują też inne obszary przestrzeni, które nie są święte. Człowiek przeżywa tę niehomogeniczność przestrzeni jako przeciwieństwo między przestrzenią świętą a wszelką inną. Taki kontakt z przestrzenią jest doświadczeniem religijnym i stanowi przeżycie pierwotne, które możemy postawić na równi z „ustanowieniem świata” (zob. Eliade, 15). Ewangelia mówiąca o przyjściu w Jezusie Chrystusie Boga na ziemię, sprawia, że nie tylko człowiek zostaje ocalony, ale przemieniony zostaje cały kosmos.

Papuascy katolicy są świadomi tego, że Jezus jest z nimi obecny i daje im światło, kiedy zgodnie z tradycją przodków poprzez swoje życie porządkują świat. Potrafią łączyć swoją starą tradycję z liturgią chrześcijańską w jej najgłębszym rozumieniu. Obrazuje to sposób, w jaki świętują liturgię Wigilii Paschalnej. Tak pisze o tym jeden z misjonarzy: „Dziś, w Wielką Sobotę, Wigilia paschalna w Kupari⁹ rozpoczęła się o godzinie 20.00. Ogień przygotowany na Liturgię Światła strzelał na wysokość około 20 m. Ludzie Huli są w ogóle miłośnikami, a raczej wręcz fascynatami ognia oraz prawdziwymi mistrzami w jego rozpalaniu i podtrzymywaniu. Stąd też poświęcenie ognia podczas liturgii wielkanocnej, stanowi dla nich święto samo w sobie. Są oni słynnymi w całej Papui-Nowej Gwinei ze swych niebosiężnych pochodni

⁹ Kupari – większa wioska w Prowincji Południowogórskiej, w której także pracowałem, w sąsiedniej wiosce Tari znajduje się duża katolicka szkoła na około 600 uczniów, prowadzona przez diecezję Mendi. Teren zamieszkały jest przez ludzi z klanu Huli.

wielkosobotnich, których konstruowaniu poświęcają wielką uwagę, a sam kontakt z ogniem pochłania ich i pasjonuje w sposób niebywały. Po poświęceniu strzelających w niebo płomieni ognia, rozpalonego na trawniku pomiędzy domami stacji misyjnej, odbyła się piękna procesja światła z zapalonym paschałem aż do kościoła. Paschał był niesiony przez jednego z kapucyńskich postulantów imieniem Brus, który na tę okoliczność przywdział klasyczny strój męczyzny Huli, choć bez malowania ciała” (Kaźmierczak, 73).

Drogą ewangelizacji w kulturze melanezyjskiej jest odnajdywanie Boga obecnego w kulturze miejscowej. Wpływ na koncepcję ewangelizacji wywiera pojmowanie kultury przez głosicieli Ewangelii. Ważne jest również zachowanie dynamicznego orędzia. Wielką rolę odgrywają także: dialog, ewangelizacja kultur, inkulturacja Ewangelii, dopełnienie i pluralizm w teologii i katechezie. Jest jasne, że dogłębna chrystianizacja mentalności i całej egzystencji autochtonów wymaga cierpliwości i długiego czasu. Inwazja globalnej kultury masowej znacząco osłabia owoce wysiłku ewangelizacyjnego Kościoła. Przyspiesza bowiem proces destrukcji tradycyjnych wspólnot i ich prastarej religijności, a jednocześnie podaje w wątpliwość prawdę głoszoną im przez ludzi Chrystusa.

Tradycyjna kultura papuaska a inkulturacja i liturgia chrześcijańska

W teologii „inkulturacja” – jak już zaznaczyliśmy – oznacza proces zakorzeniania Ewangelii w różnych kulturach z wykorzystaniem ich narzędzi językowych.

Żeby lepiej zrozumieć procesy inkulturacyjne zachodzące w tradycyjnej kulturze górskiej w Papui-Nowej Gwinei, spróbujmy ogólnie scharakteryzować wierzenia melanezyjskie. Otóż w wierzeniach tych można wyróżnić cztery płaszczyzny. Pierwsza z nich to zewnętrzne praktyki. Należą do nich: obrzędowość tradycyjna, rytuały, zaklęcia, zachowania religijne, czyli wszystko, co należy do zewnętrznych form religii. Druga obejmuje zawartość treści religii. Odkrywamy w niej składniki doktryny, systemy wierzeń. Jest to warstwa bardzo istotna, ponieważ tutaj znajdują uzasadnienie wszystkie formy religii. W Melanezji, a więc także w Papui-Nowej Gwinei, nie ma systemu filozoficznego czy teologicznego. Można jednak opierać się na pewnych przesłankach wynikających z tradycyjnej kultury, na których opierają się miejscowe ryty. Między dwiema przedstawionymi płaszczyznami jest związek. Charakteryzuje się on tym, że doktryna kształtuje formy zewnętrzne rytów i modlitw, z kolei dobrze przygotowane i wyjaśnione obrzędy wpływają na ukształtowanie wiary. W czwartej płaszczyźnie można umieścić funkcje wierzeń me-

lanezyjskich. Zewnętrzna funkcja religii polega na umocnieniu tożsamości i samoświadomości grupy. Wierzenia są bardzo istotne, ponieważ określają miejsce danej grupy w kontekście sąsiedzkim, wyznaczają sojusze, przyjaźnie, więzy pokrewieństwa. Wewnętrzną funkcję religii określa cel, jaki chcą osiągnąć wyznawcy za pomocą praktyk religijnych. Wierzenia melanezyjskie mają charakter pragmatyczny. Są one raczej pewnego rodzaju technologią, a nie duchową siłą dla zbawienia człowieka. Celem praktyk religijnych jest osiągnięcie pomyślnych efektów w uprawie ogrodów, polowaniu, płodności zwierząt i ludzi. Czwarta płaszczyzna odnosi się do najgłębszych płaszczyzn w religii. Tutaj znajdujemy realną potrzebę prawdziwego spełnienia się ludzkiego. W tradycyjnych wierzeniach religijnych jest ona podświadoma. Melanezyjczycy, jak wszyscy ludzie, pragną poczucia bezpieczeństwa. Stąd przez praktykowanie religii chcą osiągnąć dobrobyt i pomyślność. Bezpieczeństwo jest najgłębszą potrzebą całej ludzkości (zob. Luzbetak, 210).

Wszystkie te warstwy są wzajemnie powiązane i uzależnione od siebie. Dlatego każda próba zmiany jakiegoś elementu kulturowego czy religijnego na jednej płaszczyźnie musi być skorelowana z pozostałymi. W przeciwnym wypadku można doprowadzić do zjawiska reinterpretacji, co z kolei może skutkować synkretyzmem. Poszczególnym płaszczyznom wierzeń melanezyjskich można przyporządkować odpowiedniki chrześcijańskie, a następnie rozważyć, na ile są one zdolne zastąpić funkcje tradycyjnych elementów.

Na płaszczyźnie zewnętrznych praktyk można umieścić chrześcijańskie obrzędy. Płaszczyźnie doktrynalnej odpowiada ze strony Kościoła treść nauki chrześcijańskiej. Wyływające z zewnętrznej funkcji pragnienie tożsamości grupy ma swój odpowiednik w chrześcijańskiej idei braterstwa. Wewnętrzna funkcja wierzeń polegająca na pragmatycznym pragnieniu dobrobytu powinna być zastąpiona przez wiedzę humanistyczną i umiejętności praktyczne. W najgłębszej warstwie ostatecznego wypełnienia dokonuje się wyjaśnienie wiary (por. Brouwer, 3). W procesie inkulturacji Ewangelii w początkach ewangelizacji proces zastępowania dokonuje się tylko na płaszczyźnie zewnętrznych praktyk. Zmiany w tej warstwie są najłatwiejsze, ale też bardzo powierzchowne. Na tym etapie najczęstsze są nieporozumienia, dlatego że głębsze warstwy melanezyjskich wierzeń przenikają życie nawróconych chrześcijan i powodują, że obrzędy liturgiczne są pojmowane jako narzędzia manipulowania Bogiem. Jednak obrzędy i modlitwy chrześcijańskie, które występują jako nowość w melanezyjskiej kulturze, będą wywierały duży wpływ na stary system wierzeń. Dlatego w procesie inkulturacji Ewangelii trzeba przywiązywać szczególną wagę do tego, aby starannie redagować teksty modlitw, śpiewów, opracowywać obrzędy tak, by jednoznacznie wyrażały wartości ewangeliczne.

Spotkanie Ewangelii z wierzeniami melanezyjskimi na płaszczyźnie doktrynalnej dokonuje się przez przepowiadanie. W tej warstwie odbywa się konfrontacja tradycji z sednem orędzia chrześcijańskiego. Jedynym do przyjęcia zastępnikiem w miejsce starych wierzeń powinien okazać się Chrystus. Jednak takie zmiany wymagają wiele czasu.

Żeby skutecznie przepowiadać, trzeba wzbudzić wśród słuchaczy potrzebne zainteresowanie Ewangelią. W przepowiadaniu należy wziąć pod uwagę zarówno aktualne doświadczenia określonej grupy społecznej, jak i całą dawną tradycję przekazaną tej grupie przez przodków. Należy wypracować kryteria, które będą wyznacznikami tego, w jaki sposób integrować Ewangelię z kulturą słuchaczy. Kryteria te mają obejmować nie tylko takie relacje, lecz także zasady współistnienia wspólnot, które różnie absorbują dawne i nowe wartości. Po ustaleniu kryteriów należałoby wziąć pod uwagę, że słowa Chrystusa zawarte w Ewangelii z jednej strony są nowością dla kultury, w którą wkracza ten, który przepowiada, z drugiej zaś są one także ściśle związane z życiem każdego człowieka bez względu na kulturę czy tradycję, w której od pokoleń żyje.

Jak nowość zawarta w Ewangelii wkracza w kulturę ludzi żyjących w papuaskim buszu, obrazuje opowiadanie jednego z misjonarzy. Pisze on:

Dawniej świnie zabijano na cmentarzach, a krew płynąca była ofiarą dla przodków. Na środku placu stał pień drzewa, wokół którego gromadzono zabijane świnie. Teraz moi ludzie jako katolicy, chcą mieć na środku krzyż. Miałem spore kłopoty z obejściem wszystkich miejsc, położonych nieraz bardzo wysoko w górach. W niektórych miejscach dochodziło nieraz do sporów, bo połowa szczepu to katolicy, a druga połowa to luteranie, więc nie wiadomo było, kto ma błogosławić krzyż. Na jednej stacji powiedziałem, że nie ma krzyża, żeby nie tworzyć niepotrzebnego konfliktu. Wtedy podszedł do mnie jeden z katolików, wyrwał mi krzyż i powiedział, „że nie mogę tego zrobić, ponieważ dawniej było to pogańskie miejsce, na którym stał prosty drąg. Teraz wiemy, że wszystko pochodzi od Boga i Bóg jest z nami i nam błogosławi. My chcemy być z Bogiem, a nie z szatanem”. Potem zwrócił się do luteran i powiedział, że ten krzyż nie przyniesie im hańby ani choroby. Wszyscy umilkli. Po tym mężczyzna przybił krzyż do słupa i poprosił mnie, żebym go pobłogosławił (zob. *Z kraju kamiennej siekiery*, 436).

Zagadnienie inkulturacji Ewangelii zawiera w sobie dwa pojęcia: *finis operis*, czyli to, co stanowi zaplanowany kres działania, rezultat, do którego prowadzi działanie, i *finis operantis*, czyli coś, co jest realizowane. Dlatego każdy model ewangelizacji kultur oraz inkulturacji przyczynia się do osiągnięcia celu końcowego, którym jest zbawienie każdego człowieka znajdującego się w kręgu inkulturacji. Z drugiej strony model taki będzie inspirował do

dalszego działania ze względu na Boży plan zbawienia. W planie inkulturacji Ewangelii zawsze należy brać pod uwagę ostateczny cel, czyli rzeczywistość, do której ma doprowadzić implementacja (zob. Pietrzak, 73).

Inkulturacja polega nie tylko na wprowadzeniu przekazu Ewangelii do innej kultury z uwzględnieniem tej kultury, lecz polega także na adaptacji liturgii chrześcijańskiej do inkulturowanej rzeczywistości.

Jak już zaznaczono, w Magisterium Kościoła odnotowujemy synonimiczne i niemalże wyłączne używanie terminu „inkulturacja”. Pisząc o liturgii, nie sposób nie przypomnieć, że w Konstytucji o Liturgii Świętej Sobór Watykański II mówił jeszcze – w odniesieniu do relacji „liturgia-kultura” – o szeroko rozumianej *aptatio* (por. Concilium Vaticanum II, 10-11), co na język polski w obydwu przekładach soborowych dokumentów przetłumaczono jako „dostosowanie” (por. Sobór Watykański II 2002b, 58-59). Święty Jan Paweł II w przemówieniu wygłoszonym w r. 1979 do wzmiankowanej już Papieskiej Komisji Biblijnej, jak również w adhortacji *Catechesi tradendae* (także z r. 1979) zdaje się utożsamiać „inkulturację” z „akulturacją” (Jan Paweł II 1996, 60). Dodajmy, że pojęcie „inkulturacji” jako synonim „akulturacji” stosowali – od lat 30. ubiegłego wieku – niektórzy socjologowie i teologowie katoliccy (zob. Różański, 26-28)¹⁰. Natomiast w *Relatio finalis* Synodu Biskupów z 1985 r., podczas którego zajmowano się problemem inkulturacji Ewangelii, zawarto postulat, aby jednak posługiwać się terminem *inculturatio*. Termin ten wszedł na stałe do języka dokumentów Kościoła głównie poprzez papieską encyklikę *Redemptoris missio*, a następnie – IV Instrukcję Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów dla poprawnego wprowadzenia soborowej Konstytucji o Liturgii *Varietates legitimae* (zob. Krakowiak, 277-279). Wyjaśniono tam – powołując się na wspomniany Synod Biskupów – że

pojęcie „przystosowanie”, zapożyczone z języka misyjnego, mogło nasuwać myśl przede wszystkim o zmianach mających charakter wyjątkowy i zewnętrzny. Pojęcie „inkulturacja” może lepiej służyć wyrażeniu podwójnego wymiaru działania: [...] z jednej strony przenikanie Ewangelii w określone środowisko

¹⁰ Wypada tutaj jeszcze raz przypomnieć, że w ujęciu antropologicznym „akulturacja” jest procesem złożonym i obejmuje przemiany kulturowe wywołane przez konfrontację odmiennych systemów kulturowych. Proces ten może zakończyć się modyfikacją jednego z systemów kulturowych lub doprowadzić do powstania nowego. W ujęciu tym „akulturacja” oznacza zjawisko będące wynikiem bezpośredniego kontaktu dwóch grup społecznych o różnych kulturach, w następstwie czego ulegają zmianie wzory kulturowe jednej lub obydwu grup społecznych. Na płaszczyźnie misyjnej Kościoła jednym z owych spotykających się systemów kulturowych jest kultura chrześcijańska (w tym chrześcijański system postępowania moralnego; por. Różański 2008, 29).

społeczno-kulturowe użyźnia je od wewnątrz bogactwami z wysoka, umacnia, uzupełnia i naprawia w Chrystusie; z drugiej strony Kościół przyswaja sobie te wartości, jeśli są zgodne z Ewangelią [...]. Ten podwójny wymiar oddziałujący w inkulturacji wyraża jeden z elementów Tajemnicy Wcielenia (Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, nr 4; zob. Krakowiak, 281-282; Chupungco 1989, 23; Brzeziński, 15-16).

W liturgii chrześcijańskiej wyróżnia się przynajmniej trzy typy adaptacji celebracji wiary. Pierwszy z nich to akomodacja (zwana niekiedy adaptacją mniejszą, *adaptatio minor*), która w głównej mierze dotyczy liturgii i polega na dostosowaniu elementów nie tyle kultury, ile elementów samej celebracji do danej sytuacji egzystencjalnej, rodzaju zgromadzenia, wieku uczestników itp. W praktyce dotyczy ona doboru modlitw, czytań oraz zakresu i sposobu wyrażania i przepowiadania prawd wiary i chrześcijańskiej moralności (por. Chupungco 1985, 12; Nadolski, 32). Drugi typ adaptacji to akulturacja (tzw. adaptacja większa, *adaptatio maior*). Polega ona na modyfikacjach w środkach wyrazu wiary (głównie w przepowiadaniu i obrzędach liturgicznych) opartych na kulturze danego narodu. Akulturacja to znalezienie takich elementów danej kultury, którymi można zastąpić bądź wyjaśnić środki wyrażania wiary ogólnie przyjęte i mające jednoznaczny sens na przykład w europejskiej kulturze zachodniej, ale niezrozumiałe w kulturze, w której wprowadza się chrześcijaństwo. Niekiedy środki te są nie tylko że niezrozumiałe w tej nowej dla chrześcijaństwa kulturze, ale mogą mieć znaczenie wręcz przeciwne, i stąd – dla skuteczności pracy ewangelizacyjnej i misyjnej – trzeba je zastąpić innymi, adekwatnymi elementami miejscowej kultury. Akulturacja to proces włączania elementów kultury niechrześcijańskiej w sferę wyrażania i celebrowania chrześcijańskiej wiary (por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, nr 8; Chupungco 1985, 12; Nadolski, 32). Trzeci typ adaptacji to inkulturacja w ścisłym tego słowa znaczeniu. Polega ona na chrześcijańskiej reinterpretacji i nadaniu nowego znaczenia – jeśli to możliwe – elementom kultury (głównie obrzędowi przedchrześcijańskim). W jej wyniku powstaje nowa forma chrześcijańska opierająca się na miejscowym dziedzictwie kulturowym. Oczywiście, zawsze chodzi wyłącznie o elementy niesprzeczne z istotą i duchem chrześcijaństwa. Kościół modyfikuje znaczenie elementu danej kultury w ten sposób, aby mógł on adekwatnie wyrażać Misterium Chrystusa. W tym wypadku chrześcijaństwo „wkracza” w kulturę, aby ją przemienić (por. Chupungco 1985, 12; Nadolski, 32; Brzeziński, 17-19).

W górskich rejonach Papui-Nowej Gwinei znajdziemy sporo przykładów adaptacji liturgii Kościoła. Już w początkach ewangelizacji, w latach

50. XX w., pierwsi misjonarze tych terenów, amerykańscy kapucyni, przetłumaczyli mszał rzymski na miejscowy język klanu Huli. Przetłumaczone w ten sposób teksty liturgiczne mszy świętej używane są do dzisiaj podczas sprawowania liturgii w wioskach w buszu. Używanie miejscowego języka w liturgii Kościoła jest bardzo ważne. Z obserwacji autora wynika, że Papuasi w górskich wioskach, którzy rzadko znają inny język niż swój własny, nie tylko dobrze rozumieją liturgię, ale także w coraz większym stopniu przyjmują teksty liturgiczne jako „swoje”.

Używanie miejscowego, rodzimego języka w tekstach liturgicznych w górskich rejonach Papui-Nowej Gwinei jest ważne także w innym aspekcie. Misjonarze i świeccy katechiści mają konkurencję w głoszeniu Ewangelii, jaką często stanowią miejscowi czarownicy lub szamani. Jeżeli liturgia Kościoła sprawowana jest w języku, którym nie posługują się członkowie klanu, to oni w rozmowie z czarownikiem nie mają argumentów. W polemice z czarownikiem i jego „mocą” nie są w stanie objaśnić, że prawdziwym ratunkiem jest ich związek z Bogiem, ponieważ w liturgii używa się zupełnie innych zwrotów niż w miejscowym języku. Natomiast wtedy, gdy zwracają się podczas liturgii i wspólnej modlitwy do Boga wyrażeniami, których używają na co dzień, to są świadomi tego, że Bóg rozumie także język ich przodków i w ten sposób mogą Ojcu w niebie polecać wszystkie swoje sprawy. Duchy przodków również mogą nawiązać kontakt z Bogiem w rzeczywistości pozaziemskiej. Dzięki temu dochodzą do wniosku, że nie muszą już korzystać z pomocy czarownika lub szamana, który nie ma kontaktu z prawdziwym Bogiem. Wobec tego dystansują się od wiary w jego moc i zło, tym bardziej że – według nich – duchy przodków nie zawsze są zadowolone z ofiar składanych przez ludzi, dlatego szukają zemsty.

Na głębsze zrozumienie adaptacji liturgii Kościoła w innej kulturze pozwala pojęcie sakramentalności Kościoła. Kościół Chrystusa jako widzialny znak nadprzyrodzonej rzeczywistości jest – *per analogiam* – często nazywany sakramentem (por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 775). Stwierdzenie to, nawiązujące do szerokiej, biblijno-patrystycznej koncepcji, pozwala na rozwinięcie roli liturgii, która prowadzi do sakramentów, a jej rola jest potrójna: znakowa, ewangelizacyjna i misyjna. Znaki są bardzo ważnym elementem kultury papuaskiej. Do najważniejszych należą totemy, o których mowa w innej części naszych rozważań. Są one jakby herbami klanów. W kulturze górskiej w Papui-Nowej Gwinei zarówno matka, jak i ojciec posiadają swoje totemy rodowe, znaki, które określają tożsamość klanu, wywodzą się od przodków. Głównym totemem jest totem matki. Totem ojca jest uważany za drugorzędny. Inne totemy otrzymuje się na przykład przez zawarcie małżeństwa. Wtedy jest on herbem rodziny i szczególnym jej zna-

kiem¹¹. W liturgii Kościoła także używa się znaków. Bardzo ważne są te, które oznaczają Matkę Bożą. Ona w świętości swojego życia łączy rzeczywistość ziemską z tą, w której przebywa Bóg Ojciec. W przeciwieństwie do totemu ojca, który w papuaskiej kulturze odgrywa mniejszą rolę, w liturgii Kościoła wszelkie znaki, które oznaczają Boga Ojca, odgrywają najważniejszą rolę. Ze względu na większe znaczenie totemu matki u papuaskich katolików najbardziej przemawiają symbolika i duchowość maryjna.

Procesem, który podkreśla i wykorzystuje rolę liturgii Kościoła w prowadzeniu do sakramentów, jest ewangelizacja, czyli głoszenie Dobrej Nowiny o Chrystusie. Każdy człowiek powołany jest do życia w świętości, a tym samym w przyszłości do życia wiecznego w królestwie Bożym. Słuchanie przepowiadającego Dobrą Nowinę jest bardzo bliskie kulturze Papuasów. W tradycji klanowej od niepamiętnych czasów w obrębie każdego klanu Papuasi zbierają się na słuchanie opowieści o dawnych czasach, kiedy żyli przodkowie. Ci, którzy mogą opowiadać o czasach przodków, muszą mieć odpowiedni autorytet, związany z odpowiednim szacunkiem, czyli cieszyć się zaufaniem klanu i szacunkiem. W kulturze górskiej popularne są też tak zwane *story boardy*. Są to historie wyrzeźbione na kawałkach drewna. Każdy z członków klanu może zasiąść przed takim dziełem sztuki i obmyślać sobie, co uważa za ważne z przeszłości swojego klanu. Takie opowieści są dla młodych źródłem nadziei i natchnieniem do dobrego życia. W liturgii Kościoła zbliżone do tego jest nabożeństwo drogi krzyżowej, kiedy na podstawie kolejnych stacji przedstawionych za pomocą obrazów czy rzeźby i rozważania męki Chrystusa katolicy zagłębiają się w to, co wydarzyło się w przeszłości, i tym samym nabierają potrzebnych sił duchowych na przyszłość.

Ewangelizacja to proces, który wiele wymaga od przepowiadającego Ewangelię. Prowadzi słuchaczy do przyjmowania sakramentów, życia zarówno duchowego, jak i zewnętrznego. Ewangelizator musi żyć tak, żeby stać się pewnego rodzaju autorytetem dla powierzonych mu osób, które wywodzą się z zupełnie innej kultury niż ta, z której pochodzi przepowiadana Ewangelia. Jest to zadanie trudne, ponieważ w wypadku seniora klanu, który opowiada o historii przodków, nawet wtedy, kiedy nie zawsze daje on dobry przykład własnym życiem, to jednak zawsze będzie autorytetem ze względu na tradycję klanową. Ten, który ewangelizuje, nie jest związany z tradycją klanową i cały czas musi pracować swoim życiem na kredyt zaufania członków klanu. Jest jeszcze jedna ważna różnica pomiędzy ewangelizacją poprzez liturgię Kościoła a wkraczaniem w tajemnice klanu. Przyjęcie sakramentów wymaga procesu wtajemniczenia. Do przyjęcia naj-

¹¹ Informator T. M. z wioski Yadaka, w Prowincji Południowogórskiej w Papui-Nowej Gwinei.

ważniejszego sakramentu chrztu świętego Papuasi przygotowują się trzy lata. Jest to inicjacja chrześcijańska. Jednak przed rozpoczęciem tego procesu mają swobodę religijną i sami wybierają drogę, poprzez którą wkraczają w tajemnice Kościoła. W rzeczywistości klanowej, gdzie także przechodzą bardzo ważny proces inicjacji, nie mają wyboru i do przechodzenia kolejnych etapów są często przymuszani. Dlatego papuaskim katolikom życie liturgiczne i sakramentalne Kościoła niewątpliwie kojarzy się z wolnością i decyzją podejmowaną niezależnie od tradycji klanowej. Takiej radości wynikającej z wolnego wyboru brakuje wielu młodym chrześcijanom w kulturze europejskiej. Często na przykład do sakramentu bierzmowania przystępują raczej z obowiązku, a nie jest to ich dojrzała decyzja i wyraz pragnienia ściślejszego zjednoczenia się z Bogiem.

Wreszcie należy przejść do pojęcia roli misyjnej liturgii Kościoła w procesie inkulturacji. Jak mówi św. Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio*:

Formacja misyjna jest dziełem Kościoła lokalnego, dokonywującym się z pomocą misjonarzy i ich Instytutów oraz osób pochodzących z młodych Kościołów. Pracy tej nie należy bynajmniej pojmować jako marginalnej, ale trzeba stawiać ją w centrum życia chrześcijańskiego. Tematyka misyjna może stanowić ogromną pomoc dla nowej ewangelizacji narodów chrześcijańskich: świadectwo misjonarzy jest bowiem pociągające dla tych, którzy są daleko, i dla niewierzących i przekazuje wartości chrześcijańskie. Kościoły lokalne winny zatem ożywiać swoją działalność duchem misyjnym jako zasadniczym elementem ich duszpasterstwa zwyczajnego w parafiach, stowarzyszeniach, grupach, zwłaszcza młodzieżowych (Jan Paweł II 2005, nr 83).

„Wykorzystywanie” liturgii Kościoła w aktywności misyjnej jest jednym z jej podstawowych zadań. Wspólnota Kościoła jest pod względem religijnym jednokulturowa, ale jeżeli weźmiemy pod uwagę aspekt misyjny, to w jednej religii, rzecz można w jednej rodzinie, znajduje się wiele kultur wraz ze swoimi dawnymi tradycjami¹². Kościoły lokalne są zobowiązane do aktywności misyjnej, co nie znaczy, że mają zmieniać czy odrzucać to, co zawarte jest w miejscowej kulturze. Bardzo często misjonarze bezpośrednio korzystają z wartości, jakie niosą ze sobą kultury poszczególnych klanów, i pewne ich elementy adaptują w sprawowaniu liturgii i sakramentów. Przykładów jest

¹² Papuasi, którzy przez przyjęcie sakramentu chrztu świętego stali się katolikami, dużą część swojej kultury przenoszą do liturgii Kościoła. Wyraźne znaki tej starej kultury można spotkać w czasie sprawowania liturgii w różnych miejscach. Może to być świąteczna dekoracja świątyni, tradycyjne tańce czy prawie że teatralne przedstawienia podczas liturgii mszy świętej, nazywane przez Papuasów „drama”. Przedstawiają one sceny z narodzin Jezusa czy zmartwychwstania.

wiele. Ważną rolę w kulturze papuaskiej odgrywa taniec¹³. W sprawowaniu liturgii mszy świętej taniec jest nie tylko jej ubogaceniem, ale także formą wyrażenia emocji, które towarzyszą sprawowaniu i przeżywaniu liturgii. Papuasi podczas tańca w procesjach często wyrażają to, co słyszą w przeczytanej Ewangelii, czy pokazują w ten sposób innym zgromadzonym na sprawowaniu liturgii drogę, którą należy podążać za Chrystusem. W wymiarze misyjnym taniec czasami odgrywa ważniejszą rolę niż wiele słów wypowiedzianych przez misjonarza. Innym bardzo ważnym elementem kultury papuaskiej jest ogień¹⁴. Ma on wiele funkcji. Przy ogniu siedzi się każdego dnia w domu, daje on poczucie bezpieczeństwa i ciepła. Poprzez spalanie w ogniu składa się ciągle jeszcze ofiary duchom przodków. Za pomocą ognia daje się znaki, że za kilka godzin rozpocznie się walka pomiędzy klanami. W liturgii najważniejszym czasem dla ognia są obrzędy Wielkiej Soboty i liturgia Wigilii Paschalnej. Wtedy Papuasi przed świątyniami robią wielkie ogniska wysokie nawet na kilka metrów. Im większy ogień, tym większa jest radość z tego, że zmartwychwstały Chrystus daje wszystkim światło potrzebne do codziennego życia. Wielkość ognia tego wieczoru w pojęciu wielu papuaskich katolików jest też wyrazem oddawania szacunku przodkom, którzy są już razem z Bogiem w niebie¹⁵.

Lokalni duszpasterze w sposób szczególny są odpowiedzialni za urzeczywistnienie misji Kościoła. Są świadomi ciężącego na nich obowiązku, prawa każdego Kościoła partykularnego do wyrażania wiary w Chrystusa za pomocą własnej kultury. Jednak ta kultura musi być oczyszczona Ewangelią. Taka świadomość nie oznacza dowolności w dziedzinie doktryny, liturgii i dyscypliny kościelnej. Stąd można wyprowadzić wniosek, że katolicy mają swoją własną kulturę. Wyznawca Chrystusa musi dokonywać inkulturacyjnych wyborów w całym wachlarzu wartości, wzorców zachowań, symboliki i ry-

¹³ W kulturze papuaskiej taniec jest nie tylko pokazem artystycznym. Poprzez taniec Papuasi wyrażają swoje emocje. Nawet kiedy słuchają współczesnych piosenek, to bardzo zwracają uwagę na zawarte w nich słowa. W liturgii poprzez taniec autochtoni za pomocą ruchów ciała i śpiewu przedstawiają zgromadzonym ważne wydarzenia z Ewangelii, jest to czasami istotniejsze dla wiernych niż najlepiej przygotowana przez misjonarza homilia.

¹⁴ W kulturze papuaskiej ogień odgrywa bardzo ważną rolę. W każdym domu na środku znajduje się ognisko. Ogień służy do przygotowywania posiłków. W wyższych partiach gór ogrzewa dom i mieszkańców. W czasie katechumenatu, kiedy Papuasi przygotowują się do przyjęcia sakramentu chrztu świętego, w obecności zgromadzonej lokalnej społeczności katechumeni wrzucają napisane na kawałkach papieru dawne grzechy do rozpalonego ogniska. W ten sposób pokazują wszystkim, że zaczynają zupełnie nowe życie we wspólnocie Kościoła z Chrystusem.

¹⁵ Ogień jest symbolem bezpieczeństwa. W kulturze papuaskiej bezpieczeństwo zapewniają także dobre duchy przodków. Tak więc wielkość ognia jest wyrazem nadziei pokładanej w tym, że kiedyś uczestnicy liturgii dołączą do krainy duchów przodków.

tuałów współczesnych kultur i religii. Zmusza go do tego pluralizm religijny i społeczny. Te wybory są tak różne, jak różni są w swoich wyborach i zachowaniach katolicy na całym świecie. Dlatego trudno dzisiaj mówić o jednolitej kulturze katolickiej. Są różne propozycje zachowania jedności kulturowej w Kościele katolickim. Jedną z nich jest akcentowanie powszechnej i uniwersalnej posługi Kościoła i połączenie jej z eklezjologią Kościoła jako sakramentu Chrystusa, znaku jedności Boga z ludźmi (por. Pietrzak, 164).

Liturgia Kościoła wyraża za pomocą rytuałów i określonych gestów to, co jest centrum wiary chrześcijańskiej. W inkulturacji liturgii Kościoła ważne jest, żeby obejmowała swoim zasięgiem wszystko to, co jest ważne w kulturze, do której liturgia wchodzi. W liturgii Kościoła podstawową rolę odgrywają sakramenty, a wśród nich pierwszy jest sakrament chrztu świętego, od którego zaczyna się życie w eklezjalnej wspólnoty. Rozpoczyna on proces inicjacji chrześcijańskiej.

Po procesie inicjacji w kulturze pierwotnej mężczyzna staje się pełnoprawnym członkiem swojego klanu, ale także wojownikiem, który będzie dbał o bezpieczeństwo klanu. Gdy trzeba, jest gotowy poświęcić życie w obronie społeczności. W procesie inicjacji członek klanu wyrzeka się swoich słabości i staje się tym, który przez waleczną postawę zasługuje na szacunek w swojej społeczności. Zwracają na niego uwagę dobre duchy przodków, a to gwarantuje mu pomyślność w codziennym życiu¹⁶. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa na określenie sakramentu chrztu świętego i liturgii z nim związanej Tertulian używał pojęcia *eiuratio*. Termin ten oznaczał wycofanie się ze zobowiązań wynikających ze służby. Od chwili przyjęcia sakramentu chrztu świętego człowiek stawał się wolny i od tej pory służył tylko Bogu. Ochrzczony wycofywał się ze służby Szatanowi. Tertulian używał również terminów *sacramento testatio* czy *signaculum fidei*. W starożytnym Rzymie oznaczały one przysięgę składaną przez żołnierza legionów rzymskich na wierność i posłuszeństwo cesarzowi. W procesie inicjacji plemiennej na jej końcu inicjowany składa obietnice posłuszeństwa wodzowi, ale także duchom przodków i wszystkim rytuałom oraz prawom związanym z oddawaniem czci tym duchom¹⁷. Jest to podstawowa cecha dobrego wojownika, można powiedzieć –

¹⁶ Mężczyzna w kulturze papuaskiej to wojownik, który dba o bezpieczeństwo klanu. Musi odznaczać się nie tylko dobrymi cechami fizycznymi. Ważne są także wartości, jakich przestrzega. Dobry kontakt z duchami przodków sprawia, że zaczyna żyć tym, co przodkowie przekazywali przez kolejne pokolenia. Tym samym wojownik nie tylko jest ściśle zjednoczony ze swoim klanem, ale także ze światem, w którym przebywają duchy przodków.

¹⁷ Ślubowanie składane duchom przodków po zakończeniu inicjacji jest wyrazem dojrzałości mężczyzny. Nie jest to tylko zwykły rytuał, ale jedna z najważniejszych chwil w życiu młodego wojownika. Od tej pory mężczyzna jest gotowy do samodzielnego funkcjonowania we wspólnocie

dobrego żołnierza. Tertulian, mówiąc w starożytności o sakramencie chrztu świętego, podaje istotny element rytuału, który był niezbędny do ważności tego sakramentu. Katechumeni byli namaszczeni świętym olejem. Nawiązuje to do namaszczenia królów przez proroków w Starym Testamencie. Do baptysterium, czyli basenu chrzcielnego, kandydaci wchodzili nago; Tertulian widzi tu porównanie do starożytnych herosów, sportowców, którzy osiągając dobre wyniki i tężyznę fizyczną, ćwiczyli także nago (zob. Chupungco 1982, 15). Podobne rytuały stosuje się w kulturze papuaskiej. Podczas inicjacji kandydaci smarowani są różnym substancjami nawiązującymi do tradycji, którą dali klanowi przodkowie. W wielu elementach inicjacji kandydaci pozostają także nady. O tych zwyczajach i rytuałach związanych z inicjacją plemienną będzie mowa w dalszej części rozprawy.

Kolejnym sakramentem, który sprawowano już w starożytnym Kościele, jest Eucharystia. Pewne analogie, aczkolwiek drugorzędne, można znaleźć w zwyczajach plemiennych. „Tradycja apostołska”, sięgająca początków III w. po Chrystusie, przekazuje, że neofici, którzy przyjmowali Pierwszą Komunię Świętą, otrzymywali ją razem z mlekiem i miodem. Miał to być symbol spełnienia obietnicy ze Starego Testamentu, że ten, kto przyjmuje w swoim życiu Boga, zbliża się do krainy mlekiem i miodem płynącej. W starożytnym Rzymie mleko i miód podawano nowo narodzonym dzieciom i był to znak powitania ich w rodzinie i ochrony przed złymi duchami. W inicjacji plemiennej u papuaskich górali pod koniec całego procesu, kiedy kandydaci są już gotowi do rozpoczęcia samodzielnego życia i służenia klanowi, otrzymują najlepsze pokarmy, które mają wynagrodzić im trudy, jakie musieli ponieść, żeby stać się wojownikami. Jest to jednocześnie wyraz szacunku do nowych wojowników, którzy odtąd przez swoje działanie i wybranie będą łączyli swoje ziemskie życie z duchami przodków¹⁸.

Zapożyczanie do liturgii Kościoła elementów z kultur pogańskich jest zgodne z cechą charakterystyczną Kościoła, którą jest powszechność. Sprawia ona, że wtedy, kiedy poprzez swoją liturgię Kościół łączy odmienne kultury, które powstawały w zupełnie różnych światach, mówi ludziom o prawdziwej wolności, a jest to bardzo ważny element każdej kultury. Wszyscy

klanowej. Może też założyć własną rodzinę. Jeżeli dochowuje złożonej przysięgi, to cieszy się coraz większym szacunkiem klanu.

¹⁸ Wojownicy to nie jakaś specjalnie wybrana grupa mężczyzn. Każdy młody chłopak po przejściu inicjacji staje się wojownikiem. Otaczanie ich szacunkiem już od samego początku jest pewnego rodzaju kredytem zaufania, który zaciągają przed całym klanem. Szacunek do nowych wojowników po procesie inicjacji wiąże się też z rzeczywistością, w której przebywają duchy przodków. Skoro młody mężczyzna łączy swoje życie z duchami przodków i zobowiązuje się przed nimi do jak najlepszego wypełniania swoich zadań, to znaczy, że ten, kto szanuje wojownika, otrzymuje także uznanie ze strony duchów przodków.

ludzie, niezależnie od tego, czy żyją w kulturze niechrześcijańskiej czy chrześcijańskiej, dążą do wolności. Z teologicznego punktu widzenia wolność jest następstwem stworzenia człowieka przez Boga, a następnie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, poprzez które nastąpiło uwolnienie ludzkości od grzechu i otworzenie drogi do życia wiecznego. Człowiek jest wolny także dlatego, że od Boga otrzymał nakaz czynienia sobie ziemi poddanej. To Boże posłanie jest wspólne zarówno dla religii chrześcijańskiej, jak i dla kultur pogańskich. Papuasi w swojej kulturze także czynią sobie ziemię poddaną, chociaż traktują ją jak matkę, która daje im życie. Dla nich ziemia jest czymś więcej niż tylko wielkim darem od Istoty Najwyższej. Jest miejscem działania i przebywania duchów przodków. Chrześcijanin poprzez sprawowanie liturgii Kościoła zbliża się do Boga i prosi Go o to, żeby powołanie do czynienia sobie ziemi poddaną wypełniał jak najlepiej. Liturgia Kościoła związana jest z ofiarą duchową, ale także materialną. W kulturze papuaskiej, do której wkracza liturgia Kościoła, jest całkiem podobnie. Można powiedzieć, że Papuasi też mają swój tradycyjny rodzaj „liturgii”. Są to wszelkiego rodzaju obrzędy i rytuały, poprzez które proszą duchy przodków o pomyślne zbiory czy polowania. Przy wielu okazjach składają ofiary materialne. Bywa, że zdobywanie ofiar materialnych na tyle godnych, żeby przyjęły je duchy przodków, wymaga wiele wysiłku i poświęcenia, czasami nie tylko od pojedynczego człowieka, lecz także od całej społeczności klanowej¹⁹.

Inkulturacyja jako metoda działania w procesie ewangelizacji Papuasów

Inkulturacyja jest konieczną zasadą działania tych wszystkich, którzy chcą skutecznie głosić Chrystusa. Jest ona też drogą do odnowy zniekształconego oblicza świata. W procesie ewangelizacji i inkulturacyji Ewangelii konieczne

¹⁹ W liturgii chrześcijańskiej wierni uczestniczą we Mszy Świętej, która jest ofiarą składaną przez Jezusa Chrystusa za grzechy wszystkich. Jest to ofiara doskonała. Tak więc chrześcijanie, żeby godnie uczestniczyć w tej ofierze, sami muszą być wewnętrznie czysti. Przed przystąpieniem do zjednoczenia z Chrystusem w Eucharystii chrześcijanin powinien oczyścić swoje wnętrze przez żal za grzechy i postanowienie poprawy. Jest tu pewne podobieństwo do kultu przodków praktykowanego w Papui-Nowej Gwinei. Członek klanu musi się bardzo natrudzić, żeby znaleźć właściwe zwierzę czy wyhodować odpowiednie płody rolne na ofiarę dla duchów przodków. Polowanie w buszu wymaga wyrzeczenia się wielu rzeczy, opuszczenia na jakiś czas rodziny i społeczności klanowej, narażenia się na niebezpieczeństwo w czasie polowania. Podobnie jak u chrześcijan musi temu towarzyszyć dużo silnej woli i odpowiednia motywacja. U Papuasów motywacją jest pojednanie się ze światem duchów przodków, a u chrześcijan zjednoczenie się z Chrystusem, a w konsekwencji w przyszłości życie wieczne w królestwie Bożym, gdzie już przebywają przodkowie, którzy zakończyli swoje życie na ziemi.

jest przeniknięcie Dobrą Nowiną projektów życia poszczególnych osób i społecznych kultur.

Kościół i misjonarze – czytamy w encyklice *Redemptoris missio* św. Jana Pawła II – są krzewicielami rozwoju także przez prowadzone przez siebie szkoły, szpitale, drukarnie, uniwersytety, doświadczalne gospodarstwa rolne. Jednakże na rozwój danego narodu nie wpływa w pierwszym rzędzie ani pieniądź, ani pomoc materialna, ani też struktury techniczne, ale formowanie sumień, dojrzewanie mentalności i obyczajów. Protagonistą rozwoju jest człowiek, a nie pieniądź czy technika. Kościół wychowuje sumienia, objawiając narodom tego Boga, którego szukają, ale nie znają, wielkość człowieka stworzonego na obraz Boga i przez Niego umiłowanego, równość wszystkich ludzi jako dzieci Bożych, panowanie nad przyrodą stworzoną i oddaną na służbę człowieka, obowiązek zaangażowania się na rzecz rozwoju człowieka i wszystkich ludzi (Jan Paweł II 2005, nr 58).

W procesie ewangelizacji inkulturacja to nie tylko specyficzne podejście w bezpośrednim głoszeniu Chrystusa, ale także takie działanie, które pozwala podnieść na wyższy poziom życie codzienne chrystianizowanego społeczeństwa. Dlatego misjonarze posłani są do różnych narodów, żeby nieść im pomoc materialną. Jednak jeżeli nie zastosują się do uwag zawartych w wymienionym fragmencie encykliki, to mogą popełnić wiele błędów, które sprawią, że przy wzroście poziomu życia codziennego nie będzie odpowiednio kształtowany człowiek²⁰. Jednym z przykładów takiej sytuacji są początki misji w papuaskich górach. Wtedy pierwsi misjonarze uczyli Papuasów posługiwania się narzędziami, budowali pierwsze szkoły w buszu, małe misyjne szpitale, które były nieocenioną pomocą, do dziś zresztą pełnią bardzo ważną funkcję. Podejmowali wiele dzieł charytatywnych. Jednak w wielu miejscach pośród pogoni za pomocą materialną papuaskim góralom brakowało czasami odpowiedniego formowania człowieka poprzez głoszenie Ewangelii Chrystusa i jej zasad. Dlatego często zdarzało się, że Papuasi w czasie zbrojnych konfliktów plemiennych niszczyli i palili otrzymane za darmo dobra materialne. W ferworze walki dochodzili do wniosku, że są one im niepotrzebne, bo ważniejsze są wartości, na których opiera się kultura klanowa, a do nich należała między innymi chęć zwycięstwa nad wrogiem i potrzeba zemsty. Później, kiedy misje już się rozwinęły, następował czas konkretnej formacji religijnej, a także moralnej. Papuasi coraz lepiej rozumieli, co to znaczy być chrześcijaninem, katolikiem. Współcześnie zdarzają się jeszcze przypadki myślenia według prawideł starej kultury. Jednak w większości wypadków ka-

²⁰ *Promotio humana* obejmuje tworzenie przez misjonarzy szkolnictwa, opieki medycznej oraz wsparcie materialne tam, gdzie panuje bieda.

tolicy w papuaskich górach przywiązują dużą wagę do szacunku dla podarowanych im dzieł materialnych, właśnie ze względu na zawartą w Ewangelii prawdę o działaniu opatrności Bożej, która posługuje się posłanymi do nich ludźmi z „lepszego świata”.

Dokonująca się w praktyce inkulturacja Ewangelii jest o tyle trudna, że zakłada głoszenie nauki o zbawieniu jako rzeczywistości, której człowiek doświadcza dopiero po zakończeniu życia ziemskiego. Często wśród ludów ewangelizowanych występuje przekonanie, że religia winna służyć także pomyślności doczesnej. Chrześcijaństwo głosi pełnię życia, czyli zbawienie po śmierci. Wszelkie praktyczne działanie w życiu ziemskim ma prowadzić w przyszłości do życia wiecznego. Tymczasem w kulturach pierwotnych, do których należy też kultura papuaskich górali, każdy człowiek na ziemi ma swoje zobowiązania wobec duchów przodków. To oni budowali społeczność klanową i są twórcami prawa, które obowiązuje na danym terenie. Dlatego po zakończeniu życia ziemskiego, kiedy człowiek poprzez swoją pracę i postępowanie dobrze służył duchom przodków, łączy się z nimi, przebywa w lepszym świecie i od tej pory to on decyduje razem z przodkami o tym, jak potoczy się dalsze życie całej społeczności klanowej. Kult przodków istotnie wpływa na życie klanu i wszystkich jego członków. Dlatego brak szacunku, okazywany czasami zdobyciom materialnym, które przynosi praktyczna ewangelizacja, nie wynika z braku wdzięczności. Często doceniane jest to, co przynoszą ze sobą ci, którzy głoszą Ewangelię, ale skoro nie pochodzi z kultury przodków, pozostaje poza prawem klanowym. Z tego powodu szacunek do nowo wybudowanych szkół, szpitali czy innych dzieł służących rozwojowi klanu nie jest aż tak ewidentny jak cześć do przodków i pozostawionego przez nich dziedzictwa.

Kolejnym elementem, do którego prowadzi inkulturacja w procesie ewangelizacji, jest rzeczywistość odkupienia. Jest to nowość w kulturze papuaskich górali. W starych wierzeniach, kiedy Papuas popełnił jakieś zło, czuł się winny przede wszystkim wobec duchów przodków. Żeby oczyścić się ze swoich błędów i przewinień, składał przodkom ofiarę z dostępnych zwierząt albo płodów rolnych. Na terenach górskich w Papui-Nowej Gwinei najczęściej wybierano na miejsce składania ofiary jakąś górę. Według tradycji przodków była ona siedzibą duchów albo terenem zarezerwowanym dla duchów przodków. Ofiary składali tylko mężczyźni ubrani w tradycyjne uroczyste stroje. Mężczyzna miał na biodrach tzw. tanget, czyli przepaskę z liści, a jeżeli było go na to stać, to z plecionki materiałów znalezionych w buszu, na głowie specjalny pióropusz, najczęściej wykonany z piór rajskiego ptaka. W wiosce wybierano najlepsze płody rolne. Były to przeważnie słodkie ziemniaki, taro, banany albo inne owoce i warzywa uprawiane przez mieszkańców

wioski. Jeżeli chodzi o zwierzęta, to w ofierze składane były świnie zabijane tradycyjnym sposobem, czyli drewnianą pałką. Jeżeli wojownicy byli bardziej ambitni, to szli do buszu na polowanie, żeby zdobyć dużego ptaka – kazuara, nazywanego w języku Melanezyjczyków *pidgin muruk*. Ofiary były składane przy odpowiednich śpiewach i tańcach rytualnych. Potem mężczyźni pozostawiali je dla duchów przodków w umówionym miejscu i odchodzili do wioski²¹. Podobne zachowanie możemy zaobserwować w Starym Testamencie. Tam przedstawiciele narodu wybranego składali Bogu ofiary, chcąc wynagrodzić za grzechy własne, ale i całego ludu. Tak jak w przypadku Papuasów, również Izraelici, składając ofiary, musieli ściśle przestrzegać przepisów. W Nowym Testamencie wszystkie ofiary składane przez lud zastąpiła raz na zawsze doskonała ofiara Jezusa Chrystusa. Mówi o tym *Katechizm Kościoła katolickiego*: „Ta miłość aż do końca nadaje ofierze Chrystusa wartość odkupieńczą i wynagradzającą, ekspiacyjną i zadość czyniącą. On nas wszystkich poznał i ukochał w ofiarowaniu swego życia. Miłość Chrystusa przynagła nas pomnych na to, że skoro Jeden umarł za wszystkich, to wszyscy pomarli (2 Kor 5,14). Żaden człowiek, nawet najświętszy, nie był w stanie wziąć na siebie grzechów wszystkich ludzi i ofiarować się za wszystkich. Istnienie w Chrystusie Boskiej Osoby Syna, która przekracza i równocześnie obejmuje wszystkie osoby ludzkie oraz ustanawia Go Głową całej ludzkości, umożliwia Jego ofiarę odkupieńczą za wszystkich” (*Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 616).

Papuascy górale postrzegają konsekwencje złych czynów w sposób głęboko zakorzeniony w kulturze przodków. Symbolem wszelkiego zła jest tak zwany duch *zai*. Za opanowanego przez niego uważa się człowieka, który doświadcza chwilowej histerii czy okazuje swoją wściekłość wobec innych członków rodziny albo klanu. Jeżeli do takiego stanu zostanie doprowadzony mężczyzna, wtedy zbita przez męża kobieta, wierzy, że to duchy przodka wyrażają swój gniew. O jednym z takich przykładów opowiada wieloletni misjonarz:

Młoda żona zawsze histeryzowała, kiedy pobił ją jej mąż. Specjalnie wprowadzała się w taki stan poprzez ostentacyjny płacz, wyjąc i szalejąc. Kiedy mąż próbował ją uspokoić, potok zniewag pod jego adresem stawał się bardzo niewyraźną paplaniną, z jej ust wydobywało się nieludzkie warczenie i piana. W takim stanie pozostawała około trzydziestu godzin, zapytywana w tym czasie przeze mnie lub jednego z krewnych, reagowała bardzo życzliwie (*Z kraju kamiennej siekiery*, 75).

²¹ Informator T.M. z wioski Margarima w Prowincji Południowogórskiej.

Inkultuacja Ewangelii otwiera przed autochtonami zupełnie nowe perspektywy. Już nie muszą się obawiać złych duchów przodków. Muszą zwrócić całe swoje życie w kierunku miłosiernego Boga. Z odkupieniem wiąże się zbawienie. Zgodnie z Ewangelią zbawienie to życie wieczne z Bogiem i świętymi. Mówi o tym *Katechizm Kościoła katolickiego*:

O Lux, Beata Trinitas et principalis Unitas! – O Światłości Trójco Święta, pierwotna Jedności!. Bóg jest wiecznym szczęściem, nieśmiertelnym życiem, światłem nieznanym zachodu. Bóg jest Miłością: Ojciec, Syn i Duch Święty. Bóg chce w sposób wolny udzielać chwały swego szczęśliwego życia. Taka jest tajemnica Jego woli, według postanowienia, które powziął przed stworzeniem świata w swoim umiłowanym Synu, przeznaczając nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa (Ef 1,5), abyśmy stali się na wzór obrazu Jego Syna (Rz 8,29), dzięki duchowi przybrania za synów (Rz 8,15). Zamysł ten jest łaską, która nam dana została... przed wiecznymi czasami (2 Tm 1,9), mająca swoje bezpośrednie źródło w miłości trynitarniej. Rozwija się on w dziele stworzenia, w całej historii zbawienia po upadku człowieka, w posłaniu Syna i Ducha Świętego, które przedłuża się w misji Kościoła (*Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 257).

Może tego dostąpić każdy człowiek, pod warunkiem że poprzez akt wiary podda się procesowi odkupienia. Zbawienie osiągalne jest dzięki ofierze na Krzyżu Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, który swojej ofiary za ludzkie grzechy dokonuje z powodu wielkiej miłości do każdego. Przepowiadanie zbawienia napotyka wiele trudności. W procesie inkultuacji Ewangelii w Papui-Nowej Gwinei pojawiają się fałszywi głosiciele, którzy przedstawiają zupełnie inny obraz Boga. Mówią o Bogu Ojcu jako tyranie, który żąda od swojego Syna bezwzględnego posłuszeństwa i cierpienia, które łączy się z unicestwieniem. Jednym z przykładów takiego myślenia jest sekta Adwentystów Dnia Siódmego działająca w wielu górskich rejonach Papui-Nowej Gwinei²².

Zdarza się, że twierdzą oni, iż katolicy ukrzyżowali Jezusa. Sam znak krzyża noszony na ciele czy narysowany w formie tatuażu, ma być znakiem złego ducha, który prędzej czy później odezwie się w życiu tych, którzy go noszą²³.

²² Kościół Adwentystów Dnia Siódmego – Kościół protestancki, który od innych wyznań chrześcijańskich odróżnia się między innymi przestrzeganiem soboty jako dnia świętego, wiarą w bliskie przyjście Jezusa Chrystusa oraz nauką o niebiańskiej świątyni i sądzie śledczym. Kościół ten wyrósł z ruchu millerystów w XIX w. w Stanach Zjednoczonych, a oficjalnie został ustanowiony w r. 1863. Adwentysty Dnia Siódmego wierzą, że ich główną misją jest głoszenie poselstwa opisanego w 14 rozdziale Księgi Objawienia. Jedną z założycieli Kościoła była Ellen G. White, która jest uważana za proroka i której pisma stanowią istotne źródło duchowego życia Kościoła.

²³ Różnego rodzaju sekty działające w Papui-Nowej Gwinei traktują Kościół katolicki jako zagrożenie, pewnego rodzaju konkurencję. Dlatego chcąc odstraszyć potencjalnych mieszkańców

Tymczasem kategoria usprawiedliwienia objaśnia prawdziwe działanie Boga wobec człowieka, odpuszczenie win, odnowę komunii z Bogiem. Współczesny człowiek coraz częściej napotyka trudności w procesie rozumienia łaski usprawiedliwienia. Coraz bardziej nawet takie tereny, gdzie nie dotarła jeszcze zupełnie nowoczesna cywilizacja, obejmuje praktyczny materializm. Również Papuasi widzą w otaczającym ich świecie wiele niesprawiedliwości społecznej. W ich kraju kapitał gromadzi nieliczna grupa obywateli, a wszechobecna korupcja powodowana jest przez tych, którzy mogliby prowadzić społeczeństwo do podniesienia poziomu życia materialnego.

W zmaterializowanym świecie iskrę optymizmu widzi św. Jan Paweł II, pisząc w cytowanej już wielokrotnie przez nas encyklice *Redemptoris missio*, że

nasze czasy są dramatyczne i zarazem fascynujące. Podczas gdy z jednej strony wydaje się, iż ludzie zabiegają o dobrobyt materialny i pogrążają się coraz bardziej w konsumistycznym materializmie, to z drugiej strony ujawnia się dziś pełne niepokoju poszukiwanie sensu istnienia, potrzeba życia wewnętrznego, pragnienie nauczenia się koncentracji i modlitwy. Nie tylko w kulturach przepojonych religijnością, ale również w społeczeństwach zeświecczonych poszukuje się duchowego wymiaru życia jako środka zaradczego na odczłowieczenie. Zjawisko to zwane „nawrotem do religii”, nie jest pozbawione wieloznaczności, ale zawiera też jakieś wezwanie. Kościół ma niezmierne dziedzictwo duchowe do zaofiarowania ludzkości w Chrystusie, który mówi o sobie, że jest Prawdą, Drogą i Życiem (por. J 14,6). Jest chrześcijańską drogą, która prowadzi do spotkania z Bogiem, do modlitwy, ascezy, do odkrycia sensu życia. Również ten „areopag” musi być ewangelizowany (Jan Paweł II 2005, nr 38).

Kolejnym elementem, z którym musi zmierzyć się inkulturacja w procesie ewangelizacji, jest mitologizacja życia, zauważalna szczególnie w kulturach pierwotnych, a więc także w kulturze papuaskiej. W procesie ewangelizacji kultura, która jest objęta tym procesem, musi być szanowana. Nie można dotrzeć do ludzi z innej kultury poprzez negację mitów, które wywodzą się głęboko z tradycji przodków. Jednak wiele aspektów rzeczywistości trzeba odmitologizować.

W mitach papuaskich zazwyczaj powstawanie klanu wiązało się z wierzeniem, że któryś z dawnych przodków związał się z duchami. Duchy i wielki przodek zaczęli tworzyć zwyczaje i prawo obowiązujące w danym klanie. Często też wielcy wojownicy, którzy chronią klan nawet jako duchy, pojawili

Papui-Nowej Gwinei od przystąpienia do wspólnoty Kościoła, wymyślają historie, które są zupełnie przeciwne nauce chrześcijańskiej. Często osiągają efekt odwrotny. Papuasi na skutek kontaktu z czarownikami doświadczyli wiele zła i w Kościele katolickim oraz Krzyżu Jezusa Chrystusa widzą możliwość uczestniczenia w lepszej rzeczywistości niż ta, której do tej pory doświadczyli.

się z połączenia ze światem duchów przodków. W procesie inkulturacji Ewangelii, żeby odmitologizować rzeczywistość, jednocześnie nie niszczyć kultury klanowej rozwiniętej wokół mitu, należy zwrócić uwagę, że wspólnota Kościoła powstała poprzez działanie Boga. Kościół jest wspólnotą organicznie związaną z osobą Jezusa Chrystusa i Jego dziełem zbawczym. W odróżnieniu od mitów, w których jakaś wspólnota powstaje na skutek działania bliżej nieokreślonych i nieznanych duchów przodków, wspólnota Kościoła powstała poprzez realną tajemnicę wcielenia i ofiarę Syna Bożego Jezusa Chrystusa. Syn Boży nie tylko założył wspólnotę Kościoła, ale nadał jej strukturę i określił jej zadania, które ma spełniać aż do Jego powrotu w czasach ostatecznych. Mówi o tym *Katechizm Kościoła katolickiego*: „Na końcu świata Królestwo Boże osiągnie swoją pełnię. Po sądzie powszechnym sprawiedliwi, uwielbieni w ciele i duszy, będą królować na zawsze z Chrystusem, a sam wszechświat będzie odnowiony” (*Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1042). Jest to więc rodzaj tożsamości Kościoła, z której ta wspólnota nie może zrezygnować, ponieważ jej utrata prowadziłaby do sprzeniewierzenia się misji, do której Kościół został powołany. W procesie chrystianizacji Papuasi stają się chrześcijanami, ale nie wchodzą do wspólnoty Kościoła z pustymi rękami. Wnoszą swoją kulturę, a więc wartości przekazane przez mity opowiadane od pokoleń. Czują jednak, że od kiedy przyjęli sakrament chrztu świętego, biorą udział w misji budowania nowej cywilizacji, która prowadzi do wzajemnego pokoju i szacunku do Boga i drugiego człowieka. W mitach, które są integralnym elementem kultury przodków i praw klanowych wynikających z przestrzegania ich treści, papuascy górale nie zawsze odnajdują pokój i szacunek nawet do siebie nawzajem. Poza tym wyrastająca z mitów kultura przodków jest przez kolejne pokolenia zmieniana, a nawet fałszowana²⁴. Wynika to z upływającego czasu, innego rozumienia zmieniającej się rzeczywistości czy też dopasowywania znaczenia mitów do osobistej wizji otaczającego świata. We wspólnocie Kościoła wszelkie zasady, które w niej obowiązują, w porównaniu z mitami mają „gwarancję jakości”. Taka gwarancja wynika nie tylko z wypracowanych twierdzeń dogmatycznych, ale przede wszystkim z obietnicy niezawodności wiary danej przez Chrystusa.

Wiara jest najpierw osobowym przyłgnięciem człowieka do Boga, równocześnie i w sposób nierozdzielny jest ona dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił. Jako osobowe przyłgnięcie człowieka do Boga i uznanie prawdy,

²⁴ Papuasi często zapominają o prawdziwym przekazie zawartym w mitach opowiadanych przez kolejne pokolenia. Dlatego opowiadając mity, współcześnie dodają sami od siebie różne historie, które pierwotnie w mitach nie były zawarte. Być może jest to normalny proces powstawania kolejnych mitów w dalszych pokoleniach.

którą On objawił, wiara chrześcijańska różni się od wiary w osobę ludzką. Jest więc słuszne i dobre powierzyć się całkowicie Bogu i wierzyć absolutnie w to, co On powiedział. Byłoby rzeczą daremną i fałszywą pokładać taką wiarę w jakimś stworzeniu (*Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 150).

W konsekwencji tych boskich uwarunkowań Kościół ma własną tożsamość. Nie jest ona pochodną procesów historycznych i aktywności intelektualnej jego wyznawców, ale decyzji jego Założyciela. Założyciel, czyli Jezus Chrystus, jest gwarantem wiecznego trwania tej wspólnoty i wartości, jakie Kościół przekazuje kulturom, w które przenika. Kościół Chrystusowy jako tradent historycznego objawienia jest radykalnie inny od mitów przekazywanych z pokolenia na pokolenie w kulturach pierwotnych. Chrześcijaństwo, ze względu na misję współuczestniczenia w dziele stworzenia i ewangelizacji, z woli Stwórcy są zobligowani do uwzględnienia kontekstów społecznych kultur i ekologii jako istotnego środowiska i instrumentu w drodze do definitywnej komunii z Bogiem i wszystkimi stworzeniami (zob. Pietrzak, 293).

W procesie inkulturacji Ewangelii ważne jest podkreślenie jednego z podstawowych elementów występujących w kulturach pierwotnych, jakim jest ścisły związek społeczeństwa z kosmosem i przyrodą. Chrześcijaństwo, którzy żyją prawdą zawartą w Ewangelii, poprzez pokazywanie szacunku do przyrody jako do dzieła Boga, integrują się z kulturą, w której od tysięcy lat zakorzeniona jest wiedza o wzajemnej symbiozie człowieka i natury. Przez ten szacunek wyraża się także dobre relacje z duchami przodków, które nie tylko są obecne w życiu klanu, ale także wedle lokalnych wierzeń przebywają w różnych roślinach i zjawiskach przyrody.

W kulturze papuaskiej człowiek jest częścią świata przyrody i jest wpisany przez przodków w jego prawidłowe funkcjonowanie. Tym samym człowiek jest zobowiązany do tego, aby całym swoim życiem zapewniać dalsze istnienie otaczającemu go światu. Czyni to poprzez używanie natury do codziennej egzystencji, a także ze względu na szacunek do duchów przodków, które razem z człowiekiem żyjącym na ziemi tworzą harmonijną całość. W ten sposób każda osoba z jednej strony panuje nad światem natury, a z drugiej musi służyć naturze. Można tutaj odnaleźć punkt wspólny z kulturą, którą niesie w sobie ewangelizacja. Z punktu widzenia wiary i rozumu faktem niezaprzeczalnym jest to, że człowiek czy też cała społeczność ludzka nie tylko istnieje w naturze, lecz także „stają się”, a nawet „samokreują” w czasie i poprzez kulturę przestrzeni²⁵. Odbywa się to w ramach już znanych albo jeszcze nie-

²⁵ W kulturze papuaskiej człowiek z pomocą duchów przodków kreuje otaczającą go rzeczywistość. W religii chrześcijańskiej ziemia została oddana człowiekowi we władanie przez Boga.

znanych człowiekowi reguł, które ustala Bóg albo które człowiek sam tworzy za pomocą udzielonych mu zdolności. Zarówno w kulturze papuaskiej, jak i chrześcijańskiej można odnaleźć punkty zbieżne. Papuasi nie wyobrażają sobie istnienia świata bez duchów przodków. Każde działanie bez wiedzy tych duchów czy wbrew nim jest dla człowieka niebezpieczne. Podobnie w religii chrześcijańskiej każde działanie człowieka i używanie swoich zdolności z pominięciem Stwórcy prędzej czy później prowadzi do jakiegoś zła, chaosu i zagubienia człowieka.

Współczesny człowiek w ponowoczesnym świecie jest często zagubiony, nie może w pełni realizować swojej postawy twórczej, do której już na samym początku został powołany przez Boga. Tutaj papuascy chrześcijanie mają przewagę nad ludźmi, którzy tworzą wysoko rozwiniętą kulturę. Papuasi są jeszcze w dużym stopniu wolni od pędzącej i rozwijającej się w zaskakującym tempie cywilizacji nowoczesnego świata. Niestety, coraz bardziej także i oni są zepsuci materializmem przez „białego człowieka”. Taka wolność pozwala o wiele łatwiej rozumieć, co Kościół w swojej liturgii chce wnieść do życia każdego człowieka. Pierwiastek duchowy jest dla tradycyjnej kultury papuaskiej bardzo istotny, ponieważ z jednej strony zależność od duchów przodków wymaga rezygnacji z wielu niepotrzebnych w codziennym życiu elementów, a z drugiej strony współpraca z tymi duchami powoduje, że człowiek łączy się z nieznanym sobie światem, do którego cały czas zmierza. W ten sposób Papuas czuje się wolny w swoim działaniu, bo ma na uwadze cel najwyższy. Niekwestionowany priorytet życia duchowego (swoiście pojętego zbawienia) jest więc integralną cechą kultury papuaskiej. Mogłaby to być dobra lekcja życia dla człowieka funkcjonującego w nowoczesnym świecie. Ma on się często za kogoś wyżej stojącego w hierarchii ludzkości niż ludzie tworzący kultury pierwotne. Zgodnie z takim sposobem myślenia człowiek nowoczesny traci fundament duchowy swojej codziennej egzystencji i często jest uwikłany w pułapkę swoich osiągnięć materialnych. Tak więc ludzie żyjący w kulturach pierwotnych, którzy przyjmują chrześcijaństwo i traktują wymiar duchowy liturgii Kościoła jako jeden z ważnych elementów życia nie tylko z Bogiem, ale także z duchami przodków, uczą tych, którzy już zapomnieli o świecie duchowym, w czym tak naprawdę tkwi istota ludzkiej egzystencji.

Obecnie idei przezwyciężenia kryzysu duchowego społeczeństw rozwiniętych służą propozycje rozwoju duchowego, wymagające ewangelicznej weryfikacji, powstałe pod wpływem badań teologicznych, odnowy Kościoła

Papuasi szanują ziemię i otaczający ich świat ze względu na szacunek do duchów przodków i wielki respekt przed duchem buszu *Masalai*.

i osiągnięć nauk humanistycznych (zwłaszcza psychologii i socjologii), ale także duchowości innych religii, niechrześcijańskich, pozakościelnych i niekonfesyjnych (zob. Mariański, 143).

Kolejnym ważnym elementem w procesie inkulturacji jako narzędzia ewangelizacji jest indywidualizm. Jest to również cecha wspólna chrześcijaństwa i religii pierwotnych. Niemal każda religia charakteryzuje się oddawaniem czci bóstwom czy Bogu w sposób wspólnotowy, ale także indywidualny. W rozwoju duchowym zarówno jednostki, jak i całej grupy społecznej chodzi o identyfikację zewnętrznych i wewnętrznych sprzymierzeńców oraz przeszkód, które wspomagają albo uniemożliwiają prawidłowe relacje człowieka najpierw do samego siebie, a później do stworzeń żyjących wokół niego, wreszcie zaś do samego Boga. Wspólnotę zarówno Kościoła, jak i klanową tworzą jednostki. To ich rozwój duchowy powoduje siłę wspólnoty. Indywidualne przeżywanie religii wśród Papuasów wnosi wiele potrzebnych i pozytywnych elementów do codziennego życia klanu²⁶. Wojownik, który zdaje sobie sprawę, że został wybrany przez duchy przodków, o wiele lepiej spełnia swoje zadania względem wspólnoty. Jeżeli kobieta papuaska, która wychowuje dzieci i dba o rozwój rodziny, swoje wysiłki powierza duchom przodków, czuje się o wiele bardziej spełniona na co dzień. Mężczyzna jako głowa rodziny, składając indywidualne ofiary duchom tych, którzy kiedyś rozpoczęli tworzenie kultury jego klanu, czuje się wyróżniony²⁷. W religii chrześcijańskiej ludzie także indywidualnie wypełniają swoje powołania w rodzinach czy środowiskach pracy. Jednak, kiedy wierzą i czują, że wykonują codzienne czynności ze względu na Boga i dla Niego, to lepiej służą swojej rodzinie i całej wspólnotie Kościoła. Człowiek, który ma świadomość, że działa nie tylko dla samego siebie, lecz także dla całej wspólnoty, czuje się wyzwolony ze swoich kompleksów, które przeszkadzają mu w prawidłowym funkcyjono-

²⁶ Członkowie klanu żyją codziennymi wydarzeniami. Jednak głęboko jest w nich zakorzenione przywiązanie do tradycji przodków. Wszystkie obrzędy i rytuały prowadzą do głębszego rozumienia świata i jednoczenia się z duchami przodków. Papuascy chrześcijanie poprzez indywidualne przeżywanie religii poszerzają swoje horyzonty duchowe. Żyją także nowymi w stosunku do tradycyjnej kultury wierzeniami i wartościami. Często są one porównywane i łączone. Wszystko to sprawia, że życie duchowe klanu, a co za tym idzie, życie codzienne, podnoszone jest na coraz wyższy poziom. Na przykład papuascy katolicy bardziej rozumieją potrzebę ochrony życia każdego człowieka i życia w pokoju także z innymi klanami.

²⁷ To poczucie wyróżnienia jest nie tylko formą dowartościowania. Wypełnianie swoich codziennych obowiązków i ofiarowanie ich duchom przodków sprawia, że członkowie klanu przenoszą się w sposób duchowy do świata, gdzie przebywają przodkowie. Jest to rzeczywistość doskonała. Tak więc każdy, kto godnie składa ofiarę duchom przodków czy ofiaruje swoje codzienne zajęcia tym duchom, czuje się wyróżniony z tego powodu, że patrzą na niego ci, którzy od wieków dbają o rozwój całego klanu.

waniu. Wynika to z faktu, że jedną z podstawowych potrzeb pojedynczego człowieka jest dowartościowanie.

W ramach spełniania misji inkulturacyjno-ewangelizacyjnej należałoby zauważyć, że społeczność ludzka i świat, który ta społeczność kształtuje, nie tylko są, ale stają się, samokreują się w czasie i przestrzeni w ramach nieznanych jeszcze reguł, które Bóg wpisał w swoje dzieło. Człowiek tworzy kulturę za pomocą udzielonych mu przez Stwórcę zdolności. Współcześnie w wielu kulturach wartości i wzorce są przeniknięte przekonaniem o potencjale drzemiącym w ludzkości. Powoduje to także przekonanie o samowystarczalności człowieka. Dlatego ludzie uczą się coraz bardziej poznawać otaczający ich świat. Coraz częściej ludzkość tworzy w swoim świecie systemy samoregulujące, samopowielające i samouczące. Dawniej był to przymiot przypisywany tylko i wyłącznie Bogu lub wybranym ludziom czy grupom społecznym. Dziś dzieje się to pod wpływem rozwoju naukowo-technicznego, popularyzacji wiedzy i technologii (zob. Pietrzak, 274).

W początkach misji na górskich terenach Papui-Nowej Gwinei misja inkulturacyjno-ewangelizacyjna wbrew pozorom była łatwiejsza. Mieszkańcy papuaskich gór byli bardzo silnie związani ze swoimi tradycyjnymi religiami. Wiara w świat duchowy i oddziaływanie duchów przodków na życie klanu sprawiały, że papuascy górale łatwiej przyjmowali prawdę o Bogu i życiu wiecznym. Dzisiaj, kiedy mają coraz większy kontakt ze światem, w którym człowiek czuje się coraz bardziej samowystarczalny, autochtoni niejednokrotnie odchodzą od tradycji, którą przekazali im przodkowie. W buszu w coraz większym stopniu obecne są zdobycze współczesnej cywilizacji. Świat duchów przodków nie jest już tak znaczący w ich życiu codziennym jak jeszcze kilkadziesiąt lat temu.

Z teologicznego punktu widzenia trudności nie należy szukać w samej ludzkiej twórczości, ponieważ wynika ona z nakazu Bożego, który już na samym początku otrzymał człowiek, żeby czynić sobie ziemię poddaną (por. Rdz 1,28). Zagrożeniem jest to, że człowiek może czynić sobie ziemię poddaną bez Boga. Może tworzyć systemy zamknięte, pozbawione transcendencji i poprawnych relacji do siebie samego, bliźnich i przyrody²⁸. Dlatego właśnie inkulturacja Ewangelii odgrywa bardzo ważną rolę. Ludzie inspirowani Pismem Świętym

²⁸ Jeżeli człowiek będzie czynił sobie ziemię poddaną bez Boga, to utraci potrzebne do zachowania równowagi w codziennym życiu podstawowe wartości. Zasady ustanowione przez Boga są ponadczasowe i żaden człowiek, choćby najbardziej rozwinięty, na własną rękę nie wytworzy lepszych. Z czasem zasady tworzone tylko przez człowieka zaczną wymagać aktualizowania, a w przypadku grupy społecznej każdy jej uczestnik będzie miał swoje często odrębne zdanie na ten temat. Z tego powodu powstaną nieporozumienia, które mogą przerodzić się w konflikty zbrojne i chaos panujący wśród konkretnej społeczności lokalnej czy nawet światowej.

i Tradycją doświadczają być może nieznanymi do tej pory przez nich możliwościami, ale także coraz bardziej zdają sobie sprawę ze swoich ograniczeń. Nie opierają się oni tylko na spirytualizmie, nie kierują się też obawą przed tym, że duchy przodków zemszczą się i życie jednostki oraz całego klanu będzie stawać się coraz trudniejsze i pełne obaw, jeżeli nie będą otrzymywały koniecznych ofiar i nie będą sprawowane odpowiednie rytuały. Ewangelia, wnikając do kultury, wnosi nowe wartości, które pochodzą od Boga.

W używaniu inkulturacji jako narzędzia ewangelizacji różnych narodów i kultur trzeba wykazywać się roztropnością, nie tylko wynikającą ze znajomości dokumentów Kościoła, ale także duszpasterską. Wiele postaw i gestów, zaczerpniętych z odmiennej kultury, może okazać się wielkim bogactwem i pomocą w niesieniu Chrystusa innym, ale przy nieumiejętnym wykorzystywaniu lokalnych zwyczajów można urazić miejscowych ludzi i w ten sposób nie osiągnąć oczekiwanego celu ewangelizacji przez inkulturację.

Ważne jest nie tylko odpowiednie wykorzystywanie elementów danej kultury, lecz także dawanie świadectwa bezpośrednio przez przepowiadającego Ewangelię. Jest to istotne także w inkulturacji Ewangelii w kulturze papuaskiej. Papuascy górale wielkim szacunkiem otaczają ludzi sędziwych i doświadczonych. Im starszy mężczyzna (oznaką wieku i doświadczenia w papuaskich górach jest długość brody), tym większym cieszy się autorytetem, pod warunkiem że wykazuje się przez całe swoje życie odpowiednią postawą, poprzez którą wyraża szacunek do tradycji swojego klanu i tworzącej tę społeczność ludności. Człowiek ufa bardziej doświadczeniu niż doktrynie, bardziej konkretnemu życiu i faktom niż teorii. Dlatego w przeprowadzaniu inkulturacji Ewangelii bardzo ważne jest świadectwo życia chrześcijańskiego, to żywe, realne i bezpośrednie. Podkreśla to encyklika *Redemptoris missio*:

Pierwszą formą świadectwa jest samo życie misjonarza, rodziny chrześcijańskiej i kościelnej wspólnoty, które uwidacznia nowy sposób postępowania. Misjonarz, który mimo wszystkich ludzkich ograniczeń i braków żyje w prostocie na wzór Chrystusa, jest znakiem Boga i rzeczywistości transcendentnych. Ale wszyscy w Kościele, starając się naśladować Boskiego Mistrza, mogą i powinni dawać takie świadectwo, które w wielu wypadkach jest jedynym możliwym sposobem bycia misjonarzami. Ewangeliczne świadectwo, na które świat jest wrażliwszy, to poświęcenie uwagi ludziom i miłość okazywana ubogim i maluczkiemu, tym, którzy cierpią. Bezinteresowność tej postawy i tych działań, stanowiąca głęboki kontrast z egoizmem obecnym w każdym człowieku, rodzi konkretne pytania, które otwierają na Boga i na Ewangelię. Również troska o pokój, sprawiedliwość, prawa człowieka, rozwój ludzki stanowi świadectwo dawane Ewangelii, o ile jest oznaką poświęcenia uwagi osobom i nastawiona jest na całościowy rozwój człowieka (Jan Paweł II 2005, nr 42).

Poświęcenie uwagi osobom, które przyjmują Ewangelię jako drogę swojego życia i nowość w swojej kulturze, jest podstawowym elementem głoszenia Dobrej Nowiny. W teologii rozwinęła się uwzględniająca to metoda, którą możemy określić „widzieć – oceniać – działać”. Metoda została opracowana przez belgijskiego kardynała Josefa Cardijna. Doczekała się ona wielu zastosowań, między innymi w Ruchu Chrześcijańskiej Młodzieży Robotniczej i różnych inicjatywach ewangelizacyjnych, zwłaszcza w Akcji Katolickiej. Od lat 70. XX w. metoda ta weszła do teologii. Określana jest jako sposób istnienia człowieka w rzeczywistości, w której dokonują się typowe zjawiska poznawcze i łączące wiarę i życie. W doświadczeniu każdego człowieka zawsze występuje jakaś forma postrzegania siebie w otaczającej rzeczywistości, oceny, a później praktyczne konkluzje. W naukowej odmianie tej metody wyróżnia się trzy mediacje: socjoanalityczną, hermeneutyczną i praktyczną. Jeżeli w teologii mówi się o mediacjach, to chodzi o metody, kategorie i wyniki nauk opisujących rzeczywistość, na przykład antropologię, psychologię, socjologię i ekonomię, które wykorzystuje się do realizacji celów ewangelizacyjno-misyjnych Kościoła (zob. Pietrzak, 190-191).

Biorąc pod uwagę wyżej przedstawioną metodę i aplikując ją do codziennego życia mieszkańców papuaskich gór, przykłady jej stosowania w procesie inkulturacji i ewangelizacji można odnaleźć w ich życiu codziennym. Jak na misjach uczy się Papuasów ekonomii, dowiadujemy się z relacji jednej z sióstr zakonnych, która pracowała w górach Papui-Nowej Gwinei:

Dawniej stacja misyjna zapewniała pracownikom utrzymanie. Obecnie, od niedawna, dostają oni wypłatę w gotówce, a to dlatego, że by nauczyli się planować i starać sami o utrzymanie. Są bardzo prymitywni, gospodarka pieniężna nie zawsze wszystkim jest znana. Słyszałam przez radiostację, że pewien krajowiec, będąc policjantem, posyłał żonie pieniądze papierowe. Ona nie знаła takich pieniędzy, myślała, że to zwykły papier, więc kręciła z niego papierosy i paliła. Innym razem syn przysłał matce pieniądze. Gdy pytała ją sąsiadka, czy syn przysyła jej pieniądze, odpowiadała, że syn nie. Przysyła jej tylko piękne obrazki, które ona skrzętnie chowa. Były to dolary (*Z kraju kamiennej siekiery*, 471).

Przytoczone epizody ilustrują, jak inkulturacja i wprowadzanie zasad życia chrześcijańskiego stają się narzędziem, które pozwala nie tylko zbliżać się obcym kulturom do Boga, ale także ma ogromny wpływ na codzienność. Jednak aby wspólnota Kościoła mogła prawidłowo funkcjonować, pozytywne i praktyczne oddziaływanie procesu inkulturacji Ewangelii na codzienność musi być wsparte strukturami Kościoła. Mówi o tym, między innymi, Dekret o działalności misyjnej Kościoła II Soboru Watykańskiego. Soborowy dekret podkreśla, że do dojrzałości Kościoła wymagane jest wyposażenie

zgromadzenia wiernych w urzędy i instytucje, które niezbędne są do prowadzenia i rozwoju życia Ludu Bożego pod kierownictwem własnego biskupa (zob. Sobór Watykański II 2002a, 453-454). Optymizmem napawa fakt, że w Papui-Nowej Gwinei owe zewnętrzne struktury Kościoła coraz bardziej się rozwijają i umacniają.

Zakończenie

Niniejszy artykuł zaprosił do „innego świata”, który jest ciągle mało odkryty przez „nasz świat”, stworzony przez kulturę europejską i euroatlantyczną. Papua-Nowa Gwinea to kraj, który nie został jeszcze do końca zbadany. Jednak zaraz po tym, jak „biały człowiek” dotarł do wybrzeży „raju Pacyfiku”, prawie natychmiast chrześcijaństwo zasiało tam ziarna swojej obecności. W kraju tym zauważyć można niejako dwa różne światy. Ten na wybrzeżu, gdzie Ewangelia promieniuje już od ponad 140 lat, i ten w górach, gdzie Ewangelia ukazuje prawdę o człowieku „zaledwie” od 80 lat. Niewątpliwie silny wpływ na rozwój – nie tylko duchowy – tamtych ludzi ma Kościół. Wybrzeże to bardziej dojrzałe chrześcijanie. Rozwinięte diecezje i parafie, a przy nich miejscowe szpitale i szkoły, w których młodzież zdobywa potrzebne wykształcenie. Góry to świat, który dopiero czerpie z doświadczeń wybrzeża i odkrywa, że przyjmowanie prawdy Ewangelii prowadzi to lepszego życia. Inkulturacja Ewangelii, która w Papui-Nowej Gwinei stała się udziałem zarówno „ludzi wybrzeża”, jak i „ludzi gór” to proces skomplikowany i długotrwały. Żeby był skuteczny, potrzebna jest wielka cierpliwość i prawdziwe, nie tylko materialne, ale przede wszystkim duchowe zaangażowanie. Najlepiej widać to na przykładzie tradycyjnych obrzędów i związanych z nimi wierzeń autochtonów.

Razem z katolikami Papuę-Nową Gwineę zaczęli kiedyś ewangelizować także protestanci. Kościoły protestanckie znacznie podupadły, ale po nich powstało wiele miejscowych sekt (w całym kraju jest ich około 400). Katolików w całym kraju jest obecnie około 13 procent. Są oni siłą napędową kraju, nie tylko dlatego, że tworzą wspólnotę, której głową jest Chrystus. Katolickie szpitale i szkoły są najważniejszymi ośrodkami, w których Papuasi mogą szukać ocalenia życia i zdrowia, a poprzez edukację otwierać się na świat.

Kościół w Papui-Nowej Gwinei – jak zresztą na całym świecie – zastąpił dawne pogańskie obrzędy i rytuały chrześcijańską liturgią i pobożnością ludową. Niestety, wysiłki Kościoła w tym zakresie nie zawsze były skuteczne. Tradycyjne wierzenia, w tym obrzędy przejścia, wciąż mają tak silny wpływ na rdzennych mieszkańców, że często łączone są z obrzędami chrze-

ścijańskimi. Mentalność społeczeństwa inkorporowała treści nauki kościelnej (sakramenty, sakramentalia, poświęcenia, błogosławieństwa, kult relikwii, kalendarz liturgiczny, modlitwy, zasady moralne), ale jednocześnie „dopasowywała” je do własnych, wcześniej zakorzenionych wierzeń, zwyczajów, rytuałów, struktur myślowych i bardzo konkretnych potrzeb egzystencjalnych. Dokonywano tym samym pewnego rodzaju „poszerzenia” sfery oddziaływania *sacrum*, które oferował Kościół. W rezultacie wytworzyła się specyficzna synteza treści chrześcijańskich i przedchrześcijańskich (lub pozachrześcijańskich). Na tym swoistym synkretyzmie polega dzisiaj ludowa religijność i pobożność papuaskich katolików.

Chrześcijańska pobożność ludowa wprowadzona wraz z inkulturacją Ewangelii miała i ma ogromne znaczenie dla zmiany stylu życia Papuasów, zwłaszcza w takich sferach życia, jak: wojny, rodzina, wielożeństwo, tworzenie wspólnoty. Pomimo istnienia w nich wielu elementów synkretycznych obszary te uległy ogromnym przeobrażeniom pod wpływem przyjęcia chrześcijaństwa.

Wojny międzyklanowe to bardzo częste zjawisko w Papui-Nowej Gwinei. Papuasi jednak nie walczą bez zasad. Określone zachowania czy wręcz rytuały wojenne zostały przejęte dzięki kulturze, którą tworzyli przodkowie. Niestety, wojny są często bardzo brutalne. Jednak przyjęcie Ewangelii i chrześcijańskich zasad życia sprawia, że tradycja przodków (ta krwawa) odchodzi na dalszy plan. Katolik, pomimo że musi brać udział w lokalnej potyczce, zastanawia się nad swoim postępowaniem. Okaleczanie drugiego człowieka, a tym bardziej pozbawianie go życia, uważa za grzech i czyni wszystko, żeby do tego nie doszło.

Rodzina to w każdej kulturze podstawowa komórka społeczna. W Papui-Nowej Gwinei mężczyzna przed ślubem musi „kupić” kobietę. W zależności od sytuacji u pogan powoduje to czasami traktowanie kobiety w rodzinie bardziej przedmiotowo (nawet pomimo oczywistego uczucia, jakie mąż żywi do żony). Przyjęcie zasad życia chrześcijańskiego spowodowało, że papuascy katolicy nauczyli się traktować kobiety w rodzinie jak matki i żony obdarzone specjalnym powołaniem. Niewątpliwie przez to wzrósł szacunek do kobiety.

Starą tradycją, zakorzenioną w kulturze Papuasów, jest wielożeństwo. Katolik natomiast zobowiązany jest do związku monogamicznego. Mieszkańcy Papui-Nowej Gwinei zauważają zdecydowane korzyści wynikające z monogamicznego związku małżeńskiego, choć mężczyzna, który ma kilka żon, budzi duży szacunek u przedstawicieli swojego klanu ze względu na majątność i pozycję społeczną, którą tradycyjnie przez to osiąga. Z drugiej strony, bar-

dzo często po kilku latach, z powodu posiadania kilku żon, traci swój majątek. Wtedy życie rodziny, a przede wszystkim dzieci, staje się bardzo trudne. Zdarza się, że powoduje to konflikty zbrojne pomiędzy klanami mężczyzny i jego żon. Katolicy są szczęśliwi, że z jedną żoną mogą razem wychowywać dzieci i planować przyszłość swojej rodziny.

Tworzenie wspólnoty to sprawa kluczowa dla wszystkich społeczeństw. U Papuasów to również podstawowy element codziennego funkcjonowania. Jednak także wewnątrz klanu często występują konflikty. Spowodowane są one różnymi przyczynami. Jedną z najczęstszych jest zazdrość. Hamuje ona rozwój całej społeczności klanowej. Można zobrazować to następującym przykładem. Jeden bardzo zapobiegliwy Papuas podpisuje kontrakt na płody rolne z firmą z Australii. Pracuje i cieszy się z rozwoju swojego i rodziny. Tymczasem inny członek jego klanu zaniepokojony jego rozwojem i sukcesem niszczy jego plantację. Chrześcijanin jednak bierze pod uwagę wartości, jakie wynikają z Ewangelii. Mimo że zazdrość jest silna, to decyduje się raczej pomagać swojemu sąsiadowi, a nie planować jego zniszczenie.

Tworzenie wspólnoty ma nie tylko wymiar materialny. Papuascy katolicy bardzo chętnie zawiązują wspólnoty parafialne. Parafię uważają za wyjątkową rodzinę w swojej rodzinie klanowej. Spotykają się na mszach świętych i nabożeństwach. Najczęściej zewnętrzna oprawa liturgii jest bardzo bogata. Towarzyszą jej tańce i śpiewy. Z okazji wielkich świąt Papuasi potrafią przejść wiele kilometrów przez góry, żeby spotkać się razem w głównej świątyni w swojej parafii. Duchowość chrześcijańska, jaką niesie ze sobą inkulturacja Ewangelii, daje Papuasom wielkie poczucie wspólnoty i jedności nie tylko klanowej, lecz także – co jest o wiele ważniejsze – religijnej.

Do tych wszystkich obszarów swojej egzystencji papuascy chrześcijanie przyjmują zasady Ewangelii, ponieważ w ten sposób odkrywają pewną „nowość życia” i otwierają się na nią. Pielęgnują jednocześnie tradycję przodków. Czują jednak, że dzięki chrześcijaństwu ich życie staje się bardziej wartościowe, a oni sami odnajdują nowe cele. Interesują się nie tylko codzienną pracą fizyczną, lecz także własnym życiem duchowym.

Celem artykułu jest prezentacja zagadnień związanych z ewangelizacją górskich terenów Papui-Nowej Gwinei. Aby zrealizować to zadanie, posłużono się: analizą dostępnej literatury polsko- i anglojęzycznej, przedstawiono wyniki własnych badań przeprowadzonych wśród papuaskich górali oraz zanalizowano ich wypowiedzi. Chrześcijańska pobożność ludowa, choć niejednokrotnie ma charakter synkretyczny, wpływa na zmianę stylu życia Papuasów, przede wszystkim w takich sferach życia, jak: tworzenie wspólnoty, rodzina, wojna.

BIBLIOGRAFIA

- Berndt, Ronald M. *The Kamano, Usurufa, Jate and Fore of the Eastern Highlands*. Red. Peter Lawrence i Merwyn J. Meggitt. Melbourne 1965.
- Brouwer, Luitzen. *Functional Substitutes*, Alexishafen: Melanesian Institute of Papua New Guinea, 1976.
- Brzeziński, Daniel. „Wiara i jej celebrycja w kulturze. Systematyzacja pojęć.” *Teologia i Człowiek* 27.3 (2014): 11-20.
- Chupungco, Anscar J. *Cultural Adaptation of the Liturgy*. New York: Paulist Press, 1982.
- Chupungco, Anscar J. *Liturgies of the Future. The process and Methods of Inculturation*. New York: Paulist Press, 1989.
- Chupungco, Anscar. *L'Adattamento della liturgia tra culture e teologia*. Tłum. Leandro Calvo. (Liturgia Fonte e Culmine. Liturgia Oggi e Domani 1). Casale Moferratto: Fiemme, 1985. 12
- Concilium Vaticanum II. „Constituzione de Sacra Liturgia «Sacrosanctum Concilium»”, nr 37-40. *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae*, t. 1: (1963-1973). Red. Reiner Kaczynski. Torino: Marietti, 1976.
- Dajczler, Tadeusz. „Kosmos w religiach pozachrześcijańskich.” *Studia Theologica Varsaviensia* 17.2 (1979): 189-206.
- Dhavamony, Mariasusai. *Phenomenology of religion*. Rome: Gregorian University Press, 1973.
- Eliade, Mircea. *Sacrum i profanum. O istocie sfery religijnej*. Tłum. Bogdan Baran. Warszawa: Aletheia, 2008.
- Groot, N. „Christian Morality in Papua New Guinea.” *Verbum* 18.3 (1977): 208-222.
- Jan Paweł II. „Adhortacja apostołska o katechizacji w naszych czasach «Catechesi tradendae».” Jan Paweł II. Adhortacje *Apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków: Wydawnictwo M, 1996. 3-64.
- Jan Paweł II. „Encyklika «Redemptoris missio».” *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1. Kraków: Wydawnictwo M, 2005. 377-460.
- Katechizm Kościoła katolickiego*. Poznań: Pallottinum, 2002.
- Każmierczak, Janusz. *Papua–Nowa Gwinea – w krainie rajskiego ptaka*. Kraków: WAM, 2010.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Liturgia rzymska i inkulturacyja*. Dostęp 22 grudnia 2022. <http://vademecumliturgiczne.pl/2016/03/04/iv-instrukcja-wykonawcza-de-liturgia-romana-et-inculturatione-z-1994-r/>
- Krakowiak, Czesław. „Inkulturacyja liturgii rzymskiej po Vaticanum II. Komentarz do IV Instrukcji «Varietates legitimae».” *Liturgia Sacra* 24.2 (2004): 277-293.
- Luzbetak, Louis J. *Kościół a kultury. Antropologia stosowana na użytek misjonarzy*. Tłum. Irena Józefowiczowa. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1972.
- Mantovani, Ennio. „Fundamental Melanesian Religion”. *Point* 6 (1977): 160-185.
- Mariański, Janusz. *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2010.
- Nadolski, Bogusław. *Leksykon liturgii*. Poznań 2006.
- Pietrzak, Andrzej. *Modele ewangelizacji kultur i inkulturacyji wiary w teologii latynoamerykańskiej*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2013.
- Różański, Jarosław. *Wokół koncepcji inkulturacyji*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2008.
- Sobór Watykański II. „Dekret o misyjnej działalności Kościoła «Ad gentes divinitus».” Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Poznań: Pallottinum, 2002a. 433-471.

Sobór Watykański II. Konstytucja o Liturgii Świętej „Sacrosanctum Concilium».” Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Poznań: Pallottinum, 2002b. 48-78.

Z kraju kamiennej siekiery. Misjonarze Werbiści o Nowej Gwinei 1910-1973. Red. Tadeusz Dworecki. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1975.

Dariusz Kajzer – kapłan, w 2000 r. uzyskał tytuł zawodowy magistra teologii na UKSW w Warszawie. W latach 2007-2014 pełnił posługę misyjną w Papui-Nowej Gwinei w diecezji Mendi. W 2022 r. uzyskał stopień doktora nauk teologicznych na Wydziale Teologii UMK w Toruniu.

Missionaria Bibliographica Selecta

Renata Díaz-Szmidt, *Gdzie jesteś Gwineo? Próby kształtowania tożsamości narodowej w twórczości pisarzy z Gwinei Równikowej*, Warszawa 2017, (ss. 362, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR)

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,
Wydział Teologiczny, Polska
ORCID: 0000-0002-1678-2487

Droga naukowa dr Renaty Díaz-Szmidt, koncentrującej się na badaniach literatury afrykańskiej, pisanej w języku portugalskim oraz hiszpańskim, a ujmowanej w perspektywie teorii postkolonialnych i transkolonialnych, doprowadziła ją do próby oryginalnej syntezy własnych zainteresowań w książce: *Gdzie jesteś Gwineo? Próby kształtowania tożsamości narodowej w twórczości pisarzy z Gwinei Równikowej* (Warszawa 2017, ss. 362). Autorka wyszła w niej od bardzo podstawowego, szkolnego już założenia, że w dziełach literatury zapisana jest historia oraz specyfika kultury różnych ludów czy narodów. Jak pisze we wstępie: „Do sformułowania problemu badawczego skłoniła mnie refleksja nad wymienionymi aspektami gwinejskiej rzeczywistości oraz niesatysfakcjonujące i fragmentaryczne studia nad nią”. Problem ten Díaz-Szmidt próbuje zawrzeć w formie serii pytań badawczych: (1) Co stanowi o wyjątkowości, unikatowości, czyli o swego rodzaju swoistości Gwinei Równikowej? (2) Czy uzasadnione jest zastosowanie „narodowej koncepcji gwinejskości” (*guineoecuatoreidad*) w odniesieniu do państwa, u którego genezy nie leżało poczucie wspólnoty oparte na jedności kulturowej, językowej i jednolitości etnicznej i które jest sztucznym konstruktem powstałym jako następstwo procesów dekolonizacyjnych? Innymi słowy, czy po blisko pięćdziesięcioletnim okresie istnienia Gwinei Równikowej można mówić już o istnieniu gwinejskiego narodu? (3) Jakie mogłyby być wyznaczniki gwinejskiej narodowości i gdzie należałoby ich szukać? We wspólnocie pamięci, obejmującej kluczowe dla rozwoju Gwinei Równikowej doświadczenia historyczne? W przedkolonialnym dziedzictwie i skutkach hiszpańskiej kolonizacji, które połączyły różne grupy etniczne oraz w postkolonialnej traumie dyktatur? A może w niejednorodnym, ale interpretowanym według zasady „jedność w różnorodności” rodzimym dziedzictwie kulturowym? Czy też w kulturach etnicznych, zarówno przed-, jak i postkolonialnych lub w rozwijanej od czasów

kolonialnych kulturze zwanej hiszpanoafrykańską lub afrohiszpańską, realizowanej dzisiaj niejako dwutorowo: w kraju przez artystów posłusznych reżimowi i na obczyźnie przez twórców niepokornych?” (s. 24-25). Te pytania badawcze wskazują, że głównym celem jej publikacji jest próba wyjaśnienia, co składa się na wyjątkowość, unikalność lub specyfikę *Equatoguinea* i czy uzasadnione jest stosowanie pojęcia równikowej tożsamości narodowej (*guineoecuatorianness*) w odniesieniu do Gwinei Równikowej? Autorka postawiła sobie przez to bardzo ambitne i trudne zadanie.

W klasyce wśród najczęściej stosowanych kryteriów scalania w jedną kultur dwóch lub kilku grup ludzkich występują: cechy antropometryczne, terytorium geograficzne, wspólna historia, język, religia oraz organizacja społeczeństwa, łącznie z gospodarką i strukturą władzy. Trzeba jednak przy tym zaznaczyć, że w Afryce Czarnej wszelkie próby umiejscowienia, scalenia i klasyfikacji poszczególnych kultur i ich większych kręgów napotykają na liczne trudności, z których najbardziej podstawowa wydaje się mała znajomość wielu ludów czy grup etnicznych. Wszelkie podziały i wyodrębnienia jawią się tutaj jako dyskusyjne i w ostateczności umowne.

Autorka szuka korzeni jedności „narodowej” mieszkańców Gwinei Równikowej w hiszpańskim dziedzictwie kulturowym, w koncepcji „jedności pomimo kontrastów”, powstałej wskutek działania dyktatorów, którymi są Francisco Macías Nguema i Teodoro Obiang Nguema Mbasogo, w micie jedności ludów Bantu oraz w działalności intelektualnej diaspory Gwinei Równikowej. Źródłem swoich dociekań uczyniła ona literaturę tego kraju, koncentrując się na wyborze tekstów odnoszących się do postawionych pytań badawczych oraz przede wszystkim na pismach najbardziej uznanych autorów, którymi są: Donato Ndongo Bidyogo, Francisco Zamora Lobocho, Joaquín Mbomio Bacheng, Juan Balboa Boneke, Justo Bolekia Boleká, Juan Tomás Ávila Laurel, Maria Nsué Angüe i Maximiliano Ncogo Esono i inni.

W monografii Renaty Díaz-Szmidt imponuje dobór i liczba wykorzystanych źródeł (ponad pięćdziesięciu utworów literatury gwinejskiej, w sumie blisko 700 pozycji). To sprawia, że jej książka jest także pierwszą krytyczną i przeglądową polskojęzyczną rozprawą o dotychczas słabo zbadanej literaturze gwinejskiej. Autorka stosuje w swoich badaniach także wiele narzędzi interdyscyplinarnych, m.in. korzystając ze znajomości teorii socjologicznych, antropologicznych, a nawet politologicznych. Warto uznać, że odwołuje się przy tym do polskiej myśli naukowej z obszaru tych dyscyplin (np. takich polskich socjologów, jak Antonina Kłoskowska i Florian Znaniecki, a także antropologa Ryszarda Vorbricha).

Na początku swojej monografii autorka przedstawia najistotniejsze koncepcje dotyczące teorii narodu i nacjonalizmu. Następnie stara się zobaczyć, na ile przywołane przez nią teorie i koncepcje narodu oraz nacjonalizmu przystają do rzeczywistości afrykańskiej. W kolejnych rozdziałach poszukuje specyficznych cech „gwinejskości” (*guineoecuatorianness*), a zatem tego, co próbuje określić jako *sui generis* Gwinei Równikowej. Autorka dochodzi do wniosku, że koncepcja „gwinejskiej tożsamości narodowej” jest póki co idealistycznym, na razie dość utopijnym projektem. Jednak tworzy się ona na podstawie hiszpańskiego dziedzictwa kulturowego (zwłaszcza języka), a także kultury, zwłaszcza czterech dominujących grup etnicznych (Fangów,

Bubich, Ndowè i Ambö), i wreszcie idei „jedności pomimo przeciwieństw”, zrodzonej najpierw z negatywnych doświadczeń kolonializmu, a następnie krwawych dyktatur Macíasa i Obianga. Jedną z najtragiczniejszych konsekwencji tych dyktatur było i nadal pozostaje zjawisko masowego uchodźstwa politycznych opozycjonistów, którzy tworzą istotną dla gwinejskości transnarodową i transterytorialną diasporę. Współcześnie to właśnie literatura stała się istotnym narzędziem budzenia świadomości narodowej i patriotycznej. Autorka podkreśla to, gdyż czynnik pamięci – nawet wyimaginowanej – jest nie do przecenienia przy tworzeniu tożsamości kulturowej. Jednak podkreśla, że jest to obszar badań jej najbardziej bliski. Dlatego też tytuł książki, pierwsze zadania we wstępie i ostatnie w zakończeniu odwołują się do tytułu książki pisarza gwinejskiego Juana Balboa Boneke, „¿Dónde estás, Guinea?” – „Gdzie jesteś, Gwinea?” (Palma de Mallorca 1978), który „poszukując określoności i unikalności Gwinei Równikowej. Miał przy tym świadomość, że kraj jest tworzony przez dwa odmienne światy: świat doświadczany empirycznie, zakreślony politycznymi granicami państwa i formowany przez elity rządzące, oraz świat wyobrażony, kreowany przez uchodźczą elitę intelektualną, wchodzącą w skład transterytorialnej diasporę, zamykającej się w bliżej nieokreślonej liczbie emigrantów” (s. 21). „Gdzie jesteś, Gwinea?” „Gwinejscy twórcy odpowiadają: we wspólnocie pamięci, w połączeniu elementów bantuistycznych z hispanistycznymi w ramach projektu afro-hispanidad, w zbiorowej traumie spowodowanej kolonializmem i krwawymi dyktaturami, w diasporycznym śnie o wolnym, suwerennym i sprawiedliwie rządzonym narodzie” (s. 303).

Uciekając się do klasycznych podsumowań, mogę stwierdzić, że autorka wykazała się bardzo dużą rzetelnością, znajomością warsztatu naukowego, oryginalnością, erudycją i dobrą znajomością źródeł. Podkreślić należy, że oceniając i charakteryzując badany proces, Díaz-Schmidt wykazała się także niezwykłą umiejętnością interdyscyplinarnego podejścia metodologicznego skorzystała z dorobku różnych dziedzin humanistyki.

Zaletą monografii, która sprawia, że można ją polecić o wiele szerszemu gronu niż tylko grono specjalistów, jest bardzo klarowny język – jak na publikację naukową – pozwalający do niej dotrzeć nie tylko recenzentom, ale także innym zainteresowanym.

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
61-701 POZNAŃ, UL. ALEKSANDRA FREDRY 10

www.press.amu.edu.pl

Sekretariat: tel. 61 829 46 46, faks 61 829 46 47, e-mail: wyd nauk@amu.edu.pl

Dział sprzedaży: tel. 61 829 46 40, e-mail: press@amu.edu.pl

Wydanie I. Ark. wyd. 10,00. Ark. druk. 9,50

DRUK I OPRAWA: VOLUMINA.PL SP. Z O.O., SZCZECIN, UL. KS. WITOLDA 7-9

ISSN (Print) 1731-6170



9 771731 617201 4