

# Władysław Kowalak

---

## Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

---

Collectanea Theologica 46/2, 203-218

---

1976

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY

**Zawartość:** I. INICJATYWA KOŚCIOŁÓW RODZIMYCH. 1. Federacja Azjatyckich Konferencji Biskupów. — 2. Ekumeniczny dialog chrześcijan indonezyjskich. II. TEORIA I TEOLOGIA MISJI. \*

### I. INICJATYWY KOŚCIOŁÓW RODZIMYCH

#### 1. Federacja Azjatyckich Konferencji Biskupów

Pod wpływem Soboru Watykańskiego II wypracowano w teologii nowe rozumienie Kościołów lokalnych, które mają być urzeczywistnieniem i wcieleniem tajemnicy Kościoła Bożego. Konsekwencją tego jest konieczność i obowiązek otwarcia się względem innych, konieczność połączenia się z innymi Kościołami oraz pielęgnowanie braterskich i przyjacielskich kontaktów. Kościoły lokalne czują się zobowiązane wobec innych Kościołów partykularnych do kolegalności i współpracy<sup>1</sup>. Wśród Kościołów lokalnych Azji powstaje obecnie ruch współpracy na płaszczyźnie regionalnej, narodowej i międzynarodowej<sup>2</sup>. Wśród czynników wzmagających ów ruch można wymienić ustanowienie hierarchii kościelnej, nominacje rodzimych biskupów, tworzenie narodowych konferencji biskupów oraz odnowa kościelna przeprowadzona w duchu wskazań Soboru Watykańskiego II.

Sytuacja w Azji jest szczególna. Kontynent ten zamieszkuje dwie trzecie ludności świata, a składa się nań wielość ras, pism, języków, religii, cywilizacji, różne uwarunkowania geograficzne i klimatyczne. Do tego trzeba dodać różne formy ideologii, polityki, planowania oraz stan rozwoju, tak diametralnie różniący się od europejskiego. Kościoły lokalne w Azji odzwierciedlają tę różnorodność azjatycką, ale próbują jednoczyć się i współpracować ze sobą<sup>3</sup>. Jedną z inicjatyw podjętych w ostatnim czasie jest utworzenie Federacji Azjatyckich Konferencji Biskupów (Federation of Asian Bishop's Conferences — FABC).

---

\* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Władysław Kowalak SVD, Warszawa.

<sup>1</sup> Por. *Erzbischof Lourdasamy über die Lokalkirchen in Asien*, *Fides*(1972) nr 2545, 427—432.

<sup>2</sup> T. Balasuriya, *On the need for an Asian Bishop's Conference*, *The Clergy Monthly* 32(1968)341—357; W. Kowalak, *Panazjatycka Konferencja Biskupów*, *Collectanea Theologica* 42(1972) f. 2, 142—146.

<sup>3</sup> Przykładowo można tu wskazać na niektóre formy. W 1944 r. ukonstytuowała się Catholic Bishop's Conference of India (CBCI). Niedawno powstała Azjatycka Federacja Przełożonych Zakonnych. Próby współpracy na arenie azjatyckiej podejmuje także Pax Romana oraz komisja *Justitia et Pax*. Nie bez znaczenia są także Papieskie Dzieła Misyjne w Azji.

## Idea i dzieje FABC

Idea założenia federacji zrodziła się już podczas soboru. Pierwsze wytyczne ustalono podczas spotkania biskupów azjatyckich w listopadzie 1970 r. z okazji wizyty Pawła VI w Manili<sup>4</sup>. W 1972 r. poszczególnym konferencjom biskupów rozesłano projekt statutów. Po odpowiednim ich opracowaniu zostały przedstawione papieżowi, a ostateczne zatwierdzenie nastąpiło 22 grudnia 1972 r. podczas spotkania Pawła VI z biskupem Hongkongu F. Chen-ping-Hsu. Członkami federacji są wszystkie konferencje biskupów z krajów na wschód od Pakistanu, z wyjątkiem Japonii i Tajlandii<sup>5</sup>. Kraje te uważają, że w pierwszym rzędzie powinny zintegrować i skoordynować prace swego Kościoła lokalnego, ale w Azji panuje zbyt wielka różnorodność, by można było stworzyć wspólną platformę działania.

Na podstawie statutów wybrano Stały Zarząd FABC z siedzibą w Hongkongu. W skład zarządu weszli: bp F. Cheng-ping Hsu (+1973), bp D. Djagom (Indonezja), bp P. d'Souza (Indie), abp S. Lokuang (Taiwan), który jest obecnie sekretarzem generalnym FABC, bp O. Gozuis (Sri Lanka) oraz bp M. Gaviola (Filipiny). Pierwsze posiedzenie zarządu odbyło się w Hongkongu w dniach 13—15 II 1973 r. Za główne zadania zarządu uznano: studiowanie problemów wszystkich Kościołów azjatyckich, podejmowanie i realizowanie inicjatyw, zwłaszcza w zakresie rozwoju i potrzeb socjalnych, ewangelizacji, a także duszpasterstwa akademickiego. Zarząd powołał także Biuro Rozwoju Człowieka, pod kierownictwem bpa Labayen. Na tym samym posiedzeniu wyrażono solidarność z narodami Indochin oraz proponowano, by przygotować materiał do Synodu Biskupów w 1974 r.

Zgodnie ze statutem celem FABC jest wzbudzanie wśród członków solidarności i współodpowiedzialności za pomyślność Kościoła i społeczeństwa w Azji. Najważniejszymi funkcjami federacji są<sup>6</sup>:

- poszukiwanie dróg oraz środków dla popierania apostołatu w świetle Soboru Watykańskiego II oraz potrzeb Kościoła w Azji;
- zachęcanie i popieranie dynamicznego rozwoju Kościoła oraz jego udziału w rozwoju Azji;
- udział w studiowaniu wspólnych problemów Kościoła w Azji, jak również wysiłki oraz umożliwianie i koordynowanie konkretnych inicjatyw;
- popieranie wymiany informacji i współpracy wśród Kościołów lokalnych i biskupów azjatyckich;
- oferowanie pomocy poszczególnym konferencjom biskupów, aby zapewnić lepsze zaspokajanie potrzeb ludu Bożego;
- starania o uporządkowany rozwój organizacji w Kościele na arenie międzynarodowej.

Kolejne posiedzenie plenarne FABC odbyło się w Taipei na Tajwanie (sierpień 1973 r.). Poza bezpośrednim przygotowaniem do Synodu Biskupów rozpatrywano znaczenie myśli Konfucjusza dla ewangelizacji<sup>7</sup>. Stwierdzono, że wpływ konfucjanizmu w wielu krajach azjatyckich jest znaczny. Japonia i Wietnam są przed przemożnym wpływem zwłaszcza etyki konfucjańskiej. Chodzi zatem o przebadanie i znalezienie punktów styecznych z filozofią i etyką Konfucjusza. Badania te mogą stanowić przygotowanie do

<sup>4</sup> Herder Korrespondenz 27(1973)211—212.

<sup>5</sup> Są to: Bangladesz, Birma, Kambodża, Laos, Sri Lanka, Taiwan, Indie, Indonezja, Malajzja, Singapur, Filipiny, Wietnam. Hongkong oraz Makao są członkami-obszernymi z pełnymi prawami.

<sup>6</sup> *Erzbischof Lourdasamy, art. cyt.*, 430.

<sup>7</sup> Herder Korrespondenz 27(1973)599.

dialogu chrześcijańskiego z konfucjanizmem. Potrzeba także wypracować bardziej rodzimą filozofię i teologię, jak również integrować motywy buddyjskie i konfucjańskie, które niewątpliwie wpływają na współczesnego człowieka Dalekiego Wschodu. Zaproponowano utworzenie komisji badającej księgi buddyjskie, konfucjańskie i taoistyczne pod kątem ich ewentualnego przystosowania. Posiedzenie plenarne w Taipei było także przygotowaniem do pierwszego Zgromadzenia Ogólnego FABC.

### Pierwsze Zgromadzenie Ogólne FABC

Zgromadzenie odbyło się w Taipei w dniach 21—24 kwietnia 1974 r. Wzięło w nim udział 60 biskupów Azji (w tym tylko dwóch Europejczyków). Wszyscy teologowie przemawiający na zgromadzeniu byli Azjatami. Wyrazem świadomości Kościoła w Azji jest deklaracja wydana przez zgromadzenie.

#### Deklaracja I Zgromadzenia Ogólnego FABC<sup>8</sup>

„Zadaniem Kościoła jest przepowiadanie Ewangelii w Azji. Azja znajduje się w czasach głębokiego, szybkiego i całkowitego przełomu. Zanikają stare formy życia, skutkiem czego jest zamęt, brak orientacji, ciemność ducha, zwątpienie.

My, biskupi Azji, jesteśmy Azjatami. Modlimy się do Boga o łaskę rozpoznania znaków czasu, abyśmy mogli pomóc ludziom naszych narodów. Znaki, jakie zauważamy, są następujące:

- ludzie naszych narodów pragną w swych sercach nosić Boga;
- w świecie, opanowanym przez handel i przemysł, poszukują głębszych duchowych wartości;
- pragną nie tylko chleba, lecz także wolności, godności i życia prawdziwie ludzkiego.

Wierzymy, że miliony Azjatów znajdują wolność, szczęście i braterstwo dzięki orędziu, które przyniósł na świat Chrystus, nasz Pan. On nazwał to orędzie Dobrą Nowiną. Powinniśmy tę Dobrą Nowinę przynieść ludom Azji. Jest to zadanie pierwszoplanowe i konieczne. Możliwości obecnie są tak wielkie jak nigdy dotąd w historii. Odczuwamy, że to jest ważne zadanie, złożone na nasze ramiona przez Boga. Jest to zadanie, które dał Apostołom: przepowiadać Ewangelię ubogim. Nasz lud, lud Azji, jest ubogi. Nie mamy złota ani srebra. Ale to, co mamy, musimy im zanieść: bogactwo ducha, orędzie Jezusa Chrystusa. Abyśmy to mogli spełnić, musimy budować Kościoły lokalne.

Kościół lokalny stanowi z Kościołem powszechnym jedno, jest jednością ze Stolicą Apostolską. Jest uświęcany przez tego samego Ducha Świętego i ma udział w tym samym życiu sakramentalnym. Żyje z tego samego Ciała Chrystusa. Ma jednego Boga, jedną wiarę, jeden chrzest. Jest to jednak Kościół zakorzeniony w ludzie; jest rodzimy, ukształtowany pod wpływem miejscowej kultury, pełen czci dla starych zwyczajów i tradycji. Kościół lokalny mówi językiem swego kraju, nosi jego odzienie, wyraża nieśmiertelne prawdy w obrazach, które rozumieją i kochają ludzie prości. Kościół musi być Kościołem rodzimym w swoich śpiewach, sztuce, architekturze, w swoich myślach, języku i sposobie życia. Jak Bóg, który stał się jednym z nas, aby nas uczynić swoją własnością, tak też Kościół w Azji musi stać się azjatyckim. Skoro Bóg przyszedł na ziemię i stał się, jak my, człowiekiem we wszystkim oprócz grze-

<sup>8</sup> Por. tekst w KM 93(1974)167—168.

chu, to jego Mistyczne Ciało w Azji musi być azjatyckie, jak Azjaci, z wyjątkiem grzechu.

Kościół lokalny musi szanować wielkie tradycje religijne Azji. Musimy uznać ich głębokie duchowe wartości i ich mocą uformować ducha, serce i życie. Przed wiekami stare religie Wschodu dawały naszym przodkom światło i siłę. Wyrażały one oczekiwania serc naszych ludów, głębokie radości i troski. Ich świątynie były domami kontemplacji i modlitwy. Wywarły wpływ na naszą historię i na nasz sposób myślenia. Są częścią naszej kultury. Dla nas w Azji były one bramą do Boga. W dialogu z tymi religiami znajdujemy drogę do wyrażania własnej chrześcijańskiej wiary. Dialog może stać się wspólnym szukaniem Boga; może być także wymianą w przyjaźni i braterstwie. Chrześcijaństwo zaś, ze swej strony, może ukazać nowe rozumienie człowieka i jego godności, które miłości, rodzinie, a nawet całemu życiu nadaje nowy sens.

Ludy Azji są duchowo bogate, często jednak w zakresie dóbr materialnych biedne. Niesprawiedliwość społeczna, gospodarcza i polityczna jest częścią struktur, wśród których żyjemy. Dialog z biednymi oznacza rzeczywiste przeżywanie ubóstwa. Powinniśmy nie tylko paternalistycznie działać dla nich, lecz z nimi pracować. Musimy uczyć się od nich. Musimy znać ich prawdziwe potrzeby. Musimy im pomóc w dojściu do rozstrzygnięć, które określają ich życie. Walka o sprawiedliwość jest istotnym elementem przepowiadania Ewangelii — poucza Synod Biskupów z 1971 r. Ponieważ miliony w Azji są biedne, Kościół w Azji również musi być Kościołem ubogich. Urzeczywistnianie sprawiedliwości jest tutaj jednym z elementów świętości. Ewangelizacja i rozwój nie są przeciwieństwami; w Azji współczesnej są one nierozłącznymi składnikami przepowiadania Ewangelii. Kto identyfikuje się z biednymi, jest odporny na trudności, plagi, opory i niepowodzenia. My, biskupi Azji, jesteśmy przekonani, że musimy identyfikować się z biednymi i jesteśmy świadomi wszystkich tego konsekwencji.

Elementy o decydującym znaczeniu dla przepowiadania Ewangelii we współczesnej Azji są następujące:

- zakorzenienie w kulturach, które uczyni Kościół lokalny rzeczywiście obecnym w życiu naszych ludów;
- dialog z wielkimi religiami Azji, co doprowadzi do ich kontaktu z Ewangelią, tak że ziarno Słowa dojdzie w nich do pełnego rozkwitu;
- służba ubogim i udział w ich walce o bardziej ludzki świat.

Ewangelizacja Azji jest wyzwaniem tak wielkim i poważnym, że zniechęcimy się, jeśli nie postawimy całej nadziei w Bogu. Wymaga ona kompetencji, poświęcenia, wysiłku, otwartości serca i szczerości, umiejętności milczenia i słuchania, gotowości uczenia się od innych, także od zupełnie młodych. Aby zgłębić ducha Azji, musimy oddać się modlitwie i kontemplacji. Musimy nabyć umiejętności czytania znaków czasu.

Wszystko to wzywa do odnowy formacji misjonarzy. Znajomość religii i filozofii azjatyckich, nauki o człowieku, dynamiki rozwoju narodowego, nowych metod pracy pastoralnej — wszystko wchodzi w zakres formacji misjonarzy dla pracy w Azji. Szczególne pierwszeństwo należy się azjatyckiej refleksji teologicznej. Konieczny jest w tym zakresie życiowy kontakt z konkretną rzeczywistością azjatycką. Apostołowie Azji muszą rozumieć przede wszystkim młodzież. Azja ma więcej młodych ludzi niż reszta świata razem wzięta. Azjata roku 1974 ma przeciętnie lat siedemnaście. W roku 2000 będzie więcej siedemnastoletnich Azjatów, niż dzisiaj ludności na świecie. Azja jest młoda, dlatego też Kościół w Azji jest młody. Apostoł w Azji winien mówić językiem tych, którzy mają siedemnaście lat. Winien myśleć ich myślami i pojęciami, a w sercu swoim odczuwać ich przeżycia. Musi być cierpliwy, jeśli oni są gwałtowni; winien być pełen wyrozumienia, jeśli oni coś zawinią. Przede

wszystkim zaś powinien oceniać, co może wnieść ich własny wkład: świeżość ducha, witalność, talent, odwagę, współodczuwanie, szczerłość, wspaniałomyślność, otwartość serca i pęd do nauki.

Kościół w Azji musi poczynić odpowiednie kroki w zakresie rozwoju środków przekazywania myśli: radia, telewizji, prasy i filmu. Winniśmy popierać uduchawianie młodych poprzez płyty i kasety oraz wykorzystywać je jako środki prowadzące do Boga. Powinniśmy korzystać z łączności satelitarnej, z telewizji, z wideokaset. Powinniśmy te dary Boże spożytkować dla wychowania i rozwoju naszych narodów. W ostatnich latach zbliżyliśmy się do naszych braci z innych Kościołów chrześcijańskich. Wzajemne zrozumienie, aktywna współpraca, przyjaźń umocniły chrześcijańskie świadectwo. Jesteśmy wdzięczni zagranicznym misjonarzom, że poświęcili swoje życie dla ewangelizacji Azji. Potrzebujemy nadal ich pomocy, potrzebujemy misjonarzy, którzy mają tyle pokory i odwagi, by całkowicie dostosować się do kultury kraju. Azja zaczyna wysyłać własnych misjonarzy; niektóre nasze kraje, w których chrześcijaństwo jest starsze i silniejsze, wysyłają kapłanów i siostry do innych azjatyckich krajów, będących w większej potrzebie. Mamy nadzieję, że wkrótce przyjdzie czas, w którym misjonarze z Azji będą wysyłani na inne kontynenty.

Władca dziejów, który ma w swoich rękach losy narodów, wybrał nas, abyśmy zakładali Kościół wśród naszych ludów. Posłużył się nami, aby objawić się naszym braciom w Azji. Od początku był obecny w naszej historii i w naszych tradycjach. Tajemnymi drogami prowadził nas, lud Azji. Rozjaśniał nasz dawny sposób czczenia Boga, towarzyszył naszej tradycyjnej wierze. Jest widoczny w rodzimych formach naszego folkloru i przemawiał do nas przez filozofię Wschodu. Przez długie lata milczenia przegarniał nas cierpliwie.

Błogosławiona Panna Maryja żyła w sercach chrześcijan jako wzór wszystkich kobiet. Jej skromność, czystość, godność i powaga, jej trwanie w cierpieniu i ciche kierownictwo znajduje oddźwięk wśród kobiet Azji. Przez nią, Matkę Boga, prosimy o łaskę, abyśmy byli godni służyć naszym braciom. W nas, biskupach Azji, i przez nas Bóg może przyjść do naszych krajów i naszych narodów<sup>1</sup>.

*ks. Roman Malek SVD, Pieniężno*

## 2. Ekumeniczny dialog chrześcijan indonezyjskich

Po Amsterdamie, Evanston, New Dehli i Uppsali miejscem zebrania się piątego z kolei Zgromadzenia Ogólnego Światowej Rady Kościołów w 1975 r. miała być Dżakarta<sup>1</sup>. Decyzję tę przyjęto w Indonezji z wielkim zainteresowaniem łącząc z nią nadzieję zaktywizowania dialogu ekumenicznego. Dnia 22 sierpnia 1972 r. na przyjęciu wydanym dla przedstawicieli Rady Kościołów Indonezji i kierowników luteranckiego i reformowanego Związku Światowego prezydent Su h a r t o podkreślił, iż wydarzenie to stanowi nie tylko zaszczyt dla chrześcijańskiej wspólnoty indonezyjskiej, lecz także jest wyróżnieniem dla rządu i całego narodu indonezyjskiego. Zapewnił również zebranych, że rząd ze swej strony uczyni wszystko, aby obrady przebiegały w atmosferze zrozumienia i tolerancji<sup>2</sup>. Z uwagi na przyszłe wydarzenie pojawiły się liczne informacje o sytuacji ekumenicznej i konfesyjnej w Indonezji<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ostatecznie na miejsce V Zgromadzenia Ogólnego ŚRK wybrano Nairobi (Kenia).

<sup>2</sup> Por. ZMR 58(1974)35—39; Steyl Korrespondenz 12(1974)11—19.

<sup>3</sup> Por. Th. Müller-Krüger, *Der Protestantismus in Indonesien*, Stuttgart 1958; M. P. M. Muskens, *Indonesie. Een strijd om nationale identiteit*, Bossum 1969.

## Kościoły i Wspólnoty ewangelickie

Rodzima tradycja chrześcijańska Indonezji sięga XVI w., okresu europejskich odkrywców i kolonizatorów. Byli nim najpierw katolicy Portugalczycy, a w XVII w. hegemonię konfesyjną w Indonezji przejęli kalwińscy Holendrzy. W drugiej połowie XIX w. działalność misyjną ponownie podjęli jezuiti. Te wydarzenia stoją u źródła dzisiejszej, tak bardzo zróżnicowanej sytuacji konfesyjnej w Indonezji. Na 5 milionów chrześcijan aż 3 miliony przypada na chrześcijan niekatolików. Uderzająca jest wielka różnorodność ewangelickich Kościołów, wspólnot, wolnych Kościołów, ruchów kościelnych, sięgających liczby prawie 200. Niewątpliwie takiemu rozczłonkowaniu wspólnot ewangelickich sprzyja wybitnie wyspiarski charakter kraju (ok. 3.000 wysp i wysepek). Większość stanowią Kościoły luterancki i reformowany. Zadecydowały o tym dawne poczynania kolonizatorskie oraz rozwój historyczny poszczególnych misji kościelnych. Ważnym wydarzeniem dynamizującym życie kościelne było otrzymanie w 1945 r. niepodległości politycznej, a wraz z nią pełnej niezależności kościelnej poszczególnych wspólnot. Z tą chwilą zaobserwować można tendencje integracyjne wśród różnych wspólnot kościelnych. W maju 1950 r. dzięki założeniu Rady Kościołów Indonezji (DGI — Dewan Gereja-Gerejati Indonesia) liczba Kościołów członkowskich sięga 42. Starania o członkostwo w radzie czynią dalsze Kościoły. M. Muskens przytacza liczbę aż 152 Kościołów, która jednak nie obejmuje wszystkich wspólnot. W 1971 r. na plenarnym posiedzeniu zastanawiano się ponownie nad sposobami doprowadzenia do większego scalenia Kościołów. Niestety, mimo okazywanego zrozumienia dla współpracy ekumenicznej, niektóre Kościoły partykularne, zwłaszcza silniejsze Kościoły narodowe na Sumatrze i Celebes, wystrzegają się wszelkich dążeń integracyjnych w obawie przed utratą swej samodzielności. Dla wielu Kościołów postawa antyintegracyjna wynika z obawy przed odcięciem się od licznych organizacji misyjnych Europy i Ameryki, co w konsekwencji, ich zdaniem, groziłoby wstrzymaniem pomocy finansowej. Paralelne zjawisko można zresztą obserwować na płaszczyźnie politycznej, przejawiające się w wielkiej rezerwie niektórych ugrupowań wobec tendencji centralistycznych rządu w Djakarcie.

Wpływ Kościołów na kształtowanie się przemian społecznych kraju jest o wiele większy, niż pozwala to przypuszczać liczba chrześcijan. Nie mała w tym zasługa pewnych osobistości należących do narodowej Rady Kościołów. Są nimi m. in. T. B. Simatupang, dawny generał, członek różnych międzynarodowych organizacji kościelnych oraz dwaj ministrowie: J. Leimena i W. J. Rumambi. Znaczną rolę w życiu kraju odgrywają także teologowie wyższych uczelni chrześcijańskich w Djakarcie, jak J. Abineno, P. D. Latuhamallo oraz znany prawnik dr Thim Hien Yap, chińczyk z pochodzenia, walczący konsekwentnie o sprawiedliwość społeczną. Warto również wspomnieć, że generalny sekretarz DGI S. A. Nababan jest (rok 1974) pierwszym wiceprezydentem Światowej Federacji Luteranckiej. Aż do 1971 r. (wybory powszechne) bardzo czynny udział w życiu politycznym Indonezji brała Chrześcijańska Partia Indonezji (PARKRINDO) (Partai Kristen Indonesia) wnosząc wraz z Partią Katolicką (Partai Katolik) chrześcijański światopogląd na forum polityczne. W sytuacji obecnej postuluje się konieczność takiej obecności chrześcijańskiej w życiu społecznym kraju, która nie byłaby uzależniona od jakiegokolwiek partii czy związku. Znaczną rolę w życiu publicznym spełniają uniwersytety chrześcijańskie w Djakarcie, Salatiga, Medan i Pematang-Siantar. Do dzienników o największym nakładzie należy protestancki dziennik „Sinar Harapan” i katolicki „Kompas”.

W latach 1969—1970 dla Indonezji zaczął się okres narodowej odnowy. Stąd też wśród stałych zagadnień pojawiających się w dyskusjach teologicznych czołowe miejsce zajmuje słowo *pembangunan* — odbudowa. Jest to dziś słowo programowe niemal wszystkich Kościołów. Wiele z nich zaangażowało

się aktywnie w pięcioletni plan odbudowy kraju, tzw. REPELITA (Rentjana Pemabangunan Lima Tahun). Doświadczenia jednak ostatnich lat nakazują pewną ostrożność wobec tak jednostronnie ukierunkowanego działania. Dochodzi bowiem do pójścia polaryzacji postaw wobec takich zagadnień, jak zbawienie, rola służebna Kościoła w zbawianiu świata, misje, rozwój, solidarność a wspólne świadczenia itp.

Sprawa dialogu interkonfesyjnego dopiero od niedawna stała się w Indonezji ważnym elementem ruchu ekumenicznego. W takim kraju jak Indonezja nie jest to zagadnienie łatwe. Rada Kościołów na pierwszym miejscu zwraca uwagę, aby tradycyjną postawę chrześcijańską względem islamu poddać koniecznej rewizji. Istnieje uzasadniona nadzieja, że nowouformowany Instytut Studiów DGI kierowany przez Frydolina Ukur przyniesie większe zainteresowanie tym zagadnieniem. Obiecujący program instytutu został przedłożony delegatom poszczególnych Kościołów członkowskich podczas spotkania w Sukabumi w 1972 r.

Ważkim wydarzeniem dla ożywienia dialogu ekumenicznego było spotkanie się w Parapat dwóch komitetów wykonawczych Światowej Federacji Luterńskiej (SFL) i Światowego Aliansu Reformowanego (SAR). André Appel, sekretarz generalny SFL charakteryzuje owo spotkanie w artykule pt. *Spotkanie w Parapat*<sup>4</sup>. Stwierdza w nim m. in.: „Każde posiedzenie roczne komitetów jest praktycznym poszukiwaniem spotkania przynajmniej z tym Kościołem, który udzielił gościnie miejsca obradującym. Prościej i taniej byłoby oczywiście przeprowadzać te posiedzenia w Genewie. Doświadczenie jednak uczy, że o wiele pomyślniejsze są spotkania urządzone w kraju jednego z Kościołów członkowskich. W ten sposób prace i osiągnięcia realizowane na płaszczyźnie ogólnoswiatowej zostają związane z konkretną sytuacją lokalną. Spotkanie w Parapat cechuje pewne *novum*. Było to bowiem pierwsze w historii spotkanie delegacji komitetów wykonawczych SFL i SAR. W rozmowach brał udział również trzeci partner — przedstawiciel indonezyjskiej Rady Kościołów. Obserwatorem był przedstawiciel Indonezyjskiej Konferencji Episkopatu, abp Medan Ferrerius van den Hurk, informując obecnych o pracach Kościoła katolickiego na rzecz ruchu ekumenicznego”.

#### Działalność ekumeniczna Kościoła katolickiego

Kościół katolicki w Indonezji liczący ok. 2 mln wiernych, podzielony jest na 33 jednostki administracyjne. Konferencję Episkopatu MAWI (Majelis Waligereja Indonesia) reprezentuje wobec rządu oraz innych Kościołów i religii specjalnie wytypowany sekretariat. Dla spraw szczegółowych istnieją obok stałego sekretariatu generalnego odpowiednie komisje. Przewodniczącym komisji ekumenicznej jest (rok 1974) bp Geise z Bogor, a sekretarzem O. G. Zegwoord w Djakarcie. Poza dialogiem z Kościołami chrześcijańskimi komisja ta zainteresowana jest dialogiem z religiami niechrześcijańskimi. Stałym sekretarzem dla tego typu dialogu jest J. Bakker, docent uniwersytetu w Djakarcie. Ponieważ nawiązaniem dialogu z religiami niechrześcijańskimi zainteresowane są niemal wszystkie wyznania chrześcijańskie, wytwarza się w ten sposób wspólna płaszczyzna działania ekumenicznego. Nawiązanie rozmów interkonfesyjnych jest ułatwione przez stworzenie stałych sekretariatów różnych wspólnot kościelnych z siedzibą w Djakarcie. Dzięki temu sprawnie zharmonizowane zostały np. sprawy wydawnicze. Podczas konsultacji teologicznych z reguły obecni są obserwatorzy innych Kościołów chrześcijańskich. Na

<sup>4</sup> Luterische Monatshefte 1972, zeszyt 10.



plaszczyźnie narodowej doszło do utworzenia SODEPAXI, wspólnego komitetu Kościoła katolickiego i SRK do Spraw Społeczeństwa, Rozwoju i Pokoju, aczkolwiek jak dotąd organizacja ta nie osiągnęła jeszcze na terenie Indonezji pełnej aktywności. Szczególnie godny wzmianki jest pocieszający fakt, że nowe wspólne ekumeniczne tłumaczenie Biblii doszło do skutku przy wybitnej współpracy Cleta Groenena, profesora egzegezy w Yogaykarcie. Tenże autor jest również inicjatorem nowego tłumaczenia Starego i Nowego Testamentu.

Po Soborze Watykańskim II w większości diecezji indonezyjskich utworzono komisje dla spraw ekumenizmu. W celu zdynamizowania prac ekumenicznych na plaszczyźnie diecezjalnej doszło do pierwszego zebrania przedstawicieli diecezjalnych komisji ekumenicznych (23–27 VIII 1971 r.). Sprawozdania delegatów podkreślały wielkie zróżnicowanie sytuacji ekumenicznej w terenie. W celu integracji różnorodnych postulatów pastoralnych zaproszeni zostali także sekretarze pozostałych komisji episkopatu. Szczególnie owocna okazała się współpraca z komisją do spraw socjalnych i rozwoju oraz komisją do spraw studiów i seminariów duchownych. Sprawozdania uzupełniały referaty na temat teologicznych podstaw ekumenizmu. Pożyteczny okazał się zwłaszcza referat Roberta Hardawirjana, profesora teologii dogmatycznej w Yogaykarcie, który postulował konieczność rozwoju świadomości ekumenicznej.

Sekretariat dla Spraw Jedności w Rzymie zainteresowany sytuacją ekumeniczną Kościołów lokalnych zorganizował w 1971 r. jedno ze swych spotkań na terenie Indonezji. Temu samemu celowi służyła wizyta Meekinga, delegata Sekretariatu dla Spraw Jedności na Sumatrze, gdzie miał okazję zapoznać się z niektórymi ważniejszymi aspektami ekumenizmu Kościoła lokalnego. Niestety szczęśliwie zapoczątkowany kontakt Rzymu z Kościołem lokalnym został przerwany. Niezadowolony z takiej postawy wyrażono podczas posiedzenia przedstawicieli narodowych komisji ekumenicznych w Rzymie w 1972 r. Żałować należy, że jedynymi przedstawicielami świeckimi tego zebrania byli znany dziennikarz indonezyjski Marcel Beding, redaktor „Kompasu” oraz przedstawiciel Malty. Podczas pierwszego posiedzenia zaproszono także trzech przedstawicieli narodowej Rady Kościołów Indonezji. Dało to okazję uczestnikom katolickim do zapoznania się z pewnymi wspólnymi współczesnymi problemami ekumenizmu Kościołów lokalnych. Ośrodek dokumentacyjny Indonezyjskiej Konferencji Episkopatu z uwagi na mające się odbyć w Djakarcie Zgromadzenie Ogólne SRK opracował szeroko zakrojony plan działań przygotowawczych. Powiększono liczbę ośrodków służących ekumenicznej pracy informacyjnej. Zaangażowaniu ekumenicznemu było poświęcone m. in. orędzie episkopatu, tzw. Pedoman Kerja.

Kościół katolicki i protestancki znalazły drogę do braterskiej koegzystencji. Zarysowują się perspektywy poprawienia wzajemnych stosunków. Przejawem tej nadziei jest chociażby zgromadzenie plenarne narodowej Rady Kościołów w Pematan-Siantar w 1971 r. Z radością powitano podczas nabożeństwa inauguracyjnego honorowych gości Kościoła katolickiego: kard. Darmojuwonno z Semarang, bpa Geise z Bogor, prezesa komisji ekumenicznej oraz ordynariusza miejscowego bpa van den Hurka. Wszystkie wyznania entuzjastycznie odniosły się do apelu ekumenicznego dra E. C. Blake, ówczesnego sekretarza generalnego SRK.

Pierwszy raz w historii Kościołów chrześcijańskich w prowincji Nusa Tenggara Timur na wyspie Flores doszło w styczniu 1974 r. do konsultacji ekumenicznej z udziałem 6 Kościołów, w tym także Kościoła katolickiego<sup>5</sup>. Obrady przebiegały pod hasłem: „Jedność Kościołów a odbudowa”. Dyskuto-

<sup>5</sup> Na terenie tej prowincji zamieszkuje ponad 45% wszystkich katolików Indonezji.

wano w grupach na tematy: 1. Przyszłość ruchu ekumenicznego (podstawy współpracy Kościołów w ujęciu teologicznym, praktyczna możliwość wspólnych przedsięwzięć); 2. Rola odbudowy w strategii ekumenicznej; 3. Odpowiedzialność Kościoła za udział narodu w odbudowie.

Patrząc na konkretne wyniki pracy ekumenicznej warto przytoczyć godny uwagi eksperyment ekumeniczny wywodzący się z tzw. Health Centre w Seridulok. Polega on na tym, że mieszany konfesyjnie zespół składający się z lekarza, pielęgniarki, diakonisy i brata zakonnego odwiedza wioski udzielając pomocy wszystkim, bez względu na różnicę konfesyjną czy religijną. Podobnych przykładów współpracy, odnotowywanych jedynie przez misjonarzy, jest o wiele więcej. Oczywiście trudno jest mówić o ustabilizowanej sytuacji ekumenicznej w Indonezji; przeszkodą są m. in. duże odległości i związane z tym utrudnione środki komunikacji.

Trzeba stwierdzić, że w poczynaniach ekumenicznych chrześcijan indonezyjskich zauważa się coraz bardziej świadomą tendencję do potwierdzania swego związku z Chrystusem poprzez odważne zaangażowanie się na rzecz wolności człowieka i sprawiedliwości społecznej.

ks. Ludwik Górka SVD, Lublin

## II. TEORIA I TEOLOGIA MISJI

W ostatnich kilku latach ukazało się wiele pożytecznych prac z zakresu teorii i teologii misji. W niniejszym przeglądzie zwrócimy uwagę na ważniejsze spośród nich. Wprawdzie H. W. Gensichen we wstępie do swej pracy *Glaube für die Welt* pisze, że „czas wielkich systemów teologicznych minął bezpowrotnie”, to jednak można dostrzec stale pojawiające się tendencje tworzenia nowych orientacji i syntez.

1. Punktem wyjścia teorii misji w ujęciu H. W. Gensichena jest wnikliwa analiza aktualnego stanu misji<sup>1</sup>. Historyczne ujęcie prowadzi do wytłumaczenia obecnego kryzysu misji, „kryzysu, którego nie można było przewidzieć, a który można zrozumieć tylko w świetle historii” (s. 24). Obecny zaś kryzys misji przejawia się w kwestionowaniu ich zasadności, celowości oraz samej działalności misyjnej. „To przykre, że kwestionuje się podstawy, cel oraz chrześcijańskie posłannictwo do świata. Teologia, również teologia misji, nie może zadowolić się jedynie wypracowaniem pewnych refleksji; misje nie mogą poprzestać na istniejącym stanie rzeczy, trzeba niezwłocznie wypracować nowe teologiczne ujęcie idei misyjnej” (s. 41). Dlatego też H. W. Gensichen w większą część pracy poświęca właśnie teologii misji, misjom oraz hermeneutyce i interpretacji tekstów mówiących o posłaniu. „Tylko na tej podstawie teologia misji może osiągnąć to, co osiągnąć powinna: tak połączyć teorię z praktyką i posłanie biblijne z aktualnym, aby przez obecne posłanie przemieniająca siła Ewangelii była skuteczniejsza, a świat przez posłuszeństwo wierze mógł osiągnąć cel nowego stworzenia” (s. 54).

W drugiej części pracy autor omawia biblijne podstawy misji. Źródłem misji i ich podstawą jest Bóg, jednakże ich realizacja nastąpiła w historycznym wcieleniu Jezusa Chrystusa. Również Stary Testament trzeba interpretować w odniesieniu do Chrystusa. Wszelkie obietnice i działalność zbawcza dopeł-

<sup>1</sup> Hans-Werner Gensichen, *Glaube für die Welt. Theologische Aspekte der Mission*, Gütersloh 1971.

niły się ostatecznie w Chrystusie. Droga do zbawienia dla wszystkich ludzi prowadzi przez lud Boży. Nowy Testament to księga mówiąca o misjach. Głoszenie Królestwa Bożego daleko wykracza poza wszelkie granice narodowościowe. Nowością zaś jest fakt, że z przyjściem Chrystusa Królestwo to zostało zrealizowane. Decydującym motywem misji w Kościele pierwotnym była głęboka świadomość i wiara w zmartwychwstanie Chrystusa, dającego impuls całej działalności misyjnej. Drugim zaś impulsem była ogólna idea zbawienia narodów, występująca w judaizmie hellenistycznym oraz listach św. Pawła. „Jest rzeczą bezsporną, że misje być muszą; idzie jednak o to, jakiego rodzaju mają to być misje: z jednej strony misje mające uzasadnienie w życiu Trójcy Świętej, realizujące się przez Chrystusa i dotyczące teraźniejszości oraz przyszłości, a z drugiej strony misje, które przez swą specyficzną działalność i swoich wysłańców otrzymują rację bytu i dlatego przemieniają się w propagowanie pewnych idei, tzn. trują się nad tworzeniem wspólnoty chrześcijańskiej” (s. 80).

Część ta kończy się wyjaśnieniem dwóch pojęć: celu i zakresu, które determinują dalsze części książki. „Zakres oznacza: Bóg chce zbawić cały świat i uprzystępnia to zbawienie, ustanawiając swego Syna Panem świata. Cel oznacza: Bóg zbawi świat przez swego Syna, proklamując panowanie Chrystusa nad ludzkością. Cel i zakres nie mogą istnieć w oderwaniu od siebie, stanowią bowiem jedynie dwa aspekty jednej i niepodzielnej zbawczej woli Boga. Jednakże zarówno chrześcijańskie przepowiadanie w ogólności, jak również misje w szczególności oba te aspekty ujmują we właściwy sobie sposób” (s. 85).

Zakres i cel są zawarte w depozycie wiary. Między tymi dwoma pojęciami istnieje dwustopniowa relacja: z jednej strony osobowa działalność Boga (zakres) względem pokoleń ludzkich (cel), z drugiej zaś strony wymiary „życia w Słowie” chrześcijańskiej egzystencji oraz cel przekraczającej wszelkie granice wiary i wkraczającej do niewierzących. Misyjne wymiary Kościoła (zakres) są realizowane przez zakładanie Kościołów lokalnych (cel). Relacja między tymi Kościołami ma charakter dynamiczny, o tendencji rozwojowej i wzajemnie oddziaływającej na siebie. W ten sposób opozycja pomiędzy Kościołem a misjami jest rozwiązana. Misje nie są tylko „specjalną, dodatkową funkcją Kościoła”.

Część trzecia książki omawia cel misji. „Czy Dobra Nowina zmierza do pojednania świata jako całości, jako zapowiedź jednego wydarzenia, do którego świat już niedwołalnie jest przeznaczony, czy też zdobywa świat przez nawracanie się poszczególnych jednostek i ich gromadzenie we wspólnocie wiernych?” (s. 97). Taka alternatywa (ewangelizacja i zbawienie indywidualne) określa zatem cel misji jako całościowe, przeobrażające wydarzenie dla całego świata. Misje są kontynuacją powszechnego zbawienia, dokonującego się przez głoszenie orędzia o powszechnym panowaniu Chrystusa, które jest „świadectwem wiary w Ukrzyżowanego”. Poruszony jest zatem problem nawrócenia, chrztu i wspólnoty jako nowej ludzkości oraz problem relacji między Kościołem a światem. Młode Kościoły powinny charakteryzować następujące cechy: apostołskość, katolickość, jedność i świętość.

Następna część książki zajmuje się działalnością misyjną, omawia problem Kościoła a misje, analizuje realizację dzieła misyjnego, osobowość misjonarza i jego cechy oraz posłanie, charakteryzuje misyjną wspólnotę, jej znaczenia i funkcje, integrację, formy przepowiadania i przedstawia misje jako służbę oraz ich stan „na sześciu kontynentach”. Dział zamykający książkę podaje krótki przegląd wiedzy o misjach i omawia miejsce misjologii w całości kształcie nauk teologicznych. Autor z naciskiem podkreśla, że nie może być mowy o wyłączeniu misjologii z „całości kształtu teologii”. Teoria misji w ujęciu H. W. Genricha jest pożyteczna i głęboka w treść.

2. Podstawą „analizy krytycznej” L. R ü t t i e g o również jest kryzys misji<sup>2</sup>. W uwagach wstępnych autor sygnalizuje punkt wyjścia analizy krytycznej. „Misje Kościoła nazywa się misjami świata. Wyrażenie to jest tak bardzo płynne, że nie często bywa analizowane. Zawarta jest w nim pewna tendencja do powszechności, która jednak realizuje się w poszczególnych jednostkach. Przez pojęcie „świat” idea misyjna nabiera pewnych szczególnych cech, wkraczając w zakres współczesnej problematyki świata i jego zrozumienia, co z kolei znajduje odbicie w refleksjach teologii misji” (s. 19). Wszelkie wstępne próby zachowania dawnego znaczenia pojęcia misji przy równoczesnym użyciu tak modnych dziś i obiegowych terminów jak wyzwolenie, humanizacja i dialog, mogą jedynie przyczynić się do zaciemnienia i niewłaściwego zrozumienia problemu oraz spowodować skutki niezamierzone. Główną przeszkodą dla misji jest nasz dualistyczny sposób rozumienia Kościoła i świata. Misje muszą być rozpatrywane w nowej relacji do świata. Dotychczas Kościół był równocześnie punktem wyjścia i celem misji, co miało wpływ na niewłaściwe rozumienie apostołowości, pojmowanej przede wszystkim w aspekcie hierarchicznej struktury Kościoła. Dalszą konsekwencją tego był fakt, że słowo i sakrament stały się jedynie środkami dla misji, a to oznaczało, że misje były osadzone w przeszłości i tradycji oraz silnie związane z Kościołem. Misje jednak muszą być ukierunkowane ku światu i ku przyszłości, gdyż Kościół nie jest ich właściwym celem. „Wszelkie wysiłki — wskazując na niektóre tylko przejawy, jak podkreślanie kolegalności, jedności w wielości, akomodacji, zwracanie uwagi na aktywizację świeckich w ich zadaniach kościelnych i pozakościelnych, dialog i ekumeniczna współpraca — pozostaną dwuznaczne i natrafiają na przeszkody, jeżeli się nie zakwestionuje wyłącznie kościelnego myślenia i postępowania” (s. 37).

Takie postawienie sprawy domaga się właściwego ujęcia centralnego problemu w teologii misji, mianowicie apostołatu i apostołowości. Apostołowość Kościoła nie jest tylko jego własnością, nie stanowi podstaw do przypisywania sobie wyłącznego prawa do prawdy. Jest ona raczej wymiarem Kościoła w świecie. Do tego stopnia, że jak Kościół Apostołów głosi pokój oraz świadczy o przyobiecany Królestwie Bożym i stale je od nowa aktualizuje. „Apostołowość tylko wtedy utożsamia się z misjami, gdy tradycja i struktura Kościoła czasów apostołskich dotyczy orędzia o Królestwie Bożym jako powszechnej przyszłości dla świata i gdy Kościół w oparciu o to orędzie ukazuje w poszczególnych okresach historii jego stan i granice” (s. 50). Dlatego jest to sprzeczne z tajemnicą zbawienia, gdy powszechne, historyczne posłanie Kościoła w świecie zacieśnia się do sakramentu i słowa. Znaki te oraz orędzie można wyjaśniać jedynie w połączeniu z powszechnym posłannictwem i poszczególnymi problemami historycznymi. „Jest to sprzeczne z tajemnicą zbawienia i apostołską służbą, gdy powszechne historyczne posłannictwo Kościoła do świata ocenia się i interpretuje w sposób scholastyczny z punktu widzenia kultowo-sakramentalnego. Znaki sakramentalne lepiej można zrozumieć jedynie w kontekście powszechnego posłannictwa i jego każdorazowej historycznej konkretyzacji” (s. 62).

<sup>2</sup> Ludwig R ü t t i, *Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen*, München—Mainz 1972. Por. recenzje: Yves Congar, *Zur Theologie der Mission*, *Theologische Revue* 69(1973)353—360; J. D ö r m a n n, *Theologie der Mission? Kritik zu „kritischen Analysen“*, *Theologie und Glaube* 63(1973)342J361; D. W i e d e r k e h r, *Selbstbezogene und weltbezogene Mission*, *NZM* 30(1974)81—94; L. R ü t t i, *Ein Beitrag zur missionstheologischen Diskussion — in eigener Sache*, *NZM* 30(1974)295—306; H. R. S c h l e t t e, *Bemerkungen zur Theologie der Mission — im Anschluss an L. R ü t t i*, *ZMR* 59(1975) 161—169.

Decydujące znaczenie posiada zagadnienie relacji pomiędzy misjami a światem; stało się ono przedmiotem wielu rozważań teologicznych nad eschatologicznym zrozumieniem depozytu wiary chrześcijańskiej i objawienia. Eschatologię należy tak ujmować, aby w jej świetle można było zrozumieć strukturalną zasadę wiary. W ten sposób eschatologia staje się przekąźnikiem dynamicznego niepokoju w Kościele. Koniecznie trzeba wyeliminować dualistyczne pojmowanie zbawienia i historii świata, a świat i jego wydarzenia traktować z nadzieją. Wtedy sprawiedliwość Boża stanie się zaczynem twórczego oczekiwania. Jest to moment decydujący dla określenia misji, które przede wszystkim zawsze są posłaniem do świata, mającego rozwinąć się w przyszłości. „Aby określić świat jako horyzont posłania, najpierw należy przedstawić pewną krytyczną uwagę. Krytyka jest skierowana przeciw takiemu pojmowaniu misji i praktyce misyjnej, które wyłącznie lub przeważnie zacieśniają się do kręgu religijno-kościelnego w sensie nawracania poszczególnych jednostek lub rozszerzania Kościoła. Tymczasem muszą one także rozwiązać alternatywę: religijny czy świecki, tzn. Kościół — świat, a mianowicie przez określenie „świata” jako historii oraz przez określenie „horyzontu”. W tym znaczeniu nie można przeciwstawiać świata Kościołowi jako pewnej wartości, lecz przeciwnie, jest możliwe, a nawet konieczne, pojmować wiarę i Kościół jako „część” (historii) „świata” (s. 136).

Tak więc akcent przesuwa się z Kościoła na świat; opozycja między misjami a światem zanika, a na czoło wysuwa się idea powszechnego zbawienia, które staje się podstawą i siłą misji. Z tego zaś wynika żądanie, aby instytucjonalne i organizacyjne problemy podporządkowane zostały praktyce misyjnej. W ten sposób Kościół staje się częścią historycznego procesu urzeczywistniania się świata, a przestaje być przedmiotem i celem działalności misyjnej. *Misio Dei* w pierwszym rzędzie nie jest posłaniem Boskim, lecz działalnością Boga w świecie. Pojęcie „posłanie” dotyczy odpowiedzialności chrześcijan i Kościoła za społeczeństwa i historię. Misji zatem nie można oddzielać od praktyk chrześcijańskich i uważać, że są one obowiązkiem jedynie niektórych kościelnych instytucji. Posłanie zawsze nosi charakter powszechności. Podstawowy komponent wiary i misji jest ukierunkowany ku światu. Misje mogą wytworzyć tradycję teologiczną i dostarczyć nowych doświadczeń, wydobywając z ukrycia nowe prawdy. Misje są akcją, w której sprawdza się tradycja, a zatem są również akcją wzbogacającą. Wiarę należy rozumieć jako misje wobec świata, mogące go przemienić i odnowić. „Chrześcijańskie posłanie jako powszechna obietnica dana światu w pierwszym rzędzie dąży nie do utrzymania i rozszerzania Kościoła, lecz do skutecznego podtrzymywania nadziei w świecie, starając się zdobyć dla niej całą ludzkość” (s. 345).

3. A. Per ego rozwija ideę jedności misji w Kościele w zastosowaniu do pracy duszpasterskiej<sup>3</sup>. Wychodzi on z założenia, że w Kościele istnieje wielość urzędów i obowiązków, lecz jedność posłannictwa. Dlatego domaga się świadomego i odpowiedzialnego udziału wspólnoty w pracy duszpasterskiej. Zrealizować zaś można to przez zarządzanie zebrań pastoralnych. Między zaś „posłaniem” a „misją” oraz pracą duszpasterską a misjami (zewnętrznymi) stawia znak równania.

4. Nowe opracowanie dygmatyki *Mysterium Salutis* zamieszcza tematykę misyjną w dziale eklezjologicznym<sup>4</sup>. P. Rossano widzi podstawę misji i teologii misji w samej idei Kościoła<sup>5</sup>. „Kościół wyraża i urzeczywistnia

<sup>3</sup> A. Per ego, *Missione della Chiesa e svolta pastorale*, Divus Thomas 76(1973)110—123.

<sup>4</sup> J. Feiner — M. Löhner (red.), *Mysterium Salutis*, t. IV/1, Einsiedeln 1972.

<sup>5</sup> P. Rossano, *Theologie der Mission, tamże*, 503—534.

swoją katolickość w posłaniu (misji) do wszystkich narodów" (s. 503). Szeroka synteza literatury egzegetycznej i biblijno-teologicznej pozwala na różne ujmowanie misji.

a) Misje biorą początek z misyjnego rozkazu, wypowiedzianego w mowach misyjnych (MK 6, 7—11; Łk 9, 1—5; Mt 10, 5—42). Choć ziemską misją Jezusa ograniczała się do Izraela, to jednak nie ulega wątpliwości, że zbawczy plan, obejmujący wszystkich ludzi, został zrealizowany w Chrystusie. Te fakty pozostają niepodważalne, są przecież potwierdzone niektórymi „elementami z późniejszej praktyki misyjnej” (s. 504). Rozkaz misyjny jest związany z misją Chrystusa otrzymaną od Ojca i dlatego dynamizm, rozkaz oraz jego autorytet wywodzą się z misterium Trójcy Świętej. „W ten sposób posłanie Kościoła wypływa i jest zakorzenione, przez historyczne pośrednictwa Chrystusa, w bogactwie Trójjedynego, transcendentnego Boga. „Posłania”, o których tak często mówi teologia trynitarna, są podstawą i ostateczną racją posłannictwa Kościoła” (s. 505). Innym punktem wyjścia jest pojęcie dzielenia się przez Boga „życiem wiecznym” (por. J 1, 1—14), które Stary Testament wyraża takimi określeniami jak „błogosławieństwo”, „obietnica”, „światło”, „zbawienie”, „uwolnienie”, „odkupienie”. Wszystkie ludy są wezwane do wzięcia udziału w pełni objawienia, danym już Izraelowi oraz do uczestniczenia we wspólnocie Boga. Myśl ta w Nowym Testamencie została bardziej rozwinięta i określona jako „Królestwo Boże”, do którego wszyscy są wezwani. Pawłowa terminologia „dar łaski”, „pojednanie”, „usprawiedliwienie”, „synostwo Boże” odpowiada jej teologicznemu znaczeniu. Zawsze też występują dary eschatologiczne, „których Bóg udziela w pełni czasów przez dzieło swego Posłańca, tzn. przez życie, śmierć i zmartwychwstanie Jezusa” (s. 507). Zostało to w uroczysty sposób proklamowane przez zesłanie Ducha Świętego w dniu Zielonych Świąt.

Dalszą podstawą dla teologii misji jest teologia wspólnoty, której prawnikiem jest wspólnota pierwotna (Dz 2, 42—47; 4, 32—35; 5, 12—16), cechująca się jednością i duchem wspólnotowym oraz rozwojem i rozrostem. Prowadzi to do powszechności Kościoła, przekraczającej granice judaizmu i wrastającej w ówczesny świat. Dynamizm ten dobrze wyrażają listy św. Pawła. Również inne pisma Nowego Testamentu myśl tę wyrażają przez takie określenia, jak „święte państwo”, czy „ciało” (w znaczeniu biblijnym). Motywem misji jest dynamiczna siła miłości i jej tendencja do rozlewania się (DM 2, 12; 2 Kor 5, 14; 1 Kor 9, 16). „W tym świetle działalność misyjna Kościoła nie jest niczym innym, jak dynamizmem jego miłości na zewnątrz. Kościół od pierwszych dni swego istnienia, pod wpływem miłości, odczuwał ten dynamizm” (s. 510).

Wreszcie jako ostatnią podstawę misji wymienia się idee zaczerpnięte z teologii patrystycznej, które znowu odżyły szczególnie pod wpływem Soboru Watykańskiego II. „Misje zatem nie są niczym innym, jak realizacją katolickości Kościoła w historii. Ale jak katolickość Kościoła ma swe korzenie w naturze człowieka i w kosmosie, tak samo misje tkwią w egzystencjalnych sytuacjach człowieka względem Boga i Kościoła oraz od nich otrzymują dynamizm” (s. 511).

b) Drugi zasadniczy problem dotyczy misji i stosowanej metody. Misje dążą do egzystencjalnego spotkania z orędziem Chrystusa. Zrozumienie i rozpoznanie niepowtarzalnej wyjątkowości oraz wartości poszczególnych jednostki ludzkiej stawia przed misjami szczególne postulaty. P. Rossano wprowadzając do teologii misji wartości personalistyczne wierzy, że w ten sposób można lepiej zrozumieć rzeczywistość *homo religiosus*. Człowiek zawsze pozostaje naznaczony historycznie i socjologicznie piętnem religijnym. Zawarta jest w tym rewaloryzacja religii niechrześcijańskich. Mocno zostało podkreślone, że religie te istnieją tylko wśród ludzi, których natura jest zraniona i upadła. Teologia misji w zakresie stosunków międzyludzkich wiele może się nauczyć od współczesnej filozofii. Misje są spotkaniem z Duchem Świętym już dzia-

lającym wśród niechrześcijan. Misje nie będą zrozumiane, jeżeli nie podejmą solidnych wysiłków, by zrozumieć innych.

c) Trzecia część dotyczy skutków i celu misji. Po serii różnorodnych ujęć cel misji jest określony klasycznym pojęciem *soteria* (odkupienie, zbawienie, uwolnienie). Przede wszystkim jest to uwolnienie od grzechu i winy, wyzwolenie z niewoli prawa i ciała, czyli najważniejsza pozytywna treść zbawienia, rozumianego w znaczeniu personalistycznym oraz społecznym, obejmującego zarówno duszę, jak i ciało. Pełnia stąd wypływająca staje się podstawowym pojęciem dla zrozumienia misji (DM 3, 9; KK 17, 45; DRM 2). Pełnia ta jest dawana wszystkim, którzy są w łączności z Mistycznym Ciałem Chrystusa. Wzrost i dopełnienie nie leżą w osobistych możliwościach człowieka. Są to dary, które człowiek otrzymuje. Celem misji jest doprowadzenie do dojrzałości i doskonałości zasianych ziaren. Społeczne wymiary z istoty swej także należą do pełni: prowadzą do zaistnienia wspólnoty, która jest w stanie umożliwić powstanie relacji pomiędzy Stwórcą a stworzeniem w „życiodajnej wymianie”. Biblijne pojęcie „wyzwolenia” oznacza to, co jest innym zadaniem misji. Wyzwolenie jest znakiem posłannictwa Mesjasza. W swym zakresie i treści odpowiada posłannictwu Kościoła, który zbliża ludzi do siebie i między sobą oraz nakłada na niego odpowiedzialność za świat i historię.

Trudno jest jednak jednym słowem określić właściwy cel misji. Wydaje się, że jest nie objawienie. „Oprócz pojęć wyrażających treść misji, można jeszcze, poza już przytoczonymi, wymienić takie, jak pokój, nadzieja, nowe stworzenie, błogosławieństwo, nowy człowiek, przyjęcie za dziecko Boże, miłość, życie wieczne, radość, złączenie wszystkiego z Chrystusem, objawienie się tajemnicy Bożej, i in.” (s. 529).

5. Według J. A m s t u t z a ważne jest to, aby misje otrzymały należne im miejsce w całokształcie struktury Kościoła<sup>6</sup>. „Działalność misyjną Kościoła należy umieścić w całokształcie działalności Kościoła, gdyż działalność ta nie jest przypadkowa, lecz łączy się z działalnością Boga w świecie i w człowieku. Teologia misji dotyczy całej teologii, koncentruje się jednak na jednym: na teorii działalności misyjnej Kościoła” (s. 9).

Część pierwsza książki przedstawia w sposób syntetyczny i systematyczny współczesne ujęcie teologii misji. Autor dzieli je na trzy grupy. Pierwsza grupa omawia *Misje jako inicjatywę Boga (Missio Dei)* i analizuje je z punktu widzenia trynitarnego i teocentrycznego. Druga grupa jest zatytułowana *Misje jako czynność Kościoła*; misje są rozumiane jako proklamacja i nawrócenie lub jako zakładanie Kościoła. Trzecia natomiast grupa rozważa misje z punktu widzenia historii zbawienia. Według niektórych autorów tej grupy punktem wyjścia dla misji jest Chrystus, według innych zaś Królestwo Boże. W tej relacji traktuje się również teologię religii (K. R a h n e r, H. R. S c h l e t t e). Misje odnoszą się do określonego okresu zbawienia, a religie dotyczą historii zbawienia w ogólności; realną rzeczywistością zaś mają stać się misje w czasie pomiędzy Chrystusem a Królestwem Bożym. „Sens misji tkwi w tym, (...) że Kościół poprzez swą działalność misyjną proklamuje ostateczne dokonanie się działalności zbawczej w sposób przez Boga uznany, aby zbawienie zrealizowało się przy końcu czasów” (s. 42).

Część druga książki omawia misje w „widzialnej historii zbawienia”. Centrum rozważań staje się Chrystus i On jest prawdziwą podstawą historii zbawienia. Funkcja Kościoła polega na pośredniczeniu we wspólnocie zbawienia. Misje to „czynienie Kościoła widzialnym” (s. 95). Rozdział ostatni ustala

<sup>6</sup> J. A m s t u t z, *Kirche der Völker. Skizze einer Theorie der Mission*, Freiburg i. Br. 1972. Por. rec.: J. K u h l, *Theorie der Mission*, Verbum SVD 14(1973)355—360; F. Z a p ł a t a, „Kościół ludów”, *Collectanea Theologica* 44 (1974) z. 4, 195—202.

relację pomiędzy misjami a ukrytym czasem zbawienia; dotyczy rozproszonej ludzkości i Kościoła. Ludzie żyją w geograficznym, kulturowym i religijnym rozproszeniu, Kościół zaś jest w drodze, aby dotrzeć do nich wszystkich i stać się obecnym wśród nich wraz ze zbawieniem, które przynosi. „Kościół ma się stać obecnym wśród wszystkich ludzi. Treścią zaś tej obecności jest wyraźne ofierowanie zbawienia: bożego zbawienia Chrystusowego za pośrednictwem Kościoła, dokonującego się w sposób personalistyczny. Zbawienie staje się uobecnione przez znaki, czynności publiczno-prawne i prawo wspólnoty. Dlatego nie wystarcza, gdy Kościół geograficznie wprawdzie jest obecny, lecz w postaci euro-średniowiecznej, obcej dla różnych ludów. Ma on być obecny wśród wszystkich ludzi, ale nie w sensie geograficznym, lecz we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego” (s. 102).

6. P. G. A ring koncentruje swoje rozważania na relacji pomiędzy Kościołem a misjami<sup>7</sup>. Wydaje się, że teoria J. C. Hoekendijka o Kościele jako wspólnocie w drodze na nowo została przeanalizowana: obraz wspólnoty braci będących w drodze<sup>8</sup>. Misje są nowym wydarzeniem bez „trwałej egzystencji”; są „dynamicznym ruchem”, stojącym w opozycji do napotykanych struktur. Mocno jest kwestionowana struktura Kościoła. Dopóki misje nie będą zrozumiiane jako funkcja ekskluzywna Kościoła, dopóki on całkowicie nie zaabsorbuje się swą misyjną egzystencją, dopóty będzie nieużyteczny dla apostołatu. Kościół nie popiera misji, lecz jest misją. „Rozstrzygającym momentem w procesie usynowienia Bożego staje się nie Kościół i nie człowiek w religii chrześcijańskiej, nawet nie Ewangelia w ustach człowieka, czy nawet działalność misyjna wspólnoty kościelnej, lecz Bóg sam wyszukuje sposób i drogę oraz możliwości i kres tego usynowienia” (s. 85).

Jest rzeczą niezbędną uświadomić sobie postulaty skierowane do teologii misji, wynikające z takiego pojmowania Kościoła. Teologia ta bazuje na radykalnym wyjaśnieniu pojęcia *missio Dei*. Rzeczywistość Boga wyraża się w dynamizmie Jego działalności, w Jego *missio* (s. 6). Misyjna świadomość i działalność ulegają unicestwieniu: *missio Dei* nie potrzebuje naszej proklamacji, gdyż Bóg sam siebie wyraża i realizuje; nie potrzebujemy przygotowywać misyjnych ścieżek dla Niego. Tym niemniej powinniśmy gromadzić się razem w misyjnej wspólnocie pod przewodnictwem władzy kościelnej; jest to konieczne z punktu widzenia misji i ich stosunku do Kościoła.

7. Refleksje biblijno-teologiczne P. Bayerhausa o naturze misji nie tworzą systematycznie rozwiniętej całości<sup>9</sup>. Jest to raczej zbiór konferencji, artykułów i esejów wygłoszonych z różnych okazji. Dział pierwszy omawia podstawy biblijne, treść oraz cel misji. W dziale drugim został przeanalizowany problem realizacji misji, misyjnego posłannictwa oraz relacji pomiędzy misjami a zmieniającym się społecznym *milieu*. Trzeci zaś dział omawia problem odpowiedzialności misyjnej. Poza tym autor zastanawia się nad rolą przepowiadania oraz teologiczną relacją pomiędzy Duchem Świętym a misjami. Teologiczno-biblijną podstawą misji jest „rzeczywiste zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa” (s. 11) jako fakt przestrzenno-czasowy. Misje są przede wszystkim służbą Boga, a nie akcją socjalną. „Misje nie są rzecznikiem świata, lecz rzecznikiem Boga w świecie” (s. 64). Fakt ten rzutuje również na dowartościowanie religii niechrześcijańskich, które często bywają niewłaściwie rozumiane. Misje wnoszą do religii niechrześcijańskich odkupienie i zbawienie; misje to

<sup>7</sup> P. G. A ring, *Kirche als Ereignis. Ein Beitrag zur Neuorientierung der Missionstheologie*, Neukirchen—Vluyn 1971.

<sup>8</sup> J. Ch. Hoekendijk, *Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft*, Stuttgart—Berlin 1964.

<sup>9</sup> P. Bayerhaus, *Allen Völkern zum Zeugnis. Biblisch-theologische Besinnung zum Wesen der Mission*, Wuppertal 1972.



świadczenie Boga o sobie samym przez misjonarza w świecie niechrześcijańskim. Skutki zaś misji przejawiają się w trzech funkcjach: doksologicznej, soteriologicznej i eschatologicznej.

8. *Teologia misji* A. Seumois a stanowi pierwszy tom serii zatytułowanej *Subsidia Missiologica*<sup>10</sup>. Książka nosi charakter wprowadzenia. Materiał jest ugrupowany w pięciu sekcjach: 1. pojęcie misji, 2. działalność misyjna w oficjalnym nauczaniu Kościoła i dokumentach Soboru Watykańskiego II, 3. Kościół lokalny w tradycji teologicznej, 4. cechy działalności misyjnej w odróżnieniu od innych działalności Kościoła, 5. idea misyjna w Kościele ortodoksyjnym, anglikańskim i ewangelickim.

9. Dla uzupełnienia całości można jeszcze przytoczyć szersze opracowanie teologii misji przez J. Comblina<sup>11</sup>. Według niego misje stoją (lub stać powinny) w centrum mnogości problemów dzisiejszej teologii. Część pierwsza opracowania przedstawia schematyczne ujęcie różnych aspektów pojęcia misji. Chociaż aż do dni naszych misje i misjologia ciągle jeszcze traktowane są w teologii marginalnie, to jednak „wielka teologia” musi im poświęcić nieco więcej uwagi. W formie wstępu zostały przedstawione główne tendencje współczesnej idei misyjnej; dążą one do integracji misji, Kościoła i teologii. Relacja pomiędzy Kościołem a światem nie jest pojmowana w sensie dualistycznym; zachodzi między nimi proces dynamiczny i obie wartości w swoim zakresie przedstawiają pewne wielkości. Zasadniczą podstawą misji jest posłanie Chrystusa. Misje są zatem analizowane z punktu widzenia posłania i z szerokim uwzględnieniem bogactwa myśli biblijnej i patrystycznej: misje jako posłanie i misje jako akt posłuszeństwa. Autor omawia także misje jako czynność zbawczą, mocno uwypuklając problem aktualności zbawienia, sam akt zbawienia oraz relację pomiędzy człowiekiem a zbawieniem. Analizuje również ideę Soboru Watykańskiego II o służebnej funkcji Kościoła, ograniczając się jednak do misyjnej działalności zwiastunów Ewangelii. W części końcowej omówione zostały misje jako znak mocy, symbol tendencji rozwojowej oraz dawanie świadectwa.

Na zakończenie niniejszego przeglądu warto może przytoczyć wypowiedź Haralda Kruski z r. 1953: „Często już postulowano, aby teologia stanowczo zabrała się do opracowania palących problemów misyjnych naszych czasów. Najważniejsze zaś jest to, aby gruntownie przeanalizować problem misji w teologii”<sup>12</sup>.

ks. Horst Rzepkowski SVD, St. Augustin

<sup>10</sup> A. Seumois, *Théologie missionnaire*, Sekcja I: *Délimitation de la fonction missionnaire de l'Eglise*, Rome 1973.

<sup>11</sup> J. Comblin, *Atualidade da Teologia da Missão*, Revista Eclesiástica Brasileira 32(1972)796—825; 33(1972)5—34.

<sup>12</sup> H. Kruska, *Zum katholischen Missionsdenken der Gegenwart*, EMZ 10(1953)33.