

# Władysław Kowalak

---

## Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

---

Collectanea Theologica 49/3, 167-182

---

1979

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. DOKUMENTY. Deklaracja teologów Trzeciego Świata. II. INFORMACJE. 1. Ośrodki misjologiczne w różnych krajach. — 2. Jan Rommerskirchen OMI. III. OPRACOWANIA. 1. D. T. Suzuki i buddyzm zen. — 2. Czarna Madonna z Częstochowy w Afryce\*.

### I. DOKUMENTY

#### Deklaracja teologów Trzeciego Świata

#### Obecność i zadania Kościoła w Trzecim Świecie

Kościół chrześcijański, aczkolwiek pochodzące od Jezusa Chrystusa, Słowa Bożego i bazujące na Piśmie św., są instytucjami obejmującymi istoty ludzkie; dlatego też podlegają ludzkiej słabości i są warunkowane środowiskiem społecznym i kulturowym<sup>1</sup>.

Chrześcijaństwo narodziło się w Azji i zanim rozszerzyło się w Europie, istniało już w Afryce. Według wiarogodnej tradycji, Kościoły wschodnie w Indiach powstały przez działalność Apostoła Tomasza, a Kościół w Egipcie założył ewangelista Marek w zaraniu ery chrześcijańskiej. W pierwszych wiekach po Chrystusie chrześcijaństwo rozszerzyło się w Etiopii, Afryce Pn. i w niektórych krajach Azji.

Współczesne jednak Kościoły Azji, Afryki i Ameryki Łac. powstały dzięki misyjnej gorliwości Kościołów Europy i Ameryki Pn. Chrystianizacja Ameryki Łac. oraz niektórych rejonów Azji i Afryki jest dziełem głównie misjonarzy hiszpańskich i portugalskich. W późniejszej fazie misjonarze katolicki i protestancki z innych krajów europejskich rozszerzyli chrześcijaństwo aż po krańce ziemi. W Korei pierwsze nawrócenia dokonały się dzięki misjonarzom świeckim z Chin, bez udziału księży i misjonarzy europejskich.

Misjonarze opuszczający swe rodzinne kraje dla głoszenia Ewangelii w Azji, Afryce i Ameryce Łac. kierowali swą uwagę głównie na duchowe dobro ludzi. Często byli oni wystawieni na bardzo ciężkie fizyczne i psychiczne

---

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

<sup>1</sup> Deklaracja została zredagowana na zakończenie pierwszego spotkania teologów Trzeciego Świata o ekumenicznym dialogu, jakie odbyło się w uniwersytecie w Dar-es-Salaam w dniach 5—12 VIII 1976 r. W spotkaniu wzięło udział 22 teologów: z Afryki — 7, z Azji — 7, z Ameryki Łac. — 6, 1 przedstawiciel Ameryki Czarnej oraz 1 z Karaibów. Spośród tych 22 teologów 11 to katolicy, 10 protestanci oraz jeden prawosławny obrządku koptyjskiego. Wynikiem spotkania było utworzenie Ekumenicznego Stowarzyszenia Teologów Trzeciego Świata, którego przewodniczącym został wybrany J. Russel Chandran z Bangalore (Indie). Część I deklaracji (nr 1—14), omawiająca tło polityczne, społeczne, ekonomiczne, kulturowe, rasowe i religijne została pominięta; natomiast w całości przytoczono Część II (nr 15—29) i III (nr 30—37) oraz Zakończenie (nr 38).

ne próby życia; chrześcijańskie wspólnoty na tych kontynentach, zawdzięczające swe początki ich działalności, są świadectwem gorliwości i pobożności misjonarzy tam pracujących.

Tym niemniej misjonarze ci nie byli w stanie uniknąć historycznej koniunktury, w jakiej się znaleźli. Bardzo często w wielu krajach szli oni ręką w rękę z kolonizatorami — kupcami i żołnierzami — i dlatego nie mogli się uchronić, przynajmniej w pewnym stopniu, przed stawieniem im zarzutu poszukiwaczy złota, wonnych korzeni, ziemi, niewolników i kolonii. Pomimo swej gorliwości dla ratowania dusz, byli oni zdania, że militarna i handlowa ekspansja Zachodu jest opatrznościową okazją do zbawiania dusz i szerzenia Dobrej Nowiny; współpracowali zatem z administracją kolonialną, choć ich chrześcijańskie sumienie było nieraz wstrząśnięte metodami stosowanymi przez kolonizatorów. Dlatego należy odróżnić ich dobrą wolę i treść ewangeliczną od ówczesnego wpływu misji chrześcijańskich na te kraje.

Misjonarze mogli myśleć o szerzeniu chrześcijaństwa jedynie w sensie przenoszenia instytucji euro-amerykańskich Kościołów w ramach tendencji imperialistycznych. W konsekwencji nowo ochrzczeni byli separowani od swoich współziomków oraz alienowani od ich dziedzictwa kulturowego i religijnego. Proces ten był podtrzymywany przez nowo powstające Kościoły; zarówno liturgia, jak i struktury kościelne oraz teologia były importowane z „Kościołów-matek”. Pietystyczna i legalistyczna duchowość charakterystyczna dla Zachodu była wprowadzana do młodych Kościołów, a w późniejszym okresie również zachodni system edukacyjny zaczął obowiązywać w krajach kolonialnych, realizowany przez posługę Kościołów. W ten sposób Kościoły powstałe w tych krajach były kopią chrześcijaństwa europejskiego, w mniejszym lub większym stopniu przystosowane do miejscowych warunków kolonialnych.

W początkowym stadium ekspansji Zachodu Kościoły były sprzymierzeńcami w procesie kolonizacji; rozszerzały się przy poparciu mocarstw kolonialnych i korzystały z ich ekspansji. W zamian za to świadczyły imperializmowi zachodniemu pewne usługi przez akceptowanie go i uświadamianie poddanych o wiecznej nagrodzie za ziemskie nieszczęścia, włącznie z nieszczęściem eksploatacji kolonialnej. Przebiegli handlarze i żołnierze z Zachodu skrzętnie wykorzystywali obecność misjonarzy wśród ludów podbitych; w ten sposób Ewangelia służyła za środek złagodzenia oporu ludności przeciwko eksploatacji kraju oraz uspokojenia umysłów podbitych neofitów. Obecność mocarstwa często stawiła chrześcijan, jako ludzi zaufanych, na eksponowanych stanowiskach administracyjnych rządzonych państw; rzuciło to cień również na wychowanie chrześcijańskie, gdyż władze państwowe dla własnych korzyści wysługiwały się chrześcijanami dla sprawowania władzy w imieniu zarówno imperatorów, jak i władców dusz.

Z powyższego widać zatem, że ówczesna teologia Kościołów chrześcijańskich nie tylko korelowała z kolonizacją, lecz była również przez nią inspirowana. Poczucie militarnej i gospodarczej wyższości Europy było podbudowane przekonaniem, że chrześcijaństwo jest wyższe rangą od innych religii, które należy zastąpić Prawdą. Przez wieki całe Kościoły nie usiłowały na serio zahamować procesu eksploatacji krajów lub nawet eksterminacji całych ludów i cywilizacji. Znaczenie Ewangelii Chrystusowej do tego stopnia zostało wypaczone, że Kościoły ogarnęła znieczulica na agonię całych ras i plemion. Są to fakty historyczne, które powinny stać się przesłanką dla współczesnych teologii zachodnich, gdyż te — jak dotychczas — nie wypracowały sposobu zmiany mentalności spadkobierców kolonizatorów, tzn. moźnych krajów Europy, Ameryki Pn. i Japonii. Nie wypracowały również teologii przeciwdziałania nadżyciom spadkobierców kolonialnych handlarzy — dzisiejszych gigantycznych i zachłannych międzynarodowych spółek.

Kościoły chrześcijańskie rozwijały w krajach kolonialnych system wychowania oraz nauki społeczne, które sprzyjały warunkom zwiększającym populację tych krajów. Niestety nauki te przyczyniły się również do usprawli-

wiania kapitalistycznej dominacji; nauki te w poważnym stopniu charakteryzowały się akademizmem i indywidualizmem. Kierownictwo kolonii z reguły spoczywało w rękach ludzi wykształconych na kapitalistycznych tradycjach zachodnich. W ten sposób Kościoły, nie zdając sobie z tego sprawy, wносиły swój wkład do formacji elity miejscowej, która nawet po uzyskaniu niepodległości politycznej współdziałała w eksploatacji ludności. Również nauki społeczne, aczkolwiek łagodziły główne bolączki, to jednak nie uformowały krytycznie nastawionych sumień ludzkich, zdolnych wzbudzić radykalne ruchy na rzecz sprawiedliwości społecznej. Kościoły zatem były przeważnie ideologicznymi sprzymierzeńcami klas średnio zamożnych, które były związane przez władzę z elitą i cieszyły się ekonomicznymi przywilejami u zagranicznych towarzystw, aktywnych nawet po uzyskaniu niepodległości politycznej w Ameryce Łac. w XIX w. oraz w Azji i Afryce w latach 1940-tych.

W ostatnich dziesiątkach lat można zaobserwować w Kościołach Trzeciego Świata tendencje liberalne, zastępujące tradycyjne stanowisko konserwatywne. Tendencje liberalne głoszą adaptację Kościołów do warunków i kultur lokalnych oraz demokratyczny parlamentaryzm w kapitalistycznej strukturze wolnego handlu. Rodzimi zakonnicy, księża i biskupi zajęli miejsca duchownych z zagranicy. W rezultacie również teologie przystosowano do sytuacji pokolonialnej. Jednakże Kościoły nie stanęły po stronie mas radykalnie walczących o sprawiedliwość społeczną.

W obecnych czasach wielu chrześcijan na całym świecie coraz bardziej uświadamia sobie istniejącą sytuację ludów i krajów eksploatowanych. Przywódcy Kościołów, jak ojcowie Soboru Watykańskiego II czy Światowej Rady Kościołów, wzbudzili nowy zapal wśród chrześcijan w budowie sprawiedliwego świata oraz otwarciu się na inne religie i ideologie. Niektóre Kościoły lokalne, konferencje i episkopaty krajowe poparły te tendencje (np. Konferencja Biskupów w Medellin w 1968 r.). Obecnie ruchy wyzwolenicze spod obcej dominacji mają większe poparcie od Kościołów — przykładem może być wkład Światowej Rady Kościołów do walki z rasizmem. Kościoły coraz bardziej zdają sobie również sprawę z niesprawiedliwego systemu ekonomicznego, a przywódcy Kościołów w wielu krajach Azji, Afryki i Ameryki Łac. walczą w obronie ludzkich praw. Kościoły prawosławne, dla zapewnienia sobie właściwego religijnego i kulturowego charakteru, przez wiele stuleci walczyły przeciw różnym formom ucisku. Teologowie prawosławni biorą czynny udział w procesie odnowy, przyłączając się do idei głoszonych przez Ojców Kościoła, tzn. znalezienia właściwego wyrazu ich wiary przez eliminację czynników alienujących oraz odnowionego znaczenia wiary chrześcijańskiej we współczesnym świecie.

W ogólnym procesie walk wyzwoleniczych rozwinęła się również nowa wizja teologii jako integralnego wyzwolenia ludzi i struktur. Wizja ta przyjmuje różne formy, w zależności od różnych rejonów świata. W Ameryce Łac. „teologia wyzwolenia” wyraża zaangażowanie się w integralne wyzwolenie. Na Kubie, w Wietnamie, Angoli, Mozambiku i Gwinei-Bissau grupy chrześcijan angażowały się w walkach rewolucyjnych. Również w Afryce Płd. niektórzy chrześcijanie przewodniczą walkom wyzwoleniczym. Władcy chrześcijańscy takich krajów, jak Tanzania czy Zambia usiłują znaleźć nowe drogi realizacji idei ewangelicznych w świecie współczesnym. W Azji, szczególnie w Korei Płd. i na Filipinach, grupy chrześcijan należą do czołówek walczących o prawa godności ludzkiej.

Głównym zadaniem grup chrześcijańskich w krajach Azji i Afryki jest studium nad religiami tradycyjnymi oraz dowartościowanie rodzimej duchowości. W niektórych regionach osiągnięto już poważne rezultaty w dziedzinie kształtowania rodzimej liturgii i teologii, przede wszystkim zaś teologii religii. Główną troską teologów tych krajów jest utworzenie struktur kościelnych autentycznie rodzimych. Niemal we wszystkich krajach Ameryki Łac. powstało wiele radykalnych inicjatyw na rzecz wyzwolenia; grupy kobiet, mło-

dzieży, studentów, robotników i wieśniaków wnoszą poważny wkład do odnowy Kościołów i teologii, dostosowanej do ich środowiska.

Dlatego przyszłość tych Kościołów napawa otuchą; wysiłek do bycia samowystarczalnym, uczestniczenie w potyczkach życiowych ludu, rodzima liturgia, formująca się teologia, współczesne ruchy ekumeniczne, wysiłki zmierzające do odnowy struktur wewnątrzkościelnych oraz postawa otwarta na zmiany społeczne. to zwiastuny bardziej radykalnego chrześcijaństwa.

Tym niemniej głębsze zmiany dalej czekają na realizację. Kościoły ciągle jeszcze tkwią w tradycji, teologii i strukturach przedkolonialnych, gdy tymczasem kraje te zdecydowanie kroczą ku nowoczesności, ludzie domagają się radykalnych zmian w dziedzinie sprawiedliwości społecznej i wolności, całkowitego przystosowania oraz interreligijnego dialogu i współpracy.

### Teologia w Trzecim Świecie

Wyznajemy naszą wiarę w Chrystusa Pana, którego z radością czcimy i bez którego siły i mądrości mowa teologia byłaby bezwartościowa i wręcz destruktywna. W teologii naszej pragniemy dostosować jej treść do wszystkich ludzi i cieszymy się, że możemy być współpracownikami Boga, aczkolwiek niedoskonałymi, w realizacji Jego planów w świecie.

W naszych Kościołach uprawia się teologię Europy i Ameryki Pn., reprezentującą jedną z form kulturowej dominacji. Dlatego należy ją ocenić jako powstałą na gruncie powiązań z krajami Zachodu i nie można jej akceptować bez krytycznej oceny jej przydatności w naszych krajach. Oczywiście, aby być wiernym Ewangelii i naszym ludom, musimy uwzględnić konkretne realia naszej rzeczywistości. Odrzucamy niewłaściwy typ teologii akademickiej, odewranej od spraw ziemskich. Jesteśmy gotowi uformować epistemologię, która by krytycznie ujmowała realia Trzeciego Świata.

Należy poddać rewizji interdyscyplinarne ujęcie teologii, dialektyczną współzależność teologii, nauk społecznych, politycznych oraz psychologicznych. Przyjmujemy fakt interwencji Boga w procesie stworzenia i działania Ducha Świętego w historii, ale musimy również mieć na uwadze fakt szerzącego się zła, przejawiającego się w ludzkiej grzeszności oraz występującego w socjo-ekonomicznych strukturach. Różnorakie formy niesprawiedliwości poniżającej godność ludzką zmuszają nas do rozumienia Ewangelii jako „Dobrej Nowiny dla ubogich”, którą w istocie jest.

Kościół, Mistyczne Ciało Chrystusa, powinien sobie uświadomić rolę, jaką ma spełnić w obecnej rzeczywistości. Nie może pozostać nieczyły na potrzeby świata i jego pragnienia, lecz musi nieustraszenie głosić Dobrą Nowinę o Chrystusie w głębokim przekonaniu, że Bóg przemawia również przez nasze ludzkie potrzeby i pragnienia. Chrystus utożsamił samego siebie z ofiarami ucisku, wykazując w ten sposób realność grzechu i wyzwalał je z jego mocy oraz jednając z Bogiem i między sobą, przywrócił im pełnię człowieczeństwa. Dlatego misja Kościoła ma służyć realizacji pełni osoby ludzkiej.

Uznajemy również, jako część składową realizmu Trzeciego Świata, wpływ jego religii i kultur na chrześcijaństwo oraz potrzebę pokornego dialogu z nimi. Wierzmy, że religie te i kultury mają swoją część w powszechnym boskim planie zbawczym i że Duch Święty w nich działa.

Wzywamy do aktywnego angażowania się w budowie sprawiedliwości społecznej oraz zdecydowanego przeciwstawiania się eksploatacji, kumulacji kapitału w rękach jednostek, segregacji rasowej oraz innych form dyskryminacji, ucisku i dehumanizacji. Jesteśmy głęboko przekonani, iż teolodzy powinni szerzej rozwinąć rozumienie życia w Duchu Świętym, które może oznaczać również angażowanie się w styl życia biednych i opuszczonych. Teologia nie jest neutralna; w pewnym sensie jest ona w poważnym stopniu uwarun-

kowana kontekstem społeczno-kulturowym, w którym się rozwinęła. Chrześcijańskim i teologicznym zadaniem w naszych krajach jest uświadomienie sobie oraz krytyczne spojrzenie na wpływ środowiska i jego rodzimych wartości na charakter teologii. System wartości należy rozpatrywać w relacji do potrzeb życia i działania z tymi, którzy nie są w stanie pomóc samym sobie, oraz łączenia się z nimi w walce o wyzwolenie.

Jesteśmy zgodni co do opinii, że istnieje potrzeba uformowania teologii w oparciu o wyżej wspomniany kontekst; stwierdzamy, że kraje nasze mają wspólne problemy. Analiza warunków społecznych, ekonomicznych, politycznych, kulturowych, rasowych i psychicznych jednoznacznie wskazuje, że kraje Trzeciego Świata przeszły podobne doświadczenia i doświadczenia te należy uwzględnić w teologii. Zwróciliśmy jednak uwagę na różne odmienności poszczególnych sytuacji oraz na konsekwencje z tego wynikające dla teologii. W niektórych krajach Trzeciego Świata teologia powinna wypracować podstawy zmian religijnych, kulturowych i rasowych, w innych znowu podstawy ekonomicznego i politycznego wyzwolenia. Wzbogacił się duchowo na naszym spotkaniu i z nadzieją patrzymy w przyszłość, że nasze — teologów Trzeciego Świata — idee zostaną pogłębione i uzupełnione.

Nasze rozważania dobiegają końca. Modlimy się, aby Bóg udzielił nam wytrwałości w naszej pracy i aby Jego wola spełniła się przez nas; zawsze mamy przed oczyma wymiary naszego wkładu do właściwego rozumienia Ewangelii Chrystusowej.

#### Zakończenie

Spotkanie nasze było krótkie, lecz dynamiczne. Jesteśmy przekonani, że ma ono znaczenie historyczne. Prezydent Tanzanii J. K. Nyerere zaszczycił nasze spotkanie swoją obecnością na kilku sesjach. Jesteśmy przekonani, że wnioski, do jakich doszliśmy w tych dniach, stanowią swoistego rodzaju osiągnięcie w teologii, korzystne także dla innych części świata i historii ludzkości. Rzadko, jeśli w ogóle kiedyś, gromadzili się razem teolodzy z trzech kontynentów i wszystkich narodów uciśnionych, aby przeanalizować pewne problemy i wymienić zdania o ich pracy i życiu. Ze spotkania tego wyłoniły się pewne twórcze idee. Dzielimy się nimi z innymi i pokornie prosimy o ich kontynuację, aby lepiej zrozumieć plany Boże w Chrystusie Jezusie dla dobra ludzkości naszych czasów.

Wymieniliśmy poglądy w oparciu o nasze głębokie doświadczenia. Zwracamy się do wszystkich z łaskawą prośbą o zaakceptowanie deklaracji jako wyrazu naszych głębokich przekonań, opartych na znajomości tego, co narody nasze przeżyły w ciągu wieków. Ufamy, że będzie to cenny przyczynek do porozumienia się narodów świata.

*tłum. ks. Władysław Kowaluk SVD, Warszawa*  
wg Occasional Bulletin 1 (1977) nr 1, 16—21

## II. INFORMACJE

### 1. Ośrodki misjologiczne w różnych krajach

W poprzednich numerach biuletynu omówione zostały główne ośrodki misjologii katolickiej jak Instytut Misjologiczny przy Urbanianum, Wydział Misjologiczny przy Gregorianum oraz Instytut Misjologiczny w Ottawie. Obecnie zostaną przedstawione inne ośrodki z wyjątkiem niemieckich, którym będzie poświęcone osobne omówienie w następnym numerze biuletynu. Ośrodki te, aczkolwiek nie osiągnęły takiej sławy jak ośrodki rzymskie, wywarły jednak decydujący wpływ na rozwój ruchu misyjnego w swoich krajach, przysto-

wały dla tego ruchu kwalifikowane kadry teoretyków i praktyków oraz w poważnym stopniu wzbogaciły literaturę misjologiczną<sup>2</sup>.

#### Szwajcaria

Przy Uniwersytecie Fryburskim powstała w 1931 r. Katedra Misjologii, przekształcona w 1938 r. na Katedrę Misjologii i Religioznawstwa. W 1944 r. podniesiono katedrę do rangi Instytutu Misjologicznego. Dyrektorami instytutu byli dominikanie P. de Menasce (autor *Permanence et transformation de la mission*, Paris 1967), R. Friedli oraz J. Machels. Dwaj ostatni nie uzyskali tej międzynarodowej sławy co pierwszy. Autorytetem w świecie misjologii cieszyli się wykładowcy tegoż instytutu J. Beckmann SMB, W. Bühlmann OFMCap. oraz W. Kilger OSB. Z instytutem współpracowali sławni etnolodzy ze zgrupowania werbistów W. Schmidt oraz W. Koppers. J. Beckmann SMB prowadził również wykłady z zakresu misjologii w Schweizerisches Tropeninstitut przy uniwersytecie w Bazylei.

#### Holandia

Kraj ten ma najstarsze tradycje misjologiczne. Holenderski Kościół reformowany wydał takich teoretyków misji, jak Hadrian Saravia (*De diversis ministrorum evangelii gradibus sicut a Domino fuerunt instituti et traditi ab apostolis atque perpetuo omnium ecclesiarum usu confirmati*, Londini 1590), Justus Heurinus (*De legatione evangelica ad Indos capessenda admonitio*, Lejda 1618), Jan Hoornbeek (*De conversione Indorum et gentilium libri duo*, Amsterdami 1669; *Summa controversiarum religionis*, Colbergae 1676), czy Gijsbert Voetius (*Selectarum disputationum theologicarum pars secunda*, Utrecht 1655).

Główny ośrodek misjologii katolickiej istnieje w Nijmegen. W 1930 r. powstała Katedra Misjologii przy miejscowym Uniwersytecie Katolickim. Jej kierownikiem był znany historyk misji ks. A. Mulders. Studia trwały 3 lata, program nauczania uwzględniał przede wszystkim misjonarzy praktyków. Od 1948 r. istnieje przy tymże uniwersytecie Instytut Misjologii, którego dyrektorem był ks. A. Mulders. Jego następcą został A. Camps OFM. Od 1919 r. wychodzi w Nijmegen „Het Missiewerk”, które od 1946 r. przybrało charakter wybitnie misjologiczny. Od 1950 r. wychodzi seria wydawnicza *Bijdragen van het Missiologisch Instituut der R. K. Universiteit te Nijmegen*.

Studenci Wyższej Szkoły Teologicznej w Amsterdamie uczęszczają na wykłady z misjologii do Instytutu Misjologicznego w Nijmegen. Tu również istnieje prężne Studium Misjologiczne księży werbistów, którego najbardziej znanym profesorem był A. Freytag SVD.

Oprócz amsterdamskiej istnieją w Holandii jeszcze inne trzy Wyższe Szkoły Teologiczne. We wszystkich prowadzi się wykłady z zakresu misjologii. Wykładowcą w Utrechcie jest J. M. van der Linde, w Tilburgu — znany werbista F. J. Verstraelen, a w Heerlen — H. Steemers, R. G. van Rossum oraz H. Haas.

#### Belgia

Wykłady z historii misji na Katolickim Uniwersytecie w Lowanium prowadzili od 1928 r. L. van der Essen oraz P. Charles SJ. Ich na-

<sup>2</sup> Opracowano na podstawie: J. Beckmann, *Die Pflege der katholischen Missionswissenschaft in den einzelnen Ländern*, NZM 5/1949/19—29; F. J. Verstraelen, *Missionswissenschaft in den Niederlanden*, ZMR 57/1973/285—295; W. Henkel, *Die katholische Missionswissenschaft in einzelnen Ländern*, ZMR 58(1974)43—48.

stepcami zostali F. de Graeve SJ oraz M. Storme CICM. Z inicjatywy jezuitów Lallemanda odbywały się w Louvain od 1923 r. sympozja misjologiczne, zwane *Semaine de Missiologie*. Od 1949 r. Société des Auxiliaires des missions de Louvain wydawało poczytne czasopismo misjologiczne „Eglise Vivante”.

Z innych belgijskich ośrodków misjologicznych wymienić trzeba Centrum Benedyktynskie w Lophen, którego kierownikiem był G. de Pélichy OSB. Z ośrodkiem tym współpracował również P. de Menasce OP. Centrum wydaje serię *Les questions missionnaires*, a od 1947 r. czasopismo „L'Eglise et le monde”, które ma duży walor misjologiczny.

#### Francja

We Francji, podobnie jak w Belgii, nie było i nie ma Katedry Misjologii. Przy wielu Instytutach Katolickich istnieją Katedry Religioznawstwa. Przy Wydziale Humanistycznym Instytutu Katolickiego w Paryżu istnieje Katedra Historii Misji, której głównymi przedstawicielami byli G. Goyau oraz P. Lesourd. Do 1939 r. paryski Instytut Katolicki prowadził Centre de formation missionnaire, kurs misjologiczny dla wyjeżdżających misjonarzy. W tym samym czasie Instytut Katolicki w Lille prowadził Centre d'Action Catholique Missionnaire, kurs dla misjonarzy przebywających na wypoczynku w kraju. Od 1941 r. sporadyczne wykłady z misjologii wygłaszano na Katolickim Instytucie w Lyonie.

#### Anglia

Misjologią zajmują się w Anglii tylko międzyzakonne instytuty, zwane Missionary Institute.

#### Włochy

Od 1933 r. wykłady z zakresu misjologii wygłaszano w Katolickim Uniwersytecie w Mediolanie. Ośrodek mediolański wydaje od 1948 r. czasopismo „La Missione”.

#### Austria

Od 1933 r. istnieje Katedra Misjologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Wiedeńskiego. Wykładowcami są przede wszystkim werbiści z Mödling k. Wiednia, z których międzynarodową sławę zyskali J. Thaurer oraz K. Piskaty. Ostatni jest zarazem kierownikiem Studium Misjologicznego księży werbistów w Mödling.

#### Stany Zjednoczone Ameryki Pn.

Ośrodki misjologiczne istnieją tylko przy instytutach zakonnych. Najślawniejszym jest nowojorski Franciscan Institute, który od 1948 r. wydaje *Missionology Series*. Kurs etnografii dla misjonarzy prowadził od 1917 r. J. M. Cooper w Catholic Anthropological Conference przy Katolickim Uniwersytecie w Waszyngtonie, a kurs religioznawczy prowadzi od 1969 r. Institute for Advances Religions Studies przy Uniwersytecie Indiana. Poza tym w 1950 r. z inicjatywy bpa J. F. Sheena zaczęło ukazywać się czasopismo misyjne „Worldmission”.

ks. Antoni Kurek OMI, Warszawa



## 2. Jan Rommerskirchen OMI (1899—1978)

J. Rommerskirchen urodził się 5 I 1899 r. w Neuenhoven, diec. Akwizgran, w wielodzietnej rodzinie nauczyciela. Jako 11-letni chłopiec wstąpił do Kolegium Misyjnego oblatów w Valkenburg w Holandii. Po ukończeniu szkoły średniej rozpoczął w 1915 r. w St. Gerlach nowicjat zakonny. Złożywszy pierwsze śluby przybył w 1916 r. do obłackiego seminarium w Hünfeld k. Fuldy; studiów jednak nie rozpoczął, albowiem władze przejęły gmach seminaryjny i urządziły w nim szpital wojskowy. J. Rommerskirchen podzielił los wielu innych kleryków i został powołany do wojska. Zdemobilizowany w listopadzie 1918 r. powrócił do Hünfeld i rozpoczął studia seminaryjne. Po ich ukończeniu otrzymał 2 VI 1923 r. święcenia kapłańskie z rąk abpa A. Döntenwill OMI, superiora generalnego.

J. Rommerskirchen pozostał w Hünfeld, gdzie zaproponowano mu współpracę w redagowaniu miesięcznika misyjnego „Missionsblätter”. Artykuły jego zyskały sobie przychylne oceny, dlatego przełożeni postanowili powierzyć mu w przyszłości redagowanie „Missionsblätter” i wysłali go w 1926 r. na studia do Instytutu Misjologicznego przy uniwersytecie w Monasterze. Profesorami jego byli wybitni historycy misji ks. J. Schmidlin i J. Beckmann SMB. W 1930 r. obronił rozprawę doktorską o misjach oblatów na Cejlonie 1847—1893 (*Die Oblatenmissionen auf der Insel Ceylon im 19. Jahrhundert 1847—1893*). Praca ta ukazała się drukiem w 1931 r. w Hünfeld. Nieco wcześniej wydano jego pracę *Missionsbilder aus dem Basutoland*, Hünfeld 1927, która w tłumaczeniu T. Mellinowej ukazała się w języku polskim jako *Obrazki misyjne z kraju Basutosów*, Poznań 1932.

Po uzyskaniu doktoratu z teologii w zakresie misjologii J. Rommerskirchen powrócił do Hünfeld. W tym właśnie czasie zmarł nagle 31 VII 1930 r. R. Streit OMI, założyciel i redaktor monumentalnej bibliografii misyjnej *Bibliotheca Missionum* oraz dyrektor Papieskiej Biblioteki Misyjnej w Rzymie. Następcą na obu stanowiskach został J. Dindinger OMI, który powołał J. Rommerskirchena na swego asystenta.

J. Rommerskirchen był asystentem dyrektora Papieskiej Biblioteki Misyjnej w czasie, gdy po przeniesieniu Uniwersytetu Urbanianum do nowej siedziby na Gianicolo urządzono bibliotekę w Palazzo di Propaganda na Piazza di Spagna. Zasluga jego jest opracowanie nowych katalogów w nowo powstałej bibliotece. W latach 1958—1972 był dyrektorem Papieskiej Biblioteki Misyjnej.

W latach 1931—1967 pracował przy redagowaniu *Bibliotheca Missionum* (tomy VI—XXV), będąc po śmierci J. Dindingera (†1958) jej redaktorem naczelnym. Asystentami jego zostali M. Kowalski OMI, a po jego śmierci — J. Metzler OMI, który po odejściu J. Rommerskirchena na emeryturę został ostatnim redaktorem naczelnym *Bibliotheca Missionum*, będąc równocześnie dyrektorem Archiwum Kongregacji Rozkrzewiania Wiary.

Zgodnie z planem R. Streita *Bibliotheca Missionum*, która uwzględniła wszystkie pisma treści misyjnej od rękopisów wczesnego średniowiecza po czasy najnowsze, miała być zamknięta po wydaniu 30 tomów. Stało się to w 1974 r. Literaturę misyjną Afryki uwzględniono do 1940 r., Australii i Oceanii — do 1950 r., Ameryki — do 1960 r., Azji — do 1970 r. Opracowaniem bibliografii bieżącej literatury misyjnej miało się zająć inne wydawnictwo, a jego założycielem był J. Rommerskirchen. Jeszcze w latach studiów wydawał on na łamach ZMR *Missions bibliographischer Bericht* jako biuletyn Instytutu Misjologicznego w Monasterze. W 1933 r. zaczął wydawać w Rzymie samodzielny rocznik *Bibliographia Missionaria*, którego do 1967 r. (za wyjątkiem lat 1943—1946) ukazało się 31 tomów. Następcą J. Rommerskirchena jako redaktora tego rocznika został W. Henkel OMI, który w 1972 r. przejął również stanowisko dyrektora Papieskiej Biblioteki Misyjnej.

W latach 1933—1955 J. Rommerskirchen prowadził wykłady z historii misji w Instytucie Misjologicznym Papieskiego Uniwersytetu Urba-

nianum. W uznaniu jego dorobku naukowego został profesorem zwyczajnym tej uczelni. Opublikował szereg prac naukowych na łamach „Euntes Docete” oraz redagował hasła z dziedziny misjologii dla *Enciclopedia Cattolica* (Città del Vaticano, t. I—XII, 1948—1954) oraz dla *Lexikon für Theologie und Kirche* (t. I—X, Freiburg<sup>2</sup> 1957—1967).

Po przejściu na emeryturę w 1972 r. mieszkał stale w domu generalnym oblatów w Rzymie i choć zdrowie mu nie służyło, jednak nadal był pochłonięty pracą. Żywo również interesował się rozwojem misjologii w Akademii Teologii Katolickiej, cenił sobie wydane przez ATK *Zeszyty Misjologiczne*. Zmarł w Rzymie 24 II 1978 r. We mszy żałobnej koncelebrowanej, której przewodniczył abp S. Lourdusa my, sekretarz Kongregacji Ewangelizacji Ludów, uczestniczyło liczne grono oblatów ze swym superiorem generalnym F. Jetté, pracownicy Kongregacji Ewangelizacji Ludów oraz kierownictwo Papieskich Dzieł Misyjnych. Zmarłego pożegnał abp S. Lourdusa my słowami: „O. Jan poświęcił swe życie dziełom Kongregacji Ewangelizacji Ludów. Nie szczędził ani czasu, ani sił. Podziwialiśmy zawsze jego niezwykle poświęcenie, a jednocześnie byliśmy pod urokiem jego rzadkiej skromności. Wielki intelektualista i uczoney poświęcił swe życie dla dobra kultury. Jako badacz misji przysłużył się dobrze misjologii”.

ks. Antoni Kurek OMI, Warszawa

### III. OPRAWOWANIA

#### 1. D. T. Suzuki i buddyzm zen

Buddyzm zen jest osobliwą formą buddyzmu mahayana, ukształtowaną w Chinach w VII w. W Japonii buddyzm zen znany był już w XIII w. Japońskie słowo *zen* pochodzi od chińskiego *ch'an* i znaczy tyle, co kontemplacja, samopoznanie. Japoński zen dzieli się na dwie sekty: rinzai-zen, wprowadzony do Japonii przez mnicha Eisai (1141—1215) oraz soto-zen, wprowadzony przez mnicha Dogena (1200—1253)<sup>1</sup>. W ostatnim czasie zen zyskał na Zachodzie wielu zwolenników, a nawet zarliwych apologetów i propagatorów. W ogóle religie azjatyckie budzą obecnie wielkie zainteresowanie, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych i Europie Zachodniej. Powstała pewna moda i gorączkowość na tle religijności Dalekiego Wschodu. Mówi się dziś nawet o tzw. religiach ludzi młodych, mając przy tym na myśli zafascynowanie medytacją i wschodnimi formami religijności. Czy jednak jest to tylko moda? Dlaczego właśnie obce Zachodowi formy religijności wzbudziły największe za-

<sup>1</sup> Na ten temat por. J. Chauchard, *Le Bouddhisme. Bouddhisme Zen et Bouddhisme Tantrique*, Paris 1977; Chang Chung-Yuan, *Original Teachings of Ch'an Buddhism Selected from the Transmission of the Lamp*, New York 1971; K. Ch'en, *Buddhism in China. A Historical Survey*, Princeton 1975; J. Czuj, *Buddyzm*, Poznań 1917; E. Conze, *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung*, Stuttgart 1976; T. Margul, *Ustąpienie buddyzmu z macierzystych Indii*, Euhemer 16(1972)93—104; H. W. Schumann, *Buddhismus. Stifter, Schulen und Systeme*, Olten 1976; E. Siuszkiewicz, *Budda i jego nauka*, Warszawa 1965. O historii zen w szczególności por. O. Beul, *Der Ch'an-Meister Wu-chun Shih-fan und der Gründer des Tōfukuji (Kyoto) der Zen-Meister Shōichi Kokushi*, Oriens Extremus 24(1977)267—296; H. Dumoulin, *A History of Zen Buddhism*, London 1963; tenże, *Zen. Geschichte und Gestalt*, Bern 1959; L. Hurvitz, *On Interpreting Dogen and the Study of Ch'an/Zen*, Journal of Asian Studies 35(1976)655—668; T. Nagashima, *Zen Buddhism. Wang Wei's (701—761) Role in Linking Ching-Chüeh's Thought and the Tradition Associated with Shen-Hui (679—762)*, Journal of Religious Studies 1976, 168—196.

interesowanie? Czego oczekuje się od zen? Można też pytać, jaką rolę może odegrać buddyzm zen w dialogu buddyzmu z chrześcijaństwem. Problemy te sprawiają, że podejmowanie zagadnień z nimi związanych jest szczególnie na czasie<sup>2</sup>.

Publikacje na temat buddyzmu zen są liczne. W większości jednak można je umieścić w nurcie gorączkowości i bezkrytyczności panującej na tle religijności dalekowschodniej<sup>3</sup>. Nieliczne są prace, które dają wgląd w istotne walory zen. Wszelkie jednak dyskusje poświęcone buddyzmowi zen u podstaw mają dzieło D. T. Suzuki'ego, który wytyczył drogę rozwoju buddyzmu zen na Zachodzie. Należy jednak pamiętać, iż jest to jeden z możliwych kierunków zen, często nazywamy „suzukizmem”. Rola jednak, jaką odegrał D. T. Suzuki w szerzeniu idei zen na Zachodzie, jest nie do przecenienia. Stał też ważne jest spojrzenie na życie i dzieło tego człowieka.

Daisetz Teitaro Suzuki urodził się 18 X 1870 r. w Kanazawa. Jego ojciec Ryojun Suzuki był lekarzem w Kanazawa, interesował się Zachodem; napisał popularną historię Europy. D. T. Suzuki wcześniej stracił ojca i z tego powodu musiał przerwać naukę. Pracował wówczas jako nauczyciel języka angielskiego. Po śmierci matki (†1890) na nowo podjął studia, najpierw na Uniwersytecie Waseda, następnie na Cesarskim Uniwersytecie w Tokyo. W okresie studiów uniwersyteckich poznał klasztor Engakuji k.Kamakura. Tu zawarł też znajomość z przeorem Imagita Kosen (1816—1892), którego osobowość wywarła na młodym adeptce zen wielkie wrażenie. D. T. Suzuki opisuje to w swoich *Wspomnieniach*. Wiele miejsca poświęcił mu też w *Living by Zen* (Tokyo 1930). Imagita Kosen wstąpił do klasztoru mając lat 25; w wieku 65 lat został przeorem Engakuji. Jego uczniowie wydali pośmiertnie pięć tomów kazań i pouczeń mistrza (*Goroku gekan*). Sam D. T. Suzuki wydał jego biografię pt. *Imagita Kosen* (Tokyo 1946). Następcą Imagity Koseną został Shaku Soyen (1859—1919), faktyczny mistrz i przyjaciel D. T. Suzuki'ego. Shaku Soyen był wielkim reformatorem buddyzmu w Japonii; brał udział w wielu kongresach religioznawczych, m. in. w Chicago (r. 1893), na który zabrał D. T. Suzuki'ego w charakterze tłumacza. Przy okazji tej podróży Shaku wygłosił w Stanach Zjedn. serię odczytów, które D. T. Suzuki wydał drukiem jako *Sermon of a Buddhist Abbot. Adresses on Religious Subjects, Including the Sutra of Forty-Two Chapters* (Chicago 1906). Pod kierunkiem Shaku D. T. Suzuki dostąpił w 1895 r. pierwszego *satori*, po którym nadane mu zostało imię Daisetz, tzn. Wielka Prostota.

<sup>2</sup> W związku z tzw. religiami młodych por. R. Bleistein, *Zur Lage der Jugend in Gesellschaft und Kirche*, Entschluss 32(1978)nr 4, 6—9; H. Ch. Chéry, *Les sectes qui nous viennent d'Orient — Les Enfants qui nous de Dieu*, 2 t., Paris 1978; M. Dhavamony, *Transcendental Meditation*, Bulletin Secretariat pro Non-Christianis 12(1977) nr 3, 154—167; R. S. Ellwood, *The Eagle and the Rising Sun. Americans and the New Religions*, Philadelphia 1974; H. Geller, *Religiöse Randgruppen Jugendlicher. Überlegungen anhand der Untersuchung „Religiöse Erfahrung und Interaction“ von M. Schibilsky*, Una Sancta 33(1978) nr 1, 49—55; F. W. Haack, *Die neuen Jugendreligionen*, 2 t., München 1977; J. Lell — F. W. Menne, *Religiöse Gruppen. Alternativen in Grosskirchen und Gesellschaft. Berichte und Meinungen. Materialien*, München 1978; M. Mildemberger, *Anders an Gott glauben. Die Problematik der Jugendreligionen*, Evangelische Kommentare 10(1977)349—351; tenże, *Heil aus Asien? Hinduistische und buddhistische Bewegungen im Westen*, Stuttgart 1974; L. Zinke, *Religionen am Rande der Gesellschaft*, München 1977.

<sup>3</sup> Por. bibliografię: F. Melzer, *Dem Zen-Buddhismus begegnen. Zu neuer Zen-Literatur*, Evangelische Missions-Zeitschrift 1970, 95—97.

Za pośrednictwem przeora Shaku D. T. Suzuki poznał w Stanach Zjedn. P. Carusa (1852—1919), ucznia A. Schopenhauera. P. Carus wyemigrował z Niemiec w 1886 r.; był bardzo zainteresowany buddyzmem, zamierzał wydawać przekłady klasyków Wschodu. Shaku Soyen zaproponował mu jako współpracownika D. T. Suzuki'ego. Współpraca P. Carusa i D. T. Suzuki'ego owocnie trwała w latach 1897—1908. W tym czasie D. T. Suzuki przetłumaczył na japoński dzieło P. Carusa *The Gospel of Buddha* (Tokyo 1895) oraz współredagował dwa czasopisma: „The Monist” (od r. 1890) oraz „The Open Court” (od r. 1887). Współpraca z P. Carusem była doskonałym przygotowaniem do przyszłej pracy D. T. Suzuki'ego w Japonii. Opanował wówczas nie tylko metodę pracy naukowej, lecz również techniczne sposoby wydawania czasopism oraz przekładów. Przy współpracy z P. Carusem D. T. Suzuki wydał m. in. następujące tłumaczenia: *Tao Te Ching* (Chicago 1898), *T'ai-Shang kan-ying pien* (London 1926) oraz *Yin Chin Wen* (Chicago 1906). Poza tym przetłumaczył na japoński drugie dzieło P. Carusa *Amithabha* (jap. *Amida butsu*, Tokyo 1906). W tym samym czasie D. T. Suzuki wiele publikował na łamach „The Monist” i „The Open Court”, a także w amerykańskim czasopiśmie buddyjskim „Light of Dharma”.

W 1907 r. D. T. Suzuki wydał znaną do dziś pracę *Outlines of Mahayana Buddhism* (London 1907). Książka ta powstała z odczytów, które głosił w 1907 r. w Stanach Zjedn. Do Japonii wrócił przez Paryż (1909), gdzie opisał i sfotografował manuskrypty Gandayuha-Sutra. Krytyczne wydanie tej sutry przy współautorstwie Hoki Idzumi ukazało się w latach 1934—1936. Podczas pobytu w Londynie (1912) D. T. Suzuki otrzymał propozycję przetłumaczenia na język japoński dzieła E. Swedenborga (1688—1772)<sup>4</sup>.

W latach 1909—1921 D. T. Suzuki wykladał język angielski najpierw na Gakushu-in, następnie na Cesarskim Uniwersytecie w Tokyo. W 1916 r. przerywa działalność na uniwersytecie i udaje się do Chin, a w 1921 r. zostaje powołany na Otani University w Kyoto jako profesor filozofii buddyjskiej. W tym samym czasie założył nowe czasopismo w języku angielskim „The Eastern Buddhist”. Ukazywało się ono do 1939 r. (31 numerów). Celem czasopisma było popularyzowanie buddyzmu oraz stworzenie pomostu między buddyzmem a Zachodem. W tym okresie większość swoich prac zamieszczał D. T. Suzuki w „The Eastern Buddhist”. Stanowią one podstawę wielu późniejszych większych prac, m. in. trzech tomów *Essays in Zen-Buddhism* (1927—1934). Te trzy tomy, traktujące o różnych problemach zen, D. T. Suzuki uzupełnił kolejną trylogią, na którą złożyły się: *An Introduction to Zen-Buddhism* (1934), *The Training of the Zen-Buddhist Monk* (1934) oraz *The Manual of Zen-Buddhism* (1935). Wszystkie te prace ukazały się w Kyoto.

W 1933 r. Otani University przyznał D. T. Suzuki'emu tytuł doktora (Bungaku-hakase) na podstawie przekładu sutry Lankavatara z sanskrytu (*The Lankavatara Sutra. A Mahayana Text*, London 1932). Przekład ten poprzedzony jest obszernym wprowadzeniem w dotychczasowe studia nad tą sutrą<sup>5</sup>. Lata 1936—1937 spędza D. T. Suzuki w Stanach Zjedn. i Anglii, gdzie wygłaszał odczyty na temat zen. Odczyty te zostały wydane drukiem jako *Zen-Buddhism and Its Influence on Japanese Culture* (Kyoto 1938). Te same odczyty zostały później opracowane w książce *Zen and Japanese Culture* (New York 1959). W pracach tych D. T. Suzuki ujął porównawczo kulturę

<sup>4</sup> D. T. Suzuki przetłumaczył następujące dzieła E. Swedenborga: *Heaven and Hell*, London—Tokyo 1912; *New Jerusalem and Its Doctrine*, London 1912; *Divine Wisdom and Divine Love*, London—Tokyo 1912—1914. Osobno została wydana biografia E. Swedenborga w języku japońskim (1912).

<sup>5</sup> *Studies in Lankavatara Sutra*, London 1930.

wytworzoną przez zen i kulturę japońską. Filozoficzna problematyka zen opracowana została w *Buddhist Philosophy and Its Effects in the Light of the Japanese People* (Tokyo 1936). Również w tej pracy D. T. Suzuki próbuje znaleźć odpowiedź na pytanie o zakres wpływów buddyjskich na współczesnych Japończyków.

W czasie drugiej wojny światowej D. T. Suzuki przerwał pracę i publikowanie w języku angielskim, jak również wszelkie kontakty z Zachodem. Pisał wówczas tylko w języku japońskim. Powstało w tym czasie 26 prac, z których 18 było poświęconych omówieniu zen. Gdy w 1945 r. zmarł jego przyjaciel Kitaro Nishida (1870—1945), znany filozof japoński, który wspólnie z D. T. Suzukim odbywał nowicjat w klasztorze zen pod kierunkiem Shaku Soyena, D. T. Suzuki napisał pracę *How to Read Nishida*<sup>6</sup>. Po wojnie rozpoczął się nowy okres w twórczości D. T. Suzuki'ego w języku angielskim. W 1946 r. zakłada bibliotekę, która miała zawierać wszystkie dzieła na temat buddyzmu zen. Niemal większą część tej biblioteki stanowiły dzieła D. T. Suzukie'go. W tym też czasie wspólnie z R. H. Blythem (1898—1964) założył nowe czasopismo w języku angielskim „The Cultural East”, którego zadaniem — podobnie jak „The Eastern Buddhist” — było tworzenie pomostu między Wschodem a Zachodem. Niestety czasopismo to ukazywało się tylko dwa lata. Odczyty, jakie wygłaszał D. T. Suzuki w domu cesarskim na temat istoty buddyzmu oraz relacji buddyzmu kego i zen, stały się podstawą kolejnej książki pt. *The Essence of Buddhism* (London—Kyoto 1948). Również w 1948 r. ukazało się nowe wprowadzenie do buddyzmu zen pt. *Living Zen*. Nowością tej pracy było większe dostosowanie do czytelnika zachodniego, które D. T. Suzuki osiągnął przez zastosowanie języka filozofii egzystencjalistycznej, szczególnie w ujęciu S. Kierkegaarda. *The Zen Doctrine of No-Mind* (London 1949) to kolejna powojenna publikacja D. T. Suzukie'go, przeznaczona dla czytelnika zachodniego. Książka ta zawiera przekład i objaśnienia sutry Hui-neng<sup>7</sup>. D. T. Suzuki podejmuje również problematykę buddyzmu shin<sup>8</sup>, m. in. w pracy *A Miscellany on the Shin Teaching of Buddhism*. Nieustannie natomiast przewija się w pracach D. T. Suzukie'go motyw porównawczy: buddyzm i chrześcijaństwo. Znalazło to wyraz m. in. w *Mysticism Christian and Buddhist*. D. T. Suzuki porównuje tu koncepcję mistrza Eckharta i buddyzmu zen<sup>9</sup>.

Powojenny okres działalności D. T. Suzukie'go charakteryzuje się niezwykłą aktywnością. Bierze on udział w Konferencji Filozofów Zachód-

<sup>6</sup> Spotkanie filozoficznej myśli Zachodu i Wschodu w dziełach K. Nishidy omawia H. Waldenfels, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentums*, Freiburg 1976, 48—64.

<sup>7</sup> Na ten temat por. także T. Nagashima, *Zen Buddhism. Various Episodes Connected with Hui-Neng (638—713) the Founder of the Southern School of Zen Sect that are Referred to as Later Fabrications (after Shen-Hui's Death)*, Journal of Indian and Buddhist Studies 25(1976)42—46.

<sup>8</sup> Z innych prac na temat buddyzmu shin por. S. Hanayama, *Buddhist Handbook for Shin-shu Followers*, Tokyo 1969; J. J. Spaer, *Popular Buddhist Religiosity: Shinshu*, The Japan Missionary Bulletin 14(1970)81—92; D. T. Suzuki, *Shin Buddhism. Japan's Major Religious Contribution to the West*, London 1971; K. Yamamoto, *An Introduction to Shin Buddhism*, London 1964.

<sup>9</sup> Problematykę spotkania chrześcijaństwa z buddyzmem zen m. in. w oparciu o dzieła D. T. Suzukie'go podejmują następujące prace: T. Altizer, *Buddhism and Christianity. A Radical Viewpoint*, Japanese Religions 9(1976)1—11; Fr. Buri, *Begegnung mit buddhistischen Denken in Japan*, Theologische Zeitschrift 26(1970)338—356; H. Dumoulin, *Bege-*

-Wschód w Honolulu. W 1953 r. oraz 1954 r. na zebraniach „Eranos” przedstawia dwa referaty: *The Role of Nature in Zen-Buddhism* oraz *The Awakening of New Consciousness in Zen*. W wielu publikacjach tego okresu podejmuje problematykę filozoficzną<sup>10</sup>. Bierze udział w konferencji na temat zen i psychoanalizy (Meksyk 1957). Wygłasza szereg referatów w Europie i Stanach Zjedn. Na 90-te urodziny uczniowie i przyjaciele wydali książkę pamiątkową pt. *Buddhism and Culture*. W 1949 r. D. T. Suzuki został przyjęty do Japońskiej Akademii Nauk. Ciekawe jest też jego spotkanie z Th. Mertonem (1915—1968) w Nowym Jorku<sup>11</sup>. Cztery lata przed śmiercią D. T. Suzuki rozpoczyna na nowo wydawać „The Eastern Buddhist”. Zmarł w Tokio w 1966 r. Po jego śmierci wiele czasopism zachodnich i japońskich poświęciło mu sporo uwagi. Wydano szereg książek pamiątkowych. W Anglii ukazało się wydanie dzieł wszystkich. W Japonii wydano wszystkie jego przemówienia. Jednakże już wtedy pojawił się problem, czy zen przedstawiony przez D. T. Suzuki’ego jest autentyczny, czy też trzeba go nazwać „suzuki-zen”. Wiele prac podejmuje do dziś problem m. in. zbyt psychologicznego pojęcia „satorii”.

D. T. Suzuki odegrał niewątpliwie wielką rolę w zbliżaniu Wschodu do Zachodu i to właśnie przez buddyzm zen. On wprowadził i spopularyzował zen w Stanach Zjedn. i Europie. W okresie dialogu D. T. Suzuki ukazał Zachodowi możliwość zrozumienia oraz podejmowania takiej problematyki, która rzeczywiście stwarza podwaliny wzajemnego porozumienia. Pozostawione przez niego dzieła są bez wątpienia autentycznym i kompletnym obrazem ważnego nurtu w tradycji azjatyckiej. Osobliwość dzieła D. T. Suzuki’ego leży w ukazaniu tradycji Dalekiego Wschodu językiem Zachodu, w zastosowaniu pojęć zrozumiałych w obu tradycjach. Th. Merton powiada, iż dzieła D. T. Suzuki’ego są podarunkiem dla idei dialogu<sup>12</sup>.

ks. Roman Malek SVD, Tajwan

## 2. Czarna Madonna z Częstochowy w Afryce

W piętnastu krajach tzw. Afryki Czarnej pracuje aktualnie 260 misjonarzy i misjonek z Polski. Są to księża zakonni i diecezjalni, bracia, siostry i kilka misjonek świeckich. Celem prześledzenia ich działalności zebrano przeszło 4 tys. listów 160 misjonarzy z ostatniego dziesięciolecia (1966—1976). W niektórych listach mamy informacje dotyczące kultu Czarnej Madonny oraz opisy obrazu Matki Boskiej Jasnogórskiej, który to obraz został przywieziony na Czarny Łąd przez polskich misjonarzy.

---

*gnung mit dem Buddhismus. Eine Einführung*, Freiburg 1977; A. Goettmann, *Zen-Meditation und Katechese*, Lebendige Seelsorge 27(1976)85—89; Sun Hwan Pyun, *The Finality of Christ in the Perspective of Christ-Zen-Encounter*. Carl Michalson and Sei-ichi-Yagi, Basel (maszynopis pracy dokt.); R. Thomas, *Religious Dialogue Begins in Japan*, The Missionary Bulletin 28(1974)29—35. Por. też zestawienie bibliograficzne F. Meizer, *Dem Zen-Buddhismus begegnen*, Evangelische Missions-Zeitschrift 1969, 16—33; 1970, 95—97; 1972, 29—32.

<sup>10</sup> Oto niektóre z prac tego okresu: *Japanese Thought*, 1952; *Human Values in Zen*, 1959; *Buddha Nature*, 1959; *Buddhism and Symbolism*, 1954.

<sup>11</sup> Por. Th. Merton, *Weisheit der Stille. Die Geistigkeit des Zen und ihre Bedeutung für die moderne christliche Welt*, Bern 1975, 92—99.

<sup>12</sup> *Tamże*, 98—99.

## Mpunde Mission, Kabwe (Zambia)

„Obraz Naszej Pani Częstochowskiej zajmuje godne miejsce po lewej stronie ołtarza, a wezwanie 'Królowo Korony Polskiej' jest powtarzane przy każdej benedykcji Przenajświętszego Sakramentu" (A. Zyłka SJ, wyjechał na misje w 1945 r., list 18 IX 1970).

„W naszym kościele w Mpunde jest obraz M. B. Częstochowskiej — ten obraz naszym Czarnym bardzo się podoba" (ks. F. Klimosz, od 1971 r. w Zambii, list 5 VIII 1973).

„Jeszcze jedna sprawa, której nie chcę przeoczyć. Postanowiono od dawna budowę kościoła pod wezwaniem Matki Bożej — Black Our Madonna (tak, może bez całego zdania 'of Częstochowa', bo abp Millingo tego nie lubi), dlatego zapytuję Cię i proszę, czyby się nie dało zamówić kopii obrazu M. B. Częstochowskiej u dobrego artysty, z piękną ramą, dla nowego kościoła w Butwa-Mpunde Mission" (ks. F. Klimosz, list 30 XI 1976).

## Musongati (Burundi)

„Kiedy w 1971 r. 11-osobowa grupa polskich karmelitów bosych przygotowująca się do wyjazdu na misje do Burundi zwróciła się do Ks. Prymasa z prośbą o wręczenie im obrazu M. B. Częstochowskiej, nie było to przejawem snobizmu, ale koniecznością, zgodnie z duchowością maryjną zakonu. Doskonale uwydatnił tę prawdę Ks. Prymas Wyszyński, kiedy w dniu 16 V 1971 r. cudował w swojej kaplicy w Warszawie obraz Matki Bożej, wierną kopię wroczonego obrazu jasnogórskiego. Ks. Prymas powiedział wtedy m.in.: 'Ufam, Najmilsi, że gdy w Jej Imię udacie się do Czarnych Ludów, to Czarna Madonna, Najmilsza Siostra waszych Dzieci Bożych, a szczególnie Czarnych Ludów, będzie wam potężną Dziewicą Wspomożycielką'. (br. N. Kwiatkowski OCD, *Zawsze wierni swej Matce*, Echo misyjne /maszynopis/ 8—9, 1975, nr 18, s. 59—63).

„Zapomniałam zaznaczyć, że (...) w Musongati w kościele jest Matka Boża Częstochowska" (s. Zenobia, karmelitanka, od 1973 r. na misjach, list 28 IV 1974).

„Mamy robić ołtarz i ozdoby do obrazu Matki Bożej Częstochowskiej, który tam zostanie umieszczony. Ojcowie mają jeszcze zamiar dla uczczenia Roku Świętego, aby na terenie ich olbrzymiej parafii, we wszystkich kościołach zrobić podobne 'nawiedzenie', jakie było w Polsce, ale przedtem muszą duchowo przygotować ludzi" (s. Bogumiła, karmelitanka, od 1973 na misjach, list 18 V 1974).

## Fiquil (Kamerun)

„Teraz zabieram się do budowy kościoła w Fiquil pod wezwaniem M. B. Częstochowskiej. Będzie to wiele kosztowało, ale cóż — wiara góry przynosi" (br. St. Tomkiewicz OMI, od 1971 na misjach, list 2 XII 1973).

„Jak Ojciec wie, budujemy kościół w Fiquil na cześć Matki Boskiej Częstochowskiej. Będzie to budowa w stylu afrykańskim i będzie to pierwszy kościół tego rodzaju na północy w Kamerunie. Chcemy, aby to był piękny kościół. Budujemy go jako akt wdzięczności za wszystkie łaski, któreśmy otrzymali przez 4 lata istnienia naszej grupy. I do tego kościoła byśmy potrzebowali ładny i wielki obraz M. B. Częstochowskiej. Według mnie przydałby się nam obraz wymalowany na płótnie, 1,20 m wysokości. Gdyby się Ojciec mógł postarać o obraz tego rodzaju, byłbym Ojcu bardzo wdzięczny. Byłbym też rad, gdyby było możliwe przysłać nam przy tej okazji 3 medale M. B. Częstochowskiej. Chcielibyśmy udekorować jednego z naszych katechetów, który dużo pracował dla nas i który od długich lat przygotowywał fundację naszej misji w Fiquil. Bardzo serdecznie bym Ojcu dziękował, gdyby

nam mógł dopomóc w tej sprawie" (P. Michałak OMI, od 1969 r. na misjach, list 17 IV 1974).

„Nasz kościół w Fiquil nosi obecnie nazwę „Sanktuarium Matki Boskiej Częstochowskiej z Fiquil”. Biskup Plumey, którego władzy podlega nasz teren, wyraził na to zgodę i pod tym wezwaniem nasz kościół konsekrował (...). Możemy tylko powiedzieć: *Deo gratias et Mariae*” (P. Michałak OMI, list 28 I 1975).

„Brat Tomkiewicz wybudował ładny kościół pod wezwaniem M. B. Częstochowskiej. Sam Camilo — mahometański naczelnik z Fiquil — powiedział: jak wszystko skończysz, przyjdiesz nam zbudować taki sam meczet, nasz dom modlitwy” (T. Krzeziński OMI, od 1969 na misjach, list 23 VII 1974).

#### Gamboma, Oyo (Kongo)

„Chociaż jesteśmy oddalone tysiące kilometrów, to myślą i sercem jesteśmy ciągle z Najdroższą Matką i wszystkimi Siostrami. Codziennie o godz. 9.00 wieczorem idziemy obydwie z s. Rozanną do kościoła przed Matką Bożą Częstochowską, która znajduje się w tym kościele, i łączymy się modlitwą z narodem polskim zgromadzonym u stóp Częstochowskiej Pani na Jasnej Górze” (s. Rozarianna, józefitka, od 1975 r. na misjach, list 20 I 1976).

„Skoro już jestem przy miesiącu październiku, w którym czcimy Różanicę, chciałabym opisać, jak to u nas w Oyo czcimy 'Panią Różanicę'. W pierwszą niedzielę ks. Jez zaproponował ludzom w kościele, żeby mówić różaniec po domach. Pokazał im Matkę Boską Częstochowską, którą przywieźliśmy z Polski. Pierwszy zgłosił się przewodniczący komitetu parafialnego i zabrał obraz do siebie. Wszyscy chrześcijanie zebrali się w tym domu i zanim myśmy przyszli, to zrobili dekorację, ustawili świece i kwiaty. Ksiądz prowadził różaniec, chór śpiewał pieśni, a po zakończeniu odbyło się poświęcenie domu. Obecnie zbieramy się na modlitwę różanicą codziennie w innym domu chrześcijańskim o godz. 6.00 wieczorem. Podczas różańca śpiewają pieśni, tańczą, klaszczą w dłonie i każdy jak umie oddaje hołd Czarnej Madonnie” (s. Rozarianna, list 19 X 1976).

#### Kamina (Zair)

„W niektórych kościołach widziałem obraz Matki Boskiej Częstochowskiej i Serca P. Jezusa z polskimi napisami. Podobnie wiele dzieci nosi polskie medaliki” (R. Wawro, bernardyn, od 1975 na misjach, list 6 XI 1975).

#### Yendi, Kpandai (Ghana)

„W miesiącu różanicowym co wieczór zbierała się gromada młodzieży przed Czarną Madonną Częstochowską. Nie zdradziłem im jeszcze, że jest Ona czarna, bo okopcona dymem niezliczonych świec. A oni są tak dumni, że Matka Boska była czarna” (R. Kolek SVD, od 1967 r. na misjach, list z listopada 1968).

„Od polskiej artystki dostałem piękny obraz Czarnej Madonny. Pisał nawet o nim dziennik ghański w artykule zatytułowanym *Black Madonna for Kpandai*. Mam ten obraz w pokoju, bo nasi ludzie mówią, że to nie jest Matka Boska. Ja się z tego bardzo cieszę, bo inaczej musiałbym obraz zawiesić w kościele” (R. Kolek SVD, list 16 IV 1972).

O tym samym obrazie pisze inny misjonarz: „Polka-artystka podarowała obraz Madonny, ale ludzie nie chcą tego obrazu mieć w kościele, bo Madonna jest czarna. Obraz jest ładny, ale dla nich to nie jest Matka Boska. Jeżeli ma być Maryja, to po co jest czarna? (...). Obraz więc wisi w pokoju misjonarza” (B. Gielata SVD, od 1971 na misjach, list 17 V 1972).

W pierwszym swym liście z Ghany B. Gielata pisze: „Razem



z o. Garbaczem złożyłem wizytę biskupowi. Przyjął nas serdecznie — na ścianie wisiał obraz Matki Boskiej Częstochowskiej. Było to bardzo miłe, a biskup powiedział, że ten obraz jest dosyć rozpowszechniony w Ghanie” (B. Gielata SVD, list 21 XI 1971).

Przedstawiony materiał z listów polskich misjonarzy, odnoszący się do kultu Matki Boskiej Częstochowskiej, domaga się krótkiego podsumowania. Najpierw należy zaznaczyć, że przedstawiono wszystkie teksty z bogatego materiału, jakim autor dysponuje. Prawdopodobnie kult Czarnej Madonny z Częstochowy występuje również na wielu innych miejscach Czarnego Łądu, ale misjonarze o tym nie piszą. Z fragmentów listów, które przedstawiono, wynika:

1. Misjonarze opuszczając kraj, zabierają ze sobą na misje obraz Jasno-górskiej Pani (karmelici, siostry józefitki).

2. Misjonarze budują kościoły pod wezwaniem Matki Boskiej Częstochowskiej, zabiegają o dobre kopie obrazu (oblaci, księża diecezjalni, jezuici, werbiści).

3. Misjonarze szukają przed obrazem Czarnej Madonny pociechy, wsparcia i pomocy; obraz z Jasnej Góry jest elementem więzi z ojczyzną (siostry józefitki).

4. Misjonarze są dumni, że Nasza Pani jest czczona w Afryce (o. Wawro, bernardyn; o. Gielata SVD).

5. Niewątpliwie we wprowadzaniu kultu M. B. Częstochowskiej występują elementy etnocentryczne czy lepiej: polonocentryczne, np. w Burundi lub Kongo „nawiedzenie obrazu”. Nie należy jednak tego oceniać zbyt surowo, gdyż misjonarze innych narodowości również wprowadzają elementy religijne swoich rodzimych kultur, z których wyszli<sup>1</sup>.

6. Nie należy się dziwić, że Czarna Madonna nie wszędzie wśród rodzimej ludności znajduje uznanie (np. w Kpandai). Problem jest złożony ze względu na tzw. afrykanizację Kościoła, czyli bronienie się przed europeizacją<sup>2</sup>. Afryka „ma tysiąc twarzy”, jak pisze misjonarz o. Piróg SJ (od 1937 r. w Rodezji). To, co się w jednej miejscowości podoba (np. w Yendi), to już w wsi obok (np. w Kpandai) nie podoba się lub nie jest rozumiane. Dlatego misjonarze są ostrożni i z właściwą roztropnością duszpasterską przygotowują ludzi do kultu Czarnej Madonny.

W świetle przedstawionego materiału można wysnuć ogólny wniosek, że misjonarzy wyjeżdżających z Polski do Afryki należy uwrażliwić na problem kultu Matki Boskiej Częstochowskiej, aby dla dobra Kościoła kierowali się w tym względzie roztropnością i poszanowaniem decyzji ludności rodzimej.

*Na podstawie listów misjonarzy  
opracował ks. Waldemar Wesoty SVD, Pieniężno*

<sup>1</sup> Por. L. J. Luzbetak, *Kościół a kultury*, Warszawa 1972, 82—91, 136—137.

<sup>2</sup> Por. A. Hastings, *Kościół i misje w Afryce*, Warszawa 1971, 28—36.