

Johannes Willebrands, Marian Balwierz, Waclaw Kuflewski, Edmund Piszcz, Władysław Kowalak

Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

Collectanea Theologica 56/3, 139-153

1986

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY

Zawartość: I. DOKUMENTY. Żydzi i judaizm w głoszeniu słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego. II. INFORMACJE. Centrum Formacji Misyjnej*.

I. DOKUMENTY

Dokument Komisji do Spraw Stosunków Religijnych z Judaizmem

Żydzi i judaizm w głoszeniu słowa Bożego i katechezie Kościoła katolickiego

Wskazówki do właściwego przedstawiania tych zagadnień

Uwagi wstępne

Dnia 6 marca 1982 r. papież Jan Paweł II skierował następujące słowa do delegatów konferencji episkopatów i do ekspertów zgromadzonych w Rzymie w celu badania stosunków między Kościołem a judaizmem: „...zajęliście się nauczaniem katolickim i katechezą w odniesieniu do Żydów i judaizmu (...). Musi dojść do tego, żeby nauczanie to na różnych poziomach formacji religijnej, w katechezie dzieci i młodzieży, ukazywało Żydów i judaizm nie tylko w sposób uczciwy i obiektywny, bez uprzedzeń i bez obrażania kogokolwiek, lecz by z większą świadomością ukazywało dziedzictwo wspólne Żydom i chrześcijanom” (por. *L'Osservatore Romano*, wyd. polskie, nr 3 (1982)).

W tekście tym, tak bogatym w treść, Ojciec Święty w widoczny sposób inspirował się deklaracją soborową *Nostra aetate* (n. 4), która stwierdza: „Niechże więc wszyscy dbają o to, aby w katechezie i głoszeniu słowa Bożego nie nauczali niczego, co nie licowałoby z prawdą ewangeliczną i duchem Chrystusowym”; jak również: „Skoro więc tak wielkie jest dziedzictwo duchowe wspólne chrześcijanom i Żydom, święty Sobór obecny pragnie ożywić i zalecić obustronne poznanie się i poszanowanie (...)”.

W ten sposób *Orientacje i sugestie dotyczące wprowadzania w życie deklaracji soborowej „Nostra aetate”* (n. 4) zamykają następującym zaleceniem rozdział III, zatytułowany *Nauczanie i wychowanie*, zawierający zbiór konkretnych zadań, które należy zrealizować: „Informacja o tych zagadnieniach musi objąć wszystkie szczeble nauczania i wychowania. Szczególne znaczenie mają następujące środki przekazu informacji: podręczniki do katechezy, książki do historii, środki społecznego przekazu (prasa, radio, film, telewizja). Skuteczne korzystanie z tych środków wymaga specjalnej formacji nauczycieli i wychowawców w szkołach jak również w seminariach i na uniwersytetach” (AAS 77, 1975, s. 73).

Temu właśnie celowi ma służyć to, co zawierają poniższe paragrafy.

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

1. Nauczanie religijne a judaizm

1. W deklaracji *Nostra aetate* (n. 4) sobór mówi o „więzi, którą są zespoleni duchowo” chrześcijanie i Żydzi, o „wielkim dziedzictwie duchowym wspólnym” dla jednych i drugich oraz stwierdza, że Kościół „uznaje, iż początki jego wiary i wybrania znajdują się według Bożej tajemnicy zbawienia już u patriarchów, Mojżesza i proroków”.

2. Zważywszy na te niepowtarzalne stosunki istniejące między chrześcijaństwem i judaizmem „związanymi na płaszczyźnie samej ich własnej tożsamości” (Jan Paweł II, 6 marca 1982 r.), stosunki, „które opierają się na Bożym planie Przymierza” (tamże), Żydzi i judaizm nie powinni zajmować miejsca przypadkowego i marginalnego w katechezie i głoszeniu słowa Bożego, lecz ich nieodzowna obecność musi być organicznie w nie włączona.

3. To zainteresowanie judaizmem w nauczaniu katolickim nie jest oparte jedynie na podstawach historycznych lub archeologicznych. W cytowanym wyżej przemówieniu, raz jeszcze przypominając o „wspólnym dziedzictwie” Kościoła i judaizmu, dziedzictwie „znacznym”, Ojciec Święty stwierdził, że „można je rozważać samo w sobie; w lepszym jednak zrozumieniu niektórych aspektów życia Kościoła może nam pomóc wzięcie pod uwagę wiary i życia religijnego narodu żydowskiego, tak jak są one wyznawane i przeżywane współcześnie”. Chodzi zatem o troskę duszpasterską w odniesieniu do rzeczywistości wciąż żywej, ściśle związanej z Kościołem. Ojciec Święty przedstawił tę trwałą rzeczywistość narodu żydowskiego w niezwykłe trafnej formule teologicznej w swym przemówieniu do przedstawicieli wspólnoty żydowskiej Republiki Federalnej Niemiec (Moguncja, 17 listopada 1980 r.): „narod żydowski Starego Przymierza, które nigdy nie zostało odwołane...”

4. Należy wciąż przypominać fragment *Orientacji i sugestii* (n. 1), w którym starano się określić zasadniczy warunek dialogu: „szacunek dla drugiego, takiego, jaki jest”; znajomość „podstawowych komponentów religijnej tradycji żydowskiej” oraz uchwycenie „głównych cech, przy pomocy których sami Żydzi określają siebie w świetle przeżywanej przez nich rzeczywistości religijnej” (*Wstęp*).

5. Szczególny charakter i trudność nauczania chrześcijańskiego w odniesieniu do Żydów i judaizmu wynika przede wszystkim z faktu, że w takim nauczaniu należy stosować i zestawiać ze sobą różne terminy, które wyrażają stosunek między obiema ekonomiami, Starego i Nowego Testamentu: obietnica i spełnienie, ciągłość i nowość, szczególność i powszechność, jedyność i bycie przykładem. Dla badającego te zagadnienia teologa i katechety oznacza to troskę wykazania w praktycznym nauczaniu, że obietnica i spełnienie wzajemnie się wyjaśniają, nowość polega na przekształceniu tego, co było wcześniej; szczególny charakter ludu Starego Testamentu nie polega na wyłączości, lecz na otwartości, i zgodnie z planem Bożym ma stać się powszechny; jedyność narodu żydowskiego polega na tym, że stanowi on pewien przykład.

6. Wreszcie „brak precyzji i niestaranność byłyby niezwykle szkodliwe” dla dialogu żydowsko-chrześcijańskiego (Jan Paweł II, przemówienie z 6 marca 1982 r.). Zważywszy jednak, że chodzi o nauczanie i wychowanie — szkodliwymi one przede wszystkim „tożsamości chrześcijańskiej” (tamże).

7. „Na mocy swej boskiej misji, Kościół”, który stanowi „powszechną pomoc do zbawienia” i w którym jedynie znajduje się „pełnia zbawczych środków” (*Unitatis redintegratio*, n. 3), „z samej swej natury musi głosić Jezusa Chrystusa światu” (*Orientacje i sugestie*, n. 1). Wierzymy istotnie, że to za pośrednictwem Jezusa idziemy do Ojca (por. J 14, 6) i że „to jest wieczne: aby znali Ciebie, jedynego prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa” (J 17, 3). Jezus stwierdza (J 10, 16), że będzie

„jedna owczarnia i jeden pasterz”. Kościół i judaizm nie mogą być zatem przedstawiane jako dwie równoległe drogi zbawienia i Kościół musi świadczyć o Chrystusie Odkupicielu wobec wszystkich, „w najściślejszym poszanowaniu wolności religijnej, tak jak naucza o niej Sobór Watykański II (deklaracja *Dignitatis humanae*)” (*Orientacje i sugestie*, n. 1).

8. Naglący charakter i znaczenie nauczania, które musi być przekazywane na temat judaizmu naszym wiernym, jak również fakt, że musi być ono precyzyjne, obiektywne i dokładne, wiąże się z niebezpieczeństwem antysemityzmu, który zawsze gotów jest pojawić się w różnych formach na nowo. Chodzi nie tylko o wykorzenienie z umysłów naszych wiernych resztek antysemityzmu, które jeszcze tu i ówdzie można napotkać, lecz zwłaszcza o pogłębienie, poprzez ten wysiłek wychowawczy, dokładnej znajomości szczególnej „więzi” (por. *Nostra aetate*, n. 4), która nas jako Kościół wiąże z Żydami i z judaizmem oraz o uczenie szacunku i miłości do nich, ponieważ zostali wybrani przez Boga do przygotowania przyjścia Chrystusa i ponieważ, mimo trudności w uznaniu Go za swego Mesjasza, zachowali to wszystko, co zostało stopniowo objawione i dane w trakcie owego przygotowania.

2. Stosunki między Starym i Nowym Testamentem

1. Chodzi o przedstawienie jedności biblijnego Objawienia (Stary i Nowy Testament) oraz planu Bożego przed przystąpieniem do omawiania każdego z wydarzeń historycznych, aby podkreślić, że każde wydarzenie ma sens tylko wtedy, kiedy jest ujmowane z punktu widzenia całej historii, od stworzenia do spełnienia. Dotyczy ona całego rodzaju ludzkiego, a w szczególności wierzących. W ten sposób ostateczny sens wybrania Izraela ujawnia się jedynie w świetle całkowitego spełnienia (Rz 9—11), a wybranie Jezusa Chrystusa jest jeszcze bardziej zrozumiałe w odniesieniu do zapowiedzi i obietnicy (por. Hbr 4,1—11).

2. Chodzi o wydarzenia szczególne, które dotyczą tylko jednego narodu, ale które, w wizji Boga objawiającej Jego zamiary, mają nabrać znaczenia powszechnego i wymowy przykładu. Chodzi ponadto o przedstawienie wydarzeń Starego Testamentu nie jako wydarzeń dotyczących jedynie Żydów, lecz również nas osobiście. Abraham jest prawdziwie Ojcem naszej wiary (por. Rz 4,11—12; kanon rzymski: *patriarchae nostri Abrahae*). I powiedziane jest (1 Kor 10,1): „Nasi ojcowie wszyscy co prawda zostawali pod obłokiem, wszyscy przeszli przez morze”. Patriarchowie, prorocy i inne postaci Starego Testamentu były i zawsze będą czczeni jako święci w tradycji liturgicznej zarówno Kościoła wschodniego, jak Kościoła rzymskiego.

3. Z jedności planu Bożego wynika problem stosunków między Starym i Nowym Testamentem. Kościół od czasów apostołskich (por. 1 Kor 10,11), a potem nieprzerwanie w swej tradycji, rozwiązywał ten problem przez typologię, która podkreśla zasadniczą wartość Starego Testamentu w wizji chrześcijańskiej. U wielu osób jednak owa typologia budzi poczucie pewnego zakłopotania, być może wskazującego na nie rozwiązany problem.

4. Zatem w stosowaniu typologii, której nauczanie i praktyka pochodzą z Liturgii i od Ojców Kościoła, trzeba unikać wszelkiego przejścia od Starego do Nowego Testamentu, które byłoby ujmowane wyłącznie jako zerwa-

¹ Nadal używa się w tekście wyrażenia „Stary Testament”, gdyż jest ono tradycyjne (por. już 2 Kor 3,14), lecz także dlatego, że „Stary” nie znaczy ani „przestarzały”, ani „przebrzmiały”. Tym, co zatem chce się podkreślić, jest jego nieprzemijająca wartość jako źródła Objawienia (por. *Dei verbum*, n. 3).

nie. Kościół, spontanicznie ożywiany przez Ducha, zdecydowanie potępił postawę Marcjona² i zawsze przeciwstawiał się jego dualizmowi.

5. Ważne jest też, by podkreślić, że interpretacja typologiczna polega na czytaniu Starego Testamentu jako przedstawienia i, pod pewnym względem, jako pierwszego zarysu i zapowiedzi Nowego (por. np. Hbr 5,5—10 itp.). Chrystus jest teraz kluczowym punktem odniesienia Pisma: „ta skała to był Chrystus” (1 Kor 10,4).

6. Jest zatem prawdą i dobrze jest to podkreślać, że Kościół i chrześcijaństwo odczytują Stary Testament w świetle przyjścia Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego i że z tego względu istnieje chrześcijańska lektura Starego Testamentu, która niekoniecznie zbiega się z lekturą żydowską. Tożsamość chrześcijańska i tożsamość żydowska muszą być zatem dokładnie rozróżniane w odnośnej lekturze Biblii. To wszakże w niczym nie umniejsza wartości Starego Testamentu w Kościele i nie przeszkadza, by chrześcijaństwo ze swej strony mogli roztropnie wykorzystywać tradycję lektury żydowskiej.

7. Lektura typologiczna nie jest niczym innym jak ukazaniem niezgłębionych bogactw Starego Testamentu, jego niewyczerpanej treści i tajemnicy, która go przesyca i nie powinna prowadzić do zapominania, że Stary Testament zachowuje swoją własną wartość Objawienia, którą często Nowy Testament jedynie przejmuje (por. Mk 12,29—31). Zresztą podobnie Nowy Testament wymaga odczytywania go w świetle Starego. Pierwotna katecheza chrześcijańska nieustannie będzie do niego sięgać (por. np. 1 Kor 5,6—8; 10,1—11).

8. Typologia oznacza ponadto zwrócenie się ku spełnieniu planu Bożego, kiedy „Bóg będzie wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28). Fakt ten odnosi się również do Kościoła, który już został urzeczywistniony w Chrystusie, niemniej oczekuje swej ostatecznej doskonałości jako Ciało Chrystusa. Fakt, że Ciało Chrystusa dąży jeszcze do swej miary wielkości doskonałej (por. Ef 4,12—13), w niczym nie umniejsza wartości bycia chrześcijaninem. Tak też powołanie Patriarchów i wyjście z Egiptu nie tracą swego znaczenia i wartości właśnie w planie Bożym z uwagi na to, że są jednocześnie pośrednimi etapami (por. np. *Nostra aetate*, n. 4).

9. Wyjście, na przykład, przedstawia doświadczenie ocalenia i uwolnienia, które nie kończy się na sobie samym. Oprócz swojego własnego znaczenia ma ono zdolność dalszego rozwoju. Ocalenie i wyzwolenie już się spełniły w Chrystusie i stopniowo dokonują się poprzez sakramenty w Kościele. W ten sposób przygotowuje się spełnienie planu Bożego, który czeka na ostateczne wypełnienie w powrocie Jezusa jako Mesjasza, w powrocie, o który co dzień się modlimy. Królestwo, o którego nadejście również się modlimy codziennie, w końcu nastanie. A wtedy ocalenie i wyzwolenie przekształca w Chrystusie wybranych i całe stworzenie (por. Rz 8,19—23).

10. Ponadto podkreślając eschatologiczny wymiar chrześcijaństwa, osiągnie się większą świadomość faktu, że gdy lud Boży Starego i Nowego Przymierza rozważa przyszłość, zmierza on — nawet jeśli wychodzi z dwu różnych punktów widzenia — ku analogicznym celom: przybyciu lub powrotowi Mesjasza. I wyraźniej uświadomi się sobie, że osoba Mesjasza, co do której lud Boży jest podzielony, stanowi dla tego ludu punkt zbieżny (por. *Sussidi per l'ecumenismo della diocesi di Roma*, n. 140). Można zatem powiedzieć, że Żydzi i chrześcijaństwo spotykają się w podobnym doświadczeniu, zasadzającym się na tej samej obietnicy danej Abrahamowi (por. Rdz 12,1—3; Hbr 6,13—18).

11. Zwrócenie ku samemu Bogu, który przemówił, wsłuchani w to samo

² Postać o skłonnościach gnostyckich z II w.; odrzucił Stary Testament i część Nowego jako dzieło złego boga, demiurga. Kościół energicznie zareagował przeciwko tej herezji (por. *Ireneusz*).

słowo, musimy dawać świadectwo tej samej pamięci i tej samej nadziei w Tym, który jest Panem historii. Byłoby również rzeczą konieczną, abyśmy wzięli na siebie odpowiedzialność za przygotowanie świata na przyście Mesjasza, działając wspólnie na rzecz sprawiedliwości społecznej, praw osoby ludzkiej i narodów, pojednania społecznego i międzynarodowego. Nas, Żydów i chrześcijan, pobudza do tego przykazanie miłości bliźniego, wspólna nadzieja Królestwa Bożego i wielkie dziedzictwo proroków. Przekazywana już w pierwszych latach formacji poprzez katechezę, koncepcja taka konkretnie wychowywałaby młodych chrześcijan do utrzymywania stosunków wzajemnej współpracy z Żydami, idącej dalej aniżeli zwykły dialog (por. *Orientacje i sugestie*, n. 4).

3. Żydowskie korzenie chrześcijaństwa

1. Jezus jest Żydem, jest nim na zawsze; Jego posługa świadomie ograniczała się do „owiec, które poginęły z domu Izraela” (Mt 15,24). Jezus jest w pełni człowiekiem swoich czasów i swego środowiska żydowsko-palestyńskiego z I w., dzielił jego radości i nadzieje. Podkreśla to, jak zostało objawione w Biblii (por. Rz 1,3—4; Gal 4,4—5), zarówno realność Wcielenia, jak samo znaczenie historii Zbawienia.

2. Stosunek Jezusa do prawa biblijnego i do jego interpretacji bardziej lub mniej tradycyjnych jest niewątpliwie złożony i wykazał On w tej sprawie wielką wolność (por. „antytezy” Kazania na Górze, w Mt 5,21—48, z całą świadomością trudności egzegetycznych; postawa Jezusa wobec rygorystycznego przestrzegania szabatu: Mk 3,1—16 itp.). Nie ma jednak żadnej wątpliwości, że chciał On podporządkować się prawu (por. Gal 4,4), że był obrzezany i ofiarowany w Świątyni jak każdy inny Żyd jego czasów (por. Łk 2,21.22.24) i że został wychowany do zachowywania przepisów prawa. Polecał szanować prawo (por. 5,17—20) i być mu posłusznym (por. Mt 8,4). Rytm Jego życia nadają od dzieciństwa pielgrzymki z okazji wielkich świąt (por. Łk 2,41—52; J 2,13; 7,10 itp.). Często podkreślano znaczenie w Ewangelii św. Jana cyklu świąt żydowskich (por. 2,13; 5,1; 7,2.10.37; 12,1; 13,1; 18,28; 19,42 itp.).

3. Trzeba również zauważyć, że Jezus często naucza w synagogach (por. Mt 4,23; 9,35; Łk 4,15—18; J 18,20 itp.) i w świątyni (por. J 18,20 itp.), do których uczęszczał, tak jak czynili to Jego uczniowie, również po zmartwychwstaniu (por. np. Dz 2,46; 3,1; 21,26 itp.). Chciał On włączyć w kontekst kultu synagogi ogłoszenie swego mesjaństwa (por. Łk 4,16—21). Przede wszystkim jednak chciał zrealizować najwyższy akt złożenia w darze samego siebie w ramach domowej liturgii Paschy lub przynajmniej w ramach świąt paschalnych (por. Mk 14,1; 12 i równoległe: J 18,28). To zaś pozwala lepiej zrozumieć charakter „pamiątkowy” Eucharystii.

4. Tak Syn Boży wcielił się w naród i w rodzinę ludzką (por. Gal 4,4; Rz 9,5). W niczym to nie umniejsza, a raczej wręcz przeciwnie, faktu, że narodził się dla wszystkich ludzi (wokół Jego kołyski zbierają się żydowscy pasterze i pogańscy mędrcy: Łk 2,8—10; Mt 2, 1—12) i że umarł za wszystkich (u stóp krzyża znowu znajdują się Żydzi, wśród których są Maria i Jan: J 19,25—27, oraz poganie, jak setnik: Mt 15,39 i równoległe). W ten więc sposób uczynił, w swym celu, z dwóch narodów tylko jeden naród (por. Ef 2,14—17). Tłumaczy to także obecność w Palestynie i gdzie indziej, obok *Ecclesia ex gentibus* — *Ecclesia ex circumcissione*, o której mówi na przykład Euzebiusz (H.E., 5).

5. Jego stosunki z faryzeuszami nie były ani całkowicie, ani zawsze polemiczne, jak ukazują to liczne przykłady, a wśród nich następujące:

— to faryzeusze ostrzegają Jezusa o niebezpieczeństwie, które Mu grozi (Łk 13,31);

— niektórzy faryzeusze są chwaleni, jak „uczony w Piśmie” z Mk 12,34;
— Jezus je razem z faryzeuszami (Łk 7,36; 14,1).

6. Jezus podziela wraz z większością Żydów palestyńskich tego okresu niektóre poglądy faryzeuszy: zmartwychwstanie ciała; formy pobożności: jałmużnę, modlitwę i post (por. Mt 6,1—18) i liturgiczny obyczaj zwracania się do Boga jako do Ojca; pierwszeństwo przykazania miłości Boga i bliźniego (por. Mk 12, 28—34). To samo powiedziec można o Pawle (por. np. Dz 23,8), który zawsze uważał za powód do chwały swą przynależność do grupy faryzeuszy (por. tamże 23,6; 26,5; Flp 3,5).

7. Zarówno Paweł, jak zresztą sam Jezus, stosowali metody lektury i interpretacji Pisma i metody nauczania uczniów, które były powszechne wśród faryzeuszy ich epoki. Widać to na przykład w stosowaniu przypowieści w posłudze Jezusa lub w metodzie stosowanej przez Jezusa i przez Pawła, polegającej na posługiwaniu się cytatem z Biblii dla uzasadnienia własnej konkluzji.

8. Trzeba też zauważyć, że faryzeusze nie są wymienieni w relacjach dotyczących Męki. Gamaliel (por. Dz 5,34—39) broni Apostołów na zebraniu Sanhedrynu. Przedstawianie faryzeuszy wyłącznie w sposób negatywny zawiera ryzyko niedokładności i niesprawiedliwości (por. *Orientacje i sugestie*, nota 1: AAS rozdz. 1, s. 76). Choć w Ewangeliach i innych częściach Nowego Testamentu widać wszelkiego rodzaju wzmianki im nieprzychylnie, trzeba je odczytywać w kontekście ruchu złożonego i zróżnicowanego. Krytykę wysuwanych pod adresem różnych typów faryzeuszy nie brak zresztą w źródłach rabinackich (por. *Talmud Babiloński, Traktat Sotah*, 22b, ip.). „Faryzeizm” w pejoratywnym znaczeniu tego słowa, może szerzyć się w każdej religii. Można także podkreślić, że surowość Jezusa wobec faryzeuszy wynika z faktu, iż jest On bliższy im niż innym grupom żydowskim sobie współczesnym (por. *tamże*, n. 7).

9. Wszystko to powinno pomóc do lepszego zrozumienia twierdzenia św. Pawła (Rz 11,16 nn.) o „korzeniu” i „gałęziach”. Kościół i chrześcijaństwo, choć całkowicie nowe, mają swe źródło w środowisku żydowskim z pierwszego wieku i jeszcze głębiej, w „Bożym planie” (*Nostra aetate*, n. 4), realizowanym poprzez Patriarchów, Mojżesza i Proroków (*tamże*) aż do spełnienia w Chrystusie Jezusie.

4. Żydzi w Nowym Testamencie

1. Już *Orientacje i sugestie* stwierdziły (par. 1), że sformułowanie „Żydzi” w Ewangelii św. Jana oznacza czasem, w zależności od kontekstu, „przywódców żydowskich” i „przeciwników Jezusa”, które to wyrażenia lepiej oddają myśl Ewangelisty i nie wydają się kierować przeciwko narodowi żydowskiemu jako takiemu. Obiektywne przedstawienie roli narodu żydowskiego w Nowym Testamencie musi uwzględnić następujące konkretne dane:

a) Ewangelie są owocem długiej i z ożonej pracy redakcyjnej. Konstytucja dogmatyczna *Dei verbum*, idąc za instrukcją *Sancta Mater Ecclesia* Papieskiej Komisji Biblijnej, wyróżnia tu trzy etapy: „Święci zaś autorowie napisali cztery Ewangelie, wybierają niektóre z wielu wiadomości przekazanych ustnie lub pisemnie; ujmując pewne rzeczy syntetycznie lub objaśniając, przy uwzględnieniu sytuacji Kościołów; zachowując wreszcie formę przepowiadania, ale zawsze tak, aby nam przekazać szczerą prawdę o Jezusie” (n. 19). Nie jest zatem wykluczone, że niektóre wzmianki wrogie lub mało przychylnie Żydom mają jako kontekst historyczny konflikty między rodzącym się Kościołem i wspólnotą żydowską. Niektóre polemiki odzwierciedlają okoliczności stosunków między Żydami i chrześcijanami, które chronologicznie są wiele późniejsze od Jezusa. To stwierdzenie pozostaje zasadnicze, jeśli chce się wyjaśnić dzisiejszym chrześcijanom sens niektórych tekstów Ewangelii. Należy koniecznie brać to wszystko pod uwagę w przy-

gotowaniu katechezy i homilii na ostatnie tygodnie Wielkiego Postu i na Wieki Tydzień (por. *Orientacje i sugestie*, n. 2, a obecnie także *Sussidi per l'ecumenismo della diocesi di Roma*, 1982, 144b).

b) Z drugiej strony jest jasne, że od samego początku Jego posługi istniały konflikty między Jezusem i niektórymi grupami Żydów Jego czasów, wśród nich również faryzeuszami (por. Mk 2,1—11; 3,6 itp.).

c) Jest ponadto bolesnym faktem, że większość narodu żydowskiego i jego władz nie uwierzyła w Jezusa, faktem nie tylko historycznym, lecz mającym również swoje znaczenie teologiczne, którego sens stara się jasno wyłożyć św. Paweł (Rz 9—11).

d) Ten fakt, coraz bardziej podkreślany w miarę rozwoju misji chrześcijańskiej, zwłaszcza wśród pogan, doprowadził do nieuniknionego zerwania między judaizmem i młodym Kościołem, już nieodwołalnie rozdzielonymi i rozbieżnymi na poziomie samej wiary; ta sytuacja odbija się w redakcji tekstów Nowego Testamentu, w szczególności Ewangelii. Nie chodzi o pomniejszenie lub tuszowanie tego zerwania; czyniąc tak bowiem, szkodziłoby się tożsamości jednych i drugich. Wszakże ono w najmniejszym stopniu nie zacierają owej „więzi” duchowej, o której mówi Sobór (*Nostra aetate*, n. 4) i której pewne aspekty ma opracować nasz dokument.

e) Rozważając ten fakt w świetle Pisma, a w szczególności cytowanych rozdziałów z Listu do Rzymian, chrześcijanie nie powinni nigdy zapominać, że wiara jest wolnym darem Boga (por. Rz 9,12) i że nie powinno się sądzić sumienia innych. Wezwanie św. Pawła, żeby się nie „wynosić” (Rz 11,18) z powodu „korzenia” (tamże), nabiera w tym kontekście pełnej wymowy.

f) Nie można jednakowo traktować Żydów, którzy znali Jezusa i w Niego nie uwierzyli, lub którzy przeciwstawiali się głoszeniu słowa Bożego przez Apostołów i Żydów z późniejszych epok lub Żydów współczesnych. O ile odpowiedzialność pierwszych za ich postawę wobec Jezusa pozostaje Bożą tajemnicą (por. Rz 11,25), drudzy znajdują się w sytuacji zupełnie odmiennej. Sobór Watykański II (Deklaracja *Dignitatis humanae*) naucza, że „wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu... tak aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia...” (n. 2). To jest jedna z podstaw, na których opiera się dialog żydowsko-chrześcijański rozpoczęty przez Sobór.

2. Delikatne zagadnienie odpowiedzialności za śmierć Chrystusa trzeba zobaczyć w perspektywie Deklaracji soborowej *Nostra aetate* n. 4 oraz *Orientacji i sugestii* n. 3. „To co popełniono podczas Jego Męki, nie może być przypisane ani wszystkim bez różnicy Żydom wówczas żyjącym, ani Żydom dzisiejszym”, choć „władze żydowskie wraz ze swymi zwolennikami domagały się śmierci Chrystusa”. I dalej: „Chrystus... mękę swoją i śmierć podjął dobrowolnie pod wpływem bezmiernej miłości za grzechy wszystkich ludzi, aby wszyscy dostąpili zbawienia” (*Nostra aetate*, n. 4). Katechizm Soboru Trydenckiego uczy ponadto, że chrześcijanie grzesznicy są bardziej winni śmierci Chrystusa w porównaniu z niektórymi Żydami, którzy w niej mieli udział: ci ostatni, istotnie „nie wiedzieli co czynią” (Łk 23,34), podczas gdy my wiemy to aż za dobrze (pars. I, caput V, quaest. IX). W tym samym duchu i z tego samego powodu „nie należy przedstawiać Żydów jako odrzuconych ani jako przeklętych przez Boga, rzekomo na podstawie Pisma Świętego” (*Nostra aetate*, n. 4), choć jest prawdą, że „Kościół jest nowym ludem Bożym” (tamże).

5. Liturgia

1. Dla Żydów i chrześcijan Biblia stanowi samą treść liturgii: poprzez głoszenie słowa Bożego, odpowiedź na to słowo, modlitwę uwielbienia i wstawiennictwo za żywych i zmarłych, uciekanie się do miłosierdzia Bożego.

Liturgia Słowa w swej specyficznej strukturze ma źródło w judaizmie. Teksty paralelne do brewiarza oraz innych tekstów i zbiorów modlitw liturgicznych znajdujemy w judaizmie, tak jak i formuły naszych najświętszych modlitw, jak na przykład *Ojciec nasz*. Również modlitwy eucharystyczne są inspirowane wzorcami tradycji żydowskiej. Zacytujmy w związku z tym słowa Papieża Jana Pawła II (przemówienie z 6 marca 1982 r.): „Wiara i życie religijne narodu żydowskiego, tak jak są one wyznawane i przeżywane współcześnie, mogą pomóc w lepszym zrozumieniu niektórych aspektów życia Kościoła. Odnosi się to do liturgii...”

2. Wszystko to uwidacznia się przede wszystkim z okazji wielkich świąt roku liturgicznego, jak Pascha: Pascha historyczna, skierowana w przyszłość, dla Żydów; Pascha urzeczywistniona w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, dla chrześcijan, nawet jeśli oczekują oni jeszcze ostatecznego spełnienia (por. wyżej, n. 9). Jest stale „pamiątką”, przekazaną nam przez tradycję żydowską, mającą specjalną treść, różną w każdym przypadku. Istnieje zatem, z jednej i z drugiej strony, równoległy dynamizm: w odniesieniu do chrześcijan, nadaje on sens uroczystości eucharystycznej (por. Antyfony *O sacrum convivium*), uroczystości paschalnej i, jako taki, aktualizuje przeszłość, przeżywaną w oczekiwaniu „aż przyjdzie” (1 Kor 11.26).

6. Judaizm i chrześcijaństwo

1. Historia Izraela nie kończy się w roku 70 (por. *Orientacje i sugestie*, n. 2). Będzie ona trwać, zwłaszcza w wielkiej diasporze, która pozwoli Izraelowi nieść na cały świat świadectwo, często heroiczne, jego wierności jednemu Bogu i „wynosić Go pochwałami przed wszystkimi, co żyje” (Tb 13,4), zachowując stale w centrum swych nadziei wspomnienie o ziemi przodków (*Seder pasquale*). Chrześcijan zachęca się, by zrozumieli tę więź religijną, która korzeniami swymi sięga tradycji biblijnej, choć nie powinni przyjmować szczególnej interpretacji religijnej takiego związku (por. Deklaracja Konferencji Biskupów Katolickich Stanów Zjednoczonych, 20 listopada 1975 r.). Co do istnienia państwa Izrael i jego wyborów politycznych, trzeba je widzieć w perspektywie, która nie jest sama w sobie religijna, lecz odwołuje się do ogólnych zasad prawa międzynarodowego. Trwanie Izraela (tam, gdzie tyle starożytnych narodów znikło bez śladu) jest faktem historycznym i znakiem, który należy interpretować w ramach planu Bożego. Trzeba w każdym razie odejść od tradycyjnej koncepcji narodu ukaranego, zachowanego jako żyjący argument dla apologetyki chrześcijańskiej. On pozostaje narodem wybranym, „dobrą oliwką, w którą wszczepione zostały gałązki dziczki oliwnej narodów” (aluzja do Rz 11,17—24 w przemówieniu Papieża Jana Pawła II z dn. 6 marca 1982 r., wyżej cytowanym). Pamiętać się będzie o tym, jak negatywny był bilans stosunków między Żydami i chrześcijanami przez dwa tysiąclecia. Uwypuklił się fakt, że owo trwanie Izraela łączy się z nieprzerwaną twórczością duchową w okresie rabinistycznym, w średniowieczu i w czasach nowożytnych, biorąc swój początek w dziedzictwie, które długo było nam wspólne, tak że „wiara i życie religijne narodu żydowskiego, tak jak są one wyznawane i przeżywane współcześnie, mogą pomóc w lepszym zrozumieniu niektórych aspektów życia Kościoła” (Jan Paweł II, *tamże*). Katecheza, z drugiej strony, będzie musiała pomagać w zrozumieniu znaczenia, jakie ma dla Żydów ich eksterminacja w latach 1939—1945 i jej następstwa.

2/ Formacja i katecheza muszą zająć się problemem rasizmu, stale działającego w różnych postaciach antysemityzmu. Sobór przedstawia to w następujący sposób: „Poza tym Kościół, który potępia wszelkie prześladowania, przeciw jakimkolwiek ludziom zwrócone, pomnąc na wspólne z Żydami dziedzictwo, oplakuje — nie z pobudek politycznych, ale pod wpływem religij-

nej miłości ewangelicznej — akty nienawiści, prześladowania, przejawy antysemityzmu, które kiedykolwiek i przez kogokolwiek kierowane były przeciw Żydom" (*Nostra aetate*, n. 4). A *Orientacje i sugestie* komentują: „Duchowe więzi i związki historyczne łączące Kościół z judaizmem potępiają, jako przeciwne samemu duchowi chrześcijaństwa, wszelkie formy antysemityzmu i dyskryminacji, do których potępienia, z drugiej strony, wystarcza sama godność osoby ludzkiej” (*Wstęp*).

Zakończenie

Nauczanie religijne, katecheza i głoszenie słowa Bożego muszą wychowywać nie tylko do obiektywności, sprawiedliwości i tolerancji, lecz także do zrozumienia i dialogu. Nasze obie tradycje zbyt są sobie bliskie, aby się wzajemnie nie doceniać. Konieczne jest zachęcanie do wzajemnego poznania się na wszystkich szczeblach. Stwierdza się w szczególności żenującą ignorancję w dziedzinie historii i tradycji judaizmu i czasem wydaje się, że jedynie aspekty negatywne, a często karykaturalne, składają się na ogólną wiedzę wielu chrześcijan.

Niniejsze „Wskazówki” pragną zaradzić owej sytuacji tak, by tekst soborowy oraz *Orientacje i sugestie* były łatwiej i wierniej realizowane.

Kard. Johannes Willebrands
Przewodniczący

Pierre Duprey
Wiceprzewodniczący

Jorge Meija
Sekretarz

Według L'Osservatore Romano, wersja polska (1985), nr 6—7, s. 1, 7, 8.

II. INFORMACJE

Centrum Formacji Misyjnej

Po drugiej wojnie światowej Kościół w Polsce nie wysyłał (z nielicznymi wyjątkami) misjonarzy za granicę aż mniej więcej do 1960 r. Warunki zewnętrzne względem dzieła misyjnego zmieniły się dopiero w połowie lat sześćdziesiątych, odkąd każdego roku małe grupki misjonarzy rozpoczęły wyjazdy z Polski na misje. Do swojej przyszłej pracy misyjnej w zasadzie przygotowywali się sami. Niekiedy w procesie przygotowawczym próbowały dopomóc im zgromadzenia misjonarskie działające w Polsce. Od tego też mniej więcej czasu problem formacji przyszłych misjonarzy polskich był stale doskonalony przez Komisję do Spraw Misji działającą przy Konferencji Episkopatu. Działalność ta komisji opierała się na tym punkcie jej statutu, w którym zostało stwierdzone, iż to właśnie ona powinna organizować kursy przygotowawcze dla misjonarzy po raz pierwszy opuszczających Polskę¹. Mając pełną świadomość tego obowiązku, Komisja do Spraw Misji rozpoczęła działalność wiodącą do otwarcia właściwej instytucji szkoleniowej dla przyszłych misjonarzy. Taki wysiłek przyniósł ostateczny efekt we wrześniu 1984 r., kiedy to nowo powstałe Centrum Formacji Misyjnej (CFM) w Warszawie rozpoczęło pełnienie swojej posługi dla pierwszej grupy przy-

¹ Por. *Regulamin Komisji Episkopatu do Spraw Misji*, nr 6.

gotowujących się do wyjazdu na misje². Fakt ten świadczy o stale wzrastającej dojrzałości misyjnego wymiaru życia Kościoła w Polsce.

Pozostaje oczywistym fakt, że ów prawdziwy rozwój misyjnego ukierunkowania Kościoła w Polsce wynika w linii prostej z realizacji wskazań Soboru Watykańskiego II, dotyczących właściwej formacji przyszłych misjonarzy³. Z tej też racji można ogólnie powiedzieć, że Kościół w Polsce próbował wprowadzić w życie zasady misyjne Soboru Watykańskiego II zgodnie ze swoimi własnymi potrzebami i możliwościami. Materiału szczegółowego poznania tych własnych uwarunkowań misyjnego życia Kościoła w Polsce może dostarczyć zwięzła informacja o powstaniu, obecnej sytuacji oraz planowanych zamierzeniach związanych z działalnością CFM w Warszawie. Równocześnie te właśnie informacje dostarczą także pewnych wiadomości o tej części soborowej odnowy życia kościelnego w Polsce, która dotyczy jego ukierunkowania misyjnego.

Powstanie

Otwarcie w dniu 3 września 1984 r. nowego CRM było ostatnim etapem długiego procesu. Rozpoczął się on we wczesnych latach sześćdziesiątych, kiedy to misjonarze z Polski ponownie zaczęli personalnie zasilać dzieło ewangelizacji narodów prowadzone przez Kościół Chrystusowy. W całym tym procesie forma przygotowania przyszłych misjonarzy do ich pracy ewangelizacyjnej powoli, ale systematycznie rozwijała się w kierunku jej obecnego kształtu.

Na pierwszym etapie tej ewolucji organ wykonawczy Komisji do Spraw Misji przy Konferencji Episkopatu Polski, czyli Biuro Misyjne w Warszawie, przejęło nadzór nad duchowym przygotowaniem przyszłych misjonarzy. W tym czasie przygotowanie było przede wszystkim realizowane przez te z działających w Polsce zgromadzeń zakonnych, które były zainteresowane w pracy misjonarskiej. Jednakże centralna instytucja nadrzędna dość wcześnie rozpoczęła organizowanie własnych rekolekcji przygotowawczych dla misjonarzy po raz pierwszy opuszczających kraj. Od 1975 r. tego rodzaju rekolekcje były już systematycznie organizowane każdego roku⁴. Polskie Biuro Misyjne do chwili obecnej (1985 r.) kontynuuje ten rodzaj swojej działalności.

Liczba kaptanów diecezjalnych opuszczających Polskę w celu podjęcia pracy misjonarskiej radykalnie wzrosła we wczesnych latach siedemdziesiątych. Ci ewangelizatorzy przygotowywali się na wyjazd przede wszystkim przy pomocy Biura Misyjnego. W tych zaś okolicznościach jasno ukazała się praktyczna potrzeba organizowania spotkań przygotowawczych dla przyszłych misjonarzy. Równocześnie odpowiednie władze kościelne sugerowały, aby w czasie takich spotkań zostało zrealizowane także przynajmniej krótkie pouczenie nowych misjonarzy o ich przyszłej pracy. Ostatecznie dnia 16 maja 1978 r. podjęto decyzję utworzenia szkoleniowego kursu przygotowawczego dla nowych misjonarzy⁵. Jednakże przygotowanie pierwszego kursu o takim charakterze Biuro Misyjne rozpoczęło dużo wcześniej niż dzieł

² Por. *Sprawozdanie z otwarcia, funkcjonowania i rozbudowy Centrum Formacji Misyjnej*, w: Archiwum Centrum Formacji Misyjnej w Warszawie, Skoroszyt nr 1, s. 1.

³ Por. DM 25—27.

⁴ Por. *Rekolekcje dla wyjeżdżających misjonarzy*, Archiwum Biura Misyjnego, Skoroszyt nr 6.

⁵ Por. *Zawiadomienie L. dz. 290/70* — BM, Skoroszyt nr 6, Archiwum Biura Misyjnego.

podjęcia autorytatywnej decyzji o jego utworzeniu. Dlatego też można było rozpocząć prowadzenie takiego kursu już pięć tygodni później.

Pierwszy kurs przygotowawczy dla misjonarzy opuszczających Polskę odbył się w Laskach k. Warszawy, w dniach 19—23 czerwca 1978 r. Składał się on z trzech głównych części. Tworzyły je elementy szkolenia teoretycznego, porad praktycznych oraz formacji duchowej. Celebracje liturgiczne oraz rozważania o charakterze ascetycznym przede wszystkim posłużyły jako środki nadania odpowiedniej formacji duchowej przyszłym misjonarzom. Równocześnie dostarczano im wielu pożytecznych wskazań praktycznych podczas spotkań z przebywającymi na wypoczynku w kraju misjonarzami oraz z tymi pracownikami Biura Misyjnego, którzy byli bezpośrednio zatrudnieni w Sekcji Wyjazdów Misyjnych. Tego typu spotkania wraz z pracą w małych grupach głównie posłużyły dla zrealizowania pouczenia praktycznego w czasie trwania kursu. W końcu prowadzono także bardziej teoretyczne szkolenie przyszłych misjonarzy. Było ono realizowane za pośrednictwem wykładów prowadzonych przez pracowników naukowych Specjalizacji Misjologii istniejącej w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Ich wystąpienia dostarczyły przyszłym misjonarzom ogólnych wiadomości o kulturach ewangelizowanych narodów, o ich głównych religiach oraz o nowoczesnych metodach stosowanych w misyjnej działalności Kościoła. Z tego pierwszego kursu przygotowawczego w 1978 r. skorzystało 20 kapłanów i 13 sióstr zakonnych⁶. Warto zaznaczyć, iż ogólna liczba 33 nowych misjonarzy uczestniczących w kursie była raczej wysoka jak na ogólne warunki życia kościelnego w Polsce. Ta wysoka liczba uczestników najlepiej świadczy o wielkiej użyteczności zorganizowanego kursu przygotowawczego.

Po kursie przygotowawczym w 1978 r. użyteczność tego rodzaju posługi względem przyszłych misjonarzy polskich była tak oczywista, że Biuro Misyjne corocznie organizowało podobne szkolenie aż do 1984 r. Ogółem w tych kursach uczestniczyło 180 kapłanów i sióstr zakonnych, mających w najbliższym czasie rozpocząć pracę misjonarską na całym świecie. Generalnie program tych szkoleń pozostał taki sam, jak ów zrealizowany w czasie kursu w 1978 r. Niemniej dokonano kilku znaczących zmian, zmierzających do rozwinięcia tego rodzaju posługi dla przyszłych misjonarzy. Zmiany te zostały przeprowadzone przede wszystkim w 1982 r.

Wiosną 1982 r. nowy delegat Komisji do Spraw Misji, ks. Wacław Kuflewski, przejął kierownictwo nad kursami przygotowawczymi, organizowanymi dla kapłanów i sióstr zakonnych mających rozpocząć pracę ewangelizacyjną poza granicami ojczyzny. Dzięki jego sugestiom i staraniom szkoleniu nadano nową strukturę. Cały kurs przygotowawczy tworzyły trzy kilkudniowe spotkania przyszłych misjonarzy w cyklu jednorocznym. Pierwsze z nich odbywało się na jesieni, a następne dwa przy końcu zimy i wiosny następnego roku kalendarzowego. Takie wydłużenie czasowe kursu przygotowawczego umożliwiło zmianę jego zasadniczego charakteru. Z prostego informowania przyszłych misjonarzy o ich nowej pracy przekształcił się on bowiem bardziej w ośrodek formowania nowych misjonarzy. Przedłużenie kursu stworzyło także szanse dla rozpoczęcia udzielania pomocy przyszłym misjonarzom w opanowywaniu języka obcego⁷. Wszystkie te zmiany bezpośrednio zmierzały do utworzenia pełnego kursu przygotowawczego dla przyszłych misjonarzy: pełne szkolenie powinno odbywać się codziennie przez okres jednego roku.

⁶ Por. odpowiednie dokumenty zebrane w Skoroszycie nr 6, Archiwum Biura Misyjnego.

⁷ Łatwo można zauważyć te zmiany przy studium programów kursów przygotowawczych w latach 1982/83 i 1983/84; por. Skoroszyt nr 6, Archiwum Biura Misyjnego.

Przy realizacji takiego projektu należało usunąć dwie główne przeszkody. Jedną z nich było pozyskanie odpowiedniego miejsca dla prowadzenia zajęć szkoleniowych. Drugą z przeszkód dotyczyła zatrudnienia odpowiednich osób, które w pełnym wymiarze godzin zajmowałyby się tylko formacją przyszłych misjonarzy. Pierwsza przeszkoda została pokonana na początku 1984 r. Komisja do Spraw Misji nabyła odpowiedni dom w Warszawie. Do dnia 1 września tegoż roku dokonano wszystkich koniecznych adaptacji lokalowych. W tym też czasie ks. Waclaw Kuflewski został ustanowiony dyrektorem nowego obiektu. Posiadając pełnomocnictwo do działania w imieniu Komisji do Spraw Misji przy Konferencji Episkopatu Polski, zatrudnił odpowiedni personel. On także do końca sierpnia 1984 r. dokonał wstępnej organizacji CFM. Jak już wyżej wspomniano, instytucja ta oficjalnie rozpoczęła swoją działalność dnia 3 września 1984 r.

Proces, który doprowadził do utworzenia CFM w Warszawie jest systematyczną realizacją w życiu Kościoła polskiego jednej z głównych myśli wypracowanych przez ojców Soboru Watykańskiego II. Jest to myśl o misyjnej naturze całego Kościoła. Cały Kościół, także cały Kościół lokalny, jest odpowiedzialny za realizację misji. W ostatnim dwudziestolecu polski Kościół lokalny był w pełni świadomy tej prawdy. Z tej racji przejął całkowicie na siebie obowiązek dobrego przygotowania ludzi wysyłanych do pracy misyjnej. W celu zaś poprawnego wypełnienia tego obowiązku Kościół w Polsce powołał do istnienia CFM w Warszawie.

Działalność

CFM zostało powołane do istnienia w roku 1984. Jest to instytucja udzielająca wystarczającego przygotowania kapłanom i siostronom zakonnym mającej zamiar pomagać młodym Kościołom Afryki, Południowej i Środkowej Ameryki, Azji oraz Oceanii. Kurs zaferowany przez tę instytucję jest regularną i stałą formą przygotowania dla przyszłych misjonarzy wyjeżdżających z Polski na misje. Przygotowanie to jest wystarczające dla bezpośredniego rozpoczęcia pracy misjonarskiej po zakończeniu całego kursu pełnej formacji⁸. W celu zrealizowania tego zasadniczego zadania, personel CFM kieruje swoją działalność na realizację kilku zadań pośrednich.

W działalności nowej instytucji służącej przygotowaniu przyszłych misjonarzy jest zaangażowanych kilka grup współpracowników. Każda z tych grup wspiera owe dzieło w sobie właściwy sposób. Pierwszą grupę tworzą byli misjonarze. To oni kierują całością działalności Centrum. Oni także wywierają zasadniczy wpływ na ogólną formację kursantów, ukierunkowaną na autentyczną realizację w niedalekiej przyszłości ich własnego powołania misjonarskiego. Również druga grupa osób zatrudnionych w Centrum wywiera znamieny wpływ zarówno na wiedzę, jak i na formowanie całościowej postawy przyszłych misjonarzy. Grupę tę stanowią lektorzy czterech języków obcych. Do następnej grupy personelu CFM należą wykładowcy. Ich trud dostarcza przede wszystkim zwięzłej syntezy wiedzy potrzebnej dla przyszłej pracy nowych misjonarzy. Prawie wszyscy wykładowcy zaangażowani przez centrum są profesjonalistami, albowiem są to zazwyczaj pracownicy naukowi katedr misjologii istniejących w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w Lublinie oraz w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Niektórzy z nich są także byłymi misjonarzami. W końcu, ale na ostatnim miejscu, wymienić należy jeszcze personel domowy. Praca tej grupy ludzi

⁸ Por. Komisja Episkopatu do Spraw Misji, *Pro Memoria w sprawie przyjęć do Centrum Formacji Misyjnej w Warszawie na rok 1985/1986 z dnia 10 lutego 1985*, Archiwum Centrum Formacji Misyjnej, Skoroszyt nr 2, s. 1.

pośrednio przyczynia się do dobrego samopoczucia kursantów⁹. Takie zróżnicowanie pracowników centrum jest przede wszystkim spowodowane różnorodnością celów, do jakich zmiierają szczegółowe aktywności tej instytucji.

Głównym celem kursów prowadzonych w CFM nie jest nauczenie czegośkolwiek, lecz raczej całościowa formacja misjonarza współczesnego Kościoła. Dlatego akcentuje się przede wszystkim praktyczne przygotowanie do pracy misyjnej uczestników tego rodzaju szkolenia. Fakt ten ukazuje się już w zatrudnieniu licznej grupy byłych misjonarzy. Należy tutaj także wspomnieć znaczną troskę o właściwy rozwój powołania misyjnego kursantów. Z tym bardzo praktycznym celem działalności CFM jest powiązane studium języków obcych. Stosuje się współczesne metody nauczania i dlatego uczący się mogą przede wszystkim ćwiczyć się w praktycznym używaniu studiowanego języka. Pełna formacja misjonarza wymaga także opanowania niektórych bardzo ogólnych wiadomości o misyjnej działalności Kościoła oraz o jego zadaniach ewangelizacyjnych. Odpowiednie wykłady specjalistów dopomagają w realizacji tego bardziej teoretycznego celu działalności instytucji niedawno utworzonej przez Kościół w Polsce.

Pełny kurs przygotowawczy w CFM trwa 10 miesięcy. Taki okres formacyjny jest konieczny dla realizacji całości zadań postawionych przed tą instytucją. Kurs rozpoczyna się na początku września i kończy się w drugiej połowie czerwca roku następnego. Lekcje, wykłady, spotkania są prowadzone codziennie z wyjątkiem sobót, niedziel i dni świątecznych. Obecnie kursanci nie są w niczym obciążani kosztami działalności Centrum¹⁰. Wypada jednak zaznaczyć, iż systematyczna i pełna realizacja wszystkich zadań formacyjnych nie pozwala na żaden rodzaj jedynie częściowego uczestniczenia w działalności CFM.

Zostało już wyżej wspomniane, że CFM rozpoczęło swoją działalność dnia 3 września 1984 r. W dniu 22 czerwca 1985 r. zakończył się pierwszy pełny kurs przygotowawczy dla przyszłych misjonarzy, zorganizowany przez tę instytucję. Uczestniczyło w nim ogółem 29 osób. W grupie tej było 16 kapłanów i 13 siostr zakonnych. Wszyscy studiowali jeden z czterech języków obcych: angielski, francuski, hiszpański lub portugalski. Zapoznali się także ze znaczną liczbą zagadnień misjologicznych, religioznawczych oraz związanych z medycyną tropikalną. Uczestnicy brali udział również w specjalnych nabożeństwach liturgicznych oraz w spotkaniach z byłymi misjonarzami i z misjonarzami przebywającymi na okresowych urlopiach w kraju ojczystym¹¹. Konsekwentne uczestniczenie w tych wszystkich zajęciach, tworzących całość aktualnej działalności CFM prawie całkowicie wypełniło czas poszczególnego kursanta.

Perspektywy

Jakakolwiek realizacja nowego projektu natrafia na swoje specyficzne trudności. Nie inaczej jest także po utworzeniu nowej instytucji służącej formacji przyszłych misjonarzy w Polsce. W tych okolicznościach jednym z pierwszych obowiązków kierownictwa CFM pozostaje ostateczne przezwyciężenie tych głównych problemów. Równocześnie zaś zostanie osiągnięty dalszy rozwój tego dzieła misyjnego.

Obecnie uczestnicy kursu przygotowawczego mieszkają rozproszeni w kilku probostwach i klasztorach Warszawy. Nie ma możliwości zapewnienia im dostatecznego zakwaterowania w samym centrum w początkowym okresie jego działalności. Dlatego w najbliższej przyszłości należy zbudować dom

⁹ Por. *Sprawozdanie z otwarcia...*, s. 1, 33.

¹⁰ Por. Komisja Episkopatu do Spraw Misji, *Pro Memoria...*, s. 1.

¹¹ Por. *Sprawozdanie z otwarcia...*, s. 1—3.

dotatkowy. Kierownictwo centrum już przystąpiło do realizacji tego szczególnego zadania.

CFM rozpoczęło swoją działalność prowadzeniem tylko jednego kursu dla kapłanów i sióstr zakonnych. Ludzie ci bezpośrednio po zakończeniu swoich przygotowań udają się do pracy w młodych Kościołach¹². Taki rodzaj posługi zaspokaja najbardziej pilną potrzebę zróżnicowanych ukierunkowań misyjnych życia kościelnego w Polsce. Niemniej powoli dojrzewają także inne zapotrzebowania. Z każdym rokiem coraz pilniejszym staje się otoczenie opieką tych polskich misjonarzy, którzy przebywają na dłuższym wypoczynku w kraju. W najbliższym czasie nieodzownym okaże się zorganizowanie dla nich w Centrum swoistego kursu odnowy duchowo-teologicznej. Powoli jawi się także wezwanie do zorganizowania jakiegoś początkowego przygotowania dla tych ludzi, którzy dopiero rozpoczęli rozważać możliwość pracy misjonarskiej. Tego rodzaju działalność pierwszoplanowo powinna zmierzać do budzenia powołań misyjnych. W końcu, ale nie na ostatnim miejscu, będzie trzeba zorganizować specjalne przygotowanie dla świeckich zainteresowanych pracą ewangelizacyjną Kościoła. Ten krótki przegląd zapotrzebowań związanych z formacją misyjną w Polsce ukazuje wyraźnie, iż nowa, właściwa instytucja formacyjna utworzona przez Konferencję Episkopatu w przyszłości musi zrealizować jeszcze wiele zadań szczegółowych.

Prowadzący do realizacji nowych celów rozwój opisanej instytucji przede wszystkim zależy od ludzi, którzy w niej pracują. Kierownictwo centrum jest świadome tego faktu. Próbuje zatrudnić fachowych wykładowców. Angażuje lektorów z dobrym doświadczeniem nauczycieli języków obcych. Poszukuje także możliwości wykorzystania doświadczeń zdobytych przez podobne instytucje, już działające w innych Kościołach lokalnych. Na obecnym jednak etapie jest to jedynie nawiązywanie kontaktów wstępnych. To działanie zarazem zmierza do praktycznego zrealizowania bardzo wyraźnej wskazówki Soboru Watykańskiego II¹³. Wydaje się, iż te i podobne inicjatywy mogą dopomóc prawidłowemu rozwojowi CFM.

ks. Marian Balwierz, Katowice-Lublin

A n e k s

Komisja Episkopatu ds. Misji Warszawa, dn. 10.02.1935 r.
Skwer Księdza Kardynała Stefana Wyszyńskiego 6
01-015 Warszawa
tel. 38 92 58

Pro memoria w sprawie przyjęć do Centrum Formacji Misyjnej w Warszawie na rok 1985/86

Jak już informowaliśmy, w ubiegłym roku Konferencja Episkopatu Polski powołała do istnienia Centrum Formacji Misyjnej w Warszawie (ul. By-szewska 1, 03-697 Warszawa) jako placówkę dającą możliwie wystarczające przygotowanie osobom duchownym, a w przyszłości i świeckim, wyjeżdżającym do pomocy Kościołom lokalnym w krajach Trzeciego Świata, Afryki, Ameryki Łacińskiej, Azji i Oceanii.

Centrum Formacji Misyjnej jest stałą i systematyczną formą przygotowania polskich misjonarzy i misjonarek, bez potrzeby korzystania z podobnego studium za granicą.

¹² Por. Komisja Episkopatu do Spraw Misji, *Pro Memoria...*, s. 1.

¹³ Por. DM 34.

Mając na uwadze zwłaszcza opanowanie języków obcych, zajęcia formacyjne trwają 10 miesięcy — od września do czerwca następnego roku włącznie. Oprócz języków: angielskiego, francuskiego, hiszpańskiego i portugalskiego program formacyjny przewiduje między innymi duchowość misyjną, religioznawstwo, teologię misji, higienę tropikalną i choroby tropikalne. Wykłady odbywają się codziennie z wyjątkiem sobót, niedziel i świąt.

Zarówno studium, jak i obiady w miejscowej stołówce są bezpłatne. Mieszkanie przy parafiach na terenie Warszawy księżom diecezjalnym zapewnia Komisja Episkopatu ds. Misji; ojcom, braciom i siostrom zakonnym — ich przełożeni.

Jednocześnie wyjaśniamy, że na tym początkowym etapie przyjmujemy tylko osoby duchowne, które uzyskały zgodę swoich przełożonych na wyjazd do pracy misyjnej bezpośrednio po ukończeniu studium.

Warunkiem przyjęcia jest udział w całym programie formacyjnym, a nie tylko w studium językowym. Nie przyjmujemy kandydatów na krótszy niż 10-miesięczny okres. Wymaga tego systematyczna realizacja programu, zwłaszcza językowego.

Nie możemy ani przyspieszać, ani kondensować tego misyjnego przygotowania, gdyż jest to konieczne minimum stosowane w obecnej praktyce Kościoła.

W piśmie zgłaszającym kandydatów zakonnych, oprócz danych personalnych, należy podać kraj, i o ile to możliwe, diecezję misyjną oraz posiłki, które będą tam świadczyli.

Sposób kierowania procesem wstępnym przygotowania księży diecezjalnych do pracy na misjach określa instrukcja Episkopatu Polski z dnia 24 stycznia 1974 roku i oddzielne wytyczne Komisji Episkopatu ds. Misji.*

Zaznaczamy, że nie przyjmujemy osób udających się do pracy w krajach Ameryki Północnej, Europy i Australii.

Wnioski zgłaszające kandydatów powinny wpłynąć najpóźniej do 15 czerwca. O przyjęciu kandydatów i dokładnej dacie rozpoczęcia studium powiadomimy w specjalnym piśmie.

Delegat ds. Misjonarzy
Dyrektor
Centrum Formacji Misyjnej
Ks. Wacław Kuflewski

Przewodniczący
Komisji Episkopatu ds. Misji
Bp Edmund Piszcz

* Por. *Instrukcja Episkopatu Polski regulująca wyjazdy i pracę kapłanów diecezjalnych na terenach misyjnych*, *Collectanea Theologica* 45 (1975) z. 1, 137—140.