

Albert Bovone, Jan Górski

Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

Collectanea Theologica 62/1, 147-160

1992

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. List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej (cz. 2). II. INFORMACJE. Encyklika *Redemptoris missio*. III. OPRACOWANIA. Zadania współczesnej misjologii*.

I. DOKUMENTY

KONGREGACJA ds. NAUKI WIARY

LIST DO BISKUPÓW KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO O NIEKTÓRYCH ASPEKTACH MEDYTACJI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ (CZ. 2)

V. Kwestie dotyczące modlitwy

16. Zazwyczaj wielkie religie, które dążyły do zjednoczenia z Bogiem na modlitwie, wskazywały także sposoby osiągnięcia tego zjednoczenia. Ponieważ „Kościoł katolicki nie odrzuca niczego z tego, co w religiach owych jest prawdziwe i święte”¹⁸, nie należy z góry wskazań tych, jako niechrześcijańskich, odrzucać. Przeciwnie, można przyjąć to, co jest w nich pożyteczne, pod warunkiem, że się nie straci z oczu chrześcijańskiego rozumienia modlitwy, jej logiki i wymagań, bowiem nowe sformułowanie owych elementów i ich przyjęcie musi się dokonywać w tym kontekście. Z elementów tych należy wymienić przede wszystkim pokorną akceptację doświadczonego w życiu modlitwy mistrza i jego wskazań; świadomość tego obecna była w doświadczeniu chrześcijańskim już od czasów najdawniejszych, od epoki Ojców pustyni. Doświadczony w *sentire cum Ecclesia* mistrz powinien nie tylko prowadzić i ostrzegać przed niebezpieczeństwami, ale jako ojciec duchowny, trafiając wprost do serca ucznia, wprowadzić go w życie modlitwy, które jest darem Ducha Świętego.

17. Późna starożytność niechrześcijańska rozróżniała trzy etapy w dążeniu do doskonałości: droga oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia. Posłużyło to jako model dla wielu szkół chrześcijańskiej duchowości. Ten schemat, sam w sobie poprawny, wymaga jednak pewnych uściśleń, które pozwolą na właściwą jego interpretację chrześcijańską i uniknięcie niebezpiecznych nieporozumień.

18. Poszukiwanie Boga na modlitwie musi być poprzedzone i iść w parze z ascezą oraz oczyszczeniem z własnych grzechów i błędów, bowiem według słów Jezusa tylko ludzie „czystego serca Boga oglądać będą” (Mt 5, 8). Ewangelia zmierza przede wszystkim do moralnego oczyszczenia, to jest do przywrócenia prawdy i miłości oraz — sięgając głębiej — do oczyszczenia ze wszystkich odruchów egoizmu, które przeszkadzają człowiekowi w rozpoznaniu i przyjęciu woli Bożej w jej doskonałości. Nie namiętności jako takie są złe (jak myśleli stoicy i neoplatonicy), ale ich egoistyczne tendencje. Od nich chrześcijanin musi się uwolnić — aby osiągnąć ów stan pozytywnej wolności — który w starożytności chrześcijańskiej był określany terminem

* Redaktorem biuletynu jest ks. Jan G ó r s k i, Warszawa—Katowice.

¹⁸ *Nostra aetate* (dekl.), n. 2.

apatheia, w średniowieczu *impassibilitas*, a w ignacjańskich ćwiczeniach duchownych *indifferentia*¹⁹.

Nie jest to możliwe bez radykalnego wyrzeczenia; widzimy to także w pismach św. Pawła, który wyraźnie mówi o „umartwieniu” grzesznych skłonności²⁰. Tylko dzięki takiemu wyrzeczeniu człowiek staje się wolny, może wypełniać wolę Bożą oraz uczestniczyć w wolności Ducha Świętego.

19. Dlatego należy przeprowadzić poprawną interpretację nauki tych mistrzów, którzy polecają „usunąć” z umysłu wszelkie zmysłowe przedstawienia i pojęcia, skupiając pełną miłości uwagę na Bogu, tak że powstała w ten sposób próżnia może być wypełniona boskim bogactwem. Próżnią, której Bóg potrzebuje, jest odrzucenie egoizmu, niekoniecznie zaś odrzucenie rzeczy stworzonych, które On nam dał i pośród których nas umieścił. Niewątpliwie, modlitwa wymaga całkowitego skoncentrowania się na Bogu i wykluczenia, na ile to możliwe, spraw ziemskich, które nas przykuwają do własnego egoizmu. Św. Augustyn jest tu znakomitym mistrzem: jeśli chcesz znaleźć Boga — mówi — porzuć świat zewnętrzny i wejdź w siebie. Jednakże nie pozostań w sobie, ale przekrocz siebie, bowiem nie jesteś Bogiem: On jest głębszy i większy od ciebie. „Szukam jego obecności w duszy mojej i jej nie znajduję; pomimo to rozważałem w poszukiwaniu Boga i wzdychałem do Niego; przez stworzenia starałem się poznać niewidzialne Jego przymioty (Rz 1, 20)”²¹. „Zamknijcie się w sobie” — oto prawdziwe niebezpieczeństwo. Wielki Doktor Kościoła poleca skoncentrować się w sobie, ale także przekroczyć własne „ja”, które nie jest Bogiem, lecz tylko stworzeniem. Bóg jest *interior intimo meo et supertor summo meo* — „głębszy od mojej głębi i wyższy od mojej wysokości”²². Bóg rzeczywiście jest w nas i z nami, ale nas przewyższa swoją tajemnicą²³.

20. Z punktu widzenia dogmatycznego osiągnięcie doskonałej miłości Boga nie jest możliwe, jeżeli się pominie dany w Synu Wcielonym, ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, dar samego siebie. W nim przez działanie Ducha Świętego otrzymujemy jako czystą łaskę udział w wewnętrznym życiu Bożym. Gdy Jezus mówi: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14, 9), nie mówi o zewnętrznym oglądaniu i znajomości Jego postaci ludzkiej („Ciało na nic się nie przyda”, J 6, 63). Odnosi się to raczej do oglądu możliwego dzięki łasce wiary: poprzez osiągalne dla zmysłów poznanie Jezusa oglądanie tego, co On jako Słowo Ojca chce nam naprawdę oznajmić o Bogu („Duch

¹⁹ Św. Ignacy Loyola, *Ejercicios espirituales*, n. 23 i n.

²⁰ Por. Kol 3, 5; Rz 6, 11; Ga 5, 24.

²¹ Św. Augustyn, *Enarrationes in psalmos* XLI, 8; PL 36, 469.

²² Św. Augustyn, *Confessiones* 3, 6, 11; PL 32, 688, por. *De vera Religione* 39, 7; PL 34, 154.

²³ Chrześcijański sens pozytywny „porzucenia” stworzeń przemawia w sposób przykładowy w osobie Biedaczyny z Asyżu. Św. Franciszek właśnie dlatego, że z miłości Pana porzucił stworzenia, widzi je wszystkie wypełnione Jego obecnością jaśniejące w ich godności stworzeń Bożych oraz śpiewa o nich tajemniczą pieśń bytu w swoim Kantyku stworzenia (por. C. Esser, *Opuscula sancti Patris Francisci Assisiensis*, Ed. Ad Claras aquas, Grottaferrata / Roma (1978, 83—86). W ten sposób pisze w Liście do wszystkich wiernych: „wszelkie stworzenie, które jest w niebie i na ziemi, i morzu, i w głębokościach otchłani (Ap 5, 13) oddaje Bogu uwielbienie, chwałę i cześć oraz błogosławi Go, ponieważ On jest naszym życiem i naszą siłą. On, który tylko sam jest najwyższy, który tylko sam jest wszechmocny i godny podziwu, chwalebny i święty, godny czci i błogosławiony, przez wszystkie wieki wieków Amen” (*tamże*, 124). Św. Bonawentura zauważa, jak w każdym stworzeniu Franciszek dostrzegał obecność Bożą i otwierał swoją duszę w wielkim hymnie wdzięczności i chwały (por. *Legenda S. Francisci*, rozdz. 9, n. 1, w: *Opera Omnia*, Quaracchi 1898, t. VIII, 530).

daje życie ... Słowa, które Ja wam powiedziałem, są duchem i są życiem", (J 6, 63). W tym „ogładaniu” nie chodzi o abstrakcję czysto ludzką (*ab-stractio*) postaci, w której Bóg się objawił, ale o przyjęcie rzeczywistości Bożej w ludzkiej postaci Jezusa, o przyjęcie Jego wymiaru Bożego i wiecznego w Jego doczesności. Jak mówi św. Ignacy w *Cwiczeniach duchownych*, będziemy musieli próbować pojąć „woń nieskończoną i nieskończoną słodycz boskości” (n. 124), wychodząc od nieskończonej prawdy objawionej, od której rozpoczęliśmy. Podnosząc nas, Bóg może „uwolnić nas” od tego wszystkiego, co nas zatrzymuje w tym świecie, i w pełni przygarnąć nas do życia trynitarnej swojej wiecznej miłości. Dar ten może być udzielony tylko w „Chrystusie przez Ducha Świętego” i nie da się go osiągnąć własnym wysiłkiem, w oderwaniu od Jego objawienia.

21. Na drodze chrześcijańskiego życia po etapie oczyszczenia następuje oświecenie przez miłość, którą Ojciec nam daje w Synu przez namaszczenie, które od Niego otrzymujemy w Duchu Świętym (por. 1 J 2, 20).

Od czasów chrześcijańskiej starożytności mówi się o „oświeceniu” otrzymanym na chrzcie. Ono prowadzi wtajemniczonych w Boże tajemnice wiernych do poznania Chrystusa przez wiarę, która z kolei działa przez miłość. Co więcej, niektórzy pisarze kościelni wyraźnie mówią o oświeceniu otrzymanym na chrzcie jako o podstawie wzniesłego poznania Jezusa (por. Fil 3, 8), określonego jako *theoria*, czyli kontemplacja²⁴.

Przez łaskę chrztu świętego wierni są powołani do postępowania w znajomości tajemnic Bożych i do dawania o nich świadectwa dzięki „głębokiemu, doświadczalnemu pojmowaniu spraw duchowych”²⁵. Żadne światło Boże nie odbiera aktualności prawdom wiary. Łaski i oświecenia, których Bóg może udzielić, raczej pomagają w rozumieniu głębszego wymiaru tajemnic wyznawanych i sprawowanych przez Kościół w oczekiwaniu dnia, w którym chrześcijanin będzie mógł kontemplować Boga, jakim jest w chwale (por. 1 J 3, 2).

22. W końcu, jeśli Bóg tego zechce, modlący się chrześcijanin może osiągnąć szczególne doświadczenie zjednoczenia. Obiektywny porządek owego zjednoczenia chrześcijanina z Bogiem stanowią sakramenty, przede wszystkim chrzest i Eucharystia²⁶. Poprzez sakramenty i dzięki specjalnej łasce Ducha modlący się może być wezwany do tego szczególnego rodzaju zjednoczenia z Bogiem, które w chrześcijaństwie jest określane jako mistycyzm.

23. Oczywiście, chrześcijaninowi są potrzebne okresy samotności, aby się skupić i w obecności Boga odnaleźć swoją drogę. Ale jako stworzenie, które wie, że jest bezpieczne tylko dzięki łasce, sposób, w jaki zbliża się on do Boga, nie opiera się na jakiegokolwiek technice w ścisłym sensie tego słowa. Byłoby to sprzeczne z duchem dziecięctwa, wymaganym przez Ewangelię. Prawdziwa mistyka chrześcijańska nie ma nic wspólnego z techniką: zawsze jest darem Bożym, którego ten, kto go otrzymuje, czuje się niegodny²⁷.

24. Istnieją specjalne łaski mistyczne, na przykład udzielone założycielom kościelnych instytutów dla dobra ich fundacji, czy innym świętym, znamienne dla ich szczególnego doświadczenia modlitewnego, które jako takie nie mogą być przedmiotem naśladowania ani dążeń innych wiernych, także

²⁴ Por. np. św. Justyn, *Apologia* I, 61, 12—13: PG 6, 420—421; Klemens Aleksandryjski, *Paedagogus* I, 6, 25—32: PG 8, 281—284; św. Bazyl z Cezarei, *Homiliae diversae*, 13, 1: PG 31, 424—425; św. Grzegorz z Nazjanzu, *Orationes*, 40, 3 1: PG 36, 361.

²⁵ *Dei verbum* (konst. dogm.), n. 8.

²⁶ Eucharystia określana przez konstytucję dogmatyczną (*Lumen gentium*) „źródłem i szczytem całego życia chrześcijańskiego” (n. 11) sprawia, że „uczestniczymy rzeczywiście w Ciele Pańskim”, w niej „jesteśmy podniesieni do zjednoczenia z Nim” (7).

²⁷ Por. św. Teresa od Jezusa, *Castillo Interior*, IV, 1, 2.

należących do tych samych instytucji i dążących do coraz doskonalszej modlitwy²⁸. Mogą bowiem istnieć różne stopnie i różne sposoby uczestniczenia w doświadczeniu modlitwy założyciela i niekoniecznie u wszystkich w tej samej postaci. Zresztą doświadczenie modlitwy, zajmujące uprzywilejowane miejsce we wszystkich, starożytnych i współczesnych, autentycznie kościelnych instytucjach, jest ostatecznie czymś zawsze osobistym. Bóg daje swe łaski konkretnej osobie ze względu na modlitwę.

25. Jeśli chodzi o mistykę, to trzeba rozróżnić pomiędzy darami Ducha Świętego a charyzmatami, których Bóg udziela wedle własnej woli. Dary Ducha Świętego każdy chrześcijanin może rozwijać w sobie gorliwie, żyjąc wiarą, nadzieją i miłością i w ten sposób przez prawdziwą ascezę dojść do pewnego doświadczenia Boga oraz do prawd wiary. O charyzmatach mówi św. Paweł, że służą one przede wszystkim dobru Kościoła, czyli dobru innych członków Mistycznego Ciała Chrystusa (por. 1 Kor. 12,7). Należy w związku z tym przypomnieć, że charyzmatów nie można utożsamiać z darami nadzwyczajnymi „mistycznymi” (por. Rz. 12,3—21) oraz że granica między „darami Ducha Świętego” i „charyzmatami” może być płynna. Jest rzeczą pewną, że owocny dla Kościoła charyzmat nie może w nowotestamentalnym świecie funkcjonować bez określonego stopnia doskonałości osobistej i, z drugiej strony, że każdy „żywy” chrześcijanin ma do spełnienia specjalne zadanie (i w tym sensie „charyzmat”) „dla budowania Ciała Chrystusa” (por. Ef 4,15—15)²⁹, w komunii z hierarchią, która „szczególnie powołana jest, by nie gasić Ducha, lecz doświadczać wszystkiego i zachować to, co dobre” (*Lumen gentium*, 12).

VI. Metody psychofizyczne i cielesne

26. Doświadczenie uczy, że pozycja i postawa ciała nie pozostają bez wpływu na skupienie i stan ducha. Na ten fakt zwrócili uwagę niektórzy pisarze chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu.

Ich refleksje, choć mają elementy wspólne z niechrześcijańskimi, wschodnimi metodami medytacji, są wolne od tej przesady lub jednostronności, które dziś często znamionują propozycje przedstawiane przez ludzi niedostatecznie przygotowanych.

Ci autorzy zajmujący się duchowością przyjęli elementy, które ułatwiają skupienie na modlitwie, uznając równocześnie ich względną wartość: są one pożyteczne, jeśli się je na nowo sformułuje mając na względzie cel modlitwy chrześcijańskiej³⁰. Na przykład post posiada w chrześcijaństwie zna-

²⁸ Nikt z modlących się bez specjalnej łaski nie będzie dążył do całościowej wizji objawienia Bożego, którą św. Grzegorz rozpoznaje u św. Benedykta, albo tego zapału mistycznego, z którym św. Franciszek z Asyżu kontemplował Boga we wszystkich Jego stworzeniach, lub do wizji równie całościowej, jak dana św. Ignacemu nad rzeką Cardoner, w stosunku do której potwierdza on, że w istocie mogłaby zająć dla niego miejsce Pisma Świętego. „Noc ciemna” opisana przez św. Jana od Krzyża jest częścią jego osobistego charyzmatu modlitwy: każdy członek jego zgromadzenia nie musi przeżywać jej w ten sam sposób, aby osiągnąć tę doskonałość w modlitwie, do jakiej Bóg go wzywa.

²⁹ Powołanie chrześcijanina do doświadczeń „mistycznych” może zawierać zarówno to, co św. Tomasz określa żywym doświadczeniem Boga za pośrednictwem darów Ducha, jak i nie dające się naśladować (o które nie należy ubiegać się) formy darowania łaski. Por. św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I^a II^{ae}, 1 c, a także a. 5 ad 1.

³⁰ Zob. na przykład pisarzy starożytnych, którzy mówią o postawie modlącego się przyjętej przez chrześcijan na modlitwie: Tertulian, *De oratione* XIV: PL 1,1170; XVII: PL 1,1174—1176; Orygenes, *De oratione*

czenie przede wszystkim jako ćwiczenie pokutne i wyrzeczenie, ale już według Ojców miał on lepiej usposabiać człowieka na spotkanie z Bogiem oraz zwiększać zdolność chrześcijanina do panowania nad sobą i czynić go wrażliwszym na potrzeby braci.

W modlitwie nawiązać łączność z Bogiem musi cały człowiek, a więc także i jego ciało musi przyjąć taką postawę, która bardziej sprzyja skupieniu³¹. Postawa ta może w sposób symboliczny wyrażać samą modlitwę, zmieniając się w zależności od kultur i osobistej wrażliwości. Dziś na niektórych obszarach świata chrześcijanie coraz lepiej zdają sobie sprawę z tego, że postawa ciała może sprzyjać modlitwie.

27. Medytacja chrześcijańskiego Wschodu³² doceniała symbolizm psychofizyczny, którego często brakowało modlitwie Zachodu. Dotyczyć to może określonej postawy ciała, ale także podstawowych funkcji życiowych, takich jak oddychanie czy bicie serca. Na przykład, ćwiczenie „modlitwy Jezusa”, które odpowiada naturalnemu rytmowi oddychania, może — przynajmniej przez pewien czas — stanowić dla wielu osób rzeczywistą pomoc³³. Z drugiej strony, także ci sami mistrzowie wschodni stwierdzili, że nie wszyscy są jednakowo zdolni do korzystania z tych symbolizmów, bowiem nie wszyscy są w stanie przejść od znaku materialnego do poszukiwanej rzeczywistości duchowej. Złe rozumiany symbolizm może nawet stać się idolem i w konsekwencji przeszkodą w podniesieniu ducha ku Bogu. Jeszcze trudniejsze jest przeżywanie w sferze modlitwy całej rzeczywistości własnego ciała jako symbolu: może się to przerodzić w kult ciała i prowadzić do złudnego utożsamiania wszystkich wrażeń z doświadczeniami duchowymi.

28. Niektóre ćwiczenia fizyczne automatycznie wywołują wrażenia spokoju i odprężenia, uczucia błogości, a nawet światła i ciepła, przypominające radości duchowe. Branie ich za autentyczne pociechy Ducha Świętego oznaczałoby całkowicie błędne pojmowanie drogi duchowej. Nadawanie im znaczeń symbolicznych typowych dla doświadczenia mistycznego, gdy nie odpowiada im moralna postawa zainteresowanego, ujawniałoby pewien rodzaj umysłowej schizofrenii, która może prowadzić nawet do zaburzeń psychicznych, a niekiedy do odchyłeń moralnych. Nie znaczy to, że autentyczne praktyki medytacji, wywodzące się z chrześcijańskiego Wschodu i z wielkich religii niechrześcijańskich, tak bardzo pociągające rozbitego wewnątrz i zdeorientowanego człowieka współczesnego, nie mogą być odpowiednią pomocą dla modlącego się, by stanął w obecności Bożej wewnątrz odprężony nawet pośród trosk zewnętrznych.

Trzeba jednak pamiętać, że stałe zjednoczenie z Bogiem lub wewnętrzne czuwanie i wzywanie pomocy Bożej, które w Nowym Testamencie nazywane

XXXI, 2: PG 11, 550—553, a także o znaczeniu takiej postawy: Barnaba, *Epistula* XII, 2—4: PG 2, 760—761, św. Justyn, *Dialogus* 90, 4—5: PG 6, 689—692; św. Hipolit Rzymski, *Commentarium in Dan.* III, 24: GCS I, 168, 8—17; Orygenes, *Homilia in Ex.* XI, 4: PG 12, 337—378. O postawie ciała zob. także: Orygenes, *De oratione* XXXI, 3: PG 11, 553—555.

³¹ Por. św. Ignacy Loyola, *Ejercicios espirituales*, n. 76.

³² Jak na przykład medytacja anachoretów hesychistów. Hesychia lub spokój wewnętrzny jest uważany przez anachoretów za warunek modlitwy; w swojej formie wschodniej charakteryzuje się samotnością i technikami skupienia.

³³ Ćwiczenie „modlitwy Jezusa”, które jest powtarzaniem bogatej w odniesienia biblijne formuły wezwania i błagania (np. „Panie Jezu Chryste, Synu Boży, zmiłuj się nade mną”), odpowiada naturalnemu rytmowi oddychania. Odnośnie do tego zob.: św. Ignacy Loyola, *Ejercicios espirituales*, n. 258.

jest „nieustanną modlitwą”³⁴, może trwać także wtedy, gdy człowiek — zgodnie z wolą Bożą — oddaje się pracy i trosce o bliźniego. Poucza nas Apostoł: „Przeto czy jecie, czy pijecie, czy cokolwiek innego czynicie, wszystko na chwałę Bożą czyńcie” (1 Kor 10, 31). W istocie, autentyczna modlitwa, jak twierdzą wielcy mistrzowie życia wewnętrznego, wzbudza w modlących się gorącą miłość, która przynagla ich do udziału w misji Kościoła i do służby braciom na większą chwałę Bożą³⁵.

VII. „Ja jestem drogą”

29. Każdy powinien odnaleźć w różnorodności i bogactwie modlitwy chrześcijańskiej, której uczy Kościół, własną drogę, własny sposób modlitwy, ale te wszystkie drogi osobiste łączą się w końcu w tej drodze do Ojca, którą jest Jezus Chrystus. Tak więc niech każdy w poszukiwaniu własnej drogi pozwole się prowadzić nie własnym, osobistym upodobaniom, ale Duchowi Świętemu, który przez Chrystusa wiedzie nas do Ojca.

30. W życiu modlącego się człowieka przychodzą jednak chwile, w których czuje się on opuszczony i zagubiony, kiedy pomimo wszelkich starań wcale nie „czuje” obecności Boga. Wtedy niech pamięta, że tego rodzaju próby nikomu, kto traktuje poważnie modlitwę, nie są oszczędzone. Nie należy jednak tego doświadczenia, wspólnego wszystkim modlącym się chrześcijanom, uważać za mistyczną „noc ciemną”. W każdym razie człowiek, który w tych okresach z całą stanowczością stara się wytrwać na modlitwie, może mieć poczucie, że modli się jakby „mechanicznie”. W rzeczywistości jednak mamy tu do czynienia z czymś zupełnie innym: właśnie wtedy jego modlitwa jest wyrazem jego wierności wobec Boga, w którego obecności chce pozostać także wówczas, gdy w zamian nie otrzymuje żadnej subiektywnej pociechy.

W tych na pozór negatywnych momentach okazuje się, czego naprawdę człowiek szuka w modlitwie: czy Boga, który w swej nieskończonej wolności zawsze go przewyższa, czy też raczej szuka samego siebie, pozostając zamknięty w obrębie własnych doświadczeń, które albo ocenia pozytywnie jako doświadczenia zjednoczenia z Bogiem, albo negatywnie — jako doświadczenie mistycznej „pustki”.

31. Miłości Boga, będącej jedynym przedmiotem chrześcijańskiej kontemplacji, nie można osiągnąć za pomocą jakiegokolwiek metody czy techniki: raczej musimy zawsze mieć wzrok utkwiony w Jezusa Chrystusa, w którym miłość Boga do nas osiągnęła taki wymiar, że na krzyżu przeżył On poczucie oddalenia od Ojca (por. Mk 15, 34). Musimy więc pozostawić Bogu decyzję co do sposobu, w jaki chce uczynić nas uczestnikami swojej miłości. Ale nigdy w żaden sposób nie możemy starać się o osiągnięcie tego samego poziomu, co kontemplowany przedmiot, którym jest nieskrępowana niczym miłość Boga, nawet wtedy, gdy z miłosierdzia Boga Ojca, poprzez Ducha Świętego posłanego do naszych serc, jest nam darmo dany w Chrystusie jakiś zmysłowy odbłask tej miłości Bożej i czujemy się pociągnięci prawdą i pięknem Pana.

Im bardziej dane jest stworzeniu przybliżyć się do Boga, tym bardziej wzrasta w nim żeść dla trzykroć świętego Boga. Wtedy staje się rozumiała myśl św. Augustyna: „Ty możesz nazywać mnie przyjacielem, ja wiem,

³⁴ Por. 1 Tes 5, 17, zob. także 2 Tes 3, 8—12. Z tych i innych tekstów powstaje trudność: jak pogodzić nakaz nieustannej modlitwy z nakazem pracy? Zob. m. in. św. Augustyn, *Epistula* 130, 30: PL 33, 501—502 i św. Jan Kasjan, *De institutis coenobiorum* III, 1—3 (SC 109, 92—93). Zob. także *Twierdzenie o modlitwie* Afraate’a, pierwszego Ojca Kościoła syryjskiego, a w szczególności n. 14—14, poświęcone tak zwanym działom modlitwy (por. J. Parisot, *Afraatis Sapientis Persae Demonstrationes*, IV: PS 1, 170—174).

³⁵ Por. św. Teresa od Jezusa, *Castillo Interior* VII, 4, 6.

że jestem sługą”³⁶ i dobrze znane nam słowa Tej, która została dopuszczona do największej zażyłości z Bogiem: „Wejrzał na uniesienie Służebnicy swojej” (Łk 1, 48).

W czasie audiencji udzielonej niżej podpisanemu Kardynałowi Prefektowi, Jego Świętobliwość Jan Paweł II zatwierdził ten list, uchwalony na zebraniu plenarnym tej Kongregacji i zarządził jego opublikowanie.

Rzym, w siedzibie Kongregacji ds. Nauki Wiary, 15 października 1989 r., w dniu wspomnienia liturgicznego św. Teresy od Jezusa.

Joseph Kard. Ratzinger
Prefekt

Abp tyt. Cezarei Numidyjskiej
Albert Bovone
Sekretarz

II. INFORMACJE

Encyklika „Redemptoris Missio”

W 25 rocznicę ogłoszenia Dekretu Misyjnego Soboru Watykańskiego II oraz w 15 rocznicę Adhortacji apostołskiej *Evangelii nuntandi* Jan Paweł II w dniu 7 grudnia 1990 roku wydał kolejną, ósmą encyklikę — *Redemptoris Missio*¹. Już sam podtytuł przybliżył treść encykliki: *O stałej aktualności posłania misyjnego*. W obecnym stuleciu jest to szóstą encykliką misyjną po: *Maximum illud* Benedykta XV (1919), *Rerum Ecclesiae* Piusa XI (1926), *Evangelii praecones* Piusa XII (1951), *Fidei donum* Piusa XII (1957), *Princeps pastorum*, Jana XXIII (1959). Największym jednak dziełem był *Dekret misyjny*. Nową encyklikę należy więc widzieć także w świetle poprzednich dokumentów.

Encyklika *Redemptoris Missio* podzielona jest na 8 rozdziałów: 1. Jezus Chrystus jedynym Zbawicielem. 2. Królestwo Boże. 3. Duch Święty głównym sprawcą misji. 4. Niezmierzone horyzonty misji wśród narodów. 5. Misyjne drogi. 6. Osoby odpowiedzialne za misje i pracujące w duszpasterstwie misyjnym. 7. Współpraca w działalności misyjnej. 8. Duchowość misyjna. Treść, uzupełniona przez wprowadzenie i zakończenie, ujęta jest w 92 punktach. Należy ją więc zaliczyć do obszerniejszych dokumentów Jana Pawła II.

1. Misje stale aktualne

Jan Paweł II jest pierwszym, po wielu wiekach papieżem, który osobiście podjął misyjny obowiązek, odwiedzając tereny misyjne. Spośród ponad 50 pielgrzymek wiele stanowi ściśle misyjne podróże: Afryka (1980, 1982, 1985, 1988, 1989, 1990), Azja (1981, 1984, 1986, 1989) oraz Ameryka Łacińska (1979, 1985, 1986, 1987, 1988)².

Papież sam doświadczył problemu misyjnego: „Od samego początku mojego pontyfikatu zdecydowałem się podróżować aż po krańce ziemi, by dać wyraz tej trosce misyjnej, i właśnie bezpośredni kontakt z ludami, które znają Chrystusa, przekonał mnie bardziej, jak pilna jest ta działalność, której poświęcam niniejszą Encyklikę” (RMis 1).

³⁶ Sw. Augustyn, *Enarrationes in Psalmos* CXLII, 6: PL 37,1849, zob. także *Tract. in. Ioh.* IV, 9: PL 35,1410: „Quando autem nec ad hoc dignum se dicit vere plenus Spiritu Sancto erat, qui sic servus Dominum agnovit, et ex servo amicus fieri meruit”.

Za L'Osservatore Romano Nr 12/1989, wyd. polskie.

¹ Na oznaczenie encykliki *Redemptoris Missio* proponuje się RMis (RM jest skrótem stosowanym na oznaczenie encykliki *Redemptoris Mater*).

² Dane z: *Guida delle Missioni Cattoliche* 1989, Vatican 1989.

Aktywność misyjną papieża należy ściśle wiązać z ożywieniem misyjnym całego Kościoła w wyniku odnowy posoborowej. Powtarzające się pytanie o konieczność misji (RMis 11) zostaje podjęte przez papieża. Odpowiedź na to pytanie należy widzieć w świetle istnienia Kościoła, będącego sakramentem zbawienia dla świata (RMis 9), doświadczeniem zbawczej miłości Boga Trójjedynego. „Liczba tych ludzi, którzy nie znają Chrystusa i nie należą do Kościoła, stale wzrasta — a od zakończenia Soboru niemal się podwoiła (RMis 3). Ci ludzie oczekują na spotkanie z Miłością Bożą. Dla nich również swoją zbawczą ofiarę złożył Jezus Chrystus — jedyny Zbawiciel człowieka (RMis 5).” Zbawienie to dokonuje się przez głoszone i założone przez Jezusa Chrystusa Królestwo Boże. W świetle tej rzeczywistości można prawidłowo odczytać sens wyzwolenia: „Królestwo ma na celu przekształcenie stosunków między ludźmi i urzeczywistnia się stopniowo, w miarę jak ludzie uczą się kochać, przebaczać i służyć wzajemnie” (RMis 15). Bardzo często grozi bowiem sprowadzenie głównego zadania misji oraz całej koncepcji zbawienia do zawężonych teorii „antropocentrycznych”, „ludzkich” i „zeświecczonych” (RMis 17). W służbie tej rzeczywistości o wymiarze eschatologicznym jest Kościół (RMis 20), który niesie orędzie zbawienia i służy każdemu oraz całemu człowiekowi.

2. Zasady doktrynalne

Uzasadnienie dzieła misyjnego znajdujemy w zbawczej miłości Boga Trójjedynego (RMis 12). Objawienie odsłania Boży Plan Zbawienia wobec człowieka (RMis 12). W uzasadnieniu misji encyklika akcentuje wymiar chryzologiczny i pneumatologiczny. Jezus Chrystus jest jedynym Zbawicielem i Odkupicielem świata (RMis 5). Człowiek może wejść „w komunie” z Bogiem „wyłącznie za pośrednictwem Chrystusa, pod działaniem Ducha” (RMis 5)³. Duch Święty jest podmiotem misji Kościoła, zarówno u jego początków, w historii, jak i teraz (RMis 21, 30). Duch Święty prowadzi najpierw apostołów, a później wszystkich misjonarzy, a pod jego wpływem wiara i Kościół rozszerzają się. Dzisiaj Duch Święty ukazuje Kościołowi coraz to nowe perspektywy ewangelizacji misyjnej, jak i nowej ewangelizacji (RMis 30). Ewangelizacja świata dokonuje się w trzech sytuacjach: jako ścisła misja *ad gentes* — wśród narodów i ludów — jeszcze nie znających Chrystusa; wśród wspólnot chrześcijańskich — duszpasterstwo, wreszcie nowa ewangelizacja lub reewangelizacja, wśród tych, których wiara już osłabła (RMis 33).

Encyklika zachowuje pojęcie tzw. terytoriów misyjnych (RMis 37). Kryterium geograficzne pozwala na lepszą organizację pracy misyjnej. Równocześnie wprowadzone zostało nowe kryterium: „Nowe światy i zjawiska społeczne” (RMis 37), do których papież zalicza takie zjawiska jak: urbanizacja, demografia, komunikacja, migracja, nędza. Wreszcie trzeci kontekst pracy misyjnej to: „Obszary kulturowe, czyli współczesne «areopagi»” (RMis 37), do których zaliczone zostają: środki przekazu, zaangażowanie na rzecz pokoju, wyzwolenia i kultury.

Wielką uwagę zwraca papież na „Południe” i „Wschód” (RMis 40), gdzie występuje równocześnie głód słowa Bożego i głód chleba.

Celem misji *ad gentes* jest nawrócenie i chrzest (RMis 46—47) oraz założenie Kościoła lokalnego (RMis 48—50). Ukazany cel misji wyrażnie nawiązuje do soborowego określenia misji (DM 6).

Jako metody pracy misyjnej encyklika uznaje zasadę inkulturacji, podając równocześnie jej definicję (RMis 52). Inkulturacja jest procesem całościowym, głębokim, polegającym na wcieleniu Ewangelii w kulturę, a równocześnie ubogacającym Kościół o nowe formy wyrazu i wartości.

³ Por. K. Müller, *Die Enzyklika „Redemptoris Missio”*, Verbum SVD 32 (1991) fasc. 2, 120—121.

3. Zaangażowanie w misyjne dzieło

Trzeci blok zagadnień stanowi problem włączenia się w misyjne dzieło Kościoła. Już Dekret misyjny Soboru Watykańskiego II i Kodeks Prawa Kanonicznego ujmują to jako podstawowy obowiązek całego Kościoła. Naukę tą potwierdza jeszcze bardziej Jan Paweł II, ujmując to w trzy ostatnie rozdziały.

Najpierw obowiązek ten spoczywa na papieżu, który osobiście podjął się zadania misyjnego: „Odbywam sam wiele podróży po świecie, aby głosić Ewangelię, utwierdzać braci w wierze, umacniać Kościół i spotykać człowieka” (RMis 63)⁴. Dalej, obowiązek ten spoczywa na biskupach. Papież szczególnie mocno akcentuje potrzebę dzielenia się z innymi Kościołami, przez wysyłanie kapłanów (RMis 64).

Obowiązek współpracy misyjnej spoczywa na wszystkich kapłanach, spośród których wielu powinno się ofiarować do bezpośredniej pracy jako misjonarze (RMis 67—68). Wreszcie zakonnicy, zarówno prowadzący czynne życie konsekrowane, jak i kontemplacyjne, winni mieć szczególny udział w misji Kościoła (RMis 69). Wiele miejsca poświęca papież powołaniu ściśle misyjnemu — omawiając posługę misjonarzy i misjonarek.

Zwłaszcza ostatni rozdział zatytułowany „Duchowość misyjna” ukazuje kryteria powołania misjonarskiego. Nie wystarczy, zdaniem papieża, zmienić tylko metody pracy czy organizacji. Należy spojrzeć na dzieło misyjne z innej perspektywy: powołania do świętości (RMis 90). Wezwanie do świętości (RMis 91) jest podstawą podjęcia trudów pracy misyjnej, ale też źródłem przeżycia radości z tej pracy. Dlatego papież pisze mocne słowa, ale pełne entuzjazmu: „Prawdziwy misjonarz to święty”.

Encyklika misyjna u progu trzeciego tysiąclecia to wielki dar dany Kościołowi. Dzieło inspirujące. Będzie wymagała wielu pogłębionych badań i komentarzy. W tym zwrócono uwagę na kilka charakterystycznych akcentów.

ks. Jan Górski, Warszawa—Katowice

III. OPRACOWANIA

Zadania współczesnej misjologii

Encyklika Jana Pawła II *Redemptoris Missio* zwraca nam uwagę na wciąż aktualny problem misji i wzrastające znaczenie misjologii. Liczba polskich misjonarzy staje się coraz większa, a powstające liczne koła i związki misyjne świadczą o potrzebie poznania idei misyjnej. Kierunek misjologii ATK — jedyne w Polsce akademicko-uniuersyteckie centrum kształcenia specjalistycznych kadr — stoi przed poważnym zadaniem. Zadanie to jest podejmowane w duchu służby wobec Kościoła lokalnego, jak i powszechnego.

1. Misjologia jako dyscyplina teologiczna

Misjologia, jako dyscyplina teologiczna powstała stosunkowo niedawno, bo w XIX wieku. W 1832 roku J. T. L. Danz, historyk Kościoła na Uniwersytecie w Jenie, po raz pierwszy dla wyrażenia treści, jakie dziś kryją się pod tym pojęciem, używa określenia Apostolika. Naukowo zajmowano się wprawdzie misjami: Ramon Lull (†1315); J. Fr. Flatt rozpoczął wykłady w 1800 roku w Tybindze, czy A. Duff w Edynburgu — ale ich działalność

⁴ Por. K. Müller, *art. cyt.*, 118.

została przerwana, kończąc się niepowodzeniem¹. Uważano misjologię za przedmiot niezwykły, a nieraz i niepotrzebny.

Za datę narodzin misjologii przyjmuje się rok 1897, kiedy to Gustaw Warneck na Uniwersytecie w Halle tworzy protestancką katedrę misjologii. Inicjatorem katolickiej misjologii jest Józef Schmidlin w 1910 roku na Wydziale Teologii Katolickiej w Münster². Jego dzieło *Einführung in die Missionswissenschaft*, Münster 1917, było wzorowane na ewangelickim podręczniku Warnecka.

W Polsce, w okresie międzywojennym, były pewne próby wprowadzenia nowej dyscypliny. Niestety, idea nie wyszła poza plany. Z tego okresu zachował się jedynie podręcznik H. Króla, wydany w Krakowie w 1938 roku³.

Dopiero impuls soborowy oraz pierwszy wyjazd grupy misjonarzy zaowocował utworzeniem pierwszej w naszym kraju, a równocześnie na obszarze dawnej Europy Wschodniej, katedry misjologii na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie przez ks. prof. Feliksa Zapłatę SVD (1914—1982)⁴. Ks. prof. Zapłata zabiegał w pierw o stworzenie takiej katedry na KUL-u, jednak bez rezultatów. W 1969 roku obejmuje najpierw wykłady z misjologii na ATK, a w semestrze zimowym 1969/70 utworzona zostaje pierwsza w Polsce katolicka katedra misjologii. Można więc ks. F. Zapłatę uznać za ojca polskiej misjologii. W 1981 roku kierownictwo już kierunku misjologii obejmuje ks. prof. dr hab. Władysław Kowalak SVD.

Od roku 1978/79 rozpoczęto zaoczne studia przewidziane dla kapłanów pracujących w duszpasterstwie. Pracownicy tego kierunku mają w swym naukowym dorobku wiele publikacji oraz badań terenowych w krajach pozaeuropejskich⁵. Wyniki badań misjologicznych publikowane są od roku 1968 w Biuletynie misjologiczno-religioznawczym w Collectanea Theologica⁶. Kierunek misjologii od roku 1971 jest organizatorem sympozjów misjologicznych, a materiały publikowane były w Zeszytach misjologicznych ATK⁷.

Należy jeszcze wspomnieć o współpracy ATK-owskiej misjologii z Centrum Formacji Misyjnej Episkopatu Polski (CeFoM). W Centrum istniejącym od 1984 roku wykładowcy ATK mieli szereg wykładów i prelekcji dla przyszłych misjonarzy⁸.

Bogaty program studiów obejmuje, oprócz ściśle misjologicznych, wykłady teologii, religioznawstwa, katolickiej nauki społecznej. Należy żywić nadzieję, że misjologia ATK jest ważną dyscypliną w teologii.

Wkład misjologii nie ogranicza się jedynie do pracy akademickiej, ale szerzej — jest inspiracją wielu sympozjów i spotkań misyjnych oraz duszpasterstwa misyjnego, co znajdujemy w wielu publikacjach, upowszechniających ideę misyjną — tak ważną dla Kościoła. Obchodzony w 1989 roku jubileusz XX-lecia Misjologii na ATK był okazją do podsumowania dorobku oraz pewnej reklamy w ośrodkach zagranicznych.

¹ K. Müller, *Teologia misji. Wprowadzenie*, Warszawa 1989, 13—14.

² H. J. Findeis, *Missionswissenschaft*, w: K. Müller — Th. Sundermeier, *Lexikon Missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, 323.

³ Por. H. Król, *Podręcznik nauki o misjach*, Kraków 1938.

⁴ J. Górski, *Zwanzig Jahre Lehrstuhl für katholische Missiologie in Polen*, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 1 (1989) 51—62.

⁵ Ks. W. Kowalak, ks. A. Kurek, ks. A. Zapłata.

⁶ Por. W. Kowalak, R. Malek, *Zehn Jahre polnisches „Missions- und religionswissenschaftliches Bulletin“* (1968—1978), *NZM* 34 (1978) 224—231.

⁷ Por. *Zeszyty Misjologiczne ATK t. I.*

⁸ Por. J. Górski, *Twenty years Missiology in Warsaw (ATK)*, *Mission Studies* 13 (1990) Vol. VII—1, 93—94.

2. Misjologia w dokumentach Kościoła

Wprowadzenie misjologii do programu studiów teologicznych nie jest sprawą dowolną. Liczne dokumenty *Magisterium Ecclesiae* w naszym stuleciu są wystarczającą racją do potraktowania na serio tego kierunku studiów teologicznych. Dotyczy to zarówno ośrodków uniwersyteckich, jak i seminariów duchownych.

Benedykt XV w *Maximum illud* (1919) zachęcał biskupów: „Aby zaś tym pewniej i owocniej spełniły się Wasze pragnienia, powinniście, Czcigodni bracia, w szczególny sposób nadać wykształceniu Waszego kleru kierunek misyjny”⁹.

Pius XII w encyklice *Saeculo exeunte* (1940) pisał: „Pragniemy, aby już w seminariach podawano kandydatom do kapłaństwa rzetelną i dogłębną wiedzę o misjach, odgrywa ona bowiem wielką rolę w formacji (...) i będzie bardzo przydatna w pracy tam, gdzie ich Opatrzność Boża poprowadzi”¹⁰. Jeszcze wymowniej zabrzmiał głos tego papieża w liście na III Międzynarodowy Kongres Unii Misyjnej Duchowieństwa (1951): „Dziś już nie wystarcza tzw. romantyzm misyjny, który w ciągu wieków tak wiele dobrego wniósł do sprawy misyjnej. W czasach obecnych konieczna jest solidna wiedza o misjach, którą trzeba przekazywać przez kongresy..., czasopisma, sprawozdania z terenów misyjnych oraz katedry misjologiczne, istniejące na Uniwersytetach Katolickich i Seminariach Duchownych”¹¹.

Jan XXIII w *Princeps Pastorum* (1960) zwraca uwagę, że Stolica Apostolska z radością powitała powstanie „licznych tzw. Wydziałów Misjologicznych i katedr”, a w seminariach „nie będzie brakowało kursów naukowych, w ramach których w sposób odpowiedni wykładane będzie to, co należy do różnych aspektów misjologii”¹².

Na kształcenie misjologiczne również zwraca uwagę Dekret misyjny: „Profesorowie seminariów i uniwersytetów przedstawiają młodzieży prawdziwe położenie świata i Kościoła tak, aby się jej uwidoczniła konieczność intensywniejszej ewangelizacji niechrześcijan i aby się ożywił jej zapał. W czasie zaś wykładów z zakresu nauk dogmatycznych, biblijnych, moralnych i historycznych niech uwypuklą zawarte w nich aspekty misyjne, aby w ten sposób kształtować w przyszłych kapłanach misyjną świadomość” (DM 39). Jednak nowoczesna praca misyjna wymaga badań „w dziedzinie teologii, metodologii i duszpasterstwa misyjnego” (DM 29), w tym celu konieczne staje się powołanie ośrodków specjalistycznych.

Okres posoborowy poszerzył dziedzinę misjologii o nowe pole, a mianowicie ewangelizację. Do wykonania tego zadania „konieczne jest pieczołowite przygotowanie” (EN 73).

O tym, że sprawa misjologii w studiach teologicznych jest ważna, świadczy Kan. 256 § 2: „Alumnów należy zapoznawać z potrzebami całego Kościoła, tak by troszczyli się o popieranie powołań, o sprawy misyjne, ekumeniczne oraz inne bardziej palące...” Tenże Kan. w § 1 mówi o przygotowaniu do kontaktu z niekatolikami oraz niewierzącymi. Także Kan. 257 § 1: „Należy zabiegać o takie wykształcenie alumnów, aby troszczyli się nie tylko o Kościół partykularny (...), lecz także o cały Kościół (...)”.

Jeżeli wszelkie dotychczasowe dokumenty można jeszcze było interpretować w sposób subiektywny, to konieczność wprowadzenia misjologii wy-

⁹ Benedykt XV, *Maximum illud*, AAS 11 (1919) 440—455, BMis I 191, s. 215.

¹⁰ Pius XII, *Saeculo exeunte*, AAS (1940).

¹¹ Za: W. Kowalak, *Idea misyjna a studia teologiczne w Seminariach Duchownych* (mps), 1968, 2.

¹² Jan XXIII, *Princeps Pastorum*, AAS 51 (1959) 833—864, BMis I 301 349.

powiedziana przez papieża Jana Pawła II musi rozwiązać wszelkie wątpliwości. W *Orędziu na Światowy Dzień Misyjny 1990* papież pisze o konieczności zaangażowania się kapłanów w dzieło ewangelizacji misyjnej świata.

„Ale po to, by wkładać w to serce i angażować się w tak szeroką działalność duszpasterką, potrzebna jest solidna formacja misyjna, którą w okresie przygotowania przyszłych kapłanów powinno zapewnić przede wszystkim seminarium. Trzeba koniecznie, aby w programach studiów teologicznych misjologia zajmowała ważne miejsce”¹³. Te same wymagania stawia papież w encyklice *Redemptoris Missio* (1990): „Nauczanie teologii nie może i nie powinno pomijać powszechnej misji Kościoła, ekumenizmu, studium wielkich religii i misjologii” (RMis 83). Dotyczy to szczególnie seminariów duchownych: „Dlatego sama formacja kandydatów do kapłaństwa musi zmierzać do tego, by byli oni przepojeni duchem prawdziwie katolickim, dzięki któremu przywykną wybiegać poza granice własnej diecezji, narodu lub obrządku i nieść pomoc w potrzebach całego Kościoła, z sercem gotowym do głoszenia wszędzie Ewangelii” (RMis 67). Konieczność misjologii w łączności z eklezjologią i umieszczenie jej w trynitarnym planie zbawienia, to warunek, aby dyscyplina ta nie była więcej traktowana jako zadanie marginalne (RMis 32).

3. Program misjologii

Program realizowany na ATK w zakresie specjalizacji misjologii został na samym początku skonsultowany z prof. J. Massonem SJ, wybitnym misjologiem okresu soborowego. Bogaty i szeroki program studiów ma przygotować między innymi wykładowców tego przedmiotu dla seminariów duchownych oraz animatorów, specjalistów w zakresie dzieła misyjnego dla diecezji¹⁴.

Koniecznością staje się również, w świetle najnowszych dokumentów Kościoła, wprowadzenie tego przedmiotu do programu studiów seminaryjnych¹⁵. Program przewidziany dla seminariów, w wymiarze 1 godziny tygodniowo przez dwa semestry, mógłby obejmować następujące zagadnienia:

Pojęcie misji (historyczne, etymologiczne, teologiczne)

Cel misji

Misjologia (historia, znaczenie, źródła, metody)

Idea misyjna w Piśmie Świętym

Idea misyjna u Ojców Kościoła

Zarys historii misji

Najważniejsze dokumenty Magisterium Kościoła

Zaangażowanie w misyjne dzieło Kościoła

Zagadnienia wybrane: inkulturacja, pomoc w rozwoju, nowa ewangelizacja, dialog, teologia w kontekście.

Program taki autor realizował w ramach programu teologii w Wyższym Śląskim Seminarium Duchownym w Katowicach, w roku akademickim 1989/90 i 1990/1991 oraz na kierunku teologii ogólnej studiów zaocznych ATK w roku akademickim 1990/91. Jako uzupełnienie propozycja obejmuje lektury: W. Kowalak i inni (red), *Misje po Soborze Watykańskim II*, Płock 1981; oraz K. Müller, *Teologia misji. Wprowadzenie*. Warszawa 1989.

Zakłada się, że istnieją w programie osobne wykłady z religioznawstwa oraz teologii ekumenicznej, a idea misyjna jest uwzględniana w wielu innych podstawowych przedmiotach.

¹³ Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Misyjny*, 1990.

¹⁴ Program jest podobny do programu misjologii w Rzymie.

¹⁵ Por. W. Kowalak, *Idea misyjna a studia teologiczne w Seminarium Duchownych* (mps), 1968, 1—7.

Program dla Centrum Formacji Misyjnej obejmuje podobną problematykę, ale wymagane jest i tu pewne uzupełnienie, jakie autorowi nasunęło się w czasie realizacji programu. Aneks zawiera więc program przedstawiony przez CeFoM oraz program Ośrodka Krakowskiego — kursu animatorów. W realizacji obydwu autor brał udział¹⁶.

4. Kierunki rozwoju

Encyklika Jana Pawła II *Redemptoris Missio* ukazała dzieło misyjne jako wciąż aktualne. Potwierdzają to także inne wystąpienia papieża. Misjologia, zaś zostaje zauważona jako ważny kierunek teologii, dlatego potrzebne staje się zarysowanie pewnego programu, wynikającego z uważnej lektury dokumentów kościelnych.

Nie ulega wątpliwości, że misjologia musi być wykładana na uniwersytetach i seminariach w ramach programu teologii. Jak dotąd wciąż jeszcze, nie tylko w naszym kraju, przedmiot ten należy do rzadkości. Kryzys czy wymarcie w niektórych ośrodkach katedr misjologii w latach 60-tych naszego stulecia spowodowane było osłabieniem ducha misyjnego na rzecz takich zagadnień, jak dialog czy pomoc w rozwoju. Dzisiaj obserwuje się powrót do misjologii. W Polsce jeszcze czekamy na wprowadzenie misjologii w ogóle. Z tym łączy się przygotowanie odpowiednich kadr profesorów i wykładowców. Ośrodek warszawski jest zdolny dać takie solidne przygotowanie. Chodzi więc o zauważenie tej propozycji.

Na użytek szerokich kręgów studentów, jak i animatorów, trzeba przygotować odpowiednie pomoce. Na plan pierwszy wysuwa się tutaj sprawa podręcznika. Korzystanie z literatury obcej nie zawsze wypełnia w sposób zadowalający tę lukę. Przygotowanie to musi być poprzedzone wprowadzeniem tzw. badań podstawowych w odniesieniu do zagadnień misjologicznych oraz stworzenie możliwości do badań terenowych. Również postulat ten odnosi się do religioznawstwa i innych dziedzin teologii, z których doświadczeń korzysta misjologia. Opracowań naukowych nie można zastępować skądinąd dobrymi nieraz publikacjami popularyzującymi.

W nawiązaniu do powyższych propozycji interesująca i wartościowa jest współpraca z innymi ośrodkami światowymi, nie wyłączając ekumenicznego International Association for Mission Studies (IAMS). Wśród licznych programów proponowanych przez Stowarzyszenie aktualny jest program *Documentation, Archives and Bibliography Project* (DAB). Program ten proponuje włączenie ośrodków krajowych do komputerowej sieci wymiany informacji. W tym kierunku prace już rozpoczęto, między innymi przez udostępnienie listy słów kluczowych. Lista ta zawiera informacje w języku angielskim na tej podstawie przygotowanych. Zastosowany jednak kod numeryczny (liczbowy) stwarza możliwości paralelnego wprowadzenia słów w języku polskim. Dzięki temu nie tylko korzysta dany ośrodek, ale i dzieli się swoim dorobkiem z innymi. Wymagać to będzie dyscypliny w pracy naukowej, jak: uporządkowanie terminologii, szybkie informowanie o artykułach i publikacjach, śledzenie wielkich projektów i włączanie się w nie, odważne propozycje własnych projektów.

Każdego roku wiele jest w świecie Konferencji Misjologicznych, organizowanych przez różne Kościoły i ośrodki akademickie. Nie może na nich zabraknąć polskich misjologów. To jest szansa do wymiany, która dziś jest konieczna.

Zwiększające się zainteresowanie sprawami misji w naszym kraju, zarówno w coraz większej liczbie misjonarzy, jak i powstawaniu zaplecza współpracy misji sprawia, że potrzebne staje się utworzenie instytutu misjologi-

¹⁶ Por. Aneks.

cznego. Ośrodek naukowy współpracujący z innymi placówkami naukowymi mógłby pomóc w przygotowaniu misjonarzy, kursach dla misjonarzy, animacji idei misyjnej oraz kształceniu świeckich. Instytut misjologiczny podjąłby pogłębione badania nad problemami teologii, jednak w powiązaniu z misyjną *praxis*.

Przedstawiony stan oraz wizja misjologii w naszym kraju nie wyczerpuje całości zagadnień. Zwraca uwagę na niektóre — moim zdaniem — najważniejsze. Wszystko to ma pomóc w dostrzeżeniu, także w naszym kraju, „świtów nowej epoki” (RMis 92), przez wielkoduszną odpowiedź Jezusowi Chrystusowi.

ks. Jan Górski, Warszawa — Katowice

ANEKS

TEMATYKA MISJOLOGICZNA W PROGRAMIE ROCZNEGO PRZYGOTOWANIA W CENTRUM FORMACJI MISYJNEJ W WARSZAWIE

Formacja doktrynalna

- Teologia misji (treść, uzasadnienie i cel misji, teologia „communio”);
- Duchowość misyjna (postawa misjonarza wobec „tajemnicy” nawrócenia; modlitwa a misje; formacja duchowa misjonarzy; doświadczenie Boga u wyznawców religii niechrześcijańskich; teologia Koranu)
- Historia misji (zwłaszcza kontynentu afrykańskiego; formy animacji i współpracy misyjnej)
- Teologia religii niechrześcijańskich (Biblia a religie; oryginalność chrześcijaństwa; zbawcza wartość religii niechrześcijańskich; stanowisko Kościoła wobec religii; misja i dialog)

Formacja pastoralna

- Misjografia (aktualne sposoby i środki ewangelizacji w praktyce misjonarskiej)
- Dawanie świadectwa (wnioski z wybranych zagadnień dotyczących inkulturacji na kontynencie afrykańskim; aktualne problemy teologiczne wokół religii niechrześcijańskich)
- Przepowiadanie Ewangelii, katecheza, sakramenty (specyfika katechezy misyjnej w Afryce, formy duszpasterstwa; współuczestnictwo wiernych świeckich)
- Kontakty osobiste (z przedstawicielami wyznań chrześcijańskich — sekty; z wyznawcami islamu — możliwości dialogu; z wyznawcami pierwotnych religii afrykańskich)
- Pobożność ludowa (elementy religii — „homo religiosus”; kryteria „rozpoznawania” obecności Ducha Świętego w religiach i kultach niechrześcijańskich)
- Medycyna tropikalna