

Władysław Kowalak

Pojęcie misji przed Soborem Watykańskim II

Nurt SVD 50/2 (140), 8-25

2016

Artykuł został 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.

Pojęcie misji przed Soborem Watykańskim II

The concept of mission before the 2nd Vatican Council

† *Władysław Kowalak SVD*
(15.01.1933 – 24.08.2015)

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Ojciec prof. dr hab. Władysław Kowalak SVD (ur. 15.01.1933, zm. 24.08.2015) był jednym z największych misjologów polskich; 1949 wstąpił do Zgromadzenia Słowa Bożego w Bruczkowie; 1957 przyjął święcenia kapłańskie w Pieniężnie; 1965 uzyskał na KUL magisterium z muzykologii oraz licencjat z teologii; wykładał liturgikę, śpiew i muzykę w MSD w Pieniężnie; 1970 rozpoczął działalność dydaktyczną na ATK w Warszawie; 1974 obronił doktorat: *Obrzędy afrykańskich kultów synkretycznych*; 1976 został adiunktem; 1981 uzyskał habilitację z zakresu historii religii: *Geneza kargizmu na Nowej Gwinei*; 1982 został mianowany kierownikiem Katedry Teologii Misji, a w 1986 – kierownikiem Katedry Historii Religii; prowadził wykłady z zagadnień międzynarodowych, liturgii krajów Trzeciego Świata, religii synkretycznych, sintoizmu, umbandyzmu, misjologii, antropologii misyjnej; 1991 został profesorem zwyczajnym nauk teologicznych; 1999 otrzymał Medal Komisji Edukacji Narodowej, a w 2000 – Krzyż Kawalerski Orderu Odrodzenia Polski Polonia Restituta.

Opublikował ponad 400 pozycji: książek, rozpraw, artykułów naukowych i popularnonaukowych, sprawozdań, recenzji, haseł encyklopedycznych. Główne publikacje książkowe: *Historia liturgii* (1966), *Obrzędy kultowe afrykańskich religii synkretycznych* (1973), *Kulty cargo na Nowej Gwinei* (1982), *Umbandyzm. Nowa religia w Brazylii* (1988), *Religie synkretyczne* (1998).

Lud Boży reprezentujący całą ludzkość, Kościół Drugiego Przymierza zgromadzony przez Boga, powołany do wielbienia Stwórcy, posłusznie oddając się Jego zbawczym działaniom, żyjący na całej ziemi w duchu zbawiennego posłuszeństwa i poddany Jego władzy; Kościół Chrystusowy – Jego Mistyczne Ciało mające dzielić rolę oblubienicy ze wszystkimi ludami i narodami; Kościół, który otrzymał posłannictwo oraz moc uobecniania aż po krańce ziemi tajemnicy w nim ukrytej i stania się matką wielu Kościołów-Córek – nigdy nie zatracił świadomości, że otrzymał od Chrystusa misję, która aktualizuje Jego posłannictwo, zwiastuje wszelkim ludom i narodom Dobrą Nowinę o zbawieniu oraz gromadzi je w Chrystusie. Świadomość tej misji oraz jej odzwierciedlenie w życiu Ludu Bożego nie we wszystkich okresach występowała z dostateczną dynamiką, a teologiczna motywacja, kształtująca tę świadomość, nie zawsze była rozumiana tak samo.

Misjologia jest relatywnie młodą dziedziną teologiczną. Ks. Joseph Schmidlin, ojciec misjologii katolickiej, rozpoczął wykłady z tej dziedziny w 1910 roku na uniwersytecie w Münster przy powstałej tam w tym samym roku Katedrze Misjologii. W 1917 roku opublikował pierwszy podręcznik *Wstęp do misjologii*¹, a w 1919 roku klasyczne dzieło, pod wieloma względami do dziś aktualne, *Zarys misjologii katolickiej*².

Misjologia jako systematyczne i krytyczne ujęcie nauki o rozkrzewianiu wiary jest dziedziną teologii praktycznej. Ma do czynienia z konkretnymi zagadnieniami życia Kościoła, nie może więc przechodzić obojętnie obok poglądów na misję, jakie funkcjonują w różnych środowiskach kościelnych, ani też lekceważyć historycznie uwarunkowanych form praktyki w tym zakresie oraz pojęć, które tę praktykę wyrażają. Przemiany w myśleniu misjologicznym mogą (i powinny) być ujmowane w teologicznym rozumieniu przez dokumenty kościelne ewangelicznej odpowiedzialności za historię ludzką oraz w historycznym kontekście ogólnokościelnych wydarzeń.

1. Kontekst dziejowy oraz teologiczny misji

By zrozumieć całą treść słowa „misje” oraz ich głębokie powiązania teologiczne, ontologiczne, kulturowe i społeczne, trzeba je połączyć z kontekstem teologiczno-eklezjologicznym i politycznym, w którym ono się pojawiło. Kontekst ten ukazuje, w jaki sposób było ono „przeżywane” w umysłach jego użytkowników z chwilą pojawienia się.

¹ J. Schmidlin, *Einführung in die Missionswissenschaft*, Münster 1917 (wyd. 2, 1919).

² Tenze, *Katholische Missionslehre im Grundriss*, Münster 1919 (wyd. 2, 1923).

Wiek XVI, XVII i XVIII to czasy wielkich odkryć geograficznych dalekich krajów zamorskich, okres słynnych żeglarzy i zdobywców oraz kolonizacji. Za odkrywcami szły podboje polityczne, które nie ograniczały się jedynie do ujarzmiania politycznego, lecz niosły ze sobą podbój kulturowy i religijny. Władze świeckie wykorzystywały do tego celu także misje. Za zdobywcami szli misjonarze w celu nawracania na wiarę chrześcijańską podbitych narodów. Zachłanność administracji politycznej, zmierzająca do podboju kulturowego, a także religijnego, była bezkompromisowa, nie liczyła się z doborem środków prowadzących do osiągnięcia tego celu.

Powiązanie misji z polityką kolonialną datuje się już od czasów Konstantyna I Wielkiego. Wtedy jednak oznaczało ono tylko współpracę Kościoła z państwem w dziedzinie polityki wewnętrznej, w dziedzinie zaś misyjnej pozyskanie dla chrześcijaństwa miejscowego władcy oznaczało pozyskanie całego ludu (*cuius regio, eius religio*).

Od czasów nawrócenia Sasów przez Karola I Wielkiego misje coraz częściej stawały się w rękach władców chrześcijańskich narzędziem ekspansji politycznej. Ogólnie przyjętą metodą były misje orężne, które od epoki wielkich odkryć geograficznych stały się formalnie aprobowane. Władcy chrześcijańscy łączyli swoją gorliwość religijną z interesami państwowymi. Szczytem tego połączenia był tzw. patronat (*padroado*) królów Portugalii oraz wikariat (*vicariato*) królów Hiszpanii, którzy w dobie wielkich odkryć geograficznych praktycznie kierowali działalnością misyjną. Stolica Apostolska wydała szereg aktów patronackich, które jednak w wielu przypadkach były przez królów katolickich nadużywane i niewłaściwie interpretowane lub w ogóle ignorowane³. W rezultacie, zamiast służyć ewangelizacji, stały się narzędziem europeizacji oraz „kulą u nogi” w działalności misyjnej, patronat narzucał bowiem narodom ewangelizowanym zwyczaje, tradycje i mentalność iberyjską, zachodnią, a władze świeckie, zapominając o podstawowej zasadzie, że ewangelizować to nie kolonizować i europeizować, jeszcze bardziej pogłębiały ten proces, usiłując przez działalność misjonarzy osiągnąć określone cele polityczne. Ideą przewodnią stało się przekonanie, że oprócz dominium politycznego istnieje również dominium duchowe. W ślad za potęgą kolonialną rozwinął się imperializm duchowy. Pozytywnym wartościom, występującym w religiach niechrześcijańskich, nie przypisywano żadnej lub prawie żadnej wagi. Widziano w nich jedynie zabobony

³ Por. *Bullarium Patronatus Portugaliae Regum in Ecclesiis Africae, Asiae, Oceaniae. Bullae. Brevia, Epistolae, Decreta Actaque S. Sedis ab Alexandro III ad hunc usque tempus amplectens*, Olisipone 1868-1897; F.J. Hernhes, *Colección de Bulas, Breves y otros Documentos relativos a la Iglesia de America y Filipinas*, Brusselas 1879.

i błędy. Wszystko, co nie mieściło się w europejskich doświadczeniach kulturowych, budziło sprzeciw przynajmniej natury estetycznej, przede wszystkim zaś moralnej. W konsekwencji misjonarze nie usiłowali nawet poznać wartości duchowych poszczególnych ludów, ich obrzędów kulturowych, autentycznych modlitw oraz duchowości, a eliminując bogaty skarbiec duchowy ludów ewangelizowanych przeszczepiali na tereny kolonialne ich własną, zachodnią kulturę oraz własne tradycje i obyczaje.

Gwoli sprawiedliwości i przedstawienia całej prawdy należy mieć również na uwadze, że choć w pewnych okresach państwa kolonizujące wykorzystywały misje i misjonarzy do swoich przyziemnych celów, to jednak szczerze dbały o rozkrzewianie wiary, choć być może metodami, które dziś trudno nam aprobować.

Oficjalne czynniki kościelne zdawały sobie sprawę z niebezpieczeństwa zbyt ścisłego łączenia się z potęgami kolonialnymi i raz po raz nawoływały do naprawy dzieła misyjnego oraz usiłowały uwolnić je spod wpływu polityki kolonialnej. Nie można bowiem przemilczeć faktu, że i wówczas nie brakowało ludzi, którzy teoretycznie i praktycznie odrzucali misje orężne. Nie szczędzili też wysiłku dla przystosowania idei chrześcijańskich do warunków lokalnych.

Prekursorem odebrania kierownictwa misji z rąk władców świeckich był Rajmund Lull (1235-1316), największy misjonarz średniowiecza wśród muzułmanów oraz inspirator utworzenia późniejszej Kongregacji Rozkrzewiania Wiary⁴. Do czołowych pionierów położenia kresu misjom orężnym, uznania państwowej suwerenności pogan, wolności w przyjmowaniu wiary, respektowania ludzkich praw, obyczajów i uczuć niewiernych, należał nasz rodak Paweł Włodkowic. Jego wystąpienie na Soborze w Konstancji (1414-1418) oraz pozostawione pisma stawiają go w rzędzie twórców prawa narodów i niezwykle ciekawych eklezjologów⁵. Zasady te zostały przejęte w XVI wieku przez hiszpańskich obrońców Indian, głównie przez Bartłomieja de Las Casasa oraz Franciszka Vitorię⁶. Bartłomiej de Las Casas, będąc przez

⁴ Th. Ohm, *Machet zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission*, Freiburg i. Br. 1962, s. 685-690.

⁵ H. Chłapowska (red.), *Litterae ac gestae inter Polonos Ordinemque Cruciferorum*, Wrocław 1970; L. Ehrlich, *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, t. 1-3, Warszawa 1969; K. Górski, *Historyczny kontekst myśli Włodkowica*, „Znak”, nr 16, 1964, s. 911-918; G. Labuda, *Polska i krzyżacka misja w Prusach do połowy XIII wieku*, „Annales Missiologicae”, nr 9, 1937, s. 201-235; A. Niesiołowski, *Dwie metody nawracania. Pierwsze dyskusje polsko-niemieckie z okazji pięćsetlecia Pawła Włodkowica*, „Annales Missiologicae”, nr 8, 1936, s. 107-142.

⁶ Por. Francisco de Vitoria, *O Indianach*, Warszawa 1954.

dziesiątki lat doradcą Karola V i Filipa II, poruszył całą opinię publiczną w Hiszpanii, w jej koloniach, a nawet poza światem hiszpańskim, stając się sumieniem władców hiszpańskich. Jego działalność wywarła decydujący wpływ na rewizję metod działalności misyjnej oraz tworzenia się prawa narodów⁷.

Od XVI wieku narastają siły dążące do odpolitycznienia działalności misyjnej i zmierzające do przejęcia kierownictwa dzieła misyjnego przez Stolicę Apostolską. Jednak trzeba było niemal 100 lat, zanim myśl ta doczekała się realizacji w postaci założenia Kongregacji Rozkrzewiania Wiary (1622 rok), w której dzieło misyjne otrzymało kościelną władzę centralną. „Duszą” nowej Kongregacji stał się jej pierwszy sekretarz, a późniejszy kardynał, Francesco Ingoli. Opracował on program, który po dzień dzisiejszy nie stracił na aktualności i który – w tej czy innej formie – znalazł się w późniejszych encyklikach papieskich po orędzie Pawła VI *Africae terrarum* (1967) oraz dokumenty Soboru Watykańskiego II włącznie⁸. Program przewiduje m.in. położenie kresu ingerencji władzy świeckiej w sprawy misyjne, utworzenie hierarchii rodzimej i kształcenie kleru rodzimego, wykluczenie z metody pracy misyjnej siły i przymusu w jakiegokolwiek postaci, przede wszystkim zaś szanowanie kultury oraz obyczajów misjonowanych ludów, a także pozyskiwanie ich dla Ewangelii, a nie dla cywilizacji europejskiej⁹. W realizacji tych założeń Kongregacja napotkała na olbrzymie trudności ze strony państw patronackich i w ciągu 350 lat istnienia nie zdołała w pełni przeprowadzić swoich planów.

Pionierami i wielkimi zwolennikami akomodacji (adaptacji) misyjnej byli franciszkanie, już na przełomie XIII i XIV wieku działający na Dalekim Wschodzie. Jan de Montecorvino (1247-1328) przetłu-

⁷ W dziełach *Apologética Historia de las Indias* oraz *Historia General de las Indias*, pisanych w latach 1527-1561, domaga się m.in. rzetelnej akomodacji, aby stać się „wszystkim dla wszystkich” (1 Kor 9, 22).

⁸ Por. „Neue Zeitschrift fur Missionswissenschaft”, nr 19, 1963, z. 4 w całości poświęcony osobie F. Ingoliego i dziejom Kongregacji Rozkrzewiania Wiary oraz trzytomowe dzieło zbiorowe: J. Metzler (red.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum. 350 anni a servizio delle missioni 1622-1972*, Roma-Freiburg-Wien 1971-1972.

⁹ W instrukcji z 1659 roku skierowanej do trzech pierwszych wikariuszy apostoelskich w Azji ostro i zdecydowanie Kongregacja wystąpiła przeciw metodom stosowanym przez kolonizatorów: *Quid enim absurdius quam Galliam, Hispaniam aut Italiam aut aliam Europae partem in Sinas invehere? Non haec, sed fidem importare, quae nullius gentis ritus et consuetudines, modo prava non sint, aut respuit aut laedit, immo vero sarta tectaque vult* (*Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, Romae 1907, t. 1, s. 42).

maczył na język mongolski Psalterz i Nowy Testament oraz odprawiał Mszę św. w tym języku¹⁰. Klasycznymi natomiast przedstawicielami akomodacji stali się jezuicy misjonarze w Indiach i Chinach w XVI-XVIII wieku¹¹. W Chinach zapoczątkował tę metodę Matteo Ricci (zm. 1610), którą następnie kontynuowali m.in. trzej polscy jezuici: A. Rudomina (zm. 1631), J.M. Smogulecki (zm. 1656) oraz M. Boym (zm. 1659). Najgłośniejszym z jezuitów stał się Adam Schall (zm. 1666), który zasłynął przede wszystkim jako matematyk, astronom, inżynier oraz główny doradca cesarza¹².

W Indiach pionierską metodę akomodacyjną rozpoczął w 1605 roku Roberto de Nobili (1577-1656), przyjmując sposób życia pokutnika-bramina (*sanyassi*) i unikając przebywania wśród ludzi z niższych kast¹³. Zasadniczo chodziło o pytanie, czy w ewangelizowaniu trzeba żądać od nawróconych całkowitego porzucenia dotychczasowego sposobu życia lub też zostawić im religijną terminologię, zwyczaje, obyczaje, a nawet cały sposób życia. Spory powstałe na skutek różnicy zdań znane są pod nazwą sporów o akomodację lub sporów o rytę chińskie, względnie malabarskie. Rozpoczęły się w 1631 roku, trwały przeszło 100 lat i angażowały nie tylko misjonarzy, zakony oraz Stolicę Apostolską, lecz poruszyły także całą Europę z Sorboną i Salamanką (której profesorem był m.in. Francisco de Vitoria) na czele. Zakończyły się zakazem metody akomodacyjnej wydanym przez Benedykta XIV w bullach *Ex quo singulari* (1742 – dla Chin) oraz *Omnium sollicitudinum* (1744 – dla Indii). Zakaz obowiązywał przez niemal dwieście lat i dopiero w XX wieku został cofnięty przez Kongregację Rozkrzewiania Wiary jako nieaktualny¹⁴.

¹⁰ J. Richard, *La papauté et les missions d'Orient au moyen-âge (XIIIe-XVe siècles)*, Rome 1977, s. 145-154; S. Delacroix (red.), *Histoire Universelle des Missions Catholiques*, Paris 1956, t. 1, s. 187-189; A. Mulders, *Missionsgeschichte. Die Ausbreitung des katholischen Glaubens*, Regensburg 1960, s. 171-174.

¹¹ A. Huonder, *Der chinesische Ritenstreit*, Aachen 1921; J. Bettray, *Die Akkomodationsmethode des P. Matteo Ricci SJ in China*, Romae 1955; A. Kurek, *Inkulturacja misyjna w Chinach w XVII i XVIII w.*, „Zeszyty Misjologiczne ATK”, nr 7, 1986, s. 144-155.

¹² A. Văth, *Johann Adam Schall von Bell S.J. Missionar in China, kaiserlicher Astro-nom und Ratgeber am Hofe von Peking 1592-1666. Ein Lebens- und Zeitbild*, Nettetal 1991.

¹³ S. Delacroix (red.), *Histoire Universelle des Missions Catholiques...*, dz. cyt., t. 2, s. 44-49; P. Dahmen, *Robert de Nobili S.J. Ein Beitrag zur Geschichte der Missionsmethode und der Indologie*, Münster 1924; V. Cronin, *A Pearl to India. The Life of Roberto de Nobili*, London 1959.

¹⁴ Zakazy zostały cofnięte: dotyczące Indii – w 1940 roku (por. „Acta Apostoli-

2. Obciążenia terminu „misje”

W tym czasie szereg misjonarzy pracowało nad deokcydentalizacją dzieła misyjnego. Frédéric-Vincent Lebbe CM (zm. 1940), zwany apostołem nowożytnych Chin, piętnował europeizm misji chińskich, uważając go za główną przeszkodę ewangelizacji. Żądał jak najszerzej pojętej akomodacji chrześcijaństwa do mentalności chińskiej¹⁵. Jego idee przewodnie znalazły się w liście apostołskim Benedykta XV *Maximum illud* (1919) oraz w późniejszych dokumentach kościelnych, stając się rzeczywistością w przeddzień Soboru Watykańskiego II¹⁶.

W procesie ogólnoswiatowych przemian dokonała się również głęboka zmiana mentalności w Kościele. Dziś już nie prowadzi się dyskusji nad stosownością czy niestosownością akomodacji do lokalnych kultur – inkulturacja stała się nakazem chwili. Soborowy *Dekret misyjny* (nr 22) oraz późniejsze autorytatywne wypowiedzi papieskie (np. Pawła VI *Africae terrarum* z 1967 roku) nie pozostawiają w tym względzie żadnych wątpliwości. Obowiązującą normą stało się polecenie soborowe: „Ktokolwiek bowiem ma zamiar udać się do innego narodu, powinien mieć w wielkim poszanowaniu jego spuściznę narodową, jego język i obyczaje” (DM, nr 26)¹⁷.

Wspomiane wyżej czasy to równocześnie okres reformacji, która zaatakowała m.in. hierarchiczny charakter Kościoła oraz ustanowienie święceń kapłańskich przez Chrystusa. Dlatego biskupi i teolodzy skupili się głównie na obronie uprawnień płynących ze święceń; broniono atrybutów duchowej i prawowitej władzy przysługującej duchownym na mocy święceń. Praktyczną konsekwencją tych polemik było zarezerwowanie prawa głoszenia Ewangelii i wykładu nauki katolickiej samym tylko duchownym (księżom), nadając przez to kaznodziejstwu i katechizacji charakter sakralny. Fakty te zaciążyły na misjach i misjonarzach. Misje zaczęto pojmować jako funkcję władzy, zarządu czy nawet prestiżu. Ze względu na naturę pracy ewangelizacyjnej wśród niechrześcijan misjonarzami byli i mogli być tylko kapłani,

cae Sedis”, nr 32, 1940, s. 379), Chin – w 1939 roku (por. tamże, s. 24-26), Japonii – w 1936 roku (por. „Acta Apostolicae Sedis”, nr 28, 1936, s. 406-309), Mandżurii – w 1935 roku (por. *Sylloge commentationum theologiarum*, nr 192, s. 479-482).

¹⁵ L. Levaux, *Le Père Lebbe, apôtre de la Chine moderne (1877-1940)*, Paris-Bruxelles 1948; J. Leclercq, *Vie du Père Lebbe*, Tournai-Pairs 1955.

¹⁶ Por. W. Kowalak, *Idea akomodacji misyjnej w przeddzień Vaticanum II*, „Collectanea Theologica”, nr 40, 1970, z. 1, s. 152-156.

¹⁷ Por. L.J. Luzbetak, *Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 1998.

szczególnie zakonnicy. Tylko oni czuli się odpowiedzialni za dzieło misyjne Kościoła. Posiadali wielką władzę i nauczyli się cenić swoją godność.

W tym też okresie protestanci odrzucili instytucję pośrednictwa biskupów i kapłanów. Twierdzili, że każdy wierzący posiada władzę ewangelizowania i głoszenia słowa Bożego, tak samo jak posiada władzę przewodniczenia w świętej Wieczerzy, gdy zaistnieje ku temu potrzeba. Protestanci mieli niewątpliwie rację twierdząc, że słowo Boże nie podlega urzędowi, ale to doprowadziło ich do sytuacji, w której zaprzeczali, że to właśnie Chrystus ustanowił urzędy uprawnione do głoszenia słowa i zabezpieczenia go tam, gdzie bywa przekazywane przez Kościół. Dlatego rzecznicy kontreformacji mocno podkreślali wartość i konieczność urzędów oraz to, że słowo Boże i nauczanie wiary zależą bezpośrednio od świętego charakteru kaznodziei. Takie rozumienie urzędu zaciążyło bardzo nad pojęciem misje, rezerwując wszystkie funkcje ewangelizacyjne wyłącznie władzom hierarchicznym.

Wszystkie te fakty i uformowana przez nie mentalność obciążały słowo „misje” różnymi znaczeniami ubocznymi. Rozumiano przez nie działalność zmierzającą do szerzenia wiary przez ustanowienie instytucji Kościoła hierarchicznego na terytoriach odkrytych w XVI i XVII wieku lub na tych, które jeszcze pozostały do odkrycia. Krajami misyjnymi były wyłącznie te ziemie, do których przyjeżdżali misjonarze czy to na rozkaz królów Hiszpanii i Portugalii, czy to (od 1622 roku) z polecenia Kongregacji Rozkrzewiania Wiary. Wszystko, co nie podlegało bezpośrednio patronatowi portugalskiemu lub hiszpańskiemu wikariatowi, Kongregacja powierzała instytucjom, które otrzymały na to osobny i specjalny mandat. Aby być czynnym misjonarzem, nie wystarczyło pracować okresowo lub nawet stale na apostołskiej niwie. Trzeba było należeć do tych instytucji misyjnych, którym Stolica Apostolska powierzyła terytorium misyjne, na którym głosi się Ewangelię. Nie zdawano sobie wówczas jeszcze sprawy z tego, że zbawienie człowieka obejmuje również pełny rozwój walorów humanistycznych oraz doskonalenie wartości doczesnych, objętych przez Chrystusa dziełem Odkupienia i włączonych w ramy życiowych aktywności człowieka. Jeśli chodzi o Lud Boży, nie poczuwał się do odpowiedzialności za ewangelizację świata pozachrześcijańskiego. Było to zadanie hierarchii i tych nielicznych misjonarzy, którzy wyjeżdżali na misje. Takie przekonanie trwało przez szereg wieków.

Jest faktem zastanawiającym, że idea misyjna, rozbudzona wielkimi XVI-wiecznymi odkryciami geograficznymi, nie wpłynęła na zmianę eklezjologii katolickiej oraz ówczesnej mentalności w Kościele. Fakt misyjny nie dotyczył samego Kościoła i nie wpłynął na jego odno-

wę wewnętrzną. Oczywiście istniały chwalebne wyjątki od tej reguły. Wpływowi zaś jednej mentalności można oprzeć się tylko w imię innej umysłowości, ale ta nie była jeszcze wtedy rozpowszechniona. Wiedzę misjologiczną w tym zakresie zapoczątkował dopiero protestant Gustav Warneck (1834-1910) i on wprowadził w nią pierwszych wielkich misjologów katolickich – Josepha Schmidlina (1876-1944)¹⁸ oraz Pierre’a Charlesa (1883-1954)¹⁹, którzy zapoczątkowali proces uświadamiania Ludu Bożego w kwestii odpowiedzialności za zbawienie niewierzących w Chrystusa.

Misje stały się dla życia Kościoła faktem ważkim dopiero pod koniec XVIII wieku. W tym okresie Kościoły zaczęły zmagać się z trudnościami powstałymi w związku z przemianami historycznymi oraz społecznymi. Sytuację tę spowodowało pojawienie się nowych struktur społeczno-politycznych, wywołanych przenikaniem do świadomości filozoficznej, a także naukowej myśli z czasów Erazma z Rotterdamu i Galileusza. Człowiekiem, który przeczuł, że nowa sytuacja misyjna, w jakiej znalazł się Kościół, wymaga całkowitej odnowy metod działalności oraz ich teologicznego uzasadnienia, był ks. Hugues-Félicité-Robert de Lamennais (1782-1854). Niestety, porażka jego wysiłków i idei, spowodowana tyleż własnymi słabościami, co niedostatkami duchowej dojrzałości w Kościele, zaciążyła nad całym XIX wiekiem i poważnie przyczyniła się do względnego zamknięcia się teologicznego, jak również misjologicznego. Badania szkoły w Tübingen, które mogły odnowić ideę misji przez odkrycie na nowo chrześcijańskiej wizji historii, nie spełniły pokładanych w nich nadziei.

3. Nowe elementy w refleksji nad misjami

Jednakże przemiany zachodzące w świecie przenikały z wolna do świadomości wszystkich Kościołów. Z kolei trzy zasadnicze i powiązane ze sobą fakty, uwieńczone Soborem Watykańskim II, który poszedł po ich linii, ukazały nowe warunki misji Kościoła. Faktami tymi były: pojawienie się Akcji Katolickiej, eksperyment księży-robotników oraz duch ekumeniczny. Wskutek tych trzech elementów nawet nieznaczne zjawiska zaczęły obchodzić cały Kościół. Co więcej, z pogłębianej autorefleksji wpływało spojrzenie na istnienie Kościoła w świecie. Problem ten stawiano też w sposób nowy. W tym czasie Kościół za-

¹⁸ Por. K. Müller, *Josef Schmidlin (1876-1944). Papsthistoriker und Begründer der katholischen Missionswissenschaft*, Nettetal 1989.

¹⁹ J. Levie, *In Memoriam: P. Pierre Charles*, „Nouvelle Revue Théologique”, 1954, s. 254-277.

czął powracać do źródeł. Czerpał z nich elementy biblijne, patrystyczne, liturgiczne i teologiczne, które zaczęły oddziaływać na jego głęboką odnowę. Nowo odkryte nauki o człowieku, zwłaszcza antropologia i socjologia, przyniosły głód poznawczy oraz zdolność do interpretacji, a także refleksyjnego tworzenia struktur.

Podstawą Akcji Katolickiej było zasadnicze uświadomienie sobie sytuacji chrześcijanina w świecie, wyrażające się przede wszystkim w hasłach braterstwa i operatywności, w zbiorowym dynamizmie, odwadze oraz wolności, o których świadczyło hasło: naszych braci (czyli wszystkich ludzi) uczynimy chrześcijanami²⁰. Misje Kościoła były tam, gdzie żył reprezentowany przez masy laikat.

Podobnie jak Akcja Katolicka, tak też księża-robotnicy nie wyłonili się z jakiegoś planu misyjnego bądź organizacji, lecz ze spotkań z ludźmi. Obecność Kościoła w świecie narzucała jako konieczność pewną formę wcielenia; nie chodziło przy tym o przyprowadzenie ludzi z powrotem do Kościoła, lecz o wcielenie się Kościoła w nich przez duchowieństwo. W ten sposób zrodziło się pojęcie „Kościoła w stanie misji”²¹. Formuła ta, zaproponowana w 1947 roku przez M.-D. Chenu, stała się wyrazem eklezjologicznego zasięgu odkrycia dokonanego przez księży-robotników²². Od początku XX wieku w perspektywie misyjnej rozwijał się ekumenizm, który związany był z nową sytuacją wszystkich Kościołów. Mając na uwadze ewangelizację świata, misje odsłoniły nagłą potrzebę dążenia do jedności. Od czasu Światowej Konferencji Misyjnej w Edynburgu w 1910 roku ruch misyjny stał się siłą napędową dla dążeń ekumenicznych. Przyczynił się nie tylko do rozwoju działalności misyjnej, lecz także do zbliżenia między Kościołami²³. Zgromadzenie Ogólne Światowej Rady Kościołów, obradujące w 1961 roku w New Delhi pod hasłem „Jezus Chrystus światłością świata”, orzekło, że zagadnienie jedności może być rozwiązane jedynie w perspektywie misyjnej. Wspólne doświadczenia chrześcijan, starających się jednakowo patrzeć na różnorakie zagadnienia, jakie stawia przed nimi świat, same przez się miały wartość symbolu misyjnego. Rzeczywistość misyjna stawiała Kościoły należące do Światowej Rady Kościołów przed coraz większymi wymaganiami powszechności. Przyczyniła się też do wykazania, że są one zarazem tematem teologicznym i eklezjologicznym, gdyż determinują życie Kościoła.

²⁰ Por. J. Leuwets, *Evangelisation collective*, Paris 1964.

²¹ L.-A. Retif, *Pour une Eglise en état de mission*, Paris 1961; L. Suenens, *L'Eglise en état de mission*, Brugge 1958.

²² M.-D. Chenu, *L'Evangile dans le temps*, Paris 1964, s. 237-242.

²³ W. Hryniewicz i in. (red.), *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Lublin 1996, s. 288-299.

Na misyjną doniosłością tych wydarzeń odpowiadali papieże, którzy wręcz inspirowali je i uprzedzali. Nominacja oraz konsekracja pierwszych biskupów chińskich (1926 rok), impuls nadany przez Piusa XI Akcji Katolickiej, uwaga, z jaką Pius XII śledził przejawy różnych kultur i ludzkich działalności w trosce o to, by głos Urzędu Nauczycielskiego świadczył o obecności Kościoła w świecie, zniesienie w 1936 roku bulli Benedykta XIV *Ex quo singulari* z 1742 roku, która przez 194 lata była tragiczną przeszkodą w ewangelizacji Dalekiego Wschodu i dialogu z nim, nowe kontakty z braćmi odłączonymi oraz światem pozachrześcijańskim zapoczątkowane przez Jana XXIII, wreszcie podróże apostołskie Pawła VI, a przede wszystkim Jana Pawła II, szukającego terenów dla dialogu poza oficjalnymi ramami – są to fakty, które w zasadniczy sposób przyczyniły się do ukazania w pełnym świetle rzeczywistego wymiaru misji oraz odpowiedzialności za nie Ludu Bożego.

Aby jednak odkrycia dokonujące się w historii zaabsorbowały eklezjologię, potrzebna była zdolność do czerpania ze źródeł. Pewnego podłoża dla opracowań teologicznych i refleksji o wydarzeniach dostarczyła pierwsza połowa minionego stulecia. Odpowiednie słownictwo (Lud Boży, Ciało Mistyczne, Królestwo Boże, słowo, katecheza, kerygmat, świadectwo, posługa itp.) oraz odniesienia historyczne względem współczesnej sytuacji i współczesnych systemów doktrynalnych stanowiły impuls dla dalszych poszukiwań. Temat do dyskusji wyłania się z trzech różnych punktów widzenia: 1° oblicze Kościoła w świecie – oblicze, które ma się przekształcić; 2° posłannictwo (misja) Kościoła w życiu i różnorodności kultur, w jakie ma on wrastać; 3° rzeczywistość laikatu, która z wolna zadecyduje o rozpatrzeniu na nowo całego systemu posług w Kościele.

Dla naszego zagadnienia przełomowym momentem było wydanie książki Yvesa Congara *Chrétiens désunis*²⁴. Jest w niej przedstawiona potężna, eklezjologiczna wizja misji, w której można dopatrzeć się zapowiedzi przyszłych debat i poszukiwań. Podkreślmy najważniejsze z występujących tam idei:

1. misje są nieustanne i współmierne z życiem Kościoła, który jest misyjny nie z konieczności praktycznej i antropologicznej, by dawał odpowiedź na doraźne, przejściowe okoliczności historyczne, lecz z samej swojej istoty, z natury swego bytu. M.-D. Chenu nadał tej oczywistości kształt w formule „Kościół w stanie misji”, a H. Godin oraz Y. Daniel podkreślali w tym czasie,

²⁴ Paris 1937.

- że misje są czymś bardzo dokładnie określonym i całkowicie odrębnym od działalności duszpasterskiej w parafii;
2. wiążąc misję (posłannictwo) Kościoła z wcieleniem Chrystusa i wyjaśniając ją w terminach wcielenia, Y. Congar zbliża się do wątku tradycyjnego, rozwiniętego w jasnej formule: Kościół jest Chrystusem nieustannie odnawiającym się, zjawiającym się na nowo w postaci ludzkiej; jest on nieustannym wcielaniem się Syna Bożego. Pomimo wyrażenia tej perspektywy w zrównoważony sposób rozpoczyna się „przygoda” wątku misyjnego zarówno w teologii, jak i w doświadczeniu życiowym każdego chrześcijanina: niebawem wcielanie zacznie być przeciwstawiane eschatologii, humanizm – temu co nadprzyrodzone, postęp ludzki (*promotio humana*) – ofierze;
 3. Y. Congar sygnalizuje też próbkę historii misji Kościoła, choć wymiar historyczny nie osiągnął u niego swej pełni.

4. Rozumienie misji w pierwszej połowie XX wieku

W teologii misji lat 1930-1950 można wyróżnić cztery szkoły, które w zasadniczy sposób wpłynęły na rozumienie tego, czym jest misja. Były to szkoły w Tübingen, Münster, Louvain oraz Paryżu. Przez dłuższy czas funkcjonowały też dwa pojęcia misji, określane przez cel działalności misyjnej, które pomimo modyfikacji nie osiągnęły oczekiwanej jedności. Pierwsza koncepcja, reprezentowana przez szkołę w Münster (J. Schmidlin, Th. Ohm), będącą pod silnym wpływem misjologii protestanckiej (G. Warneck), celem działalności misyjnej czyniła przede wszystkim osobiste nawrócenie dzięki głoszeniu Ewangelii (*praedicatio*). Było to pojęcie misji zorientowane chrystologicznie i personalistycznie. Druga koncepcja, reprezentowana przez szkołę w Louvain (P. Charles, A. Seumois, J. Masson) utrzymywała, że zasadniczym celem misji jest zakładanie Kościoła (*plantatio*). Było to ujęcie misji eklezjocentryczne i terytorialne. Pierwsza koncepcja (*praedicatio*) bazowała na starochrześcijańskiej kerygmie nakazu misyjnego Mt 28,19-20: μαθητεύσατε πάντα τα ἔθνη, druga natomiast (*plantatio*) opiera się na literaturze patrystycznej, klasycznych teologach średniowiecza oraz licznych dokumentach kościelnych różnych czasów. Szkoła paryska (N. Dunas, A.M. Henry) ujmowała natomiast misję Kościoła jako przepowiadanie Ewangelii wśród niewierzących, dokonujące się w kontekście środowiska społecznego (widać tu właściwe tej szkole ujęcie socjologiczne²⁵).

²⁵ Por. T. Wojda, *Le correnti missiologiche di Münster e di Lovanio*, Roma 1980.

W następstwie tych tendencji w eklezjologii rozwinęła się dyskusja o samej koncepcji misji. Na początku lat pięćdziesiątych minionego stulecia Th. Ohm, A. Seumois oraz W. Vögele przyznawali, że żadna definicja misji nie może poszczycić się jednomyślnym poparciem wszystkich misjologów. Jedno stało się wszak oczywiste: takie pojęcie misji, jakie wypracował protestancki teolog G. Warneck i jakie przyjęli później wielcy misjologowie katolicy (np. J. Schmidlin, P. Charles), okazało się niewystarczające. Uczni ci sądzili, że misje można określić jako *plantatio Ecclesiae* (flancowanie, zakładanie Kościoła) przede wszystkim w znaczeniu instytucjonalnym, czyli jako działalność chrześcijaństwa zmierzającą do założenia i zorganizowania Kościoła wśród niechrześcijan²⁶. Doktryna ta otrzymała nawet dyskretne poparcie papieży: Benedykta XV (*Maximum illud*, 1919 rok), Piusa XII (*Evangelii praecones*, 1951 rok). Groziła jej jednak interpretacja czysto prawnicza, bez wystarczającego namysłu teologicznego: „Misje są specyficzną działalnością służby kościelnej, którego może określić tylko władza Kościoła, a więc w sposób pozytywny, prawniczy”²⁷.

Główny zarzut, jaki można sformułować pod adresem takiego rozumienia misji, dotyczy faktu, że nie wiąże ono należycie Kościoła instytucjonalnego ze znakiem Ducha, jakim jest wspólnota kościelna. Ponadto według tego ujęcia Kościół zinstytucjonalizowany staje się znakiem zbawienia dopiero po powstaniu i zorganizowaniu. Tymczasem Kościół tym znakiem jest już teraz, musi też pozostać wierny swemu przeznaczeniu w miarę swego rozwoju, tzn. w procesie zakładania. Pogląd J. Schmidlina, P. Charlesa (*et consortium*) opierał się na Belarminowskiej wizji Kościoła, która nie jest błędna, lecz niepełna. Teza głosząca, że zakładanie Kościoła (*plantatio Ecclesiae*) jest dziełem specyficznym misyjnym, wymagała włączenia w rozleglejsze ramy teologii misyjnej.

Do tej zasadniczej ewolucji na płaszczyźnie misjologicznej przyczynił się P.J. de Menasce. P. Charlesowi i A. Perbalowi, którzy uważali, że trzeba zaatakować teologiczną tezę pierwszeństwa miłości i przypisać misjom motyw formalny, odrębny od tego, jaki rządzi całą działalnością Kościoła, teolog ten odpowiadał, że cały Kościół jest misyjny: u wszystkich chrześcijan, wzbogaconych łaską, istnieje mniej lub bardziej wyraźna intencja misyjna Kościoła, która posiada ten sam wymiar, co zbawcza wola Chrystusa. Co więcej, P.J. de Menasce pod-

²⁶ K. Müller, *Teologia misji. Wprowadzenie*, tłum. W. Kowalak, Warszawa 1989, s. 40, 42-43; A. Seumois, *Théologie missionnaire*, t. 2: *Théologie de l'implantation ecclésiale*, Roma 1980.

²⁷ A. Seumois, *Vers une définition de l'activité missionnaire*, Beckenried 1952.

kreślał, że podstawą zakładania Kościoła jest obfitość żywej wiary. Stanowi ona warunek takiego przepowiadania apostołskiego, które jest w stanie przeciwstawić się rzeczy najtrudniejszej, czyli oporowi słuchaczy. Przyjaciel J.P. Menasce'a Ch. Journet swoimi pracami teologicznie pogłębił dotychczasowe koncepcje. Dzięki niemu misjologia otrzymała rangę naukową i bez przeszkód wkroczyła do zespołu nauk teologicznych – do eklezjologii²⁸.

W eklezjologicznej wizji misji, jaką J. Dournes przedstawia w dwóch swoich książkach – *Dieu aime les païens*²⁹, a zwłaszcza w *Le Père m'a envoyé*³⁰, misje zostały określone zgodnie z dezyderatami licznych misjologów jako staranie się o nawrócenie niewierzącego świata na wiarę w Jezusa Chrystusa. Th. Ohm wyróżnia w tej wizji następujące komponenty: 1° wysłanie do niechrześcijan ludzi niosących posłannictwo wiary chrześcijańskiej; 2° działanie odpowiadające temu wysłaniu, polegające na czynieniu uczniami Chrystusa – czynieniu chrześcijanami ludów i narodów pozachrześcijańskich, tzn. chrystianizacji, o którą starają się i której dokonują wysłańcy Boga; 3° rezultat tego działania, kiedy ludy i narody stają się uczniami Chrystusa (według słów Jana XXIII misje to wysyłanie do tych, którzy z religijnego punktu widzenia są daleko i na zewnątrz, a nie wysyłanie do dalekich krajów czy obcych ludów); 4° świat niechrześcijański³¹; misje mają na celu te ludy, które aż do samej głębi nie zostały oświecone światłem Ewangelii (*Princeps pastorum*, 1959 rok).

Zakładanie Kościoła (*plantatio Ecclesiae*) jest oczywiście ważnym celem misji, ale określenie ich tylko tym jednym terminem byłoby fałszywe, ani bowiem Nowy Testament, ani Ojcowie Kościoła, ani Kongregacja Rozkrzewiania Wiary – nawet wtedy, gdy podkreślała ustanawianie nowych Kościołów – nie zdefiniowali misji przez zakładanie Kościoła (*plantatio Ecclesiae*), lecz przez głoszenie zbawienia, które daje życie. A zatem możemy powiedzieć, stwierdza syntetycznie A. Rétif, że misje są dziełem powszechnego przepowiadania (*praedicatio*), prowadzącego do założenia (*plantatio*) Kościoła jako swego celu³². A zatem misje to nie przepowiadanie Ewangelii bądź samo tylko zakładanie Kościoła, lecz misje to przepowiadanie Ewangelii i zakładanie Kościoła.

²⁸ Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné*, t. 2: *Sa structure interne et son unité catholique*, Paris 1951.

²⁹ Paris 1963.

³⁰ Paris 1965.

³¹ Th. Ohm, *Machet zu Jüngern alle Völker...*, dz. cyt., s. 53-54.

³² A. Rétif, *Introduction à la doctrine pontificale des missions*, Paris 1963.

Definicja misji jako przepowiadania Chrystusa i zakładania Kościoła została rozszerzona i pogłębiona przez F. Frisque'a oraz J. Laloux z racji właściwego ich pracom ujęcia socjologicznego³³. Myśl ich zbiega się z antropologicznym przedstawieniem problemu przez M.-D. Chenu i odpowiada analizom, jakie przeprowadził M.-J. Le Guillou na temat podziałów związanych z nieintegrowaniem się kulturowo różnych cywilizacji. Misje są stałym wysiłkiem Kościoła dla nawrócenia świata pozachrześcijańskiego na wiarę w Jezusa Chrystusa. Szuka on ludzi tam, gdzie się znajdują, a więc w ich socjokulturowej tożsamości. Dla tego celu Kościół nadaje sobie nowe oblicze, obmyśla i wynajduje nowe sposoby wcielania się w różne kultury³⁴. Misje wraz z głoszeniem Chrystusa Zmartwychwstałego suponują pewną preewangelizację, którą chrześcijanie przeprowadzają, uczestnicząc w budowaniu społeczeństwa ziemskiego, a przez wiarę w Chrystusa i przez udział we wspólnocie kościelnej ukazują widzialny znak zbawienia. Preewangelizacja oraz ewangelizacja stanowią dwa oblicza jednego i tego samego działania misyjnego.

Przyjrzyjmy się bliżej socjologicznemu mechanizmowi misji. Wymaga to wyjaśnienia pojęć instytucji i kultury, co pozwoli na przenieśnię na tę płaszczyznę teologicznego pojęcia misji i ich teologicznych podstaw. J. Laloux określa instytucję jako zespół przyjętych zachowań i działalności, spełnianych w społeczeństwie przez ludzi w sposób względnie stały i ciągły; w zespole tym występują zorganizowane role i dobrze ukształtowane relacje dla wspólnego dążenia do celu, który dla całości społeczeństwa posiada wartość i znaczenie. W przeżywanej rzeczywistości Kościoła, jak wykazał P.A. Lège, istnieje potrójne rozwarstwienie instytucji, choć powiązanych ze sobą w całość: 1° instytucja kościelna kształtowana przez władze apostołskie i skupiona wokół instytucji sakramentalnej dla wypełnienia tego, co jest dla niej istotne; 2° instytucje kościelne ustanowione przez Kościół stosownie do potrzeb czasu dla reprezentowania i inkulturowania samej instytucji kościelnej; 3° doczesne instytucje chrześcijańskie dla celów świeckich, ale związane z Kościołem, który je zorganizował i jest za nie odpowiedzialny. W tak zinstytucjonalizowanym Kościele niektóre rzeczywistości są niezmiennie [1], podczas gdy inne [2 i 3] mają (mniejszy lub większy) charakter przypadłościowy³⁵.

³³ J. Frisque, *La théologie de l'Eglise*, „La Revue Nouvelle”, nr 15, 1959, z. 11, s. 513-526; J. Laloux, *Mettre l'Eglise en état de mission*, Bruxelles 1965.

³⁴ J. Frisque, *La théologie de l'Eglise...*, dz. cyt.

³⁵ P.A. Lège, *La mission contre les institutions chrétiennes*, „Parole et Mission”, nr 15, 1961, s. 495.

Kultura, rzeczywista treść życia społecznego przeżywana w danym środowisku, przedstawia to, czym ludzie „są”, co „robią”, a także „wartości społeczne”, które cenią w swoim świecie. Instytucje Kościoła należą do komponentów kultury, sposoby instytucjonalizowania się Kościoła są warunkowane otaczającą go kulturą, a z kolei instytucje te przyczyniają się do kształtowania kultury. Misje wymagają więc obecności inkulturacyjnej. Misjonarz, znajdując się w kraju niechrześcijańskim, ma pewność, że Kościół jest gotowy do przybrania nowego oblicza i że system wartości, będący strukturą tego świata, z jakim misjonarz się spotyka, kryje w sobie pewne komponenty pozytywne, które pozwalają na chrystianizację. Jest to chrystianizacja pogaństwa, a nie poganizacja chrześcijaństwa.

Na podstawie takiej obecności misje wymagają działania inkulturacyjnego. Praca misyjna zakłada proces współpracy, przystosowania i asymilacji. W procesie współpracy Kościół misyjny za swoje uznaje dążenie świata pozachrześcijańskiego w tym, co w nim jest godziwe. Przez proces przystosowania i asymilacji Kościół przemienia swoje wzory zachowania i zachęca świat niechrześcijański do zrobienia tego samego, by doprowadzić do powstania nowej rzeczywistości. Misje opierają się wreszcie na motywacjach inkulturacyjnych, których podstawą jest wolność duchowa, domagająca się od Kościoła szacunku dla kultur pozachrześcijańskich, a także wielkiej elastyczności instytucji własnych. W momencie, gdy historyczność człowieka coraz częściej ujmuje się w terminach historii powszechnej, gdy człowieka obchodzi już nie tylko jego własny los, lecz także los całej ludzkości, byłoby czymś katastrofalnym, gdyby misje nie jawiły się w swej rozległości i gdyby nie dowartościowały specyfiki powołań misyjnych³⁶.

Złożoność projektu misyjnego sprawia, że jego realizacja nie jest możliwa bez współdziałania, pomocy i zaangażowania całego świętego Ludu Bożego, współdziałania biskupów i wiernych, posługi kapłańskiej oraz łaski kontemplacyjnej, a także bez pewnej duchowej jedynomyślności, tak wyraźnie zaznaczonej w *Dziejach Apostolskich* (por. Dz 2,42-47). Cały zatem Lud Boży powinien czuć się odpowiedzialny za realizację misyjnego dzieła Kościoła. Sobór Watykański II rozpoczął swe obrady w kontekście takich właśnie prądów umysłowych, tendencji w teologii oraz przemian dokonujących się w świecie.

³⁶ G. Mercier, M.-J. Guillou, *Mission et Pauvreté. L'heure de la mission mondiale*, Paris 1964, s. 35.



WŁADYSEAW KOWALAK SVD
Pojęcie misji przed Soborem Watykańskim II

Streszczenie

Właściwe zrozumienie terminu „misje” wiąże się z poznaniem kontekstu teologicznego, kulturowego, a także dziejowego, w którym słowo to się pojawiło. Od czasów Karola I Wielkiego misje coraz częściej stawały się narzędziem ekspansji politycznej władców chrześcijańskich. Szczytem tego zjawiska był tzw. patronat królów Portugalii oraz wikariat królów Hiszpanii. Misje ujmowano w tym okresie jako działalność zmierzającą do szerzenia wiary przez ustanowienie instytucji Kościoła hierarchicznego na terytoriach odkrytych w XVI i XVII wieku lub na tych, które jeszcze pozostały do odkrycia. Jednakże z czasem uświadomiono sobie niewystarczalność takiego pojęcia misji. Niewystarczające okazało się też pojęcie misji, jakie wypracował protestancki teolog G. Warneck, a jakie przyjęli później wielcy misjologicy katoliccy (np. J. Schmidlin, P. Charles). Pełniejsze określenie misji, jakie wypracowano przed Soborem Watykańskim II, wskazywało, iż są one równoczesnym przepowiadaniem Ewangelii oraz zakładaniem Kościoła.

Słowa kluczowe: misje chrześcijańskie, misjologia, historia Kościoła, Sobór Watykański II, Kościoły lokalne, inkulturacja.

WŁADYSEAW KOWALAK SVD
The concept of mission before the 2nd Vatican Council

Abstract

The proper understanding of the term “mission” depends on the way we get to know the theological, cultural and historical context in which the term appeared. From the times of Charlemagne on missions often came to be a tool of political expansion as performed by Christian rulers. The peak of that phenomenon was the so-called patronage of Portuguese kings and the vicariate of Spanish kings. Missions were conceived at that time as an activity aimed at spreading faith through establishing official Church institutions on the territories which had been discovered earlier in the 16th and 17th centuries, or on those which were still to be discovered. However, as the time had passed, an awareness grew that such an understanding is far from

satisfactory. The concept of the mission that had been worked out by the Protestant theologian G. Warneck, and which had been taken over by the outstanding Catholic theologians (e.g. J. Schmidlin, P. Charles), appeared to be unsatisfactory, as well. A more comprehensive concept of the missions worked out before the 2nd Vatican Council pointed out to them as a modern proclamation of the Gospel and establishing of the Church.

Keywords: Christian missions, missiology, history of the Church, 2nd Vatican Council, local Churches, inculturation.