

Feliks Zapłata

Biuletyn etnologiczno-religioznawczo-misjologiczny

Collectanea Theologica 38/1, 141-185

1968

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

ETNOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZO-MISJOLOGICZNY*

Zawartość: Wprowadzenie. I. PRZEGLĄD ETNOLOGICZNY. 1. 60-lecie Anthropos. 2. O. Paweł Schebesta SVD. 3. O. Wilhelm Koppers SVD. II. PRZEGLĄD RELIGIOZNAWCZY. 1. Religioznawstwo ogólne. 2. Historia religii. 3. Dialog między religiami. 4. Historia religioznawstwa. III. PRZEGLĄD MISJOLOGICZNY. 1. Bibliografia misyjna. 2. Stolica Apostolska a dzieło misyjne. 3. Naukowe spotkania misyjne. 4. Obraz dzieła misyjnego w chwili obecnej. 5. Obraz Kościoła katolickiego w Afryce.

Wprowadzenie

Zdaniem wszystkich — jednym z największych osiągnięć Soboru Watykańskiego II jest otwarcie Kościoła. Kościół pousuwał już wiele niepotrzebnych czerwonych świateł ostrzegawczych i zakazujących, a na ich miejsce, gdzie tylko może, zapala zielone światła przejazdu i wstępu, chcąc nawiązać kontakt z całym światem i rozpocząć dialog z wszystkimi ludźmi dobrej woli.

W związku z tym dziś po prostu narzuca się konieczność wzajemnego i bliższego poznania się jako warunku owocnego dialogu. Kościół zresztą nigdy całkiem nie zapomniał o tym, by poznawać świat, różne jego religie i kultury. Można tu choćby dla przykładu wymienić sławną swego czasu Wystawę Misyjną na Watykanie, trwającą od 21.XII.1924 do 10.I.1926 r., która ostatecznie przerodziła się w trwające do dzisiaj stałe Muzeum Misjologiczne na Lateranie oraz wysiłki Kościoła nad rozwojem sztuki rodzimej w krajach misyjnych¹; dowodem na to może być również *Międzynarodowy Instytut „Anthropos” Etnologiczno-Lingwistyczny* z czasopiśmie o tej samej nazwie, założony przez W. Schmidta SVD w r. 1906².

Sobór Watykański II życzy sobie i zaleca, aby kapłani katoliccy, już nie mówiąc o misjonarzach, co się samo przez się rozumie (por. AG, 23—27), byli wychowywani w duchu otwartości i dialogu. Dlatego poleca w Normach Wykonawczych, aby przy układaniu posoborowego porządku studium w seminariach i uniwersytetach katolickich do programu nauczania włączano teologię misji, by *natura misyjna Kościoła była przedstawiana w pełnym świetle*³. Profesorowie natomiast w *wykładach nauk dogmatycznych, biblijnych, moralnych i historycznych mają uwypuklać zawarte w nich aspekty misyjne*,

* Redaktorem biuletynu jest ks. Feliks Zapłata SVD, Warszawa-Piekierniżno.

¹ Por. Kard. Celso Constantini, *In difesa dell'arte christiana*, 1958; Frederico Bornemann SVD, *Ars Sacra Pekinensis. La Pittura cinese christiana all'Universita Cattolica (Fu Yen) di Pechino*, St. Gabriel-Mödling 1950; Yukio Yashiro, *2000 Years of Japanese Art*, Ed. by Peter C. Swann, London 1958, s. 268.

² Por. J. Henninger SVD, *Im Dienste der Mission: 60 Jahre Anthropos (1906—1966)*, NZM 22/1967/206-221.

³ Por. Motu Proprio *Ecclesiae Sanctae*, II, 1.

aby w ten sposób kształtować w przyszłych kapłanach misyjną świadomość (AG, 39). Jeszcze piękniej zaznacza Sobór, mówiąc o świeckich, co oczywiście odnosi się również do kleru, mianowicie że „szczególnej pochwały są godni ci świeccy, którzy na uniwersytetach lub w instytucjach naukowych przyczyniają się swymi badaniami historycznymi lub religioznawczymi do lepszego poznania ludów i religii. W ten sposób pomagają zwiastunom Ewangelii i przygotowują dialog z niechrześcijanami” (AG, 41).

Mając na uwadze powyższe przesłanki myślowe, chcemy odtąd na łamach „*Collectanea Theologica*” umieszczać co pewien czas przegląd informacyjny właśnie z etnologii, by poznawać ludy, poczynawszy od najstarszych i najprymitywniejszych; dalej — z religioznawstwa, by poznawać religie świata i by tym owocniejszy nawiązać dialog z ich wyznawcami; i wreszcie — z misjologii, aby umieć spojrzeć w sposób naukowy na problem ewangelizacji świata, czy to od strony zasadniczej, teoretycznej, czy też od strony historycznej i faktycznej (historia misji wraz z misjografią, inaczej misjoznawstwem) i w ten sposób trzymać rękę na pulsie Kościoła i orientować się w postępie i rozwoju Królestwa Chrystusowego, zdążającego ustawicznie do swej pełni eschatologicznej (por. AG, 9). „*Collectanea Theologica*”, usiłujące poświęcić szczególną uwagę problematyce związanej z Soborem Watykańskim II i realizacją jego uchwał, pójdzie w ten sposób jeszcze pełniej po linii sobie wytyczonej.

Bynajmniej nie rościmy sobie pretensji do wyczerpującego przeglądu wydarzeń i literatury. Bardzo wdzięczni będziemy za wszelkie sugestie i spostrzeżenia, w jaki sposób można by ulepszyć następne numery Biuletynu, aby w ten sposób katolickie społeczeństwo polskie mogło się orientować w światowym dziele ewangelizacji⁴.

KS. FELIKS ZAPŁATA SVD, WARSZAWA—PIENIĘŻNO

I. PRZEGLĄD ETNOGRAFICZNY

1. 60-lecie „Anthropos”

W 1965 r. ukazał się 60 tom „Anthroposu”, międzynarodowego czasopisma lingwistyczno-etnologicznego, założonego w 1906 r. przez o. Wilhelma Schmidta SVD. Wtedy to religie ludów pierwotnych, to znaczy najstarszych ludów etnologicznych były jeszcze bardzo mało znane. Każdą nowo odkrytą religię pod wpływem takich systemów jak idealizmu, monizmu a zwłaszcza ewolucjonizmu uważano pochopnie za najstarsze czyli początkowe stadium rozwoju religii. I tak powstawały kolejno teorie, które apriorystycznie nakreślały obraz genety i rozwoju religii jak np. naturyzm Maksa Müllera, fetyszyzm A. Comte'a i Lubbocka, manizm Spencera, animizm Tylora, magizm, totemizm Kinga, Frazera, Hartlanda, czy też socjologizm (ubóstwienie społeczności) Durkheima i innych, nie-raz z ukrytą myślą, że religia, która powstała z tak grubych pomyłek, nie może rościć sobie pretensji do prawdy. Według wyżej wspomnianych teorii religia monoteistyczna jest bardzo późnym, końcowym produktem koniecznego rozwoju, poczynawszy od magizmu względnie totemizmu i animizmu poprzez manizm i politeizm aż do monoteizmu.

Wilhelm Schmidt, oczywiście, doskonale rozumiał, że przeciw tym teoriom, stojącym na zbyt wąskiej podstawie, można walczyć najskuteczniej

⁴ Ewentualne propozycje i uwagi krytyczne prosimy kierować na adres: Ks. Feliks Zapłata, Pieniężno, Kolonia 19, woj. Olsztyn.

przez wszechstronne zbadanie faktów i ich uprzystępnienie nauce. Toteż od samego początku „Anthropos” publikował liczne sprawozdania wyników badań przeprowadzanych wśród najróżnorodniejszych szczepów i ludów wszystkich kontynentów, gdziekolwiek jeszcze istniały ludy, nie znające sztuki pisma i znajdujące się na stosunkowo niskim stopniu kultury, oznaczane również nazwą ludów prymitywnych względnie pierwotnych. Wszystko, cokolwiek należało do religii i kultury tych pierwotnych ludów, było w „Anthropos” omawiane, a więc: mity, opowiadania, obrzędy, kult, zwyczaje, obyczaje, socjalne i gospodarcze instytucje i organizacje, językoznawstwo, sztuka i bogata dziedzina kultury duchowej zwłaszcza religijnej, oraz badania i wyniki w dziedzinie prehistorii względnie archeologii.

Założyciel „Anthropos” nie chciał, by to było czasopismo teologiczne — jak to zresztą zaznacza karta tytułowa w sześciu językach — lecz „międzynarodowe czasopismo etnologiczne i lingwistyczne”. Osobliwy i właściwy charakter tego etnologicznego czasopisma miał polegać na tym, że najważniejszymi jego współpracownikami mieli być misjonarze, lecz nie w charakterze głosicieli wiary chrześcijańskiej, lecz jako z powołania najlepsi znawcy tych ludów i szczepów, których zbadaniem zajmuje się przede wszystkim etnologia. Każdy etnolog dobrze wie, co jego dziedzina nauki zawdzięcza sprawozdaniom i badaniom misjonarzy. „Misjonarze bowiem spełniają wiele warunków, które są nieodzowne dla owocnego etnograficznego badania, lecz których to warunków podróżujący w ogóle, zaś urzędnicy tylko rzadko dostatecznie, a naukowci badacze tylko w szczególnie pomyślnych przypadkach mogą spełnić” (Ad. Schulze, *Verhandlungen des Deutschen Kolonialkongresses 1905*, Berlin 1906, 26). W. Schmidt zrozumiał, że właśnie misjonarze są powołanymi znakomitymi współpracownikami w zagadnieniach dotyczących religii i kultury ludów nie posiadających sztuki pisania. Przecież przebywają wśród tych ludów nie przez kilka tygodni czy miesięcy, ale najczęściej przez kilkanaście lub nawet kilkadziesiąt lat, prowadzą jak dalece to jest możliwe, ich sposób życia, zdobywają sobie ich zaufanie a wraz z nim wiadomości o ich dawnej religii, które zazwyczaj ukrywa się bojaźliwie przed obcymi. Oprócz tego misjonarze znają wartość i stanowisko religii w życiu człowieka z własnego doświadczenia, podczas gdy niegdyś uważano, że najlepszą postawą badacza wobec różnych religii jest jego obojętność czy nawet nieprzychylny usposobienie. Trudno oczywiście założyć a priori absolutną wolność od tendencyjności u jakichkolwiek nawet najuczciwszych badaczy. Wolność od uprzedzeń i tendencyjności w religioznawstwie nie jest bynajmniej przywilejem niewierzącego badacza. Wydaje się, że w badaniach nad religią uczeni wierzący, jakimi są zazwyczaj misjonarze, są jednak w korzystniejszej sytuacji niż niewierzący. Religia bowiem należy do tej dziedziny życia psychicznego, w której autopsja jest elementem bardzo istotnym — dając badaczowi pewną płaszczyznę styku z badanym zagadnieniem. Wierzący badacz — sam przeżywający religię — niewątpliwie ma szanse głębszego i wszechstronniejszego wejrzenia w badane problemy i poznania ich, aniżeli badacz niewierzący, patrzący na badane zjawiska jedynie z zewnątrz. Temu ostatniemu grozi bowiem niebezpieczeństwo, że jego pojęcie o religii będzie nieco podobne do teoretycznych wyobrażeń ślepeca o kolorach. Jeśli zaś chodzi o misjonarzy, to przynajmniej należy, że znajdują się oni w nader pomyślnej sytuacji badawczej — a to z tytułu długoletniego nieraz pobytu wśród tubylców, dobrego poznania i opanowania ich języka, zwyczajów, kultury a także zdobytego zaufania. To wszystko skłoniło W. Schmidta, by zaprosić misjonarzy do współpracy z nowozałożonym czasopismem. Jak bardzo rozległy i różnorodny materiał został zgromadzony jedynie przez katolickich misjonarzy a dotyczący tylko etnologii wykazują 23 tomy *Bibliotheca Missionum*, które podają wykaz wszystkich publikacji, które zawdzięczają swe powstanie misjonarzom katolickim.

Nowe czasopismo nie tylko otrzymywało od misjonarzy materiały w postaci sprawozdań, opracowań naukowych, artykułów i przyczynków, lecz zwracało się także do misjonarzy, by ich zainteresować etnologią, zapoznać z jej problemami i do dalszych badań zachęcić. W osiągnięciu tego celu potrzebował W. Schmidt współpracy specjalistów-etnologów, na której zdobyciu mu nadzwyczaj zależało. Bowiem bez ich współpracy, jak się później wyraził, „Anthropos” byłby czasopismem misyjnym i w świecie naukowym nie posiadałby niezależnego autorytetu i znaczenia. Nie byłby niczym innym jak wygodnym dowozem materiałów dla innych”. Że cel „Anthropos”, mianowicie współpraca misjonarzy ze specjalistami-etnologami, został od razu zrozumiany i korzystnie przyjęty, o tym świadczą nie tylko pierwsze krytyczne omówienia nowego czasopisma, lecz przede wszystkim artykuły i przyczynki same, ilość i jakość współpracowników z krajów misyjnych i świata nauki.

Ukazanie się pierwszego rocznika „Anthropos” powitano jako „nowy i cenny organ etnologii i językoznawstwa”, którego zakres zainteresowań obejmował etnografię z wszystkimi jej poddziałami jak ergologię, socjologię, folklore, religioznawstwo itp. oraz lingwistykę. A. van Gennep postawił „Anthropos” odrazu *parmi les publications ethnographiques de premier rang* („Revue des Traditions Populaires” 22, 1907). To miejsce „Anthropos” zatrzymał aż po dzień dzisiejszy, zachowując równocześnie właściwy sobie charakter czasopisma specjalistycznie etnologicznego misjonarzy. Początkowo czasopismo to ukazywało się w sześciu zeszytach rocznie w celu dokładniejszego informowania czytelników o aktualnych badaniach terenowych i publikacjach, później jednak ze względów praktycznych i ekonomicznych zredukowano je do trzech zeszytów rocznie, bez zmniejszenia objętości tomu, który prawie zawsze przekraczał 1000 stron. „Anthropos” stał i stoi zawsze otworem dla każdego obiektywnego przyczynku naukowego niezależnie od religijnego przekonania czy narodowości. *Index auctorum* pierwszych ale również późniejszych roczników „Anthropos” pokazuje, że członkowie prawie wszystkich zakonów i zgromadzeń misyjnych katolickich najróżniejszych narodowości publikowali swoje etnograficzne i lingwistyczne przyczynki w tym czasopiśmie. Również misjonarze protestancy, np. H. A. Junod, J. Ittmann, H. v. Sicard i inni zasilił swymi artykułami „Anthropos”, Jak już wyżej wspomniano, „Anthropos” publikował również prace i artykuły naukowe etnologów-specjalistów i w ten sposób uchronił się od niezdrowej izolacji, zaś otworzył dla naukowej dyskusji i naukowego postępu swoje szpalty. Świeccy badacze i specjaliści chyba wszyscy najwybitniejsi etnologdy i lingwiści figurują wśród autorów „Anthropos”; stosunek autorów świeckich i misjonarskich autorów wynosił przeciętnie 50 : 50.

Właściwy od samego początku charakter międzynarodowy „Anthropos” okazuje się najwyraźniej w tym, że każdemu autorowi wolno, o ile możliwe, pisać w języku ojczystym. W 60 tomach „Anthropos” ukazało się rozpraw i artykułów w języku niemieckim 920, angielskim 368, francuskim 373, hiszpańskim 34, włoskim 28, holenderskim 15, polskim 2. Wkrótce okazało się, że mimo stosunkowo wielkiej objętości Anthroposu, trzeba stworzyć nowe możliwości publikacji. W. Schmidt założył lingwistyczną i etnologiczną *Bibliotekę Anthroposu*, w której publikowano większe monograficzne prace, często dzieła życiowe misjonarzy-badaczy oraz specjalistów etnologów świeckich. Aż do 1966 r. ukazało się ponad 30 tomów. Mniej lub więcej związane są z *Anthropos* przez W. Schmidta inspirowane również następujące organy publikacji *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik* 10 tomów, *Monumenta Serica* 22 tomy, *Folklore Studies* 14 tomów, *Annali Lateranensi* 29 tomów, *St. Gabrieler Studien* 16 tomów.

Celem lepszego doksztalcenia badaczy terenowych, zwłaszcza misjonarzy, oraz wprowadzenia ich systematycznie w aktualne problemy etnologii, jak

również by krajowych uczonych specjalistów skontaktować z misjonarzami w celu owocniejszej współpracy, powołał W. Schmidt do życia, razem z jezuitą francuskim Fr. Bouvier, którego później zastąpił o. Henri Pinaud de la Boulaye — tzw. międzynarodowe kursy religijno-etnologiczne (*Semaines d'ethnologie religieuse*), które odbyły się 5 razy od 1922 do 1929, dwa razy w Lowanium, i jeden raz w Tilburgu, Mediolanie i Luksemburgu.

Z ramienia *Anthropos* o. Schebesta przeprowadził 5 ekspedycji badawczych do Pigmiejów afrykańskich i azjatyckich, o. Gusinde do plemion Ziemi Ognistej, Pigmiejów w Afryce i szczepów na Nowej Gwinei jak też do Buszmenów, o. Koppers do ludów Ziemi Ognistej i do Bhilów w Indiach, o. Höltker do szczepów Nowej Gwinei, Lebzelter do Buszmenów, o. Rahmann do szczepów negryckich na Filipinach, o. Hermanns do ludów półn.-wsch. Tybetu, o. Vroklage do szczepów na wyspie Timor, o. Aufenanger do szczepów Nowej Gwinei i wielu innych (por. *Fünfzig Jahre „Anthropos“*. *Anthropos* 1956, 1—18). Materiały zebrane przez tych badaczy zostały w jak najkrótszym czasie opublikowane w *Anthroposie* i uprzyświecone.

„*Anthropos*” zdobył sobie wybitne miejsce wśród czasopism etnograficznych i lingwistycznych. Bardzo cenną rzeczą tego czasopisma są omówienia bardzo licznych publikacji, pochodzące z pióra specjalistów. Oprócz rozpraw, artykułów, *analecta et additamenta* czasopismo publikuje krótkie *miscellanea* informujące zwięźle o wynikach badań naukowych, *recensiones* (omówienia publikacji) przeciętnie 200 w każdym roczniku, *publicationes recentes* (książki nadesłane do redakcji, których zazwyczaj jest około 1500 rocznie) i bardzo ważny numer pt. *Periodica*, w którym jest przegląd przeszło 180 czasopism etnologiczno-lingwistycznych i z innych dziedzin nauki z ich tytułami rozpraw czy artykułów o treści religioznawczej, etnograficznej, ludoznawczej, lingwistycznej i socjologicznej.

Redakcję czasopisma prowadzi sztab wykształconych współpracowników, którzy zazwyczaj na miejscu jako badacze zapoznali się z kulturami tubylczych ludów i należą do zgromadzenia werbistów. Redakcja „*Anthropos*” przez długie lata znajdowała się w St. Gabriel pod Wiedniem, po Anchlussie została przeniesiona do Froideville k. Fryburga (Szwajcaria), od kilku lat znajduje się w nowym Instytucie — *Anthropos* w St. Augustinus k. Bonn.

Kierunek naukowy w etnologii, reprezentowany przez *Anthropos* odpowiada zupełnie kierunkowi *Szkoły Wiedeńskiej Kulturalno-Historycznej Etnologii*. Czasopismo „*Anthropos*” cechuje otwarty duch wobec wszystkich wyników badań, spokojna i obiektywna postawa krytyczna. Dla religioznawcy, etnologa i antropologa jest ono nieodzowne, gdyż jest przedstawicielem międzynarodowej współpracy, która dzisiaj coraz to więcej toruje sobie drogę w naukach.

KS. TEOFIL CHODZIDŁO SVD, LUBLIN

2. O. Paweł Schebesta SVD (20.3.1887 — 17.9.1967)

Dnia 17 września 1967 zmarł po krótkiej chorobie w jednym z szpitali wiedeńskich najwybitniejszy badaj znawca Pigmiejów o. Paweł Schebesta. Przed kilku miesiącami, 20 marca, ukończył 80 rok życia. Śmierć tego kapłana i etnologa jest słuszną sposobnością, by temu zocnemu i bogatemu życiu naukowca poświęcić kilka wspomnień pośmiertnych, zwłaszcza że imię i nazwisko o. Schebesty wśród teologów i religioznawców polskich jest znane.

O. Paweł Schebesta urodził się 20 marca 1887 w Piotrowicach Wielkich w pow. Racibórz. Do zgromadzenia werbistów w St. Gabriel k. Wiednia wstąpił w 1900, gdzie po ukończeniu studiów filozoficznych i teologicznych w 1911 otrzymał święcenia kapłańskie. W 1912 udaje się do Mozambiku, gdzie z pracą misjonarską łączy badania lingwistyczno-etnograficzne, do których

przygotował się w St. Gabriel pod kierownictwem o. W. Schmidta. Na początku pierwszej wojny światowej został internowany i przewieziony do Lizbony, gdzie, aż do połowy 1920 roku przebywając, zbierał w tamtejszych bibliotekach materiały lingwistyczne, etnograficzne i misjologiczne. Następnie przydzielony do redakcji „Anthroposu” obsługuje dział afrykanistyki. Kiedy w 1923 o. W. Schmidt proponuje mu podróż badawczą do Semangów-Negrytów na Półwyspie Malajskim, oznacza to dla Schebesty wyznaczenie naukowego zadania życiowego. Pierwszą podróż badawczą, do której W. Schmidt już w 1910 w swoim dziele o Pigmiejach nawoływał, przeprowadził Schebesta w 1924/25 wśród Semangów na Półwyspie Malajskim, z którymi dzielił życie obozowe w puszczy, poprzednio zapoznawszy się dokładnie z językiem malajskim. W 1926 uzyskuje doktorat w etnologii i egiptologii. Odtąd jego naukowe życie dzieli się na badania terenowe wśród Pigmiejów w Afryce i Azji oraz na działalność pisarską i nauczycielską w Europie. Wykładał etnologię, religioznawstwo i lingwistykę w seminarium misyjnym w St. Gabriel pod Wiedniem i na Wyższej Szkole Handlu Światowego we Wiedniu. W 1929—30 i 1934—35 przeprowadza wyprawy naukowe do Pigmiejów puszczy centralnoafrykańskiej. O. Schebesta porozumiewał się z Pigmiejami najpierw przy pomocy języka Kingwana (nigdy nie posługiwał się tłumaczem mówiącym po francusku), jedną z odmian języka Kiswahili, używaną we wschodnim Kongu, później zaś miejscowymi dialektami wschodnio-sudańskimi i szczepów Bantu. Badaniem tych języków zajmował się już od czasów pierwszej podróży naukowej do Pigmiejów afrykańskich. W 1938—39 przeprowadza badania wśród Negrytów na Filipinach i Semangów na Półwyspie Malajskim. W 1949—50 następuje trzecia a w 1954—55 czwarta podróż badawcza do Pigmiejów w Kongo Belgijskim. Głównym celem tych wypraw były badania tamtejszych języków. Na tym kończą się badania terenowe o. Schebesty, lecz kontynuuje je dalej jego uczeń Vorbichler.

Wyniki swych badań opublikował o. Schebesta w licznych książkach, rozprawach i artykułach, których liczba sięga 200, nie wliczając licznych recenzji. Wiele z jego książek zostało przetłumaczonych na obce języki. O. Schebesta odznaczał się niezwykłą pracowitością i wytrwałością. Jeszcze niedawno spod pióra 80 letniego uczonego wyszło 500 stronicowe studium historyczne, którego tematyką jest historia misji w Zambezi i królestwa władcy Monomotapy; materiał do tego studium zbierał już podczas przymusowego pobytu w Lizbonie podczas pierwszej wojny światowej. Dzięki jego usilnej pracy powstały nie tylko ściśle naukowe dzieła monograficzne i rozprawy, lecz liczne książki podróżnicze, które szczęśliwie łączyły naukowy krytycyzm z przyjemną formą literacką i w ten sposób zyskiwały sobie szerokie publikum. Na czoło wszystkich jego publikacji wysuwają się dwie obszerne monografie: *Die Bambuti Pygmäen vom Ituri. Ergebnisse zweier Forschungsreisen zu den zentralafrikanischen Pygmäen*. 3 Bände. I. tom: Historia, geografia, otoczenie, demografia, antropologia. Bruksela 1938. II tom: Etnografia (1948—1950). I część: Gospodarka, 1948; II cz. socjologia, 1949; III cz. Religia (1950). Druga dwutomowa monografia o Negrytach Azji: *Die Negrito Asiens*. Wien-Mödling 1952—1957. Prace przyczyniły się w wielkiej mierze do tego, że zarówno Pigmieje afrykańscy jak i azjatyccy należą niewątpliwie do najlepiej zbadanych ludów pierwotnych. Chyba nie ma etnologa, który tak dogłębnie poznał kulturę ludów pierwotnych. Jego wysiłek życiowy zmierzał do możliwie wszechstronnego zbadania problemu kultury najstarszych ludów etnologicznych tzw. zbieraczy. Jest to jego wielka zasługa wobec nauki zajmującej się ludami pierwotnymi, że w ostatniej godzinie zabezpieczył wiele ważnych dokumentów najstarszej ludzkości. Jest to również dzieło jednorazowe, nieutracalne, którego nadchodząca historia nie zastąpi niczym innym.

3. O. Wilhelm Koppers SVD (8.2.1886 — 23.1.1961)

Nazwisko o. W. Koppersa od przeszło pół wieku jest związane z badaniami etnologicznymi. Obok o. W. Schmidta, założyciela i najwybitniejszego przedstawiciela *Wiedeńskiej Szkoły Kulturowo-Historycznej*, o. W. Koppers uważany jest od kilku dziesiętników lat za jej drugiego najważniejszego współtwórcę i reprezentanta. W międzynarodowym świecie naukowym, również w Polsce, nazwisko o. W. Koppersa pojawiało się przede wszystkim z nazwiskiem o. W. Schmidta, gdyż obaj uczeni przez kilkadziesiąt lat współpracowali ściśle ze sobą i nieraz prace swoje wspólnie publikowali jak np. *Völker und Kulturen*, Regensburg 1924 i *Handbuch der kulturhistorischen Methode der Ethnologie*, Münster i. W. 1937. Podróże badawcze do szczepów Ziemi Ognistej i do szczepu Bhilów w Indiach centralnych, gdzie o. W. Koppers odkrył istnienie Istoty Najwyższej, przyczyniły się do tego, że częściej zajmował się zagadnieniem wiary w Istotę Najwyższą u pierwotnych łowców i zbieraczy, zwłaszcza w pracy pt. *Der Urmensch und sein Weltbild* (1949), która została przetłumaczona na język angielski, japoński, portugalski, szwedzki i włoski, a w języku polskim została obszernie streszczona w „Znaku”. Czytelnikom polskim znany jest przede wszystkim jako zwolennik kierunku kulturowo-historycznego w etnologii i odkrywca Istoty Najwyższej u Yamanów (Watauinewa) i Bhilów (Bhagwan).

W. Koppers urodził się 8 lutego 1886 w Menzelen w Nadrenii. W 1901 wstąpił do założonego w 1875 zgromadzenia werbistów w Steyl (Holandia) z zamiarem poświęcenia się pracy misyjnej w krajach egzotycznych. Po ukończeniu studiów filozoficznych i teologicznych w St. Gabriel k. Wiednia otrzymuje święcenia kapłańskie. Tutaj też słucha razem z kolegami kursowymi M. Gusindem i P. Schebestą wykładów o. W. Schmidta. Po święceniach kapłańskich został wysłany na dalsze studia filozoficzne i teologiczne do Rzymu, jednak z powodu choroby już po roku zmuszony jest przerwać swoje studia. Po powrocie do zdrowia podejmuje znowu studia ale teraz już w etnologii. Z początkiem 1913 rozpoczyna pomagać o. W. Schmidto wi pomagać w redakcji *Anthropos*. Na Uniwersytecie Wiedeńskim słuchał wykładów w latach 1914—1917 etnologii u profesorów R. Pöcha i E. Oberhummera, indologii u Leopolda v. Schrödera i B. Geigera, indogermanistyki i lingwistyki ogólnej u P. Kretschmera, pismo klinowe i język elamicki u G. Hüsinga. W 1917 otrzymał doktorat filozofii na podstawie pracy *Die ethnologische Wirtschaftsforschung*. W 1922 (od początku stycznia do początku kwietnia) razem z o. M. Gusinde brał udział w podróży badawczej do Yamanów w Ziemi Ognistej, odbył inicjację młodzieży z wszystkimi obrzędami i został przyjęty za członka szczepu Yamanów z o. Gusinde, o czym obszernie pisze w książce pt. *Unter Feuerland-Indianern. Eine Forschungsreise zu den südlichsten Bewohnern der Erde mit M. Gusinde*. Stuttgart 1924. Od 1923—1931 jest redaktorem *Anthropos*, chociaż już w poprzednich latach wykonywał większą część pracy redakcyjnej. W 1924 habilituje się w etnologii ogólnej, w 1928 zostaje mianowany nadzwyczajnym, a w 1935 zwyczajnym profesorem. W 1929 obejmuje kierownictwo nowej katedry Instytutu Etnologii, które zatrzymuje aż do 1957 tzn. pójścia na emeryturę. W 1938 w związku z Anslussem został przez władze niemieckie zwolniony i opuścił Austrię. Od października 1938 aż do grudnia 1939 bada szczepy pierwotne Bhilów w Indiach, zaś lata 1940—1945 spędza w Instytucie *Anthropos*, który został w 1938 przeniesiony z Wiednia do Po-sieux-Froideville (k. Fryburga w Szwajcarii). Czas ten przeznaczają na opracowanie materiałów etnograficznych zebranych wśród Bhilów. Pod koniec 1945 zostaje przywołany na powrót do Wiednia, gdzie z wielkim zapałem i energią oddaje się pracy profesorskiej i jako kierownik Instytutu dba o jego odbudowę i rozbudowę. W 1957 odchodzi na emeryturę, jednak zawsze jeszcze

ma kilka wykładów tygodniowo. Umiera po krótkiej chorobie 23. i 26. 1. 1961 zostaje pogrzebany na cmentarzu klasztornym w St. Gabriel k. Wiednia.

Działalność naukowa o. W. Koppersa była niezwykle szeroka. Współpracował z czasopiśmem „Anthropos” jako redaktor i autor licznych rozpraw i artykułów. Jego dorobek naukowy liczy ponad 200 publikacji, nie wliczając w to kilkuset recenzji książek, nieraz bardzo obszernych. Od 1928—1961 z przerwą siedmioletnią podczas rządów nazistowskich w Austrii, W. Koppers bez przerwy rozwijał działalność nauczycielską, czego dowodem jest wielka liczba promocji doktorskich: więcej niż 100 promocji podczas jego 30-letniej działalności profesorskiej. Instytut Etnologii stał się centrum badań przy bardzo owocnej współpracy innych katedr jak prehistorii i antropologii. Działalność organizatorska Koppersa uwidoczniła się w założeniu w 1929 *Institut für Völkerkunde*, czasopisma „Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik” i „Acta Ethnologica et Linguistica” serii monograficznej. Bierze udział w międzynarodowych kongresach antropologii, etnologii, religioznawstwa, indogermanistyki, wygłasza na nich referaty, należy do komitetów organizacyjnych, jest członkiem licznych towarzystw naukowych. O jego wyprawach naukowych do mieszkańców Ziemi Ognistej i do szczepu Bhiłów była już mowa. Tematyka jego badań i publikacji obejmuje następujące działy: Metodę i charakter historyczny etnologii, socjologię i gospodarkę, badania ludów Ziemi Ognistej, badania ludów pierwotnych Indii, problem pochodzenia Germanów i varia.

Od kilku dziesiątek lat Koppers uważany jest za „drugą głowę” Wiedeńskiej Szkoły Kulturowo-Historycznej. Przez ponad 20 lat był zwolennikiem systemu kręgów kulturowych, którego twórcą był W. Schmidt, chociaż już wówczas miał pewne zastrzeżenia dotyczące np. problemu pigmejskiego. W ciągu następnych 30 lat W. Koppers coraz bardziej powątpiewał w słuszność ogólnej koncepcji kręgu kulturowego pasterskiego opierając się przy tym na swoich specjalistycznych badaniach. Jednak wstrzymywał się z ogłoszeniem tych zapatrywań przynajmniej przez 15 lat ze względów osobistych na swego starego nauczyciela o. W. Schmidta. Dopiero od 1952 wypowiedział swoją krytykę, najpierw odnośnie kręgu kulturowego pasterskiego a później odnośnie całego systemu trzech kultur zasadniczych, jednak zatrzymał zasadniczo obraz socjalny i duchowy kultury najwcześniejszej ludzkości, jaki nakreślił W. Schmidt w swojej „prakulturze”. Nie był do tego zmuszony żadnym kościelnym dogmatem, jak to często twierdzono, bo chociaż dogmat uczy o praobjawieniu, to jednak z tego nie wynika, że szczątki tego praobjawienia muszą być znalezione u dzisiejszych ludów pierwotnych.

W całości badań W. Koppersa można obserwować nieustanne zmaganie się o zdobycie prawdy i jasności. Zwłaszcza ostatnie lata życia W. Koppersa wypełnione były tym zmaganiem się, by poglądy, które dawniej zbyt optymistycznie w ich całym zasięgu uważano za pewne i uzasadnione, zredukować na mniejszy ale pewny stan i by stworzyć nowe podstawy dokładniejszych badań.

Por. R. Rahmann, *Vier Pioniere der Völkerkunde*, *Anthropos* 52 (1957) 2634—276; J. Henninger, *Professor P. Wilhelm Koppers S.V.D. Sonderabdruck aus: Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 91 (1961) 1—14.

KS. T. CHODZIDŁO SVD

II. PRZEGLĄD RELIGIOZNAWCZY

Informacja o tym, co nowego dzieje się w religioznawstwie, jest bardzo potrzebna. Stale bowiem ukazują się wiele prac z tej dziedziny. Są to nie tylko artykuły publikowane w różnych czasopiśmach, ale i większe pozycje książkowe, a nawet całe serie prac poświęconych jakiemuś szczegółowemu

zagadnieniu. W obrębie religioznawstwa wyróżnia się ponadto wiele dziedzin, takich jak religioznawstwo ogólne, porównawstwo religii, historia, socjologia, psychologia religii itd. Jest rzeczą prawie niemożliwą przestudiowanie tego wszystkiego, co publikuje się w całym tym zakresie. Odczuwa więc potrzebę bieżącej informacji o tych publikacjach.

Sporządzenie takiej informacji natrafia u nas na szczególne trudności. Wiele nowych publikacji nie dociera do nas, inne nadchodzą z wielkim opóźnieniem. Podjęcie zatem próby zestawienia opracowywanych obecnie zagadnień religioznawczych połączone jest z ryzykiem niekompletnego przedstawienia tej problematyki. Mimo to pracę taką należy podjąć. Prowadzona systematycznie i wciąż ulepszana metodologicznie może oddać wielkie usługi nie tylko szerszemu kręgowi czytelników, ale i naukowcom.

W obecnym opracowaniu zostaną omówione: religioznawstwo ogólne, historia religii, dialog między religiami, historia religioznawstwa.

1. Religioznawstwo ogólne

Nazwą tą obejmuje się te wszystkie zagadnienia, które ujmują religię jako całość. Do tego działu zalicza się problematykę należącą dotąd do tzw. filozofii religii: problem istoty, genezy i funkcji religii, a także fenomenologie religii. Zdaje się, że ta nowa nazwa propagowana przez Z. Poniałowskiego¹ lepiej oddaje zawartą w tym kręgu tematycznym problematykę, niż dawna nazwa². Jednak nieporozumieniem jest chyba włączanie do religioznawstwa ogólnego badań nad historią i metodą religioznawstwa³.

Geneza religii jest tym problemem, dla rozwiązania którego powstały wielkie szkoły religioznawcze, które z kolei zapoczątkowały religioznawstwo naukowe. Problem ten omawiany wszechstronnie w literaturze zagranicznej⁴, miał u nas także swój okres wielkiego zainteresowania⁵. Obecnie problematyka ta mniej wzbudza zainteresowania, głównie ze względu na brak materiału potrzebnego do definitywnego jej rozwiązania. Podstawą bowiem do uzasadnionych wniosków o źródłach religii mogła by być jedynie pierwsza forma religii, a właśnie po niej nie zostało wiele śladów. Problemem tym zajmuje się K. Mohr⁶, który opowiada się właściwie za rozwiązaniem podanym przez W. Schmidta. Polemizuje ze stanowiskiem M. O. Kos-

¹ Por. Z. Poniałowski, *Wstęp do religioznawstwa*, Warszawa 1959, 76—82.

² Dawna nazwa: filozofia religii, i z tego względu wydaje się nieodpowiednia, że nasuwa skojarzenie z tzw. metodą dedukcyjną stosowaną przez różnych filozofów przy określaniu istoty religii. Ponadto w religioznawczej literaturze polskiej filozofia religii przybrała już zupełnie inny charakter. O filozofii religii i jej przedmiocie por. Z. Poniałowski, *tamże*, 82—87.

³ Por. *tamże*, 82.

⁴ Literaturę tę omawia F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961, 6—21.

⁵ Był to okres przed utworzeniem się Polskiego Towarzystwa Religioznawczego. Nie było wtedy prawie żadnych prac oryginalnych w języku polskim, lecz ukazywały się tylko tłumaczenia autorów zagranicznych omawiających ten problem z pozycji metody ewolucyjnej i marksistowskiej. Z pozycji metody szkoły kulturowo-historycznej problem ten omawia L. Kaczmarek, *Istota i pochodzenie religii*, Poznań 1958, a także E. Dąbrowski, w: *Religie świata*, Warszawa 1957, 29—49.

⁶ *Zum Ursprung der Religion*, w: *Novella Ecclesiae germina*, Nijmegen-Utrecht 1963. 177—184.

wena⁷ utrzymującym, że człowiek we wcześniejszej epoce swego istnienia nie posiadał żadnych wierzeń religijnych. K. Mohr sądzi, że skąpe ślady religijności człowieka prehistorycznego, a nawet zupełny brak tych śladów nie usprawiedliwia twierdzenia o areligijnym okresie w historii ludzkości; może jedynie wpłynąć na zawieszenie sądu co do tej kwestii. Należy przyjąć dwa źródła religii: praobjawienie, które znajduje potwierdzenie w mitach całego świata mówiących o przebywaniu Boga na ziemi i pouczeniu ich i umysł ludzki, który z jednej strony poznawał Boga z otaczającej go rzeczywistości, a z drugiej strony starał się przy pomocy swego otoczenia wyrazić swą wiarę najpierw w symbolach, mitach i w obrzędach. To było pierwsze stadium uzewnętrzniania doświadczeń religijnych, właściwe dla ludzi pierwotnych. Filozoficzna refleksja i teologiczna spekulacja nad wiarą — to następne stadium⁸.

Temu samemu zagadnieniu poświęca swą pracę zmarły niedawno P. Schesta⁹. Powraca on również do poglądów W. Schmidta w kwestii genezy religii. Sądzi, że chociaż istnieją najróżniejsze formy wierzeń religijnych, to jednak zdradzają one i dzisiaj pewne ślady tzw. praobjawienia.

W 10 rocznicę śmierci W. Schmidta wydano zbiór jego prac pochodzących z różnych okresów życia¹⁰. Książka ta jeszcze raz ukazuje główne problemy rozważane przez tego wielkiego etnologa. Niektóre jednak jego rozstrzygnięcia mają już dzisiaj tylko historyczne znaczenie.

W problemie definicji religii, tak bardzo u nas dyskutowanym¹¹, warto zwrócić uwagę na prace F. Heilera i E. Dhanisa. Nie chodzi tyle o jeszcze inne sformułowanie określenia religii, ile raczej o sposób podejścia do tego zagadnienia. F. Heiler podejmuje próbę określenia religii na końcu swego znakomitego dzieła¹², w którym nagromadził i przeanalizował obszerny materiał o religiach świata. Sądzi on, że dopiero ta analiza upoważnia do określania, czym jest religia. Według niego jest to uwielbienie składane Tajemnicy i oddanie się jej¹³. Treściowo podobną definicję podaje E. Dhanis¹⁴. Przeprowadza on analizę podstawowych elementów religii i dochodzi do przekonania, że w tych podstawowych elementach wszystkie religie, chociaż w swej zewnętrznej formie tak są różnordne, zdradzają zadziwiająca jedność. Na tej podstawie mówi o tzw. analogicznej jedności wszystkich religii. Według niego religia — to uwielbienie bóstwa i szukanie u niego zbawienia¹⁵.

E. Dhanis przeprowadza swoje studium nad definicją religii jako wstęp do kilku prac omawiających *Deklarację o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* i niewątpliwie dokument ten wpłynął na takie ustawienie problemu. Mówiąc bowiem o różnorodności wierzeń religijnych i o tym, że

⁷ *Abriss der Geschichte und Kultur der Urgesellschaft*, Berlin 1957.

⁸ Por. K. Mohr, *tamże*, 179—184.

⁹ *Ursprung der Religion*, Berlin 1961.

¹⁰ *Wege der Kulturen*, St. Augustin bei Bonn 1964.

¹¹ Religioznawcy zgrupowani w P.T.R. poświęcili temu zagadnieniu specjalną konferencję roboczą, która odbyła się w Katowicach w dniach 18 i 19 kwietnia 1958 r. Referaty z tej konferencji zostały opublikowane: *Euhemer* 2 (1958) Nr 3/4. Na ten temat pisał również L. Kaczmarek, *dz. cyt.* i E. Kopeć, *Co to jest religia?* *Zeszyty Naukowe KUL* 2 (1958) 73—85.

¹² Por. F. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961.

¹³ „*Anbetung des Mysteriums und Hingabe an dieses*”, *tamże*, 562.

¹⁴ *Qu'est — ce que la religion?* *Studia missionalia* (1966) t. XIV, 21—50.

¹⁵ „*La religion est le culte rendu par l'homme à un objet qui se présente à lui d'une autre comme la divinité, auquel il témoigne sa vénération et auprès duquel il cherche le salut*”. *Tamże*, 29 n.

ludzie w każdej religii szukają odpowiedzi na te same pytania protologiczne i eschatologiczne (por. NAe, 1), zdaje się podsuwać myśl o analogicznej jedności wszystkich religii. Dotychczas obawiano się prób określania religii przez wyszukiwanie tego, co wszystkim religiom jest wspólne. Obawiano się przede wszystkim zubożenia pojęcia religii. W takiej bowiem definicji religii nie mieściłyby się oryginalne elementy poszczególnych religii, lecz tylko nic nie mówiące ogólniki. Zdaje się, że E. Dhanis przezwyciężył tę trudność. Pojęcie analogicznej jedności religii zachowuje całą oryginalność poszczególnych religii, a równocześnie wynajduje w tej różnorodności pewną prawidłowość, co pozwala określać zróżnicowane zjawiska jednym terminem: religia. Człowiek wszędzie ma te same problemy, te same zagadki. Szuka na nie odpowiedzi. To jest wspólne we wszystkich religiach. Każda religia wypracowała swoiste odpowiedzi na te pytania i stosownie do nich człowiek w każdej religii wynalazł swoje drogi wiodące go do przeczuwanej i uznawanej „Tajemnicy”.

Na uwagę zasługuje wydana w języku polskim praca M. Eliade o historii religii¹⁶. Autor również dąży do bliższego określenia religii. Analizując wszelkiego rodzaju doświadczenia religijne chce określić owo *sacrum*, którym wyraża się religię. *Sacrum* najchętniej określa się metodą przeciwstawienia temu, co świeckie. M. Eliade zauważa jednak, że to „*sacrum*” wciska się tak w cały wszechświat, że już prawie nie widać różnicy między nimi. W religii następuje sakralizacja wszechświata (uwidacznia się to w mitach solarnych, lunarnych, akwaticznych, agrarnych itd.) i życia jednostek. Tej sakralizacji często stawiany jest opór, który trzeba jednak uznać za ucieczkę od autentyczności¹⁷. Zdaje się wynikać z tych uwag, że M. Eliade sądzi, iż tak różnorodne zjawiska religijne, w których ujawnia się świętość czy bóstwo, wskazują na jakąś stałą potrzebę u człowieka przenoszenia się z codzienności do innego rzędu egzystencji. Można i tu chyba mówić o pewnego rodzaju jedności analogicznej. Praca M. Eliade zasługuje na uwagę i z tego względu, że nie jest tylko jeszcze jednym opisem zjawisk religijnych, ale syntetycznym ujęciem wielkiego materiału w jedną harmonijną całość¹⁸.

Fenomenologia religii. Pierwsze badania nad zjawiskową stroną religii znane były już dawno¹⁹, ale fenomenologiczną metodę opracował i zastosował w badaniach nad religią G. van der Leeuw²⁰. W swej małej rozmiarami pracy wyłożył jasno zadania fenomenologii religii: odpoznać znaczenie i sens zjawisk religijnych, ukazać strukturę religii i wytłumaczyć prawidłowość występujących w niej elementów. W pracy tej można znaleźć w zwięzłej formie to wszystko, co osiągnięto w tej metodzie. Nie są tu podane jedynie suche zasady metodologiczne, ale i ich zastosowanie przy analizie zjawisk religijnych. Unikając jakiegokolwiek wartościowania tych zjawisk autor dąży do jednego: ustalić wewnętrzny ich sens. U podstawy metody fenomenologicznej można wykryć przekonanie, że religii nie można poznać przez badanie jednego tylko wycinku; zawsze należy uwzględniać całość. Nie można zdać sobie sprawy z tego czym jest np. modlitwa przez wszechstronne analizowanie sposobu modlenia się w obrębie jednej tylko religii, lecz trzeba przebadać wszystkie przekazy o modlitwie.

¹⁶ *Traktat o historii religii*, Warszawa 1966.

¹⁷ *Tamże*, 453 n.

¹⁸ M. Eliade podaje obszerną bibliografię prac dotyczących mitów po każdym rozdziale i na końcu swej pracy. Jest to nieoceniona pomoc dla dalszych własnych studiów w tym kierunku. Wykaz prac M. Eliade podaje T. Margul, *Sto lat nauki o religiach świata*, Warszawa 1964, 360 n.

¹⁹ Por. F. Heiler, *dz. cyt.*, 18.

²⁰ *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, Darmstadt 1961.

2. Historia religii

Dział ten obejmuje opisy i opracowania poszczególnych religii lub też bardziej szczegółowych zagadnień, pewnych tylko zjawisk religijnych. Tego rodzaju prac ukazuje się bardzo dużo. Wiele miejsca zajęłoby samo podanie tytułów. Z konieczności więc trzeba się ograniczyć do zasygnalizowania głównych tendencji.

Wśród opracowań szczegółowych można wyróżnić następujące zagadnienia: szamanizm, symbolizm religii, mitologia, kult. Szamanizm został wszechstronnie zanalizowany przez dwóch głównych religioznawców: W. Schmidta i M. Eliade²¹. Inni autorzy albo analizują ich poglądy polemizując równocześnie z różniącymi ich określeniami istoty szamanizmu²², albo też opisują instytucję szamanów u różnych ludów²³.

Mity. Zoltán Ujváry²⁴ przeprowadza porównanie podań węgierskich o demonach z podaniami innych narodów Europy i dochodzi do stwierdzenia zachodzących między nimi podobieństw. Demony te przedstawiane są przeważnie jako kobiety, ubrane w białe szaty, mają szerokie piersi i zazwyczaj wiele głów. Ukazują się na polach strzegąc zasiewów i żniwa. Ludzie jednak z bojaźni tylko je czczą.

M. Hermanns zajmuje się w swym bardzo obszernym studium²⁵ mitologią tybetańską. Dzieło podzielone jest na dwie części. W pierwszej autor zamieścił dawniej już publikowane materiały o historii, mitologii i folklorze Tybetu. W drugiej omawia szczegółowo wzajemne zależności różnych tradycji i ich wpływ na powstanie epopei o królu Ge sar.

M. D. Coe^{25a} przeprowadza analizę eksponatów w muzeum kultury prymitywnej w Nowym Jorku. Są to okazy sztuki ceramicznej i figury z kamienia pochodzące z Meksyku z tzw. „przedklasycznej” epoki. Figury przedstawiają istoty o dziecinnej twarzy ze skośnymi oczami i obniżonymi kątami ustowymi. Są to tzw. „Dzieci Jaguara”. Powstanie mitu o tych istotach przypisuje się kulturze olmeckiej, która w okresie od 800 do 300 r. przed Chr. mocno oddziaływała na ludy zamieszkujące tereny Meksyka. Liczne prace wykopaliskowe w środkowych rejonach Meksyku wykazały, że kultura olmeca należy do jednej z najstarszych kultur Ameryki o zadziwiająco wysokim poziomie. „Dzieci Jaguara” są potomstwem kobiety i jaguara. Władzały one

²¹ W. Schmidt poświęca temu zagadnieniu 620 stron w swym dziele: *Der Ursprung der Gottesidee*, a M. Eliade wydał głośne dzieło o szamanizmie: *Le Chamanisme*, Paris 1951. Ponadto problemem tym zajmował się w mniejszych pracach: *Le probleme du chamanisme*, *Revue de l'Histoire* (1946) 5—52; *Einführende Betrachtungen über den Schamanismus*, *Paideuma* 5 (1951) 87—97.

²² Por. D. Schröder, *Zur Struktur des Schamanismus*, A 50 (1955) 848—881; H. Findeisen, *Schamanentum dargestellt am Beispiel der Besessenheitspriester nordeurasischer Völker*, Stuttgart 1957.

²³ Por. Yen-Ho Wu, *Shamanisme and Aspects of Beliefs of the Eastern Taiwan*, *Bulletin of the Institute of Ethnology, Academia Sinica* 20 (1965) 151—159; Michael Henry N. wydał czwarty tom *Studies in Siberian Shamanism*, Toronto 1963. Są to tłumaczenia prac etnografów radzieckich, którzy nie tylko omawiają szamanizm, jakby to sugerował tytuł, ale również i inne aspekty religii Syberii.

²⁴ *Anthropomorphe mythische Wesen in der Agrartraditionen des ungarischen Volkes und der europäischen Völker*, *Muveltség és hagyomány* 8 (1966) 5—61.

²⁵ *Das National-Epos der Tibeter: Gling König Ge sar*, Regensburg 1965.

^{25a} *The Jaguar's Children: Pre-Classic Central Mexico*, New York 1965.

gromami, błyskawicami i deszczem. Wszystkie późniejsze bóstwa władające deszczem noszą wyraźne ślady mitu o „Dzieciach Jaguara”.²⁶

Symbolizm religii jest obecnie wszechstronnie opracowywany. Wydawnictwo Anton Hiersemann ze Stuttgartu podjęło wielkie zadanie opracowania symboliki różnych religii świata. Przewidzianych jest dwanaście tomów poświęconych omówieniu symboliki chińskiego uniwersalizmu, islamu, symboliki kultowej St. Testamentu, hinduizmu, buddyzmu, katolicyzmu, protestantyzmu, parsizmu, symboliki religii ludów pierwotnych, chrześcijaństwa prawosławnego, religii tybetańskich i symboliki sekt chrześcijańskich. Przez zapewnienie udziału w tej pracy wybitnych specjalistów²⁷ wydawnictwo nadało całej serii wysoką rangę naukową²⁸.

Kult i związane z nim obrzędy religijne najczęściej mówią o żywotności wierzeń religijnych. Wierzenia bowiem uzewnętrzniają się w obrzędach. Jest to zawsze bardzo ciekawy materiał dla religioznawców. G. Höltker opisuje dom duchów²⁹, których było do niedawna bardzo dużo na Nowej Gwinei. Domy te budzą zainteresowanie nie tylko ze względu na swe rozmiary, ale przede wszystkim dlatego, że były ośrodkiem życia społecznego, politycznego i religijnego. W takim domu odbywały się wszelkiego rodzaju zebrania. U szczepu Bosngun dom duchów podzielony był na dwie części. Jedna część — świecka — przeznaczona była na zebrania, druga przeznaczona była dla bóstwa. Miejsce to uważane było za największą świętość szczepu.

Kult niedźwiedzia rozpowszechniony był na olbrzymich obszarach północnych Europy i Azji. Temat ten był już niejednokrotnie opracowywany³⁰, mimo to powstają wciąż nowe opisy tego u różnych ludów. H. Watanabe³¹ zajmuje się funkcją, jaką spełnia kult niedźwiedzia w społeczności ludu Ainu, H. G. B and i³² natomiast stara się ustalić genezę tego kultu na podstawie alpejskich znalezisk czaszek niedźwiedzi, które tłumaczy się jako szczytki ofiarne.

²⁶ O mitach kaukaskich por. K. Müller, *Zur Problematik der kaukasischen Steingeburt-Mythen*, A 61 (1966) 481—515.

²⁷ Między innymi pracują nad symboliką religii: K. Goldammer, J. Jungmann, W. Kirfel, R. Paret, F. Herrmann.

²⁸ Seria ta nosi tytuł: *Symbolik der Religionen*. O symbolice religii piszą również: C. Hentze, *Die Regenbogenschlange. Alt-China und Alt-America*, A 61 (1966) 258—266; Ch. Merlo—P. Vidand, *Le symbole dahoméen du serpent quene-quelle, Objets et Mondes* 6 (1966) 301—328; C. Hentze, *Die Göttin mit dem Haus auf dem Kopf*, *Antaios* 7 (1965) 47—67; D. Dutting, *Das Knoten-Graphem bei den Maya*, *Zeitschrift f. Ethnol.* 90 (1965) 66—103.

²⁹ *Das Geisterhaus bei den Bosngun am unterem Ramu River, New Guinea*, *Jahrbuch des Mus. für Völkerkunde zu Leipzig* 22 (1966) 17—39.

³⁰ Do podstawowych prac na ten temat należą: A. I. Hallowell, *Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere. A Thesis in Anthropology*, *American Anthropologist* 28 (1926) 1—175; H. Findeisen, *Das Tier als Gott, Dämon und Ahne*, Stuttgart 1956; H. J. R. Paproth, *Das Bärenfest der Ketó in Nordsibirien in Zusammenhang gebracht mit den Bärenzeremonien und Bärenfesten anderer Völker der nördlichen Hemisphäre*, A 57 (1962) 55—88; I. Paulson, *Schutzgeister und Gottheiten des Wildes (der Jagdtiere und Fische) in Nordeurasien*, Stockholm 1962.

³¹ *Die sozialen Funktionen des Bärenfesten der Ainu und die ökologischen Faktoren in seiner Entwicklung*, A 61 (1966) 708—725.

³² *Zur Frage eines Bären-oder Opferkultes im angesehenen Altpaläolithikum der alpinen Zone*, Zürich 1966.

Innymi obrzędami różnych ludów zajmują się również: H. A u f e n a n g e r³³, J. W h i t e m a n³⁴, J. A. R o s s³⁵, W i l l i a m A. - L o u i s a B. N o b l e³⁶, W. H e c k l³⁷ i wielu innych³⁸.

Elementy magiczne tkwiące w religiach opisują: J. G. G r i f f i t h s³⁹, M. H e r m a n n s⁴⁰, J. H a m b r o e r⁴¹, A. J o h a n s o n⁴².

Na czoło jednak wszystkich publikacji wysuwają się opracowania zbiorowe religii świata. Zdano sobie sprawę, że jeden uczony, choćby najwybitniejszy, nie jest zdolny przebadać i opisać wszystkie religie świata. Po znakomitym trzytomowym dziele wydanym pod redakcją Fr. K ö n i g a⁴³ wydawnictwo Kohlhammer ze Stuttgartu podjęło pracę nad wydaniem zbiorowego opracowania wszystkich religii świata. W 36 tomach najwybitniejsi specjaliści z całego świata mają dać kompletny obraz wszystkich religii. Tomy, które już się ukazały wskazują, że seria ta będzie bardzo pożyteczna dla wykładowców historii religii i dla naukowców w ich dalszych opracowaniach⁴⁴.

Poważnym wkładem w poznanie religii świata są publikacje H. G l a s e n a p p a⁴⁵. Na szczególną uwagę zasługuje wydanie tłumaczonego na język polski dzieła o religiach niechrześcijańskich⁴⁶. W posoborowym dążeniu do

³³ *The Gerua Cult in the Highlands of New Guinea*, A 60 (1965) 248—261.

³⁴ *Girls' Puberty Ceremonies amongst the Chimbu*, A 60 (1965) 410—422.

³⁵ *The Puberty Ceremony of the Chimbu Girl in the Eastern Highlands of New Guinea*, A 60 (1965) 423—432.

³⁶ *Badaga Funeral Customs*, A 60 (1965) 262—272.

³⁷ *Zum Kult an Königsstatuen*, *Journal of Near Eastern Studies* 25 (1966) 32—41.

³⁸ M. D o u g l a s, *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Tabu*, London 1966; V. G u e r r y, *La mort chez les Baoulé*, A 61 (1966) 129—155; J. E t t e l, *Pubertätsriten im Nage-Gebiet (Flores, Indonesien)*, A 61 (1966) 875—878; K. H e c h t e r - S c h u l t z, *Fertility Dolls. Cults of the Nguni and other Tribes of the Southern Bantu*, A 61 (1966) 516—528; H. E. K a u f f m a n n, *Die Feldbauriten der Sema-Naga in Assam*, A 61 (1966) 561—636.

³⁹ *A modern Welsh Anti-Love Charm with Ancient Antecedents*, A 60 (1965) 108—112.

⁴⁰ *Medizinmann, Zauberer, Schamane, Künstler in der Welt der Früher Jäger*, A 61 (1966) 883—889.

⁴¹ *Der Hahn als Löwenschreck im Mittelalter*, *Zeitschrift für Religions — und Geistesgeschichte* 18 (1966) 237—254.

⁴² *Der Stumpf im lettischen und weissrussischen Zauberwesen*, *Scandoslavica* 11 (1964) 255—262.

⁴³ *Christus und die Religionen der Erde*, Freiburg 1956.

⁴⁴ Seria ta wychodzi pod wspólnym tytułem: *Die Religionen der Menschheit*. Dotychczas ukazały się następujące tomy: F. H e i l e r, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961; I. P a u l s o n — A. H ü l t k r a n t z — K. J e t t m a r, *Die Religionen Nordasiens und der amerikanischen Arktis*, Stuttgart 1962; W. S t ö h r — P. Z o e t m u l d e r, *Die Religionen Indonesiens*, Stuttgart 1965; E. D a m m a n, *Die Religionen Afrikas*, Stuttgart 1963; S. M o r e n z, *Ägyptische Religion*, Stuttgart 1960; J. G o n d a, *Die Religionen Indiens*, Stuttgart 1960; A. B a r e a u — C h r. v. F u r e r - H a i m e n d o r f — W. S c h u b r i n g, *Die Religionen Indiens*, Stuttgart 1964; G. W i d e n g r e n, *Die Religion Irans*, Stuttgart 1965; J. d e V r i e s, *Keltische Religion*, Stuttgart 1961; H. R i n g g r e n, *Israelitische Religion*, Stuttgart 1963.

⁴⁵ Wykaz jego prac podaje T. M a r g u l, *dz. cyt.*, 359.

⁴⁶ *Religie niechrześcijańskie*, Warszawa 1966.

wzajemnego poznania się także w dziedzinie religijnej, dzieło to może spełnić rolę wstępu do tego poznania. Przeznaczone jest raczej dla szerszych kręgów czytelników i ma za cel wzbudzić zainteresowanie problematyki innych wyznawców religii⁴⁷.

3. Dialog między religiami

Sobór w wielu dokumentach określił swój stosunek do religii niechrześcijańskich⁴⁸. Zasadniczym postulatem tych dokumentów⁴⁹ jest postawa dialogu, która zakłada jako warunek wstępny dowartościowanie religii niechrześcijańskich. W ten sposób sobór rozpoczął nową epokę w badaniach religioznawczych. Ukazujące publikacje można zgrupować wokół trzech zagadnień: miejsce religii niechrześcijańskich w powszechnym planie zbawienia, dążność do dogłębnego poznania religii niechrześcijańskich, dialog chrześcijaństwa z tymi religiami.

Zagadnieniem pierwszym zajmują się przede wszystkim teologowie. Uczą oni, że trzeba spojrzeć na religie niechrześcijańskie z perspektywy Bóże go planu zbawienia wszystkich ludzi. Spojrzenie od tej strony na te religie zmusza do przyjęcia zbawczej ich wartości. Jeżeli Bóg rzeczywiście chce zbawić wszystkich ludzi, to tę wolę musiał pokazać w stosunku do tych religii⁵⁰. Są one wbudwane w powszechny plan zbawienia i dlatego, mimo stwierdzanych w nich różnych mniej wartościowych elementów, stanowią pewien etap zamierzonego przez Boga rozwoju religii⁵¹. Religie

⁴⁷ Udaną próbę przedstawienia całościowego religii indiańskich szczepów Ameryki podejmuje R. M. Underhill, *Red Man's Religion. Beliefs and Practices of the Indian North of Mexico*, Chicago 1965.

⁴⁸ Por. P. Rossano, *Ce que Vatican II a enseigné concernant le non-chrétiens*, *Le Christ au monde* 12 (1967) 455—464.

⁴⁹ Chodzi tu przede wszystkim o *Deklarację o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, ale i w innych dokumentach jest mowa o tym: *Konstytucja dogmatyczna o Kościele, Dekret o działalności misyjnej Kościoła, Konstytucja pastoralna o Kościele w świecie współczesnym i Deklaracja o wolności religijnej*. Omówienia *Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*: J. Masson, *La Déclaration sur les religions non chrétiennes*, *Nouvelle Revue Théologique* 97 (1965) 1066—1083; J. Goetz, *Summi Numinis vel etiam Patris*, *Studia missionalia* (1966) t. XV, 51—63; J. López-Gay, *El problema religioso y el camico del Budismo*, *Studia missionalia* (1966) t. XV, 63—99; R. Gramlich, *Gott in der islamischen Innerlichkeit*, *Studia missionalia* (1966) t. XV, 103—115; M. Dhavamony, *The religious quest of Hinduism*, *Studia missionalia* (1966) t. XV, 65—82; Ch. Moeller, *La déclaration conciliaire sur les religions non-chrétiennes et le décret sur l'oecuménisme*, *Lumen vitae* 21 (1966) 424—446; E. Kopeć, *Kościół a religie niechrześcijańskie*, *Zeszyty Naukowe KUL* 9 (1966) z. 4, 31—37; A. Bardecki, *Kościół epoki dialogu*, *Kraków 1966*, 245—258.

⁵⁰ Por. H. R. Schlette, *Die Konfrontation mit den Religionen. Eine philosophische und theologische Einführung*, Köln 1964; *Religionen als Thema der Theologie*, Freiburg 1964; J. Dournes, *Gott liebt die Heiden*, Freiburg 1965; J. Riedl, *Das Heil der Heiden*, Mödling bei Wien 1965; A. Bsteh, *Zur Frage nach der Universalität der Erlösung*, Wien 1966; Ch. G. Thils, *La valeur salvifique des religions non-chrétiennes*, w: *Repenser la Mission: Rapports et compte rendu de la XXXV semaine de missiologie*, Louvain 1965, 197—211.

⁵¹ Por. J. Heislbetz, *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen*, Freiburg 1967 — szczególnie rozdział 5; H. de Lubac, *Katolicyzm*, *Kraków 1961*, 197 n.

te zatem nie pochodzą od złego ducha, ale posiadają prawdziwe wartości: prawdy religijne, łaskę Bożą⁵².

Kościół wkroczył na drogę dialogu w celu spotkania się ludzkości i w dziedzinie religijnej. Takie spotkanie jednak wymaga uprzedniego wzajemnego poznania się⁵³. Ukazało się szereg prac omawiających pod tym kątem widzenia różne religie. Na czoło wszystkich publikacji wysuwają się omówienia hinduizmu⁵⁴. Najlepszą pracą o hinduizmie napisał K. Klostermaier⁵⁵. Poznał on hinduizm nie tylko ze studium tekstów religijnych i filozoficznych, ale także z osobistych kontaktów i prowadzonych długich rozmów z przedstawicielami życia religijnego w Indii. W swoim dziele z wielką sympatią daje gruntowne wprowadzenie do nauki hinduizmu, różnych dróg prowadzących do zbawienia i do filozofii. Ukazuje hinduizm jako wielką siłę życiową, która uzewnętrznia się w literaturze narodowej, w licznych miejscach i czasach świętych, w bujnym życiu zakonnym i w całym porządku socjalnym. Praca K. Klostermaiera ma przede wszystkim służyć spotkaniu się chrześcijaństwa z hinduizmem. Autor sądzi, że rozwiązywanie tego problemu nie może się udać, gdy nie będzie gruntownego studium religii niechrześcijańskich. Nie wystarczy studiowanie książek, ale trzeba przede wszystkim spotkania z ludźmi żyjącymi w tych religiach. Trzeba nie tylko poznać ich prawdy religijne, ale wnikać w ich treść wczuwając się w całe ich życie. Nie można poprzestać na spotkaniu i zapoznaniu się z hinduizmem, buddyżmem, ale trzeba spotkać się z hindusami i buddystami.

Poznanie religii świata ma służyć spotkaniu się ludzkości w dziedzinie religijnej. Chrześcijaństwo zdecydowanie weszło na drogę dialogu z religiami niechrześcijańskimi. Wielkim orędownikiem zbliżenia się chrześcijaństwa i religii hinduskiej jest R. Panikkar⁵⁶. Propaguje

⁵² Por. *Ethnologie religieuse*. Studia missionalia (1964) t. XIV. Jest to zeszyt opracowany w większości przez misjonarzy. R. J. Mohr podkreśla, że wartość tej publikacji polega przede wszystkim na tym, że ukazuje zupełną zmianę w patrzeniu na religie niechrześcijańskie. Na miejscu negatywnej postawy wobec pogaństwa, jest pełen szacunek wobec wierzeń, w których nie czci się złego ducha, lecz zbawiającego Boga. Por. R. J. Mohr, *Ethnologie religieuse*, ZMR 50 (1966) 124 nn.

⁵³ Th. P. van Baaren, *Menschen wie wir. Religion und Kult der schriftlosen Völker*, Gütersloh 1964. Na przykładzie ludów etnologicznych pokazuje, jak wielkie znaczenie ma ich dokładne poznanie przy osądzaniu i wartościowaniu ich. Ogólnie bierze się ich za mniej wartościowych ludzi. Jest to sąd zupełnie niesłuszny. Głębsze poznanie ich kultury, magii, mana, tabu — ukazuje wielką sensowność tkwiącą w tych ośmieszanych zjawiskach. Kto pozna dogłębniej całą ich kulturę, musi stwierdzić, że to tacy sami lu-

⁵⁴ Por. J. Neuner (wyd.), *Hinduismus und Christentum. Eine Einführung*, Wien 1962; A. Basu, *Der Gottesbegriff im Hinduismus*, ZMR 47 (1963) 270—281; G. Landmann, *Gottesbeziehung im Hinduismus*, ZMR 50 (1966) 89—95; K. Klostermaier, *Indische Weihnacht*, Köln 1966.

⁵⁵ *Hinduismus*, Köln 1965.

⁵⁶ *Offenbarung und Verkündigung. Indische Briefe*, Freiburg 1967: Są to listy skierowane do różnych osobistości. Są między nimi artyści, mistycy, teologowie i filozofowie, misjonarze, wierzący i niewierzący, katolicy i znajdujący się poza Kościołem. Wszystkim objaśnia możliwości przyjęcia przez Hinduizm objawiającego się w pełni Boga. Temu samemu celowi służy jego wcześniejsza praca: *Christus der Unbekannte im Hinduismus*, Stuttgart 1965; *Die vielen Götter und der eine Herr. Beiträge zum ökumenischen Gespräch der Weltreligionen*, Weilheim 1963 — w tej pracy zwraca się Panikkar do chrześcijan. Twierdzi, że jeżeli dialog chrześcijaństwa z religiami niechrześcijańskimi ma być prawdziwy i przynieść owoce, to chrześcijanie z jednej strony muszą pozbyć się wielu mylnych sądów o tych religiach, a z drugiej

dialog. Przyznaje jednak, że to nie taka łatwa sprawa. Wymaga on rozwiązania wielu problemów, między innymi zagadnienia dotyczące pojęcia absolutnego charakteru chrześcijaństwa i pluralizmu religijnego. G. Rosenkranz stara się uściślić dzisiejsze pojęcie absolutności chrześcijaństwa⁵⁷. Chrześcijaństwo nie ma zniszczyć innych religii, ale na wzór wcielającego się Słowa w ludzkość, ma się wcielić w te religie, ma to wszystko, co w nich jest wartościowe, zachować, ustrzec przed zniszczeniem, wypełnić i udoskonalić. W tym celu musi ono zrezygnować ze swej szaty „zachodniej”, musi wyjść do narodów z prawdą, drogą i życiem Chrystusa, a nie z kulturą europejską⁵⁸.

Różni autorowie podejmują próby doszukania się podobieństw między chrześcijaństwem a religiami niechrześcijańskimi⁵⁹. K. Klostermaier postuluje, by napisać komentarz chrześcijański do klasycznych dzieł hinduizmu⁶⁰. Sam podejmuje taką próbę⁶¹. Sądzi, że tak powstała chrystologia na podłożu kultury helleńskiej nie tylko przez przetłumaczenie czy też zapożyczenie kilku terminów od filozofów greckich, ale przez przyjęcie całej tej kultury, tak i Kristividya może jedynie powstać przez przyjęcie przez chrześcijaństwo całej kultury hindusów. A. Aufenager⁶² doszukuje się zbieżności poglądów na Boga w chrześcijaństwie i we wierzeniach ludów pierwotnych żyjących na Nowej Gwinei. Ich wyobrażenia o Duchu-Stwórcy ukazują te same elementy, jakie widzimy w Bogu-Stwórcy chrześcijaństwa. Autor sądzi, że misjonarze pracujący wśród ludu Kuma na Nowej Gwinei powinni zachować imię Mininga jako rodzimą nazwę chrześcijańskiego Boga⁶³. Nie są to jedyne próby doszukiwania się w różnych religiach podobieństw z chrześci-

wiele aspektów chrześcijaństwa na nowo przemyśleć. Według niego chrześcijaństwo może rzeczywiście stać się religią powszechną, bo nie jest ono tylko jedną religią obok innych, ale przez głębię swego objawienia jest wypełnieniem wszystkich religii. Zadanie, jakie stoi przed chrześcijaństwem — to wcielenie się w te religie i w ich podłoże kulturowe.

⁵⁷ Por. *Was heisst heute „Absolutheit des Christentums?“, w: Asiem missioniert im Abendland*, Stuttgart 1962, 259—289.

⁵⁸ Por. J. A. Cuttat, *Begegnung der Religionen*, Einsiedeln 1956; *Die religiöse Begegnung von Ost und West*, Antaios 5 (1963) 397—423; H. Waldenfels, *Zum Gespräch der Christenheit mit der Nichtchristen Welt*, Kairos 8 (1966) 179—192; G. Rosenkranz, *Der christliche Glaube angesichts der Weltreligionen*, Bern 1967; A. Toynbee, *Christianity among the Religions of the World*, New York 1957; J. Beckmann, *Weltkirche und Weltreligion*, Freiburg 1960; J. Ratzinger, *Der christliche Glaube und die Weltreligionen*, w: *Gott in Welt, Festschrift für Karl Rahner*, Freiburg 1964; t. 2; P. Tillich, *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*, Stuttgart 1964; H. van Straelen, *Our Attitude towards other Religions*, Tokyo 1964. Dalsza bibliografia do tego tematu: *Studia missionalia* 1966, 18 n, 100 nn.

⁵⁹ Por. E. Cornélis, *Valeur chrétiennes des religions non chrétiennes*, Paris 1965; *Christliche Grundgedanken in nichtchristlichen Religionen*, Paderborn 1967.

⁶⁰ Por. K. Klostermaier, *Hinduismus*, Köln 1965, 387.

⁶¹ K. Klostermaier, *Kristividya. Versuch einer indischen Christologie*, Kairos 9 (1967) z. 1, 2—21.

⁶² *Mininga, der grosse Schöpfergeist im Hochland von Neu-Guinea*, ZMR 51 (1967) 40—48.

⁶³ „Solten die Missionare nicht den Namen Mininga als Gottesnamen beibehalten? Wenn man dem Bilde Miningas noch einige notwendige Züge beifügt, und andere ein wenig zurechtrückt, so steht der christliche Gott in schönstem Licht vor den Augen seiner Kinder, der Kuma“. *Tamže*, 48.

jaństwem⁶⁴. Wszyscy mają sobie uświadomić, że mamy jednego Boga, którego się czci w rozmaity sposób. Nie powinno się więc zwalczać tej czy innej religii, ale uczyć się sposobów czczenia Boga, by w ten sposób wzbogacić swe własne doświadczenie religijne.

4. Historia religioznawstwa

Od 6 do 11 września 1965 r. odbył się w Claremont (Kalifornia) jedenasty międzynarodowy Kongres poświęcony historii religii. Inicjatorem pierwszych spotkań uczonych zajmujących się historią religii był Alfred Berthlet (1868—1951). Był on początkowo profesorem egzegezy Starego Testamentu w Bazylei, ale zajmował się również zagadnieniami religioznawczymi. Napisał pracę o buddyzmie (1902), a długoletnie badania religioznawcze zamknął w pracy: *Grundformen der Erscheinungswelt der Gottesverehrung* (1935). On to zorganizował spotkanie religioznawców interesujących się historią religii, które odbyło się w 1900 r. w Paryżu. Miejsca następnych spotkań to: Bazylea (1904), Oksford (1908), Lejda (1912), Lund (1929), Bruksela (1935). Od samego początku spotkania te miały międzynarodowy charakter. Odbywały się jednak niejako prywatnie: nie prowadzono żadnych protokołów, nie wydawano biuletynu z prelekcjami. Na każdym spotkaniu wybierano komitet organizacyjny, którego zadaniem było przygotowanie następnego spotkania.

Po drugiej wojnie światowej holenderscy uczeni i studenci zorganizowali w 1950 r. w Amsterdamie Kongres Historii Religii. Kongres postanowił nadać całemu ruchowi religioznawczemu ramy organizacyjne. Powstał wtedy międzynarodowy Komitet złożony z 35 członków, którego zadaniem było kierować całą organizacją. Przyjęła ona nazwę: *International Association for the Study of History of Religion (I.A.S.H.R.)*. Na pierwszego przewodniczącego tej nowej organizacji wybrano R. Petta z z o n i e g o.

Następny Kongres odbył się w Rzymie w 1955 r. Dla zaznaczenia, że nie chodzi jedynie o historię religii, ale także o inne działy jak psychologia, socjologia itd., zmieniono nazwę organizacji na: *International Association for the History of Religion (I.A.H.R.)*. Kongres opracował też bardziej szczegółowo statut organizacji. Dziewiąty z kolei Kongres odbył się w Tokio (1958), dziesiąty w Marburgu (1960), a jedenasty w Claremont (Kalifornia).

W Claremont brało udział 230 uczestników z 35 krajów: Argentyna, Australia, Austria, Belgia, Ceylon, Kanada, Niemcy, Finlandia, Francja, Wielka Brytania, Hongkong, India, Indonezja, Iran, Izrael, Japonia, Korea, Liban, Mali, Meksyk, Nowa Zelandia, Holandia, Nigeria, Norwegia, Pakistan, Peru, Szwecja, Szwajcaria, Singapur, Tajwan, Syjam, Turcja, U.S.A., Węgry, Włochy, Z.R.A. Na Kongresie omawiano trzy zasadnicze zagadnienia: poczucie winy i obrzędy oczyszczające, tradycyjne religie i ich wartość dla kultur współczesnych, związki obecne między religiami. Pierwszemu zagadnieniu poświęcono najwięcej prelekcji. Omawiano je w sekcjach, których obrady toczyły się równocześnie. Zagadnienie to zostało wszechstronnie omówione na

⁶⁴ E. Cornélis, *Mon frère, le bouddhiste*, w: *Novella Ecclesiae germina*. Nijmegen-Utrecht 1963, 185—194; J. L. van Hecken, *Le problème du dialogue chrétien avec les bouddhistes du Japon*, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 23 (1967) 1—17, 115—132; J. J. Houben, *Christian Approach to Islam*, w: *Novella Ecclesiae germina*, Nijmegen-Utrecht 1963, 195—202; B. Nachbahr, *Christianisme et Islam*, *Lumen vitae* 21 (1966) 471—486. Bibliografia prac na temat stosunku chrześcijaństwa i żydowskiej religii: *Parole et mission* 1967, z. 38, 520—538.

przykładzie prawie wszystkich religii. Drugie zagadnienie było przedmiotem rozważań na wspólnych zebraniach wszystkich uczestników, a trzecie było przedstawione na wieczorowych sympozjach.⁶⁵

KS. BOLESŁAW GIELATA SVD, PIENIĘŻNO

III. PRZEGLĄD MISJOLOGICZNY

1. Bibliografia misyjna

Bibliografia misyjna jest bogata, a nawet niemal kompletna. Przede wszystkim trzeba wymienić tu takie pomnikowe dzieła jak *Bibliotheca Missionum* i *Bibliografia missionaria*, owoc mrówczej pracy oo. oblatów.

Bibliotheca Missionum (BthM) — by się trochę cofnąć wstecz — rozpoczęła wydawać R. Streit (1916), następnie jego współbrat J. Dindinger, dalej — J. Rommerskirchen, N. Kowalsky i J. Metzler. Tom 1-szy, zasadniczy i ogólny, wydano w Münster (Aschendorff-Verlag); drugie wydanie niezmienione wydał już Herder (1963); tomy: 2—11 wydano w Aachen (Xaverius-Verl.), tom 12 i następne wydaje Herder. W tym roku ukazały się tomy: 24 i 25. Jest to tak ogromne dzieło i z taką dokładnością zebrane, że można je tylko podziwiać. Przebadano i zebrano olbrzymi materiał ze zbiorów całego świata od 1502-go roku aż do dzisiaj, segregując go chronologicznie wg kontynentów i poszczególnych krajów. Każda pozycja podaje autora i jego dzieło, czas i miejsce wydania, następne wydania albo tłumaczenia, treść oraz często dane biograficzne o autorze. Tomy II i III zawierają literaturę misyjną Ameryki do 1909 r.; t. IV—XIV — literaturę misyjną różnych krajów Azji do r. 1909, a Chin — do r. 1950; t. XV—XX — literaturę misyjną Afryki do r. 1940; t. XXI — literaturę misyjną Australii i Oceanii do r. 1950; t. XXII—XXIII są dalszym ciągiem tomu I, mianowicie zawierają lata 1910—1960. T. XXIV zawiera literaturę misyjną Ameryki do r. 1924 oraz dodatki do t. II i III. Tom wreszcie XXV zawiera literaturę misyjną Ameryki do r. 1944. Bez tego więc tak zasadniczego dzieła nie można niemal dziś prowadzić poważniejszej pracy naukowej na tematy misyjne.

Podobnie pomnikową pozycją jest *Bibliografia Missionaria (BfM)*, zestawiana przez J. Rommerskirchena, Kowalskyego i Metzlera. Są to roczniki, których pierwszy ukazał się w 1935 r. jako dodatek do *Guida per le missioni*. Lata 1943—46 obejmuje jeden tom 10-ty. Co 4 lata ukazuje się indeks: pierwszy w 1937 r., następnie w 1941, 1948, 1952 itd. Od 1951 r. dołącza się recenzje książek, przesłanych do *Pontificia Bibl. Missionaria*. W roczniku 1935/36 dodano spis czasopism misyjnych, znajdujących się w Kongr. Ewangelizacji Ludów. W roczniku natomiast z r. 1942 dodano *Elenco bibliografico dei synodi e concili missionari*. Rocznik 1940 przynosi dwa dodatki: *Bibliografia sull'adattamento dell'arte indigena agli usi liturgici* oraz *Bibliografia sull'adattamento della musica indigena agli usi liturgici e religiosi*.

Każdorazowy materiał jest zebrany wg następujących działów: 1. Bibliografia i nowe czasopisma; 2. misjologia zasadnicza; 3. misjologia praktyczna; 4. historia misji; 5. misjownawstwo (misjografia); 6. dzieło misyjne w kraju; 7. instytuty misyjne; 8. akcja medyczna na misjach; 9. kler rodzimy; 10—19. literatura o poszczególnych krajach.

⁶⁵ Por. A. Antweiler, *Die I.A.H.R. und ihr elfter internationaler Kongress*, ZMR 50 (1966) 26—34; M. Hermanns, *Der XI Internationaler Kongress der Internationalen Vereinigung für Religionsgeschichte vom 6—11 September 1965 zu Claremont, California*, A 61 (1966) 300—302.

Innym wielkim dziełem bibliograficznym jest podwójny tom III-ci misjologii Hermándeza¹, zakrojonej na 12 tomów; ma to więc być prawdziwa encyklopedia misjologiczna. Bibliografia Hermándeza obejmuje 12.000 tytułów. Całość podzielił Autor na 500 różnych sekcji, poprzedzając każdą sekcję krótkim wstępem, a do każdego tytułu dodaje zwięzłą recenzję. Nie pominał też zasadniczych dzieł protestanckich.

Powyższe zbiory bibliograficzne są jednak tak obszerne, że zaczęto się uciekać do skrótów i mniejszych zestawień. Masson zestawiał 1400 najważniejszych pozycji²; Anderson zestawiał w pierwszym wydaniu 700 tytułów, a w trzecim 1500 tytułów³. Najlepszym bodajże krytycznym zestawieniem jest bibliografia Vriensa, wydana w Holandii⁴. Autor zestawia 306 tytułów, ale bardzo zasadniczych, zebranych w ośmiu rozdziałach: ogólne dzieła, misjologia zasadnicza, misjologia normatywna, metodyka misyjna, misjologia historyczna, misjologia naukowa (misjografia), dzieła misyjne w kraju, nauki pomocnicze.

Pozatem różne czasopisma naukowe podają systematycznie zestawienia bibliograficzne, jak np. „Theologische Revue” (Münster), które podaje zestawienie bibliograficzne z wszystkich dziedzin teologicznych, a między innymi także z misjologii. Inne znowu z czasopism czysto misjologicznych jak „Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft” (Münster) podaje co pewien czas zestawienie pozycji misjologicznych, zawartych w czasopismach niemisjologicznych⁵. Mulders podaje w „Het Missiewerk” — głównym holenderskim czasopiśmie misjologicznym — zestawienie z r. 1964⁶, a znowu Seumoís podaje zestawienie literatury misyjnej soborowej⁷, co jest bardzo konieczne i praktyczne ze względu na tendencje soborowe, jakie się w naszych czasach wszędzie rozwijają.

2. Stolica Apostolska a dzieło misyjne

Nie cofając się zbyt wstecz, można powiedzieć, że ostatnim przedsoborowym wielkim dokumentem misyjnym Stolicy Apostolskiej jest enc. *Princeps Pastorum* Jana XXIII z dnia 28.XI.1959 r.⁸ Encyklika jest pięk-

¹ Santos Hermánde z, A. Misiologia. Vol. III, Bibliografia misional, Santander, 1965. — 2 cz., s. 944 i 1298.

² J. Masson SJ, *Bibliographie missionnaire moderne. Choix classé de 1400 titres et notes d'histoire*, Casterman 1945, s. 184. Jeszcze mniejszy skrót zestawiał w *Repenser la mission*, roczniku XXXV-go Tyg. Misjologicznego w Lowanium, 1965, 333—334; zestawienie to ulepszył w dodatku do swego komentarza do *Ad Gentes*, 505—520.

³ A. Anderson, *Bibliography of the Theology of Missions in the Twentieth Century*, New York 1966³.

⁴ Livinus Vriens OFM Cap, *Critical Bibliography of Missiology*, Nijmegen 1960, s. 128 (Bibliographia ad usum seminariorum, vol. E 2).

⁵ Por. ZMR 51 (1967) 57—60.

⁶ Alphons Mulders, *Bibliographisch overzicht van de missiewetenschappelijke literatuur* 1964, *Het Missiewerk* 43 (1964) 241—263.

⁷ André Seumoís OMI, *Bibliographia missionalis de Concilio*, *Euntes docete* 17 (1964) 135—144.

⁸ AAS 51 (1959) 833—864. Znaczniejsze nowe zbiory papieskich dokumentów misyjnych są: *Le Siège Apostolique et les missions. Textes et documents pontificaux*, Paris 1956—59, 3 tomiki; A. Seumoís OMI, *La Papauté et les missions au cours des six premiers siècles. Méthodologie antique et orientations modernes*, Paris 1953, s. 224; A. Rétif SJ, *Introduction à la doctrine pontificale des missions*, Paris 1953; „Gehet hin in alle Welt”. *Die Missions-*

nym dowodem szlachetnego serca wielkiego Papieża. Zewnętrzną okazją była rocznica 40-lecia ogłoszenia *Maximum illud*, pierwszego już w nowym stylu napisanego orędzia misyjnego Stolicy Apostolskiej. Główną treść można by ująć następująco: dzieło misyjne wobec nowych warunków pracy. Uwypukla w encyklice dwa problemy ważne dla dzieła misyjnego: problem kleru tubylczego oraz problem sił świeckich na misjach, wydając szereg już konkretnych wskazań, które z upływem lat od ogłoszenia encyklik Piusa XII w tej sprawie (*Evangelii praecones* i *Fidei donum*) już coraz wyraźniej się skryształizowały.

Encyklika jest jeszcze jednym przejawem ogólnego procesu w Kościele coraz pełniejszego dowartościowywania młodych kościołów. Podchwycił ten proces, ujął w swe ręce i skutecznie pchnął naprzód Benedykt XV w *Maximum illud* (1919), podkreślając konieczność kleru rodzimego; Pius XI w *Rerum Ecclesiae* (1926), nie pomijając wcale konieczności kleru rodzimego, podkreślił nadto konieczność hierarchii rodzimej; Pius XII, nie umniejszając poprzednich problemów, zwrócił uwagę jeszcze na potrzebę świeckich pracowników (*Evangelii praecones*, 1951; *Fidei donum*, 1957); aż wreszcie Jan XXIII, wszystkie poprzednie problemy jeszcze bardziej podkreślając, zaaprobował samodzielne kościoły w samodzielnych państwach, co Sobór Watykański II uznał już za fakt dokonany, wydając nowy dokument misyjny *Ad Gentes*. Dokument ten wstawił Sobór wspaniale w nowe ramy perspektywiczne Kościoła XX-go wieku, czyli w ramy *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*; pogłębiając tym samym niezmiernie samą ideę misyjną jak nigdy dotąd.

Dopełnieniem dotychczasowych papieskich dokumentów misyjnych są dwie magistrale encykliki Jana XXIII: *Mater et Magistra* (1961) i *Pacem in terris* (1963) oraz przemówienie Pawła VI⁹.

Jest rzeczą oczywistą, że *Mater et Magistra*, chociaż sama w sobie nie jest dokumentem czysto misyjnym, ma jednak dla całego dzieła misyjnego ogromne znaczenie. Młode kościoły bowiem stoją przecież u fundamentów i początków budowy szczęśliwych społeczeństw w różnych państwach, częstokroć ledwo co powstałych i szukających własnych dróg rozwoju. Obraz więc porządku społecznego, przedstawiony w encyklice, jest jak najbardziej na czasie; jest po prostu jakby latarnią przewodnią w działalności młodych kościołów. To samo podstawowe znaczenie ma enc. *Pacem in terris*. Zwrócona już do wszystkich ludzi, daje wytyczne, jak należy budować pokój między narodami, oparty na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności. To wszystko winni mieć przed oczyma zwłaszcza ci, którzy pracują nad budową przyszłości Kościoła czy nowych państw.

Paweł VI natomiast w przemówieniach swoich ustawicznie powraca do myśli soborowych, aby obudzić w całym Kościele żywą świadomość misyjną, czyli świadomość posłannictwa Kościoła do całej ludzkości. Boleje więc papież, że idea misyjna osłabła u wielu; boleje, że Kościół, będąc konieczny do zbawienia, staje się procentowo coraz to mniejszy w stosunku do niebywalego przyrostu naturalnego niechrześcijan. Pragnie więc, by cały Kaściół,

encykliken der Päpste... hrsg. von E. Marmy-I. Auf der Mauer OSB, Freiburg/Schw. 1961; *Päpstliche Rundschreiben über die Mission von Leo XIII bis Johannes XXIII*, hrsg. v. Jos. Glazik MSC. Ausgabe: latein- dt. Text, Münster 1961.

⁹ Są to: przemówienia do krajowych dyrektorów Pap. Dzieł Mis.; por.: AK z. 344, 1966, s. 96—98; *Documentes Omnis terra*, XLII, 2, czerwiec 1966; *Osserv. Rom.* z dn. 13. V. 1967. Dalej — piękny List Apost. *Graves et increscentes* Pawła VI z okazji 50-lecia działalności Pap. Unii Mis. Duchowieństwa z dn. 5. IX. 1966 r.; przem. Pawła VI na audiencji w Castel Gandolfo do 2 000 uczestników Kongresu Włoskiej PUMD dn. 16. IX. 1966; przem. z okazji Niedzieli Misyjnej 1966.

będąc z natury swej misyjny, zainteresował się żywiej dziełem misyjnym, które nie ma być zarezerwowane dla kilku specjalistów czy dla Kurii Rzymskiej. Kieruje apel do sumień katolickich, wskazując, że 360.000 kapłanów pracuje dla krajów starego chrześcijaństwa, a tylko 40 000 — krajów trzeciego świata, który przecież przedstawia 2/3 ludzkości. Jest to — jak się wyraża papież — „krzyk trwogi”.

Dekret misyjny *Ad Gentes* jest w naszym czasie posoborowym stale ośrodkiem zainteresowań naukowych. Liczne są i różnorakie wydania dokumentów soborowych w różnych krajach, z mniejszym czy większym komentarzem. Najobszerniejszy i najlepszy komentarz dekretu misyjnego dał nam dotychczas jezuita J. Masson, dziekan wydziału misjologii na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie oraz profesor w Lowanium na Uniwersytecie Katolickim i w Scholastykacie oo. jezuitów i równocześnie kierownik znanych Tygodni Misjologicznych w Lowanium¹⁰.

Pracę swoją podzielił Autor na 5 części: w pierwszej omawia historię dekretu (s. 11—54); w drugiej daje tekst łacińsko-włoski dekretu (58—171); w trzeciej daje szeroki komentarz (17—459), gdzie na 284 stronach wyczerpująco omawia i analizuje rozdział po rozdziale, numer po numerze, nawet poszczególne ciekawsze wyrażenia i zwroty. Część tę kończy kard. Suenens, komentując zakończenie dekretu (nr 42); w czwartej części mamy łacińsko-włoski tekst *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae* wraz z Normami Wykonawczymi do dekretu misyjnego oraz komentarz (470—502). Wreszcie w 5-tej części następują różne dodatki instruktywne jak zestawienie bibliografii misyjnej, dane statystyczne dzieła misyjnego oraz indeksy: rzeczowy i imienny. Masson okazał się tu jeszcze raz mistrzem bardzo wnikliwym i systematycznym. Jego komentarz naprawdę przedstawia się imponująco¹¹.

Poza pracą Massona ukazało się wiele innych opracowań dekretu misyjnego. Mulders ogłosił na łamach „Het Missiewerk” artykuł¹², Poletti, dyrektor krajowy Pap. Dzieł Mis. we Włoszech — w „La Rivista del Clero Italiano”¹³, Grasso — w „La Civ. Catt.”¹⁴; niektóre znowu czasopisma wydały specjalne numery poświęcone tematyce dekretu misyjnego¹⁵. Ciekawą serię artykułów ogłosił Schelbert w NZM¹⁶. W pierwszych

¹⁰ J. Masson SJ, *Decreto sull'attività missionaria della Chiesa. Genesi storico-dottrinale del Decreto*, teste latino e traduzione italiana, esposizione e commento con un teste finale di S.E. il Card. Suenens, Torino-Leumann 1966, s. 560. Skrótem powyższego komentarza są dwa artykuły Massona w NRTh 98 (1966) 249—272; 358—375 pt. *Fonction missionnaire de l'Eglise. Réflexions sur le Decret „Ad Gentes” de Vatican II*. Równie gruntownie skomentował dekret misyjny współbrat Massona, Santos, ale jego praca nie dotarła do nas: Angel Santos SJ, *Decreto sobre la actividad misional de la Iglesia*, AP, 5, s. 650, Madrid 1966.

¹¹ Wydawnictwo Matthias Grünewald w Mainz ogłaszało ukazanie się wielkiego komentarza pod redakcją Joh. Schüttego SVD pt. *Mission nach dem Konzil*, 1966, s. 340.

¹² A. Mulders, *Het Missiedecreet van het tweede Vaticaans Concilie*, *Het Missiewerk* 45 (1966) 37—62.

¹³ Ugo Poletti, *Il decreto conciliare „Ad Gentes” sull'attività missionaria della Chiesa*, *La Rivista del Clero Italiano* 47 (1966) 402—416.

¹⁴ D. Grasso, *L'attività missionaria della Chiesa*, *La Civ. Catt.* 1966, II, 117—126.

¹⁵ Por. Fede e Civiltà 1966, 1—122; *Le Missioni Cattoliche* nr 5, 1966; *Concilium* z. 3, 1966; EDocete: *Le missioni nel decreto „Ad Gentes”* 19 (1966) 4—291.

¹⁶ Georg Schelbert SMB, *Das Missionsdekret des II Vat. im Gesamtwerk des Konzils*, NZM 22 (1966) 241—259; 23 (1967) 18—26; 104—114; 194—205.

dwóch odcinkach rozpatruje Autor wpływ dokumentów na sam dekret misyjny. Po kolei omawia Autor dokumenty soborowe, pytając się za każdym razem: jaki jest stosunek dekretu misyjnego do tego czy innego dokumentu soborowego. Szczególnie szeroko omawia stosunek dekretu misyjnego do konstytucji dogmatycznej o Kościele. Powiązanie obydwu dokumentów jest przecież istotne i bodajże po raz pierwszy zostało jasno stwierdzone, że Kościół ze swej natury jest misyjny i dlatego nie może nie troszczyć się o losy ewangelizacji świata, a jeśli ze swej natury jest misyjny, to cały jest misyjny i dlatego wszyscy członkowie noszą na sobie rysy misyjnego Kościoła; wszyscy więc, w zależności od swego miejsca w Kościele, muszą czuć się odpowiedzialni za dzieło misyjne; nie jest to przywilej, ale obowiązek. W dwóch następnych odcinkach bada znowu Autor wpływ dekretu misyjnego na inne dokumenty soborowe. Ponieważ jednak dekret misyjny jest jednym z ostatnio uchwalonych dokumentów (7.XII.1965), nie można faktycznie mówić o formalnym wpływie dekretu misyjnego, lecz jedynie o wpływie samej idei misyjnej. Po kolei więc Autor przechodzi wszystkie dokumenty soborowe, badając szczegółowo, w jakim stopniu każdy z dokumentów tchnie duchem misyjnym.

Gheddo zebrał i wydał ponownie 31 wywiadów, jakie już ukazały się w „Osservatore Romano”¹⁷. Obejmują one całą gamę problemów misyjnych: czysto misyjne, społeczne, liturgiczne, religioznawcze, kulturowe czy ekumeniczne, np. Kard. Agagianian, *La Chiesa missionaria all'ora del Concilio*, s. 1—8; Kard. Agostino Bea, *Movimento ecumenico e Missioni*, s. 9—15; Kard. Franz König, *Concilio e religioni non cristiane*, s. 17—23; Paolo Yamaguchi, *La religione nel Giappone moderno della Chiesa*, s. 69—74; Van Bekkum SVD, *I problemi liturgici delle missioni*, s. 125—132; Bern. Gantin, *Problemi del laicato in Africa*, s. 199—205.

Na temat dekretu misyjnego ogłosili ciekawe prace także: J. Neuner SJ¹⁸, Richardson¹⁹, V. Sartre²⁰, Blomjous²¹, Glazik²², Chenu²³ i Brechter²⁴. Wszystkie te prace jednak nie mogą pretendować do roli komentarza na miarę Massona.

„Una Sancta” daje nam ciekawe omówienie ważnego problemu, jakim jest ekumenizm a dzieło misyjne²⁵. Są dwie prace protestanckie i dwie katolickie. Masatoshi Doi (prot.) opisuje stan ekumeniczno-misyjny w Japonii; Niles-Peter Moritzen (prot.) wskazuje na drogi pojednania w Afryce wschodniej; ze strony katolickiej piszą Neuner SJ i Bauer OSB; jezuita kreśli obraz ekumenizmu w Indii, a benedyktyn opisuje zryw ekumenizmu w Kamerunie.

Wszystkie te prace z pewnością zmobilizują katolickie sumienia i uczulą je na wielkie zadania Kościoła, jakie ma do spełnienia wobec świata.

¹⁷ Piero Gheddo PIME, *Concilio e terzo mondo*, Milano 1964, s. 259.

¹⁸ Jos. Neuner SJ, *Konzil und Mission*, KTM 83 (1964) 11—116.

¹⁹ J. M. M. Richardson, *Revolution in Missionary Thinking*, Maryknoll-New York 1966, s. 261.

²⁰ V. Sartre, *Concile, missions et missionnaires*, Etudes 1965, 542—555.

²¹ Jos. Blomjous, *Konzil und Heidenmission*, Theol Prakt. Quart 112 (1964) 257—264.

²² Jos. Glazik MSC, *Mission der Kirche im Zeichen des Konzils*, ZMR 48 (1964) 169—175, Tenze, *Die Mission im II. Vatikanischen Konzil*, ZMR 50 (1966) 3—10; do artykułu autor dodaje jeszcze zestawienie interwencji, jakie miały miejsce na 3. sesji (11—25).

²³ M. D. Chenu, *Concile et mission*, Parol et Mission 1963, 182—202.

²⁴ Brechter, *Konzil und Mission*, KTM 81 (1962) 143—149.

²⁵ *Oekumene und Mission*, Una Sancta 19 (1964) z. 3.

3. Naukowe spotkania misyjne

Wielką rolę odgrywają spotkania naukowe — we wszystkich dziedzinach nauki, a także i w dziedzinie misjologii; są to tzw. Tygodnie Misjologiczne urządzone różnie w różnych krajach i pod różnymi nazwami. Pierwsze tzw. *Kursy Misjologiczne* zaczęli urządzać Niemcy (1916); natomiast w ścisłym znaczeniu Tydzień Misjologiczny rozpoczął urządzać ośrodek Lovański (1923) pod kierunkiem znanego misjologa o. Charles SJ, którego następcą jest obecnie o. Masson SJ. *Semaines de Missiologie à Louvain* cieszą się chyba największą sławą²⁶. Co roku też po każdym takim tygodniu ukazują się drukiem specjalny tom referatów i dyskusji. Hiszpania rozpoczęła od r. 1930 (Barcelona-Burgos), USA-Fordham Uniwersytet oraz wspólnota języka niemieckiego — od r. 1935.

35-ty Tydzień Misjologiczny w Lowanium w r. 1965 obradował na temat ponownej analizy „misji” lub rewizji zasadniczych składników pojęcia misji²⁷ w duchu już Soboru Watykańskiego II. Postawiono trzy główne grupy tematów: teologia misji, pole misyjne oraz pracownicy misyjni. W teologii misji oprócz tematów biblijnych o znaczeniu misji w N. Testamencie (Giblet) i o stosunku wiary i chrztu wg N. Testamentu (De La Potterie) oraz o duchowości misyjnej (Müller SVD) najbardziej podstawowymi pracami są: *Kościół zakładać tzn. Lud Boży i widzialną społeczność* Dejaifve'a SJ (127—146) oraz prace Le Guillou'a OP pt. *Misja w duchu ekumenizmu* (79—104). Dejaifve wykazuje, że celem działalności misyjnej jest — jak wyrażnie mówi sam dekret misyjny (AG, 6) zakładanie Kościoła poprzez przepowiadanie Ewangelii. Le Guillou tłumaczy znowu, że misję trzeba brać w nowym świetle eklezjologiczno-sakramentalnym tajemnicy Chrystusa; w tej zaś supozycji nie można inaczej pracować jak tylko w duchu braterskiej współpracy. Najbardziej jednak zasadniczy problem opracowali: Congar, *Misja w teologii Kościoła* (53—78) i Masson, *Poza Kościołem nie ma zbawienia* (105—146). Obaj omawiają ten sam bodajże najcięższy problem działalności misyjnej, który staje się momentalnie coraz bardziej palącym problemem i coraz go pełniej w literaturze i to do tego stopnia, że wielu pyta się, czy w ogóle należy prowadzić jeszcze misje²⁸. Nawet prefekt Kongregacji Ewangelizacji Ludów czuł się zmuszony zabrać oficjalnie głos w tej sprawie, tłumacząc, że niewłaściwie interpretują Sobór ci, którzy kwestionują nawracanie niechrześcijan, głosząc tylko dialog, a w dalszej konsekwencji pluralizm i absolutny liberalizm²⁹.

Sytuacja bowiem po Soborze wytworzyła się następująca: Sobór oświadczył, że kto bez własnej winy nie trafi do Kościoła, może być zbawiony (por. LG, 16; AG, 7), a z drugiej strony ten sam Sobór stwierdził, że „działalność misyjna tak dziś jak i zawsze zachowuje w pełni swą moc i konieczność” (AG, 7). A nadto Sobór wypracował takie dokumenty jak: o wolności religijnej czy w ogóle o stosunku swoim do religii niechrześcijań-

²⁶ Adres Sekretariatu jest następujący: *Secrétariat des Semaines de Missiologie*, St. Jansbergsteenweg 95, Egenhoven, Leuven.

²⁷ Drukiem wydany tom nosi tytuł: *Repenser la mission. Rapports et compte rendu de la XXXV-e Semaine de Missiologie*, Louvain 1965.

²⁸ Por.: F. L., *Devons-nous faire connaître le Christ aux non-chrétiens? Une enquête*, *Le Christ au monde*, z. 2 (1967) 147—151; Jeröma Toner, *Un silence inacceptable*, Tamże, 152—156; *Une question urgente*, Tamże, 485; G. Delcuve, *Faut-il encore annoncer l'Évangile? Quelques réflexions à propos de la Const. „Lumen gentium”*, *Lumen vitae* 20 (1965) 504—516; *The Missions Necessary Today more than Yesterday*, Herder-Correspondence 2 (1965) 253nn.; *The Missions in a New Age*, Tamże, 183nn.

²⁹ Por. Christ to the World 1, 1, 1967.

szych czy o ekumenizmie, hołdujące — jakby niektórzy chcieli — absolutnemu liberalizmowi. Jak prawdy te więc z sobą pogodzić? Congar i Masson usiłują więc odpowiedzieć na te pytania, pogłębiając tym samym zrozumienie misji Kościoła, który ze swej natury jest misyjny i konieczny do zbawienia. Kościół wobec tego nie może się dyspensować z rozkazu, jaki otrzymał od swego Założyciela, nie naruszając tym wcale wolności sumienia. Kierownictwo Tygodni Misjologicznych uznało za konieczne jeszcze raz powrócić do tego samego tematu i zająć się nim jeszcze bardziej specyficznie na 37-ym Tyg. Misjologicznym w r. 1967; temat brzmiał: *Jak pogodzić konieczność ewangelizacji z obowiązkiem respektowania wolności religijnej*³⁰. Dyskusje te zmuszają poprostu teologów do coraz głębszego uzasadnienia działalności misyjnej Kościoła.

Głęszemu uzasadnieniu służy piękna praca Rétifa³¹. Autor buduje swą pracę na bardzo szerokiej bazie biblijnej, liturgicznej i historycznej. Całość podzielił na dwie części: teoretyczną (pierwsze 3 rozdziały) i praktyczną (7 następnych rozdziałów). Obie części są oryginalnie ujęte. Originalność 1-szej części polega na tym, że całą teologię misyjną buduje trynitarnie, czyli zgodnie z Soborem (por. AG, 1—4). W drugiej części bodajże po raz pierwszy wykorzystuje tzw. *Szkołę Francuską XVII w.* do wypracowania „duchowości misyjnej”. W rozdziałach 4. 5. 6. traktuje o modlitwie; w 7. — o Eucharystii; w 8. — o przymiotach misjonarza; w 9. — o duchu misyjnym. w 10. — o źródłach wiedzy misjologicznej.

Temu samemu celowi służą dwie prace Dournesa³². Pierwsza jest głęboką i ciekawą koncepcją działalności misyjnej. Podobnie jak dekret misyjny (por. AG, 1—4; LG, 2—4) również Autor ujmuje działalność misyjną Kościoła trynitarnie. Pierwsza część nosi tytuł: *W imię mego Ojca*, czyli jak powstaje misja; 2-ga część: *Przyszedszy na świat czyli jak się rozwija misja*; 3-cia część: *Powracam do Ojca*, czyli jak misja się dokonuje; kończy natomiast wspaniałą syntezą Pawłową: *Panta en pasan — eis andra teleion* — przejście poprzez śmierć — Pleroma Ojca. Całość nadto teoretyczna oparta jest o praktyczną jego pracę misyjną wśród plemion w Płd. Vietnamie.

W drugiej swej pracy Autor daje nam wprawdzie sprawozdanie ze swej działalności misyjnej w Płd. Wietnamie, ale poza tym daje wiele głębokich refleksji. Widać z całej postawy misjonarskiej Autora ogromnie delikatne wyczucie i wielką odpowiedzialność, by nie zrazić nikogo do Chrystusa, wiedząc, że jest on pierwszym, który głosi im Zbawiciela. Uwzględnia wszelkie aspekty: psychologiczne, etnologiczne, socjologiczne — aż do spekulatywnej teologicznej refleksji. Trudności dla misjonarza powstają nie przy nawracaniu dopiero, lecz już przy głoszeniu słowa bożego. Głębokie snuje refleksje nad niewiarą: czyż jest ona rzeczywiście dobrowolną odmową albo raczej konsekwencją niezrozumienia i złego nastawienia? W rozdz. VI pt. *Choroba religii* — tłumaczy ciekawie, że religia tamtejszego szczeru już sama w sobie nosi zarodki upadku, bo przekreśla indywidualność, podkreślając jedynie społeczne elementy; jest wobec tego czystym formalizmem i przymusem, poniżającym to, co święte. Jest w niej coś wielkiego, ale też coś, co nas odpycha.

Przedmowę do pierwszej książki napisał przełożony generalny Paryskiego Seminarium Zagranicznego, a do drugiej — de Lubac. Nie jest to bynajmniej reklamą, ale oznaką rzetelności.

³⁰ *Comment accorder la nécessité d'évangéliser avec le devoir du respect de la liberté religieuse?*, Tournai 1967.

³¹ André Rétif SJ, *La Mission. Éléments de théologie et de spiritualité missionnaire*, Tours 1963, s. 295.

³² Jacques Dournes MEP, *Le Père m'envoyé. Réflexions à partir d'une situation missionnaire*, Paris 1965; s. 254; Tenże, *Dieu aime les païens*, Paris 1963; niemieckie tłum. przez L. Sertoriusa, Herder 1965, s. 221.

Pogłębia również pojęcie misji Hillman³³, wykazując, jak głównym celem działalności misyjnej musi być: nieść Chrystusa do narodów, które jeszcze Go nie poznały, bo nie ma jeszcze wśród nich obecnego Kościoła. Trzeba więc — jak pisał już Pius XII w *Evangelii praecones* — Kościół wśród takich ludów mocno ustabilizować i zakorzenić poprzez zwłaszcza własny rodzimy kler i rodzimą hierarchię³⁴. Kiedy zaś to nastąpi, rozkaz misyjny Chrystusa jest tym samym wykonany.

Pogłębieniu misji służą także prace innych jak Hofingera³⁵ czy Diema³⁶. Luzbetak natomiast ujął nową stronę działalności misyjnej³⁷. Jest to Słowak amerykański, dyrektor Studium Pastoralnego księży werbiistów w Washingtonie i równocześnie profesor na tamtejszym Kat. Uniwersytecie. Pracę swoją napisał dla tych, którzy nie mając specjalnych studiów, będą musieli się stykać z problemem stosunku Kościoła do rodzimych kultur. Pragnie więc on takich zapoznać z antropologią kulturową, oraz metodyką misyjną. W gruncie rzeczy jest to problem akomodacji, problem ogromnie złożony; dochodzi tu do głosu masa aspektów, jak mianowicie ma się Kościół zachowywać w stosunku do kultury jako całości; a więc wszystkie jej przemiany, dezintegracja kulturowa i społeczna, urbanizacja i uprzemysłowienie; Kościół jako czynnik przemian kulturowych, chrześcijańsko-pogańskie formy, mesjanizm, profetyzm, przystosowane metody w katechezie, wychowaniu, napięcia i problemy rasowe w samym personelu misyjnym itp. W ten sposób początkujący misjonarz otrzymał konieczne wprowadzenie w teorię i praktykę trudnego problemu akomodacyjnego.

Jeżeli 35. i 37. Tydzień Misjologiczny w Lowanium zajął się problemem głębszego ujęcia działalności misyjnej Kościoła, to 36. Tydzień Misjologiczny w r. 1966 obrał inny temat bardzo aktualny po Soborze, mianowicie: *chrześcijański laikat w niechrześcijańskim świecie*. Problem naświetlono z różnych stron, mianowicie ze strony Pisma św., Soboru, przeanalizowano go łącznie z anglikanami i prawosławnymi; rozważono stosunek laika do kapłana oraz naszkicowano jego duchową sylwetkę; nie pominięto również i tego aspektu, że dobry laik winien mieć znajomość i zrozumienie kultury współczesnej.

Problem laikatu omawia również dzieło zbiorowe poświęcone J. Beckmannowi SMB, głównemu redaktorowi zasłużonego czasopisma misjologicznego NZM — z okazji 60-lecia jego urodzin³⁸. Wielka liczba autorów daje bardzo zróżnicowany obraz. Można jednak rozróżnić 3 rodzaje prac: 1-sza seria omawia współpracę świeckich w dziele misyjnym z punktu widzenia teologicznego (Amstutz SMB, Grégoire OFMCap), że mianowicie nie jest to akcja narzucona przez okoliczności, lecz w ogóle cel całej działalności misyjnej. Druga seria omawia aspekt historyczny: jak mianowicie przedstawia się pozycja świeckich w poszczególnych krajach misyjnych; i wreszcie trzecia seria artykułów omawia współczesne i aktualne problemy: możliwości pracy wśród muzułmanów, szkolnictwo jako świetny teren apostołstwa świeckich oraz dawni seminarzyści jako działacze świeccy. Problem laikatu w służbie misyjnej omawiają jeszcze inni autorowie jak bp Por-

³³ E. Hillman, *Hauptaufgabe der Mission*, Concilium 2 (1966) 159—162.

³⁴ Por. AAS 43 (1951) 507.

³⁵ J. Hofinger, *Aggiornamento der Weltmission*, Lebendige Seelsorge 17 (1966) 6—9.

³⁶ H. Diem, *Der Ort der Mission in der systematischen Theologie*, Theologische Literaturzeitung 91 (1966) 304—306.

³⁷ Louis Luzbetak SVD, *The Church and Cultures. An Applied Missionary Anthropology*, Techny 1963, s. 417.

³⁸ *Das Laienapostolat in den Missionen*. Festschrift für Prof. Dr. Joh. Beckmann SMB zum 60. Geburtstag, hrsg. von J. Specker SMB und W. Bühlmann OFMCap, Schöneck-Beckenried.

tier³⁹, Alice Mc Carthy⁴⁰, która dzieli się swoimi spostrzeżeniami i doświadczeniami z Ugandy w tzw. Grail Movement, oraz Otto⁴¹. Artykułu jezuitę nie można rozpocząć i nie skończyć. Głęboko i zasadniczo ujmując laików zakonny — siostry i braci zakonnych: znaczenie i trudności. Razem z katechistami świeckimi tworzą największą armię misyjną, liczącą około 110.000 ludzi. W zestawieniu z 31 000 kapłanów jest braci 15.512 i siostr 83.238⁴², czyli niemal 100.000 rodzimych i zagranicznych laików zakonnych wśród 45 milionów latolików i 2 miliardów niechrześcijan. Znaczenie ich jest przeogromne i dotąd mało doceniane. Należy więc zagadnienie to na nowo przeanalizować, by jak najbardziej zdynamizować ich rolę.

Wreszcie Cyrillus B. Papali⁴³ ponownie ogłosił drukiem swoje wykłady o apostołstwie świeckich na Uniwersytecie Propagandy, które po raz pierwszy ukazały się na łamach „Ephemerides Carmelitanae” (1958). Ogłosił je w szacie niezmiennionej, odstawiając gruntowną przeróbkę aż do chwili, kiedy będą udostępnione akta Soboru. W 1-szej części mówi o roli świeckich w Kościele i o apostołstwie w ogólności (7—23), w drugiej — o apostołstwie świeckich w szczególności (57—123). Przedmowę napisał Kard. Cento, przewodniczący Pap. Komisji apostołstwa świeckich.

Kraje o języku niemieckim obrały swoją tematykę dla swojego Tygodnia Misjologicznego we Wiedniu 1961 r. Sprawozdanie zawdzięczamy Joh. Bettray'owi SVD, ówczesnemu kierownikowi Instytutu Misjologicznej Kongregacji Propagandy w Austrii⁴⁴. Temat brzmiał: *Misje a duszpasterstwo krajowe*. Wygłoszono 6 głównych referatów oraz wiele komunikatów. Wszystkie odnosiły się do pracy w kraju, tzn. jak winno być ustawione dzieło misyjne w kraju, aby mogło spełniać swoje szczytne zadanie, by zarówno tworzące się dopiero młode Kościoły na terenach misyjnych, jak i stare w macierzystych krajach były i czuły się jednością, czyli jednym organizmem Jezusa Chrystusa, który ma wciąż się dopełniać aż do miary pełnego wzrostu dojrzałości Chrystusowej (por. AG, 9). Studium w ten sposób odbyte jeszcze przed Soborem jest już całkowicie utrzymane w duchu Soboru, jest mobilizacją krajów ojczyznę języka niemieckiego.

Hiszpańskie Tygodnie Misjologiczne zyskują coraz bardziej na znaczeniu. Organizuje je Seminario Nacional de Misiones Extranjeras. 19-ty z rzędu Tydzień Misjologiczny miał za temat: dekret misyjny *Ad Gentes*. Nie chodziło o teoretyczne roztrząsanie, lecz o przełożenie dekretu misyjnego na praktykę. Wspaniałym i godnym zakończeniem Tygodnia Misjologicznego był Narodowy Kongres Misyjny, jaki zorganizowano po Tygodniu Misjologicznym, czyniąc w ten sposób z obydwóch imprez wielką manifestację misyjnych dążeń katolickiej Hiszpanii. Wielka sala teatralno-kinowa „Avenida” w Burgos (1 300 miejsc) była zawsze przepełniona. Program Tygodnia Misjologicznego był bardzo bogaty; wygłoszono 42 referaty. Jeżeli Tydzień Misjologiczny zajmował się tematyką misyjną ogólną, to Kongres już zajął się sprawami misyjnymi kraju. Powzięto szereg rezolucji, które Kongres zaaprobował.

Kilka dni po Kongresie Misyjnym odbyło się już w mniejszych rozmiarach Studium nad dekretem misyjnym dla siostr zakonnych biorących udział

³⁹ V. Portier, *Laics et laïcat dans le peuple de Dieu*, Paris 1967, s. 188 (Coll. *Recherches pastorales*).

⁴⁰ *The Subsidiary Task of Foreign Lay-people*, w: *Novella Ecclesiae Germina*, Nijmegen-Utrecht 1963, 119—123.

⁴¹ A. Otto SJ, *Die Gottverfügte Stunde. Überlegungen zu einer brennenden Frage*, KtM 87 (1967) 75—82.

⁴² Dane statystyczne odnoszą się do terenów podległych Kongr. Ewangelizacji ludów z r. 1963; cyt. wg Otto, j. w., 75.

⁴³ Cyrillus B. Papali OCD, *De apostolatu laicorum*, Roma 1962², s. 124.

⁴⁴ *Mission und Heimatseelsorge*, hrsg. von Joh. Bettray SVD, Wien 1962, s. 239.

w pracach misyjnych. Są to tzw. *Cursillos de Misionologia de Bériz*, które odbywają się corocznie począwszy od r. 1953. Zapoczątkował je klasztor sióstr Mercedeniarek w Bériz, które z inicjatywy s. Małgorzaty Maturany poświęciły się pracy misyjnej głównie na Oceanii i na Dalekim Wschodzie. W Bériz posiadają Centro de estudios misionológicos, które połączyło się z Papińskim Instytutem Sióstr Regina Mundi w Rzymie. Treść studium w r. 1966 stanowiły: wielkie teologiczne tematy dekretu *Ad Gentes*. Referaty odznaczały się wielką otwartością i znajomością problematyki teologicznej: Poza tym sam klasztor sióstr był dla uczestniczek (przeszło 300) prawdziwym przeżyciem.

Szwajcarska Katolicka Rada Misyjna zorganizowała we Fryburgu w 1966 r. Naukowy Tydzień *Ad Gentes*. Rada jest oficjalnym organem Episkopatu Szwajcarii w sprawach misyjnych. Celem Tygodnia było podjąć impulsy dekretu i wprowadzić je w czyn. Było tylko kilka referatów głównych: *Problematyczność misji* (W. Bühlmann OFMCap), *Misja Kościoła — ogłaszaniem zbawienia* (Jos. Glazik MSC), *Misyjny Kościół a misyjne nastawiony chrześcijanin* (Joh. Bettray SVD) — a cały pozostały czas przeznaczono na prace w sekcjach, które jako robocze zespoły wszystkich w Szwajcarii osiadłych instytutów misyjnych, Pap. Dzieł i innych kościelnych akcji misyjnych — usiłowały wyprowadzić z dekretu misyjnego konsekwencje dla katolickiego życia w Szwajcarii. Tematami dla poszczególnych sekcji były: stanowisko instytutów misyjnych w Kościele; wykształcenie misjonarzy; misja i parafia (jej ideowe interesy); misja parafia (jej finansowe interesy); kapłani świeccy na misjach; świeccy a misja. Konkluzje, które powzięto, są bardzo konkretne i są nastawione na czyn. Przyszłość pokaże, ile i w jakim stopniu Kościół katolicki w Szwajcarii z powziętego programu zrealizuje.

Pewnym zebraniem wszystkich współczesnych problemów misyjnych stanowi zbiorowa praca pod redakcją van Winsena CM, Bouritiusa SCJ i Buysa SVD, zatytułowana *Novella Ecclesiae Germina*⁴⁵. Książkę wydano z okazji 15-lecia założenia Instytutu Misjologicznego na Kat. Uniwersytecie w Nijmegen. Z tej okazji holenderscy teologowie przy współpracy innych specjalistów, dosłownie z wszystkich kontynentów, wydali zbiorowe dzieło, traktujące o najnowszych problemach młodych Kościołów — *novella Ecclesiae germina*, jak je nazwano, idąc za Janem XXIII⁴⁶. Całość 25 prac podzielono na 3 grupy: zasadnicze problemy tzn. biblijny, patrystyczny, dogmatyczny i jurydyczny. Druga grupa, zatytułowana: nowe zasiewy Kościoła, obejmuje dalsze podgrupy, mianowicie: krótki przegląd historyczny (2 prace), Lud Boży i jego zadania w młodym kościele (6 prac), ewangelizacja i integracja chrześcijańskiego posłannictwa (4 prace), niechrześcijańskie otoczenie (5 prac). Wreszcie trzecia grupa tematów nosi tytuł: wzajemne stosunki między wszystkimi członkami Mist. Ciała Chrystusa (4 prace).

A. Freitag SVD daje bardzo treściwy obraz faktyczny dzieła misyjnego (61—73). Świetny przykład misjoznawstwa: J. Masson SJ przedstawia ważny problem koniecznego zaangażowania księży diecezjalnych w pracach misyjnych (110—118). Zwłaszcza przytoczona tabela jest bardzo instruktywna. Czyż Polska nie mogłaby tam figurować? A przecież — jak się wydaje — są chętni. Zalecenia soborowe, jak zresztą wszystkie ostatnie encykliki misyjne, nie przestają nalegać, aby ordynariusze nie wstrzymywali chętnych, choćby trzeba było ponieść ciężkie ofiary w własnej diecezji⁴⁷. Inna praca A. Kagamego, kapłana z diec. Astrida (Rwanda), członka Królew-

⁴⁵ *Novella Ecclesiae Germina. Growing Churches as a Task and a Problem of the Contemporary Missionary Situation*. Ed. by van Winsen CM, Bouritius SCJ and Buys SVD, Nijmegen-Utrecht 1963, s. 571.

⁴⁶ Por. Enc. *Princeps Pastorum*, AAS 51 (1959) 835.

⁴⁷ Por. *Maximum illud*, AAS 1919, 452; *Rerum Ecclesiae*, AAS 1926, 70; *Fidei donum*, AAS 1957, 245—246; *Princeps Pastorum*, AAS 1959, 863.

skiej Akademii Nauk w Brukseli oraz Instytutu Badań Nauk. w Afryce Centralnej, porusza bardzo ważny dla Afryki temat zafrykanizowania chrześcijaństwa, by stało się rodzimą religią całej ludzkości (144—161). Omawia ogromne znaczenie słowa dla duszy afrykańskiej, daje konkretne przykłady oraz omawia problem zchrystianizowania literatury afrykańskiej na podstawie własnych utworów. Jos. Głazik MSC naświetla znowu problem ekumeniczny na misjach i stwierdza, że wcale nie jest on tak żywy, jakby może ktoś myślał. Potrzeba tu przede wszystkim zmiany w kształtowaniu misjonarzy i głębszego przejęcia się duchem Soboru Watykańskiego II, aby można było osiągnąć lepsze wyniki (133—243).

Całość jest bardzo dobrym ujęciem współczesnych problemów misyjnych, które wraz z coraz większą dyskusją na temat soborowych dokumentów stale przybierają na sile.

Cóż wreszcie powiemy o polskiej literaturze katolickiej? Szczerze mówiąc, niewiele czuje się w niej soborowego wiewu, że mianowicie *Kościół Chrystusowy jest misyjny ze swej natury* (AG, 2). Zaledwie jeden artykuł ukazał się dotąd w *Homo Dei* o dekreście misyjnym⁴⁸ i jeden w „Ateneum Kapłańskie” o charakterze misyjnym Kościoła⁴⁹ oraz mały urywek z przemówienia Pawła VI na temat misji pt. *Misyjne posłannictwo Kościoła*⁵⁰. Również zwięzłego omówienia doczekał się dekret misyjny w książce A. Bardeckiego⁵¹. Na skupieniu rekolekcyjnych zakonnych w Krakowie zaplanowano jeden referat o wielkim wpływie idei misyjnej w życiu zakonnym⁵². Natomiast w literaturze dziennikarskiej częściej dochodziła do głosu działalność misyjna Kościoła w formie listów polskich misjonarzy czy też mniejszych notatek statystyczno-biograficznych w „Tygodniku Powszechnym”, „Przewodniku Katolickim” czy „Gościu Niedzielnym”. Poza tym jednak w świecie polskiej nauki katolickiej panuje cisza na temat misyjnej działalności Kościoła⁵³. Są jednak oznaki pocieszające na przyszłość, a choćby to, że Niedziela Misyjna doczekała się rehabilitacji. W r. 1967 poprzedzono ją przygotowawczym Tygodniem Misyjnym. (Czy aby jednak wszyscy wierni dowiedzieli się o tym?). Przygotowano szerszy program na cały tydzień łącznie z Niedzielą Misyjną⁵⁴. W „Bibliotece Kaznodziejskiej” ukazały się nawet czytanki i kazania⁵⁵. Ponadto coraz bardziej powiększa się liczba polskich misjonarzy udających się na tereny misyjne. Wśród ludu katolickiego widać żywe zainteresowanie do spraw misyjnych Kościoła. To wszystko nas pociesza i napawa otuchą, bo duch misyjny — jak się wyraził Pius XII — to duch katolicki⁵⁶, duch Chrystusowy.

KS. FELIKS ZAPŁATA SVD, WARSZAWA - PIENIĘŻNO

⁴⁸ Feliks Zapłata SVD, *Dekret „Ad Gentes” o działalności misyjnej Kościoła*, *Homo Dei* 35 (1966) 205—213.

⁴⁹ Feliks Zapłata SVD, *Misyjny charakter Kościoła w świetle Konstytucji dogmatycznej „Lumen gentium”*, AK nr 347 (1966) 326—336.

⁵⁰ AK nr 343 (1966) 96—98.

⁵¹ Ks. Andrzej Bardecki, *Cały Kościół jest misyjny*, w: *Kościół epoki dialogu*, Kraków 1966, 259—276.

⁵² Wygłosił go Feliks Zapłata SVD pt. *Akcja misyjna Kościoła jako temat w rekolekcjach zakonnych*.

⁵³ Trzeba jednak dodać, że już toczą się rozmowy na temat szerszego opracowania tematyki misyjnej w polskim piśmiennictwie katolickim.

⁵⁴ Por. np. *Tydzień Misyjny*, w: *Wiadom. Archidiec. Warszawskie* 49 (1967) 220—226.

⁵⁵ Por. *Bibl. Kaznodziejska* 79 (1967) 75—78; 94—96; 106—108; 169—180.

⁵⁶ Por. *Enc. Fidei donum*. AAS 49 (1957) 226.

4. Obraz dzieła misyjnego w chwili obecnej

Ogólne wprowadzenie

Próbujemy przedstawić aktualny stan misji Kościoła katolickiego w chwili obecnej. Dla lepszego zrozumienia dzisiejszego stanu rzucimy nieraz krótkie spojrzenie wstecz. Zaznaczamy jednak, że nie pretendujemy do wszechstronnego i wyczerpującego przedstawienia faktycznego stanu rzeczy.

W obecnej chwili jest w Kościele 820 biskupstw misyjnych, pracuje w nich ok. 40 000 kapłanów (miejscowych i zagranicznych), co stanowi 10% ogółu kapłanów katolickich na świecie; 16 000 braci i 85 000 sióstr zakonnych (9% ogółu sióstr), kilkaset zagranicznych pomocników świeckich oraz kilkadziesiąt tysięcy miejscowych pomocników świeckich jako katecheci wzgl. katechetki, nauczyciele wzgl. nauczycielki, pielęgniarze wzgl. pielęgniarki itp. Personel ten obsługuje 45 milionów wiernych i czeka na niego ponad 2 miliardy niechrześcijan. W „starych” krajach katolickich jest tymczasem 360 000 kapłanów i ponad 1 milion sióstr zakonnych dla niecałych 600 milionów wiernych¹.

Od wczesnego średniowiecza po dziś dzień misjonarze rekrutują się niemal wyłącznie spośród zakonników, w chwili obecnej w 95%². Do najnowszych czasów większość misjonarzy stanowią misjonarze zagraniczni, mimo że Kongr. Propagandy od początku swego istnienia (1622) najusilniej nalegała na wychowanie kleru tubylczego. Sprawa pozostawała w sferze życzeń aż do 20 wieku. W krajach podległych Kongr. Propagandy z wyłączeniem Chin było jeszcze w 1957 r. 66,5% kapłanów zagranicznych³.

Druga wojna światowa kładzie kres erze kolonialnej. Ma to zbawienny skutek również dla działalności misyjnej⁴. Misje uwalniając się z powiązań z władzą kolonialną, wchodzą w okres „autochtonizacji”. Przedtaktem tego procesu był r. 1926. „Papież misyjny 20 w.”, Pius XI, wyświęcił w tym roku pierwszych sześciu „kolorowych”, w tym wypadku chińskich, biskupów⁵.

W 1959 r. było już 58 „kolorowych” biskupów, w tym 23 Afrykanów i 35 Azjatów, nie licząc Chińczyków, których 1950 r. było 25⁶. Dziś w samej tylko Afryce mamy 87 biskupów rodzimych⁷.

Autochtonizacja młodych Kościołów misyjnych postępuje odtąd w szybkim tempie naprzód. Najpierw przełamano wreszcie wiekowe opory w wychowywaniu kleru miejscowego. Coraz bardziej uzależnia się rozwój i zakorzenienie Kościoła w krajach misyjnych od dostarczenia Kościołowi kapłanów miejscowego pochodzenia.

Podczas gdy w 1889 r., w roku powołania do życia Dzieła Św. Piotra Apostoła dla kształtowania kleru tubylczego, było w krajach misyjnych niezupełnie 870 miejscowych kapłanów i około 2 700 miejscowych kleryków, to w 1953 r. odpowiednie liczby wynosiły 11 000 wzgl. 15 000⁸.

W 1940 r. rządy wszystkich diecezji w Japonii powierzono hierarchom japońskim, usuwając z nich zagranicznych. Odtąd coraz liczniejsi trafiają się

¹ KTM 86 (1967) 152.

² Joseph Greco, *De Momento missionali*, Periodica de re morali canonica, liturgica, 56 (L967) 451.

³ *Data Statistica*, 27; tekst, dodany do *Atlas Missionum...* cura editus Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, studio autem P. Henrici Emmersch SVD ex Civitate Vaticana, Mödling 1958.

⁴ Por. Celso Constantini, *Die katholischen Missionen*. Steyler Missionsschriftenreihe, nr 3, hrsg. von A. Freitag SVD, Steyl 1950, 70 nn.

⁵ Alphons Mulders, *Missionsgeschichte*, Regensburg 1960, 435.

⁶ *Data Statistica*, dz. cyt., 28.

⁷ *Weltmission* 22, 1967, z. 1/2, 17.

⁸ Alphons Mulders, dz. cyt., 235.

zagraniczni misjonarze — pionierzy, pokroju o. Wincentego Lebbe CM (1877—1940, misjonarz w Chinach), którzy chcą pracować pod miejscowymi biskupami i szukają takich wielkodusznych misjonarzy ożywionych tym samym duchem, szukają ich wśród duchowieństwa i świeckich⁹.

W ślad za tym poczęto odstępować od typowo „misyjnej” organizacji diecezji w krajach podległych Kongr. Propagandy¹⁰, a poczęto wprowadzać zwykłą hierarchię. W Indii zaprowadzono ją wprawdzie już w 1886 r., w Japonii 1891 r., ale dopiero zaprowadzenie w 1946 r. zwyczajnej hierarchii w Chinach stało się przełomem. Odtąd z każdym rokiem maleje liczba wikariatów apostołskich, prefektur apost. i niezależnych misji, a rośnie liczba diecezji. Można twierdzić, że narzucona Kościołowi w XVII w. warunkami zewnętrznymi, trudnościami wynikającymi z patronatu Portugalii, „misyjna” organizacja terenowa w formie wikariatów, prefektur apost. albo niezależnych misji, jest w zaniku. W 1966 r. zwyczajną hierarchię zaprowadzono wśród Eskimosów Kanady i na Nowej Gwinei, gdzie Papuasi żyją jeszcze w kulturze z epoki kamiennej.

Zamieszczona tabela ilustruje tendencje likwidowania „misyjnej” organizacji, a zaprowadzania zwyczajnej hierarchii w krajach podległych Propagandzie.

	1962	1967 ¹¹
diecezji	470	603
prałatur niezależnych	6	6
wikariatów apost.	139	100
prefektur apost.	107	79
misji niezależnych	6	6
Razem	128	794

Innym wyrazem dorastania do pewnej pełnoletności krajów misyjnych może być wzrost liczby przedstawicieli Stolicy Apost. w krajach podległych Propagandzie. W 1965 miała Stolica Apost. 19 przedstawicieli, w tym 11 w randze przedstawicieli dyplomatycznych (nuncjusz, internuncjusz); dwa lata później 1967 było ich już 23, z czego 16 w randze dyplomatycznej, pozostali bez charakteru dyplomatycznego w stopniu pronuncjusza czy delegata apostołskiego.

Bardzo wymownym wyrazem ważności misji w Kościele stał się II Sobór Watyk. Pierwszy to sobór w Kościele, który *ex professo* traktował o misjach, wydał dekret, więcej, „wiąże się z nim pewne wydarzenie bez precedensu. Była w nim jedyna debata w auli soborowej, w której wziął udział papież”¹².

Należy przy tym zwrócić uwagę, że to „wydarzenie bez precedensu” polegało nie tylko na tym, że papież wyraził zadowolenie z przygotowanego tekstu, a dyskusja przybrała zupełnie odmienny obrót, lecz i na tym, że była to jedyna debata, w której Ojciec św. wziął osobisty udział i że jeśli tekst mimo papieskiego zalecenia odrzucono, to dlatego, że uważano go za zbyt słaby, za *wyschnięty szkielet bez ciała i krwi* (por. Ezech, 37, 1—14), jak to określił Bp D. L a m o n t z Rodezji, niezdolny wznieść zapału apostołskiego,

⁹ *LThK*, VI, 846.

¹⁰ *CIC*, kan. 252, § 3.

¹¹ *An. Pont.* 1962, 1314; 1967, 1248.

¹² Ks. A. B a r d e c k i, *Kościół epoki dialogu*, Kraków 1966, 259.

zrozumienia, entuzjazmu i doceniania misji¹³. Tekst obecnego dekretu jest treściowo o wiele bogatszy i bardziej zobowiązujący. Po raz pierwszy najwyższy urząd nauczycielski Kościoła mówi o powszechnym i formalnym obowiązku misyjnym wszystkich, bez wyjątku wyznawców Chrystusa. Aż trudno nie wyrazić zdziwienia, że dekret stawiający niesłychane dotychczas wymagania pod adresem Biskupów i całego Ludu Bożego został przyjęty prawie jednomyślnie — z 2399 głosujących Ojców 2394 opowiedziało się „za”, tylko 5 — „przeciw”¹⁴.

Z ludzkiej strony taki przebieg sprawy staje się zrozumiałym, kiedy się zważy, że Biskupi z krajów misyjnych (a liczbę i wpływ ich powiększali przełożeni generalni zakonów, zgromadzeń i instytutów misyjnych) tworzyli prawie połowę Ojców Soboru. Po raz pierwszy w dziejach Kościoła Biskupi misyjni zasiadali w auli soborowej na Vatic. I; było ich wtedy 110 na ogólną liczbę 764, co stanowi 14,5%. Gdyby doliczyć do tego Biskupów z Ameryki Łac., ok. 8%, to udział Biskupów z krajów misyjnych w szerszym znaczeniu¹⁵ w Vatic. I kształtuje się ok. 22%. Tymczasem procesja Ojców Soborowych Vatic. II 11.X.62 w chwili wejścia do głównej nawy bazyliki św. Piotra liczyła 2.800. Biskupi z Azji, Afryki i Oceanii stanowili tym razem 25,8%, a z Ameryki Łac. 19% czyli razem świat misyjny reprezentowało 44,8% ojców soboru Watyk. II¹⁶.

Wśród 197 upoważnionych Biskupów do wzięcia udziału w I Synodzie Biskupów świat misyjny był proporcjonalnie jeszcze szerzej reprezentowany niż na Soborze; z Trzeciego świata, co się prawie pokrywa ze światem misyjnym było 102 przedstawicieli, co stanowi 51,8%.

Wreszcie ukoronowaniem awansu młodych, misyjnych Kościołów jest wprowadzenie ich synów do kolegium kardynalskiego. Pierwszym kolorowym kardynałem w ogóle został Chińczyk Tomasz Tien SVD, arcybiskup Pekinu 1946 (+ 1967). Drugim był Indyjczyk Walerian Gracias, arcybiskup Bombaju 1953 r. (używamy świadomie terminu „Indyjczyk”, a nie „Hindus”, bo ten ostatni oznacza wyznawcę najbardziej rozpowszechnionego wyznania w Indii; mieszkańcy Indii nie wyznający tej religii nie chcą być nazywani Hindusami). W 1960 kardynałami zostali Peter Tatsuo Doi, abp Tokio i Laurean Rugambwa, bp Bukoby w Tanzanii. W 1965 przybyli nowi kardynałowie misyjni Paul Zoungbana PA, abp Wagadugu w Górnej Wolcie i Thomas B. Cooray OMI, abp Colombo na Cejlonie. W 1967 przybył jak dotychczas ostatni kolorowy kardynał Justinus Darmajuwana, abp Semerang na Jawie (Indonezja). Do tej listy wypada dodać jeszcze dwu białych kardynałów, ale z krajów misyjnych. Są nimi od 1965 r. Owen McCann, abp z Cape Town, rodowity Afrykanin z Unii Płd. Afrykańskiej i Francuz z urodzenia Leon-Etienne Duval, abp Algieru.

Należy w końcu wymienić Grzegorza kard. Agagianiana, Armeńczyka wschodniego obrządku, obecnego prefekta Kongr. dla Ewangelizacji Ludów¹⁷. Do listy misyjnych kardynałów w myśl przytaczanego już nr 6 dekretu misyjnego oraz CIC kan. 252 § 3 można dodać 13 kardynałów amerykańsko-łacińskich i 1 filipińskiego i ewentualnie 4 patriarchów-kardynałów z Bliskiego Wschodu. Kościół misyjny ma zatem w tej chwili w kolegium kardynalskim 7 kolorowych reprezentantów, trzech białych z terenów Propagandy oraz 16 z Ameryki Łac. i Filipin, razem 25.¹⁸

¹³ Życie i myśl, 15 (1965) 86.

¹⁴ Wg *Documenti. Il Concilio Vat. II.*, Bologna 1966, 11.

¹⁵ Por. AG, 6 i CIC kan. 252, § 3.

¹⁶ Kard. A. Bea, *Rozważania o rodzinie ludzkiej*, Kraków 1967, 78—80.

¹⁷ Co do nowej nazwy *Sacra Congregatio pro Gentium Evangelizatione seu de Propaganda Fide* por. konst. apost. *Regimini Ecclesiae* z 15-VIII-67, nr 81.

¹⁸ *An. Pont.* odpowiednie roczniki.

5. Obraz Kościoła katolickiego w Afryce

W ogólnym zarysie

Pod względem kulturalnym i religijnym Afrykę można podzielić na Białą i Czarną¹⁹.

Biała Afryka to Afryka północna rozciągająca się między Atlantykiem, Morzem Śródziemnym, Kanałem Suezkim i Morzem Czerwonym oraz południową granicą Sahary. Od VII w. do XI w. obszar ten opanowali Arabowie, niszcząc kwitnące na północy i w Egipcie chrześcijaństwo i opanowując mało cywilizowane plemiona Berberów. Grupa 50 milionów wyznawców islamu, stanowiąc główny trzon dzisiejszej ludności tego obszaru, uczyniła z niego monolit religii i kultury arabskiej.

Czarna Afryka rozciąga się na południe od Sahary po Przylądek Dobrej Nadziei. Zamieszkują ją plemiona murzyńskie, wyznające animizm i stojące kulturalnie znacznie niżej od Arabów.

Starożytne chrześcijaństwo utrzymało się szczątkowo w Egipcie i w Etiopii (Abisynii). Pozostałe chrześcijaństwo jest najnowszej daty, jest owocem katolickiej i protestanckiej misji, którą podjęto przed 100 laty i która wydała wspaniały owoc, tak wspaniały, jakiego nie wydały żadne akcje misyjne w dawniejszych wiekach. Mniej więcej jedna piąta ludności Afryki jest dziś chrześcijańska. Niemal wyłącznie obszarem misji chrześcijańskich stała się Czarna Afryka.

Misje rozpoczęte w Afryce w XIX w. wykazują wspaniały rozwój, zwłaszcza po pierwszej wojnie światowej, a jeszcze wspanialej w wolnych państwach za dni naszych. Jest faktem pociesającym, że mimo pewnego powiązania misji z konieczności życiowej z władzą kolonialną, w Afryce jak zresztą i gdzie indziej kolorowy człowiek dostrzega na ogół różnicę między białym kolonistą a białym misjonarzem. Świadczy to chwalenie o postawie misjonarzy w dobie kolonializmu. Stąd mimo znacznej liczby śmiertelnych ofiar wśród misjonarzy w dniach zamieszek Afryka nie utożsamiała misjonarzy z kolonizatorami. Misje nie tylko pozostały w wolnych państwach afrykańskich, ale mogą się rozwijać wspanialej niż przedtem i są cenione przez społeczeństwo i nowych mężów stanu. Kwame Nkrumah w dniach, kiedy był u władzy, oświadczył²⁰: „Właściwymi budzicielami tego kraju są misjonarze. Ich pracy i ich pomocy ja i inni zawdzięczamy wszystko, czym jesteśmy”.

W styczniu 1967 r. odbywał się synod Zjednoczonego Kościoła Zambii. Na synodzie przemawiał prezydent kraju Kaunda. Akcentował mocno miłość bliźniego. Robiąc aluzję do rasizmu w sąsiednich krajach, mówił: „Odpowiedzialni ludzie w Kościele muszą patrzeć poza granice kraju. Kościół ma urząd proroczy. Jak kiedyś tak i dziś musi mieć odwagę zwrócić uwagę rządzącym. Kto zabiera głos, należy do naszych przyjaciół”. Potem przeszedł mowca do wkładu Kościołów w rozwój Zambii. Dziękował misjonarzom za ich zasługi w dziedzinie szkolnictwa i służby zdrowia: „Gdyby misjonarze opuścili Zambię, zostawiając ją samą w walce z głodem, nędzą, zacofaniem i chorobami, lud musiałby przyjąć, że misjonarze należeli do klikii kolonizatorów. Misjonarzy potrzebujemy zawsze, szczególnie takich, którzy pomagają nam siać na nieurodzajnej naszej glebie... Przemawiam tak, bo jestem przekonany, że religią i polityką musimy służyć ludowi. Zadania wychowania narodu nie wolno zostawić tylko politykom ani tylko księżom. Wspólnie musimy się trudzić dla Zambii.”²¹

¹⁹ Pod względem politycznym jest w dzisiejszej Afryce 39 wolnych państw i 14 posiadłości kolonialnych. Por. UNESCO-Kurier, 8 (1967) z. 6, 18—19.

²⁰ Steyler Missions — Chronik 1965, 5.

²¹ Die kath. Missionen 86 (1967) 153.

Te słowa mogą choć w części wytłumaczyć daleko większe wzięcie Kościoła w wolnych państwach Afryki niż w minionej erze kolonialnej. Zgłoszenia do katechumenatu są tak liczne, że Kościół nie może im sprostać. W Afryce Środkowej misjonarze stoją przed tragicznym pytaniem, czy wolno im jeszcze chrzcić i przyjmować do Kościoła zgłaszających się dorosłych. Pisał o tym swego czasu paryski dziennik „La Croix”. Chodziło w artykule o udzielanie chrztu katechumenom w Kenii, Ugandzie i Tanzanii, gdzie katechumenów jest specjalnie dużo. Autor sprawozdania pisał: „Dla pewnych biskupów problem staje się coraz bardziej palącą sprawą sumienia. Czy wolno dalej udzielać chrztu?” Przyczyną narastających trudności jest brak personelu misyjnego. Niektórzy z misjonarzy, zważywszy niewystarczającą liczbę kapłanów w Afryce, głoszą po prostu, że nie wolno już dzisiaj przyjmować dorosłych do Kościoła. Problem ten istnieje zresztą nie tylko w Afryce²².

Zamieszczona poniżej tabela może zilustrować wzrost liczby katolików w Afryce:²³

Rok	mieszkańcy	katolicy	%	katechumeni
1912	130 000 000	2 105 000	1,6	656 578
1927	152 742 000	4 532 095	3 0	991 909
1639	169 000 000	10 532 801	6,3	2 291 606
1951	200 174 000	15 001 000	7,5	2 700 000
1963	291 398 821	27 438 120	9,4	3 896 869

W 1965 r. Afryka miała 16.176 kapłanów na ogólną liczbę katolików 28 373 949, czyli na jednego kapłana przypadało 1 754 wiernych i 16 352 innych mieszkańców.

Kler miejscowy

Palący brak kapłanów pogłębił zrozumienie i przyspieszył realizację kształcenia kleru miejscowego.

Przy pierwszym zetknięciu się Portugalczyków z Murzynami nie było pod tym względem uprzedzeń. Przesłano nawet grupę Murzynów z Konga do Portugalii dla przygotowania ich do kapłaństwa, a jeden z nich Henryk, syn króla Mvemba Nzinga został nawet wyświęcony na biskupa 8 maja 1518 r. Był to niestety tylko epizod²⁴. Wnet zrodziły się kolonizatorskie uprzedzenia. Nie brakło wprawdzie nigdy misjonarzy o szerszych poglądach, którzy dostrzegali doniosłość i konieczność kleru miejscowego, ale pozostali osamotnieni. 4 wieki musiały upłynąć, zanim Afryka doczekała się swoich kapłanów. Pionierami sprawy w nowszych czasach stało się dwóch założycieli najwięcej zasłużonych dla chrystianizacji Afryki instytutów misyjnych. Są nimi Sługa Boży Franciszek M. P. Libermann i Kardynał Charles Lavigerie. Dzięki ich staraniom poczynają pojawiać się w nowszych czasach czarni ka-

²² Por. Le Christ au Monde, 11 (1966) 494—496.

²³ H. Emmerich SVD, *African Statistics, The Word in the World* 1965, 15.

²⁴ Por. A. Mulders, *Missionsgeschichte*, 1960, 206 nn.

R. Ricard, *L'Expansion du Portugal et de l'Espagne aux XV^e et XVI^e siècles*, w: *Histoire Universelle des Missions Catholiques* (S. Delacroix), tom I, Paris, 1956, 228—229.

plani najpierw sporadycznie, a potem systematycznie. Pierwszego Murzyna wyswięcono na kapłana w Dakar 1864 r., w Gabonie po 42 latach bezowocnej ale wytrwałej pracy 1899 r. zdołano doprowadzić pierwszego Murzyna do ołtarza. We Wschodniej Afryce kapłanów Murzynów dochowano się dopiero w XX w. w Ugandzie. W 1922 r. na terenach podległych Propagandzie było już 94 afrykańskich kapłanów, 1939 r. — 338, 1949 r. — 1.096, 1961 r. — 2.227.

Dziś jest w Afryce ok. 3 000 czarnych kapłanów. Dokładnej liczby nie można podać, bo obecnie nie prowadzi się już statystyki rozróżniającej czarnych i białych kapłanów²⁵.

Hierarchia afrykańska

W święto Chrystusa Króla 1939 r. Pius XII wyświęcił osobiście 12 biskupów misyjnych w bazylice św. Piotra. Wśród wyświęconych było dwu pierwszych czarnych biskupów: Józef Kiwanuka z Ugandy i Ignacy Ramarosandra z Madagaskaru. W dzień konsekracji przyjął ich Pius XII na prywatnej audiencji i powiedział im: „Było to dla Nas prawdziwą radością wyświęcić was pierwszych Czarnych na biskupów. Zrobiliśmy próbę. Jeżeli zdacie egzamin, wyświęcimy dalszych waszych czarnych braci na biskupów”²⁶.

Biskupi zdali próbę, papież też dotrzymał słowa. Dziś Afryka ma 87 czarnych biskupów, w tym dwu czarnych kardynałów.

Czarna Afryka ceni sobie ten awans swoich synów. Każdą nominację nowego biskupa, każdą konsekrację albo powrót nowokonsekrowanego z Rzymu przyjmuje z entuzjazmem. Przy każdej takiej okazji dawali wyraz masowej radości wszyscy mieszkańcy bez różnicy wyznania. W uroczystościach konsekracji biskupa Mich. Ntuyahaga z Bujumbura (w Burundii) 1959 r., które odbywały się na stadionie stolicy, król Mwami Mwambutsa był pierwszym z 1 000 zaproszonych gości honorowych. Wśród uczestników były tysiące chrześcijan, muzułmanów i pogan²⁷.

Szybkiemu w ostatnich czasach wzrostowi liczby rodzimych księży i biskupów dotrzymywała kroku liczba administracyjnych jednostek kościelnych (diecezji, wikariatów i prefektur apost.). Było ich: 1900 — 47, 1928 — 128, 1955 — 243 i 1967 — 342²⁸.

W ślad za tym poczęto wprowadzać stałą hierarchię kościelną. Początek zrobiono 1950 r. dla ówczesnej Brytyjskiej Afryki Zachodniej, potem 1951 dla Unii Połd. Afryki, 1955 dla Afryki Francuskiej, 1959 dla Konga Belg.²⁹

Żeby skoordynować pracę misjonarzy i różnych zgromadzeń od 1922 r. Stolica Apost. ustanowiła swoich delegatów dla poszczególnych regionów. Do 1951 r. było ich 5 dla całej Afryki³⁰, dziś reprezentuje Stolicę Apost. i służy pomocą młodemu Kościołowi Afrykańskiemu 18 przedstawicieli Ojca św.: 10 nuncjuszy, 1 internuncjusz i 7 delegatów apostołskich³¹.

Z okazji ostatniego soboru poczynano powstawać w Afryce regionalne konferencje biskupów i wspólny Sekretariat Generalny. Do dziś jest 11 konferencji, których przewodniczącymi są w większości rodowici Afrykanie.

²⁵ Por. W. Bühlmann OFMCap, *Afikanische Priester, Weltmission*, 22 (1967) I—II, 15—17.

²⁶ Joh. Fleckner SVD, *Afrikanische Hierarchie für die Kirche in Afrika*, w: *Steyler Missions-Chronik* 1965, 42 nn.

²⁷ Fleckner, *tamże*.

²⁸ *LThK*, I, 177 oraz *An. Pont.* 1967.

²⁹ Mulders, *dz. cyt.*, 440.

³⁰ *LThK*, I, 177.

³¹ *An. Pont.* 1967.

Konf. Zambii przewodniczy Polak, ks. abp Adam Kozłowiecki SJ, jedyny w tej chwili urzędujący polski biskup misyjny³². Przewodniczącym Sekretariatu Generalnego jest kardynał R u g a m b w a³³.

Bracia i siostry zakonne

Kościół jest sprawą nie tylko hierarchii i kleru. Niezastąpione zadanie ma w nim do spełnienia laikat, świecki i zakonny — bracia i siostry.

Laikat zakonny wyprzedził w akcji misyjnej laikat świecki. Bracia towarzyszą kapłanom w pracy misyjnej od wieków; siostry zakonne weszły do akcji misyjnej w połowie zeszłego wieku. Liczebnością przewyższa dziś laikat zakonny, zwłaszcza siostry, w skład której wejść bracia ze znajomością dzisiejszych zawodów technicznych. Zapotrzebowanie na braci pozostaje ciągle bardzo aktualne. Bp Emil De S m e d t z Brugge w Belgii po zwiedzeniu Konga 1958 r. napisał wielkanocny list pasterski, w którym czyniąc aluzję do braci zakonnych tak pisze: „W Kongo i Ruanda-Urundi (dziś Rwanda i Burundi), zbudowano duchową świątynię, której kamieniem węgielnym jest Chrystus. Jednak taka świątynia jest nie tylko duchowa. Potrzebuje również świątyni z kamienia jak i codziennego chleba. Czy można tu nie złożyć hołdu braciom misyjnym, którzy oprócz miłości Chrystusowej kształcili się we wszystkich zawodach i swoje dyplomy oddali w służbę Kościołowi Chrystusowemu? Czy nie dają niezaprzeczalnego świadectwa Chrystusowi? Dla Niego budowali tartaki, fabryki, kościoły, stacje misyjne, kaplice, boiska itd. Bracia dali bezcenny wkład na wielu polach.”

Biskup B a r r o n, pierwszy wikariusz apost. Gwinei, po wizytacji swego rozległego terytorium powrócił 1842 r. najpierw do Rzymu, a potem wyjechał do Francji, poszukując braci w przekonaniu, że nawrócić Afrykę może tylko taka grupa misjonarzy, w skład której wejść bracia ze znajomością dzisiejszych zawodów technicznych. Zapotrzebowanie na braci pozostaje ciągle bardzo aktualne. Bp Emil De S m e d t z Brugge w Belgii po zwiedzeniu Konga 1958 r. napisał wielkanocny list pasterski, w którym czyniąc aluzję do braci zakonnych tak pisze: „W Kongo i Ruanda-Urundi (dziś Rwanda i Burundi), zbudowano duchową świątynię, której kamieniem węgielnym jest Chrystus. Jednak taka świątynia jest nie tylko duchowa. Potrzebuje również świątyni z kamienia jak i codziennego chleba. Czy można tu nie złożyć hołdu braciom misyjnym, którzy oprócz miłości Chrystusowej kształcili się we wszystkich zawodach i swoje dyplomy oddali w służbę Kościołowi Chrystusowemu? Czy nie dają niezaprzeczalnego świadectwa Chrystusowi? Dla Niego budowali tartaki, fabryki, kościoły, stacje misyjne, kaplice, boiska itd. Bracia dali bezcenny wkład na wielu polach.”

Dużo liczniejsze są siostry misyjne, a ich pole działania jeszcze szersze. Pierwsza ich grupa to siostry kontemplacyjne, których zadaniem jest spraszać Boga błogosławieństwem na dzieło misyjne. Dalszym ich wielkim zadaniem w misjach jest „ukazać jasno i konkretnie wewnętrzną naturę powołania chrześcijańskiego”³⁵. Wreszcie „ascetyczne i kontemplacyjne tradycje, które niekiedy Bóg złożył w starożytnych kulturach jeszcze przed głoszeniem Ewangelii”³⁶, mają przyswoić zakonnemu życiu chrześcijan, a miejscowym wartościom religijnym mają nadać pełnię w Chrystusie i tak przyczynić się do znalezienia własnego stylu chrześcijańskiego życia w młodych Kościołach.

Siostry czynne oddają Kościołowi w Afryce nieocenione usługi głównie na polu chrześcijańskiego miłosierdzia, a dalej w takich dziedzinach jak szkolnictwo, służba zdrowia, a przede wszystkim w wychowaniu kobiety, a przez to w emancypacji kobiety. Bo choć dzięki chrystianizacji i infiltracji kultury zachodniej dużo się zmieniło, nie mniej dużo pozostaje jeszcze do zrobienia.

Dla ilustracji taki obrazek. W półn. Afryce kobieta piękna musi być otyła. Rzecz do tego stopnia staje się problemem, że Habib B u r g i b a postanowi-

³² Drugim polskim biskupem misyjnym jest ks. bp Ignacy K r a u s e CM, bp diecezji Shunteh w Chinach, żyjący obecnie na emeryturze w Brazylii, w Kurytybie.

³³ *An. Pont.* 1967 i *Fleckner*, *art. cyt.*, 42.

³⁴ *Mulders*, *dz. cyt.*, 440.

³⁵ *Soborowy dekret misyjny AG*, 18.

³⁶ *AG*, 18; por. *Konst. o Kościele LG*, 31 i 43—47.

wił ustawowo walczyć z przesądem. Mężom, którzy tuczą swoje żony, zagroził karą więzienia. Rzecznik ministerstwa sprawiedliwości oświadczył z okazji tej ustawy: „Kobiety nie są przecież kurami”³⁷.

Czarna Afryka ma jeszcze inne przesady i przejawy upośledzenia kobiety. W szkołach średnich na trzech uczniów przypada tylko jedna uczennica. W poprzedniej generacji nawet i to nie było do pomyslenia³⁸.

Kościół w Afryce ceni dlatego wysoko obecność siostr i ich pracę. Wielu misjonarzy konstatuje: „Stacja zaczyna kwitnąć, kiedy pojawiają się siostry”.

Siostra jest jednak przede wszystkim dobrym aniołem chrześcijańskiego miłosierdzia³⁹. Każdy misjonarz-kapłan, brat i świecki apostoł w każdej misji i w każdym czasie po dzień dzisiejszy staje się z konieczności opiekunem wszelkiej nędzy, pielęgniarzem, a nierzadko lekarzem. Nie tylko każda stacja misyjna jest apteką, lecz również każda torba podróżna misjonarza. Ale dziedzina ta jest przede wszystkim dziedziną siostr. Pełnią samarytańską służbę bez względu na wyznanie, bo jest to największe przykazanie Pana, bo miłość jest wielkością samą w sobie. Nie mniej staje się też najlepszym środkiem głoszenia Ewangelii. Caritas misyjna przybierała w ciągu dziesiątków lat rozmaite postaci. Najpierw była to walka z niewolnictwem. „Wykupywanie Murzynków” było w dosłownym brzmieniu jak najrealniejszą rzeczą, a wykupionych wychowywano i przygotowywano do życia. Na drugim miejscu była to opieka nad chorymi, kalekami, sierotami, wdowami i wszelką ludzką nędzą. Wreszcie opieka w dniach głodu. W 1957 r. *Caritas Internationalis* i inne dobroczynne międzynarodowe organizacje objęły swoją działalnością Afrykę. Do tego czasu cały ciężar ulżenia niedoli ludzkiej spoczywał na misjach. Wg danych za rok 1955 w krajach Afryki podległych Propagandzie katolickiej misje prowadziły: 554 szpitale z 38 226 łózkami; udzielono w nich pomocy 42 117 700 ludziom, 218 leprozoriów z 48 807 trędowatymi.

Otdąd *Propaganda* nie prowadzi takiej statystyki, ale misje pełnią tę służbę dalej. W 1960/61 tylko na terenach ojców białych udzielono pomocy lekarskiej 7 872 311 chorym.

Biskupi misyjni i misjonarze cenią zgromadzenia żeńskie. Wielu biskupów założyło miejscowe zgromadzenia zakonne, są to wtedy zgromadzenia przykrojone do potrzeb i ducha Afryki. W Kamerunie jest np. nowozałożone zgromadzenie siostr trędowatych. Czarne siostry okaleczałe przez trąd prowadzą życie poświęcone Bogu. W chórze na modlitwie kikutami rąk kartkuja modlitewniki, a zniekształcone oblicza tchną pokojem. Na razie jest jeden klasztor, ale już zachodzi potrzeba budowania następnego⁴⁰.

Afryka okazuje się urodzajną glebą dla życia zakonnego. Do roku 1940 było w Afryce:

laickich zgromadzeń braci:

1. zagranicznych — 14 zgromadzeń,⁴¹
2. afrykańskich — 17 zgromadzeń.⁴²

zgromadzeń siostr:

1. zagranicznych — 169 zgromadzeń⁴³
2. afrykańskich — 35 zgromadzeń⁴⁴

³⁷ Weltmission 22 (1967) V—VIII, 5.

³⁸ UNESCO-Kurier, 8 (1967) z. 6, 31.

³⁹ Por. B ü h l m a n n, *Afrika*, Mainz, 1963, 38—45.

⁴⁰ Weltmission 22 (1967) I—II, 5.

⁴¹ *Bibliotheca Missionum* (Streit), XX, II, nr 9 921—9 934.

⁴² *Bibliotheca Missionum* (Streit), XX, II, nr 9 935—9 944.

⁴³ *Bibliotheca Missionum* (Streit), XX, II, nr 9 945—10 105.

⁴⁴ *Bibliotheca Missionum* (Streit), XX, II, nr 10 106—10 140.

Warto pamiętać, że pewna liczba braci pracuje w kleryckich zgromadzeniach. Wśród zgromadzeń zagranicznych siostr jest jedno zgromadzenie polskie, mianowicie od 1928 Starowiejskie Służebniczki NMP.

Szkolnictwo misyjne w Afryce⁴⁵

Szkolnictwo afrykańskie to specjalny rozdział i tytuł do chwały Kościoła w Afryce. Szkoły misyjne są najstarszymi i długo były jedynymi szkołami w Czarnej Afryce. Pierwsze misyjne szkoły pojawiają się ok. 1800 r. Ok. 1885 r. mieli protestanci w 27, a katolicy w 28 krajach na południe od Sahary stacje misyjne czyli, że istniały tam szkoły w 35 krajach. W 1910 r. chodziło do szkoły tylko 5% afrykańskich dzieci w wieku szkolnym, 90% uczęszczających chodziło do szkół misyjnych. W 1939 r. procent dzieci chodzących wzrósł do 10—12%, z czego 80% chodziło do szkół misyjnych.

W 1967 r. chodzi w Afryce już ponad 50% dzieci do szkoły, z tego znowu dwie trzecie do szkół katolickich czyli 40% wszystkich uczniów afrykańskich na południe od Sahary chodzi do szkół katolickich. Stanowi to 5,5 mil. dzieci.

Katolickie szkoły są więc ciągle niezastąpione w Afryce, ale dziś nie są już jedynymi szkołami. Misje czekają z utęsknieniem tej chwili, kiedy państwa afrykańskie będą na tyle rozwinięte, żeby zasadniczo mogły przejąć ciężar szkolnictwa na swoje barki. Zadania stojące przed szkołą w Afryce, w kraju u progu rozwoju, są olbrzymie. Politycy, ekonomiści, pedagodzy i misjonarze są zgodni, że rozwój gospodarczy i wyjście z zacofania zależy w pierwszym rzędzie od podniesienia poziomu wykształcenia. Szef rządu Malawi dr Hastings Banda oświadczył nie jeden raz: „Przed autostradami i mostami dajcie nam dobre szkoły”⁴⁶. Żadna szkoła, która szczerze chce służyć ludom Afryki, nie może się zamykać w własnym świecie. Trzeba wypracować wszechstronny program nauczania dla całej Afryki. Tego trzeba dokonać w skali państwa czy nawet w skali kontynentu.

Dzisiejszych państw afrykańskich nie stać na to o własnych siłach. Pomocy i rady udzielają UNESCO i misje. Pod kierownictwem UNESCO i Rady Gospodarczej dla Afryki odbyła się panafrkańska konferencja rozwoju szkolnictwa w Addis Abebie w dniach 15—25 maja 1961. Perspektywiczny plan rozwoju afrykańskiego szkolnictwa przewiduje do r. 1980 następujące osiągnięcia:

1. realizację powszechnego obowiązku szkolnego;
2. 20% młodzieży przejdzie do szkoły średniej;
3. liczbę studentów szkół wyższych podniesie się do 300 000.

W lipcu 1962 r. zebrała się w Tananariwie konferencja ekspertów szkolnictwa wyższego, żeby rozpracować bliżej postanowienia z Addis Abeby.

Szkolnictwo misyjne włącza się w pełni w ten program. Protestanci opracowali praktyczne wskazania celem dostosowania swojego szkolnictwa na zjeździe w Salisbury w dniach 29. 12. 62 — 10. 1. 63. Katolicy opracowali swoje *aggiornamento* na zjeździe w Kinszasie w dniach 16—23. 8. 65. Misje katolickie włączają się i w tym znaczeniu, że krajowe programy po linii uchwał z Addis Abeby opracowuje się przy wydajnej pomocy pedagogów z COPEC (*Panafrkańska Organizacja Pedagogów Katolickich*). W Afryce uważa się, że w sprawach szkolnych i wychowawczych mało kto jest tak kompetentny jak Kościół. Na wspomnianej konferencji w Tananariwie 1962 r. wnioski przedłożone przez przedstawiciela COPEC zostały przyjęte bez zmian.

⁴⁵ Por. Moerman SJ, Die Kath. Missionen 86 (1967) 90—95, 121—127, 150—157. Schweitzer SJ, *Universitaeten in Afrika*, Die Kath. Missionen 83 (1964) 179—185. N.C. Otieno, *Die wissenschaftliche Ausbildung in Afrika*, UNESCO-Kurier 8 (1967) z. 6, 31—34.

⁴⁶ Schweitzer, *art. cyt.*, 185.

Większe zaufanie do szkolnictwa katolickiego zauważa się na odcinku szkolnictwa średniego niż podstawowego, a tam znowu więcej w szkolnictwie zawodowym i technicznym niż ogólnokształcącym. Szczególnym poważaniem cieszą się katolickie szkoły żeńskie. 56% dziewcząt chodzących do szkoły chodzi do szkół katolickich, podczas gdy liczba katolików nie przekracza 15% ogółu mieszkańców. Wśród katolików procent analfabetów jest też znacznie niższy niż gdzie indziej. Misje włączają się do akcji UNESCO w likwidowaniu analfabetyzmu, popierając ją wszelkimi dostępnymi sobie środkami.

Afryka jeszcze długo będzie potrzebowała pomocy z zewnątrz w dziedzinie szkolnictwa. W tej chwili 50% nauczycieli szkół podstawowych nie ma odpowiedniego przygotowania, 80% nauczycieli szkół średnich stanowią obco-krajowcy, a nie ma ani jednego kraju afrykańskiego, który miałby w tych kadrach więcej niż połowę swoich ludzi. Liczba zagranicznych nauczycieli szkół średnich stale nawet wzrasta, bo potrzeba szkół jest wciąż paląca.

W wyższym szkolnictwie Afryka jest jeszcze mniej samowystarczalna. W roku akademickim 1962/63 Afryka Środkowa miała 31 000 studentów na wyższych uczelniach, z czego 41% studiowało poza Afryką. Wg planów UNESCO studenci afrykańscy powinni studiować zasadniczo w Afryce, tylko 10% należy wysyłać zagranicę na studia specjalistyczne.

W 1967 r. Afryka ma już 37 uniwersytetów, ale trzeba pamiętać, że pierwszy (w Lagos) powstał dopiero w 1948 r. Jasne, że nie mogą jeszcze dorównywać europejskim czy amerykańskim poziomem i wyposażeniem. Brak na razie nie tylko środków finansowych, ale jeszcze dotkliwiej odczuwa się brak odpowiednio rozbudowanej bazy szkół średnich, W Europie mamy problem, jak pomieścić wszystkich zgłaszających się na wyższe studia w lokalach uniwersyteckich i akademikach, w Afryce natomiast istnieje problem, kim wypełnić sale uniwersyteckie.

Nie mniejsze jest zapotrzebowanie na wykładowców. Wg danych UNESCO na rok akademicki 1964/65 trzeba było 3 000 wykładowców z zagranicy. Trudno było ich dostać. Wspaniała misyjna okazja dla ludzi z wyższym wykształceniem dla dobra Afryki i uniwersalizmu Kościoła!

W 1964 r. pierwszy Afrykanin, N. Y. K. Lule, został rektorem kolegium uniwersyteckiego, Makerere College w Ugandzie, należącego do federacyjnego tzw. Wschodnio-afrykańskiego Uniwersytetu. Pierwszym naczelnym rektorem całego uniwersytetu został znacznie później od niego N. C. Otieno.⁴⁷

Nie prędko zatem misjonarze będą mogli zwolnić się z przeciążającej pracy w szkole i poświęcić wyłącznie właściwemu sobie posłannictwu.

Stan szkolnictwa katolickiego w Afryce w krajach podległych Propagandzie wg statystyki z dnia 30 czerwca 1955 r. przedstawiał się następująco⁴⁸:

szkół podstawowych	32 945	— uczniów w nich	3 114 946
szkół średnich	1 965	— uczniów w nich	231 151
szkół zawodowych	740	— uczniów w nich	29 582
liceów pedagogicznych	303	— uczniów w nich	24 959

Spośród nauczycieli katolickich szkół 95 007 miało odpowiednie przygotowanie i dyplomy.

Ponadto Kościół prowadzi w Afryce dwa uniwersytety⁴⁹:

Uniwersytet *Lowanium* w Kinszasie założony 1955 r. Prawa papieskiego uniwersytetu otrzymał 1957 r.; ma 6 wydziałów i nieco ponad 1 000 słuchaczy. Żeby umożliwić studia dla Afrykanów z obszaru jęz. angielskiego, prowadzi się wykłady w dwu językach po francusku i po angielsku. *Lowanium* należy do najważniejszych uniwersytetów Afryki.

⁴⁷ Schweitzer, *art. cyt.*, 185 i UNESCO-Kurier, j.w., 31.

⁴⁸ Celso Constantini, *Die kath. Missionen, Steyl, 1960, 92.*

⁴⁹ Schweitzer, *art. cyt.*, Constantini, *dz. cyt. i An. Pont. 1967.*

Drugim uniwersytetem prowadzonym przez Kościół jest *Instytut św. Rozdziny* w Asmara w Abisynii. Jest to wydział pedagogiczny założony przez włoskie siostry kombonianki⁵⁰. W 1960 r. otrzymał uznanie pańskie jako „instytut uniwersytecki”⁵¹, a od 1964 r. ma prawa uniwersytetu państwowego. Cesarz jest wielkim kanclerzem, a przełożona generalna wicekanclerzem. W praktyce wielki kanclerz przekazuje wszystkie upoważnienia wicekanclerzowi. Spośród ok. 1 000 studentów 70% stanowią Afrykanie, resztę Europejczycy; 25% stanowią studentki, 50% katolicy, resztę chrześcijanie innych wyznań: muzułmanie, żydzi, hindusi⁵². Otwarcie zakładu podziało bardzo dodatnio w znaczeniu ekumenicznym. Rektorem jest siostra założycielka, mianuje ją przełożona gen. z aprobatą Kongr. Studiów. Wśród 20 wykładowców są siostry i profesorowie różnych wyznań.

W angielskim protektoracie Basuto, dzisiejszym Lesotho, oblaci otwarli 1955 r. w miejscowości Roma kolegium uniwersyteckie im. Piusa XII. Z powodu trudności finansowych oddali je w styczniu 1963 rządowi. Anglicy nadali mu charakter uniwersytetu państwowego, ale w specjalnej umowie zagwarantowano utrzymanie katolickiego wydziału filozofii i teologii, czego nie ma na żadnym brytyjskim uniwersytecie.

Inicjatywie misjonarzy zawdzięczają początek dwa dalsze państwowe uniwersytety: uniwersytet w Bujumbura (Burundi) powstał z jezuickiego kolegium, a uniwersytet w Butare (Rwanda) z kolegium kanadyjskich dominikanów.

Katolicy świeccy⁵³

Zadaniem misji jest ochrzcić nie tylko ludzi, lecz również ich kulturę. Tego nie można dokonać bez laikatu katolickiego.

Katolicy świeccy w bezpośrednim apostołacie

Misjonarze wszystkich czasów wciągali świeckich do współpracy. O Kościele w Afryce mówi się nieraz, że jest on nie do pomyślenia bez świeckich. Najstarszymi i najbliższymi współpracownikami misjonarza są katechiści. Obok nich wcześniej zaczynają odgrywać rolę radni kościelni. Do najnowszych czasów byli to potulni i ulegli wierni, obecnie stają się coraz dojrzałsi. Stolica Apost. wydatnie przyczyniła się do ich awansu. Podczas gdy jeszcze Benedykt XV i Pius XI domagali się w misjach kleru tubylczego, to Pius XII, Jan XXIII, Paweł VI i Sobór domagają się dojrzałego laikatu w krajach misyjnych.

Zasłużona instytucja katechistów musi ulec gruntownej modernizacji. Sprawie tej poświęca się ostatnio sporo uwagi. Jest rzeczą znaną, że pierwsze posiedzenie Komisji Biskupiej w Ouidah (Dahomej) 1962 r. w kościele zorganizowanej na nowo Afryce Francuskiej poświęcono przede wszystkim problemowi katechetów. W 1959 r. wyszło pierwszych 24 żonatych katechetów z zorganizowanego przez oblatów trzyletniego studium katechetycznego w Bunja (Lesotho). Wysłano ich w teren. Wierni przyjęli ich z entuzjazmem. W niejednym wypadku cieszą się większym zaufaniem niż sami misjonarze. Udzielają lekcji, są kierownikami internatów, prowadzą kancelarię parafialną i są doradcami misjonarzy. Ich żony przeszły również przeszkolenie, oddają teraz doskonale usługi w duszpasterstwie kobiet i dzieci.

⁵⁰ Założ. przez Sługę Bożego Daniela Comboniego, nazwa oficjalna: *Pie Madri della Nigrizia*.

⁵¹ *An. Pont.* 1967, s. 1107.

⁵² *Die kath. Missionen*, 85 (1966) 202—205.

⁵³ *Por. Bühlmann, dz. cyt.*, 154—189.

W diecezji Owerri (Nigeria) dzięki pomocy katechetów liczba katolików wzrosła w 10 latach z 200 000 do 500 000.

Podobne ośrodki nowoczesnego kształcenia katechetów zorganizowano w wielu krajach Afryki. W terenie istnieją bractwa katechetów.

Inną grupą najbliższych współpracowników kapłana jest rada parafialna. Do jej obowiązków należy: troska o utrzymanie kościoła, księdza, troska o dyscyplinę i poziom życia wśród wiernych, pozyskiwanie nowych wyznawców. Dobra rada parafialna dokonuje wielkich rzeczy. Oto jeden z wielu przykładów ze stolicy Tanzanii, Dar-es-Salam. W parafii Msimbazi powstała rada złożona z przedstawicieli wszystkich dzielnic parafii. Każdy radny troszczy się w swoim rejonie o uregulowanie nielegalnych małżeństw, pośredniczy w sporach itp. Raz w miesiącu zbierają się na naradę, zdają sprawozdanie ze swej działalności i omawiają cięższe wypadki. Wypowiadają się na temat administracji parafii i rozpatrują możliwości realizowania planów. Podobną radę powołano 1962 r. przy miejscowej katedrze złożoną z 7 Afrykanów, 6 Goanezyjczyków i 2 Europejczyków. Ich zadaniem jest popierać m. in. wszelkiego rodzaju apostołat świeckich, pobudzać wiernych do czynnego udziału w życiu liturgicznym, być pośrednikiem między duchowieństwem a wiernymi, służyć pomocą w administracji parafii. Dla wszystkich 5 parafii stolicy powołano organizację rad parafialnych CLAD (*Council of Lay Apostolate of Dar-es-Salam*), żeby radni poszczególnych parafii mogli się kontaktować i uzgadniać działanie w całym mieście. Jest to wspaniały przyczynek do budzenia świadomości i poczucia odpowiedzialności za Kościół u świeckich. Zarząd miasta, w przeważającej części muzułmański, patrzy niechętnym okiem na CLAD, ale musi się z nim liczyć.

Pominąwszy kilka większych miast w zachodniej Afryce, trzeba skonstatować, że Organizacje Katolickie działają w Afryce dopiero od ok. 15 lat. Działają cały szereg organizacji katolickich opartych głównie na wzorach francuskich, takich jak *Kongregacje Mariańskie, JOC, JEC, JAC, Coeurs Vaillants, Ames Vaillantes, Harcerstwo, Katolicki Ruch Rodzinny, Kat. Liga Filmu, Zrzeszenia Nauczycieli, Centra Społeczne*, przede wszystkim *Legion Marii*. Poza Mali i Gwineę w wszystkich państwach Czarnej Afryki organizacje te swobodnie się rozwijają.

W Środkowej Afryce odpowiednikami *Coeurs Vaillants* i *Ames Vaillantes* jest *Saveriani*. Ruch ten wyszedł 1952 z Kivu, rozszerzył się na większość krajów Afryki Wschodniej i Środkowej. Obok *Saveriani* istnieją w prow. Kasai (Kongo/Kinszasa) od 1949 r. *Chiro* z osobnymi oddziałami dla chłopców i dla dziewcząt, a od 1956 r. ruch *Goretti* otaczający opieką dziewczęta w wieku pozaszkolnym. *JOC* istniała najpierw tylko w Afryce Francuskiej, z czasem zaprowadzono ją również w angielskiej.

W 1956 r. odbył się w obecności Ks. Cardijn'a w Duala (Kamerun) I. Panafrykański Kongres *JOC*. Na Panafrykańskim Kongresie *JOC* w Lome (Togo) 1960/61 r. byli już obecni przedstawiciele 30 krajów afrykańskich.

Wymienić trzeba także *Banyakaroli* (Synowie Karola) w diecezji Kukoba w Tanzanii, w diecezji pierwszego czarnego kardynała, kard. Rungambw'y. Nazwa „Synowie Karola” pochodzi od „przywódcy” 22 św. św. Męczenników Ugandy kanonizowanych przez Pawła VI 18. X. 64 r., Karola Luangi. Banyakaroli służą bardzo skutecznie w pracy duszpasterskiej. W miejscowości Kaschozi wybudowali z własnych funduszy parafialny dom rekolekcyjny. Parafia ta jest bardzo rozległa i liczy 12 000 wiernych. Banyakaroli sprowadzają co roku z najdalszych zakątków parafii 2 000 ludzi na rekolekcje, które trwają od 1-go piątku do niedzieli. Nauki głoszą sami Banyakaroli, kapłani przychożą tylko z posługą sakramentalną. Podczas misji parafialnych w Dar-es-Salam 4 członków Banyakaroli działało bardzo gorliwie na ulicach miasta i po domach.

Dobrze zaczęła rozwijać się *Trzeci Zakon św. Franciszka* zorganizowany nie z inicjatywy franciszkanów, lecz afrykańskiego nauczyciela. Do r. 1963 było około 1 000 zrzeszonych w Czarnej Afryce w Trzecim Zakonie w 19 bractwach na terenie 7 diecezji.

Ostatnio zaczęły powstawać centralne zrzeszenia krajowe organizacji katolickich. Wg danych, jakimi dysponujemy, powstały:

1951 UNCCA — *Uganda National Council for Catholic Action*;

1962 *Fédération Nationale de la Jeunesse Catholique* w Kongu/Kin.

1953 Odbył się pierwszy kongres w wielkim stylu w Kisubi w Ugandzie. Na kongres przybyli przedstawiciele apostołstwa świeckich z całej Afryki.

1961 Podobny kongres odbył się w Nyegezi w Tanzanii dla Afryki Wschodniej.

1961 odbył się w Nigerii kongres dla księży, poświęcony tematyce Akcji Kat. Jedną z rezolucji było domaganie się zezwolenia w każdej diecezji jednego księdza dla Akcji Kat.

Na podstawie dotychczasowych wywodów można by ulec zbyt optymistycznej ocenie Organizacji Katolickich. Sąd staje się trzeźwiejszy, kiedy zważymy proporcje. W Kongo/Kinszasa, w jednym z krajów o najwyższym procencie katolików⁵⁴, organizacyjnie osiągnięto tylko 5% młodzieży, a Saveriani w środowisku 7 milionów katolików liczą tylko 35 000 członków. W Rwanda, gdzie procent katolików jest niewiele mniejszy⁵⁵, w zamieszkach ostatnich lat zginęło 150 000—200 000 ludzi na ogólną liczbę 3 milionów mieszkańców, w Kongo ow. 1 000 000 na ogólną liczbę 15 000 000⁵⁶. Liczby te świadczą nie najlepiej o tamtejszych katolikach w dniach próby życiowej.

Białe laikat

Dziewiętnastowieczne misje charakteryzują się wejściem siostr zakonnych do czynnej pracy misyjnej, misje drugiej połowy 20 w. charakteryzują się wejściem katolików świeckich do bezpośredniej pracy w misjach.

Pierwszych trzech świeckich wysłał na misje już Sługa Boży Libermann a n 1842 r. Podobne wypadki były jednak odosobnionymi epizodami aż do naszych czasów. Dopiero po drugiej wojnie światowej wyjazdy na misje świeckich katolików, mężczyzn i kobiet, zataczają coraz szersze kręgi. Zasadniczo w rachubę wchodzi tylko wysoko kwalifikowane siły, najchętniej osoby z wyższym wykształceniem.

Nie dysponujemy kompletną statystyką w tej dziedzinie. Orientacyjnie podajemy, że np. w 1962 r. w Ugandzie pracowało 32 świeckich pomocników misji katolickich, wśród nich „polski doktor Schweitzer”, p. Wanda Błęńska i druga Polka p. Bartkiewicz⁵⁷. O p. Błęńskiej można z pewnością powtórzyć słowa ks. Umińskiego napisane o kapucynie o. Honoracie Koźmińskim⁵⁸: „Jest to jeden z wcale nierzadkich Polaków, o których słusznie się mówi, że gdyby byli obcokrajowcami..., to zyskaliby olbrzymi i niemilknący rozgłos także w Polsce”.

P. Wanda Błęńska pochodzi z Torunia, studia medyczne ukończyła przed wojną na Uniwersytecie Poznańskim, gdzie w tamtejszym środowisku akademickiej młodzieży katolickiej, której patronował ks. dr Kazimierz Kowalski, szermierz kultury misyjnej w strefach ówczesnej inteligencji, poznała bliżej i pokochała wielką ideę misyjnego posłannictwa Kościoła. Do Ugandy wyjechała w 1946 r., pozyskana dla dobra trędowatych i Kościoła

⁵⁴ w 1961 r. 34,2%. Por. Emmerich, *African Statistics* jak wyżej.

⁵⁵ w 1963 r. 27,9%. Por. Emmerich, *African Statistics* jak wyżej.

⁵⁶ Emmerich, *De Kath. Missiën* 83, 1967, 216.

⁵⁷ Bliższe dane na podstawie rozmowy z p. Błęńską z okazji jej pobytu w Pieniężnie 30 IX 65.

⁵⁸ Umiński, *Historia Kościoła*, tom II, Opole 1960, 507 n.

przez irlandzkie siostry franciszkanki. Siostry te prowadzą jeden z 4 szpitali dla trędowatych w Ugandzie, bo trędowatymi ciągle zajmują się głównie misje. Ostatnio tym misjom leprozoriom spieszą z pomocą *Międzynarodowe Tow. Pomocy Trędowatym* i *UNICEF*.

P. Błęńska była przez lata jedynym lekarzem „w kombinacie” leprozoriów z głównym ośrodkiem w Bulluba nad brzegiem Jeziora Wiktorii. W Bulluba jest 500 łóżek i 600 chorych dochodzących. Do tego należy sieć 24 obozów z lecnictwem otwartym, w jednym z takich obozów jest 300 łóżek i 500 pacjentów dochodzących. P. Błęńskiej pomagają 2 siostry zakonne, wykwalifikowane pielęgniarki i pewna liczba „asystentów”. Są to młodzi Ugandczycy, którzy ukończyli co najmniej dwie klasy gimnazjalne i specjalny dwuletni kurs, prowadzony przez samą p. Błęńską. Ostatnio przyjechało do pomocy kilku lekarzy z Irlandii, Anglii, Holandii i Niemiec oraz jedna Polka, p. Barłkiewicz.

Lekarzy i pielęgniarek, jak misjonarzy-kapłanów, zawsze mało; I tu żniwo wielkie, ale robotników mało. Szansa dla świeckich misjonarzy! P. Błęńskiej należałoby się nie tylko więcej uznania, ale przede wszystkim więcej pomocy z kraju!

Siostry zakonne, które weszły do akcji misyjnej 100 lat temu, świetnie zdały egzamin. Nowoczesny rozkwit misji w dużej mierze jest ich zasługą. Za wcześniej jeszcze na sąd o tym, czy katolicy świeccy świeżo zaangażowani w działalność misyjną zdadzą egzamin. Na razie dają o sobie znać pewne trudności początkujących. Niektórzy nie dość przygotowani zbyt romantycznie wyobrażali sobie misje i popadli na skutek tego w rozczarowanie. Krótki czas pobytu w misjach — na ogół 5 lat — nie wystarcza, żeby rozczarowany apostoł świecki dorobił się realnego, wypośredkowanego spojrzenia między romantyzmem a pesymizmem.

Wymagania, jakie trzeba stawiać misjonarzom świeckim, są bliskie wymagań stawianych przez instytuty świeckie. Pośpieszne i masowe angażowanie świeckich byłoby podobnie nierozumne jak średniowieczne wyprawy krzyżowe dzieci.

Pośredni apostołat świeckich

Katolicką naukę społeczną, prawdziwą *Summa Socialis*, można znaleźć w listach pasterskich biskupów afrykańskich. W okresie od uzyskania niezależności przez większość państw temat ten jest znacznie częściej poruszany niż dawniej. Nierzadko jeszcze duchowieństwo występuje z inicjatywą i służy pomocą, żeby świeccy czynnie poczuli kształtować życie.

W 1958 r. ówczesny biskup sufragan Mchonde z Mahenge w prowincji Kwiro (Tanzania) przyczynił się znacznie do awansu gospodarczego najbiedniejszej grupy chłopów przez założenie pewnego rodzaju samopomocy chłopskiej, spółdzielni zakupu i sprzedaży zwanej *UTU — Ulanga Trading Union*.

Krótko przed drugą wojną światową poczęto zakładać w Kongo/Kinszasza i w Afryce Francuskiej chrześcijańskie związki zawodowe. W 1956 r. związki te zerwały organizacyjną zależność od francuskich związków, a przyłączyły się bezpośrednio do Światowej Unii Chrześcijańskich Związków Zawodowych. Przy tej okazji opuszczono słowo „chrześcijańskie” nie dlatego jakoby chciano zerwać z ideologią chrześcijańską, lecz żeby w nieskrępowany sposób móc szerzej oddziaływać i żeby pozyskać wszystkich wierzących, muzułmanów i pogan. Przybrano nazwę *Union Panafricaine des Travailleurs Croyants*. Siedziba Unii mieści się w Brazzaville. Od 1959 r. Unia rozwija się dobrze, pozyskano dla niej już sporo muzułmanów i pogan. Unia stała się jednym z przejawów żywotności chrześcijaństwa w Afryce. Niestety niektóre państwa nie pozwalają zaprowadzać Unii.

Na najwyższych stanowiskach politycznych poza kilku nielicznymi wyjątkami nie ma w Afryce katolików. Choć większość afrykańskich mężów

stanu przechodziła przez szkoły misyjne, to jednak w praktyce życiowej i politycznej zerwali oni z katolicyzmem. Za typowy przykład można poczytać stosunki w Tanzanii. Po powrocie do władzy Nyerere'go 1961 r. w rządzie zasiada 2 katolików, 4 mahometan oraz 9 protestantów i to w kraju, gdzie katolicy liczbą dorównują muzułmanom, a prawie dwa razy przewyższają protestantów. Pada tu jeszcze cień okresu kolonialnego, kiedy to w posiadłościach angielskich faworyzowano protestantów, a katolików nie dopuszczano do najwyższych stanowisk. Ale prawdą jest też, że np. metodyści dbali o społeczne i polityczne przygotowanie swoich wyznawców, podczas gdy misje katolickie zaniedbały ten odcinek.

W byłych koloniach francuskich spotyka się katolików na kierowniczych stanowiskach politycznych, ale poza małymi wyjątkami panuje u nich rozdzwięk między religią a życiem. Czuje się wszędzie, że duch chrześcijański jeszcze mało przeniknął życie publiczne. Za mało dotychczas mówiono o chrześcijańskiej nauce społecznej. Zdaniem o. Crane SJ⁵⁹ jest to punkt, w którym misje katolickie najwięcej zawiodyły i mają dużo do odrobienia.

Misje już się zreflektowały i są oznaki, że wychowanie katolickiej elity jest na dobrej drodze. W Duala (Kamerun) jest już szkoła katolickiej młodzieży robotniczej. W Brazzaville misjonarze Ducha św. otwarli centrum kat. szkolenia społecznego. W Dar-es-Salam szwajcarscy kapucyni prowadzą ośrodek ruchu robotniczego, który obok innych celów służy przede wszystkim społecznemu przygotowaniu katolickich robotników. W Luluaburg w Kongo/Kinszasu belgijscy misjonarze ze Scheut otwarli 1960 Sekretariat Akcji Kat. W Unii Płd. Afryki episkopat zajmuje się utworzeniem Kat. Instytutu Społecznego. W Nyegezi w Tanzanii ojcowie biali otwarli Wyższą Szkołę Społeczną 1960 r.; prowadzi się w niej również kurs publicystyki. W Londynie jest *Claver House*, gdzie katolicy socjologowie z Afryki zapoznają się z politycznymi, gospodarczymi i społecznymi instytucjami Anglii.

Przez całą Afrykę „idzie nowe”. Nie ominęło misji. Dla lepszego zilustrowania tego przyjrzymy się bliżej dwom katolickim centróm społecznym. Chodzi w tym wypadku o centra jezuitów i ojców białych⁶⁰.

Ojcowie biali otwarli w Rzymie 1960 r. *Instytut Social Africain*. Jeszcze w tym samym roku otwarli trzy centra tegoż instytutu w Afryce:

w Mwanza (Kongo/Kinszasu) dla Afryki Środkowej i Równikowej używającej języka francuskiego;

w Bobo-Dioulassa (Górna Wolta) centrum *CESAO (Centre d'Etudes Economiques et Sociales d'Afrique Occidentale)* dla Zachodniej Afryki mówiącej po francusku.

Jezuici czyniąc zadość życzeniu Zachodnioafrykańskiej Konferencji Biskupów, otwarli 1962 r. w Abidjan filię *Action Populaire* pod nazwą *INADES (Institut Africain pour le Développement Economique et Sociale)*.

Centra te mają za zadanie przygotować działaczy katolickich dla życia gospodarczego i społecznego na średnim poziomie.

Jezuici w Abidjan prowadzą kursy korespondencyjne. W latach 1962—1966 zdobyło tą drogą fachowe przygotowanie 1 850 absolwentów. W tej chwili prowadzą trzy oddziały — ekonomię polityczną, rozwój i planowanie oraz socjologię.

Ojcowie biali prowadzą zwykły tryb szkolny. Przez 9 miesięcy gromadzą ok. 50 uczniów, z którymi w 800 lekcjach przerabiają niemal ten sam program co jezuici.

Uczniami są dorośli ludzie, nieraz żonaci, przybywają z 10 krajów. Żonaci mogą sprowadzić ze sobą rodziny. Dla kobiet i dziewcząt obok współ-

⁵⁹ African Ecclesiastical Review 1959, 30, cyt. za Bühlmannem, dz. cyt., 178.

⁶⁰ Por. J. P. Rüttmann, *Der Katechismus genügt...*, Orientierung, 30 (1966) 133—135.

nych kursów prowadzi się kursy gospodarstwa domowego, kursy gotowania, szycia, pielęgniarstwa, nieraz kursy alfabetyzacji, bo analfabetyzm wśród kobiet jest znacznie wyższy niż wśród mężczyzn.

Instytuty *INADES* i *CESAO* nie tylko prowadzą lekcje i przygotowują działaczy, lecz mają również ambicje naukowe. W tej chwili jezuici dysponują licznym personelem i dlatego naukowo są więcej zaawansowani.

Obie organizacje oddają niemałe usługi na odcinku pedagogicznym, szukając metod najodpowiedniejszych dla Afryki. Oddają również niemałe usługi praktyczne. Afryka jest krajem rolniczym w 90%, nie mniej - w obecnym zrywie zaniedbano kulturę rolną. Od 1965 r. próbuje choć w części zaradzić temu *INADES* przez specjalne kursy korespondencyjne. W pierwszym roku zapisało się na kursy 350 młodych chłopów, z których każdy jest odpowiedzialny za jakąś grupę. W ten sposób w jednym roku ok. 2000 afrykańskich chłopów dowiedziało się czegoś o zasadach nowoczesnej uprawy roli. Państwowi działacze chłopscy⁶¹ mają w kursach praktyczny instrument do walki z przesadami, a FAO darzy kursy zaufaniem i popiera je, choć mniej finansowo.

Ostatnio *INADES* rozpoczęło organizować kilkutygodniowe kursy stacjonarne dla chłopów.

— — — — —

„Afryka jest w drodze do samej siebie”⁶², powstają w niej nowe struktury społeczne i polityczne, w których żyć będą wieki. Zadaniem misji w tej sytuacji jest nie tyle nawracanie poszczególnych jednostek czy grup ludzkich, lecz przeniknięcie tworzącego się społeczeństwa afrykańskiego ideami chrześcijańskimi, żeby powstało takie środowisko, w którym ochrzczony nie czułby się wyobcowany, a niechrzczony dzięki sprawiedliwości społecznej urzeczywistnionej przy pomocy Kościoła, znalazłby drogę do Chrystusa i Jego Kościoła.⁶³

KS. STANISŁAW TURBAŃSKI SVD, PIENIĘŻNO

⁶¹ Nazywani *animateurs ruraux*.

⁶² Podtytuł UNESCO-Kurier, 8, 1967, z. 6, poświęconego Afryce.

⁶³ ciąg dalszy nastąpi.