

Feliks Zapłata

Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

Collectanea Theologica 39/1, 95-120

1969

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY

Zawartość: I. PRZEGLĄD MISJOLOGICZNY. 1. Zgon dwóch członków misjologów (A. Freitag i M. Schulien, werbiści). — 2. Z misjologii historycznej: a) ujęcia całościowe i podręcznikowe, b) problemy Kościoła Afryki, c) literatura polska o Afryce. — 3. Panafrykański Kongres Katechetyczny. — 4. Kościół Czarnych w USA: a) zarys dziejów, b) Kościół katolicki wśród Murzynów USA, c) czarny kler w USA. II. PRZEGLĄD RELIGIOZNAWCZY. Symbolika chińskiego uniwersalizmu*.

I. PRZEGLĄD MISJOLOGICZNY

1. Zgon dwóch czołowych misjologów

Antoni Freitag SVD

Dnia 3. IV. 1968 r. zmarł w domu macierzystym oo. werbistów, w Steylu, znany i ceniony misjolog, o. Antoni Freitag. Urodzony w Altenbeken 4. I. 1882 r. wstąpił do zgrom. oo. werbistów 1896 r., gdzie odbył niższe i wyższe studia i został wyświęcony w 1908 r. Studia kontynuował na uniwersytecie w Münster, gdzie w r. 1915 jako jeden z dwóch pierwszych zdobył doktorat z misjologii w dopiero co założonym przez J. Schmidlina i Streita OMI (1911 r.) Międzynarodowym Instytucie Misjologicznym przy Uniwersytecie w Münster, na podstawie pracy o Bartolomeo de Las Casas (1915 r.) Całe dalsze życie poświęcił sprawom misji, od strony nauki przede wszystkim. W r. 1926 opublikował pierwszą tego rodzaju pracę misjograficzną¹, dając naukowo ujęty współczesny obraz dzieła misyjnego. Na tym polu stale dalej pracował i doprowadził swe dzieło niemal do lat sześćdziesiątych². Jeśli do tego dodamy wielki atlas ilustrowany

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Feliks Zapłata SVD, Warszawa—Pieniężno.

¹ A. Freitag SVD, *Katholische Missionskunde im Grundriss*, Münster 1926.

² A. Freitag SVD (współpraca H. Ahaus SJ), *Het Godsrijk*, Steyl 1940; inne jego prace: *Über die gegenwärtige Lage der kath. Missionen*, Kaldenkirchen 1947; *Die neue Missionsära*, Steyl 1952; *Die Lage der Weltmission beim Beginn der neuen Missionsära*. w: Celso Costantini, *Die Kath. Missionen*, Steyl 1960, s. 65—103; *Das Bild der Weltmission. Die jungen Kirchen*. W: *Novella Ecclesiae germina*, red. Van Winsen-Bouritius-Buys, Nijmegen 1963, s. 61—73.

w dziele misyjnym w całym świecie pt. *Drogi zbawienia*³, którego wydanie ukazało się równocześnie w językach: francuskim⁴, holenderskim⁵ i angielskim⁶, możemy śmiało powiedzieć, że misjografia była głównym dziełem życiowym o. Freitaga.

Oprócz tego stale dawał do prasy mniejsze lub większe sprawozdania o stanie dzieła misyjnego; był współpracownikiem wielu czasopism naukowych i encyklopedii; wygłaszał liczne referaty i konferencje niemal w całej Europie: Wiedniu, Budapeszcie, Litomierzycach, Utrechcie, Valkenburgu, a także w r. 1927 wygłosił odczyt pt. *Cele i drogi akademickiej akcji misyjnej* na Międz. Akad. Kongr. Mis. (26. IX. — 2. X.) w Poznaniu⁷. Był ponadto organizatorem i pierwszym redaktorem poczytnego czasopisma dla dzieci pt. *Der Jesusknabe* (1913—1923); od 1924—1929 jako generalny sekretarz Akad. Związków Mis. w Niemczech energicznie i z powodzeniem zajął się budzeniem ducha misyjnego wśród młodzieży akademickiej. Wydawał w tym celu „*Akademische Blätter*” w Münster, ogłosił rozprawę *Akademiker und Mission* (Münster 1927); pisał dramaty misyjne (*Caonabo*, 1920; *Mata Hari*, 1921) oraz wydał podręcznik do urządzania uroczystości misyjnych⁸.

Jego dalszym polem działalności pisarskiej są zyciorysy, zawsze na tle misyjnym. Najpierw napisał historię bratniego zgom. sióstr misyjnych klauzurowych z wieczną adoracją⁹; następnie zyciorys jednej z sióstr, s. Bazyliidy¹⁰; dalej — założyciela wszystkich trzech zgromadzeń misyjnych, o. Arnolda¹¹; wreszcie — największego misjonarza. św. Pawła¹² i ostatecznie samej Królowej misjonarzy Matki Bożej Maryi, dając barwny i bogato ilustrowany obraz wszystkich większych ośrodków kultu maryjnego na terenach misyjnych¹³. Właśnie w tej ostatniej pracy zamknął autor swoje dwa największe umiłowania, łącząc je harmonijnie w jedno: miłość Maryi i dzieła misyjnego, dzieła życiowego Jej Syna, istotnego dzieła Kościoła Chrystusowego (por. AG, 2; LG, 17).

W latach pięćdziesiątych, jako dowód wciąż jeszcze żywej działalności, zaczął nową serię książek misyjnych pt. *Steyley Missionsschriftenreihe*.

Umiłowanie dzieła misyjnego budził o. Freitag również jako profesor misjologii czy to w Biskupiej Akademii w Paderborn (1922—1926), czy w Seminarium Duch. w Roermond, czy wreszcie w Seminarium Duch. SVD

³ A. Freitag SVD, *Die Wege des Heils*, Salzburg 1960.

⁴ A. Freitag SVD, *Atlas du monde chrétien; l'expansion du christianisme à travers les siècles*, Paris—Bruxelles 1959.

⁵ A. Freitag SVD, *Cultuurhistorische missieatlas; twee duizend jaar wereldkerk*, Brussel—Amsterdam 1960.

⁶ Wydane w Anglii przez Burns and Oates, London 1960; w U.S.A. przez Helicon Press, Baltimore 1960.

⁷ Por. *Księga Pamiątkowa Międz. Akad. Kongresu Mis.*, Poznań 1928, s. 209—225; *Jednodniówka ku uczczeniu Międz. Akad. Kongr. Mis. w Poznaniu*, Poznań 1927, s. 15 i 21. Autor niniejszego szkicu, będąc słuchaczem o. Freitaga w Holandii, często mógł stwierdzić, jak czcigodny prelegent był zachwycony i wprost urzeczony siłą i rozrostem ruchu misyjnego w Polsce międzywojennej.

⁸ A. Freitag SVD, *Das Kath. Missionsfest*, Steyl 1913.

⁹ A. Freitag SVD, *Tabernakelwacht und Weltmission*, Steyl 1921.

¹⁰ A. Freitag SVD, *Die kleine Blume von Steyl*, Steyl 1938.

¹¹ A. Freitag SVD, *Der Diener Gottes Arnold Janssen*, Steyl 1940.

¹² A. Freitag SVD, *Paulus baut die Weltkirche. Ein Missionsbuch*, St. Gabriel; por. art. Freitaga pt. *Missionsmethode des Weltapostels Paulus auf seinen Reisen*, ZM 1 (1911) 114 nn.

¹³ A. Freitag SVD, *Dich preisen die Völker*, Steyl 1954.

w Teteringen i Helvoirt, gdzie naszą polską wygnańczą grupę werbistów ochoczo i radośnie wprowadzał w tajniki wiedzy misjologicznej.

Zawsze pozostawał pełnym misjonarzem jako kapłan, ceniony rekolekcjonista czy jako zakonnik; a jako człowiek — był prosty, skromny, nieustannie gotów każdemu pomóc i usłużyć. Bóg mu pozwolił przeżyć srebrny, złoty i diamentowy jubileusz kapłański. Ten ostatni już tylko na krześle koncelebrował (25. II. 68) — w największej ciszy i skromności, jak sobie tego życzył. Cierpiąc dotkliwie w ostatnich dniach życia, wołał błagalnie: „Panie Jezu, zabierz mnie przecież!” Do ostatniego momentu ciesząc się pełną przytomnością umysłu, w miłości i w duchu ofiary oddał Bogu ducha dnia 3. IV. 1968.

Jego spuścizna naukowa jest znaczna: przeszło 25 większych prac, tłumaczonych często na języki: holenderski, angielski czy francuski. W ten sposób o. Freitag, stojąc niemal u kolebki misjologii jako nauki katolickiej, po pioniersku torował jej drogę na świat, stając się promotorem idei misyjnej w zasięgu światowym¹⁴. A przy tym miał umysł i serce zawsze otwarte na nurtujące Kościół prądy i dziełanie Ducha Świętego. Widać to było wyraźnie na coraz lepszym i głębszym zrozumieniu pojęcia „misji”. Wyzedłszy ze szkoły J. Schmidlina, głosił za swoim mistrzem początkowo „schmidlinowską” koncepcję „misji”, mianowicie: misjonarz jest wysłannikiem Chrystusa i Kościoła do niechrześcijan, aby zanieść im naukę Chrystusa i zbawić ich i w ten sposób założyć Kościół, bo poza Kościołem nie ma zbawienia. Zbawienie dusz było więc w koncepcji Schmidlina pierwszym i bezpośrednim celem akcji misyjnej. Było to pojęcie „misji” — jak je nazywano — antropocentryczne¹⁵.

Słowo „misja” ulegało jednak coraz dalszej ewolucji. Th. Grentrup SVD wypracował pojęcie tzw. jurydyczne „misji” z wydźwiękiem jednak już eklezjologicznym. „Niechrześcijan” niesłusznie zastąpił terminem „niekatolików”, ale dążył na pierwszym miejscu do założenia Kościoła, pojętego jako święta instytucja hierarchiczna, choć ze zbytnim podkreśleniem charakteru jurydycznego „misji”. Na pierwszym jednak miejscu było już zakładanie hierarchii, a zbawienie dusz — na drugim miejscu. Pod wpływem zrozumienia katolicyzmu Kościoła, a zwłaszcza misyjnych encyklik Benedykta XV, Piusa XI i Piusa XII zaczęto dalej modyfikować pojęcie „misji” w kierunku eklezjologicznym. Aż wreszcie pod wpływem prac Charlesa SJ, Kappenberga SVD, Freitagą SVD, Ohma OSB czy Glazika MSC i innych wypracowano pojęcie „misji” chrystologiczno-eschatologiczne i równocześnie eklezjologiczne, co oznaczało znaczne wzbogacenie pojęcia „misji”. „Misja” mianowicie pochodzi od Boga, co tak dobitnie podkreśla sobór ostatni (por. AG, 2—4). Bóg bowiem posyła Chrystusa, a Chrystus przez Ducha Świętego posyła Kościół i ostatecznie Kościół posyła misjonarzy do niechrześcijan, aby ich uczynić uczniami Chrystusa i wcielić w Ciało Mistyczne Chrystusa, zbawić ich i tak założyć Kościół w krajach niechrześcijańskich. Dzieło to dąży ustawicznie w dynamicznym rozwoju do coraz większej pełni Chrystusowej — jak stwierdza sobór — „aby w Lud Boży, w Ciało Pańskie i Świętynię Ducha Świętego weszła pełnia całego świata, aby w Chrystusie, który jest głową wszystkiego, oddawana była Stworzycielowi i Ojcu wszystkiego wszelka cześć i chwała” (LG, 17; por. AG, 9).

¹⁴ Por. A. Freitag SVD, *Mission und Missionswissenschaft*, Steyl 1964.

¹⁵ Por. Eric Duhamel CICM, *De opvatting over de missie in Het Instituut voor Missiewetenschap te Münster*, Leuven 1966, oraz por. omówienie tej pracy w NZM 24 (1968) 52—53.

Jest to urzekająca wizja całej w ogóle ekonomii zbawienia, której urokiem dał się również zafascynować o. Freitag, przechodząc od antropocentrycznego pojęcia „misji” do chrystologiczno-eschatologicznego i eklezjologicznego. W *Het Godsrijk* daje już piękną definicję opisową „misji”: „Misja jest królewską rozdawczynią największych darów Bożych najbardziej potrzebującym i najuboższym z dzieci Bożych; jest Kościołem, który pielgrzymuje poprzez najbardziej opuszczone okolice, przynosząc z sobą jedyne wieczne szczęście; Kościołem, który obsługuje Króla poprzez wszystkie wieki; ogłasza Jego panowanie, głosi Jego naukę, rozdziela Jego łaski, wykonuje Jego wolę, przynosi Go jako Drogę, Prawdę i Żywot, oddaje chwałę na wysokościach Bogu, a na ziemi pokój ludziom”¹⁶.

Z okazji diamentowej uroczystości kapłańskiej kard. L. Jäger pięknie przemówił do jubilata: „Zawsze Bóg cię cudownie ochraniał i prowadził. Obrzucił cię niezwykłymi darami i łaskami, któreś ty jednak nie zostawił odłogiem, lecz wraz z tobą bujnie wzrastały i przyniosły owoc stokrotny. Patrząc wstecz na całe swoje dzieło życiowe i owoc działalności naukowej i profesorskiej, chyba sam stajesz pełen podziwu!”

Spuścizna naukowa o. Freitaga jeszcze na długo będzie wielu z pożytkiem służyła.

Michał Schulien SVD

Jeszcze jedną stratę przeżyło zgrom. oo. werbistów i to niemal równocześnie, bo zaledwie kilka godzin po śmierci, czyli już dnia 4. IV. 68 r. zmarł w Rzymie o. Michał Schulien.

Jego osoba na stałe zrosła się z Pontificio Museo Missionario-Etnologico del Laterano (obecnie jest znowu w trakcie przeprowadzki do gmachów Watykanu). Jak wiadomo Muzeum to wyrosło z głośnej swego czasu Wystawy Misyjnej Watykańskiej z r. 1925. Pius XI czasową imprezę przekształcił w stałą, w formie Pap. Muzeum Misyjno-Etnologicznego, którego urządzenie i zarząd zlecił Papież światowej sławy W. Schmidtowi SVD. Jego natomiast od samego początku asystentem był właśnie Michał Schulien, który też w r. 1939 został następcą W. Schmidta na stanowisku dyrektora Muzeum.

M. Schulien urodzony w 1888 r. wstąpił do zgrom. oo. werbistów w 1901 r. i w 1912 został wyświęcony i posłany na pracę misyjną do Mozambiku (1912—1916). Następnie przez 5 lat był redaktorem poczytnego czasopisma rodzin katolickich „Stadt Gottes”, a wreszcie po osiągnięciu doktoratu z etnologii na uniwersytecie w Lipsku (1924) poświęcił się na stałe naukom etnologicznym.

Krótko przed objęciem stanowiska dyrektora zorganizował (1937) i przez całe lata prowadził redakcję naukowych Roczników Laterańskich, „Annali del Pontificio Museo Missionario-Etnologico”, zwanych krótko „Annali Lateranensi”.

Na asystenta M. Schuliena jeszcze za jego życia został powołany o. Józef Penkowski SVD, z intencją ewentualnego objęcia stanowiska dyrektora Muzeum. Jest on słuchaczem Seminarium Misyjnego w Pieniężnie, gdzie został wyświęcony w r. 1956 i po uzyskaniu na KUL-u stopnia magistra z historii Kościoła na podstawie pracy o piśmiennictwie misyjnym

¹⁶ *Het Godsrijk*, dz. cyt., s. 14. Por. zwłaszcza jego art. *Die Errichtung des Gottesreiches als leitende Missionsidee*, ZMR 30 (1940) 193—199. Często też w jego wykładach można było usłyszeć, jak pojęcie „misji” stawało się coraz głębiej zrozumiałe i coraz bogatsze.

polskim w czasie międzywojennym, wyjechał na dalsze studia etnologiczne do Szwajcarii, a po ich ukończeniu osiadł w Rzymie jako asystent M. Schuliena.

Ks. Feliks Zapłata SVD, Warszawa-Pieniężno

2. Z misjologii historycznej

a) Ujęcie całościowe i podręcznikowe

Chyba najlepszą historią misji katolickich jest praca zbiorowa pod redakcją S. Delacroix¹. Nie może jednak uchodzić za podręcznik, jest bowiem zbyt obszerna, może też mało systematyczna, za mało przejrzysta, a często i mało krytyczna. Jest to raczej zbiór monografii, złożonych w całość. Pierwszy tom obejmuje początki misji aż do XVI w.; drugi tom — misje nowsze wieku XVII i XVIII; trzeci tom — misje współczesne od 1800—1957; czwarty wreszcie tom przedstawia Kościół Katolicki w obliczu świata niechrześcijańskiego i jest chyba najcenniejszy. Całość jest bardzo cenną pozycją. Zawiera wiele map poglądowych, wiele ilustracji, często kolorowych, wiele zestawień, a na końcu wykaz literatury do każdego rozdziału.

Jako podręcznik stanowczo lepszą jest praca jednotomowa Alfonsa Muldersa². Znany misjolog i założyciel Instytutu Misjologicznego przy Uniw. Kat. w Nijmegen, dał nam w jedynym tomie naprawdę wspaniały przegląd wzrostu Królestwa Chrystusowego. Tłumaczenie na język niemiecki i angielski z pewnością udostępni szerszym kołom czytelników tę solidną, przeszło 500-stronicową pracę.

Swoistego rodzaju przeglądem dzieła misyjnego jest praca A. Freitaga SVD, uchodzącego za najlepszego misjografa³. Całość zawiera: 104 strony tekstu, 96 stron ilustracji i 64 mapy kolorowe. Ponadto 24 strony dodatku obejmują: statystyki (s. 151—159), opis ilustracji i wyjaśnienia tychże (s. 160—188) oraz indeks i bibliografię (w sumie 597). Jest to więc dzieło, działające na czytelnika różnymi środkami: tekstem zwięzłym, ilustracjami, mapami i statystykami. W zebraniu bogatego materiału pomagali autorowi jego zakonnymi współbraćia: H. Emmerich i J. Buys.

Jeszcze bardziej imponująco wyglądają dwa wielkie dzieła E. Emmericha SVD: *Atlas Missionum*, wydany za staraniem Kongr. Ewangelizacji Ludów (1959) oraz *Atlas Hierarchicus*⁴.

Świetne zestawienia historyczne z najnowszymi danymi podaje znana „Herderkorrespondenz”, której wersja angielska ukazuje się od 1964 r. pt. „Herder-Correspondence”. Podobne zestawienie stanu dzieła misyjnego z całego roku podaje czasopismo „Eglise Vivante” (Louvain, SAM). Każdy rocznik podaje przegląd wydarzeń roku ubiegłego pt. *Le monde missionnaire chrétien. Chronique annuelle*. Najnowsze dane bieżące podaje oczywiście z natury rzeczy Agencja Internazionalna „Fides” w swych dwóch odmianach: *Documentazioni* i *Informazioni*⁵.

¹ S. Delacroix, *Histoire universelle des missions catholiques*, Paris 1956—1959, vol. I—IV.

² Alfons Mulders, *Missiegeschiedenis*, Bussum 1957; tłum. niem. wydał Pustet, Regensburg 1960.

³ Anton Freitag SVD, *Die Wege des Heils. Bildatlas zur Geschichte der Weltmission*, Salzburg 1960.

⁴ *Atlas Hierarchicus*, St. Gabriel-Mödling 1968.

⁵ Omówienie ważniejszych czasopism naukowych misyjnych nastąpi

b) Problemy Kościoła Afryki

Dwa zagadnienia wybijają się na pierwsze miejsce, mianowicie Afryka i Ameryka Płd. Przyjrzyjmy się najpierw problematyce Kościoła w Afryce (Kościół Ameryki Łacińskiej odsuwamy na dalszy numer Biuletynu). Afryka to narody i grupy społeczne — jak mówi Sobór Wat. II — jeszcze nie wierzące w Chrystusa. Właśnie Kościół afrykański stoi wciąż w centrum zainteresowania całego świata. Znajduje to słuszne odzwierciedlenie w literaturze misjologicznej.

Na pierwsze miejsce wysuwa się praca szwajcarskiego kapucyna i docenta misjologii we Fryburgu (szw.), Walberta B ü h l m a n n a ⁶. Jest to tom 1-szy w serii: *Die Kirche unter den Völkern*. Autor należy do najlepszych znawców młodych Kościołów afrykańskich. Jego książka nie jest redaktorskim reportażem, lecz wiernym obrazem wstrząsającej rzeczywistości. Sam był najpierw misjonarzem w dzisiejszej Tanzanii, potem poświęcił się długoletnim badaniom naukowym Czarnego Łądu. Odbił naukową podróż po niemal całym kontynencie, przeprowadził niezliczoną ilość rozmów i dyskusji z setkami misjonarzy i biskupami misyjnymi. Owocem tego jest jego książka o Kościele w Afryce. Pisz o Afryce przedchrześcijańskiej, chrześcijańskiej i antychrześcijańskiej. Przedchrześcijańska Afryka to zapoznane i niesłusznie pogardzane pogaństwo, dalej — to na nowo odkryte pogaństwo i wreszcie przeceniane pogaństwo, co nieraz dziś znowu dochodzi do głosu w niektórych nowych państwach afrykańskich. Na chrześcijaństwo patrzy najpierw od zewnątrz, czyli historycznie, organizacyjnie. Następnie od wewnątrz, o ile przerabia ono i odradza człowieka, tworząc nowe społeczeństwo, pogłębione chrześcijaństwo i duchowo dojrzałego człowieka-świeckiego w rozumieniu soboru, prawdziwie afrykański Kościół. Porusza problem innych wyznań chrześcijańskich oraz omawia kwestię pomocy ze strony wielkich organizacji międzynarodowych, zwłaszcza ONZ. Antychrześcijańska Afryka — to przede wszystkim odnawiające się pogaństwo oraz kierunki materialistyczne. Ostatnia część (s. 289—327) jest podsumowaniem całości: jakie jest prawdziwe oblicze Kościoła w Afryce. Książka kończy się zestawieniem danych statystycznych, doprowadzonych aż do r. 1961.

Również świetną pracą jest artykuł B ü h l m a n n a w „Concilium”⁷, gdzie najpierw przeprowadza konfrontację Kościoła afrykańskiego z obrazem pierwotnym, omawiając odnowienie katechetyczne, biblijne i liturgiczne na kontynencie afrykańskim oraz kwestię dialogu z całym otoczeniem, a następnie przeprowadza konfrontację z otoczeniem. Jego ostateczna recepta dla Afryki brzmi: pogłębiać życie katolickie, odnawiając się w duchu soboru oraz afrykanizować Kościół. Jest to więc nadzwyczaj cenna praca o afrykańskim Kościele posoborowym z perspektywą na coraz wyraźniejsze zwycięstwo Chrystusa na Czarnym Łądzie.

Podobnie jak B ü h l m a n również J. Despond usiłuje dać obraz Kościoła w Afryce⁸. W 1-szej części daje tło historyczno-kościelne, by na nim dopiero rozwinąć właściwy temat w 2-jej części: wewnętrzny rozwój Kościoła, tzn. katecheza, praktyka życia chrześcijańskiego, kler, kwestia szkolna, praca charytatywna, laicy oraz trudności. W końcowej części dodaje autor zestawienie ważniejszych dokumentów, wykresy i tabele. Jest to praca pogładowa i wielce instruktywna.

⁶ Walbert B ü h l m a n OFMCap, *Afrika*, Mainz 1963.

⁷ *Die Kirche Afrikas zwischen dem Apostelkonzil und dem Vaticanum II*, Conc 2 (1966) 174—183.

⁸ J. Despond, *Afrique — terre chrétienne?*, Paris 1960.

Problem afrykanizacji Kościoła lub — co na to samo wychodzi — problem „odzachodnienia” Kościoła w Afryce jest dziś problemem najważniejszym na Czarnym Łądzie. To było też — jak widzieliśmy w poprzednim Biuletynie misjologicznym — głównym tematem orędzia Pawła VI do narodów Afryki, *Africae terrarum*. I tak przede wszystkim problem afrykanizacji katechezy wysuwa się momentalnie na pierwsze miejsce. Problemem tym zajmował się pierwszy tego rodzaju Tydzień Katechetyczny, jaki się odbył w Katigondo (26. VIII. — 1. IX. 1964)⁹.

Afrykanizacji musi ulec również liturgia. Powyższy problem omawiają: B. Luyk¹⁰ oraz E. Nkongolo¹¹. Natomiast St. Mbunga specjalnie omawia muzykę kościelną w Tanzanii, aby dać przykład, co można zrobić¹². Zrobić można bowiem wiele. Dowodem tego jest zespół chłopięcy z Kenge w Kongo-Kinszasie, jaki zorganizował Bernard van den Boon, werbista. Od samego początku swej pracy misyjnej (1951) zwrócił baczną uwagę na muzykę rodzimą afrykańską, przemyślując nad tym, jakby ją uchrześcijanić i wprząc na chwałę Stwórcy w liturgię. Zaczął więc robić próby z małym zespołem chłopców szkoły katechetycznej, niektórzy z chłopców muszą przebyć 50 km do swojej szkoły. Proste pieśni kongijskie połączył z gestem i tańcami; z czasem wypracował cały program. W 1963 skomponował znaną mszę *Missa Bayanzi*, nagraną na płytę przez paryski ośrodek „Pastoral et Lumière”. W 1964 odbył ze swoim zespołem wielki tournée po niemal całym świecie: Europie, USA, Kanadzie, Australii, Hawajach wszędzie budząc wielkie zainteresowanie dla prostej muzyki i tańca religijno-ludowego Konga. Najwyższy podziw budzi ich msza tzw. *Missa Kwango*. Mnożą się zaproszenia z wszystkich niemal krajów świata. Szczytem tournée był występ zespołu na Expo w Montrealu w ramach delegacji Kongo-Kinszasie.

W ten sposób, jak Jerzy Proksch dokonuje uchrześcijanienia muzyki i religijnego tańca indyjskiego, tak znowu von den Boom usiłuje uchrześcijanić muzykę afrykańską łącznie z gestem i tańcami, co u tych ludów jest jedną organiczną całością.

I wreszcie E. Mveng analizuje sztukę afrykańską, aby znaleźć możliwość jej uchrześcijanienia¹³. Jest to praca wartościowa dzięki swej głębi i obfitości materiału. Autor kolejno analizuje zasadnicze struktury: modlitwę, sztukę, symbolikę i rytym. Jego refleksje są bardzo ważne dla każdego, kto interesuje się Afryką. Opis bowiem konkretnych i zewnętrznych form pozwala lepiej poznać wartości duchowe duszy afrykańskiej. Pokazuje nam, co przepełnia duszę afrykańczyka zanim jeszcze nasiąknęła cywilizacją europejską. Książka ta jest więc niemal niezbędna dla tych, którzy by chcieli zabrać się do pracy na Czarnym Łądzie. *Dekret misyjny* zachęca też, abyśmy w rodzimych, kulturach odkrywali Boga.

Jeszcze jedna instytucja musi wrócić w Czarny Łąd, mianowicie zakony.

⁹ Katigondo, *Presenting the christian message to Africa*, wyd. R. J. Ledger, London 1965. Wspominamy tylko o tym problemie, bo omówi go szerzej w niniejszym Biuletynie Ks. Władysław Kowalak SVD. Por. też pracę J. Maertens, *Rapport sur la catéchèse au Congo*, Lum Vit 21 (1966) 143—147.

¹⁰ B. Luyk, *Liturgische Erneuerung in Afrika*, Conc 2 (1966) 143—147.

¹¹ E. Nkongolo, *Afrikanische Liturgie*, Wort und Wahrheit 21 (1966) 315 nn.

¹² St. Mbunga, *Die Kirchenmusik in Tansania*, Conc 2 (1966) 129—132.

¹³ E. Mveng, *L'art d'Afrique Noire. Liturgie cosmique et langage religieux*, Tours 1964; por. Ano Lehmann, *Afroasiatische christliche Kunst*, Berlin 1966.

Problemowi temu poświęca swą pracę J. Leclercq OSB¹⁴. Różne już poczyniono próby, z których najbardziej znani są „Mali Bracia Jezusa” i „Małe Siostry Jezusa”, którzy stworzyli nową formę zakonu typowo afrykańskiego, żyjąc z dziedzictwa duchowego o. de Foucauld. Inne stare zakony usiłują również przeszczepić swoje dziedzictwo duchowe na grunt afrykański¹⁵.

Wraz ze wszystkimi dziedzinami życia również publicystyka winna zostać uchrześcijaniona. Problemowi temu poświęcił swą pracę F. J. Filers SVD¹⁶. Autor systematycznie omawia rolę publicystyki w ogólności, a w 2-iej części daje obraz publicystyki afrykańskiej. W ten sposób otrzymaliśmy religijną publicystykę afrykańską. Książka podaje ciekawe zestawienie prasy katolickiej w Afryce oraz ciekawe ryciny.

Wszystko to jest zaledwie sygnałem, jak potężny jest zryw Czarnego Kontynentu w naszej dobie. Afryka się zbudziła i nikt nie zdoła powstrzymać jej biegu historycznego z ogromnego poniżenia do pełnej samodzielności i pełnego rozwoju swych sił. Młode Kościoły afrykańskie, świadome wielkości chwili, stają w pierwszej linii w duchu wskazań Pawła VI z *Africae terrarum*, aby narody afrykańskie znalazły rozkwit i szczęście w ramach wielkiej wspólnoty Chrystusowej.

c) Literatura polska o Afryce

W polskiej literaturze słyhać coraz częściej o Afryce. Są to jednak albo tylko reportaże dziennikarskie¹⁷, pełne czasem trafnych i interesujących spostrzeżeń, albo znowu są to pozycje, związane tylko pośrednio z naszą tematyką misyjną, bo traktujące o stanie polityczno-ekonomicznym Afryki¹⁸. Pożyteczniejszą dla nas pozycją jest książka T. Łętochy¹⁹, wprowadzająca polskiego czytelnika w kraj dyskryminacji rasowej, tak często potępianej przez Kościół²⁰. Bliższe jeszcze naszej tematyce są tłumaczenia prac W. A. Huntona²¹ i J. Woddisa²². „Korzenie buntu” czy „źródła konfliktu” — to niemal ten sam temat. Hunton jednak potraktował problem bardziej pryncypialnie. Wylicza on źródła konfliktów: zagrabienie ziemi przez człowieka białego oraz — jak się wyraża — „białe miasta

¹⁴ J. Leclercq OSB, *Le monachisme africain d'aujourd'hui et le monachisme antique*, Irenikon 38 (1965), 33—56.

¹⁵ Por. Elisabeth des Allues, *Das Buch von Toumliline. Benediktiner im Herzen des Islam*, Wien—München 1963.

¹⁶ Franz-Josef Eilers SVD, *Christliche Publizistik in Afrika*, Steyl 1964.

¹⁷ Np.: L. Zaręba, *Wędrowki po Gwinei*, Warszawa 1961; K. Nowak i E. Gliszewska, *Przez Czarny Łąd*, Warszawa 1962; W. Korabiewicz, *Safari Mingi. Wędrowki po Afryce*, Warszawa 1963, oraz: *Do Timbaktu*, Warszawa 1967; T. M. Pasierbiński, *Zakazany owoc. Gwieńskie poszukiwania*, Warszawa 1966.

¹⁸ Por. różne artykuły w „Kontynenty” lub „Zeszyty Teoretyczno-Polityczne”; spis tych ostatnich zestawia M. Horoszewicz w swej pracy *Kościół w Afryce*, W-wa 1962.

¹⁹ T. Łętocha, *Rep. Pd. Afryki, Kraj apartheidu*, W-wa 1967.

²⁰ Por. *Mater et Magistra* i *Pacem in terris* Jana XXIII oraz przede wszystkim *Populorum progressio* (nr 63) i *Africae terrarum* (nr 17) Pawła VI.

²¹ W. Alphaeus Hunton, *Afryka. Źródła konfliktów*, Warszawa 1961.

²² Jack Woddis, *Afryka. Korzenie buntu*, Warszawa 1961.

i czarni robotnicy", co obejmuje całą gamę stosunku białego człowieka do czarnego: od „zwykłego” pozbawienia go wolności aż po straszne niewolnictwo (I. cz.).

Jeszcze bliższą tematyce misyjnej jest solidna praca J. Szaflarskiego²³, która uwzględni również wkład polskich uczonych. Aż dziwi się trzeba, że właśnie Afryka jest „najpóźniej zbadaną częścią świata” (s. 11). Historia jednak stopniowego poznania Czarnego Łądu jest równocześnie jakby historią stopniowego rozszerzania się dzieła misyjnego w Afryce. Bogata literatura, dodana do każdego rozdziału (s. 242—253), podnosi jeszcze bardziej wartość tej książki.

Najbliższej wreszcie tematyce misyjnej stoi praca M. Horoszewicza²⁴. Treścią jednak, a zwłaszcza tendencją, stoi ona po drugiej stronie barykady. Autor pisze z pozycji marksistowskiej i chociaż usiłuje w możliwie obiektywny sposób przedstawić faktyczny stan religijny Afryki w oparciu o niemałą literaturę, to jednak nie uchronił się od pewnych uogólnień, np. że Afryka, zrzucając jarzmo kolonializmu, odrzuca także religię, a zwłaszcza katolicką, która wskutek tego traci grunt pod nogami, „zepchnięta na margines życia” (s. 181). Tymczasem już po kilku latach od wydania książki M. Horoszewicza można skonstatować, że Kościół katolicki bynajmniej nie schodzi „na margines życia”, lecz stale wzrasta i równocześnie coraz bardziej wrasta w Czarny Łąd. Liczba katolików przybiera we wzrastającym tempie. Na terenach podległych Propagandzie — wg statystyki Böhlmanna — było katolików: w r. 1927 — 4.526.095; 1938 — 6.794.951; 1955 — 18.896.649; 1963 — 24.262.266²⁵. H. Emmerich SVD, wydawca monumentalnego *Atlas Hierarchicus*, podaje nadto najnowsze dane z r. 1967, choć już dla całej w ogóle Afryki: 31.781.816 katolików. A jeśli dodamy do tego przeszło 3-milionową cyfrę katechumenów, to otrzymamy okragło 35 mil. wiernych. Liczba kapłanów rodzimych stale wzrasta, co jest również dowodem wrastania Kościoła w Czarny Łąd. Wg Böhlmanna w r. 1949 było 1080 kapłanów czarnych; 1955 — 1.583; a w 1961 — 2.277. Trzeba tu też uwzględnić, że na terenach, podległych Propagandzie, jest wg Emmericha 35 wyższych oraz 213 niższych seminariorów, w których kształci się 1.964 alumnów i 22.277 uczniów (1966 r.).

Również dowodem wrastania Kościoła w Czarny Łąd jest coraz liczniejsza hierarchia rodzima. Przyjmuje się dziś cyfrę 87 czarnych biskupów oraz 4 czarnych kardynałów (L. Rugambwa P. Zoungrana, J. Malula i J. Rakotomalala; dwaj dalsi kardynałowie afrykańscy są rasy białej: Owen Mac Cann i T. Duval) na ogólną liczbę 318 jednostek kościelnych²⁶.

Ks. Feliks Zapłata SVD, Warszawa-Pieniężno

3. Panaafrykański Kongres Katechetyczny

Współczesne kierunki misyjne ukazują najistotniejsze procesy zachodzące w chrześcijaństwie: oczyszczanie autentycznych wartości religijnych z wtórnych, historycznych powiązań, poszukiwanie punktów stycznych z po-

²³ Józef Szaflarski, *Poznanie Czarnego Łądu*, W-wa 1968.

²⁴ Michał Horoszewicz, *Kościół w Afryce współczesnej*, Warszawa 1962.

²⁵ Walbert Böhlmann OFMCap, *Afrika*, Mainz 1963, s. 338—339; tenże, *Die Kirche Afrikas zwischen dem Apostelkonzil und dem Vatikanum II*. Conc 2 (1966) 174.

²⁶ Na terenach natomiast zależnych od Propagandy w dniu 15. XI. 1967 było 284 jednostki kościelne, w tym 82 kierowane przez bpów czarnych.

zachrześcijańską myślą o Bogu oraz budowanie od podstaw nowego przy-
mierza z nowym rodzącym się światem. Bo nie ulega wątpliwości, że przy-
mierze to być musi innego niż dawniej typu. Ewolucja postaw religijnych
zdążyła od czasów średniowiecza poprzez liczne meandry historii w bardzo
wyraźnym kierunku: postawy te stawały się w coraz mniejszym stopniu
akceptacją tradycyjnych autorytetów, a w coraz większym — świadomym
i dobrowolnym wyborem osobistym. Nieodwracalność tego procesu i jego
niezmiernie poważne implikacje rzucają się dziś w oczy w Afryce znacz-
nie jaskrawiej niż w Europie czy Ameryce. Coraz częściej i coraz więcej
mówi się dzisiaj o chrystianizacji kultury afrykańskiej, o przeniknięciu
w głąb religii Czarnej Afryki, o podbiciu ich samych poprzez ich własne
wartości, o „chrześcijaństwie afrykańskim”, czyli o nowych jego wciele-
niach, zaczerpniętych z pozaeuropejskich cywilizacji. Obok rosnącej świa-
domości, że chrześcijaństwo stanie się sprawą autentyczną, albo nie będzie
go wcale w Afryce, rośnie także świadomość, że musi ono stać się „afry-
kańskie”. Wiele poważnych studiów poświęca się więc kulturze i tradycjom
miejscowym oraz możliwościom włączenia ich najwartościowszych elemen-
tów w myśl i liturgię katolicką. Znalezienie chrześcijańskiego, lecz zaraz-
em własnego języka kontaktu z Bogiem, języka liturgii czy mistyki, jest
sprawą zasadniczej wagi dla chrześcijaństwa Afryki. Tej też sprawie został
poświęcony pierwszy Panafrykański Kongres Katechetyczny, który stał się
wydarzeniem bez precedensu nie tylko w dziejach katolicyzmu w Afryce,
ale w ogóle w historii misji katolickich.

W czasie pierwszej sesji soboru biskupi afrykańscy postanowili zorga-
nizować zjazd ekspertów dla przeanalizowania sytuacji i wytyczenia no-
wych szlaków w celu przekazywania ludom Afryki Dobrej Nowiny i war-
tości chrześcijańskich, ale o strukturze i w sposób afrykański, aby w ten
sposób Kościół w Afryce mógł skutecznie wypełnić swe posłannictwo. Zor-
ganizowanie zjazdu zlecono o. Janowi Hofingerowi SJ, kierownikowi
East Asian Pastoral Institute. Zjazd ten odbył się w dniach 28. VIII. —
1. IX. 1964 r. w regionalnym seminarium Ojców Białych w Katigondo
(Uganda) i odbył się szerokim echem w całym świecie jako Panafrykański
Kongres Katechetyczny. Celem Kongresu było zbadanie i przeanalizowanie
najważniejszych problemów odnowy przekazywania Dobrej Nowiny krajom
Afryki, podobnie jak to uczynił dla terenów Azji Kongres w Bangkoku
w 1962 r. Wyznaczono minimum referatów, aby umożliwić maximum dys-
kusji. Dziewięćdziesięciu ośmiu uczestników, m. in. kardynał Laurean
Bugambwa, bp Bukoba (Tanzania), Denies Hurley, arcybp Durban
oraz sześciu innych biskupów afrykańskich, a także fachowcy z różnych
krajów Europy, Ameryki i Azji, dyskutowało z misjonarzami wszystkich
krajów Afryki o stanie katechezy oraz jej adaptacji do mentalności ludów
afrykańskich, o jej biblijnej i liturgicznej orientacji, o formacji dorosłych
katechumenów i chrześcijan oraz wykształceniu kadr katechetów. Kar-
dynał Bugambwa na otwarcie Kongresu powiedział: „Tutaj w Afryce,
z powodu wielkiej odrębności kultury i ducha afrykańskiego od europej-
skiego, problem polega na adaptacji wartości chrześcijańskich do mental-
ności afrykańskiej (...) Tylko wtedy możemy się spodziewać, że trwałe spot-
kanie chrześcijaństwa z Afryką nastąpi w sercu jej wielkich religii przez
rozkwit i dopełnienie ich cennych wartości w syntezie Wcielenia, a nie
przez teoretyczne argumentacje i rozumowane dowodzenia”.

Referatów na Kongresie było niewiele, ale były one istotne dla roz-
wiązania problemu. W ciągu siedmiu dni wygłoszono ich dwanaście, po któ-
rych odbywały się długie dyskusje. Tematyka referatów była następująca:
1. *Odnowa katechetyczna w Afryce* (opr. W. Bühlmann OFMCap —
Szwajcaria i G. Delcuve SJ — Belgia), 2. *Nowoczesna adaptacja kate-
chezy w dzisiejszej Afryce* (opr. X. Seumois WF — Rwanda i B. Man-

gematin WF — Nigeria), 3. *Katecheza biblijna w dzisiejszej Afryce* (B. Mangematin WF — Nigeria), 4. *Katechetyczny walor liturgii* (B. Luykx Opraem — Kongo), 5. *Wychowanie dorosłych katechumenów* (O. Hirmer — Afryka Połudn.), 6. *Cechy charakterystyczne preewangelizacji* (J. M. Bournique — Francja), 7. *Religijna formacja chrześcijan* (A. Willekens WF — Zambia), 8. *Treść podręczników katechetycznych* (C. Hornung OSB — Tanzania), 9. *Kształcenie katechetów* (B. Vulkers WF — Tanzania), 10. *Współpraca katechetów z misjami* (F. Broekhofen — Afryka Południowa.), 11. *Rola muzyki w apostolstwie katechetycznym* (S. Mbunga — Tanzania), 12. *Katecheza po Soborze* (J. M. Bournique — Francja). Dwa z wyżej wymienionych referatów miały charakter raczej ogólny, pozostałe dziesięć odnosiły się ściśle do konkretnych warunków Czarnego Łądu.

1. Kongres rozpoczął obrady od ogólnego przeglądu katechetycznej sytuacji w Afryce. Przegląd ten pozwolił wysnuć trzy zasadnicze wnioski:

a) Istnieje nagła potrzeba pogłębienia wiary, aby mogła ona objąć wszystkie dziedziny życia społecznego i indywidualnego. Jako główne powody konieczności pogłębienia wiary Kongres wymienia następujące: wewnętrzna potrzeba samych chrześcijan; uzyskanie przez wiele krajów afrykańskich politycznej niepodległości, a co za tym idzie — osobistej odpowiedzialności; wielki rozwój nauk świeckich i konieczność zachowania odpowiedniej równowagi między nimi a wiedzą religijną; proces społecznych przemian oraz nagły nawrót do dawnych religii afrykańskich; przede wszystkim zaś wezwanie Boga skierowane poprzez Kościół do całego świata.

b) Zatem istnieje również nagła potrzeba odnowy katechetycznej, polegającej na usunięciu pewnych wad i braków nagminnie rozpowszechnionych. Kongres wymienia następujące mankamenty: nie dość jasno są podkreślane natura i cel katechezy jako głoszenie Dobrej Nowiny o Bogu i zbawieniu, służącej do rozbudzenia i rozkrzewienia wiary; katecheza nie ma charakteru ani biblijnego, ani liturgicznego; w niedostatecznym stopniu jest przystosowana do mentalności afrykańskiej; wielu odpowiedzialnych za religijną formację niezadowolająco wywiązuje się ze swego zadania i nie posiada odpowiedniego przygotowania; książki i pomoce katechetyczne często posiadają poważne braki; istnieje bardzo mała pomoc finansowa, a system organizacyjny nie spełnia takiej roli, jaką powinien; w niedostatecznym stopniu jest rozwinięta współpraca między poszczególnymi diecezjami i krajami.

c) Pomimo tych braków i niedociągnięć Kongres z radością stwierdza, że proces katechetycznej odnowy w Afryce już się rozpoczął i dokonuje się na wszystkich odcinkach życia religijnego.

2. Punktem wyjścia tej odnowy jest rzeczywiste i wewnętrzne pokrewieństwo i bliskość mentalności afrykańskiej i biblijnej. Religia murzyńska jest religią naturalną, a więc większość pojęć z tej dziedziny jest wspólna wszystkim ludom prymitywnym. Absolut, do którego czarny człowiek dąży, jest określany pojęciami bardzo bliskimi naszym pojęciom np.: „Pan świata”, „Ten, który był od początku”, „Ten, który nie przestaje tworzyć”, „Ten, którego żaden posąg nie przedstawia”, a nawet: „Trzy najwyższe istoty, które są Jednym”. Cechą charakterystyczną religijnej myśli murzyńskiej jest uczuciowość, kult żywej siły, związek z rzeczywistością i brak spekulacji myślowej. Religia murzyńska, jako typowa religia naturalna, nie zna nagrody pośmiertnej: nagrodą za dobre życie jest szczęście, długotrwałość i ciągłość rodu. Z tego faktu wypływa lęk przed śmiercią i obawa przed światem nadnaturalnym, który można przecież nieświadomie obrazić. Tym tłumaczy się istnienie magii w Afryce. Istnieje jednak wyraźne rozróżnienie między sytuacją króla (lub na niż-

szym szczeblu wodza), istoty świętej, pośredniczącej między tym a tamtym światem, a sytuacją kapłana i czarownika. Kapłani nigdy nie byli uważani za świętych, co najwyższej spadała na nich część świętości ich funkcji, podobnie jak na pewne przedmioty uważane za święte dzięki ich symbolicznej, związanej z istnieniem szczepu (np. święte bębny królewskie z Afryki Środkowej). Również poczucie wspólnoty u afrykanów, umiłowanie symbolu i szacunek dla słowa stanowią ważny punkt oparcia, aby związek Boga z człowiekiem przedstawić w Jezusie Chrystusie. Społeczność dla murzyna jest organizmem, ciałem, w którym każdy jest zależny od drugiego dzięki pochodzeniu z tej samej rodziny i szczepu. Tradycyjna organizacja społeczności afrykańskiej składa się z wodza (lub króla) — naturalnego pośrednika między tym światem a mocami wyższymi, identyfikowanego nieraz ze słońcem, od którego zależy całe życie szczepu: urodzaj, płodność, pokój, bogactwo — oraz z rady mędrców i rady ludu. Ten porządek społeczny wyraża sztuką murzyńską, która posiada wyraźne funkcje społeczne: nie jest przedmiotem zachwyty, ale służy żywym ludziom, których ma wychowywać na równi ze słowem, ma ich doprowadzić do odnalezienia sensu istnienia. Ten sens jest dla czarnego jasny: iść naprzód, po drodze poznania pociągając za sobą swoich braci, według specjalnie rozwiniętego u tej rasy poczucia solidarności i odpowiedzialności zbiorowej.

Głosząc wiarę chrześcijańską w Afryce trzeba wyszukiwać pozytywne wartości tych tradycyjnych wierzeń afrykańskich oraz usiłować nadać im chrześcijański sens. W oparciu o tradycyjne pojęcie Boga należy wykazać jak Bóg wkracza w sposób ludzki w historię człowieka, mówi do niego, wzywa go, zawiera wieczne przymierze przez Jezusa Chrystusa oraz oczekuje odpowiedzi, aby go wprowadzić do nowej wspólnoty. Na wzór Chrystusa nauczającego przez przypowieści, katecheza musi uwzględnić realia życia afrykańskiego i posłużyć się nimi jako znakami, uzupełniając i rozwijając je symboliką biblijną. Skoro więc katecheza ma swe oparcie w znakach wspólnoty kościelnej, dlatego musi rozpoznać znaki wspólnoty afrykańskiej i ich sens, oraz włączyć tę wspólnotę do wspólnoty Ludu Bożego. Podobnie wykazując przymierze Boga dokonane przez Słowo, potwierdzone męką i śmiercią oraz uczestnictwo w Ofierze Eucharystycznej, katecheza może się posłużyć afrykańskim sposobem mówienia o początkach wspólnoty i życia, o braterstwie krwi czy o rytualnym posiłku jako znaku braterskiej wspólnoty. Wiele elementów życia Czarnego Łądu, to opatrnościowe wprost znaki, które katecheza może wcielić do wspólnoty życia Ludu Bożego, liturgii i modlitwy Kościoła.

3. Ze względu na podobieństwo myślenia i uczucia afrykańskiego ze sposobem myślenia spotykam w Biblii, wielką uwagę trzeba zwrócić na to, aby katecheza dzisiejsza w Afryce posiadała charakter biblijny. Wiele słów, obrazów, symboli, pouczających i mądrych wskazówek występujących u ludów Afryki można tłumaczyć w sposób biblijny. Ale są także pewne niebezpieczeństwa, których należy unikać, jak np. powierzchowne tłumaczenie rzeczy cudownych, mityczna interpretacja historii zbawienia czy błędne, fragmentaryczne tłumaczenie objawienia Starego Testamentu, z którego mogłoby wynikać, jakoby dozwolona była poligamia, zabobony i zemsta. Zawsze w tych sprawach musi obowiązywać głos Kościoła jako jedynego interpretatora Objawienia Bożego.

4. Afrykaninowi bardzo odpowiadają czynności liturgiczne. Liturgia, jako szczyt uwielbienia Boga, najdoskonalszy sposób składania ofiary przez ludzi i najwznioślejszy akt Kościoła — misterium paschalne życia i światła składane przez wspólnotę ludzką jako wyraz jej wiary — posiada niezastąpioną funkcję wyjaśnienia i wyzwolenia. Funkcję tę spełnia przede wszystkim za pomocą symboli oraz przez czynności wspólnoty. Lecz aby te czynności były zewnętrznym wyrazem jej mentalności, muszą być

adaptowane i dopasowane do kultury biorących w nich udział. Aby tę adaptację dla ludów afrykańskich, charakteryzujących się wielkim poczuciem wspólnoty i umiłowaniem symbolu, można było zrealizować, należy uwzględnić żywe zrozumienie słowa mówionego, muzykę, symbolikę, dramaty i dramatyzację, metodykę nauczania oraz cały wachlarz pozytywnych doświadczeń, aby wejść do wspólnoty i odkryć jej niewidzialne wartości. Liturgiczną adaptację można jednak przeprowadzić tylko i wyłącznie w oparciu o badania naukowe oraz rozumowe doświadczenia i osiągnięte wyniki. Wszelka improwizacja w tym zakresie może mieć skutek odwrotny i wręcz przyczynić się do identyfikowania znaków liturgicznych z zabobonnymi praktykami.

5. W formacji dorosłych katechumenów niechrześcijańskiej proveniencji należy wyodrębnić cztery stopnie: a) Przygotowanie — Bóg wzywa kandydata (znak wybrania przez Boga) poprzez wspólnotę i jej przedstawicieli. Jest to stopień spotkania, dialogu, w którym dotychczasowe zadowolenie religijne kandydata zostaje wstrząśnięte i zachwiane. b) Głoszenie Dobrej Nowiny — dobrze usposobionemu kandydatowi Kościół głosi i przedstawia Dobrą Nowinę o zbawieniu. I na tym stopniu znakiem jest wspólnota, oceniająca jego dobrą wolę. Przedmiotem nauk jest Chrystus, ukrzyżowany i zmartwychwstały, Głowa wspólnoty i Pan wszystkiego, który kiedyś ponownie przyjdzie. Chrystus jest przedstawiony w aspekcie historii zbawienia, jako gładzący nasze grzechy. Punktem szczytowym tego stopnia jest nawrócenie się, polegające na wyrzuceniu się i odrzuceniu fałszywych kultów i całkowitym zwróceniu się do Chrystusa. Ten stopień jest często nazywany w Afryce prekatechumenatem i zwykle kończy się liturgiczną ceremonią wprowadzającą kandydata do właściwego katechumenatu. c) Właściwy katechumenat — osoba nawrócona otrzymuje dokładne wiadomości o wierze, zostaje wtajemniczona w życie wspólnoty oraz otrzymuje chrzest — jeśli to możliwe — w Wigilię Wielkanocną. d) Końcowe wtajemniczenie (*mistagogia*) — na tym stopniu inicjacja neofity jest uzupełniana przez branie udziału w liturgii i życiu wspólnoty. Jeśli to możliwe, niech okres mistagogii trwa od Wielkanocy aż do Zesłania Ducha Świętego.

6. Formacja dorosłych chrześcijan ma na celu budowanie chrześcijańskiej gminy oraz wzrost chrześcijańskiej elity, zdolnej do podjęcia odpowiedzialności za społeczność. Szczególną uwagę należy zwrócić na wychowanie w rodzinie, rodzice bowiem są odpowiedzialni w głównej mierze za zaznajomienie swych dzieci z początkami nauki chrześcijańskiej. Chrześcijańska formacja dorosłych musi być dostosowana do nowych warunków i zmieniającej się mentalności. Jednostki coraz głębiej odczuwają swą niezależność i stają się mniej podatne na opinię publiczną grup społecznych, nawet wspólnoty chrześcijańskiej. Dlatego katecheza: szczególny nacisk musi kłaść na znaczenie odpowiedzialności spoczywającej na każdym chrześcijaninie oraz na konieczność włączenia się w całokształt działalności Kościoła. Duszpasterska troska o pogłębienie wiary u dorosłych będzie wyszukiwała wszystko co dobre i trwałe w duchowej kulturze Afryki. Aby osiągnąć ten cel, należy posługiwać się środkami masowego przekazu, radiem, kinem czy telewizją. Szczególną troskę trzeba wykazać w wychowywaniu elity, nie tylko w czasie jej studiów uniwersyteckich, ale także później, gdy pracuje zawodowo. Nie należy zapominać również o tych, którzy studują za granicą, gdyż wiara ich jest wystawiona na szczególne niebezpieczeństwo.

7. Trzeba opracować odpowiednie pomoce katechetyczne dla nauczycieli, uwzględniające wiek i poszczególne grupy (np. katechumenów). Odnaczać się one powinny wartościami biblistycznymi, liturgicznymi i metodycznymi. Odnośnie do innych książek katechetycznych zwrócono

w dyskusji uwagę na dwa fakty. Po pierwsze, należy zatroszczyć się o książki z wyraźnym przeznaczeniem ich dla poszczególnych stanów, a posiadających te same wartości, co wspomniane pomoce dla nauczycieli. Przede wszystkim należy zadbać o opracowanie Biblii szkolnej, streszczającej historię świętą Starego Testamentu. Po drugie, należy opracować „Księgę chrześcijańskiego życia”, z której wierni mogli by korzystać przez całe życie. Powinna ona zawierać biblijne i liturgiczne teksty, krótkie zebranie treści historii zbawienia oraz szereg pouczających pytań i odpowiedzi. Dla dzieci można przystosować krótki wyciąg z Księgi życia chrześcijańskiego, uwzględniając psychikę dziecka i przygotowując w ten sposób dzieci do korzystania z książek przeznaczonych dla dorosłych. We wszystkich wypadkach trzeba zawsze uwzględniać przystosowanie do miejscowej kultury oraz duchowych wartości religijnych.

8. Wszyscy katecheci muszą mieć odpowiednie wykształcenie zawodowe. Dotyczy to zarówno księży, jak i zakonników i zwykłych katechetów. Jest rzeczą zrozumiałą, że księża-katecheci nie spełnią wszystkich zadań, jakich się od nich wymaga, jeśli nie będą mieli odpowiedniego wykształcenia katechetycznego. Dlatego czas formacji i studiów seminaryjnych muszą mieć charakter pastoralny. Rok pastoralny młodzi księża powinni odbyć nie zaraz po święceniach, lecz po 3—4 latach praktyki duszpasterskiej. Poza tym dla wszystkich księży czynnie pracujących należy każdego roku zorganizować Tydzień Katechetyczny. Zasadniczo jednak cały ciężar pracy spoczywa na barkach zwykłych katechetów. Większość z nich wykonuje swe obowiązki katechetów tylko na pewien okres czasu, dobrowolnie. Uczestnicy Kongresu podkreślali wielki wkład tych katechetów w zakładanie Kościoła w Afryce. Jednakże zwrócili również uwagę, że wykształcenie ich nie odpowiada wymogom czasów dzisiejszych i koniecznie trzeba podnieść jego poziom. Praca katechetów pracujących czasowo często musi być uzupełniana przez katechetów zawodowych, którzy również muszą przejść okres gruntownej i systematycznej formacji, podobnie zresztą jak i ich żony. Wynagrodzenie katechetów zawodowych musi odpowiadać ich pozycji, jaką zajmują oraz ich religijnemu i społecznemu wpływowi, którego się od nich oczekuje. Zasadniczo katechetów utrzymuje gmina, w której pracują, jednakże w razie niemożliwości wynagrodzenia przez gminę, należy bezwzględnie zadbać o inne źródła utrzymania.

9. Antropolodzy, badacze Afryki i jej rozlicznych kultur podkreślają dwie zasadnicze właściwości muzyki murzyńskiej w ciągu ostatnich czterech wieków jej rozwoju: jej funkcjonalizm i jej symbiozę z tańcem. Każdy wycinek życia Czarnego Łądu posiada swą oddzielną funkcjonalną muzykę: ślub, narodziny, pogrzeb, święto, modlitwa — każdy stanowi oddzielny wzorzec, zaś wszystkie wzorce łączy wspólna cecha: mogą one być zarówno śpiewane, jak i tańczone. Murzyn zachodnio-afrykański jest człowiekiem, który wyraża każde swe uczucie rytmicznymi poruszeniami ciała. Odwieczna tendencja muzyczna do przeistaczania mowy w śpiew znalazła w obyczaju Czarnych niewyczerpane źródło natchnień. Każde kazanie najskromniejszego mówcy w najuboższej wiosce może stać się załączkiem improwizowanej wokalizy. Każde nabożeństwo — muzycznym aktem twórczym.

Przyjęto się przekonanie, że murzyni w muzyce reprezentują tylko instynktowne siły człowieka. Należałoby poddać rewizji taką teorię. Specjaliści dedukują z rozważań nad muzyką murzyńską bardzo ciekawe wnioski odnoszące się do psychiki tej rasy. Podkreślają oni szczególnie potrzebę zbiorowości, nawet pewien instynkt stadny, czułość i wrażliwość nie tylko na uczucie indywidualne, ale także na sprawy ogólne. W śpiewie i muzyce murzyńskiej zaznacza się wyjątkowe poddanie się zbiorowości. Wszystkie sola (wokalne czy instrumentalne) są tylko chwilowymi wybuchami przy

jednoczesnym poszanowaniu rytmu i tonacji całości. Siłą Czarnych jest przede wszystkim wyobraźnia, objawiająca się w sztuce murzyńskiej czerpiącej z głębin instynktu. A więc od nich możemy się spodziewać nadzwyczajnego rozkwitu rytów sakramentalnych, liturgii, sztuki kościelnej, a przede wszystkim renesansu tańca sakralnego, który nam jest obcy, lecz dla nich niezastąpiony. Jak Czarni mogliby chwalić Boga nie tańcząc, skoro wynika to z ich natury i wchodzi integralnie w ich cywilizację?! Z nimi odnajdziemy dopiero sens liturgicznego sakralnego tańca. Może to być dla nas doświadczenie szokujące, ale jakże narzucić Czarnym mszę rzymską: milczącą, powściągliwą, często wewnętrzną i dyskretną, pełną rezerwy i przesłaniającą wszystkie uczucia religijne. Tym ludziom potrzeba innego wcielenia chrystianizmu: takiego, które odpowiadałoby ich instynktom.

Kongres zaleca dla krajów Afryki przede wszystkim dwa rodzaje muzyki, jaką należy uwzględnić w liturgii: dobry jazz i negro spirituals. Dobry jazz przez swą urozmaiconą rytmikę, wyszukaną harmonikę oraz elementy orkiestralne, jest w powszechnym użyciu społecznym. Przez zastosowanie go w katechezie i liturgii można w bardzo prosty i łatwy sposób przedstawiać prawdy chrześcijańskie, szczególnie tym, którzy nie są w stanie w inny sposób jej przyjąć. To samo trzeba powiedzieć o negro spirituals. Należy przy tym zawsze pamiętać o wyżej wspomnianej czułości i wrażliwości na instynktowny talent muzyczny. Bóg, Chrystus, szatan, wybitne jednostki Starego i Nowego Testamentu są udratyzowane w śpiewach Czarnych i przez śpiew stają się bardzo bliskie śpiewającym i słuchającym. W ten sposób muzyka i śpiew mogą stać się dobrą pomocą w przekazywaniu wiary. Kongres wyraża nadzieję, że wszystkie diecezje będą razem współpracować nad rozwojem również tej formy apostołstwa.

W oparciu o wyżej omówioną problematykę Panafrykański Kongres Katechetyczny uchwalili następujące r e z o l u c j e:

I. Mając na uwadze umiłowanie Pisma św., które jednoczy wszystkich chrześcijan, w oparciu o rozwijający się ruch ekumeniczny, oraz bezwzględne zapotrzebowanie na Pismo św. w języku ojczystym, Panafrykański Kongres Katechetyczny nakazuje hierarchii krajów Afryki, aby bezwzględnie skontaktowała się z ekspertami protestanckimi w celu wydania krytycznego opracowania Pisma św. Starego i Nowego Test. w językach krajów Afryki. Dopóki to nie nastąpi Kongres udziela zezwolenia, aby katolicy mogli się posługiwać Pismem św. w opracowaniu znawców protestanckich.

II. Przypisując wielką wagę symbolice w liturgii oraz konieczności adaptacji liturgicznej w duchu *Konstytucji o świętej liturgii*, Panafrykański Kongres Katechetyczny poleca:

1. biskupi są zobowiązani utworzyć posoborowe komisje liturgiczne dla zrewidowania rytuału Mszy św. oraz sakramentów św. i zawartej w nich symboliki, jak np. symbolika Słowa, świętego Chleba czy tajemnicy Krwi Przenajśw.

2. uczestnicy Kongresu mają zadbać o rozwój studiów badawczych oraz wymianę zdobytych doświadczeń odnoszących się do symboliki:

- a. funkcji liturgicznych, jak to przewiduje *Konstytucja liturgiczna*, art. 40;
- b. katechumenatu;
- c. służby liturgicznej odprawianej bez udziału kapłana;
- d. roku liturgicznego, świąt, liturgii słowa oraz służby katechetycznej.

Jest sprawą niecierpiącą zwłoki, aby księża Afryki otrzymali takie naukowe wykształcenie, które by im pozwoliło wziąć inicjatywę w swe ręce na tym odcinku pracy.

III. Panafrykański Kongres Katechetyczny stanowczo poleca, aby sakramentu bierzmowania nowo ochrzczonego dorosłym udzielano w ramach pro-

cesu inicjacyjnego zaraz po chrzcie, a w razie gdyby nie było biskupa, należy delegować księdza, któryby udzielił sakramentu bierzmowania.

IV. W myśl *Konstytucji o świętej liturgii*, uważającej W. Post za czas przygotowawczy do chrztu św., Panaafrykański Kongres Katechetyczny usilnie poleca, aby czas Wielkanocny był czasem uzupełniającym sakrament inicjacji nowo ochrzczonych dorosłych, jak to było w tradycji za czasów Ojców Kościoła (*mistagogia*), oraz czasem rozwoju życia sakramentalnego i chrześcijańskiego zaangażowania. Z tego powodu Kongres życzy sobie, aby ordynariuszom wolno było udzielać zezwolenia na odprawianie liturgii Tygodnia Wielkanocnego także w inne niedziele po Wielkiejnocy.

V. Usuwając braki w wychowaniu kleryków oraz przyszłych misjonarzy jako duszpasterzy i katechetów, Panaafrykański Kongres Katechetyczny stanowczo poleca, aby w seminariach i scholastykach wielką uwagę zwracano na wykształcenie katechetyczne oraz powzięto zdecydowane kroki dla poprawienia sytuacji w tym zakresie. Wychowanie przyszłych kapłanów powinno zmierzać w tym kierunku, aby ich uczynić zwiastunami Słowa oraz prawdziwymi pasterzami na wzór Jezusa Chrystusa:

1. Dlatego niech studia kościelne rozpoczynają się ogólnym wprowadzeniem w misterium Chrystusa, które rzuca światło na całą historię ludzkości, dzieło Kościoła i posługę kapłańską, kładąc w nauczaniu nacisk na lepsze zrozumienie istoty tego misterium (por. *Konstytucja liturgiczna*, n. 16).

2. Uczestnicy Kongresu ostrzegają przed niewłaściwym posługiwaniem się metodą scholastyczną, aczkolwiek jej precyzję należy zachować. Należy raczej skoncentrować się na takim uczeniu teologii, aby przygotować przyszłych kapłanów do głoszenia Dobrej Nowiny o Bogu w sposób żywy i ściśle określony, przystosowany do mentalności narodów Afryki. W tym celu dogmaty należy przedstawiać jako dobrą nowinę daną nam przez Boga w Biblii i powszechnej tradycji Kościoła.

3. Duchowa formacja przyszłych kapłanów musi się opierać na życiu liturgicznym. To znaczy przez jego zrozumienie i uczestniczenie w świętych obrzędach, aby w ten sposób możliwie jak najlepiej przygotować się do przyszłej funkcji katechety (por. *Konstytucja liturgiczna*, n. 17).

4. Niech dobrze zdają sobie sprawę z problemów dnia dzisiejszego, niech orientują się w rozwoju pedagogiki i psychologii, aby je mogli stosować również w swoim posłannictwie.

5. Szczególną uwagę należy przypisywać praktykom katechetycznym, aby mogli nauczyć się we właściwy sposób przekazywać innym wiedzę teologiczną, którą zdobyli w czasie studiów. Aby w nich wyrobić ducha apostoła na wzór Dobrego Pasterza, należy ich wprowadzić w kontakty z wierzącymi jak i niewierzącymi oraz ich problemy.

VI. Panaafrykański Kongres Katechetyczny:

1. popiera wszelkie projekty podejmowane w porozumieniu z Kongregacją Rozkrzewiania wiary dla wykształcenia i utrzymania katechetów, na bursy dla specjalistów z dziedziny katechetyki oraz na opracowanie odpowiednich książek katechetycznych.

2. poleca, aby *missio canonica* była udzielana przez biskupa tylko katechetom wyszkolonym;

3. poleca, aby wspomniana *missio canonica* była rozdawana w formie ceremonii liturgicznej.

Idea adaptacji wartości kulturalnych Afryki, która stanowi bardzo istotny element odnowy współczesnej myśli misyjnej i katechetycznej, nie może być realizowana ani prędko, ani łatwo. Panaafrykański Kongres Katechetyczny nie liczy na wielkie sukcesy ilościowe ani na natychmiastowe rezultaty, nawet w wypadku gdyby strona europejska zdecydowała się na ustępstwa idące dalej, niż to ma miejsce w chwili obecnej. Adaptacja kultur

pozachrześcijańskich jest zresztą dopiero w przedwstępnej fazie dyskusji, sporów i nieśmiałych prób. Poczynione zostały wprowadzić pierwsze kroki w kierunku umożliwienia Czarnym osobistego udziału w liturgii przez wprowadzenie języków, a także muzyki miejscowej, a niebawem przewiduje się wprowadzenie elementów tradycji lokalnych do niektórych obrzędów liturgicznych, jak ceremonia małżeństwa czy pogrzebu. Niezmiernie interesujący jest obserwowany ostatnio rozkwit afrykańskiej sztuki religijnej. Mimo to wszystko jest jednak jeszcze bardzo daleko do częściowego chociażby urzędywania frapującej wizji twórczej symbiozy obu kultur, o jakiej marzył Panafrykański Kongres Katechetyczny.

Ks. Władysław Kowalak SVD, Pieniężno

4. Kościół Czarnych w USA

Niedawne morderstwo pastora Kinga i nowe rozruchy Murzynów w Stanach Zjednoczonych czynią problem murzyński w USA ciągle aktualnym. Katolika zainteresuje z pewnością pytanie, jakie miejsce zajmuje Kościół katolicki wśród tamtejszych Murzynów? W niniejszym opracowaniu nie będzie więc mowy o stosunku Kościoła do problemu murzyńskiego, lecz zostanie podany tylko zarys rozwoju Kościoła wśród Murzynów USA i obecny jego stan.

a) Zarys dziejów Murzynów w USA

Pierwszych niewolników murzyńskich przywieziono do dzisiejszych Stanów Zjednoczonych 1619 r. do Jamestown. Strumienie niewolniczych rąk do pracy miały odtąd płynąć przez długie lata z Afryki do Ameryki Północnej. Początkowo słaby transport (w latach 1619—1649 przywieziono łącznie ok. 300 Murzynów) przybierał stopniowo na sile, by w okresie angielskiego monopolu na niewolników (1713—1780) osiągnąć liczbę 20 000 Murzynów rocznie. Niewolników tych początkowo zatrudniano w pasie przybrzeżnym, później również w głębi kraju. Na północy stanowili oni głównie służbę domową, na południu pracowali raczej na plantacjach. Z powodu wielkiej ich śmiertelności szczególnie liczne transporty niewolników dostarczano na bagniste pola ryżowe Południowej Karoliny. W chwili uzyskania niepodległości trzynastu najstarszych stanów, na Południu (okręgi rolnicze) było ok. 700 000 Murzynów, a na Północy (okręgi przemysłowe) ok. 14 000.

W 1787 r. Kongres zniósł niewolnictwo w terytorium północnym. Stało się to głównie dzięki staraniom kwakrów. Farmerzy Południa oczywiście na taką decyzję nie godzili się. Co gorsza, z powodu wielkiego rozwoju uprawy bawełny od r. 1793 równie gwałtownie wzrosło na tym terenie zapotrzebowanie na tanie ręce do pracy. Wynalezienie maszyny do odziarniania bawełny oraz coraz większy napływ ubogiej ludności europejskiej, szukającej tu pracy i wzbogacenia niewiele poprawił los niewolników. W 1808 r. Kongres uchwalił zakaz przywozu dalszych niewolników. Mimo to jednak w stanach południowych handel niewolnikami utrzymywał się aż do wojny secesyjnej (1861—1865). H. Beecher-Stowe książką *Chata Wujka Toma* (1851—52), w której przedstawiła nieludzkie położenie Murzynów w ówczesnych Stanach Zjednoczonych, wstrząsnęła sumieniem kraju i zagranicy. Zniesienie niewolnictwa we wszystkich stanach i przyznanie Murzynom w dniu 22. IX. 1865 r. prawa wyborczego pozostało w różnych stanach martwą literą. Wystarczyło bowiem wprowadzić cenzus majątkowy lub cenzus wykształcenia, żeby przytłaczającą część Murzynów pozbawić praw wyborczych. Na opor-

nych stosowano nawet lynch lub uciekano się do Ku-Klux-Klartu. Wojna secesyjna przyniosła wprawdzie wolność 4 milionom Murzynów, nie dała im jednak bazy materialnej i nie zapewniła dostępu do szkół. Wolni Murzyni pozostali robotnikami rolnymi na farmach i plantacjach. W 1870 r. 82% Murzynów było analfabetami, 1930 r. — jeszcze 16,3%. Dla porównania: 1880 r. 17% ogółu mieszkańców USA było analfabetami, a w 1910 r. już tylko 8%.

Po pierwszej wojnie światowej Murzyni gromadnie przenoszą się do okręgów przemysłowych na północy USA, gdzie jako niewykwalifikowani robotnicy tworzą proletariát murzyński. W wielkich miastach powstają dzielnice czysto murzyńskie.

W czasie drugiej wojny światowej powołano pod broń ok. 1 mln Murzynów amerykańskich, co przyczyniło się do wzrostu dumy rasowej i słusznych wymagań.

W 1949 r. zniesiono podział rasowy w wojsku, a w 1954 r. Sąd Najwyższy potępił segregację rasową w szkołach jako niezgodną z konstytucją. Jazdem i osiągnięciami lekkoatletycznymi rozślawiają Murzyni amerykańscy imię swej nowej ojczyzny, która jednak nie zapewniła im równości politycznej ani ekonomicznej. Masy murzyńskie żyją ciągle w gettach lub w złych warunkach.

Głównymi bolączkami Murzynów pozostają nadal segregacja w szkolnictwie, w komunikacji, żądanie kwalifikacji (cenzusu) przy spisach wyborców, pomijanie Murzynów w sądach przysięgłych, trudności w znalezieniu pracy, mieszkaniach itp.

Od 1909 r. działa najstarsza organizacja murzyńska „Krajowe Stowarzyszenie Popierania Rozwoju Ludności Kolorowej”, z czasem przybyły inne, głównie po r. 1960. Najradykałniejsi są „Czarni Muzułmanie”, organizacja założona w 1930 r. w Detroit, zrzeszająca dziś ok. 100 tys. Murzynów mahometan. Głosi hasło „Władzy dla Murzynów” czyli opowiada się za podziałem ras i utworzeniem samodzielnego państwa murzyńskiego na części terytorium Stanów Zjednoczonych.

Najwpływowszą organizacją była w ostatnich latach „Konferencja Chrześcijańskiego Kierownictwa Południa”. Na jej czele stał od 1955 r. pastor Martin King¹, przeciwnik stosowania siły, gwałtów, ale zwolennik „bezpśredniego działania” w formie marszów, demonstracji, pikiet murzyńskich przed lokalami „tylko dla białych” itp. Program jego postulował niezwłoczne zniesienie segregacji w szkołach, kinach, parkach, kawiarniach itp., przyznanie wszystkim prawa do rejestrowania się do udziału w wyborach i prawa do pracy wymagającej średnich i wyższych kwalifikacji; rozpoczął szeroką kampanię niepodporządkowania się ustawom segregacyjnym. Jednym słowem podjął walkę o zniesienie wszelkich barier rasowych.

Od czasu prez. Kennedy'ego rząd Stanów Zjednoczonych jest niewątpliwie zwolennikiem równouprawnienia Murzynów. Jednakże zdając sobie sprawę ze zróżnicowanego stosunku „białej” Ameryki do tego problemu, administracja w wielu wypadkach stara się o ugodowe załatwienie palących bolączek.

W sumie od lat sześćdziesiątych, zwłaszcza od zabójstwa prez. Kennedy'ego, a chyba w jeszcze większym stopniu po morderstwie Kinga, daje się zauważyć usztywnienie stanowisk rasistowskich wśród białych, jak i wśród ekstermistycznych grup Murzynów. Konflikt rasowy pogłębił się, naruszając równowagę polityczną kraju i jego prestiż za granicą².

¹ Por. L. Bennet, *L'homme d'Atlanta: Martin Luther King*, Paris-Tournai 1966.

² por. H. Zdanowski, *Kwestia murzyńska w Stanach Zjednoczonych*. W: *Świat w przekroju 1964*, s. 363—370; J. Bielecki, *Stany Zjednoczo-*

b) Kościół Katolicki wśród Murzynów USA³

W okresie kolonialnym Kościół katolicki był pozbawiony praw: nie wolno było publicznie odprawiać Mszy św. ani organizować własnych szkół; katolicy musieli płacić podwójne podatki; w stanie Wirginia katolikom nie wolno było się osiedlać; w Massachussets przybywającym kapłanom groziła śmierć. Jedynie w Rhode Island i w kwakrowskiej Pensylwanii katolicy byli tolerowani. Nic więc dziwnego, że gdy konstytucja nowego państwa z r. 1787 zrównała wszystkie wyznania wobec prawa, liczbę katolików w całych Stanach Zjednoczonych oceniano na 20—30 tysięcy. Podlegali oni wikariuszowi apostołskiemu, rezydującemu w Londynie.

W początkowym okresie pełnej państwowości liczba katolików w USA wzrastała głównie dzięki imigracji irlandzkiej (1807 r. było ok. 150 000 katolików). Pomimo stałego rozwoju Kościoła katolickiego w USA należy dziś jeszcze do mniejszości wyznaniowych (w 1960 r. — 22,3%, w 1966 r. — 23,9% katolików⁴).

W świetle powyższych danych łatwo zrozumieć, że w r. 1787 niewolnicy murzyńscy, zależni od swych panów, mogli być poganami, lub należeć do jakiejś denominacji protestanckiej, nie mogli jednak należeć do Kościoła katolickiego.

Akcję misyjną w północnych stanach teoretycznie można było rozpocząć z chwilą przyznania wolności (1787) nielicznej ludności murzyńskiej tych stanów. Praktycznie jednak dla garstki katolików rozpoczął się wówczas okres organizacji życia religijnego i aktywność skierowano raczej na ludność pochodzenia europejskiego. Od zniesienia niewolnictwa w reszcie stanów (1862 wzgl. 1865) można było rozpocząć pracę na większą skalę. Trzeci Synod Plenarny USA (Baltimore 1884) wezwał do zwiększenia wysiłków, mających na celu nawrócenie ludności murzyńskiej USA. Upłynęło jednak sporo czasu, zanim stosunek ludności białej do kolorowej na tyle się zmienił, że można było podjąć pracę bardziej intensywną. Jakkolwiek od początku 20 w. zachodzą w społeczeństwie amerykańskim szybkie zmiany na korzyść ludności murzyńskiej, to jednak jeszcze w 1907 r. biskup Haslin z Natchez-Jackson, Miss., domagał się od białych misjonarzy, by ograniczyli swe kontakty towarzyskie z ludnością kolorową. W ten sposób chciał uniknąć tarć, nieporozumień i zamieszek.

Podczas gdy państwo, jak również różne odłamy protestanckie łożyły ogromne sumy na szkolnictwo podstawowe i zawodowe oraz na akcję charytatywną względnie pracę misyjną wśród byłych niewolników, środki katolików były ograniczone. Na dodatek nie tylko dawni biali właściciele niewolników i ubodzy biali imigranci niechętnym okiem patrzyli na dźwiganie się stopy życiowej ludności murzyńskiej, ale i ogół ludności strzegł zazdrośnie, by ze strony Kościoła nie czyniono nic specjalnego dla Murzynów. Stąd też Kościół katolicki uchodził w oczach Murzynów za „kościół białych”. Murzyni sami uważali się w nim za katolików drugiej kategorii. Antagonizm rasowy posuwano do tego stopnia, że biali nie chcieli używać lokalu, w którym Murzyni choćby raz tylko odbyli zebranie.

W południowych stanach biali nie mogli w żadnym wypadku podlegać Murzynom. Nie było więc do pomyślenia, żeby Murzyn mógł być proboszczem,

ne. W: *Świat w przekroju 1967*, s. 307—316; *Meldungen aus der kath. Welt, aus Amerika: Der Kampf der Schwarzen in den USA um ihre Gleichberechtigung*, Herder-Korrespondenz Orbis Catholicus 19(1965) 360—364.

³ J. Gillard, *The Catholic Church and the American Negro*, Baltimore 1929; tenże, *Colored Catholics in the United States*, Baltimore 1941; A. Tellkamp, *Zur Geschichte der Neger in USA*, NZM 4(1948) 85 n.

⁴ H. Emmerich, *Atlas Hierarchicus*, Mödling 1968, s. 63.

a jednocześnie w tej samej parafii np. katechetką czy nauczycielką parafialną — biała zakonnica.

Ok. 1930 r. zanotowano następującą rozmowę dwóch białych zakonnice: — „Co by siostra zrobiła, gdyby Murzyn przyniósł siostrze wiatyk? — Zdaje się, że nie mogłabym się spowiadać. — A ja chyba bym zamknęła oczy i jednak się spowiadała”. Ważną rolę w szerzeniu wiary katolickiej odegrały z czasem szkoły katolickie dla Murzynów. Do tych szkół chętnie posyłają swoje dzieci również protestanci Murzyni, gdyż jest tu wyższy poziom. Dzieci te pozostają protestantami, ale do Kościoła odnoszą się z sympatią, gdyż wyzbyły się różnych uprzedzeń.

Dzięki przemianom, jakim ulega społeczeństwo w kwestii rasowej, mógł Kościół katolicki zająć również bardziej nieugięte stanowisko. Arcybiskup z Nowego Orleanu w 1933 r. nie chciał do swej pracy przyjąć czarnych kapłanów przekonany, że antagonizm rasowy i tak uniemożliwi im pracę. Ordynariusz tejże diecezji mógł dn. 31 marca 1961 r. zagrozić ekskomuniką najbardziej zagorzałym rasistom, upierającym się przy zdelegalizowanej segregacji rasowej w szkołach, a dnia 16 kwietnia 1961 r. ekskomunikował troje swych białych diecezjan. Stolica Apostolska pochwaliła to posunięcie.

W ostatnich czasach udział katolickich księży i zakonnice w manifestacjach murzyńskich przeciw segregacji rasowej jest na porządku dziennym. Pod koniec roku 1961 na ok. 20 mln Murzynów było 664.330 katolików. W szkołach katolickich uczono 89.000 dzieci murzyńskich; w 63 diecezjach w duszpasterstwie wśród Murzynów pracowało 770 kapłanów katolickich; liczba konwertytów Murzynów 1961 r. wynosiła 12 008.

Nawet wpływowi katolicy żywili dużo wątpliwości, czy Murzyni na tyle przeżyli i przewyciężyli skutki wiekowej niewoli, żeby mogli być szczerze gotowi do przyjęcia katolicyzmu. Uprzedzenia rasowe i segregacja rasowa domagały się oddzielnych kościołów i kaplic dla Murzynów, co było możliwe tylko w większych skupiskach. W latach 1910—1930, gdy Murzyni przynosili się do stanów północnych w poszukiwaniu lepszych warunków ekonomicznych, często przez długie lata nie mogli chodzić do kościoła, nie byli więc objęci katolickim duszpasterstwem. Stąd zobojętnienie, a nawet wysoki procent apostazji (do 33%).

W południowych stanach opinia publiczna piętnowała białych misjonarzy za utrzymywanie kontaktów towarzyskich z Murzynami. Atakowano białe zakonnice, które oddawały upokarzające posługi Murzynom, powołano nawet specjalną komisję do badania tego stanu rzeczy. Mimo tylu trudności Kościół wśród Murzynów amerykańskich nieznacznie rośnie z roku na rok. Załączona tabela daje obraz tego wzrostu:

rok	Murzynów	katolików	%	duszpasterzy		wiernych na 1 duszpast
				razem	Murzynów	
1850	3 638 808	?	?	?	—	?
1900	8 833 994	145 000	1,7	48	1	3 020
1920	10 463 131	180 000	1,7	185	4	973
1940	12 865 518	298 988	2,3	450	19	658
1960	19 400 000	615 964	3,2	728	92	848

c) Czarny kler w USA

Potrzebę kapłanów Murzynów w Kościele odczuwano bardzo silnie. W czasie misji ludowych przekonano się naocznie, że jedynie oni mogą ożywić pracę misyjną. Jeżeli misję głosił Murzyn, przez cały czas na kazania przychodzili Murzyni protestanci, białego misjonarza czarni protestanci słuchali najwyżej przez dwa dni.

Z sześciu kapłanów Murzynów, którzy do r. 1920 pracowali w północnych stanach, pierwszego święcono w Rzymie, czterech następnych na Północy USA, a ostatniego w Paryżu. Na Północy było możliwe kształcenie Murzynów razem z białymi. Murzyni jednak czuli się intruzami. Dostrzegali, że są powodem zamieszania w seminarium i doznawali dużo przykrości ze strony współalumnów. Biskupi Południa mogliby czarnych kandydatów do kapłaństwa posyłać do północnych seminariów, a po święceniach zatrudniać w swoich diecezjach. Ale przez okres studiów taki Murzyn wyobcowywał się ze swego środowiska i trudno mu było wrócić do pracy w tak prymitywnych warunkach, jakie panowały w środowiskach murzyńskich na Południu. Dla Południa więc trzeba było wychowywać kapłanów na miejscu, co było możliwe tylko w specjalnym seminarium dla Murzynów.

Gdy sprawa założenia takiego seminarium dojrzała i trzeba było szukać biskupów, którzy byliby gotowi zatrudnić czarnych kapłanów w swoich diecezjach, okazało się, że nie jest to bynajmniej sprawa łatwa. Biskup Gunn z Natchez-Jackson oświadczył w 1914 r., że to jest zbyt śmiała myśl. Murzyni katechiści, a nawet żonaci diakoni — owszem, ale nie kapłani! Murzynom diakonom można udostępnić pewne stanowiska, ale funkcji odpowiedzialnych nie można im powierzyć.

W 1919 r. tenże biskup oświadczył, że czarni kapłani zakonnicy mogliby pracować w jego diecezji, ale nie kapłani diecezjalni. Kard. Mundelein z Chicago godził się na to, żeby Murzynów przyjmować na braci zakonnych. Czarne bowiem siostry zakonne już dobrze wywiązywały się ze swoich zadań. Co do czarnych kapłanów zakonnych jednak zgłosił zastrzeżenia.

W 1922 r. komitet wybitnych katolików Murzynów zwrócił się do delegata apostołskiego mons. Fumasoni-Biondi z petycją domagającą się czarnych kapłanów, zakonników i zakonnice oraz dopuszczenia Murzynów na katolickie uniwersytety. Tymczasem oficjalne czynniki kościelne w USA twierdziły, że na seminarium dla Murzynów jest jeszcze za wczesnie. Na szczęście Stolica Apostołska kładła wielki nacisk na konieczność wychowania kleru miejscowego, co odnosiło się również do Murzynów amerykańskich.

Ponieważ stale podkreślano, że łatwiej mogliby działać Murzyni jako kapłani zakonnicy, zgromadzenie księży werbistów, które już w 1913 r. podjęło próbę, a w 1920 r. otworzyło niższe seminarium dla Murzynów amerykańskich, w 1921 r. po raz trzeci skierowało memorandum do Stolicy Apost. w kwestii murzyńskiej, wyrażając tym razem gotowość służenia pomocą w założeniu murzyńskiego zgromadzenia zakonnego. Stolica Apostołska zajęła stanowisko, że Murzyni nie dojrżeli jeszcze do samodzielnego zgromadzenia. Jednak zgromadzenie księży werbistów zdawało sobie sprawę, że trzeba natychmiast przystąpić do utworzenia specjalnego seminarium dla Murzynów werbistów. By uniknąć trudności wewnętrznych należało seminarium i placówki misyjne rozsiąść wśród Murzynów Południa wydzielić jako oddzielną prowincję. Celem udzielenia poparcia moralnego i zadokumentowania wobec episkopatu i społeczeństwa amerykańskiego stanowiska Stolicy Apostołskiej w tej sprawie, papież Pius XI wystosował specjalne pismo do przełożonego generalnego księży werbistów (ogłoszone w AAS/15(1923) 216—218).

Trudności w prowadzeniu seminarium dla Murzynów było sporo: brak odpowiednich szkół średnich, dostępnych dla Murzynów; brak poczucia schłodności, porządku i taktu oraz szczerości; brak wytrwałości oraz pracowitości; skrytość i nadmiernie rozbudzona zmysłowość; przeważnie słabe zdolności umysłowe; rozbudzony szowinizm rasowy.

⁵ K. Müller, *Der schwarze Klerus in den Vereinigten Staaten*, ZMR 38(1954)41—51; A. Foley, *God's Men of Color, the Colored Catholic Priests of the United States 1854—1954*, New York 1955; M. Meier, *Das Negerpriesterseminar in Bay St. Louis*, Verbum 3 (Roma 1961) 329—398.

Pierwszej trudności można było zaradzić jedynie przez utworzenie niższego seminarium dla choćby niewielkiej grupy murzyńskich chłopców.

W dniu 7 lipca 1920 r. przyjęto pierwszych 14 uczniów do prowizorycznego niższego seminarium dla Murzynów w Greenville w stanie Mississippi. Równocześnie nabyto dogodniej położony obiekt w tym samym stanie w Bay St. Louis. W dniu 16 września 1923 r. dokonano uroczystego poświęcenia pierwszego seminarium duchownego dla Murzynów w USA.

W 1926 r. pierwsi trzej absolwenci niższego seminarium rozpoczęli nowicjat, jesienią 1928 r. czarni nowicjusze złożyli pierwsze śluby zakonne i rozpoczęli studium filozofii. Jest to moment narodzin pierwszego wyższego seminarium dla Murzynów w USA. Przez zlanie dwu kursów do święceń kapłańskich przystąpiło w dniu 23 maja 1934 r. czterech pierwszych wychowanków seminarium w Bay St. Louis.

Gdy w 1923 r. poświęcono nowe seminarium, wszyscy biskupi Południa oświadczyli delegatowi apostołskiemu mons. Fumasoni-Biondi gotowość oddania w swej diecezji placówek czarnym misjonarzom. Gdy jednak pierwsi Murzyni mieli otrzymać święcenia, trzeba było interwencji delegata apostołskiego mons. Ciconanni'ego, by znalazło się dla nich pole pracy.

Od 1940 r. różne zgromadzenia i diecezje północne zaczęły przyjmować do swych seminariów Murzynów. Ponieważ w Bay St. Louis liczba kleryków odbywających studia filozoficzne i teologiczne nie przekroczyła 14, a konieczność utrzymywania specjalnego seminarium dla Murzynów nie była już tak paląca, zaczęto się zastanawiać nad celowością dalszego utrzymywania oddzielnego zakładu naukowego dla tak małej grupy alumnów. Względy administracyjne i gospodarcze przemawiały za przeniesieniem tych kleryków do seminarium północnej prowincji zakonnej. Racje zaś psychologiczne przemawiały jeszcze wtedy przeciw likwidacji jedyne seminarium dla Murzynów amerykańskich.

Zdecydowano się na utrzymanie status quo, z tym, że ma to być seminarium integracyjne. W tym celu od r. 1948 podniesiono liczbę seminarzystów do 25 przez przyjęcie dodatkowo białych kleryków. Biali ochotnicy, również z Europy, mieli jednak zawsze stanowić mniejszość. Od r. 1965 rektorem tego seminarium jest kapłan Murzyn.

Dzięki znacznemu postępowi procesu integracyjnego w społeczeństwie amerykańskim uznano w r. 1967, że względy psychologiczne przemawiają obecnie za zaniem białych i czarnych alumnów. Zmieniono zatem postanowienie z r. 1948. Dziś nie ma w Stanach Zjednoczonych oddzielnego seminarium dla Murzynów.

W 1956 r. werbiści otwarli drugie niższe seminarium dla murzyńskich chłopców w USA, tym razem w stanie Kalifornia.

Dotychczas doszło do kapłaństwa 11% przyjętych do niższego seminarium. Seminarium werbistów przyjmowało kandydatów nie tylko ze Stanów Zjednoczonych, lecz również z Hondurasu, Panamy, Dominikany, Jamajki i innych Wysp Karaibskich.

W 1960 r. było w USA 106 czarnych kapłanów, 92 z nich pracowało w duszpasterstwie, 10 w seminarium, 4 było na studiach. Należeli oni: do kleru diecezjalnego 31, do werbistów 33, benedyktynów 14, jezuitów 5, zgromadzenia Ducha św. 5, franciszkanów konwentalnych 3, do 12 innych zgromadzeń zakonnych 15. W 1965 r. było już 164 kapłanów Murzynów, w tym 62 werbistów.

Nie wszyscy kapłani Murzyni święceni w Stanach Zjednoczonych pozostają w kraju. Odnosi się to szczególnie do werbistów. Zgromadzenie to jest misyjne i dlatego z natury rzeczy skłonne jest do wysyłania swych członków poza granice własnego kraju. Szansy misyjnej nie chciano pozbawić czarnych kapłanów. Ponad 10 czarnych misjonarzy z USA pracuje dziś w Afryce, w Ghanie i w Kongo-Kinszasie.

Jedynym seminarium dla Murzynów w USA Bay St. Louis wydało dotychczas trzech biskupów

Pierwszym był Joseph Bowers SVD⁶, od 1952 sufragan, a od 1953 ordynariusz Akry, stolicy Ghany, gdzie pracował przez kilka lat jako misjonarz. Sakrę biskupią otrzymał w kaplicy seminarialnej Bay St. Louis z rąk kard. Spellmana jako głównego konsekrateora w obecności wielu gości duchownych i świeckich. Wieczorem w dniu konsekracji telewizja podała część uroczystości konsekracyjnych. Dwadzieścia pięć lat wcześniej podobne rzeczy w Stanach Zjednoczonych były nie do pomyślenia.

Drugim wybrańcem był Carlos Ambrose Lewis SVD⁷ powołany 1965 r. na biskupa sufragana rodzimego miasta Panama. Konsekracja odbyła się 3 października 1965 r. w Nemi pod Rzymem w kaplicy tercjatu werbistów. W uroczystości brało udział 45 biskupów z różnych stron świata.

Trzecim wybrańcem z wychowanków Bay St. Louis został Harold R. Perry SVD⁸. Papież Paweł VI udając się 4 października 1965 r. do ONZ w Nowym Jorku, zawiózł czarnym katolikom Stanów Zjednoczonych miłą podarunek: nominację Perry'ego na biskupa sufragana archidiecezji Nowego Orleanu. Biskup Perry jest rekordzistą, jeśli chodzi o „pierwszeństwo”. W 1956 r. jako pierwszy Murzyn został rektorem seminarium w Bay St. Louis. Gdy w lipcu 1964 r. mianowano go prowincjałem południowej, murzyńskiej prowincji zakonnej w USA, był pierwszym Murzynem na stanowisku wyższego przełożonego w Ameryce. Dalej był pierwszym księdzem murzyńskim, który wygłosił odezwę do Kongresu Amerykańskiego na otwartej sesji 8 lipca 1963 r. (ten właśnie 88 kongres wydał później głośny Projekt Ustawy Praw Obywatelskich).

Począwszy od święceń kapłańskich 1944 r. o. Perry pełnił m. in. funkcję ogólnokrajowego kapelana Stowarzyszenia św. Piotra Klawera w USA. Poza tym jest członkiem Narodowej Rady Katolickiej dla Sprawiedliwości Międzyrasowej (National Catholic Council for Interracial Justice). Znajdował się również w grupie przełożonych zakonnych, których w czerwcu 1963 r. zaproszono do Białego Domu w celu przedyskutowania pokojowego rozwiązania problemu segregacji rasowej. W uznaniu za pracę na polu rozwijania międzyrasowego szacunku i współpracy otrzymał o. Perry w czerwcu 1963 r. w Kolegium św. Józefa w Renselear w stanie Indiana, stopień doktora *honoris causa*.

W osobie biskupa Perry'ego otrzymały Stany Zjednoczone pierwszego czarnego biskupa w XX w. Konsekracja nowego biskupa odbyła się w katedrze nowoorleańskiej. Głównym konsekrateorem był Delegat Apostolski w USA ks. arcybp Vagnozzi. Na uroczystość konsekracji zjechało 7 arcybiskupów, 44 biskupów, 1 opat i wielu biskupów sufraganów. Prez. Johnson dziękował osobiście Papieżowi za wprowadzenie pierwszego Murzyna do episkopatu USA. Prasa, radio i telewizja zapoznała cały kraj z niezwykłym wydarzeniem.

Kościół wśród Murzynów USA przestaje być „Kościółem białych”, zapuszcza coraz więcej korzenie wśród ludności kolorowej. Można żywić nadzieję, że w najbliższych latach Murzyni USA jeszcze bardziej dostrzegą w nim Kościół Powszechny, dom ojcowski dla wszystkich ras i ludów.

Ks. Stanisław Turbański SVD, Pieniężno

⁶ R. Pung, *S.V.D. in U.S.A.*, W: *The Word in the World 1965*, Techny, s. 161—169.

⁷ *Negro Bishop consecrated at Nemi*, Divine Word News Service E 16-65-10.

⁸ *U.S. Negro named auxiliary Bishop of New Orleans*, Divine Word News Service E 15-65-10.

II. PRZEGLĄD RELIGIOZNAWCZY

Symbolika chińskiego uniwersalizmu

Dwunastotomową serię poświęconą w całości symbolice najgłówniejszych ugrupowań religijnych otwiera dzieło omawiające symbolikę chińskiego uniwersalizmu¹. Badania w tej dziedzinie są prowadzone od niedawna. Chociaż nad różnymi tekstami pracowano już dawno, to jednak dopiero w ostatnich latach symboliką chińskiego uniwersalizmu zajęli się tacy uczeni jak B. Kalgren, C. Hentze, S. Camman, A. Bulling (s. 11).

Jest to powszechne zjawisko, że ludzkość wypowiada swe poglądy o otaczającej ją rzeczywistości nie tylko przez słowną ilustrację, ale również w różnych formach artystycznych, w symbolach. Wszystkie te elementy są sposobami ujawnienia przekonań o świecie, o Bogu i o społeczności. Zachodzi tu niejako symbioza tych elementów: wzajemnie się przenikają i tłumaczą nawzajem. Badania nad symboliką uniwersalizmu chińskiego prowadzą do głębszego poznania dorobku myślowego tego narodu i mogą stanowić poważny wkład do wnikięcia w jego bogactwa duchowe (s. 98).

Gruntowną analizę symboliki uniwersalizmu chińskiego rozpoczyna H. Köster od ustalenia obu tych pojęć. Symbolem nazywa każde zjawisko, które oprócz znaczenia, jakie posiadało ze swej natury, przyjmowało jeszcze inne, każdą rzecz, która używana była w miejsce innej (s. 9). Niejednolicie ujmowany był przez uczonych uniwersalizm chiński; ogólnie można go określić jako zbiór wspólnych podstaw duchowych dla poglądów chińskich na wszechświat. Jest to dobro duchowe, na którego gruncie rozwinięły się różne kierunki myślowe, rozwijane przez tzw. „rodziny”, które mimo rozejścia się w różne kierunki, zachowały wspólne podstawy. Ogólnie przyjmuje się dwie najgłówniejsze „rodziny”: Konfucjusza i Lao-tsy. W rzeczywistości istniało wiele takich „rodzin”, które mimo sposobu rozwijały dawną naukę. Ta dawna nauka, to pierwotne chińskie ujęcie świata i życia, nazywana jest uniwersalizmem chińskim (s. 9).

Treść jego stanowią wielorakie usiłowania opanowania i podporządkowania wszelkich mocy, które tkwią w otaczającej przyrodzie, we własnej świadomości człowieka i w życiu społecznym. Opanowanie tych mocy miało służyć indywidualnym ideałom długowieczności i zdobycia wiedzy (s. 86 nn), jak i uporządkowaniu życia społecznego (s. 75—80). Wiarę w istnienie ukrytych sił, które mają wpływ na całość życia, wyrażano w różnych symbolach, które miały na celu uobecnić je, skonkretyzować. Niewątpliwy wpływ na powstanie tego rodzaju symboli konkretyzujących siły wszechświata miało magiczne myślenie, które nastawione było przede wszystkim na opanowanie tych sił, na ich podporządkowanie. Można jednak w tych wysiłkach odczytać wielką dążność do poznania wszechświata, do uświadomienia sobie całej otaczającej człowieka rzeczywistości (s. 94).

W pracy swej H. Köster przeprowadza analizę symboliki uniwersalizmu chińskiego zwracając szczególną uwagę na sposób, w jaki zostały wyrażone w nich: wszechświat, ujęcie życia jako „odpowiedzi”, społeczność, porządek społeczny i ideał osobisty Chińczyków. Z przedstawienia niektórych najważniejszych symboli autor dochodzi do przekonania, że odczytał w nich istotną cechę starochińskiego ujęcia życia i zarazem podstawową ideę chińskiej kultury. Jest to idea przewijająca się we wszystkich sym-

¹ H. Köster, *Symbolik des chinesischen Universalismus*, Stuttgart 1958.

bolach. Wyraża ona przeświadczenie, że życie ludzkie musi być odpowiednikiem zjawisk dokonujących się we wszechświecie. Jest to idea zgodności, harmonii między jednostką a wszechświatem i społecznością. Jak cały wszechświat powstał i utrzymuje się dzięki wzajemnemu przenikaniu i doskonałej harmonii pierwiastka męskiego (*jang*) i pierwiastka żeńskiego (*in*), tak jednostka i społeczeństwo muszą dostosować się do tej harmonii, by zapewnić sobie jak najlepszy rozwój, jak najefektywniejszy wpływ sił wszechświata (s. 50).

Współpraca *jang*, które symbolizuje niebo, i *in*, które symbolizuje ziemię, ich wzajemne podporządkowanie, jest prawozorem życia społecznego i indywidualnego (s. 32). Życie ludzkie jest wbudowane w kosmos i cała filozofia życia polega na odczytaniu prawdziwości rządzących światem i urzędzeniu według nich życia. W świadomości Chińczyków istniało powszechne poczucie obowiązku zharmonizowania swego życia z otaczającą rzeczywistością, obowiązek dopasowania się do niej. Wielką wymowę ma wyraz *ying*, który oznacza odpowiadać, zgadzać się. Połączenia z innymi wyrazami wskazują, jak szeroki jest zakres zjawisk, z którymi należy się zgodzić: *ying-wu* oznacza zgodność z rzeczami (z rzeczywistością); *ying-hua* oznacza wyrażenie zgody na zachodzące zmiany; *ying-yun* wyraża zgodę na los; *ying-t'ien* znaczy tyle, co być zgodnym z niebem itd. Istota tradycji, według Księgi obyczajów *Li-ci*, polega na tym, że człowiek tak organicznie jest złączony z kosmosem, jak członek jest wbudowany organicznie w ciało. Polega to na jak najdokładniejszym dopasowaniu się do czterech pór roku, na zgodności z *jang* i *in* wreszcie na zgodności z naturą ludzką. Konkretnie przykłady ukazujące smutny los tych, którzy nie stosowali się do tych zaleceń, przekonują, że nie były to tylko powiedzonka, ale konkretny program życia (s. 43).

W świetle tej podstawowej idei stają się zrozumiałe wszystkie symbole uniwersalizmu chińskiego. Kalendarz był symbolem wszechświata. Zawierał oznaczenie czasów nieba, ziemi i ludzi (czasy pracy na polach, czasy odpoczynku). Spełniał doniosłą rolę, gdyż umożliwiał zharmonizowanie życia w sposób właściwy ze wszechświatem. Miał też znaczenie religijne, ponieważ szczególne miejsce zajmowały w nim oznaczenia czasów składania ofiar. Były one tak ściśle związane z pojęciem roku, że znając czasy ich składania, można było zrekonstruować cały kalendarz (s. 47). *Ming-t'ang* — to dom światła, w którym „syn nieba” wypełnił doskonale wszystkie nakazy kalendarza. Jest to dom oświecenia, który samą budową symbolizuje prawdziwy obraz świata. Jest w nim wyrażona harmonia między niebem a ziemią (s. 48). Istnieje podobieństwo między tym domem, a domem duchów u pierwotnych ludów Nowej Gwinej i namiotami, w których odbywały się obrzędy inicjacyjne u północnoamerykańskich Indian. Wszędzie chodzi o obecność wielkiego ducha i o poznanie swoich obowiązków życiowych. Pojęcie rządów odpowiada również tej ogólnej tendencji utrzymania porządku kosmicznego w życiu człowieka. Sprawowanie rządów bowiem polega na regulowaniu rzeczami i na wprowadzeniu pełnej harmonii między *jang* i *in*.

Nie chodzi o nic innego, jak tylko o utrzymanie w mocy porządku istniejącego we wszechświecie. Prawdziwym rządcą jest ten, kto przejmując porządek panujący we wszechświecie, wprowadza go w społeczności ludzkiej i umiejętnie reguluje wzajemną wymianę i uporządkowane następstwo podstawowych sił kosmicznych: *jang* i *in* (s. 76).

Autor sądzi słusznie, że filozofia chińska, którą można odczytać z symboliki uniwersalizmu chińskiego, a zwłaszcza tak mocno podkreślona idea ułożenia życia jednostki i społeczeństwa według kosmicznego wzoru, jest aktualna dla współczesnych. Powołując się na Fr. Heinemana uważa, że przed myślicielami naszej epoki stoi zadanie, aby tak połączyć trzy rzeczywistości: świat, Boga i człowieka, by nie zniszczyć żadnej z nich. Pomocą

w rozwiązywaniu tego zadania może służyć filozofia uniwersalizmu chińskiego, która stosunki wzajemne tych trzech rzeczywistości ujmuje jako odpowiedź, wyrażenie zgody i usiłowanie upodobnienia życia do wzoru nieba (s. 53).

W zakończeniu podkreślić należy, że dzieła tego rodzaju są niezmiernej wagi zwłaszcza dzisiaj, gdy dąży się do poznania religii niechrześcijańskich nie tylko od zewnątrz ale usiłuje się zrozumieć dorobek myślowy, a nawet wniknąć w sposoby myślenia, w sposoby ujawniania myśli. Tylko takie poznanie innych religii może stanowić podstawę prawdziwego dialogu, w którym rozmawiające osoby będą się rozumiały nawzajem.

Ks. Bolesław Gielata SVD, Pieniężno