

# Feliks Zapłata

---

## Biuletyn misjologiczny

---

Collectanea Theologica 40/2, 131-141

---

1970

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN MISJOLOGICZNY

**Zawartość:** I. PROBLEMY. Koniec wielkiej dyskusji. II. Z HISTORII MISJI.  
1. Udział Polski w dziele misyjnym. — 2. Początki ruchu ekumenicznego u Słowian.\*

### I. PROBLEMY

#### Koniec wielkiej dyskusji

W misjologii zwanej zasadniczą, która podaje ogólną teorię dzieła misyjnego, na czoło wysuwa się określenie specyficznego celu misji. Przyczynowość celowa jest przeciw pierwszą z wszystkich — *causalitas finis est prima omnium* — głosi zasada filozoficzna. W zależności od określenia jej celu, definiuje się i samą misję. Określenie to wywiera również wpływ na całość systematycznego i krytycznego ujęcia dzieła misyjnego, a więc na całą misjologię.

Ogólnie wiemy, że Bóg chce, aby wszyscy ludzie i wszystkie narody zostały włączone w Chrystusa; a Chrystus chce, aby wszyscy ludzie i narody stali się Jego uczniami<sup>1</sup>. Jeśli jednak idzie o dokładniejsze określenie specyficznego celu misji, to na jego temat aż do ostatnich lat toczyła się ostra dyskusja wśród teologów. Nawet mimo wyraźnej wypowiedzi Soboru Watykańskiego II w tej sprawie (por. DM 6c), dyskusja nie ustała jeszcze całkowicie. W rzeczy samej istnieje cały zespół celów: oprócz głównego, są jeszcze cele drugorzędne, dalsze i bliższe, indywidualne i społeczne, czynne i bierne. Jak się to przedstawia w odniesieniu do misji? Pełną odpowiedź może nam dać jedynie Bóg. Trzeba więc — pod kierunkiem Magisterium Kościoła — badać Objawienie, ażeby poznać zamysły Boże.

Wśród teologów zaznaczały się zasadniczo dwa kierunki: jeden reprezentowali J. Schmidlin, Th. Ohm OSB, P. O'Connor, M. J. Le Guillou OP i ośrodek *Parole et Mission*<sup>2</sup>; drugi — P. Charles SJ, A. Perbal

---

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

<sup>1</sup> Tm 2, 4—6; Mt 28, 19; Mk 16, 15—18; Łk 24, 47.

<sup>2</sup> J. Schmidlin, *Die Einführung in die Missionswissenschaft*, Münster 1917; tenże, *Kath. Missionslehre im Grundriss*, Münster 1919; w ogóle całe środowisko w Münster, gdzie Schmidlin rozpoczął jako pierwszy z katolickiej strony wykładać misjologię, podtrzymywało opinię i zdanie swego profesora. Por. K. Müller SVD, *50 Jahre Kath. Missionswissenschaft in*

OMI, A. Seumo is OMI i in.<sup>3</sup> Pierwsi wysuwali jako specyficzny cel misji ogłoszenie Ewangelii czyli *praedicare* zmierzające bezpośrednio do wzbudzenia wiary, nawrócenia i zbawienia niechrześcijan. Drugi zaś na pierwszym planie stawiali zakładanie Kościoła — *plantare Ecclesiam*. Twierdzili oni, że gdyby celem misji było nawracanie pojedynczych dusz, dzieło misyjne nie osiągnęłoby nigdy swego celu. Trzeba by bowiem wciąż na nowo podejmować pracę, wychodząc zawsze od zera. Inaczej rzecz się będzie przedstawiać, gdy zostanie utworzony miejscowy Kościół partykularny jako sakrament zbawienia, to znaczy kiedy dany Kościół będzie posiadał własnego biskupa rodzimego, rodzimy kler, własny laikat, życie zakonne, prasę, szkoły oraz zaplecze w nauczaniu teologicznym. Wówczas ustanie misja wśród danej grupy ludzi; innymi słowy: grupa ta przestanie być „przedmiotem” działalności misyjnej, a zacznie być jej „podmiotem”, ponieważ Kościół ów przejdzie do zwykłej pracy duszpasterskiej, takiej jak wszędzie, i w miarę możliwości sam stanie do pracy misyjnej tam, gdzie okaże się tego potrzeba<sup>4</sup>.

Szkoła schmidlinowska nie odrzucała bynajmniej „zakładania” Kościoła. Dla poparcia swej opinii wskazywała na największego z misjonarzy, św. Pawła, który wszędzie, gdzie tylko mógł, ustanawiał „starszych” czy biskupów, to jest zakładał Kościoły miejscowe; jednak zawsze za główne swe zadanie uważał głoszenie Ewangelii, czyli *praedicare*. Zakładanie Kościołów miejscowych należało w pojęciu św. Pawła raczej do dziedzin środków i było wymogiem chrześcijańskiej ekonomii zbawienia, a nawet wymogiem podstawowej roztropności; nie stanowiło jednak specyficznego celu jego działalności<sup>5</sup>. W oparciu o takie założenia, A. Rétif SJ, znany misjolog paryski, zdefiniował misję jako „dzieło powszechnego przepowiadania, które rozciąga się aż po założenie młodego Kościoła”<sup>6</sup>. Innym znów raz stwierdza on,

---

Münster, wyd. J. Glazik MSC, Münster 1961, 22—32; K. Müller SVD, „*Praedicate Evangelium*” als Zentralidee der päpstlichen Enzykliken, ZMR 44 (1960) 161—174; tenże, *Das Missionsziel des hl. Paulus*, ZMR 41 (1957) 91—100; Th. Ohm OSB, *Machet zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission*, Freiburg i Br. 1962, 263—340; P. O'Connor, *The purpose of the missions*, *The American Eccles. Rev.* 124/IV, 1951/272—283; M. J. Guillou OP, *Die Missionarische Berufung der Kirche*, w: *De Ecclesia*, wyd. G. Barauna OFM, Freiburg i Br. 1966, t. I, 613—629.

<sup>3</sup> P. Charles SJ, *Missiologie. Études-Rapports-Conférences*, Paris 1939, 63—91; to samo: *Études Missiologiques*, Tournai 1956, 30—43; tenże, *Les Dossiers de l'action missionnaire*, Louvain-Bruxelles 1938, 29—32; tenże, *La théologie des missions*, *Les Missions Cath.* 1 (1951) 68—80. A. Seumo is OMI, *La Mission — l'implantation de l'Eglise dans les documents ecclésiastiques*, w: *Missionswissenschaftliche Studien*, Aachen 1951, 39—53; tenże, *Vers une Définition de l'activité missionnaire*, Schöneck 1948; tenże, *L'évolution de la théologie missionnaire au XX siècle*, w: *Scientia, missionum ancilla*, Nijmegen 1953, 54—65; A. Perbal OMI, *Premières leçons de l'activité missionnaire*, Paris 1937; I. Paulon, *Plantatio Ecclesiae. Il fine specifico delle missioni*, Roma 1948; P. M. da Mondreganes OFM, *De finibus missionum exterarum*, Eun. Doc. (1952) 89—100; G. J. Peeters, *De zin der „implantatio Ecclesiae” als doel van de missie*, *Het Missiewerk* 33 (1954) 16—24; E. Hillmann, *La tâche capitale de la mission*, w: *Concilium* nr 13 (1960) 7—15, polskie tłum. pt. Główne zadanie misji, w: *Concilium* 1965, Poznań 1968.

<sup>4</sup> Por. Charles, *Les dossiers...*, dz. cyt., 29—32.

<sup>5</sup> Por. K. Müller, *art. cyt.*, 99.

<sup>6</sup> A. Rétif SJ, *Introduction à la doctrine pontificale des missions*, Paris 1963, 65.

że „dzieło misyjne jest działalnością.. polegającą na głoszeniu Ewangelii niechrześcijanom i na wprowadzaniu wśród nich chrześcijańskiej ekonomii (czyli Kościoła) na sposób stały i już dla nich rodzimy, celem zbawienia ich i doprowadzenia w ten sposób do pełni Mistycznego Ciała Chrystusa...”<sup>7</sup>.

Dyskusja na temat specyficznego celu misji stawała się z biegiem lat coraz bardziej jałowa. Obie strony widziały i czuły, że żadnej z opinii nie wolno przyjmować ekskluzywnie. Obie więc świadomie dążyły do ustępstw i ugody<sup>8</sup>.

Sobór Watykański II nie stanął po stronie którejś z wymienionych szkół, lecz oba kierunki połączył w harmonijnej syntezie, kładąc przez to kres długotrwałej dyskusji. Po zdefiniowaniu misji w ścisłym znaczeniu soborowy *Dekret o misyjnej działalności Kościoła* orzekł: „Właściwym celem tej działalności misyjnej jest przepowiadanie Ewangelii i zakładanie Kościoła wśród ludów i grup, gdzie Kościół nie zapaści jeszcze korzeni” (DM 6c). W przypisach do cytowanego tekstu powołuje się sobór na św. Tomasza z Akwinu oraz na wszystkich papieży od Benedykta XV aż do Pawła VI. W ten sposób sobór połączył *praedicare* i *plantare* w jedną organiczną całość, tak że łącznikowe „i” nie spełnia jedynie roli zewnętrznej klamry, ale głęboko sięga w treść i posiada istotne teologiczne znaczenie. Oba bowiem nakazy nie wykluczają siebie, lecz głęboko wzajemnie się przenikają, tak że *praedicare* jest nieodzownym etapem do *plantare*, to jest do założenia miejscowego Kościoła, który z kolei jest dla ludzi „narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem” (DM 1), czyli zbawienia. Jedno więc domaga się drugiego.

Zwolennicy *plantare Ecclesiam* winni pamiętać, że wyraz *Ecclesia* ma znaczenie nie tylko czysto prawnicze, instytucjonalne, ale na pierwszym miejscu oznacza *congregatio fidelium* czyli Lud Boży, który pochodzi od Chrystusa przez wiarę, a więc przez przepowiadanie. Bez wiary — podkreśla to sobór za autorem listu do Hebrajczyków — nie podobna podobać się Bogu. Równocześnie dokument soborowy dodaje, że do Chrystusa „poznanego przez nauczanie Kościoła wszyscy powinni się nawrócić”. A więc występuje *praedicare*, ale zaraz dalej czytamy w dekreście: „i przez chrzest złączyć się z Nim oraz z Kościołem, który jest Jego Ciałem” — tu mamy *plantare*. Jako uzasadnienie dodaje następnie sobór: „Sam Chrystus bowiem, podkreślając wyraźnie konieczność wiary (*predicare*) i chrztu (*plantare*), potwierdził równocześnie konieczność Kościoła, do którego ludzie dostają się przez chrzest jak przez bramę” (DM 7a).

Sobór konsekwentnie ujmuje problem celu misji zawsze całościowo i syntetycznie: *praedicare* zawsze łącznie z *plantare*, tak jak wiary prowadzącej do zbawienia w Kościele nie można oderwać od Chrystusa i Kościoła, przekazującego nam zbawienie. Szerszym rozwinięciem pierwszego członu (*praedicare*) zajmuje się rozdział II *Dekretu misyjnego* pt. *Dzieło misyjne*, a zno-

<sup>7</sup> Tenże, *La mission. Elements de théologie et de spiritualité missionnaire*, Paris 1963, 7.

<sup>8</sup> Por. E. Löffeld CSSp., *Convergerende tendenzen in de hedengaagse Missiethologie*, Het Missiewerk 41 (1962) 129—154; Van Hecken CICM, *Évolution du concept „Mission” à l’Institut missiologique de Münster*, NZM 24 (1968) 52—53. Por. wywody Charlesa (*Missiologie*, dz. cyt., 81 nn) oraz Th. Ohma (*Machet zu Jüngern*, dz. cyt., 292 nn.), gdzie obaj autorowie ustawicznie przedstawiają własny punkt widzenia, nie starając się dostrzec całości, jak to uczynił wreszcie sobór. Charles zdaje się nie dość uwzględnić apostołskie i starochrześcijańskie „głoszenia Ewangelii”, a Ohm czy Müller nie chcą uznać *plantare* za cel — jak to uczynił sobór (por. DM 6c), lecz tylko za „środek”.

wu rozdział III pt. *Kościół partykularne* rozwija szerzej człon drugi (*plantare*). Dopiero to połączenie ukazuje pełne znaczenie misji tak, jak sobie tego życzy sobór i czego zaraz na jego początku domagali się w dyskusji kardynałowie Tien, Frings czy Bea.

Raz na zawsze zostało przy tym przewyżczone pojęcie misji geograficzne, panujące aż do początku naszego wieku. Nadawało ono misji — jak się wyraził Paweł VI — pewne cechy „egzotyki i romantyczności”. Misja „uchodziła za jakąś przygodę ewangelizatorską w nieznanych, dalekich krajach”<sup>9</sup>. Wiemy dobrze, że wyjazd w „dalekie” kraje nie jest istotnym dla misjonarza (por. DM 23b). Sobór ujął misje z punktu widzenia społeczno-antropologicznego: misje zwracają się do ludzi, do „grup społecznych”, do „ludów jeszcze nie wierzących w Chrystusa” (DM 6c). Misja rozpatrywana w ten sposób od strony celu ma charakter wybitnie chrystocentryczny, bo wszystkich chce uczynić uczniami Chrystusa i włączyć ich w Mistyczne Jego Ciało, czyli zbawić. Posiada ona nadto charakter eklezjalny, bo włączając ludzi i grupy społeczne w Chrystusa równocześnie zakłada Kościół, tam gdzie go dotychczas nie ma albo „gdzie nie zapaścił jeszcze korzeni”. A wreszcie tak pojmowana misja ma charakter eschatologiczny, ponieważ ustawicznie „zmierza — jak się wyraża sobór — do pełni eschatologicznej” i tak „wzrasta Ciało Mistyczne aż do miary pełnego wzrostu dojrzałości Chrystusowej” (DM 9b), „aby w Lud Boży, w Ciało Pańskie i Świątynię Ducha Świętego weszła pełnia świata i aby w Chrystusie, który jest Głową wszystkiego, oddawana była Stworzycielowi i Ojcu wszystkiego wszelka cześć i chwała” (KK 17).

W dekreście soborowym mamy wyrażoną całą gamę celów. Specyficznym celem misji są *praedicare* i *plantare* razem wzięte, ale ostatecznym celem może być tylko i wyłącznie sam Bóg, na którego cześć i chwałę wszystko ostatecznie istnieje.

Ks. Feliks Zapłata SVD, Warszawa

## II. Z HISTORII MISJI

### 1. Polscy misjonarze w liczbach

Udział Polski w pracy misyjnej Kościoła jest skromny. Nie mamy tak bogatej tradycji misyjnej, jak inne kraje chrześcijańskiego Zachodu. Tym bardziej z satysfakcją można stwierdzić, że liczba polskich misjonarzy poważnie wzrosła w ostatnich latach. W latach 1945—1957, ze zrozumiałych przyczyn sytuacji powojennej, na misje wyjechało tylko 55 osób. Natomiast w ostatnich 10 latach (1958—1968) liczba misjonarzy, którzy z Polski udali się na tereny misyjne osiągnęła aż 252. W tym 41 sióstr i 8 braci zakonnych<sup>1</sup>. Kiedy się zważy poważny spadek w tym samym czasie liczby powołań misyjnych na Zachodzie, ze strony Kościoła w Polsce jest to wkład szczególnie duży i bardzo pocieszający.

<sup>9</sup> *Apel Ojca św. na Światowy Dzień Misyjny 1969*, z dnia 25 V 1969. Stąd pojęcie „misje zagraniczne” traci na znaczeniu, jak również geograficzne pojęcie „misja” nie ma podstaw.

<sup>1</sup> Dane zebrano na podstawie ankiety przeprowadzonej w 1967 r. wśród wszystkich zgromadzeń zakonnych w Polsce na temat: *Udział polskich zgromadzeń zakonnych w pracy misyjnej Kościoła* oraz dalszych uzupełnień przy opracowaniu kartoteki polskich misjonarzy dla Biura Misyjnego przy Komisji Misyjnej Episkopatu w Warszawie.

W ostatnich latach poszerzył się również kontakt z misjami od strony geograficznej. W pierwszych latach powojennych wyjeżdżano prawie wyłącznie do Ameryki Południowej i to głównie do pracy wśród tamtejszej Polonii. W ostatnich latach w krąg oddziaływania misyjnego Polski weszły również inne kontynenty. I tak w Azji głównie Indonezja i Indie; w Afryce: Tanzania, Ghana i Zambia oraz w Oceanii Nowa Gwinea. Na szczególną uwagę zasługuje Indonezja, gdzie w przeciągu ostatnich pięciu lat udały się dwie stosunkowo najliczniejsze i najbardziej zwarte grupy polskich misjonarzy, a mianowicie 22 werbistów i 12 sercanów.

Aktualnie, tzn. w styczniu 1969 r. było na terenach misyjnych ogółem 575 polskich misjonarzy: 379 kapłanów, 59 braci zakonnych, 129 sióstr oraz 8 świeckich misjonarzy. Pracują oni w 44 krajach świata na wszystkich kontynentach. W Azji punktem ciężkości są: Indonezja, Japonia, Indie, Filipiny, Ceylon, Makau i Hongkong; w Afryce: Zambia, Tanzania, Ghana, Uganda, Lesotho, Madagaskar, Kamerun i Republika Płd. Afryki; w Oceanii: Australia i Nowa Gwinea. W Ameryce Pd.: Brazylia, Argentyna, Peru, Chile, Paragwaj, Wenezuela, Boliwia i Ekwador.

W Ameryce Pd. pracuje najwięcej polskich misjonarzy, bo aż trzy piąte; a zwłaszcza w Brazylii, na którą przypada więcej niż jedna czwarta wszystkich naszych misjonarzy (175). Jest to zrozumiałe, kiedy weźmie się pod uwagę dość silne, zwłaszcza w Brazylii, ośrodki polonijne, które potrzebują wciąż jeszcze dopływu polskiego duchowieństwa. Stosunkowo słabe jest przedstawicielstwo polskich misjonarzy na innych kontynentach (por. tab. 1).

**Tabela 1.**

Kontynent	kapłani	bracia zak.	siostry	świeccy misjon.	ogółem
Azja	57	20	41	4	122
Afryka	37	19	50	3	109
Oceania	30	3	5	—	38
Ameryka Pd.	255	17	33	1	306
Ogółem:	379	59	129	8	575

Większość polskich misjonarzy to zakonnicy, którzy rekrutują się z 23 zgromadzeń męskich i 13 zgromadzeń żeńskich czynnych w Polsce. Ale wiele zgromadzeń jest bardzo nielicznie reprezentowanych w misjach. Tylko 10 zgromadzeń męskich i 4 żeńskie posiada więcej niż 10 spośród swoich członków na misjach (por. tab. 2 i 3). Bardzo nieliczny i prawie sporadyczny jest udział księży diecezjalnych w pracy misyjnej. Prawie zupełnie nieznanym jest u nas ruch tzw. Księża *Fidei donum*<sup>2</sup>. Ale pewne zaczątki już też są. W 1968 r. wyjechał jeden kapłan diecezjalny do Zambii, a drugi do Indii.

<sup>2</sup> Tak nazwano księży diecezjalnych, wyjeżdżających na misje, idąc za Piusem XII, który w swej encyklice misyjnej *Fidei donum* po raz pierwszy mocno zapelował do biskupów i kleru diecezjalnego.

Tabela 2

Zgromadzenie	Azja	Afryka	Oceania	Ameryka Pd.	Ogółem
1. Werbiści	33(6)*	2	22(3)	45(3)	102(12)
2. Salezianie	4(1)	2	1	66(6)	73(7)
3. Chrystusowcy	—	—	6	38(2)	44(2)
4. Misjonarze	—	1	—	36	37
5. Jezuici	1	29(8)	—	—	30(8)
6. Redemptoryści	—	—	—	—	27
7. Franciszkanie	16(10)	3(2)	1	1	21(12)
8. Misjon. Św. Rodziny	—	—	—	12	12
9. Sercanie	12	—	—	—	12
10. Salwatorianie	—	8	—	3	11

Tabela 3

1. Franciszkancki Misjon. Maryi	22	8	1	4	35
2. Służebniczki Starowiejskie	—	19	—	—	19
3. Siostry Św. Rodziny z Bordeaux	—	14	—	—	14
4. Siostry Służebniczki Ducha Świętego	1	—	2	8	11

Na marginesie przedstawionych tu liczb nasuwają się pewne refleksje. Przede wszystkim trzeba niestety stwierdzić, że liczba polskich misjonarzy jest bardzo mała. Choć absolutna liczba 575 misjonarzy może się niejednemu wydawać imponująca, to jednak jest ona mała w stosunku do stanu Kościoła katolickiego w Polsce i w porównaniu z innymi krajami chrześcijańskimi Europy. Holandia np. posiada 9.000 misjonarzy na 5 mln katolików. Polska jest siódmym w świecie krajem co do ilości katolików (po Brazylii, Włoszech, Francji, USA, Meksyku i Hiszpanii), ale chyba ostatnim co do ilości misjonarzy. Podczas gdy w Irlandii jeden kapłan-misjonarz przypada na jednego kapłana pracującego w kraju, a w Holandii jeden na trzech, w Belgii — jeden na pięciu, we Francji — jeden na dwunastu, to w Polsce stosunek ten wynosi 1:48.

Ten stan rzeczy ma niewątpliwie swe obiektywne i usprawiedliwiające przyczyny. Najpierw fakt, że wielu polskich księży poświęca się pracy wśród polskich emigrantów w różnych krajach Europy i Ameryki Pn. Nie można

\* Uwaga: W nawiasie podano liczbę braci zakonnych.

ich zaliczyć do misjonarzy w ścisłym tego słowa znaczeniu, a jednak, wyrażając się w kategoriach ekonomicznych, poważnie obciążają oni nasz „budżet zagraniczny”, nasze możliwości „eksportu”. A przecież praca wśród Polonii jest naszym obowiązkiem na równi z zadaniem misyjnym i na długo jeszcze będzie aktualna.

Po drugie trzeba mieć na uwadze, że Polska nigdy nie posiadała kolonii. Stąd i uwaga Polaków, skierowana na kraje, które nazywamy misyjnymi, była mniej intensywna; nie tak zaangażowana, co krajów zachodnich. Ten brak bezpośrednich kontaktów w dużym stopniu sprawił, że i obowiązek misyjny w stosunku do Azji i Afryki nie był nam w przeszłości tak bliski, co krajom kolonialnym. Co więcej Polska sama była krajem „skolonizowanym”, wyzyskiwanym przez państwa zaborcze. To prawie uniemożliwiało jakiegokolwiek udzielanie się na zewnątrz. Sytuacja zmieniła się po uzyskaniu niepodległości. Ruch misyjny w Polsce w dwudziestoleciu międzywojennym niezmiernie się ożywił. Byłoby trudno podać liczbę misjonarzy, którzy w tym okresie wyjechali z Polski, ale musiała być ona dosyć wysoka, skoro prawie połowa obecnie jeszcze czynnych misjonarzy wyjechała na misje przed 1939 rokiem.

Brak jakichkolwiek powiązań ze strony Polski z kolonializmem ma zbawienne znaczenie dla polskich misjonarzy. Pozwala nadrobić braki na odcinku liczbowym, bo nie ilość, ale i jakość się liczy, również na misjach. Decydującą rolę w pracy misyjnej odgrywa postawa misjonarza, jego stosunek do ludności, pełnienie swego posłannictwa w duchu służby, a nie panowania. To niezmiernie trudne zadanie przychodzi polskim misjonarzom z pewną naturalną łatwością. W dużej mierze należy to przypisać temu, że nie są oni obciążeni hipoteką kolonialną. Sam ten fakt bardzo ułatwia im nawiązanie kontaktów, zdobycie sympatii i zaufania u rodzimej ludności krajów misyjnych. Dzięki temu zapewne polski misjonarz lepiej również potrafi zrozumieć i wczuć się w położenie tych ludzi. Między nim a tubylcami szybciej powstają więzy szczerzej solidarności i współpracy. A to zwiększa jego możliwości oddziaływania. Nic zatem dziwnego, że polski misjonarz jest w świecie misyjnym wysoko ceniony i wielu biskupów oraz przełożonych misji ubiega się o polskich misjonarzy.

Tym większa zatem powinna być nasza troska o powiększenie liczby polskich misjonarzy, troska o powołania misyjne. Pomoc personalna jest dziś pierwszym zadaniem w jakiegokolwiek akcji na rzecz misji. Soborowy *Dekret misyjny* z wielkim naciskiem to podkreśla i nakłada obowiązek troski o powołania misyjne na wszystkich: „Obowiązkiem biskupa będzie chętnie popieranie powołań spośród młodzieży i kleryków do instytutów misyjnych i przyjmowanie z wdzięcznym sercem, jeśli Bóg powoła kogoś do misyjnej działalności Kościoła” (DM 38). I dalej prosi sobór, aby biskupi wysyłali na misje „niektórych spośród lepszych swoich kapłanów, pragnących poświęcić się dziełu misyjnemu” (DM 38). Kapłanom zaleca „uświadamianie rodzin katolickich o konieczności i zaszczytce pielęgnowania powołań misyjnych wśród własnych synów i córek” (DM 39). Wiernych zachęca, aby „współpracowali w dziele ewangelizacji pielęgnując w sobie i w innych znajomość i umiłowanie misji, budząc powołania misyjne we własnej rodzinie” (DM 41).

Ks. Antoni Koszorz SVD, Warszawa

## 2. Początki ruchu ekumenicznego na Słowiańszczyźnie w XIX w. i na początku XX wieku

Dotychczasowe opracowania dotyczące historii ruchu ekumenicznego<sup>1</sup> nie uwzględniają wkładu teologów słowiańskich w dzieło zjednoczenia kościołów



chrześcijańskich. Tymczasem już na wiele lat przed powstaniem misyjnego ruchu protestanckiego<sup>2</sup>, bo już w połowie XIX wieku na terenie Słowiańszczyzny południowej, a potem i zachodniej, powstaje z inicjatywy kapłanów katolickich ruch o charakterze ekumenicznym<sup>3</sup>.

Początków tego ruchu należy szukać w idei *Bractwa modlitwy Św. Cyryla i Metodego*. Założycielem Bractwa był świątobliwy biskup Lavant-Maryboru ks. Antoni Słomšek. Pierwszymi członkami byli kapłani zebrani na rekolekcjach w Brzeżicach w 1851 r.<sup>4</sup>

Jak wynika z założeń Słomšeka a celem bractwa miała być praca nad zjednoczeniem Kościoła, środkiem natomiast do osiągnięcia tego celu była modlitwa o zjednoczenie „odłączonych Słowian i Greków”<sup>5</sup>. Po śmierci Słomšeka ideę bractwa przejmują w pełni Morawy. W roku 1863 jest tu już około 15 tysięcy członków<sup>6</sup>.

W 1891 roku na terenie Moraw dochodzi do reorganizacji dotychczasowego bractwa. Inicjatorem jest ówczesny wikariusz Przyboru, a późniejszy biskup olomuniecki, ks. Antoni Cyryl Stojan. W miejsce Bractwa modlitwy Św. Cyryla i Metodego ks. Stojan powołuje do życia *Apostolstwo Św. Cyryla i Metodego pod wezwaniem Panny Maryi*<sup>7</sup>. Zamierzeniem Stojana było stworzenie nowego kościelnego stowarzyszenia misyjnego, które nie tylko modlitwą ale i pracą będzie usiłowało przybliżyć zjednoczenie Kościoła Zachodniego ze Wschodnim.

„Apostolstwo” wzorowane było na bractwie modlitwy, założonym przez biskupa Słomšeka a oraz na Stowarzyszeniu ku czci N. P. M. B., utworzo-

<sup>1</sup> Por. G. Thils, *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique*, Paris 1962 oraz G. Tavaud, *Petite Histoire du mouvement oecuménique*, Paris 1960.

<sup>2</sup> Powszechnie przyjmuje się, iż konferencja misyjna w Edynburgu z 1910 r. zapoczątkowała współczesny ruch ekumeniczny. Por. M. Villain, *Introduction à l'oecuménisme*, Paris 1959, 16 oraz G. Tavaud, *dz. cyt.*, 93.

<sup>3</sup> Ruch, o którym mowa, powstał na tle bardzo aktualnej w tym czasie idei zjednoczenia Kościoła Wschodniego z Zachodnim przez Słowian i na gruncie słowiańskim, idei zwanej też cyrylometodiańską. Jej teoretykiem jest między innymi wybitny pisarz kościelny, Włodzimierz Sołowiew. Wg jego opinii chrześcijaństwo dlatego jest tak bezsilne w stworzeniu jedności kościelnej, ponieważ każda z jego historycznej gałęzi prezentuje tylko jedną stronę bogatej myśli chrześcijańskiej z zaniedbaniem innych pierwiastków i zasad. Dlatego też domaga się jedności Kościołów, aby w całości przywrócić harmonię składowych pierwiastków chrześcijaństwa. Por. Fr. Grivec, *Św. Cyryl i Metody, Apostołowie Słowian*, Kraków 1907, 187.

<sup>4</sup> Por. J. Urban TJ, *Kwestia zjednoczenia Kościołów na zjeździe welehradzkim*, w: *Aby wszyscy byli jedno*, Kraków 1907, 21.

<sup>5</sup> „Wzywamy wszystkich chrześcijan, także odłączonych, w których płynie jeszcze krew chrześcijańska, w których bije jeszcze serce chrześcijańskie, aby stale z nami modlili się o zjednoczenie Kościoła świętego...”. „Nie będziemy swych odłączonych braci i sióstr nienawidzić, lecz ich zagrzewać prośbami miłości chrześcijańskiej. Nie będziemy żywić do nich uczuć wrogich albo pogardliwych, lecz podamy im bratnią dłoń do zgody. Nie będziemy w nich godzić ostrą bronią, ale raczej gorącą modlitwą”. Są to słowa Słomšeka, które przytacza Fr. Grivec, *dz. cyt.*, 191 n.

<sup>6</sup> *Tamże*, 192.

<sup>7</sup> *Tamże*, 194.

nym przy paryskim klasztorze Barnabitów i mającym na celu prace nad zjednoczeniem Kościoła katolickiego z Kościołem grecko-rosyjskim<sup>8</sup>.

Komitet założycieli<sup>9</sup> opracował statut apostołstwa i przedłożył do zatwierdzenia władzom duchownym w 1891 roku. Wg brzmienia paragrafu pierwszego celem apostołstwa była troska o rozwój świętej wiary katolickiej wśród Słowian przy pomocy wszystkich środków zgodnych z przepisami kościelnymi. Stojanowi zależało na odnowieniu życia katolickiego oraz na zbliżeniu Kościoła katolickiego do Kościoła prawosławnego.

Elementu w pewnym stopniu scalającego te dwa Kościoły miał dostarczyć kult Św. Cyryla i Metodego, wspólny zarówno katolikom, jak i prawosławnym<sup>10</sup>. Środkami do osiągnięcia tego celu były modlitwa i jałmużna<sup>11</sup>. Siedzibę apostołstwa ulokowano w Welehradzie. Tutaj bowiem wg tradycji spoczywał Św. Metody. Pierwsze zebranie doszło do skutku już w 1893 r. w Welehradzie. Było ono połączone z pielgrzymką studentów czesko-morawskich, wśród których czwartą część stanowili teologowie<sup>12</sup>. Odtąd Welehrad gościł co roku kleryków czeskich, morawskich, chorwackich i słoweńskich oraz profesorów wydziałów teologicznych. W trakcie tych spotkań wygłaszano referaty, które w większej części precyzowały istotę i zadania idei cyrylo-metodiańskiej.

Uczestnik tych spotkań, ks. Fr. Grivec, pisze, że tutaj uświadomiono sobie, iż mówienie o unii w sensie i zakresie, w jakim mówiono o niej w wiekach poprzednich, jest nie do przyjęcia. Domaga się nadto zastąpienia słowa „unia” wyrazem „zbliżenie”<sup>13</sup>.

W celu koordynacji pracy teologicznej ks. A. Podlaha czyni starania o stworzenie organu centralnego w formie czasopisma, które zaznają miałyby czytelnika zwięzłe o osiągnięciach prac teologów słowiańskich<sup>14</sup>. Dlatego już w roku 1894 ukazało się czasopismo *Slavorum Litterae Theologicae* pod redakcją ks. Podlaha i ks. Tumpaha, poświęcone przeglądowi literatury teologicznej w krajach słowiańskich<sup>15</sup>.

Oprócz recenzji i sprawozdań zawierało ono rozprawy teologiczne w kwestiach spornych. Czasopismo to spotkało się z przychylnym przyjęciem w kręgu teologów prawosławnych. Propagatorem tegoż czasopisma w ich kręgu był profesor Akademii Teologicznej w Petersburgu, M. Głobukowski<sup>16</sup>.

<sup>8</sup> Por. J. Badeni, *Welehradzkie zjazdy*, „Przegląd Powszechny” 10/1893/399.

<sup>9</sup> Ks. dr Jan Schneider, dziekan w Krzyżanowicach, ks. dr Jan Pospisil, archiprezbiter w Bizencie, ks. dr Józef Pospisil, profesor teologii i regens seminarium biskupiego w Brnie, Władysław Stastny, profesor w Brnie, ks. Jan Studeny, proboszcz w Borszycach, ks. Stojan, proboszcz w Drażowicach, ks. Jan Vychodil, proboszcz w Želechovicach, ks. Józef Vykydal, proboszcz w Cholinie, ks. Ignacy Zavrel, wikary w Przerowie. Por. *Statut Apostołstwa SS. Cyryla i Metodego pod opieką Najświętszej Maryi Panny*, Kraków 1893, 14.

<sup>10</sup> Por. J. Badeni, art. cyt., 389.

<sup>11</sup> *Statut Apostołstwa...*, dz. cyt., 4, 11.

<sup>12</sup> Por. J. Badeni, art. cyt., 388, 395.

<sup>13</sup> Por. Fr. Grivec, *Ideja Cyrilo-Methodejska*, Brne 1901, 10.

<sup>14</sup> A. Podlaha, *Bohovedecka práce u katolických naródu slovanských a zadouci její organizace*, w: Fr. Grivec, A. Podlaha, *Idea Cyrillo-Methodejska*, Velehrad 1905, 19.

<sup>15</sup> *Tamże*, 23.

<sup>16</sup> Por. J. Olszr, *Prace w Czechosłowacji dla unii*, Oriens I(1933), 174.

W roku 1906 obok ks. Griveca z Lublany, dra Jelica z Zadoru — współredaktorem zostaje również Polak, ks. Jan Urban SJ<sup>17</sup>.

*Slavorum Litterae* przygotowało teren do zwołania serii ekumenicznych zjazdów w Welehradzie<sup>18</sup>. Zjazdy te to wielka karta ekumenizmu po stronie katolickiej. Ich celem bezpośrednim było wspólne z prawosławnymi studium zagadnień teologii wschodniej zarówno w aspekcie dogmatycznym jak i historyczno-prawnym<sup>19</sup>.

Już podczas pierwszego zjazdu słusznie zauważono, że rozdział kościelny był skutkiem nie tylko różnic doktrynalnych, ale przygotowała go i zrodziła cała seria przyczyn i warunków moralnych, kulturalnych i społecznych. Uczestnicy zjazdu, zwłaszcza pierwszego, zdawali sobie sprawę, że w wysiłkach przy zniwelowaniu tego rozdziału należy sięgać po środki naukowe, moralne, praktyczne, a ponadto wspierać to dzieło dobrym przykładem i modlitwą<sup>20</sup>.

Welehradzcy wykluczają ze swoich prac i metod zarówno wszelkie dążności panslawistyczne, jak też i jakiegokolwiek odcienie modernizmu<sup>21</sup> czy indyferentyzmu<sup>22</sup>. Główny akcent pracy kładą na solidne studium nauk teologicznych Kościoła Wschodniego i dyscyplin pokrewnych teologii oraz na jasne i zrozumiałe wyłożenie własnych zasad i to w sposób przystosowany do mentalności wschodniej<sup>23</sup>.

W związku z tym założeniem powzięto uchwałę o nawiązaniu rozmów i wymianie prac teologicznych między przedstawicielami obydwu Kościołów. Ponadto postanowiono tłumaczyć dzieła teologów wschodnich na język łaciński i języki słowiańskie, a dzieła teologów łacińskich na język rosyjski<sup>24</sup>.

Drugi zjazd posunął jeszcze dalej współpracę teologów obu Kościołów przez założenie „Akademii Welehradzkiej”, tj. Międzynarodowego Towarzystwa Naukowego celem współpracy nad ożywieniem studiów wokół Kościoła Wschodniego prawosławnego.

Trzeci zjazd z 1911 r. przekazał Akademii na własność redakcję dotychczasowego czasopisma *Slavorum Litterae Theologicae*, które odtąd zmieniło nazwę na *Acta Academiae Velehradensis*<sup>25</sup>.

Na zjazdach welehradzkich nie zapomniano również o środku najważniejszym, jakim jest modlitwa. Wyrażono życzenie, by wszyscy sprzyjający jedności Kościoła, kapłani zarówno zachodni, jak i wschodni odprawiali raz w miesiącu Mszę świętą w intencji usunięcia rozłamu. Wysłunięto propozycję, by dodać do Litanii Loretańskiej nowe wezwanie: *Matko zjednoczenia Kościołów, módl się za nami*. Zwrócono uwagę na ideę jedności Kościoła, związaną z nabożeństwem do Serca Jezusowego, a bractwom pod jego wezwaniem w szczególny sposób zalecano modlitwę o zjednoczenie Kościołów.

<sup>17</sup> *Tamże*.

<sup>18</sup> Mowa o zjazdach zapoczątkowanych w 1907 r.

<sup>19</sup> J. Urban, *Welehradzkie utopie*, Kraków 1900, 4 n.

<sup>20</sup> „Hic noster finis ad tria reducitur: ad unitatem in catholica fide, ad caritatem in dissentionibus, quae ad ritum et disciplinam tantum pertinent, ad bonum exemplum et orationem, w: *Acta III Conventus Velehradensis*, Pragae-Bohemorum 1912, 8.

<sup>21</sup> *Tamże*, 7.

<sup>22</sup> Por. J. Urban, *De iis, quae theologi catholici praestare possint ac debeant erga ecclesiam russicam*, w: *Acta I Conventus Velehradensis*, Pragae-Bohemorum 1908, 19.

<sup>23</sup> *Tamże*, 18.

<sup>24</sup> Por. *Acta I Conventus Velehradensis*, Pragae-Bohemorum, 1908, 18.

<sup>25</sup> Por. *Acta II Conventus Velehradensis*, Pragae-Bohemorum 1910, 17.

Podkreślono również konieczność dalszego propagowania apostołstwa ŚŚ. Cyryla i Metodego wśród narodów słowiańskich<sup>26</sup>.

Monograficzne opracowanie pionierskich form ruchu ekumenicznego zjazdów welehradzkich podaje M. B. Belniak w pracy pt. *Geneza i pierwotna koncepcja ekumenizmu zjazdów Welehradzkich*<sup>27</sup>.

Szczegółowe zapoznanie się z poglądami teologicznymi uczestników zjazdów welehradzkich, zwłaszcza z poglądami, które dotyczą zagadnień eklezjologicznych oraz konfrontacja tychże poglądów z nauką odpowiednich dokumentów Soboru Watykańskiego II, pozwala stwierdzić, że teologowie ci byli bliscy myśli ekumenicznej naszych dni i że podobnie jak sobór mimo piętrzących się trudności, widzieli w perspektywie możliwość jedności religijnej Kościoła Zachodniego ze Wschodnim<sup>28</sup>.

Zapoznanie się z poglądami pionierów ekumenizmu na ziemiach słowiańskich będzie tematem dalszych opracowań.

Ks. Leonard Górka SVD, Pieniężno

---

<sup>26</sup> *Tamże*, 19.

<sup>27</sup> Lublin 1966, Archiwum Biblioteki KUL.

<sup>28</sup> Por. L. Górka SVD, *Irenizm teologiczny ks. Urbana T. J. w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II*, Lublin 1969, Archiwum Biblioteki KUL.