

Władysław Kowalak

Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

Collectanea Theologica 47/2, 155-169

1977

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. VI SYMPOZJUM MISJOLOGICZNE. II. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI. 1. Teologia misji — teologia religii — teologia świata. — 2. Mikro- i makrokosmos w historii religii. 3. Misjonarze polscy w świecie*.

I. VI SYMPOZJUM MISJOLOGICZNE

(Warszawa, ATK, 18—20 V 1976)

Sympozja misjologiczne, organizowane corocznie od 1971 r. przez Specjalizację Misjologii Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, mają już swoją tradycję. W dniach 18—20 maja 1976 r. odbyło się szóste z kolei sympozjum, którego główną tematyką był Kościół w Oceanii. W sympozjum wzięli udział diecezjalni i zakonni promotorzy misyjni, siostry zakonne, przygotowujący się do wyjazdu na misje, studenci misjologii oraz ci, którzy pragną pogłębić swe wiadomości o misyjnej działalności Kościoła; uczestniczyli w sympozjum również misjonarze przebywający na wypoczynku w kraju, którzy podzielili się z uczestnikami swoimi uwagami i spostrzeżeniami o działalności misyjnej Kościoła na tych terenach, gdzie pracują (o. Franciszek Woda SJ — Zambia; ks. Edward Maciej — Nowa Gwinea; ks. Marian Wiza — Borneo; s. Sabina Habelok Zambia).

Otwarcia sympozjum w imieniu ks. rektora J. Stępnia, który uczestniczył w tym czasie w obradach Międzynarodowej Federacji Uniwersytetów Katolickich w Lublinie, dokonał ks. Prorektor I. Subera. Nawiązując do uroczystości misyjnych ku czci bł. Marii Teresy Ledóchowskiej, jakie się odbyły w dniach 15—16 maja 1976 r. w Tarnowie i Lipnicy Murowanej, w których osobiście uczestniczył, ksiądz prorektor przedstawił bł. Marię Teresę jako wzór godny naśladowania dla wszystkich współpracujących w misyjnym dziele Kościoła oraz życzył uczestnikom, aby sympozjum stało się iskrą rozpalającą ducha i wyzwalającą energię zapału misyjnego w wielkiej sprawie Bożej.

Sympozjum zakończyła uroczysta Msza św. koncelebrowana, w której przewodniczył wikariusz generalny Towarzystwa Chrystusowego ks. dr E. Szymański. Sympozjum to było już ostatnim, omawiającym dzieło misyjne Kościoła w ujęciu geograficznym. Poprzednie sympozja omawiały działalność misyjną Kościoła w Afryce (1972), w Ameryce Łac. (1973) i w Azji (1974, 1975). Przewiduje się, że następne sympozja będą ujmowały dzieło misyjne Kościoła tematycznie i problemowo.

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Władysław Kowalak SVD, Warszawa.

Tematy prelekcji

J. Ozdowski (Poznań), *Zagadnienia społeczno-ekonomiczne w Oceanii*. Był to referat wprowadzający w konkretne warunki lokalne, w jakich Kościół spełnia swoją misję względem ludzi tam żyjących. Prelegent jednak ze względów praktycznych wyłączył z zakresu swych rozważań subkontynenty Australii i Nowej Zelandii, gdyż są to regiony wysoko rozwinięte i trudno je zaliczyć do krajów Trzeciego Świata. Dokonał również selekcji informacji, ograniczając się do źródeł ONZ oraz materiałów statystycznych poszczególnych państw. Na wstępie zostały omówione warunki geograficzne, ekologiczne i polityczne Oceanii, następnie poziom rozwoju społeczno-ekonomicznego, mierzony stopniem nowoczesności struktury i infrastruktury gospodarczej. Wśród czynników produkcji bliżej zostały omówione praca i ziemia oraz szczególnie podkreślone stosunki demograficzne i rolne w Oceanii. Stan rozwoju społeczno-gospodarczego został omówiony w oparciu o podział polityczny, gdyż w Oceanii ścierały się główne potęgi polityczne: Anglia, Francja oraz Stany Zjednoczone.

Przedstawiona analiza zagadnień społeczno-ekonomicznych pozwoliła prelegentowi wysnuć dwa zasadnicze wnioski. 1) Oceania musi dla siebie odkryć i do swoich warunków dostosować model integralnego rozwoju, tzn. model przedstawiony w *Populorum progressio*, który jeszcze ciągle jest nieznanym i mało przystosowanym do warunków, miejsca i czasu. 2) Placówki misyjne mają w tym zakresie określone zadania: 1° — nauczać chrześcijańskiej myśli społecznej; 2° — wychowywać w duchu chrześcijańskim, w duchu apostołstwa świadomego i zaangażowanego; 3° — dać przykład rozwiązywania kwestii społecznych (np. problem oświaty); 4° — popierać wszelkie inicjatywy przyspieszające rozwój i doskonalące struktury społeczne. Prelegent z natury rzeczy dał pobieżny przegląd zagadnień, podał elementy ogólne charakteryzujące ten ogromny obszar, zatrzymał się jednak dłużej na pewnych szczegółach charakterystycznych dla tego regionu świata.

Fr. Z. Kapuścik SMA (Lyon), *Misje w Oceanii*. — Chociaż pierwsze próby misjonowania Oceanii były podejmowane już w XVI w., to jednak początki właściwej działalności misyjnej przypadają na wiek XIX. Australia nie przechodziła okresu misyjnego; religia katolicka została samorzutnie przeniesiona przez Irlandczyków przybywających do Australii. W Polinezji misjonarze najpierw przybyli na Hawaje (1827), gdzie działali już misjonarze protestanccy, następnie na wyspę Wallis, Futuna (1838) i in. oraz na wyspy Cooka (1894). W Melanezji znajdują się wyspy o większym obszarze, lecz o cywilizacjach bardzo zróżnicowanych, co jest poważnym utrudnieniem dla pracy misyjnej. Na Fidżi misjonarze przybyli w 1844 r., do Nowej Zelandii w 1843 r., na wyspy Salomona w 1845 r., a na Nową Gwineę w 1848 r. Mikronezja liczy ok. 1.500 wysp i wysepek, rozproszonych na przestrzeni równej Europie, co jest innego rodzaju trudnością w działalności misyjnej.

Analiza sytuacji misyjnej pozwala twierdzić, że również dla tej części świata rozpoczyna się nowa era. Mówi się, że przyszłość Kościoła to Afryka, ale można też powiedzieć, że przyszłość Kościoła to również Oceania. Na niemal 20 mln mieszkańców żyjących w Australii i na wyspach Oceanii blisko 5 mln to katolicy. Pracuje tu 2.624 misjonarzy, ale jest już 3 tys. księży diecezjalnych. Rozwijają się zakony, a świeccy coraz bardziej biorą na siebie odpowiedzialność za losy Kościoła. Nic więc dziwnego, że Paweł VI w swej podróży misyjnej na Daleki Wschód przybył również do Oceanii (29. XI.1970 r. był na wyspach Samoa, 1—2 XII w Australii), przyczyniając się do odrodzenia i odnowy życia chrześcijańskiego w tej części świata.

H. Zimoch SVD (Lublin), *Monoteizm ludów pierwotnych w świetle badań W. Schmidta*. — Badanie monoteizmu u ludów pierwotnych było modne pod koniec XIX w. i na początku XX w. W latach 1870—1920 dominowała w etnologii tzw. szkoła antropologiczno-ewolucjonistyczna, opierająca się na

francuskiej myśli filozoficznej XVIII w., filozoficznej teorii rozwoju H. Spencera oraz biologicznym ewolucjonizmie Ch. Darwina. Zwolennicy tej szkoły przyjmują jednokierunkowy proces rozwoju od form prostych do złożonych, do zjawiska życia społecznego i religijnego. Wszyscy przedstawiciele kierunku ewolucjonistycznego uważali monoteizm za ostatnią fazę w długim procesie linii rozwojowej, choć punkt wyjścia i kolejność poszczególnych faz rozwojowych był różny. Reakcją na uproszczone i etnologicznie słabo udokumentowane schematy anglosaskiego kierunku ewolucjonistycznego była szkoła kulturowo-historyczna, rozwinięta w Europie szczególnie na obszarach języka niemieckiego. Szkoła ta zwróciła uwagę na zjawisko dyfuzji czyli na proces przenikania, rozchodzenia się i krzyżowania wytworów kulturowych, która jest faktem nie mniej pewnym niż ewolucja. Wśród przedstawicieli szkoły kulturowo-historycznej największej uwagi genezie religii ludów pierwotnych poświęcił Wilhelm Schmidt SVD (1868—1954). Opierając się na szczegółowych badaniach etnologicznych wykazuje on istnienie monoteizmu czyli wiary w jednego Boga u najstarszych ludów pierwotnych. Prelegent na podstawie publikacji W. Schmidta szczegółowo omówił monoteistyczny charakter religii ludów prakultury, przymioty Istoty Najwyższej, imiona, postać i mieszkanie Istoty Najwyższej, jej funkcje oraz kult. Opis i analiza religii poszczególnych ludów zbieracko-łowickich zawarte są w dziele *Der Ursprung der Gottesidee* (t. II—V oraz część t. I i VI). Celem i zadaniem etnologii według W. Schmidta jest dotarcie do samych początków dziejów człowieka i najstarszej, wspólnej religii ludzkości, tj. prareligii i uzasadnienie odpowiedzi na pytanie o jej pochodzenie i źródła. Rekonstrukcja najstarszej, wspólnej religii ludzkości dokonuje się przez porównywanie religii między sobą przy pomocy odpowiednich kryteriów powiązania, tj. kryterium jakości (formy) i ilości, służących do określenia form starszych i młodszych każdego zjawiska kulturowego w ujęciu przestrzennym i chronologicznym poszczególnych warstw kręgów kulturowych, aby można było ustalić i wykluczyć warstwy młodsze. Choć poglądy W. Schmidta przez wielu religioznawców są krytykowane, to jednak zebranie i analityczne opracowanie ogromnego materiału źródłowego w dziele *Der Ursprung der Gottesidee* pozostanie dla każdego religioznawcy i etnologa religii kopalnią wiadomości i wartościowym punktem wyjścia do dalszych badań i rozwiązań teoretycznych.

J. T. Czernicki SSCC (Tahiti), *Kościół katolicki w Polinezji Francuskiej*. — Historia misji w Polinezji Francuskiej sięga końca XVIII w., kiedy to już od 1797 r. w Polinezji pracowali misjonarze protestanccy. Pierwsi misjonarze katoliccy osiedlili się na wyspie Akamaru (1834), następnie na Tahiti (1836), na Markizach (1838), na wyspach Tuamotu (1848), na Wyspach Wielkanočných (1864), Cooka (1894) oraz na Wyspach Podwietrznych. Obecnie w Polinezji Francuskiej pracują księża sercanie (SSCC) oraz księża diecezjalni. Znamiennym wyrazem religijności polinezyjskiej jest niemal zupełny brak pogaństwa lokalnego i rozwijający się pluralizm wyznań chrześcijańskich. Kościół w Polinezji jest Kościołem tak młodym i prężnym, jak młode i prężne jest tamtejsze społeczeństwo. Przyrost naturalny jest bardzo wysoki i wynosi 3,3‰. Oblicza się, że w 1990 r. Polinezja Francuska będzie liczyła 250 tys. mieszkańców. Wiele faktów wskazuje na to, że na tych zagubionych na Oceanie Spokojnym wyspach, Kościół będzie się rozwijał bardzo dynamicznie.

E. Maciej SVD (Nowa Gwinea), *Problemy Kościoła na Nowej Gwinei*. — Od dnia 16 września 1975 r. Papua—Nowa Gwinea jest państwem niepodległym. Uroczystości związane z tym faktem były obchodzone na całej wyspie bardzo szumnie, o czym prelegent — jako naoczny świadek — opowiedział uczestnikom sympozjum. Przedstawił również ogólną sytuację Kościoła oraz zwrócił uwagę na główne problemy, z jakimi spotykają się misjonarze pracu-

jący na Nowej Gwinei. Pierwszym z nich jest wielość wyznań chrześcijańskich oraz misjonarzy różnych konfesji pracujących na tym samym terenie (luteranie, armia zbawienia, adwentyści dnia siódmego, anglikanie, Kościół zjednoczony i in.). Przez ludność rodzimą takie rozbieżności wśród chrześcijan jest oceniane negatywnie i w poważnym stopniu utrudnia głoszenie Dobrej Nowiny. Innym zagadnieniem, to tzw. kultury *cargo*, szeroko rozpowszechnione nie tylko na Nowej Gwinei, lecz również na wszystkich niemal wyspach rozsiągniętych na rozległych wodach Oceanu Spokojnego. Kultury te stanowią reakcję na kontakt z zachodnią kulturą i cywilizacją. W czasie drugiej wojny światowej i po jej zakończeniu rozszerzyły się prawie po wszystkich wyspach przyciągając swą doktryną i obrzędowością setki tysięcy zwolenników, nie wyłączając chrześcijan. Okazuje się, że wielu chrześcijan uznawało chrześcijaństwo jedynie za środek dotarcia do sekretów techniki i cywilizacji Zachodu. Przyjęcie wiary chrześcijańskiej niejednokrotnie dokonywało się nie z racji osobistych przekonań, lecz z nakazu duchów i przodków. Wierzenia tradycyjne zostały uspięne i zbudziły się pod wpływem różnorodnych czynników zewnętrznych. Jest to problem, który z punktu widzenia misjologicznego i misjonarskiego wymaga dogłębnych analiz oraz konkretnych postanowień dla przyszłej działalności misyjnej w tej części świata.

Innym problemem Kościoła i chrześcijan nowogwinejskich jest tzw. szok kulturowy. Ludność miejscowa opuszczająca masowo busz i szukająca pracy w wielkich miastach (Port Moresby, Hagen), styka się z kulturą i cywilizacją wysoko rozwiniętą, zachłystuje się blightrem jej wytworów, ale równocześnie traci kontakt z kulturą rodzimą i jej środowiskiem. Nie pozostaje to bez wpływu również na życie religijne ludności rodzimej, która wraz z cywilizacją Zachodu przyjmuje również sposoby zachowania się i postępowania właściwe ludzom Zachodu.

M. Pazdro (Warszawa), *Akademicki Ruch Misyjny w Polsce w dwudziestolecu międzywojennym*. — Prelegentka zreferowała nurt misyjny wśród młodzieży akademickiej przed drugą wojną światową; sama brała czynny udział w tym nurcie i była działaczką w krzewieniu idei misyjnej swoich czasów. Mówiła o pokoleniu tamtych czasów, tzn. o pokoleniu urodzonym w niewoli, wychowanym w atmosferze gorącego patriotyzmu, gdzie Bóg i Ojczyzna były synonimami ukochania przede wszystkim wolności, nauki i prawdy. Na ówczesnych uniwersytetach istniały różne koła: polityczne, ideowe, religijne i ideowo-religijne. Rozkwit stowarzyszeń religijnych był znamiennym objawem dla tych lat życia akademickiego w Polsce. Było to *novum*, nie spotykane w takiej skali dla starszego społeczeństwa, dla którego w ogromnej większości religia była przepojona tradycją, patriotyzmem, wiernością Bogu i Ojczyźnie. Istniało wtedy szereg stowarzyszeń religijnych na uniwersytecie Lwowa, Krakowa, Poznania, Wilna i Lublina. Były to Sodalicje Mariańskie (organizowały studia biblijne, rekolekcje otwarte i zamknięte, zjazdy krajowe), Odrodzenie (mające za hasło *omnia instaurare in Christo*) oraz Akademickie Koła Misyjne, istniejące na wszystkich uniwersytetach i tworzące razem Związek Akademickich Kół Misyjnych z centralą w Poznaniu przy ówczesnym prymasie Polski A. Hlondzie. Koła misyjne charakteryzowały się głębokim zaangażowaniem religijno-misyjnym i zdecydowanie odcinały się od kół politycznych. Prelegentka szczególną uwagę zwróciła na działalność kół misyjnych środowiska lwowskiego, gdzie osobiście była zaangażowana.

S. Stefanek TChr (Poznań), *Szkolnictwo polonijne w Australii*. — W prelekcji zostały omówione główne problemy szkolnictwa Polonii australijskiej, z pominięciem szczegółowych informacji historycznych i organizacyjnych. Prelegent korzystał z materiałów niektórych ośrodków charakterystycznych dla Polonii australijskiej, a więc przede wszystkim skupisk polonijnych w Australii południowej, a także z materiałów nadesłanych przez

księży pracujących wśród tych grup polonijnych. Referent podał charakterystykę środowisk polonijnych, naszkicował krótką historię tworzenia się szkolnictwa polonijnego, omówił metody i program nauczania, podkreślił rolę parafii i zgromadzeń zakonnych w szkolnictwie polonijnym oraz zwrócił uwagę na trudności i perspektywy rozwoju szkolnictwa polonijnego w Australii.

E. Szymank TChr (Poznań), *Moje wrażenia z odwiedzin duszpasterskich placówek polonijnych w Australii*. — Prelegent, pełniący funkcję wikariusza generalnego w Towarzystwie Chrystusowym, przedstawił genezę emigracji polskiej w Australii, omówił aktualną sytuację Polonii australijskiej oraz w oparciu o własne spostrzeżenia scharakteryzował atmosferę wśród niej panującą. Szczególnie podkreślone zostały problemy duszpasterskie, życie religijne emigrantów oraz osobowość duszpasterzy polskich pracujących wśród emigrantów. Praca ta jest wielce utrudniona, gdyż wielu Polaków żyje zagubionych i rozproszonych na rozległych obszarach Australii, stąd tylko ok. 60% Polaków jest objęte pracą duszpasterską, którą prowadzą przede wszystkim księża chrystusowcy, a także dominikanie, franciszkanie oraz werbiści. Metoda duszpasterska jest zróżnicowana i uzależniona od konkretnych warunków lokalnych. Na pierwszym miejscu stawia się odwiedzenie chorych, samotnych i opuszczonych, a następnie wszystkich innych Polaków, bez względu na ich przekonania i ideologie; na dalszym dopiero miejscu stawia się nabożeństwa polskie, uroczystości i różne imprezy narodowe. Obecność księży wśród Polonii australijskiej jest pożądana i wręcz niezbędna dla podtrzymania ducha polskiego wśród emigrantów polskich.

Cz. Kamiński TChr (Poznań), *Problemy polskiego duszpasterstwa w Nowej Zelandii*. — Nieliczną i najbardziej oddaloną od ojczyzny grupę polską stanowią nasi emigranci na terenie Nowej Zelandii. Prelegent omówił historię i stopniowy napływ na ten teren emigrantów, różniących się bardzo między sobą, wywodzących się przeważnie z tzw. Prus Zachodnich i Wielkiego Księstwa Poznańskiego. Spis ludności Nowej Zelandii z 1921 r. podaje: 399 osób narodowości polskiej, mieszkających w obu częściach wysp południowej i północnej. Z upływem czasu liczba ta nie zwiększała się, lecz malała. Statystyka z 1936 r. podaje dane: 211 osób narodowości polskiej, tzn. że emigracja nasza w latach 1921—1936 zmniejszyła się niemal o 50%. Emigracja polska, która w naszych czasach przebywa w Nowej Zelandii, pochodzi z okresu drugiej wojny światowej oraz z okresu po jej zakończeniu: z Iranu przybyło do Nowej Zelandii 733 dzieci i 105 osób personelu, czyli ogółem 838 osób. Później przyłączyło się jeszcze kilkadziesiąt dzieci, co w sumie daje 880 osób. Po skończonej wojnie wróciło do kraju lub wyjechało do swoich krewnych 90 dzieci.

Przez cały czas emigracja ta miała swoich polskich duszpasterzy. Utworzono Komitet dla Spraw Duszpasterskich, na którego czele stanął dawny konsul polski K. Wodzicki; właśnie dzięki jego staraniom stałą pracą wśród emigracji objęli księża chrystusowcy. Życie duszpasterskie na emigracji bazuje na polskiej rodzinie i na polskich organizacjach (Stowarzyszenie Polaków w Nowej Zelandii, Stowarzyszenie Polskich Kombatantów, Koło Polek, Koło Młodzieży Polskiej, Klub Szachistów, Polska Rada Duszpasterska, Macierz Szkolna). Rodzina przekazuje tradycje i zwyczaje rodzinne, religijne, narodowe. Organizacje natomiast skupiają Polonię, urządzają imprezy narodowe, troszczą się o życie kulturalne, oświatowe, a tam, gdzie nie rezyduje duszpasterz, pomagają w podtrzymywaniu polskiego życia religijnego. Podstawowym problemem duszpasterskim na tym terenie jest rozproszenie Polaków na całym obszarze Nowej Zelandii, Polonia rozrzucona jest od północy (Auckland) aż po południe (Dunedin). Różne są środki lokomocji (samolot, samochód); dla Polonii, która liczy 2.650 osób, już samo pokrycie kosztów podróży jest poważną trudnością. Duszpasterstwo polonijne opiera się m. in. na znajo-

mości języka polskiego przez wiernych. Polonia miejscowa stara się uczyć mowy polskiej przez organizowanie szkół sobotnich. Wydarzeniem wielkiej wagi, które podbudowało przekonania polskości emigrantów, były odwiedziny przedstawicieli polskiej hierarchii w Nowej Zelandii (bp Rubin w 1967 r., kard. Wojtyła i bp Wesoły w 1973 r.). Szczególnie pobyt kard. Wojtyły pozostawił niezatarte wrażenie i podniósł prestiż Polonii w oczach miejscowej ludności.

ks. Władysław Kowalak SVD, Warszawa

II. Z NOWSZYCH PUBLIKACJI

1. Teologia misji — teologia religii — teologia świata

„W obecnym stanie rzeczy, kiedy nastają nowe warunki życia ludzkości, Kościół, sól ziemi i światło świata (Mt 5, 13), jeszcze bardziej czuje się powołany do zbawienia i odnowy wszelkiego stworzenia” — tak sformułował stanowisko o konieczności misji Sobór Watykański II (DM 1). Z drugiej jednak strony coraz częściej mówi się o kryzysie świata, a w związku z tym o kryzysie misji, które są skierowane ku światu oraz o kryzysie misjonarza, który działa w świecie¹. Mówi się także o sekularyzmie i sekularyzacji obejmującej również religie pozachrześcijańskie². A przecież świat, do którego kieruje się działalność misyjna Kościoła, to przede wszystkim religie pozachrześcijańskie. Tak tedy nieodłącznym od misji kontekstem są religie niechrześcijańskie, ogólniej zaś świat.

Jak jednak i gdzie, wobec procesów zachodzących w kontekście dzieła misyjnego, umieścić misję? Pytanie to towarzyszy misjologii bynajmniej nie od Soboru Watykańskiego II. W ostatnim czasie próbę całościowego — jednak bardziej historycznego niż teoretycznego — ujęcia tych problemów podjął Georg Evers w pracy *Mission — nichtchristliche Religionen — weltliche Welt*³. Autor podczas pobytu w Japonii (1962—1969) odczuł potrzebę takiego właśnie ustawienia zagadnień misjologicznych, w którym by wyraźnie zaznaczyło się sprzężenie misji z religiami i światem oraz ich wzajemne oddziaływanie na siebie. Praca składa się z trzech części, według których zostanie omówiona.

Teologiczna refleksja nad misjami

W części pierwszej, obejmującej zagadnienia misjologiczne, autor chce odpowiedzieć na pytanie, na ile teologia misji, kształtowana już ponad 50 lat, może dać odpowiedź na problemy wynikające z kryzysu misji i misjonarzy oraz czy w ogóle kryzys ten odzwierciedla. Podaje w związku z tym, bynajmniej nie wyczerpujący, przegląd historii misjologii. Przedstawia więc najpierw początki misjologii katolickiej, utworzenie katedry misjologii w Münster oraz koncepcję misjologii J. Schmidlina, który stworzył pierwszą teorię misyjną znaną pod nazwą *Konversionstheorie* (teoria nawracania), według której misje to rozkrzewianie wiary, chrystianizacja, nawracanie niechrześcijan, pogan, mahometan, Żydów⁴. Teoria ta dała początek szkole misjologicznej w Münster. Misjologia wytworzyła również kościelno-prawne po-

¹ Por. na ten temat J. Glazik, *Mission in der Krise*, Priester und Mission 1971, 123—137.

² Por. H. Waldenfels, *Religionen und Christentum und der Säkularisierungsprozess in Asien*, ZMR 58(1974)81—112.

³ G. Evers, *Mission — nichtchristliche Religionen — weltliche Welt*, Münster 1974.

⁴ Por. J. Schmidlin, *Katholische Missionslehre im Grundriss*, Münster 1923.

jęcie misji, które reprezentował T. Grentrup⁵; misje w tym ujęciu, to *ministerium ecclesiasticum* (służba kościelna), ściśle określona działalność Kościoła wobec tych, którzy do niego nie należą. Teoria ta miała duży wpływ na prace misjologiczne G. Vromanta, S. Paventi'ego i A. Grosse-Kappenberga, nie otworzyła jednak przed teologią misji szerszych horyzontów. Inaczej się stało w przypadku tzw. szkoły lowańskiej, proponującej „korektę” teorii Schmidlina. R. Lang po raz pierwszy związał misje z naturą Kościoła⁶, a P. Charles odróżnił działalność misyjną od innych form jego działalności i określił misje jako *plantatio Ecclesiae* (zakładanie Kościoła), przy czym uważał Kościół za *Corpus Christi Mysticum* (Mistyczne Ciało Chrystusa)⁷. Recepcja teorii plantacyjnej była niemal powszechna, a uwidoczniła się szczególnie u J. Massona SJ i E. Loffelda, który idąc jeszcze dalej określił misje jako inkarnację i „plantację” Kościoła⁸.

Następnie G. Evers przedstawia wypowiedzi magisterium Kościoła na temat misji, głównie zaś encykliki misyjne. Autor nie sądzi przy tym, że encykliki papieskie stanowią definitywne zdanie Kościoła na temat teologii misji. W dalszej zaś kolejności autor omawia koncepcję misji w ujęciu szkoły paryskiej, w której misje pojmowano jako przepowiadanie Ewangelii wśród niewierzących w ogóle (H. Godin, N. Dunas, A. M. Henry). Wyrzycielem takiej koncepcji misji było czasopismo „Parole et Mission”.

Bezpośrednio przed soborem z oryginalną koncepcją misji wystąpił Th. Ohm OSB, uważający misje za działalność mającą u podstaw zbawczą wolę Bożą⁹. Rozdział pierwszy G. Evers kończy ogólną charakterystyką teologii misji. Stawia pytanie, dlaczego na soborze tak trudno było ustalić tekst dokumentu misyjnego. Przedstawiony materiał pozwala na stwierdzenie, iż teologia misji, rozbita na wiele kierunków, nie odpowiadała na żywotne problemy, kwestie aktualne, zrodzone nowymi uwarunkowaniami. Między teologią misji a praktyką misyjną wytworzyła się przepaść. Niedorozwój teologii misji powodowała też izolacja od innych dyscyplin teologicznych, a także związanie ze starymi ujęciami eklezjologii. W końcu jednak, nie bez wpływu rozwijającej się ekumenii, przestano rozumieć misje jako działalność Kościoła wobec „pogan”, a uznano je jako wyraz istoty Kościoła, który zawsze i wszędzie jest z natury swej misyjny.

W rozdziale drugim G. Evers przedstawia misje na Soborze Watykańskim II. Omawia powstanie dekretu misyjnego *Ad gentes* i jego treść, a szczególnie komentuje pojęcie misji w dekreście misyjnym oraz wypowiedzi dekretu na temat misyjno-teologicznego znaczenia świata jako przedmiotu działalności misyjnej. Natomiast w rozdziale trzecim autor omawia misje w innych dokumentach soborowych w następującym porządku: rozumienie misji w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, misyjny charakter *Konstytucji o świętej liturgii*, wypowiedzi o misjach *Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu*, odpowiedzialność za misje różnych stanów w Kościele, jedność Kościoła a misje oraz misyjne znaczenie zwrócenia się Kościoła do świata. Ogólny wniosek, jaki wysnuwa autor z analizy dokumentów soborowych, jest następujący: sobór postawił działalność misyjną Kościoła w centralnym punkcie jego działalności, podkreślając szczególny charakter misji i ich specjalne przeznaczenie.

⁵ T. Grentrup, *Die Definition des Missionsbegriffes*, ZM 3(1913) 265—274.

⁶ R. Lang, *Le problème théologique des missions*, Collectanea Xaveriana 3(1924) 1—31.

⁷ P. Charles, *Missiologie*, Paris 1939.

⁸ E. Loffeld, *Le problème cardinal de la missiologie et des missions catholiques*, Rhemen 1956.

⁹ Por. Th. Ohm, *Machet zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission*, Freiburg i. Br. 1962.

Teologia misji a teologia religii niechrześcijańskich

Schemat części drugiej zbliżony jest do pierwszej. Rozdział pierwszy szkicuje teologię religii niechrześcijańskich w jej rozwoju historycznym w latach 1918—1965. Autorowi chodzi przede wszystkim o wskazanie związków zachodzących między rozwojem teologii misji a teologią religii. W związku z tym przedstawia najpierw wypowiedzi na temat religii niechrześcijańskich w katolickiej misjologii, zwłaszcza u J. Schmidlina, P. Piesa, J. P. Steflesa, P. Charlesa oraz E. Loffelda. Ukazuje jak daleko problematyka religii niechrześcijańskich wchodziła w zakres przedmiotu misjologii; stwierdza, iż na ogół brakowało w tym okresie poważnego traktowania religii niechrześcijańskich jako możliwego partnera dialogu. Pierwszą pozytywną ocenę spotykamy u O. Karrera, dla którego religie niechrześcijańskie były widocznym znakiem kierownictwa Boga w całym świecie i całej ludzkości; uważał je za poprzedniczki Ewangelii¹⁰. Nie ma jeszcze, mimo wszystko, mowy o jakiejś koncepcji „teologii religii”. Wyraźnie pozytywnie potraktował religie niechrześcijańskie Th. Ohm¹¹, choć i u niego nie można jeszcze mówić o teologii religii niechrześcijańskich.

Podobnie jak w części poprzedniej G. Evers przedstawia wypowiedzi papieży obecnego stulecia na temat religii niechrześcijańskich oraz teksty i fakty świadczące o zmianie nastawienia wobec tychże. Głównie chodzi tu znowu o encykliki misyjne, ale także wzmianki sporadyczne w pismach czy przemówieniach papieskich. Autor oparł się zasadniczo na pracy L. Debruyene¹² oraz I. Auf der Maur¹³.

Bezpośrednio przed soborem wiele światła na religie niechrześcijańskie rzuciły prace J. Daniéλου. Uważał on religie za wytwory ludzkiego ducha. Chyba po raz pierwszy ostro rozróżnił tzw. „pogaństwo” od niewiary (ateizmu). „Poganie”, wyznawcy religii kosmicznej, byli dla J. Daniéλου ludźmi na wskroś wierzącymi¹⁴. Daniéλου był bliski stworzenia teologii religii niechrześcijańskich, jednakże stanowisko jego w tej sprawie uległo poważnej zmianie, szczególnie w związku z Sympozjum Teologów w Bombaju w 1964 r. Zagadnienie misji, zbawienia niechrześcijan i religii niechrześcijańskich podejmował także jeszcze przed drugą wojną światową znany teolog H. de Lubac. Znamienne jest to, że kwestie te rozpatrywał zawsze łącznie¹⁵. Możliwość zbawienia poza Kościołem, określana jako „*incognito* Boga”, pojawia się także w myśli Y. Congara¹⁶; jednakże o teologii religii niechrześcijańskich można mówić dopiero u K. Rahnera¹⁷. Klasykiem zaś teologii religii i jej najbardziej znanym w świecie przedstawicielem jest dziś H. R. Schlette, który postawił po raz pierwszy problem teologicznego znaczenia, wartości religii niechrześcijańskich, problem na ile są one właściwymi drogami zba-

¹⁰ O. Karrer, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum*, Freiburg i. Br. 1934.

¹¹ Th. Ohm, *Die Stellung der Heiden zu Natur und Übernatur. Eine missionstheoretische Untersuchung*, Münster 1927; tenże, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*, München 1950.

¹² L. Debruyene, *La conception du païen et du salut dans les encycloques missionnaires de ce siècle*, N.Z.M. 27(1971) 89—97, 202—214.

¹³ I. Auf der Maur, *Kirchliche Verlautbarungen über die nichtchristlichen Religionen*, Priester und Mission 1966, 335—352.

¹⁴ J. Daniéλου, *Der Gott der Heiden, der Juden und der Christen*, Mainz 1957.

¹⁵ H. de Lubac, *Le fondement théologique des missions*, Paris 1946; tenże, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris 1953.

¹⁶ Por. Y. Congar, *Hors de l'Eglise, pas de salut*, Paris 1963.

¹⁷ K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 1—10, Einsiedeln 1954—1972.

wienia i zamierzonymi przez Boga pośrednikami zbawienia¹⁸. U Schlettego mamy do czynienia z pierwszymi syntezami teologii religii. Problem religii niechrześcijańskich stał się więc w ogniu dyskusji. J. Ratzinger w rozważaniach nad religiami niechrześcijańskimi i ich możliwościami zbawczymi na nowo postawił problem Kościoła i jego posłannictwa, misji¹⁹. W ten sposób doszło niejako do związania problematyki teologiczno-misyjnej i teologiczno-religijnej, co właśnie G. Evers zamierzał przedstawić.

Jakie wnioski zasuważają się G. Eversowi z tak ujętego przeglądu dziejów teologii religii? Przede wszystkim przeniesienie akcentu z pytania o możliwość zbawienia indywidualnego „poganina” na problem wartości zbawczej religii pozachrześcijańskich i uznanie ich jako jednych z dróg zbawienia. Punktem wyjścia tak postawionego problemu jest powszechna zbawcza wola Boża: „...który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy” (1 Tm 2, 1—6).

W rozdziale drugim części drugiej G. Evers omawia wypowiedzi Vaticanum II na temat religii niechrześcijańskich według porządku: niechrześcijaństwo i ich sytuacja zbawcza w konstytucji *Lumen gentium*, deklaracja na temat stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, znaczenie deklaracji o wolności religijnej dla teologii religii niechrześcijańskich oraz dekret misyjny a teologia religii niechrześcijańskich.

Związek misji ze światem: teologia świata

Czy istnieje związek między teologią świata a teologią misji? Na to pytanie próbuje dać odpowiedź G. Evers w trzeciej części swej pracy. Zasadniczo jednak chodzi o problem możliwości wykorzystania jako punktu wyjścia w przepowiadaniu Ewangelii tradycji religijnej danego ludu. Teza, na jakiej opierają się rozważania autora brzmi: misje skierowane ku światu, podlegają przemianom jakie w nim zachodzą, nie są przynajmniej od nich niezależne. Konsekwentnie więc autor omawia zmieniającą się sytuację misyjną, na którą składa się także kryzys rozumienia misji. Z kolei kryzys koncepcji misji warunkowany jest zmianami historycznymi w kontekście misji jak np. koniec epoki kolonialnej, rozbudzenie świadomości narodowościowej ludów Afryki i Azji, powstawanie Kościołów rodzimych itd., następnie eksplozją demograficzną, pluralizmem światopoglądowym, umiejscowieniem misji w kontekście rewolucji i wreszcie kryzysem samorozumienia misjonarzy. Nastąpiła też zmiana teologicznego kontekstu misji; chodzi tu o powstanie tzw. teologii świata, proces sekularyzacji i jego wpływ na tradycje niechrześcijańskie, a także problem nowych religii.

Na takim tle G. Evers przedstawia problem punktu wyjścia w przepowiadaniu misyjnym, nie przyjmując stanowiska teologów protestanckich odrzucających religie niechrześcijańskie jako możliwy punkt wyjścia przepowiadania misjonarskiego. Poszukując nowego punktu autor przyjmuje fakt ludzkiej solidarności jako takiego właśnie punktu wyjścia.

Na koniec autor próbuje dać rozwiązanie długo rozpatrywanego problemu: misje czy pomoc w rozwoju, ewangelizacja czy *promotio humana*. Mimo wszelkich teorii G. Evers łączy misjonarską działalność Kościoła z troską o lepszy świat. Autor zauważa ewolucję poglądów, które szły od pomocy w rozwoju do humanizacji. Kościół jest w służbie zbawienia całego świata (służebna funkcja Kościoła), wobec tego misje i humanizacja to tylko dwa aspekty jednej i tej samej służby Kościoła.

¹⁸ Por. H. Schlette, *Die Religionen als Thema der Theologie*, Freiburg i. Br. 1963.

¹⁹ J. Ratzinger, *Die christliche Brüderlichkeit*, München 1960.

Podsumowując pracę G. Eversa, należy podkreślić pewną prawidłowość, która w książce szczególnie uderza, mianowicie że nie ma poważnej refleksji teologicznej bez uwzględniania problemu misji i religii niechrześcijańskich. Uwidocznione to zostało tak ze strony katolickiej, jak i protestanckiej. Z drugiej jednak strony w pracy G. Eversa brak samodzielnej próby rozwiązania pewnych zagadnień. Autor zamierzał wprowadzić dać podstawy nowej teologii misji dla Kościoła we współczesnym świecie, ale stało się to niemożliwe po przedstawieniu tak obszernego materiału historycznego. Ponadto G. Evers uważa, że skonstruowanie jakiejś ogólnej teorii misji obejmującej całokształt działalności tego typu, obowiązującej przy tym na całym świecie, jest dziś niemożliwe. Wydaje się jednak, że właśnie historyczny aspekt pracy stanowi o jej wartości. Obok pracy J. Amstutza i H. W. Gensichen²⁰, prezentowana książka G. Eversa jest aktualnie najlepszym wprowadzeniem w problematykę misji, religii i świata oraz ich wzajemnych relacji.

ks. Roman Malek SVD, St. Augustin

2. Mikro- i makrokosmos w historii religii

Tematem książki Cyryla Korwin-Krasińskiego¹ przełożonej niedawno na język włoski *Microcosmo e macrocosmo nella storia delle religioni* (Milano 1973), jest problematyka mikrokosmu i makrokosmu w świetle danych etnologii i historii religii. Oryginał niemiecki *Mikrokosmos und Makrokosmos in religionsgeschichtlicher Sicht* ukazał się w 1960 r. w Düsseldorfie. Przekład w porównaniu z oryginałem wykazuje pewne różnice: opuszczono rozdział drugi o starobabilońskiej symbolice mikrokosmicznej i trójstopniowej anatomii indyjsko-tybetańskiej oraz rozdział szósty dotyczący problematyki teologicznej (*Kyrios praesens*); miejsce pierwszego z nich zajął porównawczy artykuł z zakresu filozofii dziesięciu kategorii Arystotelesa w świetle staroazjatyckiej symboliki bytowania².

Człowiek będący w pojęciach kultur pozaeuropejskich mikrokosmosem („mały świat”), symbolem jedności i całościowego przeżycia wszechświata, jest przedmiotem pierwszej części religioznawczej omawianej książki. Z wyobrażeniami człowieka-mikrokosmosu spotykamy się zarówno w kulturach wyższych, np. indyjsko-tybetańskich kosmologiach spekulatywnych i antropologii, jak i u najstarszych ludów pierwotnych. Myślenie całościowe i przeżycie jedności wszechświata w kulcie jest szczególnie charakterystyczne dla człowieka pierwotnego. Wyobrażeniom mikrokosmicznym, rytualnemu przeżyciu oraz powtórzeniu rzeczywistości mitycznej w kulcie ludów pierwotnych wszystkich kontynentów poświęcony jest zasadniczy dla książki rozdział trzeci, który zasługuje na bardziej szczegółowe omówienie.

W oparciu o bogatą literaturę etnologiczną C. Korwin Krasiński przedstawia tu w sposób syntetyczny (może nieraz zbyt syntetyczny, bez szer-

²⁰ J. Amstutz, *Kirche der Völker. Skizze einer Theorie der Mission*, Freiburg i. Br. 1972; H. W. Gensichen, *Glaube für die Welt. Theologische Aspekte der Mission*, Gütersloh 1971.

¹ Autor, benedyktyn z Maria Laach, urodził się w 1905 r. w Polsce w Mszanie Dolnej. Studiował filozofię w Krakowie i Paryżu. W latach 1925—1930 zapoznał się z tybetańską filozofią medyczną u lamaisty mongolskiego W. N. Badmajeffa. Studia teologiczne odbywał w Innsbrucku, a etnologiczne w Rzymie i Moguncji. Jest autorem znanej książki *Tibetische Medizinphilosophie*, Zürich 1953.

² Artykuł ten w języku niemieckim pt. *Die zehn Kategorien des Aristoteles im Lichte der altasiatischen Seinsstufensymbolik* ukazał się w czasopiśmie „Symbolon”, t. 4, s. 119—146.

a inne bóstwa i istoty są jej podporządkowane. Ta orientacja teocentryczna i kosmologiczna widoczna jest wyraźnie w monumentalnych misteriach odtworzących stworzenie świata wschodnich i zachodnich Algonkinów (Lena-pe-Delewarowie, Cheyenne-Arapaho), którym autor poświęca stosunkowo dużo miejsca (s. 213—151). Zasygnalizowane wyżej orientacje nie zawsze się wykluczają i mogą u ludów pierwotnych występować równolegle (np. u ludów australijskich, Indian Ziemi Ognistej Ameryki Pd., Buszmenów Afryki Pd.). Zastąpienia Boga-Stwórcy przez postacie przynoszące zbawienie i herosów kulturowych w kulturach młodszych nie należy, zdaniem autora, traktować jako wyniku degeneracji i odejścia od pierwotnych form religijnych. W historii zbawienia bowiem postacie te posiadały znaczenie religijne i teologiczne polegające na przygotowaniu ludzkości do przyjęcia religii zbawienia, a więc ostatecznie i Zbawiciela, Boga-Człowieka, który *tempore novissimo* narodził się w Betlejem.

Rozważania religioznawcze uzupełnione są refleksją teologiczną w drugiej części dzieła (s. 271—348). Autor zastanawia się nad znaczeniem dla chrześcijańskiej teologii idei człowieka-mikrokosmosu. Zgodnie z teologią Pawłową idea ta najpełniej realizuje się w osobie Chrystusa, Boga-Człowieka, który jest rekapitulacją wszechświata (Ef 1, 10), pierwotnym wobec każdego stworzenia (Kol 1, 15), od wieków w Bogu ukrytym i niestworzonym archetypem, prawzorem nadającym sens wszelkiemu stworzeniu.

Pewnym niedociągnięciem tej informującej i zasługującej na uwagę etnologów, religioznawców, a nawet teologów książki jest brak indeksu rzeczowego oraz wykazu cytowanych pozycji bibliograficznych.

ks. Henryk Zimoń SVD, Lublin

3. Misjonarze polscy w świecie

Kalendarz w Polsce od wieków cieszył się wielką popularnością; uczył, informował, bawił, urabiał opinię. Był często jedyną książką, po którą sięgał umiający czytać Polak¹. Również dziś kalendarz może być ciekawą książką². Redaktorzy miesięcznika „Nasza Rodzina”, wydając pozycję „Misjonarze polscy w świecie”, potraktowali „Kalendarz 1976” jako okazję do popularyzowania idei misyjnej Kościoła³. Postawili sobie za zadanie „uważliwienie wszystkich na sprawy szerzenia Ewangelii Chrystusowej tam, gdzie nie jest ona jeszcze w ogóle znana lub nie jest znana dostatecznie” (s. 5). Narzędziami tego uważliwienia są uporządkowane listy misjonarzy z lat 1958—1975, dokumenty so-

¹ O bóstwach dema por. A. J. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen*, Wiesbaden 1960² (wyd. 1 — 1951), 103—111, 132—153; tenże, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1949² (wyd. 1 — 1948), 44—57; tenże, *Die getötete Gottheit. Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart 1966, 9—10; J. van Baal, *Dema. Description and Analysis of Marind-Anim Culture (South New Guinea)*, The Hague 1966; tenże, *Symbols for Communication. An Introduction to the Anthropological Study of Religion*, Assen 1971, 173—177; F. Jachmann, *Zeitschrift für Ethnologie* 92(1967)305—308 (recenzja książki J. van Baala, *Dema*).

² Por. W. Żukrowski, *Oswajanie czasu*, Nowe Książki 1976, nr 2, s. 32.

³ *Misjonarze polscy w świecie*, Nasza Rodzina — Numéro spécial 1976, s. 244 + VII, Paryż.

⁴ Nie jest to pomysł zupełnie nowy, dlatego że od szeregu lat w języku polskim ukazuje się w Rzymie w ramach czasopisma „Echo z Afryki”, *Kalendarz św. Piotra Klawera*.

borowe, teksty biblijne, wypowiedzi papieża i biskupów misyjnych, a także na wysokim poziomie technicznym wykonane ilustracje. Szata zewnętrzna książki jest staranna, trudno doszukać się jakichś usterek technicznych.

Właściwy „kalendarz”, zamieszczony w końcowych partiach książki, zajmuje jedynie siedem stronic, natomiast główna część książki mieści się na 244 stronicach. Zdjęcia w liczbie 166, w tym 8 kolorowych, są różnej wielkości. Ilustrują one codzienny trud misjonarzy i pokazują egzotykę krajów misyjnych. Cenne są zwięzłe objaśnienia do poszczególnych zdjęć.

Zasadniczy tekst drukowany jest w dwóch kolumnach. Kolumna szersza zawiera głównie listy, względnie fragmenty listów naszych misjonarzy i misjonek. Są to listy: 45 księży (wydawcy nie informują, którzy księża należą do zakonów i zgromadzeń zakonnych, a którzy są księżmi diecezjalnymi), 17 sióstr, 3 braci zakonnych, jednego misjonarza świeckiego — inżyniera z Brazylii oraz jednego katechety z Burundi. W porównaniu z ogólną liczbą poszczególnych kategorii polskich misjonarzy w świecie została zachowana właściwa proporcja, tzn. autorami są: co 13-ty kapłan, co 13-ta siostra zakonna i co 16 brat. Nie wiemy jakimi kryteriami kierował się zespół redakcyjny w doborze poszczególnych misjonarzy.

Kolumna mniejsza zawiera fragmenty *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, *Dekretu o działalności misyjnej Kościoła*, *Deklaracji o wolności religijnej*. Nadto znajdujemy tu fragmenty encykliki *Populorum progressio* oraz orędzie Pawła VI na Dzień Misyjny z 1971 r. Poza tym, pod hasłem *Biskupi mówią*, zamieszczono wypowiedzi 7 kardynałów, 4 arcybiskupów i 7 biskupów. Ta mniejsza kolumna, drukowana w kolorze czerwonym, jest wielką zaletą książki. Jest to pewna nowość w tego typu publikacjach dotyczących naszych misjonarzy; dotychczasowe opracowania listów⁴ i pamiątek polskich misjonarzy⁵ podobnych tekstów nie zawierają. Nie często docierają do nas wypowiedzi biskupów z Ameryki Pd. czy Oceanii. Szkoda, że przy krajach afrykańskich pominięto orędzie Pawła VI *Africae terrarum*. Wydawcy mieli to okazję zapoznać czytelników polskich z tym mało znanym, a przecież tak ważnym i aktualnym dokumentem papieskim.

Książka prezentuje działalność polskich misjonarzy i misjonek z 17 krajów Afryki, Oceanii, Azji i Ameryki Pd. Każdy kraj, w kolejności alfabetycznej⁶, na stronie tytułowej zbliżono czytelnikowi przez mapki i podstawowe informacje, takie jak: ustrój państwa⁷, powierzchnia, klimat, statystyka lud-

⁴ Por. *Listy Polki z wyspy Świętej Trójcy, s. Maryji Stanisławy od Jezusa*, Kraków 1927; *Listy o. Jana Beyzyma SJ apostoła trędowatych na Madagaskarze*, Kraków⁵ 1927. W okresie międzywojennym ukazywały się liczne opracowania na podstawie listów misjonarzy. Po drugiej wojnie światowej ukazały się: *Z listów polskich misjonarzy*, Warszawa 1971 (red. E. Stomma — ks. A. Koszorz); *Z kraju kamiennej siekiery. Misjonarze werbiści o Nowej Gwinei 1910—1973*, Warszawa 1975 (red. T. Dworecki SVD).

⁵ Por. J. Glinka SVD, *Żyłem na bezwodnej wyspie. Dziennik z wyprawy na wyspę Palue w Archipelagu Małych Wyp Sundajskich*, Warszawa 1971; Cz. Osiecki SVD, *Przeżycia i wrażenia misjonarza z wyspy Flores*, Warszawa 1973; St. Ograbek SVD, *Wędrówki po Flores. Wspomnienia z pracy misyjnej*, Warszawa 1973.

⁶ Argentyna (s. 41), Australia (s. 51), Birma (s. 59), Brazylia (s. 67), Burundi (s. 91), Cejlon (s. 109), Chile (s. 17), Czad (s. 127), Egipt (s. 135), Filipiny (s. 147), Ghana (s. 153), Górna Wolta (s. 167), Gujana Francuska (s. 175), Gwatemala (s. 181), Indonezja (s. 189), Japonia (s. 201), Kamerun (s. 225).

⁷ Na s. 167 błędnie podano, że Górna Wolta należy do Brytyjskiej Wspólnoty Narodów. Górna Wolta jest autonomiczną republiką w ramach Wspólnoty Francuskiej (por. E. J. Osmańczyk, *Encyklopedia spraw międzynarodowych i ONZ*, Warszawa 1974, 1236—1237).

ności i liczba polskich misjonarzy tam pracujących⁸. Pod hasłem *Misjonarze piszą* z listów, względnie ich fragmentów, dowiadujemy się o życiu i pracy misjonarzy w krajach zamorskich. Listy adresowane są do rodzin, współpracowników i przyjaciół. Ich zaletą jest to, że pisane są nie na „zamówienie”, ale „z serca”. Są cennym materiałem z różnych względów. Znajdujemy tu bogate źródło pokazujące sytuację społeczno-religijną krajów misjonowanych, informacje historyczne, opisy psychiki ludności rodzimej, opisy przyrody itd.

Listy zachęcają do modlitwy: „Dlatego właśnie oprócz naszych własnych modlitw ośmielamy się prosić serdecznie wszystkich, do kogokolwiek dotrą te nasze słowa wysłane z brazylijskiego Bożego zagonu — o modlitwę. Choćby o jedno *Zdrowaś*” (s. 90).

Listy zachęcają do wytrwania w powołaniu: „Czasami przyjdzie wędrować od siedmiu do piętnastu kilometrów. Gdy wracam jestem bardzo zmęczony, spocony, głodny, ale zadowolony, że nie marnuję swego kapłaństwa” (s. 188).

Listy uczą patriotyzmu: „... Afryka to dobra szkoła... W tej rocznej szkole pokochałem bardziej swój ojczysty kraj, nauczyłem się za nim tęsknić” (s. 162).

Paryscy wydawcy zaopatrzyli urywki listów zwięzłymi, trafnie dobranymi tytułami, co niewątpliwie zachęca do zainteresowania się ich treścią. Listy mogą być materiałem do prac naukowych. Misjolog może na ich podstawie opisać metodę pracy misyjnej polskich misjonarzy. Socjolog może obserwować trudności z jakimi borykają się młode, niepodległe państwa. Pedagog, w seminarium duchownym, może z nich odtworzyć pewien model polskiego misjonarza.

Zachodzi pytanie (wiadomo, że listy zostały poddane obróbce stylistycznej) czy drukowane teksty oddają autentyczny sens zamierzony przez autorów? Na podstawie oryginalnych rękopisów i maszynopisów listów misjonarzy-werbistów znajdujących się w Archiwum Seminarium Misyjnego w Piennieżnie, można wnioskować, że teksty w kalendarzu dosyć wiernie oddają treść i sens oryginałów⁹. List np. Bolesława Gielaty SVD zgadza się z oryginałem co do joty (s. 164—166). W kilku przypadkach wydawcy kalendarza dokonali dosłownych lub skróconych przedruków z opublikowanych już wcześniej książek, np. listy Antoniego Buchcika (s. 148—152)¹⁰, Roberta Kolka (s. 161—162)¹¹, Józefa Glinki (s. 197)¹², Stanisława Ograbka (s. 204—205)¹³, Stanisława Wyparyły (s. 205—206)¹⁴, Czesława Osieckiego (s. 198—199, 202—203)¹⁵. Omawiana publikacja, nie rości sobie pretensji do miana pracy naukowej, dlatego edytorzy mogli nie uzasadniać doboru tekstów i nie musieli podawać źródeł. Należy jednak zwrócić uwagę na brak jednolitej dokumentacji listów. Nie wszystkie fragmenty kończą się pełnym imieniem i nazwiskiem autora (np. s. 54, 75), dokładną datą (s. 50, 77, 100, 158), nazwami miejscowości nadawcy (s. 126, 154, 182). Wydawcy zrezygnowali także z poda-

⁸ Jak wynika z tekstu, w Gwatemali pracują tylko polscy ojcowie, tymczasem na s. 181 napisano: „misjonarzy i misjonek polskich: 4”. Podobne nieścisłości są na s. 59, 109, 175.

⁹ Zdarzają się drobne odchylenia od tekstów pierwotnych, np.: „Przychodzą gorliwie trzy razy w tygodniu na lekcje religii, a raczej na instrukcje” (s. 164). Autor listu — Jerzy Wawrzonek — o „instrukcjach” w oryginalnym maszynopisie z dnia 14 II 1973 r. nic nie wspomina.

¹⁰ Por. *Z listów polskich misjonarzy, dz. cyt.*, 362—365.

¹¹ *Tamże*, 309—310.

¹² *Tamże*, 115.

¹³ *Tamże*, 158—159.

¹⁴ *Tamże*, 166—168.

¹⁵ *Tamże*, 116, 85—87; Cz. Osiecki, *dz. cyt.*, 11, 12—14.

wania przynależności zakonnej czy zgromadzeniowej poszczególnych misjonarzy. To pozbawiło czytelnika możliwości śledzenia reprezentatywności w listach poszczególnych grup misjonarzy. Zamiennie nadto używane są tytuły „ksiądz” i „ojciec”, jak np. ksiądz Kolek, ojciec Wawrzonek — choć obaj należą do tego samego zgromadzenia¹⁶. Przy tego typu publikacjach czytelnik powinien mieć możliwość nawiązania kontaktu z autorem listu. Dlatego dobrze byłoby podać dokładny adres, względnie adres instytucji, która może pośredniczyć między czytelnikiem a misjonarzem. Te uwagi nasuwają się w związku z tym, że pallotyni paryscy zapowiadają dalszy ciąg listów w kalendarzu na 1977 rok.

Uwagi tu wysuwane w niczym umniejszają wartości książki, tak bardzo potrzebnej w polskiej literaturze popularno-misyjnej. Rangę publikacji podnosi fakt, iż w słowie wstępnym swoją radość wyraził prymas kard. Stefan Wyszyński. Opiekun Duszpasterstwa Emigracji Polskiej pisze: „Mile pozdrawiam Misjonarzy polskich i Misjonarki polskie na wszystkich placówkach rozsianych po całym świecie” (s. 6). Słowa te z pewnością są zachętą do dalszej, wytrwałej pracy nad ewangelizacją świata. Również słowa bpa Jana Wosińskiego, przewodniczącego Komisji Episkopatu Polski do Spraw Misji, są pełne ciepła i zachęty, aby wszyscy wzięli udział w „aktywnej i wszechstronnej współpracy w dziele misji” (s. 8).

Artykuł wstępny *Udział Polski w dziele misyjnym Kościoła* pióra Antoniego Koszorzka SVD, daje krótką historię polskiej działalności misyjnej, pokazuje stan personelu polskiego w krajach misyjnych, wysuwa także sugestie jak można pomagać misjom. Tabela pierwsza (s. 14) informuje, że w 1975 r. pracowało na misjach 877 misjonarzy i misjonek: 603 kapłanów, 48 braci, 220 siostr i 6 świeckich. W tabelce tej zakradły się małe błędy w podliczeniach: w Afryce pracuje 256 misjonarzy, a nie 257; w Ameryce Pł. 415, a nie — jak podano — 414. Te same nieścisłości są także w wersji francuskiej (s. 21), angielskiej (s. 28) oraz hiszpańskiej (s. 36) artykułu.

Na stronie 15 czytamy: „Polska jest siódmym krajem w świecie co do ilości katolików...”, ale chyba ostatnim pod względem liczebności misjonarzy”. Wydaje się, że słuszne są wywody autora usprawiedliwiające taki stan rzeczy. Szczególnie pocieszający jest fakt, że nasi misjonarze szczupłą ilość nadrabiają gorliwością i pozytywnie ocenianą jakością pracy misyjnej. „Świadczy o tym zapotrzebowanie na polskich misjonarzy. Wysoka ocena pracy Polaków w świecie misyjnym jest podstawą do coraz liczniejszych próśb o polskich misjonarzy i coraz częstszego pielgrzymowania do nas biskupów z różnych krajów misyjnych, którzy pragną zdobyć polskich misjonarzy do pracy w swojej diecezji” (s. 16).

Dzieło misyjne to nie tylko zadanie biskupów, księży i zakonników. Misje potrzebują poparcia wszystkich katolików, wszystkich ludzi dobrej woli, którzy poważnie traktują swoją przynależność do Kościoła. Celem omawianej publikacji jest pobudzić wszystkich katolików do współpracy na rzecz misji. Wydaje się, że książka osiągnięciu takiego celu może się przysłużyć. Z każdej niemal strony przebija troska, że „żniwo jest wielkie, ale robotników mało” (Łk 10, 2). Oby — dzięki takim publikacjom — tego zapału misyjnego było w nas coraz więcej. Wszystkim twórcom kalendarza *Misjonarze polscy w świecie* za pracę i pomysł należą się słowa uznania.

ks. Waldemar Wesoly SVD, Pieniężno

¹⁶ Prawdopodobnie w rękopisach i maszynopisach autorskich też brak wszystkich danych.