

ANNALES MISSIOLOGICI POSNANIENSES

Pierwszy tom niniejszego wydawnictwa ukazał się w roku 1928 pod tytułem: „Roczniki Związku Akademickich Kół Misyjnych. Czasopismo Roczne Poświęcone Zagadnieniom Misjologii” (t. 1-4). Od tomu piątego tytuł został zmieniony na „Annales Missiologicae. Roczniki Misjologiczne” i pod tym tytułem ukazało się kolejnych sześć tomów (t. 5-10, ostatni w roku 1938). W roku 2000 Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu we współpracy z Fundacją Pomocy Humanitarnej „Redemptoris Missio” w Poznaniu postanowił kontynuować wydawanie czasopisma, które zdobyło już określone miejsce w polskiej misjologii. Najpierw dwukrotnie ukazało się pod tytułem przyjętym w roku 1932, z wyraźnym dodaniem określenia wskazującego na środowisko, z którym się utożsamia: „Annales Missiologicae Posnanienses” (t. 11-12). Jednak z uwagi na pewne wątpliwości dotyczące poprawności gramatycznej łacińskiego tytułu – po dłuższych wahaniach – po raz trzeci zmieniono tytuł: od tomu 13 (2003) przyjęto nazwę „Annales Missiologici Posnanienses”. W latach 2001-2014 pismo ukazywało się w rytmie dwurocznym. Od numeru 19 (2014) redakcja przyjęła roczny rytm wydawniczy.

ANNALES MISSIOLOGICI POSNANIENSES

Tom 26
2021



POZNAŃ 2021

Rada Wydawnicza

Mieczysława Makarowicz; ks. dr hab. Mieczysław Polak, prof. UAM; ks. dr hab. Andrzej Pryba, prof. UAM;
ks. dr hab. Paweł Wygralak, prof. UAM – przewodniczący; ks. dr Jacek Zjawin

Redaktor naczelny

o. dr hab. Piotr Piasecki OMI, prof. UAM (e-mail: piasecki@amu.edu.pl)

Zastępca redaktora naczelnego

dr Katarzyna Anna Mich

Sekretarz

mgr lic. Marta Sienkiewicz

Międzynarodowa Rada Naukowa

o. prof. Marek Inglot SJ (Pontificia Università Gregoriana, Roma)
o. prof. Artur K. Wardęga SJ (Macau Ricci Institute, Macau)
prof. Frederic Laugrand (Université Laval, Quebec)
o. prof. dr hab. Jarosław Różański OMI (UKSW, Warszawa)
prof. dr hab. Maciej Ząbek (UW, Warszawa)
prof. Sandra Mazzolini (Pontificia Università Urbaniana, Roma)
o. prof. Pierre Hurtubise OMI (Saint Paul's University, Ottawa)
prof. Carmelo Dotolo (Pontificia Università Urbaniana, Roma)
o. prof. UAM dr hab. Paweł Zając OMI (UAM, Poznań)

Adres do korespondencji

Redakcja „Annales Missiologici Posnanienses” (Piotr Piasecki)
Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
ul. Wieżowa 2/4, 61-111 Poznań

e-mail: annalesmp@amu.edu.pl; **web site:** www.annalesmp.amu.edu.pl; pressto@amu.edu.pl

Recenzenci artykułów rocznika 2021

prof. dr hab. Bogdan Trocha, Uniwersytet Zielonogórski; ks. dr hab. Krystian Kałuża, Uniwersytet Opolski;
ks. prof. UKSW Wojciech Kluj, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; ks. prof. KUL dr hab.
Andrzej Pietrzak, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II; ks. prof. UKSW Tomasz Szyszka, Uniwersytet Kar-
dynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; ks. prof. dr hab. Jarosław Różański, Uniwersytet Kardynała Stefana Wy-
szyńskiego w Warszawie.

Redaktorzy językowi

język angielski: Ron Quillo (San Antonio, USA), Tom Coughlin (USA), dr Małgorzata Wiertelwska
język francuski: Pierre Hurtubise OMI (Ottawa, Canada)
język polski: dr Justyna Sprutta

Pierwotną wersją czasopisma „Annales Missiologici Posnanienses” jest wersja elektroniczna
Publikacja finansowana z dotacji podmiotowej na utrzymanie potencjału badawczego Wydziału Teologicznego UAM

Projekt graficzny okładki: Jacek Grześkowiak

Lamanie komputerowe: Marcin Tyma



Wersja elektroniczna publikacji jest dostępna na licencji Creative Commons –
Uznanie autorstwa – Użycie niekomercyjne – Bez utworów zależnych 4.0
Międzynarodowe

SPIS TREŚCI

DARIUSZ KAJZER

Ewangelizacja w kontekście kultury górskich rejonów Papui–Nowej Gwinei 7

RAFAŁ BARTOS

Różnorodne formy apokalipsy w literaturze popularnej 27

GRZEGORZ ADAMIAK

Inspiracje dla misyjnej działalności Kościoła w encyklikach Benedykta XVI 41

MAŁGORZATA MADEJ

Poznanie języka jako fundament pracy misyjnej. Prace ojców białych nad gramatyką języka bemba 61

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI

Kościół wobec tzw. kryzysu anglofońskiego w Kamerunie 77

KRZYSZTOF HOMA

Polscy jezuita na ziemiach greckich od XVI do XX wieku 99

MARCIN JAN WRZOS

Przeobrażenia i realizacja funkcji wydawniczych polskich mediów misyjnych w okresie pandemii covid-19 115

MISSIONARIA BIBLIOGRAPHICA SELECTA 133

Peter Hitchens, *Wściekli na Boga. O tym, jak ateizm doprowadził mnie do wiary w Boga*. Warszawa: Fundacja Prodocto, 2021, ss. 173. (Małgorzata Madej) 135

Grzegorz Adamiak, *Recepcja idei misyjnej w diecezji płockiej w latach 1908–2015*. Warszawa: Instytut Papieża Jana Pawła II – Wydawnictwo UKSW, 2020, ss. 563. (Sebastian Krupniewski) 137

DARIUSZ KAJZER

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
Wydział Teologiczny

Ewangelizacja w kontekście kultury górskich rejonów Papui–Nowej Gwinei Część 1

Wstęp

W podejmowaniu tematu tej refleksji, jakim jest inkulturacja Ewangelii w kulturze papuaskiej współtworzącej kulturę Melanezji, bardzo ważne staje się zapoznanie z kontekstem owej kultury. Początek procesu kontekstualizacji i sterowania nim należy do rodzimej teologii melanezyjskiej. Stąd jako kluczowe jawi się poznanie rzeczywistości świata i zrozumienie Ewangelii w celu przyczynienia się do ich połączenia w jedną, ukierunkowaną ku Bogu całość (Luzbetak 39).

Tworzenie teologii melanezyjskiej jest zadaniem wynikającym z oczekiwań autochtonów. Podstawowym celem pozostaje ukazanie obecności Boga i przykazań Bożych w melanezyjskim „tu i teraz”. Ważne znaczenie ma jedna z głównych przesłanek, iż Bóg stworzył Melanezyjczyków i nigdy ich nie opuścił. Dlatego zadaniem teologów jest określenie, w jaki sposób i w jakim stopniu Bóg był obecny w religiach tradycyjnych. Myśl ta nurtowała misjonarzy już od samego początku ich działalności w Melanezji. W 1960 r. Henryk Aufenanger proponował, by w procesie ewangelizacji nawiązywać do wierzeń tradycyjnych, a przez to wykazać, że wiara przodków i tradycyjne bóstwa są ukierunkowane na Jezusa Chrystusa (por. Aufenanger 148). Owa myśl przyświecała też teologom, kiedy wskazywali na potrzebę istotnego i niezbędnego sedna orędzia chrześcijańskiego. Określenie sedna Ewangelii było im potrzebne nie tyle do jej przekładu w lokalnej wspólnocie, ile raczej do umożliwienia odnajdywania Jezusa Chrystusa w miejscowych warunkach jako Osoby obecnej tam już w odległych czasach. Akcent położony jest na doświadczenie obecności Jezusa Chrystusa w miejscowej kulturze i tradycji (Luzbetak 51).

Historia misji katolickich i chrystianizacji Papui–Nowej Gwinei

Podczas synodu biskupów Oceanii (1998) zwrócono uwagę na skomplikowaną sytuację ludów tego regionu świata. Zanim nadeszła dla tych ludów epoka ewangelizacji, wyznawały one religie tradycyjne.

Proces chrystianizacji Papui–Nowej Gwinei od samego początku nie był łatwy. Papuasi bardzo silnie zachowywali i zachowują tradycję przodków. Panowało ogólne przekonanie o występującej boskiej sile zwanej *mana*. Pojęcie to obejmowało bogów kreujących istniejącą rzeczywistość, jak również świat duchów zmarłych przodków, którzy mieli realny udział w funkcjonowaniu świata i ingerowali w codzienne życie Papuasów. Tajemnicza siła *mana* wpływała na powodzenia i niepowodzenia w codziennej egzystencji, a także na choroby i śmierć. Siła ta mogła bytować w rozmaitych miejscach, takich jak skały o wyjątkowym wyglądzie, kości zmarłych, cmentarzyska oraz tam, gdzie kogoś zamordowano. Bardzo ważną rolę odgrywał duch buszu: *Masalai*. Czarownicy, którzy „poddawali się” środkom halucynogennym, mieli kontakt z *Masalai* i przekazywali pozostałym członkom klanu informacje od ducha dotyczące życia zmarłych przodków albo sposobów pomocy dla klanu w trudnych sytuacjach. Ogólną relację z naturą stworzoną przez *mana* określano jako *I – Thou*; był to rodzaj relacji człowieka z naturą obfitującą w rozmaite, tajemnicze zjawiska i w obecność duchów (Ahrens 143-144).

Urzeczywistnianie tych relacji miało i nadal ma miejsce na wiele sposobów w Oceanii i Papui–Nowej Gwinei. Oceania to kontynent zamieszkały przez ludzi, którzy często zmieniają miejsce pobytu. Jej narody cechują: liczne kontakty i pokojowe współistnienie. Pomimo ogromnych odległości mieszkańcy wysp zawsze utrzymywali bliskie więzi, uznając swoją współzależność i rozwijając wzajemną pomoc. Oceania ma także „słabe strony”. Jest to kontynent o wielkich rozmiarach, a niektóre z zamieszkujących go ludów należą do najmniejszych w świecie. Posiada znaczne bogactwa naturalne, lecz jest zbyt słaba wobec ogromu bezosobowej, globalnej ekonomii. Mogłaby być kontynentem krajów wyspiarskich żyjących w izolacji, jednakże owe wyspy mogą też tworzyć sieć jakby mostów łączących różnorodne części świata.

Oczywiście pomimo wspomnianych problemów tradycyjna kultura tych ludów obfituje w pozytywne wartości. Współczesny świat potrzebuje tradycyjnych wartości Oceanii. Solidarność to jedna z postaw, bez których nie sposób sprostać najpoważniejszym dzisiaj wyzwaniom kulturowym, jakimi są indywidualizm i bezwzględna konkurencja. Dążenie ludów Oceanii do harmonii z przyrodą i ze światem stworzonym jest niezbędnym warunkiem przeciwstawienia się chciwości i wyzyskowi natury, postawom typowym dla

panującej współcześnie konsumpcjonistycznej kultury. Jednakże ta cenna tradycja solidarności jest zagrożona.

Jeśli chcemy poznać historię chrystianizacji górskich terenów Papui–Nowej Gwinei, musimy cofnąć się w czasie. Początkowo praca misyjna na tych terenach była bardzo trudna. Papież Grzegorz XVI w 1844 r. założył wikariat apostolski Melanezji i Mikronezji. Misjonarz Nowej Zelandii, 36-letni biskup Jean-Baptiste Epalle, francuski marysta, zainicjował działalność misyjną. W dniu 1 grudnia 1845 r. znalazł się w San Cristóbal w południowej części wyspy Salomona. Niestety, po 12 dniach pobytu na tym terenie zginął, śmiertelnie raniony strzałami tubylców. Jego następcą, biskup Jean Georges Collomb, założył główną stację misyjną na wyspie Woodlark na południowo-wschodnim cyplu Nowej Gwinei. Jednak po dwóch miesiącach działalności misyjnej (wraz z dwoma braćmi) umarł na wyspie Rook z powodu silnych bólów żołądka. Kolejny z misjonarzy zmarł na febrę. Dwaj pozostali wrócili na Woodlark. W 1852 r. jako prefekt apostolski wyspę tę przejął Paweł Reina razem z pięcioma włoskimi księżmi i dwoma braćmi zakonnymi. Jednakże samotni, będący u kresu sił oraz bez lekarstw i pomocy, chorzy na febrę, opuścili obie wyspy w 1855 r. W 1882 r. na wyspie Matupi koło Rabaul w Nowej Brytanii wylądowali sercanie. To oni zapoczątkowali nowy i skuteczny rozwój wikariatu apostolskiego Melanezji i Mikronezji. W 1885 r. powstały pierwsze stacje misyjne w Papui. W 1889 r. papież Leon XIII założył wikariat apostolski w Nowej Brytanii (pozostały obszar został nazwany wikariatem Nowej Gwinei). Od 1892 r. troskę o misje przejął kardynał prefekt – Mieczysław Ledóchowski. W tym czasie Niemcy usiłowali wydalić francuskich misjonarzy i ograniczyć działalność misji katolickich. Ledóchowski z części niemieckiego terytorium utworzył samodzielną prefekturę apostolską. W dniu 14 listopada 1922 r. zmieniono nazwę na Nową Gwineę Środkową i utworzono wikariat apostolski (Dworecki 7). Do 1947 r. rząd tego kraju zabraniał osiedlać się obcokrajowcom na terenie Papui, dlatego rozpoczęcie chrystianizacji górskich terenów okazało się bardzo trudne. W 1947 r. zakaz ten został zniesiony i zaraz po tym akcie pojawili się w górach pierwsi katolicy misjonarze. W dniu 4 czerwca tego roku księża werbiści wylecieli z niewielkiego, polowego lotniska w Banabena, udając się do miasteczka Wabag w górskiej prowincji Enga. Po przybyciu założyli jedną z pierwszych placówek misyjnych w papuaskich górach Rakamanda. Dnia 20 października ojcowie John Ross i Paul Bush znaleźli się w dużym, górskim mieście Mount Hagen (informacje od werbistów – przypis aut.). Do dzisiaj praca misyjna w Papui–Nowej Gwinei nie jest łatwa chociażby ze względu na warunki terenowe, czego doświadcza każdy misjonarz. W połowie XX w., kiedy misje dopiero się rozpoczynały, była to praca wręcz mordercza. Jeden z pierwszych

patroli¹ misyjnych wyruszył z Mount Hagen z Papuasami będącymi tragarzami. Pieszko wraz z tragarzami misjonarze podążali przez busz do wioski Tomba, a potem do wioski Tsak w prowincji górskiej Enga. Główna baza dla misjonarzy katolickich znajdowała się wtedy w miejscowości Wabag.

Poza katolickimi misjonarzami prace na tych terenach rozpoczęli także misjonarze protestancy. W 1948 r. luterkańscy pastory Francis Freud i Robert Doering również założyli swoje pierwsze placówki w okolicach Mount Hagen. Misje katolickie w górach coraz bardziej zaczęły się organizować. W 1948 r. posługę duszpasterską w Wewak jak i w górskiej prowincji Enga rozpoczął pierwszy tutejszy biskup – Leo Akrfeld. W 1952 r. do buszu w sąsiadującej z Engą Prowincji Południowogórskiej dotarli kapucyni ze Stanów Zjednoczonych Ameryki. Jednym z głównych miejsc, w których rozpoczęli dzieło chrystianizacji Papui–Nowej Gwinei, była usytuowana w buszu wioska Erave (Krol i Michalic 2000, 20) (w tej misji autor artykułu pełnił posługę przez dwa lata). Rozwój misji katolickiej w jednym z rejonów górskich w Papui–Nowej Gwinei obrazuje statystyczna tabela sporządzona przez pierwszych misjonarzy zakładających misje w prowincji Enga.

Początki misji w Prowincji Południowogórskiej były bardzo trudne. Misjonarze poruszali się pieczo po dziewiczym buszu wraz z miejscowymi Papuasami, którzy chodzili ubrani w tradycyjne stroje, czyli przepasani liśćmi palmowymi, z wykonanymi z piór rajskich ptaków ozdobami na głowach. Misjonarze zabierali ze sobą cały ekwipunek, a także dużo żywności, by w ten sposób zjednać sobie papuaskich górąli. Zrazu w pracy misyjnej narażali się na bezpośrednie zagrożenie życia, ponieważ w wielu rejonach buszu miejscowi nie byli wtedy jeszcze pokojowo nastawieni do białych, których widzieli po raz pierwszy w swojej historii. Centrum katolickiej diecezji w Prowincji Południowogórskiej stało się małe miasteczko Mendi. Z misji Erave do Mendi pierwsi misjonarze przemieszczali się w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku własnym, niewielkim samolotem. Po kilku latach rozwoju misji katolickich w Erave założono pierwszą szkołę dla miejscowych katechistów², którzy później stawali się w swych wioskach liderami wspólnot katolickich. Przygotowywali kandydatów do przyjęcia kolejnych sakramentów

¹ Patrol misyjny – nazwa używana do dzisiaj przez misjonarzy w Papui–Nowej Gwinei. Jest to co najmniej kilkudniowa, a czasami kilkutygodniowa wyprawa w góry w celach duszpasterskich. Na początku misji na górskich terenach celem patroli było rozpoznanie niezbadanego terenu i zjednanie sobie mieszkańców papuaskiego buszu.

² Katechista to lider katolików w swej wiosce w buszu. Zajmuje się nauczaniem podstaw religii i przygotowywaniem do sakramentów. Często jest także wyznacznikiem zasad moralności chrześcijańskiej. Katolicy mieszkający w wiosce zazwyczaj w pewnej części utrzymują katechistę i jego rodzinę, ale też wymagają od niego, by dawał wszystkim przykład.

i nauczali podstaw religii katolickiej. Ze względów terenowych misjonarze nie mogli często odwiedzać wszystkich wiosek w buszu, dlatego świeccy katechiści okazali się bezcenni w chrystianizacji Papui; tak zresztą jest i dzisiaj. Poza katechizacją bardzo ważnym elementem pracy misyjnej jest też pomoc medyczna i edukacja. Stąd już w latach siedemdziesiątych minionego stulecia w Mendi franciszkanki ze Stanów Zjednoczonych i Szwajcarii zadbały o wybudowanie drewnianych baraków, gdzie odbywały się szkolenia dla pierwszych miejscowych pielęgniarek i pielęgniarzy, którzy później służyli pomocą w swoich wioskach w buszu w zakładanych, niewielkich punktach medycznych. Misjonarze kształcili także pierwszych nauczycieli³.

Miejscowe władze, widząc owoc pracy pierwszych misjonarzy, coraz bardziej do nich przekonane, zaczęły wydawać pozwolenia na ich działalność w kolejnych, górskich prowincjach. W 1962 r. misjonarze uzyskali pozwolenie na posługę w prowincji Kandep. Jedną z pierwszych misji w tej prowincji została założona w miejscowości Porgera⁴. Już wtedy był to ważny ośrodek, w którym przebywało wielu Papuasów z rozmaitych rejonów górskich, ponieważ biali przedsiębiorcy zaczęli wydobywać tam złoto. W 1959 r. cały obszar kraju podzielono na sześć wikariatów: Alexishafen, Wewak, Goroka, Mount Hagen, Aitape, Lae. W 1964 r. misjonarze rozpoczęli posługę w prowincji Kopiago, leżącej wokół dużego jeziora. W 1966 r. utworzono metropolię z sześcioma diecezjami. Metropolię i trzy diecezje objęli werbiści, diecezję Aitape – australijscy franciszkanie, diecezję Vanimo – australijscy pasjoniści, a diecezję Lae – holenderscy misjonarze z Marianhill (Dworecki 7). W diecezji Mount Hagen, pośród gór, założono w 1969 r. dużą szkołę dla katechistów. Katechizacja stanowi zresztą jeden z podstawowych elementów pracy misyjnej i chrystianizacji. Do dzisiaj dzięki misjonarzom powstają w całym kraju nowe szkoły, ośrodki medyczne i wiele innych placówek, przyczyniając się do wzrostu poziomu edukacji i bezpieczeństwa mieszkańców Papui–Nowej Gwinei.

Pierwszymi Polakami, którzy przybyli na Nową Gwineę, byli werbiści: ojciec Ryszard Nowak (1910) i brat Pryscylian Marcinek (1913). W okresie międzywojennym na Nowej Gwinei pracowali Polacy: o. Alojzy Kaspruś i 18 braci, spośród których 10 przybyło bezpośrednio z Polski. Pierwsi polscy misjonarze w tym kraju prowadzili nie tylko działalność misyjną, ale i naukową. Kaspruś oddał się pracy naukowej w dziedzinie etnologii i językoznawstwa. Opisywał okolice stacji misyjnej Anaberg, gdzie przebywał w latach 1936–1943, badał plemiona nad środkowym biegiem rzeki Ramu i górnym biegiem

³ Informacje pozyskane od kapucyna Petera Meisa, już od ponad 40 lat pracującego w Papui–Nowej Gwinei.

⁴ Porgera to do dzisiaj ważny ośrodek górniczy, w którym wydobywa się złoto.

rzeki Keram. Od samego początku praca misyjna nosiła charakter religijno-kulturalny. Naczelnik szczepeu Nogi w Mount Hagen w grudniu 1934 r. zadał Rossowi pamiętne pytanie: „Przez sześć miesięcy kupujecie żywność, płacicie nam dobrze i opiekujecie się naszymi chorymi – co chcecie w zamian?”. Odpowiedź była prosta: „Daj mi 50 dzieci, chcę otworzyć szkołę i nauczyć ich sztuki pisania, liczenia i czytania” (Dworecki 9).

Misje protestanckie

Działalność misji protestanckich na terenach obecnej Papui–Nowej Gwinei związana jest z przybyciem w 1871 r. misjonarzy z Londyńskiego Towarzystwa Misyjnego na wyspy w Cieśninie Torresa. W 1872 r. Towarzystwo wysłało wykształconego wcześniej w Polinezji tubylczego nauczyciela na wyspę Yule, co uznaje się za symboliczną datę rozpoczęcia działalności misyjnej Londyńskiego Towarzystwa Misyjnego w brytyjskiej części Nowej Gwinei. W 1874 r. utworzono pierwszą stację misyjną Londyńskiego Towarzystwa Misyjnego w Port Moresby (Herwig i Hermann 1986, 25). Inną protestancką grupą wyznaniową byli metodyści, którzy rozpoczęli działalność misyjną w Nowej Brytanii w 1875 r. Misjonarze Kościoła metodystów rozszerzyli w 1889 r. swą misję na brytyjską Nową Gwineę (por. Herwig i Hermann 1986, 25). W 1891 r. na południowo-wschodnich terenach brytyjskiej Nowej Gwinei pracę misyjną rozpoczęli misjonarze Kościoła anglikańskiego (por. Herwig i Hermann 1986, 25). Kościół luterkański zaczął działalność misyjną 12 lipca 1886 r. na terenach kolonii niemieckiej. Do grupy pionierów należeli także adwentyści Dnia Siódmego, którzy rozpoczęli swą pracę misyjną w brytyjskiej części Nowej Gwinei w 1908 r. (por. Herwig i Hermann 1986, 25).

Podobnie jak w przypadku misji katolickich również misje protestanckie poniosły skutek działań wojennych duże straty zarówno w personelu, jak i w infrastrukturze. W 1968 r. Londyńskie Towarzystwo Misyjne, metodyści oraz część misji Kościoła prezbiteriańskiego utworzyli Zjednoczony Kościół Papui–Nowej Gwinei i Wysp Salomona. Przy wydatnej pomocy Kościołów protestanckich w 1956 r. na terenie Papui–Nowej Gwinei swoją działalność rozpoczął Letni Instytut Lingwistyczny (Summer Institute of Linguistics), który obrał sobie za cel przekład Biblii na ponad 800 języków plemiennych. Do 2007 r. Biblia została przetłumaczona na 167 języków tubylczych z Papui–Nowej Gwinei.

W swej pracy w Nowej Gwinei misjonarze mieli przed sobą trudne zadanie z powodu wielkiej liczby plemion zamieszkujących ten teren, posłu-

gających się różnymi językami i wrogo do siebie nastawionych. Podzielone chrześcijaństwo i rywalizujące ze sobą misje chrześcijańskie nie były w stanie przedstawić wiarygodnej wizji jedności. Czasem następowało „sprzężenie zwrotne”, w którym podziały plemienne były potęgowane różnicami wyznaniowymi. Stąd główne kościoły chrześcijańskie w Papui–Nowej Gwinei podjęły liczne inicjatywy ekumeniczne. Jednym z nich było utworzenie w dniu 23 czerwca 1965 r. Melanezyjskiej Rady Kościołów (Melanesian Council of Churches MCC) na wzór Światowej Rady Kościołów, ale od niej niezależnej. Wśród Kościołów założycielskich znaleźli się anglikanie, luteranie, baptyści, metodyści i Armia Zbawienia. W dniu 23 marca 1971 r. do Melanezyjskiej Rady Kościołów przyłączył się także Kościół rzymskokatolicki. Od 1991 r. Melanezyjska Rada Kościołów zmieniła swoją nazwę na Radę Kościołów Papui–Nowej Gwinei (Papua New Guinea Council of Churches PNGCC). Obecnie do powyższej Rady Kościołów należą: anglikanie, luteranie, katolicy, Kościół Zjednoczony i Armia Zbawienia (por. Herwig i Hermann 1986, 25)

Ze względu na działalność ekumeniczną zasługuje na uwagę funkcjonowanie Instytutu Melanezyjskiego (Melanesian Institute) założonego w 1968 r. przez trzy zgromadzenia zakonne: werbistów, marystów i sercanów. Jego celem jest badanie miejscowej kultury i tradycyjnych religii. W 1974 r. do Instytutu przyłączyli się luteranie, Zjednoczony Kościół Papui–Nowej Gwinei oraz anglikanie. Instytut wydaje kwartalnik „Catalyst” oraz rocznik „Point”.

Charakter ekumeniczny ma także założony w 1980 r. i prowadzony przez werbistów ośrodek edukacyjny: Divine Word Institute, który od 1996 r., na mocy ustawy Parlamentu Papui–Nowej Gwinei, przyjął nazwę: Divine Word University w Madang (Uniwersytet Słowa Bożego) (por. Herwig i Hermann 1986, 25).

Narzędzia ewangelizacyjne w kulturze papuaskiej

Zatem rozwój misyjny Kościoła w Papui–Nowej Gwinei przyczynił się do postępu życia duchowego i także naukowego. Jednakże artykuł ten podejmuje tematykę ewangelizacji górskich terenów tego kraju nazywanego rajem Pacyfiku. Idea odnajdywania Jezusa Chrystusa w miejscowej kulturze ma swoje odzwierciedlenie w dokumentach Soboru Watykańskiego II. W Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich

Nostra aetate stwierdza się, iż wszyscy ludzie są braćmi, ponieważ wszystkich ludzi obejmuje ojcowska miłość Boga bez względu na to, jaka jest ich religia. Również w kontekście melanezyjskim ewangelizacja wycho-

dzi z założenia, że Bóg działa w świecie też w religiach niechrześcijańskich. W związku z tym jej celem jest ukazanie, w jaki sposób to się dokonuje w historii i rozmaitych religiach. Owey prawdy chrześcijańskiego orędzia nie wykorzystuje się do wykazywania fałszywości innych religii, ale do wykazywania znaków działania Bożego, widocznych nie tylko wśród chrześcijan.

Teologowie melanezyjscy doszukują się w Biblii inspiracji dla rodzimej formy ewangelizacji. Model teologii starożytnej, zawarty w Biblii, jawi się jako uniwersalny. W Piśmie Świętym odkrywamy, jak urzeczywistnia się Boże panowanie nad całą naturą i historią człowieka. Można to odnieść także do kultury melanezyjskiej. Teologia Izraela wskazuje i na możliwość zbawienia innych narodów. Co więcej, charakterystyczne jest traktowanie własnego narodu przez autorów biblijnych. Opowiadają oni szczerze o swoich sukcesach, ale też o bałwochwalstwie i porażkach oraz o skutkach błędów popełnianych przez cały naród. Ponadto Biblia zawiera w sobie wzorce traktowania dziedzictwa kulturowego i religijnego. Jest to nie tylko pouczające dla Melanezyjczyków, lecz także często analogiczne do historii ich przodków.

Teologia melanezyjska powstanie dopiero wtedy, gdy myśliciele owego kręgu kulturowego poddadzą refleksji to, co jest zawarte w Biblii i podzielią się owocami swoich przemyśleń w swym środowisku kulturowym. Dlatego w ewangelizacji Melanezyjczyków bardzo ważna jest odpowiednia katechizacja liderów. To oni mają bezpośredni dostęp do swojej lokalnej wspólnoty. Jest on doskonalszy i bardziej dogłębny niż nawet najgorliwszych misjonarzy, gdyż jako liderzy wspólnot katolickich cechują się głęboką świadomością działania łaski Bożej oraz są nosicielami melanezyjskiego dziedzictwa kulturowego. Mają zatem możliwość tworzenia dynamicznej syntezy tych rzeczywistości, której to syntezy przykładem będzie relacja bezpośredniego świadka wprowadzenia w urząd nowych katechistów, czyli katolickich liderów papuaskich. W szkole katechetów w Maiwara przeprowadzono na zakończenie kursu w 1972 r. ryt inicjacji zgodnie z tradycyjnymi obrzędami. Zachęceni przez miejscowych nauczycieli katechiści zdecydowali się pójść na trzy dni w odosobnienie, by przygotować się do promocji. Niektórzy katechiści, żonaci, nie zdradzali entuzjazmu wobec całej procedury, ale niezonaci domagali się tego stanowczo: w poprzedzającą noc weszli na zaplecze jednej z klas. Personel, szczególnie rodzimi nauczyciele, sprawił, że kandydaci poczuli się raczej niepewnie. Jak będą zdolni stawić czoła trudnościom w ich powołaniu i pracy? Bardzo spokojnie wszyscy usunęli się w odosobnienie.

W tę pierwszą noc aż do późna czytali opis Męki Pańskiej. Następnego rana nauczyciele weszli na zaplecze i każdy z nich opowiedział bieg swego życia, przybliżając powołanie i trudności. Bez żadnego nacisku zaczęli mówić o swoim własnym życiu. Trwało to dość długo. W nocy miała miejsce

celebracja Eucharystii. W kolejny ranek zostali bardzo wcześnie obudzeni, po czym opowiedziano im o zmartwychwstaniu Pana i o tym, co ono oznacza w życiu każdego chrześcijanina i wspólnoty. Katechiści uparli się, że personel w ciągu dnia powinien ocenić każdego kandydata. Mieli dyskutować publicznie o *pro* i *contra* każdego z osobna, co przekształciło się w długą sesję grup dynamicznych z całą grupą protektorów kandydatów. Zrazu personel nie skłaniał się ku temu doświadczeniu. Kandydaci jednak potwierdzili, że należy to do tradycyjnej inicjacji i że oni są przygotowani do usłyszenia o swoich dobrych i złych cechach. W nocy odbyło się nabożeństwo pokutne. Następnego rana personel udzielił ostatnich instrukcji, bijąc w *garamut* (tradycyjny, drewniany bęben). Po południu kandydaci, ubrani tak jak do obrzędu przyłączenia, rozpoczęli ceremonię promocji, po czym odprawiono Mszę Świętą, po której rozpoczął się wielki *sing sing*⁵. Wszyscy katecheci, również żonaci, czy to górale, czy z wybrzeża, byli bardzo zadowoleni z tego obrzędu, a skarżyli się jedynie na jego krótkotrwałość (Brouwer 6-7)

W procesie ewangelizacji w kontekście melanezyjskim ważne jest także, by przepowiadanie Kościoła lokalnego uzdolniło do pobudzenia rodzimej tożsamości i samoświadomości. Katecheza rodzima powinna wyjaśniać wartości, ustalać zasady wiary, określać wzajemne oddziaływanie na siebie członków lokalnej wspólnoty. Należy pamiętać, że ewangelizacji nie można pozostawić tylko w rękach zawodowych teologów. Trzeba umożliwić głoszenie Ewangelii przykładem własnego życia także zwykłym członkom miejscowej społeczności. Wtedy Melanezyjczycy zaczną rozumieć, że Bóg przychodzi ze swoim orędziem zbawienia również do zwyczajnych ludzi w ich własnym środowisku. Ważny element ewangelizacji stanowi też miejscowa kultura. Jest to unikalny sposób życia lokalnego Kościoła. Stąd teorie kultury wpływają, w zależności od swoich założeń i stwierdzeń, na kierunki rozwoju teologii i katechezy rodzimej. Należy przy tym pamiętać, że dokumenty Kościoła akcentują znaczenie raczej cząstkowej teorii kultury, zwracając jednocześnie uwagę na cenne elementy i sugerując ich dostosowanie do życia Kościoła. Nie można w ewangelizacji luźno traktować wszystkich elementów miejscowej kultury, ponieważ stanowią one jedną zwartą całość, choć takie wybiórcze traktowanie mogłoby z pozoru ułatwić ewangelizację.

Teologowie twierdzą, że ewangelizacja powinna obejmować całościowo zjawisko kultury, a nie tylko pewne jej wymiary, co ma prowadzić do wyjaśniania treści kultury. Ważne jest rozeznanie wewnętrznej logiki i filozofii

⁵ *Sing sing* – wyrażenie zaczerpnięte z języka *melanesian pidgin*. Są to tradycyjne śpiewy wykonywane przez mężczyzn, przeważnie w tradycyjnych strojach, połączone ze wspólnym ucztowaniem.

określających konkretną kulturę, gdyż pozostaje ona zawsze dynamiczną realnością. Podlega zmianom i gwarantuje porozumiewanie się we wspólnocie. Porozumiewanie dokonuje się za pomocą języka symboli, dlatego i kulturę można rozpatrywać jako pewien proces tworzący symbole. Dla katechezy rodzimej istotną sprawą jest rozumienie owego procesu. Z tego względu należy gruntownie poznać powiązania i język symboli, co posłuży przekazywaniu orędzia ewangelicznego w ramach systemu rodzimej kultury.

W rodzimych kulturach pierwotnych jedną z najważniejszych kwestii w rozpoznawaniu powiązań i języka symboli jest wyobrażenie bogów. Bóstwa mają w nich strukturę graniczną. Cechuje je także tendencja do znikania z kultu. Zaszywają się w niebie. Po stworzeniu kosmosu, życia i człowieka odczuwają „znużenie”, jakby stwarzanie nadszarpnęło ich siły. Zaszywają się w niebie, pozostawiając na ziemi syna lub demiurga, który doprowadza do końca dzieło zbawienia. Później ich miejsce zajmują inne postacie boskie, mistyczni przodkowie, bóstwa macierzyńskie, bogowie płodności i inne. Zjawisko „oddalania się” najwyższego boga zostało poświadczane już na archaicznym poziomie kultury. W tym zjawisku wyraża się zainteresowanie człowieka swoimi odkryciami religijnymi, kulturowymi i ekonomicznymi. W takim stopniu, w jakim człowiek pierwotny odkrywa i przejawia zainteresowanie hierofaniami życia, odkrywa świętość płodnej ziemi i jest pobudzany przez przeważająco cielesne przeżycia religijne. Oddala się też od bardziej transcendentnego boga niebiańskiego. Odkrycie uprawy roli oznacza dla człowieka pierwotnego wielką przemianę jego życia, także w porządku sakralnym. W grę wchodzi też nowe moce religijne, seksualność, płodność, mitologia kobiety i ziemi. Przeżycie religijne staje się konkretniejsze, czyli ściślej związane z życiem. Wielkie boginie matki i duchy płodności są „bardziej dynamiczne” i dostępne człowiekowi niż bóg stwórcy. Jednakże, kiedy zdarza się, że wszystko zawodzi, to np. mają miejsce susze, burze czy kataklizmy. Wtedy człowiek znowu zwraca się ku istocie najwyższej. To zjawisko występuje nie tylko w religiach pierwotnych. Bóstwa, które u ludów pierwotnych zajęły miejsce bogów, były mocarne i pozornie silne wtedy, gdy zaistniała taka potrzeba i temu właśnie zawdzięczają swą aktualność religijną (Brouwer 100-104).

U ludów pierwotnych, takich jak w kulturze melanezyjskiej, teologia nie jest jeszcze uformowana w stopniu odpowiadającym teologii w krajach zachodnich. Na pierwszym miejscu sytuują się codzienne potrzeby wspólnoty. Stąd wartość bóstwa jest uzależniona od tych potrzeb. Można zeń wynioskować, że w owej kulturze kontekstualna refleksja teologiczna nie ma zamiaru budować systemu teologicznego na wzór sumy teologicznej św. Tomasza z Akwinu. W ewangelizacji melanezyjskiej kontekst kieruje roz-

wojem katechezy stającej się zdolną do udzielenia odpowiedzi wspólnocie przy jednoczesnym uwzględnieniu jej potrzeb. W konkretnej melanezyjskiej sytuacji wskazuje się na ważniejsze fenomeny tradycyjnych religii, wobec których katecheza ewangelizacyjna powinna określić swoje stanowisko. Należą do nich funkcje religijne różnego rodzaju zjawisk głęboko wrosniętych w kulturę, takich jak: sny, wróżby, wizje, opętanie przez duchy. Inny ważny kontekst kulturowy to rola zmarłych i kontakt z nimi oraz wzajemne oddziaływanie na siebie świata żywych i zmarłych. Nie można też zapominać o sakralności i tajemniczości języka religijnego, którym posługują się Melanezyjczycy, zwracając się do duchów i przodków. W ewangelizacji i katechezie w kulturze melanezyjskiej należy także zwrócić uwagę na traktowanie bohaterów kulturowych i mitów jako potencjalnych nośników objawienia religijnego. Ważnym elementem melanezyjskiego zapatrywania się na świat jest interpretacja zachowania moralnego jako części obrzędów kultowych. Należą do nich: magia, ryty, święta, uroczystości. W formie zewnętrznej owe obrzędy wyrażają się w wykorzystaniu roślin, rysunkach i maskach. Nie można również pominąć funkcji pełnionych przez określone, ważne dla wspólnot melanezyjskich miejsca, a są to: kamienne ołtarze służące składaniu ofiar, domy budowane dla duchów zmarłych przodków, jeziora, góry, cmentarze.

Te wszystkie wskazane elementy nie decydują o samej treści przepowiadania, ale określają metodę przekazywania Ewangelii. Sposób podejścia do rozmaitych fenomenów religijnych w kulturze melanezyjskiej może być bardzo pomocny w przekazywaniu orędzia ewangelicznego. W ocenie kultury ewangelizowanej należy uwzględnić trzy możliwości: niektóre elementy są zgodne z chrześcijańskimi, część z nich wymaga poszerzenia przez Ewangelię oraz część z nich jest zupełnie sprzeczna z prawdami przez nią głoszonymi.

Jednym z fenomenów religijnych kultury pierwotnej jest świętość natury. W procesie ewangelizacji z pewnością trzeba ten fenomen uwzględnić. Dla człowieka religijnego natura nie jest tylko „naturalna”, ale zawsze przepełniona wieloma zjawiskami o znaczeniu religijnym. Kosmos to stworzenie boże i cały świat wyszedł z ręki bogów. Już z tego powodu natura jest uświęcona. Pewne miejsca uświęcone są obecnością bóstw. Świat został tak stworzony, by człowiek, obserwując naturę, odkrywał rozmaite formy *sacrum*. Przede wszystkim świat istnieje realnie i nie jest chaosem, ale uporządkowanym kosmosem. Tak utożsamiany jest z bogami, którzy zadbali, stwarzając go, o określony porządek służący przejrzyści. Niebo bezpośrednio i „naturalnie” objawia nieskończoną dal, transcendencję boga. Ziemia również jest w swoim istnieniu przejrzysta oraz jawi się jako matka i żywicielka. Kosmos jako całość jest bytem uporządkowanym, realnym, żywym i świętym.

Skoro w kulturze pierwotnej ziemia jest matką, to bardzo często panuje przekonanie, że z ziemi narodzili się ludzie. Wiele języków określa człowieka jako „zrodzonego z ziemi”. Sądzi się też często, że dzieci pochodzą z wnętrza ziemi, z jaskiń, grot, sztolni, ale także ze źródeł i potoków. Takie wierzenia zdarzają się i w kulturze europejskiej. Znane są cudowne czy magiczne źródła, fontanny czy stawy tudzież inne miejsca. Wierzenia te są pewnego rodzaju łącznikiem pomiędzy ziemską egzystencją a zakończeniem swego bytowania na ziemi. Człowiek swoje ciało „narodzone” z ziemi składa do niej z powrotem po śmierci (Brouwer 95,115).

Wobec owej ścisłej łączności kultur pierwotnych, do których należy i melanezyjska, wraz z naturą i kosmosem kluczowym elementem jest szacunek do tych wierzeń. Ewangelizacja w kontekście melanezyjskim oznacza zapoczątkowanie zmian w dotychczasowej konfiguracji kulturowo-religijnej. Tak powinno być, ponieważ istotą Ewangelii jest *metanoia*, czyli przemiana. Zmiany w ramach kultury mogą dokonywać się rozmaicie. Może to być zastępstwo, zanik bez elementu zastępczego, wzrost bez przemieszczeń lub stąpienie się w całość (Brouwer 348)⁶.

Podjmując temat melanezyjskich wierzeń religijnych, można w nich wyróżnić cztery płaszczyzny. Pierwsza z nich to zewnętrzne praktyki. Należą doń: tradycyjna obrzędowość, rytuały, zaklęcia, zachowania religijne i wszystko, co składa się na zewnętrzne zachowania religijne. Druga płaszczyzna obejmuje treści religijne, a są to komponenty doktryny, systemy wierzeń. W Melanezji nie mamy do czynienia z rozwiniętym systemem filozoficznym czy teologicznym. Można jednak ustalić pewne przesłanki, na których bazują tradycyjne rytę. Doktryna kształtuje formy zewnętrzne rytów i modlitw, a dobrze przygotowane i wyjaśnione obrzędy wpływają na uformowanie wiary. Trzecia płaszczyzna to funkcje wierzeń melanezyjskich. Wierzenia są bardzo ważnym elementem, ponieważ ustalają miejsce danej grupy plemiennej w sąsiedzkim kontekście, wyznaczają sojusze, przyjaźnie, więzy pokrewieństwa. Wewnętrzne funkcje religii określa cel, który chcą ustalić członkowie konkretnej grupy plemiennej. Można powiedzieć, że funkcje religijne obrzędów i tradycji pełnią rolę miejscowej polityki. Tak więc wierzenia melanezyjskie są raczej pewnego rodzaju „technologią” aniżeli duchową siłą zbawienia człowieka. Cel praktyk religijnych przekłada się nie tylko na relacje pomiędzy konkretnymi klanami, ale także na działania gospodarcze, dlatego że jest

⁶ W procesie ewangelizacji przenikanie Ewangelii do ewangelizowanej kultury często odbywa się za pośrednictwem jej przenikania do tradycyjnych wierzeń. Fragmenty zawarte w Piśmie Świętym i historii tam opowiedziane mogą być zestawiane z historiami z życia przodków. Nauczanie Ewangelii o bytowaniu w królestwie Bożym może stąpić się w całość z wierzeniami o życiu duchów przodków i ich obecności w codziennej egzystencji społeczności ewangelizowanej.

nim osiągnięcie pomyślnych efektów w uprawie ogrodów, polowaniu, płodności zwierząt i ludzi. Czwarta warstwa odnosi się do „najgłębszych” wierzeń religijnych. W tradycyjnych melanezyjskich wierzeniach religijnych jest ona podświadoma. Melanezyjczycy, tak jak wszyscy ludzie, pragną poczucia bezpieczeństwa, dlatego przez praktyki religijne chcą osiągnąć dobrobyt i pomyślność. Bezpieczeństwo stanowi największą i wspólną potrzebę całej ludzkości (Luzbetak 210). Wszystkie owe warstwy są wzajemnie powiązane i dlatego próba zamiany jakiegoś elementu kulturowego czy religijnego na jednej płaszczyźnie musi być skorelowana ze zmianami we wszystkich pozostałych. W przeciwnym razie ma miejsce błędna interpretacja prowadząca do synkretyzmu. Teoretyczne rozwarstwienie wierzeń melanezyjskich może być pomocne przy formułowaniu zasad dialogu kontekstualnej katechezy w Melanezji. Analogicznego rozwarstwienia można dokonać również w religii chrześcijańskiej.

W początkach ewangelizacji zmiany dokonują się głównie na płaszczyźnie zewnętrznej. Stąd u nawróconych chrześcijan istnieje ryzyko przenikania wierzeń wynikających z tradycji przodków do nowo odkrywanej nauki chrześcijańskiej, co może skutkować „manipulowaniem” Bogiem.

Przykładów takiego nieświadomego „manipulowania” Bogiem jest wiele. Kiedyś, podczas posługi misyjnej, autor artykułu usiłował wyjaśnić papuaskim góralom, na czym polega świecenie pokarmów w Wielką Sobotę. Poświęcił zatem pokarmy rano i objaśnił, że należy je spożyć razem z rodziną w czasie śniadania wielkanocnego w niedzielę. Zaraz po wyjściu z kościoła Papuasi rozsiedli się na trawie wokół świątyni i razem spożywali poświęcone posiłki. Tłumaczyli to tym, że wspólnym spożywaniem pokarmu oddają cześć Jezusowi Chrystusowi, który ma zmartwychwstać i obdarzyć ich swoimi łaskami (z własnego doświadczenia autora)⁷.

Takie nieświadome próby „manipulowania” Bogiem wynikają z pojmowania świata przez człowieka religijnego. Człowiek religijny żyje w „otwartym kosmosie” i sam jest „otwarty” na świat. Egzystuje w świecie i w nim obcuje z bogami, a wobec tego ma udział w sakralizacji świata. Człowiek pragnie przenieść się do jego centrum, gdzie jest możliwe obcowanie z bogami. Zamieszkuje kosmos tak, jak zamieszkuje własne ciało na własny użytek. Każdy obszar zamieszkały, świątynia, stanowią swoisty kosmos (Eliade 143,147). Mimo iż bogowie są ponad światem człowieka, to istota ludzka, uświęcając świat przez swoją egzystencję i czynności religijne, niekiedy stara się nakłonić bóstwa do uświęcenia świata i kosmosu zgodnie z jej oczekiwaniami.

⁷ Sytuacja wydarzyła się w wiosce Erave w Prowincji Południowogórskiej.

Istnieje jednak i taka możliwość, że nowe obrzędy chrześcijańskie i modlitwy wpłyną na dawny system wierzeń, dlatego kwestii liturgii chrześcijańskiej w Melanezji należy poświęcić baczniejszą uwagę. Trzeba czuwać nad starannym redagowaniem tekstów modlitw, śpiewów, opracowywaniem obrzędów tak, by jednoznacznie wyrażały wartości ewangeliczne (Brouwer 3).

Ewangelizacja i tradycja przodków

Redagowanie i opracowywanie tekstów liturgicznych w miejscowym języku jest bardzo ważnym narzędziem ewangelizacji. Jednakże rozpatrując inkulturację chrześcijańską w kulturze papuaskiej, należy koniecznie uwzględnić tradycję przodków. Każdy teren misyjny ma swoją specyfikę odnoszącą się do obrzędów, modlitw, rytuałów. Wynikają one z kultury kształtowanej przez setki lat na danym terenie, której przejawem są miejscowe zwyczaje i obyczaje. Specyfiką terenów misyjnych jest ewangelizacja podstawowa. Gdyby oceniać sytuację na południowo-górskich terenach Papui–Nowej Gwineji, bo głównie tego obszaru dotyczy niniejszy artykuł, należałoby zauważyć, że w prowincji Southern Highlands chrześcijaństwo jest obecne w niewielkim stopniu, a ma ono charakter raczej powierzchowny (choć na podstawie własnych badań i spostrzeżeń autor może stwierdzić, że istnieją tam grupy bardzo silnych i świadomych katolików). Nie powinno to tak bardzo dziwić. Jeszcze pół wieku temu, gdy w górach pojawił się biały człowiek, poziom cywilizacyjny ludów zamieszkujących górskie tereny Papui–Nowej Gwineji kształtował się na poziomie środkowej epoki kamienia. W wymiarze religijnym oznaczało to praktykowanie wierzeń spirytystyczno-animistycznych. Wynikały one nieustannie z żywego i obecnego kultu przodków (podczas siedmioletniej pracy autora artykułu w papuaskich górach i przeprowadzanych spotkań wielokrotnie w rozmowach starsi mężczyźni z sentymentem wskazywali na potężne góry, pod którymi jeszcze ich ojcowie i oni jako mali chłopcy składali swoim bogom w ofierze świnie i płody ziemi). Nie można jednak tej sytuacji oceniać negatywnie. W ewangelizacji melanezyjskich ludów, w tym także papuaskich górali, nie należy zupełnie negować kultów pogańskich, bo one są wciąż jeszcze silniejsze od rozwijającej się religii chrześcijańskiej. Zdarza się, że praktykowanie religii chrześcijańskiej ogranicza się tylko do wykonywania określonych rytów, a więc nie ma bezpośredniego wpływu na przemianę życia codziennego (Kaźmierczak 125).

Przykłady obrazujące, jak wierzenia i zwyczaje przodków są silniejsze od wyznawanych przez katolików zasad religii chrześcijańskiej, można mnożyć. Jeden z nich mówi o pewnym wydarzeniu w górskiej wiosce. Pewien kato-

licki misjonarz w niedzielę pojechał do położonej głęboko w buszu stacji misyjnej⁸. Chciał tam sprawować dla swoich parafian Eucharystię i udzielać im sakramentów. Był trochę zdziwiony, kiedy zastał miejscową społeczność nie tylko już zgromadzoną, ale też niezwykle poruszoną jakimś ważnym wydarzeniem. Pośrodku zgromadzenia ujrzał starszą kobietę związaną i leżącą na ziemi (w takich sytuacjach misjonarz powinien zachować całkowity spokój i opanowanie). Okazało się, że klan oskarżył ją o uprawianie czarów i w nagłym porywie emocji skazał na śmierć, zapominając nawet o tym, iż jest to Dzień Pański. Kapłan przemówił do nich w mocnych słowach i przypomniał, że jeśli są katolikami, to powinni wiedzieć, że wiara w czary jest zabobnem, ponieważ zaprzecza pierwszemu przykazaniu Bożemu, jak i całemu nauczaniu zawartemu w Ewangelii. Nakazał natychmiastowe uwolnienie staruszki. Parafianie posłuchali swojego pasterza i bezzwłocznie to uczynili. Następnie wszyscy się pojednali i wzięli udział w niedzielnej Mszy Świętej. Jednakże wkrótce do misjonarza dotarła wiadomość o zabiciu już na drugi dzień starszej kobiety podejrzewanej o czary (Kaźmierczak 124). Ewangelizacja w starciu z wierzeniami przodków w górach Papui–Nowej Gwinei często jeszcze przegrywa. Mimo iż autochtoni chcą być dobrymi katolikami, to nadal zbyt głęboko zakorzenieni są w swoich religiach, które – co można zauważyć na bazie przywołanego przykładu – prowadzą nawet do śmierci często niewinnych i fałszywie oskarżonych ludzi.

Silny związek z tradycyjnymi wierzeniami przodków „zagraża” nie tylko głoszeniu Ewangelii, ale nierzadko i życiu ludzkemu. Pewna pielęgniarka z Australii, pracująca jako wolontariuszka w górach w Papui–Nowej Gwinei, zgłosiła księdzu, który był proboszczem w buszu, że w pobliżu miejscowego, katolickiego, niewielkiego, „buszowego” szpitalika „kręci się” podejrzana osoba. W pewnym momencie otworzyły się drzwi szpitalika, ale nikt nie wszedł i nikogo nie można było dostrzec na zewnątrz. Natychmiast wśród miejscowych katolików padło magiczne słowo: *sanguma*, oznaczające nadprzyrodzone działanie duchów przodków. Wszyscy byli przekonani, że to duchy przodków tak postępują, gdyż gniewają się na kogoś. Na drugi dzień szpitalik opróżnił się całkowicie i nie można było nikogo przekonać, by się w nim leczył. Incydent z otwarciem się drzwi połączono z napiętnowaniem przez miejscową społeczność czarownika, który jakiś czas temu wkradł się do szpi-

⁸ Stacja misyjna – wioska w papuaskim buszu, w której są katolicy, o zorganizowanych strukturach: jest tutaj katechista, czyli lider, czuwający nad zachowywaniem przez katolików zasad chrześcijańskich; jest i kaplica wzniesiona z dostępnych na miejscu materiałów z buszu. Podczas mej posługi misyjnej, na terenie mojej parafii, nawet w najgłębszym buszu w stacji misyjnej, zawsze była kaplica, w której w tabernakulum znajdował się Najświętszy Sakrament; było to miejsce szczególnie strzeżone przez katolików.

tala na prośbę jednego z pacjentów. Chory ten miał mocno opuchniętą nogę i zakażenie. Nie bardzo wierzył w medycynę, więc pomimo pobytu i opieki w szpitaliku wezwał czarownika, by ten go uzdrowił. Czarownik wpierw otrzymał zapłatę za swoją pracę, a później pod pozorem czarów sprytnie wyjął mały kamień i powiedział, że to on był w nodze, stanowiąc przyczynę choroby jego klienta, po czym udał się do buszu. Na skutek dziwnego otwarcia się drzwi miejscowi ludzie pomyśleli, że czarownik ma kontakt z duchami przodków, a w związku z tym, iż niedawno był przez katolików napiętnowany za stosowanie czarów, duchy przodków gniewają się oraz nawiedzają miejscowy szpitalik w buszu. Po silnej perswazji proboszcza katolicy zrozumieli, że popełniają błąd i następnego dnia szpitalik powoli zaczął zapełniać się pacjentami (Dworecki 444),

W papuaskich górach istnieje ciągle problem czarów zwanych *witchcraft*⁹. Ich uprawianie było silnie zakorzeniane przez setki lat w mentalności mieszkańców gór. Na tych terenach właściwie od zawsze praktykowano religie animistyczne. W pierwotnych religiach górskich terenów Papui–Nowej Gwinei nie ma zasadniczo pojęcia boga czy bóstwa. Cały świat zamieszany jest przez różnego rodzaju duchy, które z zasady są złe i starają się na wszelkie sposoby szkodzić człowiekowi. Dlatego jedynym znanym sposobem na to, by ludzie żyli dobrze i w spokoju, jest składanie ofiar owym duchom. Rytuał składania ofiar często połączony jest z praktykowaniem czarów. Nie są to jednak jakieś bajkowe i wymyślone obrzędy. Są one ponadto bardzo realne, zazwyczaj związane z czarną magią¹⁰. Paradoksalnie panuje także powszechna praktyka zabijania ludzi związanych z uprawianiem czarów (por. Kaźmierczak 122).

Czasami zdarza się, że nawet „dobrzy” katolicy w trudnych chwilach wykorzystują jednocześnie modlitwę i czary. Podczas siedmioletnich obserwacji przez autora artykułu zachowań papuaskich górali, było sporo okazji, by zauważyć takie zachowania. Kiedyś poważnie zachorował syn bardzo dobrej katoliczki, która miała nawet pozwolenie od biskupa na udzielanie Komunii świętej chorym. Wpierw przyszła do piszącego te słowa, by poprosić go o udzielenie synowi sakramentu namaszczenia chorych. Niezwłocznie udał się z nią do wioski i jako kapłan udzielił choremu wspomnianego sakramentu. Później okazało się, że tydzień po tej wizycie, chcąc zyskać pewność, mat-

⁹ *Witchcraft* to wszelkiego rodzaju czary stosowane przez czarowników. W Papui–Nowej Gwinei w tradycyjnej kulturze korzystanie z tego rodzaju pomocy w różnych trudnych sytuacjach życiowych jest bardzo popularne. Czasami klan, kiedy ma podjąć ważną decyzję mającą skutki dla dalszego funkcjonowania, także Papuasi, zwraca się do czarowników.

¹⁰ Czarna magia – rodzaj praktyk magicznych, stosowanych w złych intencjach, bazujących na ufnym odwoływaniu się do sił demonicznych, pojmowanych jako osobowe przeciwieństwo dobra.

ka udała się do miejscowego czarownika i ten w tym samym domu, co kapłan katolicki, odprawił swoje pogańskie obrzędy związane z magią. Niestety chłopak wkrótce po tym zmarł.

W Chimbu, jednej z górskich prowincji, w tym samym dniu zamordowano 140 osób podejrzewanych o czary. Powodów do oskarżeń nigdy nie brakuje. Problem polega na tym, że miejscowi ludzie interpretują rzeczywistość w kategoriach magiczno-zabobnych. Nie istnieje dla nich żaden porządek przyczynowo-skutkowy. Można to zobrazować na przykładzie choroby. Według miejscowych ludzi choroba zawsze musi mieć jakiegoś sprawcę; nigdy nie pojawia się samoistnie. Mówienie im o wirusach, pasożytach i innych przyczynach można uznać z góry za przegraną. Naturalne myślenie, wpojone na przestrzeni stuleci przez przodków, jest zbyt silne. Podobnie ma się rzecz w odniesieniu do śmierci, gdyż prawie nigdy nie jest ona spowodowana przyczynami naturalnymi (Kaźmierczak 123).

Można rzec, że zachowywanie tradycji przodków, nawet w tak drastycznej, powyżej przedstawionej formie, nie jest tylko swoistym kształtowaniem tożsamości klanowej. Przekazywanie legend dziedziczonych po przodkach często przyczynia się u ludów górskich w Papui–Nowej Gwinei do formowania życia duchowego. Kształtuje to w Melanezyjczykach specjalną wrażliwość duchową i religijną. W ewangelizacji ową wrażliwość pewnie należałoby uznać za godną kontynuacji, ale trzeba zmienić doktrynalną treść zawartą w przekazach przodków. Dzięki zasadom, które zawierają legendy i mity opowiadane przez kolejne pokolenia, można w nich odnaleźć pewne elementy zdolne odgrywać wychowawczą rolę w zbliżaniu się do Boga i rozumieniu zasad Ewangelii. W duchu teologii można zapytać o sposób tworzenia chrześcijańskiej mowy sakralnej, uwzględniającej sakramenty i doktrynę, tudzież zachowującej religijną wrażliwość Papuasów.

Warte uwagi jest odkrycie psychologicznej natury przekazywanych legend przodków. Mogą one uzdalniać człowieka do integralnego zaangażowania się do takiego stopnia, że nawet mówi się o „nasączaniu się” człowieka tymi treściami. Można to wykorzystać w ewangelizacji do przekazywania treści biblijnych. Objąśnianie Pisma Świętego nie powinno ograniczać się tylko do przeniesienia informacji biblijnych. Aby mogło zachować swój wewnętrzny dynamizm i zdolność do prowokowania odpowiedzi ze strony człowieka, trzeba odwoływać się do tego, czym adresat jest „nasączony”. Kontekstualizacja przekazywania wiary stanowi jeden z istotnych elementów procesu inkulturacji.

Stąd przedmiotem zainteresowania należy uczynić charakterystyczne motywy przewijające się w tradycji przodków. Są nimi m.in.: prawybór, podział pierwszych ludzi z powodu złości i idea pojednania, opuszczony raj i mający

przyjść Wyzwoliciel. Można tutaj też odnaleźć punkty styeczne, współbrzmiające z motywami chrześcijańskimi¹¹. W motywie utraconego raju przejawia się nostalgia Papuasów za straconą jednością, co można wykorzystać w katechezie chrześcijańskiej przy jednoczesnym pogłębieniu polegającym na doświadczeniu osobistej winy. Wtedy bardziej uwydatniona zostanie nauka o miłosierdziu i przebaczeniu Bożym¹².

Na uwagę zasługują również eschatologiczne oczekiwania papuaskich górali. Wymagają one jednak dopełnienia. Oryginalne oczekiwania wiążą się z wyobrażeniem pierwotnego raju, który przybiera formę „ulepszonej” doczesności (dobrobyt i pomyślność). Z kolei chrześcijanie oczekują Królestwa Bożego, czyli rzeczywistości, która wychodzi poza tylko ziemskie oczekiwania. Jak autor zauważył podczas swojej pracy misyjnej, jest to dla Papuasów nowość, którą przyjmują oni z zainteresowaniem.

Dużą wartością tradycji przodków jest integracja człowieka z naturą. Tutaj trzeba podkreślić, że chrześcijanie mogą uczyć się od Melanezyjczyków, jak odzyskać utracone więzy psychiczne ze środowiskiem naturalnym. Mieszkaniec Papui–Nowej Gwinei jest spokrewniony z naturą jako dziecko matki–ziemi, jako brat roślin i zwierząt. Wchodzi w rzeczywisty dialog z naturą w całej jej egzystencji (Esau 246). Ta integracja dokonuje się dzięki mówiącym symbolom, do których należą: ziemia, narodziny, światło, życie, słowo. Zanim zaistniało objawienie historyczne pierwotne, kategorie symboli tworzyły wierzenia. Z momentem objawienia zmieniła się rola pierwotnych znaczeń, które mają teraz umożliwić Słowu uobecnianie się za pośrednictwem symbolicznej czasoprzestrzeni ustanowionej przez znaczenie (Vergote 1277).

Ciąg dalszy nastąpi.

¹¹ Ważnym elementem w tradycyjnych wierzeniach Papui–Nowej Gwinei jest przekonanie o realnej partycypacji duchów przodków w codziennym życiu społeczności całego klanu. Dlatego w wierzeniach występują motywy złego postępowania wobec duchów przodków, a szczególnie ducha buszu, zwanego *masalai*. Jest to element zbieżny z motywami chrześcijańskimi.

¹² Nostalgia za utraconą jednością wśród Papuasów powoduje większy szacunek do świata duchów. Tam wszystkie duchy przodków, które są dobre, żyją w doskonałej jedności. To także element zbieżny z nauką chrześcijańską.

EVANGELIZATION IN THE CONTEXT OF THE CULTURE OF MOUNTAINOUS REGIONS PAPUA NEW GUINEA

Summary

The purpose of the article is to show the dynamics of evangelization in the context of the culture of the peoples living in the mountainous areas of Papua New Guinea. The starting point is the history of Christianization of these areas and the rooting of Churches of various denominations there. The analysis reveals the tools of evangelization used by Catholic missionaries to penetrate the culture and traditions of the locals, which resulted in the formation of new Christian communities.

Keywords: Papua New Guinea, evangelization, inculturation, culture, tradition

Słowa kluczowe: Papua Nowa Gwinea, ewangelizacja, inkulturacja, kultura, tradycja

BIBLIOGRAFIA

- Ahrens, Theodor. „Concepts of Power in a Melanesian and Biblical Perspective.” *Missiology* 5.2 (1977): 141-173.
- Aufenanger, Heinrich. „Problems of missionary procedure along the Sepik.” *Verbum* 2.2 (1960): 40-72.
- Brouwer Luitzen: *Christian Initiation*. Alexishafen: Melanesian Institute of Papua New Guinea, 1976.
- Esau, Aborth. „Melanesian Cosmological process.” *Catalyst* 8 (1978): 244-258.
- Herwig, William. Hermann, Ronald. *The Lutheran Church in Papua New Guinea. The First Hundred Years 1886–1986*. Adelaide: Melanesian Institute of Papua New Guinea, 1986.
- Każmierczak, Janusz. *Papua–Nowa Gwinea – w krainie rajskiego ptaka*. Kraków: WAM, 2010.
- Krol, Arthur. Michalic, Fransis. *Engia Jubili*. Bomana: Melanesian Institute of Papua New Guinea, 2000.
- Luzbetak, Louis Joseph. „Signs of Progress in Cintextual Theology.” *Verbum* 22 (1981): 39-57.
- Vergote, Antoine. „Mit, wierzenie wyalienowane i wiara teologalna.” *Znak* 172.20 (1968): 1264-1269.
- Z kraju kamiennej siekiery. Misjonarze Werbiści o Nowej Gwinei 1910–1973*. Red. Tadeusz Dworecki. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej 1975.

Ks. DR DARIUSZ KAJZER urodził się 18 stycznia 1973 r. w Grudziądzu. W latach 1994–2000 studiował w Seminarium Duchownym Diecezji Toruńskiej. w 2000 r. uzyskał tytuł magistra teologii na UKSW w Warszawie. W latach 2007–2014 pełnił posługę misyjną w Papui–Nowej Gwinei w Diecezji Mendi. W 2022 r. uzyskał stopień doktora nauk teologicznych na Wydziale Teologii UMK w Toruniu. Obecnie jest proboszczem w parafii pod wezwaniem św. Andrzeja Boboli w Bursztynowie w Diecezji Toruńskiej.

RAFAŁ BARTOS

Uniwersytet Zielonogórski

Różnorodne formy apokalipsy w literaturze popularnej

W szeroko rozumianym gatunku prozy fantastycznej można od wielu lat zaobserwować zainteresowanie motywami apokaliptycznymi i postapokaliptycznymi. W ostatnich dziesięciu latach wydano w Polsce ponad 160 pozycji książkowych o tej tematyce. Wizje przyszłości bazują w nich na spekulacjach dotyczących zagłady świata i ludzkości. Autorzy tekstów czerpią inspirację ze znanych już wcześniej toposów literackich. Największe różnice w tekstach polegają na samej przyczynie powstania upadku znanego nam świata, determinującej wszystkie kolejne jego elementy w przedstawianej dystopii.

W tekstach tych można wyróżnić cztery odrębne typy przyczynowo-skutkowe zagłady świata: mitologiczną, teologiczną, biologiczną i technologiczną. Popularnym motywem są zarazy wyniszczające ludzkość (np. przez odbieranie ludziom świadomości) oraz destrukcja świata przy pomocy bomb atomowych i konwencjonalnych, tudzież rozwój sztucznej inteligencji.

Apokalipsa w literaturze popularnej

Encyklopedia Britannica wyjaśnia chociażby takie pojęcia jak „apokaliptyczna literatura” czy „apokaliptyczna wizja świata”. Tematyka apokaliptyczna pojawiła się w literaturze, według tej *Encyklopedii*, pomiędzy 200 r. przed Chr. a 200 r. po Chr. Nurt ten stawiał sobie jako cel zachowanie nadziei na sprawiedliwość wobec swoich oprawców przez prześladowane wówczas społeczności religijne. Wyznawcy oczekiwali radykalnej reakcji Boga, towarzyszącej jej zagłady, globalnego kataklizmu rozpoczynającego sprawiedliwy osąd. Jako przykład piśmiennictwa apokaliptycznego przywoływana jest Księga Daniela ze Starego Testamentu i Apokalipsa według św. Jana z Nowego Testamentu. Autorzy zaznaczają też, że literatura apokaliptyczna powraca współcześnie w powieściach fantastyczno-naukowych.

„Apokaliptyczna wizja świata” w wymienionej powyżej *Encyklopedii* połączona jest ściśle z nauką głoszącą koniec świata, eschatologią, skupiającą się na prorocत्वach objawieniowych związanych z katastroficzną interwencją Boga, Sądem Ostatecznym, ukaraniem ludzi, zbawieniem i odnowieniem ziemi przy pomocy wybranych i ocalonych w sądzie.

Georg Evers w *Leksykonie podstawowych pojęć religijnych* kwestię apokaliptyki opisał w kontekście judaizmu oraz także chrześcijaństwa. Autor pod tym pojęciem rozumie gatunek literacki zawierający treść objawień mówiących o losie człowieka i świata. Uważa, że ustanowienie jednoznacznej granicy pomiędzy eschatologicznym przeznaczeniem a przepowiedniami proroków jest problemem, gdyż „wypowiedzi apokaliptyczne mają za temat zniszczoną już u Boga i ustaloną w szczegółach przyszłość, która nastąpi dzięki Boskiej nieomyślnej wiedzy i kierowaniu dziejami – niezależnie od ludzkich działań i decyzji w historii” (Evers 33). Sama apokaliptyka wyewoluowała z literatury profetycznej.

Opracowany przez Pawła Pachciarza *Leksykon religii* nazywa apokaliptykę fenomenem. Przytacza etymologię greckiego słowa *apokálypsis*, tym razem rozumianego jako „ujawnienie przyszłych wydarzeń po zakończeniu historii, objawienie tajemnic Bożych” (König i Waldenfels 1997, 12). Według autorów główną cechą apokaliptyki jest „wizja dziejów świata, w których oczekuje się powszechnego zbawienia” (König i Waldenfels 1997, 12). Gatunek literacki, jakim jest apokaliptyka, to narzędzie do przekazywania idei apokaliptycznej. Sama apokalipsa może być rozmaicie przedstawiana, najczęściej jednak jako opis prorocтва.

Stanisław Mędała pojęcie *apokaliptyki* w *Religia. Encyklopedia PWN* wyjaśnił na trzech różnych płaszczyznach. Pierwsza z nich dotyczy najprostszego wyjaśnienia jako “gatunku literackiego popularnego w literaturze judaistycznej i wczesnochrześcijańskiej [...], odwołującego się do objawienia Bożego dotyczącego końca historii i świata” (Mędała 2001, 281). Drugie wyjaśnienie mówi, że *apokaliptyka* jest “spekulacją na temat sensu historii i końca świata [...], doktryna zawarta w literaturze apokaliptycznej, oparta na wierzeniach i nadziejach rychłego końca czasu oraz następującej po nim przyszłości, w której Bóg realizuje swe zamiary wobec ludzi i całego wszechświata” (Mędała 2001, 281). Wyjaśnienie to jest istotne dla niniejszej pracy, ponieważ przepowiada zagładę, sugerując tym samym, że istnieje możliwość dalszego funkcjonowania człowieka na nowych zasadach. Trzecim wyjaśnieniem tego pojęcia jest rozumienie apokaliptyki jako “spekulacji na temat ideologii społecznej (apokaliptycyzm), system myśli stworzony przez ruchy wizjonerskie” (Mędała 2001, 281). Fragment ten sugeruje, że w społeczeństwie silne są ruchy apokaliptyczne.

Współczesne apokalipsy

Źródeł współczesnej literatury apokaliptycznej należy przede wszystkim upatrywać w rozwoju cywilizacyjnym, ciekawości, a także w strachu postępującym wraz z naszym rozwojem. Świadomi zagrożeń wynikających z rozmaitych przyczyn, w tym od nich niezależnych ludzie prowadzą rozważania na temat tego, co byłoby, gdyby... Istnieje bardzo wiele możliwości wystąpienia przeróżnych kataklizmów, spełnień prorocत्व czy wojen i inwazji, a każda z nich może prowadzić do licznych, znacznie różniących się od siebie zakończeń. Autorzy spekulują nie tylko na temat świata „po”, lecz także „dnia przed” czy „w tym momencie”. W literaturze popularnej mamy do czynienia z szerokim wachlarzem tekstów, prezentującym rozmaite kombinacje możliwych początków i końców z nich wynikających.

Głównym „paliwem napędowym” dla literatury apokaliptycznej i postapokaliptycznej był okres tzw. zimnej wojny, podczas której ludzie obawiali się wybuchu kolejnego konfliktu, tym razem atomowego. W ich pamięci pozostała jeszcze druga wojna światowa, zwłaszcza jej koniec. Ponadto wzrost obaw społecznych wzmagał rozwój technologii rozszczepienia atomu i napięte stosunki ze Związkiem Radzieckim. „Elementy” te sprawiły, że spekulacja nad wizją świata zniszczonego wojną stała się bardzo realna i była przyczyną rozwoju tematyki apokaliptycznej w literaturze.

Konsekwencje wprowadzenia motywu apokalipsy do światów fantastycznych

Omawiając apokalipsę i postapokalipsę, nie można pominąć pojęcia ściśle z nimi związanego, czyli dystopii. W celu zrozumienia, czym właściwie ona jest, należy przyjrzeć się zagadnieniu utopii, które w swojej książce *Sportkania z utopią* przybliży Jerzy Szacki. Wyjaśniając pojęcie utopii, etymologicznie autor odwołuje się do słowa *topia* (pochodzącego od greckiego *topos* oznaczającego miejsce) i wskazuje, że „poprzedzająca słowo litera *u-* mogła pochodzić [...] już to od greckiego *eu*, już to od greckiego *ou*. W pierwszym wypadku mielibyśmy do czynienia z *eutopią* („dobrym miejscem”), w drugim – *outopią* („miejscem, którego nie ma”). Utopia była, oczywiście, jednym i drugim” (Szacki 11-12). W swoich rozważaniach Szacki przybliży to pojęcie, zestawiając je z takimi pytaniami jak: mrzonka? ideał? eksperyment? alternatywa? W przypadku ideału autor utopią nazywa „wszelkie wizje lepszego społeczeństwa niezależnie od tego, jakie były czy też są szanse na ich realizację” (Szacki 24). Szacki rozpoczyna swoje rozważania od rozumienia

utopii w sensie społecznym. Píše o społeczeństwie będącym „synonimem moralnego i społecznego ideału” (Szacki 25). Istotnym sformułowaniem, jakie wykorzystuje w swoich rozważaniach, jest wyjaśnienie utopii jako „zbudowanego w gabinecie intelektualisty modelu, do którego przymierza się rzeczywistość w celu osądzenia, co w niej jest dobre a co złe” (Szacki 28). Z kolei w podrozdziale dotyczącym pytania: alternatywa?, stwierdza, że „nie ma utopii bez jakiejś alternatywy” (Szacki 33). Człowieka–utopistę, antycypującego marzyciela–fantastę nazywa osobą chcącą „rzeczywistość bezwzględnie złą [...] zastąpić przez rzeczywistość bezwzględnie dobrą” (Szacki 35-36).

Podsumowując, utopią jest nierealny, pozytywny świat stanowiący idealną wersję świata rzeczywistego. Jednakże dla niniejszej refleksji istotne jest ujęcie negatywne. Szacki równie pokrótce przybliżył pojęcie antyutopii, opisując ją jako „zatarcie granicy między bytem i powinnością, rzeczywistością i ideałem” (Szacki 45). W rozdziale poświęconym przemianie utopii w antyutopię przeprowadza analizę zmian rozmaitych rodzajów wizji. W swoich rozważaniach oddziela utopię pozytywną od negatywnej, rozróżniając je następująco m.in. na przykładzie społeczeństwa: „w utopiach pozytywnych daje się sumaryczne ujęcie cech doskonałego społeczeństwa; w utopiach negatywnych – równie sumaryczne ujęcie społeczeństwa złego, jakie mogłoby zaistnieć lub jest bliskie zaistnienia” (Szacki 202). Jednakże najlepszą definicję dystopii znajdujemy w podsumowaniu rozdziału, gdzie autor zauważa, iż „negatywna utopia może być jak każda inna utopia wołaniem o zmianę stosunków panujących, jest bowiem ich diagnozą” (Szacki 208). Można to interpretować jako wizję realnego świata doskonałego, jedynie w niewielkim stopniu zmienionego, np. przez zmianę wartości w społeczeństwie lub warunki geopolityczne, w celu poprawienia aktualnych warunków życia. Wszelkie propozycje takich zmian tworzą utopię, w której „istnieje zawsze jakieś albo-albo, zasadnicze konflikty i wybory” (Szacki 208).

W literaturze fantastycznej można wyszczególnić cztery odrębne typy apokalips wykorzystywanych przez autorów i podzielić je, o czym wspominałem na początku refleksji, ze względu na przyczyny końca znanego nam świata.

1) Apokalipsa mitologiczna

Najbardziej popularnym, mitycznym końcem świata jest wizja skandynawskiego *ragnarök* stanowiącego jednocześnie zagładę świata ludzi i bogów. Leszek Słupecki w swojej książce *Mitologia skandynawska w epoce wikingów* omawia treści mitów nordyckich. W swoich rozważaniach nie zastanawia się nad tym, co było pierwsze, a istnienie mitu i rytuału stawia na równi w odniesieniu do tej mitologii. Pojęcie *ragnarök* według Słupeckiego wywodzi się z połączenia dwóch słów: *ragnar* („bogowie”) i *rök* („przeznaczenie”), a kryje

się pod nim „przeznaczenie bogów, oznaczające śmierć większości z nich i zagładę obecnego świata” (Słupecki 57). Apokalipsę nordycką przed jej urzeczywistnieniem poprzedzą odpowiednie znaki: złowrogie, następujące po sobie. Pierwszymi objawami nadchodzącego końca będą domy bogów, pokryte krwią, i zaćmienie słońca, po którym nastąpi znaczne pogorszenie pogody. Następnym wydarzeniem proroczym ma być długa, trudna, trwająca przez trzy lata zima, a przez kolejne trzy prowadzone będą wielkie, bratobójcze wojny.

Analogicznie do każdej apokalipsy także wizja skandynawska jest spełnieniem ludzkich obaw, z którymi świat mitologiczny boryka się od samego początku. Należy zauważyć, że *ragnarök* nie jest, pomimo swej tragicznej przepowiedni, końcem ostatecznym.

2) Apokalipsa teologiczna

Wyjaśnienia pojęcia apokaliptyki odnoszą się do zawartych w Biblii dwóch największych apokalips: Apokalipsy według św. Jana i Księgi Daniela. Gerhard von Rad w *Teologii Starego Testamentu* analizuje wspomniane pojęcie oraz Księgę Daniela w szerokim zakresie. Przede wszystkim zaznacza, że „każdy, kto posługuje się pojęciem apokaliptyki, powinien uświadamiać sobie, że jak dotąd nie udało się jeszcze pojęcia tego w zadowalający sposób zdefiniować” (von Rad 597), natomiast samo pojęcie wykorzystuje w szerokim ujęciu „jako określenie pewnego zjawiska teologiczno-światopoglądowego” (von Rad 598). W swych rozważaniach odwołuje się do omówionych już charakterystycznych cech apokaliptyki, m.in. do: „pseudoaninomowości, eschatologicznej niecierpliwości i dokładnych obliczeń dotyczących końca czasów, rozległości i fantastyki historycznej, szerokich horyzontów dziejowych i kosmicznych, symboliki liczb oraz tajemnego języka, nauki o aniołach i nadziei związanej ze światem” (von Rad 598). Za pomocną w określeniu istoty apokaliptyki uważa analizę mian apokaliptyków. Wśród wielu wymienionych przez von Rada tytułów widnieją takie nazwy jak: „mędrzec”, „mędrzec wyjątkowy”, „pisarz”, „pisarz sprawiedliwości” oraz „pisarz wiedzy Najwyższego”. Natomiast teksty apokaliptyczne zwane są „mowami pouczającymi” sięgającymi tradycji mądrości. Genezy nurtu upatruje się w profetyzmie, jednakże ze względu na jej twórców, o wiele bliżej von Radowi jest do przedstawicieli rozumu niż wspomnianego profetyzmu.

Równie interesującym zjawiskiem opisywanym przez von Rada jest sposób pozyskiwania wiedzy (mądrości) apokaliptycznej. W swoich rozważaniach zauważa, że „ład w świecie nie jest dostępny badawczemu umysłowi człowieka [...] raczej wymyka się on nieustannie jego logice” (von Rad 599), a „Bóg dając człowiekowi szczególne oświecenie, może czasem wtajemniczyć go w sekrety swoich rządów nad światem” (von Rad 599). Przywołuje

on wyobrażenia pozyskiwania owej mądrości w ramach rozmaitego rodzaju cudownych podróży: do odległych sfer kosmicznych, nieba czy piekła. Wszystkie wizje, sny i natchnienia proroków uznane zostają za „wielowarstwowy i szczegółowy materiał naukowy [...] ujęty w literacki schemat” (von Rad 600). Mimo iż ujawniali oni tajemnice i plany dotyczące zbliżającej się zagłady, sposób, w jaki przekazywali pozyskaną wiedzę, nie wzbudzał wątpliwości, nadając tym samym boski charakter ich misji. Pisma apokaliptyczne przyjmują praktyczne cele. Przede wszystkim starają się nieść pocieszenie oraz zachęcają do wytrwania w obliczu niedalekich, wskazanych zmian.

Mądrość apokaliptyczna proroków „budowana” jest nie tylko dzięki doświadczanym przez nich wizjom, ale i wspierana przez przewodników – aniołów. Mają oni poszerzyć granice doświadczeń proroka, a także odpowiedzieć na jego ewentualne pytania. W gronie wszystkich istot wspierających wizję pojawiają się też upadli aniołowie będący źródłem nieprawomocnych objawień. Stanowią oni zagrożenie dla ludzkości, ponieważ przekazują wątpliwą wiedzę związaną z zakazaną magią.

3) Apokalipsa biologiczna

Biologiczny koniec świata powiązany jest z wszelkimi motywami katastroficznymi. Marek Graniczny i Włodzimierz Mizerski w książce *Katastrofy przyrodnicze* już we wstępie przywołują podział zagrożeń naturalnych na pięć grup: geologiczne (np. trzęsienie ziemi, tsunami, erupcja wulkanów), hydrologiczne (powodzie, pustynnienie, lawiny itp.), oceanograficzne (powodzie w strefie przybrzeżnej, zmiany poziomu morza oraz zanieczyszczenia wód), meteorologiczne (sztormy, cyklony itp.) oraz związane z pokrywą roślinną (pożary, susze, szarańcza itp.). Autorzy uważają jednak, że ten podział nie uwzględnia faktu zazębienia się rozmaitych katastrof naturalnych oraz nie bierze pod uwagę zagrożenia wywołanego przez obiekty pochodzenia kosmicznego (Graniczny i Mizerski 7). Co więcej, nie uwzględniono także zagłady spowodowanej szybko rozprzestrzeniającą się zarazą, śmiertelnością dla tych, którzy zachorowali. Bakteria bądź wirus może być efektem działania ludzi (wynik badań naukowych) lub zmian naturalnych (mutacje). Wymienione zjawiska niosą ze sobą konkretne konsekwencje, a eskalacja wszystkich przytoczonych powyżej katastrof naturalnych może zaowocować zagładą gatunków, ludzi i ostatecznie świata.

4) Apokalipsa technologiczna

W przypadku apokalipsy technologicznej mamy do czynienia z zagładą spowodowaną rozwojem technologii i badaniami naukowymi. Można wyróżnić dwie charakterystyczne przyczyny początku takiej zagłady. Pierwszą

jest rozwój badań naukowych i wynalezienie np. sztucznej inteligencji, która, nieujarzmiona przez człowieka, może doprowadzić do jego zagłady. Drugą, bardziej nagłą, jest wojna z użyciem broni atomowej, wskutek której świat w szybkim tempie zostaje zdewastowany i w znacznej mierze pozbawiony życia. Do zagłady mogą przyczynić się również inne wydarzenia związane z technologią, takie jak awaria elektrowni atomowej czy przybycie cywilizacji pozaziemskiej na Ziemię. Ocaleni po jednej z przytoczonych apokalips technologicznych muszą liczyć się z wieloma zagrożeniami stanowiącymi konsekwencje danej zagłady i upływu czasu.

Ludzie żyjący w obecnych czasach są świadomi tego, że ich los zależy od kilku osób mogących zmienić realia za pomocą jednego przycisku. Technologia atomowa, wynaleziona przez naukowców, umożliwiła szybszy rozwój cywilizacji, jednakże broń stworzona z atomu nieustannie budzi grozę.

W literaturze motyw ten łączony jest z motywem postapokalipsy, czyli realiów świata i życia po zagładzie. Wizja i konstrukcja świata w dużej mierze zależy od odcinka czasu mijającego od momentu zagłady do momentu wydarzeń. Rzadko kiedy przedstawiany jest również zasięg samej katastrofy. Wiąże się to z brakiem wiedzy o tym, jak może prezentować się potem rzeczywistość, a i sami autorzy powieści, tworząc, spekulują na temat przyszłości.

Fantastyka apokaliptyczna

Mitologiczny koniec bogów

Motyw mitologicznego końca świata wykorzystał w swej minipowieści *W górach szaleństwa* Howard Phillips Lovecraft. Doktor William Dyer, geolog i uczestnik wyprawy na Antarktydę, przerywa milczenie, opowiadając o swoich doświadczeniach i przeżyciach z wyprawy na daleką Północ. Podczas pierwszej ekspedycji odkryte zostają skamieliny nieznanego pochodzenia, które ukryte były pod ziemią u stóp nieznanego wcześniej pasma górskiego. Pierwsza wyprawa dla części poszukiwaczy kończy się tragicznie.

Dyer nie zamierza dopuścić do drugiej ekspedycji. Świadomy zagrożeń z pierwszej wyprawy, nie chce, by nowa grupa dotarła do środka Antarktydy. Obawia się, że i oni odkryją i doświadczą tego, czego on doświadczył, oraz że doprowadzą do zagłady świata. Jednakże wyprawa wyrusza i tym razem pokonuje nowo odkryty masyw górski. Podróżnicy odnajdują tam ogromny płaskowyż wraz z ruinami prehistorycznego miasta. Pogłoski o pozostałościach nieznanego ludzkiej cywilizacji przewijają się w legendach o starożytnych istotach, zakazanej księdze *Necronomicon* oraz kulcie *Cthulhu*.

Ciekawość sprawia, że badacze rozpoczynają eksplorację ruin, gdzie natrafiają na widoczne na ścianach budynków płaskorzeźby „opowiadające” o dziejach minionej cywilizacji. Odczytują oni z nich historię istot, budowniczych i mieszkańców tajemniczego miasta. Z owej historii wnioskuje się, że istoty te przybyły na Ziemię, zanim jeszcze powstało jakiegokolwiek życie, miasta budowały pod wodą, a ich technologia i wiedza znacząco przewyższały wiedzę obecnych ludzi. Rasa Przedwiecznych (kreatorów), pierwotnie żyjących jedynie w podwodnych miastach, powoli zaczęła kreować znane ludzkości dzieje Ziemi. Stworzyli oni to, co żyje na ziemi, w tym także ludzi, ale i *shogotty* nazywane istotami protoplazmatycznymi. Z biegiem czasu i wprowadzaniem przez starożytne istoty zmian rozpoczynają oni ekspansję poza obszary morskie, m.in. budują dla siebie miasta na lądzie.

Z płaskorzeźb zostaje wyczytana także historia przybycia na Ziemię innych istot z kosmosu, które rozpoczęły walkę z Przedwiecznymi o terytorium.

Wkrótce bowiem z nieskończonych przestworów kosmosu poczęła przenikać na Ziemię jeszcze inna rasa – lądowe stworzenia podobne do ośmiornic, czyli pewnie to, co znaleźliśmy z fantastycznych legend jako przedludzki pomiot *Cthulhu*. Najeźdźcy rozpętali potworną wojnę i na pewien czas wypędzili Przedwiecznych z powrotem pod wodę, co, jako że na szeroką skalę osiedlali się już oni na lądach – było dla nich dotkliwym ciosem. Później zawarto rozejm: nowe lądy oddano pomiotowi *Cthulhu*, natomiast Przedwieczni zatrzymali dla siebie morza i ziemie dawniejsze (Lovecraft 525).

Jest to pierwsza wojna z kosmicznym najeźdźcą osłabiającym Przedwiecznych i ograniczającym im obszar życia. Utrata nowych ziem na lądzie bardzo mocno spowolniła ich ekspansję. Ostatecznie późniejszy kataklizm – ruchy tektoniczne – pograżył w odmętach mórz i oceanów nowo przybyłą rasę pomiotów *Cthulhu* wraz z ich miastami.

W okresie jury Przedwieczni przeżyli kolejny atak kosmicznych najeźdźców – tym razem pół grzybów, pół skorupiaków – pochodzących z pewnej dalekiej planety, w której rozpoznaliśmy niedawno Plutona. Były to bez wątpienia te same stwory, o których szeptano sobie lękliwe legendy na wzgórzach Północy, a mieszkańcy Himalajów znają je jako Mi-Go, czyli Wstrętnych Ludzi Śniegu. I znów przedwieczni stanęli do walki [...]. Koniec końców Mi-Go wyparli Przedwiecznych ze wszystkich północnych ziem – nie byli jednak władni zaszkodzić tym, którzy mieszkali w morzu. Tak oto prastara rasa poczęła z wolna wycofywać się na swe pierwotne, antarktyczne tereny (Lovecraft 526-527).

Kolejne zagrożenie z kosmosu sprawia, że nadwyreżona wcześniejszą wojną rasa Przedwiecznych zostaje dalece zepchnięta ze swych ziem. Fakt ten przyczynia się do nieodbudowania przez nich swoich sił i miast, dlatego ich cywilizacja zaczyna powoli zdążać do upadku.

Obie wojny Przedwiecznych twórców z przybyszami z kosmosu pokazują, jak kataklizm wojny bogów – wszystkie wymienione rasy dla ludzi są istotami boskimi, przybywającymi z kosmosu, obdarzonymi nadnaturalnymi mocami – potrafi doprowadzić do zagłady cywilizacji. W tym przypadku upadek Przedwiecznych, którzy niejako kreowali faunę i florę na Ziemi, stał się początkiem rozwoju wykreowanych przez nich ludzi. Dopiero odkrycia, m.in. Dyera, świadczą o tym, że cywilizacja ludzi żyje w świecie postapokaliptycznym, budując swoje miasta nierzadko na pozostałościach upadłej kultury.

Nie do końca udana apokalipsa

Z kolei wydarzenia w *Komorniku* Michała Gołkowskiego mają miejsce w świecie silnie wykorzystującym wątek z Apokalipsy według św. Jana. Przedstawiony przez autora świat cechuje się nietypowym mechanizmem spełniającej się apokalipsy. Gołkowski w dużej mierze czerpie inspirację ze znanych powszechnie motywów Nowego Testamentu. Świat doczesny, w którym ludzie funkcjonują, spotyka nieunikniona, przeoczona przez nich zagłada:

Oczywiście można by się kłócić i dowodzić, że przegapiliśmy pierwsze siedem pieczęci. No bo było wszystko, czarno na białym: Chrystus pokonał Szatana, była wojna, głód, śmierć od stali, zarazy i z ręki człowieka, prześladowania i dręczenie mężów Bożych. [...] wszystko to jakoś nam umknęło w wirze codziennych obowiązków i walki o lepsze, spokojniejsze i bardziej dostanie jutro. Można powiedzieć, że wręcz przyzwyczailiśmy się do życia w czasach powszedniej, codziennej Apokalipsy. Tak bardzo, że przejęliśmy ją jako coś zupełnie naturalnego (Gołkowski 58-59).

Na bazie przywołanego fragmentu widzimy, iż urzeczywistniają się wszelkie wstępne założenia dotyczące apokalipsy teologicznej. Ludzkość zajęta codziennością ignoruje wszystkie przepowiednie, a sam moment zagłady nie jest dla niej czymś szczególnym. W mowie potocznej społeczeństwa często wykorzystuje się termin „apokalipsa” w nawiązaniu do nagłych, negatywnych wydarzeń związanych np. z pracą zawodową czy życiem oso-

bistym. W pewien, mentalny sposób ludzie przygotowani są do trudnych etapów życia. Początek apokalipsy nastąpił tak, jak zostało to zapowiedziane. Fakt przeoczenia przepowiedni tylko pogorszył sytuację zupełnie nieprzygotowanych ludzi. W jednej chwili ich życie doczesne uległo drastycznym zmianom. Kolejnym etapem były katastrofy naturalne, oddziałujące destrukcyjnie na Ziemię, potwierdzające naocznie apokalipsę: „Gdy w sam środek Atlantyki przypieprzyła wielka płonąca góra, a fala powodziowa zmyła kilkaset przybrzeżnych miast to w zasadzie mieliśmy pewność: zaczęło się” (Gołkowski 60).

Katastrofy naturalne, mimo iż opisano je w apokalipsie biologicznej, są efektem dopełniającym każdą inną apokalipsę. W powieściach Gołkowskiego dopiero pod wpływem tych katastrof ludzie zareagowali i zrozumieli, że nieunikniony koniec właśnie nadchodzi.

W celu uzupełnienia hekatomb, a tym samym spełnienia prorocтва, na Ziemię zostały zesłane siły nadprzyrodzone. Należą do nich istoty biblijne mające szerzyć zagładę i wszechobecne zniszczenie, a będące także pomocnikami samego Boga. Zalicza się do nich m.in. Serafinów i Cherubinów. Wszystkie istoty przybyły na Ziemię wraz z początkiem apokalipsy. To z nimi ludzkość podjęła nierówną walkę o życie.

Autor do swojego cyklu, bazującego w znacznej mierze na Apokalipsie według św. Jana, wprowadza nowe, innowacyjne elementy. Paralelnie do opisywanych wydarzeń o charakterze katastroficznym i nadprzyrodzonym Ziemia stopniowo zwalnia obroty, by w końcu zupełnie znieruchomieć. Zmieniają się prawa fizyki, zaburzony zostaje naturalny cykl dnia i nocy. Wzbudza to w ludziach coraz większe przerażenie.

Ziemia zaczynała zwalniać. Zwalniała tak i zwalniała, kręcąc się coraz bardziej i bardziej leniwie [...] w końcu po prostu stanęła. Pewnego nieskończenie długiego dnia słońce dopełzło w swym ślimacznym ruchu do horyzontu, cmoknęło jego czarną linię – i tak już zostało (Gołkowski 59).

Zatrzymanie powoduje, że tylko jej połowa oświetlana jest przez nieustannie palące Słońce, druga zaś spowita jest wiecznym mrokiem i skuta lodem. Tworzy się wyraźna różnica i „naturalny” podział na jasność (dobro) i ciemność (zło). Pomimo trwającej zagłady rozpoczyna się również walka między dobrem i złem. Ciemna strona (Rewers) świata *Po* stoi w silnej opozycji do jasnej połowy świata (Blask). Obydwie wrogie sobie strony prowadzą swoją wojnę pozycyjną, gromadząc siły. W takim konflikcie rozstrzygnięcie, która ze stron stoi po stronie dobra, a która po stronie zła, zależy od punktu widzenia. Pozornie nadprzyrodzone siły dobra są agresorem w stosunku do

ludzi, stąd mogą zostać uznane za stojące po stronie zła. I na odwrót, istoty zesłane przez Boga „naturalnie” kojarzone są z dobrem, podczas gdy ludzie jako grzesznicy uważani są za złych.

Biologiczny koniec początkiem nowego

Richard Matheson w minipowieści *Jestem legendą* wykreował świat dołknięty zagładą biologiczną. Robert Neville, ostatni człowiek na już postapokaliptycznej Ziemi, walczy o przetrwanie w ekstremalnie nieprzyjaznym środowisku, otoczony przez hordy ukrytych w ciemnościach potworów. Początkowo bohater nie zdaje sobie sprawy z tego, co było przyczyną zagłady ludzkości. Małymi krokami, zgodnie z posiadaną wiedzą i umiejętnościami, prowadzi badania nad przyczynami oraz naturą otaczających go bestii, usiłując wieść „zwyčajne” życie – zagrożeniem były nie tylko krwiożercze bestie, ale i brak pożywienia, wody czy samotność. W świecie, w którym zaraza przemienia ludzi, wraz z tempem jej rozprzestrzeniania wzrasta tempo upadku ludzkości. Żyjący w jego gruzach Neville musi samodzielnie zaspokajać wszelkie potrzeby, nawet te najbardziej prozaiczne.

Warto wspomnieć, że bakteria przemienia ludzi w wampiry, ale nie w bezmyślne bestie, lecz w inteligentne istoty tworzące załążek nowego społeczeństwa. Pandemia krwiożerczego wirusa przybliżyła jedynie wybraną możliwość stworzenia świata „ogarniętego” zagładą. Biologiczna apokalipsa, wykreowana przez Mathesona, stanowi jedną z możliwości rozwoju lub mutacji mikroorganizmu.

Technologiczna zagłada

Przyczyn apokalipsy przedstawionej w cyklu *Sztejer* Roberta Forysia należy upatrywać w konflikcie zbrojnym, wykorzystującym najprawdopodobniej broń atomową. Wszelkie wzmianki w treści na temat momentu zagłady związane są z przywoływanymi przez ludzi legendami. Większość z żyjących mieszkańców Ziemi nie pamięta wydarzeń będących kresem minionego już świata. Interwał czasowy pomiędzy wojną i wykorzystaniem broni masowej zagłady a wydarzeniami w cyklu nie jest dokładnie podany. Jednak możemy zorientować się, że jest znaczący, ponieważ ludzie, prowadząc życie w nowym świecie, nie pamiętają historii cywilizacji sprzed apokalipsy.

Bohaterom tekstu powszechnie wiadomo, że miniona wojna wykorzystywała broń „zdolną” w ciągu kilku chwil zniszczyć wszystko na Ziemi oraz

wysuszyć rzeki lub zbiorniki wodne. Aktualnie żyjące społeczności nie wiedzą, czym konkretnie była owa broń i jak należy ją skonstruować. Wszelkie wzmianki o niej nasuwają czytelnikowi na myśl znaną nam, wykorzystaną technologię rozszczepienia atomu. Zagłada następuje nagle i trwa bardzo krótko, powodując liczne zmiany. W porównaniu z opisywanymi apokalipsami, w przypadku tej brakuje informacji odnoszącej się do wydarzeń zapowiadających nadchodzącą wojnę. Nie zostały podane bezpośrednio przyczyny wybuchu wojny, więc czytelnik może jedynie bazować na przypuszczeniach.

Wkrótce po użyciu broni pojawia się zaraza, którą potomkowie ocalałych także łączą z potężnymi eksplozjami. Wraz z upływem czasu obserwowali zmiany w zachowaniu i zdrowiu ludzi oraz efekty radiacji (choć to zjawisko nie jest im znane) w środowisku. Plaga powodująca liczne mutacje oddziaływała na faunę i florę okolicznych obszarów. Pojawienie się zarazy pokazuje, że zagłada biologiczna (mutacje i zaraza) jest komplementarna z technologiczną, a często ta pierwsza wynika z drugiej. Wykorzystanie motywu obu rodzajów apokalipsy owocuje przytłaczającym czytelnika efektem, znacząco zmniejszając w przedstawionym świecie szanse ludzkości na przetrwanie.

Zakończenie

Reasumując powyższe rozważania, można stwierdzić, że wykorzystanie motywu apokalips jest we współczesnej literaturze popularnej atrakcyjnym zabiegiem. Przywołane przykłady obrazują szeroki wachlarz możliwości, którym dysponują autorzy przy tworzeniu świata apokaliptycznego bądź postapokaliptycznego. Wizje zmieniały się na przestrzeni lat w zależności od panujących ówczasie zagrożeń, a także kierunku rozwoju technologicznego ludzkości. Współcześnie najczęściej posługują się tym motywem autorzy tekstów z gatunku twardej SF. Od 2020 r., w czasie wyróżniającym się panującą na Ziemi pandemią, wydanych zostało co najmniej 19 pozycji książkowych (w tym zbiory opowiadań), z czego 17 z kategorii *science fiction*.

Zauważam też, iż motyw ten wykorzystywany jest również w innych wytworach kultury popularnej, począwszy od gier komputerowych (np. seria *Fallout*, *The Last of Us*, *7 Days to Die*, *Mad Max*), planszowych (np. *Zombiaki Ameryki*, *Ocaleni*, *Neuroshima Hex*), RPG (np. *Neuroshima*, *Mutant Year Zero*, *Afterglow*), filmach (np. seria *Mad Max*, *Wodny Świat*, *Doomsday*), serialach (*100*, *The Walking Dead*, *Z Nation*), po gry terenowe *Life Action Role Play* (cyklicznie w Polsce odbywają się np. *Łyzkon*, *OldTown*, *Zakonki*) itd.

Wymienione przykłady stanowią zaledwie mały ułamek tego, co obecna kultura popularna oferuje swoim odbiorcom. Ludzie, twórcy i odbiorcy,

pełni realnych obaw o swoją przyszłość, starają się zagłuszyć lęk przed końcem świata lub zagładą ludzkości przeżyciem wykreowanego kataklizmu w filmie, grze czy literaturze. Obecne zmiany klimatyczne, kończąca się pandemia koronawirusa Covid19 i obecna wojna w Ukrainie sprawiają, że obawy przed końcem świata powracają. Lata rozmaitych, nie tylko literackich, spekulacji pozwoliły ludziom niejako oswoić się z różnymi możliwościami zagłady, a także pozwoliły na odpowiednie przygotowanie się na próbę przeżycia ewentualnej zagłady. Ciekawość związana z ewentualnym końcem sprawia, że w określonej kreacji świata ludzie starają się przede wszystkim wynaleźć sposób na zaadoptowanie się w nieprzyjaznym świecie i w nim przetrwanie.

VARIOUS FORMS OF THE APOCALYPSE IN POPULAR LITERATURE

Summary

The main objective of the paper is to discuss the theme of apocalypse and post-apocalypse used by popular literature creators. Four types of possible apocalypses will be analyzed and will be examined, each with an example from literature. The sources of contemporary apocalypse and the consequences of introducing the theme into fantastic worlds will also be described. This theme is popular with creators and is also of great interest to the public, especially nowadays.

Keywords: apocalypse; post-apocalypse; disaster; dystopia; popculture; fantasy; science fiction

Słowa kluczowe: apokalipsa; postapokalipsa; katastrofa; dystopia; popkultura; fantastyka; *science fiction*

BIBLIOGRAFIA

- Evers, Georg. „Apokaliptyka”. *Leksykon podstawowych pojęć religijnych. Judaizm, chrześcijaństwo, islam*. Red. Adel Theodor Khoury. Warszawa: IW PAX, 1998. 31-34.
- Foryś, Robert. *Sztejer I*. Lublin: Fabryka Słów, 2011.
- Gołkowski, Michał. *Komornik*. Lublin: Fabryka Słów, 2016.
- Graniczny, Marek. Mizerski, Włodzimierz. *Katastrofy przyrodnicze*. Warszawa: PWN, 2007.
- König, Franz. Waldenfels, Hans. *Leksykon religii*. Tłum. Paweł Pachciarek. Warszawa: Verbinum, 1997.
- Lovecraft, Howard Phillips. „W Górach Szaleństwa”. *Zgroza w Dunwich i inne przerażające opowieści*. Tłum. Maciej Płaza. Poznań: Vesper, 2012.
- Matheson, Richard. *Jestem legendą*. Tłum. Paulina Braiter-Ziemkiewicz. Katowice: Mag, 1992.

- Mędała, Stanisław. „Apokaliptyka”. *Religia. Encyklopedia PWN*. Red. Tadeusz Gadacz. Bogusław Milerski. Warszawa 2001.
- Słupecki, Leszek. *Mitologia skandynawska w epoce wikingów*. Kraków: Nomos, 2003.
- Szacki, Jerzy. *Spotkania z utopią*. Warszawa: Sic, 2000.
- Von Rad, Gerhard. *Teologia Starego Testamentu*. Tłum. Bogusław Widła. Warszawa: IW PAX, 1986.

RAFAŁ BARTOS, mgr filologii polskiej, specjalizujący się w literaturze popularnej.
Absolwent UZ.

GRZEGORZ ADAMIAK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Inspiracje dla misyjnej działalności Kościoła w encyklikach Benedykta XVI

Wstęp

Prawie ośmioletni pontyfikat Benedykta XVI doczekał się już licznych ocen i podsumowań. Papież emeryt pozostawił po sobie bogatą spuściznę myśli i dzieł, do których warto powracać i z których warto czerpać. Ostrzega w nich chociażby przed relatywizmem, wobec którego stawał oraz staje Kościół na przełomie wieków. Jako następca Piotra stał wiernie na straży dziedzictwa Soboru Watykańskiego II. Konsekwentnie przybliżał, wyjaśniał i aplikował swoją myśl niespokojnym czasom swego pontyfikatu. Odważnie i niestrudzenie apelował do całego Kościoła o wytrwałe głoszenie Jezusa Chrystusa, który nie stanowi zagrożenia dla żadnej kultury ani osoby. Co więcej, jest On wyzwolicielem z lęku przed duchami i mocami nieczystymi, prowadzącymi do głębokiej, społecznej niesprawiedliwości. Chociaż nie napisał żadnego dzieła poświęconego wprost misyjnej aktywności Kościoła, to przejawiał głębokie zrozumienie jego misyjnej natury i posłannictwa: ewangelizacji mogą służyć wszystkie jego encykliki, adhortacje czy wystąpienia. Przez cały pontyfikat Benedykt XVI przypominał, że działalność misyjna jest ciągle aktualna, a wątki misyjne stanowią jedno z istotniejszych rysów jego nauczania (Piotrowski „Światowy Dzień Misyjny w Orędziach Misyjnych Benedykta XVI-wyzwania teologiczne i praktyczne” 99).

Misyjna natura i zadanie Kościoła

Oczywistością i tezą pozostającą poza wszelką dyskusją stało się stwierdzenie, że Kościół jest ze swej natury misyjny. Ta prawda obecna szczególnie mocno w autorefleksji Kościoła począwszy od *Vaticanum II*,

jest w dzisiejszych czasach przyjmowana i potwierdzana przez kolejne oświadczenia Magisterium Kościoła oraz przez doświadczenie i świadomość jego członków.

Misyjna natura Kościoła oznacza najpierw to, iż jest on sakramentem zbawienia, czyli znakiem obecności Boga, z Jego zbawczym planem wobec ludzkości, w historii świata i każdego człowieka. Kościół przez swoje nauczanie, a nawet samą swoją obecność, mimo słabości także wyciskających silnie swe piętno, ma przypominać człowiekowi o zaproszeniu, jakie kieruje do niego Bóg. Ma przypominać o wciąż domagającej się odpowiedzi Bożej miłości, która stworzyła wszystko i pragnie zbawienia każdego. Kościół – wspólnota wierzących i podążających za Jezusem Chrystusem uczniów – ma być znakiem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego. Ten znak obecności Jezusa Chrystusa, „pierwotny sakrament”, wskazuje na swój dynamiczny charakter, na swą misyjną naturę. Ustanowienie i posłanie Kościoła do wszystkich narodów, do całej ludzkości, skutkuje tym, iż jest on zarazem powszechny i misyjny (Różański „Natura misyjna Kościoła w świetle dekretu soborowego *Ad gentes*”). To posłanie Kościoła zakorzenione jest i zapoczątkowane w żywym i dynamicznym, wewnątrztrynitarnym życiu Ojca, Syna i Ducha Świętego. Owo ciągłe posyłanie stanowi źródło i wzór posłania Kościoła oraz jego misji (Górski „Trynitarnie uzasadnienie misyjnej natury Kościoła”, 57-68).

Misje jako rzeczywistość złożona i wielowymiarowa postrzegane są i definiowane jako rozkrzewianie wiary, rozszerzanie królestwa Bożego, nawracanie niewierzących, zakładanie Kościoła, przepowiadanie przekraczające granice i służba głosicieli Ewangelii (Müller 35-40). Terminem określającym tę przestrzeń aktywności Kościoła jest także słowo: ewangelizacja. Docieranie z orędziem zbawienia do każdego człowieka znane jest również jako misja bądź misje (Różański *Misje a promocja ludzka*, 8-22).

Według soborowego Dekretu o działalności misyjnej *Ad gentes divinitus*:

Ogólnie „misjami” nazywa się specjalne przedsięwzięcia, które wysłani przez Kościół głosiciele Ewangelii, idąc na cały świat, podejmują celem wykonania zadań głoszenia Ewangelii i zakładania Kościoła wśród narodów lub grup społecznych jeszcze nie wierzących w Chrystusa [...]. Właściwym celem tej działalności misyjnej jest przepowiadanie Ewangelii i zakładanie Kościoła wśród ludów i grup, gdzie Kościół nie zapuścił jeszcze korzeni (Dekret *Ad gentes divinitus* 6).

Rozwinąwszy myśl soborową w encyklice *Redemptoris missio*, Jan Paweł II mówi o jednej podstawowej misji Kościoła, realizowanej w trzech sytuacjach misyjnych, doprecyzowując:

Różne formy działalności wewnątrz jednej jedynej misji Kościoła rodzą się nie z racji należących do samej jej istoty, ale z różnych okoliczności, w jakich są urzeczywistniane. Patrząc na dzisiejszy świat z punktu widzenia ewangelizacji, można wyróżnić trzy sytuacje. Przede wszystkim ta, ku której kieruje się działalność misyjna Kościoła: narody, grupy ludzi, środowiska społeczno-kulturowe, w których Chrystus i Jego Ewangelia nie są znane, albo w których brak wspólnot chrześcijańskich wystarczająco dojrzałych, by mogły wcielać wiarę we własne środowisko i głosić ją innym grupom ludzi. To jest w ścisłym sensie misja *ad gentes*. Istnieją dalej wspólnoty chrześcijańskie, które posiadają odpowiednie i solidne struktury kościelne, mają żarliwość wiary i życia, promieniują świadectwem dawanym Ewangelii w swym środowisku i czują się zobowiązane do misji powszechnej. W nich prowadzona jest działalność duszpasterska Kościoła. Istnieje wreszcie sytuacja pośrednia, zwłaszcza w krajach o chrześcijaństwie dawnej daty, ale czasem również w Kościołach młodych, gdzie całe grupy ochrzczonych utraciły żywy sens wiary albo wprost nie uważają się już za członków Kościoła, prowadząc życie dalekie od Chrystusa i od Jego Ewangelii. W tym wypadku zachodzi potrzeba „nowej ewangelizacji” albo „re-ewangelizacji”. [...] Z drugiej strony, granice pomiędzy opieką duszpasterską nad wiernymi, nową ewangelizacją i specyficzną działalnością misyjną nie dadzą się wyraźnie określić i nie jest do pomyślenia, by tworzyć między nimi bariery czy zamknięte przedziały (Jan Paweł II 33-34; Kluj 44-52; Czermak 9-26).

W celu całościowego uchwycenia zjawiska misji potrzebne jest dookreślenie, że wraz z rdzeniem dzieła misyjnego, czyli proklamowaniem Ewangelii przez słowo i sakramenty, w skład przedsięwzięć misyjnych wchodzi także wysiłki i działania zmierzające do integralnego rozwoju człowieka i jego promocji. Obejmują one reakcję misjonarzy na szerokie spektrum problemów dotykających znaczną część ludzkości. Do najważniejszych spośród nich można zaliczyć, obok najstarszych form pomocy w rozwoju (walka z głodem, troska o szkolnictwo, opieka zdrowotna), także jej współczesne odsłony i wyzwania, czyli: obronę i promocję życia ludzkiego, handel bronią, migracje, krzywdy i cierpienia zadawane dzieciom, współczesne formy niewolnictwa, AIDS, podział ziemi, ekologię, zadłużenie międzynarodowe (Róžański „Głoszenie Ewangelii i promocja ludzka: dwa równorzędne filary działalności misyjnej” 173-186; Róžański *Misje a promocja ludzka*, 105-245).

Encykliki Benedykta XVI i ich główne przesłanie

Podczas swego pontyfikatu Benedykt XVI ogłosił trzy encykliki. Niekiedy wspomina się jeszcze jego współautorstwo encykliki *Lumen fidei*, ale jej publikacja miała miejsce już za pontyfikatu Franciszka i to on właśnie figuruje jako jej autor.

Z wielkim zainteresowaniem oczekiwano pierwszej encykliki Benedykta XVI. Ukazała się 25 grudnia 2005 r. i nosiła tytuł *Deus caritas est*. W encyklice tej papież przypomina i wskazuje, co jest istotą oraz przedmiotem wiary i doświadczenia chrześcijanina, co stanowi o tożsamości chrześcijaństwa, mianowicie Bóg, który jest miłością, oraz człowiek spełniający się w miłości i przez miłość. Dokument ukazuje chrześcijański obraz człowieka i jego powołanie. Składający się z duszy i ciała człowiek jest w stanie odpowiedzieć miłością na miłość Boga. Miłością, która w pełni rozwija człowieka i wznosi go ku Bogu może być jedynie miłość *agape*, pozwalająca spełniać się człowiekowi. Miłość nadająca sens ludzkiemu życiu to miłość Boża, gdy chodzi o cel i źródło. Miłość Boga – *agape* – przychodzi do człowieka w Chrystusie i tajemnicach jego życia. Ta właśnie miłość, przyniesiona przez Jezusa z Nazaretu i uobecniata w Kościele, przemienia człowieka. Tylko ona jest zdolna do prowadzenia ku wspólnocie z Bogiem Trójjedynym i z innymi ludźmi. Encyklika *Deus caritas est* zawiera pełne optymizmu przesłanie o ludzkiej naturze, powołaniu do dialogu z Bogiem; obejmuje przesłanie o potrzebie głoszenia nowości i piękna Ewangelii. Dobra Nowina odpowiada na pytania i rozterki człowieka, jego wątpliwości i bunty, a głoszona w Kościele i przez Kościół przypomina o podstawowym powołaniu do życia w harmonii, jedności i miłości z Bogiem i braćmi. Potwierdzają to przykłady przywołanych w encyklice (na jej koniec) świętych Kościoła. Prawda o Bogu, który jest miłością i powołuje do niej człowieka, stanowi skarb, centrum i istotę przepowiadania i misji Kościoła (Kiejkowski; Kupezak; Kluz „Wymagania miłości w życiu społecznym w świetle encyklik *Deus caritas est* i *Caritas in veritate* papieża Benedykta XVI.”; Rychlicki).

W encyklice *Spe salvi* z 30 listopada 2007 r. Benedykt XVI przypomina, że wiara chrześcijańska wyraża się w nadziei kształtującej i podtrzymującej nasze życie. Nie stanowi ona jedynie „informacji” odkładanej na bok, gdy wydaje się nam już nieaktualna, ale jest siłą sprawczą, formującą życie ludzkie w wymiarze fizycznym, duchowym i społecznym. Papież przekonuje, że każdy, kto obiecuje lepszy świat, taki, który mógłby istnieć na zawsze, składa ostatecznie fałszywą obietnicę, gdyż wyklucza się wówczas ludzką wolność, odbierając jej możliwość działania. Benedykt XVI wskazuje, że świat, który zostałby pozbawiony wolności ludzkiej, nie byłby już dobry, ponieważ świat bez wolności nie może być światem dobrym. Niezbędnym elementem odkrywania nadziei płynącej z wiary jest życie społeczne tak skonstruowane, by człowiek miał zapewnione jak najlepsze warunki realizacji tego, co jest wpisane w jego naturę, czyli ostatecznego zjednoczenia z Bogiem.

Encyklika *Spe salvi* stanowi jasne wskazanie i przypomnienie kierunku zasugerowanego przez katolicką naukę społeczną, w której nie tylko wierzą-

cy, ale i poszukujący znajduje refleksję na temat organizowania i kształtowania życia społecznego. Proponuje ona zdecydowane odejście od myślenia, iż pożądanym i najlepszym ustrojem społeczno-gospodarczym jest tzw. państwo dobrobytu. Benedykt XVI wskazuje, że zdrowie moralne ludzkości nigdy nie jest zagwarantowane przez struktury administracyjne, pozbawiające ostatecznie człowieka wolności i możliwości współdecydowania. Definitywnie ukonstytuowane tzw. państwo dobra nigdy nie zaistnieje na tym świecie, gdyż zawsze zagraża mu ludzka wolność. Fakt, iż człowiek pozostaje wolny, nie pozwala na utworzenie i trwanie takich struktur świata, które wprowadzałyby i gwarantowałyby „dobry” stan świata raz na zawsze.

W swej encyklice o nadziei Benedykt XVI przypomina, że niezbywalną cechą człowieka jest możliwość moralnego wyboru. Każdy człowiek posiada swoją własną, autonomiczną drogę dochodzenia do prawdy i odpowiadania na najważniejsze, ostateczne pytania dotyczące sensu i celu życia. Próba trwałego uporządkowania rzeczywistości w taki sposób, by skutkowałą zaspokojeniem wszystkich potrzeb wynikających z natury człowieka, jest według papieża niemożliwa i nie odpowiada chrześcijańskiej antropologii, gdyż ogranicza cele działania człowieka tylko do wymiaru ziemskiego. Słowa św. Augustyna papież przypomina, że jedyną rzeczą, której tak naprawdę w życiu pragniemy, jest szczęście trwające wiecznie, ale tu na ziemi nie możemy zbudować królestwa Bożego własnymi siłami. Jest ono ostatecznie przedmiotem nadziei i wiary (Migut; Kluz „Nadzieja w życiu i postawie moralnej w świetle encykliki *Spe salvi* Benedykta XVI”; Gniadek).

W dniu 29 czerwca 2009 r., po osiemnastu latach od ukazania się encykliki Jana Pawła II *Centesimus annus* (z 1991), Benedykt XVI opublikował swoją trzecią encyklikę, poświęconą aktualnym problemom współczesności, a w szczególności problemowi integralnego rozwoju ludzkiego. Encyklika *Caritas in veritate* ukazała się w ważnej i trudnej dla ówczesnego świata chwili, mianowicie podczas groźnego kryzysu ekonomicznego, pociągającego za sobą równie groźny kryzys kulturowy i moralny. Papież pisze w niej o rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie, czyli w postawie niezbędnego, bezinteresownego otwarcia na potrzeby innych. Głównym przedmiotem uwagi Benedykta XVI jest przestrzeń życia gospodarczego, stąd koncentruje się on na problematyce przedsiębiorcy i przedsiębiorczości, analizuje zagadnienie własności w różnych jej aspektach, logice rynku, prawach ekonomii i globalizacji. Benedykt XVI przypomina, że ekonomii, podobnie jak choćby środków społecznego przekazu, nie można izolować i rozpatrywać w oderwaniu od moralności. Aktywność gospodarcza człowieka jest działaniem rozumnym i wolnym, dlatego podlega ocenie etycznej. Celem i sensem owej aktywności nie może być jedynie materialny dobrobyt, ale powinien nim być też integral-

ny rozwój osoby ludzkiej. Chodzi tutaj, co zresztą ważne, o rozwój całego człowieka i wszystkich ludzi. Służąc dobru i rozwojowi człowieka, życie gospodarcze cechuje się aspektem moralnym i domaga się kształtowania sumienia. W skali społeczności zasady i normy współdziałania i współpracy można czerpać, w tym sektorze ludzkiej aktywności, z katolickiej nauki społecznej. Papież podkreśla, że globalne współzależności państw i narodów stanowią szansę, ale implikują również zagrożenia, których trzeba być świadomym. Dotyka ponadto zagadnień sprawiedliwości społecznej, dobra wspólnego i prawdziwie „ludzkiej” ekologii. Proponuje ona wizję integralnego rozwoju człowieka adekwatną dla potrzeb współczesnego świata i problemów, z którymi boryka się ludzkość (Kowalczyk; Antoniewicz; Bańka).

Miłość źródłem i przedmiotem misji (*Deus caritas est*)

W encyklice *Deus caritas est* Benedykt XVI zrazu syntetycznie przybliża historię zbawienia, dla której kluczem jest tylko miłość Boga. Bóg kocha stworzoną ludzkość, czego wyrazem jest najpierw wybór Izraela. Ten dyktowany jedynie miłością wybór ma służyć ostatecznie uzdrowieniu i zbawieniu całej ludzkości (Benedykt XVI *Deus caritas est* 9). Szczytem Bożej miłości i zwróceniem się Boga przeciwko samemu sobie jest „wydarzenie Krzyża” (Benedykt XVI *Deus caritas est* 12). Kościół stanowi wspólnotę zrodzoną z owej logiki miłości obecnej i ożywiającej Trójcę Świętą. Istotą Kościoła, w tym także jego misyjnego wymiaru, jest właśnie miłość zbawiająca człowieka:

Duch jest także mocą, która przemienia serce wspólnoty kościelnej, aby była w świecie świadkiem miłości Ojca, który chce uczynić z ludzkości jedną rodzinę w swoim Synu. Cała działalność Kościoła jest wyrazem miłości, która pragnie całkowitego dobra człowieka; pragnie jego ewangelizacji przez Słowo i Sakramenty, co jest dziełem często heroicznym w jego historycznej realizacji; pragnie jego promocji w różnych wymiarach życia i ludzkiej aktywności (Benedykt XVI, *Deus caritas est* 19; 22).

W życiu Kościoła, jego liturgii, modlitwie i świadectwie Bóg przychodzi do człowieka każdego czasu i pozwala miłować się w codzienności (Benedykt XVI *Deus caritas est* 17). Miłość, z której wyrasta Kościół, jest misyjna, zobowiązująca do świadectwa i działania, do dzielenia się nią. Dlatego to ona jest głównym motywem i zarazem treścią oraz przedmiotem misyjnego nauczania. Doświadczenie i przyjęcie miłości prowadzą do dzielenia się nią,

co owocuje jej świadczeniem wobec drugiego człowieka oraz co jest sensem i wy tłumaczeniem aktywności misyjnej (Benedykt XVI *Deus caritas est* 14). Działalność misyjna to podjęcie zobowiązania miłości (Benedykt XVI *Deus caritas est* 15). Miłość objawiona w Chrystusowej Ewangelii staje się przykazaniem, jest zadaniem misyjnym i powinna być dzielona i przeżywana we wspólnocie ze wszystkimi ludźmi (Benedykt XVI *Deus caritas est* 1; 18).

Benedykt XVI wielokrotnie przypominał i podkreślał, że prawda o miłości jest fundamentalną i rozstrzygającą w dziele ewangelizacji i misji. Jezus Chrystus najpełniej objawił Bożą miłość oraz pozostawił swoim apostołom i wszystkim wierzącym, jako testament, nowe przykazanie miłości. Dlatego też autentyczna i owocna działalność misyjna, pozostając najważniejszym zadaniem Kościoła, powinna być zawsze wzorowana na Bożej miłości i w niej zakotwiczona (Błoński). Tajemnica Wcielenia i Odkupienia odgrywa w rozumieniu obowiązku misyjnego zasadniczą rolę. Pełna i realna miłość Boga do każdego człowieka znajduje swoją pełnię i wyraz w słowach, czynach, cudach i nauczaniu Jezusa Chrystusa. W owo zbawcze posłanie wpisuje się również apostołskie posłannictwo każdego wierzącego, stanowiące odpowiedź człowieka na objawioną miłość samego Boga. Stąd działalność misyjna jest ostatecznie dialogiem miłości Boga i człowieka. To stanowi ostateczny motyw podjęcia działalności ewangelizacyjnej i środek do poznania przez innych Boga będącego Miłością (Tatar 30-32; Szawara 18-20). Benedykt XVI stwierdza:

Miłość bliźniego zakorzeniona w miłości Boga jest przede wszystkim powinnością każdego poszczególnego wierzącego, ale jest także zadaniem całej wspólnoty kościelnej, i to na każdym jej poziomie: od wspólnoty lokalnej, przez Kościół partykularny, aż po Kościół powszechny, w jego wymiarze globalnym. Również Kościół jako wspólnota winien wprowadzać miłość w czyn (Benedykt XVI *Deus caritas est* 20).

W drugiej części encykliki Benedykt XVI zwraca uwagę na to, iż wewnętrzna natura Kościoła wyraża się i urzeczywistnia w realizacji potrójnego zadania. Jest nim w pierw głoszenie słowa Bożego (*kerygma-martyria*) oraz sprawowanie sakramentów (*leiturgia*) (Benedykt XVI *Deus caritas est* 25). Nietrudno zauważyć, że te oba obszary aktywności stanowią rdzeń działalności ewangelizacyjnej. Misjonarze w pierwszym rzędzie głoszą orędzie Ewangelii o Bożej miłości oraz są jej szafarzami w sprawowanych sakramentach. Jednocześnie nierozzerwalnym z nimi zadaniem jest posługa miłości (*diaconia*). Ta posługa *caritas-agape* nie stanowi jakiejś dodatkowej formy aktywności Kościoła, nie jest opcjonalnym sposobem na realizację zadania

opieki społecznej. Owa przestrzeń aktywności Kościoła należy do jego natury, stanowi niezbywalny wyraz jego istoty, wewnętrznej natury wspólnoty eklezjalnej (Benedykt XVI *Deus caritas est* 25). W innym miejscu czytamy: „działalność charytatywna jest aktem własnym Kościoła i [...] tak samo jak posługa Słowa i Sakramentów przynależy do istoty jego pierwotnej misji” (Benedykt XVI *Deus caritas est* 32).

Podstawowym zadaniem Kościoła jest świadczenie o Bogu, który jest Miłością i chce zbawienia każdego człowieka. To jedyna i fundamentalna misja wspólnoty eklezjalnej. W tym wypełnia się rola Kościoła jako powszechnego sakramentu zbawienia. Wychodząc od tej prawdy, Benedykt XVI przekonuje, że każdy, kto kocha Jezusa Chrystusa i Kościół, zabiega o to, by wspólnota uczniów Chrystusa coraz bardziej stawała się wyrazem i narzędziem miłości. Owo pragnienie, by Boża miłość mogła emanować i rozszerzać się w świecie, powinno ożywiać każdego wierzącego, a zwłaszcza każdego misjonarza. Wiara wyraża się w miłości do Boga, która, praktykowana w Kościele, staje się świadectwem obecności Boga w świecie i realizuje się w czynieniu bezinteresownego dobra innym (Benedykt XVI *Deus caritas est* 33).

Dlatego dzieła miłosierdzia stanowią konieczny element dowodzący autentyczności wyznawanej i przeżywanej wiary. Są zarazem jednym z komponentów misyjnej owocności i żywotności chrześcijaństwa. Chrześcijańska *caritas* to jedno z trzech zadań stanowiących realizację misyjnego mandatu Jezusa Chrystusa. Charytatywne dzieła Kościoła, czyli działająca miłość, są od zawsze istotną formą aktywności w ramach ewangelizacji. Benedykt XVI nazywa je programem „dobrego Samarytanina”, programem serca, które widzi, gdzie potrzebna jest miłość oraz konsekwentnie i programowo działa (Benedykt XVI *Deus caritas est* 31b).

Działalność charytatywna Kościoła to zaangażowanie w realizację imperatywu miłości bliźniego, wpisanego w naturę człowieka. Jest prawdziwym humanizmem, uznającym w każdym człowieku obraz Boży. Stanowi ona także wyczekiwaną i potrzebną reakcję oraz przeciwdziałanie najrozmaitszym formom biedy materialnej i duchowej (Benedykt XVI *Deus caritas est* 30-31). Dopiero w takim kontekście można w pełni zrozumieć rolę katolickiej nauki społecznej:

W tym miejscu należy umieścić katolicką naukę społeczną: nie ma ona zamiaru przekazywać Kościołowi władzy państwa. Nie chce również narzucać tym, którzy nie podzielają wiary, perspektyw i sposobów zachowania, które do niej przynależą. Po prostu chce mieć udział w oczyszczeniu rozumu i nieść pomoc, aby to, co sprawiedliwe, mogło tu i teraz być rozpoznane a następnie realizowane (Benedykt XVI, *Deus caritas est* 28).

Jak zauważa Benedykt XVI, zwiększa się obecnie różnorodność form działalności charytatywnej, co wiąże się choćby z procesem globalizacji. Formy te, nabierając często dużego rozmachu, mogą stać się doskonałym i skutecznym narzędziem ewangelizacji (Benedykt XVI *Deus caritas est* 30b). I faktycznie najprzeróżniejsze formy przeciwdziałania ludzkiej biedzie są polem aktywności rzesz misjonarzy. Przy uwzględnieniu szerokiego spektrum działalności misyjnej w tym wymiarze konieczne jest jedno doprecyzowanie. Także na ten aspekt Benedykt XVI zwraca uwagę. Papież wypukla priorytet nadprzyrodzonej miłości. W przeciwnym razie wszystkie owe przedsięwzięcia można zredukować do wymiaru działalności filantropijnej i zewnętrznej. Jedyne w perspektywie wiary zaangażowanie i współpraca mogą przynieść nadprzyrodzone i trwałe owoce (Piotrowski „Światowy Dzień Misyjny w Orędziach Misyjnych Benedykta XVI– wyzwania teologiczne i praktyczne.” 100).

O konieczności nadprzyrodzonej motywacji i duchowej dojrzałości tych, którzy angażują się w misyjne dzieła charytatywne, Benedykt XVI pisze:

Dlatego takim pracownikom oprócz przygotowania profesjonalnego potrzeba również, i nade wszystko, „formacji serca”: trzeba ich prowadzić ku takiemu spotkaniu z Bogiem w Chrystusie, które by budziło w nich miłość i otwierało ich serca na drugiego, tak aby miłość bliźniego nie była już dla nich przykazaniem nałożonym niejako z zewnątrz, ale konsekwencją wynikającą z ich wiary, która działa przez miłość (por. Ga 5,6) (Benedykt XVI *Deus caritas est* 31a).

Misyjna działalność charytatywna, mimo iż stanowi realizację jednego z trzech zadań Kościoła, musi pozostać wierna jego ewangelizacyjnemu posłannictwu. Po pierwsze, powinna wystrzegać się prozelityzmu. Działalność charytatywna nie może być jedynym sposobem i drogą włączania do wspólnoty eklezjalnej. Chrześcijańska *caritas* ma pozostać zawsze bezinteresowna; nie może być jedynym czy najważniejszym środkiem przekonywania kogoś do przyjęcia czy tym bardziej pozorowania przyjęcia wiary w Jezusa Chrystusa. Misjonarz oraz każdy świadczący chrześcijańską *caritas* nie może nigdy narzucać innym wiary Kościoła. Z drugiej jednak strony działalność charytatywna, dyktowana głęboką wiarą, sprowadzająca się do autentycznego świadectwa wiary i przeżywanej miłości, stanowi wielki potencjał misyjnego oddziaływania. Świadczenie miłości bliźniemu powinno być połączone ze świadectwem wiary, ze wskazaniem na Tego, kto jest źródłem wszelkiej miłości (Benedykt XVI *Deus caritas est* 31c).

W swej pierwszej encyklice Benedykt XVI wskazuje więc, że misją Kościoła jest świadczenie o miłości Boga chcącego zbawienia każdego człowieka i z miłości do każdego człowieka występującego przeciwko sobie. Kościół

ma przypominać wszystkim, że miłość jest „rzeczywistością misyjną”, tzn. udzielającą się innym i wychodzącą ku drugiemu. Miłość jest źródłem istnienia Kościoła i najważniejszym orędziem, jakie niesie on światu. Kościół stanowi przestrzeń doświadczania Bożej miłości, jej przeżywania z innymi i świadczenia jej bliźniemu. Wspólnota eklezjalna ustanowiona jest po to, by pełnić misję w służbie miłości i sprawić, żeby Boże światło docierało do całego świata (Benedykt XVI *Deus caritas est* 39; 42).

Kościół jako głosiciel Ewangelii nadziei (*Spe salvi*)

Kończąc swoją drugą encyklikę Benedykt XVI stwierdza, iż Kościół, na wzór Maryi, „niesie w swoim łonie nadzieję dla świata przez góry historii” (Benedykt XVI *Spe salvi* 50). Jest to istotny rys natury Kościoła i jego roli w kontekście działalności misyjnej. Wspólnota eklezjalna jest dzisiaj rezerwuarem nadziei, której coraz bardziej zaczyna brakować współczesnemu światu. Misją Kościoła jest głoszenie i przypomnianie dzisiejszemu człowiekowi prymatu Boga i jego obecności w świecie.

W tym sensie prawda jest, że kto nie zna Boga, chociaż miałby wielorakie nadzieje, w gruncie rzeczy nie ma nadziei, wielkiej nadziei, która podtrzymuje całe życie (por. Ef 2,12). Prawdziwą, wielką nadzieją człowieka, która przetrwa wszelkie zawody, może być tylko Bóg-Bóg, który nas umiłował i wciąż nas miłuje „aż do końca”, do ostatecznego „wykonało się!” (por. J 13,1; 19,30) (Benedykt XVI *Spe salvi* 27).

Papież świadomy jest poszukiwania przez człowieka, w związku z problemami ludzkiej społeczności i przeciwdziałaniem ludzkim biedom i niesprawiedliwości, rozmaitych rozwiązań. Wielokrotnie w tych poszukiwaniach człowiek odwraca się i przeciwstawia porządkowi ustalonym przez Boga. Przekonuje, że protest przeciw Bogu w imię sprawiedliwości i postępu nie służy ostatecznie niczemu. Koniec końców świat konstruowany bez Boga jest światem bez nadziei, oddalającym się jeszcze bardziej od pożądanej sprawiedliwości i społecznego rozwoju (Benedykt XVI *Spe salvi* 44).

Benedykt XVI przestrzega przed zbytym i zwodniczym bazowaniem jedynie na nauce i postępie technicznym. Stwierdza, że nauka może oczywiście wnieść bardzo wiele do procesu humanizacji świata i ludzkości. Ma jednak w sobie także załączek zniszczenia i degradacji, gdy zostanie przejęta i wykorzystana przez siły pozbawione etycznego fundamentu. Nauka ze swym postępowaniem technologicznym może święcić takie triumfy, gdyż w przeciwieństwie

do chrześcijańskiego głoszenia nadziei, skoncentrowanego na jednostce i jej zbawieniu, odwołuje się do postępu i rozwoju świata, zbiorowości ludzkiej. Wykorzystuje tym samym słabość misyjnego przepowiadania nadziei przez Kościół. Człowiek – przypomina Benedykt XVI – jest odkupiony i uratowany ostatecznie przez miłość, a nie przez naukę i postęp techniczny (Benedykt XVI *Spe salvi* 25-26).

Głosząc Ewangelię, Kościół przypomina, że chrześcijaństwo nie przyniosło przesłania socjalno-rewolucyjnego, rozwiązań społecznych w politycznym wymiarze. Jezus Chrystus przyniósł przez swe życie i nauczanie możliwość spotkania z żyjącym Bogiem, przyniósł nadzieję spotkania z Tym, kto daje nadzieję. Przyniósł nadzieję spotkania z Tym, kto jest mocniejszy niż cierpienie spowodowane niewolą, kto może przemieniać życie i świat od wewnątrz (Benedykt XVI *Spe salvi* 4).

Benedykt XVI podziela opinię, że ludzkość potrzebuje wyzwolenia, że cierpi i oczekuje prawdziwej wolności, lepszego świata. Rozwój ekonomiczny i społeczny, chociaż może poszczycić się osiągnięciami, pozostaje jednak pełen niepokoju o przyszłość. Pomimo postępu istnieją rozległe obszary ubóstwa i przemocy, dyskryminacji i prześladowań z powodów rasowych, religijnych czy kulturowych. Sam postęp techniczny pogłębia często owe nierówności i niesprawiedliwość. W obliczu tych niepewności wierzący wskazują na nadzieję, którą przynosi w Ewangelii Jezus Chrystus. Tylko w Ewangelii ludzkość może odnaleźć nadzieję. Misję Kościoła stanowi zatem budowanie nadziei. Kościół powszechny odpowiedzialny jest za głoszenie wszystkim narodom Ewangelii miłości i nadziei. Jego zadaniem jest nie tyle zaspokojenie potrzeb doczesnych, ile nadziei w wymiarze transcendentnym i eschatologicznym (Błoński 58; 60-61; Tatar 37).

Misją Kościoła dzisiaj jest bycie znakiem takiej właśnie nadziei. Chodzi tutaj o podstawowe posłannictwo realizowane w rozmaitych „sytuacjach misyjnych”. To budzenie nadziei nieutożsamionej ze zwykłym technicznym i ekonomicznym postępowaniem jest zadaniem stojącym zarówno przed ewangelizacją, jak i przed re-ewangelizacją. Teologalna cnota, jaką jest nadzieja, zaproponowana przez Benedykta XVI jako zawierzenie Bogu i odniesienie do Boga, pozwala kształtować postawę człowieka wobec rzeczywistości ziemskich i eschatologicznych. Zaangażowanie w sprawy doczesne z perspektywy nadziei nadprzyrodzonej przyczynia się do stawania się świata bardziej ludzkim. Nadzieja chrześcijańska zawiera w sobie także decyzję o aktywnym działaniu, które motywuje nawet w obliczu przeciwności (Sienkiewicz 32-34). Misja głoszenia nadziei to środek zaradczy przeciwko „zdziczeniu duszy” (Benedykt XVI *Spe salvi* 15)

Nadzieja chrześcijańska zawiera w sobie ogromny potencjał misyjny. Mając spotkanego Boga za swój przedmiot, wpływa na rzeczywistość i ją kreuje, jest

załączkiem nowej jakości egzystencji. Ową nowość egzystowania i jej misyjne implikacje papież ilustruje przykładem życia błogosławionej Józefiny Bakhity. Jej niezwykle trudne życie nabrało nowego wymiaru, gdy przyjęła Ewangelię, spotkając najlepszego z możliwych Panów. To spotkanie, będące jednocześnie realizacją i spełnieniem wszelkich nadziei, uświadomiło jej konieczność propagowania wolności, której doświadczyła w spotkaniu z Bogiem. Swego doświadczenia błogosławiona nie pozostawiła tylko dla siebie, ale pragnęła dostrzec ze świadectwem o nim do wszystkich (Benedykt XVI *Spe salvi* 3).

Przytoczony przykład uświadamia prawdę, że Ewangelia nadziei jest misyjna i trzeba dzielić się nią z innymi, budować na jej fundamencie nowy, lepszy porządek doczesny (Benedykt XVI *Spe salvi* 29). Pewność i radość zbawienia powinny być zawsze rozumiane i przeżywane jako rzeczywistość wspólnotowa. Odkupienie, którego się spodziewamy, jest przywróceniem jedności, a tę jedność buduje wspólnota wierzących. Prawdziwa nadzieja ma zawsze wymiar i charakter wspólnotowy (Benedykt XVI *Spe salvi* 14):

Nasza nadzieja zawsze jest w istocie również nadzieją dla innych; tylko wtedy jest ona prawdziwie nadzieją także dla mnie samego. Jako chrześcijanie nie powinniśmy pytać się jedynie: jak mogę zbawić siebie samego? Powinniśmy również pytać siebie: co mogę zrobić, aby inni zostali zbawieni i aby również dla innych wzeszła gwiazda nadziei? Wówczas zrobię najwięcej także dla mojego własnego zbawienia (Benedykt XVI *Spe salvi* 48).

Takie przekonanie znajduje się u źródeł ewangelizacyjnej posługi Kościoła i jego misyjnych wysiłków. Nadzieja, podobnie jak wiara, jest w pełni rozumiana i przeżywana, gdy dzieli się nią z innymi, gdy wychodzi się z jej orędziem do wszystkich. Nadzieja jawi się jako doświadczenie prowadzące do misji, rodzące ją i ciągle ożywiające.

Niepodważalnym zadaniem i misją Kościoła jest więc głoszenie obecności Boga i podtrzymywanie w ten sposób nadziei. Człowiek potrzebuje i znajduje małe i większe nadzieje, ale to ostatecznie Bóg może być ich fundamentem. Jest to Bóg, który przyjął ludzkie oblicze i proponuje niewyimaginowane królestwo w zaświatach, ale tam, gdzie będzie On przyjmowany i gdzie będzie za pośrednictwem człowieka docierać Jego miłość (Benedykt XVI *Spe salvi* 31). Ojciec święty przestrzega przed budowaniem „Bożego królestwa” bez Boga, ponieważ takiemu królestwu zagrażać może perwersyjny koniec. Człowiek potrzebuje bowiem Boga, gdyż w przeciwnym razie nie ma nadziei, co potwierdza chociażby historia epoki nowożytnej (Benedykt XVI *Spe salvi* 23). Misja Kościoła pozostaje więc wciąż aktualna i potrzebna, ponieważ jest głosem nadziei pokładanej w Bogu, który wszedł w historię, cierpiał w niej

i zgładził grzech świata. To właśnie wiara w istnienie takiej mocy obecnej w historii daje prawdziwą, ponadto nienaiwną nadzieję na uleczenie świata (Benedykt XVI *Spe salvi* 36).

Misja Kościoła w służbie integralnego rozwoju człowieka (*Caritas in veritate*)

Benedykt XVI zauważa, że misja Kościoła, misja świadczenia miłości w prawdzie, jest aktualna, trwa nieustannie i realizowana jest obecnie w kontekście globalizacji. Tej misji wspólnota eklezyjalna nigdy nie może się wyrzec ani z niej zrezygnować. Jest to zawsze służba prawdzie, która wyzwala człowieka i sprzyja jego rozwojowi (Benedykt XVI *Caritas in veritate* 9).

Co więcej, jest to istotne i ważne spostrzeżenie, gdyż zjawisko globalizacji wysuwa się przed inne zjawiska we współczesnym świecie. Przyglądając się dziejom świata, można wskazać istnienie swoistego napięcia pomiędzy chrześcijańską koncepcją budowania Kościoła a procesem globalizacji. W obydwu przypadkach jest to proces postępującej uniwersalizacji, przy czym ta druga bazuje na mechanizmach ekonomicznych i politycznych, podczas gdy budowanie Kościoła będzie rozumiane jako jego dzieło misyjne, obejmujące koordynację i współpracę na płaszczyźnie ponadnarodowej i ogólnoludzkiej. Ważne jest odnotowanie, iż proces globalizacji także powinien być ewangelizowany (Górski „Jak mówić o misjach *ad gentes* w dobie globalizacji i w nowej rzeczywistości europejskiej” 32-33). Warto przy tym pamiętać, że centralnym tematem misji pozostaje Jezus Chrystus i Jego Ewangelia, a działań misyjnych nie można sprowadzić jedynie do akcji humanitarnych, wysiłków na rzecz rozwoju człowieka. Misje muszą zawsze stanowić wyraz wiary (Górski „Jak mówić o misjach *ad gentes* w dobie globalizacji i w nowej rzeczywistości europejskiej” 35).

Misja Kościoła pozostaje w służbie ludzkości, ale jest czymś zdecydowanie „większym” niż działalność charytatywna.

Bez perspektywy życia wiecznego, postęp ludzki na tym świecie jest pozbawiony oddechu [...] integralny rozwój ludzki [...] potrzebuje Boga: bez Niego rozwój zostanie albo zanegowany, albo powierzony jedynie w ręce człowieka, który zarozumiale mniema o samobawieniu i ostatecznie promuje odczłowieczony rozwój (Benedykt XVI *Caritas in veritate* 11; 23).

Misje, czyli głoszenie Jezusa Chrystusa i Jego Ewangelii, są gwarancją integralnego rozwoju człowieka. Same mechanizmy globalizacji nie uczy-

nią z ludzi jedności; mimo iż globalizacja zbliża ludzi do siebie, nie uczyni z nich, bez odniesienia do Boga, kochających się braci i sióstr. Wspólnota uniwersalna, bazująca na jedności całego rodzaju ludzkiego i braterskiej komunii, może, ponad wszelkimi podziałami, zrodzić się jedynie dzięki zwołaniu przez słowo Boga będącego Miłością (Benedykt XVI *Caritas in veritate* 18-19; 34; 54). W nieuniknionych procesach globalizacyjnych niezbędny jest personalistyczny proces integracji, otwarty na wymiar transcendentálny (Benedykt XVI *Caritas in veritate* 42).

Misyjna obecność Kościoła w unifikującym się świecie może przyczynić się do integralnego rozwoju każdego człowieka. Zadaniem i rolą Kościoła jest przede wszystkim formacja jego sfery wewnętrznej, duchowej. Odwołanie się do czynnika religijnego, uwzględnienie go i wykorzystanie, stanowi istotny element wysiłków podejmowanych dla rozwoju i właściwie rozumianego postępu ludzkości. Praca nad kształtowaniem postawy religijnej sytuuje się między dwoma niezwykle niebezpiecznymi ekstremami. Pierwszym takim ekstremem jest religijny fundamentalizm. Stanowi on wypaczenie religijności i karykaturę ludzkiej duchowości. Drugim niebezpiecznym ekstremem jest z kolei szerzenie zaprogramowanej obojętności lub praktycznego ateizmu. Tego typu działania stoją w sprzeczności z ideą rozwoju narodów oraz niweczą ich duchowe i ludzkie energie. Głoszenie Ewangelii wskazuje, że człowiek jest stworzeniem Bożym, a jego zakorzenienie i przeznaczenie przekracza historię i kulturę, natomiast tylko w odniesieniu do życia nadprzyrodzonego można mówić o prawdziwym jego rozwoju, a nie jedynie o wzroście czy ewolucji (Benedykt XVI *Caritas in veritate* 29).

Negowanie prawa do publicznego wyznawania własnej wiary i do działania, aby prawdy wiary kształtowały również życia publiczne, powoduje negatywne konsekwencje dla prawdziwego rozwoju. Wykluczenie religii ze sfery publicznej, podobnie jak fundamentalizm religijny z drugiej strony, przeszkadzają w spotkaniu osób oraz w ich współpracy dla rozwoju ludzkości (Benedykt XVI *Caritas in veritate* 56).

Pragnienie postępu i dobrobytu nie jest czymś złym lub niepotrzebnym. W dążeniu tym nie można jednak zapominać o całościowej wizji człowieka, o jego cielesnym i duchowym wymiarze. Niebezpieczne dla prawdziwie integralnego rozwoju jest redukcjonistyczne widzenie człowieka i sprowadzenie jego duchowego wymiaru jedynie do psychiki i dobrostanu emocjonalnego. Uzasadniając misyjną obecność Kościoła w świecie, Benedykt XVI przekonuje, że rozwinięte materialnie społeczeństwo dobrobytu, przylatczające dla duszy człowieka, nie jest definitywnie ukierunkowane na roz-

wój. Postęp negujący czy eliminujący potrzeby duchowe prowadzi ostatecznie do rozpacz i pustki, nie stanowi autentycznego rozwoju (Benedykt XVI *Caritas in veritate* 76).

W wysiłkach na rzecz braterstwa oraz rozwoju ekonomicznego, prawdziwie ludzkiego i służącego człowiekowi oraz budowaniu społeczeństwa obywatelskiego, Kościół, realizując swą misję, dostarcza konkretnego i skutecznego narzędzia. Akceptując autonomię ekonomii, proponuje wyrosłą na gruncie Ewangelii etykę. Wspomina, że jej odrzucenie i podkreślanie konieczności autonomii rzeczywistości ekonomicznych i politycznych stało się i ciągle staje przyczyną obecności w historii zła zatrzymującego ludzki rozwój. Konkretnym owocem realizowania przez Kościół misji jest wprowadzanie etyki w świat polityki i ekonomii (Benedykt XVI *Caritas in veritate* 34).

Prawdziwie misyjną powinnością Kościoła jest zatem nieustanne proponowanie ewangelicznego systemu etycznego we wszelkich inicjatywach i procesach gospodarczych, finansowych i ekonomicznych. Misję Kościoła stanowi również formacja do etycznej odpowiedzialności w posługiwaniu się szeroko rozumianymi zdobyczami techniki. Co więcej, prawdziwy rozwój i postęp nie mogą dokonać się bez ludzi prawych – fachowców w swej dziedzinie, ale jednocześnie przeżywających w swoim sumieniu wezwania do działalności na rzecz dobra wspólnego (Benedykt XVI *Caritas in veritate* 45; 70-71).

Autentyczna pomoc gospodarcza, podobnie jak i wspierające rozwój inicjatywy misyjne, powinny uwzględniać i aktywizować jednostki pomagane. To włączanie w zaangażowanie i współpracę ma za przedmiot zarówno całe kraje, jak i miejscowych działaczy czy Kościoły lokalne (Benedykt XVI *Caritas in veritate* 58). Ważnym wymiarem skutecznej pomocy i rozwoju jest również uwzględnienie i wykorzystanie spotkania i wymiany między kulturami. Chodzi o taki sposób prowadzenia dialogu międzykulturowego, który umożliwi wymianę i wzajemne ubogacenie, a nie zaowocuje jakąkolwiek formą kulturowej kolonizacji czy uzależnienia. Społeczeństwa technologicznie rozwinięte i zaawansowane nie powinny utożsamiać czy też mylić swego technologicznego rozwoju z wyższością kulturową. Tak Kościół powinien rozumieć spotkanie kultur w swej działalności misyjnej (Benedykt XVI *Caritas in veritate* 26; 33; 59).

Z zadań, przed jakimi staje ludzkość w celu przyspieszenia procesu rozwoju, a z którymi mierzy się również Kościół w swej działalności misyjnej papież wymienia kilka i je określa. Są to jednocześnie konkretne wskazówki dla wszystkich podejmujących misję *ad gentes*. Pierwszym jest problem głodu w świecie oraz zapobieganie głodowi i niedożywieniu. Tego problemu nie można rozwiązać jedynie w skali lokalnej, ale tylko dzięki rozwiązaniom

i działaniom w wymiarze globalnym. Potrzebne są więc wspólne działania i regulacje obejmujące zasady międzynarodowej wymiany handlowej. Co więcej, konieczna jest również otwarta na pomoc postawa poszczególnych osób, chrześcijan, w celu podtrzymania wrażliwości na potrzeby tych, którzy znajdują się w tym zaprzeczającym ludzkiemu rozwojowi położeniu. W owej przestrzeni uwidacznia się także potrzeba etyki, chrześcijańskiej miłości wznoszącej się ponad mechanizmy czysto rynkowe (Benedykt XVI *Caritas in veritate* 27).

Kościół głosząc wynikający z Ewangelii szacunek dla życia może być animatorem obrony i szacunku dla życia każdego człowieka. Zadaniem Kościoła jawi się bardzo często, i to nie tylko na terenach misyjnych, promocja i ochrona ludzkiego życia: od poczęcia do śmierci. Musi się on przeciwstawiać tendencjom do ograniczania czy niszczenia ludzkiej płodności. To właśnie ludzka płciowość jest często w społeczeństwach rozwijających się poświęcana i przekreślana w imię otrzymywanej pomocy natury ekonomicznej i bytowej. Szacunek dla życia, płodności, moralnie odpowiedzialna otwartość na prokreację, to przejaw bogactwa społecznego i ekonomicznego. Zadaniem stojącym przed Kościołem w jego działalności misyjnej pozostaje więc, często w wyraźnej opozycji do międzynarodowych czynników, promocja ochrony i szacunku dla ludzkiego życia oraz wizji małżeństwa i rodziny opartej na wartościach wynikających z Ewangelii (Benedykt XVI *Caritas in veritate* 28; 44; 75).

Inny wymieniony przez papieża obszar zabiegów istotnych dla rozwoju człowieka, na którym to obszarze także obecny jest Kościół przez swe misyjne zaangażowanie, stanowi ekologia. Jest to ekologia osadzona na prawdzie o pochodzeniu i stworzeniu świata przez Boga. Kościół pozostaje odpowiedzialny za całą naturę i powinien podkreślać to na forum publicznym. Co jednak ważne, postrzega on naturę jako „jedną księgę”, uwypukla potrzebę szacunku do wszystkich elementów przyrody, ale mówi też, i to wyraźnie, o „ekologii człowieka”. Powinności wobec środowiska trzeba łączyć z obowiązkiem respektowania i szacunku do natury człowieka, szczególnie w dziedzinie życia, płciowości, małżeństwa, relacji społecznych. Benedykt XVI przestrzega przed ekologią, która niekiedy fundamentalistycznie broni jednego z elementów przyrody, niszcząc czy pozostając w sprzeczności z obowiązkami względem natury człowieka. Misją Kościoła jest stanie na straży ekologii całego środowiska, ale również strzeżenie i wzywianie do poszanowania „ekologii ludzkiej” (Benedykt XVI *Caritas in veritate* 51).

Misyjne przesłanie encykliki *Caritas in veritate* nawiązuje mocno do misyjnych wątków encykliki *Populorum progressio* Pawła VI. Benedykt XVI podkreśla w swej encyklice, że tym, co należy ocalić w świecie, jest przede

wszystkim człowiek. Stąd też wszelkie wysiłki misyjne Kościoła mają służyć człowiekowi i jego integralnemu rozwojowi. Historia misji potwierdza to, ale jednocześnie wskazuje kierunek dalszych wysiłków. Celem misji Kościoła ma być współpraca rodziny ludzkiej na rzecz integralnego rozwoju, ale zawsze musi on być podporządkowany wpierv jej duchowemu postępowi w perspektywie nadprzyrodzonej, prowadzącej do Boga (Piotrowski „Misyjne przesłanie encykliki *Caritas in veritate* 25-27).

Zakończenie

Encykliki Benedykta XVI stanowią wyraz jego wiary oraz streszczenie rozumienia i przeżywania tajemnicy Kościoła. Pisząc o roli i fundamentalnym znaczeniu miłości, nadziei i prawdy w życiu tej wspólnoty, łączy je z misyjnym wymiarem życia Kościoła. Dla Benedykta XVI wspólnota eklezjalna pozostaje zawsze wspólnotą głoszącą orędzie Ewangelii. Jego spostrzeżenia, wskazówki i praktyczne rady dotyczą zawsze jednego i podstawowego posłania Kościoła, realizowanego w rozmaitych okolicznościach, ale zawsze i ciągle pozostającego misyjnym. Kościół zrodzony z tajemnicy Bożej miłości ma niestrudzenie być depozytariuszem i wiarygodnym świadkiem owej fundamentalnej prawdy. Powinien propagować podstawową prawdę o Bogu, który jest Miłością, ukazywać ją wytrwale w głoszonym przez siebie słowie i sprawowanych sakramentach oraz świadczyć konkretnymi czynami miłościerną i wrażliwą *caritas*. Kościół zawsze ma też przywracać człowiekowi nadzieję. Nie chodzi tutaj oczywiście o łatwe i idealistyczne rozwiązania, ale o wskazanie, że prawdziwą nadzieję ludzkość może znaleźć dzięki otwarciu się na tajemnicę Bożej obecności w świecie. To odkrywanie nadziei potrzebne jest zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i w wymiarze wspólnotowym, ogólnoludzkim. Misją Kościoła pozostaje zawsze głoszenie nadprzyrodzonej nadziei, która może być *antidotum* na postępujące „zdziczenie duszy” współczesnego człowieka. Benedykt XVI przypomina w końcu, że w dobie globalizacji i widocznego postępu cywilizacyjnego niezbędny jest powrót do prawdy o integralnym rozwoju ludzkim. Papież przypomina też i uświadamia, że prawdziwy postęp ludzkości bazuje na poszanowaniu ludzkiego życia i uwzględnieniu nadprzyrodzonych potrzeb człowieka. Przestrzega, by postępu i rozwoju nie sprowadzić jedynie do osiągnięć z dziedziny ekonomii i mierzyć kategoriami globalizującego się rynku. Także wobec narastających problemów w dziedzinie ekologii wskazuje na potrzebę wysiłku na polu „ekologii człowieka”, jego duchowego środowiska. Wszystkie owe założenia i zasady powinny zostać zastosowane w ramach podejmowanych działań

misyjnych. Stanowią też konkretne postulaty dla organizacji pracy misyjnej *ad gentes* i misyjnego nawrócenia wszystkich wierzących, w tym misjonarzy pracujących na terenach misyjnych.

INSPIRATIONS FOR THE MISSIONARY ACTIVITY OF THE CHURCH IN THE ENCYCLICALS OF BENEDICT XVI

Summary

The analysis carried out in the article indicates the truths about the Church contained in Benedict XVI's encyclicals, which at the same time constitute specific inspirations for the missionary work of the Church *ad gentes*. The Pope does not distinguish between generally separate „missionary situations” and speaks rather of a single, fundamental, inalienable mission that still stands before the Church. Sometimes, however, he evokes the activity of the Church in mission areas. He reminds and points out that the Church's ever-present task, including the mission *ad gentes*, is to remind and proclaim to the contemporary world the truth about God who is love. Missionary activity is also supposed to restore hope to modern man that goes beyond the temporal order. Finally, the Church's mission, especially in the framework of her mission *ad gentes*, is to care for the true progress and development of every person and of the whole human society in truth and love. The missionary activity of the community Christ's disciples remains a special area of such presence and witness of the Church in a world which is constantly globalizing.

Keywords: Benedict XVI; encyclicals of Benedict XVI; the missionary nature of the Church; evangelisation; integral human development; Christian love; hope

Słowa kluczowe: Benedykt XVI; encykliki Benedykta XVI; misyjna natura Kościoła; ewangelizacja; integralny rozwój człowieka; miłość chrześcijańska; nadzieja

BIBLIOGRAFIA

- Antoniewicz, Marian. „Integralny rozwój człowieka w ujęciu *Caritas in veritate* Benedykta XVI.” *Studia Gnesnensia* 24 (2010): 265-277.
- Bańka, Aleksander. „Misja katolików w świecie współczesnym według encykliki Benedykta XVI *Caritas in veritate*. Studium analityczne.” *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 48.2 (2015): 330-342.
- Benedykt XVI. *Caritas in veritate*. Kraków: Wydawnictwo M, 2009.
- Benedykt XVI. *Deus caritas est*. Kraków: Wydawnictwo M, 2006.
- Benedykt XVI. *Spe salvi*. Kraków: Wydawnictwo M, 2007.
- Błoński, Bernard. „Papieskie Dzieła Misyjne w Orędziach Misyjnych Benedykta XVI-aktualność zadań współpracy misyjnej.” *Światło Narodów* (2010) 4: 52-67.

- Czermak, Krzysztof. „Aktualne określenie misji i jej praktyczne uwarunkowania.” *Studia Misjologiczne* 5-6 (2012-2013): 9-26.
- „Dekret o działalności misyjnej *Ad gentes divinitus*.” *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Poznań: Pallotinum, 1967. 436-474.
- Gniadek, Jacek. „Moralna moc nadziei chrześcijańskiej a wolność – społeczny wymiar encykliki Benedykta XVI *Spe salvi*.” *Studia Płockie* 41 (2013): 139-148.
- Górski, Jan. „Jak mówić o misjach *ad gentes* w dobie globalizacji i w nowej rzeczywistości europejskiej.” *Studia Misjologiczne* 1 (2008): 29-36.
- Górski, Jan. „Trynitarne uzasadnienie misyjnej natury Kościoła.” *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 25-26 (1992-1993): 57-68.
- Jan Paweł II. „Redemptoris missio.” *Encykliki Ojca świętego Jana Pawła II*, Kraków: Znak, 2009: 511-608.
- Kiejkowski, Paweł. „Motyw antropologiczny w encyklice Benedykta XVI *Deus caritas est*.” *Poznańskie Studia Teologiczne* 22 (2008): 151-162.
- Kluj, Wojciech. *Teologiczne podstawy misji według Jana Pawła II*. Warszawa: IPJPII, 2008.
- Kluz, Marek. „Nadzieja w życiu i postawie moralnej w świetle encykliki *Spe salvi* Benedykta XVI.” *Rocznik Teologii Katolickiej* 14.2 (2015): 97-112.
- Kluz, Marek. „Wymagania miłości w życiu społecznym w świetle encyklik *Deus caritas est* i *Caritas in veritate* papieża Benedykta XVI.” *Studia Nauk Teologicznych* 12 (2017): 191-210.
- Kowalak, Władysław. „Teologia misji. Misterium Kościoła a misterium Trójcy Przenajświętszej.” *Ateneum Kapłańskie* 61.1 (1969): 36-43.
- Kowalczyk, Stanisław. „Etos aktywności ekonomicznej w świetle encykliki *Caritas in veritate* Benedykta XVI.” *Annales. Etyka w życiu gospodarczym* 15.1 (2012): 25-31.
- Kupczak, Jarosław. „Teologia encykliki Benedykta XVI *Deus caritas est*.” *Tajemnica miłości. Refleksje nad encykliką „Deus caritas est” Ojca świętego Benedykta XVI*. Red. Antoni Świerczek. Kraków: Wydawnictwo św. Stanisława BM, 2006. 17-28.
- Migut, Urszula. „Horyzonty nadziei chrześcijańskiej w świetle encyklik Benedykta XVI *Spe salvi* oraz teologii posoborowej.” *Studia Elbląskie* 20 (2019): 403-416.
- Müller, Karol. *Teologia misji. Wprowadzenie*. Warszawa: Verbinum, 1989.
- Piotrowski, Jan. „Misyjne przesłanie encykliki *Caritas in veritate*.” *Światło Narodów* (2009) 3: 23-29.
- Piotrowski, Jan. „Światowy Dzień Misyjny w Orędziach Misyjnych Benedykta XVI-wyzwania teologiczne i praktyczne.” *Światło Narodów* (2007) 4: 96-106.
- Różański, Jarosław. „Natura misyjna Kościoła w świetle dekretu soborowego *Ad gentes*.” *Światło Narodów* (2005) 4: 20-30.
- Różański, Jarosław. *Misje a promocja ludzka*. Warszawa: Missio-Polonia, 2001.
- Różański, Jarosław. „Głoszenie Ewangelii i promocja ludzka: dwa równorzędne filary działalności misyjnej.” *Studia Ecologiae et Bioethicae* 8.2 (2010): 173-186.
- Rychlicki, Czesław. „Odmitologizowanie obrazu Boga w encyklice Benedykta XVI *Deus caritas est*.” *Studia Płockie* 34 (2006): 15-29.
- Tatar, Marek. „Duchowość misyjna kapłana i seminarzysty w Orędziach papieża Benedykta XVI na Światowy Dzień Misyjny.” *Światło Narodów* (2010) 3: 29-44.
- Sienkiewicz, Marta. „Duch Ameryki Łacińskiej nadzieją dla (nie)chrześcijańskiej Europy.” *Annales Missiologici Posnanienses* 24 (2019): 32-34.
- Szawara, Renata. „Duchowość misyjna w nauczaniu Jana Pawła II i Benedykta XVI na przykładzie wybranych dokumentów papieskich.” *Światło Narodów* (2009) 3: 12-22.

GRZEGORZ ADAMIAK, ks., kapłan diecezji płockiej, doktor nauk teologicznych w zakresie misjologii, absolwent UKSW.

MAŁGORZATA MADEJ

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Poznanie języka jako fundament pracy misyjnej. Prace ojców białych nad gramatyką języka bemba¹

Dla Kościoła zawsze niezwykle ważna była i jest komunikacja między mówiącym i słuchaczem; ten pierwszy musi być zrozumiany tak, aby ten drugi był poruszony słowami Ewangelii. Każdy inny rodzaj komunikacji można uznać za niegłoszenie. Louis J. Luzbetak pisze, że jak niemożliwe jest uprawianie teologii bez nauk świeckich, tak samo nie można uprawiać bez nich misjologii (Luzbetak 21). Wśród nauk świeckich ważnych dla misjologii znajduje się antropologia, jednak równie ważne jest językoznawstwo czy antropologia językowa, ponieważ język stanowi najważniejszy element komunikacji i to właśnie dzięki niemu można głosić Dobrą Nowinę. Sam św. Paweł, Apostoł Narodów, pisał: „Przeto wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10,17).

Przed przybyciem Europejczyków do Afryki Środkowej (schyłek XIX w.) lud Bemba nie znał żadnej formy pisanej, a język miał jedynie formę mówioną. Bemba używali jednak pewnych symboli pełniących funkcje komunikacyjne. Zaliczają się do nich i dzisiaj symbole czy emblematy na *mbusa*, czyli umieszczane na przedmiotach używanych podczas ceremonii inicjacji (Corbeil 7), jednak czymś innym jest alfabet, dzięki któremu można oddać w zapisie głoski danego języka. Te ludy i narody, które zaczęły stosować pismo, odróżniły się znacznie, pod względem rozwoju kulturowego jak i technologicznego, od tych, które nie posługiwały się pismem.

Dopiero wraz z przybyciem Europejczyków na ziemię ludu Bemba rozpoczęła się era poznawania, spisywania, badania i klasyfikacji języka tej grupy etnicznej. Bemba to język używany głównie w dzisiejszej Zambii, zwłaszcza w prowincjach północnych, Copperbelt i Luapula, a także na południu

¹ Ojcowie biali – nazwa własna założonego 1868 w Algierii przez Ch. Lavigerie’a zgromadzenia zakonnego Misjonarzy Afryki zatwierdzonego przez papieża Piusa X.

Demokratycznej Republiki Konga i Tanzanii. Powszechnie znany jako jeden z języków bantu, a dokładniej sklasyfikowany jako język z rodziny nigero-kongijskiej, w grupie benue-kongo i podgrupie central bantu, spokrewniony jest m.in z językami: nyanja, kaonde, nsenga i tonga. W ramach języka bemba wyróżnia się kilkanaście dialektów. Na przełomie XX i XXI w. liczba użytkowników bemba szacowana była na 5-6 milionów, z czego około 3,7 mln używało bemba jako języka macierzystego. Bemba w północnej Zambii pełni funkcję języka komunikacji międzyetnicznej.

Ze względu na polityczne znaczenie królestwa Bemba w XIX w. oraz szeroki zasięg języka, którym posługiwali się jego mieszkańcy, bemba był uważany za najważniejszy język regionu przez przybyłych tam Europejczyków. Pierwsze publikowane teksty o bemba i w bemba zawdzięczamy ojcom białym, czyli członkom Zgromadzenia Misjonarzy Afryki. Ich opisy gramatyki oraz materiały religijne i edukacyjne miały przyczynić się do szerszego rozpowszechnienia tego języka i utrwalenia jego pozycji jako jednego z najważniejszych języków współczesnej Zambii. Bemba został również wybrany przez administrację kolonialną jako jeden z czterech głównych rodzimych języków Rodezji Północnej (wraz z lozi, nyanja i tonga) oraz był promowany w edukacji i mediach. Wskutek intensywnej od lat dwudziestych XX w. migracji ludów posługujących się bemba na obszary górnicze w regionie Pasa Miedzionosnego rozszerzył się zasięg tego języka. Pod koniec lat czterdziestych bemba, a konkretnie jego odmiana miejska, określana jako *Town Bemba*, stała się dobrze znana jako *lingua franca* w prowincji Copperbelt. Intensywna migracja ze wsi do miast, małżeństwa międzyetniczne i wysoki stopień wielojęzyczności w kraju doprowadziły do sytuacji, w której ponad połowa ludności współczesnej Zambii posługuje się do dzisiaj językiem bemba (Spitulnik, Kashoki 81-84).

Poznanie języka ludzi, wśród których prowadzona była misja, stanowiło jedno z najważniejszych zadań misjonarzy. Ojcowie biali, którzy rozpoczęli pracę misyjną wśród Bemba w 1895 r., przykładali wielką wagę do tego, aby móc porozumieć się z członkami tego ludu w ich własnym języku. Poznawanie języka bemba nie ograniczało się jednak do opanowania go w takim stopniu, aby móc się jedynie porozumieć, gdyż ojcowie biali angażowali się także w badania prowadzone nad gramatyką tego języka.

Pierwsze publikacje

Pierwszą publikację o gramatyce języka bemba, zatytułowaną *Essai de grammaire kibemba*, której autorem był członek Zgromadzenia Misjonarzy Afryki, wydano w 1900 r. w Saint-Cloud pod Paryżem. W publikacji nie ma podane-

go nazwiska jej autora, ale są w niej jedynie zamieszczone jego inicjały: J.D., tudzież informacja, że jest on *missionnaire des peres blancs*. Być może ten poświęcony gramatyce języka bemba esej napisany został przez biskupa Josepha Duponta. Uwzględniając fakt, że Dupont przybył na ziemi Bemba w 1895 r., można stwierdzić, że ową gramatykę spisał w latach 1896-1900. Nie zachowały się jednak żadne odręczne notatki czy wcześniejsze wersje eseju.

Essai de grammaire kibemba to licząca 60 stron publikacja, na którą składają się: przedmowa, pięć artykułów wstępnych, trzynaście rozdziałów i dwa dodatki. W pięciostronicowym wstępie autor przybliży środowisko naturalne, w jakim żyje lud Bemba, oraz wybrane informacje z zakresu kultury tego ludu. Pokrótkie Dupont opisuje klimat, roślinność i zwierzęta żyjące na ziemi zamieszkałej przez Bemba, po czym przechodzi do opowieści o przybyciu tego ludu z północy we wspomniane rejony Afryki. Wskazuje także na system władzy panujący wśród Bemba oraz na specyficzną rolę kobiet w matriarchalnym społeczeństwie. Wśród nielicznych zwyczajów, które opisuje, uwzględnił zwyczaj obejmujący płucie na znak błogosławieństwa. Dopiero ostatnie trzy akapity wstępu poświęca samemu językowi bemba, przedstawiając go jako jeden z dialektów bantu. Dupont podkreśla, że podstawą tego języka są krótkie rdzenie; z nich bowiem buduje się liczne słowa mogące oddać bardzo „delikatne niuanse myśli”². Język opiera się głównie na czasownikach, z których derywowane są rzeczowniki i przymiotniki. Jako Europejczyk, autor stwierdza też, że w bemba znajdują się trudne do wymówienia głoski, jednakże macierzyści użytkownicy tego języka mają bardzo dobrą dykcję i przykładają do poprawności wypowiedzania się dużą wagę. „Wynika to z dumnego charakteru ludzi, którzy mówią tym językiem, i izolacji tego kraju, którego żaden obcy nie może przeniknąć”³ – stwierdza Dupont.

Wstępne artykuły w eseju dotyczącym gramatyki bemba poświęcone są kolejno zagadnieniom związanym z alfabetem, alternacjom spółgłoskowym, samogłoskowym, dyftongom oraz akcentowi. Następnie autor w 13 rozdziałach prezentuje następujące zagadnienia: liczbę gramatyczną, rodzaj, zgodność gramatyczną, klasy, zdrobnienia i zgrubienia, liczbę mnogą, zaimki, przymiotniki, czasowniki, sposób tworzenia trybów, a także przysłówki, przyimki, spójniki i wykrzykniki. Gramatyka Duponta skupia się więc głównie na krótkim przedstawieniu części mowy, właściwie pomijając kwestie związane z budową zdania. Podane przez autora przykłady przy przedstawianiu zagadnień gramatycznych są krótkie, ograniczające się tylko do ukazania wybranego problemu. W dodatkach natomiast Dupont zamieścił opisy języka oficjalnego oraz powitania i formy grzecznościowe stosowane w języku bemba.

² Joseph Dupont. *Essai de grammar Bemba*. St. Cloud, Paris: Imprimerie Belin Frares, 1900, s. 7.

³ Tamże.

Gramatyka o. Luisa Schoeffera

Prac nad gramatyką języka bemba podjął się wkrótce także inny misjonarz – o. Louis Schoeffer. Opracował ją w 1904 r. Spisana została po francusku, jednak nie zachował się oryginał w tym języku. Przetrwało natomiast angielskie tłumaczenie owej gramatyki, którą wydano w 1907 r. w Oksfordzie pod tytułem: *A grammar of the Bemba Language as spoken in north-east Rhodesia*. Redaktorem tego wydania był J.H. West Sheane, brytyjski urzędnik, a tekst uporządkował Arthur Cornwallis Madan, student należący do Christ Church, Chrześcijańskiego Kościoła w Oksfordzie. We wstępie do publikacji Madan podkreśla, iż cały materiał w niej zgromadzony oraz jego opracowanie to owoc trudu Schoeffera. Przekład tekstu wyszedł spod ręki Sheane'a, natomiast za zgodą misjonarza publikacja została tak zredagowana, by ułatwić studentom z Wielkiej Brytanii studiowanie języka bemba. Sheane miał tego dopilnować, ponieważ znał język bemba i miał pewną wiedzę z zakresu językoznawstwa.

Zarówno Madan jak i Sheane w swoim wstępie do pierwszej po angielsku gramatyki języka bemba powołują się na wykorzystanie przy redagowaniu gramatyki Schoeffera wcześniejszej publikacji: *An introductory handbook to the language of the Bemba people (Awemba)*, której autorem był William Govan Robertson, a została ona wydana przez London Missionary Society. Sheane w swoim wstępie zauważa jednak, że zarówno Schoeffer jak i Robertson oraz inni znawcy języków bantu⁴ jedynie dotknęli pewnych językoznawczych zagadnień, stąd wymagają one dalszego zbadania. Do tych problemów Sheane zalicza m.in. prefiksy nosowe oraz nazalizację. Jako tłumacz, Sheane przyznaje, że wprowadził zmiany w ortografii języka bemba i dostosował ją do tej, jaką powszechnie używano dla języka suahili, zaaprobowanej przez Królewskie Towarzystwo Geograficzne (Royal Geographical Society).

⁴ Wspomina on jezuitę, o. Julesa Torrenda, który był niewątpliwie jednym z najwybitniejszych, misjonarzem–językoznawcą, z grona pracujących wśród ludów Bantu. Urodzony we Francji w 1961 r., do nowicjatu w Arlon w Belgii wstąpił w 1879 r. Już w 1883 r. znalazł się w Afryce Południowej; tam też, zaledwie po dwóch latach pobytu, opracował swoją pierwszą gramatykę języka xosa. W czasie studiów teologicznych pracował nad gramatyką porównawczą języków bantu, do której bibliografia zawierała wszystkie ówczesne opracowania tych języków. Do dzisiaj jego *Comparative Grammar of the South-African Bantu Languages*, wydana w 1891 r., cytowana jest przez wielu językoznawców. W 1901 r. powrócił do Afryki; tym razem udał się na misję do Zambezy, gdzie z krótkimi przerwami pracował aż do śmierci, czyli do 1936 r. Tam, mimo poświęcenia się pracy misyjnej, nie pozostawił swojej pasji, jaką były języki Afryki. Poznał języki tonga, lamba, nsenga, sena, opracował m.in. gramatykę języków sena i tonga oraz przełożył Ewangelię według św. Mateusza na tonga. Do jego największych dzieł należy również: *An English-vernacular dictionary of the Bantu-Botatwe dialects of Northern Rhodesia*, słownik wydany po raz pierwszy w 1930 r., liczący 640 stron (Murphy, s. 180-189).

Mimo iż materiał zebrany w tym wydaniu gramatyki bemba nie został uporządkowany przez jej autora, lecz przez redaktorów, warto jednak przywrócić się temu, co się w niej znajduje, by następnie zauważyć, że materiał zgromadzony przez Schoeffera jest bogatszy niż w poprzednim francuskim opracowaniu autorstwa Duponta.

A grammar of the Bemba Language as spoken in north-east Rhodesia dzieli się na trzy części poprzedzone wstępem, w którym autor wyjaśnia, że bemba należy do rodziny języków bantu oraz że jest to język nie tylko „prefiksowy”, ale i „sufiksowy”. Dodaje ponadto, że przy opracowywaniu gramatyki bemba pomocna okazała się publikacja *Tabwa Grammar* o. de Bersta. Pierwsza część gramatyki przedstawia fonetykę języka bemba, dzielącą się na cztery części, w których omówione są: alfabet, spółgłoski, samogłoski i wymowa. Druga, najbardziej obszerna część tej publikacji, dotyczy gramatyki i dzieli się na pięć rozdziałów prezentujących kolejno: rzeczowniki, przymiotniki, zaimki i czasowniki. W ostatnim, piątym, rozdziale są natomiast opisane wspólnie: przysłówki, przyimki, spójniki i wykrzykniki. W tej części gramatyki jej autor najwięcej miejsca przeznacza na opis czasowników, w szczególności na przedstawienie czasów i trybów gramatycznych oraz rdzeni czasownikowych. Trzecia część książki to „Dodatki”, a obejmuje ona sześć artykułów. Pierwsze dwa zawierają dodatkowe informacje o budowie rzeczownika oraz o tworzeniu zdań, a kolejny rozszerza zagadnienia związane z czasownikami i idiomami. Na końcu zamieszczony jest rodzaj słowniczka, w którym zamieszczono porady, jak przetłumaczyć angielskie wyrażenia oraz jak odpowiednio się przywitać. Całość zamknięta listą leksemów, opisująca relacje rodzinne. Nawigację po całej gramatyce ułatwia numerowanie każdego akapitu (w sumie jest ich 239), czasem brakuje w niej jednak tłumaczeń niektórych przykładów podanych w języku bemba.

Kolejne gramatyki po francusku

W 1920 r. wydano kolejną w języku francuskim gramatykę, tym razem ze słownikiem francusko-bemba. Jej autorem jest Luis Guillerme, ojciec biały, misjonarz w Bangweulu – jak sam się podpisuje, a pełny tytuł jego dzieła brzmi: *Dictionnaire Francais-Cibemba, precede d'un abregé de grammaire*. Publikacja ta została opracowana najprawdopodobniej we Francji, gdzie misjonarz przebywał na urlopie w latach 1919–1921. Guillerme wydał ją w Belgii własnym sumptem.

Publikacja Guillerme'a liczy w sumie 540 stron, z czego pierwsze 84 są numerowane oddzielnie i poświęcone opisowi gramatyki, natomiast pozostałe zajmuje słownik francusko-bemba. Gramatykę autor podzielił na dwie części.

W pierwszej, niemającej tytułu, omówił: wymowę, rzeczowniki, przymiotniki, zaimki, czasowniki i czasowniki derywowane, a w drugiej, zatytułowanej *Syntaktyka*, opisał po kolei przekształcenia poszczególnych części mowy w zdaniu, np. jak zmieniają się czasowniki w rozmaitych czasach. Na końcu gramatyki znajduje się ćwiczenie do czytania, czyli krótka historia w języku bemba o żółwiu i małpie, także przetłumaczona na język francuski. Gramatyka Guillerme'a obfituje w przykłady, jednak przy niektórych brakuje opisu bądź wyjaśnień. Tak jest np. przy prezentacji tworzenia etnonimów, nazw języków lub rzeczowników odczasownikowych.

Prawdopodobnie w latach dwudziestych XX w. powstała jedna gramatyka języka bemba, której autorstwo przypisuje się o. Henriemu Pineau. Odręcznie spisana, nie zawiera podpisu. *Grammaire Cibemba*, bo taki tytuł został jej nadany nie tyle przez samego autora, ile przez archiwistów, znajduje się w bardzo złym stanie. Wiele kartek jest już poddrywanych. Tusz, którym spisano gramatykę, zaczyna blaknąć, a niektóre fragmenty są niezwykle trudne do odczytania ze względu na charakter pisma autora. Całość tekstu poprzedza wstęp, co sugerowałoby spójność dzieła, jednak w połowie wszystkich kilkudziesięciu nienumerowanych stron ta spójność zostaje zagubiona i dzieło przypomina zbiór luźnych notatek jego twórcy. We wstępie autor przypomina, że język bemba należy do wielkiej rodziny języków bantu. Zauważa, że wielu innych badaczy tego języka przeciwstawia go językom europejskim będącym „językami fleksji przypadkowej”, podczas gdy bemba nazywany jest „językiem klas” lub „językiem aglutynacyjnym”. Jednak, zdaniem (prawdopodobnie) Pineau, język bemba poza klasami i afiksami ma nie tyle rodzaje gramatyczne, ale i odmiany przez przypadki, ponieważ do rdzeni dołączane są także sufiksy zmieniające jego pierwotne znaczenie. Autor gramatyki zwraca również uwagę, że przyporządkowanie rzeczowników odpowiedniej klasie powinno odbywać się na podstawie liczby mnogiej, ponieważ w liczbie pojedynczej można łatwo pomylić klasy. Poza tymi uwagami gramatycznymi, które okraszono są kilkoma przykładami, Pineau spostrzega, iż bemba to nadzwyczaj bogaty język, którego gramatyka jest niezwykle spójna. Podobnie jak Shoefler, podkreśla, że w opracowywaniu gramatyki bemba pomocna okazała się gramatyka języka tabwe, autorstwa de Bersta.

Gramatyka po niemiecku

Szczególną gramatyką języka bemba jest niewątpliwie maszynopis o tytule *Grammatick Deutch-Cibemba*, datowany na 1941 r. Jego wyjątkowość polega na spisaniu gramatyki po niemiecku jako jedynej w tym zbiorze. Jest

ona podpisana ręcznie: „A. Rau”, jednak takie nazwisko nie występuje w spisie członków Zgromadzenia Misjonarzy Afryki, którzy pracowali w Rodezji Północnej, a następnie w Zambii w latach 1895-1990. Jest to prawdopodobnie nazwisko osoby, która jedynie posługiwała się tym egzemplarzem gramatyki i można przypuszczać, że także ona naniosiła na tekście odręczne notatki po angielsku. Można jednak założyć, że gramatykę spisał któryś z ojców białych, jeśli weźmie się pod uwagę fakt, że maszynopis ten znalazł się w archiwum zgromadzenia, a część misjonarzy pochodziła z Niemiec i być może opracowanie powstało z myślą o ich potrzebach.

Maszynopis *Grammatick Deutch-Cibemba* liczy 80 nienumerowanych stron i nie zawiera żadnego wstępu, który mógłby przybliżyć postać autora. Mimo iż tytuł sugeruje, że mamy do czynienia z gramatyką, to w rzeczywistości jej autor bardzo pobieżnie opisuje problemy gramatyczne, natomiast zamieszcza wiele przykładów, dzięki czemu publikacja może być pomocna w praktycznej nauce języka. W pierwszej części zaprezentowano rzeczowniki, następnie przymiotniki, przysłówki, zaimki, przyimki, przysłówki, spójniki, wykrzykniki, formy powitalne, a na samym końcu – czasowniki, których czasy, strony czy tryby przedstawione są prawie wyłącznie na przykładach, przy czym zaznaczony zostaje rdzeń czasownika i dopasowany jest do niego odpowiedni afiks. Ostatnia strona owej gramatyki to kilka rad, jak tworzyć zdania w języku bemba. Rady dotyczą m.in. szyku w zdaniu, ale też informują czytelnika o tym, że zdania powinny być krótkie i proste.

Ostatnia gramatyka po francusku

Kolejną próbę zmierzenia się ze spisaniem gramatyki języka bemba podjął o. Edouard Labrecque. Jego *Grammaire* nie została jednak wydana, ale zachował się maszynopis spisany po francusku wraz z tłumaczeniem kilku fragmentów na język angielski. Data powstania tego dzieła nie jest niestety znana, ale prawdopodobnie pochodzi ono z okresu pomiędzy 1922 a 1952 r., kiedy to Labrecque przebywał na misjach w Rodezji Północnej.

Gramatyka Labrecque’a, tak jak omawiana tuż przed nią, pozbawiona jest wstępu i ma bardzo podobną budowę do poprzednich. Jej autor na 110 stronach prezentuje po kolei fonetykę, morfologię i syntaktykę. Każda z tych części dzieli się na rozdziały. W części fonetycznej mamy omówiony alfabet, samogłoski, spółgłoski, akcent i budowę sylaby, co stanowi nowość w porównaniu z poprzednimi opisami języka bemba. Część zatytułowana „Morfologia” przedstawia kolejno rzeczowniki, zaimki, czasowniki, przyimki, przysłówki, spójniki i wykrzykniki. W ostatniej części, poświęconej syntaktyce,

autor omawia m.in. czasy, czasowniki posiłkowe i zdania bezpodmiotowe. Wydaje się, że jest to gramatyka pisana przede wszystkim dla osób niemających wiedzy językoznawczej. Jest ona napisana bardzo prostym językiem, a autor wyjaśnia nawet najprostsze zagadnienia, np. budowę rzeczownika, który składa się z prefiksu klasy, rdzenia i samogłoski wygłosowej. Labrecque zamieszcza dużo przykładów i formułuje podstawowe zasady, np. które prefiksy obowiązują w danej klasie i jakie są od tego wyjątki.

Opracowanie o. Coxa

Na *Grammaire* kończą się sporządzone przez ojców białych opracowania gramatyki bemba w innych niż angielski językach. Kolejną chronologicznie gramatyką jest maszynopis, po części połączony z rękopisem i bez nadanego tytułu, który miał powstać w latach 1950-1953. Gramatykę spisano w zwykłym notatniku, a na jego okładce figuruje prawdopodobnie nazwisko autora: „A. Cox w.f.”. Chodzi o o. Alfonsa Coxa, który w ręcznie napisanym, krótkim, jednostronicowym wstępie do gramatyki podpisuje się po prostu: „A.C.”. Można odczytać jedynie początek wstępu, ponieważ potem jest to coraz trudniejsze, głównie ze względu na charakter pisma autora. Wpierw Cox stwierdza, że nie korzystał z pomocy innych gramatyk bemba, gdyż nie miał do nich dostępu. Wspomina jedynie, że studiował gramatykę bemba opisaną przez salezjanina z 1947 r.⁵ Wspomniana jest także gramatyka Lammonda⁶, do której odwołania znajdują się także dalej w tekście.

Gramatyka Coxa podzielona jest na 27 rozdziałów poprzedzonych wprowadzeniem, w którym wyjaśnione zostają kwestie związane z pisownią czy wymową. Są tam również zawarte uwagi na temat samogłosek nagłosowych w rzeczownikach, przy których autor ręcznie dopisał notatki, że fragment ów należy już zaliczać do pierwszego rozdziału zatytułowanego: „Liczba pojedyncza i mnoga rzeczowników”. Kolejne rozdziały to: „Przedrostki *ku*, *mu* i *pa* (klasa 9)”, „Przymiotniki”, „Liczebniki”, „Dopełniacz”, „Cztery podstawowe czasy”, „Tryb rozkazujący”, „Czasowniki ,być’ i ,mieć’”, „Formy ściągnięte”, „Zgrubienia i zdrobnienia”, „Zaimki osobowe”, „Zaimki dzierżaw-

⁵ Być może chodziło o jakiś rękopis lub nieopublikowany materiał, ponieważ przed 1953 r. salezianie wydali dwie gramatyki, jednak żadna z nich nie pochodzi ze wspomnianego przez Coxa roku.

⁶ William Lammond jest autorem nie tyle gramatyki języka bemba, ile podręcznika do nauki tego języka, bazującego na opracowaniu gramatycznym Schoeffera. Jest on także autorem słownika bemba-angielskiego. Lammond był szkockim misjonarzem z ramienia Open Brethren (Christian Missions in Many Lands). Żył w latach 1876-1968.

cze”, „Zaimki wskazujące”, „Zaimki względne”, „Zaimki pytające”, „Nazwy członków rodziny”, „Czasy”, „Modyfikacje rdzeni czasownikowych”, „Wybrane czasowniki pomocnicze”, „Wybrane przymiotniki wymagające tworzenia specjalnych konstrukcji”, „Forma narratywna”, „Tryb łączący” (ang. *The subjunctive mood*), „Tryb warunkowy”, „Przysłówki wyrażające słowo „bardzo””, „Stopień wyższy i najwyższy”, „Dodatkowy rozdział o dopełniaczach” oraz „Przyimek ‚z’ oraz ‚bez’”. Powyższa lista zagadnień wskazuje, że Cox omawia problemy nieporuszane we wcześniejszych gramatykach przygotowywanych przez ojców białych. Każdy omawiany przez Coxa problem jest prezentowany na wielu przykładach w niektórych rozdziałach, np. przy omawianiu trybu rozkazującego czy czasowników „być” i „mieć” przedstawione są także krótkie dialogi. Omawiając zaimki względne, autor tworzy ich tabelę, a przy prezentowaniu formy narratywnej zamieszcza niedługie opowiadanie w języku bemba. Po najobszerniejszym rozdziale, czyli opisie czasów, autor zamieszcza zwięzłe podsumowanie omawianego zagadnienia.

Umieszczony na początku maszynopisu indeks rozdziałów sugeruje, że spisane zagadnienia miały tworzyć tylko pierwszą część gramatyki lub że gramatyka nie jest jeszcze ukończona. W indeksie znajdują się bowiem tytuły ośmiu kolejnych rozdziałów, które autor planował napisać, lecz maszynopis ich nie zawiera. Są to: „Kilka spójników”, „Spójniki zdania warunkowego”, „Przysłówki”, „Krótkie czasowniki *ni* i *e*”, „Wybrane rzeczowniki pisane jednakowo”, „Wybrane dwusylabowe czasowniki pisane jednakowo”, „Wskazywanie czasów itp.” oraz „Wybrane pomocne konstrukcje i zdania”.

Prace biskupa van Sambeeka

Według chronologii powstawania dzieła dotyczące gramatyki bemba, autorstwa biskupa Jana van Sambeeka, powinny być omówione znacznie wcześniej, ponieważ pojawiły się prawdopodobnie w 1930 r. lub 1934 r. Jednak spisana przez van Sambeeka gramatykę opublikowano dopiero w 1955 r., a we wstępie do niej zaznaczono, iż powstała przed rozpoczęciem drugiej wojny światowej. Gramatyka van Sambeeka nie mogła jednak być wcześniej opublikowana, gdyż wymagała redakcyjnego opracowania, na które składało się uproszczenie języka, poprawienie składni wypowiedzi oraz nadanie spójności całej prezentacji. Pracą redakcyjną zajęli się W.A.R. Gorman oraz przedstawiciele Publication Bureau Staff, w tym szczególnie J.C. Sharman⁷. Ten ostatni dodał również

⁷ John Campton Sharman był badaczem gramatyki języka bemba oraz autorem licznych publikacji o tym języku.

kilka własnych przykładów przy opisie czasowników oraz czasowników posiłkowych, jednak nieznanemu autorowi wstępu do *A Bemba Grammar* podkreśla, że przeważająca część zawartego w niej materiału wyszła spod ręki van Sambeeka oraz zachowana została także używana przez tego biskupa terminologia.

Książkę *A Bemba Grammar* wydało wydawnictwo Longmans, Green and Co. we współpracy z Joint Publication Bureau, Northern Rhodesia and Nyasaland, a wydrukowano ją w Cape Town. We wstępie zaznaczono, że publikacja ta nie jest przeznaczona dla początkujących w nauce języka bemba, lecz dla osób, które już przez rok lub dwa uczy się owego języka.

Materiał zebrany przez van Sambeeka został przez redaktorów podzielony na 20 rozdziałów i 402 akapity, które w sumie zajmują 103 strony. Na końcu zamieszczono 12 tabel. Większa część tej publikacji porusza takie same problemy, jakie omówione zostały w poprzednich publikacjach na temat gramatyki języka bemba, czyli m.in. kwestie fonetyczne, klasy rzeczownikowe, przymiotniki, czasowniki proste i posiłkowe, czasy i pozdrowienia. Nowością jest przedstawienie przez van Sambeeka tzw. *quasi-numerals*, czyli *quasi-liczebników*, które są w rzeczywistości przymiotnikami wyrażającymi nieokreśloną liczbę, ale podlegają gramatycznie takim samym zasadom jak liczebniki, np. nie mają samogłoski wygłosowej. Poza tym ojciec biały omawia czasy złożone oraz złożone formy czasownika, m.in. wyrażające zwrotność, częstotliwość, odwrotność czy intensywność. Jeden z ostatnich rozdziałów przedstawia także różnice gramatyczne pomiędzy bembą a językami europejskimi. Autor wyjaśnia, że w opisie języka bemba zabraknie np. przysłówków, które w tym języku są używane niezwykle rzadko, lecz nie należy jednak omijać mniej używanych w Europie ideofonów. Jak wspomniano powyżej, na końcu gramatyki zamieszczone są tabele zawierające głównie zestawienia afiksów używanych przy wyrażaniu czasów oraz zgodności klas. Dodatkowo za pomocą drzew genealogicznych autor przedstawia słownictwo opisujące członków rodziny.

Zanim zostanie omówiona kolejna gramatyka języka bemba, warto wspomnieć o jeszcze jednym krótkim artykule, którego autorem jest van Sambeek. Podpisany przez niego rękopis, z datą: 16 sierpnia 1930 r., nosi tytuł *Suggestions for the orthography of the Bemba Language* i jest głosem van Sambeeka w dyskusji nad tym, jakie ujednoczone zasady należy przyjąć przy ustalaniu ortografii języka bemba. Autor polemizuje w nim z dwoma profesorami: Diedrichem H. Westermannem i jego *Practical Orthography of African Languages* oraz Clementem M. Dokiem⁸, który miał przedstawić swoje zdanie na ten temat w pracach: *The Pronunciation of the Bemba Language* i *The*

⁸ Diedrich Hermann Westerman, żyjący w latach 1875-1956, był niemieckim misjonarzem i afrykanistą, określanym jako jeden z czołowych badaczy języków Afryki w Niemczech. Clement Martyn Doke (1893-1980) był natomiast brytyjskim lingwistą, znawcą języków bantu.

Problem of Word Division in Bantu. Na siedmiu stronach artykułu van Sambeek prezentuje własne propozycje dotyczące pisowni wybranych samogłosek i spółgłosek. Jego uwagi odnoszą się do m.in. zapisu długiej samogłoski; nie zgadza się z sugestią Westermanna, iż należy zapisywać ją jako podwójny znak (*aa*) ani też ze znakiem pomocniczym, jakim miałby być dwukropek (*a:*), natomiast sugeruje, że w praktyce, zwłaszcza w książkach publikowanych dla rodzimych użytkowników, długie samogłoski powinno zapisywać się z symbolem \hat{a} (*â*). W przypadku znaków używanych do zapisu spółgłosek van Sambeek proponuje np. zastąpienie symboli *n̄*, *nṅ* i *ngh* jednym symbolem *ŋ* oraz nieusuwanie z alfabetu symbolu *b*⁹. Na końcu tego niedługiego artykułu autor zamieszcza krótką próbkę tekstu zapisanego w języku bemba według ustalonych przez niego zasad ortograficznych.

Praktyczna gramatyka z ćwiczeniami

Ostatniej próby zebrania i opisanie całej gramatyki języka bemba wśród ojców białych podjął się o. Ernst Hoch. Jego *Bemba Grammar with exercises* wydano w Ilondola w 1967 r., a więc wtedy, gdy Hoch był lektorem w miejscowym Centrum Językowym. Już tytuł publikacji wskazuje na jej przeznaczenie, ponieważ gramatyka Hocha miała być nie tylko akademickim wkładem w poznanie języka bemba, ale też, dzięki zawartym w niej ćwiczeniom, praktyczną pomocą dla uczących się tego języka. Sam autor podkreśla we wstępie, że książka została przygotowana jako „solidna wykładnia gramatyki z prostą metodą do nauki języka poprzez mówienie”. Publikacja Hocha nie stanowi podręcznika do nauki języka, gdyż, jak wskazuje misjonarz, taki podręcznik został już napisany przez o. Belina, następnie odsyła czytelników zainteresowanych tym podręcznikiem do dzieła swego współbrata. Hoch stwierdza, że jego gramatyka ma być pomocą w nauce bemba zarówno dla początkujących, jak i dla zaawansowanych studentów. Po każdym rozdziale zamieszcza krótkie ćwiczenie oraz słowniczek, jednak zaznacza, że zebrane w tej publikacji słownictwo jest niewystarczające, w związku z czym odsyła do korzystania z innych słowników, zresztą własnego autorstwa.

We wprowadzeniu do części gramatycznej Hoch udziela czytelnikowi jeszcze kilku rad odnośnie do nauki bemba. Po pierwsze, stwierdza, jak bardzo ważne jest dla każdego misjonarza, urzędnika, handlowca czy antropologa poznanie języka ludu, pośród którego pracuje. Zauważa przy tym, że wiele kon-

⁹ Do dzisiaj zachowały się zapisy nazwy języka i ludu Bemba w takiej formie, w której symbol *b* był zamieniony na *w*, przez co w starszych tekstach, zwłaszcza misjonarzy protestanckich, mowa jest o ludzie lub języku: Wemba/wemba.

fliktów między białymi i ludem Bemba ma swoje podłoże właśnie we wzajemnym niezrozumieniu się na poziomie językowym. Według Hocha prawdziwe jest także powiedzenie, że język to klucz do ludzkiego serca, stąd poznanie języka jest istotne nie tylko dla zrozumienia świata, w którym żyją jego użytkownicy, ale gwarantuje szacunek przedstawicieli ludu Bemba, co znacznie ułatwia wśród nich życie i pracę. Misjonarz uprzedza także czytelnika, że języki afrykańskie, podobnie jak azjatyckie, mają inną fonetykę i strukturę od języków europejskich, dlatego będzie on musiał zaadaptować te różnice i porzucić zakorzenione w sobie idee dotyczące języka. Dodatkowym problemem dla Europejczyka może być również ton czy intonacja w bemba, a najowocniej uczyć się jej w praktyce, powtarzając słowa za rodzimym użytkownikiem. Hoch konkluduje, że najlepiej nauczyć się bemba przez mówienie, które powinno bazować na zasadach gramatycznych. Tylko mówiąc gramatycznie poprawnie, można bowiem zostać *Mubemba nkonko*, prawdziwym Bemba.

Gramatyka autorstwa Hocha dzieli się na trzy części. W pierwszej autor omawia fonetykę, w drugiej części mowy, w trzeciej zdania, a każda część podzielona jest na kilka osobnych rozdziałów. Zwłaszcza ostatnia część wnosi wiele nowych treści, ponieważ wyjaśniona zostaje budowa zdań prostych i wielu zdań złożonych. Hoch zaznacza jasno, jakie elementy muszą wystąpić w zdaniu, wyjaśnia, jak należy prawidłowo używać afiksów, żeby zgadzały się z klasą podmiotu. Autor tłumaczy, jak poprawnie zbudować zdania złożone, m.in. okolicznikowe celu, przyczyny, czasu, sposobu czy skutku. Cała część gramatyczna wraz z ćwiczeniami po każdym rozdziale zajmuje w sumie 396 stron. Na końcu książki znajdują się też wskazówki, jak należy poprawnie napisać list w języku bemba oraz przykłady egzaminów sprawdzających znajomość tego języka na poziomie niskim (*low*) i wysokim (*high*). Egzaminy te polegają na przetłumaczeniu zdań lub tekstu zarówno z bemba na angielski jak i z angielskiego na bemba oraz na napisaniu listu lub eseju w bemba. Na samym końcu gramatyki Hocha widnieją jeszcze rozwiązania zadanych wcześniej ćwiczeń, których jest w sumie 170. Na potrzeby czytelnika w książce tej znajduje się nie tylko indeks, ale także alfabetyczny spis rzeczy oraz lista skrótów używanych przez autora.

Taki sam tytuł, co przedstawiona powyżej publikacja, nosi również kilkunastostronicowa broszura, której autorem także jest Hoch. Nieopatrzony datą i miejscem powstania maszynopis nie ma też wstępu czy wprowadzenia. Zawiera on kilka tabel prezentujących afiksy czasów, sufiksy czasów złożonych oraz listę słownictwa podstawowego rzeczowników siedmiu klas i najczęściej używanych czasowników wraz z tłumaczeniami na język angielski. Na końcu owej broszurki widnieje mały słownik angielsko-niemiecki terminów gramatycznych.

Ostatni etap badania języka

Ostatnim z grona misjonarzy ojców białych, którzy zajmowali się badaniem gramatyki bemba, był o. Louis Oger. Nie pozostawił on jednak po sobie spisanej gramatyki tego języka, a jest autorem kilku artykułów o wybranych problemach z zakresu jego gramatyki. Pierwsze dwa to materiały przygotowane na potrzeby osób, które uczyły się bemba w Centrum Językowym w Ilondola. Są to krótkie broszury o tonach, zawierające ponadto tabele czasów. W *Notes on Bemba tonality* Oger stwierdza, że, aby mówić poprawnie, należy naśladować i powtarzać we właściwy sposób dźwięki oraz melodię w każdym słowie, tak jak to robią dzieci, kiedy uczą się swojego pierwszego języka. Jednak stwierdziwszy, że dorośli, obok powtarzania, mogą też poznać szereg reguł wspomagających proces uczenia się, Oger postanowił spisać zasady dotyczące prawidłowego wymawiania tonów. Autor przyznaje, że jego opis tonów bazuje na tym, co sam słyszy, jednak pomagał mu rodzimy użytkownik języka bemba. Nagrał on także na taśmę słowa z prawidłową wymową, mające pomóc w nauce. Broszura ta dzieli się na osiem rozdziałów: „Terminy i uwagi wstępne”, „Tony i ich wysokości w bemba”, „Akcent w bemba”, „Akcent a ton”, „Tony w rzeczownikach izolowanych”, „Tony w czasownikach izolowanych”, „Tony w przymiotnikach”, „Tony w łączonych wypowiedziach (kilka przykładów)”. Wszystkie przedstawione zagadnienia mieszczą się na 36 stronach maszynopisu.

Druga pozycja autorstwa Ogera – *Verbs chart with examples* – zawiera tabele prezentujące odmianę czasownika przez czasy i aspekty. Łącznie przywołano tutaj 101 rozmaitych form i czasów, z czego najwięcej – czasów prostych i złożonych w trybie oznajmującym. Poza tym w tabelach znajdujemy tryby: rozkazujący, przypuszczający i życzący oraz hortatywny, warunkowy i nieokreślony, a także wyrażanie przymusu (musisz) i możliwości (możesz, powinieneś). Obok tabeli, do każdego z czasów czy trybów autor „dołącza” przykładowe zdania w bemba wraz z tłumaczeniami.

Ostatni artykuł z zakresu gramatyki bemba, autorstwa Ogera, zatytułowany *Bemba Worldview. A semantic approach*, to praca bardzo różniąca się od wszystkich innych opisanych powyżej, bo nie dotycząca gramatyki czy fonetyki, a odnosząca się do semantyki. Misjonarz przedstawia w niej światopogląd Bemba z punktu widzenia semantyki wybranych wyrazów. Ten krótki, na czterech stronach, artykuł prezentuje podstawowe czasowniki bemba, takie jak: „być”, „mieć”, „być mądrym”, a jego autor wskazuje, że ich użycie sugeruje, iż Bemba patrzy na świat w sposób „sytuujący” człowieka w jego centrum, zaś wydarzenia mają swój początek i zmierzają ku przyszłości. Oger zauważa, że nawet proste zdanie, np. *efyo naaba* oznaczające: „to jestem ja”,

choć zbudowane w czasie terażniejszym, wskazuje na przeszłość i powinno być tłumaczone jako: „taki się stałem”.

Podsumowanie

Przez ponad sto lat swojej obecności w Rodezji Północnej i w Zambii Misjonarze Afryki włożyli wiele pracy w badania nad językiem bemba i tworzeniem słowników bemba-francuski, angielski i holenderski. Dzięki temu trudowi kolejne pokolenia misjonarzy, także z innych zgromadzeń, mogły m.in. poznawać język czy przekładać teksty, co sprawiało, że praca misyjna stawała się łatwiejsza i więcej ludzi mogło usłyszeć Dobrą Nowinę.

Do dzisiaj powstało wiele opracowań dotyczących gramatyki języka bemba, jednak trzeba zauważyć, że ojcowie biali byli pionierami na tym polu. Ich prace nie straciły na wartości i nadal są cytowane przez badaczy języków afrykańskich. Współcześni badacze bemba, Debra Spitulnik i Mubanga E. Kashoki, za najbardziej znaczące opracowania gramatyczne ojców białych uznają gramatykę autorstwa van Sambeeka (Spitulnik, Kashoki 84).

Obecnie ojcowie biali nie zajmują się badaniami językoznawczymi nad bemba. Osobnego omówienia wymagają także opracowania leksykalne, czyli słowniki i leksykony, które wyszły spod ręki ojców białych. Cały dorobek językoznawczy tych ojców jest bez wątpienia imponujący i dzięki ich pionierskiej pracy język bemba mógł się dalej rozwijać. Powstawały liczne tłumaczenia katechizmów, Biblii, opracowania dotyczące historii i oratory Bemba.

LEARNING THE LANGUAGE AS THE FOUNDATION OF MISSION WORK. WHITE FATHERS' PUBLICATIONS ON THE GRAMMAR OF THE BEMBA LANGUAGE

Summary

It was always important for the Church, that a communication between the preacher and the listener was the best; the former must be understood in such a way that the latter is moved by the words of the Gospel. Before the arrival of Europeans in Central Africa (in late nineteenth century), the Bemba people did not know any written form, and their language only had a spoken form. It was with the arrival of Europeans on the Bemba lands that the era of learning, writing, studying and classifying the language of this ethnic group began. The first Europeans to reach the Bemba area were the missionaries, the White Fathers, and it was they who, after beginning

their missionary activity, began to study the Bemba language. This article presents the achievements of the White Fathers in this field and tries to explain how the process of learning the Bemba language by the White Fathers was carried out.

Keywords: Bemba People; Bemba Language; White Fathers; African linguistics; Missions; Zambia

Słowa kluczowe: Lud Bemba; język bemba; ojcowie biali; językoznawstwo afrykańskie; misje; Zambia

BIBLIOGRAFIA

- Corbeil, Jean Jacques. *Mbusa. The sacred emblems*. Ndola 1970.
- Cox, Alfons. [*Bemba Grammar*]. Maszynopis – nr arch. FENZA (Lusaka. Zambia): 1-M-La 70.
- Dupont, Joseph. *Essai de grammaire Bemba*. St. Cloud, Paris: Imprimerie Belin Freres, 1900.
- Grammatick Deutch-Cibemba*, 1941, Maszynopis– nr arch. FENZA (Lusaka. Zambia): 1-M-La 21.
- Guillierme, Luis. *Dictionnaire Francais-Cibemba, precede d'un abrege de grammaire*. Malines, 1920.
- History of the Jesuits in Zambia. A Mission Becomes a Province*. Red. Edward P. Murphy. Nairobi: Paulines Publications Africa, 2003.
- Hoch, Ernst. *Bemba Grammar with exercises*. Ilondola: Language Center, 1967.
- Hoch, Ernst. *Bemba Grammar with exercises*. Maszynopis – nr arch. FENZA (Lusaka. Zambia): 1-M-La 69.
- Labrecque, Eduard. *Grammaire*. Maszynopis – nr arch. FENZA (Lusaka. Zambia): 1-M-La 16.
- Luzbetak, Louis. *Kościół a kultura. Nowe perspektywy antropologii misyjnej*. Warszawa: Verbi-num, 1998.
- Oger, Louis. *Bemba Worldview. A semantic approach*. Maszynopis – nr arch. FENZA (Lusaka. Zambia): 10-Pa-La 10.
- Oger, Louis. *Notes on Bemba tonality*. Ilondola: Language Center, 1963.
- Oger, Louis. *Verbs chart with examples*. Ilondola: Language Center: 1-M-La 14.
- Pineau, Henri. *Grammaire Cibemba*. Rękopis – nr arch. FENZA (Lusaka. Zambia): 1-M-La 19.
- Schoeffler, Louis. *A grammar of the Bemba Language as spoken in north-east Rhodesia*. Oxford: The Clarendon Press, 1907.
- Spitulnik, Debra. Kashoki, Mubanga „Bemba”. *Facts about the World's Languages: An Encyclopedia of the World's Major Languages, Past and Present*. Red. Jane Garry, Carl Rubino. New York–Dublin: Hw Wilson Co, 2001.
- Van Sambeek, Jan. *Suggestions for the orthography of the Bemba Language*. Rękopis – nr arch. FENZA (Lusaka. Zambia): 1-M-La 22.

DR MALGORZATA MADEJ, absolwentka UKSW i UW, misjolog i afrykanistka.

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Kościół wobec tzw. kryzysu anglofońskiego w Kamerunie

Wraz z uzyskaniem niepodległości anglojęzyczny Kamerun oskarżał władze centralne w Jaunde (stolica) o marginalizowanie tej części kraju. Począwszy od 2016 r., przejawy niezadowolenia w owym regionie Kamerunu przybrały na sile, a 1 października 2017 r. najbardziej skrajne frakcje ogłosiły niepodległość dwóch anglojęzycznych regionów Kamerunu i narodziny Federalnej Republiki Ambazonii. Przyczyniło się to do eskalacji napięcia w obu wspomnianych regionach, prowadząc do strajków i krwawych walk. Władza centralna i separatyści zajęli pozycje nie do pogodzenia. Według szacunków zginęło w konflikcie co najmniej 4 tys. osób, a ponad milion zostało zmuszonych do opuszczenia swoich domów. Wśród uchodźców większość stanowią kobiety i dzieci (L.M., *Afrique-Cameroun. Les étudiants et les écoles pris pour cible dans les régions séparatistes anglophones*). W tej sytuacji Kościół katolicki, który jest jedną z najbardziej wpływowych instytucji pozarządowych w całym kraju i w regionach anglojęzycznych, stanął przed trudnym zadaniem: znalezieniem dróg pojednania między zwaśnionymi stronami.

Trudne wyzwanie dla Kościoła

Chrześcijanie w Kamerunie stanowią dzisiaj około 70% z około 26 mln ludności. Są obecni we wszystkich dziesięciu regionach administracyjnych kraju. Najbardziej prężna i najliczniejsza wspólnota wśród nich to katolicy (ok. 38%). Kościół katolicki jest jedną z najsilniejszych instytucji w kraju, zorganizowaną w pięć metropolii kościelnych¹ i 24 diecezje, w których pracuje 1 350 księży diecezjalnych i zakonnych oraz 2 600 siostr i braci zakonnych.

¹ Bamenda, Bertoua, Douala, Garoua i Jaunde.

Ponad jedna trzecia mieszkańców kraju to katolicy. Kościół prowadzi szereg różnego rodzaju instytucji, w tym gęstą sieć szkół i szpitali (*Annuario Pontificio per l'Anno 2020*). Kameruńczycy cenią go jako instytucję, a także jako autorytet moralny. W regionach anglofońskich ważną rolę odgrywają również inne wspólnoty kościelne, wśród których wyróżniają się m.in. Kameruńska Konwencja Baptystów i Kościół Prezbiteriański w Kamerunie². Kościół katolicki oraz wymienione wspólnoty kościelne wyrażały gotowość do mediacji pomiędzy separatystami a rządem, podobnie jak wielu tradycyjnych, miejscowych wodzów. Rola mediacyjna Kościoła katolickiego wydaje się tutaj szczególnie ważna, gdyż w tym kraju tak naprawdę niewielu jest potencjalnych mediatorów. Jednak to zadanie wydaje się niezwykle trudne, ponieważ nie ma woli porozumienia u coraz bardziej wrogich sobie stron.

Niestety, wspomniane wyżej bolesne podziały (między frankofonami i anglofonami) dotknęły także wspólnoty kościelne. Nie ominęły też Kościoła katolickiego, a wiązały się przede wszystkim z relacjami biskupów (czy szerzej: duchowieństwa) z rządem podczas licznych zawirowań politycznych. Najbardziej znany przypadek dotyczy Alberta Ndongmo, arcybiskupa pochodzącego z okolic Dschang, zatem formalnie z Kamerunu frankofońskiego, regionu zdominowanego przez liczną grupę etniczną Bamiléké, zamieszkującą pobliski Kamerun anglofoński. W 1964 r. został on ordynariuszem diecezji Nkongsamba. Na jej terenie prowadziła nieustannie walkę partyzancką zdelegalizowana w 1955 r. przez Francuzów partia: Związek Ludów Kamerunu (*Union des Populations du Cameroun* – UPC). Do owej walki zbrojnej przystąpili przede wszystkim Bamiléké. Ahmadou Ahidjo, prezydent Kamerunu, poprosił Ndongmo o negocjacje z powstańcami, po czym aresztował go za współpracę z nimi. W 1970 r. skazano arcybiskupa na śmierć; później wyrok zamieniono na dożywocie (por. Messina 375-376). Wielu księży zaprotestowało przeciwko uwięzieniu Ndongmo, lecz Jean Zoa, ordynariusz Jaunde, odmówił podpisania ich protestu, związany blisko z rządem. Kiedy Ahmadou Ahidjo w 1975 r. ułaskawił Ndongmo, archidiecezja Jaunde nie przyłączyła się do świętowania jego uwolnienia, co czyniły natomiast z radością inne diecezje.

Rozdźwięk między frankofonami i anglofonami dał się także zauważyć przy nominacji przez Jana Pawła II w 1982 r. Christiana Wiyghana Tumiego na arcybiskupa Garoua w północnym Kamerunie. Wówczas grupa księży frankofońskich protestowała na południu kraju przeciwko „anglojęzycznemu Bamiléké”. Konflikt wewnętrzkościelny miał również miejsce w 1990 r., kiedy

² Szerzej o początkach misji protestanckich w Kamerunie zachodnim: Różański, *Działalność misyjna w Kamerunie i Gabonie na przełomie XIX/XX w.* 176-179.

to doszło do prób stworzenia opozycyjnych partii politycznych, popieranych strajkami i buntami. W kraju bowiem była wtedy jedyna partia – Demokratyczne Zgromadzenie Narodu Kameruńskiego (*Rassemblement démocratique du peuple camerounais* – RDPC). W tym okresie do strajków wzywał m.in. anglojęzyczny polityk Bernard Muna. Reżim zareagował organizowaniem demonstracji przeciwko demokracji wielopartyjnej, którą opisywano jako próbę „dywersji” i „destabilizacji”. W Jaunde wiece prorządowe zakończyły się Mszą świętą w katedrze, pod przewodnictwem Zoa, co spotkało się ze sprzeciwem Tumi, wtedy już kardynała. W tym samym roku, w anglojęzycznej Bamendzie opozycjoniści założyli nową partię o nazwie Front Socjaldemokratyczny. Po tym, jak policja zabiła sześciu ich zwolenników, arcybiskup Paul Verdzev z Bamendy zorganizował w katedrze nabożeństwo żałobne. W odpowiedzi Zoa modlił się w katedrze w Jaunde o „oczyszczenie” wizerunku Kościoła katolickiego, „sprofanowanego” w katedrze w Bamendzie (International Crisis Group Africa, *Cameroon's Anglophone Crisis: How the Catholic Church Can Promote Dialogue. Briefing N°138 2-7*).

Pomimo zasygnalizowanych powyżej różnic między duchownymi bliskimi władzom w Jaunde i tymi, którzy popierają grupy im przeciwne, wydaje się jednak, że Kościół katolicki wciąż ma najpotężniejszy potencjał do odgrywania pozytywnej roli w rozmaitych kryzysach, w tym w bolesnym kryzysie anglofońskim.

Wybuch tzw. konfliktu anglofońskiego

Przyczyny „kryzysu anglofońskiego” w zachodniej części Kamerunu są zakorzenione w odrębnej od frankofońskiej historii tej części kraju. W dniu 1 stycznia 1960 r. francuskojęzyczne terytorium Kamerunu uzyskało niepodległość od Francji, stając się Republiką Kamerunu. W październiku 1961 r. niepodległość od Wielkiej Brytanii uzyskało terytorium anglojęzyczne, tworząc wraz z częścią frankofońską jedno państwo: Federalną Republikę Kamerunu. Jednak bardzo szybko nadzieje anglofońskich mieszkańców Kamerunu na rozwój w niezależności i poszanowaniu ich tradycji kulturowych stłumiono, co wyraziło się w referendum (20 V 1972) zmieniającym oficjalną nazwę kraju na: Zjednoczona Republika Kamerunu. Towarzyszyła temu prowadzona od samego początku polityka pierwszego prezydenta Kamerunu Ahidjo, który wzmacniał centralizację kraju i zwalczał federalizm, jednocześnie dyskryminując gospodarczo ową część kraju. W marcu 1984 r. jego następca Paul Biya zmienił oficjalną nazwę kraju na: Republika Kamerunu i usunął z flagi drugą gwiazdę reprezentującą symbolicznie anglojęzyczną część federacji (Kamé Bouopda).

Narastająca latami frustracja angielskojęzycznych mieszkańców Kamerunu Zachodniego uzewnętrzniła się m.in. pod koniec 2016 r., kiedy to rozszczenia korporacyjne przeobraziły się w żądania polityczne, inicjując strajki i zamieszki. Zakres ruchu był tak wielki, iż tym razem represyjna polityka rządu nie wystarczyła do przywrócenia spokoju. Napięcie wzrosło 11 października, gdy anglojęzyczni prawnicy z północno-zachodniej i południowo-zachodniej części kraju zastrajkowali, żądając powrotu systemu *Common Law* w swoich regionach. Domagali się także przełożenia na język angielski Kodeksu Organizacji Prawa Gospodarczego i innych tekstów prawnych. Skrytykowali frankofonizację wymiaru sprawiedliwości i umieszczanie w tej części kraju prawników frankofońskich, nieznających i nierespektujących *Common Law*. Wyszli 8 listopada na ulice w Bamendzie, powtarzając swoje żądania. Rząd zignorował ich postulaty i siłą stłumił protest³.

W dniu 21 listopada tego samego roku wybuchł strajk nauczycieli w Bamendzie. Tysiące anglofonów udały się na ulice, by domagać się poszanowania ich systemu szkolnego. Policja i armia zareagowały przemocą, otwierając ogień i zabijając przynajmniej dwóch demonstrantów. Ponadto 8 grudnia, w tym samym mieście, miały miejsce gwałtowne starcia podczas manifestacji zorganizowanej przez rząd w celu ukazania jego siły i panowania nad sytuacją (por. International Crisis Group, *Cameroun. La crise anglophone à la croisée des chemins. Rapport Afrique, N 250, 2 août 2017* 9-10).

Od początku na owe wydarzenia reagował też Kościół katolicki. O jego ważnej roli w Kamerunie Zachodnim (anglofońskim) mówią m.in. dane statystyczne. W administracyjnym Regionie Północnego-Zachodu i Regionie Południowego-Zachodu żyją ponad 4 mln osób, w których gronie katolicy stanowią około 40%. Kościół katolicki zorganizowany jest w jedną metropolię z siedzibą w Bamenda. W pięciu diecezjach anglofońskich (Bamenda, Buéa, Kumba, Kumbo i Mamfé) funkcjonuje 169 parafii, w których pracuje 473 księży diecezjalnych i zakonnych. Kościół prowadzi na tym terenie 648 różnego rodzaju szkół oraz 82 ośrodki zdrowia (*Annuario Pontificio per l'Anno 2020* 77, 122, 377, 435). Większość księży wywodzi się z tej części Kamerunu. Z regionu anglofońskiego pochodził także, stojący od 2006 r. do 2019 r. na czele metropolii Bamenda, arcybiskup Cornelius Fontem Esua oraz obecny ordynariusz – arcybiskup Andrew Nkea Fuanya⁴.

³ Szeroko o źródłach kryzysu i jego przebiegu: Różański, *Ku niepodległej Ambazonii? Źródła kryzysu w angielskojęzycznej części Kamerunu* 167-188.

⁴ Urodzony 2 czerwca 1943 r. w Mbettie, otrzymał święcenia kapłańskie w dniu 29 grudnia 1971 r. Biskupem diecezji Kumbo mianowano go dnia 10 września 1982 r. Święcenia biskupie przyjął 8 grudnia 1982 r. W dniu 7 grudnia 2004 r. został mianowany arcybiskupem koadiutorem

Od zarania „kryzysu anglofońskiego” biskupi z prowincji kościelnej Bamenda, podobnie jak i miejscowy kler, wyrażają większe zaniepokojenie kryzysem niż biskupi w regionach frankofońskich, wyraźnie wskazując na zasadność skarg ludności anglojęzycznej.

Bojkot szkół

Na początku 2017 r. palącym problemem był strajk szkolny, ogłoszony w styczniu 2017 r. przez anglojęzycznych bojowników z Kamerunu Zachodniego. W maju 2017 r. arcybiskup Samuel Kleda wywierał presję na biskupów z prowincji kościelnej Bamenda, by optowali za wznowieniem zajęć. Wtedy inne zdanie wyraził biskup Immanuel Bushu, ordynariusz Buéa. Mimo iż nie popierał bojkotu, wskazał, że rozwiązanie kryzysu będzie bardziej prawdopodobne, jeśli rząd uwolni zatrzymanych działaczy anglofońskich. Bojkot szkół trwał przez cały 2017 r. W 2018 r. wznowiono zajęcia w wielu szkołach, ale w niektórych miastach, np. w Fomanka, Emeh i Jumbam, strajk kontynuowano, chociaż sprzeciwił się temu George Nkuo, ordynariusz diecezji Kumbo i przewodniczący Konferencji Episkopatu Prowincji Bamenda (*The Bamenda Provincial Episcopal Conference – BAPEC*), podkreślając, że edukacja dzieci musi być szanowana jako podstawowa misja Kościoła.

Sprzeciw biskupów wobec bojkotu szkół wywołał gniew u anglojęzycznych bojowników i skłonił ich do wystąpienia przeciwko duchownym. Zdarzały się podpalania szkół nieuczestniczących w bojkocie. W dniu 18 września 2017 r. bojownicy angielskojęzyczni poważnie uszkodzili katolickie Kolegium Najświętszego Serca Jezusa w Bamendzie.

Na stanowisko biskupów zareagowały także władze rządowe, oskarżając w kwietniu 2017 r. duchownych katolickich i ordynariuszy z regionów angielskojęzycznych o popieranie bojkotu szkół i tym samym o zagrożenie jedności narodowej. Podobne zarzuty postawiono zwierzchnikom Kościoła Prezbiteriańskiego w Kamerunie oraz Kameruńskiej Konwencji Baptystów. Zarzuty te ostatecznie oddalił sąd w Buéa, jednak rząd kameruński wyraźnie pokazał, że jest gotowy z powodów politycznych postawić duchownych przed sądem (*International Crisis Group, Cameroon's Anglophone Crisis 5*).

Pomimo pewnej polaryzacji poglądów biskupi anglojęzyczni i frankofońscy zdecydowanie potępiли represje wojskowe wobec cywilów z wrze-

Bamendy przez papieża Jana Pawła II, a 23 stycznia 2006 r. zastąpił na tym urzędzie arcybiskupa Verdzekova.

śnia 2017 r. W komunikacie Komisji Episkopatu Kamerunu ds. Sprawiedliwości i Pokoju wyrażono oburzenie „w związku z utrzymującym się kryzysem anglofońskim, skalą ruchu z 22 września 2017 roku – dnia, w którym rozpoczęły się demonstracje wzywające do secesji – oraz zamiarem proklamowania niepodległości regionów północno-zachodniego i południowo-zachodniego”. Komisja Episkopatu ds. Sprawiedliwości i Pokoju ponowiła apel Kościoła „do wszystkich uczestników kryzysu, aby w świetle prawdy szukali pokoju poprzez dialog”. W komunikacie skrytykowano rząd za nieumiejętność zarządzania kryzysem i wezwano go do uznania błędów w „budowie państwa” oraz do rozpoczęcia decentralizacji administracji. Wskazano, iż celem protestów jest wola używania języka angielskiego w edukacji i działalności administracyjnej oraz przyjęcie systemu prawa zwyczajowego w stylu brytyjskim w miejsce kodeksu prawa francuskiego. W komunikacie uwypuklono pogląd, iż określanie struktury państwa nie leży w kompetencji Kościoła oraz jednocześnie wzywano do zastosowania zapisanej w Konstytucji decentralizacji, której domagają się regiony anglojęzyczne (wszystkie cytaty w akapicie: L.M., *Afrique-Cameroun. Prise de position de l’Eglise contre l’indépendance des régions anglophones et en faveur de la décentralisation*).

Przemoc dotykała również inne wspólnoty chrześcijańskie. W dniu 5 listopada 2018 r. w Bamendzie porwano 79 uczniów i trzech dyrektorów miejscowej, prezbiteriańskiej szkoły średniej. Dopuścili się tego prawdopodobnie anglojęzyczni separatyści z ugrupowania *Amba Boys*⁵ w przeddzień zaprzysiężenia prezydenta Biyi na nową kadencję. Wcześniej, 30 października, w starciach pomiędzy wojskiem a secesjonistami zginął Charles Wesco, misjonarz baptystów (L.M., *Afrique-Cameroun. Enlèvement de 79 élèves d’un établissement de l’enseignement secondaire presbytérien de Bamenda dans le cadre de la „crise anglophone”*).

W dniu 24 października 2020 r. ośmioro dzieci zabił separatysta podczas ataku na Międzynarodową Akademię Dwujęzyczną *Mère Françoise* w Kumbo, w południowo-zachodniej części kraju. Pod koniec października 2020 r. wprowadzono 11 nauczycieli z przedszkola i szkoły podstawowej: Presbyterian Nursery and Primary School w Kumbo.

⁵ Jedną z kilkudziesięciu grup walczących o niepodległość Ambazonii. Nie mają one wspólnego dowodzenia, a ich nazwy są raczej owocem inwencji miejscowych społeczności. *Amba Boys* stanowią jedną z najbardziej radykalnych grup. Ich nazwa nawiązuje do zatoki Ambas, od której wzięła nazwę Ambazonia.

Ogłoszenie niepodległości

Protesty jednak wciąż nasilały się i zaczęła się akcja „martwych miast” oraz bojkotu szkół na północnym i południowym zachodzie Kamerunu. W dniu 1 października 2017 r. symbolicznie proklamowano niepodległość nowego państwa – Ambazonii. W marszach w Bamendzie, Buéa oraz w dziesiątkach miast i miasteczek niesiono flagi Ambazonii, manifestując z nimi przed siedzibami tradycyjnych wodzów, komisariatami policji i żandarmarii. Siły bezpieczeństwa odpowiedziały nieproporcjonalnie, zabijając w tych dniach co najmniej 40 osób i raniąc ponad 100 (por. International Crisis Group, *Cameroun L'aggravation de la crise anglophone requiert des mesures fortes* 2-5). Wśród tych, którzy potępili przemoc, znaleźli się także biskupi z prowincji kościelnej Bamenda (BAPEC). W oświadczeniu z 4 października napiętnowali „różne formy przemocy i okrucieństwa, które doprowadziły do nękania wielu miast i wiosek w regionach północno-zachodnim i południowo-zachodnim, co pociągnęło za sobą ofiary śmiertelne”. Biskupi potępili fakt, że „wierni są prześladowani nawet w swoich domach, niektórzy są aresztowani, inni okaleczani, a jeszcze inni po prostu śmiertelnie pobici”. Wielu chrześcijan straciło dobytek w wyniku splądrowania i spalenia, liczni cierpią z powodu utraty bliskich, zaginionych lub uprowadzonych. Biskupi potępili „atmosferę wojny”, która zapanowała w tym regionie kraju. Biskupi pisali w oświadczeniu:

W niedzielę 1 października 2017 r. kapłanom i świeckim wojsko na ulicach uniemożliwiło udanie się do kościoła, przez co nie mogli skorzystać z konstytucyjnego prawa do wolności kultu. W niektórych miejscach z niesmakiem zauważyliśmy, że chrześcijanie wychodząc z Mszy św. byli odurzali gazem łzawiącym.

Sprzeciwili się też słowom Issa Bakary Tchiroma, ministra transportu w rządzie kameruńskim, zaprzeczającego masakrom: „z zażenowaniem i wstydem odnotowujemy, że minister transportu pochwalił profesjonalizm sił zbrojnych, zupełnie nie biorąc pod uwagę faktu, że niektóre z aktów brutalności i barbarzyństwa wobec ludności zostały popełnione przez członków sił zbrojnych” (wszystkie cytaty w akapicie: L.M., *Afrique-Cameroun. Déclarations critiques des Evêques de la Province de Bamenda à l'encontre des violences contre la population*).

W dniu 1 grudnia 2017 r. Biya wypowiedział wojnę anglojęzycznym separatystom, co wywołało kolejne protesty. W dniu 18 grudnia w miastach na terenach anglofońskich wybuchł jednodniowy strajk miejski. Dnia 19 grudnia spalono kilka wiosek w okolicach Mamfé, w południowo-zachodniej części

Kamerunu, w rejonie, w którym w ostatnich dniach zginęło czterech żandar-mów. Władze Kamerunu twierdziły, że wojsko przejęło kontrolę nad trzema obozami szkoleniowymi zbrojnych grup separatystycznych. W dniu 15 grudnia setki księży katolickich, pastorów z różnych wyznań chrześcijańskich i muzułmańskich imamów zebrało się w katedrze w Jaunde, aby modlić się o pokój. Wystosowali oni wspólny apel o pokój (por. L.M., *Afrique-Cameroun. Appel à la paix de la part des responsables religieux chrétiens et musulmans après les violences dans les régions anglophones*).

Jednak na poziomie krajowym wciąż pozostaje palący problem statusu anglofońskiego Regionu Północnego Zachodu i Regionu Południowego Zachodu. Ujęcie rządowe preferuje *status quo*. Jako rozwiązanie podaje się też rozmaity zakres decentralizacji władzy, powrót do federacji czy też – w radykalnym rozumieniu separatystów – należną z racji historycznych i prawnych niepodległość państwową. Niektórzy księża z regionu angielskojęzycznego wprost poparli postulat stworzenia nowego państwa. Tak uczynił w kwietniu 2017 r. Wilfred Emeh z diecezji Kumba. Miesiąc później Gerald Jumbam, także z diecezji Kumba, napisał list otwarty do arcybiskupa Samulea Kledy, przewodniczącego Krajowej Konferencji Episkopatu Kamerunu (*Conférence Episcopale Nationale du Cameroun*), popierając pełną niepodległość dwóch regionów anglojęzycznych. Jego postulaty otwarcie poparł David Fomanka, były sekretarz ds. edukacji w diecezji Mamfé. Wszyscy trzej z powodu swoich wystąpień musieli wyemigrować z Kamerunu. Zdecydowana większość księży jednak jest bardziej ostrożna, popierając federalizm lub rzeczywistą decentralizację, nie popierając jednak niepodległości. Opowiadają się też za tym, by głos w imieniu Kościoła zabierali biskupi.

Wybory prezydenckie i parlamentarne

W niedzielę 7 października 2018 r. odbyły się wybory prezydenckie. Wśród kandydatów był urzędujący prezydent Biya, który ubiegał się o siódmą z kolei kadencję. Ich ważnym obserwatorem pozostawał także Kościół katolicki, głównie za pośrednictwem lokalnych Komitetów Sprawiedliwości i Pokoju (*Iustitia et Pax*⁶). Komisja ta monitorowała przebieg głosowania w wielu lokalach wyborczych w całym kraju. Jednak 46 jej obserwatorów z regionów północno-zachodniego i południowo-zachodniego nie mogło przebywać w miejscowych lokalach wyborczych ze względu na sprzeciw

⁶ Szeroko o celach i działaniu Komitetów Sprawiedliwości i Pokoju, m.in. w Kamerunie: por. Różański, *Inkulturacja Kościoła wśród ludów Środkowego Sudanu* 442-448.

rządowych sił bezpieczeństwa. „Wybory odbyły się w sposób pokojowy, ale odnotowano poważne nieprawidłowości w regionach anglojęzycznych” (L.M., *Afrique-Cameroun. Communiqué de la Conférence épiscopale sur le déroulement du vote „dans le calme mais avec des irrégularités en particulier dans les régions anglophones”*) – stwierdziła w oświadczeniu powołanym Konferencja Episkopatu Kamerunu. Biskupi kameruńscy ubolewali też nad faktem, że nie umożliwiono udziału w wyborach uchodźcom. Jednocześnie zwrócili się do całego społeczeństwa z prośbą o zachowanie spokoju (tamże).

Według oficjalnych obliczeń dokonanych przez Narodową Komisję Liczenia Głosów Biya uzyskał 71,28% głosów. Jednak w oczekiwaniu na oficjalne podanie wyników jeden z kandydatów, Maurice Kamto, ogłosił swoje zwycięstwo już 8 października. Kleda stwierdził:

Te wybory zrodziły we mnie pytania. Jeśli wziąć pod uwagę przypadek regionu Dalekiej Północy, gdzie ludzie, którzy cierpią niemal co roku, w 89% głosowali na tych, którzy obecnie im rządzą, to mam poważny problem! Patrząc też na strefę anglofonską, gdzie procent poparcia dla partii rządzącej jest bardzo wysoki. Skoro nie można było prowadzić kampanii w tych dwóch regionach, skąd wzięły się te procenty? (L.M., *Afrique-Cameroun. Doutes de responsables de l’Eglise quant aux résultats des élections présidentielles*).

Arcybiskup Douala uważał też, że należy wysłuchać tego, co mówi odrzucony kandydat Kamto, który miałby uzyskać 14,23% (tamże).

W dniu 9 lutego 2020 r. w Kamerunie odbyły się kolejne wybory samorządowe i parlamentarne. Przebiegły one spokojnie, ale przy bardzo niskiej frekwencji. „Tendencja do wstrzymywania się od głosu była niemal powszechna” – powiedział biskup Abraham Kome, ordynariusz Bafang i przewodniczący Krajowej Konferencji Episkopatu Kamerunu (CENC), przytoczywszy m.in. kilka przykładów. Zauważył też, że

z powodu braku bezpieczeństwa w regionach północno-zachodnim i południowo-zachodnim 17 obserwatorów CENC [Krajowej Konferencji Episkopatu Kamerunu] z tych dwóch regionów nie mogło wykonywać swojej pracy. Ten brak bezpieczeństwa uniemożliwił wielu obywatelom korzystanie z ich praw obywatelskich (L.M., *Afrique-Cameroun. Désertion des urnes de la part des électeurs selon les observateurs de la Commission épiscopale Justice et Paix*).

W nocy z 14 na 15 lutego 2020 r. w anglojęzycznym departamencie Donga-Mantung (region północno-zachodni) doszło do masakry ludności cywilnej, głównie kobiet i dzieci. Zginęły 22 osoby. Separatyści o tę zbrodnię

oskarżyli armię kameruńską (L.M., *Afrique-Cameroun. Désertion des urnes de la part des électeurs selon les observateurs de la Commission épiscopale Justice et Paix*).

Przemoc i walki zbrojne

W anglojęzycznych prowincjach Kamerunu rządowe siły porządkowe wprowadziły system represji, który mocno uderzał w ludność. Również separatyści reagowali ostro, co siało wśród ludności cywilnej strach. Poszczególne eskalacje walk były zdecydowanie potępiane przez Episkopat Kamerunu.

W oświadczeniu z 16 maja 2018 r. biskupi kameruńscy pod przewodnictwem stojącego na czele Konferencji Episkopatu Kamerunu Kledy potępili „prerażającą przemoc” i sprzeciwili się „brutalnym represjom armii”, które wywołały kryzys humanitarny. „Powstrzymajmy wszelkie formy przemocy i przestańmy się nawzajem zabijać” – apelowali do obydwu stron konfliktu – „ocalmy nasz kraj przed bezpodstawną i niepotrzebną wojną domową” (por. wszystkie cytaty: PN/AP, *Afrique-Cameroun. Appel au dialogue de la part des Evêques face à la crise humanitaire en cours dans la zone anglophone du pays*).

Do stref konfliktu nie wpuszczano niezależnych obserwatorów, a według szacunków *Caritas Cameroon* w starciach pomiędzy wojskiem a separatystami zginęło do tej pory co najmniej 150 osób, w tym 64 cywilów. Naoczni świadkowie, którzy uciekli do Nigerii, donosili o aresztowaniach i zabójstwach, torturach wobec podejrzanych o separatyzm, a także o molestowaniu dzieci i gwałtach. W centrum kryzysu znalazło się Mamfé w południowo-zachodnim Kamerunie. Około 160 tys. ludzi zostało zmuszonych do ucieczki ze swoich domostw. Przedstawiciel *Caritas* powiedział, że „wiele osób opuściło swoje domy, by ukryć się w buszu” (KE, *Afrique-Cameroun. Appel de l’Eglise à un dialogue inclusif après les tensions et violences dans les provinces du nord du pays*). Po drugiej stronie granicy Nigerii *Caritas* odnotowała przybycie 25 624 uchodźców z Kamerunu, podczas gdy ONZ podaje, że ich liczba może wynosić 40 tys., z których większość stanowią kobiety i dzieci. Tylko 5% uchodźców ma odpowiednie schronienie; pozostali śpią w opuszczonych budynkach lub na lotnisku (por. tamże). „Sytuacja jest dramatyczna. Siły porządkowe nadal zabijają ludność cywilną. Tysiące ludzi szukają schronienia za granicą lub w innych prowincjach kraju” – mówił nieco później jezuita Ludovic Lado (por. KE, *Afrique-Cameroun. Témoignage d’un jésuite sur „de graves violations des droits fondamentaux dans les provinces anglophones”*). „W Bamendzie nie ma żadnych starć, ale napięcie daje się we znaki. Han-

dlowcy i przedsiębiorcy obawiają się, że ich firmy zostaną zniszczone lub zdevastowane. Taksówkarze obawiają się napaści. Miasto jest jakby zawieszony – relacjonował kapucyn Gioacchino Catanzaro warunki życia w jednym z głównych anglojęzycznych miast Kamerunu (por. KE, *Afrique-Cameroun. Vie sociale annihilée par la peur dans le nord-ouest du pays*).

W listopadzie 2019 r. jeden z zakonników relacjonował misyjnej Agencji Fides: „W ciągu ostatnich kilku dni w Bambui (miasto poblizu Bamendy) spłonęło wiele domów i codziennie dochodziło do starć zbrojnych. Zginęło wiele osób. Patrole policji przerażają ludność, zwłaszcza osoby starsze, które nigdy nie doświadczyły takiej atmosfery napięcia” (KE, *Afrique-Cameroun. Appel de l’Eglise à un dialogue inclusif après les tensions et violences dans les provinces du nord du pays*). Ludność obawiała się nie tylko policji, ale także separatystycznych bojówek. Ten sam zakonnik mówił:

Stosunek ludności do nich jest różny. W ostatnich miesiącach wielu księży zostało wprowadzonych, co zmusiło biskupa Andrew Nkee Fuanyę, biskupa Mamfé, do zamknięcia trzech parafii w diecezji. Biskup George Nkuo, biskup Kumbo, sam został wprowadzony. Codziennie wprowadzani są nie tylko przywódcy religijni, ale także osoby cywilne, które są uwalniane po zapłaceniu okupu. Należy jednak dodać, że duża część społeczeństwa woli separatystów od policji (tamże).

Słowa te potwierdzał list pasterski z 10 grudnia 2019 r., w którym biskupi stwierdzali: „W trakcie i po ostatnich wyborach prezydenckich jesteśmy świadkami coraz większego i bardzo niepokojącego pogorszenia klimatu społecznego”. Ostrzegali w nim mieszkańców Kamerunu przed trybalizmem, który może zagrozić spójności narodowej. Mówili o szerzeniu się „postaw, słów i zachowań”, które ukazują „niedopuszczalną pogardę dla godności ludzkiej” i „grozą przerodzeniem się w jeszcze bardziej wyniszczające konflikty plemienne”. Potępili też polityków, którzy „poprzez wypracowane formy linczu medialnego starają się obecnie przekształcić swoich przeciwników politycznych i ideologicznych we wrogów całego narodu, tak jak Saul zrobił to z Dawidem”. Dysfunkcyjność państwa powoduje zaś rozczarowanie, gdyż ludzie

nie znajdują w instytucjach państwowych tego, czego oczekują, a zwłaszcza gwarancji pracy, szybkiego i sprawiedliwego rozstrzygnięcia sporów prawnych, należytą pomocy w szpitalach, bezpieczeństwa osób i mienia, i stąd zwracają się ku swojej grupie plemiennej, do której przynależą. Z tego punktu widzenia niewłaściwe zarządzanie państwem toruje drogę trybalizmowi (wszystkie cytaty w akapicie: L.M., *Afrique-Cameroun. Lettre pastorale des Evêques appelant à éviter „le piège du tribalisme”*).

W dniu 14 lutego 2020 r. w wiosce Ngarbuh-Ntumbaw w anglojęzycznym regionie północno-zachodnim wojsko zabiło 24 osoby, w tym kobiety w ciąży i małe dzieci. „Niektóre z ofiar zostały spalone żywcem” – stwierdził Nkuo. We Mszy Świętej w intencji ofiar wziął także udział Tumi (L.M., *Afrique-Cameroun. Appel d'Evêques du monde entier en faveur de la participation du Chef de l'Etat aux colloques de paix relatifs à la crise anglophone*).

Dnia 17 kwietnia 2020 r. o położenie kresu przemocy zaapelował w liście pasterskim Fuanya, ordynariusz Bamendy. „Jak doświadczyliśmy już wszyscy, łatwo jest rozpocząć wojnę, ale nigdy nie jest łatwo ją zakończyć. Przez przemoc, masakry i zniszczenia wszystko jest tracone, ale możemy osiągnąć wszystko, szczerze dążąc do sprawiedliwości, pojednania i pokoju”. Mówiąc o swojej roli „pasterza stada”, arcybiskup stwierdzał, że jego obowiązkiem jest „czuwanie, aby wilki nie pożerały Bożych owiec lub aby najsilniejsze owce nie zabijały najsłabszych” (wszystkie cytaty w akapicie: L.M. *Afrique-Cameroun. Appel de l'Evêque de Bamenda en faveur de la cessation du conflit dans les régions anglophones*).

„W Kamerunie od lat codziennie dochodzi do starć, morderstw, masakr i porwań, ale nikt o tym nie mówi” – stwierdził z przykrością Fuanya (LA, *Archevêque de Bamenda: le conflit continue, les leaders religieux sont engagés dans une médiation difficile*). Zaznaczył, że mimo to:

rozmawiamy bezpośrednio z rządem, a następnie z członkami grupy *Amber Boys*. Spotykamy się z nimi potajemnie i jesteśmy w stałym kontakcie. W tym czasie próbujemy rozmawiać z przywódcami niepodległościowymi w diasporze: to bardzo ważne, ponieważ są to bardzo wpływowi ludzie. Działalność ta, choć prowadzona pośród wielu trudności, przynosi pewne owoce, przede wszystkim w postaci ponownego otwarcia szkół. Obecnie 60% dzieci uczęszcza do szkoły regularnie (tamże).

Porwanie i zabójstwa duchownych

W dniu 4 października 2018 r. przed kościołem parafialnym pw. św. Teresy w Bamessing (archidiecezja Bamenda) został zabity przez żołnierzy dziewiętnastoletni kleryk. W oświadczeniu archidiecezji czytamy, że po Mszy Świętej, kiedy wraz z wiernymi stał „przed kościołem, nadejechała ciężarówka wojskowa z Ndop i zatrzymała się na początku drogi prowadzącej do kościoła. Z pojazdu wysiadło kilku żołnierzy, którzy otworzyli ogień” (L.M., *Afrique-Cameroun. Meurtre d'un jeune Séminariste dans la région anglophone du pays*). Wierni uciekli do zakrystii, ryglując drzwi, seminarzysta

zaś ukląkł na ziemi, odmawiając różaniec. „Żołnierze bezskutecznie próbowali otworzyć drzwi, a następnie podeszli do Gerarda Anjiangwe, który leżał na ziemi, i kazali mu wstać, co ten bez wahania uczynił” – relacjonował Esua (tamże).

Dnia 21 listopada 2018 r. w Kembong, w pobliżu Mamfé, został zabity przez żołnierzy Cosmas Omboto Ondari, kenijski misjonarz z Towarzystwa Misyjnego św. Józefa z Mill Hill. Zastrzelono go przed kościołem pw. św. Marcina z Tours (por. L.M., *Afrique-Cameroun. Nouveau meurtre de prêtre dans le sud-ouest anglophone*). Nkeo, ordynariusz Mamfé, wspominał i apelował:

Odwiedziłem parafię Kembong 22 listopada i naliczyłem 21 dziur po kulach w budynku, w którym ksiądz, katecheta i wielu chrześcijan prowadziło rozmaite działania na terenie misji. Krew zamordowanego księdza była jeszcze wyraźnie widoczna na drzwiach wejściowych kościoła. Wartość życia ludzkiego maleje, a życie jest marnowane z różnych powodów, także tych najbardziej daremnych. Musimy położyć temu kres i wezwać wszystkich zaangażowanych w zabijanie niewinnych cywilów do powstrzymania się od tych niehumanitarnych i potwornych czynów. Wzywam organy ścigania do dokładnego zbadania tej potwornej zbrodni popełnionej na niewinnym i pokojowo nastawionym misjonarzu oraz do postawienia sprawców przed sądem. Jest to jedyny sposób, aby pocieszyć tych, którzy zostali ranni, i zaprowadzić pokój na naszej ziemi (AP., *Afrique-Cameroun. Demande d'enquête suite à l'assassinat du Père Ondari de la part de l'Evêque de Mamfé*).

Dnia 23 listopada 2018 r. w południowo-zachodnim Kamerunie zostali uprowadzeni trzej klaretyni, którzy zmierzali do Munyenge z pomocą humanitarną dla ofiar konfliktu w tym rejonie. Dwukrotnym zakładnikiem uzbrojonych separatystów był Michael Miabesue Bibi, biskup pomocniczy Bamendy, porwany przez *Amba Boys*. Twierdzili oni, że nie powinien podróżować, gdyż ogłosili operację „martwe miasto”, wstrzymując wszelkie działania ludzkie (por. L.M., *Afrique-Cameroun. L'Evêque auxiliaire de Bamenda enlevé par deux fois par les séparatistes*). W dniu 25 czerwca 2019 r. został porwany, uwolniony następnego dnia, Esua, który ich głównemu dowódcy powiedział, że nie „osiągną swoich celów, praktykując zło, ponieważ zło może prowadzić tylko do zła, a Bóg nie będzie w stanie wysłuchać ich modlitw, jeśli nadal będą popełniać zło” (L.M., *Afrique-Cameroun. Enlèvement et libération de l'Archevêque de Bamenda de la part de séparatistes*). Z kolei 15 sierpnia 2018 r. w Kumbo uprowadzono dwóch księży udających się na świąteczną Mszę Świętą.

W dniu 5 listopada 2020 r. separatyści porwali Tumi będącego w drodze z Bamendy do Kumbo. Kardynał stał się zakładnikiem wraz z wodzem Fo-

nem Sehem Mbinglem II i 10 innymi osobami. Porwanie dziewięćdziesięcioletniego kardynała potępilli miejscowi wierni i wszystkie siły polityczne w kraju (L.M., *Afrique-Cameroun. Point de situation sur les conditions de l'Archevêque émérite de Douala, relâché hier par ses ravisseurs*). „Wierzę, że teraz to głowa państwa musi coś zrobić i wierzę, że może to zrobić, a mianowicie ogłosić amnestię, by zapanował pokój, a dzieci mogły chodzić do szkoły” (L.M., *Afrique-Cameroun. Appel de l'Archevêque émérite de Douala en faveur d'une amnistie et d'un retrait de l'armée pour mettre un terme au conflit sécessionniste*) – powiedział Tumi w wywiadzie udzielonym kilka dni po uwolnieniu. Dodał przy tym, że porywacze „chcieli wiedzieć, jakie jest moje zdanie na temat formy rządu w kraju. Odpowiedziałem im: jest to federalizm” (tamże).

Nkea mówił natomiast: „Dużo pracujemy z miejscową ludnością, ale także z wojskiem i separatystami, żeby doprowadzić do dialogu. Trzeba powiedzieć, że praca na rzecz pokoju ma wysoką cenę w postaci ofiar śmiertelnych i przemocy wymierzonej w chrześcijańskich świeckich i kapłanów” (LA, *Afrique-Cameroun. Le travail de l'Eglise locale et le soutien du Saint-Siège sont décisifs pour la réconciliation*). Tłumaczył też, iż owe ataki wynikają z dramatycznego nieporozumienia: „Był czas, kiedy rząd uważał nas za «zwolenników rebeliantów», zaś separatyści uważali nas za «prorządowców» tylko dlatego, że potępialiśmy przemoc wobec ludności cywilnej” (tamże).

Wezwania do dialogu i pojednania

W dniu 20 lipca 2018 r. został zabity Alexander Sob Nougi, proboszcz parafii pw. Najświętszego Serca w Bomaka, w diecezji Buéa, diecezjalny sekretarz ds. edukacji katolickiej. Podobno trafiono go przypadkowo w trakcie starcia wojska z separatystami (por. SL, *Afrique-Cameroun. Prêtre assassiné dans la zone anglophone, théâtre des affrontements avec les séparatistes*). Dnia 25 lipca, wkrótce po jego śmierci, Tumi zgromadził imamów z miast: Buéa i Bamenda oraz zaprosił zwierzchnika Kościoła Prezbiteriańskiego w Kamerunie w celu omówienia możliwych rozwiązań kryzysu anglofońskiego. Na zakończenie tej wymiany czterej przywódcy religijni zaprosili całą ludność anglofońską na konferencję – „Anglophone General Conference”, którą zwołano pod koniec sierpnia 2018 r. Zastrzegając sobie anonimowość, jeden z urzędników kościelnych mówił: „Kościół patrzy na problem anglofonii w całości i jest zdecydowany przyczynić się do przywrócenia pokoju [...] będzie to z pewnością pierwszy krok w procesie zakończenia

kryzysu i jest konieczne, abyśmy pozytywnie go wspierali” (Foute). Inicjatywę tę poparła miejscowa Konferencja Episkopatu, proponując mediację między stronami konfliktu. Pod koniec lipca do udziału w spotkaniu zaproszono chrześcijańskich i muzułmańskich przywódców religijnych, w tym Tumiego, pastora Georga Fochanga Babilę z kameruńskiego Kościoła Prezbiteriańskiego, imama Tukura Mohammeda Adamu z Centralnego Meczetu w Bamendzie (Północny Zachód) oraz imama Alhajiego Mohammeda Abubakara z Centralnego Meczetu w Buéa (Południowy Zachód). Skierowano także apel do anglofonów w kraju i w diasporze. Pomimo przychylnego nastawienia dużej części opozycji propozycja ta została jednak ostatecznie odrzucona przez rząd w Jaunde, który w odpowiedzi zakazał organizowania jakichkolwiek spotkań. Mimo to we wspólnej deklaracji Rada Kościołów Protestanckich, Najwyższa Rada Islamska i Konferencja Episkopatu połączyły siły w celu potępienia wzrostu przemocy w ostatnich dwóch latach i wezwały do zaprzestania „masowych zabójstw dokonywanych przez zbrojne grupy secesjonistów i kameruńskie siły zbrojne”. Kleda, przewodniczący Konferencji Episkopatu Kamerunu, szejk Oumarou Malam, członek Najwyższej Rady Islamskiej, oraz Fonki Samuel Forba, przywódca Kościołów Reformowanych, wezwali rząd, partie polityczne, diasporę i zbrojne ugrupowania secesjonistyczne do rozpoczęcia dialogu, który doprowadzi do ostatecznego rozwiązania kryzysu politycznego i militarnego (por. KE, *Afrique-Cameroun. Responsables religieux chrétiens et musulmans en faveur du dialogue et de la paix dans les régions anglophones*).

Do potrzeby debaty nad problemami w anglojęzycznym Kamerunie powrócono jesienią 2019 r. W dniu 10 września prezydent Kamerunu Biya ogłosił jej zwołanie na czas: od 30 września do 4 października. „Zostaliśmy zaproszeni na spotkanie będące wielką, narodową debatą i zgodziliśmy się na wzięcie w niej udziału” – oświadczyli przywódcy religijni Kamerunu, którzy w sierpniu zorganizowali już Generalną Konferencję Anglofońską. Tumi, zapowiadając swoje uczestnictwo w debacie narodowej, powiedział: „Jesteśmy zobowiązani do uczynienia wszystkiego, co w naszej mocy, nawet za cenę naszego życia, by zaprowadzić pokój w Kamerunie” (L.M., *Afrique-Cameroun. Vers la participation des chefs religieux au grand débat national centré sur la crise dans les régions anglophones*). Kardynał wyraził się z uznaniem o tej inicjatywie głowy państwa. Przekazał też premierowi raport bazujący na odpowiedziach z ankiety skierowanej do mieszkańców anglojęzycznych regionów Kamerunu: „Na podstawie odpowiedzi ponad 1000 osób opracowaliśmy 400-stronicowy dokument, składający się z trzech części, w których skupiliśmy się na przyczynach kryzysu anglofońskiego i zaproponowaliśmy rozwiązania” (Tamże).

Chcąc ułatwić dialog, Biya nakazał uwolnienie 333 separatystów i niektórych przeciwników politycznych, w tym Kamta – kontrkandydata w wyborach prezydenckich z 2018 r. Po czterech dniach debaty uczestnicy uwypuklili konieczność stworzenia specjalnego statusu dla dwóch regionów anglojęzycznych, nie precyzując jednak szczegółów. W debacie uczestniczyli przedstawiciele rozmaitych grup społecznych. Jednakże nie wzięli w niej udziału przywódcy zbrojnych ugrupowań separatystycznych. O debacie pozytywnie wypowiedzieli się m.in. Tumi oraz Abraham Boualo Kome, ordynariusz diecezji Bafang i zarazem przewodniczący Konferencji Episkopatu Kamerunu (por. L.M., *Afrique-Cameroun. Espoirs de fin de la crise sécessionniste dans les zones anglophones en provenance du Dialogue national*).

O poszukiwanie dróg pojednania w Kamerunie apelowało także 16 biskupów katolickich z 10 krajów świata na spotkaniu (II 2020) w Szwajcarii. Pisali oni w liście otwartym do Biyi:

My, niżej podpisani biskupi rzymskokatoliccy z całego świata, z należnym szacunkiem wzywamy Pana rząd do wzięcia udziału w rozmowach pokojowych, zaproponowanych przez Szwajcarię, mających na celu zakończenie przemocy w północno-zachodnich i południowo-zachodnich regionach Kamerunu (L.M., *Afrique-Cameroun. Appel d'Evêques du monde entier en faveur de la participation du Chef de l'Etat aux colloques de paix relatifs à la crise anglophone*).

Biskupi podkreślali w tym liście, że kierują się skutkami katastrofy humanitarnej, spowodowanej konfliktem:

Przemoc i okrucieństwa, których dopuścili się wszystkie strony konfliktu, zmusiły 656 tys. anglojęzycznych Kameruńczyków do opuszczenia swoich domów, uniemożliwiły 800 tys. dzieci uczęszczenie do szkół (w tym 400 tys. do szkół katolickich), zmusiły 50 tys. osób do ucieczki do Nigerii, zniszczyły setki wiosek i spowodowały śmierć co najmniej 2 tys. osób. Każde z tych istnień jest cenne, oplakujemy je i pragniemy uniknąć dalszych strat w ludziach (L.M., *Afrique-Cameroun. Appel d'Evêques du monde entier en faveur de la participation du Chef de l'Etat aux colloques de paix relatifs à la crise anglophone*).

W pierwszym tygodniu lipca 2020 r. spotkali się przedstawiciele rządu z separatystami z anglojęzycznych regionów kraju, co otworzyło perspektywę na zaprzestanie działań wojennych. Do zainicjowania spotkania przyczynił się Nkea. Wziął w nim udział także Julius Ayuk Tabe, samowwłażczy prezydent Ambazonii, przewieziony na ten czas z więzienia o zaostrożnym rygorze. Rząd reprezentował jeden z urzędników odpowiedzialnych za bezpieczeństwo narodowe – delegat premiera. Spotkanie odbyło się w rezydencji

Jeana Mbargi, ordynariusza Jaunde. Tak o roli duchowieństwa mówił, pośrednicząc w rozmowach, Nkea:

Oni wierzą w naszą neutralność i uważają, że możemy być tym partnerem do rozmów, który sprosta doprowadzeniu do stabilnego pokoju w kraju. Nawet jeśli przedstawiciele Kościoła nie zasiądą do stołu negocyjnego, nadal zachęcamy do dialogu i poszukiwania rozwiązania, które definitywnie zastąpi broń (LA, *Afrique-Cameroun. Colloques de paix entre gouvernement et séparatistes près la résidence archiépiscopale, contribution de l'Eglise au dialogue et à la réconciliation*).

Jednak w ostatnich dniach października tego samego roku Nkea stwierdził:

Z punktu widzenia oficjalnych negocjacji nie poczyniono postępów i przynajmniej oficjalnie nie mamy żadnych informacji o spotkaniach, które się ostatnio odbyły lub są planowane. Można jednak stwierdzić, że po rozmowach sprzed kilku miesięcy sytuacja wydaje się spokojniejsza. Wśród ludności panuje atmosfera większego spokoju i wyciszenia. Szkoły zostały ponownie otwarte i wiele dzieci do nich wróciło. Jest to niewątpliwie dobry znak (L.A., *Afrique-Cameroun. Faire davantage après les „prudents signaux d'espérance dans le cadre du conflit au sein des régions anglophones” selon l'Archevêque de Bamenda*).

Pod koniec września 2020 r. biskupi regionów anglojęzycznych napisali list otwarty na zakończenie 69. zebrania Konferencji Episkopatu Prowincji Bamenda. W liście tym przedstawili prośby skierowane do rządu i wiernych. Wśród głównych postulatów biskupi umieścili natychmiastowe zaprzestanie wszelkich form konfrontacji zbrojnej, wznowienie dialogu, uwolnienie więźniów politycznych oraz ponowne otwarcie szkół. Dokument ten odbił się szerokim echem w mediach, ale, co powiedział Nkea: „niestety, nie otrzymaliśmy jeszcze żadnej odpowiedzi od rządu” (L.A., *Afrique-Cameroun. Faire davantage après les „prudents signaux d'espérance dans le cadre du conflit au sein des régions anglophones” selon l'Archevêque de Bamenda*).

Biskupi zebrani na Konferencji Prowincjalnej Episkopatu Bamendy (BAPEC) w oświadczeniu wydanym w niedzielę 22 sierpnia 2021 r. ponowili apel o zakończenie długotrwałego konfliktu w anglojęzycznych regionach Kamerunu. „Ubolewamy nad przemocą, brakiem bezpieczeństwa, porwaniami, torturami i bezsensownymi zabójstwami, niekiedy niewinnych ludzi i dzieci” (L.M., *Afrique-Cameroun. „Faites taire vos armes: notre peuple a assez souffert et est fatigué de vivre dans l'incertitude et la peur”: appel des Évêques de Bamenda*) – pisali, wzywając wszystkie zbrojne frakcje do „natychmiastowego zaprzestania przemocy i do pracy na rzecz pokojowego rozwiązania konfliktu” (Tamże).

THE CHURCH IN THE FACE OF THE SO-CALLED „ANGLOPHONE CRISIS” IN CAMEROON

Summary

After the unification of Anglophone and Francophone regions of Cameroon in 1961, English-speaking Cameroonians have accused the central authorities in Yaoundé of marginalizing this part of the country. In 2016, expressions of discontent in this part of Cameroon gained momentum, and on October 1, 2017, the most extreme factions declared the independence of Cameroon's two Anglophone regions and the birth of the Federal Republic of Ambazonia. This contributed to escalating tensions in the two English-speaking regions and led to strikes and bloody fighting. The central government and the separatists have taken irreconcilable positions. According to estimates, at least 4,000 people have died in the conflict and more than one million have been internally displaced. Most of the internally displaced are women and children. The Catholic Church has taken on the difficult task of finding ways of reconciling the hostile sides. The Church's action is significant. The Church is one of the most influential non-governmental institutions throughout the country, including in English-speaking regions.

Keywords: Cameroon; Church in Cameroon; Ambazonia; tensions in Cameroon; English-speaking regions

Słowa kluczowe: Kamerun; Kościół w Kamerunie; Ambazonia; napięcia w Kamerunie; regiony angielskojęzyczne

BIBLIOGRAFIA

- Annuario Pontificio per l'Anno 2020.* Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2021.
- AP. *Afrique-Cameroun. Demande d'enquête suite à l'assassinat du Père Ondari de la part de l'Evêque de Mamfè,* Agence Fides. 24 listopada 2018. Dostęp 15 października 2019. <<http://www.jeuneafrique.com/608521/politique/au-cameroun-leglise-catholique-victime-collaterale-de-la-crise-anglophone/>>
- Foute, Franck. *Au Cameroun, l'Église catholique victime collatérale de la crise anglophone.* 31 lipca 2018. Dostęp 15 października 2019. <<http://www.jeuneafrique.com/608521/politique/au-cameroun-leglise-catholique-victime-collaterale-de-la-crise-anglophone/>>
- International Crisis Group. *Cameroon's Anglophone Crisis: How the Catholic Church Can Promote Dialogue.* Briefing N°138. Nairobi–Brussels: Crisis Group Africa, 2018.
- International Crisis Group. *Cameroon. L'aggravation de la crise anglophone requiert des mesures fortes.* Briefing N 130. Nairobi–Bruxelles: Crisis Group Africa, 2017.
- International Crisis Group. *Cameroon. La crise anglophone à la croisée des chemins.* Rapport Afrique N 250. 2 sierpnia 2017. Nairobi–Brussels: Crisis Group Africa, 2017.
- International Crisis Group. *Crise anglophone au Cameroun. Comment arriver aux pourparlers.* Rapport Afrique N°272. 2 maja 2019. Bruxelles: Crisis Group Africa 2019.

- Kamé Bouopda, Pierre. *La quête de libération politique au Cameroun 1884–1984*. Paris: L'Harmattan, 2006.
- KE. *Afrique-Cameroun. Appel de l'Eglise à un dialogue inclusif après les tensions et violences dans les provinces du nord du pays*, Agence Fides. 25 listopada 2019. Dostęp 28 grudnia 2021. <<http://www.fides.org/fr/>>
- KE. *Afrique-Cameroun. Responsables religieux chrétiens et musulmans en faveur du dialogue et de la paix dans les régions anglophones*, Agence Fides. 22 września 2018. Dostęp 15 października 2019. <<http://www.jeuneafrique.com/608521/politique/au-cameroun-leglise-catholique-victime-collaterale-de-la-crise-anglophone/>>.
- KE. *Afrique-Cameroun. Témoignage d'un jésuite sur „de graves violations des droits fondamentaux dans les provinces anglophones”*, Agence Fides. 26 maja 2018. Dostęp 11 lutego 2018. <<http://www.fides.org/fr/>>
- KE. *Afrique-Cameroun. Vie sociale annihilée par la peur dans le nord-ouest du pays*, Agence Fides. 29 maja 2018. Dostęp 11 lutego 2018. <<http://www.fides.org/fr/>>.
- L.A. *Afrique-Cameroun. Faire davantage après les „prudents signaux d'espérance dans le cadre du conflit au sein des régions anglophones” selon l'Archevêque de Bamenda*, Agence Fides. 30 października 2020. Dostęp 28 grudnia 2021. <<http://www.fides.org/fr/>>
- L.M. *Afrique-Cameroun. „Faites taire vos armes: notre peuple a assez souffert et est fatigué de vivre dans l'incertitude et la peur”: appel des Évêques de Bamenda*, Agence Fides. 24 sierpnia 2021. Dostęp 28 grudnia 2021. <<http://www.fides.org/fr/>>
- L.M. *Afrique-Cameroun. Appel à la paix de la part des responsables religieux chrétiens et musulmans après les violences dans les régions anglophones*, Agence Fides. 20 grudnia 2017. Dostęp 11 lutego 2018. <<http://www.fides.org/fr/>>
- L.M. *Afrique-Cameroun. Appel d'Evêques du monde entier en faveur de la participation du Chef de l'Etat aux colloques de paix relatifs à la crise anglophone*, Agence Fides. 21 lutego 2020. Dostęp 28 grudnia 2021. <<http://www.fides.org/fr/>>
- L.M. *Afrique-Cameroun. Appel de l'Archevêque émérite de Douala en faveur d'une amnistie et d'un retrait de l'armée pour mettre un terme au conflit sécessionniste*, Agence Fides. 19 listopada 2020. Dostęp 28 grudnia 2021. <<http://www.fides.org/fr/>>
- L.M. *Afrique-Cameroun. Appel de l'Evêque de Bamenda en faveur de la cessation du conflit dans les régions anglophones*, Agence Fides. 22 kwietnia 2020. Dostęp 28 grudnia 2021. <<http://www.fides.org/fr/>>
- L.M. *Afrique-Cameroun. Communiqué de la Conférence épiscopale sur le déroulement du vote „dans le calme mais avec des irrégularités en particulier dans les régions anglophones”*, Agence Fides. 11 października 2018. Dostęp 15 października 2019. <<http://www.fides.org/fr/>>
- L.M. *Afrique-Cameroun. Déclarations critiques des Evêques de la Province de Bamenda à l'encontre des violences contre la population*, Agence Fides. 12 października 2017. Dostęp 12 października 2017. <<http://www.fides.org/fr/>>
- L.M. *Afrique-Cameroun. Désertion des urnes de la part des électeurs selon les observateurs de la Commission épiscopale Justice et Paix*, Agence Fides. 17 lutego 2020. Dostęp 28 grudnia 2021. <<http://www.fides.org/fr/>>
- L.M. *Afrique-Cameroun. Doutes de responsables de l'Eglise quant aux résultats des élections présidentielles*, Agence Fides. 29 października 2018. Dostęp 15 października 2019. <<http://www.fides.org/fr/>>
- L.M. *Afrique-Cameroun. Enlèvement de 79 élèves d'un établissement de l'enseignement secondaire presbytérien de Bamenda dans le cadre de la „crise anglophone”*, Agence Fides. 6 listopada 2018. Dostęp 15 października 2019. <<http://www.fides.org/fr/>>
- L.M. *Afrique-Cameroun. Enlèvement et libération de l'Archevêque de Bamenda de la part de séparatistes*, Agence Fides. 6 lipca 2019. Dostęp 15 października 2019. <<http://www.jeuneafrique.com/>>

- com/608521/politique/au-cameroun-leglise-catholique-victime-collaterale-de-la-crise-anglophone/>
- L.M. *Afrique-Cameroun. Espoirs de fin de la crise sécessionniste dans les zones anglophones en provenance du Dialogue national*, Agence Fides. 8 października 2019. Dostęp 15 października 2019. <<http://www.jeuneafrique.com/608521/politique/au-cameroun-leglise-catholique-victime-collaterale-de-la-crise-anglophone/>>
- L.M. *Afrique-Cameroun. L'Évêque auxiliaire de Bamenda enlevé par deux fois par les séparatistes*, Agence Fides. 21 grudnia 2018. Dostęp 15 października 2019. <<http://www.jeuneafrique.com/608521/politique/au-cameroun-leglise-catholique-victime-collaterale-de-la-crise-anglophone/>>
- L.M. *Afrique-Cameroun. Les étudiants et les écoles pris pour cible dans les régions séparatistes anglophones*, Agence Fides. 22 lutego 2022. Dostęp 24 kwietnia 2022. <<http://www.fides.org/fr/>>
- L.M. *Afrique-Cameroun. Lettre pastorale des Evêques appelant à éviter „le piège du tribalisme”*, Agence Fides. 19 grudnia 2019. Dostęp 28 grudnia 2021. <<http://www.fides.org/fr/>>
- L.M. *Afrique-Cameroun. Meurtre d'un jeune Séminariste dans la région anglophone du pays*, Agence Fides. 16 listopada 2018. Dostęp 15 października 2019. <<http://www.jeuneafrique.com/608521/politique/au-cameroun-leglise-catholique-victime-collaterale-de-la-crise-anglophone/>>
- L.M. *Afrique-Cameroun. Nouveau meurtre de prêtre dans le sud-ouest anglophone*, Agence Fides. 22 listopada 2018. Dostęp 15 października 2019. <<http://www.jeuneafrique.com/608521/politique/au-cameroun-leglise-catholique-victime-collaterale-de-la-crise-anglophone/>>
- L.M. *Afrique-Cameroun. Point de situation sur les conditions de l'Archevêque émérite de Douala, relâché hier par ses ravisseurs*, Agence Fides. 7 listopada 2020. Dostęp 28 grudnia 2021. <<http://www.fides.org/fr/>>
- L.M. *Afrique-Cameroun. Prise de position de l'Eglise contre l'indépendance des régions anglophones et en faveur de la décentralisation*, Agence Fides. 2 października 2017. Dostęp 11 grudnia 2017. <<http://www.fides.org/fr/>>
- L.M. *Afrique-Cameroun. Vers la participation des chefs religieux au grand débat national centré sur la crise dans les régions anglophones*, Agence Fides. 24 września 2019. Dostęp 15 października 2019. <<http://www.jeuneafrique.com/608521/politique/au-cameroun-leglise-catholique-victime-collaterale-de-la-crise-anglophone/>>
- LA. *Afrique-Cameroun. Colloques de paix entre gouvernement et séparatistes près la résidence archiepiscopale, contribution de l'Eglise au dialogue et à la réconciliation*, Agence Fides. 20 lipca 2020. Dostęp 28 grudnia 2021. <<http://www.fides.org/fr/>>
- LA. *Afrique-Cameroun. Le travail de l'Eglise locale et le soutien du Saint-Siège sont décisifs pour la réconciliation*, Agence Fides. 16 kwietnia 2021. Dostęp 28 grudnia 2021. <<http://www.fides.org/fr/>>
- LA. *Archevêque de Bamenda: le conflit continue, les leaders religieux sont engagés dans une médiation difficile*, Agence Fides. 13 października 2021. Dostęp 28 grudnia 2021. <<http://www.fides.org/fr/>>
- Messina, Jean-Paul. „Visage de l'Église catholique au Cameroun.” *Histoire du christianisme au Cameroun. Des origines à nos jours. Approche oecuménique. Préface de Mgr Victor Tonye Bakot. Postface du pasteur Joseph Miochivé*. Red. Jean-Paul Messina i Jaap van Slageren. Paris: Karthala; Yaoundé: Clé, 2005: 367-416.
- PN/AP. *Afrique-Cameroun. Appel au dialogue de la part des Evêques face à la crise humanitaire en cours dans la zone anglophone du pays*, Agence Fides. 18 maja 2018. Dostęp 11 czerwca 2018. <<http://www.fides.org/fr/>>
- Różański, Jarosław. „Działalność misyjna w Kamerunie i Gabonie na przełomie XIX/XX w.” *Etnografia Nowa* (2021-2022) 11: 171-191.

- Róžański, Jarosław. *Inkulturacja Kościoła wśród ludów Środkowego Sudanu*. Poznań: Wydawnictwo Wydziału Teologicznego UAM, 2004.
- Róžański, Jarosław. „Ku niepodległej Ambazonii? Źródła kryzysu w angielskojęzycznej części Kamerunu.” *Przemiany kulturowe w Afryce. Historia i antropologia*. Red. Maciej Ząbek. Warszawa: Wydawnictwo UW, 2020: 167-188.
- SL. *Afrique-Cameroun. Prêtre assassiné dans la zone anglophone, théâtre des affrontements avec les séparatistes*, Agence Fides. 23 lipca 2018. Dostęp 30 lipca 2018. <<http://www.fides.org/fr/>>

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI OMI, prof. dr. hab., misjolog-afrykanista, religioznawca. Od 1999 r. pracuje na UKSW w Warszawie (kierownik Katedry Misjologii). Główne zainteresowania Afryką pogłębione zostały przez pobyty badawcze, związane głównie z klasycznie pojmowaną strefą Sudanu Środkowego, ze szczególnym uwzględnieniem północnego Kamerunu. Autor kilkunastu książek naukowych oraz ponad 140 artykułów naukowych.

KRZYSZTOF HOMA

Akademia Ignatianum w Krakowie

Polscy jezuita na ziemiach greckich od XVI do XX wieku

Tytuł artykułu może budzić zastrzeżenia. Wiemy, że od upadku Konstantynopola (1453) dawne terytoria greckie przeszły pod panowanie tureckie. Tylko niewielkie wyspy na Morzu Egejskim i część Peloponezu dłużej zachowały niezależność od Turcji. Kościół prawosławny i rzymskokatolicki przetrwały pomimo zajęcia terytoriów greckich przez muzułmanów. Pisząc w tytule: „ziemie greckie”, miałem na uwadze nie państwo greckie, które aż do 1821 r. oficjalnie nie istniało, ale te terytoria na Bałkanach i w Azji Mniejszej, które uznawano tradycyjnie za ziemie Grecji. Drugim terminem są „polscy jezuita”. Jezuita od początku swego istnienia byli zainteresowani pracą duszpasterską wśród katolików na terenach kontrolowanych przez Imperium Osmańskie. Św. Ignacy Loyola po swoim nawróceniu popłynął do Ziemi Świętej, zawijając po drodze do portów na ziemiach greckich. Z racji kontaktów Rzeczypospolitej z Portą oraz działalności misyjnej na Wschodzie jezuita polscy podróżowali po Grecji i współpracowali z katolikami. Zakres czasowy, uwzględniony w tym artykule, to lata obecności jezuitów. Mimo iż zakon po kasacie oficjalnie nie istniał, to jednak jezuita przetrwali na ziemiach greckich, kontrolowanych przez Turcję i w Rosji.

Konstantynopol

Jezuita dotarli do Konstantynopola w 1583 r. Szybko przybyli też tam jezuita z Polski (Roussos-Milidonis, *Jisouites ston elliniko choro (1560-1916)*, 53). Na Krecie jezuita pojawili się w 1588 r., na Chios w 1594 r., w Smyrnie w 1623 r., na Cyprze w 1627 r., na Naksos w 1627 r., w Nauplio w 1640 r., w Atenach w 1640 r., na Paros w 1641 r., w Chalkidzie w 1642 r., na Santorini w 1642 r., na Tinos w 1661 r., w Tesalonikach w 1706 r., a na Syros w 1744 r. (Marangos 15).

Polscy jezuita pracowali w dawnej stolicy Cesarstwa Bizantyńskiego, towarzysząc delegacjom polskich poselstw. Owa misja, wspierana także przez królów Polski, nie zakończyła się wraz z utratą niepodległości, ale trwała nadal pod zaborem rosyjskim. Większość jezuitów pracujących na Wschodzie pochodziła z Francji lub z Włoch (Belin 178; por. Reychman 167-191). *Encyklopedia wiedzy o jezuitach (Encyklopedia wiedzy o jezuitach 432)* przekazuje nam podstawowe informacje o tej misji, podobnie praca Laszla Polgara (Polgar 236-237). Ważną pracą jest opracowanie autorstwa Jana Reychmana (Reychman 168). Polscy jezuita korzystali czasami z gościnności jezuitów francuskich, mieszkających przy kościele pw. św. Benedykta w Galacie.

Misjonarzami z Towarzystwa Jezusowego w Konstantynopolu byli następujący ojcowie:

- 1) Stanisław Mniszek TJ – misjonarz w Persji i Turcji w latach 1650-1663, później rektor w Barze (*Encyklopedia wiedzy o jezuitach 432*). Większość jezuitów zaangażowanych w poselstwa do Konstantynopola pracowała w jezuickich ośrodkach na Podolu graniczącym z Turcją. Mniszek posługiwał w Barze; jego rektorstwo przypadało na trudne czasy wojen kozackich, podczas których był kapelanem obozowym.
- 2) Michał Boym TJ – w dniu 29 września 1652 r. wygłosił w kościele w Smyrnie *Relację o Chinach i nawróceniu tamże rozmaitych stanów osób do Wiary świętej* (Brown 132). Znany jest przed wszystkim jako misjonarz pracujący w Chinach. Podczas swoich podróży działał także na ziemiach greckich.
- 3) Stanisław Solski TJ – w latach 1654-1661 posługiwał w Konstantynopolu (przez siedem lat wśród polskich jeńców). Był kapelanem poselstwa Mikołaja Bieganowskiego. Bezskutecznie starał się u władz tureckich o kościół pw. św. Sebastiana w Perze. W 1653 r. był profesorem retoryki, poetyki i matematyki w Kamieńcu Podolskim. Zasłynął jako matematyk. Napisał dzieła: *Geometra polski, Architekt polski* oraz *Praxis nova et expeditissima mensurandi geometricae* (Brown 386-387). Miał też pracować w kaplicy więziennej pw. św. Antoniego (*Encyklopedia wiedzy o jezuitach 632*; Polgar 236-237. Reychman 168). Misja w Barze i Kamieńcu wspierana była przez fundację kancлера Jana Zamoyskiego. W czasach Stanisława Solskiego na czele Ordynacji stał Jan Sobiepan Zamoyski. Od kolegium kamienieckiego zależały misje wędrownie w Mołdawii w Jassach i Kutnarach, misje na Pokuciu, Wołoszczyźnie, w Konstantynopolu, na Krymie i w Turcji (*Encyklopedia wiedzy o jezuitach 264*). Jeszcze dzisiaj można oglądać pozostałości po kolegium jezuickim w Kamieńcu Podolskim.

- 4) Paweł Ułanowski TJ – przebywał w Konstantynopolu w latach 1653-1655. Był profesorem retoryki i poetyki w Kamieńcu Podolskim oraz misjonarzem w Turcji. Pracował także w Jassach (*Encyklopedia wiedzy o jezuitach* 709).
- 5) Paweł Kostanecki TJ – w Konstantynopolu w latach 1678-1687. Był profesorem filozofii, więzionym przez lata w Bachczysaraju. Przez pewien czas przebywał w Konstantynopolu wraz z poselstwem Jana Gnińskiego, później odwołany do Polski (Reychman 169; Załęski 2: 830).
- 6) Franciszek Malechowski (Molechowski?) TJ – w latach 1678-1687. Był profesorem retoryki. Misjonarz na Wołoszczyźnie, w Jassach i Konstantynopolu. Jako dyplomata uczestniczył w rokowaniach Jana Sobieskiego z Portą.
- 7) Teofil Rutka TJ – pedagog, teolog, misjonarz w Konstantynopolu w latach 1672-1673. Uczestniczył też w poselstwie Władysława Szmelinga do Chanatu Krymskiego. Przez 23 lata był kapelanem hetmana Stanisława Jana Jabłonowskiego. Polemizował z Piotrem Mohyłą. Napisał podręcznik retoryki *Rhetor Polonus*. W roku swojej śmierci przyczynił się do przystąpienia do unii biskupa lwowskiego Józefa Szumlańskiego w 1700 r.
- 8) Stanisław Popiel TJ – w latach 1722-1723. Był profesorem teologii moralnej i prawa kanonicznego. Jako teolog towarzyszył poselstwu do Konstantynopola.
- 9) Andrzej Polikowski TJ – w latach 1723-1727. Był profesorem teologii moralnej w Kamieńcu. Misjonarz w Kitajgrodzie na Podolu i w Konstantynopolu.
- 10) Tadeusz Krusiński TJ – w latach 1720-1729 przemierzył cały Bliski Wschód. Był wysłany przez Kongregację *De propagande fide*. Łącznie na misjach w Konstantynopolu i Persji spędził 18 lat (Brown 243). Bronił misji katolickiej w Persji, otrzymał od szacha 6 fermanów na korzyść misjonarzy. Opracował *Relatio de mutationibus Regni Persarum* oraz wydał raport Durri Efendiego *Prodromus ad historiam revolutionis persicae* (Popławski 105-127). Jest bardzo interesującą postacią. Jego misją była Persja, ale pracował też w Konstantynopolu, gdzie przetłumaczył na język turecki i wydał swoją pracę o Persji. Józef Retinger twierdził, że Krusiński był „największym [...] misjonarzem polskim Persji [...] jednym z najwybitniejszych w ogóle misjonarzy świata (Retinger 125).
- 11) Michał Wieczorkowski TJ – profesor języka greckiego. W połowie XVIII w. pracował w Persji. Znał dobrze język turecki (Kowalski 65-

- 70). Tak pisał o nim Brown: „Był to misjonarz apostolskiej gorliwości w Moskwie, na Multanach, Krymie, Tartaryi i Persyi” (Brown 419). Najbardziej znana jego praca to *Breve compendium Fidei Catholicae e turcico textu de verbo ad verbum in latinum converso* (Brown 419).
- 12) Jerzy Szornel TJ – Załęski wspomina Szornela jako tego, który w 1699 r., będąc posłem wojewody kijowskiego Marcina Kątskiego, prowadził rozmowy z Kahremanem Paszą, komendantem Kamieńca Podolskiego (por. *Encyklopedia wiedzy o jezuitach* 665; por. Wnuk 40-46), tudzież Grzegorza Jaworskiego TJ, misjonarza w Mołdawii i prefekta bursy w Kamieńcu Podolskim. Mieli oni wykupić około 50 Polaków z tureckiej niewoli.
 - 13) Franciszek Gościecki TJ – w 1712 r. towarzyszył posłowi Stanisławowi Chomentowskiemu. Reychman wspomina o jego poemacie znanym pod tytułem: *Poselstwo wielkie Stanisława Chomentowskiego* (Gościecki 1732; Reychman 170). Podczas tego poselstwa potwierdzono pokój karłowicki (1712-1714). Jeden z punktów tego pokoju dotyczył opieki Rzeczypospolitej nad katolikami w Turcji (*Encyklopedia wiedzy o jezuitach* 190). Praca Gościeckiego zasługuje na uwagę również z tego powodu, że zawiera bardzo interesujące opisy życia narodów, które odwiedził, zmierzając do Konstantynopola. Mamy opis postoju we Lwowie, pożegnanie poselstwa w Śniatynie na granicy z Mołdawią, przyjęcie w Czerniowcach na Bukowinie. Przemierzając kolejne kraje, opisuje Gościecki religie i zwyczaje ich ludów. W Konstantynopolu miał pracować dwa lata, a także przez jeden rok przebywał w Moskwie (Brown 182).
 - 14) Józef Sadowski TJ – przebywał w Konstantynopolu w latach 1730-1745 i 1746-1755. Napisał *De turcica regione* (*Encyklopedia wiedzy o jezuitach* 595). Według Browna był Rusinem (Brown 359).
 - 15) Piotr Borowski TJ – w latach 1742-1747. Był misjonarzem na Krymie i w Turcji oraz jednocześnie przedstawicielem króla Augusta II (*Encyklopedia wiedzy o jezuitach* 59; por. Sas 174-191 i 369-388).
 - 16) Wojciech Szymanowski TJ – w latach 1745-1746. Był profesorem logiki, następnie misjonarzem w Jassach.
 - 17) Franciszek Częczkiewicz TJ – w latach 1755-1764. Profesor retoryki we Lwowie. Według Reychmana był ostatnim jezuitą przed kasatą, który pracował w Konstantynopolu. Jego posługa obejmowała nie tylko jeńców, ale również emigrantów politycznych, uchodzących z Polski w drugiej połowie XVIII stulecia (Reychman 171).
 - 18) Na przełomie XVII i XVIII w. jezuita Conte i Le Mariani towarzyszyli senatorowi Rafałowi Leszczyńskiemu w 1700 r. w jego misji do

Porty. Jezuita opiekowali się także Franciszkiem Rakoczym, który pod ich wpływem został katolikiem. Po niepowodzeniu Powstania Węgrów przeciwko Habsburgom, opiekę duszpasterską nad Węgrami emigrantami w Radosto (Tekir Dag koło Konstantynopola) sprawował ojciec Kazimierz Twardochlebowicz, jezuita z misji mołdawskiej (Reychman 169).

Z posługą na wyspach Morza Egejskiego (Syros, Tinos, Chios, Kreta)

W XIX w. grupa jezuitów z Polski pracowała wśród katolików na wyspach Morza Egejskiego. Już w latach 1747-1749 Sebastian Mrozewicz TJ pracował w ramach misji konstantynopolitańskich na wyspie Tinos (*Encyklopedia wiedzy o jezuitach* 444). Jezuita pozostali po kasacie zakonu na terenie dzisiejszej Białorusi od 1789 r. mieli kontakt z jezuitami z wysp Morza Egejskiego. Do najbardziej znanych należeli ojcowie: Tadeusz Kuczyński, Dominik Osmołowski i Józef Skulina.

Po kasacie zakonu w 1773 r. część jezuitów pozostała na wyspach, nadal posługując jako kapłani (Inglot). Od 1805 r. dzięki ustnej zgodzie papieża jezuita mogli oficjalnie pracować w niektórych krajach. Do najbardziej znanych należeli ojcowie: Tadeusz Kuczyński, Dominik Osmołowski i Józef Skulina.

1) Tadeusz Kuczyński TJ na Cykladach (por. Kucinskis 87-105).

W *Diariuszu* pisany przez Kuczyńskiego zachowała się kartka z krótką notatką na temat jego życia i śmierci:

Ks. Tadeusz Kuczyński, na Białej Rusi urodzony, w 1769 r. 11 października, ukończywszy u Naszych w Połocku wszystkie nauki, nawet teologię, do zakonu wstąpił 31 sierpn. 1793; skończywszy nowicjat, powtórzył teologię moralną i kapłanem został w 1797 r.; i w Dyneburgu szkoły uczył, a potem został niemordowanym misjonarzem łotewskim w Puszy, w Dagdzie, w Aulii, w Rydze, a najdłużej w Użwałdzie. Ukazem cesarza Aleksandra I zmuszony z innymi Rosyję opuścić, był naprzód w Ferrarze spowiednikiem braci Polaków, potem udał się jako misjonarz na wyspy Egejskie i w Tynie Bogu ducha oddał 27 lipca 1856. Był Coadjutorem Spir. od r. 1805. Wydał w Połocku kilka dzieł łotewskich w przedmiotach religijnych i zostawił także w MS. dwa tomy *Dyaryusza*, który zachowuje się w Archiwum Prowincji Galicyjskiej, i wiele rzeczy ważnych zawiera w sobie (Brown 245).

Był gorliwym duszpasterzem. Tak o jego pracy pisał historyk jezuitów – Załęski:

„dzięki miłosiernej uczynności dam wyższego świata” jezuita ten zdołał „moralnie upadłych” z „domów zepsucia” i żyjących na co dzień „w dzikich małżeństwach” skutecznie „wyprowadzić z kałuży niecnoty i zapewnić im zgodne z zasadami chrześcijańskiej moralności utrzymanie (Załęski 5: 386).

W języku łotewskim napisał kilka prac. Znał także łacinę, a później, po wygnaniu z Rosji, poznał języki: włoski i grecki (Załęski 5: 25). Stanisław Kucinskis TJ pisze, że był on pierwszym księdzem katolickim w Rydze od 1621 r., kiedy to król Szwecji Gustaw Adolf zakazał katolikom działalności (Kucinskis 2232).

W 1820 r. jezuita został wygnany z Rosji na mocy ukazu cara Aleksandra I (Załęski 5: 267-269, 457-461; Boudou). Wtedy to na polecenie prowincjała Stanisława Świętochowskiego Kuczyński wyruszył do Ferrary (Włochy), gdzie spędził dziesięć lat: od 1820 do 1830 r. W Ferrarze pełnił różne posługi: był spowiednikiem Polaków oraz duszpasterzem ubogich i więźniów, a także ojcem duchowym jezuitów studentów (Załęski 5: 1147; Kucinskis 2232). Generał zakonu Jan Filip Roothaan TJ zdecydował o wysłaniu grupy jezuitów na Morze Egejskie. W dniu 16 kwietnia 1830 r. przed wypłynięciem zostali przyjęci przez papieża Piusa VIII na audiencji: ojcowie Kuczyński, Egidiusz Henry i Queralt oraz bracia Vinterhalter i Delbuono. Ojcowie ci należeli do grupy jezuitów określanych jako białoruscy, gdyż czas kasaty przeżyli na terenie Rosji. Kuczyński od samego początku swojej tułaczki prowadził *Diariusz*, w którym opisywał swoje życie duchowe i wydarzenia, jakich był świadkiem. Według *Diariusza* on i Henry dobili do portu Hermoupolis na Syros w dniu 23 maja 1830 r. W katalogach jezuitów włoskich (Katalog prowincji włoskiej jezuitów 44) mamy potwierdzenie misji ojców: Kuczyńskiego, Osmołowskiego, a później i Skuliny.

Lata posługi polskich jezuitów na Cykladach to początek odrodzonej Grecji (Bojarski 5). Poza jezuitami na ziemiach greckich pracowali także franciszkanie, kapucyni, dominikanie, księża diecezjalni i siostry zakonne (Bojarski 285-296). Bardzo szybko nowi jezuita zorientowali się, że muszą poznać język grecki, inaczej ich praca będzie bardzo ograniczona i nie przyniesie właściwego owocu. Osobisty *Diariusz* Kuczyńskiego (w *Diariuszu* w miesiącach od czerwca do sierpnia bardzo często pisze, że uczy się greckiego) jest tego świadectwem: pod datą 14 grudnia 1833 r. zapisał, że po raz pierwszy wysłuchał spowiedzi w języku greckim, natomiast 31 marca 1834 r. wygłosił naukę w tym języku. W rzymskim archiwum jezuitów zachowane są także trzy małe zbiory jego pism w języku greckim (Kucinskis 2232). Dzięki Kuczyńskiemu w 1830 r. powstała mała szkoła dla katolickich dzieci na

Syros. Pisał w *Diariuszu* pod datą 13 października 1830 r., że na wniosek biskupa został magistrem (nauczycielem) w zapoczątkowanej przez niego na Syros szkole, w której uczył „elementarza języka włoskiego”. Generał jezuitów i asystent asystencji niemieckiej Alojzy Landes TJ w liście z marca 1831 roku, skierowanym do Kuczyńskiego, cieszą się jego posługą (Homa, Kopczyński i Sprutta 71). W 1838 r. Kuczyński zamieszkał w Borgo (Exoburgo), skąd następnie udał się do nowo wybudowanego klasztoru w Lutra, gdzie zmarł w dniu 27 lipca 1856 r. „Przegląd Poznański” z 1856 r. zamieścił taką oto informację o śmierci polskiego jezuitę na wyspie Chios: „Dnia 2 lipca zmarł na wyspie Chios O. Tadeusz Kuczyński, sławny niegdyś misjonarz Łotyszów, a w ostatnich latach Greków. Godny ten zakonnik niespracowany w czynności do końca, miał lat 86” (*Przegląd Poznański* 22 (1856): 563). Pomyłono Chios z Tinos.

Marcin Czermiński TJ podczas swoich podróży misyjnych, przebywając na Tinos, usłyszał następujące świadectwo o Kuczyńskim, iż przed swoim odejściem do Pana Kuczyński poprosił o to, by położono go na ziemi i w takiej pokornej pozycji „odał ducha” (Czermiński, *Z Grecji i Krety* 246). Píše:

Gdy przybyłem do Lutra, kapłani z okolic przychodzili, aby mnie powitać, a niektórzy opowiadali mi wiele szczegółów z codziennego życia O. Kuczyńskiego, na które sami patrzali w młodocianych latach. Jeden ze starszych kapłanów – ks. Jan Zalloni, kapelan z wioski Kroko, nawet na piśmie przyniósł mi notatkę dotyczącą życia tego misjonarza, aby mi z pamięci nie uleciała. Między innymi szczegółami zanotował, że O. Kuczyński tak bardzo troszczył się o schludność ubożuchnego kościółka na Borgo, że kilka razy na dzień przeglądał, czy nie ma jakiegoś śmiecia, a gdy znalazł chociażby źdźbło słomy zaniezione wiatrem do wnętrza domu Bożego, zaraz je podnosił. Bezustannie zalecał odwiedzającym kościół, aby nie zanieczyszczali go plwocinami. Raz spostrzegł, że jakiś kapłan splunął na podłogę; zaczekał parę minut, następnie wyjął swą chusteczkę i w obecności owego kapłana oczyścił podłogę kościelną ze plwocin. Gdy zdołał ołtarze, co było jego ulubionym zajęciem, kilka razy wchodził schodkami i schodził [...]; mierzył, poprawiał, dokąd wszystko nie było ustawione wedle symetrii i nie stały przedmioty zupełnie prosto. Tak był punktualnym, że surowo zgromił raz ks. Zalloni, będącego podówczas chłopcem do posługi w kościele, że parę minut wcześniej zadzwonił na nabożeństwo, niż wskazywał zegar w zakrystii. W czasie karnawału, gdy w naszym kościele odbywało się 40-godzinne nabożeństwo, O. Kuczyński od rana do wieczora znajdował się w kościele na postudze wiernych idących do spowiedzi, lub czas spędzał na klęczkach przed wystawionym Najświętszym Sakramentem i dopiero późnym wieczorem spożywał bardzo skromny posiłek. Ministrantom swoim zalecał podówczas, aby nic więcej ze sobą nie przynosili do jedzenia prócz kawałka chleba z serem, aby dobrowolnym

umartwieniem pokutować za występki ludzi częstsze w karnawale, jak w innej porze roku. Chłopcy słuchali rad o. Kuczyńskiego, lecz – dodaje ks. Zalloni – za powrotem do domu wieczorem, wynagradzały im matki post całodzienny (Czermiński, *Z Grecji i Krety* 244-246).

Czermiński, pracując w Krakowie, korzystał z *Diariusza* Kuczyńskiego. *Diariusz* składał się z trzech tomów. Pierwszy tom, będący zapisem działalności Kuczyńskiego na Łotwie, zaginął. Drugi tom znajduje się w krakowskim archiwum jezuitów. Brakuje trzeciego tomu, obejmującego ostatnie lata życia Kuczyńskiego.

Kuczyński prowadził skromne i surowe życie. Był ascetą i mistykiem. Tak pisał o nim lwowski jezuita Józef Brown: „Nadzwyczaj wstrzeźliwy w jedzeniu, przez 50 lat nigdy mięsa i ryby nie jadał i wina nie pijał, miłośnik pracy, w każdą niedzielę i święta od 4-tej z rana do 5 lub 6 wieczór w kościele na słuchaniu spowiedzi, kazaniach i katechizmie czas przepędzał i dopiero w późny wieczór nieco się posilał” (Brown 245). Do dzisiaj na wyspach Syros i Tinos istnieją domy i kościoły, w których żyli i pracowali ojcowie Kuczyński, Osmołowski i Skulina, o których, Osmołowskim i Skulinie, jeszcze wspomnę. Jezuiti opuścili w ostatnich latach wyspy i pracują w Atenach, gdzie w archiwum zachowane są listy i diariusze domowe, pisane przez polskich jezuitów. *Diariusz*, obejmujący lata 1824-1849, a znajdujący się w krakowskim archiwum Towarzystwa Jezusowego (sygnatura 586) (Załęski 1: 1147), jest interesującym źródłem dla studiowania historii kościoła na Cykladach w pierwszych latach niepodległości Grecji.

2) Dominik Osmołowski TJ

Dopłynął na Tinos w 1836 r. Został posłany na Cyklady, aby wesprzeć pracujących tam jezuitów, m.in. Kuczyńskiego. Spełnił pokładane w nim oczekiwania. Wiele informacji o Osmołowskim dostarczają *Diariusz* i listy Kuczyńskiego. Posiadamy dość obfitą korespondencję między nimi. Według Romano Gaetano (*Cenni* 234) Osmołowski był bardzo świątobliwym kapłanem o dobrym sercu (Roussos-Milidonis, *Jesuites* 379-380). Pochodził, podobnie jak Kuczyński, z Białorusi. Po opuszczeniu Rosji posługiwał i studiował we Włoszech. W latach 1836-1851 przebywał na Tinos; w miejscowości Lutra wznosił rezydencję jezuitów, której został superiorem. W styczniu 1838 r. zastąpił Franco na stanowisku przełożonego misji na Morzu Egejskim. Kuczyński w swoim *Diariuszu* pisze, z iloma trudnościami musiał zmierzyć się Osmołowski, starając się wybudować nowy dom w Lutra. Początkowo władze greckie nie zamierzały zezwolić na budowę klasztoru, by nie drażnić prawosławnego duchowieństwa. Wierni z pobliskiego Exomburgo nie chcie-

li, by jezuita opuszczali znajdujący się u nich klasztor i kościół. Brakowało także środków finansowych. Momentami walka o stworzenie nowej placówki była dramatyczna. Osmołowski zmarł na Tinos w dniu 26 października 1851 r.

3) **Józef Skulina TJ** (1815-1876) pochodził ze Śląska Cieszyńskiego. Po przymusowym opuszczeniu przez jezuitów Galicji w pierw studyował w latach 1848-1850 we Francji, a następnie, poznawszy dobrze język grecki, posługiwał na wyspach Morza Egejskiego, w tym w latach 1852-1855 na Tinos (*Encyklopedia wiedzy o jezuitach* 623).

Duszpasterzowanie jezuitów na Morzu Egejskim nie skończyło się wraz z przełomem XIX i XX w. Trwalsza i bardziej znacząca obecność polskich jezuitów rozpoczęła się w Grecji w latach osiemdziesiątych XX stulecia. Jezuita roztoczyli duszpasterską opiekę nad polskimi uchodźcami, których liczba przekraczała 100 tysięcy (Knopek, *Polacy w Grecji. Historia i współczesność*; Knopek, „Rola i działalność Kościoła katolickiego w życiu wspólczesnej Polonii greckiej” 109-115; Knopek, „Z dziejów polskich akcji katolickich w Grecji (XIX–XX wiek)” 179-187; Knopek, „Organizacja i charakter greckiej oświaty polonijnej” 91-98). Z inicjatywy Stanisława Móla powstała pierwsza szkoła polska. W ramach parafii pw. Chrystusa Zbawiciela w Atenach działały organizacje polonijne i wydawano czasopisma parafialne. Nawiązana została także współpraca z ateńskim Instytutem Nauk Humanistycznych, który odpowiada za jezuickie archiwum w Atenach.

Ślady polskich jezuitów w ateńskim archiwum

Jest to głównie korespondencja ojców Kuczyńskiego i Osmołowskiego, ponadto pisane przez nich diariusze i księgi rachunkowe. Gabriel Marangos TJ wraz z Sebastianem Frerisem TJ oraz doktorem Marcosem Russo opracowują aktualnie kolejne etapy historii jezuitów w Grecji i historii Kościoła katolickiego. Archiwum zawiera też częściowo opracowany przez Marangosa katalog. Teczka nr 50 obejmuje listy (Kuczyńskiego) posegregowane w czterech mniejszych teczkach oznaczonych literami: a, b, c, d (a, p, y, 8). Są to listy, które otrzymał Kuczyński. W teczce nr 50 i 51 (e) znalazły się listy Aloisia Bonaventury TJ oraz listy (Roothana) z 1838 i 1848 roku do Osmołowskiego. Teczka nr 4, sekcja p, k4, zawiera diariusz dotyczący ofiar składanych w kościele, k5 – ofiar związanych z biciem dzwonów, k6 – ofiar dawanych potrzebującym. W teczce nr 6 znajdują się diariusze. W skrószycie p dokument nr 20 zawiera kilka stron diariusza domu, pisanego przez

Kuczyńskiego. Jezuickie archiwum w Atenach wymaga dalszego badania obejmującego *polonica*, bowiem znajdują się tutaj też inne dokumenty, jeszcze nieopisane.

Jezuici podróżujący przez ziemie Greckie w XIX i XX stuleciu

Byli to:

1) **Maksymilian Ryłło TJ** jest najbardziej interesującym jezuitą posługującym na ziemiach greckich i przez te ziemie podróżującym. Czermiński poświęcił mu obszerną monografię: *O. Maksymilian Ryłło TJ misjonarz apostołski* (Czermiński 1911-1912). Pochodzący ze Żmudzi, kształcił się w Akademii Połockiej i na Uniwersytecie Wileńskim, gdzie poznał jezuitów i chciał do nich wstąpić. Kiedy jezuita musieli opuścić Rosję, dołączył do nich i w Rzymie wstąpił do nowicjatu zakonu. Odznaczał się zdolnościami językowymi i pobożnością. Często dawał rekolekcje duchowe, pracował z ubogimi. Jego zdolności zostały dostrzeżone przez generała zakonu Roothana, który wysłał Ryłłę na prośbę papieża Grzegorza XVI z misją do Syrii i Libanu. Zatrzymał się na Cyprze we wrześniu 1836 r. Był to pierwszy jego kontakt ze światem greckim. Podczas podróży Ryłło występował *incognito*, co wynikało z racji politycznych. Był Polakiem i poddanym Rosji. Jezuici francuscy, duszpasterzujący w Libanie w Bekfaja i w Konstantynopolu, nie chcieli, by wiadano o obecności Polaka pośród nich (Czermiński, *O. Maksymilian ...* 1911, 105). W czasie tej pierwszej wyprawy odwiedził także Ziemię Świętą i w Jerozolimie spotkał Juliusza Słowackiego. W bazylice Grobu Pańskiego odprawił Mszę Świętą, w której uczestniczył Słowacki i którą opisał on w liście do matki (Czermiński *O. Maksymilian ...* 1911, 105-106). W 1839 r. spotkał się w Konstantynopolu z księdzem Hołowińskim (Załęski 2: 530). W archiwum klasztoru minorytów w Konstantynopolu, *Hospicio de Tierra Santa de Constantinopla, Libro de Memories* (1839, 52), jest mowa o tym, że Ryłło dawał rekolekcje metodą św. Ignacego w kościele pw. św. Antoniego. Wspomina także Ryłłę Aulich z zakonu reformatów, który korespondował z Kuczyńskim. Ryłło w liście do generała zakonu Roothana pisze, że w jego posłudze przydałaby się znajomość języka greckiego i tureckiego (Czermiński *O. Maksymilian...* 1911, 206).

2) **Marcin Czermiński TJ** to druga bardzo interesująca postać.

Będąc dyrektorem „Misji Katolickich”, nie tylko redagował czasopismo, ale sam bardzo często odwiedzał rozmaite ośrodki misyjne i angażował się w działalność misyjną. Przybył z wizytą do Polaków mieszkających na terytoriach greckich, głosił rekolekcje w Konstantynopolu i Adampolu,

był na Krecie z posługą duszpasterską. Odwiedził wyspy Morza Egejskiego. Podróże te zaowocowały artykułami i pozycjami książkowymi. Prace Czermińskiego dostarczają bardzo dużo informacji o sytuacji Kościoła katolickiego na ziemiach greckich na przełomie XIX i XX w. O obu ojcach, Kuczyńskim i Osmołowskim, Czermiński napisał sporo artykułów i książek o tematyce misyjnej. W 1899, 1903 i 1906 r. prowadził rekolekcje dla rosyjskich i polskich żołnierzy stacjonujących od 1897 r. na Krecie, czyli podczas wojny grecko-tureckiej (Knopak, „Groby żołnierzy polskich w armii rosyjskiej zmarłych na Krecie na przełomie XIX i XX wieku” 221-227). Głosił misje i spowiadał. W 1889, 1900, 1903 i 1906 r. odwiedzał polską kolonię w Adampolu w Anatolii, założoną przez księcia Adama Czartoryskiego, a także wspólnoty w Konstantynopolu, wygłaszając kazania po polsku i włosku. W Konstantynopolu nauczał w kościele pw. Santa Maria Draperis w dzielnicy Pera. Posługiwał ponadto w schroniskach dla starców na przedmieściach Ferykey. Spod jego pióra na temat Grecji wyszły: *Wspomnienia z misji między Polakami nad Bosforem, w Bośni i na Krecie* (Kraków 1902), *Wyprawa na Patmos, Efez i Kretę* (Kraków 1904), a także zamieszczone w „Przeglądzie Powszechnym” artykuły: *Na Krecie* (t. LXIV), *Wśród ruin Efezu* (t. LXIV) i *Dom najświętszej w okolicy Efezu* (t. LXXXI) (Czermiński, *Wyprawa na Patmos...*, 222, 234-240; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach* 300; Reychman 169).

Dwudzieste stulecie

W tym wieku w Grecji działali:

1) **Stanisław Mól TJ** – pracował jako duszpasterz polonijny w Atenach w latach 1988-1992. Jest bardzo interesującą i barwną postacią. Walczył o polskich emigrantów i uciekinierów ze stanu wojennego, których w tych latach było w Atenach około 100 tysięcy. Udało mu się stworzyć szkołę dla polskich dzieci, którą z czasem przekształcono w Polską Szkołę przy Ambasadzie RP. Pomagał materialnie i duchowo tysiącom rodaków. Swoje wspomnienia spisał razem z Jackiem Knopkiem, a noszą one tytuł: *O tworzeniu współczesnej oświaty polonijnej w Grecji* (wydane we Wrocławiu w 1995 r.). Podczas posługi Móla wspierali go jezuici przyjeżdżający do pomocy duszpasterskiej w okresach świątecznych: Marek Ingot, Stanisław Groń, Bogusław Steczek i inni.

2) **Wit Pasierbek TJ** – posługiwał w Grecji w Atenach i na wyspach w latach 1989-1990. Współpracował z Mólem. W tym czasie przez kilka miesięcy

pracował z Polakami w Atenach także Waław Rusiniak TJ. Jezuici oprócz pracy duszpasterskiej: tysięcy spowiedzi, tysięcy ślubów i chrztów, prowadzili również działalność charytatywną, wspomagając Polaków w potrzebie. W miarę możliwości odwiedzano Polaków na wyspach: Syros, Tinos, Santorini, Kreta, Chios a także na Peloponezie w Nauplio, Patras itd. Odwiedzano i wspierano polskich więźniów w Coridallos i innych więzieniach Aten. We współpracy z grupami wiernych z parafii Serca Jezusa przy ulicy Michała Vody organizowano spotkania, szkołę języka greckiego, wydawano czasopiśma parafialne, wspierano chorych w domach i szpitalach. Wspólnota Odnowy w Duchu Świętym i wspólnoty Komórek Parafialnych były oparciem dla tysięcy naszych rodaków.

3) **Waław Rusiniak TJ** – posługiwał w Grecji w latach 1989-1990. Kontynuował pracę poprzednich jezuitów. W tym czasie bardzo ważna była posługa sakramentalna i katechetyczna. O. Rusiniak posiadając duże poczucie humoru, cieszył się wielką popularnością wśród Polonii.

4) **Kazimierz Trojan TJ** – posługiwał w Atenach w latach 1990-1991. Był to okres bardzo ożywionej działalności duszpasterskiej i wychowawczej pośród Polonii w Grecji. Jezuici obejmowali swoją opieką nie tylko Polaków mieszkających i pracujących w Atenach, ale i na Peloponezie od Nauplio po Kalamatę i Patras. Odwiedzali także wyspy: Syros, Tinos, Santorini, Eubea, Chios i Lesbos.

4) **Stanisław Gław TJ** – pracował w Atenach w latach 1989-1993. Posługa o. Gława oprócz duszpasterskiej obejmowała także współpracę z polskim środowiskiem twórców kultury, owocując plenerami, wystawami prac polskich artystów oraz konferencjami i spotkaniami. W latach dziewięćdziesiątych XX w. sytuacja Polaków zaczęła się powoli poprawiać. Kolejni jezuici pracujący z Polonią, kontynuowali rozpoczęte prace duszpasterskie i społeczne. Szkoła z czasem usamodzielniała się, osiągając swój szczyt rozwoju już w XXI w. Po wejściu Polski do Unii Europejskiej nastąpiła stopniowa reorganizacja szkolnictwa polonijnego w Grecji i przejście na nauczanie uzupełniające, sobotnio-niedzielne.

5) **Tadeusz Sarota SJ** – pracował w Atenach w latach 1992-1996. W tym czasie powstawały wspólnoty przy parafii, a także organizacje polonijne, gazety, kluby.

6) **Augustyn Smyda SJ** – zaczął swoją posługę w stolicy Grecji po wielu latach pracy z Polonią w USA, Australii i pracy misyjnej w Zambii. Posługiwał w Atenach w latach 1994-1995.

7) **Zbigniew Szymczyk SJ** – z wykształcenia nauczyciel, pracował w Atenach w latach 1995-2000. Bardzo mocno angażował się w działalność polskiej szkoły.

Pracę jezuitów w XIX i XX stuleciu w Atenach kontynuowali jezuita: Jerzy Konieczny, Czesław Tomaszewski, Jacek Paluchniak, Andrzej Pełka, Kazimierz Faron, Krystian Jucha, Krzysztof Homa, Jerzy Brzózka, Stanisław Łucarz. Obecnie w Atenach, przy ulicy Smyrnis posługuje Polonią – Marcin Baran.

POLISH JESUITS IN GREEK TERRITORY FROM XVI TO XX CENTURY

Summary

The main purpose of this article is to provide some information about missionary work of Polish Jesuits in Greece and in Constantinople from XVI to XX century. It was the period of Turkokratia and later of Independent Greece. Article is divided into four small chapters. After a general introduction to the topic, the first chapter "Constantinople" is giving us some information about 18 Jesuits, who worked in Constantinople from XVI until XIX century. Second chapter presented Polish Jesuits who worked on Islands of Aegean Sea: Syros, Tinos, Chios in the XIX century, especially Fathers: Tadeusz Kuczyński, Dominik Osmołowski and Józef Skulina. Third chapter is about Jesuits traveling and working temporarily in Greece in XIX century and in the beginning of XX century, especially Fathers: Maksymilian Ryłło and Marcin Czermiński. Last chapter presented some Jesuits working in Athens in the XX century. Article finished with bibliography and information about *Polonica* in the Jesuit Archive in Athens. It is not very deep research but rather a kind of signal showing new topics for historic, scientific work.

Keywords: Greece; Constantinople; Polish Jesuits; Kuczyński; Osmołowski; Skulina; Czermiński; Ryłło; Mól

Słowa kluczowe: Grecja; Konstantynopol; polscy jezuita; Kuczyński; Osmołowski; Skulina; Czermiński; Ryłło; Mól

BIBLIOGRAFIA

- „Kucinski Stanisław.” w: *Diccionario Historico de la Compania de Jesus*. Red. Charles E. O’Neil- li Joaquin M. Dominguez. Vol. 3. S. 2232, Madrid : 2001.
- Belin, François. *Histoire de la latinité de Constantinople*. Paris : A. Picard et fils, 1894.
- Bojarski, Artur. „Powstanie Greków w latach 1821-1829 w prasie Królestwa Polskiego i Galicji.” *Niepodległość i Pamięć*. 37-40 (2012): 5-24.
- Brown, Józef. *Biblioteka pisarzy asystencyi polskiej Towarzystwa Jezusowego*. Poznań: L. Mierzbach, 1862.

- Czermiński, Marcin. *Wyprawa na Patmos, Efez i Kretę w r. 1899 i 1903*. Kraków: Wydawnictwo-Czas, Kraków, 1904.
- Czermiński, Marcin. *Z Grecji i Krety*. Kraków: Redakcja „Missyj Katolickich”, 1902.
- Dunin Karwicki, Józef. *Opisanie wjazdu do Stambułu*. „Biblioteka Warszawska”. T. 3. Warszawa: W Drukarni Jana Bergera, 1882. (polona.pl).
- Encyklopedia wiedzy o jezuitach*. Red. Ludwik Grzebień. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1996.
- Gościecki, Franciszek. *Poselstwo wielkie Jasnie Wielmożnego Stanisława Chomentowskiego [...] od Nayaśnieyzego Augusta II. Krola Polskiego [...] do Achmeta IV. Soltana tureckiego. Wielkiego z pełną mocą posła z Szczęśliwym skutkiem przez lata 1712. 1713. 1714. odprawione. Potomnych czasow pamięci y wdzięczności podane w rzetelnym iegoż opisaniu. przez x. Franciszka Gościeckiego*. Lwów: Drukarnia Collegium Societatis Jesu, 1732.
- Hofmann, Georg. *Il vicariato apostolico di Constantinopoli*. Roma: Edizioni Orientalia Christiana, 1925.
- Homa, Krzysztof. „Polonica greckie. Korespondencja z o. Tadeuszem Kuczyńskim SJ (1830-1856).” *Rocznik Filozoficzny Ignatianum* 25 (2019) 2: 31-70.
- Homa, Krzysztof. Kopczyński, Tomasz. Sprutta, Justyna. *Jezuicy misjonarze na pograniczach. O. Tadeusz Kuczyński i O. Jan Urban*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe AIK, 2021.
- Inglot, Marek. *La Compagnia di Gesù nell'impero Russo (1772-1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia*. Roma: GBP Press, 1996.
- Knopek, Jacek. „Działalność misyjna i oświatowo-społeczna polskich duszpasterzy w Grecji w XIX i początku XX wieku.” *Nasza Przeszłość* 88 (Kraków): 295-309.
- Knopek, Jacek. „Groby żołnierzy polskich w armii rosyjskiej zmarłych na Krecie na przełomie XIX i XX wieku.” *Przegląd Historyczny* (2001/2): 221-227.
- Knopek, Jacek. „Organizacja i charakter greckiej oświaty polonijnej.” *Kultura i Edukacja* 1 (1998): 91-98.
- Knopek, Jacek. „Rola i działalność Kościoła katolickiego w życiu współczesnej Polonii greckiej.” *Przegląd Religioznawczy* 1 (1996): 109-115.
- Knopek, Jacek. „Z dziejów polskich akcji katolickich w Grecji (XIX–XX wiek).” *Przegląd Religioznawczy* 3 (1997): 179-187.
- Knopek, Jacek. *Polacy w Grecji. Historia i współczesność*. Bydgoszcz: Wyższa Szkoła Pedagogiczna, 1997.
- Kowalski, Tadeusz. „O. Michał Ignacy W. T.J. i jego prace tureckie.” *Misje Katolickie* 54 (1935): 65-70.
- Kucinskis, Stanisław. „Tadejs Kucinskis SJ, lielakalis 19 gadsimta Latgales garigais rakstnieks (1769-1856).” *Dzimtenes Kalendars* 1976. Vesterosa: 1976.
- Marangos, Gabriel. *Panagia. Naos kai moni Iesouiton se poreia mesa istorikes mnimes mias pneumatikis parousias stin Ano Syro*. Athina: Institutouto Anthropolistikon Epistimon, 2012.
- Polgar, Laszlo. *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus, 1901-1980*. Vol. 236-237. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1901-1980.
- Pollak, Roman. „Przedzobiorowa polska literatura orientalna i zapomniany poemat F. Gościeckiego.” *Sprawozdania z prac naukowych PAN* 4 (1961): 63-65.
- Popławski, Stanisław. „Krusiński Tadeusz SJ – misjonarz, dyplomata, pisarz, uczonec.” *Studia Bobolanum* 2 (2015): 105-127.
- Retinger, Józef. *Polacy w cywilizacjach świata do końca wieku XIX*. Warszawa: Światowy Związek Polaków z Zagranicy, 1937.
- Reychman, Jan. „Dzieje duszpasterstwa polskiego nad Bosforem”. *Nasza Przeszłość* 33 (1970) 7:169-189.
- Romano, Germano. *Cenni storici della Missione della Compagnia di Gesù in Grecia*. Palermo: SJ, 1912.

- Roussos-Milidonis, Marcos. *Jisouites ston elliniko choro (1560-1916)*. Athina: KEO, 1991.
- Sas, Józef. „Historia misji polskiej na Krymie. Misje ks. Piotra B.” *Przegląd Powszechny* 103 (1909): 174-191.
- Sprutta, Justyna. „Tadeusz Kuczyński SJ na Cykladach.” Homa, Krzysztof Kopczyński, Tomasz. Sprutta, Justyna. *Jezuicy misjonarze na pograniczach. O. Tadeusz Kuczyński SJ i O. Jan Urban SJ*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe AIK, 2021, 25-34.
- Wnuk, Anna. „Wojna, służba publiczna i Kościół w życiu szlacheckiej rodziny Szornelów herbu Dołęga.” *Głos Ziemi Urzędowskiej* (2011). Dostęp 2 maja 2018. <<http://gokurzedow.pl/u/gzu11/5.pdf,40-46>>
- Załęski, Stanisław. *Jezuici w Polsce porozbiorowej*. T. 1-5. Kraków: W.L. Anczyc i Sp 1907.

KRZYSZTOF HOMA, jezuita, dr nauk humanistycznych. Adiunkt na Wydziale Filozoficznym AIK. Zajmuje się badaniami kultury chrześcijańskiej od II do IV stulecia (Arnobiusz Starszy). Opublikował także prace dotyczące pracy jezuitów w XIX w. na wyspach Morza Egejskiego.

MARCIN JAN WRZOS
Instytut Mazenodianum, Poznań

Przeobrażenia i realizacja funkcji wydawniczych polskich mediów misyjnych w okresie pandemii covid-19

Wstęp

Nie było Polski na mapie świata przez prawie 150 lat (1772-1918), a wydawanie prasy polskojęzycznej bardzo wtedy ograniczono. Niemniej, w ówczesnym systemie prasowym periodyki o tematyce misyjnej pojawiły się w drugiej połowie XIX w., lecz z różną intensywnością, w zależności od zarobcy (Niemcy, Rosja, Austria). W świecie pierwszymi tytułami misyjnymi były francuskie: „Les Annales de la Propagation de la Foi” oraz „Les Missions Catholiques”, wydawane od 1822 r. (por. Kaleta 59)¹, a kilka lat później rozpoczęto wydawanie niemieckiego „Die Katholischen Missionen” (por. Malek 189-195). Na terenach polskich, należących do Cesarstwa Austro-Węgierskiego, pojawił się pierwszy tytuł: „Misje Katolickie”, wydawany od 1882 r. przez krakowskich jezuitów (por. Kaleta 60). Od odzyskania niepodległości w 1918 r. do wybuchu drugiej wojny światowej wydawano w kraju 38 rozmaitych czasopism misyjnych; równocześnie najwięcej ukazywało się ich w latach 1935 i 1937 (po 25 tytułów). Wychodziły one najczęściej w niewielkich nakładach, a głównymi centrami wydawniczymi były: Warszawa, Lwów, Poznań, Kraków, Katowice, Wilno i Łódź (por. Wrzos *Polskie czasopiśmiennictwo po II wojnie światowej. Studium misjologiczno-prasoznawcze* 34-39; Kaleta 11-278; szerzej o tej działalności czasopism misyjnych: Wrzos *Główne idee teologiczne, historia i funkcje obłackiego czasopiśmiennictwa misyjnego w Polsce (1926-2016)* 13-50). Stanowiły element szeroko pojętej animacji misyjnej, a w szczególności informacji misyjnej, z którą można było dotrzeć do szerszego grona odbiorców. Znawca prasy misyjnej okresu Dru-

¹ Pozycja ta jest dysertacją doktorską z zakresu nauk humanistycznych, specjalność: historia prasy.

giej Rzeczypospolitej, Andrzej Kaleta, wyróżnił i opisał funkcje, jakie realizowała owa prasa: informacyjną, propagowania misji, gromadzenia środków, organizatorską, budzenia powołań misyjnych oraz wychowawczą; niektóre z tych funkcji były właściwe jedynie dla czasopiśmiennictwa misyjnego (por. Kaleta 173-244).

Wybuch drugiej wojny światowej (1 IX 1939) doprowadził do wstrzymania wydawania w kraju czasopism katolickich, w tym misyjnych. Okres powojenny i utworzenie Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, zależnej od Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich, a także dominacja socjalizmu praktycznego nie sprzyjały odtworzeniu tych mediów. Zakazano wydawania prasy misyjnej. Zgodę od władz na wydawanie czasopism misyjnych uzyskano dopiero w latach osiemdziesiątych XX w. Po 1983 r. (pozwolono wtedy na oficjalny druk czasopism, ale na własnym papierze) wychodziło na rynku krajowej prasy misyjnej jednocześnie 35 tytułów misyjnych. Największe nakłady i najwięcej tytułów ukazywało się w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku. Były wśród nich czasopisma popularyzujące, popularnonaukowe oraz naukowe, osiągające niejednokrotnie nakłady jednorazowe powyżej 50 tys. egzemplarzy (Wrzos *Polskie czasopiśmiennictwo misyjne po II wojnie światowej* 43-462). Po 2000 r., w ciągu dwudziestu lat, zauważalny jest kryzys wydawniczy (jeszcze przed wybuchem pandemii). Nakłady wydawnictw spadły od około 15 do 60 procent. Zaprzestano wydawania dziewięciu tytułów lub zawieszono ich wydawanie, w tym siedmiu w latach 2015-2021. Wydaje się, że wywarły na to wpływ: spadek czytelnictwa prasy drukowanej w Polsce i zmiana technologii przekazu: z analogowej na cyfrową, jak również nie zawsze interesująca szata graficzna, treść nieadekwatna do grupy odbiorców (targetu), spadek liczby osób mających systematyczny kontakt z Kościołem, wzrost kosztów produkcji przy malejącym nakładzie i powiększająca się nieopłacalność ekonomiczna (por. Wrzos „Od czasopism do Web 3.0. Polskie media misyjne po *Vaticanium Secundum*. Rozwój środków społecznego przekazu oraz nauczanie Kościoła na ich temat w polskim czasopiśmiennictwie misyjnym.” Cz. 1: 85-108), a w ostatnich latach także ujawnianie nieewangelicznego sposobu życia, związanego z przestępstwami seksualnymi duchownych i brakiem lub niewystarczającą reakcją na nie hierarchów kościelnych².

² Badania certyfikowane Centrum Badania Opinii Społecznej: *Religijność Polaków w ostatnich 20 latach* z 8 czerwca 2020 r.; *Wpływ pandemii na religijność Polaków* z 25 czerwca 2020 r.; *Oceny działalności parlamentu, prezydenta, Trybunału Konstytucyjnego, policji i Kościoła* z 17 grudnia 2020 r.; *Oceny działalności parlamentu, prezydenta, Trybunału Konstytucyjnego, policji i Kościoła* z 20 stycznia 2021 r.; *Religijność młodych na tle ogółu społeczeństwa* z 24 listopada 2021 r.; *Lokalna parafia – jej postrzeganie i funkcje* z: 13 stycznia 2022 r.

Pierwsze zachorowanie na ostrą, zakaźną chorobę układu oddechowego – covid-19 – wywołaną przez wirusa SARS-CoV-2 odnotowano w Polsce 4 marca 2020 r. w Zielonej Górze. W okresie od 14 do 20 marca obowiązywał na obszarze Polski stan zagrożenia epidemicznego, a od 20 marca wprowadzono obowiązujący do dzisiaj stan epidemii. W jego trakcie, w różnym natężeniu można było uczestniczyć w życiu religijnym³. Zmieniła się w tym czasie specyfika uczestnictwa w tym życiu; wielu wierzących brało udział w praktykach religijnych *online*. Czasowym obszarem badawczym będą lata 2020-2021 oraz początek 2022 r.

Wydaje się, że istnieje konieczność przeprowadzenia analizy misjologiczno-prasoznawczej misyjnych środków społecznego przekazu w Polsce, zarówno drukowanych, jak i komunikujących przez Internet, co do realizacji funkcji wydawniczych w tym okresie. Do tej pory były to badania prowadzone w ograniczonym zakresie – jedynie czasopism misyjnych, tudzież nie zawierały elementów porównawczych z wcześniej wydawaną prasą misyjną, ukazującą się przed i po drugiej wojnie światowej.

Niniejsze studium będzie szersze. Obejmie ono funkcje wydawnicze misyjnych środków przekazu, co jednocześnie pozwoli zbadać m.in. to, jakie tematy w tym czasie były wiodące na łamach czasopism i portalach misyjnych oraz w jaki sposób i do jakich działań byli przekonywani czytelnicy. Do najczęściej spotykanych funkcji prasowych w polskim systemie wydawniczym należą: informacyjna i publicystyczna (głównym zadaniem jest informowanie potencjalnych odbiorców o aktualnych wydarzeniach, o bieżącym, codziennym życiu misji), opiniotwórcza (pozwala ukształtować pogląd na dane zdarzenie, sytuację czy stan, formować osoby opiniotwórcze), postawotwórcza (kształtuje postawę w danej sprawie, wobec misji i Kościoła), rozrywkowa (zawiera elementy rozrywkowe, bez większych wartości informacyjnych), kontrolna (kontroluje aparat władzy i jego poczynania), organizatorska (organizuje życie społeczne) oraz integracyjna (integruje dane społeczeństwo)⁴. W badaniach postaramy się ukazać przeobrażenia w realizacji tych funkcji.

³ Największe obostrzenia pandemiczne dotyczące kościołów obejmowały dni: od 25 marca do 10 kwietnia 2020 r., kiedy to w kościele mogło uczestniczyć w nabożeństwie jednorazowo jedynie pięciu wiernych, nie wliczając księdza i służby liturgicznej: *Rozporządzenie Ministra Zdrowia zmieniające rozporządzenie w sprawie ogłoszenia na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej stanu epidemii* z 24 marca 2020 r., Dz. Ust. poz. 522.

⁴ Potrzeba podziału funkcji prasy czy próby jej enumeracji są obecne w wielu badaniach prasoznawczych. Niestety, nie ma ogólnie przyjętej typologii funkcji prasy. Irena Tetelowska już w 1967 r. podała trzy funkcje prasy: informująca, kształtująca opinie i dostarczająca rozrywki (por. Tetelowska 157). Podział trychotomiczny zaprezentowany przez Tetelowską jest najbardziej rozpowszechniony. Michał Szulczewski podaje cztery funkcje prasy: organizatorską, propagandową, wychowawczą i rozrywkową (por. Szulczewski 51). Kazimierz. Młynarz uznaje następujące funk-

Aktualnie do wiodącego czasopiśmiennictwa misyjnego w Polsce należą następujące tytuły prasowe: „Misje Dzisiaj” (wydawca: Papieskie Dzieła Misyjne), „Misje Salezjańskie” (Towarzystwo św. Franciszka Salezego – salezianie), „Misjonarz” (Misjonarze Słowa Bożego – werbiści), „Misjonarze Kombonianie” (Misjonarze Kombonianie Serca Jezusowego – kombonianie) oraz „Misyjne Drogi” (Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej – oblaci). Tytuły te charakteryzują się największym nakładem, rozpoznawalnością oraz zasięgiem wśród czytelników⁵. Natomiast wśród portali wiodącymi są: misio.org.pl, www.misje.pl oraz misyjne.pl, prowadzone przez Papieskie Dzieła Misyjne (PDM), Komisję Episkopatu Polski ds. Misji i Zgromadzenie Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej. To one będą stanowić źródło badawcze ze względu na ograniczony zakres badawczy. Wydaje się, że niniejsze źródła są reprezentatywne dla przywoływanego segmentu systemu prasowego w kraju.

Przed badaniami zostały sformułowane następujące hipotezy i tezy badawcze, które następnie, w toku badań, będziemy starali się zweryfikować (hipotezy) lub potwierdzić (tezy).

- Teza 1. W czasie pandemii covid-19 wiodące czasopisma misyjne realizowały funkcje prasowe, ze względu na których realizację powstały
- Hipoteza 1. Różniły się funkcje prasowe, realizowane przez media prasowe i media komunikujące przez Internet
- Hipoteza 2. Głównymi, realizowanymi funkcjami były: informacyjna, organizatorska oraz gromadzenia środków – w zakresie pomocy osobie prawnej wydawcy.

Wychodząc naprzeciw potrzebom studium, skorzystamy z trzyetapowej metodologii badań: widzieć – osądzić – działać (por. Adamski i Łęcicki 11-24; Mazzei 13-160). Pierwszym jej elementem jest poszukiwanie i opracowanie źródeł badawczych, a drugim interpretacja ich wyników w świetle Objawienia obecnego w Piśmie Świętym, poświadczonego przez Tradycję i Urząd

cje prasy: informacyjną, organizatorską, wychowawczą i rozrywkową (por. Młynarz 10). Kolejni autorzy przedstawiają współczesną listę funkcji prasy: informacyjna, socjalizacyjna, motywacyjna, debaty, edukacyjna, promowania kultury, rozrywkowa i edukacyjna – zgodną ze wskazaniami ONZ (por. International Commission for the Study of Communication Problems 14-15). Szerzej na ten temat piszą: Pisarek, *Wstęp do nauki o komunikowaniu*; Bertrand, *Deontologia mediów*; Chyliński i Russ-Mohl, *Dziennikarstwo*; Nieć, *Komunikowanie społeczne i media*; *Słownik terminologii medialnej*.

⁵ Badania wiodących czasopism misyjnych od 2020 r., w tym spadki nakładu, *kontent*, zostały opisane w: Wrzos, *Wiodące polskie czasopiśmiennictwo misyjne w okresie pandemii Covid-19, jego funkcjonowanie, przekaz oraz realizacja funkcji prasowych* [mps przygotowany do druku].

Nauczycielski Kościoła. Trzecim elementem jest wyprowadzenie wniosków i postulatów pastoralnych. Do funkcji wydawniczych, realizowanych przez prasę misyjną, należą: informacyjna i publicystyczna, propagowania misji i idei misyjnej, katechetyczna i formacyjna, nowo ewangelizacyjna i ewangelizacyjna, gromadzenia środków na rzecz misji, budzenia powołań misyjnych, organizowania grup misyjnych, opiniotwórcza i postawotwórcza (Wrzos *Polskie czasopiśmiennictwo misyjne po II wojnie światowej. Studium misjologiczno-prasoznawcze* 511-528; funkcje polskich mediów misyjnych, komunikujących przez Internet: Wrzos, *Misje w polskojęzycznym Internecie. Studium misjologiczno-prasoznawcze*, 327-367). Pierwszy etap niniejszych badań będzie poszerzony o metody badawcze znane z medjoznawstwa i nauk społecznych (analiza treści). Niniejsze lapidarne studium podzielimy na następujące etapy badawcze:

1. Realizacja ogólnych funkcji prasowych przez misyjne środki społecznego przekazu (2020-2022)
2. Realizacja przez misyjne środki społecznego przekazu funkcji prasowych, charakterystycznych dla siebie i chrześcijańskich mediów (2020-2022)
3. Wnioski i postulaty pastoralne.

Realizacja ogólnych funkcji prasowych przez misyjne środki społecznego przekazu (2020-2022)

Do tzw. ogólnych funkcji prasowych, które realizowane są przez wszystkie środki społecznego przekazu, należą: informacyjna i publicystyczna, opiniotwórcza i postawotwórcza. Funkcja informacyjna i publicystyczna to jedna z podstawowych funkcji mediów, w przypadku naszych badań – mediów misyjnych. Została ona zdefiniowana w ustawie o prawie prasowym⁶. Głównym zadaniem środków społecznego przekazu jest informowanie potencjalnych odbiorców o bieżących i aktualnych wydarzeniach lub przedstawienie wydarzeń z bardziej lub mniej odległej przeszłości. Zarówno w czasopismach misyjnych Drugiej i Trzeciej Rzeczypospolitej, jak i w mediach misyjnych, komunikujących za pomocą Internetu, jest ona obecna i stanowi jedną z przyczyn ich istnienia. W przypadku mediów misyjnych funkcja ta związana jest z informowaniem o misyjnym nauczaniu Kościoła, w tym o dokumentach papieskich czy dotyczących tego nauczania rozważaniach i analizach. Naj-

⁶ Por. *Ustawa z dnia 26 stycznia 1984 r. Prawo prasowe*, Dz. U. z 1984, Nr 5 poz. 24, art. 1 (z póź. zm.).

częściej w mediach misyjnych publikowane są orędzia na Dzień Misyjny oraz podejmowane są też tematy związane z „misyjnym” Magisterium Kościoła, jak i z dialogiem międzyreligijnym, ekumenicznym i międzykulturowym. W ograniczonym zakresie informowano w mediach misyjnych o historii działalności misyjnej.

Pojawiają się aktualne misjograficzne treści, także łączone z pandemią covid-19, związane najczęściej partykularnie z osobą prawną wydawcy. Treści te są na bieżąco publikowane w Internecie, zwłaszcza w mediach społecznościowych (Instagram, Facebook, Twitter, Snapchat, TikTok), często w formie transmisji *live*, natomiast przez czasopisma w dystansie czasowym. Media misyjne skupiają się w interesującym nas czasie w swoich treściach na dorobku materialnym i duchowym misjonarzy. Zauważalne są informacje o kolejnych sukcesach w tych dziedzinach, publikowane zazwyczaj przez organy prowadzące dane medium, a związane z misjonarzem czy grupą lub wspólnotą misjonarzy. W tych przekazach akcent położony jest na wprowadzenie duchowości miłosierdzia czy maryjnej. Na łamach mediów misyjnych pojawiają się też informacje pozareligijne i edukacyjne, chociażby dotyczące historii państw, geografii, socjologii, etnologii, a nawet kulturoznawstwa, antropologii, biologii czy politologii⁷.

W analizowanym okresie pandemii media misyjne szeroko informowały o bieżącej działalności i sytuacji Kościoła misyjnego, poszczególnych misji i misjonarzy, w kontekście trwającego pandemicznego zagrożenia. Zauważalne jest informowanie o pomocy medycznej i humanitarnej, gdyż głód stał się na terytoriach misyjnych skutkiem pandemii. Widoczną wadą niektórych mediów misyjnych jest zmniejszenie zakresu tematycznego artykułów, najczęściej zawężenie do misji prowadzonych przez wydawcę. Takie działanie obniża ich uniwersalny charakter. Ukazywane dzieło misyjne staje się więc mniej powszechne. Rzetelna informacja i publicystyka misyjna skutkują głębszą realizacją pozostałych funkcji prasowych, chociażby wspierania misji. Zauważalne jest informowanie partykularne o wydarzeniach związanych z osobą prawną wydawcy⁸.

⁷ Funkcja informacyjna i publicystyczna, która nie ulegała przeobrażeniu, została opisana, w przypadku misyjnych środków społecznego przekazu, przed drugą wojną światową w: Kaleta 173-194; w przypadku czasopism misyjnych powojennych w: Wrzos, *Polskie czasopiśmiennictwo misyjne po II wojnie światowej. Studium misjologiczno-prasoznawcze* 512-515; a w przypadku mediów misyjnych, komunikujących przez Internet, w: Wrzos, *Misje w polskojęzycznym Internecie. Studium misjologiczno-prasoznawcze* 328-342.

⁸ Analizowany okres badawczy wszystkich funkcji prasowych dotyczył niniejszych stron: <http://www.misyjne.pl> (dostęp 21 III 2021); <http://www.missio.org.pl> (dostęp: 21 III 2021); <http://www.misje.pl> (dostęp: 21 III 2021) oraz ich mediów społecznościowych; czasopism: „Misje Dziś” 231 (2020) 3 – 242 (2022) 2; „Misje Salezjańskie” 194 (2020) 2 – 205 (2022) 1; „Misjonarz”

Funkcja opiniotwórcza to kolejna klasyczna funkcja środków społecznego przekazu. Polega ona na tym, że nadawcy czy twórcy publikowanych komunikatów chcą wzbudzić w odbiorcach określone opinie, sposób myślenia, poglądy, najczęściej pozytywne, dotyczące czy to osoby prawnej wydawcy, czy też założonych przez niego celów. Misje są takim elementem działalności Kościoła, szczególnie na pograniczu ich i szeroko pojętej pomocy społecznej i humanitarnej; mogą kreować pozytywny obraz Kościoła. Jednym z elementów tej funkcji jest cytowalność, a więc liczba cytowań danego medium w innych mediach. Twierdzi się wówczas, że dane medium jest opiniotwórcze i wpływa na inne, a tym samym na społeczeństwo, które zaczyna myśleć w sposób, jakiego chcą autorzy czy wydawcy. Można zauważyć, że pisma misyjne nie cytują siebie wzajemnie, podobnie jak media misyjne komuniku-

455 (2020) 5 – 475 (2022) 2; „Misjonarze Kombonianie” 158 (2020) 3 – 168 (2022) 1, „Misyjne Drogi” 200 (2020) 2 – 213 (2022) 3. Wśród tekstów dotyczących covid-19 na misjach wyróżniają się: Andrzej. Ilczuk. „Tajemnica wiary.” *Misje Dzisiaj* 231 (2020) 3: 41; Mariola. Krystecka, Luca. Bovii. „Na misyjnych drogach.” Tamże 231 (2020) 4; [bez autora]. „Apel papieża Franciszka.” Tamże: 27; Marek. Czajkowski. „Archidiecezja Gdańska.” Tamże: 30-31; Maciej. Pawłowski. „Misja przez Serce.” Tamże: 38-39; Jacek. Zdzieborowski. „Jak być chrześcijaninem?” *Misje Salezjańskie* 194 (2020): 3; tenże. „Chrystus nasza nadzieją.” Tamże 195 (2020) 3: 3; [bez autora]. „15% etiopskich dzieci.” Tamże: 8; Helena. Kamińska. „Etiopskie zapiski.” Tamże: 6-13; Godelieve. Kayobera. „Dzięki wam jestem tym, kim jestem.” Tamże: 14-17; Bernadetta. Rusin. „Dominik Savio. Święty w masce ochronnej.” Tamże: 26-29; [bez autora]. „Wielki salezjanin odchodzi z powodu koronawirusa.” Tamże: 30; Władysław. Madziar. „Spotkanie z panią DīngLi.” *Misjonarz* 455 (2020) 5: 12-13; [bez autora]. „Obrazy na misje.” Tamże 456 (2020) 6: 14; [bez autora]. „Apel Jasnogórski on-line z rodziną arnoldową.” Tamże; Władysław. Madziar. „Zmiana czasu.” Tamże: 18-19; Zenon. Szablowski. „Przestawienie kursu na Boga.” Tamże: 20-21; Andrzej. Mochalski. „Wyjątkowy czas.” Tamże: 22-23; Małgorzata. Madej. „Papua Nowa Gwinea.” Tamże: 27; [bez autora]. „Południowe Kiwu zmaga się z powodzią.” *Misjonarze Kombonianie* 158 (2020) 3: 4; Anna. Marek. „Działalność misyjna w czasach epidemii.” Tamże: 5; Ewelina. Gwóźdź. „Edukacja dla wszystkich.” Tamże: 29; tenże. „Misjonarka w czasach zarazy.” Tamże: 34; [bez autora]. „Nowe przypadki eboli.” Tamże 159 (2020) 4: 4; [bez autora]. „Kościół pomaga podczas pandemii.” Tamże; [bez autora]. „Z ubogimi też trzeba się liczyć.” Tamże: 5; [bez autora]. „Słowa papieża Franciszka dla Polaków.” Tamże; Tomasz. Marek. „Nierówne szanse młodzieży.” Tamże: 16-20; Adam. Zagaja. „Gotowi na wszystko.” Tamże: 22-23; Ewelina. Gwóźdź. „Czy wszyscy mogą żyć długo i w zdrowiu?” Tamże: 29; Paweł. Opiola. „Stałem się wszystkim dla wszystkich.” Tamże: 30; [bez autora]. „Trwa walka z koronawirusem.” *Misyjne Drogi* 200 (2020) 2: 4; Marcin Wrzos. „Papież misjonarz.” Tamże 201 (2020) 3: 2; [bez autora]. „Papież na pustym placu św. Piotra: przyjmijmy Boga, aby przyjąć nadzieję.” Tamże: 5; [bez autora]. „Wirtualnedia.pl: Duży wzrost oglądalności mszy św. w telewizji.” Tamże: 6; [bez autora]. „Spowiedź drivethru.” Tamże; [bez autora]. „Strona swietawdomu.pl pomogła przeżyć Wielkanoc w czasie epidemii.” Tamże: 10; [bez autora]. „Miłosierdzie w czasach zarazy.” Tamże: 11; Michał Józwiak. „Kościół w kwarantannie.” Tamże: 12; Henryk. Marciniak. „Walczymy z koronawirusem.” Tamże: 61; Marek Hamny. „*Merci* lub *thank you*” Tamże: 66. Opublikowano także całe wydania pism misyjnych dotyczące pandemii: *Misyjne Drogi* 202 (2020) 4: 1-76; *Misje Dzisiaj* 234 (2020) 6: 1-44 oraz *Misyjne Drogi* 209 (2021) 5: 1-76.

jące przez Internet⁹. Omawiana funkcja była realizowana przez przedstawianie sytuacji na misjach w okresie pandemii i zaradzanie im, zarówno dzięki pomocy misjonarzy, jak i działalności w kraju na rzecz misji.

Trzecia uniwersalna funkcja mediów misyjnych to funkcja postawotwórcza. Postawę stanowi wyuczona skłonność do reagowania w społecznie określony sposób, w szczególności przez podejmowanie konkretnych działań w odpowiedzi na oczekiwania społeczne, poprzedzone najczęściej jakimś wydarzeniem. Źródłem postaw jest przyjęty światopogląd rozumiany jako zbiór subiektywnych doświadczeń intelektualnych i emocjonalnych, określających stosunek osoby do otaczającej ją rzeczywistości (Thomas i Znaniński 21; Marody 12; Nelson 367-399; Eysenck 269; Nowak 320). Zatem pisma misyjne poprzez swoją treść wpływają na przyjętą postawę wobec m.in. danego wydarzenia, np. katastrofy lub wojny, lub wobec drugiego człowieka. Media misyjne, w tym nie tylko media komunikujące przez Internet, umożliwiają wzbudzanie pozytywnych postaw względem Kościoła. Postawa solidarności i zaangażowania to odpowiedź na materiały prezentujące potrzeby misji. Nierzadko młodzi ludzie, także oddaleni od Kościoła, po ich obejrzeniu chcą bardziej zaangażować się w ową pomoc, chociażby przez krótkotrwały wyjazd misyjny, a ich postawa zmienia się w przychylniejszą Kościołowi. Wzbudzana jest postawa wsparcia duchowego i odpowiedzialności materialnej za misję. Pomagają w tym materiały misyjne i prośby o tego typu zaangażowanie, regularnie publikowane w mediach misyjnych. Postawa otwartości na innych ludzi, kultury, religie, a także postawa ciekawości i poznania świata to kolejne postawy wzbudzane w odbiorcy dzięki publikowanym i nadawanym przekazom w internetowych mediach misyjnych. Postawy wiary, religijności, ewangelizacji są wzbudzane w czytelnikach i użytkownikach analizowanych mediów. Zapraszani są oni do włączenia się w misję ewangelizacji świata, powierzoną Kościołowi przez Boga. W mediach misyjnych, szczególnie tych komunikujących za pomocą Internetu, pojawia się także budowanie wśród ich odbiorców postawy zaufania wobec Kościoła, który jest wiarygodny przez sposób życia, pracę ewangelizacyjną na misjach *ad gentes*¹⁰. Omawia-

⁹ Funkcja opiniotwórcza, która nie ulegała przeobrażeniu, została opisana w przypadku misyjnych środków społecznego przekazu przed drugą wojną światową w: Kaleta 234-244. Wówczas nazywana była, wraz z funkcją postawotwórczą, funkcją wychowawczą. W przypadku czasopism misyjnych powojennych natomiast w: Wrzos *Polskie czasopiśmiennictwo misyjne po II wojnie światowej. Studium misjologiczno-prasoznawcze* 525-526, a w przypadku mediów misyjnych, komunikujących przez Internet, w: tenże, *Misje w polskojęzycznym Internecie. Studium misjologiczno-prasoznawcze* 360-361. Wydaje się, że jej realizacja jest szczególnie potrzebna.

¹⁰ Nieulegającą przeobrażeniu funkcję postawotwórczą opisano w przypadku misyjnych środków społecznego przekazu przed drugą wojną światową w: Kaleta 234-244. Wtedy nazywano ją, razem z funkcją opiniotwórczą, funkcją wychowawczą. W przypadku czasopism misyjnych powo-

na funkcja była realizowana w okresie pandemii przez prezentowanie sytuacji na misjach, działalności Kościoła w tym czasie i budowanie w związku tym pozytywnego obrazu Kościoła, zarówno wśród osób wierzących jak i niewierzących.

Realizacja przez misyjne środki społecznego przekazu funkcji prasowych charakterystycznych dla siebie i chrześcijańskich mediów (2020-2022)

Do funkcji prasowych, charakteryzujących misyjne środki społecznego przekazu należą: funkcja propagowania misji i idei misyjnej, katechetyczna i formacyjna, nowo ewangelizacyjna i ewangelizacyjna, gromadzenia środków na rzecz misji, budzenia powołań misyjnych oraz organizowania grup misyjnych.

Powojenni i przedwojenni wydawcy czasopism misyjnych realizowali kolejną fundamentalną funkcję periodyków misyjnych, jaką stanowi propagowanie misji i idei misyjnej wśród swoich czytelników. Jest to podstawowa funkcja charakterystyczna dla omawianego segmentu rynku prasowego. Funkcja ta służy przede wszystkim uwrażliwieniu odbiorców na misję, a także przedstawieniu i usystematyzowaniu samej idei misyjnej. Realizowała się ona przez systematykę biblijną i teologiczną misji, zdefiniowanie misji *ad gentes*, ukazywanie misji jako pozytywnego rodzaju działalności eklezjalnej, przekazywanie potrzeb misyjnych, wskazywanie na wartość krajowego zaangażowania misyjnego, popularyzację własnych osiągnięć misyjnych czy rozmaitego typu mobilizację misyjną, a także poprzez prezentowanie tej działalności jako istotnej dla Kościoła. Innym rodzajem realizacji owej funkcji jest propagowanie zaangażowania misyjnego, zarówno długo- jak i krótkoterminowego. Jako działalność ewangelizacyjna i charytatywna misje są dobrze odbierane przez społeczeństwo. Propagowanie misji jest zatem celowe nie

jennych w: Wrzos, *Polskie czasopiśmiennictwo misyjne po II wojnie światowej. Studium misjologiczno-prasoznawcze* 526-528; a w przypadku mediów misyjnych, komunikujących przez Internet w: tenże, *Misje w polskojęzycznym Internecie. Studium misjologiczno-prasoznawcze* 362-367. Wydaje się, że jej realizacja jest w szczególności potrzebna. Funkcja postawotwórcza, która też nie ulegała przeobrażeniu, została opisana w przypadku misyjnych środków społecznego przekazu przed drugą wojną światową w: Kaleta 234-244. Wtenczas była nazywana, wraz z funkcją opiniotwórczą, funkcją wychowawczą; w przypadku czasopism misyjnych powojennych w: Wrzos, *Polskie czasopiśmiennictwo misyjne po II wojnie światowej. Studium misjologiczno-prasoznawcze* 526-528, a w przypadku mediów misyjnych, komunikujących przez Internet, w: tenże, *Misje w polskojęzycznym Internecie. Studium misjologiczno-prasoznawcze* 362-367. Wydaje się, że jej realizacja jest szczególnie potrzebna.

tylko wśród wierzących, ale i wśród osób obojętnych religijnie, co stanowi domenę mediów internetowych¹¹. Podczas pandemii autorzy przekazów misyjnych starali się szeroko informować o sytuacji i zaangażowaniu Kościoła, propagowali tę działalność, przekonywali do niej oraz zachęcali do włączenia się materialnego lub duchowego zarówno osoby wierzące, jak i niewierzące.

Teoretycy mediów katolickich podają, że jedną z najważniejszych, a może i najważniejszą, funkcją chrześcijańskich środków społecznego przekazu, w tym misyjnych, jest funkcja ewangelizacyjna, która jednocześnie nie wyklucza innych funkcji prasowych. Funkcję tę możemy rozumieć na trzy klasyczne sposoby: jako ewangelizację prasową, skierowaną do ludzi, którzy są ochrzczeni i praktykują swoją wiarę (formacja, katechizacja); do ludzi ochrzczonych i niepraktykujących (nowa ewangelizacja) oraz do ludzi nieochrzczonych (ewangelizacja). Funkcja ta uwidacznia się najbardziej w periodykach popularnych i popularnonaukowych, a także w mediach misyjnych komunikujących za pomocą Internetu, gdyż pozycje naukowe są adresowane ze względu na swoją specyfikę do osób wierzących, misjologów lub osób zainteresowanych misjami, czyli do odbiorców, którzy mają najczęściej ugruntowaną wiarę i wiedzę teologiczną. Pisma misyjne, zarówno z okresu Drugiej, jak i Trzeciej Rzeczypospolitej, nie są pismami ewangelizacyjnymi jako takimi, a ich treść może prowadzić do poznania Boga. Odbiorcami owych pism są zazwyczaj ludzie aktywnie zaangażowani w życie Kościoła, którzy też dzięki najczęściej Kościołowi poznali dany tytuł. Zatem możemy mówić o ewangelizacji skierowanej do wnętrza wspólnoty chrześcijańskiej przez uzyskiwanie wiedzy o misjach i zaznajamianie się z nauczaniem Kościoła – mowa więc o formacji i katechizacji. Chcąc pogłębić relację z Bogiem, a także duchowość misyjną, w mediach drukowanych przed- i powojennych przedstawiano materiały formacyjne i katechetyczne, przeznaczone dla ich odbiorców. Działanie to było realizacją funkcji ewangelizacyjnej, skierowanej do członków Kościoła. Przede wszystkim jej urzeczywistnienie widoczne jest w pismach popularnych i zakonnych. Autorzy periodyków zgromadzeniowych starają się przede wszystkim odzwierciedlić duchowość i charyzmat danego wydawcy, zachęcić ludzi do zrzeszania się we wspólnotach misyjnych do nich afiliowanych, przekonywać odbiorców do działań własnych czy zadań zakonów trzecich, które także realizują zadania misyjne. Opisywana funkcja jest urzeczywistniana przede wszystkim przez temporalne publikowanie

¹¹ Funkcję propagowania misji i idei misyjnej opisano w przypadku misyjnych środków społecznego przekazu przed drugą wojną światową w: Kaleta 195-205; w przypadku czasopism misyjnych powojennych w: Wrzos, *Polskie czasopiśmiennictwo po II wojnie światowej. Studium misjologiczno-prasoznawcze* 516-517, a w przypadku mediów misyjnych, komunikujących przez Internet, w: tenże, *Misje w polskojęzycznym Internecie. Studium misjologiczno-prasoznawcze* 338-342.

dokumentów papieskich o tematyce poniekąd odnoszącej się do misji, mających na celu kształtowanie duchowości o charakterze misyjnym u odbiorców, a także przez publikowanie materiałów formacyjnych osoby prawnej wydawcy. Są to np. Papieskie Intencje Misyjne wraz z komentarzem czy papieskie orędzia na Niedzielę Misyjną. Wydaje się, że ze względu na krąg odbiorców czasopisma w znacznie mniejszym stopniu niż media komunikujące przez Internet realizują funkcję nowo ewangelizacyjną i ewangelizacyjną. Istnieje, co się przypuszcza, szansa pozyskania osób wierzących, nieuczestniczących w niedzielnych nabożeństwach, ze względu na zaangażowanie na rzecz misji przez internetowe media misyjne. Funkcja ewangelizacyjna wobec osób niewierzących bazuje natomiast na pozytywnych skojarzeniach z misjami i pomocą socjalną, często możliwą dzięki misjonarzom, a uwypuklaną w owych mediach¹². W czasie pandemii z jednej strony publikowano materiały formacyjne i katechetyczne, adresowane do osób wierzących, a związane przede wszystkim z aktualnym nauczaniem Kościoła na temat działalności misyjnej czy pandemii covid-19, zaś z drugiej realizacją tej funkcji było ukazywanie działalności Kościoła w tym zakresie, szczególnie w zakresie promocji ludzkiej, w tym pomocy medycznej i charytatywnej.

Jednym z zasadniczych celów funkcjonowania czasopism misyjnych, zarówno przed, jak i po drugiej wojnie światowej, ale i internetowych mediów misyjnych było i jest pozyskiwanie środków materialnych dla misji. Wydaje się, że ten wymiar merkantylny mógł być przyczyną powstania niektórych z analizowanych mediów. W owym znaczeniu pozyskiwanie środków polega nie tylko na wsparciu finansowym, ale i na tworzeniu swego zaplecza ludzi, dzięki któremu misje mogą funkcjonować i ewoluować. Funkcja ta dostrzegalna jest w periodykach misyjnych w prezentowaniu samych potrzeb i ich opisywaniu, w ukazywaniu sposobów udzielania pomocy materialnej misjom, a także technologicznych możliwości ich wsparcia, tudzież w przedstawianiu odbiorców tej pomocy po jej uzyskaniu oraz samej pomocy. Funkcja ta w zasadzie nie jest obecna w misyjnych periodykach naukowych. Zauważalna jest atomizacja środowiska misyjnego. Gdy był to referat misyjny zgromadzenia czy diecezji, to jego głównym celem było pozyskiwanie środków materialnych dla własnej działalności misyjnej i ewangelizacyjnej. Dlatego wydawanie czasopisma misyjnego stanowiło dla nich sposób zdo-

¹² Funkcja katechetyczna i formacyjna, nowo ewangelizacyjna i ewangelizacyjna w przypadku misyjnych środków społecznego przekazu została omówiona, jeśli chodzi o powojenne czasopisma misyjne, w: Wrzos, *Polskie czasopiśmiennictwo po II wojnie światowej. Studium misjologiczno-prasoznawcze* 518 (nazywana ogólnie funkcją ewangelizacyjną), a w przypadku mediów misyjnych, komunikujących przez Internet, w: tenże, *Misje w polskojęzycznym Internecie. Studium misjologiczno-prasoznawcze* 343-346.

bycia pomocy materialnej, a nie cel działalności sam w sobie. Media stały się zatem w kilku przypadkach swoistym łącznikiem pomiędzy darczyńcami a odbiorcami pomocy, informującym o zbiórkach środków. Komunikujące przez Internet, korzystają zazwyczaj z jednoczasowych możliwości donowania danego przedsięwzięcia misyjnego¹³. Czasopisma, a przede wszystkim media internetowe, w dużym stopniu realizowały tę funkcję prasową w okresie pandemii. Urzeczywistniało się ją w szczególności przez przedstawianie pandemicznej sytuacji na misjach, organizacji pomocy materialnej i duchowej, a także prezentowanie rezultatów pomocy pozyskanej dzięki darczyńcom. Dużą i szybką pomoc uzyskiwały media komunikujące przez Internet oraz sami misjonarze obecni w mediach społecznościowych.

Funkcja budzenia powołań misyjnych była obecna w polskim czasopiśmiennictwie misyjnym od samego początku, jednakże bezpośrednio po wojnie, gdy nie było można wyjeżdżać na misje, w mniejszym zakresie. Zdarzały się wówczas przede wszystkim wyjazdy księży zakonnych i diecezjalnych, siostr zakonnych, a sporadycznie osób świeckich na misje długoterminowe, czyli trwające ponad rok. Funkcja ta była w zasadzie nieobecna w periodykach naukowych, gdzie z kolei zdarzały się opracowania dotyczące formacji przyszłych misjonarzy. W pierwszej fazie do czasopism pisali misjonarze, którzy udali się na misję przed drugą wojną światową. Publikowano też przedruki z misyjnej prasy zagranicznej. Z biegiem czasu owa funkcja misyjnej prasy nabierała coraz większego znaczenia. W mediach misyjnych, komunikujących za pomocą Internetu, zauważalna jest realizacja funkcji budzenia powołań misyjnych krótkoterminowych (wolontariaty, staże, doświadczenia), trwających mniej niż rok, rzadziej obecnej w periodykach drukowanych¹⁴. W trakcie pandemii młodzi ludzie byli zachęceni do stawania się misjonarzami, do wstępowania do nowicjatów i seminariów. Media komunikujące przez Internet zachęcały zwłaszcza do wyjazdów na misje krótkoterminowe do pomocy medycznej i charytatywnej.

¹³ Funkcję gromadzenia środków opisano w przypadku misyjnych środków społecznego przekazu przed drugą wojną światową w: Kaleta 206-216; w przypadku czasopism misyjnych powojennych w: Wrzos, *Polskie czasopiśmiennictwo po II wojnie światowej. Studium misjologiczno-prasoznawcze* 519-521, a w przypadku mediów misyjnych, komunikujących przez Internet, w: tenże, *Misje w polskojęzycznym Internecie. Studium misjologiczno-prasoznawcze* 347-351.

¹⁴ Funkcja budzenia powołań misyjnych została opisana w przypadku misyjnych środków społecznego przekazu przed drugą wojną światową w: Kaleta 226-233; w przypadku czasopism misyjnych powojennych w: Wrzos, *Polskie czasopiśmiennictwo po II wojnie światowej. Studium misjologiczno-prasoznawcze* 521-522, a w przypadku mediów misyjnych, komunikujących przez Internet, w: tenże, *Misje w polskojęzycznym Internecie. Studium misjologiczno-prasoznawcze* 352-355.

Jednym z głównych zadań prasy misyjnej jest funkcja organizatorska, czyli gromadzenie ludzi wokół idei misyjnej, najczęściej w ramach działalności osoby prawnej wydawcy. Wydawcom prasy przedwojennej i powojennej zależało na tym, by maksymalnie zaangażować odbiorców w działania na rzecz misji, najlepiej we wspólnotach, które w rozmaity sposób wspomagają działalność *ad gentes*. Zaktywizowanie ludzi wydaje się jednym z elementów rozwoju i podtrzymywania polskiej działalności misyjnej, która często stanowi łącznik pomiędzy osobą prawną wydawcy a osobami stowarzyszonymi i darczyńcami. Bez pomocy duchowej i materialnej rozwój misji katolickich nie byłby możliwy z dynamiką im towarzyszącą. Trudno ocenić wtórność funkcji: czy grupy i wspólnoty wspierające misje powstały dzięki prasowej promocji misji, czy też prasa misyjna skierowana jest do już istniejących grup bądź wspólnot. Funkcja organizacyjna uwidacznia się na płaszczyźnie duchowej, materialnej i w wyjazdach osób świeckich na misje. Pisma misyjne, media misyjne komunikujące za pomocą Internetu, szczególnie angażują czytelników w grupy, czyli we wspólnoty mające wspierać duchowo i materialnie danego misjonarza czy misję. Są to zarówno grupy i wspólnoty wirtualne, jak i funkcjonujące w świecie rzeczywistym. Poszczególni misjonarze często korzystają z pomocy mediów społecznościowych, by szybko zorganizować potrzebne działanie. Dla niektórych wydawnictw organizowanie pomocy indywidualnej i wspólnotowej dla misji stanowiło główny cel działalności¹⁵. Podczas pandemii zarówno wydawcy, jak i poszczególni misjonarze organizowali pomoc duchową i materialną dla prowadzonych przez siebie misji. Szczególnie skuteczna i natychmiastowa okazała się działalność prowadzona przez media internetowe.

Wnioski i postulaty pastoralne

Wyniki prowadzonych badań, dotyczących przeobrażania i realizacji funkcji wydawniczych polskich mediów misyjnych w okresie pandemii covid-19, są związane z konkluzjami, wnioskami i postulatami pastoralnymi, które warto wprowadzić do działalności ewangelizacyjnej Kościoła:

- budowanie pozytywnego wizerunku Kościoła. Wiadomości misyjne, a szczególnie te związane z szeroko pojętą działalnością na rzecz pro-

¹⁵ Funkcję organizatorską opisano w przypadku misyjnych środków społecznego przekazu przed drugą wojną światową w: Kaleta 217-225; w przypadku czasopism misyjnych powojennych w: Wrzos, *Polskie czasopiśmiennictwo po II wojnie światowej. Studium misjologiczno-prasoznawcze* 523-524, a w przypadku mediów misyjnych, komunikujących przez Internet, w: tenże, *Misje w polskojęzycznym Internecie. Studium misjologiczno-prasoznawcze* 356-359.

mocji człowieka (w tym wypadku podczas pandemii covid-19), powinny być wykorzystywane w eklezjalnym przekazie medialnym jako budujące pozytywny wizerunek Kościoła

- Budowanie jedności Kościoła w przekazie medialnym. Ukazanie powszechności Kościoła. Atomizacja mediów misyjnych, komunikujących przez Internet, publikacja treści, w tym misjograficznych, związanych z osobą prawną nadawcy medialnego, pozyskiwanie dóbr duchowych i materialnych na ich korzyść – warto, żeby były uzupełnione treściami ukazującymi powszechność działalności misyjnej Kościoła
- Konieczność edukacji medialnej misjonarzy długo- i krótkoterminowych. Misjonarze realizujący powołanie misyjne *ad gentes*, a także wyjeżdżający do tej posługi, powinni za jeden z jej elementów uważać głoszenie Ewangelii przez media komunikujące za pomocą Internetu, co nie zawsze ma miejsce. Tym samym zaprzepaszczone zostają szanse na pozytywne budowanie wizerunku Kościoła i misji w kraju
- Profesjonalizacja obecności w mediach internetowych, dotycząca zarówno treści, jak i formy. Postulatem jest, żeby misyjnymi mediami zajmowały się, na szczeblu instytucji ogólnopolskich, osoby przygotowane pod względem teologicznym (misyjologicznym), dziennikarskim i informatycznym. Nie dotyczy to misjonarzy, którzy uwiarygadniają się formą swojej posługi i od których odbiorcy nie oczekują profesjonalnych kompetencji medialnych
- Przejście od e-spotkania do realnego uczestnictwa w życiu Kościoła. Osoby prowadzące komunikujące przez Internet media misyjne, jak i ogólnochrześcijańskie (duchowni i świeccy), powinny mieć na uwadze, że e-spotkanie ma doprowadzić do realnego spotkania z Bogiem w Kościele
- Stworzenie płaszczyzny współpracy i strategii ewangelizacyjno-medialnej. Istnieje konieczność współpracy (formacyjnej, szkoleniowej, informacyjnej) TOP5 internetowych mediów misyjnych w Polsce w celu realizacji wspólnych elementów i wypracowania strategii ewangelizacyjno-medialnej, w tym wykorzystania frontmanów i influencerów czy prowadzenia (misyjnych) ogólnokrajowych kampanii społecznych. Warto skorzystać z działających struktur Biura Prasowego Episkopatu Polski oraz Krajowej Rady Misyjnej
- Szersze użytkowanie mediów społecznościowych. Media misyjne, komunikujące przez Internet (szczególnie społecznościowe), wykazały w sytuacji kryzysowej swoją wyższą użyteczność w stosunku do misyjnych mediów drukowanych. Pozwalają one w zasadzie na natych-

miastowe informowanie o sytuacji kryzysowej i na wypracowywanie rozwiązań oraz realizację pomocy w ich niwelowaniu. Wskazane jest ich większe wykorzystanie przez poszczególnych misjonarzy oraz redakcje.

Zakończenie

Wydaje się, że media misyjne drukowane, jak i te komunikujące przez Internet odegrały stosownie swoją funkcję w trakcie pandemii wywołanej przez wirusa SARS-CoV-2. Szybko reagowały na sytuację kryzysową, rzetelnie i szeroko o niej informując, a w niektórych tytułach przełożyło się to na zaproszenie czytelników do zaangażowania duchowego i materialnego w celu zaspokojenia określonych potrzeb. Szczególnym narzędziem stały się tutaj media komunikujące przez Internet, zwłaszcza społecznościowe, pozwalające na natychmiastowe informowanie oraz reakcje na zaistniałą krótko- bądź długoterminową sytuację kryzysową. Z przeprowadzonego studium wynika, że pełnionymi przez omawianą prasę funkcjami wydawniczymi są: informacyjna i publicystyczna, propagowania misji i idei misyjnej, katechetyczna i formacyjna, nowo ewangelizacyjna i ewangelizacyjna, gromadzenia środków na rzecz misji, budzenia powołań misyjnych, organizowania grup misyjnych, opiniotwórcza i postawotwórcza. Wydaje się, że w głównych założeniach realizacja tych funkcji nie zmieniła się na poziomie idei, a różnice wynikają przede wszystkim ze zmian w technice komunikacji i różnorodności grup docelowych. Kiedyś informacje prasowe docierały do czytelników z opóźnieniem, a reakcja na sytuacje kryzysowe była odległa w czasie. Aktualnie możliwe jest w zasadzie informowanie na bieżąco, z niewykluczeniem szybkiej reakcji pomocowej. Zauważalną zmianę stanowi mniej informacji o przemianach społeczno-politycznych. Funkcję budzenia powołań misyjnych realizowano także w stosunku do misjonarzy krótkoterminowych, szczególnie w kontekście zawodów medycznych. Dzięki mediom misyjnym czytelnicy mogli uzyskać informacje dotyczące zaangażowania eklezjalnego i pomocy Kościoła w zakresie pandemii covid-19, a także włączyć się w tę pomoc.

Przed rozpoczęciem badań sformułowano następujące hipotezy i tezy badawcze, które potem, w toku badań, staraliśmy się zweryfikować (hipotezy) lub potwierdzić (tezy).

- Teza 1: podczas pandemii covid-19 wiodące czasopisma misyjne realizowały funkcje prasowe, dla których urzeczywistnienia powstały – została potwierdzona

- Hipoteza 1: funkcje prasowe, realizowane przez media prasowe i media komunikujące przez Internet, różniły się – została zweryfikowana negatywnie. Zauważalne jest jednak wykorzystywanie poszczególnych mediów w oparciu o ich możliwości techniczne (szybka informacja i natychmiastowa pomoc była możliwa przez media komunikujące przez Internet) oraz grupy docelowe (młodszy są użytkownicy Internetu, a treści były zazwyczaj przygotowywane z myślą o nich)
- Hipoteza: fundamentalnymi, realizowanymi funkcjami były: informacyjna, organizatorska i gromadzenia środków (w zakresie pomocy osobie prawnej wydawcy) – została zweryfikowana pozytywnie.

TRANSFORMATIONS AND IMPLEMENTATION OF THE PUBLISHING FUNCTIONS OF POLISH MISSION MEDIA DURING THE COVID-19 PANDEMIC

Summary

The Polish missionary media of social communication has been appearing since 1882. In the analyzed period, they performed their role very well in the period of the Covid-19 pandemic. They quickly reacted to a crisis situation, informing about it fairly and widely, and in some titles it translated into inviting readers to spiritual and material commitment to specific needs. A special tool in this is the media communicating via the Internet, especially social media, which allow for immediate information and reactions to a short- or long-term crisis situation. The study shows that the publishing functions performed by this press include: informational and journalistic, promoting the mission and the missionary idea, catechetical and formation, new evangelization and evangelization, fundraising for the mission, awakening missionary vocations, organizing mission groups, opinion-forming and attitude-forming. It seems that in the main assumptions, the implementation of these functions at the level of ideas has not changed, and the differences result primarily from changes in the communication technique and the diversity of target groups. Before starting the research, the following hypotheses and research theses were formulated, which we then tried to verify (hypotheses) or confirm (theses) in the course of the research. Thesis 1: during the covid-19 pandemic, leading mission journals performed the press functions for which they were created – has been confirmed. Hypothesis 1: the press functions performed by the press media and the media communicating via the Internet differed – it was verified negatively. However, it is noticeable that individual media are used based on their technical capabilities (quick information and immediate help was possible through the media communicating via the Internet) and target groups (Internet users are younger and the content was usually prepared with them in mind). Hypothesis 2:

the main functions performed were: information, organization and fundraising – in the field of assistance to the publisher's legal entity – has been positively verified.

Keywords: media; mission; covid-19; polish missionary media; press functions

Słowa kluczowe: media; misje; covid-19; polskie media misyjne; funkcje prasy

BIBLIOGRAFIA

- Adamski, Andrzej. Łęcicki, Grzegorz. „Teologia mediów i komunikacji – na styku nauk o mediach oraz nauk teologicznych.” *Studia Medioznawcze* 65 (2016) 2: 11-24.
- Bertrand, Claude Jean. *Deontologia mediów*. Tłum. Tomasz Szymański. Warszawa: IW PAX, 2007.
- Chyliński, Marek. Russ-Mohl, Stephan. *Dziennikarstwo*. Warszawa: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2019.
- Eysenck, Hans Jürgen. *The Psychology of Politics*. London: Hassell Street Press, 2021.
- Kaleta, Andrzej. *Polskie katolickie czasopiśmiennictwo misyjne w II Rzeczypospolitej*. Kalisz: Wydawnictwo PW Wega, 2001.
- Malek, Roman. „Stulecie czasopisma ‘Die Katholischen Missionen’.” *Collectanea Theologica* 44 (1975): 189-195.
- Marody, Mirosława. *Sens teoretyczny a sens empiryczny pojęcia postaw, analiza metodologiczna zasad doboru wskaźników w badaniach nad postawami*. Warszawa: PWN, 1976.
- Mazzei, Luciano. *Chiesa e comunicazione. I mass media della Santa Sede*. Roma: L’Erma di Bretschneider, 1997.
- Młynarz, Kazimierz. *Funkcja radia, telewizji i prasy*. Poznań: Nurt, 1971.
- Nelson, Erland. „Attitudes: Their Nature and Development.” *Journal of General Psychology* 21 (1939) 2: 367-399.
- Nieć, Mateusz. *Komunikowanie społeczne i media. Perspektywa politologiczna*. Warszawa: Wolters Kluwer Polska, 2010.
- Nowak, Marian. *Podstawy pedagogiki otwartej. Ujęcie dynamiczne w inspiracji chrześcijańskiej*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 1999.
- Pisarek, Walery. *Wstęp do nauki o komunikowaniu*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2008.
- Słownik terminologii medialnej*. Red. Walery Pisarek. Kraków: Universitas, 2006.
- Szulczewski, Michał. *O funkcjach i roli prasy w państwie socjalistycznym*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1964.
- Tetelowska, Irena. *Szkice prasoznawcze: wybór rozpraw i artykułów*. Kraków: Ośrodek Badań Prasoznawczych RSW „Prasa”, 1967.
- Thomas, William. Isaac. Znaniecki, Florian. *Polish Peasant in Europe and America*. Vol. 1. Boston: Paperbackshop Uk Import, 1996.
- International Commission for the Study of Communication Problems. *One World. Report by the International Commission for the Study of Communications Problems*. Paris-London-New York: MacBride Sean UNESCO, 1981.
- Wrzos, Marcin. „Od czasopism do Web 3.0. Polskie media misyjne po *Vaticanium Secundum*. Rozwój środków społecznego przekazu oraz nauczanie Kościoła na ich temat w polskim czasopiśmiennictwie misyjnym.” Cz. 1. *Nurt SVD* 144 (2018) 2: 85-108.
- Wrzos, Marcin. *Główne idee teologiczne, historia i funkcje obłackiego czasopiśmiennictwa misyjnego w Polsce (1926-2016)*. Poznań: Misyjne Drogi, 2016.

- Wrzos, Marcin. *Misje w polskojęzycznym Internecie. Studium misjologiczno-prasoznawcze*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW i Misyjne Drogi, 2020.
- Wrzos, Marcin. *Polskie czasopiśmiennictwo misyjne po II wojnie światowej. Studium misjologiczno-prasoznawcze*. Poznań: Kuria Prowincjonalna Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej, 2013.

MARCIN WRZOS OMI (ur. 1977 r.), prezbiter, misjonarz oblat Maryi Niepokalanej; doktor teologii o specjalności misjologia i teologia środków społecznego przekazu UKSW (2013), doktor habilitowany teologii o specjalności teologia środków społecznego przekazu UKSW (2021); ukończył studia z nauk politycznych i dziennikarstwa UAM (2008) polonistyki UJ (2016) oraz ochrony danych osobowych UKSW (2018). Autor artykułów dotyczących misji w środkach społecznego przekazu i wykorzystania środków społecznego przekazu na misjach. Bada Internet w kontekście obecności w nim Kościoła. Autor książek naukowych: *Polskie czasopisma misyjne po II wojnie światowej. Studium misjologiczno-prasoznawcze*, *Bibliografia polskich czasopism misyjnych. Lata 1945-2013* oraz *Oblates missionary press in Europe* (redaktor), *Główne idee teologiczne, historia i funkcje oblackiego czasopiśmiennictwa misyjnego w Polsce (1926-2016)*. Kieruje czasopismem „Misyjne Drogi”, portalem www.misyjne.pl. Jest członkiem zarządu Fundacji Pomocy Humanitarnej „Redemptoris Missio” UM w Poznaniu oraz Stowarzyszenia Misjologów Polskich. Prowadzi wykłady zlecone na WT UKSW.

Missionaria Bibliographica Selecta

Peter Hitchens, *Wściekli na Boga. O tym, jak ateizm doprowadził mnie do wiary w Boga*. Warszawa: Fundacja Prodoteo, 2021, ss. 173.

„Mieliśmy na przestrzeni lat mnóstwo okazji, aby posłuchać refleksji Christophera Hitchensa. Myślę, że bardzo dobrym pomysłem byłoby posłuchać teraz jego elokwentnego brata” – tak o książce *Wściekli na Boga. O tym, jak ateizm doprowadził mnie do wiary w Boga* pisał biskup Robert Barron (Barron 150)¹. I faktycznie Ch. Hitchensa zna niemal cały świat jako przedstawiciela tzw. nowego ateizmu i autora książki *Bóg nie jest wielki. Jak religia wszystko zatruwa*. Niewielu zdaje sobie jednak sprawę, że ten słynny ateista ma brata, który w dodatku jest chrześcijaninem i w książce *Wściekli na Boga. O tym, jak ateizm doprowadził mnie do wiary w Boga* polemizuje z poglądami nowych ateistów.

Peter Hitchens, bo o nim mowa, jest brytyjskim dziennikarzem i publicystą. Współpracuje z „The Mail on Sunday” i „Daily Express”. Jako korespondent pracował m.in. w Związku Radzieckim i w Stanach Zjednoczonych. Dzięki dziennikarskiemu doświadczeniu autora książkę *Wściekli na Boga. O tym, jak ateizm doprowadził mnie do wiary w Boga* czyta się z wielką łatwością. Materiał ułożony jest przystępnie, a język jest nie tylko barwny, lecz również precyzyjny i zwięzły.

Swoją książkę *Wściekli na Boga. O tym, jak ateizm doprowadził mnie do wiary w Boga* Hitchens dzieli na trzy części. W pierwszej z nich, najbardziej osobistej, autor przedstawia swoje dzieciństwo i okres buntu przeciwko Bogu i religii. Hitchens wręcz przyznaje się do spalenia w młodym wieku Biblii. „Wiedziałem, że Bóg nie istnieje, Stary Testament jest zbiorem przerażających opowieści i bajeczek, a Ewangelie – śmiechu wartym wymysłem używanym do oszukiwania prostaczków” – są to słowa Hitchensa, a nie jego brata. Jednak Hitchens potwierdza, że powoli i pod wpływem wielu czynników zmienił zdanie. Dopowiada, że nie nawrócił się spektakularnie, ale raczej dochodził do pojednania się z Bogiem i Kościołem (anglikańskim w jego przypadku) poprzez ponowne odkrywanie Bożego Narodzenia, tekstów modlitw, sztuki chrześcijańskiej oraz zawarcie związku małżeńskiego.

Pierwsza część książki to ponadto opowieść o dorastaniu w Wielkiej Brytanii po drugiej wojnie światowej. Hitchens w tym okresie widzi początki kielkującego na Zachodzie nowego ateizmu. Jego zdaniem, mimo odniesionego zwycięstwa, na Wyspach trwał kryzys gospodarczy, a reformy szkolnictwa tylko pogłębiły świecki

¹ Barron, Robert. *Ziarna Słowa. Odnajdywanie Boga w kulturze*. Poznań: W Drodze, 2019.

charakter państwa. „W takiej sytuacji zagubienia i pustki nowi wojujący wyznawcy sekularyzmu starają się wprowadzić własny agresywny ateizm” – pisze.

Druga część *Wściekłych na Boga* to polemika z trzema postulatami tzw. nowego ateizmu. Hitchens przywołuje argumenty za tym, że wojny religijne nie toczą się wcale z powodów religijnych. Odpowiada na pytanie, czy faktycznie bez Boga człowiek może odróżnić dobro od zła? A na koniec tej części książki przekonuje, że w państwach ateistycznych również dochodzi do kultu, choć jest to zazwyczaj kult jednostki. Za przykład podaje kult Stalina w ZSRR i Kim Il Sunga w Korei Północnej.

W ostatniej części książki Hitchens opisuje natomiast swoje postrzeganie ateistów, nazywając ich „Związkiem wojujących bezbożników”. Sądzi, że posługują się kłamstwami, np. co do prawdziwego oblicza ateizmu w ZSRR, szerzą zło i nietolerancję oraz roszczą sobie prawo do ingerencji w kulturę czy rodzinę. Z jednym tylko nie można się zgodzić: Hitchens uważa, że krajach ateistycznych zamiera nawet zwykła ludzka życzliwość. Być może w krajach ateistycznych, które odwiedził, tak właśnie było, jednak za kontrprzykład może posłużyć Albania, ateistyczne państwo, w którym gościnność nadal jest piękną i pielęgnowaną wartością.

Cennym i poniekąd wzruszającym fragmentem książki jest epilog, w którym Peter opisuje swoje relacje z Christopherem. Mimo iż bracia stali po przeciwnej stronie ideologicznej debaty, to dla Petera Christopher pozostaje bliską osobą, z którą dzieli wspomnienia z dzieciństwa.

Wściekli na Boga. O tym, jak ateizm doprowadził mnie do wiary w Boga to nieobszerna lektura (liczy 173 strony), lecz zdecydowanie różnorodna. Autor zabiera czytelnika z powojennej Wielkiej Brytanii przez Moskwę na ulice Mogadyszu w Somalii. Jest to nie tylko osobista historia przeżywania niewiary i wiary, ale także dawka solidnych argumentów za tym, że ateizm, mimo iż cieszy się coraz większą popularnością, jest nie tylko błędny, ale może okazać się w rękach polityków bardzo niebezpieczny.

Małgorzata Madej
ORCID: 0000-0003-0381-589X

Grzegorz Adamiak. *Recepcja idei misyjnej w diecezji płockiej w latach 1908-2015*. Warszawa: Instytut Papieża Jana Pawła II – Wydawnictwo UKSW, 2020, ss. 563.

Książka *Recepcja idei misyjnej w diecezji płockiej w latach 1908-2015* stanowi poszerzoną wersję rozprawy doktorskiej, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Jarosława Różańskiego na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i obronionej w 2018 r. przez ks. Grzegorza Adamiaka. Do publikacji dołączono aneks: *Płock i diecezja płocka na szlaku pasterskiego posługiwania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*. Wyjątkowość tej pozycji polega na tym, że wraz z wcześniejszymi publikacjami ks. dr. Mirosława Piesiura [*Kościół katowicki dla misji. Misyjne dzieło Kościoła katowickiego w świetle dokumentów papieskich od „Maximum illud do Redemptoris missio”* (2009)] oraz dr Alicji Rezmer [*Działalność misyjna diecezji pelplińskiej w świetle soborowych i posoborowych dokumentów Kościoła* (2018)] praca Adamiaka, kapłana diecezji płockiej, wpisuje się w niezbyt pokąźny ciąg monografii opisujących misyjne zaangażowanie Kościołów lokalnych. Te, a w przyszłości, miejmy nadzieję, następne rozprawy naukowe, mogłyby stanowić iskrę zapalającą historyków do opracowania i stworzenia we własnych diecezjach uporządkowanego i kompleksowego studium historycznego, poświęconego recepcji idei misyjnej.

Celem autora było przybliżenie misyjnego zaangażowania diecezji płockiej w wyznaczonym przedziale czasowym jako konsekwencji przyjętych wcześniej założeń i zaleceń wpływających z oficjalnego nauczania Kościoła katolickiego na temat realizacji mandatu misyjnego. *Novum* opracowania stanowi całościowe ujęcie działań misyjnych Kościoła płockiego, podjętych w latach 1908-2015 dla recepcji idei misyjnej Kościoła w Polsce.

To obszerne studium bazuje na bogatej bazie źródłowej, którą stanowią dokumenty Stolicy Apostolskiej, dokumenty synodów diecezji płockiej, dokumenty i wypowiedzi biskupów, zasoby archiwalne płockiej kurii diecezjalnej, dokumenty sporządzone przez misjonarzy, miejscowy kler i ich współpracowników oraz sprawozdania, statuty i wydawnictwa statystyczne. W kwestii literatury autor uwzględni zarówno wkład biskupów, kapłanów i świeckich diecezji płockiej w dzieło misyjne w skali całego kraju, jak i pozycje odnoszące się do lokalnego rozumienia i realizacji idei misyjnej w pracy duszpasterskiej Kościoła płockiego.

Wybrane przez autora metody odpowiadają zadaniu badawczemu, a są nimi: analiza i krytyka piśmiennictwa, analiza historyczna, analiza funkcjonalna i metoda opisowa.

Pozycję tworzy 6 rozdziałów: 1) Rola arcybiskupa Antoniego Juliana Nowowiejskiego w umisyjnieniu Kościoła w Polsce i w diecezji płockiej (ss. 25-64); 2) Obecność idei misyjnej w życiu Kościoła płockiego przed drugą wojną światową (ss. 65-150); 3) Aktywność misyjna diecezji płockiej w latach 1945-1992 (ss. 151-224); 4) Działalność diecezji płockiej na rzecz misji w latach 1993-2015 (ss. 225-302); 5) Praca duchowieństwa diecezji płockiej w strukturach ogólnopolskich Papieskich Dzieł Misyjnych (ss. 303-382); 6) Misjonarze z diecezji płockiej (ss. 383-450).

W rozdziale pierwszym autor ukazuje ogromną rolę, jaką odegrał bł. Nowowiejski w organizacji krajowych instytucji misyjnych. Czytelnik dowiaduje się, że duch misyjny i zaangażowanie arcybiskupa Nowowiejskiego przyniosły największe owoce na polu organizacji i pracy Związku Misyjnego Duchowieństwa [ZMD], którego od 17 stycznia 1925 r. był prezesem.

W kolejnej części rozdziału omówiono zaangażowanie kapłanów diecezji płockiej w ogólnopolskie struktury misyjne, a chodzi tutaj zwłaszcza o sekretarzy generalnych ZMD w Polsce: ks. Adama Wiktora Pęskiego, bp. Leona Wetmańskiego i ks. Kazimierza Targowskiego. Autor dokumentuje również doroczne posiedzenia rady krajowej i kongresy ogólnokrajowe ZMD. Uderza w tym wszystkim niezwykła dokładność i staranność Adamiaka, który przedstawia czytelnikowi przebieg 16 rad (od 1925 do 1939) oraz 3 kongresów.

W rozdziale pierwszym wyodrębniono także nauczanie i inicjatywy misyjne, podejmowane przez prezesa krajowego ZMD w Polsce w diecezji płockiej. Autor nie zgadza się z oceną jakoby misyjna świadomość i działania Nowowiejskiego wynikały tylko z pełnionego urzędu, lecz postrzega je jako konsekwencję duchowości i rozumienia przez biskupa płockiego chrześcijańskiego powołania. Adamiak prezentuje działania ówczesnego Kościoła płockiego na polu misyjnym przez pryzmat nauczania i działań Nowowiejskiego. W zakończeniu rozdziału znalazło się znaczące stwierdzenie, że mimo iż Nowowiejski nie sprecyzował pojęć z zakresu misjologii i nie opracował jakiegoś wykładu z tej dziedziny, to jego ogromny nacisk na zaangażowanie duchownych i świeckich w działalność misyjną Kościoła w skali diecezji i całej Polski spowodował, że był on „misyjnym sumieniem” polskiego episkopatu w okresie międzywojennym.

Rozdział drugi, poświęcony działaniom zmierzającym do zaszczepienia idei misyjnej w diecezji płockiej w ramach duszpasterstwa prowadzonego do 1939 r., zawiera ważną rezolucję przyjętą w dniach 4-6 lipca 1922 r. w ramach II Zjazdu Katolickiego, który odbył się w Płocku. Zalecała ona promocję i działalność Związku Misyjnego Kleru wśród duchowieństwa diecezji; Towarzystwa Misyjnego wśród dorosłych oraz Stowarzyszenia Dzieciństwa Jezusowego wśród najmłodszych. Dane o kolejnych formach zaangażowania w ruch misyjny w diecezji płockiej, choć są niekompletne, to wybiórczo ukazują żywotny dynamizm zaangażowania Kościoła płockiego w szerzenie idei misyjnej w Polsce, diecezji i w poszczególnych parafiach.

Podsumowaniem tych działań jest szczegółowy, 20-stronicowy raport ks. Stanisława Nasiłowskiego o stanie zaangażowania diecezji płockiej w akcje misyjne (z 1938). Wynika zeń, że sprawy misyjne były silnie obecne w życiu duszpasterskim diecezji. Autor zapoznaje drobiazgowo czytelnika z informacjami i artykułami zamieszczanymi w *Miesięczniku Pastorskim Płockim*.

Następne podrozdziały poświęcone są kolejno działalności: Związku Misyjnego Duchowieństwa, Papieskiego Dzieła Rozkrzewiania Wiary, Papieskiego Dzieła Dzieciństwa Pana Jezusa i Papieskiego Dzieła św. Piotra Apostoła. Publikacja prezentuje także działalność Koła Misyjnego przy Wyższym Seminarium Duchownym w Płocku do 1939 r. Określono tutaj i wskazano na zaangażowanie księży w recepcję idei misyjnej w parafiach diecezji płockiej, zainicjowanej w dniu 27 kwietnia 1922 r., kiedy to 26 księży przystąpiło do ZMD. Ta liczba rosła i w 1935 r. do ZMD należało już 100% duchowieństwa i kleryków diecezji płockiej.

Modlitwa w intencji misji i jałmużna były pierwszymi obowiązkami świeckich należących do Papieskiego Dzieła Rozkrzewiania Wiary, nad którym pieczę w diecezji płockiej sprawował od samego jego początku, czyli od 1926 r., ks. prał. Leon Gościcki. Od 1938 r. stanowisko diecezjalnego dyrektora Dziel Misyjnych Diecezji Płockiej piastował ks. Stanisław Nasiłowski. Sztandarową uroczystość charakterystyczną dla tego stowarzyszenia stanowiła Niedziela Misyjna. Sprawa animacji misyjnej i działania kół misyjnych była poruszana w odezwach poszczególnych dyrektorów. W podsumowaniu tego podrozdziału znajdziemy szczegółowe zestawienia liczbowe i finansowe, podsumowujące działalność PDRW w diecezji płockiej do wybuchu drugiej wojny światowej.

Papieskie Dzieło Dzieciństwa Pana Jezusa – Papieskie Dzieło Dzieciństwa Misyjnego było propozycją misyjnego zaangażowania najmłodszych, ale trudno dokładnie podać datę rozpoczęcia jego działalności w diecezji płockiej. Pierwsze sprawozdanie (z 1923) informuje o trzech funkcjonujących misyjnych ogniskach wśród dzieci. W 1938 r. istniało 115 dwunastek, w których dokonywała się praca Dzieła Dzieciństwa Jezusowego.

Papieskie Dzieło św. Piotra Apostoła [PDPA] było najmłodszym i najmniej znanym z dzieł misyjnych, przeznaczonych dla katolików świeckich. Cel stowarzyszenia stanowiło kształcenie kleru miejscowego w krajach misyjnych. W diecezji płockiej stowarzyszenie to funkcjonowało prawdopodobnie od 1925 r. Według sprawozdania z 1938 r. w diecezji płockiej istniały 64 dziesiątki PDPA.

Kolejne dwa rozdziały pracy, trzeci i czwarty, Autor poświęca odpowiednio rozmaitym formom pracy misyjnej, którą prowadzono na terenie diecezji płockiej po drugiej wojnie światowej aż do 2015 r. Cezurę czasową dla obu rozdziałów stanowi 1992 r.

W trzecim rozdziale przybliżono kluczową rolę bp. Tadeusza Zakrzewskiego, który odbudował zręby ZMD. Przedstawiono też doniosłą rolę bp. Jana Wosińskiego, który stanął na czele reaktywowanej w 1963 r. Papieskiej Unii Misyjnej Duchowieństwa. Na poziomie diecezji biskupowi pomagali ustanowieni przez niego dyrektorzy, w pierw ks. Piotr Szeffler, a następnie od 27 stycznia 1964 r. ks. Władysław Celmerow-

ski. Na poziomie dekanatów odpowiedzialnymi za animację misyjną byli księża referenci. Autor przybliży administracyjno-pastoralną działalność misyjną bp. Bogdana Sikorskiego. Od 1 października 1969 r. działania misyjne koordynowała Diecezjalna Komisja Misyjna. Jej podstawowym zadaniem było krzewienie ducha i aktywności misyjnej wśród duchowieństwa i ogółu wiernych, ze szczególnym uwzględnieniem dzieci i młodzieży oraz alumnów seminariów duchownych. O działaniach podejmowanych na rzecz recepcji idei misyjnej w diecezji i parafiach dowiadujemy się z corocznych sprawozdań, które autor streszcza, opisując działania poszczególnych dyrektorów. Adamiak wspomina o uchwałach XLII Synodu Diecezji Płockiej, dotyczących działalności misyjnej. Na uwagę zasługuje również powojenna działalność misyjna w WSD w Płocku, realizowana przez koło misyjne, reaktywowane na fali posoborowej odnowy misyjnej Kościoła.

W rozdziale czwartym autor kontynuuje opis animacji misyjnej w parafiach diecezji płockiej, prezentując nowe obszary działań, które podjął w ciągu 14 lat pełnienia funkcji diecezjalnego referenta Duszpasterstwa Misyjnego i diecezjalnego dyrektora Papieskich Dzieł Misyjnych – ks. Dariusz Kisiel. Czytelnik dowiaduje się o szczegółowych inicjatywach wyrażających troskę o animację misyjną dzieci, a przez zaangażowanie dzieci w sposób naturalny można angażować całe rodziny. W celu przedstawienia piękna i bogactwa pracy animacyjnej autor kreśli panoramę wydarzeń misyjnych z lat 1993-2006. Na jej podstawie wytyczone zostaną przyszłe kierunki pracy z dziećmi, młodzieżą i dorosłymi.

W następnych podrozdziałach Adamiak ukazuje pracę na rzecz misji w diecezji kolejnych dyrektorów diecezjalnych, a także postanowienia XLIII Synodu Diecezji Płockiej (2012-2015) dotyczące duszpasterstwa misyjnego. W Duszpasterstwie Misyjnym dzieci mocno zapisały się akcje *Kolędnicy misyjni*, *Adopcja Serca*, *Makulatura na misje* oraz spotkania modlitewne. Uzupełnieniem obrazu zaszczepiania idei misyjnej w diecezji płockiej jest formacja do duszpasterstwa misyjnego w WSD w Płocku, którą Autor przedstawia, szczegółowo prezentując działalność Koła Misyjnego w latach 1993-2015.

W rozdziale piątym czytelnik znajdzie informacje dotyczące zaangażowania duchowieństwa diecezji płockiej w ogólnopolskie struktury PDM po drugiej wojnie światowej. Był to najpierw biskup Zakrzewski, a następnie biskup Wosiński, którego rolę w realizacji soborowej wizji misyjnej w strukturach Kościoła polskiego autor przybliży bardzo skrupulatnie. W krajowej centrali PDM pracowali także: bp Andrzej Suski, dyrektor krajowy PDM w latach 1990-1995, ks. Marian Batogowski, ks. Jan Decyk oraz ks. Dariusz Kisiel.

Ostatni, szósty rozdział, zawiera listę i krótkie biografie 19 misjonarzy posłanych przez biskupów płockich do pracy misyjnej. Następnie Autor przedstawia misyjną działalność siostr pasjonistek, czyli Zgromadzenia Sióstr Męki Pana naszego Jezusa Chrystusa, w Kamerunie. Kolejne dwa podrozdziały przybliżają zaangażowanie w dzieło misyjne 56 misjonarzy i misjonek pochodzących z diecezji płockiej i posługujących w innych zgromadzeniach zakonnych, tudzież świeckich wolontariuszy misyjnych.

Mamy zatem do czynienia z cenną poznawczo i niezwykle pożyteczną dla Kościoła plockiego i Kościoła w Polsce monografią. Informacje zawarte w książce zostały przedstawione bardzo szczegółowo, a nawet drobiazgowo. Poszczególne wątki autor prezentuje w konkretnym kontekście historycznym. Książka Adamiaka wydaje się być znaczącym dziełem z zakresu historii misji, pozwalającym lepiej zrozumieć przebieg recepcji idei misyjnej w Polsce i w diecezji plockiej. Na podkreślenie zasługuje również właściwa interpretacja i staranne dokumentowanie prezentowanych treści, a także dobry język publikacji.

Praca ks. dr. Grzegorza Adamiaka jest opracowaniem zasługującym na uznanie, a jej lekturę wypada zalecić wszystkim zainteresowanym historią Kościoła plockiego oraz realizacją idei misyjnej przez Kościół w Polsce.

ks. Sebastian Krupniewski
ORCID 0000-0002-3215-6224

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
61-701 POZNAŃ, UL. ALEKSANDRA FREDRY 10

www.press.amu.edu.pl

Sekretariat: tel. 61 829 46 46, faks 61 829 46 47, e-mail: wyd nauk@amu.edu.pl

Dział sprzedaży: tel. 61 829 46 40, e-mail: press@amu.edu.pl

Wydanie I. Ark. wyd. 8,50. Ark. druk. 8,875

DRUK I OPRAWA: VOLUMINA.PL SP. Z O.O., SZCZECIN, UL. KS. WITOLDA 7-9