

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 28
2023



UNIwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny
Poznań 2023

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 (Universite 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 2023

prof. dr hab. Bogdan Trocha, Uniwersytet Zielonogórski, prof. dr hab. Marek Rembierz, Uniwersytet Śląski,
ks. prof. UKSW dr hab. Wojciech Kluj, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, ks. prof. KUL
dr hab. Andrzej Pietrzak, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, ks. prof. UKSW dr hab. Tomasz Szyszka,
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, ks. dr hab. Józef Urban, Uniwersytet Opolski,
ks. dr hab. Aleksander Sitnik, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie ks. dr hab. Marcin Wrzos, Mazenodiam
mum Poznań, ks. dr Jacek Górka, Jordan University College, Morogoro Tanzania

Redaktorzy językowi

język angielski: Ron Quillo (San Antonio, USA), Tom Coughlin (USA), 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

Łamanie komputerowe: Marcin Tyma



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

ISSN (Online) 2956-6282 ISSN (Print) 1731-6170 DOI: 10.14746/amp

SPIS TREŚCI

SUZETTE NELLAS

Transforming the Subaltern Voices of the Global World 7

GRZEGORZ ADAMIAK

Działalność misyjna Zgromadzenia Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej 29

KATARZYNA WASIUTYŃSKA

Kryteria eklezjalności wspólnot katolickich – dokument KEP z 2022 r. na tle wcześniejszych wypowiedzi Kościoła 45

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI

Fulbe z północnego Kamerunu w drodze od Kadirijji do Tidżanijji 59

JUSTYNA SPRUTTA

Wokół chrztu Rusi Kijowskiej. Do czasów Włodzimierza I Wielkiego 77

MISSIONARIA BIBLIOGRAPHICA SELECTA

Jarosław Różański, Nowe czasopismo naukowe: *Libertas Religiosa. Studium interdyscyplinarne wolności religijnej*. T. 1 (2022) (Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej UKSW w Warszawie) 91

Piotr Piasecki, *Misjonarze męczennicy a wolność religijna*, red. W. Cisło, Warszawa 2023 (ss. 186, Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej UKSW w Warszawie) 97

Jarosław Różański, *Świętość i wolność – nowe wyzwania dla współczesnych chrześcijan. Kleryk Sługa Boży Alfons Mańka OMI wśród kleryków–męczenników II wojny światowej*. Red. P. Jabłońska. Warszawa 2022 (ss. 207, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie) 101

Transforming the Subaltern Voices of the Global World

Przekształcanie głosów osób wykluczonych z globalnego świata

SUZETTE NELLAS

Pontificia Università Gregoriana, Roma, Italia
ORCID 0009-0008-8960-7787

Abstrakt: Celem artykułu jest ukazanie w perspektywie globalizacji, jako głównego wyzwania dla współczesnej ewangelizacji, znaczenia kultury spotkania. Okazuje się, że misjologiczna koncepcja dialogu stanowić może motor transformacji i przywracania godności ludziom żyjących na peryferiach współczesnych społeczeństw. Dialog życia i działania jako jedno z narzędzi ewangelizacji i promocji dobra może prowadzić do powstawania strukturalnie stabilnych społeczeństw zakorzenionych w Ewangeli.

Słowa kluczowe: wykluczeni; globalizacja; ewangelizacja; dialog; kultura spotkania; transformacja

Abstract: The purpose of this article is to highlight the significance of an encounter culture from the standpoint of globalization as a major challenge to modern evangelization. It turns out that the missiological concept of dialogue can act as a catalyst for the transformation and restoration of the dignity of people living on the periphery of modern societies. Dialogue of life and action as one of the tools of evangelization and promotion of good can lead to the formation of structurally stable societies rooted in the Gospel.

Keywords: excluded; globalization; evangelization; dialogue; culture of encounter; transformation

Introduction

Globalization is a two-pronged reality in the contemporary world and mission. In his Apostolic Letter *Novo Millennio Ineunte* (hereafter referred to as NMI), John Paul II reiterates the importance of having courage in the midst of the demanding and intricate context of a globalized world where cultures and peoples are interconnected in a sphere that has become small yet complex (NMI 4). Despite this complex context, Pope Francis asserts that globaliza-

tion is both good and bad; harmful and beneficial and there are gospel values that can confront these new challenges

it is good because it unites us, it can help us to be members of each other. What can be harmful is how it is implemented if it claims to make everyone uniform, it mortifies the richness and particularity of each people, it tends to make everything and everyone the same, rather than valuing diversities, peculiarities, cultures, histories, and traditions. To exemplify this thought we can use the image of the sphere and the polyhedron: in the sphere everything is equal, every point is equidistant from the center, everything is uniform, and there are no differences; instead in the polyhedron there is coherence, there is unity, but there is also diversity, variety of positions, of culture, of identity. The globalization of the polyhedron is what unites us, respecting diversity (Pope Francis, Audience with a Delegation of the Regional Journalism Group of the RAI).

Looking at the complexity of the push and pull of globalization, one can ask if indeed the subaltern can be heard. Famous Indian scholar Gayatri Chakravorty Spivak reflected on the subalternity and asked in her famous essay "Can the Subaltern speak?" Can their voices be transformed and be heard in this global world?

With this, we look at the globalization alongside subalternity within the context of the cemetery dwellers in Cebu City who, according to this writer's view are the epitome of the subalterns. From the perspective and based on a first-hand experience of a former community development officer of an NGO working with the cemetery dwellers, this work advocates the integration into the outreach programs/social work the missiological concept of dialogue and encounter towards empowerment and liberation of women as prime movers of transforming mission and to give them their voice back. In the implementation of the different programs advocated by the government, NGOs, and Church groups, the women were at the forefront of these activities since they stay "at home" to take care of the children and do domestic work.

Subalterns in the peripheries of Cebu City

NBER [National Bureau of Economic Research] Research Associate Ann Harrison notes that many studies on globalization and poverty suggest that globalization is associated with rising inequality and that the poor do not always share in the gains from open trade unless appropriate complementary infrastructures are well placed (Nesvisky). This is the phenomenon that took place in Cebu City, Philippines.

Cebu City is the Visayas' foremost center for commerce, trade, education, and industry. It is the judged second city after Manila in terms of development and most importantly the Cradle of Christianity in the Philippines. In the 1980s the City transformed itself into a global hub for shipping, furniture-making, tourism, business processing services, and heavy industry (Philippine Information Agency). This progressive landscape encouraged many Filipinos from neighboring provinces in Visayas and Mindanao to do a rural-urban transition which led to the rapid urbanization of the Philippines in general and also the speedy spike of population density and poverty in the City of Cebu. The urban poverty rate reached 14% in 2021¹ and this further aggravated the pervasive rise of people living in squatter or slum areas including the cemeteries. The families living in the cemeteries of Cebu City² are the subaltern voices that will be discussed in this paper. Specifically, it will deal with women cemetery dwellers who are collaborating and partnering with the government, NGO, and Catholic Community Development Officers.

From the economic point of view, globalization can work wonders or create more disparity between the rich and the poor in a given country or locality. It can uplift or diminish a person's dignity and status in the eyes of the society which can brand people as subaltern.

Subaltern is a word which refers to those who are socially, economically, or politically belonging to a lower class in the hierarchy or simply, those who are marginalized. The term was coined by an Italian Philosopher Antonio Francesco Gramsci in relation to the Marxist philosophy of "cultural hegemony"³. In the post-colonial theory, subaltern is a description of the lower class and other and those at the margins of the society, or those without human agency or those who are incapable of directing their own lives because of their social status (Young) and in their position the peripheries. This reality was already captured in the Second Vatican Council's Pastoral Constitution Document on the Church in the Modern World, *Gaudium et Spes* (hereafter referred to as GS) stated that "profound and rapid changes are spreading by degrees around the whole world that it has metamorphosed in a precipitous speed far beyond man's reach never has the human race enjoyed such abundance of wealth, resources and economic power and yet a huge portion of the world's citizens are still tormented by hunger and poverty" (GS 4). A glaring and painful reality.

Globalization, poverty, and migration

Globalization is characterized by consumerism and the throw-away culture, poverty and marginalization, information boom, migration, indifference

and individualism among others. Yet, it can also be the context where the culture of encounter, generosity, inclusion and solidarity could propel it to have positive impact on people. The impact of open trade vis-à-vis the under-skilled workers bring about one of the effects of globalization, poverty and marginalization. The labyrinth of poverty is complex in itself. In 2019, United Nations Development Programme (hereafter referred to as UNDP) reported that 1.3 billion people (23.1% of the world population) (UNDP) experience multidimensional poverty, the majority of whom are women, who come from developing countries and live in unacceptable conditions of poverty and social alienation.

Harrison reported that globalization is accompanied by increasing inequality in developing countries, and the poor need education, improved infrastructure, access to credit, and the ability to relocate out to be able to reduce poverty (Nesvisky). Joseph Malley meanwhile believes that poverty is a humungous and complex, multidimensional problem, with origins in both the national and international domains (Malley). Millions of these world citizens suffer from multidimensional poverty that “encompasses the various deprivations experienced by poor people in their daily lives – such as poor health, lack of education, inadequate living standards, disempowerment, poor quality of work, the threat of violence, and living in areas that are environmentally hazardous, among others” (University of Oxford). Moreover, in *Evangelii Gaudium* (hereafter referred to as EG), Pope Francis underscored women’s poverty. He said “doubly poor are those women who endure situations of exclusion, mistreatment, and violence, since they are frequently less able to defend their rights” (EG 212). There is the feminization of poverty. From the global perspective, the study will delve into the context of the cemetery dwellers of Cebu City especially the women who are greatly affected.

a. *Rural-Urban Transition and the Cemetery Dwellers of Cebu City*

Globalization and migration are interrelated. “Globalization causes migration and migration contributes to the intensification of socioeconomic and political relations across borders. Globalization has indeed dislocated millions of people and set in motion population” (Dokos) and has created rapid urbanization. Migration can be external or internal movements. The phenomenon of rural-urban transition or internal migration in the Philippines started in the 1980s. This transition can be caused by socio-economic, political, or climatic reasons (as in the case of victims of the 2013 Yolanda typhoon which saw massive migration from Leyte and Samar to different provinces). Although this is not unique to the Philippines, the concept of better economic opportunities in the cities leads people to migrate from rural areas to urban

districts where individualism is prevalent. For some, the city is an opportunity for mobility and integration in the economic and social mainstream for most poor migrants, it means concentration and isolation in a trap of marginal existence (International Organization for Migration). Pope Francis reminds us too that “we cannot ignore the fact that in cities human trafficking, the narcotics trade, the abuse and exploitation of minors, the abandonment of the elderly, etc.” (EG 75).

One of the common destinations of this internal migration is Cebu City. As a highly urbanized city, Cebu City is a chartered metropolis along with Mandaue and Lapu-Lapu, the two other chartered cities in the province. Chartered cities are independent of the provincial government of Cebu province. These cities are developing rapidly in terms of economic growth. In the 2020 census of the Philippine Statistics Authority (PSA), of the highly urbanized cities in Region 7, Cebu City is one of the most densely populated with 980, 000 people living in an area of three hundred fifteen square kilometers (122 sq. miles) (Philippine Statistics Authority). Despite the booming economy of Cebu for over two decades, reality depicts the harsh truth that the economic progress being currently enjoyed does not necessarily translate into poverty reduction for its locals and migrants from nearby provinces and municipalities. Low-skilled migrants and locals who fail to find better jobs seek shelter as squatters in big mausoleums or put up shanties inside the cemeteries despite having been fenced. The higher cost of living in urban areas as well as the steep competition in finding lucrative jobs drive some people to dwell and find refuge in the haven of the dead.

Cemetery dwelling exists in mega cities like Manila and Cebu. Cemeteries which used to be the exclusive place for the dead have now become alternative dwellings for many Filipinos who live below the poverty line. These families now call the cemeteries their homes and their safe haven despite the absence of running water, electricity, good sanitation, and its socially alienating effects. They find easy access to cemeteries. To date, there are approximately six hundred families living inside the three cemeteries (Abalos). These families have found a new and unconventional community among the settlers. Cemeteries have become places of commerce, too. These dwellers wage a daily battle for survival through the husbands’ meager income from doing menial jobs outside the cemetery. On the other hand, the women seek to augment their husbands’ income through several economic activities inside the cemetery. “Most of the cemetery dwellers earn their living working right here doing everything connected to burial services such as digging and coffin making” (Thornhill). They also earn their living as tomb cleaners and caretakers, candle makers and vendors, *lapida*⁴ engravers, flower arrangers, and

prayer leaders during burials and family visits. Children help the parents augment their family income by cleaning the tombs for a fee and selling candles and flowers, especially on weekends when many people go there to visit their loved ones. At times, the family generates one hundred pesos (USD 2.00) per day which obviously, is not enough to feed a family of six with the high cost of living in a highly urbanized city. As an effect to this unfortunate reality of life in cemeteries is the noticeable number of children who are in the difficult situation of pursuing education. Generally, education at the elementary level in the Philippines is free for all but the obligatory fees, however, are considered unaffordable for the poor.

This, among many others pushes the cemetery dwellers and their children further into the depth of poverty and farther into the margins. In the following section, the reality of the subalternity will be examined and intertwined with the biblical narrative of Mark 5.

Subaltern Voices of the Cemetery Dwellers: A Biblical Mirror

b. Subaltern Voices of the Cemetery Dwellers

In the complex world of globalization, there are different voices that need to be heard to respond to this subordination. In his study on globalization, Andrew Recepion, identifies some of these voices as the cries of the poor excluded from the process of economic globalization, or the exploited factory workers, children who are into child labor and prostitution, and the young who gave up education because of poverty (cf. Recepion, *God's Global Household*, 70). Subordinate voices can come in many diverse forms. Pope Francis in one of his addresses, reiterates that

when the dignity of the human person is respected, and his or her rights recognized and guaranteed, creativity and interdependence thrive and the creativity of the human personality is released through actions and further the common good” (Pope Francis, Address to the Civil Authorities). The poor has many faces and for a missionary sharing mission as solidarity would require a constant search in the global village for the poor that God places beside us in the given present of our missioning (cf. Recepion, *God's Global Household*, 159). The poor is taken as a mass of faceless individuals cut-off from the community and identified only by statistical data. The poor therefore is taken merely as an object of argument for or against globalization, the poor need not be excluded from economic activity for they can in fact be the motive for a new economic order through feasible and attainable projects of empowerment (cf. Recepion, *God's Global Household*, 157).

As Christians called to communion with the subaltern voices, this work stresses the value of dialogue and encounter, inclusion, and collaboration with the cemetery dwellers as important means to foster solidarity, empowerment, and transformation of the subordinate voices of women cemetery dwellers towards the liberation of their families from poverty. As Recepcion asserts mission work in view of human liberation, promotion and integral human development needs to be carried out in life-nourishing relationships (cf. Recepcion, *God's Global Household*, 158).

These findings alter the panorama of the nature of poverty and it has enlarged its scope. When one lives in poverty, there is a “devaluation of the human dignity of the poor and the growing individualism are destroying the sense of community” (Mulackal 107–108) among neighbors, countrymen, and the world population. The diverse, globalized, and pluralized world shows a picture of massive consumerism and lavish lifestyle of the rich and even middle-class people vis-à-vis the heart-rending effects of capitalism to the majority on the population who continue to struggle. Pope Francis asserts that in today’s world, many forms of injustice persist, fed by reductive anthropological visions and by a profit-based economic model that does not hesitate to exploit, discard and even kill human beings” (Pope Francis, *Fratelli Tutti*, hereafter referred to as FT). Paul Knitter maintains that most of us “are familiar with to the point, perhaps, of immunity the appalling statistics about the vast numbers of people who suffer chronically from some form or forms of physical suffering because they are deprived of the most fundamental human necessities” (Knitter, 27). This assertion is supported by the UNDP, where the agency stresses that “with poverty, the most basic choices and opportunities to human development are denied, thereby losing the chance to enjoy a healthy, creative, a decent standard of living, self-respect, respect of others and their own human dignity (United Nations Development Program Report ; Pernia).

The narrative of the Gerasene Demoniac in Mark 5,1–21 aptly characterizes the context and experience of the subaltern voices living in the cemeteries of Cebu City. Here, we will see the parallelism of the biblical text with those of the cemetery dwellers using a biblical mirror and magisterial documents.

c. *The Healing of The Gerasene Demoniac (A Biblical-Magisterial Reflection)*

Mark 5,1–21 narrates the episode of the Healing of the Gerasene Demoniac. This study employs this Biblical narrative as a mirror that reflects and sheds light on the situation of the cemetery dwellers. The Gerasene demoniac can be taken as representative of the people (*anthropos*⁵) living in the cemeteries of Cebu City who experience marginalization and poverty and long for

liberation. The narrative shows a dramatic event in the ministry of Jesus and a challenge to the contemporary mission of the Church vis-à-vis Pope Francis' call for encounter and solidarity with the poor in FT. The evangelist Mark presents a very vivid and dramatic figure of Jesus' (a) crossing over and his encounter with the marginalized person from the tombs; (b) dialoguing with subaltern voices; (c) healing and liberating the person from being possessed with unclean spirits; and (d) sending the person to "go home".

Crossing Over to the Other Side and Encountering the Marginalized.

The act of Jesus in crossing over to the other side, a Gentile territory, is significant as this speaks of Jesus' intentions as well as the breadth of his mission. David Seemuth states that "the crossing over shows clearly the character of the universality of God's salvation in Jesus' mission, which is now without any distinction between God's chosen people and the Gentiles" (Seemuth 56). In Jesus' crossing over, he saw the darkness enveloping the person possessed with unclean spirits; the cemetery dwellers share the same experience of obscurity and nonexistence as they are stripped of their human dignity in their inhumane situation. In his commentary, Micah Kiel stresses that "the people clearly would have preferred to bind the possessed person, but they nevertheless had found a way to marginalize her/him. She was among the tombs, sequestered, out of sight, out of mind" (Kiel) and was howling night and day among the tombs. Truly, her loud cries and howls may have reached the town and fallen on deaf ears. This shows the indifference and individualism of the people surrounding the person possessed with unclean spirits who were isolated and ostracized.

Today, there is a parallelism between the situation of the possessed person among the tombs and the cemetery dwellers of Cebu City who experience the same exclusion, discrimination and indifference from and of the people, the demeaning effect of poverty in their human dignity that leads to the belief of being unredeemable. Antonio Pernia, on the story of the Good Samaritan, stresses that the man who was robbed of his possessions, beaten and left half-dead by the roadside can be regarded as an image of the poor of the world. The poor who are likewise robbed of their rightful share of this world's resources, stripped of their human rights and dignity, abandoned at the margins of society (Pernia 44). In view of this, the Church's and NGO's program for those with subaltern voices need to be rooted in the assertion that "the notion of God's preference for the poor signifies the priority the 'nobodies' of history receive within the scope of God's care for all creation" (Gutierrez 13) and that it goes beyond almsgiving and charity work which further demeans the dignity of those in the peripheries. These nobodies and subaltern voices are "those who are desperately in need of Good News, of curing, and of being

fed and given attention, love, dignity, understanding and hope for the future” (McKenna 15). Taking sides with these nobodies need to be both a personal and societal act of generosity that transforms the lives of the poor and the lives of the community. This act of solidarity and taking sides bring about change that begins with the marginalized family and local communities and eventually transforms the world because “global solidarity begins locally [and] local solidarity changes the world of the poor globally (cf. Recepcion, *God’s Global Household*, 158).

The encounter between the government, NGO, and Church workers, and cemetery dwellers gives a glimmer of hope to the women in the cemeteries despite the seeming hopelessness of their condition which is similar to that of the possessed person because they are slowly becoming not just recipients of aid but are slowly being seen and included in the community. Leonardo Boff emphasized that “whoever encounters the poor, encounters Christ for the person of faith, an encounter with the poor is an encounter with Christ” (Noble 142).

While Pope Francis repeatedly calls Christians to engage in a culture of encounter

work for “the culture of encounter”, in a simple way, “as Jesus did”: not only to see, but to look; not only to hear, but to listen; not only to overtake people, but to stop with them; not only to say “what a shame, poor people!”, but to be moved with compassion; and then to approach, touch and say: “Don’t cry” and give at least a drop of life (Pope Francis, “For A Culture Of Encounter”).

This is an invitation to each one to cross borders, encounter and dialogue with the poor and be in solidarity with their experience of poverty. Not only did Pope Francis call for sympathy, but he asks for solidarity which “as a normal virtue and social attitude born of personal conversion, calls for commitment on the part of those responsible for education and formation. I think first of families, called to primary and vital mission of education. Families are the first place where the values of love and fraternity, togetherness and sharing, concern and care for others are lived out and handed on. They are also the privileged milieu for transmitting the faith, beginning with those first simple gestures of devotion which mothers teach their children” (FT 114). The Christians need to see the poor as human beings with dignity and love, to hear their cry to be included in the society and to hold their hands to be stand again.

Dialogue and Transforming mission with subaltern voices. The narrative directs the readers’ attention to a despairing person the person possessed with unclean spirits the one who has been tremendously isolated from people,

who feels jubilant that Jesus has come to encounter her. This is a possible reaction from a person who is filled with insecurity and was greatly surprised that she is being sought out by an important person. The reaction raises also the sense of elation that, after all, as an “insignificant” and marginalized person, she is given importance through dialogue.

The dialogue between the person possessed with unclean spirits and Jesus transformed her life. It was a dialogue that involved not just the mere utterance of words but it involved actions that came with it. It was an encounter. A very important encounter between Jesus and the Gerasene demoniac that gave back her voice. It was a meeting that was awaited in the midst of the experience of marginalization and seclusion. Again, this is biblical mirror of the cemetery dwellers’ experience when people from the government, NGO and the Church come not just to give relief goods but to sit down, encounter and dialogue with them. This is well appreciated by the cemetery dwellers who feel dignified with the time given to them, to be allowed to speak of their situation and their needs and wants, and not fear because they are living in the cemeteries. The dialogue with women in the cemeteries leads towards the transformation of life, empowerment to work towards the rediscovery of their dignity as women, partners of men in rearing their families, and mothers working hard so that their children’s lives will be better than their own. Dialogue and encounter will slowly allow the women in the cemeteries to work towards the restoration of their dignity as women, and their family’s dignity, as they continue to struggle with their life in the cemeteries towards reclaiming their dignity as children of God. Dialogue is an encounter that is life-changing and transforming as shown in Jesus’ encounter with the Gerasene demoniac. Klaus Krämer thinks that:

dialogue, as a form of communication, indicates a serious meaningful conversation between two parties on a basis of equality a dialogue derives its vitality from the mutual nature of assertion and response. It consists of an exchange of arguments, experiences, and points of view. It is aimed at understanding, clarification, and consensus. Dialogue can pursue different aims: it can help people get to know each other or it can be a helpful instrument for solving social problems in a pluralistic society (Krämer 3).

In the dialogue between Jesus and the Gerasene demoniac, liberation took place. In the process of this liberation, transformation happened as the Gerasene demoniac was converted and became an agent of dialogue herself/himself, and was sent home to proclaim her/his encounter with the Messiah. It is in this context that the research would like to present how this dialogue can be applied and

realized in the mission among the cemetery dwellers. Dialogue transforms lives because it comes and originates from God himself. Pope Paul VI asserts that there is a need for the Church to enter into dialogue. “The Church must dialogue with the world in which it lives for it has something to say, a message to give, a communication to make” (Pope Paul VI, *Ecclesiam Suam*, 65).

Dialogue is imperative for the Church in mission. Hence, dialogue is an integral dimension of the life of Church. It is a task every Christian needs to do. Peter Phan emphasizes that dialogue is where the modality of becoming the local Church takes place (Phan 17). Moreover, Reception argues that if dialogue is a key dimension of the mission of the Church, especially among the poor and the marginalized, then there is a need to understand the urgency of dialogue (Reception 9). It is that sense of urgency that pushes dialogue partners to dialogue genuinely to liberate themselves from the clutches of poverty. Further, Paul VI articulates that the Church’s approach to transforming mission is dialogue. Jesus’ life and ministry is filled with dialogue with the poor and marginalized such as his dialogue with Gerasene demoniac. Robert Kisala in his article, “Why Dialogue” wrote that

the inner life of the Trinity is one of dialogue, and this spills over in God’s self-communication of God-self to humanity in the dialogue of God’s mission. Since we are called to participate in this mission, our own participation is, like God’s, one of dialogue (Kisala 405).

Human beings created in the image and likeness of a God who dialogues with creation, in the salvation and in the sanctification of the church are indeed “capable not only of reacting to stimuli but also of responding to ‘the other’ through language and symbol, and in this manner, building up a community” (cf. Federation of Asian Bishops’ Conferences).

Missiological Direction

Since the women, mothers, and wives are normally left to tend their homes and families, they are the dialogue partners, collaborators, and ultimately missionaries in this endeavor of the government, the NGOs, and the Church to form missionary disciples in the cemeteries.

d. Healing and Liberation from the Unclean Spirits and Marginalization

Healing and liberation of the person “often includes conversation or dialogue, support, affirmation, touch, caring time spent together listening and

telling the hard truths about how we got in the situations we are in, gentleness, concern; this takes place among strangers and with friends” (McKenna 12). The Gerasene demoniac as well as the women in the cemeteries of Cebu City and “all the seekers of liberation from a fixated mindset of sorts are obligated to establish a relationship that builds a genuine dialogue with self, others, and the world. In order to establish dialogue, there ought to be mutual recognition, respect, and acknowledgment of each other” (McKenna 5).

Liberation ensues when a person, a community acknowledges the *possession* or enslavement, the situation in need of help and the need for liberation. Just as the demoniac accepted her need for God, healing, and liberation, it is thus necessary that the women in the cemeteries accept their need for liberation. “The recognition of the existence of such is the basic premise of working towards liberation gradual destruction of structures can be achieved through education a tool of enlightenment” (Kiruki 24). Conversion, formation and evangelization are closely linked. They are based on the encounter with God’s will, the acceptance of that will, and the ability to judge what is going on in the world and in people’s lives on the basis of that will, expressed in the divine plan of the Reign of God” (International Commission on Justice Peace and Integrity of Creation).

Knitter argues that “our contemporary world is a world aware, as never before so it seems, of oppression—oppression in an array of horrible forms. It is, in other words, a world painfully aware of the need for liberation, for breaking bonds, for preserving, restoring, fostering life” (Knitter 27). Pope Francis says that “each individual Christian and every community is called to be an instrument of God for the liberation and promotion of the poor, and for enabling them to be part of the society”⁶ to be a community of inclusion rather than of marginalization and exclusion.

e. From Subaltern to Missionary Disciples

Salvation and liberation of the whole person, is not only from sin and death, but from everything that dehumanizes her including oppression, exploitation, injustice, and poverty. This is to be achieved by integral evangelization and proclamation of the Good News as proposed and implemented by the government, NGOs and the Church in the cemeteries of Cebu City. As agents to bring the mercy and compassion of God to the cemetery communities, it is the poor themselves that are reweaving and uncovering their design of liberation. But their liberation also “needs the personal involvement of all those who hear their cry. The concern of believers in their regard cannot be limited to a kind of assistance but requires a loving assistance that honors the person as such and seeks out her best interests” (Pope Francis, *Second*

World Day of the Poor, 3) and to inculcate the culture of generosity and create a community of missionary disciples rooted in God's love for the poor. The government, NGOs and the Church's goal is to bring awareness, educate, and empower the women in the cemeteries that they may be agents of dialogue, empowerment and liberation in their families and cemetery communities in particular.

Jesus calls women to set off down the road of their own liberation. After all, he has incorporated them into his church. Men and women are called to adopt a view, an outlook, that acknowledges the existence and condition of women. The advancement of women is only a particular aspect of the good news that Jesus proclaims to the poor (Bidegain 1989b, 117).

The mission is to empower the women to enable them to see that there is a better world outside the cemetery that is within their reach. It is a matter of saying yes to the challenge of helping liberate themselves. A yes that will push them to transform the chaos to order and practice dialogue towards education and faith formation that will allow them to see that their dream of a better life is within their reach and is doable. A yes that is like Mary's *Magnificat*.

Mary's yes is free and responsible by which she accepts being the vessel of the new creation to be embodied by her son Jesus. It is not a yes of self-denial almost of irresponsibility. The women of contemporary society, with freedom, responsibility, and availability, accept God's invitation to be part of the church that is to carry out the new evangelization, to share in the building of the new society (Bidegain 1989a, 34).

Mary, the lowly woman-servant of God, the model of missionary discipleship, is God's decree of liberation and a model of women's action today in the midst of their quest for liberation. Like Mary, the women in the cemeteries, are able to stimulate in their children a sense of feeling for their own life, of working towards a better life for them and their families. "Women are called to find their own femininity in the likeness of Mary" (Stein)⁷ who embraced her motherhood and discipleship wholeheartedly.

In today's world of sorrow and suffering, the task of women in the cemeteries is "to advocate, foster, further and assume a commitment of building a new society, so that they may never cease to give birth" (Bidegain 1989b, 119) to children who are empowered and liberated from the sufferings, poverty and "everything that dehumanizes and prevents human beings from becoming what they are called to be" (Mulackal 107–110). Feminist Mary John Mananzan firmly believes that "there is no total human liberation without the

liberation of women in the society. And this is not automatic consequence of either economic development or political revolution” (Mananzan 64). And it certainly takes not a top down process of liberation but a formation community of missionary disciples, in solidarity with those who seek to collaborate with these marginalized and subaltern voices to become transformed and empowered men and women missionary disciples.

f. Women building a community of missionary disciples

The women are called to take part in the genuine development of their own cemetery communities according to their abilities and gifts and join hands with the community in a concerted effort to see that “the task of building structures of peace and development demands the building down of all vertical dominance subordination structures” (Mananzan 56). As women of faith, the women also have the “responsibility to empower one another to constantly struggle to move the leadership of our respective nation-states beyond the short sighted approach to peace that addresses the complex socio-economic, political and cultural conflicts with military solutions” (Mananzan 64). Women “should realize their history as a particular model of the struggle of hope in a community of justice and love, concretized for them here and now” (Mulackal 109). Undeniably, there is a need for transformation that brings about life change: chaos to cosmos, disorder to order, from mess to peace because “God’s liberation is a saving act for those who lift up to him their sorrow and distress. The bondage of poverty is shattered by the power of God’s intervention” (Pope Francis, *Message on the Second World Day of the Poor*, 4). After having experienced the healing power of Jesus and His dominance over the force of the demon whom Jesus sent to the netherworld, the person who was once possessed by legion was sitting there clothed and in her right mind, and is now calm and composed. She was “showing all the signs of rationality and peace, reacts in a radical way by asking to be allowed to leave all and follow Jesus” (Kilgallen 98). Then the people of the Decapolis who came to see what it was that had happened were amazed. Rightly the healing and transforming encounter between the demoniac and Jesus is truly a work of an extraordinary being, of the Divine, that even the greatest power of the demon cannot compare. It was God’s powerful dialogue with his people – Gentile or Jew – “that Jesus can and will bring complete liberation someday, for he has the power and the love to do it” (Kilgallen 99).

Today, there are a lot of persons that can be represented by the Gerasene demoniac, numerous poor and nameless women who go through various kinds of painful and difficult life transitions, the poor, the frustrated, the unfulfilled, the women abandoned by their husbands, and those in grief. The Gerasene

demoniac can also represent women who try to overcome obstacles in their homes, in their places of work, and in foreign countries. “The plight of today’s poor women and children reminds us of Israel’s poor people and of the world’s poor who have to continually scrounge for food to simply survive” (cf. Gallares 119–122).

Jesus asked the person to go home to her family, friends and neighbors, to share the experience of freedom and liberation she experienced. Sending her home was an assertion that God is present not only in the temples but also in the homes, in the midst of families and friends. In the Filipino context, home is always associated with women, mothers and motherhood, to their nurturing, loving and life-giving presence. To “go home” means to be sent and begin the mission among those closest to their heart. By being isolated in the tomb, the light of the home was missing. Home was enveloped in darkness, as the light was in fetters and chains. Empowering these mothers/wives and telling them to go home and to bring the light back to the home, will transform the whole family and bring them to liberation. John Paul II, in one of his discourses said:

Within Christianity, more than in any other religion, and since its very beginning, women have had a special dignity, of which the New Testament shows us many important aspects it is evident that women are meant to form part of the living and working structure of Christianity in so prominent a manner that perhaps not all their potentialities have yet been made clear (Pope John Paul II, *Mulieris Dignitatem*, 1).

Jesus asked the cured person to focus her energy to proclaiming the spectacular work God has done for her and so she does. She went away and began to proclaim how much Jesus had done for her. At the end of the narrative, the possessed person found her voice. She has regained her dignity as God’s creation, as God’s image and called to share in the mission of God. Like the demoniac, the poor, including the women in the cemeteries who encounter Jesus are empowered to proclaim the good things that God has done for them. The healing word of the Lord liberates them from the shackles and chains that entangle them and emboldens them for the mission that awaits them.

Like Mary who was an instrument used by God in the fulfillment of His plan of salvation, the women in the cemeteries are called to share in Mary’s yes to the mission. Indeed, “to be a church is to be in mission, to be in mission is to be responsive to the demands of the gospel in particular contexts, to be continually reinventing itself as it struggles with and approaches new situations, new peoples, new cultures and new questions” (Bevans and Schroeder 31). The women in the cemeteries are empowered to be the prime movers of their

and their families' transformation and liberation because "man's social nature makes it evident that the progress of the human person and the advance of society itself hinge on one another" (GS 25). With this, the goal is to help empower these women, gain knowledge, and experience the goodness and mercy of God through their constant dialogue and encounter with the community development officers. Their encounter and dialogue and solidarity aim to allow the women cemetery dwellers and their fellow pilgrims to see that

against this dramatic picture of poverty, oppression, and the threat of total destruction, a new consciousness has arisen among [them] the downtrodden. This growing consciousness of the tragic reality of the Third World has caused the irruption of exploited classes, marginalized cultures (Fabella and Torres 195).

Undeniably these women will gain strength in their struggle to liberate themselves in particular and the community in general. "By stretching their own visions and paradigms, they can establish new, shared ground on which they can truly understand each other and the gap can be bridged" (Knitter 22). With this, their eyes will be opened to see that there is a better world outside the cemetery and it is within their reach, thus, change will flow from them to their children's future. Pope Francis reminded all Christians that "God's salvation is a hand held out to the poor, a hand that welcomes, protects, and enables them to experience the friendship they need. From this concrete and tangible proximity, a genuine path of liberation emerges" (Francis, *Message on the Second World Day of the Poor*). This context and response is not uncommon in other areas of the many Third World countries. In the face of poverty, encounter and dialogue are crucial in the attainment of the Church's integral evangelization program among the poor and the marginalized. As Pope Francis said in EG "every individual Christian and every community is called to be an instrument of God for the liberation and promotion of the poor, and to enable them to be part of society" (EG 18).

Conclusion

The biblical narrative of the Healing of the Gerasene demoniac can be a mirror that reflects and sheds light on the context or situation of the cemetery dwellers at the margins of the society. In the encounter between Jesus and the Gerasene demoniac, dialogue took place which led to the empowerment and liberation of the demoniac from unclean spirits and her/his empowerment to proclaim to others this experience of liberation. This is what Pope Francis

has been advocating the culture of encounter. Life, for all its confrontations, is the art of encounter” (de Moraes). Pope Francis calls for culture of encounter numerous times. He believes that this culture helps in transcending differences and divisions present in the society. This means working to create a many-faceted polyhedron whose different sides form a variegated unity, in which “the whole is greater than the part” (EG 237).

The situation of the cemetery dwellers can be transformed in a meaningful way if and when the families, particularly the women, engage in dialogue among themselves and with the different community development workers of the government, NGOs and the Church who come to their aid. Like the encounter between Jesus and the Gerasene demoniac, an enriched encounter and dialogue of life and action between the women cemetery dwellers and the community development officers of the government, NGOs and the Church will bring about a liberation from the shackles of poverty, marginalization and subalternation. Truly, dialogue and encounter transform lives. The image of the polyhedron used by Pope Francis can represent a society where differences co-exist, complementing, enriching and reciprocally illuminating one another, even amid disagreements and reservations where each of us can learn from others. No one is useless and no is expendable... This also means finding ways to include those on the peripheries of life. For they have another way of looking at things; they see aspects of reality that are invisible to the centers of power where weighty decisions are made (FT 215).

By integrating dialogue as a missiological concept to the social work of the government, NGOs and the Church, the group’s response to the situation of the cemetery dwellers will no longer be merely humanitarian social work but be genuinely part of the Church’s evangelizing mission. Through ongoing dialogue of life and action with the community development officers, the women cemetery dwellers as well as their families overcome the prejudices and assumptions about themselves, towards each other in the community, and toward the community development officers. It gives them the opportunity to think, behave, and interact among themselves and with the community development officers in a mature way. As Pope Francis emphasis, “let us return to promoting the good, for ourselves and for the whole human family, and thus advance together towards and authentic and integral growth. Every society needs to ensure their values are passed on; otherwise, what is handed down are selfishness, violence, corruption in its various forms, indifference and, ultimately, a life closed to transcendence and entrenched in individual interests (FT 113).

Dialogue of life and action pushes and urges every woman cemetery dweller and every community development officers of the government, NGOs

and the Church to move towards the liberation of their individual lives and the community as a whole. Such dialogue builds up their appreciation of their human dignity which is an indispensable step along the path towards human self-realization. The needy generally practice the special solidarity that exists among those who are poor and suffering, and which our civilization seems to have forgotten or would prefer in fact to forget. Solidarity is a word that is not always well received; in certain situations, it has become a dirty word, a word that dare not be said... solidarity means much more than engaging in sporadic acts of generosity. It means thinking and acting in terms of community. It means that lives of all are prior to the appropriation of goods by a few. It also means combatting the structural causes of poverty, inequality, lack of work, land and housing, the denial of social and labor rights. It means confronting the destructive effects of the empire of money... solidarity, understood in its most profound meaning, is a way of making history, and this what popular movements are doing (Pope Francis, *Address to Participants in the Meeting of Popular Movements*, 28 October 2014).

Continuous encounter with the community development officers stimulates the women cemetery dwellers' understanding of "all the experiences and encounters they had in their lives and out of which come the motivations, inspirations, and commitment that make them live and decide in a particular way towards their own liberation" (Pope John Paul II, *Sollicitudo Rei Sociali*). This form their world view of a community capable of inclusion rather than marginalization. A community of missionary disciples who believes that "a truly human and fraternal society will be capable of ensuring in an efficient and stable way that each of its members is accompanied at every stage of life. Not only by providing for their basic needs, but by enabling them to give the best of themselves, even though their performance may be less than optimum, their pace slow or their efficiency limited" (FT 110).

BIBLIOGRAFIA

- "The Exorcism of the Gerasene Demoniac." *The Gospel of Mark*. Sacra Pagina Series. Vol. 2. Collegeville, John R. Donahue, Daniel J. Harrington, Minnesota, 2002.
- Abalos, Maximo. "Integral Evangelization through Formation of BEC for Families in the Cemeteries." *Missio Aachen Terminal Report* (2010).
- Bevans, Stephen. Schroeder, Roger. *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*. Quezon City: Claretian Publications, 2005.
- Bidegain, Anna Marie. "Women and the Theology of Liberation." *The Future of Liberation Theology: Essays in Honor of Gustavo Gutierrez*. Ed. Marc Ellis and Otto Maduro. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1989: 27-48.

- Bidegain, Ana Marie. *Through Her Eyes: Women's Theology from Latin America*. Ed. Elsa Tamez. Maryknoll: Orbis Books, 1989.
- Bullock, Alan. Trombley, Stephen. *The New Fontana Dictionary of Modern Thought*. London: Harper Collins, 1999.
- Dokos, Thanos. "Migration and Globalization-Forms, Patters, Effects." *Salzburg Trilog* (2017). Accessed October 10, 2022. https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/Faktencheck/Leaders_Dialogues/Salzbuerger_Trilog_2017/7_Migration_and_Globalization.pdf
- Fabella, Virginia. Torres, Sergio. *Irruption of the Third World: Challenge to Theology*. New York: Orbis Books, 1983.
- Federation of Asian Bishops' Conferences. *Theses on Interreligious Dialogue, An Essay in Pastoral Theological Reflection*. FABC no. 48, 1987, 1. Accessed October 10, 2022. http://www.fabc.org/fabc%20papers/fabc_paper_48.pdf
- Francis, Address to the Civil Authorities, Tirana, Albania. Accessed September 18, 2021. http://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/september/documents/papa-francesco_20140921_albania-autorita.html
- Francis. *Address to Participants in the Meeting of Popular Movements*. Accessed October 8, 2022. https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html
- Francis, *Apostolic Exhortation on the Proclamation of the Gospel in Today's World Evangelii Gaudium*. Accessed November 24, 2022. http://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_201311_24_evangelii-gaudium.html
- Francis. *Audience with a Delegation of the Regional Journalism Group of the RAI*. Accessed September 16, 2019. <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2019/09/16/190916d.html>
- Francis, *Encyclical on Fraternity and Social Friendship Fratelli Tutti*. Accessed October 3, 2020. http://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html
- Francis. "For A Culture Of Encounter." *Morning Meditation in the Chapel of the Domus Sanctae Marthae*. Accessed September 7, 2022. http://www.vatican.va/content/francesco/en/cotidie/2016/documents/papa-francescocotidie_2016_091_for-a-culture-of-encounter.html
- Francis. *Message of His Holiness Pope Francis for the Lenten Brotherhood Campaign 2015 in Brazil*. Accessed February 10, 2022. https://w2.vatican.va/content/francesco/en/messages/pont-messages/2015/documents/papa-francesco_20150202_messaggio-campagna-fraternita.html
- Francis, *Message on the Second World Day of the Poor*. Accessed December 23, 2022. https://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/poveri/documents/papa-francesco_20180613_messaggio-ii-giornatamondiale-poveri-2018.html
- Gallares, Judette. *Images of Faith: Spirituality of Women in the Old Testament from a Third World Perspective*. Quezon City: Cenacle Philippines and Claretian Publications, 1992. 119–122.
- Greek Dictionary (Lexicon-Concordance)*. Accessed May 5, 2020. <http://lexiconcordance.com/greek/0444.html>
- Gutierrez, Gustavo. *Essential Writings*. Ed. James Nickolof. Makati: St. Pauls, 2004.
- International Commission on Justice Peace and Integrity of Creation (JPIC). *Theological Reflections on Specific Themes in Manual for Promoters of Justice, Peace and Integrity of Creation*. Quezon City: Claretian Publications, 1998.
- International Organization for Migration. "World Migration Report 2015: Migrants and Cities: New Partnerships to Manage Mobility." Accessed October 10, 2022. https://publications.iom.int/system/files/wmr2015_en.pdf

- John Paul II. *Apostolic Letter on the Dignity and Vocation of Women on the Occasion of the Marian Year Mulieris Dignitatem*. Accessed August 15, 1988. Accessed May 7, 2022. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1988/documents/hf_jp-ii_apl_15081988_mulieris-dignitatem.html
- John Paul II. *Apostolic Letter at the Close of the Great Jubilee Year 2000 Novo Millenio Inuente*. Accessed January 1, 2022. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106
- John Paul II, *Encyclical Letter for the Twentieth Anniversary of Populorum Progressio, Sollicitudo Rei Sociali*. Accessed October 20, 2022. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html
- Javier, G. Edgar. *Anthropology and Mission: A Primer for Incarnational Missionaries*. Manila: Logos Publications, 2018.
- Kiel, Micah. *Commentary on Mark 5,1–20*. Accessed January 22, 2022. https://www.workingpreacher.org/preaching.aspx?commentary_id=1187
- Kilgallen, John. *A Brief Commentary on the Gospel of Mark*. New York: Paulist Press, 1989.
- Kiruki, Joseph. *Women's Liberation: A Paradigm Shift for Development*. Eldoret: Kolbe Press, 2010.
- Kisala, Robert. "Why Dialogue?" *Verbum SVD* 52 (2011), 395–408.
- Knitter, Paul. "Interreligious Dialogue: What? Why? How?." *Death or Dialogue: From the Age of Monologue to the Age of Dialogue*. Ed. Leonard Swidler [et al. eds.]. London: SCM Press, 1990. 24–44.
- Krämer, Klaus. "Mission in Dialogue." *Mission and Dialogue: Approaches to a Communicative Understanding of Mission*. Vol. 1. Quezon City: Claretian Publication, 2012.
- Mananzan, Mary John. "The Religious Woman Today and Integral Evangelization." *Woman and Religion: A Collection of Essays, Personal Histories, and Contextualized Liturgies*. Ed. Mary John Mananzan. Manila: Institute of Women's Studies, 1988. 51–73.
- McKenna, Megan. *Not Counting Women and Children: Neglected Stories from the Bible*. Manila: Paulines Publishing House, 1997.
- Mondonedo-Ynot, Laureen. "More People in Region 7 considered poor in 2021." Accessed October 12, 2022. <https://www.sunstar.com.ph/article/1943552/cebu/local-news/more-people-in-region-7-considered-poor-in-2021>
- Moraes de Vinicius. *Samba da Bencao*, from the recording, *Um encontro no Au bon Gourmet*, Rio de Janeiro August 2, 1962. Accessed October 3, 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=cFKPobzqqp0>
- Mulackal, Shalini. "Feminist Christology in Asia." *Theology Digest* 48.2 (2001): 107–108.
- Murphy Malley, Joseph. "Women and Poverty." *Directory of UN Resources on Gender and Women's Issues* (2010, 2015). Accessed May 13, 2022. http://www.un.org/womenwatch/directory/women_and_poverty_3001.htm
- Nesvisky, Matt. "Globalization and Poverty." Accessed March 7, 2022. <https://www.nber.org/digest/mar07/globalization-and-poverty>
- Noble, Tim. *The Poor in Liberation Theology: Pathway to God or Ideological Construct?*. New York: Routledge, 2014.
- Paul VI, *Encyclical on the Church Ecclesiam Suam*. Accessed August 17, 2022. http://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html
- Phan, Peter. *In Our Own Tongues: Perspectives from Asia on Mission and Inculturation*. Maryknoll: Orbis Books, 2003.
- Philippine Information Agency. "Cebu." Accessed November 10, 2022. <http://pia.gov.ph/provinces/cebu>

- Philippine Statistics Authority. "Population of Region VII – Central Visayas (Based on the 2015 Census of Population)." Accessed June 13, 2021. *Philippine Statistics Authority*. <https://psa.gov.ph/content/population-region-vii-central-visayas-based-2015-census-population>
- Pernia, Antonio. "The Stranger and the Poor: Two Challenges to the Missionary Church in *Evangelii Gaudium*." *Missio Inter Gentes*. Vol. 1. 1 (2015).
- Recepcion, Andrew. "Evangelization in Asia in Relation to Interreligious Dialogue." *Missio Inter Gentes*. Vol. 2. 1 (2016).
- Sanchez, S. Paige. "Edith Stein on the Vocation of Women." *Humanum: Issues in Family, Culture and Science* Issue 3 (2005). Accessed October 10, 2021. <http://humanumreview.com/articles/woman-her-nature-and-original-feminine-vocation.html>
- Seemuth, P. David. "Mission in the Early Church." *Mission in the New Testament: An Evangelical Approach*. Ed. William J. Larkin Jr. and Joel F. Williams. New York: Orbis Books, 1998. 44–72.
- Stein, Edith. *Essays on Woman*. Trans. Fred Mary Oben. Washington, DC: ICS Publications, 1996.
- Thornhill, Ted. "Living among the dead: The shanty town created in a Philippine cemetery that's home to 6,000 people and even has its own school and transport system." *Mail online*. Accessed May 19, 2022. <http://www.dailymail.co.uk/news/article-3080059/Living-dead-shanty-town-created-Philippine-cemetery-s-home-6-000-people-school-transport-system.html#ixzz53llwYOvN>
- United Nations Development Programme. *The 2019 Global Multidimensional Poverty Index (MPI)*. Accessed June 5, 2020. <http://hdr.undp.org/en/content/2019-mpi>
- University of Oxford. "Policy A Multidimensional Approach." *Oxford Poverty and Human Development Initiative* (2015). Accessed May 12, 2022. https://www.ophi.org.uk/wp-content/uploads/MD-poverty-presentation_eng2.pdf?0a8fd7
- Urban Poverty in Asia: A Survey of Critical Issues*. Ed. Ernesto M. Pernia. Hong Kong: Oxford University Press, 1997.
- Vatican II. *Pastoral Constitution on the Church in the Modern World, Gaudium Et Spes*. Accessed June 30, 2022. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat_ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html
- Youg, Robert. *Postcolonialism: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2003.

Suzette Nellas Patosa – laywoman from the Philippines who is currently pursuing her doctorate research on women, migration, and evangelization at Pontificia Università Gregoriana while working in the Finance Department of the Generalate of an International Missionary Congregation in Rome. She has also served as Co-Convenor of the IACM Continental Conferences in Asia and has co-edited a book on the conference proceedings Mission and Asia. She was the Academic Secretary of the Divine Word Institute of Mission Studies in Tagaytay City and was actively involved in organizing mission exposures and mission orientation courses for priests, religious, and the laity, treasurer@iacm-catholic.org

¹ From this poverty incidence, the City of Cebu tallies a 9% poverty incidence among families (cf. Mondonedo-Ynot).

² The families who are the subjects of this article live in the cemeteries Carreta, Chinese, and Lorega. The author was a Community Development Officer among the cemetery dwellers. The three cemeteries will be referred to as cemeteries in the subsequent parts of the paper.

³ Gramsci is a Marxist philosopher who coined “subaltern” as a synonym for the proletariat. Further, the prisoner Gramsci relates subaltern to the “dominance of culturally diverse society by the ruling class who manipulate the culture of the society the beliefs and explanations, perceptions, values, etc. so that the worldview of the ruling class becomes the cultural norm (cf. Bullock and Trombley 387–388).

⁴ *Lapida* is a carved or engraved stone made of granite which marks the grave of a dead person.

⁵ Man, in Greek, is ἄνθρωπος: *anthropos* (*anth'-ro-pos*) which means 1) a human being, whether male or female, including all human individuals in general (*Greek Dictionary [Lexicon-Concordance]*) (*The Gospel of Mark*). According to Professor Edgar Javier, *anthropos* is, by nature, a social being (Javier 53). In this study, *anthropos* (human being) will be taken to mean the women sector of the society. The person possessed with unclean spirits described in the text functions as a *symbol* of the women (especially the women cemetery dwellers) who experience marginalization in the society and will be referred to as “she” or “her”.

⁶ EG 187 as quoted in Pope Francis, *Message of His Holiness Pope Francis for the Lenten Brotherhood Campaign 2015 in Brazil*.

⁷ (Stein) (Sanchez).

Działalność misyjna Zgromadzenia Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej

Missionary activities of the Congregation of the Servant Sisters
of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary

GRZEGORZ ADAMIAK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska
ORCID 0000-0001-9383-2583

Abstract: August 2022 marked 45 years of the missionary work in Africa undertaken by one of the so-called Honorat's congregations, the Sisters Servants of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary. Taking into account the uniqueness of this assembly, the article demonstrates its commitment to the work of the mission *ad gentes*. The congregation's founder assigned the sisters to the most needy. Today the sisters recognize their vocation as a mission to the periphery of the world and having understood and read the signs of the times, they courageously go to the periphery of today's Church, bringing "the joy of the Gospel" to the poorest of the poor. Although Honorat's congregation of the Sisters Servants of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary was not founded with the intention of doing mission *ad gentes*, it nevertheless engaged in this form of work one hundred years later. The current teaching of the Church's Magisterium on the engagement of religious congregations in the work of evangelization includes widening of the perception and implementation of the congregation's charism. The local vocations of this Congregation as well as the African Sisters taking over missionary offices (mission in Butare), confirm the truth that missions are not merely about giving but also about exchanging gifts.

Keywords: missions *ad gentes*; religious congregations; Honorat's congregations; Rwanda; Congo

Abstrakt: W sierpniu 2022 r. minęło 45 lat od rozpoczęcia przez siostry z jednego z tzw. zgromadzeń honorackich – Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej – pracy misyjnej w Afryce. Artykuł prezentuje, uwzględniając specyfikę tego zgromadzenia, jego zaangażowanie w dzieło misji *ad gentes*. Założyciel zgromadzenia posyłał siostry do najbardziej potrzebujących. Obecnie pojmują one swoją misję jako misję na peryferiach świata, zrozumiały i odczytały znaki czasu oraz odważnie podążają na „obrzeża” dzisiejszego Kościoła, niosąc „radość Ewangelii”. Chociaż zgromadzenie sióstr honoratek, Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej, nie powstało specjalnie z myślą o misji *ad gentes*, to po stu latach od swego powstania podjęło tę formę pracy. Poszerzenie postrzegania i realizacji charyzmatu zgromadzenia wpisuje się w aktualne nauczanie Magisterium Kościoła o zaangażowaniu zgromadzeń zakonnych w dzieło ewangelizacji.

Rodzime powołania do tego zgromadzenia, a nawet przejmowanie placówek misyjnych (misja w Butare) przez siostry wywodzące się z tego Kościoła lokalnego i potwierdzają prawdę, że misje to nie tylko dawanie, ale i wymiana darów.

Słowa kluczowe: misje *ad gentes*; zgromadzenia zakonne; zgromadzenia honorackie; Rwanda; Kongo

Wstęp

W sierpniu 2022 r. upłynęło 45 lat od momentu rozpoczęcia przez jedno z tzw. zgromadzeń honorackich, czyli Siostry Służki Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej, pracy misyjnej w Afryce. Uwzględniając specyfikę tego zgromadzenia, artykuł prezentuje jego zaangażowanie w dzieło misji *ad gentes*. Założyciel tej rodziny zakonnej posyłał siostry do najbardziej potrzebujących pomocy i Jezusa Chrystusa. Dzisiejsze rozumienie posłania Kościoła na krańce świata dowodzi właściwego pojmowania i odczytywania przez siostry znaków czasu, a także odważnego udawania się z „radością Ewangelii” na peryferie dzisiejszego Kościoła. W artykule mowa jest o obecności Zgromadzenia Sióstr Służek Najświętszej Maryi Niepokalanej na kontynencie afrykańskim oraz ich pracy w ramach misyjnej działalności Kościoła.

Życie zakonne w służbie misji *ad gentes*

Na przestrzeni wieków to zakony ponosiły główną odpowiedzialność za dzieło ewangelizacji. Zdecydowana większość z nich bezpośrednio partycypowała w misjach *ad gentes*. Mnisi w sposób niekwestionowany aktywnie uczestniczyli w pierwszej chryścianizacji Europy, położywszy w tym dziele olbrzymie zasługi. Rozbudowana sieć klasztorów tworzonych na bazie reguły św. Kolumbana, św. Benedykta i późniejszych założycieli kolejnych gałęzi życia monastycznego zapewniała ekonomiczną, kulturową, a przede wszystkim duchową „orkę” najpierw Europy, a później także pozostałych obszarów globu ziemskiego. Właściwie to wszystkie zakony brały czynny udział w dziele misyjnym. Wielu zakonników, w tym również świętych, zapisało się w historii jako misjonarze. W XIX w., na fali misyjnego ożywienia Kościoła, powstawały kolejne zgromadzenia zakonne, nastawione na podejmowanie dzieła misyjnego. Ponadto zakonnicy i zakonnice często otrzymywali, oprócz własnej formacji w duchu charyzmatu zakonnego, solidne przygotowanie misyjne, umożliwiające im podejmowanie szeroko zakrojonej posługi misyjnej, w tym także posługi o charakterze społecznym, charytatywnym, edukacyjnym, badawczym,

naukowym i medycznym. Misyjny wymiar monastycyzmu odkrywany jest nawet w Kościołach wschodnich, a pewne jego przejawy również we wspólnotach protestanckich (Górski 2005, 55; Górski 2004, 100; Bria, Chanson, Gadille i Spindler, 221–224).

Na związki życia konsekrowanego z działalnością misyjną wskazuje Sobór Watykański II. W Dekrecie o działalności misyjnej (DM) ojcowie soboru przypominają i uwypuklają zasługi zgromadzeń zakonnych dla dzieła misyjnego:

Święty Sobór chętnie uznaje ich zasługi i dziękuje Bogu za tak wiele wysiłków podjętych dla chwały Bożej i służby dla dobra dusz oraz wzywa je, aby nieustrudzenie postępowaly w rozpoczętym dziele, wiedząc, że siła miłości, którą ze względu na powołanie powinny doskonalej praktykować, zmusza je i zobowiązuje do wykonania pracy w prawdziwie katolickim duchu (DM 40).

Dokument ten mówi też o roli, jaką odgrywają osoby konsekrowane w dziele tworzenia i umacniania młodych Kościołów partykularnych. Wyrazem i sprawdzianem dojrzewania tych ostatnich jest rozwój życia zakonnego na terenach misyjnych. Własne miejsce i przeznaczenie w młodych wspólnotach eklesjalnych mają również zakony kontemplacyjne. Sobór wzywa ponadto do rozpoznawania, pielęgnowania i wspierania powołań misyjnych i zaangażowanie ich w pracę poszczególnych zgromadzeń na terenach objętych przez nie działalnością ewangelizacyjną (DM 18).

W podobnym duchu wypowiada się w encyklice *Redemptoris missio* (dalej: RMis) także Jan Paweł II. Odnotowuje on obecność i zasługi zakonów w historii dzieła misyjnego Kościoła, jak też uwypukla konieczność zakładania wspólnot zakonnych na terenach misyjnych i zwraca uwagę na istotną rolę zgromadzeń kontemplacyjnych w ramach działalności ewangelizacyjnej (RMis 69). Ponadto czytamy w encyklice:

Przed instytucjami życia czynnego otwierają się niezmiernie przestrzenie dla świadczenia miłosierdzia, przepowiadania ewangelicznego, wychowania chrześcijańskiego, szerzenia kultury i solidarności z ubogimi, dyskryminowanymi, zepchniętymi na margines i uciśnionymi. Instytucje te, czy mają cel ściśle misyjny, czy też nie, muszą zbadać swoje możliwości i gotowość poświęcenia swej działalności krzewieniu Królestwa Bożego. [...] Trzeba, by Kościół uczył wielkich wartości ewangelicznych, które rozpowszechnia, a nikt nie daje im skuteczniejszego świadectwa niż ci, którzy składają śluby życia konsekrowanego w czystości, ubóstwie i posłuszeństwie, w całkowitym oddaniu Bogu i w pełnej gotowości służenia człowiekowi i społeczeństwu na wzór Chrystusa (RMis 69).

Na włączenie działalności misyjnej w kontekst życia konsekrowanego wskazuje również papież Franciszek. W Liście apostolskim do zakonnic i zakonników na rozpoczęcie Roku Życia Konsekrowanego *Świadczenie radości* pisze, że obecnie przeżywany i realizowany charyzmat wielu zgromadzeń wzrastał, rozwijał się i kształtował w kontakcie z różnymi kontekstami geograficznymi i kulturowymi. Nieznane dotychczas inicjatywy i formy miłości apostolskiej, styczność z ewangelizowanymi ludami, dawały i tworzyły nowe okazje realizacji charyzmatu (Franciszek, *Świadczenie radości*, I 1).

Podobnie jak Jezus poruszony tym współczuciem obdarzał swoim słowem, uzdrawiał chorych, karmił chlebem, ofiarował swoje życie, tak też nasi założyciele oddali się na służbę ludzkości, do której posyłał ich na najróżniejsze sposoby Duch: wstawienictwo, głoszenie Ewangelii, katecheza, oświata, służba ubogim, chorym... Fantazja miłości nie знаła granic i potrafiła otworzyć niezliczone drogi, aby wnieść tchnienie Ewangelii w kultury i w najróżniejsze dziedziny życia społecznego (Franciszek, *Świadczenie radości*, I 2).

W dalszej części papież stwierdza, że osoby konsekrowane, zajmujące ważne miejsce w budowaniu i animacji życia wspólnoty eklezjalnej, są szczególnie powołane i zobowiązane do „wychodzenia z siebie”, do podążania na peryferie egzystencjalne współczesnego świata (Franciszek, *Świadczenie radości*, II 4, III 2).

Powiązanie życia konsekrowanego i misji Franciszek rozważa także w Orędziu na Światowy Dzień Misyjny 2015 r. Wskazuje w nim na daleko idące podobieństwo misyjnej egzystencji Jezusa Chrystusa i na ten sam jej charakter w przypadku naśladowców Boga Wcielonego żyjących według rad ewangelicznych. W konsekwencji wymiar misyjny należy do samej natury życia zakonnego, jest w nią wpisany tak bardzo, że jego zaniedbanie skutkuje zniekształceniem każdego charyzmatu zakonnego. Dalej Franciszek dowodzi, iż każdy, kto naśladuje Jezusa Chrystusa, staje się misjonarzem, co tym bardziej powinno uwidaczniać się w życiu osoby konsekrowanej. Biskup Rzymu dostrzega szerokie otwarcie się zgromadzeń zakonnych na misje *ad gentes*, wielki w nich zapal misyjny, przejawiający się wyraźnie w przyjmowaniu w szeregi zgromadzeń zakonnych braci i sióstr wywodzących się z obszarów i kultur objętych działalnością misyjną. Franciszek podkreśla też, że jako charakteryzujące się powszechnym horyzontem apostolskim dzieło misyjne Kościoła potrzebuje rozmaitych charyzmatów życia konsekrowanego, aby dzięki nim objąć działalnością ewangelizacyjną rozległe obszary, pogranicza i peryferia współczesnego świata (Franciszek, *Misja...*).

Specyfika zgromadzeń honorackich i charyzmat Zgromadzenia Sióstr Służek Najświętszej Maryi Niepokalanej

Oryginalną i specyficzną, znaną dla rodzimej duchowości i Kościoła na ziemiach polskich w ostatniej ćwierci XIX w. formę życia zakonnego stanowią zgromadzenia honorackie (16 żeńskich i męskich), założone przez bł. Honorata Koźmińskiego. Zaistniała po upadku powstania styczniowego sytuacja polityczno-społeczna spowodowała, że zainicjował on nową formę życia zakonnego, wyrosła na bazie duchowości franciszkańskiej. Powstałe na tym fundamencie zgromadzenia charakteryzował fakt, że miały być one bezhabitowe (ze względu na zastosowanie ewangelicznej rady ukrycia) i stanowe (rekrutujące kandydatów/kandydatki z jednego stanu czy grupy zawodowej). Stanowość zgromadzeń honorackich, zgodnie z zasadą, że każdy stan uświęca sam siebie, była podstawą ich środowiskowego apostolatu pracy, na który składało się prowadzenie szkół, przedszkoli, ochronek, sierocińców i innych instytucji wychowawczych oraz zatrudnienie w fabrykach i zakładach rzemieślniczych (Duchniewski).

Jednym z tych zgromadzeń jest założone w dniu 7 października 1878 r. w Zakroczymiu (diecezja plocka) Zgromadzenie Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej zwane potocznie służkami. Powstanie tego zgromadzenia było silnie związane z objawieniami Matki Bożej w Gietrzwałdzie w 1877 r., a powołano je i posłano do mieszkańców wsi. Założyciel służek zamierzał dowartościować odrębny typ religijności ludowej bez narzucania im modelu duchowości właściwej np. środowiskom inteligentnym”. Zadecydował też, że celem podejmowanych przez Zgromadzenie Sióstr Służek Najświętszej Maryi Niepokalanej działań będzie rozbudzenie ducha wiary, pobożności i gorliwości w rodzinach i parafiach wiejskich. Ponadto siostry wezwane i posłane do ludu wiejskiego powinny mówić tym samym, co lud, zrozumiałym językiem. Ich głównym zadaniem miało być gromadzenie dzieci na katechizacji, uczenie języka polskiego i historii, organizowanie rekolekcji parafialnych i przygotowanie do sakramentów. Od początku istnienia zgromadzenia służki roztaczały opiekę religijną nad ludem wiejskim w celu odnowienia i podtrzymania w nim wiary oraz pogłębienia chrześcijańskiej moralności. Dlatego prowadziły biblioteki, organizowały pielgrzymki do sanktuariów maryjnych oraz współpracowały z kapłanami w prowadzeniu rekolekcji połączonych z katechizacją dzieci, młodzieży i dorosłych. Były również odpowiedzialne za prowadzenie grup tercjarskich i Kół Żywego Różańca. Poza tym dbały o porządek w kościołach parafialnych, organizowały asystę procesyjną i odpowiadały za dekorację owych kościołów. Co więcej, w trosce o trzeźwość zakładały i prowadziły bezalkoholowe herbaciarnie

i gospody. Tworzyły też zakłady gastronomiczne, sklepy oraz pracownie krawieckie, tkackie, hafciarskie, introligatorskie i nimi zawiadywały. Podejmowały również pracę dydaktyczno-wychowawczą w szkolnictwie na wszystkich szczeblach wychowawczych, tworząc przedszkola, ochronki i szkoły. Rozszerzając swą działalność, zgromadzenie tworzyło szpitale, przytułki, schroniska i ochronki dla dzieci lub przynajmniej w nich posługiwało (Wójcik 64–71. 261–267).

Obecnie służki Niepokalanej angażują się w dzieło zbawienia świata, stając się ewangelicznym zaczynem w posługiwaniu wśród najbardziej zaniedbanych grup społecznych. Pracują w służbie zdrowia, w szkolnictwie państwowym i w rozmaitych ośrodkach diecezjalnych. Zgromadzenie w perspektywie przeżywania jubileuszu stulecia swego powstania (1978) rozpoczęło także pracę misyjną w Rwandzie (*Misje Zgromadzenia...*; Lemańska, *35 lat na misjach...* 3).

Powstanie i rozwój placówek misyjnych Zgromadzenia Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej

Podstawy pracy misyjnej odnajdujemy w konstytucjach zgromadzenia. W punkcie 23 czytamy:

Zgromadzenie Sióstr Służek NMP Niepokalanej [...] dokłada wysiłków, aby wszyscy ludzie w pełni korzystali ze zbawczego dzieła Chrystusa. Oprócz modlitwy, ofiary i różnorodnej pomocy na rzecz rozkrzewiania wiary, podejmuje również bezpośrednią działalność na terenach misyjnych (*Konstytucje...*, 23).

W pracy misyjnej siostry mają, w miarę możliwości, uwzględnić potrzeby Kościoła lokalnego i dostosować się do nich, a poprzez przykład życia troszczyć się o powołania tubylcze, by dzięki temu coraz więcej członkiń wspólnoty zakonnej mogło służyć rodzimemu Kościołowi. Organizację placówek misyjnych oraz posługę misjonek regulują dwa odpowiednie statuty misyjne zgromadzenia (Bugala 62–63).

Pierwsze inicjatywy rozpoczęcia przez siostry pracy misyjnej w Afryce (w latach 1975–1976 w Libii i Kenii) nie doszły do skutku. Plany włączenia się w misje *ad gentes* udało się zgromadzeniu zrealizować dzięki kontaktom z bp. Jeanem Baptiste Gahamanayi, ordynariuszem diecezji Butare w Rwandzie. Przebywał on w Polsce dwukrotnie (1972 i 1976), poszukując kapłanów i sióstr zakonnych do pracy misyjnej w swojej diecezji. Z taką prośbą zwrócił się również do ówczesnej przełożonej generalnej zgromadzenia,

s. Heleny Dąbrówki, która odpowiedziała na nią pozytywnie. Po przygotowaniu pierwsze trzy służki w dniu 17 sierpnia 1977 r. przybyły do Rwandy. Zamieszkały wpierw w Butare, w dawnym domu biskupim, a potem w stolicy kraju – Kigali, gdzie uczyły się miejscowego języka *kinyarwanda*. W kwietniu 1978 r. rozpoczęły specjalistyczne staże w kilku placówkach misyjnych prowadzonych przez misjonarki z Niemiec. W tym też roku, w maju, dotarła do Rwandy czwarta służka (Grzybowska, *40 lat...*, 1; Mazurowska i Grunt 8).

Pierwszą, w pełni samodzielną placówkę Zgromadzenia Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej w Rwandzie otwarto w dniu 4 lipca 1978 r. w Karama (filii parafii Ngoma), miejscowości położonej 15 km od Butare. Na terenie misji znajdował się dom, kościół filialny i budynek szkoły, wybudowane przez Ojców Białych. Mimo iż misja powstała zaledwie kilka lat wcześniej, warunki bytowe były skromne i trudne. Pomimo to służki nie zwlekały z budową ośrodka zdrowia i większego domu mieszkalnego. Po trzech latach w Karama otworzyły oraz prowadziły ośrodek zdrowia, szpital (z 30 łózkami), aptekę, laboratorium i porodówkę. Od pierwszych dni pobytu w Karama z zaangażowaniem poznawały kraj, jego mieszkańców, ich kulturę i obyczaje oraz doskonaliły znajomość miejscowego języka. Poruszając się najczęściej pieszo, odwiedzały chorych i potrzebujących. Spotkania te były także okazją do rozpoznawania najpilniejszych potrzeb i wyzwań stojących przed misjonarkami. Jednocześnie w 1979 r. zgromadzenie rozpoczęło przygotowanie kolejnej grupy sióstr, które miały zasilić personalnie misję w Rwandzie. Ukończywszy kurs językowy w Brukseli, przybyły do Afryki w dniu 23 sierpnia 1980 r. kolejne trzy służki (Grzybowska, *40 lat...*, Bugała 74–77; Mazurowska i Grunt 10).

Dzięki powiększeniu składu personalnego okazało się możliwe założenie drugiej placówki misyjnej zgromadzenia w Rwandzie, mianowicie w maju 1981 r. w Ruramba, filii parafii Kibeho. W skład misji w Ruramba weszła szkoła gospodarcza dla dziewcząt oraz ośrodki: dożywiania i zdrowia. W uroczystym otwarciu tego ostatniego, w kwietniu 1983 r., wziął udział prezydent kraju, który ofiarował placówce ambulans. W latach 1983–1994 do Rwandy przybyło osiem kolejnych sióstr, które zaangażowały się w dzieła misyjne zgromadzenia. Wielką radością zaowocowały też pierwsze powołania pośród miejscowych dziewcząt. Mając to na uwadze, siostry podjęły starania o powstanie domu formacyjnego. Dzięki współpracy z biskupem nowo erygowanej diecezji w Kigali, w dniu 3 stycznia 1990 r. zgromadzenie otworzyło swój dom formacyjny, przenosząc z Karama istniejący tam nowicjat i sytuując go w Cyangu. Natomiast w dniu 2 sierpnia 1992 r. pierwsze dwie Rwandyjki złożyły w tym domu pierwsze śluby zakonne (Grzybowska, *40 lat...*, 2–3; Bugała 78–82).

Ważnym i tragicznym czasem dla obecności misyjnej zgromadzenia w Rwandzie stał się 1994 r., kiedy to w kwietniu wybuchł w kraju krwawy konflikt inicjujący ludobójstwo i bratobójczą wojnę między Tutsi i Hutu. Wydarzenia wojny domowej przerwały prężny rozwój rwandyjskiej misji zgromadzenia. Placówki w Karama i Ruramba ograbiono i niemal całkowicie zniszczono. Zginęło wielu współpracowników i podopiecznych związanych z misjami siostr. W konsekwencji krwawych wydarzeń służki przerwały na kilka miesięcy pracę i swoją obecność w Rwandzie. Większość z nich powróciła do kraju. Do Polski udało się wówczas dotrzeć także trzem pierwszym rwandyjskim członkiniom zgromadzenia. Był to poważny cios dla misji, którą charakteryzowała już duża dynamika (Grzybowska, 40 lat..., 3; Bugała 82; *Wspomnienia...*, 11–15).

W związku z niestabilną sytuacją w Rwandzie, nie rezygnując z pracy misyjnej w Afryce, zgromadzenie zainicjowało działalność dwóch kolejnych placówek misyjnych, tym razem w Zairze (obecnie Demokratyczna Republika Kongo) i Kamerunie. Część siostr dotarła wraz z uchodźcami z Rwandy i Burundi do Zairu. Tam otrzymały propozycję objęcia opuszczonej misji w Karhala (diecezja Bukavu). Po przeprowadzeniu koniecznych remontów misję służek otwarto w dniu 4 października 1994 r. Siostry z tej placówki i pracują w ośrodkach zdrowia, punktach dożywiania, szkole gospodarczej, parafii, a także prowadzą działalność charytatywną (Grzybowska, 40 lat..., 4).

Grupa czterech siostr (w tym dwie mające staż misyjny w Rwandzie) wyjechała do Kamerunu. Tutaj, w miejscowości Nyombe, utworzono placówkę misyjną zgromadzenia, istniejącą niespełna rok, bo od października 1995 r. do września 1996 r. Po jej zamknięciu trzy członkinie zgromadzenia wyjechały do Rwandy, gdzie po względnym ustabilizowaniu się sytuacji rozpoczęły odbudowę swoich placówek. Mimo iż misję w Karama całkowicie zdemolowano podczas konfliktu, siostry postanowiły ją odbudować. Zniszczoną kompletnie placówkę w Ruramba odbudowało i przejęło afrykańskie Zgromadzenie Sióstr Abizeramariya. Dom formacyjny zgromadzenia w Cyangu, choć reaktywowany ostatecznie we wrześniu 1996 r., nie pełni już jednak swego pierwotnego zadania, a siostry podjęły się tam urzeczywistniania innych form apostołatu (Grzybowska, 40 lat..., 4).

Po wojnie domowej w Rwandzie zgromadzenie odbudowało zatem placówki w Karama i Cyangu oraz utworzyło nową misję w Demokratycznej Republice Kongo (Karhala). W 2001 r. siostry zakupiły dom, a następnie działkę w Butare. Od 20 lutego 2002 r. placówka ta jest domem formacyjnym zgromadzenia, w którym to domu ma obecnie swoją siedzibę także Delegatura Afrykańska Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej (Grzybowska, 40 lat..., 5).

Formy działalności misyjnej służek

Działalność misyjna, służąca zakładaniu, dojrzewaniu i umacnianiu lokalnych wspólnot Kościoła, dokonuje się w kilku wymiarach. Takim wymiarem najpierw i przede wszystkim jest głoszenie Ewangelii i udzielanie sakramentów. Zawsze jednak misjonarze podejmują szereg działań stanowiących reakcję na problemy i przeciwdziałających owym problemom, z jakimi boryka się ewangelizowana ludność. Działalność misyjna obejmuje zatem również inicjatywy na polu edukacji oraz szeroko rozumianej aktywności charytatywnej.

Misjonarki ze Zgromadzenia Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej starają się być dla mieszkańców Afryki świadkami Jezusa Chrystusa. We wszystkich prowadzonych przez siebie placówkach organizują rekolekcje i dni skupienia dla dziewcząt, współpracowników świeckich i rozmaitych grup kościelnych. Pod koniec sierpnia 1990 r. zorganizowały specjalne dni skupienia dla małżeństw w Karama i Ruramba, w ramach przygotowania do spotkania z papieżem Janem Pawłem II. Wierni związani z placówkami misyjnymi służek uczestniczyli w spotkaniach z Janem Pawłem II podczas jego pielgrzymki do Rwandy w 1990 r. (*Z kraju...*, 1990, 41–42.78.110). Siostry w każdej swej placówce angażowały się w utrzymanie porządku w kościołach oraz w przygotowanie kościołów do różnorodnego rodzaju wydarzeń parafialnych i diecezjalnych. Przy wielu okazjach przybliżały też wiernym postać i nauczanie założyciela ich zgromadzenia, kapucyna – bł. H. Koźmińskiego, a czyniły to podczas Mszy Świętej i nabożeństw. Starły się poprzez wszystkie swoje posługi, nawet najdrobniejsze, głosić Dobrą Nowinę, założywszy, że to właśnie świadectwo ich życia będzie najlepszym i przekonującym nauczycielem chrześcijańskiej moralności oraz bycia żywą częścią Kościoła (*Z kraju...*, 1988, 146–149; Grzybowska, *40 lat...*, 6; Lemańska 30–31.36).

Rozległą przestrzenią misyjnej aktywności służek była i nadal pozostaje działalność dobroczynna. Pierwsze formy ich misyjnego posługiwania ograniczały się często do najprostszych metod pracy. Były to odwiedziny biednych, chorych oraz niesienie podstawowej pomocy medycznej. Już w początkach swej obecności w Rwandzie siostry otworzyły kolejno: ośrodek zdrowia, szpital z 30 łózkami, porodówkę, centrum dożywiania i ośrodek prewencyjny. Praca w dyspanserach (ośrodkach zdrowia) była wyjątkowo trudna. Służki borykały się ze słabym wyposażeniem takich placówek i brakiem leków. W latach 1983–1993 Rwandę nawiedziło kilka fal poważnych epidemii: malarii, odry i krwawej biegunki. Często epidemiom tym towarzyszył głód, którego ofiarami najczęściej padały dzieci. Przyczyną rozprzestrzeniania się chorób był m.in. brak higieny, niekiedy nawet elementarnej. Bolączkę opieki

zdrowotnej, którą organizowały siostry, stanowił nie tylko deficyt higieny, ale także podstawowej wiedzy oraz tradycja nakazująca w wypadku zakażeń szukać pomocy u miejscowych czarowników. Tylko w 1993 r. placówka misyjna w Ruramba hospitalizowała 1148 pacjentów, a oddział położniczy przyjął 80 kobiet. Personel placówki wykonał 2436 różnych zabiegów laboratoryjnych oraz 7195 szczepień. Siostry bardzo często finansowały leczenie najuboższych osób. W ośrodku dożywiania organizowały, oprócz doraźnej pomocy, pogadanki z dziedziny racjonalnego żywienia, uczyły uprawy warzyw i innych roślin jadalnych, przygotowywania urozmaiconych posiłków i pielęgnacji dzieci. Ponadto pomagały niektórym rodzinom stawiać domy. Charytatywna działalność sióstr koncentrowała się zatem na udzielaniu niezbędnej pomocy medycznej, prowadzeniu profilaktyki w dziedzinie higieny oraz na edukacji matek w zakresie pielęgnacji dzieci. Poza tym misjonarki opiekowały się zaniedbanymi i samotnymi matkami, służąc im pomocą (Bugala 93–97; Mazurowska i Grunt 8; Lemańska 7).

Kolejny obszar misyjnej działalności służek stanowi edukacja. Jej niski poziom i wiele innych mankamentów to stały problem terenów misyjnych. Rwanda była i pozostaje krajem, w którym edukację na rozmaitych poziomach muszą wspomagać misjonarze. Służki koncentrują się głównie na pomocy związanej z edukacją w wymiarze praktycznym. Tworzą więc placówki oferujące nie tylko naukę czytania i pisania, ale również kroju, szycia, gotowania i prac domowych. Taki charakter miały placówki powstałe w Karama i Ruramba. Pracownie szycia i haftu umożliwiały dziewczętom zdobycie zawodu i przydatnych w codziennym życiu umiejętności. W pracowniach szyto kolorowe sukienki, bluzki i spodenki, wykorzystując do tego najdrobniejsze nawet skrawki materiału. Poza szyciem siostry uczyły też haftu. Haftowane obrusy i serwety sprzedawane były m.in. w Europie. Misjonarki zwracały szczególną uwagę na edukację kandydatek do zgromadzenia i ją wspierały. Owe kandydatki wysyłano do szkół katechetycznych lub technicznych. Częste były jednak w takich przypadkach odejścia ze zgromadzenia po uzyskaniu wykształcenia lub zawodu (Bugala 97–100; Mazurowska i Grunt 8). Jednym z ostatnich dzieł zgromadzenia jest otwarte w 2015 r. przedszkole w Karama. Placówka nadal cieszy się ogromnym zainteresowaniem. Już w 2017 r. uczęszczało do niej ponad 100 dzieci, a chętnych było znacznie więcej. W ramach tej działalności siostry prowadzą także akcję „Adopcja serca”, stwarzającą szanse na zdobycie wykształcenia, naukę zawodu i w konsekwencji na godne, lepsze życie tym dzieciom, dla których pozyska się ofiarodawców. Siostry włączyły się również w akcję „Bilet do stacji życie”, zainicjowaną przez fundację Watoto. Dzięki niej misjonarki zdołały pomóc ponad 1000 dzieci z placówek misyjnych w Karama i Karhala (Grzybowska, *40 lat...*, 5–6).

Warto wspomnieć, że służki zabiegają także o stworzenie tzw. zaplecza misyjnego w Polsce. W tym celu istnieje, od przeszło 50 lat, Sekretariat Misyjny, w ramach którego podejmowane są działania służące propagowaniu tematyki misyjnej oraz organizowaniu pomocy i przybliżaniu takowej działalności zgromadzenia. Podejmując tę formę animacji misyjnej, siostry odwiedzają szkoły i parafie, organizują spotkania z misjonarkami, kiermasze, wystawy. Dużą inicjatywą na tym polu wykazuje się, mająca trzynastoletnie doświadczenie misyjne, s. Katarzyna Grzybowska (*Misje afrykańskie Sióstr Służek NMPN; Wywiad...*).

Wkład personalny Zgromadzenia Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej w dzieło misyjne

Przez ponad 45 lat ewangelizacyjnej obecności zgromadzenia służek w Afryce realizowało w jego placówkach misyjnych swoje powołanie misyjne 20 sióstr misjonarek (19 z Polski i jedna z Litwy).

Siostra Katarzyna Grzybowska (ur. 30 IV 1968, śluby wieczyste: 15 VIII 1994) w latach 1991–1994 i 1999–2011 pracowała na placówkach misyjnych zgromadzenia w Cyangugu i Karama, gdzie była nauczycielką języka francuskiego, katechetką w szkole średniej w Cyangugu, osobą odpowiedzialną za akcję „Adopcja serca” i organizatorką dożywiania dla dzieci. Odpowiadała także za pracę socjalną oraz formację postulantek i juniorystek. Podsumowując czas posługi na misjach, uwypukla jako konieczne dokonanie przez siebie pewnej rewizji swego postrzegania misji: z tej, która miała dawać, przekształciła się w tę, która o wiele więcej otrzymuje od Boga i ludzi (*Polscy misjonarze...*, 113; Lemańska 28–32. Grzybowska, *Jestem...*, 36–41).

Siostra Grażyna Iwan (ur. 3 VIII 1964, śluby wieczyste: 15 VIII 1993) pracowała w Rwandzie, Cyangugu i Karama w latach 1991–1992, a następnie do 1996 r. w Karhala (*Polscy misjonarze...*, 122).

Siostra Monika Kargol wstąpiła do zgromadzenia w dniu 9 listopada 2005 r. Od samego początku życia zakonnego pociągała ją praca misyjna. Wspomina, że obraz brudnych dzieci, głodujących i często płaczących stał się dla niej zaproszeniem do służby bliźniemu mieszkającemu na innym kontynencie. Siostra Monika odbyła studia teologiczne oraz kurs przygotowawczy w Centrum Formacji Misyjnej, a także staż językowy w Avignon i Lauris we Francji. Pracowała w Sekretariacie Misyjnym zgromadzenia w Podkowie Leśnej. W dniu 2 sierpnia 2019 r. udała się samolotem do Rwandy (*Powołanie...*).

Siostra Anna (Halina) Kołodziejczyk (ur. 1 IV 1959, śluby wieczyste: 14 VIII 1982) wyjechała na misję w 1986 r. Posługiwała jako pielęgniarka w mi-

sji zgromadzenia w Karama, skąd przeniosła się do Kamerunu, gdzie do 1996 r. pracowała w Nyombe (*Polscy misjonarze...*, 153; Kołodziejczyk 32–33).

Siostra Jolanta Agnieszka Kostrzewska (ur. 9 V 1957, śluby wieczyste: 14 VIII 1987) w latach 1988–2005 pracowała jako pielęgniarka w Karama, a następnie do 2012 r. była delegatką przełożonej generalnej w Butare. Od 2012 r. posługuje jako przełożona misji w Karhala, w Demokratycznej Republice Konga, gdzie jest odpowiedzialna za ośrodek zdrowia oraz szkołę formacji zawodowej i podstawowej (*Polscy misjonarze...*, 157; Kostrzewska 33–35).

Siostra Anna Grażyna Kraska (ur. 15 II 1967, śluby wieczyste: 15 VIII 1994) w latach 1996–2008 posługiwała jako pielęgniarka, wpięrow przez sześć miesięcy w Kamerunie, a potem w Butare. Do jej obowiązków należało prowadzenie ośrodka zdrowia i niewielkiego szpitala oraz koordynacja dożywiania najbiedniejszych rodzin. W latach 2008–2010 pełniła posługę misyjną w Karhala (*Polscy misjonarze...*, 164–165; Lemańska 37–38; Kraska 43–45).

Siostra Auśra Kuodyte, Litwinka, posługuje na misjach od 30 września 2002 r. Pracowała najpierw w Rwandzie, a później w Karhala, gdzie odpowiadała za edukację. W ramach edukacji prowadziła kursy szycia, haftu, przygotowywania posiłków i uprawy ogrodu. Ponadto organizowała we współpracy z fundacją Watoto pomoc dla dzieci z najuboższych rodzin. Założyła również sklep z artykułami spożywczymi. Co więcej, angażowała się w duszpasterstwo, przygotowując liturgię, w której wykorzystywała m.in. miejscowe tańce liturgiczne (Lemańska 41–43).

Siostra Teresa Kusik (ur. 25 VII 1952 r., śluby wieczyste: 15 VIII 1975) w latach 1980–2002 posługiwała jako pielęgniarka w Rwandzie na placówkach w Karama, Butare i Cyangugu. W 2002 r. rozpoczęła pracę w Karhala, gdzie odpowiadała za aptekę rejonową. Pracę misyjną postrzegała jako wielką lekcję dla siebie i okazję do doświadczania dobra od ludzi i Boga (*Polscy misjonarze...*, 177; Lemańska 12–16; Kusik 21–23). Zmarła 8 września 2019 r. w Mariówce (Grzybowska, *Już nic...*).

Siostra Danuta Elżbieta Mazurowska (ur. 18 VI 1949, śluby wieczyste: 15 VIII 1975) w latach 1977–2000 posługiwała w Rwandzie. Długo była odpowiedzialna w Cyangugu za formację kandydatek do zgromadzenia. Podczas wojny domowej pomagała więźniom z plemienia Hutu i ich najbliższym, ukrywała uciekinierów. Zajmowała się również „Adopcją serca”, pomagała w leczeniu dzieci cierpiących na chorobę głodową. Po powrocie do kraju przez osiem lat pracowała w ramach animacji misyjnej, prowadzonej przez zgromadzenie (*Polscy misjonarze...*, 206; Lemańska 25–27; Mazurowska 28–30).

Siostra Teresa Cecylia Mroczek (ur. 12 X 1941, śluby wieczyste: 16 VIII 1966) przybyła do Rwandy w 1978 r. Przebywała w tym kraju w czasie najkrwawszych zamieszek. Do 1997 r. posługiwała jako pielęgniarka w Karama, gdzie odpowiadała za akcję „Adopcja serca” i ośrodek odżywiania. W 1998 r. rozpoczęła pracę misyjną w Karhala i tam pracowała do 2005 r. (*Polscy misjonarze...*, 215; Lemańska 8–11; Mroczek 30–31).

Siostra Maria Oszcęda (ur. 21 XII 1947, śluby wieczyste: 31 VIII 1971) w latach 1980–2009 posługiwała w pierw w Cyangugu, a następnie w Karama, gdzie zajmowała się poradnictwem rodzinnym i organizacją ośrodka dożywiania. Zmagając się z problemami zdrowotnymi, pozostała w Afryce, gdzie zmarła 31 sierpnia 2009 r. (*Polscy misjonarze...*, 230–231; Lemańska 16–18; Oszcęda 24).

Siostra Stanisława Oszywa (ur. 15 XII 1950, śluby wieczyste: 15 VIII 1973) w latach 1982–2005 posługiwała w Cyangugu, gdzie odpowiedzialna była m.in. za grupy odnowy duchowej. Od 2005 r. pracowała w Karhala jako pielęgniarka i koordynatorka punktu medycznego. Charakteryzując pracę misyjną, podkreślała, że różnorodność kulturowa stała się bogactwem dla zgromadzenia i niej samej (*Polscy misjonarze...*, 231; Lemańska 18–20; Oszywa 31–32).

Siostra Teresa Pachnik (ur. 1 IV 1955, śluby wieczyste: 15 VIII 1978) w latach 1980–1992 posługiwała w Cyangugu. Tam uczyła szycia, pracowała w punkcie dożywiania i jako pomoc pielęgniarska. Ponadto zajmowała się propagowaniem zdrowego odżywiania, jest autorką książki kucharskiej (*Polscy misjonarze...*, 232).

Siostra Cecylia Małgorzata Rypina (ur. 23 XI 1971, śluby wieczyste: 15 VIII 1998) w Rwandzie przebywa od 2002 r., gdzie początkowo była nauczycielką w Karama. Kolejne miejsce jej posługi stanowiło i pozostaje Cyangugu, gdzie jest przełożoną Delegatury Afrykańskiej zgromadzenia. Ponadto posługiwała wśród głuchoniemych i niepełnosprawnych. Prowadziła też kursy szycia (*Polscy misjonarze...*, 264; Lemańska 39–40).

Siostra Wanda Rzońca (ur. 15 VI 1964, śluby wieczyste: 15 VIII 1993) wyjechała do Rwandy w 1993 r. i przez kilka miesięcy posługiwała jako pielęgniarka w Karama. W 1994 r. udała się do Zairu, gdzie do 1997 r. pracowała w Karhala (*Polscy misjonarze...*, 264).

Siostra Kazimiera Wiesława Szewczyk (ur. 7 VI 1961, śluby wieczyste: 15 VIII 1987) w 1995 r. wyjechała do Kamerunu. Tam pracowała jako katechetka. Po kilku miesiącach przeniosła się do Cyangugu, gdzie zajmuje się katechizacją (*Polscy misjonarze...*, 293; Szewczyk 25–27).

Siostra Stanisława Urbaś (ur. 12 XI 1966, śluby wieczyste: 15 VIII 1994) w latach 1994–2006 pracowała w Demokratycznej Republice Konga jako

pielęgniarka. Od 2006 r. posługuje w Karama (*Polscy misjonarze...*, 311; Le-mańska 32–35; Urbaś 41–43).

Siostra Barbara Wiatkowska (ur. 16 I 1954, śluby wieczyste: 15 VIII 1983) w latach 1983–1985 pracowała w Ruramba. Zginęła w wypadku samochodowym w dniu 17 listopada 1985 r. Pochowana w Ruramba (*Polscy misjonarze...*, 316–317).

Siostra Anna Zalińska (ur. 6 II 1945, śluby wieczyste: 15 VIII 1968) znalazła się w pierwszej grupie służek, przybyłej do Rwandy w 1977 r. W latach 1978–1988 pracowała w Karama. Od samego początku zaangażowała się w pracę misyjną zgromadzenia, uczestniczyła w budowie i organizacji pierwszej placówki misyjnej w Karama. Była przełożoną domu zakonnego i delegatką misji w Rwandzie. Zmarła 4 kwietnia 1998 r. Pochowana w Sandomierzu (*Polscy misjonarze...*, 334).

Siostra Stanisława Zawadzka (ur. 13 XII 1937, śluby wieczyste: 14 VIII 1964) również znalazła się w grupie pierwszych służek przybyłych do Afryki. W latach 1977–1994 posługiwała w Karama. Od lipca 1994 r. do 2005 r. pracowała w Karhala, gdzie uczyła krawiectwa i pełniła funkcję przełożonej domu. W 2005 r. wróciła do Rwandy i w Karama zajmowała się m.in. adopcją na odległość (*Polscy misjonarze...*, 335; Zawadzka 2021).

Obecnie w czterech placówkach na kontynencie afrykańskim (jedna w Kongo i trzy w Rwandzie) pracuje, jako misjonarki, pięć polskich służek Niepokalanej.

Mimo iż honorackie Zgromadzenie Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej nie zostało powołane do istnienia wprost z myślą o działalności w ramach misji *ad gentes*, to jednak sto lat po swoim powstaniu podjęło tę formę pracy. Poszerzenie postrzegania i realizacji charyzmatu zgromadzenia wpisuje się w aktualne nauczanie Magisterium Kościoła o zaangażowaniu zgromadzeń zakonnych w dzieło ewangelizacyjne. Rodzime powołania w ramach tego zgromadzenia, a nawet przejmowanie placówek misyjnych (misja w Butare) przez siostry pochodzące z Afryki potwierdzają prawdę, że misje nie są jedynie daniem, ale stanowią także wymianę darów.

Wykaz skrótów

- DM – Sobór Watykański II. Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*
RMis – Jan Paweł II. Encyklika *Redemptoris missio*. Rzym 1990

BIBLIOGRAFIA

- Bria, Ion. Chanson, Philippe. Gadille, Jauques. Spindler, Marc. *Misjologia. Kontekst ekumeniczny*. Warszawa: Verbinum 2007.
- Bugała, Agnieszka. *Misyjna działalność Zgromadzenia Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej w Rwandzie w latach 1977–1994*. Częstochowa: PAT w Krakowie, 2004.
- Duchniewski, Jerzy. „Honorackie zgromadzenia.” *Encyklopedia katolicka*. T. 6. Lublin: TN KUL 1993.1202–1205.
- Franciszek. „Misja należy do «gramatyki» wiary. Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2015.” *L'Osservatore Romano* (2015) 6: 4–6.
- Franciszek. „Świadkowie radości. List apostołski do zakonnic i zakonników na rozpoczęcie Roku Życia Konsekrowanego.” *L'Osservatore Romano* (2015) 1: 6–11.
- Górski, Jan. *Mały słownik misjologiczny*. Katowice: Księgarnia św. Jacka, 2004.
- Górski, Jan. *Odpowiedzi na 101 pytań o misję*. Kraków: WAM, 2005.
- Grzybowska, Katarzyna. „Jestem wdzięczna Bogu za to, że mi zaufał.” *Biuletyn Zgromadzenia Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej* (2002) 34: 36–41 (wydanie specjalne).
- Grzybowska, Katarzyna. *Już nic Jej nie brakuje*. Dostęp 22 marca 2023. <https://misje.sluzki.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=126:juz-nic-jej-nie-brakuje&catid=9&Itemid=101>
- Grzybowska, Katarzyna. *40 lat posługi misyjnej Zgromadzenia Sióstr Służek NMP Niepokalanej na misjach w Rwandzie i Kongo (1977–2017)*. Podkowa Leśna: Sekretariat Misyjny Zgromadzenia Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej, 2017.
- Jan Paweł II. Encyklika *Redemptoris missio*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, 1995.
- Kołodziejczyk, Halina Anna. „Každy ma miejsce na ziemi.” *Biuletyn Zgromadzenia Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej* (2002) 34: 32–33 (wydanie specjalne).
- Konstytucje i ustawy Zgromadzenia Sióstr Służek NMP Niepokalanej*. Mariówka: Zgromadzenie Sióstr Służek NMP Niepokalanej, 1988.
- Kostrzewska, Jolanta. „Życie misyjne wymaga zaangażowania.” *Biuletyn Zgromadzenia Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej* (2002) 34: 33–35 (wydanie specjalne).
- Kraska, Anna. „Moje spełnione marzenia.” *Biuletyn Zgromadzenia Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej* (2002) 34: 43–45 (wydanie specjalne).
- Kusik, Teresa. „Uczestniczę w ich życiu.” *Biuletyn Zgromadzenia Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej* (2002) 34: 21–23 (wydanie specjalne).
- Lemańska, Krystyna. *35 lat na misjach. Świadectwa Sióstr Misjonarek*. Podkowa Leśna: Sekretariat Misyjny Zgromadzenia Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej, 2012.
- Mazurowska, Danuta. Grunt, Mirosława. „25 lat posługi Sióstr Służek NMP Niepokalanej na ziemi afrykańskiej.” *Biuletyn Zgromadzenia Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej* (2002) 34: 8–11 (wydanie specjalne).
- Mazurowska, Danuta. „Moje pragnienie dzielenia się Bogiem.” *Biuletyn Zgromadzenia Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej* (2002) 34: 28–30 (wydanie specjalne).
- Misje afrykańskie Sióstr Służek NMPN*. Dostęp 22 marca 2023. https://misje.sluzki.pl/Misje_Zgromadzenia_Siostro_Sluzek_Najswietszej_Maryi_Panny_Niepokalanej. Podkowa Leśna: Sekretariat Misyjny Zgromadzenia Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej, 2012.
- Mroczek, Teresa. „Uczę się wciąż na nowo zawierzać Panu.” *Biuletyn Zgromadzenia Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej* (2002) 34: 30–31 (wydanie specjalne).
- Oszczęda, Marianna. „Na gruzach przemocy powstaje Kościół Chrystusowy.” *Biuletyn Zgromadzenia Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej* (2002) 34: 24 (wydanie specjalne).

- Oszywa, Stanisława. „Bóg jest większy od naszego serca.” *Biuletyn Zgromadzenia Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej* (2002) 34: 31–32 (wydanie specjalne).
- Polscy misjonarze w świecie. 50 lat od Dekretu soborowego „Ad gentes”*. T. 1–3. Górna Grupa: Verbinum 2015.
- Powołanie to wielki dar*. Dostęp 22 marca 2023. <https://sluzki.pl/powolanie-to-wielki-dar/>
- Sobór Watykański II. Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*. Sobór Watykański II. *Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Poznań: Pallottinum, 1986. 436–474.
- Szewczyk, Wiesława. „Bóg może wlać miłość w serca zranione nienawiścią.” *Biuletyn Zgromadzenia Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej* (2002) 34: 25–27 (wydanie specjalne).
- Urbaś, Stanisława. „Z Jezusem czuję się tutaj jak u siebie w domu.” *Biuletyn Zgromadzenia Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej* (2002) 34: 41–43 (wydanie specjalne).
- Wójcik, Maria. *Zgromadzenie Sióstr Służek NMP Niepokalanej*. T. 1: *Powstanie, rozwój i działalność w latach 1878–1918*. Mariówka: Zgromadzenie Sióstr Służek NMP Niepokalanej, 1978.
- „Wspomnienia sióstr Misjonarek z okresu wojny w Rwandzie.” *Biuletyn Zgromadzenia Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej* (2002) 34: 11–15 (wydanie specjalne).
- Wywiad z misjonarką s. Katarzyną Grzybowską. *Biuletyn Zgromadzenia Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej* (2002) nr 34: 54–59 (wydanie specjalne).
- Zawadzka, Stanisława. „Moje 25 lat na misjach.” *Biuletyn Zgromadzenia Sióstr Służek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanej* (2002) 34: 20–21 (wydanie specjalne).
- Z kraju tysiąca Wzgórz. Biuletyn polskich misjonarzy i misjonek pracujących w Rwandzie 2* (1988) 4.
- Z kraju tysiąca Wzgórz. Biuletyn polskich misjonarzy i misjonek pracujących w Rwandzie 4* (1990) 8.

Grzegorz Adamiak – ks., kapłan diecezji płockiej, doktor nauk teologicznych w zakresie misjologii, absolwent UKSW, gadamiak5@wp.pl

Kryteria eklezjalności wspólnot katolickich – dokument KEP z 2022 r. na tle wcześniejszych wypowiedzi Kościoła

Criteria of ecclesiality of Catholic associations: the Polish Bishops' Conference's 2022 document in the context of previous Church statements

KATARZYNA WASIUTYŃSKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Teologiczny, Polska
ORCID 0000-0002-1468-3370

Abstract: This article examines the Church's teaching on the associations of the lay faithful from the perspective of criteria of ecclesiality. First, documents of a universal scope are discussed: *Evangelii nuntiandi* by Paul VI, *Christifideles laici* by John Paul II and *Iuvenescit Ecclesia*, a letter of the Congregation for the Doctrine of the Faith. Following that is a detailed presentation of a document by the Commission for the Doctrine of the Faith of the Polish Bishops' Conference developed in 2022, *Kryteria eklezjalności wspólnot katolickich* (Criteria of ecclesiality of Catholic communities), from which the elements for the local situation can be read, through concrete examples of the practices undertaken.

Keywords: associations; criteria of ecclesiality; charisms

Abstrakt: Niniejszy artykuł poświęcony jest nauczaniu Kościoła o stowarzyszeniach wiernych świeckich z perspektywy kryteriów eklezjalności. Wpierw omówiono dokumenty o zasięgu uniwersalnym: *Adhortacje Evangelii nuntiandi* Pawła VI i *Christifideles laici* Jana Pawła II oraz List Kongregacji Nauki Wiary *Iuvenescit Ecclesia*, a następnie bliżej dokument *Kryteria eklezjalności wspólnot katolickich* Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski, opracowany w 2022 r., który przybliży dzięki konkretnym przykładom podejmowanych praktyk elementy składające się na lokalną rzeczywistość.

Słowa kluczowe: wspólnoty; kryteria eklezjalności; charyzmaty

Wstęp

Sobór Watykański II uwypukla konieczność przyjmowania darów udzielanych Ducha Świętego Kościołowi w postawie pełnej wdzięczności i radości (*Lumen gentium*, 12; dalej: LG). Mimo iż rozmaite charyzmaty włączone są

w cały bieg historii chrześcijaństwa, to ich rozwój w XX w. cechuje pewna nowość – bogactwo zrzeseń wiernych świeckich – z konsekwencjami zarówno dla duchowości, jak i dla samoświadomości eklezjalnej i praktyki pastoralnej. Doświadczenie minionych dziesięcioleci pozwala dostrzec, opisać, poddać wstępnej refleksji szanse i wyzwania płynące z wielości charyzmatów i zrodzonych z nich dzieł. Taki jest kontekst powstania dokumentu *Kryteria eklezjalności wspólnot katolickich* (dalej: KEW) Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski, opatrzonego datą: 14 maja 2022 r. W celu pełniejszej jego analizy przywołane zostaną w pierwszej części niniejszej refleksji wcześniejsze, odnoszące się do zrzeseń i właściwych im kryteriów eklezjalności teksty Magisterium Kościoła. Następnie w tej perspektywie zgłębione będą proponowane przez Komisję Nauki Wiary dwie grupy kryteriów: doktrynalnych i teologiczno-pastoralnych. Celem tak ukierunkowanej lektury dokumentu Konferencji Episkopatu Polski jest jego umiejscowienie w nauczaniu Kościoła powszechnego oraz uchwycenie specyfiki rzeczywistości lokalnej.

1. Kryteria eklezjalności w dokumentach Kościoła powszechnego

Dekret o apostołstwie świeckich Soboru Watykańskiego II dostrzegłszy wielką różnorodność stowarzyszeń apostołskich, rozróżnia takie, które służą ogólnemu, apostołskiemu celowi Kościoła, mianowicie mające za cel głoszenie Ewangelii i uświęcenie, dążące do przepojenia doczesnego porządku duchem chrześcijańskim oraz świadczące w szczególności o Jezusie Chrystusie przez dzieła miłosierdzia i miłość (AA 19). Ten podział zrzeseń wskazuje już na pewne kierunki działań chrześcijan świeckich zgodnie z ich specyficznym powołaniem. W dokumencie podkreśla się jednocześnie wagę jedności życia praktycznego i wiary członków, wpisującą się w misję Kościoła wobec świata.

Dziesięć lat później, w Adhortacji *Evangelii nuntiandi* Paweł VI wskazuje na konkretne „warunki”, aby zrzesczenia świeckich stały się „seminariami ewangelizacji” w służbie Kościołom partykularnym jako źródło nadziei dla Kościoła powszechnego (EN 58). Na pierwszym miejscu wymienia karmienie się słowem Bożym i niezależność wobec skrajnych frakcji politycznych oraz ideologii, a także pokusy systematycznej kontestacji i ducha superkrytycyzmu. Uwypukla potrzebę mocnego zakorzenienia się w Kościele miejscowym oraz więzi z Kościołem powszechnym. Wyrazem tego wszczęcia jest szczerza łączność z pasterzami i Urzędem Nauczycielskim. Ponadto, członkowie zrzeseń nie uważają się za wyłącznych adresatów Ewangelii, lecz przyjmują różnorodność form w Kościele, wzrastają codziennie w gorliwości

i aktywności misyjnej, a także wykazują solidarność ze wszystkimi ludźmi, nie sprzyjając poszczególnym partiom.

Podczas gdy Paweł VI przedstawia pewne warunki, aby stowarzyszenia spełniały swoją misję głoszenia Ewangelii, Jan Paweł II w Adhortacji *Christifideles laici* daje przejrzysty wykład „kryteriów charakteru kościelnego zrzeczeń laikatu”, podkreślając przy tym, że należy odczytywać je „zawsze w perspektywie dobra komunii i misji Kościoła”, a nie jako „ograniczenie wolności zrzeczania się” (ChL 30). Na pierwszym miejscu stawia powołanie każdego chrześcijanina do świętości oznaczającej – jak przypomina Sobór Watykański II – pełnię życia chrześcijańskiego i doskonałość miłości (LG 40). Zasadniczą rolą każdego zrzeczenia jest bycie „narzędziem świętości” (ChL 30), w którym łączą się ściśle życie praktyczne i wiara. Dalej papież uwypukla odpowiedzialność stowarzyszeń za wyznawanie wiary katolickiej zgodnie z autentyczną interpretacją podaną przez Urząd Nauczycielski. Powtarza przywołane już wcześniej synowskie odniesienie do papieża i biskupa, tj. więzi jedności z Kościołem powszechnym i lokalnym, stanowiące „świadectwo trwałej i autentycznej komunii” (ChL 30). „Autentyczna komunია” oznacza także wzajemny szacunek i koordynację rozmaitych form apostołstwa, uznanie wielości rodzajów stowarzyszeń, gotowość do współpracy. Wreszcie dwa ostatnie kryteria odnoszą się do ukierunkowania na zewnątrz, do udziału w ewangelizacji wyrażającej apostołską naturę Kościoła pragnącego przepoić różnorakie środowiska duchem ewangelicznym. Kryje się pod tym również zaangażowanie w ludzkiej społeczności, pracę na rzecz godności człowieka, umacnianie zasad sprawiedliwości i braterstwa zgodnie z nauką społeczną. Kryteria te weryfikują się, co dostrzega Jan Paweł II, przez konkretne owoce w życiu członków i działalności stowarzyszeń. Należą do nich m.in.: ożywienie życia duchowego, liturgicznego i sakramentalnego, działalność na rzecz wzrostu wszystkich powołań w Kościele, uczestnictwo we wspólnych działaniach na szczeblu lokalnym, krajowym i międzynarodowym, a także zaangażowanie w katechezę i wychowanie, chrześcijańska obecność w rozmaitych środowiskach, udział w dziełach charytatywnych, kulturalnych i duchowych (ChL 30).

Kierunek wyznaczony przez Sobór Watykański II i późniejsze dokumenty papieskie kontynuuje i aktualizuje List *Iuvenescit Ecclesia* (dalej: IE), wydany w 2016 r. przez Kongregację Nauki Wiary. Dokument ten, w odróżnieniu od wcześniejszych, jest w całości poświęcony wzajemnym odniesieniom pomiędzy wymiarem instytucjonalnym Kościoła a jego wymiarem charyzmatycznym. Fakt ten wskazuje na potrzebę wyjaśnienia, pogłębienia, skorygowania *praxis* ugruntowanej na przestrzeni dziesięcioleci. Można zauważyć, że przywołane tutaj dokumenty wyznaczają pewne etapy współczesnego chrześcijaństwa. Paweł VI nawiązuje do aktualnej w jego czasach teologii

wyzwolenia wywierającej ogromny wpływ na kształtowanie się zrzeżeń w Ameryce Łacińskiej. Zachęta Jana Pawła II wpisuje się w przygotowanie do nowego tysiąclecia i wezwanie do szerzenia duchowości odzwierciedlającej soborową eklezjologię komunii. W tym okresie rzeczywiście dostrzega się rozkwit zrzeżeń, entuzjazm i radykalizm nowego początku, powiew nadziei na prawdziwą wiosnę Kościoła. Przedstawiciele, a także wszyscy członkowie ruchów, są w bliskiej relacji z papieżem: zaczynają się ich wspólne spotkania na placu św. Piotra z okazji uroczystości Zesłania Ducha Świętego, którym towarzyszą kongresy dla moderatorów¹. Po niemal dwudziestu latach, za pontyfikatu Franciszka, kontekst eklezjalny, społeczny, kulturowy jest zaskakująco inny, a jednocześnie wiele ruchów, po okresie pierwszego rozkwitu na etapie założycielskim, przechodzi pewien kryzys.

Wspomniany dokument Kongregacji Nauki Wiary, charakteryzując wzajemne relacje między dwoma wymiarami Kościoła w jego życiu i misji, przywołuje w czwartym rozdziale „kryteria rozeznawania darów charyzmatycznych” w świetle najnowszego Magisterium Kościoła (IE 18). Na pierwszym miejscu pojawia się, podobnie jak u Jana Pawła II, prymat powołania każdego chrześcijanina do świętości, które znajduje w prawdziwym charyzmacie konkretne, pomocne narzędzie. Zaraz potem mowa jest o zaangażowaniu w głoszenie Ewangelii jako udziale w apostołskiej misji Kościoła, która wyraża się poprzez nową ewangelizację. Powracają też inne, znane już wcześniej elementy, czyli: przyjęcie i przepowiadanie wiary zgodnie z autentyczną interpretacją podaną przez Magisterium Kościoła bez wykraczania poza naukę i wspólnotę kościelną; trwanie w rzeczywistej komunii z całym Kościołem, wyrażające się w synowskim odniesieniu do papieża i biskupa oraz w gotowości do uczestniczenia w rozmaitych przedsięwzięciach eklezjalnych. Wynikają zeń „uznanie i szacunek dla wzajemnej komplementarności innych komponentów charyzmatycznych w Kościele”, pobudzające do współpracy, gdyż, jak pisze Franciszek już w Encyklice *Evangelii gaudium*, „autentyczna nowość wzbudzona przez Ducha nie potrzebuje rzucić cienia na inne duchowości i dary, aby potwierdzić samą siebie” (IE 14; por. EG 130). Kolejne kryterium natomiast pojawia się w kontekście eklezjalności zrzeżeń po raz pierwszy, a nawiązuje do czasu próby, jaki towarzyszy rozpoznawaniu charyzmatów. Akceptacja tego etapu wymaga „od wszystkich postawy większej miłości dla dobra wspólnoty i coraz głębszej jedności eklezjalnej” (IE 14). Jest to bezpośrednio nawiązanie do watykańskiego dokumentu z 1978 r.: *Mutuae relationes*, powstałego we współpracy Kongregacji Zakonów i Instytutów Świeckich z Kongregacją Biskupów. Dalej *Iuvenescit Ecclesia* przywołuje jeszcze obecność darów duchowych (por. Ga 5,22), przyłgnięcie do słowa Bożego, pogłębienie życia modlitewnego, liturgicznego i sakramentalnego

oraz zaangażowanie na rzecz wzrostu powołań. Wreszcie ostatnim kryterium jest, przywoływany we wcześniejszych dokumentach, wymiar społeczny: niezbędne u wszystkich chrześcijan świadectwo solidarności, umacnianie zasad sprawiedliwości i braterstwa, obecność w różnorodnych środowiskach. Uwypukła się zwłaszcza wezwanie do ewangelicznego ubóstwa i związaną z nim bliskość wobec ubogich i wykluczonych. W dalszej części dokument przybliży pewne elementy konkretnej praktyki kościelnej dotyczącej relacji między darami hierarchicznymi i charyzmatycznymi.

2. Dokument Konferencji Episkopatu Polski

Przedstawione tu kryteria eklezjalności zrzeseń, wypracowane na kolejnych etapach historii Kościoła posoborowego², rysują szerszy kontekst dokumentu Konferencji Episkopatu Polski, ukierunkowanego na potrzeby lokalne. Czytamy, że jego celem, jest „zachowanie, ochrona i wspieranie” daru, jakim są wspólnoty i ruchy formacyjno-ewangelizacyjne. Autorzy nie nadają mu charakteru prawnego, nie ustanawiają nowych zasad, lecz oferują członkom i liderom wspólnot ów dokument jako „narzędzie pomocne w rozeznawaniu komunii [...] z Kościołem powszechnym oraz jej zdrowego funkcjonowania i rozwoju” (KEW 50–51). Przyznają, że choć kryteria rozeznania eklezjalnego są podobne na przestrzeni wieków, to „ich rozpoznanie w konkretnych okolicznościach czasu i miejsca wymaga ponownego namysłu” (KEW 8). Specyfiką dokumentu są odniesienia do napotykanych we wspólnotach konkretnych praktyk stanowiących ewidentne nadużycia lub mogących niepokoić. Mimo iż nie ma w nim pojedynczych nazwisk czy nazw wspólnot, to właśnie w tych fragmentach możemy odczytać zakorzenienie w lokalnych realiach, a więc aktualny obraz wyzwań, z jakimi zmagają się Kościoły w Polsce.

2.1. Kryteria doktrynalne

Najpierw przedstawione są kryteria natury doktrynalnej, do których należą: wiara Kościoła, kult sakramentalny i sukcesja apostołska. W kontekście wiary dokument podkreśla trzy składające się na nią elementy: przyjęcie jej depozytu w wymiarze dogmatycznym, liturgicznym i moralnym, jego przekaz, a także osobowy charakter samego aktu. Przyjąć wiarę oznacza zatem wyznawać ją zgodnie z nauczaniem Kościoła, celebrować ją w modlitwie liturgicznej i pozaliturgicznej oraz postępować w jej świetle.

W wyznaniu wiary ważne jest zachowanie zasady integralności, gdyż „nie można nigdy głosić jednej z prawd wiary kosztem podważania czy osłabiania innej. Na przykład prawda o Bożym miłosierdziu nie może być głoszona

na w opozycji do prawd o Bożej sprawiedliwości czy sądzie Bożym” (KEW 12). Z ostrożnością należy powoływać się na zasadę hierarchii prawd, która co prawda jest znana teologom, ale niekompetentne jej przywołanie może doprowadzić do błędnej interpretacji, a nawet odrzucenia tych prawd wiary, które są mniej zrozumiałe lub trudne do przyjęcia dla współczesnej wrażliwości. „Nie może być ona również usprawiedliwieniem dla fałszywie pojętych działań ekumenicznych opartych na redukowaniu czy przemilczaniu katolickiego depozytu wiary” (KEW 13). Język wiary wymaga wyjaśnienia, lecz nie banalizacji czy wręcz wulgaryzacji tylko po to, żeby stał się zrozumiały dla wszystkich, a przy tym wskazywał na święte tajemnice. Jako że wiara wyraża się w modlitwie i kulcie – zgodnie ze starożytnym aksjomatem *lex orandi, lex credendi* – pewien niepokój budzą nowe formy pobożności pozostające w wyraźnej opozycji do tradycyjnych oraz pochopne dostosowanie tekstów i gestów liturgicznych do potrzeb konkretnej wspólnoty. Praktyki te stanowią pewną prywatyzację liturgii będącej ze swej natury znakiem jedności między wierzącymi, wspólnym, rozpoznawalnym dobrem.

Z wyznawanej i celebrowanej wiary wypływa doktryna moralna. W tym obszarze dokument wymienia pewne niebezpieczne praktyki, które co prawda nie zrywają wprost łączności z Kościołem powszechnym, ale poważnie ją osłabiają i prowadzą do błędnych wśród wiernych przekonań. Należą do nich: umniejszanie znaczenia moralnych konsekwencji wiary oraz przeciwstawienie: moralności kerymatowi; łaski podejmowanemu wysiłkowi; osobistego doświadczenia z Bogiem konieczności kształtowania sumienia; moralności Dekalogu – moralności Kazania na Górze; powierzenia życia Jezusowi Chrystusowi – koniecznej trosce o osobistą prawość i sprawiedliwość w relacjach społecznych. W tym miejscu podkreśla się, że najczęściej dochodzi do herezji materialnej, tj. wypływającej z ignorancji lub niezawinionego błędu, lub praktycznej, czyli wyrażonej w zachowaniu moralnym, metodach modlitwy, praktykach duchowych itd. Również takie błędne formy pociągają za sobą konsekwencje dla życia duchowego, dlatego wszyscy, od liderów i asystentów po każdego członka wspólnoty, wezwani są do rozpoznania tego typu zagrożeń i reagowania w razie niepokoju co do integralności wiary we wspólnocie.

Jeśli chodzi o przekaz depozytu wiary, autorzy dokumentu podkreślają, że nie można odrzucać w teorii ani zaniedbać w praktyce Tradycji stanowiącej sposób przekazu Objawienia. Błędem jest przywiązywanie się do innych praktyk takiej samej lub nawet większej wagi bardziej niż do Pisma Świętego i Tradycji. Mogą to być przesadnie uwypuklane objawienia prywatne, intuicje duchowe członków, indywidualne charyzmaty. Nadużyciem jest również interpretowanie Pisma Świętego na bazie własnych skojarzeń czy intuicji niezależnie od Tradycji interpretacyjnej Kościoła albo w sprzeczności z nią: należy

raczej „podkreślać konieczność poznania tej tradycji dla budowania dojrzałej praktyki osobistej lektury i indywidualnej interpretacji” (KEW 19).

W samym akcie wiary spotykają się rozum i wola człowieka oraz prawda i łaska Boża – te cztery elementy są konstytutywne, a odrzucenie jednego z nich stawia osobę lub wspólnotę poza nauką Kościoła. Pewne grupy nieświadomie przenoszą akcenty, uwydatniają bardziej doświadczenie wewnętrzne w jego aspekcie emocjonalnym, co może prowadzić do zamknięcia na wymiar nadprzyrodzony aktu wiary, zredukowanego do przeżycia naturalnego. Innym błędem jest przeciwstawienie w tym kontekście woli i rozumu, jakby wiara wymagała nieracjonalnej decyzji woli pojmowanej jako „skok”. Takie fideistyczne podejście wystawia członków wspólnoty na ryzyko manipulacji, uzależnienia „od wpływowych jednostek, potrafiących narzucić pozostałym członkom wspólnoty swe subiektywne rozeznanie co do konieczności podejmowania określonych działań i praktyk” (KEW 21). Tymczasem akt wiary wpisany jest w dynamiczny proces zbawienia, który aktualizuje się w życiu każdego człowieka w wyniku spotkania z łaską Bożą oraz uwarunkowań zewnętrznych i wewnętrznych danej osoby przynależącej do konkretnej wspólnoty.

W części poświęconej kultowi sakramentalnemu podkreśla się prymat – co do przepowiadania i praktyki – ekonomii sakramentalnej w udzielaniu łaski. Błędem jest zatem stawianie wyżej charyzmatów i darów nadzwyczajnych, np. daru uzdrawiania. Niepokój budzi nasilenie pozasakramentalnych praktyk związanych z uwolnieniem od zła, które zdają się umniejszać rolę sakramentu pokuty, nawet jeśli formalnie do niego nawiązują. W tym kontekście dokument przywołuje różnorakie formy modlitw o uwolnienie, wstawienniczych, a także – analogicznie – o uzdrowienie, z pominięciem roli sakramentu namaszczenia chorych. Jeśli chodzi o modlitwy o uwolnienie od „grzechu pokoleniowego”, spowiedź furtkową czy modlitwy „zamykające źródło zła”, stwierdza się jednoznacznie, że są one sprzeczne z wiarą Kościoła katolickiego (por. KEW 24). Praktyki te sieją zwątpienie w skuteczność łaski sakramentalnej oraz wagę zwyczajnych form pokutnych, a także pobudzają do myślenia magicznego. Ponadto wystawiają członków wspólnot na skrzywdzenie przy rozeznawaniu źródeł zła przez osoby nieodpowiedzialne lub skłonne do manipulacji. Przesadne uwypuklenie prywatnych form pobożności i technik rozwoju przy jednoczesnym odejściu od typowego dla chrześcijaństwa myślenia sakramentalnego może oznaczać, że w danej wspólnocie większa jest wiara w skuteczność własnych wysiłków niż w działanie łaski Bożej.

Ostatnia grupa kryteriów doktrynalnych odnosi się do sukcesji apostołskiej. Kościół posiada strukturę hierarchiczną, wynikającą z łaski Jezusa Chrystusa, otrzymywanej i przekazywanej, a nie ze względów organizacyjnych. Przynależność do Kościoła wyraża się zatem w przyjęciu jego natury

sakramentalnej, formującej i przenikającej cały lud Boży, w odniesieniu do misji nauczania, uświęcania i rządzenia. W konsekwencji posłuszeństwo wiary oznacza, że wspólnota nie może kierować się nauczaniem lidera, które byłoby pośrednio lub wprost sprzeczne z nauką Magisterium Kościoła, a miarą wiarygodności nie są wzrastająca liczebność czy nadzwyczajne wydarzenia towarzyszące działalności. Analogicznie żadne dary czy charyzmaty pochodzące od Boga nie mogą przeciwstawiać się sakramentalnej, hierarchicznej strukturze Kościoła ustanowionej przez Jezusa Chrystusa.

W odniesieniu do misji uświęcenia dokument wskazuje, że źródłem i szczytem życia eklezjalnego jest Eucharystia sprawowana przez biskupa lub prezbitera, co uzasadnia rozróżnienie między kapłaństwem służebnym i kapłaństwem powszechnym, które ściśle się ze sobą łączą, jednakże z zachowaniem odmienności. Poważnym przykładem zacierania czy lekceważenia tych różnic jest ograniczanie roli prezbitera do momentu konsekracji, jak również przekazywanie posługi głoszenia słowa podczas Eucharystii osobom bez święceń. Co prawda wspólnotowe formy rozważania słowa Bożego, praktyki „dzielenia się słowem”, bezpośrednie głoszenie go przez świeckich itp. są „niezwykle cenne i w pełni zgodne” (KEW 29) z tradycją Kościoła powszechnego, ale poza liturgią eucharystyczną, kiedy to należy zachować ścisły związek pomiędzy stołem Słowa a stołem Ofiary.

Jeśli chodzi o misję rządzenia, pomaga ona zrozumieć władzę biskupów oraz rolę założyciela czy lidera wspólnoty. Ten ostatni spełnia bardzo istotną funkcję, lecz nie może w żaden sposób oceniać, podważać czy zastępować ordynariusza miejsca bądź jego prawnego przedstawiciela: proboszcza, kapelana bądź asystenta kościelnego. Wspólnoty powinny zachować posłuszeństwo wobec właściwej sobie władzy, zwłaszcza w kwestii doktryny, liturgii, moralności i praktyk duchowych. Nie mając udziału w misji rządzenia biskupa, lider nie może w szczególności „zmieniać czy adaptować przepisów i norm liturgicznych, nakładać sankcji karnych i zwalniać z kar kościelnych czy dyspensować z obowiązków moralnych lub kanonicznych” (KEW 30). Zasady obowiązujące wewnątrz wspólnoty nie mogą być sprzeczne z *Kodeksem Prawa Kanonicznego* i innymi decyzjami kanoniczno-prawnymi, podjętymi przez kompetentną władzę. Podobnie założyciel czy lider nie może stawiać się poza prawem moralnym, kanonicznym czy cywilnym, a tego rodzaju niepokojące zachowania czy słowa zwykli członkowie powinni zgłaszać wyższemu przełożonemu kościelnemu. Podkreśla się również, że zdrowa wspólnota nigdy nie zdejmuje z tych ostatnich „osobistej odpowiedzialności za stan wspólnoty i jej właściwe funkcjonowanie. Tym bardziej nie odmawia im prawa ani ich nie zwalnia z obowiązku reagowania w sytuacjach budzących wątpliwości moralne czy prawne” (KEW 31).

2.2. Kryteria teologiczno-pastoralne

W drugiej części dokumentu ujęte są kryteria teologiczno-pastoralne, odwołujące się do czterech przymiotów Kościoła: jedności, świętości, powszechności i apostołowości. Jedność, której wzorem jest misterium Trójcy Przenajświętszej, umożliwia prawdziwą różnorodność z poszanowaniem tożsamości każdego. Jest ona darem od Boga, a jednocześnie zadaniem wymagającym wzajemnej współpracy. O podjęciu go świadczą m.in.: modlitwa wykraczająca poza same troski danej wspólnoty, uczestnictwo w liturgii nie tylko we własnym gronie, zaangażowanie w życie i działalność Kościoła lokalnego. Ruchy „nie powinny być traktowane jedynie jako wykonawcy planów [...] powstałych bez ich udziału i zaangażowania”, ale włączanie się w ich tworzenie i realizację stanowi „wyraźne kryterium zdrowej otwartości danej wspólnoty na jedność z całym Kościołem” (KEW 35). Pragnienie samowystarczalności, zabieganie wyłącznie o swoje sprawy, izolowanie się to przejawy grupowego egotyzmu niebezpiecznie osłabiające tę fundamentalną dla wspólnoty więź. Uznanie różnorodności postrzeganej jako bogactwo działania Ducha Świętego wyraża się z jednej strony w zachowaniu własnej tożsamości, a z drugiej – w szacunku dla sposobów funkcjonowania innych grup, bez absolutyzowania własnej duchowości, formacji czy działalności. Zdrowa wspólnota z życzliwością interesuje się duchowością i funkcjonowaniem innych, a także nie buduje własnej tożsamości na ich krytyce bądź poczuciu własnej wyższości.

Podstawowym powołaniem każdego chrześcijanina jest dążenie do integralnie pojętej świętości, której nie można utożsamiać z naturalnym poczuciem równowagi i dobrostanu. Nie chodzi tutaj o pewne metody wzniesienia ducha ku Bogu, lecz o współdziałanie z Jego łaską, także w wymiarze moralnym. Wpisuje się w nie również realna troska o potrzebujących we wspólnocie i poza nią, z zachowaniem specyfiki własnej działalności. W tym kontekście dokument wskazuje na błąd, jakim jest naturalizowanie duchowości i jej metod: techniki wyciszenia, osiągnięcia równowagi, skupienia zachowują charakter chrześcijański, o ile prowadzą do czynnej miłości Boga i bliźniego. Wspólnota katolicka „postrzegać powinna samą siebie nie jako społeczność o wymiarze głównie funkcjonalnym (na przykład towarzyskim, dyskusyjnym, terapeutycznym czy organizacyjnym), ale jako część Bożego ludu Nowego Przymierza” (KEW 39–40), który podąża do Pana dzięki Jego łasce. Innym niebezpieczeństwem jest popadanie w aktywizm, mnożenie działań zewnętrznych, przy jednoczesnym zaniedbaniu wewnętrznego życia wspólnoty i jej członków. Przypomina to, zauważają autorzy, działanie agencji marketingowej, która promowałaby chrześcijaństwo, nie znając go i nie żyjąc nim.

Dążenie do świętości wskazuje, iż kondycją chrześcijanina jest bycie w drodze, jako grzesznik. Trzeba zatem wystrzegać się pokusy elitaryzmu – poczucia wyższości wobec innych, a zachować miłosierdzie względem słabości własnych członków. Ważne jest też rozpoznanie obecnego etapu historii zbawienia, naznaczonej doświadczeniem „już i jeszcze nie”, a także spojrzenie na człowieka w odniesieniu do Bożego działania. Właściwa antropologia teologiczna bazuje na prawdzie, że ludzkość ze względu na grzech pierworodny potrzebuje Odkupienia oraz że każdy człowiek może zostać zbawiony i współdziałać z leczącą łaską Bożą. Świadomość realnych skutków grzechu skutkuje bowiem wyrozumiałością i rozumnym miłosierdziem, jak również koniecznością stałej formacji duchowej i moralnej. Przedstawiana we wspólnotach wizja człowieka nie może być zatem ani naiwnie optymistyczna, ani pesymistyczna, jakby zepsucie natury ludzkiej było zupełne, a zbawcza łaska oddziaływała na nią tylko zewnętrznie. W dokumencie jest także mowa o tym, że wspólnoty zbyt jednostronnie uwydatniające grzeszność ludzkiej natury mogą wzbudzać zachowania nerwicowe, jak i powodować skłonność do psychomanipulowania wspólnotą lub jej członkami przez liderów. Nadużyciem jest np. stosowana przez niektórych praktyka przymusowego wyznawania grzechów przed wspólnotą.

Powszechność Kościoła oznacza jego otwartość. O dołączeniu do danej wspólnoty decydują: zdolność do podejmowania decyzji, chęć podążania drogą zbawienia zgodnie z charakterem tej wspólnoty oraz przyjęcie właściwych jej zasad, o ile pozostają w zgodzie z Ewangelią i prawem Kościoła. Kryterium dopuszczenia nie mogą natomiast stanowić: dopasowanie charakterologiczne, określone talenty czy cechy osobowości, gdyż więzią łączącą członków nie są ludzkie sympatie, lecz miłość Chrystusowa. Otwartość powinna również charakteryzować relacje wspólnoty ze środowiskiem zewnętrznym. Chrześcijanie powołani są do troszczenia się o zbawienie świata (co oznacza także solidarność wobec trudności i konfliktów), a nie do ucieczki od otoczenia w celu zapewnienia sobie poczucia własnego bezpieczeństwa.

Analogicznie do powszechności też apostołskość wspólnoty eklezjalnej wyraża się w dwóch wymiarach: wewnętrznym i zewnętrznym. Z jednej strony przyjmuje ona naukę apostołów za pośrednictwem ich następców, a z drugiej – przekazuje ją dalej. Pragnienie głoszenia Ewangelii wypływa z autentycznego doświadczenia chrześcijańskiego i nie powinna powstrzymać go ani troska o własne doskonalenie, ani wizja równości czy komplementarności wszystkich religii. Sama forma realizacji tej misyjności zależy od specyfiki danej wspólnoty nie zawsze podejmującej się bezpośredniej ewangelizacji. Dokument uwypukla wagę włączenia się w apostołską działalność Kościoła również poprzez modlitwę, troskę o potrzebujących, świadectwo dzieł charytatywnych, działalności kulturalnej i społecznej.

Ostatnim, przywołanym kryterium jest obecność w życiu i działaniu danej wspólnoty owoców Ducha Świętego: miłości, radości, pokoju, cierpliwości, uprzejmości, dobroci, wierności, łagodności, opanowania... (por. Ga 5,22–23). Niekiedy, jak zauważono, trudności w grupie nie wynikają z błędów w odniesieniu do wiary czy moralności, ale

z grzeszności, słabości czy nieumiejętności budowania dobrych relacji międzyludzkich w obrębie wspólnoty oraz z niewłaściwego sposobu wypełniania zadań przez lidera. Niezwykle istotna w życiu wspólnotowym jest postawa słuchania przede wszystkim Ducha Świętego, ale również braci i siostr (KEW 49).

Ważne jest stałe ukierunkowanie wspólnoty ku Bogu, a nie ku urzeczywistnieniu ludzkich ambicji. Jako że każda grupa składa się z osób, które wnoszą do niej zarówno swoje dary, jak i zranienia i grzechy, w jej dynamikę wpisuje się „prawo do zdrowych sporów, napomnienia braterskiego czy nawet pewnych konfliktów i napięć, wynikających z emocjonalności właściwej ludzkiej naturze”, a „wszystkie te naturalne w życiu wspólnotowym trudności winny być przeżywane w Bożej miłości, która rozlana jest w sercach wierzących przez Ducha Świętego” (KEW 50). Ponadto konieczne okazuje się uwzględnienie czasu, tj. etapów dojrzewania i duchowego wzrostu wspólnoty podejmującej się trudu czerpania z Bożego źródła. Wskazane kryteria należy stosować roztropnie, a nie automatycznie, uwzględniając to, że odnoszą się one do wzrastania w łasce, indywidualnie i wspólnotowo.

Zakończenie

Kryteria eklezjalności wspólnot katolickich opracowane przez Komisję Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski wpisują się w nurt wcześniejszych dokumentów Kościoła powszechnego, poświęconych w części lub całości nowym formom zrzeszeń wiernych świeckich. Żaden z nich nie był jednak dedykowany wyłącznie tej kwestii, nawet jeśli głównym tematem *lu-venescit Ecclesia* jest ściśle z nią związana relacja pomiędzy darami hierarchicznymi a charyzmatycznymi. Wypracowanie i rozwój kryteriów eklezjalności odzwierciedla przemiany, jakim podlega Kościół w swoim kontekście społeczno-kulturowym i z tego też względu najnowsze dokumenty są sobie najbliższe, jeśli chodzi o uwarunkowania i perspektywę teologiczną. Właśnie z powodu owej bliskości, jeśli chodzi o zawartość merytoryczną, może zaskakiwać niewielka liczba bezpośrednich odwołań do wcześniejszych dokumentów. Być może wynika ona z bardziej praktycznego charakteru opracowania

Konferencji Episkopatu Polski, od którego nie należy oczekiwać szczegółów bibliograficznych. Tym, co najbardziej przyciąga uwagę, gdyż stanowi o specyfice polskiego dokumentu, są konkretne przykłady błędnych praktyk, pokus, nadużyć, jakie najczęściej pośrednio i nieświadomie pojawiają się w niektórych wspólnotach. Ze względu na uniwersalny ich charakter oraz pełnioną tutaj funkcję egzemplifikacyjną podane są bez odniesienia do konkretnych nazw. O ile kryteria zaprezentowane są w formie pozytywnej, to poszczególne przykłady mają wydźwięk negatywny, gdyż zasadniczo stanowią ich zaprzeczenie. Nie należy jednak, co zresztą podkreślają autorzy, widzieć w dokumencie głosu napomnienia czy krytyki wspólnot jako form zaangażowania świeckich w Kościele. Warto raczej, przyjmując ów dokument jako narzędzie pomocne w rozeznawaniu aktualnej sytuacji eklezjalnej dla wzrastania we wzajemnej komunii, zachęcić do jego lektury i odważnej refleksji zarówno członków i liderów grup, jak i duszpasterzy.

BIBLIOGRAFIA

- Chmielewski, Marek. „Kryteria eklezjalności współczesnych zrzeżeń chrześcijańskich.” *Maryja i Kościół*. Red. Jan Krzysztof Miczyński. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2018. 141–156.
- Franciszek. *Evangelii gaudium*. Kraków: Wydawnictwo M, 2013.
- Jan Paweł II. *Christifideles laici*. 1988. Dostęp 2 października 2023. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html#p110
- Komisja Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski. *Kryteria eklezjalności wspólnot katolickich*. Lublin: Gaudium, 2022.
- Kongregacja Nauki Wiary. *Iuvenescit Ecclesia*. 2016. Dostęp 2 października 2023. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/iuvenescit_15052016
- Paweł VI. *Evangelii nuntiandi*. 1975. Dostęp 2 października 2023. https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/adhortacje/evangelii_nuntiandi.html
- Pontificium Consilium pro Laicis. *I movimenti nella Chiesa: atti del Congresso mondiale dei movimenti ecclesiali. Roma, 27–29 maggio 1998*. Città del Vaticano: Pontificium Consilium Pro Laicis, 1999.
- Ratzinger, Joseph. *Nowe porywy Ducha. Ruchy odnowy w Kościele*. Kielce: Jedność, 2006.
- Sobór Watykański II. „Apostolicam actuositatem.” 1965. *Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Poznań: Pallottinum, 2002. 377–401.
- Sobór Watykański II. „Lumen gentium.” 1964. *Konstytucje, dekryty, deklaracje*. Poznań: Pallottinum, 2002. 104–163.

Katarzyna Wasutyńska – dr teologii, prowadzi zajęcia z teologii duchowości na Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu. Jej zainteresowania badawcze obejmują duchowość współczesnych zrzeżeń katolickich, relacje pomiędzy duchowością a doktryną teologiczną, język doświadczenia mistycznego, katarzyna.wasiutynska@amu.edu.pl

¹ Na szczególną uwagę zasługuje pierwsze czuwanie przedstawicieli ruchów kościelnych i nowych wspólnot, które odbyło się na placu św. Piotra w dniu 30 maja 1998 r., czyli w roku poświęconym w szczególności, w ramach przygotowań do Wielkiego Jubileuszu, Duchowi Świętemu. Spotkanie to poprzedził w dniach 27–29 maja 1998 r. Światowy Kongres Ruchów Kościelnych, podczas którego ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary, kard. J. Ratzinger, przedstawił pogłębioną refleksję na temat teologicznego umiejscowienia ruchów w Kościele (por. Pontificium Consilium pro Laicis; Ratzinger).

² Przywołane tutaj kryteria eklezjalności zrzeseń zaczerpnięte są z najbardziej znaczących tekstów Magisterium Kościoła, natomiast pominięto inne opracowania teologiczne. Co więcej, cenna wydaje się w tym kontekście uwaga Marka Chmielewskiego, iż najbardziej klasyczne kryteria można odnaleźć już w *Dziejach Apostolskich* (Dz 2,42–46; 4,32–35; 5,12–16) opisujących wspólnotę jerozolimską. Pierwsi uczniowie trwali wiernie w nauce apostołów, na łamaniu chleba, czyli Eucharystii, a także, wrażliwi na potrzeby innych, dzielili się wielkodusznie swoimi dobrami (por. Chmielewski 150).

Fulbe z północnego Kamerunu w drodze od Kadirijji do Tidżanijji

The Fulbe of northern Cameroon on their way from Qadiriyya
to Tijaniyya

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,
Wydział Teologiczny, Polska
ORCID 0000-0002-1678-2487

Abstract: In northern Nigeria in the 19th century, the Fulbe cleverly exploited Islam as a motivating and justifying factor in their war against the local Muslim rulers. In this way, they managed to establish a regional power – the caliphate (sultanate) of Sokoto, which for a long period dominated the feudal structures of the Fulani in northern Cameroon. Britain and then Germany aided in the downfall of the power and unity of the Sokoto caliphate. However, neither Germany nor later on France succeeded in eradicating Fulbe dominance over other peoples (Kirdi) in northern Cameroon. This was facilitated by the adoption of an indirect system of government. No change was brought about during Cameroon's years of independence. The Fulbe retained control of the state administration and beyond. Their influence, however, was challenged at the turn of the 20th century by new radical Muslim groups. These new Muslim groups embraced some of the ideas and practices that the Fulbe had previously used as weapons against them.

Keywords: Fulbe; Kirdi; Islam; Cameroon; Sokoto

Abstrakt: W XIX w. w północnej Nigerii Fulbe umiejętnie wykorzystywali islam jako siłę motywującą i usprawiedliwiającą walkę z lokalnymi muzułmańskimi władcami. W ten sposób udało im się ustanowić regionalną potęgę – kalifat (sultanat) Sokoto, który na długi czas podporządkował sobie feudalne struktury Fulanów w północnym Kamerunie. Do upadku potęgi i jedności kalifatu Sokoto przyczyniła się Wielka Brytania, a następnie Niemcy. Jednak w północnym Kamerunie ani Niemcom, ani później Francji nie udało się wyeliminować dominacji Fulbe nad innymi ludami (Kirdi). Przyczynił się do tego przyjęty pośredni system rządów. Nie zmieniło się to w latach niepodległości Kamerunu. Fulbe nadal pozostawali u władzy w administracji państwowej i poza nią. Jednak na przełomie XIX i XX w. ich władza została zakwestionowana przez nowe radykalne grupy muzułmańskie. Te nowe grupy muzułmańskie *de facto* odwoływały się do niektórych idei i praktyk, których Fulbe używali wcześniej jako własnej broni.

Słowa kluczowe: Fulbe; Kirdi; islam; Kamerun; Sokoto

Wstęp

Wykorzystując umiejętnie islam jako siłę motywacyjną i uzasadniającą walkę z innymi władcami muzułmańskimi Fulbe¹ zdołali utworzyć w XIX w. w północnej Nigerii regionalną potęgę – kalifat (sułtanat) Sokoto, który na długi czas podporządkował sobie w mniejszym lub większym stopniu feudalne struktury Fulbe w północnym Kamerunie. Kres potędze i jedności Sokoto położyły zakusy kolonialne Wielkiej Brytanii i Niemiec, ale i one nie potrafiły wyeliminować dominacji Fulbe na zajętych przez nich militarnie terenie. W północnym Kamerunie Niemcy, a po pierwszej wojnie światowej Francuzi, akceptując z konieczności i wygody pośredni system rządzenia, z jednej strony ograniczyli władzę przywódców (*lamibe*²) Fulbe, a z drugiej – paradoksalnie – wzmocnili ich dominującą pozycję wobec miejscowej, niemuzułmańskiej ludności Kirdi³. Nie zmieniło się to w latach niepodległości Kamerunu, kiedy to *lamibe* zostali włączeni w struktury administracyjne młodego państwa jako jego urzędnicy. Z czasem jednak ich władza w społeczności muzułmańskiej została zakwestionowana przez nowe, radykalne ruchy islamskie, *de facto* odwołujące się do niektórych idei i praktyk wcześniej wykorzystywanych przez Fulbe jako oręż.

Kadirijja wśród elit Fulbe

Największy wpływ na polityczne dzieje i współczesność północnego Kamerunu miały niewątpliwie migracje oraz święta wojna Fulbe, wskutek czego opanowali oni w XIX w., przynajmniej nominalnie, owe tereny, a w okresie kolonizacji i niepodległego Kamerunu utrwalili swoją władzę. Dobitnie podkreślał to m.in. Joseph Cuoq MAfr, wybitny znawca islamu afrykańskiego mówiąc, iż

islam północnokameruński jest głęboko związany z plemieniem Peul. Fulbe i islam są tutaj synonimami i cała islamizacja jest równocześnie fulbeizacją. Fulbe i pogan (Kirdi) oddziela obecnie bariera mentalna: nie ma ona natury tylko społecznej czy rasowej, ale w rzeczywistości jest tym wszystkim, co ustawia z jednej strony zwyciężonych, zgniecionych i upokorzonych, z drugiej zaś tryumfujących i pogardzających najeźdźców (Cuoq 313).

Według tradycji północnokameruńskich Fulbe przodkowie tego ludu wywodzili się z Malle, które miało znajdować się na terenie Futa Toro w dzisiejszym Senegalu. Tam, wraz ze stadami, rozpoczęli powolną wędrówkę na

tereny Futa Dżalon i Masiny, a następnie ku ziemiom Hausa (dzisiejsza Nigeria), dokąd przybyli już jako muzułmanie. Na przełomie XV i XVI w. Fulbe coraz liczniej docierali na tereny państw Kanem, Bornu, Mandara i Bagirmi. W Bornu wykształciła się grupa uczonych Fulbe – *modibe*⁴ (Santerre i Mercier-Tremblay 364).

Fulbe migrujący na wspomniane wyżej tereny byli już od wielu pokoleń muzułmanami. Przybywali na ziemie rządzone przez władców muzułmańskich i to – jak w przypadku Kanem-Bornu – od wielu wieków, stając się ich poddanymi. Ambicje Fulbe były jednak większe. Z pewnością do rozbudzenia tych ambicji przyczyniły się także ruchy ich pobratymców, którzy w XVIII w., wskutek zwycięskich *dżihadów* (świętych wojen), doprowadzili do powstania dwóch teokratycznych państw – Futy Dżallon i Futy Toro. Wymagało to również dobrego uzasadnienia i motywacji, których poszukiwano w islamie, włączając się w prężnie ewoluujący nurt sufizmu (*tasawwuf*⁵).

Sufizm w świecie islamu afrykańskiego odgrywał przez wieki główną rolę nie tylko w indywidualnym prowadzeniu człowieka do Boga, ale przede wszystkim w organizacji wewnętrznej wspólnoty muzułmańskiej. Prowadził do jej scalania wokół idei duchowych i religijnych praktyk wielkich założycieli bractw muzułmańskich, wyznaczających drogę czy raczej „duchową ścieżkę” (*tariqa*⁶) określającą w teorii i praktyce pożądane zalety moralne i duchowe, jak też konkretne, specyficzne dla danego bractwa zwyczaje rytualne. Wśród nich ważne były zwłaszcza recytacje modlitw lub przymiotów boskich przez ich wielokrotne powtarzanie mające wywołać koncentrację duchową. Poszczególne ścieżki określały także rolę i miejsce w społeczności bractwa jego charyzmatycznego przywódcy (*szejcha*⁷). Już owe uwydatnione powyżej aspekty przyczyniały się do sprzyjania przez powstawanie i organizację bractw sufickich segmentaryzacji organizacyjnej *ummy*⁸ formowanej od samego początku w jeden, w miarę monolityczny organizm społeczno-polityczny, obejmujący określone terytorium. Ponadto odwoływanie się przez sufich do ezoterycznej wiedzy oraz mistycznego poznawania Boga utrudniało od zarania sklasyfikowanie duchowych ścieżek sufickich w ramach tworzącej się, racjonalnej teologii, a tym bardziej organizacyjną i polityczną kontrolę nad nimi realizowaną przez oficjalne władze i struktury społeczno-polityczne *ummy*, gdzie decydujący głos przypadał przywódcy politycznemu i jego otoczeniu. *Szejjch* sufich stawał się jego naturalnym konkurentem, wspieranym przez oddanych mu wiernych, zwłaszcza podczas kryzysów gospodarczych i społecznych. Rola *szejcha* stawała się także nieoceniona w przypadku, gdy jakaś grupa wiernych muzułmanów chciała sięgnąć po władzę i podporządkować sobie konkretny obszar przez utworzenie własnych struktur państwowych (Nosowski 7–8).

Jednym z pierwszych, wpływowych bractw sufickich w północnej Nigerii była Kadirijja (*qādiriyya*). Za założyciela tego bractwa uważa się Abd al-Kadira al-Dżilaniego (XII). Początkowo bractwo rozwijało się głównie na terenie dzisiejszego Iraku (z centrum w Bagdadzie), jednak szybko rozprzeczniło się na rozległych obszarach świata islamu, docierając w XVI w. do Sudanu Zachodniego. Bractwo Kadirijja nigdy nie stanowiło jedności; tworzyły je rozmaite odłamy „połączone” najczęściej nazwiskiem Abd al-Kadira al-Dżilaniego. Członkowie bractwa praktykowali nocne czuwania oraz *zīkr* („wspominanie Boga”) – rodzaj modlitwy obejmującej głównie rytmiczne, nieprzerwane powtarzanie „stu najpiękniejszych imion Boga”. W XV w. pojawiła się wspólna dla wielu sufich doktryna o proroku Muhammadzie jako „doskonałym człowieku”, którego pośrednictwo jest niezbędne do osiągnięcia mistycznego zjednoczenia z Bogiem. Stąd było już blisko do przyswojenia sobie przez członków bractwa wiary w świętych mużulmańskich, obdarowanych mocą dokonywania cudów. Idee bractwa Kadirijja dotarły na tereny dzisiejszej, północnej Nigerii za pośrednictwem Muhammada Ibn 'Abd al-Karlima al-Maghli'ego⁹, algierskiego uczonego, który pod koniec XV w. przebywał w mieście Kano. Metody wypracowane przez bractwo umożliwiały jego wiernym członkom zbliżenie się do Boga przez nawiązanie kontaktu ze świętymi i z samym prorokiem. Al-Maghilemu przypisuje się upowszechnienie w Afryce Zachodniej prawa malickiego oraz koncepcji *dżihadu* przeciwko politeistom. Twierdził, że taki *dżihad* jest bardziej uzasadniony niż wojna z niewiernymi, a uzasadniając to, odwołał się do stosowania mużulmańskiego *takfiru* („oskarżenia o niewiarę”). Mimo iż formalnie prawo mużulmańskie określa dość ściśle okoliczności stosowania *takfiru*, praktyka w tym zakresie cechowała się różnorodnością. Jako pierwsi tę koncepcję mieli wcielać w życie charydżyci twierdzący, że „niewiernym” (*kafir*¹⁰) staje się każdy, kto dopuszcza się występku. Ocena tego przewinienia skutkowałą potępieniem niezgadających się z ich poglądami na kwestie religijne (heretycy byli często utożsamiani z apostatami). Wobec tych ludzi dopuszczano zbrojny *dżihad*. Taki sposób myślenia prezentował Al-Maghili, który uważał, że do apostazji prowadzi: wiara niezgodna z doktryną islamu, wypaczanie zasad prawa mużulmańskiego oraz głoszenie poglądów powszechnie uznawanych za bałwochwalcze. Silny wpływ na mistyków Fulbe wywarł także berberski *szejch* Dżibril ibn Umar, który m.in. wstawił się nieprzejednaną postawą wobec spożywania przez mużulmanów alkoholu oraz potępiał naruszanie mienia sierot i pobieranie wysokiej marży handlowej. Ponadto twierdził, że należy ogłosić świętą wojnę przeciw tym władcom, którzy nie zechcą przyjąć dobrowolnie „czystego” islamu, ucieleśnionego właśnie w naukach bractwa Kadirijja. Uważał też, że po-

pełnienie grzechu ciężkiego czyni muzułmanina niewiernym (Siwierska 8; Brakoniecka 43; Piłaszewicz 1994, 201–204).

Usman dān Fodio i jego uzasadnienie *dżihadu*

Początkowo idee bractwa Kadirijja były przyjmowane głównie przez niewielkie, napływowe grupy muzułmanów z Afryki Północnej. Powoli jednak przenikały także do elit Fulbe w Nigerii. Wpływowi tych idei uległ także *szejch* Usman dān Fodio (1754–1817) z rodu (klanu) Torodbe zwanego po hauszańsku Toronkawa. Członkowie tego rodu szczylicili się arabskim pochodzeniem. Byli profesjonalnymi nauczycielami islamu.

Usman dān Fodio urodził się w Maratta w hauszańskim królestwie Gobir. Pierwsze nauki islamskie pobierał u swojego ojca. Studiował także u wielu innych nauczycieli, w tym – u wspomnianego wyżej – *szejcha* Dżibrila ibn Umara, dzięki któremu stał się adeptem bractwa Kadirijja. Już około 1774 r. Usman dān Fodio stał się sławnym uczonym, do którego garnęły się tłumy uczniów z całej okolicy. Jego znaczenie skutkowało napięciem pomiędzy nim a władcami Gobiru – jednego z państw hauszańskich. W 1793 r. Usman dān Fodio napisał najważniejszą ze swych wczesnych prac, zatytułowaną *Ożywienie sunny i oddalenie szatańskich innowacji* (tytuł oryginału: *Ihya' al-sunna wa ikhmad al-bida'*). Wśród oskarżeń i postulatów kierowanych pod adresem władców hauszańskich można znaleźć wiele o charakterze ekonomicznym i społecznym, takich jak nakładanie ciężkich i niezgodnych z szariatem podatków, zagarnianie mienia po śmierci jego właściciela, rekwirowanie zwierząt jucznych, korupcja urzędników i sędziów, tolerowanie rozbojów, wymierzanie sprawiedliwości bez procesów itp. W jego pracy znalazły się też zarzuty, iż nie ucina się kończyn złodziejom, nie karze cudzołóżników i pijaków, kultuwuje dawne, pogańskie zwyczaje itp. Treści te, podobnie jak i wzrost znaczenia *szejcha* Usmana dān Fodio oraz zgromadzenie wielu zwolenników, niepokoiło kolejnych władców Gobiru. Muzułmański obóz Usmana dān Fodio stawał się coraz silniejszy, dlatego konfrontacja zbrojna okazała się nieunikniona, a doszło do niej, i to niespontanicznie (choć czasem sądzi się inaczej), w 1804 r. Urzeczywistniono w ten sposób dotychczasowe plany i czynione przygotowania, o czym świadczy chociażby mistyczna wizja Usmana dān Fodio, do której miało dojść w 1794 r., a zatem przynajmniej 10 lat przed wybuchem *dżihadu*. Podczas tego mistycznego uniesienia Usman dān Fodio spotkał się z Abd al-Kadirem al-Dżilanim, założycielem Kadirijji, któremu towarzyszył Mahomet i czterech pierwszych kalifów zwanych w tradycji muzułmańskiej „sprawiedliwymi”¹¹. Tak opisuje to doświadczenie mistyczne:

Kiedy osiągnąłem wiek czterdziestu lat, pięciu miesięcy i na dodatek kilka dni, Allah wezwał mnie do siebie. Zobaczyłem wówczas pana džinnów i ludzi, naszego mistrza Muhammada – niech Bóg go błogosławi i obdarzy pokojem! Byli z nim jego towarzysze, prorocy i święci. Przywitani mnie radośnie i posadzili w swym gronie. Wówczas zbawiciel džinnów i ludzi, pan nasz Abd al-Qadir al-Dżilani przyniósł zieloną szatę z wyhaftowanymi słowami: „Nie ma Boga prócz Allaha, a Muhammad jest Wysłannikiem Boga – niech Bóg błogosławi go i obdarzy pokojem” – i turban z wyhaftowanymi słowami: „On jest Bogiem Jedynym”. Wręczył je Wysłannikowi Boga [...], a Wysłannik Boga przytulił je na jakiś czas do swej piersi. Następnie wręczył je Abu Bakrowi al-Siddiqowi¹², a ten wręczył je Umarowi al-Faruqowi¹³, ten zaś Uthmanowi Dhu'l-Nurain¹⁴, a ten wręczył Alemu¹⁵ – niech Bóg uszlachetni jego twarz. Następnie Ali wręczył Jusufowi¹⁶ – niech Bóg będzie przy nim, a Jusuf oddał je z powrotem mojemu panu Abd al-Qadirowi al-Dżilaniemu. Mianowali go swoim rzecznikiem i powiedzieli: „Włóż na niego szatę i zawiń mu turban. Nazwij go imieniem, które będzie jego własnym”. Posadził mnie i włożył na mnie szatę oraz zawiązał turban. Nazwał mnie imamem świętych i nakazał mi czynić to, co dozwolone, a zakazał czynienia tego, co nie jest dozwolone. Przypasał mi Miecz Prawdy, ażebym obnażył go przeciw wrogom Boga (Piłaszewicz 1994, 104–105; Kuś 206–207).

Zaprezentowana powyżej wizja nawiązuje do początków islamu. Usman dān Fodio otrzymał zieloną szatę z muzułmańskim wyznaniem wiary (*shahada* – „świadcstwo”¹⁷) zawierającym podstawowy dogmat islamu: ścisły monoteizm i potwierdzenie proroczej misji Mahometa. Trzykrotne, publiczne wypowiedzenie tej formuły decyduje o przyjęciu w poczet wyznawców islamu. Jest ona także częścią składową każdej modlitwy muzułmańskiej (*salat*). Ponadto Usman dān Fodio otrzymał turban z napisem potwierdzającym jedynobóstwo („On jest Bogiem Jedynym”). Dokonało się to z inicjatywy Abd al-Kadira al-Dżilaniego – świętego mistrza Kadirijji i zarazem pośrednika w kontakcie z prorokiem Mahometem. Ten natomiast przyjmuje założyciela Kadirijji z radością i umieszcza go w gronie pierwszych następców. Przyjmuje od Abd al-Kadira al-Dżilaniego szatę i turban oraz za pośrednictwem czterech wielkich kalifów i Józefa Egipskiego zwraca je Abd al-Kadirowi al-Dżilaniemu, czyniąc go ich rzecznikiem. W powyższej procedurze uwidacznia się wyraźnie wielkie znaczenie pośrednictwa mistrzów sufickich w objawianiu woli Boga, co nie realizuje się poprzez bezpośredni kontakt mistrza z Bogiem, ale dzięki pozycji, jaką w tym pośrednictwie zajmuje prorok Mahomet. Abd al-Kadir al-Dżilani nie tylko wręczył Usmanowi dān Fodio uświęcone: szatę i turban, ale jako „rzecznik” Mahometa i jego towarzyszy przypasał mu także „Miecz Prawdy”, aby go użył przeciwko wrogom. Interesujące jest również wyrażenie: „*imam* świętych”. Na obszarze muzułmań-

skim *imam* oznaczał władzę duchową. W islamie sunnickim wykształciła się jednak tradycja przyznająca kalifom zwierzchnictwo zarówno świeckie, jak i religijne. Kalif nie posiadał danej Mahometowi przez Boga mocy tworzenia praw ani ich ogłaszania, ale dziedziczył po Mahomecie władzę duchową (religijną), wykonawczą i sądowniczą.

Owa wizja – podobnie jak inne – uwiarygodniała przyszłego przywódcę *dżihadu* jako mistyka sufich, którzy powszechnie uważali, iż tego typu mistyczne doświadczenia są naturalnym sposobem ingerencji Allaha w sprawy ziemskie.

Wspomniana wizja świadczyła niewątpliwie także o wcześniejszych przygotowaniach Fulbe do wojny z muzułmańskimi władcami Hausa, co potwierdzają apele Usmana dān Fodio, kierowane od 1795 r. do jego zwolenników, w których to apelach zobowiązywał każdego muzułmanina do zdobywania broni. Przygotowaniom militarnym Fulbe towarzyszyło teologiczne uzasadnianie walki przez Usmana dān Fodio. Wskazywał on m.in. na trzy ważne, łączące się z wiedzą wymiary życia religijnego. Pierwszy dotyczył poddania się woli boskiej (*islam*), o czym traktowała gałąź nauczania zwana *fiqh*, obejmująca zewnętrzne wymogi religii. Wiarę (*iman*) ściśle wiązano z nauką o jedności Boga (*tawhid*), a zatem była ona *sensu stricto* złączona z teologią i wymagała znacznie większych zdolności intelektualnych, natomiast cnotę dobroci (*ihsan*) utożsamiano z sufizmem (*tasawwuf*) stanowiącym już wyspecjalizowaną praktykę religijną, dzięki której można dokonać oczyszczenia własnego wnętrza i przeniknąć do tajemnic objawienia, ale tylko pod nadzorem kompetentnego przewodnika. Usman dān Fodio wykorzystał też nauki głoszone przez Al-Maghilego o *dżihadzie*. Aby usprawiedliwić zbrojną walkę przeciw muzułmańskim władcom hauszańskim wykazywał, że sposób sprawowania przez nich rządów jest niezgodny z zasadami islamu i pozwala na obłożenie ich klątwą, a w jej następstwie na podjęcie z nimi wojny w celu przejęcia władzy przez prawowiernych muzułmanów, czyli Fulbe (Siwierska 9–10; Brakoniecka 43; Pilaszewicz 1994, 104).

Na religijne motywacje *dżihadu* u Fulbe, wskazuje także stylizowanie wielu ich działań na wzór początków walki muzułmanów z niewiernymi. Gdy Yunfa, władca Gobiru i zarazem były uczeń Usmana, zwrócił się przeciwko niemu, ten zarządził w 1804 r. *hidżrę* („wyjście”) do Gudu, co stanowiło odpowiednik *hidżry* Mahometa z Mekki do Medyny. Kiedy zaś brat Usmana dān Fodio rozbił w dniu 21 czerwca 1804 r. siły władcy Gobiru i Tuaregów, jego uczniowie obwołali go „Przywódcą Wiernych” (*Sarkin Musulmi*)¹⁸. Wtedy to wydał tekst zwany manifestem *dżihadu* (*Wathiqat ahi al-Sudan*), skierowany „do wszystkich mieszkańców Sudanu i do wszystkich miłych Bogu braci w państwach [hauszańskich]”; jest to cenne w obecnych czasach przesłanie.

Tak mówię, a zwycięstwo pochodzi od Boga. Wiedźcie więc, moi Bracia: [...] [VII] że prowadzenie *dżihadu* jest zgodne z *idźmq*¹⁹; [...] [XIV] I że prowadzenie wojny przeciw królowi, który jest odstępcą (*al-malik al-murtaddu*) i który porzucił religię islamską dla pogaństwa, jest zgodne z *idźmq*, i że przejście od niego władzy jest zgodne z *idźmq*; [XV] I że prowadzenie wojny przeciw królowi, który jest odstępcą, [ale] który nie porzucił wyznawania islamu, lecz łączy obrzędy islamskie z pogańskimi, jak to w większości czynią królowie w Hausie, jest [także] zgodne z *idźmq*, i że przejście władzy od niego jest zgodne z *idźmq*; [XVI] I że prowadzenie wojny przeciw muzułmanom schodzącym na złą drogę (*al-muhammalin min al-muslimiñ*), którzy nie uznają zwierzchności żadnego emira wiernych, jest zgodne z *idźmq*, jeśli wezwani do podporządkowania się odmawiają; [walczyć z nimi trzeba tak długo] aż się zostaną podporządkowani; [...] [XX] I że odmowa posłuszeństwa Przywódcy Wiernych i jego wysłannikom jest niezgodna z *idźmq*; [XXIV] I że prowadzenie wojny przeciw wspólnocie odstępców od wiary (*jurna 'at al-murtaddin*) jest zgodne z *idźmq*, i że ich dobytek jest łupem (*Ja i un*); a w kwestii brania ich do niewoli są dwie opinie: jedna, szeroko rozpowszechniona, zabrania tego, a druga mówi, że czyniący to nic narusza [prawa], jeśli działa zgodnie z autorytetem potwierdzającym legalność takiego działania (Kuś 88–89).

Zdaniem Macieja Kusia, który przytacza dokument w całości, wyraźnie widać, że w okresie powstania tekstu fulbejscy liderzy mieli już opracowany precyzyjny plan działań przeciwko władcom hauszańskim (Kuś 89). Usman dān Fodio wymienia ich zresztą wprost jako tych, którzy nie porzucili wprawdzie wyznawania islamu, ale łączą obrzędy islamskie z pogańskimi, dlatego *dżihad* przeciw nim i pozbawienie ich władzy są uzasadnione. W rozwijającym się *dżihadzie* zwolennicy Przywódcy Wiernych pokonali nie tylko władcę Gobiru w 1808 r., ale także podbili większość państw Hausa i ustanowili imperium rządzone przez uczonych z ludu Fulbe. Od 1809 r. największego znaczenia nabrało miasto Sokoto, które uczyniono stolicą nowego państwa. Usman dān Fodio był również autorem kilkuset prac z dziedziny nauk islamskich, które to dzieła wywarły decydujący wpływ na intelektualny, religijny i polityczny rozwój islamu w stworzonym imperium Sokoto, jak również w innych częściach Afryki Zachodniej. Trzon jego armii tworzyła biedota fulbejska i hausajska. Wśród przywódców dominowali Fulbe. *Szejch* w początkowej fazie wojny wręczył 14 sztandarów, co oznaczało praktycznie mianowanie podległych mu emirów dla państw, które mieli utworzyć mieczem. Z ludu Fulbe wywodziło się 13 z nich, wskazując tym samym na wyraźnie etniczny charakter świętej wojny i przesłaniając tym samym religijne motywy walk.

Zachęceni sukcesami militarnymi w kraju, Fulbe skierowali swoją uwagę na sąsiednie, potężne imperium Bornu, tym bardziej, że na początku XIX w.

było ono wyraźnie osłabione, o czym świadczyło m.in. uniezależnienie się od niego państewka Bagirmi. Imperium rządził schorowany *mai* Ahmad. Nominalnie podlegały mu zwasalizowane państwa Hausa: Kano, Zaria, Daura i Katsina. Dlatego też wysłał on z odsieczą do Kano oddział, który został pokonany wraz z wojskiem Kano. Armia Fulbe poszła za ciosem i w 1808 r. zajęła Gazargamu, stolicę Bornu. Uzasadnienie teologiczne i prawne owej nowej walki nie uległo zmianie, gdyż Bornu wspomagało państwa władców Hausa. *Mai* Dunama – syn Ahmada – zwrócił się z prośbą o pomoc do uczonego Muhammada al-Amına, gorliwego zwolennika Kadiriji, rezydującego w miejscowości Ngala. Dzięki niemu bractwo to rozpowszechniło się na terytorium Bornu. Był on także doświadczonym wojownikiem zwanym powszechnie *szejchem* al-Kanemim, który, stojąc na czele oddziałów utworzonych przez Kanembu, Arabów Szuua i resztki armii Bornu, odzyskał Gazargamu i zabił emira Fulbe – Gwani Mukhtara. Jednakże Fulbe nie ustępowali. W 1809 r. emir Ibrahim Zaki ponownie zdobył Gazargamu. Co więcej, również ponownie *mai* Dunama poprosił o pomoc *szejcha* al-Kanemiego, a ten pokonał oddziały Fulbe, stając się faktycznym władcą Bornu. To właśnie pod jego panowaniem Kanembu zintegrowali się mocno z ludem Kanuri, głównie poprzez związki małżeńskie. Ponadto przeniósł on stolicę administracyjną Bornu do Kukawa oraz odbudował zwierzchnictwo Bornu nad Bagirmi²⁰.

Wojnie Fulbe przeciw Bornu towarzyszyła polemika listowna pomiędzy Usmanem dan Fodio a jego synem Muhammadu Bello i al-Kanemim. Na argumenty przywódców Fulbe odpowiadał bardzo trafnie, odwołując się do Koranu i tradycji islamu. W jednym z listów pisze:

Wśród najważniejszych waszych argumentów, oskarżających wiernych o pogaństwo, jest wytykana przez was praktyka emirów jeżdżenia do pewnych miejsc celem składania tam ofiar-jałmużny, odsłanianie głów przez wolne kobiety, zagarnianie mienia sierot i niesprawiedliwość w sądach, a także branie łapówek. Ale żadne z tych pięciu oskarżeń nie upoważnia was do czynienia tego, co robicie. Co zaś się tyczy praktyki emirów, jest to przynosząca hańbę herezja i rzecz jasna należy ją potępiać. Powinno się jej zakazać, a w stosunku do sprawców takich czynów trzeba okazać dezaprobatę. Ale ci, którzy je popełniają, nie stają się przez to poganami. Żaden z nich nie twierdzi, że są one szczególnie skuteczne, ani też nie ma zamiaru łączyć tych rzeczy z kultem Allaha. Wręcz przeciwnie, tłumaczą się wynikającym z niewiedzy przekonaniem, że jałmużna udzielana w taki sposób lepsza jest od każdej innej [...] Weźcie na przykład Damietę, wielkie miasto muzułmańskie położone między Egiptem i Syrią, miejsce rozwoju nauki i islamu. Jest tam drzewo i zwykli ludzie postępują wobec niego tak, jak postępowali nie-Arabowie. Ale żaden z uczonych nie ma zamiaru ich zwalczać, ani też nie nazywa ich poganami (Piłaszewicz 1994, 112).

W dalszej części listu przyznaje, że chodzenie wolnych kobiet z odkrytą głową i branie łąpówek to grzechy, jednakże nieczyniące muzułmanów poganami.

Wskutek tych sporów zaniechano walki oraz jasno wytyczono, na drodze dyplomatycznej, strefy wpływów obu państw, co uzasadnił, także religijnie, Muhammadu Bello w piśmie skierowanym do Bornu:

Wyznajemy tę samą religię i nie przystoi, aby nasi poddani walczyli ze sobą. Między naszymi państwami żyją pogańskie plemiona Bedde, na które wolno nakładać kontrybucję. Przestrzegajmy tej granicy. To, co leży na wschód od ich kraju, będzie wasze. Co zaś leży na zachód, niech będzie nasze (Piłaszewicz 1994, 113).

W okresie kolonialnym Kadirijja zostało oficjalnie uznane przez Brytyjczyków, a sułtana Sokoto postrzegano jako niekwestionowanego przywódcę bractwa w północnej Nigerii. Ponadto było ono popularne też wśród elit Fulbe w północnym Kamerunie.

Ekspansja Tidżaniji

Ogłoszony przez *szejcha* Usmana dan Fodio *dżihad* wywarł decydujący wpływ na życie Fulbe w północnym Kamerunie. Na wieść o jego sukcesach lokalni wodzowie tego ludu buntowali się przeciwko miejscowym wodzom plemiennym. Usman dan Fodio wybrał *modibo* Adama²¹ na dowódcę frontu południowego²². Zorganizowana przez niego armia odniosła liczne sukcesy militarne. Podczas tej wieloletniej wojny pojawił się podstawowy tytuł i urząd w dzisiejszej strukturze społeczno-politycznej Fulbe – *lamido*²³. Adama mianował za swego życia ponad 40 *lamibe*. Pod koniec XIX w. emirowi z Yola podlegało około 70 lamidatów (Piłaszewicz 1994, 114–116). Miejscowa ludność Kirdi została zepchnięta do defensywy, poddając się lub chroniąc w tzw. strefach refugialnych, najczęściej w górach i na terenach bagnistych, gdzie kawaleria Fulbe (główna siła ich armii) miała ograniczone pole działania.

Pod koniec XIX w. pojawili się w północnym Kamerunie europejscy konkurenci dla Fulbe. Szybkiego podboju Kamerunu dokonali Niemcy. Decydującą bitwę z emirem Zubairu z Yola o panowanie nad Kamerunem północnym stoczono w styczniu 1902 r. pod Maroua. Podpisany po zakończeniu pierwszej wojny światowej traktat wersalski i ugoda londyńska z 10 lipca 1919 r. podzieliły Kamerun na części: angielską i francuską. Północny Kamerun znalazł się w rękach Francuzów.

Od początku, zarówno niemiecka administracja kolonialna w północnej części Kamerunu, jak i francuska na większości swoich terytoriów, wprowadziły system rządów pośrednich, powierzając lokalną władzę wykonawczą i sędowniczą pierwszym kolonizatorom tych ziem, czyli feudalnym władcom Fulbe. Dla Kirdi z północnego Kamerunu rozpoczął się długi okres bezwzględnego wyzysku gospodarczego i ucisku religijnego, w tym podbijanie niezależnych jeszcze ugrupowań Kirdi przy użyciu siły w majestacie prawa europejskiego. Bunty tłumiono krwawo, niekiedy przy współdziałaniu oddziałów francuskich i sił lokalnych władców muzulmańskich, albo uciekano się do przesiedleń (Kurek 117).

Ponadto na przełomie XIX i XX w. można zaobserwować powolne przechodzenie *lamibe* Fulbe z bractwa Kadirija do bractwa Tidżanija, przy widocznym jednocześnie wzroście egalitarności tego ostatniego, do którego przystępowały już nie tylko elity Fulbe.

Bractwo Tidżanija zostało założone przez Ahmada Tidżaniego (1737–1815), Berbera z Algierii. Po odbyciu kilkuletniej pielgrzymki do Mekki w 1871 r. osiadł w Bu Semghun na Saharze, gdzie miał ujrzeć na jawie proroka Mahometa nakazującego mu założenie nowego bractwa. Ponadto Mahomet przekazał A. Tidżanemu *wird*, czyli litanię nowego bractwa. Namówiony przez jednego z uczniów, A. Tidżani przeniósł się do Fezu w Maroku, gdzie życzliwie przyjął go sułtan i w którym to mieście założył *zawiję* (ośrodek modlitewny i szkolny)²⁴. Ahmad al-Tidżani uważał się za człowieka bezgrzesznego, a swoje bractwo wynosił ponad inne, domagając się od swych zwolenników zerwania z nimi. Członkowie bractwa wierzą, że ich *szejchowie* tworzą hierarchię duchową i że każdy z nich ma swoje funkcje i obowiązki, stosownie do swej rangi. Na czele tej hierarchii stoi jeden *szejch* – *Quib* (Filar), czyli założyciel bractwa. Jako jedyny ma poprowadzić swoich stronników do raju, bez sądu bożego i kary za popełnione grzechy. Bezpośredni kontakt Ahmada al-Tidżaniego z Prorokiem miał zapewnić Tidżaniji wyjątkowy status na tle innych ścieżek sufickich. Na terenie północnej Nigerii idee bractwa Tidżanija zaczął propagować Al-Hadżdż Umara Talla (1794–1864) znany także jako Umar al-Futi, wywodzący się z Senegalu wielki propagator bractwa, bliski Fulbe dzięki swemu tukulerskiemu pochodzeniu. Bardzo szybko stał się zwolennikiem „islam militarnego”, propagując idee *dżihadu*, dopóki nie znikną politeizm i prześladowania muzulmanów. W 1826 r., podczas swojej podróży do Mekki, zatrzymał się na kilka miesięcy w Sokoto. W drodze powrotnej w 1833 r. dotarł wpierw do Bornu, spotykając m.in. *szejcha* al-Kanemiego, a potem ponownie do Sokoto, gdzie przebywał przez kilka lat. Zaprzyjaźnił się z Muhammadem Bello. Uczestniczył w jego wyprawach wojennych oraz poślubił jedną z jego córek. W Sokoto napisał też kilka ze swych dzieł. We-

dług pośmiertnych informacji Muhamadd Bello miał potajemnie stać się pod jego wpływem członkiem Tizadnijji. Z pewnością zasługą Al-Hadždż Umara Talla było wprowadzenie do bractwa każdego, kto wyraził taką wolę, bez względu na płeć, wiek i status społeczny, co przyczyniało się do popularyzacji bractwa w szerokich kręgach (Siwierska 33–49; Piłaszewicz 1976).

Bractwo to wzrosło w siłę na przełomie XIX i XX w., upowszechniając się w szybkim tempie najpierw w kręgach arystokracji Fulbe, a następnie w niższych warstwach. Od strony prawnej dominowała w nim szkoła malakicka. W wymiarze religijnym wszystko pozostało w lamidatach pozornie bez zmian. To *lamido* był odpowiedzialny za struktury religijne wspólnoty mużułmańskiej. On decydował o obsadzie ważnych stanowisk na swoim terenie, takich jak *imam* (odpowiedzialny za kult), pierwszy sędzia *szariatu* (*alkali*), drugi sędzia szariatu (*wajiri*) czy *malum*, przy czym często *malumów* nazywano w potocznej francuszczyźnie północno-kameruńskiej *marabutami*. *Marabut* pełnił bowiem nie tylko funkcję *maluma*, ale jako osobisty doradca *lamido* posługiwał się również praktykami magicznymi, wytwarzając *gris-gris*²⁵. Z reguły te stanowiska obejmowali Fulbe. Duchownych mużułmańskich kształcono najczęściej w Nigerii, w położonych blisko granicy miastach Yola i Maiduguri. Było to zgodne z tradycyjnymi powiązaniem islamu reprezentowanego przez Fulbe. Powstały też kameruńskie ośrodki ich kształcenia (Saad i Abba 23–52).

Fulbe jako członkowie bractwa mieli urzeczywistniać tradycyjne powinności wszystkich mużułmanów, a ponadto zobowiązani byli do specyficznej dla bractwa praktyki modlitewnej, polegającej na odmawianiu dwa, trzy razy dziennie *wird*, przynajmniej raz w ciągu dnia dziennie oficjum zwanego *wazifa* i modlitwy zbiorowej *hadra* wypowiedanej co piątek. *Wird* tworzą: formuła pokutna odmawiana 100 razy, modlitwa do proroka Muhammada odmawiana 100 razy i mużułmańskie wyznanie wiary, wypowiedane również stokrotnie. *Wazifa* obejmuje: formułę pokutną, wypowiedaną trzydziestokrotnie, modlitwę otwierającą, recytowaną 50 razy, mużułmańskie wyznanie wiary, wypowiedane stokrotnie oraz modlitwę *Perła doskonałości* i dwunastokrotnie odmawianą modlitwę do założyciela bractwa. Na *hadrę* składa się: wyznanie wiary wypowiedane 1000 lub 1600 razy oraz sześciusetkrotnie powtarzanie imienia proroka (Piłaszewicz 1994, 206–209; Siwierska 186–209). Ponadto owi członkowie bractwa powinni nosić długie spodnie i krótką (niedługą) brodę oraz uiszczać podatek (*zakaat*²⁶) na rzecz *laimbe*. Istotne miejsce zajmowały też rytuały pogrzebowe (*saraka*). Innym jeszcze zwyczajem Tidżanijja w Kamerunie było uświęcanie *lamibe* i ich rodzin oraz mauzolea budowane na cześć dawnych *lamibe*.

Trudno jest dzisiaj wymienić przyczyny, które skłoniły Fulbe do masowego przejścia z bractwa Kadirijja do Tidżanijja w relatywnie krótkim czasie.

Wydaje się, iż ich przynależność do jednego i drugiego bractwa była dość koniunkturalna, koncentrująca się na zdobyciu i zachowaniu władzy, tym bardziej, że w swoim przekonaniu tylko oni w tej części Afryki reprezentowali prawdziwy, „czysty” islam i to właśnie ich struktury powinny pozostawać w jego centrum.

Nowe ruchy radykalne, kontestujące islam Fulbe

Sytuacja nie uległa wielkiej zmianie po uzyskaniu przez Kamerun niepodległości. Pierwszym prezydentem formalnie niepodległego Kamerunu został w 1960 r. Ahmadou Ahidjo²⁷, muzułmanin (Peul) z północy, urzędnik pocztowy i wielki zwolennik współpracy z Francją. Do jego rządzącej partii – Unii Kameruńskiej (UC) – przynależeli niemal wszyscy *lamibe* z Północy. Tym samym otrzymywali obietnicę utrzymania swej dominacji politycznej i gospodarczej. Ta sytuacja może tylko z pozoru prawie wcale nie zmieniła się za rządów Paula Biya, drugiego – i jak dotąd ostatniego – prezydenta Kamerunu (od 1982). Istotny punkt stanowiło włączenie przez niego *lamibe* w 1982 r. w struktury administracji państwowej, co dawało im stanowisko i uposażenie rządowe oraz jednocześnie uzależniało od prezydenta, tym samym ograniczając ich władzę, włącznie z zasadami nominacji na posadę. Kiedy trzy lata później, w 1985 r., P. Biya zmieniał nazwę jednopartyjnej struktury na Kame-ruński Ludowy Związek Demokratyczny (Rassemblement Démocratique du Peuple Camerounaise – RDPC), *lamibe* poparli go prawie jednogłośnie.

Silny wpływ na zmiany w miejscowym islamie wywarła także polityka zagraniczna Kamerunu, zwłaszcza utrzymywanie bliskich związków z krajami muzułmańskimi, szczególnie z Arabią Saudyjską i Egiptem. Owe kraje wspierały chociażby coraz liczniejsze wyjazdy młodych muzułmanów kameruńskich na studia, także islamskie, m.in. na Islamski Uniwersytet Medyny i Al-Azhar w Egipcie. Ponadto z tych krajów posyłano nauczycieli i innych pracowników do Kamerunu. Co więcej, finansowały one budowę meczetów i ośrodków kultury muzułmańskiej w Kamerunie. Owe powiązania z Arabią Saudyjską i Egiptem oraz pokoleniowe i etniczne w społeczności muzułmańskiej przyczyniły się do rozwoju islamskich idei fundamentalistycznych w Kamerunie. Paradoksalnie przypominały one dawne idee Fulbe z okresu *dżihadu*, które zostały teraz obrócone przeciw nim samym. Bazowały one na rozmaicie interpretowanym powrocie „do źródeł”. Dla fundamentalistów obecny islam jest nie do przyjęcia, uległ bowiem degradacji, zanieczyszczeniu. Drogę do tego typu myślenia torował salafizm (arab. *salafijja* od *salaf*, „przodkowie”). Mimo iż zaistniał w łonie islamu sunnickiego w XIX w., to

za jego pioniera uważa się Ibn Tajmiję, teologa działającego o wiele wcześniej, bo w XIII i XIV w., wychowanego w duchu wierności prawu hanbalickiemu i literalizmu (*zahiryzm*) w odczytywaniu Koranu. W imię „czystości” islamu walczył m.in. z oddawaniem czci przodkom, gdyż traktował ją jako „kult świętych”, heretycki i, co więcej, pochodzący od chrześcijan, nawet gdy odwiedzano groby Mahometa, Alego czy innych wybitnych muzułmanów. Alawitów – odłam islamu – traktował jako większych heretyków niż Żydzi i chrześcijanie, chociaż i te grupy były przez niego atakowane. Ostro walczył również z szyizmem. Dużo miejsca poświęcał w *fatwach* zbrojnemu *dżihadowi* i związanemu z nim męczeństwu, które będzie wynagrodzone w raju. Wzorem byli dla niego pierwsi muzułmanie (*salaf*) i ich więź z Bogiem, której nie sposób wyjaśnić, odwołując się do racjonalizmu, gdyż mocno zniekształcił on pierwotny islam. W jednej z *fatw* uznał *dżihad* *mameluków* przeciwko Mongołom – którzy byli muzułmanami sunnickimi – za dozwolony, a nawet obowiązkowy. Uważał wreszcie, że prawa zawarte w Koranie i Sunnie zapewniają w każdej czasoprzestrzeni odpowiednie funkcjonowanie państwa. Owe wybrane z jego nauczania elementy odżyły w XIX stuleciu w nurtach reformatorskich wewnątrz islamu sunnickiego, nawiązujących do myśli Ibn Tajmijji. Co więcej, jego myślą inspirował się także m.in. wahabizm, który pojawił się w XVIII w. na terenie Arabii. Nazwa tego nurtu pochodzi od Muhammada Ibn Abd al-Wahaba, który w wojnie lokalnych (muzułmańskich) plemion opowiedział się za rodem Saudów. W celu religijnego usprawiedliwienia ich walki z innymi muzułmanami twierdził, że owi inni nie wyznają prawidłowo islamu, a miało o tym świadczyć np. odwiedzanie grobów Mahometa i jego towarzyszy oraz innych wielkich mężów islamu. Uznał to za politeizm, a także za religijną innowację. Ponadto sprzeciwiał się nurtom mistycznym w islamie (Danecki 53–54). Nic zatem dziwnego, że tym razem to przedstawiciele prozelityzmu wahabickiego zarzucili islamowi Fulbe odejście od pierwotnej „czystości” i pogaństwo. Ruch ten przybrał na sile w latach osiemdziesiątych XX w. i rozwijał się głównie w miastach na południu kraju, mianowicie w Jaunde, Douala, Bafia i Mbalmayo, ale znalazł też liczne grono zwolenników w Fouban oraz nieco mniejsze w ośrodkach miejskich położonych dalej na północ. Rozwój wahabizmu wspierany jest otwarciem przez rządowe finansowanie znad Zatoki Perskiej i z Egiptu, a obejmuje budowę meczetów, szkół koranicznych (*madras*), promowanie języka arabskiego, popularyzację Koranu w języku francuskim, tworzenie bibliotek czy posyłanie kaznodziejów wahabickich do Kamerunu. Wykorzystują również media społecznościowe.

Drugi ważny ruch ekstremistyczny, wymierzony przeciwko islamowi Fulbe, zrodził się w Nigerii w 2002 r. jako *Boko Haram*, a poprawniej: Spo-

łeczność Ludzi Sunny, Misji i *Dżihadu*. Odwoływał się do idei salafickich. *Boko Haram* zaczęło od 2009 r. przenikać na teren północnego Kamerunu, do administracyjnego regionu Daleka Północ. Od 2011 r. tworzy swoje struktury w departamentach Mayo-Sava i Mayo-Tsanaga, a od 2014 r. północna część kraju stała się także obszarem ataków jego bojowników. Znowu – paradoksalnie – w ideologii ruchu wyraźnie nawiązuje się do myśli i dzieł Usmana dan Fodio, jednakże jest on wymierzony w północnym Kamerunie w (elity?) Fulbe. W miastach południowej części kraju pojawiły się ponadto inne ruchy reformatorskie, kontestujące tradycyjny islam kameruński (islam Fulbe), lecz nie oddziałują one tak silnie, jak wspomniane dwa prądy ekstremistyczne.

BIBLIOGRAFIA

- Baskouda, Jean Baptiste. *Kirdi est mon nom*. Yaoundé: Saint-Paul, 1993.
- Brakoniecka, Sabina. *Boko Haram: koncepcja reformy islamu w północnej Nigerii*. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa, 2018.
- Cuoq, Joseph M. *Les musulmans en Afrique*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1975.
- Danecki, Janusz. *Podstawowe wiadomości o islamie*. T. 2. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 1998.
- Dictionary of the Kanuri language*. Red. Norbert Cyffer i John Hutchison. University of Maiduguri, Dordrecht, Holland, Providence, RI, U.S.A: Foris Publications, 1990.
- Kurek, Antoni. *Wierzenia i obrzędy Gidarów, ludu północnokameruńskiego. Studium historyczno-hermeneutyczne*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1988.
- Kuś, Maciej. *Boża ścieżka i jej rozstaje. Dżihad Usmana dan Fodio i dzieje emiratów fulańskich*. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2003.
- Lacroix P.-F. *Le peul*. W: *Les langues dans le monde ancien et moderne*. Red. Jean Perrot. T. 1. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1981. 19–31.
- Nosowski, Jerzy. *Wstęp*. W: Qušairī, ‘Abd-al-Karīm Ibn-Hawāzin-al-. *Ar-Risāla al-Qušayriyya czyli Traktat o sufizmie imama Abū al-Qāsima al-Qušariego (986–1072)*. Tłum. Jerzy Nosowski. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 1997. 7–12.
- Piłaszewicz, Stanisław. „Bractwo Tidżanijja w Afryce Zachodniej.” *Euhemer* (1976) 4: 29–42.
- Piłaszewicz, Stanisław. *Potęga Księgi i Miecza Prawdy. Religia, cywilizacja i kultura islamu w Afryce Zachodniej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.
- Saad, Hamman Tukur. Abba, Isa Alkali. „Islamic scholarship across the Nigeria Cameroon border: The case of the old Adamawa Emirate.” *Frankfurt am Mainer Afrikanistische Blätter* (1994) 6: 23–52.
- Santerre, Renaud. Mercier-Tremblay, Céline. *La Quête du savoir. Essais pour une anthropologie de l'éducation camerounaise*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1982.
- Seignobos, Christian. Tourneux, Henry. *Le Nord-Cameroun à travers ses mots. Dictionnaire de termes anciens et modernes. Province de l'Extrême-Nord*. Paris: IRD Karthala, 2002.
- Seydou, Christiane. *Dictionnaire pluridialectal des racines verbales du peul: peul – franis – anglais – A Dictionary of Verb Roots in Fulfulde Dialects: Fulfulde – French – English*. Paris: Karthala, 1998.
- Siwierska, Ewa. *Bractwo Tidżanijja w świetle piśmiennictwa hausa*. Warszawa: Instytut Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego, 2007.

Tourneux, Henry. Dairou, Yaya. *Vocabulaire peul du monde rural: Maroua-Garoua (Cameroun)*, Paris; Karthala DPGT, 1999.

Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1979.

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 przeważnie z klasycznie pojmowaną strefą Sudanu Środkowego, ze szczególnym uwzględnieniem północnego Kamerunu. Autor kilkunastu książek naukowych oraz ponad 140 artykułów naukowych, j.rozanski@uksw.edu.pl

¹ *Fulbe* – dla języka *fulfulde*, przyjęte w większości grup nim mówiących, ale w Gwinei można spotkać termin *fulde*, w Senegalu *pulaar*. Francuskie *peul*, niekiedy zapisywane było jako *peulh*, a pochodzi z *wolof* (pół). Angielskie *fulani* pozostaje pod wpływem hausa. Niekiedy autorzy niemieckojęzyczni używali: *ful*, zaś anglosascy: *fula*. W języku fulfulde: w lm. *Pullo*, w lp. *Fulbe*. Wiele grup etnicznych w Czadzie nazywa ich: *Fellata* (Lacroix 19–31).

² Fr.: lp. *lamido*, lm. *lamidos*, *lamibé*, *lamibbe*; fulfulde: lp. *laamiido*, l. mn. *laamiibe*.

³ Niektórzy poszukują nazwy *Kirdi* w języku bagirmi (lm. *kerdad*) – „Niewierni”, „Poganie” (Kurek 31). Jeszcze inni wskazują na język kanuri, gdzie istnieje słowo *kirdi* w znaczeniu „poganimin”, „apostata” (Cyffer i Hutchison 93). Wydaje się jednak, że ten termin pochodzi od arabskiego *qird* oznaczającego małpę (Wehr 885). Mimo pejoratywnego znaczenia nazwa ta przyjęła się dość powszechnie w literaturze europejskiej. Obejmuje ona różnorodne grupy etniczne. Po uzyskaniu niepodległości przez Kamerun rozpoczął się interesujący proces rodzenia się nowej świadomości *Kirdi*, przekraczającej podziały etniczne (Baskouda 74).

⁴ W języku fulfulde *modi b'be*, lp. *moodibbo*.

⁵ To arabski termin oznaczający dosłownie „stawanie się sufim”, chociaż ogólnie tłumaczony jako „sufizm”. Etymologie tego terminu są różne. Niektórzy wskazują, że pochodzi od *suf* – „wełna” i tym samym nawiązuje do ascetycznego ubrania proroków i świętych na Bliskim Wschodzie. Inni wskazują również powiązanie z *safa* („czystość”), *safwa* („wybrani”) lub *suffa* – rodzaj platformy, na której siedziały grupy ubogich muzułmanów, współczesnych Mahometowi.

⁶ Termin arabski oznaczający drogę lub ścieżkę do Boga w mistycznych pismach sufich. Z jednej strony nauczyciele suficy często podkreślają, że istnieje tylko jedna ścieżka duchowa, ale z drugiej strony wielu twierdzi, że istnieje tak wiele ścieżek do Boga, jak liczne są ludzkie dusze.

⁷ *Shehu* – „mędrzec”, „uczony”. Ten honorowy tytuł pochodzi z języka arabskiego, gdzie dosłownie oznacza mężczyznę w podeszłym wieku, starca – z założeniem, że zna on Koran na pamięć.

⁸ W islamie społeczność wiernych – muzułmanów. Miała zastąpić dotychczasowe więzy społeczne.

⁹ Zmarł w 1504 r.

¹⁰ Przez niektórych teologów muzułmańskich termin stosowany jest jedynie wobec politeistów, w zasadzie jednak obejmuje wszystkich nie-muzułmanów, a także odstępców od islamu.

¹¹ Kalif – arab. *halifa* („następca”) – to tytuł następcy Mahometa. Kalif był świeckim i religijnym przywódcą społeczności muzułmańskiej. Jako że Mahomet nie wyznaczył następcy, po śmierci wodza wybrała starszyzna plemienna.

¹² Abu Bakr – teść Mahometa, po którego śmierci został pierwszym kalifem (632–634).

¹³ Umar Ibn al-Chattab, drugi kalif (634–644).

¹⁴ Usman Ibn Affan, trzeci kalif (644–656).

¹⁵ Ali Ibn Abi Talib, czwarty kalif (656–661).

¹⁶ *Jusuf* to starotestamentalny Józef, syn Jakuba i Racheli, sprzedany przez braci do Egiptu.

¹⁷ *La ilaha illa Allah wa-Muhammad rasul Allah* – „Nie ma boga prócz Allaha [Boga], Mahomet jest wysłannikiem Allaha [Boga]”.

¹⁸ *Sarkin Musulmi* – to tytuł w języku hausa, w języku fulfulde: *laamiido juulbe* (Piłaszewicz 1994, 106; Seignobos i Tourneux, 166). Tytuł ten (w j. arabskim: *Emir al-Mu'minin*) sięga korzeniami czasów pierwszych kalifów, przypisano go bowiem Umarowi Ibn al-Chattabowi, drugiemu następcy Mahometa.

¹⁹ *Ijma* – (arab.) „zgoda”, „jednomyślność” jako jedna z ważnych podstaw prawnych (po Koranie i Sunnie) w tradycji muzułmańskiej.

²⁰ Po śmierci al-Kanemiego rządy objął jego syn Umaru (1837–1881), który w 1846 r. położył kres tysiącletniemu panowaniu dynastii Sajf, skazując na śmierć *mai* Ibrahima spiskującego przeciwko niemu z władcą Wadaj.

²¹ Adama bii Ardo Hassana (1786–1847), bardziej znany jako *modibo* Adama. Był uczonym i jednocześnie świętym wojownikiem. Studiował islam w Bornu i kraju Hausa. W 1805 lub 1806 r. przywódcy Fulbe w Gurin wybrali poselstwo do Usmana dan Fodio. Znalazł się w nim także Adama ze względu na reputację pobożnego i znajomość kraju. *Szejhu* Usman podarował mu flagę, symbol dowodzenia w swej armii. W ten sposób Adama stał się jednym z najbardziej gorliwych krzewicieli idei Usmana. Od jego imienia pochodzi geograficzna nazwa: Adamawa (Kuś 163–171).

²² W języku fulfulde *Fombina* – „Kraj Południa”.

²³ Termin z języka fulfulde (lp. *laamiido*, lm. *laamiibe*) oznaczający wybitnego władcę muzułmańskiego. Fr. lp. *lamido*, lm. *lamidos*, *lamibé*, *lamibbe*. W języku fulfulde jest to pochodna od rzeczownika *laamu* – „władza” (Tourneux i Daïrou 71). Czasownik *laam* oznacza „panować”, „rządzić”, „być władcem”, „dowodzić” w sensie przywództwa wojskowego (Seydou 377).

²⁴ Termin *zawiya* (dosłownie: „kąt”, „miejsce schronienia”) jest używany w Maghrebie. Oznacza ona zazwyczaj kompleks budynków otoczonych murem, wśród których jest meczet, szkoła koraniczna, pomieszczenia dla *szejcha* i jego rodziny, dla uczniów i pielgrzymów oraz mauzoleum ze zwłokami założyciela.

²⁵ *Gris-gris* – termin zanotowany w XVII stuleciu w Senegal, oznaczający amulet uzdrawiający. Niektórzy twierdzą, że jest to zniekształcona forma francuskiego słowa *guéri* – „wyleczony”. To słowo, przez portugalski z Gwinei Bissau (w formie *grigri*) miało powrócić do francuskiego (Seignobos i Tourneux 127).

²⁶ Zniekształcona forma z języka fulfulde (*zakka*). Pochodzi od arabskiego *zakāh*.

²⁷ Urodził się w dniu 24 sierpnia 1924 r. w Garoua.

Wokół chrztu Rusi Kijowskiej Do czasów Włodzimierza I Wielkiego

On the baptism of Kievan Rus'
up to the reign of Vladimir I the Great

JUSTYNA SPRUTTA

Akademia im. Aleksandra Gieysztorza w Pułtusk, Wydział Pedagogiczny, Polska
ORCID 0000-0001-9949-9953

Abstract: The evangelization of Kievan Rus' had already begun under the reign of Princess Olga, who was baptized, according to popular belief, in Constantinople. However, it was her grandson, Prince Vladimir I the Great, who was the true baptizer of Rus'. He was the one who brought his principality to baptism, but failing to eradicate paganism. However, this prince's decision to receive baptism appeared to be motivated more by political than religious considerations. Rus's reputation as a Christian country was boosted by crediting its evangelization to the apostle Andrew personally. Apart from this apostle, Prince Vladimir was also likened to Moses, Kings David and Solomon, as well as St. Paul and St. George, while Princess Olga was linked to St. Mary Magdalene and St. Helena, all of whom were regarded as baptizers of Rus. The granting of this sacrament to Princess Olga, Prince Vladimir's prior awareness of Christianity, and the presence of Christians in his troop were the circumstances most conducive to the Ruthenian ruler's embrace of baptism. This is the subject of the article.

Keywords: Kievan Rus'; Byzantium; Christianization of Rus'; pagan cult; Princess Olga; Prince Vladimir I the Great; baptism

Abstrakt: Ewangelizacja Rusi Kijowskiej zaczęła się już za panowania księżnej Olgi, która przyjęła chrzest, według powszechnego poglądu, w Konstantynopolu. Jednakże rzeczywistym chrzcicielem Rusi był dopiero jej wnuk, książę Włodzimierz I Wielki. To on doprowadził do chrztu swe księstwo, ale nie zdołał wytrzebić z niego pogaństwa. Na decyzję o przyjęciu chrztu przez tego księcia bardziej jednak zdawały się wpływać czynniki polityczne niż religijne. Prestiż Rusi jako kraju chrześcijańskiego usiłowano podnieść, przypisując jej ewangelizację samemu apostołowi Andrzejowi. Z nim też, jak i z Mojżeszem, królami Dawidem i Salomonem oraz ze św. Pawłem i św. Jerzym porównywano księcia Włodzimierza, natomiast księżną Olgę ze św. Marią Magdaleną i św. Heleną, w obojgu widząc chrzcicieli Rusi. Okolicznościami najbardziej sprzyjającymi przyjęciu chrztu przez ruskiego władcę było udzielenie tego sakramentu księżnej Oldze, wcześniejsza

znajomość chrześcijaństwa przez księcia Włodzimierza, a także obecność chrześcijan w jego drużynie. O tym traktuje niniejszy artykuł.

Słowa kluczowe: Ruś Kijowska; Bizancjum; chrystianizacja Rusi; kult pogański; księżna Olga; książę Włodzimierz I Wielki; chrzest

Wstęp

Chrześcijańskie oblicze Rusi Kijowskiej ukształtował grecki Wschód. Orientalizacja jej ziem dokonywała się jeszcze przed chrztem księżnej Olgi, za pośrednictwem Cesarstwa Bizantyńskiego (Sekuła 68). Jednakże dopiero wnuk owej władczyni, książę Włodzimierz I Wielki, stał się faktycznym chrzcicielem Rusi, której chrzest przyczynił się do umocnienia i wieloaspektowego rozwoju księstwa, tudzież do wzmocnienia książęcego autorytetu. To z chwilą przyjęcia chrztu przez Włodzimierza i jego poddanych w rycie wschodnim zaczęła formować się właściwa Ruś Kijowska (Rybakow 6, 47).

Według Borysa Rybakowa najstarsze świadectwa dotyczące chrześcijaństwa na Rusi odnoszą się do lat 860–870 (Rybakow 47). Jeśli chodzi o okres wcześniejszy, nie mamy wtedy do czynienia z zachowanymi pozostałościami infiltracji religii chrześcijańskiej na tych ziemiach, niewiele też wiadomo o jej rozmiarach i zakresie na Rusi po 860 r., mimo iż jej zasięg był szeroki (Swastek 87).

Legenda sięga bardziej wstecz, czyniąc pierwszym misjonarzem przybyłym na Ruś apostoła Andrzeja. Powstała ona prawdopodobnie w XVI stuleciu jako owoc powszechnego przekonania o ewangelizowaniu Rusi przez Chrystusowego ucznia z grona Dwunastu. Spopularyzowano ową legendę za panowania cara Iwana III Groźnego. Co więcej, w apostołe Andrzeju widziano nawet pierwszego patriarchę Konstantynopola (por. Swastek 87; por. Gronek 163; por. Gwagnin 80). Dziejopis Aleksander Gwagnin (właśc. Alessandro Guagnini, pochodzący z Werony) pisał: „Twierdzi to Ruś i chlubi się tym, że od świętego Andrzeja Apostoła chrześcijańską wiarę przyjęła, jeszcze dobrze przed Olgą i Włodzimierzem” (Gwagnin 80). Warto też podkreślić, że do misji apostoła Andrzeja przyrównał *pro*-chrześcijańską działalność Włodzimierza kronikarz Nestor, mnich z Ławry Pieczerskiej.

Zanim Ruś przyjęła chrzest, mimo iż chrześcijaństwo nie było jej, dzięki Oldze, obce, wielokrotnie dochodziły jeszcze do głosu pogańskie kultury. Niestety, nawet w rodzinie Olgi nie wszyscy darzyli sympatią nową wiarę. Co więcej, także później, już po ochrzczeniu kraju, zwykli Rusini trwali przy dawnych wierzeniach i obrzędach, zwłaszcza zamieszkujący oddalone od Kijowa regiony. Wciąż czcili siły przyrody i praojców swoich rodów. Przykła-

dem pogańskiego obrzędu były nadal praktykowane w północnej części Rusi postrzyżyny chłopca (Swastek 101). Jednakże cześć wielkim bóstwom słowiańskiego panteonu zaczęto oddawać dopiero u progu chrystianizacji księstwa. Czczono zatem Peruna, Swaroga, Swarozycza *vel* Dadźboga lub Daźboga, a także Welesa *vel* Wołosa czy Stryboga. Modlono się do tych bóstw, składano im ofiary oraz stawiano prymitywne posągi z kamienia i drewna (por. Bazyłow 18–19, 27). W pewnym stopniu do owej czci przyczynił się też Włodzimierz, poleciwszy wzniesć nad wodami Dniepru ich posągi. Mimo iż we wczesnej młodości poznał zasady chrześcijańskiej wiary i moralności, nie sympatyzował z chrześcijaństwem. W oczach Thietmara uchodził wręcz za niemoralnego władcę, który ponadto kwestie religijne podporządkował polityce państwowej. Ów kronikarz poniekąd zarzucał Włodzimierzowi „niegodziwe czyny”. Pisał m.in., że zaniedbał on „dobre uczynki”, gdyż „wielkim był [...] i strasznym wszetecznikiem” (Thietmar 72[52]), i co więcej, przed swoim nawróceniem „nosił opaskę podniecającą na lędźwiach, aby pobudzić jeszcze silniej wrodzoną lubieżność [...]” (Thietmar VII,74).

Mimo znajomości chrześcijaństwa na ziemiach ruskich za panowania Olgi, a następnie chrztu Rusi w czasach Włodzimierza, do pogańskich praktyk dochodziło także w książęcych kręgach. Przykładowo książę Igor, zawierając pokój z Cesarstwem Bizantyńskim, z którym w latach 941–944 toczył walki na czele wojsk wzmocnionych zaciężnymi oddziałami Pieczyngów i Waregów, umocnił go przysięgą na wzgórzu Peruna. Wraz ze starszyzną przysięgał, złożywszy przed posągiem Peruna broń, zbroje i złoto, podczas gdy chrześcijańscy drużynnicy składali przysięgę w cerkwi pod wezwaniem świętego Ilii, czyli Eliasza, na Padole, będącej dla nich ich miejscem modlitwy (Rybakow 31; Brzozowska, Petrov, Morawicki 235). Opis traktatu pokojowego Rusi z Bizancjum, zawartego w 907 r., zawierał natomiast informację, że książę Oleg i jego wojownicy następująco zaprzysięgli umowę według tzw. prawa ruskiego: „Kłęli się na swoje miecze i na Peruna swojego boga, i na Wołosa, boga bydłowego, i tak został utwierdzony pokój” (Gieysztor 52). Analogicznie postąpiono w 971 r., ale wówczas książęcy wojownicy przysięgali na Peruna, a pozostali Rusini – na Wołosa (Gieysztor 52). Także po przyjęciu chrztu dochodziło do ewidentnych, a nawet gorszących z chrześcijańskiej perspektywy nadużyć, również w pobliżu książęcego tronu. *Exemplum* takiego postępowania stanowi pośmiertny chrzest szczątków książąt–pogan: Jaropełka i Olega, synów Światosława. Wzmiankę o owym chrzcie zawiera *Latopis nowogrodzki pierwszy* pod datą 1044/1045: „Pogrzebanych zostało dwóch książąt, synów Światosławowych: Jaropełk i Oleg. I ochrzczono ich kości” (*Latopis nowogrodzki pierwszy*..., 5). Szczątki obu Rurykowiczów wydobyto z ziemi, dokonano

ich chrztu, po czym złożono w kijowskiej Cerkwi Dziesięcinnej¹, postępując wbrew prawu kanonicznemu Kościoła wschodniego. Chrzest Jaropełka i Olega zlecił książę Jarosław I Mądry, najprawdopodobniej bez wiedzy i pozwolenia metropolity kijowskiego Ilariona *vel* Hilariona (*Latopis nowogrodzki pierwszy...*, 235²).

Sprzeciw wobec chrześcijaństwa przybierał rozmaite formy. W 996 r. w Kijowie wybuchły zamieszki najprawdopodobniej na tle religijnym (Serczyk 23; Swastek 101). Nie obyło się także bez męczeńskiej śmierci chrześcijan. Ponieśli ją biskup rostowski Leoncjusz *vel* Leonte, z pochodzenia Grek, tudzież też wspomniani pod datą 983 r. przez Nestora dwaj Waregowie (por. Pawluczuk 22–23). Jednakże stawianie przez Włodzimierza bóstwom posągów nie było wyrazem celowego sprzeciwu. Decyzji o ich postawieniu towarzyszyły polityczne intencje. Nawet taki gest miał przyczynić się do silniejszego zjednoczenia pod ręką owego księcia plemion zamieszkujących Ruś. Świadczył on o popieraniu przez władcę pogańskiego kultu, w którym miejsce najwyższe zajmował Perun, bóg burzy, wojny i oręża. Co więcej, kult Peruna wiązał się również z „rozwojem elementu wojskowego, drużynniczego w społeczeństwie” (Rybakow 43). Niemniej jednak plan Włodzimierza na tym „polu” skończył się fiaskiem (por. Swastek 94–95). Wspomniany kult, mimo iż książę to zamierzył, nie został podniesiony do rangi religii państwowej poniekąd jednoczącej plemiona (por. Gieysztor 52). Józef Swastek dopowiada, że podjęta przez Włodzimierza „próba przekształcenia pogaństwa w religię państwową z kultem Peruna na czele [...] nie usatysfakcjonowała Włodzimierza, chociaż kijowanie chętnie podtrzymywali nawet najsakrajniejsze formy krwawego kultu boga wojny” (Rybakow 46). Ostatecznie polityczną, realną nadzieję dostrzegł książę w chrześcijaństwie (por. Swastek 95). Zaczął zatem poszukiwać odpowiedniego wyznania, zapoznając się z zasadami chrześcijańskich konfesji (por. Swastek 95). Ludwik Bazyłow stwierdza: „dotychczasowe wierzenia pogańskie wyraźnie przestały wystarczać [...]” (Bazyłow 26) księciu i możnym. Co więcej, książęcy autorytet domagał się wzmocnienia, a nie znalazłszy fundamentu pod to wzmocnienie w pogańskich wierzeniach, odkrył go w chrześcijaństwie. Dostrzegало ono bowiem we władcy Bożego pomazańca, a idea ta zakorzeniona była w greckiej tradycji chrześcijańskiej. Takie postrzeganie osoby panującej jawiło się Włodzimierzowi jako doskonałe narzędzie w skutecznym wzmocnieniu jego autorytetu na Rusi (por. Bazyłow 26), a znane już było Oldze (Sekuła 67–68). Można zatem śmiało rzec, że to względy polityczne przyczyniły się do przyjęcia w 988 r. chrztu przez Włodzimierza, który następnie, o czym wspomina Nestor, dołożył starań, by wykorzenić pogaństwo na Rusi:

przyszedł sam do Kijowa; skoro przyszedł, kazał bałwany powywracać, jedne rozsiekać, drugie wydać na ogień; Peruna zaś kazał przywiązać koniowi do ogona i wlec z góry wedle Boryczowa na ruczaj, a dwunastu ludziom kazał go ciąć prętami, nie to jakby drzewo to czuło, lecz czartu na urągowisko, co ludzi tym obrazem zwodził, aby odpłatę przyjął od ludzi [...] gdy go zaś po ruczaju wleczono ku Dnieprowi, płakali niewierni jego ludzie, bo jeszcze nie przyjęli byli chrztu świętego. I przywlekłszy, porzucili go Dniepru i rozporządził Włodzimierz mówiąc: „Jeśli gdzie przystanie, odbijajcie go od brzegu, aż minie porohy, to wtedy go porzucicie”. Oni zaś wypełnili rozkazania. Gdy go opuścili, a on porohy przebył, wyrzucił go wiatr na mieliznę i stąd przezwąła się „mielizna Perunowa”, jak się i do dziś nazywa. Potem rozesłał Włodzimierz po całym grodzie, mówiąc: „Ktokolwiek, czy bogacz, czy ubogi, czy żebrak, czy robotnik z jutra się na rzece nie stawia, niech mi będzie za przeciwnika”. Słyszając to ludzie szli z radością, radując się i mówiąc: „Gdyby to nie było dobre, nie przyjęliby tego księżę i bojarowie”. Nazajutrz wyszedł Włodzimierz nad Dniepr, z popami cesarzówny [jego żony Anny] i chersońskimi i zeszło się ludzi bez liczby; wleźli w wodę i stali jedni po szyję, drudzy po piersi, maleństwo przy brzegach, inni zaś trzymali maleństwo, dorośli zaś brnęli, popi zaś stali i prawili modlitwy. Gdy zaś się ludzie ochrzcili, szli wszyscy do domów swoich [...] i kazał Włodzimierz stawiać cerkwie i stawiać je po miejscach, gdzie stały bałwany, i wystawił cerkiew św. Wasyla na wzgórzu, gdzie stał bałwan Peruna, i inne, gdzie księżę i grodzianie ofiary czynili (cyt. za Gieysztor 53).

Należy dopowiedzieć, że w Peryni (nazwa pochodząca od Peruna) w Nowogrodzie Wielkim, w miejscu, gdzie znajdowało się wzgórze, czczono Peruna. W 988 r. Włodzimierz polecił biskupowi Jakimowi–Joachimowi zniszczyć to miejsce oraz posiekać wznoszący się na wzgórzu posąg wspomnianego boga, a także spętać go sznurami, wlec po błocie, uderzać batami, popychać i wreszcie wrzucić do rzeki Wołchow. Zakazano wyłowienia posągu, gdyby zbliżył się do brzegu i nakazano odepchnięcie go od niego na wody rzeki. Mimo to Rusini nadal składali pod poświęconym Perunowi „wielkim dębem” jako ofiarę żywe ptaki, chleb i mięso (por. Gieysztor 53–55, 174).

Chrzest księżnej Olgi

Księżna Olga zapisała się w chrześcijańskiej historii Rusi Kijowskiej m.in. jako osoba wahająca się w kwestii przyjęcia misji duchowieństwa wschodniego i zachodniego w celu chrystianizacji jej księstwa. Jednakże to ona zainicjowała w 955 r. ewangelizację nad Dnieprem (Mokry 32). Co więcej, za jej panowania doszło do szerszej infiltracji chrześcijaństwa na Rusi, złasz-

cza w rycerskich i możnych kręgach. Najprawdopodobniej przyjęła chrzest w Konstantynopolu. O jej chrzcie wspominają m.in. Nestor i Jan Skylitzes.

Po śmierci swego męża Igora (zamordowanego pod koniec 945) księżna udała się na cesarski dwór do Konstantynopola. Skrupulatny opis tej wizyty zawarł imperator Konstantyn VII Porfirogeneta w dziele *O ceremoniach dworu bizantyńskiego* (Brzozowska 20), nie wspominając wcale o jej chrzcie w przeciwieństwie do Jana Skylitzesa, Nestora czy mnicha Adalberta. Ten ostatni w *Kontynuacji Kroniki opata Reginona z Prüm*³ pisze m.in. o pojawieniu się w 959 r. na dworze cesarza Ottona I poselstwa wydelegowanego przez „królową Rusinów Helenę” (imię Helena otrzymała Olga na chrzcie), czyli księżnę Olgę (Brzozowska 21). Chrztu miał udzielić Oldze patriarcha Konstantynopola w „towarzystwie” cesarza (Swastek 88; por. Bonarek 37–38) w stolicy Cesarstwa Bizantyńskiego, prawdopodobnie w 957 r. Niemniej jednak przypuszcza się też, że mogła przyjąć chrzest w Kijowie przed wyruszeniem do Konstantynopola, gdzie przebywała dwukrotnie: 9 września i 18 października. Towarzyszył jej duchowny wyznania wschodniego, kapłan o imieniu Grzegorz (Swastek 89; Obolensky 34–35). Jednakże dominuje pogląd, że księżna przyjęła chrzest w 954 lub 955 r. w Konstantynopolu, o czym przekonany jest również Nestor, a w 957 r. jedynie odwiedziła Konstantynopol, rychło opuściwszy to miasto, zde gustowana nieodpowiednim, bo pozbawionym najwyższych honorów przyjęciem jej w Wielkim Pałacu przez cesarza (Serczyk 22).

O chrzcie księżnej Olgi tak pisał Nestor: „obmyła się w kąpieli świętej i zwlekła odzież starego człowieka Adama, a oblekła się w nowego Adama, którym jest Chrystus. [...] Ona pierwsza weszła w królestwo niebieskie z Rusi, ją bowiem chwałą synowie ruscy jako tę, która zapoczątkowała [orszak świętych]” (cyt. za Mokry 36). Będąc chrześcijanką, odpowiednio wpływała nie tylko na swoich wnuków, ale i na syna Światosława, o czym wspomina znacznie późniejszy, bo pochodzący z przełomu XII i XIII stulecia, *Kanon ku czci św. Olgi*, przypisywany Cyrylowi z Turowa: „Mocarną ręką i swoimi mądrymi słowami uczyłaś swojego syna prawa Chrystusowego i zabroniłaś ludziom składania ofiar idolom” (cyt. za Brzozowska 65). Mimo takich zabiegów Światosław z wielką niechęcią odnosił się do chrześcijaństwa konsekwentnie przenikającego za pośrednictwem Bizancjum i dzięki kontaktom z wyznającymi wiarę w Jezusa Chrystusa Waregami na Ruś (Swastek 91). Warto też wskazać na *Żywot prologowy św. Olgi (ruski)* z przełomu XII i XIII w., w którym jest mowa o tym, że usiłując być wierną Ewangelii chrześcijanką, poleciła Światosławowi, który mimo jej starań nie porzucił pogaństwa (Brzozowska 29), „pogrzebać się równo z ziemią, mogiły nie czyniąc [ani obrzędów pogańskich nie odprawiając]” (Brzozowska 59). Do tych

obrzędów zaliczała się również stypa, czyli tryzna *vel* trizna; pogański kult zmarłych wyrażał się zresztą zwłaszcza w ucztach zadusznych (Gieysztor 219). Co więcej, Olga miała także wznieść drewnianą cerkiew Mądrości Bożej w Kijowie (por. Brzozowska 27–28) i przenieść do niej krzyż przywieziony z Konstantynopola (Brzozowska 29). Przypisuje się jej też ufundowanie cerkwi Trójcy Świętej w Pskowie (Brzozowska 28). Postać księżnej „obrosła” także legendami. Jedna z nich mówi, że wznoszone przez nią w miejscach pogańskiego kultu krzyże rychło zasłynęły cudami.

Włodzimierz I Wielki jako chrzciciel Rusi

Do chrztu miały przekonać Rusinów m.in. cuda. Jeden z takich cudów opisał w swej kronice Jan Skylitzes, mianowicie pogańscy Rusini mieli wystawić egzemplarz Ewangelii na próbę z ogniem. Wezwali zatem przysłanego do nich chrześcijańskiego kapłana, żądając od niego znaku na wzór przytoczonej wcześniej starotestamentowej przypowieści o cudownym ocaleniu przyjaciół proroka Daniela, trzech młodzieńców, od śmierci w rozpalonym piecu (por. Dn 3,8–95). Domagali się wrzucenia księgi Ewangelii do ognia oraz przyrzekli uroczyscie, że jeżeli zostanie ona wyjęta z płomieni nieuszkodzona, uznają Boga chrześcijan. Gdy po kilku godzinach celowo rozpalone ognisko wygasło, a księga nie poniosła żadnego uszczerbku, przyjęli chrzest (por. Bonarek 36).

Co więcej, w 986 r. Włodzimierz miał rozmawiać z przedstawicielami islamu, nadwożańskimi Bułgarami, zachodnimi teologami i reprezentującymi greckie oblicze Kościoła Bizantyńczykami, którzy namawiali księcia do przyjęcia ich wyznań (Swastek 95). Dalej tradycja podaje, że uległszy podszeptom bojarów, wysłał dziesięciu posłów, polecając im zapoznać się z różnymi liturgiami, aby mieć możliwość wyboru. Po ich powrocie i wysłuchaniu relacji uznał za najpiękniejszą liturgię Greków, co przyczyniło się do przyjęcia przezeń chrześcijaństwa w obrządku greckim (Swastek 96; por. Brojer 318). Jednakże to nie tylko względy religijne decydowały o przyjęciu chrztu w rycie wschodnim. Przyczyniły się do tego kroku również inne czynniki. Wymieńmy choćby przechodzenie możnych Rusinów na monoteizm wskutek ciągnących się w czasie konfliktów czy pogłębioną więź kulturową Rusi z Cesarstwem Bizantyńskim, a także wspomniane już przekonanie o boskiej proveniencji ziemskiego panowania, czyli *de facto* o władcy jako Bożym pomazańcu. Owo przeświadczenie miało wzmocnić religijnie, w obliczu narastających antagonizmów, rangę księcia jako osoby panującej (por. Swastek 97).

Ostateczną decyzję dotyczącą chrztu poprzedziło poselstwo z Bizancjum z prośbą o militarne wsparcie. Wysłał je cesarz Bazyli II, prosząc Włodzimierza o udzielenie zbrojnej pomocy przeciw uzurpatorowi Bardasowi Fokasowi (Swastek 97). W trakcie rozmów księcia z bizantyńskim poselstwem obiecano Włodzimierzowi jako żonę siostrę cesarza Annę (Swastek 98). Oczywiście księżę Rusi przyczynił się w 988 r. do odniesienia przez cesarza zwycięstwa nad Fokasem, a po roku wyprawił się na bizantyńskie posiadłości na Krymie i zdobył Chersonesz, czyli Korsuń. Po przejęciu Chersonesu przyjął chrzest w tamtejszej cerkwi św. Bazylego i poślubił Annę (według Nestora). Niemniej jednak należy zachować dystans do relacji Nestora, gdyż nie można mieć pewności, gdzie tak naprawdę i kiedy ochrzczono Włodzimierza, a także, kiedy przybyła Anna. Natomiast z pewnością razem z Anną pojawiła się na Rusi grupa duchownych. W kwestii miejsca Nestor wspomina, że chrzest odbył się w Korsuniu, ale podaje się też Kijów i Wasylów (*Kroniki staroruskie*, 72; por. Kozak 24). Co więcej, podczas tego chrztu miał dokonać się cud jako owoc przyjęcia sakramentu, a chodzi tutaj o uzdrowienie księcia ze ślepoty, na którą zapadł na krótko przed chrztem. Jan Sergiusz Gajek podaje, że w owym cudownym uzdrowieniu należy widzieć aluzję do nazywania chrztu „oświeceniem” w bizantyńsko-słowiańskich księgach liturgicznych (Gajek 97). Księżę miał odzyskać wzrok w momencie, gdy chrzczący go biskup położył na nim rękę (*Kroniki staroruskie*, 72).

Abstrahując od owego cudu, mowa jest też o tym, że cesarz Bazyli II przysłał na Ruś metropolitę Teofilakta z Sebasty w 988 r. lub zaraz po tej dacie, jednakże jest to domniemanie osadzone w czternastowiecznym przekazie. Z pewnością natomiast, o czym już wspomniano, do Kijowa przybyli greccy duchowni i to oni jako pierwsi mogli nadzorować chrystianizację Rusi oraz formować w bizantyńskim duchu religijną politykę księcia neofity. Co więcej, zawarta w *Powieści dorocznej* Nestora tzw. Legenda korsuńska mówi o zabraniu przez Włodzimierza na Ruś jako zdobyczy relikwii św. Klemensa i jego ucznia Teba oraz naczyń liturgicznych i miedzianych posągów, a poza owymi zdobyczami, korsuńskiego duchowieństwa, które miało pomóc mu ochrzcić lud i zorganizować Kościół na Rusi (por. Swastek 83; por. Brojer 332). Powszechnie przyjmuje się, że księżę przyjął chrzest w 988 lub 989 r. w Kijowie wraz ze swoim dworem w rzece Poczajny, podczas gdy jego zrodzone najprawdopodobniej z kilku żon (Rogniedy, Greczynki, dwóch Czeszek, Bułgarki i przypuszczalnie Polki) dzieci, czyli dwunastu synów (Borys, Gleb, Izajśław, Jarosław, Mścisław, Sudysław, Świętopelk, Światosław, Pogwizd, Stanisław, Wsiewołod i Wyszesaław) oraz dwie córki (Premisława i Przedstawa), przyjęły chrzest w strumieniu zwanym później Kreszczatikiem (Swastek 98). Na chrzcie księżę Włodzimierz otrzymał imię: Wasyl, czyli

Bazyli. Po chrzcie miał wieść życie religijne i moralne, a w ramach tej przemiany oddalić ponad 800 pogańskich żon i nałożnic oraz wznieść monasterium w swych dawnych haremach (Swastek 99).

Przyjęcie chrztu przez Rusinów było często wymuszone. Grożąc karami za odmowę, Włodzimierz miał zmusić do tego sakramentu wpierw mieszkańców Kijowa, a następnie pozostałych poddanych. Jednakże, mimo iż „wygasły stopy pogrzebowe, na których palono zabite niewolnice, wygasły ognie Peruna, żądającego ofiar na podobieństwo antycznego Minotaura, [...] długo jeszcze po wsiach sypano pogańskie kurhany, skrycie modlono się do Peruna i ciepłodajnego ognia, odprawiano prastare obrzędy. Pogaństwo stopiło się z chrześcijaństwem” (Rybakow 47). Do oporu Rusinów wobec chrztu nawiązał również pierwszy metropolita ruski niegreckiego pochodzenia Hiliarion (objął urząd w Kijowie w 1051) w homilii *O zakonie i lasce*: „A jeżeli i nie z miłości to ze strachu przed nakazującym chrzczono się, albowiem bogobożność jego [Włodzimierza – J.S.] z władzą sprzęgnięta była” (cyt. za Swastek 100).

Warto też dopowiedzieć, że niebagatelną rolę w chrystianizacji Rusi odgrywali w czasach Włodzimierza nie tylko duchowni greccy, ale także duchowni bułgarscy i macedońscy nawróceni w ramach misji św. Cyryla i św. Metodego, przybywający na zaproszenie księcia. To właśnie duchowni z Bułgarii i Macedonii mieli odnosić jako misjonarze i duszpasterze największe sukcesy, gdyż „greckie [...] duchowieństwo nie wyczuwało w tym stopniu ducha Rusinów, co duchowieństwo cyrylometodejskiego obrządku. Co więcej, greccy księża nie znali najczęściej ani języka starosłowiańskiego, ani języka Rusinów” (Swastek 101, por. Serczyk 23).

Po przyjęciu chrztu Włodzimierz ufundował liczne cerkwie i monasterium, np. wznosił w 989 r. sobór Mądrości Bożej, w którym liturgię celebrował Teofilakt, pierwszy metropolita Kijowa i całej Rusi, oraz wspomnianą już cerkiew Najświętszej Bogarodzicy zwaną Dziesięciną, w której umieścił w 1007 r. doczesne szczątki księżnej Olgi (zagięły w XVIII), a także cerkwie św. Jerzego w Kijowie i Przemienienia Pańskiego w Wasylkowie (Swastek 103).

„Równi apostołom”

Olga i Włodzimierz nazywani są pierwszymi chrzcielami Rusi. Co więcej, Włodzimierza zwano również „nowym Konstantynem”, do czego nawiązuje np. J. Swastek: „ze względu na wielkie jego zasługi dla Kościoła i narodu [przyporównywano go – J.S.] do cesarza Konstantyna Wielkiego, a potomność obdarzyła [...] zaszczytnym tytułem ‘wielkiego’, czcząc go jako swego apostoła i wielkiego świętego” (Swastek 109). Nestor nazwał owego księ-

cia „Konstantynem”, następująco o nim pisząc: „On jest nowy Konstantyn wielkiego Rzymu, który ochrzcił się sam i ludzi swych ochrzcił” (*Kroniki staroruskie*, 84). Analogicznie postrzega się Włodzimierza w „piecherskim” żywocie *Pamięć i pochwała kniaziowi ruskiemu Włodzimierzowi, jak dał ochrzcić siebie i swoje dzieci, i całą ziemię ruską od krańca po kraniec, i jak babka Włodzimierzowa Olga została ochrzczona przed Włodzimierzem*, gdzie jest mowa o Włodzimierzu jako apostołe podobnym do cesarza Konstantyna, ponieważ zburzył posągi Peruna i Chorsa oraz wznosił Cerkiew Dziesięcinną, zatem analogicznie do tego imperatora położył zasługi w niszczeniu pogaństwa, ale na Rusi (por. Brojer 318; por. Brzozowska, Petrov, Morawicki 235; por. Brzozowska 71). Zrównanie Włodzimierza z apostołem na wzór bizantyńskiego cesarza uznawanego za równego apostołom podnosiło wysoko prestiż ruskiego księcia (Fiedotow 75; por. Brzozowska, Petrov, Morawicki 234; por. Brzozowska 71). Co więcej, Włodzimierza porównywano też z apostołem Andrzejem, patriarchą Mojżeszem, królami Dawidem i Salomonem, św. Pawłem, a nawet, lecz jedynie w ikonografii, ze św. Jerzym (Gronek 163), natomiast Olgę ze św. Heleną i św. Marią Magdaleną, a także postrzegano ją jako równą apostołom (Fiedotow 75; Swastek 92), np. Hiliarion przyrównał Włodzimierza I i Olgę do cesarza Konstantyna i jego matki Heleny:

Raduj się, apostołe wśród panujących. Podobniku wielkiego Konstantyna [...]. On królestwo wśród Hellenów i Rzymian poddał Bogu, ty zaś na Rusi [...]. Ów z matką swoją Heleną przyniósłszy krzyż z Jerozolimy, rozślawili po całym swoim świecie i wiarę utwierdzili. Ty zaś z babką swoją Olgą, przyniósłszy krzyż z Nowego Jeruzalem, Konstantynopolowego grodu, postawiliście po całej swojej ziemi i utwierdziliście wiarę. Jesteś bowiem do niego podobny. Wraz z nim uczynił cię Pan uczestnikiem jednej chwały i czci w niebiosach, dzięki twojej pobożności, którą miałeś za swego życia (cyt. za Brojer 317).

Uczynił to w *enkomionie* wygłoszonym w 1049 lub 1050 r. w Cerkwi Dziesięcinnej w obecności Jarosława I Mądrego i jego rodziny, przy sarkofagu zawierającym szczątki księcia Włodzimierza, którego w cytowanej pochwalie umieścił ponadto w apostołskim gronie:

Chwali tedy pochwalnymi głósy rzymska kraina Piotra i Pawła [...] Azja, Efez i Patmos – Jana Teologa; Indie – Tomasza, Egipt – Marka. Wszystkie kraje i grody, i ludy czczą i sławią – każdy swego nauczyciela. [...] Pochwalmyż i my [...] tego, który uczynił rzeczy wielkie i zdumiewające i naszego nauczyciela i wychowawcę, wielkiego kagana naszej ziemi, Włodzimierza (cyt. za Brojer 323).

Podsumowując, przywołajmy ponownie trzy okoliczności uchodzące za najbardziej sprzyjające skuteczności procesu chrystianizacyjnego, mimo iż nie wykorzenił on definitywnie elementu pogańskiego. Element ten przetrwał nie tylko na Rusi, a później zwłaszcza w folklorze. Tymi okolicznościami, według L. Bazylowa, były: uprzednia znajomość chrześcijaństwa u Włodzimierza, zasilanie jego drużyny przez chrześcijan, a także, wcześniej, przyjęcie chrztu przez Olgę (Bazyłow 26–27).

BIBLIOGRAFIA

- Bazyłow, Ludwik. *Historia Rosji*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2005.
- Bonarek, Jacek. „Chrzest Rusi w ujęciu Jana Skylitzesa.” *Piotrowskie Zeszyty Historyczne* 19 (2018) 2: 33–47.
- Brojer, Wojciech. *Polska – Ruś w XI–XII wieku. Granica misyjności*. Warszawa: Instytut Historii PAN, 2014.
- Brzozowska Zofia. *Święta księżna Kijowska Olga. Wybór tekstów źródłowych*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2014.
- Fiedotow, Gieorgij. *Święci Rusi. [X–XVII w.]*. Tłum. Henryk Paprocki. Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej w Polsce: Białystok, 2002 i Homini: Bydgoszcz, 2002.
- Gajek, Jan Sergiusz. „U początków świętości Rusi Kijowskiej.” *Chrystus zwyciężył. [Wokół Chrztu Rusi Kijowskiej]*. Red. Jan Sergiusz Gajek, Waław Hryniewicz. Warszawa: Verbinum, 1989. 95–105.
- Gieysztor, Aleksander. *Mitologia Słowian*. Warszawa: Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1982.
- Gronek, Agnieszka. „Konteksty ideowe przedstawień św. Włodzimierza w nowożytnej ukraińskiej grafice książkowej.” *O miejsce książki w historii sztuki*. Red. A. Groniek. Kraków: Muzeum Narodowe w Krakowie, 2019. 159–271.
- Gwagnin, Aleksander. *Kronika o państwie ruskim. Kronika o ziemi tatarskiej*. Wrocław: Wydawnictwo eBooki.com.pl, 2018.
- Heller, Michaił. *Historia imperium rosyjskiego*. Tłum. Eugeniusz Melech, Tadeusz Kaczmarek. Warszawa: Książka i Wiedza, 2009.
- Kozak, Stefan. „Spuścizna cyrylo-metodejska w procesie chrystianizacji Rusi.” *Chrystus zwyciężył. [Wokół Chrztu Rusi Kijowskiej]*. Red. Jan Sergiusz Gajek, Waław Hryniewicz. Warszawa: Verbinum, 1989. 13–28.
- Kronika Thietmara*. Tłum. Marian Zygmunt Jedlicki. Kraków: Universitas, 2005.
- Latopis nowogrodzki pierwszy starszej redakcji. [Unikatowy zabytek piśmiennictwa staroruskiego i jego polski przekład]*. Oprac. Zofia A. Brzozowska, Ivan N. Petrov przy współpracy Jana Morawickiego. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2019.
- Mokry, Włodzimierz. „Europejski wymiar chrztu św. Włodzimierza.” *Dziedzictwo świętego Włodzimierza*. Red. Tadeusz Stegner. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2016. 29–44.
- Nestor. „Powieść minionych lat.” *Kroniki staroruskie*. Oprac. Franciszek Sielicki. Tłum. Edward Goranin, Franciszek Sielicki, Henryk Suszko. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1987. 15–199.
- Obolensky, Dimitri. „Ruś i Bizancjum w połowie X stulecia: problem chrztu księżnej Olgi.” *Chrystus zwyciężył. [Wokół Chrztu Rusi Kijowskiej]*. Red. Jan Sergiusz Gajek, Waław Hryniewicz. Warszawa: Verbinum, 1989. 29–43.

- Pawluczuk, Włodzimierz. „Rusini – nacja niespełniona.” *Pogranicze. Studia Społeczne* 19 (2012): 21–30.
- Poppe, Andrzej. „Spuścizna po Włodzimierzu Wielkim. Walka o tron kijowski 1015–1019.” *Kwartalnik Historyczny* CII (1995) 3–4: 3–22.
- Rybakow, Borys. *Pierwsze wieki historii Rusi*. Tłum. Andrzej Olejarczuk. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1983.
- Sekuła, Paweł. *Ruś Orientalna. [Państwo kijowskie wobec cywilizacji Wschodu w teoriach i badaniach naukowych]*. Kraków: Fundacja św. Włodzimierza, 2016.
- Serczyk, A. Władysław. *Historia Ukrainy*. Ossolineum: Wrocław 2009.
- Swastek, Józef. „Chryścianizacja Rusi Kijowskiej do czasów księcia Włodzimierza Wielkiego (+1015).” *Studia Theologica Varsaviensia* 26 (1988) 2: 81–110.

Justyna Sprutta – doktor nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej (teologia ikony), doktor nauk humanistycznych w zakresie historii (historia sztuki) i magister filologii polskiej. Członkini Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk oraz Polskiego Instytutu Studiów nad Sztuką Świata. Wykładowczyni akademicka i bibliotekarka, j.sprutta@vistula.edu.pl

¹ Zwana Dziesięcinną ze względu na daninę wypłacaną z dziesiątej części książęcych dochodów na jej utrzymanie (Swastek 92; por. Brzozowska 29).

² Por. przypis 12: tamże.

³ Późniejszy arcybiskup Magdeburga. Księżna Olga poprosiła cesarza Ottona I o przysłanie misji z Niemiec na Ruś. Na ziemi Rusi wyruszył (lata 691–692) biskup Adalbert, mnich z klasztoru św. Maksymiliana w Trewirze. Niestety wyprawa misyjna nie powiodła się z powodu ociągania się z jej organizacją. W międzyczasie na książęcym tronie zasiadł Światosław, który okazał jawną niechęć Adalbertowi. Misjonarz powrócił cało do Niemiec, lecz liczni jego towarzysze zginęli po drodze (Serczyk 22; Heller 23). Dimitri Obolensky wyjaśnia: „Świat chrześcijański jawił się wtedy przed Rusią w postaci dwóch cesarstw: bizantyjskiego i niemieckiego – usiłujących podporządkować sobie ten silny kraj. [...] W połowie X w., w przełomowym momencie swej historii Ruś stała na rozdrożu pomiędzy tymi dwoma chrześcijańskimi cesarstwami. [...] Ten dualizm znalazł odzwierciedlenie w polityce kościelnej Olgi. Prawie jednocześnie przyjęła chrzest w Kościele Bizantyjskim i prosiła niemieckiego cesarza Ottona I o łacińskiego biskupa i kapłanów. Niemieckiego biskupa wysłano do Kijowa, ale wpływy Olgi już się wówczas kurczyły; nie była ona w stanie powstrzymać pogańskiej reakcji, na czele której stał jej syn, Światosław. Niepożądany biskup musiał wrócić tam, skąd przybył” (Obolensky 30).

Missionaria Bibliographica Selecta

Nowe czasopismo naukowe: *Libertas Religiosa*.
Studium interdyscyplinarne wolności religijnej. T. 1 (2022)
(Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej UKSW
w Warszawie)

A new academic journal: *Libertas Religiosa*.
An interdisciplinary study of religious freedom. T. 1 (2022))

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,
Wydział Teologiczny, Polska
ORCID 0000-0002-1678-2487

Abstract: The authors of the reviewed journal reflect on religious freedom as a specific aspect of freedom from the research perspectives of the various humanities disciplines and social sciences. The first issue of the reviewed journal demonstrates this diversity in form and content, as well as in the methods and scientific experience of the individual authors. Despite these differences in the scientific insight of the presented researchers, the editors of the journal decided to publish them on the assumption that, while the authors' interests and methodological approaches differ, they are united above all by a much-needed diverse perspective on the problem of religious freedom. This vast scope of investigation, both workshop and cultural (as well as geographical) is critical here, since it imposes the multidisciplinary nature of the research, its holistic character and, to some measure, methodological cosmopolitanism, sooner or later. The titles of articles in the first volume suggest the relevance of the research included inside it, offering a fairly representative overview of the current interests of Polish scholars.

Keywords: religious freedom; legal mechanisms; totalitarianism; discrimination

Abstrakt: Autorzy recenzowanego czasopisma podejmują refleksję na temat wolności religijnej jako szczególnego aspektu wolności z perspektyw badawczych poszczególnych nauk humanistycznych i społecznych. To zróżnicowanie form i treści, a także metod i naukowego doświadczenia poszczególnych autorów widoczne jest w pierwszym numerze recenzowanego czasopisma. Pomimo tych różnic w naukowej wnikliwości prezentowanych badaczy redaktorzy czasopisma postanowili je opublikować, wychodząc z założenia, że chociaż autorów różnią zainteresowania i podejście metodologiczne, to jednak łączy ich przede wszystkim tak potrzebne różnorodne spojrzenie na problem wolności religijnej. To szerokie pole badawcze, tak warsztatowe, jak i kulturowe (oraz geograficzne) ma tutaj fundamentalne znaczenie, gdyż wymusza wcześniej czy później interdyscyplinarny charakter badań, holistyczny ich charakter i w pewnej mierze metodologiczny kosmopo-

lityzm. Tytuły pierwszego tomu wskazują na aktualność zawartych w nim badań, stanowiąc dość reprezentatywny przegląd aktualnych zainteresowań polskich badaczy.

Słowa kluczowe: wolność religijna; mechanizmy prawne; totalitaryzm; dyskryminacja

Przedstawiony do recenzji zbiór tekstów pierwszego numeru czasopisma naukowego „*Libertas Religiosa. Studium interdyscyplinarne wolności religijnej*”, wydawanego przez Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej Uniwersytetu im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, jest – jak słusznie zaznaczono we *Wstępie* – kontynuacją prowadzonych w tym ośrodku akademickim badań nad wolnością religijną, których owocem była także np. wychodząca w ostatnich latach seria wydawnicza: „Religie Świata”.

Bazując m.in. na tym dorobku, Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej Uniwersytetu im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie zdecydowało się na wyodrębnienie z owej serii książkowej jednego szerokiego tematu – wolności religijnej. Można ją z pewnością analizować z różnorodnych perspektyw: historycznej i współczesnej, w aspekcie społecznym, kulturowym, filozoficznym, teologicznym czy prawnym. Z reguły wolność religijna traktowana jest jako prawo osoby ludzkiej i wspólnoty osób do kierowania się głosem własnego sumienia w wyznawaniu (bądź nie) wybranej religii. Prawo do wolności zostało bardzo ogólnie sformułowane w numerze 16 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, ale następne artykuły je doprecyzowują, m.in. artykuł 18 uwypukla wolność myśli, sumienia i wyznania, a także głoszenia swej wiary indywidualnie lub publicznie. „Respektowanie tego prawa spoczywa przede wszystkim na barkach państwa, które działa przez różnorodne organa i struktury” (s. 7–8).

W tym kontekście nowe czasopismo usiłuje podjąć refleksję na temat wolności religijnej jako szczególnego aspektu wolności jako takiej. Temat z natury jest bardzo szeroki, ujmowany z perspektyw badawczych poszczególnych nauk humanistycznych i społecznych. To zróżnicowanie form i treści, a także metod i naukowego doświadczenia poszczególnych autorów uwidacznia się w pierwszym numerze czasopisma. Pomimo tych różnic w naukowej wnikliwości prezentowanych badań redaktorzy czasopisma postanowili je opublikować, zakładając, że mimo iż autorzy prezentują odmienne zainteresowania i podejście metodologiczne, to łączy ich w szczególności tak konieczne różnorodne spojrzenie na problem wolności religijnej. To szerokie pole badawcze, zarówno warsztatowe, jak i kulturowe (oraz geograficzne) ma tutaj fundamentalne znaczenie, gdyż wymusza wcześniej czy później interdyscyplinarny i holistyczny charakter badań oraz w pewnym stopniu metodologiczny kosmopolityzm. Tytuły pierwszego tomu wskazują na aktualność za-

wartych w nim badań, stanowiąc dość reprezentatywny przegląd aktualnych zainteresowań polskich badaczy.

Pierwszy tekst w recenzowanym tomie jest autorstwa Pawła Antosiaka. Autor porusza w nim nie tylko problem teoretyczny, związany z wolnością religijną, ale i prezentuje sytuację prawną i społeczną dzieci we współczesnym Pakistanie. Zestawiając prawa najmłodszych obywateli tego państwa, w tym prawo do wolności religijnej, z podstawowymi normami obowiązującymi w społeczności międzynarodowej, ukazuje wiele nadużyć, m.in. w dostępie do edukacji czy problem wykorzystywania seksualnego i przymuszania dzieci do małżeństwa.

Drugi artykuł dr Sylwii Dęgi-Frątczak, zatytułowany *Rzecz o wolności religijnej w komunikacji szkolnej*, mówi o łączeniu teorii z praktyką w pracy z uczniem na lekcjach poświęconych komunikacji językowej. Szczególnie zwraca się w tym artykule uwagę na znak i symbol w kontekście prezentowania uczniowi zagadnienia wolności religijnej.

Celem kolejnego tekstu autorstwa dr Agnieszki Konik, noszącego tytuł *Zawołani po imieniu*, jest omówienie programu upamiętnienia Polaków, którzy zapłacili życiem za pomoc Żydom podczas hitlerowskiej okupacji. Program ten realizowany był przez Instytut Pileckiego od 2019 r. W ciągu trzech lat istnienia programu przywrócono pamięć o 72 zamordowanych Polakach, a także o około 150 Żydach zabitych wraz z nimi. Autorka wskazuje, że badania prowadzone w ramach tego programu są wartościowe dla edukowania społeczności lokalnych, zwłaszcza młodszych pokoleń. Tekst jest cenny, lecz brakuje w nim profesjonalnego wykazu informatorów, których wiedzę autorka wykorzystuje.

Kolejny tekst o charakterze prawnym, autorstwa Pauliny Jabłońskiej, zatytułowany *Wolność religijna w prawodawstwie polskim* skupia się na orzeczeniach Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, które najsilniej wpłynęły na orzecznictwo polskiego Trybunału Konstytucyjnego. Tekst obejmuje analizę przepisów Konstytucji z dnia 2 kwietnia 1997 r., odnoszących się do kwestii wolności religijnej w aspekcie indywidualnym i instytucjonalnym. Ponadto podjęto w nim próbę udzielenia odpowiedzi na pytanie, czy gwarancje wolności religijnej są odpowiednio zabezpieczone w prawie międzynarodowym i krajowym. Autorka postuluje w tekście zmianę w kodeksie karnym m.in. przepisu dotyczącego obrazy uczuć religijnych, który, jej zdaniem, jest dzisiaj zbyt ogólnikowy, przy czym podkreśla, iż formalne gwarancje niewiele znaczą bez praktycznego ich stosowania.

Tekst autorstwa Ewy Polak *Wolność gospodarcza w teorii i praktyce* to analiza porównawcza teorii i praktyki wolnego rynku oraz próba określenia możliwości i konsekwencji implementacji teorii neoliberalnej. W wyniku

realizacji tej polityki pojawiła się sprzeczność pomiędzy makroekonomicznymi interesami państwa a mikroekonomicznym interesem firmy, która chce zminimalizować koszty i przerzucić jak największą ich część na otoczenie oraz uzyskać jak największe zyski i przywileje od państwa, wzmacniające jej pozycję konkurencyjną. Autorka uwypukla w tekście, że uwolnienie się międzynarodowych podmiotów gospodarczych od uwarunkowań narzuconych wcześniej przez państwo oraz upłynnienie kursów walut i swoboda przepływów towarów usług i kapitału umożliwiły bogacenie się bez prowadzenia tradycyjnej działalności gospodarczej (np. spekulacje walutowe, wykorzystywanie niematerialnych aktywów firmy) oraz pojawienie się wielu nadużyć.

Tekst autorstwa dr hab. Moniki Przybysz, zatytułowany *Wolność religijna w „social mediach” – ograniczenia i wyzwania dla twórców religijnych*, wskazuje na niebezpieczne zjawisko kontroli przez właścicieli platform społecznościowych ich użytkowników stających się coraz bardziej podatnymi na manipulację. Autorka wskazuje na to zjawisko, analizując największe obecnie media społecznościowe, czyli Facebook, YouTube, Twitter i Google oraz zwracając przy tym uwagę na stosowanie cenzury i wykorzystywanie sztucznej inteligencji w celu manipulowania użytkownikami portalu społecznościowego. Ponadto dostrzega wyraźne ograniczanie wolności chrześcijan do manifestowania wartości chrześcijańskich w przestrzeni *social mediów*.

Kolejny tekst ks. prof. Henryka Skorowskiego, noszący tytuł *Wolność religijna podstawą innych wolności i praw człowieka w nauczaniu Jana Pawła II*, uwypukla wyjątkowe miejsce, jakie zajmuje w nauczaniu Jana Pawła II problematyka praw człowieka. Ów papież traktował prawo do wolności religijnej jako podstawę wszystkich innych praw wolnościowych. Wychodził bowiem z założenia, że wolność religijna stanowi najgłębszy wymiar wolności człowieka. Ponadto zgodnie z odwieczną tradycją katolicką wskazywał na osadzenie wolności religijnej na godności osobowej należnej każdemu człowiekowi.

Ks. dr hab. Grzegorz Sokołowski z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu w tekście *Wolność religijna – wrodzone prawo czy przywilej władzy?* wskazuje na typowo chrześcijańskie rozumienie wolności, zarówno jako wykluczenia przymusu zewnętrznego (wolności „od”), jak i wolności „do” poszukiwania prawdy, dobra i innych wartości wyższych związanych ze światopoglądem i religią. To właśnie w tym kontekście sytuuje on wolność religijną i łączoną z nią wolność sumienia.

Jakub Stępień z Katedry Prawa Konstytucyjnego Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Łódzkiego prezentuje z kolei rozdział: *Ochrona wolności sumienia i wyznania w III Rzeczypospolitej Polskiej. Rozważania na przy-*

kładzie wybranych aspektów funkcjonowania członków wspólnoty Kościoła katolickiego w przestrzeni publicznej. Podkreśla w nim, że wolność sumienia i wyznania stanowi jeden ze standardów współczesnego, demokratycznego państwa prawnego oraz że wolności religijnej powinno towarzyszyć stworzenie konkretnych mechanizmów prawnych i pozaprawnych, przekładających się na skuteczną jej ochronę.

W ostatnim artykule dr Marcin Szydzisz z Uniwersytetu Wrocławskiego prezentuje tekst: *Ludność żydowska w Polsce po II wojnie światowej – zarys problematyki*. Stara się w nim w zarysie spojrzeć na losy ludności żydowskiej w Polsce w drugiej połowie XX w. Polityka władz komunistycznych zmusiła dużą część Żydów i osób żydowskiego pochodzenia do emigracji. Dopiero przemiany, jakie dokonały się w Polsce po 1989 r., przywróciły możliwość wszechstronnego rozwoju życia żydowskiego i chociaż współczesna społeczność żydowska jest w Polsce nieliczna, to jednak – zdaniem autora – jest widoczna i wciąż wywiera znaczny wpływ na polską kulturę i społeczną egzystencję.

Omówione powyżej teksty to cenne opracowania i przyczynki do naszej wiedzy o wolności religijnej jako takiej, także w jej praktycznych realizacjach. Pierwszy tom nowego czasopisma przybliży zróżnicowanie form i treści, a także metod i naukowego doświadczenia poszczególnych autorów. Potrzeba interdyscyplinarnej refleksji nad wolnością religijną wydaje się oczywista, zwłaszcza w kontekście rosnącej fali piętnowania wyznawców poszczególnych religii, prześladowań na tle religijnym, zwłaszcza chrześcijan, co dotyczy już nie tylko dalekich państw o systemach teokratycznych, ale również Europy i Polski. Współczesna radykalizacja religijna, nazywana powszechnie „fundamentalizmem”, nie jest prostym powrotem do praktykowania tradycyjnej formy religii, ale często specyficznym sprzeciwem wobec liberalnych praktyk współczesnego państwa, w szczególności względem relatywistycznej etyki i jego obojętności w stosunku do religii. Niektórzy sądzą natomiast, że obwieszczana przez państwo neutralność faktycznie uznaje wyznawaną wiarę i przynależność religijną za przeszkodę do pełnego obywatelstwa kulturowego i politycznego, co można określić jako formę „miękkiego totalitaryzmu”.

Prowadzone przez zespół skupiony wokół nowego czasopisma badania powinny obejmować nie tylko przejawy i przykłady łamania wolności religijnej, ale też wskazywać na fakt, iż rzekoma neutralność kultury politycznej usuwa wszelkie uzasadnienie etyczne i wszelką inspirację religijną, w rzeczywistości marginalizując – jeśli nawet nie wykluczając – ekspresję religijną ze sfery publicznej, a wraz z nią pełne uczestnictwo w kształtowaniu społeczeństwa demokratycznego. Wpływa stąd owa dwuznaczność roszczeń sfery publicznej do neutralności i obiektywnie dyskryminującej wolności obywa-

telskie. Nieuwzględnianie religijnego czynnika ludzkiej egzystencji pociąga za sobą pomijanie innych obszarów własnej historii i tradycji, decydujących przecież o społecznej spójności. Reakcją na tę słabość systemu jest fanatyzm uwidaczniający się zwłaszcza wśród młodych, mający charakter ateistyczny lub teokratyczny. Nie ma on charakteru prostego powrotu do przeszłości.

Chrześcijańska koncepcja praw mężczyzn i kobiet zakłada, że wrodzona wolność człowieka ma być przeżywana odpowiedzialnie i dla dobra wszystkich. Jednakże owa wolność potrzebuje relacji międzyludzkich. Szczególną rolę w budowaniu wspólnoty ludzkiej odgrywa rodzina. Warto także uwypuklić wartość instytucji pośredniczących w życiu państwa w celu budowania klimatu wolności religijnej. Instytucje pośredniczące aktywne są wraz z funkcjami subsydiarności instytucjonalnej w interesie dobra wspólnego w życiu państwa.

Z pewnością to nowe czasopismo może okazać się przydatne wielu studentom, doktorantom, a także naukowcom zajmującym się szeroko rozumianą wolnością religijną.

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 przeważnie z klasycznie pojmowaną strefą Sudanu Środkowego, ze szczególnym uwzględnieniem północnego Kamerunu. Autor kilkunastu książek naukowych oraz ponad 140 artykułów naukowych, j.rozanski@uksw.edu.pl

Misjonarze męczennicy a wolność religijna,
red. W. Cisło, Warszawa 2023 (ss. 186, Uniwersyteckie Centrum
Badań Wolności Religijnej UKSW w Warszawie)

Missionary martyrs and religious freedom,
ed. W. Cisło, Warszawa 2023

PIOTR PIASECKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu,
Wydział Teologiczny, Polska
ORCID 0000-0002-4763-4882

Abstract: The publication's goal is to fill a void by demonstrating the value of missionary martyrdom in the context of the right to religious freedom. Furthermore, the study defends the dignity of Christians and reveals the value of the sacrifice made by the community of believers in every corner of the world, as represented in the martyrdom of missionaries. Martyrdom has been present in the Church as a form of testimony from its inception. However, it is important to remember that it is always the result of abuses of the right to life and the freedom to practise one's faith. The purpose of this publication is to identify the current reference of the martyrdom of missionaries to religious freedom rights, as well as the causes and consequences of violations of these rights, not only by individuals, but also by representatives of various social movements or even state institutions.

Keywords: missionaries; martyrdom; religious freedom; persecution of Christians

Abstrakt: Publikacja ma na celu wypełnienie luki w prezentowaniu wartości męczeństwa misjonarzy w kontekście prawa do wolności religijnej. Ponadto opracowanie to stanowi wyraz obrony godności chrześcijan oraz ukazuje wartość ofiary wyrażonej w męczeństwie misjonarzy, jaką wspólnota wierzących ponosi w każdej części świata. Jako forma świadectwa, męczeństwo obecne jest w Kościele od samego początku chrześcijaństwa. Jednak dzisiaj należy nieustannie przypominać, że stanowi ono zawsze konsekwencję łamania prawa do życia i swobodnego wyznawania własnej religii. Publikacja zawiera określenie aktualnego odniesienia męczeństwa misjonarzy do praw wolności religijnej, a także przyczyn i skutków łamania tychże praw nie tylko przez jednostki, ale i przez reprezentantów rozmaitych ruchów społecznych czy nawet instytucji państwowych.

Słowa kluczowe: misjonarze; męczeństwo; wolność religijna; prześladowania chrześcijan

Recenzowana publikacja składa się ze wstępu i 10 artykułów, w których autorzy koncentrują się wokół tytułowych zagadnień. Podejmowane w opra-

cowaniu kwestie są niezwykle ważne w kontekście współczesności, szczególnie, kiedy wzrasta fala prześladowań chrześcijan w różnych częściach świata, a także w samej Europie. Stąd potrzebne jest upominanie się o respektowanie w rozmaitych społecznościach prawa do swobodnego wyznawania wiary i wolności Kościoła. Temu wyzwaniu, choć częściowo, wychodzi naprzeciw recenzowana publikacja. Ukazanie w niej wartości świadectwa misjonarzy wzmacnia wiarygodność wiary chrześcijańskiej i samego Kościoła. Opracowanie wypełnia lukę w podejmowanej, określonej w tytule tematyce i jest konieczne jako wyraz obrony godności chrześcijan. Ponadto przybliża wartość ofiary wyrażonej w męczeństwie misjonarzy, jaką wspólnota wierzących ponosi w każdej części świata.

Daniel Jeżak OMI (Instytut Mazenodianum) w swoim tekście usiłuje udzielić odpowiedzi na pytanie, czy każdy prześladowany to męczennik? Ujęcie problemu jest bardzo ambitne. Na kilkunastu stronach Autor podejmuje wiele wątków tego problemu nie tylko na tle chrześcijaństwa, ale i innych religii. Właściwie każdy paragraf artykułu mógłby zostać rozwinięty i głębiej przedstawiony w osobnych publikacjach. Co więcej, Autor stara się właściwie zasygnalizować w swoim opracowaniu istotę problemu. Marcin Wrzos OMI (Instytut Mazenodianum) skupia się na analizie tekstów na łamach „Missye Katolickie” i współczesnych czasopism misyjnych pod kątem informacji o misjonarzach męczennikach. Waler artykułu jest znaczny, gdyż Autor ukazuje w nim, jakie było i jest zainteresowanie oraz jaki dokonuje się za pośrednictwem czasopism przekaz na temat prześladowań i męczeństwa misjonarzy. Książd Michał Kacprzyk (UKSW) w swoich dwóch artykułach prezentuje biogramy polskich misjonarzy męczenników z Afryki i Ameryki Łacińskiej. Artykuły mają waler poznawczy odnoszący się do życia i męczeństwa konkretnych misjonarzy. W podobnym nurcie Barbara Cichorska (UPJPII) przedstawia sylwetki czterech błogosławionych misjonarzy werbiistów, którzy w czasie drugiej wojny światowej ponieśli śmierć męczeńską z rąk niemieckich nazistów z powodu nienawiści do wiary.

Marge-Marie Paas (Catholic Church in Estonia) prezentuje postać jezuity, arcybiskupa Edwarda Profittlicha, apostolskiego administratora Kościoła w Estonii, jako przykład dobrego pasterza dla wiernych lokalnej wspólnoty eklezjalnej, zamęczonego w 1942 r. w Kijowie. Natomiast Marek Rostkowski OMI (Instytut Teologiczny im. Św. Arcybiskupa Józefa Bilczewskiego, Archidiecezja Lwowska) ukazuje w swoim tekście sylwetkę Sługi Bożego, o. Ludwika Wrodarczyka OMI, misjonarza i męczennika z Wołynia, któremu nadano tytuł Sprawiedliwego wśród Narodów Świata. Autor dość szeroko nakreśla kontekst jego męczeństwa i śmierci z rąk ukraińskich nacjonalistów.

Paulina Jabłońska (UKSW) podejmuje temat męczeństwa w odniesieniu do norm prawa kanonicznego regulujących przebieg spraw kanonizacyjnych. Stanowi to cenny wkład w problematykę męczeństwa w jego kanonicznych aspektach. Wojciech Kluj OMI (UKSW) opisuje zbiorowe beatyfikacje i kanonizacje męczenników od czasów Soboru Watykańskiego II. Różnorodność świadków, nie tylko misjonarzy, jako męczenników sugeruje szeroki kontekst fenomenu męczeństwa w posoborowym Kościele. Paweł Szuppe (UKSW) przygotował bibliografię dotyczącą polskich misjonarzy męczenników. Wielowymiarowe zestawienie źródeł to cenny wkład w badaniach nad fenomenem męczeństwa.

Podejmowane zagadnienia istotnie wpisują się w cały kontekst współczesności. Obecnie fala prześladowań chrześcijan w różnorodnych częściach świata i w Europie przybiera na sile. Dlatego potrzebne jest upominanie się o respektowanie w rozmaitych społecznościach prawa do swobodnego wyznawania wiary i do wolności Kościoła. Temu wyzwaniu wychodzi naprzeciw zaprezentowanie w niniejszej publikacji wartości świadectwa misjonarzy, co wzmacnia wiarygodność wiary chrześcijańskiej i samego Kościoła. Wyniki przeprowadzonych badań wypełniają lukę w określonej w tytule tematyce i są wyrazem obrony godności chrześcijan oraz ukazania wartości ofiary wyrażonej w męczeństwie misjonarzy, ponoszonej przez wspólnotę wierzących w każdej części świata. Temat nie był dotychczas tak szeroko podejmowany w systematycznych opracowaniach. Należy zatem jasno określić wielowymiarowy, interdyscyplinarny model świadectwa misjonarzy męczenników w kontekście licznych prześladowań chrześcijan.

Jednak publikacja nie wyczerpuje formalnych znamion monografii. Brakuje opracowań na temat kontynentu azjatyckiego czy nawet północnoamerykańskiego (np. dotyczących Kanady), gdzie przecież Kościół jest programowo i wielowymiarowo prześladowany. Ponadto Europy nie definiujemy jako terenu misyjnego; współcześnie możemy kontynent ten traktować jednak, w wielu zresztą wypadkach, jako „peryferie” Kościoła. Oczywiście nie umniejsza to znaczenia prowadzonych, wielowymiarowych badań w poszczególnych artykułach i ich upowszechnienia w omawianej publikacji. Publikacja stanowi zbiór artykułów skoncentrowanych wokół określonej tematyki, w której przypadku każdy z autorów stosuje własny warsztat badawczy.

Piotr Piasecki OMI – prof. UAM dr hab., pracownik naukowo-dydaktyczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza (Wydział Teologiczny), autor sześciu monografii oraz kilkudziesięciu prac z zakresu duchowości chrześcijańskiej i misjologii, piotr.piasecki@amu.edu.pl

Świętość i wolność – nowe wyzwania dla współczesnych chrześcijan. Kleryk Sługa Boży Alfons Mańka OMI wśród kleryków–męczenników II wojny światowej. Red. P. Jabłońska. Warszawa 2022 (ss. 207, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)

Holiness and freedom – new challenges for modern Christians. Servant of God seminarian Alphonse Mańka OMI among the seminarians-martyrs of World War II

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie,
Wydział Teologiczny, Polska
ORCID 0000-0002-1678-2487

Abstrakt: Przedmiotem badawczym recenzowanej monografii jest fenomen świętości jako droga do prawdziwej wolności człowieka w optyce nowych wyzwań rysujących się przed współczesnym chrześcijaninem. W sposób szczególny rozpatrywany jest przypadek życia i śmierci kleryka Alfonsa Mańki OMI, męczennika II wojny światowej. Autorzy monografii próbują znaleźć odpowiedź jakie czynniki (metody wychowania) mają wpływ na ukształtowanie się dojrzałej postawy wiary, zdolnej przetrwać cierpienie spowodowane prześladowaniem. W tym celu potrzeba wielowymiarowego, interdyscyplinarnego modelu wychowania w seminariach duchownych w Polsce. Do jego wdrażania potrzebne jest stworzenie klimatu dojrzwania powołania kapłańskiego czy też zakonnego w domu rodzinnym. Ważne jest także ukazanie tej drogi życia w jej szerokim kontekście, w tym w kontekście prześladowań religijnych.

Słowa kluczowe: świętość; męczeństwo; wolność religijna; wychowanie; Alfons Mańka OMI

Abstract: The research topic of the reviewed monograph is the phenomenon of holiness as a path to true human freedom in the context of the new challenges confronting the modern Christian. The life and death of the seminarian Alphonse Mańka OMI, a martyr of World War II, is examined in particular. The authors of the monograph attempt to address the question of what factors (methods of upbringing) impact the formation of a mature attitude of faith, capable of overcoming the suffering caused by persecution. A multifaceted, interdisciplinary educational paradigm is required at Polish seminaries for this goal. In order for it to be implemented, it is vital to develop an environment in the family home for the maturation of a priestly or religious vocation. It is also important to show this path of life in its broader context, which includes religious persecution.

Keywords: sanctity; martyrdom; religious freedom; education; Alphonse Mańka OMI

Książka *Świętość i wolność — nowe wyzwania dla współczesnych chrześcijan. Kleryk Sługa Boży Alfons Mańka OMI wśród kleryków–męczenników II wojny światowej* pod redakcją Pauliny Jabłońskiej, wydana przez Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie oraz Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej Uniwersytetu im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie jest publikacją przedstawiającą

sylwetki młodych ludzi, którzy odkryli w sobie powołanie do kapłaństwa, ale przyszło im je realizować w bardzo trudnych okolicznościach. Działania wojenne, przymusowa praca, obozy zagłady, to wszystko stworzyło kontekst ich życia. Mimo skrajnie trudnych okoliczności wykazywali się niezwykle siłą ducha. To, co widać wyraźnie w ich zapiskach, listach, świadectwach na ich temat, to właśnie duchowy wymiar postrzegania formacji, samego kapłaństwa, a szerzej, wspólnoty Kościoła. Wydaje się być to świadectwo niezwykle cenne, szczególnie w świetle tego, co dzieje się dzisiaj we wspólnocie Kościoła. Świadectwo męczenników każdego czasu, spojrzenie na ludzi działających w sposób heroiczny, za każdym razem prowadzi bowiem do tego samego pytania, które towarzyszyło prześladowcom pierwszych chrześcijan w Cesarstwie Rzymskim: „skąd oni to mają?”. To otwiera człowieka na szukanie odpowiedzi innych niż te, które można odnaleźć w materialnym świecie (s. 8).

Układ tekstów nie jest przypadkowy. W zamyśle redaktorki leżało, by całość otwierały teksty najbardziej ogólne, przybliżające formację i specyfikę środowiska kleryckiego jako takiego, by następnie można było przejść do wprowadzenia w trudne doświadczenia kleryków–męczenników drugiej wojny światowej i ostatecznie skupić się na życiu i męczeństwie kleryka Alfonsa Mańki OMI, tytułowego w niniejszym opracowaniu męczennika.

W pierwszym rozdziale ks. prof. dr hab. Jan Krzysztof Miczyński z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II ukazuje specyfikę wspólnoty seminaryjnej, mając za podstawę do swej analizy zwłaszcza dokument Kongregacji ds. Duchowieństwa: *Dar powołania do kapłaństwa. Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* z dnia 8 grudnia 2016 r., jak i dokumenty wykonawcze Konferencji Episkopatu Polski. Jego refleksja obejmuje także trwającą obecnie dyskusję na temat właściwego modelu seminarium – adekwatnego do współczesnych wyzwań, przed którymi staje dzisiaj Kościół. W tym kontekście stawia on istotne pytania badawcze: co decyduje o tożsamości kleryków oraz ich odrębności? Jakie rzeczywistości, stojące względem siebie w opozycji, przychodzi im łączyć? Wobec których stają w sprzeczności i jak powinni kierować się radykalizmem ewangelicznym? Kończąc tekst, autor podkreśla, iż

środownisko seminaryjne winno mieć świadomość, że misją kapłana nie jest zgadzać się ze wszystkim, ale przychodzi sprzeciwiać się złu, konfrontować się w walce o godność człowieka i jego życie wieczne, przeciw „pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich” (Ef 6,12). Ważne jest to, by czynił to na wzór Chrystusa – z miłości do Boga i do ludzi. Zatem specyfiką środowiska seminaryjnego jest również uczenie się gotowości na przyjmowanie cierpienia, rozumienia go jako dodatkowej łaski i pokonywania go mocą Zbawiciela (s. 24–25).

W drugim rozdziale ks. prof. dr hab. Marek Tatar z Uniwersytetu im. Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie prezentuje *Model formacji ku dojrzałej duchowości* starający się uwzględnić całokształt procesów dokonujących się w człowieku. Szczególną uwagę zwraca on na problematykę dotyczącą rozwoju duchowego w kontekście współczesnych wyzwań antropologiczno-cywilizacyjnych. Wynika to – jak podkreśla autor – z dzisiejszych skrajnie redukcjonistycznych tendencji wobec człowieka oraz jego relacji w stosunku do świata ożywionego i nieożywionego. Kończąc niezwykle interesującą analizę, autor podkreśla, iż wiek dorosłości powinien cechować się przekraczaniem własnego „ja” ku Bogu.

Jest to oparta na łasce autotranscendencja, która nie zatrzymuje się jedynie na poziomie poznawania dowodów, argumentów, racjonalnego przeniknięcia do świadectwa Boga. Ten okres charakteryzuje rezygnacja z indywidualistycznego postrzegania Jego obrazu z jednoczesnym wyjściem ku Niemu w akcie wiary przenikniętym miłością. Szczególnie istotne staje się odkrywanie miłości przy jednoczesnym poznawaniu prawdy o sobie (s. 46).

Spostrzeżenia autora są bardzo wymowne w kontekście tej właśnie publikacji.

Trzeci rozdział jest autorstwa o. prof. Jerzego Wiesława Gogoli OCD z Karmelitańskiego Instytutu Duchowości w Krakowie, a nosi tytuł *Każdy czas jest dobry na świętość*. Autor uwypukla nim ponadczasowość wymogu życia świętego. W realizacji świętości występuje jednak także element zmienny: uwarunkowania historyczne, wrogie lub sprzyjające chrześcijaństwu, przemiany w społeczeństwie i w Kościele. Autor z wielką kompetencją odwołuje się do dokumentów Kościoła, zwłaszcza do współczesnych odnoszących się do świętości chrześcijanina.

Autorem czwartego rozdziału jest o. Robert Wawrzeniecki OMI z Instytutu Mazenodianum. Jego tekst *Miejsca męczeństwa polskich kleryków podczas II wojny światowej* jest bardzo obszerny i dobrze udokumentowany źródłowo. Według autora Niemcy *in odium fidei* więzili i represjonowali około 470 kle-

ryków, z czego 149 zmarło lub zostało zamordowanych. Ich męczeństwo dokonało się w obozach koncentracyjnych, publicznych egzekucjach, łągrach. Byli również ofiarami nalotów i działań wojennych, powstania warszawskiego itp. Wobec tak rozległego pola badawczego autor skupił się na klerykach zamęczonych w niemieckich, nazistowskich obozach koncentracyjnych. Tekst ten jest zarazem rzetelny, jak i wzbogacony o osobiste refleksje.

Kolejny rozdział, tym razem autorstwa o. Józefa Niesłonego OMI, prezentuje biogram kleryka A. Mańki: *Fr. Alfons Mańka OMI (1917–1941) – biogram*, otwierając serię tekstów poświęconych życiu i męczeństwu tytułowego kleryka. Biogram bazuje na źródłach archiwalnych.

W następnym rozdziale *Dom rodzinny miejscem kształtowania świętych – dojrzewanie powołania zakonnego Alfonsa Mańki* o. Lucjan Osiecki OMI omawia środowisko rodzinne, w którym wzrastał kleryk A. Mańka. Dom, w którym się wychował, znajdował się w wiosce Lisowice koło Lublińca. Teren ten należał wówczas do Polski. We wspomnieniach kleryka zachowała się relacja o prostocie życia i pobożności jego rodziny, jak również o panującej w domu patriotycznej atmosferze.

Kolejny rozdział „*In odium fidei*”: *kleryk A. Mańka OMI zamęczony przez Niemców z nienawiści do wiary* także jest autorstwa wspomnianego wcześniej o. Roberta Wawrzeńckiego OMI z Instytutu Mazenodianum, a cechuje się i w tym przypadku bardzo solidnym warsztatem źródłowym. W tekście tym autor skupia się na ukazaniu męczeństwa kleryka A. Mańki, wychodząc od przybliżenia kryteriów bycia męczennikiem w Kościele katolickim. Następnie prezentuje drogę życia duchowego tego kleryka, prowadzącą go do męczeństwa: jego środowisko rodzinne, seminaryjne, a następnie poszczególne etapy męczeństwa. W zakończeniu autor następująco wypowiada się o kleryku A. Mańce:

W warunkach obozowych, przyjmując w duchu wiary spotykające go doświadczenia i cierpienia jako realizację w jego życiu Bożej woli, był człowiekiem niez niewolonym tym, co zewnętrzne, ale człowiekiem wolnym w całej pełni, gdyż nie dał się zniewolić wewnętrznie („nie odgrażał się, nie szukał zemsty, nie rozpaczał”) i duchowo wyrósł na świadka, *martyra*, męczennika. Była to droga powolnego umierania w obozie jako droga dobrowolnego przyjęcia śmierci za wiare w Chrystusa i z miłości do Niego (s. 175).

W następnym rozdziale, zatytułowanym „*Dzienniczek duchowy*” *Alfonsa Mańki OMI inspiracją w tworzeniu konferencji ascetycznej zaadresowanej do alumnów wyższego seminarium duchownego*, o. dr Łukasz Krauze OMI przedstawia postawę życiową tego kleryka jako uniwersalny paradygmat dla

chrześcijan, zwłaszcza dla tych, którzy wkroczyli na drogę formacji kapłańskiej. Według autora wzorzec osobowy kleryka A. Mańki może stać się dla nich twórczą inspiracją, zwłaszcza że pozostawił on po sobie *Dzienniczek duchowy* – zapiski, w których zawarł swoje doświadczenie Boga. Zdaniem autora, ten klerycki *Dzienniczek* stanowi wartościową propozycję dla ojców duchownych, wychowawców, prefektów wyższych seminariów duchownych.

Jest wiarygodnym, chrystocentrycznym wsparciem pomocnym w konstruowaniu konferencji ascetycznej zaadresowanej dla alumnów. Cnoty wzorcowe dla młodych mężczyzn przed niemal stu laty nie straciły na wartości. Podobnie aktualna jest tęsknota za świętością. Warto zatem korzystać z tego źródła. Może okazać się solidną inspiracją w drodze do kreatywnych rozwiązań w przepowiadaniu formacyjnym (s. 192).

Ostatni rozdział przedstawionej do recenzji książki to wybór tekstów z *Dzienniczka duchowego* kleryka A. Mańki, dokonany przez o. Leona Nieściora OMI, a przygotowany w taki sposób, by ukazać kształtowanie się ducha ofiary w życiu kleryka A. Mańki („*Dzienniczek duchowy*” kleryka *Alfonsa Mańki świadectwem kształtowania się u autora ducha ofiary*). W związku ze swoim charakterem rozdział ten różni się od pozostałych, lecz wydaje się pożyteczny w przyjętej koncepcji książki.

Przedstawione w niniejszej książce teksty to cenne opracowania i przyczynki do mało znanej karty historii męczeństwa kleryków polskich podczas okupacji hitlerowskiej, zwłaszcza kandydata na ołtarze – kleryka A. Mańki. Z pewnością ta skromna książka może okazać się przydatna wielu badaczom zajmującym się drugą wojną światową, a także formatorom i klerykom w seminariach duchownych. Porusza o wiele poważniejszy problem: prawo do nieprzymuszania do działania wbrew własnemu sumieniu. To prawo pozostaje w głębokiej harmonii z chrześcijańskim przekonaniem, że przynależność religijna jest zasadniczo określona przez postawę – wiarę – która ze swej natury musi być wolna. Ten chrześcijański nacisk na niezbędną wolność aktu wiary odegrał zapewne ważną rolę w historycznym procesie emancypacji jednostki.

Zarówno tytuł, jak i podtytuł książki jasno wskazują na jej cel, podkreślając, że klerycy–męczennicy, a zwłaszcza A. Mańka, mogą być nie tylko wzorami dla innych alumnów, lecz także – dzięki kompleksowemu spojrzeniu na ich życie i męczeństwo – wpływać współcześnie na metody formacji seminaryjnej. Jednocześnie mamy tutaj do czynienia z uwypukleniem potrzeby przygotowania na sytuacje, w których prawa człowieka – w tym do wolności religijnej – są brutalnie łamane przez akty przemocy, terroryzmu i walki zbrojnej.

W założeniu prezentowane teksty powinny dostarczyć odpowiedzi na pytanie o czynniki (metody wychowania) wpływające na ukształtowanie się dojrzałej postawy wiary, zdolnej przetrwać cierpienie spowodowane prześladowaniem. Nie ulega wątpliwości, że kleryk A. Mańka może stanowić inspirację do tego typu poszukiwań, gdyż był on człowiekiem niezwykle odważnym, bezkompromisowym. Nie ugiął się przed swoimi prześladowcami, czerpiąc siłę z wiary. Świadectwo męczenników jest zawsze jakimś wyzwaniem – prowokuje, zmusza do zastanowienia. Ktoś, kto woli raczej oddać życie niż sprzeniewierzyć się głosowi własnego sumienia, może budzić podziw albo nienawiść, ale z pewnością nie można wobec takiego człowieka przejść obojętnie.

Autorzy tekstów są świadomi, iż samo opisanie wielowymiarowego, interdyscyplinarnego modelu wychowania w seminariach duchownych w Polsce słusznie jawi się jako niewystarczające. Do jego wdrażania niezbędne jest stworzenie klimatu dojrzewania powołania kapłańskiego czy zakonnego w domu rodzinnym. Ważne jest także ukazanie tej drogi życia w jej szerokim kontekście, w tym w kontekście prześladowań religijnych.

Z pewnością książka okaże się przydatna wielu badaczom zajmującym się drugą wojną światową, a także wychowawcom i klerykom w seminariach duchownych. Można ją włączyć w program formacji seminaryjnej. Inspiruje do dalszych badań nad męczeństwem polskich kleryków, zwłaszcza w sowieckich obozach zagłady. Ich najliczniejsza grupa pochodziła z Polski, ponieważ to Kościół w Polsce miał największy udział w owej dwudziestowiecznej martyrologii.

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 przeważnie z klasycznie pojmowaną strefą Sudanu Środkowego, ze szczególnym uwzględnieniem północnego Kamerunu. Autor kilkunastu książek naukowych oraz ponad 140 artykułów naukowych, j.rozanski@uksw.edu.pl

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. 7,00. Ark. druk. 6,75

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