

# **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 wahaaniach – 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 20  
2015



UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU • WYDZIAŁ TEOLOGICZNY  
ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ • FACULTY OF THEOLOGY  
POZNAŃ, POLAND

### **Rada Wydawnicza**

ks. prof. UAM dr hab. Jacek Hadryś, o. prof. dr hab. Bogusław Kochaniewicz,  
Mieczysława Makarowicz, ks. prof. UAM dr hab. Adam Przybecki,  
ks. prof. dr hab. Jan Szpet – przewodniczący, ks. prof. UAM dr hab. Paweł Wygralak

### **Redaktor naczelny**

o. dr hab. Paweł Zając OMI  
**e-mail:** [annalesmp@amu.edu.pl](mailto:annalesmp@amu.edu.pl)

### **Międzynarodowa Rada Naukowa**

o. prof. Marek Inglot SJ (Pontificia Università Gregoriana, Roma)  
o. prof. Artur K. Wardega SJ (Macau Ricci Institute, Macau)  
prof. Frederic Laugrand (Universite Laval, Quebec)  
o. prof. dr hab. Jarosław Różański OMI (UKSW, Warszawa)  
prof. UW 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)

### **Adres do korespondencji**

Redakcja „Annales Missiologici Posnanienses” (Paweł Zając)  
Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu  
ul. Wieżowa 2/4, 61-111 Poznań  
**e-mail:** [annalesmp@amu.edu.pl](mailto:annalesmp@amu.edu.pl); **web site:** [www.annalesmp.amu.edu.pl](http://www.annalesmp.amu.edu.pl); [pressto@amu.edu.pl](mailto:pressto@amu.edu.pl)

### **Recenzenci artykułów rocznika 2015**

ks. prof. dr hab. Bogdan Czyżewski, prof. UM w Poznaniu dr hab. Stanisław Czekalski,  
ks. prof. US dr hab. Andrzej Draguła, prof. Pierre Hurtubise, dr hab. Tomasz M. Karpiński,  
prof. dr hab. n. med. i mgr teologii Aldona Kasprzak, dr Paul Laverdure,  
prof. dr hab.n.med. Katarzyna Łącka, prof. Sandra Mazzolini,  
prof. dr hab. n. med. Bogdan Miśkowiak, o. prof. dr hab. Leon Nieścior OMI,  
ks. prof. dr hab. Maciej Ostrowski, o. dr Marek Rostkowski OMI,  
prof. dr hab. n. med. Jerzy Stefaniak, ks. dr Szymon Stulkowski, ks. dr Tomasz Szyszka SVD,  
dr hab. prof. UZ Bogdan Trocha, prof. dr hab. n. med. Andrzej Szaradkiewicz,  
o. prof. Artur Wardęga, ks. dr hab. prof. UAM Paweł Wygralak, prof. dr hab. n. med. Ryszard Żaba

### **Redaktorzy językowi**

język angielski: Paul Laverdure (Sudbury, Canada), Małgorzata Wiertelwska  
język francuski: Pierre Hurtubise OMI (Ottawa, Canada)  
język polski: Mieczysława Makarowicz, Kinga Puchała

Pierwotną wersją czasopisma „Annales Missiologici Posnanienses” jest wersja papierowa

Publikacja finansowana z funduszu Wydziału Teologicznego  
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

**ISSN 1731-6170**

### **Projekt graficzny okładki: Paweł Pąk**

Zdjęcia i ilustracje publikowane w bieżącym tomie (oprócz map) pochodzą z archiwum rodzinnego  
pani prof. Małgorzaty Pydy. Redakcja dziękuje za ich udostępnienie oraz zgodę na publikację.

### **Wydawca**

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Teologiczny,  
ul. Wieżowa 2/4, 61-111 Poznań  
**tel.** 61 829 25 50, 61 829 25 57, 61 829 25 60; **e-mail:** [teologia@amu.edu.pl](mailto:teologia@amu.edu.pl)  
Zakład Graficzny UAM, ul. H. Wieniawskiego 1, 61-712 Poznań





In memoriam  
DR WANDA BLEŃSKA  
(1911-2014)

Świat jest to życie nasze. Gdy jesteśmy  
młodzi, marzymy o szczęściu, uganiamy  
za nim, i adaje się nam, że ono  
nas minąć nie może. Gdy jeszcze  
zdala na nie patrzymy, jest piękne,  
roźne, jak błyszczący po niebie  
obłoczek, a zbliżywszy się doń,  
zblakną nam barwy, a my widzimy  
tylko mgły i mgły dookoła.  
Bo prawdziwe szczęście nie pasadka  
się na wygraniu tego świata, gdzie  
wszystko jest niedokładne i wii.  
kome. Szczęście musimy szukać  
w poświęceniu się, w ofiarach."  
Droższych słów Jana  
Kacharydziejczaka, ukochana  
córkco, nie napominaj na drodze  
życia Twego!  
Towu, dnia 11 sierpnia 1927.  
Ojciec

Dedykacja dla córki wpisana w 1927 r.  
do dzienniczka studenckiego Wandy Błęskiej przez jej ojca  
Inspirational dedication written by the Father of Wanda Błęska  
in her notebook in 1927.

## SPIS TREŚCI

### **ANDRZEJ ŁUKASZYK**

Wanda Maria Błęńska And Her Contribution To Fight Against Leprosy In The World 9

### **WANDA BŁEŃSKA**

The Witness Of A Laywoman Engaged In Medical Missionary Work In Africa 27

### **ANITA MAGOWSKA**

O opiece zdrowotnej w Ugandzie, drugiej Ojczyźnie dr Wandy Błęńskiej 33

### **NORBERT REHLIS**

Praca lekarska dr Wandy Błęńskiej jako przykład holistycznego podejścia do pacjenta 45

### **ZBIGNIEW S. PAWŁOWSKI**

Pomoc dla misyjnych ośrodków medycznych na tle globalnej ochrony zdrowia 55

### **MARTA JELONEK, JOANNA GADZIŃSKA, JĘDRZEJ GADZIŃSKI**

Trąd i jego postrzeganie na przestrzeni dziejów 71

### **KRYSZYNA SURMA**

Edukacja młodego pokolenia w Ugandzie jako szansa na integralny rozwój osoby 89

### **ROCCO VIVIANO**

Interreligious Dialogue In The Thought Of Benedict XVI: Ecclesiological Foundations And Distinctive Characteristics 107

### **JERZY DUDA**

Prawda jako fundament nauczania misyjnego w *Protreptikos* Klemensa Aleksandryjskiego 137

### **KATARZYNA ANNA MICH**

Chrzest w Kościele nubijskim – próba rekonstrukcji liturgii w świetle analizy baptysteriów i wschodnich tradycji chrześcijańskich 151

**PIOTR ARTUR SOKOŁOWSKI**

Technologie informacyjne w służbie działalności misyjnej Kościoła.  
Próba przybliżenia najważniejszych szans i zagrożeń 165

**PATRYK OSADNIK**

Bibliografia „Annales Missiologici Posnanienses” 2000-2012 201

**MISSIONARIA BIBLIOGRAPHICA SELECTA 231**

Dermot A. Lane: *Stepping Stones to Other Religions. A Christian Theology of Inter-Religious Dialogue*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2011. 328 p. ISBN 978-1-57057-991-8. (Achiel Peelman) 233

Gerald A. Arbuckle: *Culture, Inculturation, and Theologians. A Postmodern Critique*. Foreword by Anthony Gittins, CSSp. Collegeville, Minnesota: A Michael Glazier Book, Liturgical Press, 2010. 200 p. ISBN 789-08146-5458-3. (Achiel Peelman) 237

**KRONIKA 241****BARBARA FILIPIAK**

„Spotkania z Afryką” 243

**ANNA TARAJKOWSKA**

Kalendarium działalności Fundacji Pomocy Humanitarnej *Redemptoris Missio*, w okresie od lipca 2014 do lipca 2015 247

**KATARZYNA ANNA MICH**

Sprawozdanie z działalności Akademickiego Koła Misjologicznego w roku akademickim 2013/2014 253

**KATARZYNA ANNA MICH**

Sprawozdanie z działalności Akademickiego Koła Misjologicznego w roku akademickim 2014/2015 257

**FRANCISZEK JABŁOŃSKI**

IV Krajowy Kongres Misyjny (12-14 czerwca 2015) – sprawozdanie 261

**PAWEŁ ZAJĄC, PAVEL LEMEKH, PATRYK OSADNIK**

Konferencja naukowa „Chryścianizacja «Młodszej Europy»”, Instytut Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Poznań, 16-18 września 2015 r. 273

ANDRZEJ ŁUKASZYK

Fundacja *Redemptoris Missio* / *Redemptoris Missio* Foundation

## **Wanda Maria Błęńska And Her Contribution To Fight Against Leprosy In The World**

Wanda Błęńska was born on 30<sup>th</sup> October 1911 in Poznan, Poland. She attended primary school in Poznan and completed secondary school in Torun (1928). Then she studied medicine at the University of Poznan (1928-1934). During her studies, she was deeply engaged in the activities of academic missionary circles. She served in the administration of these circles and as editor of *Annales Missiologicae* (Andrzejak, *U początków* 1-245). As a young physician she worked briefly in the city hospital in Torun and later in the Torun section of the State Institute of Hygiene. She also completed a six-month course in serology and microbiology in the same Institute in Warsaw, where she specialized in this field of medicine. In 1939, at the outbreak of World War II, Dr. Błęńska was working as a physician in the Polish Navy Hospital in Gdynia.

During the German Nazi occupation of Poland Dr. Błęńska returned to the Hygiene Institute in Torun but was allowed to work there only as a technician. At time of the war, beginning 13<sup>th</sup> October 1942, she was an active member of the underground Polish Home Army, reaching the rank of a 2nd Lieutenant, responsible for training of personnel in sanitary services and medical supplies. She acted under the pseudonyms *Szarotka* (edelweiss) and *Grażyna*. In June 1944 she was arrested by the *Gestapo* and imprisoned in Torun and then in Gdansk.

After the war, in 1945 she headed the city hospital in Torun but circumstances obliged her to move to Gdansk where she worked in the State Institute of Hygiene, lectured in the medical school and taught courses for nurses. In 1946, upon learning that her brother, a former prisoner of war who remained in Germany, was seriously ill, she applied for permission to visit him, but her application was refused. Dr. Błęńska did manage, however, to go to Germany



in the coal box of a ship leaving from Poland. After helping her brother, it was impossible to return to Poland. So, she joined the woman's auxiliary service in General Maczek's First Polish Armoured Division, which was then stationed in Germany. She worked in Polish military hospitals in Germany and in Great Britain. She continued her studies on tropical medicine to fulfil her dreams to work as a missionary doctor and then decided to go to Africa. She studied tropical medicine in Germany (at the Nocht Institut fuer Schiffe und Tropenkrankheiten in Hamburg, 1947), in England (at the University of Liverpool, 1948), and then continued her education in Africa.

Dr. Błęńska arrived in Uganda in 1950 and initially worked in the hospital of the Catholic mission in Fort Portal. In 1951 she became the medical director (the title was "medical superintendent") of the leprosarium in Buluba-Nyenga. She headed this institution for 32 years, and for a period of ten years thereafter trained physicians, students and paramedical personnel, in addition to working as a medical consultant. She returned to Poznan, Poland, in 1993, but in 1994 she attended the celebration of the 60<sup>th</sup> anniversary of the Buluba and this was her last official visit there. During the celebration, Dr. J. Kawuma, Dr. Błęńska's Ugandan successor, emphasized that the health care system for lepers developed during her time in Buluba reduced incidents of leprosy in the district from 20,000 to between 200 and 300.

When Dr. Błęńska came to Buluba it was a small leprosarium near Lake Victoria, established in 1934 and conducted under very difficult conditions by Franciscan Missionary Sisters, managed by Mother M. Kevin Kearney. When she left in 1993, however, Buluba was an important and internationally-known centre for treatment, training and research, cooperating with leprosy centres in India and South America, research institutes in London, Amsterdam and Borstel, and with the World Health Organization. Over the years the Missionary Sisters greatly assisted the victims of leprosy by helping them to recover their identity as persons and integrating them into a community. The Sisters created living conditions for the patients in the form of an African village: accommodation, places for personal, private enterprise and social activity. They integrated patients into interest groups in occupational therapy, choral singing, dancing and sport, depending on individuals' abilities.

A history of Buluba, published by the Franciscan Missionary Sisters in 1984, states: "The year 1951 opened a new era for Buluba with the arrival of Dr. Wanda Błęńska, a Polish doctor, who having ... specialised in tropical medicine in England and came to Buluba in April, 1951 – the first permanent resident doctor. Still active in Buluba, and with her years of experience, she is now a Leprologist of international repute." (*Buluba* 10-12).

Thus, 1951 can be accepted as the starting point for a transformation brought by new medical, surgical and pharmacological techniques and discov-

eries, as well as the modern approach to leprosy management and cure, which differed greatly from the traditional approach.

As early as in the fifties the governmental leprologist Dr. K. Braun decided to set up a network of small outstations in Uganda for initial segregation in diagnosis and control of the treatment of leprosy, points of so-called field work. Moreover, in 1956 a training programme for the education of leprosy assistants was begun. With the years this program progressed as candidates came to Buluba from all of Uganda's districts but also from neighbouring countries as Kenya, Sudan and Tanzania. In this way the auxiliary medical staff for the dispersed outstations could be educated. Government subsidies allowed the renovation of buildings in Buluba so that a permanent school block could be built for 300 children. The celebration of the silver jubilee in 1959 brought feelings of stability and plans for further expansion in the next decade. The plans, announced as a second spring in Buluba, included: (1) the expansion of the hospital building and laboratories to permit true conditions for research, (2) the reorganization of existing units for rehabilitation, physiotherapy, occupational therapy and social activities for integrating patients, (3) the maintenance of established leprosy treatment centres and the provision of additional centres in an accordance with The World Health Organization policy and local medical requirements, (4) primary health care with a view to leprosy control, and (5) educational indoctrination of people about leprosy.

The accomplishment of the plans was made possible in 1963 when the African representative of the German Leprosy Relief Association in Wurzburg arrived in Buluba and recommended the centre to the director of the Association for financial support. In 1965, The Mother Kevin Hospital, a new and modern building including supporting sections and laboratories, was opened for both leprosy and other patients. From this moment the hospital's long- or short-term treatment and retreatment of leprosy patients from Buluba and the dispersed outstations became much more accessible. By the end of the 1960s the number of the treatment outstations increased to 49 (with approximately 15,000 registered patients) supervised by medical doctors and nurses from Buluba. At the same time, the Mother Kevin Hospital also provided surgical and non-surgical help to other patients. A panoply of health services has been gradually completed thanks to the efforts of staff, local authorities and sponsors. New buildings were constructed for the laboratory, various rehabilitation branches, a pharmacy, for staff housing and a training school, and the specialized professional equipment procured for laboratory and X-ray diagnosis, physiotherapy, hydrotherapy, orthopaedics, production of prosthetic appliances. Buluba's history pointed out that "With the arrival, in 1964, of the late Miss Janina Bartwicz [sic: Bartkiewicz], a Polish physiotherapist, this important sector of the work was firmly established" (*Buluba* 18). In the 1960s,

moreover, occupational therapy and social activities integrating patients into the community were extended.

The fruitful effects became evident several years later. In the 1980s the anti-leprosy system was greatly consolidated. At that time Buluba represented the central referral and teaching hospital supervising treatment centres, leprosy villages and aid posts. The hospital provided medical aid to hospitalised patients and out-patients, and participated in many other activities such as education, training, various form of rehabilitation, physiotherapy and diversional therapy. Students from Makarere Medical School took part in courses on leprosy and tropical medicine, and postgraduates from Uganda and abroad completed special medical practice there. The hospital organized on-going courses for medical assistants, nurses, health visitors, physiotherapists and other health workers. The hospital rehabilitation programme included: counselling, health education, social welfare and activities integrating patients. It also provided practical skills, such as carpentry, tailoring or shoemaking, and making orthopaedic appliances or prostheses. There were also various form of physiotherapy for individuals and groups. This system and specialized treatment procedures represented an approach in the fight against leprosy, which was not common medical practice. As it was expressed in the Buluba history: "Field work has grown steadily over the past fifty years. [...] Segregation of patients is no longer necessary" (*Buluba* 30). Thus, Buluba's history gives hope that people may realize that leprosy is not as contagious as formerly thought and, therefore, segregation of patients is unnecessary. Effective therapy requires early diagnosis and treatment but, if applied, patients may be allowed to maintain normal patterns of life and the deformations and mutilations associated with this disease may be prevented. So, to summarize the achievements of the leprosy centre, it is useful to recall the goals set and pursued at Buluba: HEALING, TRAINING, RESEARCH (*Buluba* 30).

Dr. Błęńska was deeply engaged in all areas of the centre: in medical diagnosis and treatment, training and education, and research. Her Polish co-workers enriched her work most especially in the area of the treatment of patients, physiotherapy and training. As was mentioned in the history of Buluba "The Leprosy Advisers: Dr. Henryk Novak and Dr. Wanda Marczewska and the Leprosy Control Officer, Sister Mary Ryan, O.S.F. moved their quarters to Buluba. This resulted in a general pooling of knowledge and resources, and the initiation of a new training programme" (*Buluba* 27, 29).

Her team conducted extensive medical diagnosis and treatment in the Buluba hospital and in the out-stations. Dr. Błęńska indicated (Błęńska, *Leprosy*) that an effective fight against leprosy must go in two directions: treatment and prevention. She did everything she could in this respect. She extended and improved the techniques of diagnosis and treatment in her leprosy centre, and she



also modified laboratory conditions. Her vacations in Poland were dedicated to learning about the surgeries and rehabilitation techniques recently developed in the Poznan medical school's clinics of surgery, orthopaedics, rehabilitation, ophthalmology and others, and histological techniques in the pathomorphology department of Pomerania's medical school. She then brought this knowledge and the skills gained to the African context to help her patients and to introduce techniques of modern diagnosis and histology. Because of the numerous medical stations spread widely in Uganda and other African countries she made medical care available to a greater number of lepers for early diagnosis and control of treatment. This favoured prevention and reduced the number of leprosy incidents, thus preventing possible epidemics. To improve the effects of pharmacological therapy, she progressively applied the drugs available and introduced the multi-drug therapy indicated by the World Health Organization. In her lecture (Błęńska, *Leprosy*) she mentioned a list of drugs for the specific treatment of leprosis: the oldest, Diaminodiphenylsulphone (D.D.S.), and Thiosemicarbasone, Rimifon, Vadrine, Etisul, Thiambutosine (D.P.T.), Riminophenasine (B 663) as well as adjuvant drugs such as corticosteroids, vitamins and so on. She also mentioned that leprosy sufferers, often deprived of human dignity, needed not only proper medical treatment but also the sympathy and the spiritual help available from a missionary hospital because hope in being restored to community is helpful in treatment.

The work of Dr. Błęńska also strongly supported the educational program of the Buluba leprosy centre. She took part in the education of university students and postgraduate fellows specializing in tropical medicine, improving skills in diagnosis and healing the lepers, or carrying out research recommended by the World Health Organization. In 1957 she was appointed a lecturer at the Makerere University Medical School in Kampala, and in 1967 the Board of Makerere College distinguished her with the title Honorary Lecturer in the Department of Medicine. First and foremost, however, she focused her activity on teaching and training to prepare medical staff for combating leprosy in Uganda and other African countries. In 1956, jointly with the Franciscan Sisters, she founded the Leprosy Assistants Training School in Buluba which continued in operation up to 1982. She delivered lectures there on tropical medicine, treatment of leprosy patients, first aid in emergencies and nursing. Students attended the school for two years and could complete their studies by taking the state exam. Dr. Błęńska lectured also in nursing schools located in five other places in Uganda. Moreover, she also delivered lectures on leprosy during medical advancement courses, lasting from one to four weeks, which were frequently organized in Buluba by the World Health Organization or the Ugandan Ministry of Health for clinical doctors specialized in different kinds of medical sciences. Finally, it must be mentioned that beginning in the

1950s she continuously participated in lectures for teachers (tutors) of nursing schools and paramedical and nursing staff of various leprosy outstations in Uganda and Sudan. So, when Dr. Błęńska worked in Buluba it was recognized as an important leprosy centre. In 1993, a part of the Buluba leprosy centre which focused attention on teaching and training was officially named the Wanda Błęńska Training Centre.

It is important to mention that Dr. Błęńska felt the need to increase greatly the number of Ugandan inhabitants working in and managing the treatment and cure of leprosy and the entire health service in this and other African countries. In her lecture given at Makerere University (Błęńska, *Leprosy*) she said: "I am deeply convinced that by having a Ugandan leprologist, born and educated in this country, who could better understand and be accepted by the people, many of our problems could be solved." Therefore, she was happy in 1982 to hand over the medical superintendent post of the Buluba leprosy centre to a Ugandan leprologist, Dr. Josef Kawuma.

As to research, the following interesting notation can be found in the history of Buluba:

From 1956 onwards Dr. Błęńska was deeply involved in the matter of research. Buluba co-operated in scientific research with the Medical Research Council, Mill Hill, London, in immunological investigations and preparation of possible anti-leprosy vaccines. In the 1967/71 period treatment trials with B8663/Lamprene was carried out in conjunction with Research Centre in Amsterdam, and in 1971/74 with the Research Institute, Borstel, Germany, introducing multi-drug treatment: Rifampicin, Isoprodian and long-acting Sulphonamide (*Buluba* 18).

Dr. Błęńska was recognized as a leprologist of international reputation and invited to take part in the investigation of the immunological aspects of leprosy and anti-leprosy vaccines as well as on effective multi-drug treatment procedures, in concert with leading centres of leprosy research in Europe. The effects of the investigations among others led to the directive issued by the World Health Organization that multi-drug procedures should be applied in leprosy treatment.

Dr. Błęńska participated in numerous international congresses, taught in several schools in Africa and in Europe, incorporated the majority of her observations and research into World Health Organization reports and published some of her results in scholarly journals (Błęńska, *Pattern of leprosy*). Some of her publications are indicated in the list annexed to this article. She presented the results of her observations on treatment of leprosy patients at the congress in Madrid (1953) and in a lecture, "Pattern of leprosy reactions in Uganda," during the International Leprosy Colloquium in Borstel (1970) and

another lecture, “Drug treatment of reactions in leprosy,” at the leprosy conference in Dar-es-Salaam, Limuru (1973, 1974). She also participated actively in the congresses of leprologists in Mexico, Hague, New Delhi, Bergen, London and others.

Dr. Błęńska also acted as member or associate member of recognized scientific or professional associations, such as the Royal Society of Tropical Medicine, London (beginning in 1948), the International Leprosy Association (USA), the East African Leprosy Association, the Association of Physicians of East Africa, Nairobi, and the Association of Surgeons of East Africa.

Dr. Błęńska worked in Africa but also visited India for diagnosis and treatment of lepers at the Father Marian Żelazek’s leprosarium in Puri (6 months, 1986/1987) and at Mother Theresa’s home in Calcutta. She often visited hospitals and teaching institutions in Poland and other European countries in order to consult the tropical medicine departments or to convey her views, knowledge and experience to persons planning to work at missions in tropical areas.

We can now say that Dr. Błęńska contributed much to the strategy of fight against leprosy in the world. She contributed significantly in transforming the handling of the immense, and still unsolved, problems of human suffering due to leprosy. Her research and teaching, her work with patients, her leadership in establishing clinics for treatment and cure, her courage and perseverance in overcoming countless obstacles and, above all, her selfless devotion to the never-ending task of relieving human suffering earned her international admiration and respect. The efforts of Dr. Błęńska and her team was considered work for humanity. (“Undaunted by danger” *The Natal Witness* 1967).

Her achievements are reflected in the many honours she received. For examples, she received the Medal Pro Ecclesia et Pontifice from Pope John XXIII in 1961, recognition from the Polish Government in Exile (1962 and 1978), the Sovereign Order of the Knights of Malta (1965 and 1987), the Bene Merenti in 1984 from Pope John Paul II, the Polish Government Order of Merit in 1985, the Commander’s Cross of Polonia Restituta in 1993 from the Polish President Lech Walesa, the first K. Marcinkowski Medal in 1984 from the medical school in Poznan, and various honours from Uganda itself, including the Independency of Uganda medal in 1964 and citizenship held for life. In 1994 Dr. Błęńska received a doctorate *honoris causa* from the Karol Marcinkowski Academy of Medicine (now University of Medical Sciences) in Poznan. In 1996 Dr. Błęńska was honoured with the Alfred Jurzykowski Foundation Award (USA) in recognition of her outstanding contribution to the fight against leprosy in Africa and her selfless devotion to relieving human suffering.

Dr. Błęńska’s fruitful and creative life has also been reflected in numerous press articles, documental movies and books. On the occasion of the bestowing of the *doctor honoris causa*, a commemorative volume devoted to

Dr. Błęńska's life and work was published by the nominating medical school (*Wanda Błęńska*), including both commemorative contributions and scholarly articles (Andrzejak, *Wanda Maria Błęńska*; Błęńska, *Pokochałam moją pracę*; Król; Łukaszyk, *Laudatio*; Łukaszyk, "Matka trędowatych"; Pawłowski). Three other recent publications, in popular form, presenting her life and work in Africa, and a monograph were printed for the students of the Pontifical Faculty of Theology in Poznan (Andrzejak, *U początków*; Andrzejak, *Wanda Maria Błęńska*; Andrzejak i Różański; Florczak; Molewska i Pawelec; Nawrocka). In addition, some institutions, such as elementary schools in Poznan and Niepruszewo and the department of occupational diseases and toxicology of the Fr. Raszeja hospital in Poznan have been named after Dr. Błęńska.

After returning to Poznan in 1993 Dr. Błęńska continued her welfare, educational and inspirational work. She joined the founders and the council of the Fundatio Redemptoris Missio (acting since 1997 within an international system as a member-foundation of Medicus Mundi) which provides humanitarian aid not only to Uganda and African countries but to all countries of the Third World. She also participated with another foundation to raise funds to ransom girls and boys kept imprisoned and tortured by local gangs in northern Uganda and Sudan. She also lectured in the Missionary Formation Centre in Warsaw, participated in discussions in radio and TV, presented lectures during courses on tropical medicine in Poznan and other cities, and was invited by the medical school to lecture on medical ethics. These lectures were especially admired by young participants.

The Redemptoris Missio Foundation appreciated her immense contribution to its origin and its development and was most grateful for her continuous animation of its activities. She took part in its council and on its board, participated actively in the creation and realization of its programme, and heartily influenced the charitable work of young volunteers. She was also the most recognizable representative of the Foundation during official events and ceremonies. The founder, Professor Zbigniew Pawłowski, proclaimed her the *Mother of Redemptoris Missio*. Dr. Błęńska was always popular with the university and high school students who gathered to discuss charitable work for missions in poor countries. These events, organized by Redemptoris Missio and Poznan University's Department of Tropical Diseases, known as *Meetings with Africa* and her personal contacts with children from the school named for her are described in articles included in this volume of "Annales." In addition, she participated with various societies in Poznan. She felt especially honored to be connected to the Academic Missionary Circle as a guest during its meetings, discussions and ceremonies. On the occasion of her 100<sup>th</sup> birthday, the Circle published a book on her fruitful life (Molewska i Pawelec) and also arranged an evening celebration on Jordan bridge at the Warta River. Dr. Błęńska had

been frequently invited by authorities of the city, university and other organizations to take part in formal events. She also participated in meetings of the veterans of the underground Polish Home Army.

Even at the end of her life Dr. Błęńska did not discontinue her services for others. Being close to 100 years old she was still being invited to express her feelings, experiences and advice to young volunteers working for health service centres in the missions. Not to be forgotten were her meetings with students, young girls and boys, on her 102<sup>nd</sup> birthday. She spoke as she typically did in an acknowledgement in response to the A. Jurzykowski Foundation Award (USA):

[...] the time when I have been helping the sick by the work of my hands is gone and I am very happy continuing to alleviate their suffering by the hands of other dedicated persons with generous help of your award. The whole my life and its professional realization was in keeping with my living vocation that up to now is for me a guide in taking decisions and, therefore, I accept with an enthusiasm the honorary site of the award but the monetary grant of it I design to support foundations of humanitarian aid [...]. [original statements of W. Błęńska, from a personal letter]

She gave the entire sum to support two humanitarian foundations: (1) the Redemptoris Missio and (2) a foundation for children stricken with neoplastic sickness.

At that time, as earlier, Dr. Błęńska's activities for the Poznan community was acknowledged with a number of medals, titles and awards. In 2000 she was honored with the Order of the Smile, conferred by children. In 2001 she received the title Meritorious by the city of Poznan and the title Honorary Citizen of the city of Poznan. The Redemptoris Missio Foundation distinguished her with the "To Those Doing Right" medal (2001) and the title of Honorary Volunteer (2009). She also received the titles of Outstanding Individuality of Organic Work (2003), the Labor Omnia Vincit medal (2006) and the R. Kapuściński memorial award (2007). These acknowledgements were crowned by Cross of the Order of St. Sylvester conferred by John Paul II (2003) and the Grand Cross of Polonia Restituta Order (2011) conferred personally by President Bronisław Komorowski on the occasion of her 100<sup>th</sup> birthday.

Dr. Błęńska held outstandingly high ethical standards and had a personality open and friendly to everybody. She was most honest and religious, a very self-effacing but active person, and altruistic. Her personality was extremely warm. So her students and co-workers used to say that it was a pleasure to be under the influence of her personality. Open and helpful to everybody, she was always extremely active in accordance with the maxim she put into her Sir



**MIĘDZYNARODOWA KAPITUŁA ORDERU UŚMIECHU**  
**INTERNATIONAL CHAPTER OF THE ORDER OF SMILE**

PL 02-009 WARSZAWA, al. Niepodległości 235/237 m 10  
 Konto PKO BP XV O/WARSZAWA Nr 10201156-5630-270-1

Tel. Pryw. 629-63-81 Sekretarz Kapituły Orderu Uśmiechu

Warszawa, dnia 20.03.2000 r

Szan. Pani  
**Błęska Wanda**

**Szanowna Pani.**

W imieniu Międzynarodowej Kapituły Orderu Uśmiechu, mam zaszczyt zawiadomić, że na wniosek dzieci w dniu 29.02.2000 r. został przyznany Pani  
**Order Uśmiechu.**

Składam serdeczne gratulacje w imieniu Kapituły Orderu Uśmiechu i własnym.



SEKRETARZ  
 Międzynarodowej Kapituły  
 Orderu Uśmiechu  
 mgr Henryk Lyczek

P.S. - Czas i miejsce wręczenia Orderu należy do Pana.





Fundacja Pomocy Humanitarnej  
„Redemptoris Missio”  
Medicus Mundi Poland  
Organizacja Zrzeszona w Medicus Mundi International

„Nikt z nas nie żyje tylko dla siebie...”

Zarząd i Rada

Fundacji Pomocy Humanitarnej  
«Redemptoris Missio»

przyznały

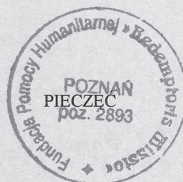
*Dr Wandzie Błenskiej*

medal

„Tym, którzy czynią dobro...”

za serce i zaangażowanie

w niesieniu pomocy polskim misjonarzom



PRZEWODNICZĄCY RĄDY

*Zbigniew Pawłowski*  
prof. dr hab. Zbigniew Pawłowski

WICEPREZES FUNDACJI

*Wojciech Owczarek*  
mgr Wojciech Owczarek

Poznań, dn. 8 listopada 2001 roku



# DYPLOM HONOROWY

Towarzystwo im. Hipolita Cegielskiego

i

Kapituła „Złotego Hipolita”  
uroczyście oświadczają, że

Pani

**dr Wanda Błęńska**

lekarz trędotwórczych w Afryce

otrzymuje godność

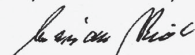
„Wybitnej Osobistości Pracy Organicznej”

oraz

statuetkę

„ZŁOTEGO HIPOLITA”

Prezydent Towarzystwa




*dr Marian Król*

Przewodniczący Kapituły



*prof. dr hab. Roman Hauser*

Poznań, w dniu 29 listopada 2003 r.





# DYPLOM

MEDALU

„PRO MEMORIA”



Decyzją Nr 1607/KU/10 wyróżniam

Panią Wandę BŁEŃSKĄ

Medalem „PRO MEMORIA”

za wybitne zasługi w utrwalaniu pamięci o ludziach  
i ich czynach w walce o niepodległość Polski  
podczas II wojny światowej i po jej zakończeniu

Warszawa, 28 września 2010 r.



Kierownik  
Urzędu do Spraw Kombatantów  
i Osób Represjonowanych

p.o. 959

Jan Stanisław Ciechanowski

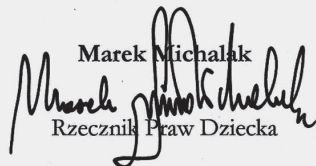


RZECZNIK PRAW DZIECKA

Za  
działalność na rzecz dzieci  
i upowszechnianie praw dziecka

*Pani dr Wanda Błęńska*

otrzymuje  
Nagrodę Honorową  
Rzecznika Praw Dziecka

Marek Michałak  
  
Rzecznik Praw Dziecka

Warszawa, 13 grudnia 2010 roku

Albert Cook memorial lecture given at Makerere University (Błęńska, *Leprosy*): “In my ... daily struggle I feel uneasy remembering Sir Albert’s favourite maxim – Christianity is not a creed to be learnt, but a life to be lived”.

Dr. Błęńska was always true to the ideals of the Hippocratic Oath, the Christian commandment to love every one of our neighbours, and love of one’s own Motherland. A profound religious sensitivity was always the background for her reason for living. She was a person influencing others, commonly acknowledged as a moral authority. May we hope that her life and her activities guide future generations.

### SUMMARY

The article speaks about professional and social activities of Dr. Wanda Maria Błęńska (1911-2014), a high-minded person fully dedicated to medical help and humanitarian aid for the people in Africa and other countries of the world. Dr. Wanda Błęńska has begun her medical studies at the University of Poznań (1928-1934) and continued her education in Warsaw, Hamburg and Liverpool. In 1950 she arrived to Uganda and in 1951 she became the medical director of leprosy centre in Bulubanyenga. She headed this institution for 32 years and thereafter she continued to train physicians, students and medical personnel, in addition to functioning as a medical consultant. After returning to Poznań in 1993 she continued educational, organizational and social work.

**Keywords:** Wanda Blenska; medical studies, academic missionary movement; tropical medicine; Buluba (Uganda); leprosy in Africa

**Słowa kluczowe:** Wanda Błęńska; studia medyczne, akademicki ruch misyjny; medycyna tropikalna, Buluba (Uganda); trąd w Afryce

### APPENDIX

#### A selection of Wanda Błęńska’s articles

1. Błęńska, Wanda. “Mitologia Brahmanizmu, życie i obyczaje brāhminów. La mythologie du brahmanisme: vie et les moeurs.” *Annales Missiologicae. Roczniki Misjologiczne* (1932/1933): 209-227.
2. Błęńska, Wanda. “Leprosy in children.” *East African Medical Journal* 43 (1966): 533-535.
3. Błęńska, Wanda. “Pattern of leprosy reactions in Uganda.” *International Journal of Leprosy and Other Mycobacterial Diseases* 39 (1971): 433-443.
4. Błęńska Wanda et al. “Bacteriological effect of Lamprene (clofazimine) in lepromatous leprosy (report of one year treatment of 44 patients with 100mg Lampre daily).” *Leprosy Review* 42 (1971): 125-130.

5. Błęńska, Wanda. "The Witness of Lay woman engaged in medical missionary work in Africa." [Conférence International des OPM à Lyon, novembre 1972]. *Agence Internationale FIDES, Roma*, 18 Nov. 1972, No. 2470 -NF 632. 636-637.
6. "Temoignage de la Doctoresse W.M. Błęńska (Uganda)." Les Oeuvres Pontificales Missionnaires. 150<sup>e</sup> anniversaire de l'oeuvre de la Propagation de la Foi. Sous le signe de la Collegialité Apostologique. *International Missionary Conference, Lyon* 9-12 Nov. 1972, 173-178.
7. Błęńska, Wanda. "Dr. G. Lomholt." *The East African Leprosy Bulletin*, 2 (1973): 38-39.
8. Błęńska, Wanda. "Drug treatment of reactions in Leprosy." *EALA Conference, Limuru*, 1973, 1-8 [see also position 11].
9. Błęńska, Wanda. Kołakowska Elżbieta. "A pilot study of leprosy treatment with a combination of various antyleprosy drugs. Preliminary report". *Zeitschrift für Tropenmedizin und Parasitologie* 24 (1973): 26-31.
10. Błęńska, Wanda. "Eine Missionsärztin gibt Zeugnis." *Die Katolischen Missionen* 93 (1974): 10-13.
11. Błęńska, Wanda. "Drug treatment of reactions in Leprosy." *The East African Leprosy Bulletin* 3 (1974): 31-38.
12. Błęńska, Wanda. "Mechanisms of reactions in Leprosy." *The East African Leprosy Bulletin*, 3 (1974): 23-30.
13. Błęńska, Wanda. "Przedmowa." *Zeszyty Misjologiczne Akademii Teologii Katolickiej* 1.1 (1974): 13-14.
14. Błęńska, Wanda. "New investigations in the treatment of leprosy." *The East African Leprosy Bulletin* 3 (1976): 3-9.
15. Błęńska, Wanda. "Lekarka na misjach daje świadectwo." *Misjonarze polscy w świecie*. Paryż: Nasza Rodzina 2 (1977): 214-218.
16. Błęńska, Wanda. "Przemówienie z okazji przyznania medalu im. Karola Marcinkowskiego." *Biuletyn Informacyjny Akademii Medycznej im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu* (1984) 9: 13-14.
17. Błęńska, Wanda. "Uganda. Świadectwa misjonarzy." *II Krajowy Kongres Misyjny, Częstochowa 16-18 października 1992*. Warszawa 1994. 197-204.
18. Błęńska, Wanda. "Pokochałam moją pracę wśród trędowatych." *Wanda Błęńska – Doctor honoris causa Akademii Medycznej im Karola Marcinkowskiego*. Poznań 1994. 29-30.
19. Błęńska, Wanda. "Leprosy – yesterday, today and tomorrow." *The third Sir Albert Cook Memorial Lecture given at Makerere Medical School, Kampala University, 31 October, 1968*. 1-12.
20. Błęńska, Wanda. "Pokochałam moją pracę wśród trędowatych." *Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej*, 46 (1995): 22-23.

## Works Cited

- Andrzejak, Ambroży. *U początków ruchu misyjnego w Polsce: Biskup Kazimierz Kowalski 1896-1972*. Poznań: Św. Wojciecha 1993.
- Andrzejak, Ambroży. "Wanda Maria Błęńska – szkic biograficzny." *Wanda Błęńska – Doctor honoris causa Akademii Medycznej im Karola Marcinkowskiego*. Poznań: Akademia Medyczna im. Karola Marcinkowskiego, 1994. 31-41.
- Andrzejak, Ambroży. Różański, Jarosław. *Medycyna i ewangelizacja. Rozmowy z Wandą Błęską*. Poznań: Papieski Wydział Teologiczny, 1996.
- Błęńska, Wanda. "Pattern of leprosy reactions in Uganda". *International Journal of Leprosy and Other Mycobacterial Diseases* 39 (1971): 433-443. Dostęp 4.11.2015. <<http://ila.ils.br/pdfs/v39n2pt2a35.pdf>>

- Błęńska, Wanda. "Pokochałam moją pracę wśród trędowatych". *Wanda Błęńska – Doctor Honoris causa Akademii Medycznej im Karola Marcinkowskiego*. Poznań: Akademia Medyczna im. Karola Marcinkowskiego, 1994. 29-30.
- Błęńska, Wanda. "Leprosy – yesterday, today and tomorrow. The third Sir Albert Cook Memorial Lecture given at Makerere Medical School on October 31, 1968." *Wanda Błęńska – Doctor honoris causa Akademii Medycznej im Karola Marcinkowskiego*. Poznań: Akademia Medyczna im. Karola Marcinkowskiego, 1994. 44-56.
- Buluba 50 years*. Buluba: St. Francis Leprosy Centre, 1984.
- Florczak, Zofia. *Dokta*. Oborniki Wielkopolskie: Missio Press, 1993.
- Król, Jerzy. "Ocena działalności dr Wandy Błęńskiej w związku z wnioskiem o nadanie tytułu Doctor Honoris causa." *Wanda Błęńska – Doctor honoris causa Akademii Medycznej im Karola Marcinkowskiego*. Poznań: Akademia Medyczna im. Karola Marcinkowskiego, 1994. 22-25.
- Łukaszyk, Andrzej. "Laudatio." *Wanda Błęńska – Doctor honoris causa Akademii Medycznej im Karola Marcinkowskiego*. Poznań: Akademia Medyczna im. Karola Marcinkowskiego, 1994. 18-21.
- Łukaszyk, Andrzej. "Matka trędowatych". *AM na bieżąco. Pismo Akademii Medycznej im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu*. 14 (1994): 1-2.
- Molewska, Joanna. Pawelec, Marta. *Wanda Błęńska. Spełnione życie*. Poznań: Święty Wojciech, 2011.
- Nawrocka, Małgorzata. *Jej światło. O życiu i dziele Wandy Błęńskiej*. Poznań: Wydawnictwo Kontekst, 2005.
- Pawłowski, Zbigniew. "Dr Wanda Błęńska – Matka fundacji „Redemptoris Missio.” *Wanda Błęńska – Doctor honoris causa Akademii Medycznej im Karola Marcinkowskiego*. Poznań: Akademia Medyczna im. Karola Marcinkowskiego, 1994. 42-43.
- „Undaunted by danger, these women work for humanity”. *The Natal Witness*, 25 August 1967: 10.
- Wanda Błęńska – Doctor honoris causa Akademii Medycznej im Karola Marcinkowskiego*. Poznań: Akademia Medyczna im. Karola Marcinkowskiego, 1994.

**PROFESSOR ANDRZEJ ŁUKASZYK**, MD, PhD, histologist, embryologist; professor emeritus of Poznan University of Medical Sciences; council member of the *Redemptoris Missio* Foundation; in 1994 conferring the honorary doctor title of the Poznan University of Medical Sciences on Wanda Błęńska.





WANDA BŁEŃSKA

### **The Witness Of A Laywoman Engaged In Medical Missionary Work In Africa<sup>1</sup>**

[1] As far as I can remember in my childhood, there was one dream and one define purpose in my young life: to be a missionary doctor in Africa. The first step in my pre-missionary work was to plunge full heartedly into the active work of University Missionary Societies in Poland. At that time, 1928-1934, the Union of the Academic Missionary Societies was editing the “Annales Missiologicae”, a journal devoted to promoting knowledge and understanding of ours and other peoples’ religions, cultures and community life patterns. My participation in the life of Annales ranged from simple packing to a more responsible status of an editor.

Throwing a backward glance at our activity from a perspective of over 40 years, I must truly say that it was a very good preparation for missionary work. The interesting papers of highest standard, written by the theologians, sociologists and missionary field workers, inspired respect and understanding of other people’s different convictions and customs; excellent background for future life in multiracial, multireligious Uganda. We took part in International

---

<sup>1</sup> Dedykując 20 numer „Annales Missiologici Posnanienses” pamięci śp. Pani Doktor Wandy Błęńskiej, publikujemy tekst jednego z jej wystąpień, zachowanego w maszynopisie w archiwum rodzinnym Pani Doktor – za jego udostępnienie dziękujemy pani doktor Małgorzacie Pydzie. Referat ten został wygłoszony prawdopodobnie w latach sześćdziesiątych XX w., choć w chwili obecnej nie sposób ustalić dokładnej daty i miejsca jego powstania. Numery w nawiasach kwadratowych odnoszą się do numerów stron maszynopisu.

Dedicating the 20<sup>th</sup> issue of “Annales Missiologici Posnanienses” to the memory of Doctor Wanda Błęńska we reprint here the text of one of her papers, preserved in the family archives, with gracious permission granted by Dr Małgorzata Pyda. The paper was red by W. Błęńska probably in the 1960s, however the exact date of its creation remains for the moment difficult to establish. The numbers in the brackets refer to the numbers of pages of the original typewritten text.

Conferences, during which there was ample opportunity to exchange views and make friends with other nations, all united by the same driving spirit to spread the gospel of Christ, gospel of justice, understanding and love.

We met missionaries, who told us about the problems of people among which they worked; problems created by poverty, ignorance, disease, and more complicated ones by different patterns of social life on which our Catholic religion was to be grafted. It made us feel that we belonged to one big human family. The problems were nearly the same the world over, they merely varied in intensity.

Having finished my medical studies I tried to join the Missions, but difficulties arose. A woman had to be married or enter the convent, to be able to go into the field. The missionaries were convinced that with closed convent life of the Sisters and long distances to the nearest white community, no solitary lay worker, especially a woman, could stand the arduous life on a mission. The situation changed after the second world war and I was able, after additional training in tropical medicine, to join a missionary hospital in Uganda.

The fact that I grew up in a country where religious antagonism and colonial power did not exist, made it probably easier for me to look at other races as my equals. Cruelty of the last was washed away the feeling of white culture superiority to a very great extent and I had behind me sixteen years of medical work with people from all walks of life, united into one homogenous group of suffering humanity.

[2] In March of the Holy Year 1950 I started my work in a general White Sister's hospital, while waiting for a leprosy settlement to be built nearby. It never was, so I joined the existing leprosarium, run by the Franciscan Sisters in Buluba, on the Ugandan shore of lake Victoria.

I liked my African patients and they liked me. For many of them I was the first lay European woman they have ever seen, the one "in the dress". There was a friendly relationship with neighboring protestant mission and many Indians in the town. The fact that I was outside the sister's community permitted closer contact with non Catholic missionary societies, with which we found far more common ground and understanding than with the third large denomination of the white community, so called "golfers". Medical work formed for us a professional bridge on which we met, discussing our medical problems and forgetting completely our religious differences. As a lay doctor I formed a link between the catholic mission hospital and the government officials. At that time there was in Uganda quite a bit of unhealthy competition between the Christian denominations, all separated in their tightly woven communities.

Fortunately it was by far not everywhere, especially where the standard of work, be it hospital or school, was high enough to be appreciated by everybody. The rule, that we cannot afford to be mediocre, is as true in the multire-



ligious mission field as it is in nonreligious part of the world. Only those, who excel in their professional skill will be accepted, respected and have a good chance of attracting other people's attention to the value of our religious convictions.

In Uganda did not exist racial discrimination, all of us, Europeans, Asians and Africans, [were] rubbing shoulders with each other during work or recreation. However, the life of a secular Christian official, doctor, nurse or teacher was more often considered as possible pattern of life for our neighbors, than the life of a priest or nun.

The indigenous African is essentially deeply religious, he believes in supreme God and in spiritual Beings, to which his forefathers belong; and he believes in their help from Beyond. The Christian religion, Catholic as well as protestant has been mostly grafted after the old beliefs have been officially rejected, and the charms burnt. How deep has our religion penetrated their lives is difficult to say as it is profitable to become Christian. In many it attained the greatest depth leading to martyrdom during the time of war and persecution, in others it remained superficial, or was rejected when confronted with polygamous life pattern of the society.

I am not sure at all that the white community as such gave a good example of truly Christian life, it means putting more stress on love than on Sunday devotions.

[3] For the Africans Christianity is a white man's religion and he feels racial dependence as long as the Church hierarchy remains European. It is to the African Archbishops, Bishops, Priests, Brothers and Sisters that will fall the difficult task of teaching religion that comes from Christ and not from Europe.

The foundation of Catholicism rests in developing countries mostly on middle class society of a generation educated in missionary schools, professionals like teachers, nurses, social workers, often brought up by catholic parents; to them local beliefs and superstitions are strange things of the past. All secondary and nursing schools, teachers training colleges and technical courses are multiracial and to a certain extent multid denominational even if run by religious communities. For the emerging nation it is the most important factor which breaks down the tribal antagonism, still very strong in social and political life. It is this young educated generation of teachers, nurses, officials and technicians that will carry their convictions into the rural pagan society.

Catholic religion will be rejected or accepted in the form in which it has been presented, non in word but in deeds, after our pupil or colleague has scrutinized the depth of Christian life in those, who represent it.

We all join the missions or developing countries "Aid programs", full of enthusiasm to help, to teach, to cure and through lifting our brother's heavy

burden – to prepare the way for God’s grace. How much of this enthusiasm turned out to be the grain that fell into the fertile soil, bearing fruit, and how much fell among the thorns of heavy daily work and the thorns stifled it?

The small, under the tree dispensaries changed to big teaching hospitals, where order, cleanliness and high efficiency are necessarily requested together with punctuality, perfectionism and speaking the truth, three points very little appreciated by the pupils and which are constant source of disappointment if not frank anger. Somewhere in our long way to professional perfection, the human element of love may be forgotten.

I have been working for the last 22 years in leprosy hospital, run by the Franciscan Missionary sisters. While during the first decade our efforts were concentrated on treatment of leprosy patients in special leprosy units and on training paramedical leprosy workers, in the second decade stress is laid on integration of leprosy treatment into general health service. The success or failure of the integration scheme will depend on teaching the special and general health service personnel to accept leprosy patients as ordinary patients and the general public to abandon fear and prejudice, to share willingly the waiting bench or hospital room with those, up till now regarded as rejectable and dangerous. Leprosy teaching hospital are missionary hospitals, mostly Catholic or Protestant.

We will succeed if we can teach our pupils not only to be efficient [4] professionals but to include in their medical armament the most potent psychosomatic drug called “the loving care”. The pupils will to a smaller or greater extent try to follow our example, maybe even imitate our pattern of life. Will they be the so called good Catholics, regular church goers, efficient professionals, contributing to charitable projects and serving others within the normal pattern of community life? Or will they be Christ’s emissaries, burning with love, ready to fight suffering and injustice wherever it lifts its ugly head; people who will go out of their way to help anybody and everybody, who looks at them with imploring eyes? People who will have the courage to intercede for others and not to abandon their cause for the sake of “peace” within the community in closer or wider sense.

We proclaim faith in our mother, the Catholic church, but is our faith deep enough to radiate to others the message of Christ’s love and complete trust in fulfilment of His promise? Our Lord said: heal the sick, lay your hands on them and they will feel well. We do pray for our patients, for divine guidance in our medical work, and no doubt, many of them have been “prayed to health”. We confess to God our incompetence in humble private prayers in the church, at home and perhaps silently at the bed side; but who of us has the deep faith that transfers the mountains? Who of us dares to say in the hospital full of sceptics and unbelievers, the simple words: “we have done all we can and we have

failed! But God, our Lord in Whom we believe, can and will help you, get up and walk! If we can do that we can compute with local healers, diviners, with doctors and we can become true propagators of our Faith. But there is always that cautious “if God wills” to help us in case of failure, the same failure that beset Peter, walking on the waves.

Another problem, which seems to be unsurmountable, is tremendous difference in the standard of life. What is the proper pattern which we should teach our African brothers to accept as standard civilized life of cleanliness, safety, healthy nutrition, with their low income and “extended families”, and where does luxury begin? They will learn it from us not by what they hear but by what they see. It is difficult to teach our neighbors love with our stomachs full and hungry people around.

We can share our goods with some but not with hundreds. There is somewhere a limit to what we can and should do but I don’t think that we usually reach that limit, definitely not in too many cases.

The political leaders of emerging countries are pupils of missionary schools. They may or may not be anti-Christians but are to a great extent anti whites; they neither reject the essence of our teaching nor our help, but our supremacy. To be fully accepted, we should work with them rather than for them and that means tolerance, patience and humility in sharing our technical and spiritual knowledge.

[5] To the devoted missionaries in the third world goes the merit of bringing light into the darkness, of lifting up our brothers to face and fit into the rapidly growing world of self-dependence, technique and science. The old beliefs, customs and life patterns are crumbling down and unless we fill that gap with new life of Christian Faith and love, the Enemy can take over, spreading frustration, despotism, hatred.

It is the duty of every Catholic whether secular or religious, wherever his place, to share with others the precious gift of our Faith, to help, however little we can in the God’s most important task of consecration mundi.



ANITA MAGOWSKA

Uniwersytet Medyczny w Poznaniu / Poznań University of Medical Sciences

## **O opiece zdrowotnej w Ugandzie, drugiej Ojczyźnie dr Wandy Błęńskiej**

### **Pierwsze placówki medyczne a leprozoria w diecezji Jinji**

Uganda jest znana nie tylko z malowniczego krajobrazu, obejmującego kaskady Nilu i jezioro Wiktorii, ale także z najstarszego na tym kontynencie katolickiego systemu opieki zdrowotnej. Jego początki datują się na 1899 r., kiedy misjonarze katoliccy założyli szpital w Rubaga, wzorując się na Szpitalu Mengo w Kampali, dwa lata wcześniej założonym przez protestanckie Church Missionary Society z Anglii (Waite 97-120). Te szpitale nie były jednak podobne. Pierwszy utworzyli misjonarze pozbawieni wykształcenia medycznego, drugi, Szpital Mengo, został zorganizowany według angielskich wzorców przez lekarza i świeckiego misjonarza, Alberta Ruskina Cooka (1870-1951). Jego wolontariat w Mengo stał się głośny, kiedy opublikował na łamach „Journal of Tropical Medicine” pionierskie opisy chorób tropikalnych, głównie malarii i śpiączki afrykańskiej. Cook przebywał w Ugandzie od maja 1897 r. do marca 1901 r., lecząc 1500 pacjentów w szpitalu i 40 000 ambulatoryjnie. Opracował ich historie chorób statystycznie, podkreślając, że 39% pacjentów wymagało interwencji chirurgicznych, 9% ginekologiczno-położniczych, a pozostali cierpieli na „choroby medyczne”. W ostatniej grupie przeważała malaria, w dalszej kolejności były choroby weneryczne, a chorzy na gruźlicę stanowili 5% pacjentów Cooka (Foster 75-76).

Pierwszymi w Ugandzie placówkami leczenia trądu były szpitale utworzone przez Matkę Mary Kevin Kearney (1875-1957), irlandzką franciszkanekę, która z czasem założyła Zgromadzenie Franciszkanek Misjonek Afryki, a dziś jest kandydatką na ołtarze. Do Ugandy przybyła w 1903 r. i postanowiła zająć się trędowatymi, wtedy izolowanymi od społeczeństwa i pozostawianymi-

mi bez jakiegokolwiek pomocy medycznej. Władze brytyjskie przyznały jej nieodpłatnie tereny występowania śpiączki afrykańskiej w diecezji Jinji. Siostry wykarczowały krzewy, usuwając w ten sposób siedliska much tse-tse. Wraz z tymi owadami zniknęła przenoszona przez nie choroba.

W 1930 r. Matka Kevin otworzyła w Nyenga szpital dla chorych na niezakaźną postać trądu. Cztery lata później franciszkanki otworzyły w pobliskiej miejscowości Buluba szpital dla chorych na trąd zaraźliwy. W obu ośrodkach leczono 500-700 trędowatych rocznie, a drugie tyle przychodziło po pomoc medyczną do przychodni. Wśród sióstr były tylko pielęgniarki oraz laborantki, dlatego usilnie zabiegały o zatrudnienie lekarza. Na misje katolickie, w przeciwieństwie do protestanckich, mogli bowiem wyjeżdżać tylko zakonnicy i zakonnice, a wśród nich lekarzy było niewielu.

Matce Kevin udało się pozyskać lekarza dopiero w 1951 r. To była dr Wanda Błęńska (1911-2014), dobrze wyszkolona w zakresie chorób tropikalnych i energiczna, która natychmiast po przyjeździe zabrała się za modernizację obu szpitali, aby zwiększyć zakres udzielanej w nich pomocy medycznej. Kilka lat później, kiedy ośrodki w Nyenga i Buluba zostały już przez dr Błęńską zreformowane, odwiedził je dr Kinneear Brown, naczelny leprolog Ugandy. Poziom medyczny szpitali wywarł na nim duże wrażenie. Obiecał siostrą pomoc materialną i uzyskał ją z Deutsche Aussätzigen Hilfswerk z Würzburga, a także innych organizacji charytatywnych: Organizacji Narodów Zjednoczonych do Spraw Wyżywienia i Rolnictwa, British Empire Leprosy Relief Association i Duńskiego Towarzystwa Przyjaciół Trędowatych. Dzięki pozyskanym środkom zamontowano szklany dach nad salą operacyjną, co wobec braku prądu pozwoliło dr Błęńskiej na wydłużenie czasu udzielania pomocy chirurgicznej. Buluba stała się ważnym ośrodkiem badań trądu i gruźlicy, uważanych przez Kinneeara Browna za choroby pod pewnymi względami podobne. Tu testowano leczenie trądu sulfonami, a potem zalecaną przez Światową Organizację Zdrowia terapią wielolekową.

W 1956 r. otwarto w Bulubie jedną z dwóch ugandyjskich szkół kształcących pomocniczy personel medyczny w zakresie diagnozowania i leczenia trądu. Do szkoły przyjeżdżała młodzież nie tylko z Ugandy, ale i Kenii, Sudanu i Tanzanii. W latach 1956-1982 szkołę ukończyło 169 asystentów medycznych. Ponadto od 1962 r. wszyscy studenci medycyny musieli odbyć praktyki leprologiczne w Bulubie. Wykłady dla nich, a także dla uczniów wspomnianej szkoły, prowadziła dr Wanda Błęńska, która ponadto prowadziła zajęcia na najstarszej uczelni Ugandy, założonym w 1924 r. Uniwersytecie Makarere w Kampali. Obecnie w Ugandzie istnieje 8 uczelni państwowych i 30 prywatnych. Prawie wszystkie założono po 1989 r.

W 1929 r. otwarto w Bulubie Centrum Leczenia Trądu z pracownikami do badań nad chemioterapią i immunologią trądu oraz gruźlicy (Andrzejak 24-



-25). Różnokierunkowe i fachowe działania doprowadziły do opanowania epidemii trądu w Ugandzie, co z czasem pozwoliło na przekształcenie leprozoriów w Nyenga oraz Bulubie w ośrodki leczenia gruźlicy i przekazanie ich diecezji w Jinji. O ile w połowie XX w. istniało w Ugandzie 20 leprozoriów, to pół wieku później tylko 7, w dodatku funkcjonujących nie jako szpitale, lecz wioski, w których w razie potrzeby podawane są leki. Dawne leprozorium w Bulubie to dziś cieszący się bardzo dobrą opinią Szpital św. Franciszka, w którym, niestety, o dr Błęńskiej zapomniano. Od jej wyjazdu minęło ponad 20 lat, a Afrykańczycy żyją dniem dzisiejszym, nie przeszłością. Na stronie internetowej Szpitala św. Franciszka w Bulubie został szeroko opisany tygodniowy pobyt amerykańskich chirurgów w 2008 r., ale o pracującej tu przez ponad 40 lat dr W. Błęńskiej nie ma ani słowa. Autorka poznała dra Sama Okuenzi ze szpitala w Bulubie, który o polskiej lekarce nic nie słyszał i z zadowoleniem przyjął materiały informujące o jej posłudze w Ugandzie (Hope Institute).

### **Początki kościelnych systemów zdrowia**

Ośrodek, w którym podjęła pracę dr Wanda Błęńska, był jednym z wielu objętych w 1955 r. kuratelą Ugandyjskiego Katolickiego Urzędu Medycznego – Uganda Catholic Medical Bureau, UCMB, utworzonego przez Wydział Zdrowia tutejszej Konferencji Episkopatu dla zapewnienia wysokiego poziomu katolickich szpitali, ośrodków zdrowia i szkół pielęgniarstwa. Katolickie systemy opieki zdrowotnej są fenomenem charakterystycznym dla państw Afryki subsaharyjskiej. Powstanie UCMB było nieodzowne dla zarządzania kilkuset placówkami leczenia otwartego i zamkniętego, w większości stanowiącymi dziedzictwo okresu kolonializmu (Magowska 51). W 1952 r. powstał Ugandyjski Protestantcki Urząd Medyczny – Uganda Protestant Medical Bureau, służący rozwojowi protestanckich placówek opieki zdrowotnej. Uganda odzyskała niepodległość w 1962 r., a w 1979 r. oba urzędy zaczęły współpracować i utworzyły wspólną hurtownię farmaceutyczną, która z czasem uniezależniła się od fundatorów.

Tak powstawały kościelne systemy opieki zdrowotnej, tylko pod niektórymi względami podobne do misji medycznych w okresie kolonialnym. Najistotniejszą różnicą było dążenie do profesjonalizacji i koordynacji działań przez administratora podlegającego władzom kościelnym. W UCMB odpowiedzialność za sprawne funkcjonowanie systemu spoczywała na siostrze zakonnej z uprawnieniami pielęgniarki, która dodatkowo ukończyła kursy medycyny tropikalnej i pierwszej pomocy medycznej. Była ona zobowiązana do pracy biurowej w Urzędzie Zdrowia, a także – wobec braku kwalifikowanego personelu

medycznego – do dyspensowania leków, zmieniania opatrunków, przeprowadzania drobnych zabiegów chirurgicznych, wydawania posiłków dla niedożywionych dzieci, kształcenia miejscowej ludności w zakresie higieny, a w razie potrzeby przeistaczała się w położną. Przepracowana nie była w stanie wypełnić wszystkich obowiązków, a zwłaszcza dostarczyć statystyk medycznych, niedocenianego wtedy fundamentu opieki medycznej. W tym okresie także sektor państwowy nie troszczył się o prowadzenie badań demograficznych czy też dokumentacji i statystyk medycznych. W rezultacie nie znano nawet liczby mieszkańców Ugandy, a co dopiero przyczyn ich umieralności.

Pierwszy w niepodległej Ugandzie spis ludności został przeprowadzony w 1969 r. i wykazał 9,5 miliona mieszkańców. Od następnego roku Uganda stała się celem migracji setek tysięcy uchodźców z dotkniętych wojnami domowymi Rwandy, Burundi oraz Sudanu. Genezy konfliktów etnicznych można doszukać się jeszcze w początkach kolonializmu, gdy granice państw afrykańskich wytyczano w sztuczny sposób, według interesów europejskich mocarstw, bez uwzględniania rozmieszczenia plemion i ludów Czarnego Łądu. Z drugiej strony do wzniesienia wojen domowych przyczyniały się zasoby naturalne Afryki subsaharyjskiej, np. znajdujące się na terytorium Sudanu plantacje drzew akacjowych, dostarczające zagęstników dla światowego przemysłu spożywczego.

W 1989 r., gdy liczba mieszkańców Ugandy była szacowana na 16,9 miliona, zaczął się proces odwrotny, czyli exodus setek tysięcy Ugandyjczyków do Kenii, Zairu i Sudanu, a więc na tereny w mniejszym stopniu dotknięte terrorem rebeliantów z Armii Pana – Lord's Army, później znanej jako Armia Bożego Oporu – Lord's Resistance Army. Ta założona w 1986 r. przez samozwańczego proroka Josepha Kony'ego, organizacja terrorystyczna dopuszczała się mordów i przemocy na zamieszkujących północną Ugandę plemionach Acholi (Branach 2). Dr Błęńska była ich świadkiem i kiedy w 1991 r. wróciła do Polski, opowiadała o tragedii Ugandyjczyków, których wioski grabiły i paliły oddziały Kony'ego, jednocześnie uprowadzając dzieci, by wcielić je do Armii Pana. Przeznaczone do usług seksualnych dziewczynki piętnowano obcięciem warg, tak, że nigdy nie mogły zamknąć ust. Chłopców, nawet pięcioletnich, zmuszano do udziału w napaści na rodzinną wioskę i zabiciu rodziców. Złamani moralnie i pozbawieni możliwości powrotu, stawali się żołnierzami Kony'ego przeznaczanymi do walki na pierwszej linii, bo gdy ginęli, łatwo ich było zastąpić kolejnymi porwanymi dziećmi, których w sumie uprowadzono około 30 000. W poznańskim okresie swojego życia dr Błęńska chętnie pożyczała książkę o zbrodniach ugandyjskich rebeliantów, prosząc o popularyzowanie jej treści, ponieważ światowe media są obojętne wobec tragedii Ugandyjczyków (Gus 196-197). Na tej podstawie w 2001 r. przygo-



towałam krótki artykuł do czasopisma „Fakty AM”, wydawanego przez Akademię Medyczną w Poznaniu.

## Decentralizacja opieki medycznej

W obliczu globalnego kryzysu, jaki w krajach rozwiniętych zaznaczył się w końcu lat siedemdziesiątych XX w., Bank Światowy zmienił strategię udzielania pomocy bezzwrotnej państwom subsaharyjskim, warunkując przyznawanie dotacji na opiekę zdrowotną częściową prywatyzacją usług medycznych (World Bank; de Becker *et al.* 169-176). W 1986 r. rząd Ugandy, podobnie jak władze Botswany, Ghany, Senegalu i Zambii, został więc zmuszony do decentralizacji przejętego z czasów kolonialnych systemu opieki zdrowotnej i przerwania odpowiedzialności za finansowanie i dostarczanie świadczeń zdrowotnych na władze lokalne. Tak doszło do wprowadzenia opłat za leczenie i medykamenty, na które w biednych państwach afrykańskich niewielu chorych mogło sobie pozwolić. Wobec niemożności zrealizowania jakiegokolwiek racjonalnej polityki zdrowotnej władze państw subsaharyjskich w większym niż dotychczas stopniu oparły się na Kościołach chrześcijańskich jako świadczeniodawcach usług medycznych. Zaczęły z nimi współpracować i wspomagać kontraktami kościelne placówki opieki zdrowotnej (Hanson i Berman 195-211). W tym czasie państwowe systemy opieki zdrowotnej były w Afryce subsaharyjskiej postrzegane jako niewydolne, dlatego pacjenci nie chcieli płacić za kiepskie świadczenia w przychodniach i szpitalach rządowych, natomiast akceptowali drobne opłaty obowiązujące w pozarządowych placówkach medycznych, w większości kościelnych, którym coraz więcej rządów państw afrykańskich powierzało zadania z zakresu podstawowej opieki zdrowotnej (Uplekar 897-904).

W Ugandzie utworzono jednostki administracji terenowej i w ramach decentralizacji opieki medycznej przekazano im odpowiedzialność za zapewnianie świadczeń medycznych, działalność szpitali i przychodni oraz inne dotychczasowe kompetencje resortu zdrowia. W 1997 r. jednostki te objęły swoim nadzorem także kościelne placówki medyczne, w tym szpitale. Utworzono rady szpitalne, złożone z lokalnych polityków, przywódców religijnych i prominentnych obywateli, jednak zawsze kierowane przez miejscowego biskupa. W latach 1997-1998 rząd Ugandy przeznaczył na potrzeby szpitali prowadzonych przez organizacje pozarządowe, w tym kościelne, pokątną jak na realia Afryki kwotę 100 000 dolarów. Część szpitali kościelnych dodatkowo otrzymała środki z funduszy międzynarodowych na walkę z zakażeniami HIV (Hanson *et al.* 73-94).

Po decentralizacji relacje między rządem a prywatnym sektorem świadczeń zdrowotnych przyjęły formę partnerstwa publiczno-prywatnego, utworzonego głównie dla poprawy zaopatrzenia w leki na choroby tropikalne, w tym trąd, filariozę i śpiączkę afrykańską. Autonomia szpitali, kontraktowanie usług medycznych i współpraca z lokalnymi władzami wzmocniły – dotychczas izolowany – katolicki system opieki zdrowotnej w Ugandzie. Integracja kościelnych placówek z narodowym systemem opieki zdrowotnej przyczyniła się do rozwiązania szeregu problemów, w tym – wynikającej z braku kadr medycznych i pieniędzy – bezsilności wobec potrzeb zdrowotnych sierot, kalek, starców i terminalnie chorych (Streefland 379-380). Uganda jako pierwsze państwo afrykańskie zapewniła opiekę paliatywną dla chorych na AIDS i nowotwory. Przyczynił się do tego jej udział w projekcie koordynowanym przez Światową Organizację Zdrowia, w którym uczestniczyły także Botswana, Etiopia, Tanzania, RPA i Zimbabwe (Stjernswärd 257-65).

Wedle ostatnich osiągalnych dla autorki danych z 2000 r. Ugandyjski Katolicki Urząd Zdrowia prowadził 255 z 1512 placówek medycznych i 11 z 27 szkół pielęgniarskich istniejących w tym kraju, zatrudniając 4257 osób w szpitalach i 2041 w ośrodkach zdrowia (Magowska 51). Dzięki przyjęciu przez Konferencję Episkopatu Ugandy odpowiedzialności za działalność kościelnych placówek medycznych nie dotknął ich kryzys zaznaczający się w sektorze państwowym większości państw subsaharyjskich. Dziś na katolicki system opieki zdrowotnej w Ugandzie składają się 32 szpitale z 12 szkołami przyszpitalnymi, szkoła diagnostyki laboratoryjnej i 252 ośrodki zdrowia, zatrudniające 8225 pracowników fachowych i zapewniające pomoc medyczną dziesiątkom tysięcy mieszkańców tego kraju (The Health Department). Obecnie Urząd odpowiada za: strategię działalności, zarządzanie informacją, międzynarodową współpracę z Kościołami chrześcijańskimi, a także współpracę z dwoma ugandyjskimi uniwersytetami w Nkozi i Kampali. Funkcjonowanie systemu jest finansowane przede wszystkim z opłat pacjentów – średnio 36,5%, ale w niektórych szpitalach nawet 51% dochodów pochodzi od chorych, ponadto z dotacji budżetu państwa – zwykle około 30%, wreszcie z zagranicznych ofiar i innych źródeł (Lochoro).

### **Sytuacja zdrowotna Ugandy w XXI w.**

Wszystkie osiągnięcia nie mogą przysłonić faktu, że w latach 2000-2001 stan zdrowia Ugandyjczyków pogorszył się, a zakres dostarczanych świadczeń medycznych zmniejszył się w stosunku do sytuacji sprzed pięciu lat. Co prawda umieralność niemowląt i matek pozostawała na tym samym poziomie, ale wzrosła zachorowalność na malarię, a odsetek w pełni zaszczepionych dzieci

zmniejszył się z 47% do 37%. To oznaczało, że państwowy sektor opieki zdrowotnej nie spełniał oczekiwań, a katolickie placówki medyczne musiały przejmować jego zadania. Średnia długość życia Ugandyjczyków wynosiła wtedy 53 lata – dla porównania w Europie 79 lat (Jeppsson *et al.* 311-320).

Nową próbą rozwiązania trudnych problemów zdrowotnych ludności Afryki, w tym Ugandy, jest utworzona w 2007 r. platforma współpracy kościelnych organizacji zajmujących się zdrowiem Afrykańczyków – Africa Christian Health Associations Platform, ACHAP. Powstała podczas konferencji tych organizacji w Bagamoyo w Tanzanii celem koordynacji wysiłków na rzecz zapewnienia pomocy medycznej dla ludzi dotąd najbardziej zaniedbanych pod względem zdrowotnym, a więc np. starców i dzieci chorych na AIDS. Obecnie należy do niej 31 stowarzyszeń kościelnych z 26 państw subsaharyjskich, a sekretariat znajduje się w Nairobi, stolicy Kenii. Ogrom trudności, z jakimi boryka się ACHAP, unaocznia problem porozumiewania się. Afrykę cechuje bowiem wielość języków i narzeczy, które zwykle mają charakter fonetyczny i nie mają własnego pisma. Na poziomie międzynarodowym konieczne jest posługiwanie się jednym z języków europejskich, ale w tym zakresie przeszkadza podział na Afrykę Frankofońską i Anglofońską, zakorzeniony jeszcze w erze kolonialnej. Niewielu Afrykańczyków włada jednocześnie francuskim i angielskim. Trudnościom komunikowania towarzyszą trudności finansowe (Africa Christian Health Associations Platform). Czy afrykańskie katolickie systemy opieki medycznej mają więc szanse na integrację i rozwój?

W 2013 r. w Ugandzie mieszkało 37 579 000 osób, jednak według innych szacunków 30 000 000 lub nawet tylko 20 000 000 osób, a średnia życia wynosiła 57 lat. Do głównych przyczyn umieralności należały: niedożywienie, zwłaszcza niemowląt, a także malaria, nowotwory (poszukuje się związku przyczynowego między niektórymi chorobami pasożytniczymi a zachorowaniami na nowotwory), gruźlica i AIDS (często występujące razem). To właśnie w Ugandzie zdiagnozowano w 1982 r. pierwsze zgony z powodu AIDS. W tej dekadzie kraj ten osiągnął najwyższy na świecie wskaźnik zachorowań na AIDS, bowiem 15 przypadków na 100 000 mieszkańców. O ile w 1989 r. chorowało na AIDS 7537 osób, to rok później notowano 17 400 przypadków, a liczba ta podwajała się co pół roku. Tylko w Kampali żyło w tym czasie ponad 790 000 ludzi zarażonych HIV, obecnie jest ich prawie dwa razy więcej. W Ugandzie połowa zarażonych HIV to dzieci.

Z perspektywy dziesiątkującej najmłodsze pokolenie plagi AIDS pierwszoplanowym zadaniem rządu Ugandy jest – poza wyciszeniem konfliktów zbrojnych, które niszczą gospodarkę i degradują zdrowie społeczeństwa – także zapewnienie opieki półtoramilionowej rzeszy dzieci osieroconych przez rodziców zmarłych na AIDS. Prawdopodobnie w ciągu najbliższych 20 lat liczba takich sierot potroi się, co będzie stanowić wyzwanie humanitarne nie

tylko dla Ugandyjczyków, ale i społeczności międzynarodowej. Obecnie część z sierot żyje w drastycznych warunkach na ulicach miast, niektóre znajdują opiekę krewnych (w Afryce więzi plemienne i rodzinne są nadal bardzo silne), jeszcze inne – udręczone bezdomnością i głodem – przyłączają się do armii jako tzw. *kadogos* – dzieci-żołnierze.

Porównując te problemy z sytuacją sprzed lat, kiedy w Ugandzie pracowała dr Wanda Błęńska, a głównym problemem miejscowej ludności pozostawała bieda i ściśle z nią związane zachorowania na trąd, trzeba zauważyć wiele nowych i niekorzystnych procesów społecznych, wobec których Afrykańczycy są bezsilni. Procesy te mają złożony charakter i zostały zapoczątkowane jeszcze w czasach kolonialnych. Nie oznacza to jednak, że współczesna Europa i Ameryka oraz międzynarodowe instytucje finansowe nie ponoszą za nie odpowiedzialności.

Według oficjalnych statystyk, w Ugandzie na tysiąc mieszkańców przypada średnio 0,1 lekarza, a być może jeszcze mniej, ponieważ w stolicy kraju, Kampali, prywatną praktykę prowadzi zaledwie 36 lekarzy. Dla porównania, w Polsce na tysiąc mieszkańców przypada statystyczne 2,1 lekarza; w Szwajcarii 4,1; w całej Unii Europejskiej 3,1, a w USA średnio 2,4 lekarza (Kozakiewicz i Chodorski 5-6). Jeszcze gorzej wypadają ugandyjskie statystyki dotyczące opieki stomatologicznej: na 100 000 mieszkańców przypada mniej niż 0,1 dentysty, dla porównania, w USA 60 dentystów na 100 000 osób. Prawdopodobnie w całej Ugandzie pracuje 10-30 lekarzy dentystów. Absolwenci ugandyjskich uczelni medycznych są bowiem skutecznie rekrutowani przez wyspecjalizowane agencje do Anglii, Szwajcarii, USA, Kanady i innych państw borykających się z problemem starzejących społeczeństw i ich potrzeb zdrowotnych, a oferujących czarnoskórym lekarzom wyższe zarobki i lepsze warunki życia niż jakiegokolwiek państwo subsaharyjskie.

Ogłoszony w 2010 r. z inicjatywy Światowej Organizacji Zdrowia i międzynarodowych organizacji charytatywnych działających na rzecz państw Trzeciego Świata kodeks etyki rekrutacji personelu medycznego („WHO Global Code of Practice on the International Recruitment of Health Personnel”) to tylko z pozoru cenna inicjatywa. Kodeks ten nie ma mocy prawnej i żadne z państw rozwiniętych nie zrezygnowało z pozyskiwania lekarzy i pielęgniarek z państw rozwijających się, w tym Ugandy. Przejmowanie personelu medycznego z państw Trzeciego Świata jest dla ich ekonomii znacznie korzystniejsze niż zwiększenie nakładów na szkolnictwo medyczne. Istniejące dzięki wolontariuszom i strumieniowi pomocy humanitarnej z Europy oraz Ameryki Północnej afrykańskie katolickie placówki medyczne będą zatem jeszcze długo potrzebne, choć borykają się z wieloma trudnościami. Jednym z nich jest brak leków lub ich zła jakość. Zdarza się, że organizacje charytatywne dostarczają leki przeterminowane lub z krótką datą ważności albo medykamenty

zostają – pod presją różnych grup interesu – zakupione w Indiach znanych z braku kontroli nad jakością leków. W rezultacie stosowania w Afryce niepełnowartościowych antybiotyków powstają lekooporne bakterie, w tym wielolekooporne prątki gruźlicy, swoista medyczna bomba z opóźnionym zapłonem (Center for African Studies).

Tak więc zaangażowanie dr Wandy Błęńskiej w leczenie trądu przyczyniło się w istotny sposób do zmniejszenia zakresu występowania tej choroby w Ugandzie. Dzisiaj pracownicy Szpitala św. Franciszka w Bulubie o polskiej lekarce nie pamiętają, ale to nie dziwi. Tych, z którymi współpracowała i których leczyła, w Bulubie już nie ma. Ponadto Afrykańczycy nie są skłonni do rozpamiętywania przeszłości wobec narastających i nierozwiązywalnych problemów teraźniejszości i niepewnej przyszłości. Lekarski perfekcjonizm i chrześcijański maksymalizm dr Błęńskiej pozostaje jednak znakiem czytelnym dla nas, tu, w Polsce.

## CONCERNING HEALTHCARE IN UGANDA, THE SECOND HOMELAND OF DR WANDA BŁEŃSKA

### Abstract

This article presents the development of healthcare in Uganda when Dr. Wanda Błęńska (1911-2014) worked there. The article aims to explain medical and cultural context of her activity as a doctor in Africa.

**Keywords:** healthcare in Uganda; missionary; Wanda Błęńska

**Słowa kluczowe:** opieka zdrowotna w Ugandzie; misjonarz; Wanda Błęńska

### BIBLIOGRAFIA

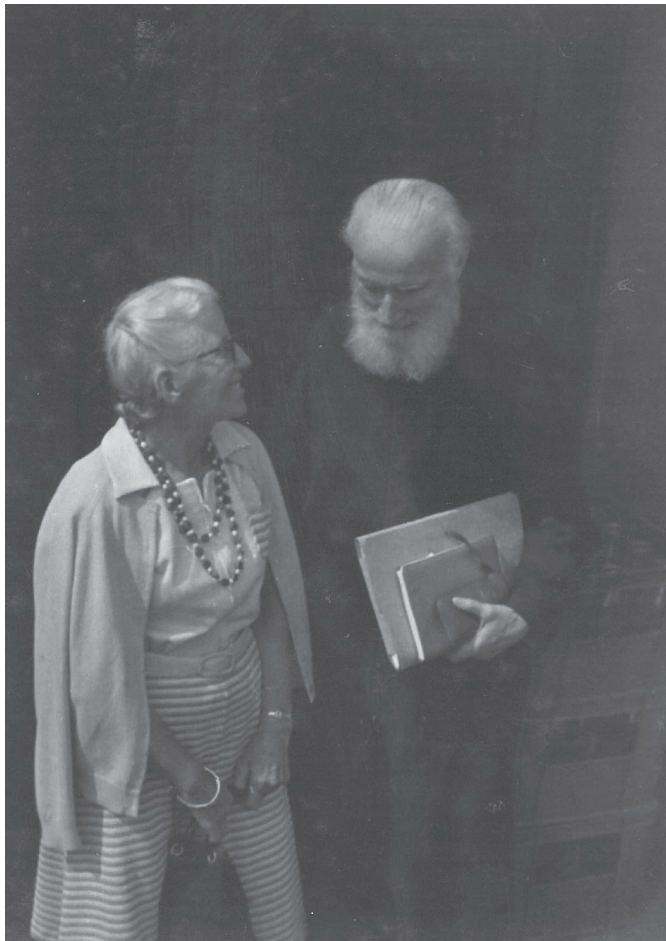
- Africa Christian Health Associations Platform. Dostęp 30.03.2015. <[www.africachap.org](http://www.africachap.org)>  
 AllAfrica. Dostęp 25.03.2015. <[www.allafrica.com](http://www.allafrica.com)>  
 Andrzejak, Ambroży. Róžański, Jarosław. *Medycyna i ewangelizacja. Rozmowy z Wandą Błęńską*. Poznań: Papieski Wydział Teologiczny, 1996.  
 de Beyer, Joy A. Preker, S. Alexander. Feachem, G.A. Richard. "The role of the World Bank in international health: renewed commitment and partnership." *Social Science and Medicine* 50 (2000): 169-176.  
 Branch, Adam. "Neither Peace nor Justice: Political Violence and the Peasantry in Northern Uganda, 1986-1998." *African Studies Quarterly* 8 (2005): 1-31.

- Center for African Studies. Dostęp 25.03.2015. <[www.africa.ufl.edu](http://www.africa.ufl.edu)>
- Foster, William D. *The early history of scientific medicine in Uganda*. Nairobi: East African Literature Bureau, 1970.
- Gus, Martin. *Understanding Terrorism: Challenges, Perspectives, and Issues*. Thousand Oakes CA: SAGE Publications, 2006 [2nd edition].
- Hanson, Kara et al., "Towards improving hospital performance in Uganda and Zambia: reflections and opportunities for autonomy." *Health Policy* 61 (2002): 73-94.
- Hanson, Kara. Berman, Peter. "Private health care provision in developing countries: A preliminary analysis of levels and composition." *Health Policy and Planning* 13 (1998): 195-211.
- Hope Institute of Uganda. Dostęp 27.03.2015. <<http://www.hopeinstituteuganda.org>>
- Jeppsson, Anders et al. "The global-local dilemma of a Ministry of Health. Experiences from Uganda." *Health Policy* 72 (2005): 311-320.
- Kozakiewicz, Jacek. Chodorski, Jacek. "Perspektywy zawodowe lekarzy specjalistów na obszarze Izb Lekarskich: Śląskiej i Dolnośląskiej – problemy demograficzne". Dostęp 30.03.2015. <[http://www.izba-lekarska.org.pl/files/media\\_files/Referat-Perspektywy%20zawodowe%20lekarzy%20specjalist%C3%B3w%20na%20obszarze%20Izb%20Lekarskich%20%C5%9A-1%C4%85skiej%20i%20Dolno%C5%9B1%C4%85skiej%20%E2%80%93%20problemy%20demograficzne.pdf](http://www.izba-lekarska.org.pl/files/media_files/Referat-Perspektywy%20zawodowe%20lekarzy%20specjalist%C3%B3w%20na%20obszarze%20Izb%20Lekarskich%20%C5%9A-1%C4%85skiej%20i%20Dolno%C5%9B1%C4%85skiej%20%E2%80%93%20problemy%20demograficzne.pdf)>
- Lochoro, Peter [sekretarz Uganda Catholic Medical Bureau w Kampali]. List do autorki z 15 stycznia 2004.
- Magowska, Anita. *Zaangażowanie Polaków w misyjną opiekę zdrowotną w Afryce*. Poznań: Wydawnictwo Kontekst, 2007.
- Stjernswärd, Jan. "Uganda: Initiating a Government Public Health Approach to Pain Relief and Palliative Care." *Journal of Pain and Symptom Management* 24 (2002): 257-65.
- Streefland, Peter. "Public health care under pressure in sub-Saharan Africa." *Health Policy* 71 (2005): 375-382.
- The Health Department of Uganda Episcopal Conference. Dostęp 4.11.2015. <<http://www.ucmb.co.ug/>>
- Uganda Catholic Medical Bureau w Kampali. Informacja z przekazana autorce w 2004 r.
- Uplekar, Mukund W. "Private health care". *Social Science and Medicine* 51 (2000): 897-904.
- Waite, Gloria M. *A History of Traditional Medicine and Health Care in Pre-Colonial East-Central Africa*. Lewiston: Edwin Mellen Press, 1992.
- World Bank, *Sub-Saharan Africa: from crisis to sustainable growth*. Washington: World Bank 1989.

**ANITA MAGOWSKA** – dr hab. prof. UM, kierownik Katedry i Zakładu Historii Nauk Medycznych Uniwersytetu Medycznego w Poznaniu, zainteresowania naukowe: historia medycyny i farmacji.







NORBERT REHLIS

Narodowy Departament Zdrowia, Port Moresby, Papua-Nowa Gwinea /  
/ National Department Health Papua New Guinea

### **Praca lekarska dr Wandy Błęskiej jako przykład holistycznego podejścia do pacjenta**

Światowa Organizacja Zdrowia definiuje zdrowie jako: „Nie tylko brak choroby czy kalectwa, lecz stan kompletnego fizycznego, psychicznego i społecznego dobrostanu” (WHO 984). Podana definicja sugeruje, że pracownicy służby zdrowia powinni rozpatrywać zdrowie pacjenta nie tylko w kategoriach obecności lub braku procesu chorobowego, ale że powinni koncentrować się na całokształcie czynników wpływających na stan chorego. Takie całościowe podejście nazywane jest holistycznym. Wyraz holistyczny wywodzi się z języka greckiego, w którym słowo *holos* oznacza ‘cały’ (*Słownik* 176).

Według przyjętego przez Światową Organizację Zdrowia modelu do pacjenta nie wolno podchodzić przedmiotowo i traktować go jako zespołu tkanek i organów, które należy leczyć, ale podmiotowo: w pacjencie przede wszystkim należy widzieć człowieka z jego osobowością, należy rozumieć jego cierpienie, dostrzegać powiązania z otaczającym go światem zewnętrznym i wpływ choroby na jego życie oraz relacje z bliskimi i lokalną społecznością. Jest to szczególnie ważne w sytuacjach, kiedy lekarz i pacjent wywodzą się z odrębnej grupy kulturowej (Cerimagić 193-194).

Rozwój medycyny i powstanie wielu nowych dziedzin nauk medycznych oraz specjalności lekarskich nie sprzyja holistycznemu podejściu do chorego (Letkiewicz 39-40). Brak całościowego spojrzenia na pacjenta staje się nieuniknioną konsekwencją fragmentaryzacji medycyny, często lekarzowi brakuje czasu na szczegółową ocenę badanego i prawidłową komunikację. Elementy te mogą sprzyjać obniżaniu satysfakcji pacjentów z jakości opieki medycznej, która w dużym stopniu zależy od: komunikacji pomiędzy pracownikiem

medycznym a chorym, troski o jego uczucia, zrozumienia jego problemów i udzielonego wsparcia emocjonalnego (Stewart 1429).

Komercjalizacja medycyny i podporządkowywanie opieki zdrowotnej prawom wolnego rynku jest kolejnym zjawiskiem charakteryzującym współczesny sektor zdrowia. Coraz powszechniejsze traktowanie zakładów opieki zdrowotnej jak „przedsiębiorstw handlowo-usługowych”, a pacjentów jako „klientów” budzi szereg dyskusji i uzasadnione wątpliwości natury etycznej (Biesaga 19-23). Zjawisko komercjalizacji opieki zdrowotnej ma negatywny wpływ na dostęp do usług medycznych (Gao *et al.* 310) i wywołuje społeczny sprzeciw (Roguska 10).

W obliczu powyższych faktów poszukiwanie autorytetów moralnych i wzorców lekarzy, którzy swój zawód traktują jak życiową misję, a do pacjentów podchodzą w sposób holistyczny, staje się dziś koniecznością. Aby zapewnić dostęp do wysokiej jakości usług medycznych jak największej części ludności, pracownicy medyczni powinni wzorować się na tych lekarzach, którzy zawodu medycznego nie traktują wyłącznie jako źródło zaspokajania potrzeb materialnych, ale którzy potrafią okazać szacunek i zrozumienie dla każdego pacjenta, bez względu na jego stan majątkowy. Lekarze powinni mieć także zdolność holistycznego traktowania chorego z uwzględnieniem jego stanu psychofizycznego, osobowości oraz pochodzenia kulturowego i społecznego.

W opinii społeczności akademickiej jednym z takich wzorców jest postać dr Wandy Błęńskiej – lekarki trędowatych z Ugandy nagrodzonej za swoje dokonania tytułem *doktora honoris causa* Akademii Medycznej w Poznaniu (obecnie Uniwersytet Medyczny im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu; *Informator* 88).

Nasuwa się pytanie: czy oraz w jakim stopniu dr Wanda Błęńska może służyć młodszemu pokoleniu za wzorzec w podejściu i rozumieniu pacjenta?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy zapoznać się z najważniejszymi faktami z życia dr Wandy Błęńskiej oraz przeanalizować na podstawie dostępnej dokumentacji sposób jej podejścia do chorego.

Doktor Wanda Błęńska urodziła się w Poznaniu w 1911 r. Od dziecka marzyła o tym, by zostać lekarką na misjach (Florczak 5). Po ukończeniu studiów na Wydziale Medycznym Uniwersytetu Poznańskiego rozpoczęła pracę w szpitalach w Toruniu i Gdyni. W czasie wojny pracowała w Państwowym Zakładzie Higieny w Toruniu. W roku 1942 wstąpiła do Armii Krajowej. Dwa lata później została aresztowana przez gestapo. Po wykupieniu przez członków Gryfa Pomorskiego, gdzie była komendantką, wróciła do Torunia (Nawrocka 9). Po zakończeniu wojny opuściła nielegalnie Polskę (nie otrzymała przez ówczesne władze paszportu) i udała się do Niemiec, aby ratować chorego brata. Ponieważ powrót do Polski okazał się niemożliwy, dr Błęńska udała się do Anglii, gdzie pracowała wśród uchodźców. Podczas pobytu w Anglii

ukończyła kurs medycyny tropikalnej w Liverpoolu i otrzymała propozycję wyjazdu do Ugandy, gdzie miała pomóc w tworzeniu leprozorium w ośrodku misyjnym prowadzonym przez misjonarzy z zakonu Ojców Białych (Zgromadzenie Misjonarzy Afryki). W 1951 r. dotarła do Buluby, gdzie z jej inicjatywy już w 1952 r. powstał szpitalik z salą chirurgiczną i 80 łózkami (Nowicka 10). Ośrodek leczenia trędowatych z czasem przekształcił się w ośrodek konsultacyjny i szkoleniowy, a dr Wanda Błęńska została uznana za autorytet w dziedzinie rozpoznawania i leczenia trądu (Nowicka 10).

Aby zrozumieć potrzebę holistycznego podejścia do chorych na trąd, należy przedstawić podstawowe wiadomości na temat tej jednostki chorobowej. Trąd, zwany też chorobą Hansena (Cochrane 208), jest przewlekłą chorobą zakaźną wywoływaną przez bakterię *Mycobacterium leprae* (Pinheiro *et al.* 217). Powoduje ona uszkodzenia skóry i obwodowego układu nerwowego, co prowadzi do zmian skórnych w postaci guzów i przebarwień, utraty czucia, zaników tkanek, przykurczów i niedowładów. Obserwowane są także uszkodzenia narządu wzroku i błon śluzowych (Groenen i Saunderson 4-21). U chorych na trąd pojawić się również mogą silne reakcje immunologiczne (Pinheiro *et al.* 218). Trąd występuje pod różnymi postaciami klinicznymi. Najczęściej w jego diagnozowaniu stosuje się klasyfikację Ridleya-Joplinga, która wyróżnia pięć typów trądu: tuberkuloidowy (TT), graniczny tuberkuloidowy (BT), graniczny (BB), graniczny lepromatyczny (BL) i lepromatyczny (LL). Ta różnorodność kliniczna trądu uwarunkowana jest indywidualną odpowiedzią immunologiczną chorego na obecność bakterii *Mycobacterium leprae* i może się zmieniać w zależności od stanu systemu immunologicznego pacjenta (Degang *et al.* 44).

W opisie choroby Hansena na szczególną uwagę zasługuje długi okres inkubacji trądu. Od kontaktu z chorym i zarażenia prątkami trądu do wystąpienia pierwszych oznak choroby może minąć 3-10 lat (Pinheiro *et al.* 217). Utrudnia to dochodzenie epidemiologiczne oraz powoduje powstanie różnych wierzeń dotyczących źródła choroby wśród członków lokalnych społeczności (kłątwa, czary czy też kara za grzechy w poprzednim lub obecnym życiu). Wierzenia te w połączeniu z obrazem klinicznym choroby (deformacjami, niegojącymi się zmianami skórными, zanikiem tkanek) budzą strach przed trędowatymi i powodują negatywny stosunek do nich wraz z ich odrzucaniem przez rodzinę i lokalne społeczności. W wielu przypadkach ten negatywny stosunek do chorych, ostracyzm i stygmatyzacja nie pozwalają na reintegrację z rodziną i środowiskiem nawet po wyleczeniu z choroby (Rafferty 120-121).

Chociaż trąd nie atakuje ośrodkowego układu nerwowego, z powodu lęku przed utratą pracy, odrzuceniem przez rodzinę, przyjaciół i środowisko u chorych na trąd obserwuje się bardzo często zaburzenia psychiczne: depresje i stany lękowe (Pal Sing 166-169), a nawet próby samobójcze (Lifelines). Chorzy

na trąd są narażeni na różne akty dyskryminacji, przemocy fizycznej czy odmowy korzystania z powszechnie dostępnych dla ogółu społeczeństwa usług (Tsutsumi *at el.* 64). Oznacza to, że trąd powoduje nie tylko zmiany patologiczne w organizmie chorego, ale że choroba ta ma znacznie szerszy wymiar społeczny, wyrażający się w najróżniejszych interakcjach pomiędzy chorym a rodziną oraz chorym a lokalną społecznością. Te interakcje, w większości negatywne, mają decydujący wpływ na zdrowie pacjenta, który wymaga holistycznego podejścia z uwzględnieniem wszystkich elementów wpływających na przebieg choroby i samopoczucie chorego.

Takie właśnie podejście do pacjentów prezentowała dr Wanda Błęńska. Na podstawie zachowanych fragmentów jej pamiętników i licznych wywiadów można odtworzyć sposób, w jaki traktowała chorych.

Oto jak dr Wanda Błęńska opisuje swoją pracę wśród trędowatych i kontakt z pacjentami w wywiadzie udzielonym Joannie Molewskiej i Marcie Pawelec, udokumentowanym w książce *Spełnione życie*:

Trąd dotyka całego człowieka, zaś leczyć trzeba nie tylko sam trąd, ale przede wszystkim jego skutki. A skutkiem jest porażenie i przykurcze, które wymagają masażu i rehabilitacji... [...] Jednak największym problemem były nie skutki fizyczne, ale społeczne: izolacja chorych przez rodziny. To było dla nich największym ciężarem. Często rodziny nie potrafiły przełamać bariery strachu (Molewska i Pawelec 107).

„Trąd obejmuje nerwy i to jest bardzo, bardzo bolesne, szczególnie w okresie tak zwanych reakcji gdy jest ostre zapalenie nerwów. Oni cierpieli. Bardzo indywidualnie” (Molewska i Pawelec 107).

Powyższe cytaty świadczą, że dr Wanda Błęńska podchodziła do pacjentów holistycznie. W swoich pacjentach nie widziała wyłącznie procesu chorobowego, który trzeba leczyć, ale całego człowieka, z jego cierpieniem, wewnętrzną wrażliwością wraz z otaczającą go społecznością i rodziną. Rozumiała, z jakimi problemami borykają się chorzy, i starała się im pomóc na wszystkich płaszczyznach. Jej praca nie tylko obejmowała leczenie trądu jako choroby zakaźnej, ale także rehabilitację, zabiegi operacyjne poprawiające wygląd i sprawność chorych, a nawet wpływ na otaczające chorego środowisko.

„W Ugandzie miałam dużo rozmów, posiedzeń, m.in. z kobietami, i jakimiś klubami kobiecymi. Tłumaczyłam, na czym polega zakażenie, jak można się zakazić, a jak można tego uniknąć” (Molewska i Pawelec 108).

„Ci pacjenci są biedni. Zawsze jest tyle osób, które chcąc nie chcąc dają im odczuć, że się boją... Stwarza się czasem taka atmosfera lęku – bo przecież strach się udziela. Ale ja zawsze powtarzałam: «Patrzcie na mnie – mam skrzywione palce czy nie?»” (Molewska i Pawelec 110).



Doktor hab. Zofia Florczak – harcmistrzyni i ostatnia naczelniczka Organizacji Harcererek dawnego ZHP, która w 1967 r. na zaproszenie Wandy Błęńskiej przyjechała na kilka miesięcy do Buluby, aby dokumentować pracę polskiej lekarki oraz zgromadzić materiały historyczne na temat obozów dla uchodźców z Polski w Ugandzie, w których w latach 1942-1946 prężnie działało polskie harcerstwo (obozów Nyabyeya w dystrykcie Masindi i Koja-Mpunga w dystrykcie Mukono), opisuje w *Dokcie* następującą rozmowę pomiędzy siostrami ze Zgromadzenia Sióstr Białych a dr Wandą Błęńską:

[...] od pierwszej chwili objęcia stanowiska lekarza w Bulubie zapytana przez siostry, czy będzie używać rękawiczek ochronnych przy badaniu, odpowiedziała: „Nie. Chory nie może czuć, że się go boję, lub że się go brzydzę” (Florczak 55).

W książce *Jej światło*, komentując tą wypowiedź, dr Wanda Błęńska dodała, że kiedy trzeba było, to oczywiście rękawiczki nosiła, bo trzeba zachowywać wszystkie reguły ostrożności w przypadku chorób zakaźnych, ale kiedy można było, to pokazywała, że nie ma lęku przed trędowatym: „A myłam ręce nie tylko po zbadaniu kogoś z trądem, ale po każdym chorym – po to, żeby wszyscy wiedzieli, że to należy do rytuału lekarza” (Molewska i Pawelec 110).

Na uwagę zasługuje też inny cytat z książki Małgorzaty Nawrockiej i Marty Pawelec *Jej światło*:

Pacjenci widzą, czują, że jest ktoś kto ich rozumie, kto im współczuje. To dla pacjenta bardzo ważne i o tym trzeba pamiętać. Wszyscy ci ludzie dotknięci są bólem. Czekają na to żeby im ulżyć. Żeby im pomóc... Zatem wszystkie takie odruchy czy poczynania, jak mówiłam, które mają choć trochę uśmierzyć ich ból, czy to fizyczny, czy psychiczny, są dla tych ludzi bardzo ważne (Molewska i Pawelec 111).

Zaprezentowany fragment ilustruje, jak bardzo dr Wanda Błęńska angażowała się w leczenie chorych, jak dogłębnie studiowała ich psychikę, próbowała ich zrozumieć, a przez to pomóc i ulżyć w cierpieniu. Doktor Wanda Błęńska leczyła nie tylko ciało, ale również zranioną duszę pacjenta, i wpływała na jego otoczenie, by chory mógł poczuć, że jest ponownie akceptowany, by czuł się bezpiecznie i zdrowo. Wszystkie te elementy wpasowują się w holistyczny model podejścia do pacjenta i pokazują, że definicja zdrowia proponowana przez Światową Organizację Zdrowia nie jest czystą teorią i że może być realizowana w praktyce nawet w przypadku tak poważnych i trudnych chorób jak trąd.

Doktor Wanda Błęńska może służyć jako przykład holistycznego podejścia do pacjenta i stanowić wzór postępowania dla nowych pokoleń lekarzy. Pod-

czas wykładu inauguracyjnego w czasie uroczystości nadania Wandzie Błęńskiej tytułu doktora *honoris causa* Akademii Medycznej w Poznaniu profesor Andrzej Łukaszyk – promotor doktoratu – porównał działalność dr Wandy Błęńskiej z działalnością Matki Teresy z Kalkuty i doktora Alberta Schweitzera – laureatów Nagrody Nobla, oraz doktora Paula Brandta – pioniera w zakresie leczenia i rehabilitacji trędowatych.

Biorąc pod uwagę holistyczne podejście do pacjentów, dr Wanda Błęńska porównywana może być także z innymi sławnymi lekarzami, jak na przykład pediatrą i pedagogiem Januszem Korczakiem, ojcem polskiej medycyny Ludwikiem Gąsiorowskim, a także z misjonarzem trędowatych w Indiach – o. Marianem Żelazkiem – uznanym autorytetem moralnym i kandydatem do Pokojowej Nagrody Nobla.

Doktor Wanda Błęńska zmarła w listopadzie 2014 r., ukończywszy 103 lata, zostawiając młodym pokoleniom przesłanie, że zawód lekarza to przede wszystkim powołanie, a troska o pacjenta powinna wypływać nie z chęci zysku, a z chęci pomocy choremu, oraz że w każdym pacjencie należy widzieć człowieka i należy traktować go podmiotowo i holistycznie.

#### MEDICAL SERVICE OF DR. WANDA BŁEŃSKA AS AN EXAMPLE OF HOLISTIC APPROACH TOWARDS PATIENTS

##### Abstract

The World Health Organization defines health as ‘a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity.’ This definition promotes a holistic approach towards patients. New discoveries and developments in medical science lead to breaking up medicine into narrow specialities. New generation of health workers needs role models that are able to enhance the status of medical profession and to oppose negative consequences of fragmentation of medicine and commercialization in the health sector. The author of the article proposes Dr Wanda Błęńska – doctor of leprosy patients from Uganda – as a role model of holistic approach in medicine. Doctor Wanda Błęńska took efforts to understand her leprosy patients and support them in all their needs. Her service not only included treatment of ‘leprosy’ as infectious disease, but also physical and psychological rehabilitation of patients, orthopaedic and cosmetic surgery, or even changing the patients’ environment to ensure their highest possible physical, mental and social well-being. Doctor Wanda Błęńska left a message to the new generation of doctors: first of all, medical profession is a vocation; care for patients should be motivated by the desire to relieve the patients’ suffering and not only by the doctor’s own financial benefits; doctors should see a human being in every patient and respect and treat them in a holistic way.

**Keywords:** Wanda Błęńska; holistic approach; health definition; leprosy; medical profession

**Słowa kluczowe:** Wanda Błęńska; podejście holistyczne; definicja zdrowia; trąd; zawód medyczny

## BIBLIOGRAFIA

- Biesaga, Tadeusz. „Etyczne konsekwencje komercjalizacji medycyny”. *Medycyna Praktyczna* (2005) 9: 19-23.
- Cerimagic, Sabina. “Cross-cultural effects on cancer patient-doctor communication.” *European Journal of Business and Social Sciences* (2013) 1.12: 192-200.
- Cochrane Robert G. “In defence of the name «Leprosy»”. *International Journal of Leprosy* (1970) 38.2: 207-209.
- Degang, Yang. Nakamura, Kazuaki. Akama, Takeshi. Ishido, Yuko. Luo, Yuqian. Ishii, Norihisa. Suzuki, Koichi. “Leprosy as a Model of Immunity.” *Future Microbiology*. 9.1 (2014): 43-54.
- Florczak, Zofia. *Dokta. Opowieść o Wandzie Błęńskiej, lekarzu trędowatych w Ugandzie*. Oborniki Wielkopolskie: Missio Press, 1993.
- Gao, Jun. Tang, Shenglan. Tolhurst, Rachel. Rao, Keqing. “Changing access to health services in urban China: implication for equity.” *Health Policy and Planning* 16.3 (2001): 302-312.
- Groenen, Guido. Saunderson, Paul. *How to diagnose and treat leprosy*. London: The International Federation of Anti-Leprosy Associations (ILEP), 2001. 1-38.
- Informator*: Red. Aniela Piotrowicz, Alicja Strzelecka-Żyromska, Magdalena Kotlarek-Naskręt. Poznań: Biblioteka Główna Uniwersytetu Medycznego im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu, 2012: 86-92.
- Letkiewicz Sławomir. „Holistyczne podejście lekarza do pacjenta”. *Przegląd Urologiczny* 72.2 (2012): 39-41.
- Lifelines. The quest for global health. “How a leprosy sufferer overcame suicide”. 23.09.2014. Dostęp 20.06.2015. <<http://www.aljazeera.com/programmes/lifelines/2014/09/how-leprosy-sufferer-overcame-suicide-20149238462114915.html>>
- Molewska, Joanna. Pawelec, Marta. *Wanda Błęńska. Spełnione życie*. Poznań: Święty Wojciech, 2011.
- Nawrocka, Małgorzata. *Jej światło. O życiu i dziele Wandy Błęńskiej*. Poznań: Wydawnictwo Kontekst, 2005.
- Nowicka Hanna. Uhonorowanie dr Wandy Błęńskiej Papieskim Orderem św. Sylwestra. *Biuletyn informacyjny Światowego Związku Żołnierzy Armii Krajowej – Okręg Wielkopolska* (2003) 4 (55): 9-10.
- Pal Singh, Gurvinder. “Psychological aspects of Hansen’s disease (leprosy).” *Indian Dermatology Online Journal* (2012) 3.3: 166-170.
- Pinheiro, Roberta Olmo. de Souza, Salles Jorgenilce. Sarno, Euzenir Nunes. Sampaio, Elizabeth Pereira. “Mycobacterium leprae – host-cell interactions and genetic determinants in leprosy: an overview.” *Future Microbiology*. 6.2 (2011): 217-230.
- Rafferty, Joy. “Curing the stigma of leprosy.” *Leprosy Review* 76 (2005): 119-126.
- Roguska, Beata. *Opinie o komercjalizacji Szpitali. Komunikat z badań. BS/138/2008*. Warszawa: CBOS, 2008. 1-10.
- Słownik wyrazów obcych*. Red. Jan Tokarski. Warszawa: PWN, 1980. 284.
- Stewart, Moria. “Effective physician-patient communication and health outcomes: a review.” *Canadian Medical Association Journal* 152.9 (1995): 1423-1433.

- Tsutsumi, Atsuro. Izutsu, Takashi. Islam, Akul. Amed, Jalal Uddin. Nakahara, Shinji. Takagi, Fumie Wakai Susumu. „Depressive status of leprosy patients in Bangladesh: association with self-perception of stigma.” *Leprosy review* 75 (2004): 57-66.
- WHO. “Constitution of the World Health Organization.” *Bulletin of the World Health Organization* 80.12 (2002): 983-984.

**NORBERT W. REHLIS** – dr n. med., specjalista z zakresu medycyny tropikalnej i zdrowia międzynarodowego. Absolwent Wydziału Lekarskiego Uniwersytetu Medycznego w Poznaniu oraz Szwajcarskiego Instytutu Zdrowia Publicznego Medycyny Tropikalnej w Bazylei, Szwajcaria (Swiss TPH). Współzałożyciel Fundacji Pomocy Humanitarnej *Redemptoris Missio*. W latach 1996-2006 adiunkt w Klinice Chorób Tropikalnych i Pasożytniczych, Uniwersytetu Medycznego w Poznaniu, wieloletni pracownik Światowej Organizacji Zdrowia. Od 2006 r. zajmuje się organizowaniem opieki zdrowotnej w Papui-Nowej Gwinei.







ZBIGNIEW S. PAWŁOWSKI

Uniwersytet Medyczny w Poznaniu / Poznań University of Medical Sciences

### **Pomoc dla misyjnych ośrodków medycznych na tle globalnej ochrony zdrowia**

Od najdawniejszych czasów uzdrawianie chorych przypisywano siłom nadprzyrodzonym i wiązano z religią. Przedstawiana w Ewangelii samarytańska opieka nad chorym jest trwałym wzorem najważniejszego przykazania religii chrześcijańskiej – miłości bliźniego. Już I-IV w. pomoc Kościoła dla współbraci potrzebujących obejmowano terminem diakonia. Z czasem wyspecjalizowała się ona w takie działy, jak: opieka szpitalna, opieka nad sierotami i dziećmi porzuconymi, opieka nad starcami, hospicja dla biednych oraz dla pielgrzymów i wędrujących („Proceedings”; *Medicus Mundi Polonia*).

W czasach kolonialnych w XIX w. i w pierwszej połowie XX w. za wzorem dr. Alberta Schweitzera w krajach misyjnych powstało wiele chrześcijańskich ośrodków medycznych ofiarujących pomoc chorym, zwłaszcza w peryferyjnych rejonach świata (Woy-Wojciechowski, Magowska). Szczególną opieką otaczano trędowatych, którzy byli marginalizowaną i odseparowaną częścią lokalnych społeczności. Niezależnie od setek i tysięcy polskich misjonarek i misjonarzy, świadczących ofiarnie pomoc medyczną, działało wówczas wiele świetlanych postaci, które zapisały się złotymi zgłoskami w dziejach polskiej misjologii. Należą do nich bł. Jan Beyzym, działający na przełomie XIX/XX w., a współcześnie o. Marian Żelazek oraz dr h.c. Wanda Błęńska (Molewska i Pawelec, Pietraszek). Dzieła życia tych dwojga wspomnianych osób, które dziesiątki lat pracowały w Puri w Indiach i w Bulubie w Ugandzie, prowadzone są dzisiaj przez miejscowych lekarzy lub misjonarzy.

Z końcem ery kolonialnej dla misji chrześcijańskich, obok działania ewangelizującego, niezwykle ważna stała się pomoc medyczna, charytatywna i edukacyjna niezamożnym peryferyjnym społecznościom powstających nowych samodzielnych już krajów. Był to okres wzmoczonej ekspansji i rozwoju

medycznych ośrodków misyjnych, również ze strony polskiej, mimo trudności stwarzanych przez ówczesne władze. Jednakże rola pomocy medycznej świadczonej przez instytucje religijne poczęła zmieniać się w miarę rozwoju międzynarodowych agend zdrowia publicznego i powstawania tzw. *global health*.

Zadaniem poniższego artykułu jest przedstawienie problemów, jakie dla misyjnych ośrodków medycznych wynikają z szerokiego zaangażowania się w ochronę zdrowia wielu instytucji niereligijnych i usamodzielniania się tzw. krajów misyjnych. Proponowane są aktualne zasady pomocy z Polski udzielanej misyjnym ośrodkom medycznym.

### **Zdrowie dla wszystkich i rola instytucji religijnych w jego osiągnięciu**

Przez długi czas stan zdrowia ludzkiej populacji był niedoceniany, gdyż uważano, że znaczna śmiertelność, zwłaszcza dzieci do lat pięciu, jest czynnikiem przeciwdziałającym przeludnieniu kuli ziemskiej. Dopiero w drugiej połowie lat siedemdziesiątych XX w. wśród ówczesnych elit zdrowia publicznego zaczęła dojrzywać idea „zdrowia dla wszystkich” i prawa każdego człowieka do ochrony jego zdrowia (Pawłowski „Zdrowie”). Tym samym troska o zdrowie ludzi w świecie została w dużej części przerzucona na instytucje międzynarodowe, jak WHO – Światową Organizację Zdrowia czy UNICEF – Fundusz Narodów Zjednoczonych na Rzecz Dzieci, a także rządowe (Pawłowski „Światowa Organizacja Zdrowia”). W tej sytuacji rola religijnych pozarządowych instytucji zajmujących się zdrowiem zmniejszyła się, a znaczna część dotychczasowego charytatywnego wsparcia światowego przestała być adresowana do misji chrześcijańskich jako głównego odbiorcy. Od tej pory zaczęły też powstawać liczne, niezwiązane z religią, organizacje rządowe i pozarządowe przeznaczające duże sumy na ściśle kontrolowane programy prozdrowotne, głównie na zwalczanie AIDS, malarii, gruźlicy oraz opiekę nad matką i dzieckiem.

Światowy brak kadr medycznych i paramedycznych spowodował jednak, że zaczęto ponownie brać pod uwagę istniejący potencjał instytucji religijnych – *faith institutions*, jako istotny społeczny, profesjonalny i liczbowo ważny czynnik w szeroko pojętej globalnej ochronie zdrowia (Levin). Ruch ten zapoczątkował prezydent Jimmy Carter w roku 1996, powołując tzw. partnerstwo publiczno-prywatne w ochronie zdrowia. Prezydent George W. Bush nadał mu w roku 2001 formy prawne w formie *White House-Based Office & Neighbourhood Partnership*, a później, w roku 2003, tworząc światowy program pomocy chorym na AIDS, działający do dziś. Współpraca publiczno-prywatna opierała się na działaniach mających na celu: zmianę ludzkich zachowań, edukację prozdrowotną, ochronę środowiska, wprowadzanie pozytywnych

zmian prawnych w polityce ochrony zdrowia. Opierała się ona w dużej mierze na wolontariacie, np. *Peace Corps*, oraz działaniu filantropijnym i misyjnym, prowadzącym do znacznego wzmocnienia lokalnych struktur społecznych – *community health*.

## Działania ekumeniczne

Jesteśmy przyzwyczajeni spostrzegać działania ekumeniczne z perspektywy Kościoła katolickiego. Tymczasem już w połowie lat 1900. w wieloreligijnej społeczności USA działalność instytucji religijnych przyjęła charakter ekumeniczny i uzyskiwała poparcie rządu, o ile – zgodnie z tamtejszą konstytucją – nie dążyła do popierania tylko jednego wyznania.

Wśród międzynarodowych organizacji dopiero w roku 2008 ukazał się dokument WHO dotyczący współpracy tej organizacji z medycznymi instytucjami religijnymi w tworzeniu podstawowej opieki medycznej (*Building from common Foundations*).

W chrześcijańskiej Europie pewną pomocą w rozwoju ośrodków misyjnych stały się działania ekumeniczne korzystające z doświadczenia bogatszych i lepiej zorganizowanych misji protestanckich. Agendy Światowej Rady Kościołów prowadzi od wielu lat *Ecumenic Center* w Genewie.

Duże znaczenie w ekumenizacji opieki zdrowotnej miały też konferencje regularnie organizowane przez Papieskie Biuro ds. Zdrowia w Watykanie i publikowane na łamach *Dolentium Hominum*. Streszczenia tych watykańskich konferencji omawiających, obok chrześcijańskiego podejścia do wybranych problemów medycznych, również stanowisko w tej mierze środowisk islamskich, buddyjskich i judaistycznych, były często referowane na łamach *Medicus Mundi Polonia* („Posługa lecznicza Kościoła”). Działalność, założonego przez Jana Pawła II Papieskiego Biura ds. Zdrowia, koordynującego działania krajowych episkopatów w zakresie ochrony zdrowia, wymaga jednakże oddzielnego opracowania, gdyż dotyczy nie tylko zagadnień *stricte* medycznych, ale również spraw zdrowia na szerokiej płaszczyźnie norm moralnych i ewangelizującego działania Kościoła powszechnego.

## Milenijne cele rozwoju

Na przełomie XX i XXI w. czynniki ekonomiczne zaczęły odgrywać coraz większą rolę w rozwoju gospodarki światowej. Docenianie w większym stopniu przez elity polityczne promocji zdrowotności, edukacji oraz ochrony środowiska dla ogólnego rozwoju ekonomicznego znalazło swój wyraz w uchwa-

lonej w roku 2000 przez przedstawicieli 189 państw należących do Narodów Zjednoczonych deklaracji o tzw. milenijnych celach rozwoju (Pawłowski, „Millenium”). Wśród 10 zadań, przewidzianych do realizacji w ciągu 15 lat było: obniżenie o połowę liczby ludzi żyjących za mniej niż 1 USD dziennie, obniżenie o połowę liczby ludzi głodnych w świecie, zabezpieczenie pełnego kursu podstawowej edukacji dziewczętom i chłopcom na całym świecie, wyrównanie dostępu dziewcząt do edukacji, również na wyższych poziomach, zredukowanie o 2/3 odsetka dzieci nieprzeżywających piątego roku życia, obniżenie o  $\frac{3}{4}$  liczby zgonów kobiet rodzących, zwalczanie malarii, gruźlicy, AIDS, ochrona środowiska, w tym zapewnienie swobodnego dostępu do wody, promocja współpracy międzynarodowej w zakresie gospodarczym, finansowym i swobodnej wymiany doświadczeń, dotyczących wszechstronnego rozwoju.

Po 15 latach działania programu odnotowano pewną poprawę w ochronie życia dzieci do pięciu lat i w zwalczaniu malarii, gruźlicy i AIDS. Przeszkodą w rozwoju ochrony zdrowia i edukacji jest znaczny brak lekarzy i nauczycieli. Rozwijający się terroryzm bardzo utrudnia dążenie do wyrównanego rozwoju świata. Obecnie duży nacisk kładzie się na wzajemną solidarność i partnerstwo w działaniach, zwłaszcza tych, które dotyczą peryferyjnych rejonów świata i zaniedbanych społeczności.

## Globalna ochrona zdrowia

Wytyczenie i realizacja milenijnych celów rozwoju zapoczątkowało również szereg działań objętych ogólną nazwą *global health* (Brown, Cueto i Fee). Do ich powstania niezależnie od „ekonomicznej” globalizacji przyczyniło się pojawienie groźnych epidemii, np. dengi na kontynencie południowoamerykańskim, SARS – ciężkiego ostrego zespołu oddechowego, grypy wywołanej szczepami odzwierzęcymi, a ostatnio zakażenia wirusem ebola, przekraczających granice państw dzięki gwałtownemu rozwojowi międzynarodowej komunikacji. Zagrożenie państw zamożnych masowymi zachorowaniami na mało znane infekcje wirusowe zmusiło je nie tylko do uszczelnienia swoich granic, ale też do próby likwidacji ognisk epidemii na odległych kontynentach (Pawłowski, „Ebola!”). Niezależnie od instytucji zajmujących się zdrowiem międzynarodowym, m.in. WHO oraz CDC, czyli Centrum Zwalczania Chorób w Atlancie, powstał szereg organizacji zajmujących się ochroną zdrowia w ujęciu globalnym lub wspierających ją, brak im jednakże koordynacji w skali światowej. Powodem tego jest złożoność wielorakich czynników determinujących poziom zdrowotności społeczeństw: socjalnych, ekonomicznych, środowiskowych i politycznych (Missioni). Nie zanosi się na to, aby

wpływ tych czynników na zdrowie globalne został w najbliższej przyszłości skutecznie korygowany „od góry”, na poziomie międzynarodowym. Pozostaje więc ochrona zdrowia na poziomie podstawowym, wśród zainteresowanych małych społeczności. Tu dużego znaczenia nabierają prozdrowotne działania misji religijnych, zwłaszcza tych, które dysponują ośrodkami medycznymi.

### **Konieczność współdziałania instytucji religijnych w zakresie ochrony zdrowia**

Skuteczna likwidacja ospy prawdziwej w roku 1980 wykazała realną możliwość opanowania dzięki wspólnemu międzynarodowemu wysiłkowi jednej z najgroźniejszych chorób zakaźnych. Podsyciła ona „globalny” wymiar ochrony zdrowia. W kolejce do całkowitej likwidacji czeka choroba Heinego-Medina, tj. poliomyelitis, oraz drakunkuloza. Wspólnym wysiłkiem znaczny postęp uzyskano w opiece nad dziećmi do lat pięciu i w zwalczaniu trądu. Odnotowano też znaczący postęp w opanowywaniu AIDS, gruźlicy, malarii, jakkolwiek daleko od ich likwidacji. Inicjatywę zwalczania niedocenianych do tej pory chorób tropikalnych (*Neglected tropical diseases*) podjęło WHO. Została ona szeroko poparta przez niektóre instytucje rządowe, jak np. USAID – Amerykańską Agencję dla Międzynarodowego Rozwoju oraz organizacje pozarządowe, np. przez bogatą fundację Billa i Melindy Gatesów. Poza badaniami naukowymi, mającymi na celu bliższe poznanie dróg szerzenia się i patologii niektórych często występujących chorób tropikalnych, opracowano też uproszczone schematy ich rozpoznawania, leczenia i prewencji. Ich skuteczność zależy od jednolitego i równoczesnego stosowania przez wszystkie istniejące rządowe i pozarządowe ośrodki zdrowia. I tu pojawił się konflikt między instytucjami rządowymi, formalnie odpowiedzialnymi za wdrażanie ogólnie przyjętych programów zdrowotnych, a misyjnymi ośrodkami zdrowia, które uważały pewne ich elementy (np. szerokie korzystanie z prezerwatyw) za niezgodne z obowiązującymi w nich normami moralnymi. W tym konflikcie pewna niezależność medycznych ośrodków misyjnych wobec programów rządowych często powodowała ich lekceważenie i subwencjonowanie niewspółmiernie małe wobec ich codziennych zadań wykonywanych w lokalnej ochronie zdrowia (Pawłowski, „Tożsamość katolickich instytucji”).

Zwykle niedoceniana jest rola misji we wzmacnianiu więzi społecznych, które są nader przydatne nie tylko w czasie epidemii i w przypadku innych klęsk żywiołowych. Jednakże w czasie niektórych epidemii włączenie się misji, polegające na gromadzeniu wiernych na nabożeństwach lub pogrzebach, jest niewskazane, jak np. w czasie ostatniej epidemii eboli w Afryce.

## Poprawa standardów działania misyjnych ośrodków medycznych

Wzajemna współpraca w zakresie ochrony zdrowia wymaga nie tylko obustronnych kompromisów, ale również dostosowania misyjnych ośrodków medycznych do standardów międzynarodowych, zarówno pod względem fachowym, jak i menadżerskim. Po roku 2000 Medicus Mundi International (MMI), instytucja powstała w roku 1969 z inicjatywy belgijskich lekarzy i biskupów (Widmer), podjęła próby „unowocześniania” afrykańskich medycznych ośrodków misyjnych. Propozycje w tej sprawie przedstawiono na kolejnych konferencjach angielskojęzycznych episkopatów w roku 2004 w Kampali oraz frankofońskich w roku 2006 w Cotonou. W latach następnych zorganizowano dodatkowo dwa następne spotkania w roku 2007 w Dar es Saalam dla episkopatu tanzańskiego i w roku 2008 w Bangui dla episkopatów sześciu krajów centralnej Afryki. Rezultaty spotkań były opisane w periodyku „Medicus Mundi Polonia” („Posługa lecznicza Kościoła”).

Sugestie MMI dotyczyły: (a) redefinicji posługi leczniczej Kościoła prowadzonej przez odpowiednie episkopaty, (b) odgórnjej akceptacji nowoczesnego systemu prowadzenia misyjnych ośrodków medycznych, nawiązującego m.in. do relacji z instytucjami rządowymi i kontraktowania usług oraz (c) poinformowania ośrodków misyjnych o potrzebie zmian i pomocy w ich wprowadzeniu. Medicus Mundi International oferował swoje doświadczenie w usprawnieniu działania ośrodków w zakresie podstawowej opieki medycznej oraz dostarczenie odpowiednich narzędzi do prowadzenia tej nowoczesnej działalności.

W roku 2009 MMI zleciło Instytutowi Misyjnemu w Würzburgu krytyczne podsumowanie wysiłków MMI w zakresie pomocy medycznym ośrodkom misyjnym, a w szczególności w strategicznej restrukturyzacji ich działalności wobec dokonujących się procesów globalizacji w świecie. Badania te zostały podsumowane w dokumencie *Survey on the results of Medicus Mundi International's involvement in catholic Bishops conferences since 2000* opublikowanym przez Medical Mission Institute w Würzburgu w 2010 r. (Pawłowski, „Raport Instytutu Misyjnego”). Wyniki tych badań nie były zachęcające, gdyż wykazały, że na kilkadziesiąt episkopatów tylko kilka, tj. Tanzanii, Ugandy, Ghany, Zambii i Malawi, wprowadziło istotne zmiany w pozycji i strategii agend medycznych Kościoła misyjnego w Afryce. W tej sytuacji MMI doszedł do wniosku, że w najbliższych latach nie może skutecznie pomóc katolickim instytucjom prowadzącym posługę leczniczą na tym kontynencie.



## Reorganizacja pracy medycznych ośrodków raczej lokalna niż odgórna

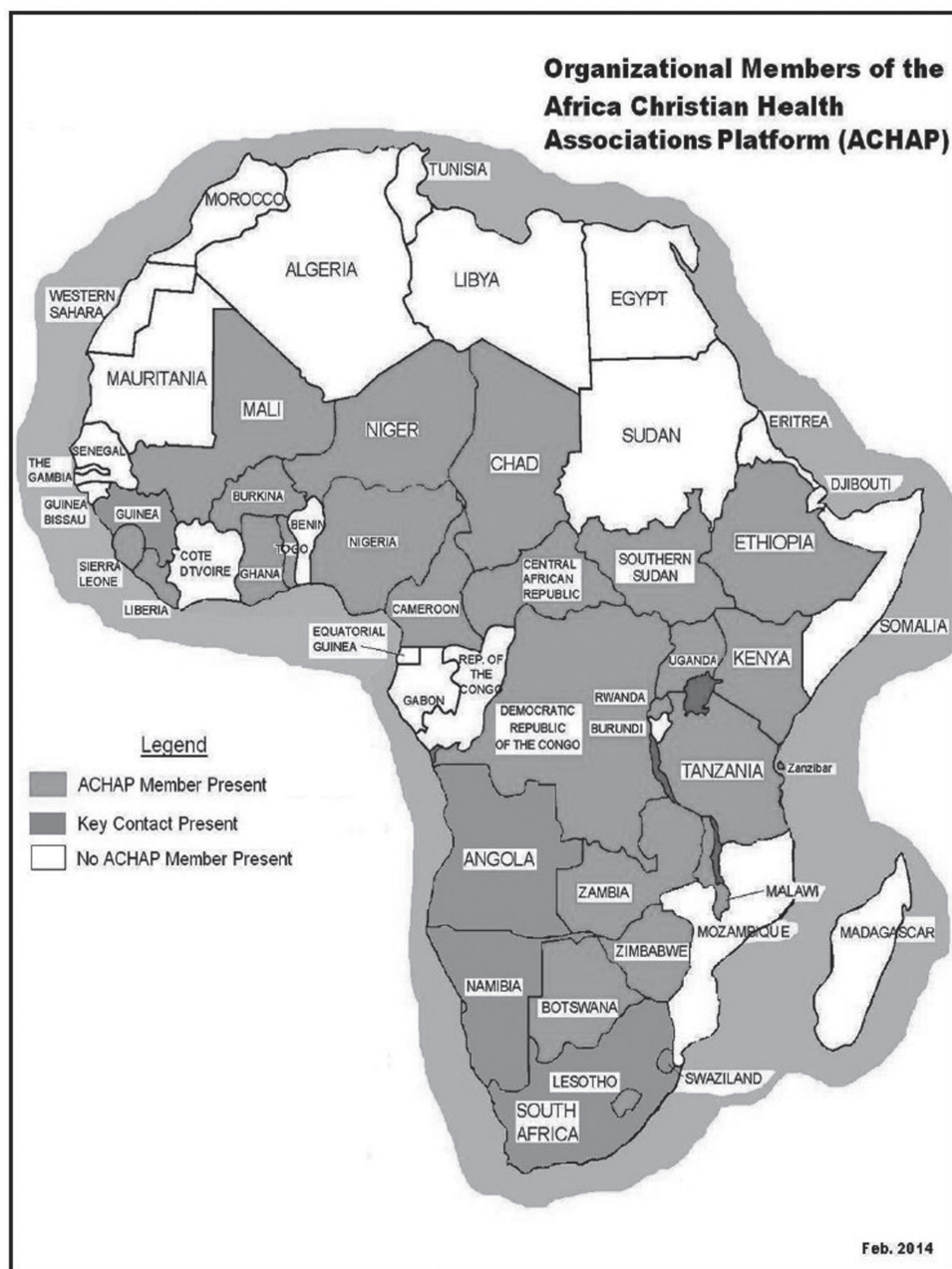
Starania MMI w Afryce nie minęły jednakże bez echa. Biskup Aloysius Balina stwierdził, że episkopat tanzański przygotowuje nową wersję zaleceń polegającą na tym, że poszczególne diecezje mają opracować własny plan działania skorelowany z planami rządowymi. Tu należałoby wspomnieć, że Fundacja Redemptoris Missio z Poznania zaangażowała się w latach 2001-2007 w stworzenie w Kiabakari w Tanzanii nowoczesnego ośrodka zdrowia (ACHAP, Hotline Human Resources for Health), który obecnie wdraża podstawową opiekę medyczną na podległym mu rejonie już samodzielnie bez pomocy Fundacji. Okazało się, że wszelkie działania w terenie powinny być dostosowane do lokalnych sytuacji i trudno nimi kierować z oddali. Stąd istotne znaczenie w dostosowywaniu potencjalnej roli misyjnych ośrodków medycznych w ochronie zdrowia zaczęły coraz sprawniej odgrywać lokalne Chrześcijańskie Towarzystwa Medyczne obejmujące większość kontynentu afrykańskiego, co ukazuje mapa nr 1. Zyskały one znaczne poparcie ze strony USA jako włączone pod skrzydła organizacji USAID – *Capacity Plus*. Wydają miesięcznik *Hotline Human Resources for Health* będący szerokim przeglądem działań organizacyjnych dotyczących ochrony zdrowia na kontynencie afrykańskim. *Capacity Plus* skutecznie objął swoją opieką misyjne ośrodki medyczne w zakresie pomocy personalnej (szkolenia), wyposażenia i nowoczesnego prowadzenia terenowej instytucji medycznej.

W tej sytuacji MMI nawiązał bliższe kontakty z lokalnymi chrześcijańskimi towarzystwami lekarskimi w Afryce, prowadzonymi przez młodą kadrę miejscowych lekarzy, która przygotowuje się do tego, aby wziąć w swoje ręce ochronę zdrowia we własnych krajach. Stopniowo afrykańskie towarzystwa medyczne stają się liczącą się organizacją kadr medycznych krajów rozwijających się i aktywnym współpracownikiem narodowych resortów zdrowia.

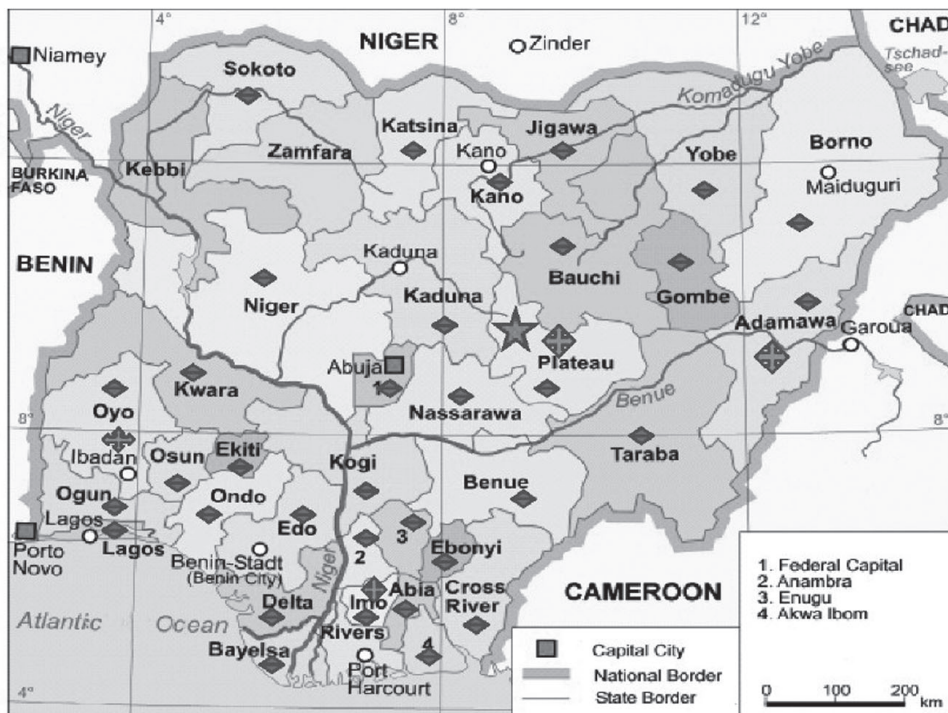
## Chrześcijańskie ośrodki medyczne w Nigerii, Kenii i Tanzanii

Trudno jest ocenić rozmiar pomocy religijnych ośrodków medycznych w świecie. W Afryce waha się on od 4% w Angoli do 35% w Ruandzie (Kagawa, Anglemyer i Montagu). Ze sprawozdania Afrykańskiego Towarzystwa Medycznego z 2014 r. (*African Christian Health Associations Platform*) warto przytoczyć bardziej szczegółowe dane dotyczące trzech dużych państw afrykańskich: Nigerii, Kenii oraz Tanzanii.

*Christian Health Association of Nigeria* – CHAN powstała w roku 1973 z inicjatywy episkopatu katolickich biskupów nigeryjskich. Głównym jej zadaniem jest utrzymanie opieki medycznej na terenach peryferyjnych Nigerii.



Mapa nr 1. Państwa zrzeszone w ramach Africa Christian Health Association Platform (ACHAP). Źródło: ACHAP, *Hotline Human Resources for Health*, nr 94, September 2014, p. 2. Wykorzystano za pozwoleniem ACHAP / used with permission of ACHAP.

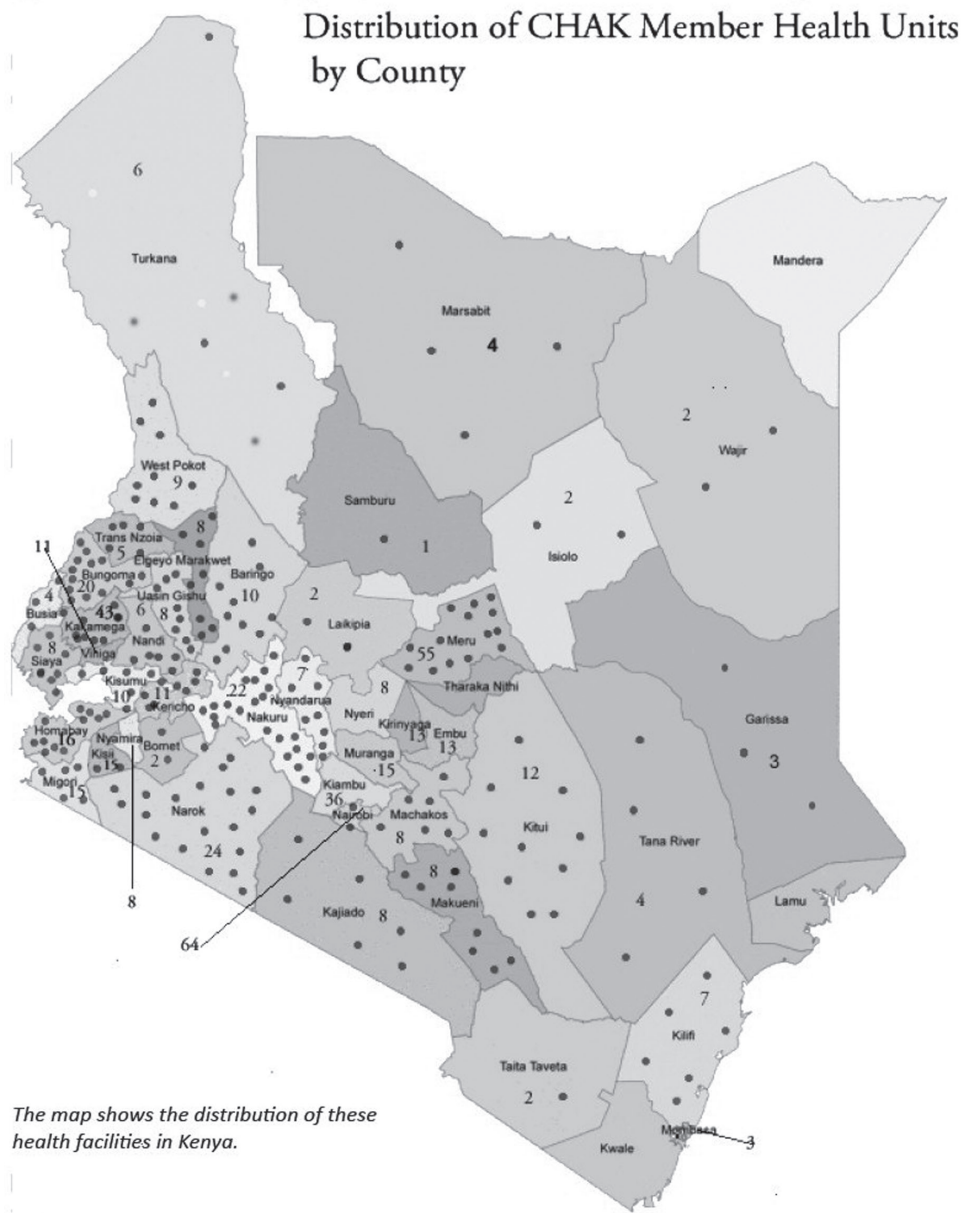


**KEY**

CHAN Headquarter- Jos, Plateau State	
CHAN Regional Offices –Adamawa (Zone A), Plateau (Zone B), Imo (Zone B) and Oyo (Zone C) States	
States with CHAN Member institutions	

Mapa nr 2. Struktura organizacyjna Christian Health Association w Nigerii (CHAN).  
 Źródło: ACHAP, *Hotline Human Resources for Health*, nr 95, October 2014, p. 6.  
 Wykorzystano za pozwoleniem ACHAP / used with permission of ACHAP.

Advisor



Mapa nr 3. Struktura organizacyjna Christian Health Association w Kenii (CHAK).  
 Źródło: ACHAP, *Hotline Human Resources for Health*, nr 94, September 2014, p. 4.  
 Wykorzystano za pozwoleniem ACHAP / used with permission of ACHAP.

Swoim oddziaływaniem CHAN obejmuje ponad 500 chrześcijańskich instytucji, w tym 350 ośrodków misyjnych, 60 instytucji edukacyjnych – trzy kolegia medyczne, trzy kolegia technologii medycznych, 10 szkół laboratoryjnych, 21 szkół pielęgniarstwa i 16 szkół położnych, co ukazuje mapa nr 2. Są to w 59% ośrodki protestanckie i w 41% katolickie. Ocenia się, że CHAN otacza opieką 40% populacji nigeryjskiej. Organizacja ta jest prowadzona przez lekarzy nigeryjskich, sekretariat medyczny liczy 27 etatów, a farmaceutyczny 72, ma także doskonałe relacje z nigeryjskim ministerstwem zdrowia. Warto wspomnieć, że dzięki szybkiej i fachowej działalności służby zdrowia w Nigerii nie doszło tam ostatnio do rozszerzenia się epidemii eboli, mimo 20 zawleczonych przypadków, w tym ośmiu śmiertelnych.

*Christian Health Association of Kenya* – CHAK powstało w latach trzydziestych XX w. W latach 1946-1982 ograniczało swoją działalność do ośrodków protestanckich, ale później powróciło do konwencji ekumenicznej, obecnie obejmującej również instytucje muzułmańskie. W roku 2010 stowarzyszenie to liczyło 563 członków, wśród nich 23 szpitale, 53 ośrodki zdrowia, 364 dyspensaria, 58 organizacji kościelnych, 24 organizacje społeczne oraz 10 szkół pielęgniarstwa i położnych. Załączona mapa nr 3 przedstawia rozmieszczenie członków CHAK w Kenii. Organizacja ta ma bardzo dobre relacje z ministerstwem zdrowia, dba o godziwe sponsorowanie religijnych ośrodków zdrowia, ich wyposażenie, utrzymanie sprzętu, w tym elektronicznego, prowadzenie ich w sposób ekonomiczny, kontakty z organizacjami i programami międzynarodowymi. Przykładem dobrej współpracy rządu i instytucji misyjnej w Kenii jest nowoczesny Kikuyu Mission Hospital, założony w roku 1908 przez szkockiego misjonarza presbiteriańskiego.

W Tanzanii w 1992 roku powstało *Christian Council of Tanzania* – CCT, promujące opiekę medyczną i edukację w porozumieniu z rządem, organizacjami pozarządowymi i innymi międzynarodowymi instytucjami rozwojowymi. Swoją działalnością CCT obejmuje 102 szpitale, 101 centrów szpitalnych, 697 dyspensariów – razem 13,7% instytucji medycznych w Tanzanii. Ponad to CCT oferuje szeroką działalność edukacyjną. Ma pod opieką 58 centrów szkolenia, 136 szkół podstawowych i 308 ponadpodstawowych, 51 seminariów, 126 szkół zawodowych, 47 college'ów, w tym 33 uniwersyteckie.

### **Podsumowanie i wnioski odnośnie do pomocy medycznej krajom misyjnym**

Niemożliwe jest bezpośrednio włączenie znacznego potencjału religijnych medycznych ośrodków misyjnych do działań globalnej opieki medycznej prowadzonych przez świeckie organizacje międzynarodowe. Każde porozu-



mienie pozostaje na papierze chociażby z tego powodu, że w każdym kraju sytuacja przedstawia się odmiennie i nie wszystkie odgórne zalecenia można z powodzeniem zaadaptować do miejscowych potrzeb. Konkretny postęp w tym zakresie może być osiągnięty raczej na podstawie lokalnych porozumień, opartych na kompromisach łatwiejszych do zrozumienia i przyjęcia przez miejscowych rządowych partnerów i lokalne episkopaty, aniżeli na podstawie sugestii odległych ponadnarodowych instytucji, mimo że wielokrotnie zasługują one na rozważenie. Dotyczy to zwłaszcza opracowywanych centralnie standardów rozpoznawania i leczenia chorób tropikalnych.

W tej sytuacji polska zdalna pomoc medycznym ośrodkom misyjnym w utrzymaniu ich ważnego partnerstwa w światowej, globalnej, ochronie zdrowia winna polegać na:

- 1) Przekonywaniu misjonarzy, że oferowana pomoc medyczna i edukacyjna jest istotnym elementem skutecznej ewangelizacji i zbliża społeczności do Kościoła. Obecnie może być w pełni realizowana tylko przy współpracy z organizacjami rządowymi i pozarządowymi realizującymi program *global health*. Zachowanie przy tym „tożsamości” religijnej misji może wymagać umiejętnej negocjacji i pewnych lokalnych kompromisów.
- 2) Ważna jest świadomość, że póki co działamy jako „obcy” w warunkach odmiennych etnograficznie, środowiskowo, socjologicznie, ale nadchodzi czas, kiedy opieka medyczna w krajach misyjnych będzie świadczona w coraz większym stopniu przez miejscowy personel medyczny i paramedyczny; istotnym naszym zadaniem jest stopniowo go do tych zadań przygotowywać.
- 3) Wobec znacznego postępu wiedzy medycznej i popularyzacji nowych technologii menażerskich istotne jest, aby misyjne ośrodki medyczne były możliwie dobrze wyposażone w nowoczesny sprzęt, zaopatrzone w podstawowe leki i środki diagnostyczne oraz sprawnie zarządzane. Zwłaszcza ten ostatni element nie zawsze jest doceniany.
- 4) Pomoc z zewnątrz powinna mieć cztery wymiary:
  - a) Pierwszy i najważniejszy to bieżąca łączność z personelem misyjnym wyrażająca się we wszelkim możliwym poparciu dla jego pracy w trudnych warunkach i zmniejszająca jego poczucie odosobnienia.
  - b) Niezwykle ważny jest drugi wymiar – dbałość o zdrowie misjonarek i misjonarzy poprzez szkolenie w zakresie profilaktyki tropikalnej, okresowe badanie stanu zdrowia i pomoc w razie zachorowania.
  - c) Pomoc personalna, wyrażająca się w kierowaniu na misje lekarzy i studentów, nawet na kilkutygodniowe pobyty, bywa ona często doceniana jako dodatkowa „para rąk” i źródło wiedzy medycznej.
  - d) Ostatnią, a chyba najczęściej stosowaną tradycyjną formą pomocy jest zaopatrzenie w brakujący sprzęt medyczny oraz niezbędne leki i materiały.



Fundacja Redemptoris Missio wraz z Kliniką Chorób Tropikalnych i Pasożytniczych Uniwersytetu Medycznego w Poznaniu starają się realizować pomoc dla misji medycznych w krajach rozwijających się w wyżej wymieniony wszechstronny sposób (Borucka).

Ponaddwudziestoletnie doświadczenie Fundacji Redemptoris Missio w Poznaniu pokazuje, że istotną sprawą jest, aby pomoc materialna była oferowana w sposób racjonalny, przede wszystkim zgodny z potrzebami ośrodków misyjnych. Łatwiej jest organizować pomoc wybranym programom i znanym jednostkom misyjnym. Jasno określone programy takie jak: „Puszka dla Maluszka” (zakup inkubatorów), „Ołówek dla Szkoły”, „Stypendium dla Dziecka”, „Studnia dla Społeczności” są bardziej atrakcyjne dla sponsorów oraz konkretne i łatwiejsze do prowadzenia i sprawdzenia w terenie.

Przy adresowaniu pomocy wskazane jest korzystanie z pośrednictwa zgromadzeń misyjnych. Są one dokładniej zorientowane w potrzebach ośrodków misyjnych i dają rękojmię, że oferowana pomoc zostanie odpowiednio wykorzystana. Wspieranie indywidualnych misji, prowadzonych np. przez księży *Fidei Donum*, jest znacznie trudniejsze, chociażby z uwagi na ich formalnie luźniejszy i bardziej tymczasowy związek z misjami. Wiele jednakże zależy od osobowości człowieka korzystającego z pomocy, łatwości kontaktu z nim i efektywnej współpracy.

Z drugiej strony – jak obserwowano w czasie wieloletniej pracy Fundacji Redemptoris Missio w Poznaniu – wolontariat studentów i lekarzy w medycznych ośrodkach misyjnych ma wysoce pozytywny wpływ na ich formację osobistą i zawodową. Kontakt z prawdziwą biedą w krajach misyjnych i spontaniczność podziękowania za oferowaną pomoc zostawiają swój ślad na ich całe późniejsze życie zawodowe (Borucka).

## SUPPORT OF MISSIONARY MEDICAL CENTERS IN THE CONTEXT OF GLOBAL HEALTH INITIATIVES

### SUMMARY

Intensive development of global health programs causes some changes in the way health care and prevention is offered by the medical centers at the religious missions. Faith-based institutions still play an important role of the health care, especially in the peripheral poor human societies. However, the successful cooperation with the national health service authorities requires some compromises, mainly due to the specific identity of faith-based institutions. This is especially true for the implementation of some international standards of the modern diagnosis, treatment and prevention of

the neglected tropical diseases. The global rational directives may not always be directly adapted to the local situations and emotions in the culturally different societies in the underdeveloped world. Therefore the role of the national medical associations and local episcopates remains very essential. The progress in the medical sciences, care and prevention requires well equipped and managed missionary health and education centers.

The outside help to medical missionary centers will continue to be necessary for a long time until the developing countries would be able to handle their health problems themselves. Over twenty years of experience of the Redemptoris Missio Foundation in Poznan, Poland in supporting medical centers at the Catholic missions is presented.

**Słowa kluczowe:** pomoc medycznym ośrodkom misyjnym, wzrastająca globalna ochrona zdrowia, współpraca ośrodków misyjnych i instytucji rządowych

**Keywords:** help to missionary medical centers, increasing global health care, cooperation between missionary medical centers and the national health care institutions

## BIBLIOGRAFIA

- ACHAP. *Hotline Human Resources for Health*, nr 95, October 2014.
- Borucka, Monika. „Działalność Fundacji Pomocy Humanitarnej Redemptoris Missio odpowiedzią na wyzwanie encykliki Jana Pawła II.” *Annales Missiologici Posnanienses* 18 (2012): 187-208.
- Brown, Theodore M. Cueto, Marcos. Fee, Elizabeth. „The World Health Organization and the transition from ‘international’ to ‘global’ public health.” *American journal of public health* 96.1 (2006): 62-72.
- Building from common Foundations. World Health Organization and Faith-Based Organizations in Primary Health Care*. Red. Ted Karpf, Alex Ross. Geneva: Geneva Global Performance Philanthropy and World Health Organization, 2008.
- Kagawa, Rose Kalnin. Anglemyer, Andrew. Montagu, Dominic. „The Scale of Faith Based Organization Participation in Health Service Delivery in Developing Countries: Systemic Review and Meta-Analysis.” *PLOS ONE* (2012). doi: 10.1371/journal.pone.0048457.
- Levin, Jeff. „Faith-Based Initiatives in Health Promotion: History, Challenges, and Current Partnership.” *American Journal of Health Promotion* 28.3 (2014): 139-141.
- Magowska, Anita. *Zaangażowanie Polaków w misyjną opiekę zdrowotną w Afryce*. Poznań: Wydawnictwo Kontekst, 2006.
- Medicus Mundi Polonia* 4.12/13 (2004): 22-24.
- Missoni, Eduardo. *Determinants of health and global governance for health. What is at stake?* Dostęp 12 sierpnia 2015. <<http://www.medicusmundi.org/en/contributions/events/2014/global-health-whats-ahead/2014-mini-symposium-missoni.pdf>>
- Molewska, Joanna. Pawelec, Marta. *Wanda Bleńska. Spełnione życie*. Poznań: Święty Wojciech, 2011.
- Neglected tropical diseases*. Dostęp 12 sierpnia 2015. <[http://www.who.int/neglected\\_diseases/diseases/en/](http://www.who.int/neglected_diseases/diseases/en/)>

- Pawłowski, Zbigniew. „Tożsamość katolickich instytucji opieki zdrowotnej na misjach.” *Annales Missiologici Posnanienses* 14 (2004): 187-197.
- Pawłowski, Zbigniew. „Millenium Developmental Goals. [Wybór i tłumaczenie].” *Medicus Mundi Polonia* 5 (2005) nr 16: 15-16.
- Pawłowski, Zbigniew. „Raport Instytutu Misyjnego w Wuerzburgu [streszczenie i tłumaczenie].” *Medicus Mundi Polonia* 10.34/35 (2010) 15-16.
- Pawłowski, Zbigniew. „Światowa Organizacja Zdrowia i opieka medyczna sprawowana przez instytucje religijne w 30 lat po deklaracji w Alma Ata.” *Annales Missiologici Posnanienses* 17 (2010b): 17-23.
- Pawłowski, Zbigniew. „Zdrowie dla wszystkich. Idea i rzeczywistość.” *Ochrona zdrowia w stosunkach międzynarodowych*. Red. Wiesław Lizak, Anna M. Solarz. Warszawa: Wydawnictwo UW, 2013. 35-40.
- Pawłowski, Zbigniew. „Ebola! Trudny egzamin z ochrony zdrowia na świecie.” *Medicus Mundi Polonia* 14.49/50 (2014): 7-9.
- Pietraszek, Anna T. *Szpital pod niebem. Rozmowy z ojcem Marianem Żelazkiem SVD*. Warszawa: Verbinum, 2002.
- „Posługa lecznicza Kościoła. Spis tematów.” *Medicus Mundi Polonia* 14.49/50 (2014): 17.
- „Proceedings of the XVII International Conference «The identity of Catholic Health Care Institutions». Vatican, 7-9 Nov. 2002.” *Dolentium Hominum. Church and health in the world* 18.52 (2003).
- Widmer, Edgar. „Medicus Mundi International. Istota działania tej organizacji i jej zadania na przyszłość.” *Hygeia Public Health* 40.4 (2014): 641-645.
- Woy-Wojciechowski, Jerzy. *Misjonarze zdrowia*. Warszawa: Domena, 2010.

**ZBIGNIEW PAWŁOWSKI**, profesor zw. em. DTMH (Liverpool), dr honoris causa (Uniwersytet Medyczny, Warszawa). Specjalista w chorobach wewnętrznych, pasożytniczych i tropikalnych. Kierownik Kliniki Chorób Pasożytniczych i Tropikalnych UM w Poznaniu (1970-1979 i 1987-1996), szef działu Intestinal Parasitic Infections Światowej Organizacji Zdrowia w Genewie (1979-1986). Członek ośmiu międzynarodowych towarzystw naukowych. Jeden z trzech fundatorów Fundacji Pomocy Humanitarnej *Redemptoris Missio* w Poznaniu (1992-).



MARTA JELONEK, JOANNA GADZIŃSKA, JĘDRZEJ GADZIŃSKI

Prywatne Przedszkole „Fistaszki”, Poznań / Private Kindergarten „Fistaszki”, Poznan;

Ogród Botaniczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu /

/ Botanical Garden of the Adam Mickiewicz University in Poznan;

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu / Adam Mickiewicz University in Poznań

## **Trąd i jego postrzeganie na przestrzeni dziejów**

Doktor Wanda Błęńska – nazywana poznańską Matką Trędowatych – przez 43 lata leczyła holistycznie osoby cierpiące na trąd – chorobę znaną od wieków i rozpowszechnioną na całym świecie. W tym kontekście warto zastanowić się nad istotą tego schorzenia oraz spojrzeć całościowo na sytuację osób nią dotkniętych. Trąd (z gr. *lepra*) od zawsze wzbudzał odrazę i lęk w społeczeństwach, w których się pojawiał. Do dziś w niektórych społecznościach bywa wiązany z karą za grzechy i powodem stygmatyzacji (Brakel, van 195). Dla zarażonych nim osób jest przyczyną niewyobrażalnego cierpienia fizycznego, psychicznego oraz duchowego. Współczesnemu człowiekowi z krajów tzw. „cywilizacji zachodniej” choroba Hansena (jak często określa się trąd) kojarzy się jednak zazwyczaj z przeszłością. Faktycznie, od XX w. wcześniej wykryty trąd jest całkowicie wyleczalny, a z Europy zniknął w zasadzie już wcześniej dzięki poprawie warunków życiowych. Trzeba jednak zauważyć, że choroba ta obecna jest także i dziś na świecie, powodując cierpienie, niepełnosprawność, a czasem nawet i śmierć osób nią dotkniętych. Według danych Światowej Organizacji Zdrowia (WHO) w roku 2012 trąd zdiagnozowano u 232 857 osób, co daje niemal 638 przypadków dziennie. W wielu krajach Afryki i Azji trąd jest nadal poważnym zagrożeniem. Oprócz konsekwencji zdrowotnych w dalszym ciągu powoduje tam marginalizację społeczną chorych i ich odrzucenie, nawet przez najbliższych członków rodzin (Molewska i Pawelec 107).

W efekcie problem trądu pozostaje wciąż aktualny. W literaturze poruszającej ten temat dominują prace dotyczące jego medycznych i biologicznych aspektów. W Polsce publikacje z tego zakresu przygotowali m.in. Augustyno-

wicz-Kopeć i Zwolska, Janaszek, Nowak i Suryło. Dużo materiałów dotyczących praktyki leczenia trądu pozostawiła również np. W. Błęńska (w dalszej części artykułu posłużono się m.in. przygotowanymi przez nią opisami części objawów). Bardzo bogata jest literatura zagraniczna. Liczne prace na temat trądu publikowane były zwłaszcza na łamach czasopism takich jak *Leprosy Review*, *Tropical Medicine & International Health*, *New England Journal of Medicine*. Pomimo dominującego „podejścia medycznego” niektóre źródła zwracają również uwagę na aspekty społeczne związane m.in. z podejściem lokalnych społeczności do osób chorych na trąd (głównie artykuły w *Leprosy Review*). Również prace teologiczne i historyczne podejmują ten temat (m.in. polscy paleopatolodzy – Dzierżykraj-Rogalski, Gładykowska-Rzeczycka). Wydaje się jednak, że w polskiej literaturze brakuje wciąż całościowego ujęcia problematyki trądu z uwzględnieniem wszystkich jej aspektów.

Autorzy artykułu podejmują próbę przyjrzenia się tematowi trądu pod różnymi kątami. Krótko zarysowane aspekty medyczne tej choroby stanowią punkt wyjścia do rozważań na temat miejsca tej choroby w historii ludzkości. Przyjrano się przede wszystkim tematyce trądu i chorych na trąd, która pojawia się na kartach Biblii, zarówno w Starym, jak i Nowym Testamencie. Nieco miejsca poświęcono również sytuacji osób dotkniętych tą chorobą na przestrzeni dziejów, a także współczesnym problemom związanym z występowaniem trądu. Na koniec przywołano również kilka przykładów zaangażowania osób duchownych i świeckich w niesienie pomocy chorym.

Podkreślić należy, że artykuł nie wyczerpuje w całości poruszanej problematyki. Autorzy nie wnikają dogłębnie w poszczególne kwestie. Podejmują za to próbę całościowego ujęcia tematyki związanej z chorobą Hansena i zwracają uwagę na różnorodność aspektów i problemów, które łączyć można z historią występowania trądu na świecie.

## **Trąd – aspekty medyczne**

Pionierskie wyniki badań nad trądem przedstawił w 1873 r. norweski uczyony Armauer Hansen, odkrywając *Mycobacterium leprae* (bakterię wywołującą trąd) nazywaną później potocznie prątkiem Hansena (Augustynowicz-Kopeć i Zwolska). Trąd jest zakaźną, wyleczalną chorobą przewlekłą. Mapa jej występowania w dużej mierze pokrywa się z mapą ubóstwa na świecie. Dotyka głównie osób z obniżonym poziomem odporności komórkowej spowodowanym m.in. niedożywieniem organizmu. Źródłem zakażenia jest bezpośredni kontakt z chorymi, a prątek Hansena przenoszony jest przede wszystkim drogą kropelkową. Faza ukryta choroby jest wyjątkowo długa – okres inkubacji może trwać 5 lat, a ujawnienia nawet 30. Trąd atakuje skórę i nerwy położone



bezpośrednio pod nią, głównie nerwy twarzy oraz kończyn (Augustynowicz-Kopeć i Zwolska).

Immunologiczna odpowiedź organizmu na kontakt z prątkiem, jak również częściowo uwarunkowania genetyczne sprawiają, że u chorych mogą wystąpić różne postacie trądu, w tym: dwie biegunowe odmiany kliniczne – T (tuberkuloidowa) lub L (lepromatyczna) albo jedna z postaci B (od ang. *borderline* – granica), czyli granicznych. Łagodniejsza postać biegunowa to tzw. trąd tuberkuloidowy (tuberkuliczny), określane także gruźlicopodobnym. Oznaczany jest on jako *Pauci Bacillary* (PB), czyli małobakteryjny i dzięki temu niezakaźny. Na skórze pojawiają się nacieki komórkowe oraz 1-3 niesymetrycznie ułożonych plam. Ich płaszczyzna jest zazwyczaj sucha, pozbawiona włosów, a także czucia, gdyż dochodzi do obrzęku nerwów powierzchniowych. Uszkodzenia nerwów pojawiają się wcześniej, intensywnie degenerują aksony oraz powodują powstawianie zimnych ropni. W konsekwencji chorzy m.in. przestają odczuwać temperaturę i ból (przyczyna częstych oparzeń i innych wypadków), pojawiają się odleżyny, paraliż mięśni stóp, rąk, twarzy, przykurcze, a ostatecznie martwica tkanki, co prowadzi do utraty części ciała – głównie palców kończyn górnych i dolnych (Augustynowicz-Kopeć i Zwolska; Janaszek 578).

Druga postać biegunowa – lepromatyczna – jest wielobakteryjna (MB – *Multi Bacillary*) i zaraźliwa. Określa się ją mianem guzowatej – u chorego w tkance podskórnej i skórze występują guzy. Niekiedy tworzą one trędowaty rumień guzowaty (przy czym wykwit guzków jest bardzo bolesny), wraz z którym często pojawia się białkomocz, zapalenia jąder i inne zaburzenia natury ogólnej (Emond, Rowland i Welsby 138). Objawami są także twarde obrzęki, które mogą powodować trwałe zniekształcenia. Trąd atakuje generalnie całą skórę, układ siateczkowo-śródbłonkowy, nerwy obwodowe, stawy, jądra, oczy, śluzówki ust i nosa, czyli głównie tzw. miejsca „chłodne”, unikając równocześnie lokalizacji w ciepłych miejscach, jak pachy i pachwiny. W trądzie lepromatycznym zmiany skórne są drobne, ale liczne – ułożone symetrycznie (w przeciwieństwie do zmian skórnych w trądzie T). Charakterystyczną cechą jest tzw. „lwia twarz”. Skóra marszczy się, grubieje, znacznie poszerza się nos i płatki uszu chorego. Dobrze leczony trąd powoduje jednak cofnięcie się tych objawów i twarz może w dużej mierze odzyskać poprzedni wygląd (Emond, Rowland i Welsby 138).

W trądzie występuje także szereg postaci B-granicznych, zwanych również „mieszanymi”. Mogą one przesunąć się w kilku kierunkach: BT, BB lub BL. BT charakteryzuje się naciekami podobnymi jak w trądzie T, ale ich liczba musi być większa niż trzy. Jest to postać skąpobakteryjna (PB), niezakaźna, lecz dochodzi w niej do największych i bardzo bolesnych uszkodzeń nerwów obwodowych. Postać BL jest bogatobakteryjna (MB) i zakaźna. Widoczne zmiany skórne przypominają często zmiany w trądzie L (począwszy od płat-

ków usznych i nosa). Zaburzenia czucia są w tym przypadku niewielkie. Najmniej stabilną grupą jest BB. Dobrze rozpoznana i leczona może ochronić chorego od uszkodzenia nerwów i rozwiniecia się trądu BL lub L. Mimo że wyniki badań laboratoryjnych często są ujemne, to i ten rodzaj zaliczany jest do zakaźnych. Występują w nim nacieki pierścieniowate z nieuszkodzoną skórą wewnątrz, pośrodku. Ostatnim, najbardziej zagadkowym typem mieszanym jest typ I (od ang. *Indeterminate* – nieokreślony). Jest to stadium początkowe trądu, który przechodzi w postaci wielobakteryjne (L, BL, BB) lub małobakteryjne (T, BT) albo podlega samowyleczeniu. Jest on najczęściej spotykany u dzieci i rozpoznawany na podstawie pojedynczych plam, bez powiększenia nerwów, zaburzeń czucia i obecności prątków Hansena (Kocięcka).

Cechą charakterystyczną większości odmian trądu są uszkodzenia nerwów obwodowych. Chorzy mogą doświadczyć m.in. problemów z nerwem twarzowym – opadania kąta ust, niedomykania powiek (prowadzącego do uszkodzenia rogówki) – oraz z nerwem trójdzielnym – np. w postaci znieczulenia gałki ocznej i zaprzestania mrugania. Nierzadko dodatkową chorobą oczu u tych pacjentów jest jeszcze jaglica, która nieleczona: „[...] prowadzi do deformacji powiek, zmętnienia rogówki i ostatecznie – ślepoty” (Nowak, za: Nawrocka 31). Zmiany zachodzą również w kończynie dolnej i górnej (i dotyczyć nerwów podkolanowych, piszczelowych). Skutkiem, jak podaje Błęńska (5), mogą być „owrzodzone i zniekształcone stopy, nekroza kości”, „koguci chód”, a w dalszej kolejności również brak możliwości samodzielnego poruszania (przy braku odpowiedniego leczenia, zaopatrzenia ortopedycznego i opieki może to doprowadzić do wycieńczenia organizmu i śmierci głodowej).

W kończynie górnej najczęściej atakowane są trzy nerwy: łokciowy, pośredni i promienisty. Jak opisuje Błęńska (6), w efekcie pacjenci nie mogą „utrzymać w ręku kartki papieru między 4 i 5 palcem”, nie mają „wycucia siły uchwytu i uderzenia”, nie mogą „sprawnie jeść palcami, zapinać guzików, przybliżyć kciuka do małego palca”. W efekcie dochodzi do znieczulenia całej ręki, atrofii mięśni i szponowatości (tzw. małpia ręka). Ręce szybko się męczą, brak im zręczności, są znieczulone, nie mają wycucia siły uderzenia, chwytu itd. Uszkodzenie ostatniego z wymienionych nerwów może nawet wywołać „opadnięcie ręki, która staje się bezsilna”.

Podczas przebiegu choroby Hansena poza etapami względnie spokojnymi występują również okresy (zwane reakcjami), które są wyjątkowo ostre. Reakcje trądowe są bardzo bolesne dla chorych i prowadzą do zniekształceń ciała. Ich nasilenie, objawy i przebieg różnią się w zależności od postaci trądu. Najboleśniejsze reakcje przechodzą pacjenci chorujący na odmianę BL. Doświadczają oni stanów zapalnych wielu nerwów równocześnie i stazy, czyli bardzo bolesnych obrzęków nóg i rąk. Jako przyczyny wystąpienia reakcji najczęściej wskazuje się zakażenie wirusowe i szczepienie, doustnie podawa-

ny jod, zmiany hormonalne, ale także wyjątkowo silny stres – fizyczny i psychiczny (Kocięcka).

Warto w tym miejscu przyjrzeć się także mikrobowi, który odpowiada za trąd. *Mycobacterium leprae* jest bakterią kwasooporną, blisko spokrewnioną z prątkiem gruźlicy, jednakże namnaża się ona wyjątkowo wolno. Zdaniem B. Stryjewskiej z Narodowego Ośrodka Leczenia Trądu w Baton Rouge (USA), spośród wszystkich patogenów ludzkich namnaża się najwolniej i potrzeba aż dwóch tygodni, by bakteria się podzieliła (Sermak). Tłumaczy to wyjątkowo długi czas wylęgania się choroby i jej objawów. Prątek jest zdolny przeżyć poza organizmem żywym (w wilgotnym środowisku) 8-12 dni (Kocięcka). Ponieważ hodowla *M. leprae* nie jest możliwa *in vitro*, przełomowym momentem w badaniu trądu było odkrycie Shepada z 1960 r., któremu udało się namnożyć bakterie u myszy (Kocięcka 57). Wkrótce odkryto także podatność pancernika na zarażenie prątkami Hansena. Dzięki temu możliwe stało się rozszerzenie zakresu badań nad genomem *M. leprae*, co poskutkowało rozpoczęciem prac nad szczepionką przeciw trądowi. Ocenia się, że razem z wymienionymi zjawiskami immunologicznymi wpływ na zachorowanie na trąd mają także czynniki genetyczne oraz zagęszczenie populacji, okres ekspozycji prątków Hansena oraz ewentualny kontakt z innymi bakteriami z gatunku *Mycobacterium*.

Do zakażenia *M. leprae* może dojść poprzez bezpośredni, długotrwały kontakt z samą osobą chorą. Prątek Hansena wydostaje się z zarażonego organizmu przede wszystkim górnymi drogami oddechowymi poprzez wydzieliny z jamy nosowej (drogą kropelkową) oraz poprzez skórę z wydzielinami z owrzodzeń. Innym źródłem zakażenia są łzy, ślina, przenikanie prątków poprzez łożysko matki do pępowiny dziecka, a także w pokarmie chorej matki (Kocięcka). Zachowanie podstawowych zasad higieny, w tym przede wszystkim regularne mycie rąk po każdorazowym kontakcie z chorym, wystarczy, by uchronić się od bakterii.

Dzięki prowadzonym w przeszłości badaniom obecnie leczenie trądu nie jest ani trudne, ani bardzo kosztowne. Ocenia się, że koszt leczenia jednej osoby (aż do całkowitego wyleczenia) wynosi jedynie niecałe 100 dolarów (Ferenc 234). Od 1981 r. w wyniku działań Światowej Organizacji Zdrowia (WHO) wprowadzono nowoczesną terapię wielolekową – tzw. MDT (ang. *Multi-Drug Therapy*), która do dziś jest najpowszechniejszym sposobem leczenia trądu. Jest ona także zdecydowanie mniej czasochłonna niż wcześniej stosowane metody, które polegały na podawaniu kombinacji kilku leków (farmakoterapię trzeba było jednakże kontynuować przez wiele lat). Pacjentów z trądem MB leczy się rifampicyną, klofazyminą i dapsonem przez okres 24 miesięcy z możliwością skrócenia do 12 miesięcy. Z kolei w terapii dla chorych z trądem PB stosuje się jedynie dapson z rifampicyną (przez okres 6 mie-

sięcy). Od 1995 r. MTD została bezpłatnie udostępniona krajom, w których trąd występuje endemicznie. Kilka lat później wprowadzono także specjalną jednorazową dawkę leków (tzw. ROM – od rifampicyny, ofloksacyny, minocykliny) dla osób, u których wykryto pojedynczą plamę trądową (Błęńska 7).

W przypadku rozważań nad leczeniem trądu nie należy zapominać również o konieczności leczenia jego skutków (Molewska i Pawelec 107, 116). Przykurcze, zaburzenia czucia, opadające kończyny są konsekwencjami późnej diagnozy i zbyt późno podjętego leczenia. Ze względu na słaby dostęp do opieki medycznej w wielu krajach tzw. Trzeciego Świata upływają miesiące, a nawet lata, zanim choroba zostanie zdiagnozowana (i potwierdzona badaniem laboratoryjnym). W efekcie dochodzi do spustoszenia organizmu i nieodwracalnych zmian fizycznych (takie trwałe następstwa trądu nie są w zasadzie wyleczalne). Nadal zdarza się, że nieleczona choroba Hansena prowadzi do śmierci.

## Trąd w Starym Testamencie

Do czasu dokładnego poznania i opisania trądu oraz wprowadzenia nowoczesnych metod jego leczenia przez wiele wieków budził on strach i odrazę. Ocenia się, że jest on jedną z najstarszych chorób znanych w świecie. Trudno jednak jednoznacznie określić miejsce i czas jego pochodzenia, choć niektórzy naukowcy wskazują, że najwcześniejsze wzmianki o trądzie pojawiają się na Bliskim Wschodzie, w Chinach i Indiach (Trautman 691; Augustynowicz-Kopec i Zwolska).

Długa historia choroby znalazła odzwierciedlenie w wielu zapisach historycznych, w tym także wielokrotnie pojawiała się na kartach Pisma Świętego. Jednych z pierwszych pisemnych informacji o trądzie dostarczają nam księgi Starego Testamentu. W 13 i 14 rozdziale Księgi Kapłańskiej (Kpł 13-14) redagowanej na początku V w. p.n.e. znajduje się m.in. dokładny opis chorób skóry nazwanych ogólnie trądem. Wśród licznych praw przywołanych w Księdze znalazło się „Prawo czystości” (Kpł 11-14), które zawiera m.in. „Przepisy dotyczące trądu”. Przykładowo w rozdziale 13 autor szczegółowo objaśnia sposób postępowania w przypadku pojawienia się na skórze białej plamy. Zauważa przy tym, że nie każda taka plama musi być zmianą trądową. Decydujący głos w tej kwestii powinien należeć do kapłana, który odpowiadał za czystość rytualną. Jak podaje Matwiejczuk, powszechne w tym czasie było stosowanie siedmiodniowych kwarantann w celu uzyskania pewności osądu. Nie podejmowano więc decyzji pochopnie, a przy tym chorego wykluczano ze wspólnoty tylko na czas trwania jego choroby.

W dalszych podrozdziałach Księgi Kapłańskiej przedstawione zostały również konkretne objawy trądu. Zaliczono do nich otwarte ropiejące rany

wrzodowe, obrzmiałe, powiększone nerwy, wklęsnięcia w skórze (mogą oznaczać miejsca, które „zgniły”). Wyraźnie można też zauważyć, że autor w tym kontekście wymienia różne schorzenia, takie jak grzybica, pokrzywka, łysienie, a także „trąd na przedmiotach takich jak tkaniny i skóry”, czyli przypuszczalnie pleśni („To jest prawo odnoszące się do wszelkiej plagi trądu i grzybicy, trądu ubrania i domu, nabrzmienia, wysypki i białej plamy, aby pouczyć, kiedy coś jest czyste, a kiedy nieczyste. To jest prawo odnoszące się do trądu” [Kpł 14,54-57]).

W omawianym fragmencie Starego Testamentu w odniesieniu do osoby chorej na trąd pojawia się określenie „nieczysty”. Każda taka osoba musiała zostać odsunięta od wspólnoty i odizolowana od miejsc publicznych: „Trędowaty, dotknięty tą plagą, będzie miał rozerwane szaty, włosy nie uczesane, brodę zasłoniętą i będzie wołać: Nieczysty, nieczysty! Przez cały czas trwania tej choroby będzie nieczysty. Będzie mieszkał w odosobnieniu. Jego mieszkanie będzie poza obozem” (Kpł 13, 45-46). Izolacja chorych wywoływana powszechnym lękiem przed zakażeniem stała się podstawową metodą ograniczającą rozprzestrzenianie się trądu. Przyczyniła się jednak również do skazywania osób nim dotkniętych na całkowitą samotność i izolację.

Starotestamentalne znaczenie trądu wprowadza jeszcze jeden wymiar patrzania na chorobę Hansena – jako karę za grzechy. Jest to motyw, który będzie aktualny również w kolejnych epokach. W Księdze Liczb (Lb) czytamy historię Miriam – siostry Mojżesza, która szemrała przeciwko swojemu bratu razem z Aaronem na pustyni: „Oto Miriam stała się nagle biała jak śnieg od trądu. Gdy Aaron się do niej zwrócił, spostrzegł, że była trędowata. Wtedy rzekł Aaron do Mojżesza: Proszę, panie mój, nie karz nas za grzech, któregośmy się nierozważnie dopuścili i jesteśmy winni. Nie dopuść, by ona stała się jak martwy [płód], który na pół zgniły wychodzi z łona swej matki” (Lb 12,9-12).

Analogiczną rolę odgrywa trąd w opowieści o Naamanie, przywódcy wojsk Arama, która znalazła się w Drugiej Księdze Królewskiej. Po zwycięskiej bitwie chorujący na trąd Naaman wybrał się do Izraela do proroka Elizeusza, prosząc o uzdrowienie, które też otrzymał. Prorok nie chciał zapłaty, uzdrowienie przypisując nie sobie, lecz Bogu. Wykorzystać to postanowił jednak jego sługa Gechazi. Kierując się chciwością, wyruszył za Aramejczykiem i podczas spotkania prosił o dary za uleczenie. Jednak po ich odebraniu szybko spotkała go kara za nieuczciwość. Po słowach Elizeusza: „A trąd Naamana przylgnie do ciebie i do twojego potomstwa na zawsze” (2 Krl 5,27a), Gechazi „oddalił się od niego biały jak śnieg od trądu” (2 Krl 5,27b).

Podobne zapisy znaleźć można również w Księdze Kronik. Dla króla Ozjasza znamię trądu na czole stało się karą za jego gniew i pychę (2 Krm 26,1-23).

Przekonanie, że trąd jest formą kary za grzechy, było, obok możliwości zakażenia, drugim powodem izolacji trędowatych. Jak podaje Andrzejak (31),



ówcześni rabini wśród grzechów, za które mógł zostać zesłany na człowieka trąd, wymieniali: pychę, oszczerstwa, nieczystość w kontaktach cielesnych. W efekcie powszechne było przekonanie, że chorzy zasłużyli na swe cierpienia. Można przypuszczać, że takie podejście zaważyło na skrajnie negatywnym postrzeganiu osób dotkniętych trądem na długie wieki.

## Trąd w Nowym Testamencie

Diametralnie inną perspektywę odsłaniają nam o kilka wieków młodsze teksty Nowego Testamentu. Jezus prezentuje zupełnie odmienne podejście do chorego niż reszta społeczeństwa kultywująca utrwalone przez wieki sposoby postępowania (izolację i pogardę). Ewangelie ukazują, że nie stronił On od spotkań z cierpiącymi, słabymi, ubogimi. W efekcie styka się również z osobami chorymi na trąd („nieczystymi”), które słysząc o czynionych przez Jezusa cudach, łamią zakaz zbliżania się do ludzi zdrowych i przychodzą do Niego: „A oto zbliżył się trędowaty, upadł przed Nim i prosił Go: Panie, jeśli chcesz, możesz mnie oczyścić. Jezus wyciągnął rękę, dotknął go i rzekł: Chcę, bądź oczyszczony! I natychmiast został oczyszczony z trądu” (Mt 8,2-3 – por. Mk 1,40-45).

Wydaje się, że Jezus, dotykając części ciała dotkniętych chorobą, oprócz uzdrawiania przełamywał również lęk uczniów przed osobami trędowatymi. Podchodząc do trędowatych z miłością, przywracał im jednocześnie godność (Łk 5,12a.13b). Jadając z nimi (por. Mk 14,3), pokazywał, że należy im się uwaga i szacunek.

Jak notuje św. Łukasz, uzdrowień z trądu musiało być wiele (Łk 7,22). Ewangelie nie podają jednak dokładnych liczb. Podczas jednego ze spotkań dzięki interwencji Jezusa dochodzi do oczyszczenia 10 osób:

Gdy wchodził do pewnej wsi, wyszło naprzeciw Niego dziesięciu trędowatych. Zatrzymali się z daleka i głośno zawołali: Jezusie, Mistrzu, ulituj się nad nami! Na ten widok rzekł do nich: Idźcie, pokażcie się kapłanom! A gdy szli, zostali oczyszczeni. Wtedy jeden z nich, widząc, że jest uzdrowiony, wrócił chwając Boga donośnym głosem, padł na twarz u Jego nóg i dziękował Mu. A był to Samarytanin (Łk 17,12-16).

Jezus uzdrawiał sam, ale i przykazał swoim uczniom, aby i oni, mocą Ducha Świętego, pomagali potrzebującym. Wzywał ich: „Uzdrowiajcie chorych, wskrzeszajcie umarłych, oczyszczajcie trędowatych, wypędzajcie złe duchy” (Mt 10,8a). Zadanie to podjęli nie tylko uczniowie za czasów Jezusa, ale wzorowały się na Nim (i nadal wzorują) kolejne pokolenia.



## Sytuacja osób chorych na trąd na przestrzeni wieków

Jak zauważa Szałata (13), trąd rozprzestrzenił się w starożytności w dużej mierze jako efekt ekspansji Imperium Rzymskiego i przemieszczania się wojsk (por. Trautman 692). W rezultacie szybko stał się znany w całym starożytnym świecie. Już w IV w. zaczęto budować osady mieszkalne dla trędowatych zwane leprozoriami (od łac. *Leprosus* – trędowaty). Chorych izolowano, by ograniczyć rozprzestrzenianie choroby, która wzbudzała ogromny lęk w społeczeństwach wywołwany strasznymi jej skutkami i brakiem możliwości wyleczenia (Browne 17). Jak zauważa Łęczycka (22):

To oddzielenie chroniło zdrowych, ale dla chorych miało wyłącznie negatywne skutki. Pozostawali oni w nieludzkich warunkach, bez pomocy i z pełną świadomością swego losu. Ci, u których pojawiły się pierwsze objawy, trafiali do leprozoriów, by nigdy z nich nie wrócić; skazani na powolne konanie ciała i jeszcze powolniejsze duszy sami dla siebie nawzajem stawali się wsparciem, jeśli siły im na to pozwalały.

Największy rozwój leprozoriów przypadł na okres średniowiecza. W Europie w XIII w. istniało ich około 19 tysięcy (Supady 80). Przyczyną szybkiej ekspansji choroby były w dużej mierze migracje. Miały na nie wpływ licznie prowadzone w tym okresie wojny, w tym przede wszystkim wyprawy krzyżowe. Bardzo często towarzyszyły im także epidemie i zarazy, które osłabiały odporność żołnierzy, dzięki czemu łatwiej zapadali oni na trąd (Supady 80).

Z okresem wypraw krzyżowych wiązać należy również początki posługi wśród osób trędowatych. W XI w. podczas pierwszej z takich wypraw zapoczątkował swoją działalność Zakon Rycerzy św. Łazarza (Szałata). Nazwa ta nawiązuje do biblijnych historii związanych z postacią Łazarza. W pierwszej z nich żebrak pokryty wrzodami nie doświadcza pomocy ze strony bogacza i umiera w samotności (por. Łk 16,19-31). Drugi Łazarz – brat Marii i Marty – po kilku dniach od śmierci zostaje wskrzeszony przez Jezusa (por. J 11,1-44). Wybór patrona zakonu dobrze podkreśla to, że w średniowieczu chorych uważano w zasadzie za „umarłych za życia”. W intencji osoby, u której wykryto trąd, niemal od razu odprawiano Mszę św. z liturgią za zmarłych. Szczegółowo przyjęty ceremoniał opisuje Matwiejczuk:

Wygnaniu chorego towarzyszył religijny rytuał, który możemy zrekonstruować według sakramentarzy (agend liturgicznych). Rozpoczął się mszą za zmarłych w intencji chorego. Po jej zakończeniu kapłan i wierni wychodzili w procesji na przykościelny cmentarz. Tam ksiądz wprowadzał trędowatego do świeżo wykopanego grobu i posypywał mu głowę ziemią. Od tej pory człowiek ten był już

symbolicznie martwy. Ksiądz dawał mu „odzież ochronną”, która miała chronić zdrowych przed zarażeniem: rękawice, zasłonę na twarz, parę butów, kapelusz i płaszcz. [...] Najważniejszym atrybutem trędowatego była kołatka.

Kołatka lub dzwonek oraz głośne wołanie „nieczysty, nieczysty” miały ostrzegać zdrowe osoby o niebezpieczeństwie spotkania ze zbliżającym się trędowatym (Trautman 690). Zestaw zasad obowiązujących chorego był jednak znacznie dłuższy. Koniecznością było noszenie jaskrawych szat z naszytą literą „L”. Zakazane były kąpiele, picie wody ze źródeł oraz spożywanie posiłków w towarzystwie ludzi zdrowych. Z kolei rozmowa z osobą niezakażoną możliwa była jedynie w sytuacji, gdy trędowaty ustawiony był pod wiatr (Ferenc 230-231). Podobne zasady obowiązywały prawdopodobnie już od starożytności, choć trudno jednoznacznie określić czas ich wprowadzenia.

Trąd niósł ze sobą również znaczące konsekwencje dla życia rodzinnego. W przypadku choroby jednego z małżonków udzielano automatycznie unieważnienia małżeństwa, a osoba zdrowa uznawana była za owdowiałą. Praktyka ta obowiązywała aż do XII-XIII w., kiedy to papież Aleksander III i Grzegorz IX za pomocą odpowiednich zarządzeń ostatecznie powstrzymali takie praktyki (Matwiejczuk).

W średniowieczu zakażenie trądem wiązano bardzo często ze starotestamentową karą za grzechy. Dotykała ona zarówno biednych, jak i bogatych. Jednym z najbardziej znanych trędowatych z tego okresu był jerozolimski król Baldwin IV (panował w XII wieku). Młody władca, który był ceniony z powodu swojej mądrości i umiłowania pokoju, ukrywał zniekształconą przez trąd twarz za srebrną maską (Szałata 13). Po latach stał się on postacią legendarną – romantycznym bohaterem książek m.in. powieści Zofii Kossak-Szczuckiej *Król trędowaty*, a ostatnio również kultury masowej i filmu pt. *Królestwo Niebieskie* (or. *Kingdom of Heaven*) w reżyserii Ridleya Scotta. Większość trędowatych została jednak bezimienna i umarła w zapomnieniu oraz samotności.

Zakończenie plagi trądu w Europie wiązać należy z pojawieniem się innej śmiertelnej choroby – dżumy. Tak zwana czarna śmierć, czyli epidemia, która przeszła przez kontynent w XIV w., sprawiła, że życie straciła prawie jedna trzecia ludności Europy. Trędowaci ze swoją obniżoną odpornością nie mieli dużych szans na pokonanie nowej choroby. W efekcie prawie wszyscy zginęli. Trąd wrócił po latach do Europy, ale już nigdy nie stał się aż takim problemem, jak w średniowieczu (por. Trautman 693).

## Dzieło pomocy chorym na trąd

Mimo powszechnego ostracyzmu, z jakim spotykały się osoby chore na trąd, w ciągu wieków znalazło się wiele osób, które postanowiły podjąć trud pracy z nimi. Wspomniani już lazarianie z Zakonu Rycerzy i Szpitalników św. Łazarza z Jerozolimy opiekowali się trędowatymi głównie poprzez udzielanie wsparcia medycznego. W pewnym wymiarze dołączyli do tej misji również joannici, szpitalnicy – rycerze św. Jana Jerozolimskiego. Działali oni także na terenie Polski, zostawiając trwałe ślady<sup>1</sup>.

Mimo że dzieło budowy szpitali i podejmowanie opieki nad trędowatymi łączyć należy przede wszystkim z rycerzami zakonnymi oraz osobami duchownymi, zadania tego czasami podejmowali się m.in. także członkowie rodzin królewskich. Warto w tym miejscu wspomnieć św. Kingę (ze Starego Sącza), córkę króla węgierskiego Beli IV i żonę Bolesława Wstydliwego. W XIII w. odwiedzała ona przytułki m.in. w Sandomierzu i Krakowie, w tym również domy dla trędowatych. Zapamiętana została jako księżna, która nie przejmując się opiniami dworu i podwładnych oraz nie zważając na swoje królewskie pochodzenie, służyła ubogim i cierpiącym. Jak podaje Wojtczak (137) w życiorysie św. Kingi: „Pokornie i z miłością posługiwała trędowatym, a nawiedzając z pobożności ich domy, oczyszczała ich ropiejące rany, ocierała swą suknią posokę, przewiązywała ich rany, a dając im na koniec powodowana chrześcijańskim uczuciem jałmużnę i ucałowawszy z pokorą ich nogi i rany odchodziła”.

Co ciekawe również jej krewne – św. Elżbieta Magdeburska oraz św. Agnieszka Czeska – niosły pomoc trędowatym. Elżbieta założyła dla nich szpital w Magdeburgu, a Agnieszka m.in. szyła oraz naprawiała im szaty (Krzyżostaniak 51-52).

Wzorem dla przywołanych wyżej postaci świętych był żyjący również w tym okresie włoski zakonnik – znany obecnie jako św. Franciszek z Asyżu (por. Krzyżostaniak). Po rezygnacji z bogactw i przywilejów (a pochodził z zamożnej rodziny kupieckiej) oddał się pomocy ubogim i potrzebującym. Poświęcił się naśladowaniu Jezusa w duchu ówczesnej pobożności *imitatio Christi*, podejmując służbę odrażonym, w tym także trędowatym, co w interesujący sposób przytacza arcybiskup S. Gądecki w swej homilii (wygłoszonej 12.02.2012):

Dobrze znamy epizod z życia młodego Franciszka z Asyżu, który spośród wszystkich potworności świata najbardziej brzydził się trędowatymi, aż pewnego dnia, jadąc konno w pobliżu Asyżu, zobaczył na wprost siebie trędowatego. Chociaż od-

<sup>1</sup> W Poznaniu nadal pomagają joannici – kawalerowie maltańscy oraz istnieje dzielnica zwana – od lazarytów – Łazarzem, a na poznańskiej Wildzie (dawnym terenie wsi Świętego Łazarza) do dziś mieści się budynek, w którym rycerze ci prowadzili leprozorium.

czuwał wobec niego w najwyższym stopniu wstręt i obrzydzenie, to jednak [...] zsiadł z konia i pocałował go. Po kilku dniach udał się do mieszkań ludzi trędowatych, wręczył każdemu pieniądze, i pocałował ich w rękę i usta. W ten sposób to, co gorzkie, przyjął, jako słodkie.

O tym, jak na przestrzeni dziejów wyglądała sytuacja osób trędowatych nie tylko w Europie, ale i na całym świecie, możemy dowiedzieć się po trochu z zapisków prowadzonych przez misjonarzy. Ocalałe osobiste dzienniki czy korespondencje odsłaniają prawdę o realiach życia w koloniach chorych. W tym miejscu należy wymienić choć kilku wybitnych misjonarzy, którzy podjęli służbę wśród osób dotkniętych trędem.

Prekursorami zorganizowanej i kompleksowej opieki nad trędowatymi w 2 połowie XIX w. byli równolegle na wyspie Molokai na Hawajach bł. Damian de Vuster (belgijski misjonarz Serca Jezusowego) oraz na Madagaskarze polski jezuita bł. Jan Beyzym. Obaj na stałe zamieszkali wśród trędowatych, dzięki czemu zaczęli zmieniać postrzeganie trądu w lokalnych społecznościach. Wprowadzili również ówczesnie wiele innowacyjnych zmian w metodach opieki nad trędowatymi. Błogosławiony Jan wybudował nowoczesny szpital w Maranie dla chorych. Niezwykle istotne dla cierpiących na trąd było również wsparcie duchowe oraz akceptacja ich przypadłości ze strony misjonarzy. Muth-Oelschner (56) przytacza słowa bł. Damiana de Vustera, które dobrze obrazują jego podejście: „Ośmielam się powiedzieć, za apostołem Pawłem, że dla trędowatych stałem się trędowaty, aby ich pozyskać dla Chrystusa. Kiedy więc mówię kazania, posługuję się formą: «my trędowaci»”.

Obaj przywołani zakonnicy zakończyli swe życie wśród chorych. Błogosławiony Damian sam umarł na trąd po 16 latach pracy, a bł. Jan z niedożywienia i wyczerpania sił. Ich posługa stała się jednak w latach późniejszych inspiracją dla licznych misjonarzy duchownych i świeckich. Wielu z nich pozostaje bezimiennych, część jednak zyskała szerokie uznanie dzięki działaniom podjętym na rzecz walki z trędem. Jedną z najbardziej znanych na świecie osób, które poświęciły się walce z tą chorobą, jest bez wątpienia bł. Matka Teresa z Kalkuty. Założyła ona Zgromadzenie Sióstr Misjonek Miłości, który zajmuje się w dużej mierze pomocą osobom dotkniętym trędem (na temat posługi bł. Matki Teresy powstało wiele opracowań – m.in. biografia autorstwa Kathryn Spink).

Wśród postaci, które zasłużyły się w niesieniu pomocy trędowatym, wspomnieć można wielu polskich misjonarzy. Pracujący w XX w. w Indiach o. Adam Wiśniewski (pallotyn) razem z s. Barbarą Birczyńską założył w stanie Chhattisgarh działający do dziś Ośrodek Rehabilitacji Trędowatych Jeevodaya. Dzieło to kontynuuje obecnie świecka lekarka dr Helena Pyz (informacje o działalności tej placówki można odnaleźć na stronie internetowej

<http://www.jeevodaya.org>). Z kolei o. Marian Żelazek (werbista) w Purii (stan Orissa w Indiach) wybudował funkcjonujący do dziś ośrodek dla trędowatych, a także szkołę dla ich dzieci, szpital, przychodnię zdrowia i wiele warsztatów pracy. Nie można też nie wspomnieć o dr Wandzie Błęńskiej, która przez 43 lata posługiwała chorym na trąd w Ugandzie. Dzięki jej staraniom otwarto również nowy szpital w Bulubie oraz powołano do życia ośrodek szkoleniowy mający na celu poszerzanie wiedzy związanej z leczeniem trądu.

## Trąd obecnie

Dzięki rozwojowi medycyny oraz zaangażowaniu wielu osób w walce z trądem w XXI w. choroba ta została znacząco ograniczona. Obecnie zagrożenie trądem nie jest już w zasadzie problemem społeczności krajów europejskich. Ze względu na stosunkowo wysokie standardy higieniczne oraz dobry poziom dostępu do usług medycznych choroba ta praktycznie zniknęła z tej części świata. Wprawdzie, jak podaje Doboszańska (w wywiadzie udzielonym tygodnikowi *Idziemy*), w Rumunii istnieje jeszcze ostatnie leprozorium w Europie, jednakże liczba pacjentów jest tam znikoma. Jednocześnie trąd pozostaje istotnym problemem w niektórych regionach na świecie (szczególnie na obszarach, gdzie występuje endemicznie – w strefie tropikalnej i subtropikalnej).

Dane zbierane rokrocznie przez WHO (pozyskane ze 115 krajów i terytoriów zależnych) i opublikowane w 2013 r. w ramach serii *Weekly Epidemiological Record* potwierdzają ten fakt. Wprawdzie w ostatnich latach mamy do czynienia ze spadkiem liczby zachorowań (w okresie 2005-2012 wyniósł on ponad 22%), to jednak statystyki cały czas są wysokie. W 2012 r. odnotowano prawie 233 tys. nowych przypadków, co daje cztery takie zdarzenia na każde 100 tys. ludności. Jednocześnie należy pamiętać, że dokładna liczba zachorowań może być znacznie wyższa ze względu na fakt, że jedynie część osób zgłasza się do placówek medycznych i ośrodków misyjnych, a niektóre kraje nie udostępniają swoich statystyk. Według szacunków WHO całkowita liczba chorych może wynosić nawet ok. trzy miliony.

Największe zagrożenia związane z występowaniem i rozprzestrzenianiem się trądu charakterystyczne są dla krajów rozwijających się, które cechuje duże rozwarstwienie społeczne (ryc. 1). W efekcie najczęściej zachorowań notuje się w Azji Południowo-Wschodniej – zwłaszcza w Indiach, Indonezji, Sri Lance i Nepalu oraz w Ameryce Południowej – szczególnie w Brazylii. Państwa te (poza Nepalem) są określane przez ONZ (na podstawie wartości tzw. Wskaźnika Rozwoju Społecznego) jako wysoko lub średnio rozwinięte. Rozprzestrzenianiu się trądu sprzyja tam rozwój dużych ośrodków miejskich, do których napływa uboga ludność poszukująca poprawy swojej sytuacji

materialnej. W efekcie powstają całe dzielnice tzw. slumsów, gdzie panują bardzo trudne warunki higieniczne i sanitarne. Brak tam najczęściej kanalizacji, wodociągów, systemów odbioru odpadów, a dostęp do opieki medycznej jest znacząco ograniczony.

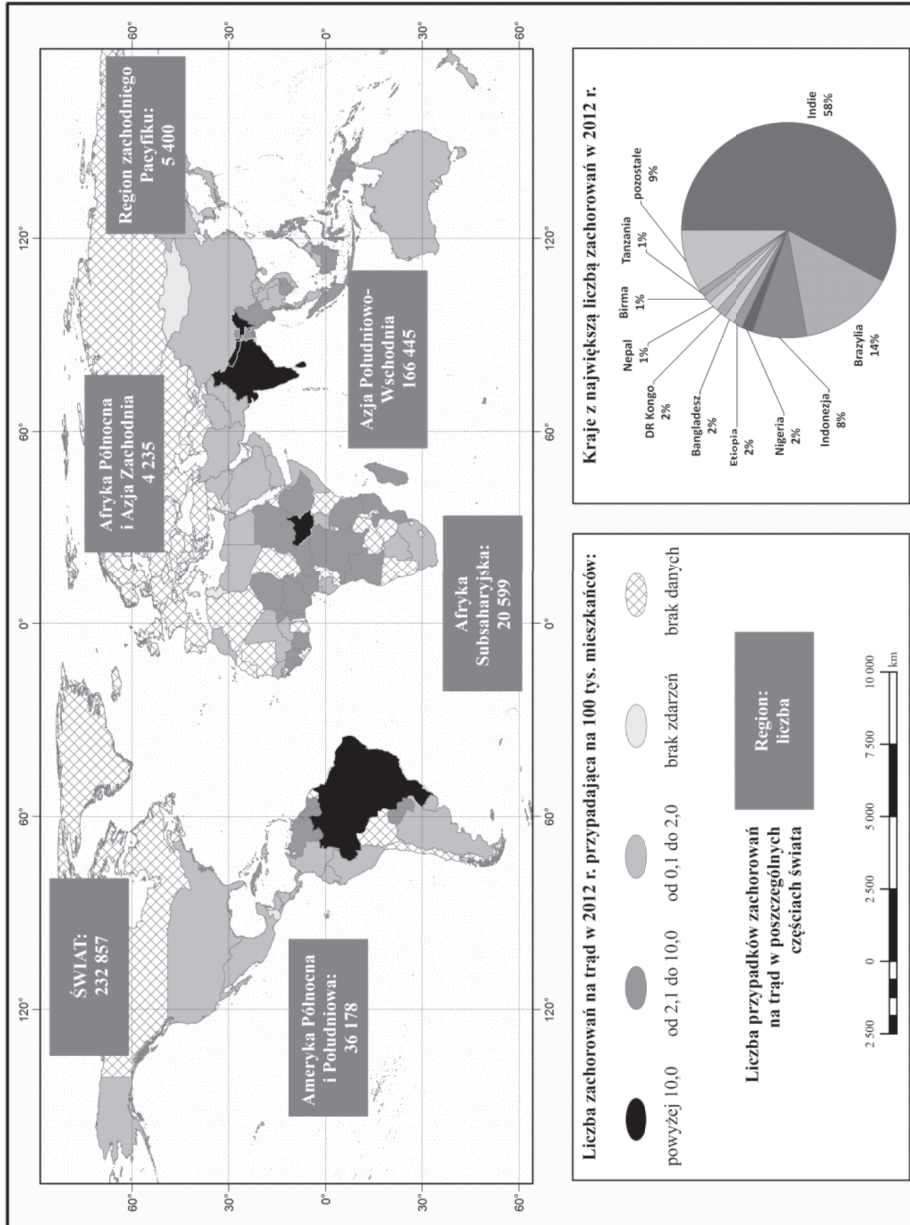
Drugą grupą krajów, gdzie problem trądu jest wciąż aktualny, są skrajnie ubogie obszary w krajach afrykańskich (zaliczanych przez ONZ do państw słabo rozwiniętych). W efekcie w Nigerii, Tanzanii, Etiopii, Sudanie Południowym czy Demokratycznej Republice Konga liczba zachorowań jest nadal wysoka (ryc. 1). Fatalny stan służby zdrowia sprawia, że chorzy mają bardzo utrudniony dostęp do leczenia. Standardy higieniczne panujące w tych krajach, a także poziom edukacji związanej z ochroną zdrowia są również bardzo niskie.

Przytoczone statystyki jasno pokazują, że trąd nie zniknął całkowicie ze świata i mimo stosowania skutecznych metod leczenia wciąż wiele osób doświadcza związanego z nim bólu fizycznego, a często również i odrzucenia (por. Rafferty 120-121). Na szczęście jednak poziom opieki nad chorymi znacząco się poprawił. Obecnie posługą wśród trędowatych zajmuje się wielu oddanych sprawie misjonarzy i wolontariuszy, dzięki czemu mają oni szanse na powrót do zdrowia i życia w społeczeństwie. O chorobie przypomina również Światowy Dzień Chorych na Trąd, który obchodzony jest w ostatnią niedzielę stycznia.

## Podsumowanie

W artykule starano się kompleksowo podejść do analizy zagadnień związanych z trądem. Pozwala to spojrzeć na problem z różnych perspektyw. Analiza aspektów medycznych daje pewne wyobrażenie o możliwych kierunkach rozwoju choroby i jej konsekwencjach dla osób zakażonych. Pozwala również łatwiej zrozumieć, dlaczego choroba w przeszłości była źródłem tak ogromnych cierpień fizycznych i psychicznych dla osób nią dotkniętych. Podobną rolę odgrywa analiza tekstów biblijnych. Dzięki temu został zarysowany pewien kontekst dla dalszych rozważań na temat historii rozwoju trądu na świecie, który pozwala również ukazać kształtujące się na przestrzeni dziejów podejście społeczne do choroby i osób nią zarażonych. W przeszłości nie znano lekarstwa na trąd. W efekcie niemal zawsze choroba ta prowadziła do długotrwałych cierpień i w końcu do śmierci. Dużo wcześniej następowała zwykle „śmierć społeczna” osoby nią dotkniętej. Odrażający wygląd i zapach chorego, a także strach przed zakażeniem sprawiały, że chorych izolowano. Często też łączono trąd z karą za popełnione grzechy. W efekcie osoby chore poza bólem fizycznym doświadczały również wielu szykan i umierały w samotności.





Ryc. 1. Występowanie trądu na świecie w 2012 roku. Źródło: opracowanie własne na podstawie danych WHO (2012)

Znalazły się jednak jednostki, które wzorując się na postawie Jezusa, nie odtrąciły trędowatych, a wręcz poświęciły swoje życie, służąc im i pomagając w cierpieniu. Wydaje się, że właśnie zestawienie różnych postaw ludzkich wobec osób zakażonych tą chorobą pozwala prawdziwie docenić działalność takich postaci, jak bł. Jan Beyzym, bł. Damian de Vuster czy bardziej nam współcześni bł. Matka Teresa z Kalkuty, o. Marian Żelazek czy dr Wanda Błęńska. Dzięki nim choroba ta stała się bardziej „ludzka”, a cierpiące na nią osoby zaczęły wreszcie doświadczać współczucia, pociechy i wsparcia.

## LEPROSY AND THE HISTORY OF ITS PERCEPTION

### ABSTRACT

The article focuses on leprosy and the history of its perception. Authors tried to present complexity of the analysed problem and consider its different aspects (medical, psychological and spiritual consequences). In the first part they describe the origins and effects of this disease from the medical point of view and subsequently offer a short history of leprosy. It starts with the descriptions from the Holy Bible (both Old and New Testament). Then, the situation in the Middle Ages and later centuries is considered. One section is also dedicated to individuals who devoted their lives to help people with leprosy. All these fragments of the article show a plight of leprosy-affected persons who always suffered from physical pain and social rejection. In the final section of the article the authors describe current situation of leprosy in the world. Cited statistics confirm that leprosy is still a problem in some parts of our globe, primarily in developing countries, where it still causes a lot of suffering. Therefore, we should conclude that leprosy remains a valid issue even in 21st century.

**Keywords:** leprosy; Hansen's disease; leprosarium; social rejection

**Słowa kluczowe:** trąd; choroba Hansena; leprozorium; wykluczenie społeczne

### BIBLIOGRAFIA

- Andrzejak, Ambroży. „Trąd wczoraj i dziś.” *Misyjne Drogi* 4 (1983): 31-32.
- Augustynowicz-Kopeć, Ewa. Zwolska, Zofia. „Wybrane zagadnienia biologii *Mycobacterium leprae*.” *Postępy Nauk Medycznych* (2011) nr 10. (opublikowano 30 kwietnia 2015). <<http://www.czytelniamedyczna.pl/3794,wybrane-zagadnienia-biologii-mycobacterium-leprae.html>>
- Błęńska, Wanda. „Trąd.” *Medicus Mundi Poland*, 2 (2002) nr 6-7: 5-8.
- Brakel, van, Wim H. “Measuring leprosy stigma-a preliminary review of the leprosy literature.” *International Journal of Leprosy and Other Mycobacterial Diseases* 71.3 (2003): 190-197.

- Browne, Stanley G. *Some aspects of the history of leprosy: the leprosie of yesterday*. "Proceedings of the Royal Society of Medicine" 68.8 (1975): 485-493.
- Emond, Ronald Temple Duncan. Rowland, Herbert Albert Kenneth. Welsby, Philip Douglas. *Atlas chorób zakaźnych*. Tłum. Janusz Cianciara. Warszawa: Springer PWN, 1996.
- Ferenc, Ewelina. „Czym jest trąd?” *Wanda Bleńska. Spełnione życie*. Red. Joanna Molewska, Marta Pawelec. Poznań: Św. Wojciech, 2011. 230-234.
- Florek-Mostowska, Monika. „Trąd w Europie? Wywiad przeprowadzony z prof. Anną Doboszyńską.” *Idziemy* 7 (2011). (opublikowano 1 maja 2015). <[http://www.opoka.org.pl/biblioteka/P/PS/idziemy201107\\_trad.html#>](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/P/PS/idziemy201107_trad.html#>)
- Gądecki, Stanisław. *Homilia Arcybiskupa Poznańskiego. Światowy Dzień Chorego 12.2.2012*. (opublikowano 17 sierpnia 2015). <<http://www.archpoznan.pl/content/view/2288/109/>>
- Janaszek, Wiesława. „Perspektywa eliminacji trądu w świecie. Szczepienia ochronne a leczenie etiotropowe.” *Przegląd Epidemiologiczny* 56.4 (2002): 577-586.
- Kocięcka, Wanda. „Współczesne zagadnienia z zakresu epidemiologii i patologii klinicznej trądu.” *Wiadomości Parazytologiczne* 41.4 (1995): 373-390.
- Kocięcka, Wanda. „Współczesne zagadnienia z zakresu epidemiologii i patologii klinicznej trądu.” *Wanda Bleńska – Doctor honoris causa Akademii Medycznej im. Karola Marcinkowskiego*. Poznań: AM im. K. Marcinkowskiego, 1994. 57-75.
- Krzyżostaniak, Hanna. „Miłosierdzie w legendzie Św. Agnieszki Czeskiej – przyczynek do dziejów duchowości franciszkańskiej.” *Miłosierdzie. Teoria i praktyka życiowa*. Red. Paweł Nowakowski, Wiktor Szymborski. Kraków: Księgarnia Akademicka, 2009. 43-54.
- Łęczycza, Agata. „Świadomość serca. Dzień pomocy chorym na trąd – 30 stycznia.” *Niedziela* (2011) nr 5: 22.
- Matwiejczuk, Paweł. „Trąd – wielkie oczy strachu.” *Mówią wieki* (2009) nr 2.589. (opublikowano 30 kwietnia 2015). <<http://www.mowiawieki.pl/index.php?page=artykul&id=117>>
- Molewska, Joanna. Pawelec, Marta. *Wanda Bleńska. Spełnione życie*. Poznań: Św. Wojciech, 2011.
- Muth-Oelschner, Brigitte. *Gdzie miłość leczyła trąd. Damian de Veuster. [Misjonarze, którzy tworzyli historię]*. Warszawa: Verbinum, 1990.
- Nawrocka, Małgorzata. *Jej światło. O życiu i dziele Wandy Bleńskiej*. Poznań: Kontekst, 2005.
- Nowak, Krystyna. Suryło, Piotr. „Nowe leki przeciwtrądowe.” *Wiadomości Chemiczne* 62.5-6 (2008): 513-531.
- Rafferty, Joy. “Curing the stigma of leprosy.” *Leprosy review* 76.2 (2005): 119-126.
- Sermak, Jerzy. „Nawet trąd może być uleczony. Wywiad z dr Barbarą Stryjewską.” *Posłaniec Serca Jezusowego* (2004). (opublikowano 30 kwietnia 2015). <[http://www.psj.net.pl/?0404,artykul,nawet\\_trad>](http://www.psj.net.pl/?0404,artykul,nawet_trad>)
- Spink, Kathryn. *Matka Teresa. Autoryzowana biografia*. Lublin: Wydawnictwo Gaudium, 2001.
- Supady, Jerzy J. „Przykłady ewolucji zjawiska śmierci z powodu chorób zakaźnych w aspekcie historycznym.” *Studia Medyczne* 13 (2009): 79-84.
- Szałata, Urszula. „Ta choroba ma 4 tysiące lat”. *Niedziela* (2012) nr 5. (opublikowano 2 maja 2015). <<http://www.niedziela.pl/artykul/96989/nd/Ta-choroba-ma-4-tysiace-lat>>
- Trautman, John R. “A brief history of Hansen’s disease.” *Bulletin of the New York Academy of Medicine* 60.7 (1984): 689-695.
- Wojtczak, Jerzy A. *Średniowieczne życiorysy bł. Kingi i bł. Salomei*. Warszawa: UW, 1999.
- World Health Organization. “Global leprosy: update on the 2012 situation.” *Weekly Epidemiological Record* 88.35 (2013): 365-378. (opublikowano 17 sierpnia 2015). <<http://www.who.int/wer/2013/wer8835.pdf?ua=1>>

**MARTA JELONEK** – Tytuł magistra pedagogiki specjalnej uzyskała na Wydziale Studiów Edukacyjnych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Pracuje z dziećmi niepełnosprawnymi w integracyjnej grupie przedszkolnej. W la-

tach 2008-2013 członkini Akademickiego Koła Misjologicznego działającego przy Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu. Współautorka książki „Wanda Błęńska. Spełnione życie” (Wydawnictwo Święty Wojciech, Poznań, 2011).

**JOANNA GADZIŃSKA** – Tytuł magistra biologii uzyskała na Wydziale Biologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Od 2013 r. pracuje w Ogrodzie Botanicznym UAM. Zajmuje się edukacją przyrodniczą. W latach 2007-2012 członkini Akademickiego Koła Misjologicznego działającego przy Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu. Współautorka książki „Wanda Błęńska. Spełnione życie” (Wydawnictwo Święty Wojciech, Poznań, 2011)

**JĘDRZEJ GADZIŃSKI** – Adiunkt w Instytucie Geografii Społeczno-Ekonomicznej i Gospodarki Przestrzennej na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Specjalizuje się w badaniach współczesnych przemian przestrzeni miast i regionów, a także w analizach kartograficznych (GIS). W latach 2007-2013 członek Akademickiego Koła Misjologicznego działającego przy Wydziale Teologicznym UAM w Poznaniu.

KRYSTYNA SURMA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań / Adam Mickiewicz University in Poznań

## **Edukacja młodego pokolenia w Ugandzie jako szansa na integralny rozwój osoby**

Jednym z fundamentalnych praw człowieka jest prawo do edukacji, które dla milionów ludzi na świecie pozostaje wciąż dobrem luksusowym. Prawo dziecka do nauki określa art. 18 Konwencji Praw Dziecka. Państwa zobowiązują się w nim m.in. do popierania i wspierania międzynarodowej współpracy w dziedzinie oświaty, w celu likwidacji ignorancji i analfabetyzmu na świecie oraz ułatwienia dostępu do wiedzy i nowoczesnych metod nauczania, ze szczególnym uwzględnieniem potrzeb krajów rozwijających się (UNICEF).

W Ugandzie edukacja interpretowana jest jako proces, w którym jedno pokolenie celowo przekazuje kulturę dzieciom, młodzieży i starszym dla korzyści całego społeczeństwa. Jest świadomym procesem, mającym na celu zmianę schematów zachowania jednostki na takie, które są według tego społeczeństwa pożądane i wartościowe. Edukacja zatem jest użyteczną bronią, narzędziem przynoszącym naprawcze, a jednocześnie niezbędne działania w społeczeństwie (Msmmc).

### **1. Środowisko rodzinne dziecka w Afryce**

Główną cechą charakterystyczną Afrykańczyków jest wspólnotowość, w której jednostka znaczy tyle, co wspólnota, a wspólnota tyle, co znaczy jednostka. Afrykańska wspólnotowość zdecydowanie przeciwstawia się europejskiemu indywidualizmowi (*Kultury świata* 42, 44, 73). W afrykańskich wspólnotach dziecko zajmuje szczególną pozycję społeczną. Prokreacja jest jedną

z naczelnych wartości, a jej realizacja stanowi jeden z warunków osiągnięcia statusu dorosłości. Dziecko jest więc bogactwem rodziny, dobrem społecznym, błogosławieństwem i warunkiem trwania grupy, a jego zrodzenie jest społecznym obowiązkiem każdego członka wspólnoty (Wrzesińska, „Afrykańska koncepcja dziecka” 124). Dziecko nie jest własnością jedynie rodziców, ale należy do całej wielopokoleniowej rodziny o głębokiej solidarności (Wrzesińska, „Afrykańska rodzina” 315-319).

## 2. Rodzinna edukacja afrykańska a edukacja szkolna

Etnolog edukacji Pierre Erny zwrócił uwagę, że „edukacja dziecka w Afryce Czarnej wpisana jest w tradycję i koncepcję świata tak różną od istniejącej w Europie, że wymaga odniesienia do specyficznej perspektywy afrykańskiej”. Z tej perspektywy szkoła jest instytucją stworzoną przez myśl i kulturę Zachodu, jest więc obca dla Afryki. Instytucja ta wprowadza w świat nowoczesności, który jest silnie nacechowany europejskim rozwojem naukowym, technicznym i gospodarczym, jak również światem europejskich norm i wartości.

Dziecko zakorzenione w rodzinnej edukacji afrykańskiej, stając się uczniem szkoły, musi sprostać licznym wyzwaniom oraz spełnić wymogi stawiane przez szkołę. Pod wpływem przemian gospodarczych i społeczno-kulturowych dzisiejsza rodzina afrykańska przechodzi proces transformacji, wskutek czego dziecko traci swoją wyjątkową pozycję w rodzinie. Dotychczasowe role rodzinno-społeczne wygasają, brak pracy wpływa na pogłębienie się ubóstwa, widoczna jest niestabilność związków małżeńskich a wiele dzieci doświadcza bezdomności i głodu, żyjąc na ulicy (Czyżewski 24,123-124).

## 3. Alfabetyzacja podstawą ludzkiej formacji

Edukacja jest zawsze wielowymiarowa. Prawdziwa i godna edukacja dba o ciało, umysł, serce i duszę. Jest integralną formacją całej osoby i danego społeczeństwa. Umiejętność czytania i pisania kształtuje w ludziach świadomość krytyczną, która przyczynia się do przekształcania społeczeństw poprzez działania społeczne oraz walkę o własne prawa, wolność i poprawę życia. Co najmniej 1,2 miliarda ludzi na świecie nie potrafi czytać i pisać. Analfabetyzm ogranicza ich zdolność do wykonywania różnych czynności, takich jak czytanie prostych informacji (np. drogowskazów), rozumienie niezbędnych etykiet (m.in. instrukcji medycznych, cen produktów, instrukcji obsługi maszyn) oraz ostrzeżeń na wypadek niebezpieczeństwa (Lazar). Paul Freir w monumentalnej pracy *Pedagogika miasta* napisał:



Każdy odczyt słowa jest poprzedzony czytaniem świata. Począwszy od czytania świata, które czytelnik wnosi do programów alfabetyzacji (czytanie zdeterminowane społecznie i klasowo), czytanie słowa wysyła czytelnika z powrotem do poprzedniego odczytu świata, który jest w rzeczywistości ponownym odczytaniem.

Alfabetyzacja jest więc nie tylko zdobywaniem umiejętności z zakresu czytania, pisania i liczenia, ale rozszerza się na pojęcie kształcenia samego siebie i gromadzenia wiedzy osobistej. Jest więc doskonaleniem własnego życia i kontrolowaniem swoich umiejętności osobistych. Święty Ireneusz powiedział, że „chwałą Pana jest człowiek żyjący w pełni”. Edukacja jest tym, co czyni życie ludzkie spełnionym. Jest to edukacja, która sprawia, że człowiek żyje, wykorzystując potencjał dany mu od Boga. Człowiek wykształcony, potrafiący czytać i pisać, jest w stanie pełniej uczestniczyć w stwórczym dziele Boga, co wiąże się z życiem we wspólnocie. Służąc innym swoimi talentami i zdolnościami, odzwierciedla obraz Boga, a jednocześnie ma poczucie sensu bycia i realizacji siebie. W ofiarnej służbie staje się lepszy dla Boga i drugiej osoby, a to wiąże się także ze wzrostem duchowym. Alfabetyzacja staje się podstawą ludzkiej formacji. W praktyce alfabetyzacja pomaga ograniczyć niekontrolowaną liczbę populacji w humanitarny sposób, zmniejszyć umieralność dzieci i biedę rodzin, osiągnąć równość płci pod względem dostępu do edukacji oraz uczy sposobów ochrony życia, środowiska, walki z korupcją w rządzie i sferze publicznej, a także zapewnia zrównoważony wzrost pokoju i rozwoju w społeczeństwie (Lazar).

#### **4. Potrzeba alfabetyzacji społeczeństwa w Ugandzie**

W Ugandzie od czasu zakończenia głównych działań wojennych (lata dziewięćdziesiąte) można zaobserwować bardzo wysoki przyrost naturalny (3-4% rocznie). Wiele niemowląt umiera zaraz po urodzeniu. Przyczynia się do tego niewystarczający stan służby zdrowia i nękające mieszkańców kraju epidemie malarii, AIDS, cholery i gruźlicy. Bardzo dużym problemem społecznym jest słaby dostęp do edukacji. Prawie 30% mieszkańców nie potrafi czytać ani pisać. Utrzymują się przede wszystkim z rolnictwa i rybołówstwa. Jedna trzecia wszystkich mieszkańców żyje w skrajnym ubóstwie (Molewska i Pawelec 228-229). Uganda ma najmłodszą populację na świecie. Około 75% mieszkańców kraju ma mniej niż 30 lat. Na jedną kobietę przypada 6,69 dzieci (w Polsce 1,3). Młodzież stanowi aż 83% Ugandyjczyków pozostających bez pracy (Tadria 18).

## 5. Zaangażowanie dzieci w konflikty zbrojne

Okręgi północnej i wschodniej Ugandy były zaangażowane w długi, 22-letni konflikt zbrojny, który wywołał ogromne spustoszenie w życiu ich obywateli. Uzbrojona grupa LRA (*Lord Resistance Army* – Armia Bożego Oporu), która zainicjowała konflikt, niszczyła społeczności oraz uprowadzała dzieci i młodzież do walki w jej imię. Rząd podjął współpracę ze społecznościami lokalnymi, instytucjami obywatelskimi i religijnymi oraz międzynarodowymi organizacjami pozarządowymi z zamiarem opracowania kompleksowej polityki wspierania dzieci w regionach dotkniętych konfliktem zbrojnym oraz programów reintegracji. Uganda stanowi wyjątkowy przykład kraju, który dąży do zapewnienia pomyślnych wyników w nauce uczniom dotkniętym konfliktem zbrojnym. Efektywna edukacja dla wszystkich dzieci jest jednym z ważnych celów dla państwa (Bragin i Opiro).

W Ugandzie wszystkie strony konfliktu wykorzystywały dzieci do walki, zarówno armia narodowa (Ludowe Siły Obrony Ugandy), jak i powstałe lokalne jednostki obronne. Jednak dzieci były wykorzystywane przede wszystkim w Armii Bożego Oporu (LRA), rebelianckim ruchu, który dążył do obalenia rządu Ugandy i prezydenta Yoweriiego Museveniego. LRA działała na północy kraju, gdzie mieszkał lud *Acholi*. Napadała na ludność cywilną z wielką brutalnością, dopuszczając się wobec mieszkających w obozach uchodźców strasznych okrucieństw, takich jak okaleczenia, gwałty, kradzieże, podpalenia i morderstwa. Porywani chłopcy byli wykorzystywani jako żołnierze, a dziewczynki jako niewolnice seksualne, żony rebeliantów i matki ich dzieci oraz do misji samobójczych. Jak wskazują dane z 2005 r., spośród 300 tys. porwanych dzieci na świecie, 120 tys. to dziewczynki (Czyżewski 87-89).

## 6. Skutki udziału dzieci w konfliktach zbrojnych

Gdy młodzi ludzie dotknięci konfliktem zbrojnym w Ugandzie zostali poproszeni o nadanie priorytetu własnym potrzebom, niejednokrotnie wymieniali edukację na pierwszym miejscu. Te same osoby utożsamiały edukację z nadzieją na lepszą przyszłość i były chętne do zdobywania wykształcenia. Jednak bardzo często wkrótce po rozpoczęciu nauki w szkole ci młodzi ludzie doświadczali wielkiego trudu i odchodzili.

Przyczyną znacznej części trudności uczniów może być doświadczona przemoc, która wpłynęła na ich zdolności poznawcze. Skutkiem są natrętne myśli, hiperczułość czy przewlekły smutek, które nie pozwalają uczniom skupić się na nauce (Bragin i Opiro).

Dzieci, które były żołnierzami, są dręczone przez powracające obrazy okaleczeń, morderstw, tortur, masowych egzekucji oraz gwałtów, których doświadczyły lub których się dopuściły. Ponownie słyszą dźwięki, czują smaki i zapachy, a nawet ból, jaki miał miejsce podczas traumatycznego przeżycia. Ponowne doświadczenie i odtwarzanie tamtych wydarzeń ma miejsce podczas snu czy też na jawie, w formie retrospekcji (tzw. *flashbacks*) (Herbert 32-34). U dzieci, które były żołnierzami, diagnozuje się występowanie zespołu stresu pourazowego (*Post Traumatic Stress Disorder*, PTSD), będącego efektem traumatycznych przeżyć. Objawy tego syndromu to m.in.: rozdrażnienie, niepokój, zaburzenia snu, gniew, poczucie winy, nieufność, lęki, depresje, problemy z przebywaniem w ciemności i w samotności (Szuppe 15). Belgijscy naukowcy przeprowadzili badania wśród 71 dzieci żołnierzy LRA, które wykazały, że aż u 69 z nich (97%) stwierdzono PTSD (Czyżewski 174-177).

## **7. Edukacja drogą do uleczenia. Reintegracja**

Po opuszczeniu grupy zbrojnej rozpoczyna się etap powrotu dziecka do życia w cywilnym społeczeństwie. Konieczne jest rozbrojenie, udzielenie wsparcia i pomocy, zapewnienie rehabilitacji fizycznej i psychicznej oraz stworzenie jak najlepszych warunków do przeprowadzenia procesu reintegracji dziecka z rodziną i środowiskiem lokalnym. W tym celu tworzy się specjalne programy, nazywane programami DDRR, które obejmują cztery etapy: rozbrojenie, demobilizację, rehabilitację i reintegrację. Celem reintegracji jest zapewnienie każdemu dziecku takich możliwości, by mogło korzystać ze swoich praw, w tym do formalnej i nieformalnej edukacji oraz zjednoczenia rodziny, a także zapewnienie godnych warunków życia oraz ochrony przed krzywdą (Czyżewski 189-193).

Wojna domowa w północnej części Ugandy zakończyła się dopiero w sierpniu 2006 r., po ponad 20 latach zbrodni, cierpienia i strachu (Achan 28).

## **8. Wpływ konfliktów zbrojnych na życie ludzi wykształconych i niewykształconych**

Badania przeprowadzone przez zespół naukowców z *Development Research and Treaning* oraz *Overseas Development Institute* wykazały, że konflikt w północnej Ugandzie przyczynił się do międzypokoleniowej ciągłości biedy oraz że edukacja miała wielki wpływ na zdolność adaptacji ludzi w czasie konfliktu, ograniczała wpływ ubóstwa na gospodarstwa domowe podczas

trwania wojny, jak i wspierała szybsze odzyskiwanie równowagi po zakończeniu konfliktu. Badania zostały przeprowadzone w 2008 r. w pięciu rejonach głęboko dotkniętych wojną w dłuższym czasie, w okręgu Pader (obozy dla uchodźców w Amyel, Ongalo, Lapaya) i okręgu Kaberamaido (obozy w Opinio i Omid Amoru). W wywiadach wykształceni respondenci, którzy ukończyli szkołę podstawową, wyrażali opinię, że ich życie jest łatwiejsze w porównaniu z życiem osób, które nie miały formalnej edukacji (Bird, Higgins i Mickay 1188-1189).

Gdy w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX w. w wyniku najazdów na bydło ludzie tracili zwierzęta gospodarskie, wykształcone osoby potrafiły poradzić sobie z utratą zwierząt, decydując się na inne przedsięwzięcia, i łatwiej dostosowywały się do nowej sytuacji, np. do korzystania z ręcznych narzędzi do kontynuowania upraw bez wołów. W sytuacjach trudnych, w których wykształcony człowiek radził sobie bez większych problemów, niewykształcony ze świadomością, że nie poradzi sobie bez zwierząt, poddawał się i nierzadko popełniał samobójstwo. Wykształcenie dało ludziom większą zdolność do planowania i interakcji z władzami (np. pisanie listów). Byli oni w stanie pełniej korzystać z sieci społecznych, przyjąć nowe odmiany roślin uprawnych czy też zróżnicować strategie utrzymania. To dało im odwagę do podróżowania, handlu i podejmowania opłacalnych funkcji kierowniczych. Wykształceni ludzie przebywający w wewnętrznych obozach dla uchodźców znajdowali się w uprzywilejowanej sytuacji. Zdolność czytania drogowskich pozwałała im podróżować poza obóz, aby kupić rzeczy do sprzedaży na jego terenie. Organizacje pozarządowe przysyłały listy do mieszkańców obozów, aby poinformować ich o dystrybucji żywności lub innych świadczeniach. Ludzie, którzy byli analfabetami, byli w tej sytuacji bezradni, musieli znaleźć kogoś, kto potrafił czytać. Wojna LRA wyraźnie pokazała różnicę między wykształconymi i niewykształconymi obywatelami kraju (Bird, Higgins i Mickay 1188-1189). Warto zwrócić uwagę, że dla Ugandyjczyków osoba wykształcona to ktoś, kto potrafi czytać i pisać.

## 9. Edukacja skutecznym narzędziem w walce z ubóstwem i głodem

Ubóstwo jest zjawiskiem największego i najpowszechniejszego nieszczęścia człowieka, które rodzi wiele innych cierpień, takich jak głód, choroby, aż po konflikty wewnętrzne i wojny (Galbraith, *Istota* 21). Jeśli nauczanie będzie dobrze zorganizowane i efektywne, może w dużym stopniu przyczynić się do zmniejszenia tego problemu i wzmocnienia jednostek oraz całych społeczności. Mimo postępu cywilizacyjnego miliony ludzi pozostaje wciąż poza zasięgiem edukacji. Na świecie żyje 900 mln dorosłych, będących anal-

fabetami, 130 mln dzieci nieuczęszczających do szkoły i 100 mln dzieci, które przedwcześnie zakończyły edukację. Każdego dnia 800 mln ludzi doświadcza głodu, a 1300 mln nie ma na przeżycie nawet 1 dolara na dzień. Ponad miliard trzysta milionów ludzi żyje w skrajnym ubóstwie, a liczba ta co roku wzrasta o 25 mln (Mayor 68-69).

Jan Paweł II określił ubóstwo jako sytuację braku tego, co jest naturalnym prawem człowieka i co słusznie mu się należy: pożywienia, wykształcenia, mieszkania i pracy, a także stan pogwałcenia tych praw (Jan Paweł II). Edukacja uznana była przez papieża za niewrażliwy punkt całego zagadnienia ubóstwa, gdyż to ona ma wpływ na łagodzenie skutków istniejącej biedy oraz na zapobieganie rozwojowi i powstawaniu ubóstwa w przyszłości. Konieczne jest więc zwrócenie się w stronę oświaty i zaangażowanie wszystkich na rzecz jej rozwoju. W pierwszej kolejności edukacja powinna być zwrócona w kierunku najbiedniejszych, ponieważ to oni najbardziej potrzebują środków materialnych, aby osiągnąć awans społeczny (Galbrait, *Godne społeczeństwo* 62-36). Papież Paweł VI również zwrócił uwagę na dotkliwy charakter upośledzenia, jakim dla człowieka jest brak wykształcenia. Ten rodzaj głodu, jakim jest pożądanie wiedzy, doskwiera nie mniej niż głód fizyczny. Człowiek, który zna sztukę czytania i pisanie, jest należycie przygotowany do wykonywania zawodu oraz wypełniania obowiązków, odzyskuje zaufanie do samego siebie, podbudowuje poczucie własnej wartości oraz pojmując, że wraz z innymi ludźmi może postępować naprzód (Paweł VI nr 35).

## **10. Najpierw jedzenie – potem edukacja, czy odwrotnie? Edukacja przepustką do życia bez głodu**

Ubóstwo rodzi kolejny problem, jakim jest głód. W krajach globalnego Południa ok. 98% mieszkańców doświadcza niedożywienia i głodu. Na całym świecie żyje około 925 mln niedożywionych ludzi, co oznacza, że co siódmy mieszkaniec Ziemi nie ma dostępu do wystarczającej ilości pożywienia. ONZ podaje, że co roku na śmietniki trafia ok. 1,3 miliarda ton jedzenia (PAH). Jedzenie produkowane jest w nadmiarze, jednak nie trafia ono do wszystkich ludzi. Sami Polacy rocznie wyrzucają około 9 milionów ton jedzenia (Zdanowska i Ochojska-Okońska).

Głód i niedożywienie dzieci stanowi ogromny problem w skali globalnej. Statystyki podają, że co roku z głodu i ubóstwa umiera ok. 15 mln dzieci na świecie, co w przeliczeniu daje 40 tysięcy każdego dnia. Niedożywienie jest tym, co powoduje 55% wszystkich zgonów dzieci na świecie. Szacuje się też, że z powodu głodu, około 183 mln dzieci waży mniej niż powinny w swoim wieku. Problem ten dotyka połowy dzieci poniżej piątego roku życia w po-

łudniowej Azji i jedną trzecią dzieci w Afryce subsaharyjskiej, w tym także w Ugandzie (A. Koperek, J. Koperek 21-22).

Warunkiem skutecznej edukacji jest dobre odżywianie się dzieci. Dziecko głodne ma mniejszą odporność, jest słabe i podatne na choroby oraz ma mniej energii do nauki. Widoczny jest również inny problem. Rodziny ubogie, cierpiące głód wysyłają dzieci do pracy zarobkowej, co dodatkowo uniemożliwia im chodzenie do szkoły. Zazwyczaj i tak dzieci z biednych rodzin nie mają dostępu do edukacji ze względu na jej duże koszty, związane z czesnym, wymogiem posiadania mundurków i butów, transportem itd. Zdobycie edukacji jest zdecydowanie przepustką do lepszego, pełniejszego życia. Szacuje się, że każdy rok dziecka spędzony w szkole skutkuje w przyszłości wzrostem średniej dochodów o 10% (PAH).

Niedożywienie i głód pozostają wielkim problemem narodu ugandyjskiego, który jest jednym z najbiedniejszych krajów świata. Większość mieszkańców tego kraju musi przeżyć za mniej niż jednego dolara dziennie. Wśród najmłodszej grupy obywateli 2 mln to sieroty, którymi często nikt się nie zajmuje. Dla wielu dzieci w Ugandzie każdy nowy dzień wiąże się z walką o przetrwanie, zdrowie, o czystą wodę i pożywienie. Większość tych dzieci nie chodzi do szkoły, ponieważ pracuje w celu utrzymania rodziny, w której one same często stają się rodzicem dla młodszego rodzeństwa. Część z nich, pozbawiona miłości i ciepła rodzinnego domu, żyje na ulicy. Dzieci doświadczają wszystkiego: głodu, pragnienia, przemocy, sieroctwa, chorób i wojen (Fundacja Serce do Serca).

## **11. Ważne zmiany w narodzie ugandyjskim.**

### **Wprowadzenie polityki Powszechnej Edukacji Podstawowej**

Uganda jest jednym z najbiedniejszych państw Afryki Wschodniej, której historia od momentu uzyskania niepodległości w 1962 r. była pełna zamieszek, aż do przejęcia władzy przez Museveniego w 1986 r. Wraz z początkiem prezydentury Museveniego rozpoczęła się demokratyzacja i decentralizacja państwa, co doprowadziło do powstania wyjątkowej struktury polityczno-administracyjnej – Lokalnych Rad (*Local Council, LC*) (Namukas i Buye 177). W wyniku decentralizacji sprawowanie władzy nad szkołami podstawowymi odbywa się na poziomie okręgów. Dotyczy to komisji zajmujących się sprawami oświatowymi na szczeblu regionu, np. LC. Na poziomie szkół organem sprawującym władzę jest Szkolny Komitet Zarządzający (SMC), który bierze odpowiedzialność za wszystko, co dzieje się w danej placówce (Suzuki).

Po uzyskaniu niepodległości Uganda cieszyła się wysokim poziomem nauczania, który pogorszył się z powodu problemów politycznych i zamieszek



wśród społeczności lokalnych. Edukacja była odpłatna na każdym poziomie, od edukacji przedszkolnej, aż do wyższej. Rząd Ugandy zdołał przeprowadzić kilka reform. Najważniejszą z nich była wprowadzona w 1997 r. polityka Powszechnej Edukacji Podstawowej (UPE – *Universal Primary Education*) dążąca do tego, by nauka w szkołach podstawowych była bezpłatna. Zgodnie z jej założeniami uiszczane wcześniej przez rodziców opłaty za nią zostały zniesione, a szkoły dostają dofinansowanie od rządu, którego suma zależna jest od liczby uczniów (zwane *UPE grant*). W rezultacie liczba uczniów zapisujących się do szkół wzrosła z 2,9 milionów w 1997 r., do 5,7 milionów w 2000 r., jak podaje Ministerstwo Edukacji i Sportu (Buye, Namukas 177). Zanim wprowadzono darmową edukację w szkołach podstawowych, finanse szkół zależne były od stowarzyszeń PTA (*Parent Teacher Association*), które pobierały opłatę za naukę od rodziców i wypłacały pensje nauczycielom (Suzuki). Obecnie klasy liczą nawet do 200 uczniów. Jakość edukacji tym samym spadła, a rodzice nadal muszą zapewniać dzieciom materiały szkolne, mundurki, buty, podręczniki, transport itd., na które większości nie stać, dlatego często nie posyłają dzieci do szkoły. Placówki edukacyjne uzyskują dotacje UPE w zależności od liczby uczniów. Niezależnie od źródła dofinansowania (mogą to być rodzice bądź też rząd) najbardziej istotna jest duża liczba uczniów (im więcej uczniów, tym większe dofinansowanie) (Suzuki).

## 12. Skutki wprowadzenia Powszechnej Edukacji Podstawowej

UPE jest programem, który został zrealizowany stosunkowo szybko. Miał na celu eliminować koszty kształcenia podstawowego dla maksymalnie czworga dzieci w gospodarstwie domowym. Przed wprowadzeniem UPE fundusze prywatne stanowiły większość funduszy szkolnych. Chociaż placówki oświatowe były powszechnie dostępne nawet przed UPE, wprowadzenie programu doprowadziło do drastycznego wzrostu rekrutacji, co sugeruje, że bezpośrednie i pośrednie koszty stanowiły znaczną przeszkodę w szerokim uczestnictwie w edukacji ubogich, zwłaszcza dziewcząt, których liczba zapisów po wprowadzeniu UPE znacznie wzrosła (w niektórych przypadkach więcej niż dwukrotnie). Widoczna była również znaczna ilość opóźnień w posyłaniu dzieci do szkoły. Ekonometryczne dane wykazują, że w wyniku zmniejszenia kosztów zmalała rola dochodu rodzicielskiego jako czynnika decydującego o rekrutacji dzieci, choć nadal w wielu przypadkach pozostała decydująca. Tym samym redukcja kosztów spowodowana wprowadzeniem programu nie jest jednym skutkiem wskazującym na efektywność programu. Wraz z eliminacją opłat zostały podjęte działania, takie jak decentralizacja odpowiedzialności oraz organizacja kampanii medialnych, zwłaszcza na rzecz

edukacji dziewcząt i przeciwko ich zbyt wczesnemu macierzyństwu, w celu zwiększenia ich frekwencji i uczestnictwa w edukacji, a także ukończenia przez nie szkoły (Lincove 799-811).

Pomimo wysiłków związanych z rekrutacją studentów skutkiem UPE było to, że liczba uczniów przypadających na jednego nauczyciela stała się jedną z największych na świecie. Z drugiej strony można zauważyć znaczącą poprawę w zakresie infrastruktury szkolnictwa oraz duży wkład społeczny na poziomie lokalnym. Dzięki programowi udało się zwiększyć lokalne motywacje i uczestnictwo w edukacji (Lincove 799-811). W swoich badaniach Dreininger wykazał wzrost frekwencji dzieci z biednych gospodarstw z 46% w roku 1992 (zanim wprowadzono UPE) do 78% w 1997 r., kiedy to UPE została wprowadzona. Oprócz tego zwiększony nabór dziewczynek przyczynił się do wzrostu równości płci o 6% od roku 2000 do 2007. Widoczne również było zmniejszenie stopy opóźnień w naborze 25,8% chłopców i 24,3% dziewczynek, co miało duże znaczenie zwłaszcza dla sierot i dzieci wychowywanych tylko przez matkę. W ten sposób polityka UPE znacząco rozszerzyła dostęp dzieci, które dotychczas nie uczęszczały do szkoły, do edukacji. Uganda zarejestrowała również 16% wzrost standardu czytania i pisanie wśród młodzieży, z 69,8% w 1991 r. do 85,3% w 2006 r. (Ssewamala i in.).

### 13. Określenie celów działania i dążenie do ich osiągnięcia

Komisja Przeglądu Polityki Oświatowej (*The Education Policy Review Commission* EPRC) w raporcie z 1992 r. określiła główne wytyczne dla rozwoju nauczania. Były to: demokratyzacja edukacji, która polega na zapewnieniu dostępu do edukacji wszystkim grupom i podgrupom społecznym; dalej, wzmocnienie relacji między ogólnym kształceniem akademickim a światem pracy poprzez uzawodowienie edukacji, nieformalnych programów edukacyjnych i programów pracy społecznej; poprawa jakości kształcenia na wszystkich poziomach oraz przygotowanie edukacji do osiągnięcia krajowych celów rozwoju, w szczególności tych, które prowadzą do narodowej jedności, integracji oraz szybkiego rozwoju społeczno-gospodarczego. Rząd Ugandy przyjął propozycję EPRC, by uczynić kształcenie podstawowe dostępnym dla wszystkich obywateli kraju, niezależnie od ich wieku, płci, rasy, religii czy regionu. Upowszechnienie edukacji miało doprowadzić do złagodzenia ubóstwa, zmniejszenia liczby chorób oraz dysharmonii, degradacji i postaw ignorancji obecnych w społeczeństwie. Rozpowszechnienie edukacji i uczynienie jej dostępną dla wszystkich dzieci, a także ustanowienie funkcjonalnej alfabetyzacji i tworzenie możliwości całościowej edukacji dla wszystkich ludzi, miało mieć kluczowe znaczenie w demokratyzacji edukacji.

Zostały wyróżnione następujące grupy, które wymieniono w kolejności ich priorytetu objęcia edukacją: młodzi ludzie, którzy nigdy nie uczęszczali do szkoły; przedwcześnie odpadający ze szkół podstawowych chłopcy wiejscy, pracownicy wiejscy i osoby niewykwalifikowane, które powinny zostać wyposażone w podstawowe umiejętności funkcjonalnego alfabetyzmu; absolwenci szkół podstawowych, którzy potrzebują stażu lub przygotowania zawodowego, by mieli szansę na zatrudnienie i osiągnięcie samodzielności; całe społeczeństwo, które mogą otrzymać zróżnicowane wykształcenie i świadomość poprzez mass media, czyli prasę, radio, telewizję, związki spółdzielcze i działaniowe oraz inne formy działalności, jak teatr; a także pracujący mężczyźni i kobiety, którzy wymagają kształcenia ustawicznego w celu doskonalenia swoich umiejętności oraz podnoszenia swoich kwalifikacji zawodowych, akademickich norm i standardów, by osiągać awans w swoich miejscach pracy (Education Policy Review Commission).

Chociaż UPE przyniosła wiele korzyści, problem braku materiałów dydaktycznych, podręczników i klas nadal ma wpływ na szkolną rejestrację i wyniki zapisanych uczniów. W 2007 r. stosunek ucznia do podręcznika wynosił 1:3. Wpływa to na kształcenie studentów oraz wydajność i jakość edukacji ogólnej. Między rokiem 1996 a 1999 liczba studentów otrzymujących zadowalający wynik z matematyki spadła z 48% do 31% oraz z 92% do 56% na ustnym teście z angielskiego. Mimo zwiększonej rekrutacji do szkół podstawowych około 7% dzieci w wieku 6-12 lat pozostało bez dostępu do szkół. Z najnowszych badań Banku Światowego wynika, że aż do 10% dzieci w wieku szkolnym w Ugandzie nadal nie ma dostępu do edukacji (Lincove 799-811).

## 14. Edukacja w Ugandzie

Obecnie Uganda podąża za modelem edukacyjnym 7 – 4 – 2 – 3 , tj. 7 lat edukacji podstawowej, 4 lata na poziomie średnim (poziom zwykły), 2 lata szkoły ponadgimnazjalnej (poziom zaawansowany) i minimum 3 lata edukacji wyższej (instytucje zawodowe 3 lata lub uniwersytety 3-5 lat). Przejście z jednego poziomu na kolejny jest kontrolowane przez egzaminy krajowe. Pod koniec nauki na pierwszym poziomie edukacji podchodzi się do egzaminu ukończenia szkoły podstawowej (*The Primary Leaving Examination*, PLE). Ugandyjskie Świadectwo Kształcenia (*Uganda Certificate of Education*, UCE) zdobywa się po ukończeniu nauki w szkole średniej, a Ugandyjskie Zaawansowane Świadectwo Kształcenia (*Uganda Advanced Certificate of Education*, UACE) otrzymuje się na końcu edukacji ponadgimnazjalnej (poziom zaawansowany). Ugandyjska Państwowa Komisja Egzaminacyjna (*Uganda National Examinations Board*, UNEB) jest odpowiedzialna za nagradzanie i zaświad-

czanie kwalifikacji na poziomie podstawowym i średnim. Na końcu każdego poziomu edukacji studenci mają możliwość podjęcia nauki w instytucjach zawodowych lub technicznych (Ssewamala i in.). W przedszkolu, szkole podstawowej i średniej (niższy poziom) wszystkie przedmioty są obowiązkowe, natomiast na wyższym etapie szkoły średniej, w instytucjach zawodowych i na uniwersytetach przedmioty i kursy są nieobowiązkowe. Edukacja jest płatna na każdym etapie nauki. Mimo bezpłatnej edukacji podstawowej są z nią związane ukryte koszty, takie jak zakup mundurków szkolnych, butów, opłacenie obiadów, książek itd., wskutek czego biedne rodziny zwykle nie mogą pozwolić sobie na wydatki, nawet jeśli zapisałyby swoje dzieci do szkoły (Lincove 799-811). Oprócz szkół publicznych i rządowych istnieją szkoły prywatne, płatne, w których średnia liczba uczniów wynosi 60, a jakość kształcenia stoi na wyższym poziomie. Są to zazwyczaj szkoły wyznaniowe, np. prowadzone przez misjonarzy, którzy opłacają naukę sierotom i dzieciom z biednych rodzin.

## 15. Wyzwania dla edukacji w Ugandzie

Różnorodność językowa w Ugandzie stanowi przeszkodę na drodze do uniwersalnej i demokratycznej edukacji, alfabetyzacji i intelektualizacji wszystkich ludzi, jak również realizacji potrzebnej jedności narodowej (Education Policy Review Commission). Uganda jest krajem wielokulturowym, składającym się z wielu grup etnicznych, mówiących w prawie 30 różnych językach afrykańskich. Język angielski i swahili są językami urzędowymi tego kraju (Our Africa). Sprzeczne cele i uprzedzenia wynikające z deficytu perspektyw do życia, poglądów, jak również wąskie, egoistyczne interesy stanowiły problem dla kraju i przeszkodę na drodze do opracowania wspólnego, narodowego języka dla Ugandy. Było to jedną z podstawowych przyczyn konfliktów społecznych i zacofania gospodarczego w tym kraju (Education Policy Review Commission).

Wielkim wyzwaniem dla edukacji w Ugandzie jest pandemia HIV/ AIDS. W 2007 r. blisko 18% dzieci w szkole podstawowej w Ugandzie straciło jednego lub oboje rodziców z powodu AIDS, stąd zostały sklasyfikowane jako AIDS-sieroty. Deininger stwierdził, że dzieci niemające rodziców mają mniejsze szanse dostania się do szkoły, jak również są bardziej narażone na zaległości lub porzucanie szkoły niż ich rówieśnicy z pełnych rodzin. Prawdopodobieństwo ukończenia edukacji spada szczególnie w przypadku AIDS-sierot w wieku 13-17 lat. Gdy rodzice chorują i umierają, ciężar utrzymania rodziny przenosi się na dzieci, które są zmuszone do przejęcia za nią odpowiedzialności ekonomicznej. Największą trudnością dla tych dzieci jest pokrycie czesnego, w tym zakup materiałów i mundurków (Ssewamala i in.).

Jakość kształcenia powszechnej edukacji podstawowej w Ugandzie jest wciąż niezadowalająca ze względu na m.in. brak materiałów dydaktycznych i budynków, wyposażenia sal, a także zbyt liczne klasy. Niekończenie nauki przez dzieci oraz liczne opłaty związane z edukacją są dużym wyzwaniem dla polityki UPE. Spora część uczniów, którzy zapisują się do pierwszej klasy, nie dochodzi do klasy siódmej. Ponadto dzieci, które ukończyły klasę siódmą, nie kontynuują nauki ze względu na brak pieniędzy lub słabo zdane egzaminy. Dlatego celem wszelkiej interwencji dążącej do wzmocnienia UPE powinno być nie tyle zapewnienie rekrutacji, ile przede wszystkim utrzymanie dzieci w szkole podstawowej i wspieranie ich w jej ukończeniu (Lincove 799-811).

## 16. Misja edukacji

W obliczu licznych wyzwań stojących przed edukacją pojawia się pytanie o jej misyjny charakter. Jan Paweł II w Encyklice *Sollicitudo rei socialis* napisał:

Współpraca nad rozwojem całego człowieka i każdego człowieka jest bowiem obowiązkiem *wszystkich wobec wszystkich*, i powinna zarazem być powszechna w całym świecie: na Wschodzie, Zachodzie, Północy i Południu [...]. Jeśli natomiast usiłuje się urzeczywistnić rozwój w jednej tylko części lub w jednym świecie, czyni się to kosztem innych; tam zaś, gdzie rozwój zaczyna się dokonywać – właśnie dlatego, że nie bierze się pod uwagę innych, podlega przerostowi i wypaczeniu [...]. Prawdziwy rozwój na miarę wymogów właściwych istocie ludzkiej, mężczyźnie i kobiecie, dziecku, dorosłemu czy człowiekowi starszemu, zakłada – zwłaszcza u tych, którzy czynnie uczestniczą w tym procesie i są zań odpowiedzialni – *żywą świadomość wartości* praw wszystkich i każdego z osobna; a także konieczność poszanowania przysługującego każdemu prawa do pełnego korzystania z dobrodziejstw nauki i techniki. [...] Aby rozwój był pełny, winien urzeczywistniać się w ramach *solidarności i wolności* [...]. Moralny charakter rozwoju i działanie na jego korzyść uwidacznia się w pełni wówczas, gdy należycie przestrzegane są wszystkie wymogi płynące z porządku *prawdy i dobra*, właściwego istocie ludzkiej.

Dobrze pojmowana edukacja w świetle wiary służy dobru człowieka i całych społeczeństw. Jej priorytetem powinno być wspieranie w zdobywaniu wiedzy i niezbędnych umiejętności osób, które znajdują się w potrzebie, oraz „doskonalenie ich serc i umysłów w taki sposób, aby oni sami byli sprawcami własnego rozwoju”, jak mówił papież w przemówieniu do mieszkańców ubogiej dzielnicy Los Minas w Santo Domingo w 1979 r. Nagłąca jest ogólnospołeczna solidarność, ponieważ tylko za jej pośrednictwem oświata i osiągnięcia

naukowe, techniczne czy gospodarcze staną się udziałem wszystkich ludzi, co jednocześnie rozszerzy możliwości w dziedzinie edukacji. Należy więc podejmować wszelkie działania, aby każdy człowiek na Ziemi miał możliwość korzystania ze swoich praw do godnego życia, rozwoju, edukacji, wykształcenia i pracy.

## 17. Wnioski

W świetle omawianych problemów uwydatnia się wielka misja edukacji, która musi sprostać licznym przeciwnościom i wyzwaniom na ugandyjskiej ziemi. Edukacja jest wielką siłą w sytuacji wojny oraz jedyną skuteczną drogą do pomocy dzieciom-żołnierzom w ich powrocie do normalnego życia. Przemoc i trauma, której doświadczyły dzieci dotknięte konfliktem zbrojnym, głęboko wpłynęły na ich zdolności poznawcze, uniemożliwiając normalne funkcjonowanie w klasie szkolnej, koncentrację na lekcjach oraz nauce, co przyczynia się do ich licznych niepowodzeń szkolnych, wskutek czego odchodzą ze szkół, nie kończąc edukacji. Istnieje więc nagląca potrzeba, by tworzyć programy rehabilitacyjne i czynić edukację dostosowaną i bardziej dostępną dla byłych dzieci-żołnierzy, a także dla młodych dziewcząt, które w trakcie wojny zostały matkami.

Kolejnymi wyzwaniami, które stoją przed edukacją, są ubóstwo i głód. Jan Paweł II podkreślał, że edukacja ma wpływ na łagodzenie skutków istniejącej biedy oraz zapobieganie utrzymywaniu się i powstawania ubóstwa w przyszłości. Z wypowiedzi wielu osób z Ugandy wynika, że edukacja ma ogromną wartość. Osoba, która potrafi pisać i czytać, o wiele lepiej radzi sobie w życiu, jest w stanie sprostać licznym problemom, a także zatroszczyć się o swój los i los swojej rodziny.

Edukacja wspiera odporność podczas i po zakończeniu konfliktu zbrojnego, ochrania dzieci i ich rodziny od trwania w ubóstwie przez całe życie i ogranicza prawdopodobieństwo potencjalnego zaistnienia przewlekłego i międzypokoleniowego ubóstwa. Ubóstwo zaś jest główną przyczyną głodu. Warunkiem skutecznej edukacji jest dobre odżywianie się uczniów. Głodne dzieci mają mniejszą odporność, są słabe, bardziej podatne na infekcje i choroby oraz nie mają potrzebnej energii do nauki. Nierzadko też opuszczają szkołę ze względu na przymus pracy w celu utrzymania rodziny. Edukacja, przeciwdziałając ubóstwu, przyczyni się więc do zmniejszenia zjawiska głodu, zwłaszcza wśród dzieci.

Problemy opisane powyżej godzą bezpośrednio w całą istotę człowieka, który cierpiąc ubóstwo, nie mając dostępu do jedzenia i edukacji, traci sens życia i jakiegokolwiek perspektywy na przyszłość. Największą misją edukacji jest



zatem bronienie godności ludzkiej każdego człowieka oraz przygotowanie go w jak najlepszy sposób do tego, by sam potrafił sprostać licznym problemom, by zdobył potrzebną wiedzę i umiejętności, by żyć jak najpełniej, rozwijać się, spełniać się zawodowo oraz zapewnić sobie i swojej rodzinie godne życie.

Rząd w Ugandzie, chcąc wyjść naprzeciw dzieciom ubogim i sierotom, uczynił edukację bezpłatną i dostępną dla wszystkich poprzez wprowadzenie Powszechnej Edukacji Podstawowej. Choć rekrutacja została zwiększona, szkoły zaczęły przyjmować więcej dzieci, a nierówność związana z przyjmowaniem dziewczynek i chłopców znacznie się zmniejszyła, nie rozwiązało to wielu problemów, a nawet je nasiliło. W edukacji postawiono nie na jakość, a na ilość. Klasy w szkołach rządowych zwiększono nawet do 200 uczniów, co automatycznie obniżyło jakość edukacji. Wciąż dla 10% dzieci w Ugandzie edukacja jest niedostępna. W kraju takim, jak Uganda, nauka w szkole, choć „bezpłatnej”, jest jednak dalej za droga, gdyż wymagane są opłaty za mundurki, buty, przybory szkolne, transport, korepetycje pobierane w celu zdania egzaminu końcowego itd., co jest istotnym problemem dla ubogich rodzin. W niektórych szkołach rodzice muszą także dopłacać do szkół. Oprócz szkół publicznych i rządowych istnieją szkoły prywatne, płatne, w których średnia liczba uczniów wynosi 60, a jakość kształcenia stoi na wyższym poziomie. Są to zazwyczaj szkoły wyznaniowe, np. prowadzone przez misjonarzy.

W obliczu tych rozważań niesamowicie ważna staje się misja edukacji. W tę misję powinni zaangażować się przede wszystkim nauczyciele całego świata, kształtując w młodych pokoleniach świadomość globalną oraz wrażliwość względem trudnej sytuacji ludzi żyjących na Ziemi. Ważna jest również rola osób sprawujących władzę i ich zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości, jedności, pokoju i obrony praw ludzkich oraz eliminowania tej nierówności, jaka ma miejsce we współczesnym świecie. Ważne, aby w to dzieło zaangażował się każdy człowiek, np. poprzez wspieranie różnych akcji, inicjatyw i projektów na rzecz poprawy dostępu do edukacji na świecie oraz walki z analfabetyzmem, konfliktami zbrojnymi, ubóstwem i głodem oraz każdą formą łamania ludzkich praw.

Tym, co niewątpliwie poprawiłoby jakość i dostęp do edukacji w Ugandzie, jest budowa nowych szkół oraz wyposażanie ich w materiały dydaktyczne i podręczniki, by wszyscy uczniowie mieli do nich dostęp; dalej, wzmacnianie małych gospodarstw rolnych, by zmniejszyć problem głodu i absencji dzieci na lekcjach z powodu pracy oraz wysyłanie wykwalifikowanych nauczycieli, na czas krótszy lub dłuższy, do pracy przede wszystkim w szkołach wiejskich.

## EDUCATION OF THE YOUNG GENERATION IN UGANDA AS A CHANCE FOR AN INTEGRAL GROWTH OF A PERSON

### SUMMARY

The aim of this paper was to analyze the process of education in Uganda and to show the missionary dimension of education. The education appeared to be a powerful influence in decreasing poverty and starvation, and preventing their recurrence in the future. It constitutes a defence and support for people during and after the military conflicts and gives a chance for normal life for children who were soldiers. However, the most crucial purpose of education is to save the dignity of each particular human being and enable them to cope with the numerous problems on their own by their achieving the necessary knowledge and skills. Finally, the achieved knowledge and skills should give the individual person an opportunity to live fully, develop oneself, have a satisfying job and to be able to provide for oneself and one's family so as to live in dignity.

**Keywords:** education; the right to education; Uganda; children soldiers; poverty; literacy

**Słowa kluczowe:** edukacja; prawo do edukacji; Uganda; dzieci-żołnierze; ubóstwo; alfabetyzacja

### BIBLIOGRAFIA

- Achan, Alice. „Edukacja i życie po wojnie.” *Kierunek południe. Kobięcym głosem, czyli liderki ruchu kobiecego w Ugandzie o swojej pracy na rzecz praw kobiet i równości płci*. Red. Katarzyna Staszewska i Katarzyna Olczyk. Warszawa: Instytut Globalnej Odpowiedzialności. Polska Pomoc, 2012. 24-28. Dostęp 17.08.2015. <[http://igo.org.pl/download/Kobięcym\\_glosem\\_internet.pdf](http://igo.org.pl/download/Kobięcym_glosem_internet.pdf)>
- Bird, Kate. Higgins, Kate. Mickay Andy. “Conflict, education and the intergenerational transmission of poverty in Northern Uganda.” *Journal of International Development* 22.8 (2010): 1183-1196. doi: 10.1002/jid.1754.
- Bragin, Martha. Opiro, Wirefred George. “Making the Right to Education a Reality for War Affected Children: The Northern Uganda Experience.” *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies* 9.2 (2012): 158-177. doi: 10.1002/aps.1309.
- Czyżewski, Jarosław *Dzieci żołnierze we współczesnych konfliktach zbrojnych*. Toruń: Europejskie Centrum Edukacyjne, 2009.
- Fundacja Serce do Serca. Dostęp 21.06.2014. <<http://www.fundacjasercedoserca.pl/>>
- Galbraith, John Kenneth. *Godne społeczeństwo. Program troski o ludzkość*. Warszawa: Bellona, 1999.
- Galbraith, John Kenneth. *Istota masowego ubóstwa*. Warszawa: PWN, 1987.
- Herbert, Claudia. *Zrozumieć traumę. Poradnik dla osób, które doznały urazu i dla ich rodzin*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2004.

- Jan Paweł II. „O wrażliwości na los potrzebujących. Modlitwa Anioł Pański. 27 IX 1998. Castel Gandolfo.” *L'Osservatore Romano* [wersja polska] 20.1 (1999): 55.
- Koperek Andrzej, Koperek Jerzy. „Prawa dziecka a problem głodu w zglobalizowanym świecie.” *Roczniki nauk o rodzinie*, Tom 3 (58), Instytut Nauk o Rodzinie i Pracy Socjalnej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 2011. s. 21-38.
- Kultury świata w dialogu*. Red. Anna Czajka. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 2012.
- Lazar, Arasu. “Literacy for integral human development.” *Leadership*. Uganda 530 (2013): 20-21.
- Lincove, Jane Arnold. “The influence of price on school enrollment under Uganda’s Policy of free primary education”. *Economics of Education Review* 31 (2012): 799- 811.
- Mazurek, Franciszek Janusz. *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1991.
- Mayor, Federico. *Przyszłość świata*. Tłum. Jerzy Wolf, Andrzej Janik i Wiktor Rabczuk. Warszawa: Fundacja Studiów i Badań Edukacyjnych, 2001.
- Molewska, Joanna. Pawelec Marta. *Wanda Błęńska. Spełnione życie*. Poznań: Św. Wojciech, 2011.
- Msmmc, Anzoajilda. “Education: whose responsibility is it?” *Leadership*. Uganda 530 (2013): 36.
- Namukas, Immaculate. Buye, Ronald . „Decentralisation and Education in Africa: The Case of Uganda.” *Decentralisation, School-Based Management and Quality*. Red. Joseph Zajda. D.T. Gamage: 2009. 176-181.
- Our Africa. Dostęp 26.02.2014. <<http://www.our-africa.org/uganda/people-culture>>
- Paweł VI. *Encyklika Populorum progressio*. Dostęp 17.08.2015. <[http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html)>
- Polska Akcja Humanitarna [PAH]. *Świat bez głodu. Broszura dla nauczycieli realizujących kampanię Polskiej Akcji Humanitarnej*. Warszawa: PAH, 2013. Dostęp 21.06.2014. <[http://www.pah.org.pl/m/3682/PAH\\_broszura-Swiat\\_bez\\_Glodu.pdf](http://www.pah.org.pl/m/3682/PAH_broszura-Swiat_bez_Glodu.pdf)>
- Ssewamala, Fred. M. Shu-Huah Wang, Julia. Karimli, Leyla. Nabunya, Proscovia. “Strengthening Universal Primary Education in Uganda: The potential role of an asset- based development Policy.” *International Journal of Educational Development* 31 (2011): 472-477.
- Suzuki, Ikuko. “Parental Participation and Accountability in Primary Schools in Uganda.” *Compare* 32.2 (2002): 244-245.
- Szuppe, Paweł. „Dzieci-żołnierze jako współczesna forma niewolnictwa.” *Dzieci – ofiary wojny*. Red. Jarosław Różański. Warszawa: Missio-Polonia, 2005. 9-17.
- Szymczak, Wioletta. *Edukacja a problem ubóstwa w nauczaniu Jana Pawła II*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”, 2003.
- Tadria, Hilda. „Wzmacnianie młodych kobiet.” *Kierunek południe. Kobięcym głosem, czyli liderki ruchu kobiecego w Ugandzie o swojej pracy na rzecz praw kobiet i równości płci*. Red. Katarzyna Staszewska i Katarzyna Olczyk. Warszawa: Instytut Globalnej Odpowiedzialności, 2012, 12-18.
- UNICEF. *Konwencja o Prawach Dziecka przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dnia 20 listopada 1989 roku*. Dostęp 17 sierpnia 2015. <[http://www.unicef.org/magic/resources/CRC\\_polish\\_language\\_version.pdf](http://www.unicef.org/magic/resources/CRC_polish_language_version.pdf)>
- Wrzesińska, Alicja. „Afrykańska koncepcja dziecka. Z badań nad edukacją tradycyjną u Bantandu.” *Afryka - 40 lat penetracji oraz poznawania ludów i ich kultur*. Red. Jacek Łapott. Szczecin: Biblioteka Naukowa Muzeum Narodowego w Szczecinie, 2004. 123-140.
- Wrzesińska, Alicja. „Afrykańska rodzina wobec problemów współczesności. Z badań nad zmianą społeczną w Czarniej Afryce.” *W służbie dziecku*. Red. Józef Wilk. Tom 2: *Rodzina w XX w. Wobec dobra dziecka*. Lublin: KUL 2003. 315-328.
- Zdanowska, Marzena. Ochojska-Okońska, Janina. „Przemoc karmi się głodem”. *Znak* 686-687 (2012): 46-52.

**KRYSTYNA SURMA**, absolwentka Wydziału Studiów Edukacyjnych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, członek Akademickiego Koła Misjologicznego przy Wydziale Teologicznym w Poznaniu; w 2012 r. obroniła pracę magisterską pt. *Misja edukacji. Rozważania na temat edukacji w Ugandzie na przykładzie St. Jude Primary School w Gulu.*

ROCCO VIVIANO

Shinmeizan Centre for Interreligious Dialogue, Japan;  
Centre for Christianity and Interreligious Dialogue, Heythrop College London

## **Interreligious Dialogue In The Thought of Benedict XVI: Ecclesiological Foundations and Distinctive Characteristics**

### **A. Addressing Doubts about Interreligious Dialogue**

Since the Second Vatican Council, the Catholic Church has been teaching that dialogue with the followers of other religions is a legitimate and necessary component of its mission (DP 2, 38, 77). In line with this teaching, the post-conciliar popes have explicitly stressed the importance of interreligious dialogue (Gioia, *Il dialogo*). However there still lingers among Catholics a certain suspicion that interreligious dialogue may not be that legitimate or necessary after all (DP 4).

Doubts seem even more justified in the face of events that put religion in a bad light, such as the recent emergence in present day Syria of a militant movement that, while claiming the Islamic religion as its foundation, has displayed a degree of violence and cruelty that the world finds shockingly inhuman and unacceptable. At times like these it is not surprising that many people may question the goodness of religion and that Catholics may ask whether and why should time and resources be invested in interfaith relations.

Addressing these doubts was one of the aims of the 1991 document *Dialogue and Proclamation* which is, to date, the most comprehensive articulation of the Catholic Church's understanding of interreligious engagement, based on Conciliar teaching (DP 4). The confusion experienced by many Catholics derives from the fact that interreligious dialogue seems to contradict the core of the Church's mission, that is to say, the proclamation of the Gospel. As *Dialogue and Proclamation* points out, these doubts are ultimately due to insufficient grounding with regard to the notions of Church, mission and inter-

religious dialogue (DP 52). Joseph Ratzinger–Pope Benedict XVI suggests a concept of interreligious dialogue that derives from the very nature of the Church. From his ecclesiological perspective, the apparent opposition of interreligious dialogue and Gospel proclamation disappears.

A comprehensive appreciation of Benedict XVI's theology of interreligious dialogue would require considering various factors: for example, how his thought belongs within the historical development of the modern papacy in relationship to the world; his understanding of the task of theology *vis-à-vis* the communication of the faith and the Church's mission; and his theological assessment of religion and of the religions, especially Judaism and Islam. This paper, however, focuses on one particular aspect, namely the ecclesiological foundations of Benedict XVI's notion of dialogue. This choice is based on the conviction that by taking the discourse on interreligious dialogue to the ecclesiological level, Benedict XVI has contributed in a very significant way to clarify the Catholic understanding of its nature.

The discussion develops in two main steps. First, while focussing on Ratzinger's understanding of Church, it shows that *unity* is a comprehensive ecclesiological concept, useful to articulate the Church's identity, its relationship with humanity and its mission in the world. Consequently, in order to fulfil its mission for the salvation of all, the Church must seek to establish unity with all the various strata of humanity. This demands a variety of approaches, depending on how each stratum relates to the Church.

Then the second step consists in presenting the concept of interreligious dialogue that emerges from this vision of Church. It emerges that the Church's relationship with the followers of other religions is unique in virtue of the importance of religious experience for human life, and that interreligious dialogue is not only the specific mode of mission in relation to the followers of other religions, but it is also a ministry in the service of all humanity.

## **B. The Church and Humanity**

### **1. Unity as a Comprehensive Ecclesiological Concept**

The Church has always been central to Ratzinger's theological concerns ("David Schindler on Cardinal Ratzinger's Ecclesiology").<sup>1</sup> It was his priority during his pontificate as well. Ratzinger ecclesiological thought began with his doctoral dissertation on the *Church as People and House of God in August-*

---

<sup>1</sup> David Schindler is the chief editor of *Communio*, the theological journal founded in 1972 by Ratzinger, Henri de Lubac and other like-minded theologians.



*tine's doctrine of the Church* (Ratzinger, *Volk Und Haus*; Ratzinger, *Milestones* 97-102; Nichols, *The Thought* 17-33). He later contributed significantly to the ecclesiological reflection of Vatican II. Ratzinger's understanding of Church is indebted to Augustine who, while shifting from a more metaphysical theology towards a more historical understanding of the Christian faith, increasingly emphasised the necessity of the Church in its concrete historical form. The influence of the African Church Fathers Tertullian, Cyprian and Optatus of Melvis reinforced Augustine's idea that the historical Church is authentically the Church of Christ (Nichols, *The Thought* 34-41). These Church Fathers stress the fact that Christianity exists not merely in the individual who embraces the faith but also in the visible community of the believers, and strongly emphasise that an individual becomes a Christian not just by a "change of philosophy" but by being immersed in the historical life of the Church. They see, therefore, Christianity as confession of the faith and, at the same time, as practice of love, which is the distinctive mark of the assembly of those who are one in Christ. Being a *communio* of love effected by God rather than a *congregatio* resulting from human initiative, the Church constitutes the *locus* of the real presence of the Risen Christ in history, where the invisible and the visible, the Holy and the human are united and coexist.

*Communio* is the fundamental category of Ratzinger's ecclesiology. He greatly appreciated the emphasis that the 1985 Bishops' Special Synod placed on the Church as *communio*, and observed that, although the word itself does not appear in the documents of Vatican II, if correctly understood, the term *communio* adequately summarises the essential aspects of the Council's ecclesiology ("The Ecclesiology of the Constitution *Lumen Gentium*" 130). Such an understanding of *communio* can be found in the biblical text of 1 John 1:3, which reads: "That which we have seen and heard we proclaim also to you, so that you may also have fellowship with us; and our fellowship is with the Father and with his Son Jesus Christ. And we are writing this that our joy may be complete."

Ratzinger identifies four points in this passage. First, the content of the Church's proclamation is a living experience of encounter with Christ; second, the purpose and the effect of the proclamation is to bring others into the fellowship-communion of the Church; third, communion with the Church is fellowship-communion (participation) in the life of the Trinity; fourth, this communion is the fullness of joy. In other words the personal encounter with Christ from which the Church arises is at the same time also the content of the Church's proclamation. When a person encounters Christ through the Church's proclamation and believes in him, he/she enters simultaneously into *vertical communio* with God and into *horizontal communio* with all those who are in communion with God through Christ. The *communio* among the faithful

(horizontal dimension) does not result from mutual agreement but from their personal act of conversion to Christ by which their personal communion with God is established (vertical dimension). Thus the vertical *communio* is fundamental for the horizontal dimension, the communion embodied in the Church is an essential element of the divine salvific process.<sup>2</sup>

A further characteristic of *communio* emerges from chapter 2 of the Acts of the Apostles, which according to Ratzinger describes the “interior beginnings of the Church” effected by the Holy Spirit. Acts shows that since the inception of the Church all humanity is the intended beneficiary of its proclamation (Benedict XVI, *Message for the Naming*). Consequently, *communio*, which is both the source and the goal of proclamation, is also intended for all. This universal orientation of communion belongs to the essence of the Church and must be reflected in the Church’s life and ministry at all levels and especially in the ministry of Peter’s successor (Viviano, “The Petrine Office”).

*Communio* is simultaneously a metaphysical and a historical reality. This identification (between the Church of Christ and the historical Church) emerged with even greater clarity from Ratzinger’s eucharistic ecclesiology. Aidan Nichols points out that, influenced by Henri De Lubac, Ratzinger was one of the first Catholic theologians to produce a systematic elaboration of a eucharistic ecclesiology (*The Thought* 96-99).<sup>3</sup> Eucharistic ecclesiology is based on the concept of the Church as the Body of Christ. This perspective appeared in the years following the First World War, when a new awareness emerged within the Catholic Church that the Church is not merely an organisation and an external structure but, above all, an interior and spiritual reality.

According to the First Letter to the Corinthians, *communio* is historically enacted in the Eucharist, which is the *koinonia* with the Body and the Blood

<sup>2</sup> Ratzinger insists on the priority of the vertical over the horizontal dimension against “horizontalist” interpretations of *communio* that tend to overemphasise the role of human activity in the constitution of the Church. He points out that this happened with regard to the concept of the “People of God” in the years following Vatican II, when “people” was understood by some not according to the biblical meaning but in the perspective of Communist political ideology (“The Ecclesiology of the Constitution *Lumen Gentium*,” 125).

<sup>3</sup> The development of eucharistic ecclesiology in twentieth-century Catholic thought was influenced by the theological reflection of Nikolai Afanasiev (1893-1966), Russian Orthodox theologian associated with the Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge in Paris. In a thorough examination of scriptural and patristic data, Afanasiev retrieved what he thought was the original understanding of the Church as the eucharistic assembly of those who by baptism have been given the Holy Spirit and made one in Christ. As a consequence, every aspect of the Church can be authentically understood in the light of the Eucharist. Afanasiev was part of the ecumenical *ressourcement* group of scholars, which included Jean Daniélou, Yves Congar, Oscar Cullman and Henri de Lubac among others, and was invited to the Second Vatican Council as an official ecumenical observer. He is credited in the Acts of the Council for contributing to the ecclesiology of *Lumen Gentium*. In this regard see Plekon (“Introduction”), Nichols (*Theology*) and Nichols (“The Appeal”).

of the Lord that generates *koinonia* among those who partake of it: “The cup of blessing which we bless, is it not a participation (*koinonia*) in the blood of Christ? The bread which we break, is it not a participation (*koinonia*) in the body of Christ? Because there is one Bread, we who are many are one body.” (1 Cor 10:16-17)

The Church is therefore a *concrete unity* that has its source and apex in the Eucharist. In Ratzinger’s words, the Church as the Body of Christ is “the organism of the Holy Spirit, something alive, that embraces us all from within” (“The Ecclesiology of the Second Vatican Council” 3). It is a reality that “grows from the inside outwards” and “takes shape in the life of prayer, in the life of the sacraments; in the fundamental attitudes of faith, hope and love.” (Ibid., 5)

The concept of Body of Christ expresses the concreteness of *communio* in the Church. “Christ has built himself a body,” and a person can embrace him by becoming a member of his Body because “Christ exists not purely ideally but only in his body.” This means that one embraces Christ together “with the others, with the community that has persisted through the ages and that is this body of his.” (Ibid.) The category of Body of Christ also implies the idea of historical development of the *communio*. As the human body grows by constantly replacing its cells while nevertheless remaining the same person, so does the Church. As the human body lives by integrating new elements within its structure by transforming them into itself, so does every historical development of the Church continuously become part of its being (Ibid.). In this sense *communio* is a dynamic reality, inseparable from *Tradition*.

In the writings of Paul and of the Church Fathers, the Body of Christ is connected to the notion of Eucharist. From their perspective, to conceive of the Church as Body of Christ means understanding it through the Eucharist. Ratzinger explains that the Eucharist is the Church’s foundational event because at the Last Supper Jesus fulfilled the ancient covenant of Sinai, thus accomplishing the ultimate “community of blood and life between God and Man.” (Ibid.) Since that event, those who participate in the Eucharist are bound together in virtue of their communion with Christ, and their communion extends through the ages. The resulting Body of Christ is both the condition of possibility and the historical realization of *communio* (between Man and God, and Man and Man). This means, again, that it is through the visible Church that God calls other men and women throughout history to enter in communion with Christ and offers them the possibility to do so. Because God’s offer of communion takes place within history, the *interior* reality of the Church requires its *external* structure and ministry. These acquire validity exclusively from their being in the service of the mission, which is to serve God and to serve humanity for the transformation of the world (Ibid.).

The ecclesiological categories of *communio* and of Body of Christ point to a Church that exists in order “to become God’s dwelling place in the world,” whose task is to make God’s presence visible by pursuing a life of *holiness* in the sense of *conformity to God*. From the perspective of Ratzinger’s eucharistic ecclesiology, the Church is the means chosen by God to establish and maintain God’s relationship with humanity. By choosing it and entrusting it with a mission, despite its limitations and even its sinfulness, God makes the Church essential to his plan of salvation (Ibid.).

For Ratzinger, *communio* means the unity of the Body of Christ, which is effected by God but also requires that, in order to be preserved, the faithful practise Christian *caritas* in obedience to Christ’s commandment of mutual love. According to Ratzinger, only a Church that is united (or at least striving for unity) can fulfil its God-given mission. It is by being a *sacrament of unity*, i.e. a sign and instrument of unity, that the Church remains faithful to its true nature and fulfils its role in salvation history. In other words, unity among the believers in Christ is essential to the authentic Church of Christ, with evident ecumenical consequences. From the perspective of Ratzinger’s eucharistic ecclesiology, unity as an ecclesiological category does not apply exclusively to the internal reality of the Catholic Church but extends to the relationships between the Catholic Church and all Christians outside its communion. The pursuit of unity with other Christians, therefore, is necessary to the being of the Catholic Church. Benedict XVI consistently put this theological idea into praxis and explicitly set ecumenical engagement as a priority of his pontificate (*First Message* 697-698).

## 2. The Unity of the Church and the Unity of Humanity

Unity has emerged so far as the key aspect of the Church as historical reality. Faithfulness to its true identity requires that the Church *be one* through the constant practice of mutual charity among Christians. Since the salvation offered to all humanity consists in becoming one with God by becoming one with Christ through communion with his Body, and because the Church is truly God’s intended instrument of salvation insofar as it perseveres in unity, the soteriological significance of the unity of Christians extends beyond Christianity to all realms of human existence, including that of the followers of other faiths. In other words, God calls *the nations* to partake in the same unity in which the Church already belongs and by which is defined.

This idea needs further reflection. The Church’s mission derives from the nature of the Church as *communio* and Body of Christ. By becoming members of Christ’s Body, the believers also participate in his mission, whose goal is to

save all humanity by bringing it into the original communion with God (Benedict XVI, *Message for the Naming*).

In *Die Einheit der Nationen* (1973), while discussing political theology, Ratzinger considers the early Christians' response to their contemporary pagan authors' thought regarding what constitutes the unity of the nations. His reflection is useful to understand the Church's mission as the extension of Christ's work of restoration of the unity of humanity. Ratzinger observes that an attentive reading of Luke 2:14, "Glory to God in the highest heaven, and on *earth peace to those on whom his favour rests*," reveals the clash between two opposing worldviews. One is the universal *pax* promised by the Roman Empire, which is established and maintained by human power, embodied in the emperor. The other is the universal peace that God bestows on humanity in Jesus Christ (Ratzinger, *L'unità* 23-24). While the Roman peace ensuring the unity of the different nations within the Roman Empire is a political reality, that is to say a function of the state, the Christian peace is primarily a theological one.

The Christian vision of peace to which Luke refers is based on a crucial aspect of the biblical faith of Israel, namely the fundamental unity of the world and of humanity. This originates from faith in the One God and from belief that the whole of human history is rooted in one man, Adam, and in one common ancestor, Noah. The Old Testament faith connects the oneness of God and the single origin of the human race. These constitute the foundations of the unity of humanity, which exists since the beginning under the unconditional care of the Creator (*Ibid.*, 24-25).

Ratzinger points out that, according to the biblical vision, the fragmentation of humanity signified by the story of the Tower of Babel (Genesis 11:1-9), is not God's will but a consequence of human sinfulness. On the contrary, according to his original plan, God wants humanity to be one and, after Babel, desires its reunification. In the Old Testament the restoration of lost unity is symbolised by the vision of God's gathering the nations in Jerusalem, in his presence and in common worship of him (Benedict XVI, *Message for the Naming*). The unity that was lost by human sin cannot be restored by political means, but is ultimately God's doing.

Taking a further step, Ratzinger notes that, while building on the Old Testament vision of universal peace, the New Testament further highlights the contrast between the political and theological notions through the doctrine of the two Adams (Romans 5:12-21). This rests on the idea that, prior to the Christ-event, humanity existed in a non-definitive, imperfect state, because it bore the "mark of its defective origin." The coming of Christ and the inauguration of a new humanity have transcended such state once and for all (*L'unità* 26-27). The "second and definitive humanity" is the community of Christians, which does not yet comprise all of "ancient humanity" but grows progressively with-

in it, renewing it from inside (Ibid.,28-29). This means that until the fulfilment of history, the first fragmented humanity and the new humanity must coexist.

How then is the Church to relate to the world? Ratzinger turns to Origen and Augustine's thought for a patristic assessment of the *nations*. Origen saw their existence a sign of Satan's influence over humanity, which calls for the work of Christ, understood in terms of reconciliation. On the basis of Deuteronomy 32:8, Origen formulates the idea that after the fragmentation of humanity each nation was left under the power of an angel or supernatural ruler.<sup>4</sup> In Origen's view, these supernatural rulers, the *archontes*, are ultimately demons. While all other peoples are under the power of evil forces, however, Israel is governed directly by God and, therefore, holds a unique mission among the nations. Origen explains Israel's mission on the basis of Exodus 1:1-6, interpreting the migration of the seventy Israelites to Egypt as the true Israel sent to rescue humanity from the rule of the *archontes*, from national fragmentation, and to bring it back into unity under God's rule (*L'unitá* 57). Israel's mission is fulfilled in the Church, the new fatherland of Christians representing true humanity (Ibid.). In Origen's view, national identities are ultimately evil but can nevertheless function as a preparation for the salvation given through Christ. What is really important for Origen is to oppose the "subordination of the sacred and holy to the political and national element" (Ibid.,71).

Shaped by a very different historical situation, Augustine's view of politics and national identity is less negative than Origen's. He nonetheless agrees that, while it is highly commendable for Christian citizens to work for the good of the nation (the Roman Empire), their primary duty is to "employ all *their* energy for the eternal goal that had become visible and accessible to him in Jesus Christ" (Ibid.,96). The Christian's true fatherland is not the State but the Heavenly City, which transcends national identities and reunites fragmented humanity. For Augustine, Pentecost is the antithesis of Babel. In Ratzinger's words, for Augustine, becoming a Christian means "to go from dispersion into unity, from the Babel tower into the Room of Pentecost, from the many peoples of humanity into the one single new people" (Ibid.,109; *Message for the Naming*). This means that the reunification of humanity is already happening in the historical Church. According to Ratzinger, the aim of Augustine's doctrine of the two cities is not to eliminate the distinction between the Church and the State, by promoting a Christian theocracy, but to express with renewed strength the twofold belief that "the unity of humanity (realised) in the body of Christ" is a "transforming element" in history, and that "the full form" of

<sup>4</sup> Deuteronomy 32:8 reads: "When the Most High gave the nations their inheritance, when he divided all mankind, he set up boundaries for the peoples, according to the number of the sons of Israel." (Or "sons of God", according to the Septuagint, the Masoretic Text and the Dead Sea Scrolls).



such unity “will be established by God, once present history reaches its end” (*L’unità* 111).

The City of God is the Church, i.e. the “sacramental-eschatological” reality that “lives in this world as a sign of the future world” (Ibid.,113). In other words, the historical Church, with its finitude and limitations, is the pre-figuration and anticipation of God’s kingdom, where all the nations will be finally one at the end of time. The Church, therefore, has a sacramental significance for the salvation of the world which, in light of Ratzinger’s reflection, can be concretely understood in terms of restoring the *unity of the nations*.

### 3. Christian Brotherhood and Degrees of Unity

Two notions of unity have emerged so far from Ratzinger’s ecclesiological reflections: the unity of the Church and the unity of humanity. Because the Church exists for the salvation of humanity, the two notions are related. What can be said theologically about their connection? Ratzinger’s discussion on the meaning of Christian brotherhood makes it possible to articulate the relationship of the Church with humanity in terms of degrees of unity, which is useful in order to appreciate the universal implications of Christian unity (Ratzinger, *The Meaning*).

Ratzinger observes that, according to New Testament testimony, the Christian community understood itself as a brotherhood from its earliest stages. This was a development of the notion of brother present in the Old Testament where the term applies predominantly to the Israelite co-religionist. Brothers are those who *belong in the unity* of God’s Chosen People. Brotherhood is therefore defined not in terms of blood ties but in terms of shared divine election. As a consequence, embedded in the notion of brotherhood is the idea of separation from outsiders, who are not chosen and whom the Old Testament calls the *goyyim* (the Hebrew for non-Israelites, corresponding to the Greek *ethnē*, nation, race or people).

Within the faith of Israel, there is a clear sense of being different from outsiders, which is nevertheless balanced by the conviction that Israel’s *national God* is at the same time the God of all humanity. As a result, while the outsider is not a member of the brotherhood of Israel, and therefore does not have the same claims on the Israelite as does co-religionist, the fact that Israel and the rest of humanity belong to the same God places an ethical responsibility on the Israelites, who are aware of their divine election, towards those who have not been chosen. This balancing element prevents, at least in principle, Israel’s self-awareness as divinely chosen from becoming an exclusivistic attitude *vis-à-vis* God’s offer of salvation to the rest of humanity.

So, intrinsic in the Old Testament notion of brotherhood is the tension between election and universalism. For Ratzinger, the latter is rooted in the two covenants of the Book of Genesis: on the one hand, God's covenant with Adam, which was renewed with Noah, the father of restored humanity after the Flood; on the other hand, God's covenant with Abraham and Moses by which Israel is constituted as God's People. As the Abrahamic-Mosaic covenant does not invalidate God's first covenant with humanity, the universal scope of God's salvific will and the election of Israel constitute, according to Ratzinger, a "duality" that "could never degenerate into dualism," because the tension between the two is not opposition (Ratzinger, *The Meaning* 11). Indeed, the Scriptures show that when Israel's sense of separation from humanity does result in the identification of the scope of God's salvific will with Israel, this is challenged by the notion of the universal God, who wishes the salvation of all (Ibid., 7-8). In fact, the faith of Israel allows for the possibility of salvation for those who are not bound by the Torah, as long as they live out God's will by observing the *Noahide Laws*.<sup>5</sup>

The Israelites have an ethical responsibility not only towards each other but also towards humanity, as is clearly laid out in the laws regarding strangers in Exodus (22:20; 23:9), Deuteronomy (14:29), Leviticus (19:33f; 19:10; 23:22) and Numbers (9:14; 15:14ff; 35:15). In fact, there are, as Ratzinger defines them, two "zones of brotherhood" in the faith of Israel: a direct brotherhood and an indirect one. Both place specific demands on the believers (*The Meaning* 10-11). According to Ratzinger, this "duality that is never permitted to become dualism" is present in an Old Testament motif that he calls "theology of the two brothers." At crucial points of salvation history stand exemplary couples of brothers, one of whom is chosen while the other is not: Cain and Abel, Ishmael and Isaac, Esau and Jacob. Ratzinger observes that this dynamic of election-rejection never results in the loss of "brotherhood." In fact, it appears that "even the partners of Israel who were expelled from the election could yet be understood in a wider sense as *brothers*, that even the one who was rejected remained a *brother*" (*The Meaning* 11).

Both the New Testament and the writings of the Church Fathers inherit and develop the Old Testament notion of brotherhood, except that they place stronger emphasis on universal salvation (*The Meaning* 21-40). There exists a core of humanity that is the representative of entire humanity in its relationship with God. This core is now the Church (the chosen brother), which holds a role of mediation in the salvation of the rest (the *estranged* brother). Ratz-

<sup>5</sup> *Nohaide* or *Nohachian Laws* is the Jewish Talmudic designation for the seven biblical laws given by God to Adam and Noah before the revelation to Moses on Mount Sinai and they are therefore binding on all humanity (Lundgren 721).

inger identifies the following four aspects of Christian brotherhood which help to understand such a role.

First, the Christian brotherhood is based on the divine sonship of Jesus. Only Christ can be rightfully called Son of God, since he is the “epitome of the true Israel” (Ibid.,48). The ultimate aim of the Incarnation is “to make what is his (own) available to all,” which is his divine sonship (Ibid.,49). Therefore, by becoming a disciple, i.e. one with Christ, the believer becomes a child of God by participating in Christ’s sonship. Consequently, all believers become *brothers* (and *sisters*) in virtue of their common participation in Christ’s sonship. In the light of eucharistic ecclesiology, the three notions – communion with Christ, incorporation in his Body and becoming the Christian brotherhood – are different facets of a single event. This is not only a sacramental but also an ethical process by which, called to “break up his own merely private ego and merge into the unity of the body of Christ,” the believer becomes like Christ who is totally Other-centred (Ibid., 55).

Second, as a result, the barriers of division within the Christian brotherhood are removed. Paul defines the community of believers as the new creation in Christ (2 Corinthians 5:16-17), in which the contradictions of the old order are overcome and “the great unbridgeable difference which had divided the world now loses its meaning – the difference between Israel and the heathen, between pure and impure, between elect and non-elect” (*The Meaning* 57). According to Paul, Christ’s work is essentially a cosmic act of reconciliation (cf. Ephesians 2:12-17), so that, as Ratzinger explains, it can be said that the “mystery of Christ is the mystery of the removal of barriers:” religious, social (Galatians 3:27-28), and national (Colossians 3:10-11) (*The Meaning* 58).

Third, the distinctive identity of Christian brotherhood inevitably becomes a barrier of separation from outsiders. After examining the New Testament usage of the term *brother*, Ratzinger concludes that according to the Scripture “only the limited application of the idea of brotherhood is Christian” (*The Meaning* 67). In the New Testament, the term brother is used in two ways: in relation to Jesus and in relation to the disciples. When Jesus speaks of his brothers, he generally means his disciples, but in Matthew 25:31-46 he speaks of all men and women in need as his *adelphoi* (brothers). While *outsiders* are *brothers* of Jesus Christ, however, they are never described as *brothers* of the believers. The Christian brotherhood is clearly determined by each individual’s decision to become a disciple, one with Christ and a member of the Church. From this perspective, the celebration of the Eucharist is the “sacrament of brotherhood” (Ibid.,68). For Paul, explains Ratzinger, true *brotherhood* requires its visible enactment in the liturgy and the life of the community. This is so important that for those “who have been baptised but have lost the living

faith and thus any direct sharing in Christian brotherhood,” he uses a different term: *pseudo-adelphoi* (Ibid., 72-74).<sup>6</sup>

Fourth, despite its clear demarcation, the Christian faith prevents the *separateness* of the brotherhood from becoming sectarian isolation. According to Ratzinger, “[t]he separating off of the Christian brotherhood is not the creation of some esoteric circle, but is intended to serve the whole. The Christian brotherly community does not stand against but for the whole” (*The Meaning* 72-74).

Hence, the distinctiveness-separation of the Christian brotherhood constitutes the condition of possibility of true Christian universalism, in the sense that clear self-identity enables Christian brotherhood to recognize otherness, namely, that portion of humanity standing outside the brotherhood, the *estranged brother* for whose salvation the Christian is held accountable in virtue of Christ’s work. Because the goal of Christ’s work is the salvation of the whole, by necessity this must be reflected in the work of his Body (*The Meaning* 72-74). Thus, true universalism, i.e. taking full responsibility for the salvation of all *outsiders* (the entirety of humanity), belongs to the very nature of the Christian brotherhood. This ecclesiology has very significant implications in relation to interreligious dialogue. Ultimately the question of Christian brotherhood is the question of Christian identity in relation to the other and Ratzinger insists that clarity about one’s identity is a necessary condition for interreligious engagement (Benedict XVI, *Address to the International Jewish* 794-795). This is especially true with regard to the Church’s dialogue with culture and with religions.

While the notion of Church as *communio*-Body of Christ especially highlights the Christian’s responsibility of preserving the unity with co-disciples through the practice of Christian love, the notion of Church as Christian brotherhood as articulated by Ratzinger accentuates responsibility towards outsiders. The theology of the two brothers holds together the distinctive identity of the chosen-brother and the fundamental unity of the chosen-brother with the non-chosen one, and so provides a useful model, entirely consistent with the Christian faith, for articulating the relationship between the Church and non-Christians.

#### 4. The Church and the Other: the Need for Differentiated Approaches

The different degrees of Christian brotherhood and the corresponding different levels and responsibility of the Church for humanity requires that the

<sup>6</sup> The term appears in 2 Corinthians 11:26 and Galatians 2:4.

Church have the ability to relate adequately to each specific *other*. In other words, in order to be an effective means for the unity of humanity, the Church needs to adopt different approaches according to the particular relationships that link it to the different components of humanity. This idea is consistent with the teaching of Vatican II, particularly *Lumen Gentium* and *Nostra Aetate* (LG 13-17; NAE). It also resonates with Paul VI's definition of various circles of dialogue in *Ecclesiam Suam*, and with the multiple ways within the one mission as presented in John Paul II's *Redemptoris Missio* (RM 41-60).<sup>7</sup> It also underlies the teaching of *Dialogue and Mission*, whereby mission is described as a "single but complex and articulated reality" (DM 13), and *Dialogue and Proclamation*, which points out that "special attention should be given to the relations with the followers of each religion," because "the various religions differ from each other" (DP 87).

The idea of differentiated approaches corresponding to different levels of unity is also consistent with Benedict XVI's insistence on the distinction between ecumenism and interreligious dialogue and, most importantly, with his thought regarding the Church's relationship towards non-Christians. Non-Christians do not all stand in the same kind of relationship with the Catholic Church. In fact there is a great difference between those whose lives are shaped by religious belief, and those who are non-religious. Moreover, further distinctions should be made within each of these two broad groups. For Benedict XVI, therefore, the Church's engagement with people who have no religious belief is different from its engagement with followers of other faiths, and even within interreligious dialogue the engagement depends on the different religious persuasions of the other dialogue partner (Ratzinger, "The Unity and Diversity" 15-44).

The idea of Church as brotherhood has bearings in three directions: within the Catholic Church, at the ecumenical level and finally in relation to the non-Christian world, providing a broad ecclesiological foundation for ecumenism, interreligious dialogue and engagement with secular thought respectively.<sup>8</sup> Pope Benedict XVI identified all of these as priorities for the Church during his pontificate.

At the ecumenical level, Ratzinger believes that while it is not possible, nor would it be helpful, to deny that, strictly speaking, a Catholic and a non-

<sup>7</sup> In *Ecclesiam Suam* Paul VI distinguishes dialogue with entire humanity (650), which includes those with no religious belief, from dialogue with the followers of Judaism, Islam and of other religions (654); dialogue with other Christians (655) and among Catholics (657).

<sup>8</sup> As a theologian, Ratzinger has written extensively on ecumenism (Ratzinger, *Principles*, 192-311; Ratzinger, *Church, Ecumenism and Politics*, 67-138; Nichols, *The Thought*, 191-197; and de Gaál, *The Theology of Pope Benedict XVI*, 189-197). As pope, he often spoke on the topic. One important example is the *Address at the Ecumenical Meeting* in Cologne (August 19, 2005).

-Catholic Christian belong to different brotherhoods, it is nevertheless at least possible to conceive of these brotherhoods as *sister Churches*, on account of the common faith in Christ (*The Meaning* 91).<sup>9</sup> For Ratzinger, it is indisputable that in virtue of the common faith, Christians who are not in full communion with the Catholic Church are nevertheless *brothers*, albeit *separated*. If the focus is set on *brotherhood* rather than on *separation*, the term *separated brothers* can acquire a positive connotation, signifying that, despite theological and historical divergences, we are still one in the one Christ who brings us together in his brotherhood (Ibid.,94). The fact that Christian brotherhood is possible at various levels means that Christian unity exists *de facto* in different degrees. A smaller degree of unity does not make it less real (Ratzinger, “On the Ecumenical” 262). As Ratzinger explains, full Christian unity is eschatological “in the true sense of the term”, that is to say, “already present and yet within time never perfected” (Ibid.,268). The fact that every Christian Church or community is by definition journeying “on the way towards Christ” means that all Christian communities are already united to the extent to which they strive to be faithful to the Lord. In this sense ecumenism, understood as the common effort to arrive at the fullness of the faith and to “sharing a common faith,” is in itself a mode of unity (Ibid.,268-269). This is one of two reasons why ecumenism is necessary. The other reason concerns the effectiveness of the Church’s mission in the world. According to the Gospel, the Church’s mission succeeds to the extent to which the disciples are bound by Christian love. Ecumenism is about the full realization of the Church’s nature and, as a consequence, about the effectiveness of its mission *vis-à-vis* humanity. From the perspective of the “theology of the two brothers,” Ecumenism is an obligation placed on all Christians so that, as the “brother that has been chosen,” i.e., Christianity may truly be a brother to and take care of the “wayward one” (*The Meaning* 81).

Finally, with regard to the “second zone of brotherhood,” the Church exercises its responsibility in three ways: through direct proclamation of the Christian message; through *agape*, that is, the practice of Christian charity towards all; and through suffering, that is to say, by making itself a neighbour to all and sharing in their sufferings in the Christian hope that these will be overcome

---

<sup>9</sup> This usage constitutes a development beyond the New Testament and Tradition, which by ‘sister Churches’ refer to different communities within the *catholica*. With regard to the question of “sister churches,” see Legrand, “La théologie des Églises Sœurs: réflexions ecclésiologiques autour de la déclaration de Balamand.” Also known as the *Balamand Declaration*, the document “Uniatism, method of union of the past, and the present search for full communion,” is a statement by the Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church issued on June 23, 1993, during the VII plenary session held in Balamand, Lebanon from June 17-24, 1993.



by the coming of the Kingdom. Ratzinger refers to mission, agape, and suffering, as obligations of the Christian towards the non-Christian (*The Meaning* 81-84). Proclamation must be carried out openly and confidently, he says, but with “holy discretion.” This means having the ability to proclaim the Word at the right time, when the conditions for its being heard are in place (Ibid.,82). It implies the dialogical attitude of careful listening to the reality of the other. *Agape* is enacted in two ways: through relationships of mutual love among Christians, which have “an attractive and exemplary force constituting an effective act of mission;” and through acts of disinterested love towards every human being, following the example of Christ who “loved those who neither knew nor loved him (cf. Rom 5:6), without asking for thanks or response” (Ibid.,82). Lastly, by suffering for others, the Church “achieves its highest mission – the exchange of fate with the wayward brother, and thus the restoration to full sonship and full brotherhood” (*The Meaning* 84).<sup>10</sup> This notion of mission frees the Church from the sense of failure that might emerge when, despite having heard the proclamation of the Christian faith, the *outsider* does not choose to embrace it and enter the Christian brotherhood. According to Ratzinger, in such situations the Church fulfils its responsibility towards humanity by simply *being-a-brother* for all men and women.

## C. Benedict XVI and Interreligious Dialogue

### 1. The Church in Dialogue with Religions

In the light of what has been discussed so far, the different approaches required of the Church in relation to those who belong within the *second zone* of brotherhood can be grouped under the two headings of interreligious dialogue and dialogue with culture. According to Benedict XVI, these are both necessary and important. On the basis of his thought on interreligious dialogue, however, it can be argued that the engagement with religious-humanity has a very distinctive character and bears fruits not only in relation to the followers of other faiths but for all of humanity.

Five years before becoming pope Ratzinger spoke of interreligious dialogue when he presented *Dominus Iesus* (DI), the *Declaration on the Unicity and Salvific Universality of Jesus Christ and the Church*, issued by the Congregation for the Doctrine of the Faith on August 6, 2000. At the press conference

<sup>10</sup> Ratzinger wrote that the “idea of substitution is one of the primitive facts of the biblical testimony, the rediscovery of which in today’s world can help Christianity to renew and deepen in a decisive way the conception it has of itself” (“Substitution” 273).

held on September 5, he described the ecclesial and theological context that occasioned *Dominus Iesus* and spoke of its significance (*Contesto*). Ratzinger carefully distinguished the notion of interreligious dialogue according to the teaching of Vatican II, from an *ideology of dialogue* that has become increasingly widespread among Christians. Consistent with his theological methodology, Ratzinger's definition of interreligious dialogue emerges in response to a concrete challenge – relativism – and is built on the ecclesial tradition, i.e. the Council's documents *Nostra Aetate*, *Lumen Gentium* and *Ad Gentes*, as well as John Paul II's encyclical *Redemptoris Missio*.

Ratzinger defines relativism as “the idea that all religions are for their followers equally valid paths of salvation” (*Contesto*). This idea is incompatible with Christian faith because of its presuppositions and their consequences. At the heart of relativism is the idea that the Absolute is ultimately unknowable. An unbridgeable gulf separates the truth from human understanding and experience, thus any revelation of the Absolute – including Jesus Christ – can at most be a reflection of the truth. Consequently, it cannot be claimed that Christ is the truth but only one manifestation of it, which is as imperfect as other revelations and, therefore, must be complemented by them in order to offer a fuller, albeit never complete, picture of the truth. As it holds that the Absolute cannot be known in itself, relativism denies the possibility of an absolute truth, and considers any such claim as fundamentalism, as an “attack against the modern spirit” and a “threat to tolerance and freedom” (*Contesto*). Therefore, Christianity should renounce any Christological truth-claims and accept that it needs the revelations of other religions in order to understand God more fully. Obviously, this is incompatible with the essence of Christian faith for which the historical Jesus of Nazareth is the concrete manifestation of the Absolute.

Relativism, however, constructs its own notions of truth, freedom, tolerance, and ultimately dialogue, which requires:

placing one's position and faith at the same level as the faith and the convictions of others, so that all is reduced to an exchange of positions that are fundamentally equal and therefore relative to one another, with the higher goal of achieving the greater degree of cooperation and integration among the different religious persuasions (*Contesto*, my translation).

This “ideology of dialogue” is incompatible with the Catholic understanding of interreligious dialogue as “the way to discover the truth” and the process by which “one discloses to the other the hidden depth of what he or she has apprehended in his or her religious experience, which waits to be fulfilled and purified in encountering the full and definitive revelation of God in Jesus Christ” (*Ibid.*).

While the notion of interreligious dialogue held by the Catholic Magisterium does not contradict the Church's duty to preach the Gospel and invite others to communion with Christ by entering the Church, the relativistic idea of dialogue does.

In line with the Church's teaching, Ratzinger understands interreligious dialogue as originating from the longing for the truth that is present in Christianity and indeed in every religion. The ultimate, theological foundation of interreligious dialogue is the truth of God, which Christians recognise as fully manifested in Christ. Vatican II acknowledged the presence of elements of truth in all cultures and faiths, and *Nostra Aetate 2* teaches that as Catholics engage in dialogue with the followers of other religions, their duty is to "recognize, preserve and promote" these elements. Because the truth is one, and is fully revealed in Christ, these elements of truth must be the work of the Spirit (RM 29). Dialogue understood as seeking to recognize the elements of truth present in the other faiths is, as Ratzinger explains, the only notion of interreligious dialogue that takes other religions seriously by assuming the presence of the truth within them and recognising their efforts to find it. The Christian recognition of the good elements present in other religions is by necessity done in connection with the mystery of Christ, who is fully present and operative in the Church as Head of the Body. Hence the Church plays a unique role in interreligious dialogue.

In an article published in 1998 and entitled "Interreligious Dialogue and Jewish-Christian Relations," Ratzinger formulated three general theses (29-41). First, he affirmed that religions can only meet each other by "delving more deeply into the truth." In fact, renunciation of the truth "does not elevate man but exposes him to the calculus of utility and robs him of his greatness" (Ibid.,38). As a consequence, the interreligious conversation requires reverence for the other's belief alongside a willingness to seek the truth, in order better to understand one's beliefs by understanding the other's, and to "be furthered on the path of God" (Ibid.).

Second, this implies that, in the interreligious encounter, "we cannot and must not dispense with criticism" both of the other's and also of our own tradition which must be "unceasingly purified by the truth" ("Interreligious Dialogue" 39).

Lastly, interreligious dialogue is "not random conversation, but aims at persuasion, at discovering the truth. Otherwise it is worthless." It must not preclude the sincere communication of one's conviction. Such communication must nonetheless be a "dialogical event" because "we are not saying something that is completely unknown to the other," rather we are "disclosing the hidden depth of what he already touches in his own belief." For this reason, Ratzinger believes that interreligious dialogue "should increasingly become

a listening to the Logos, who shows us unity in the midst of our divisions and contradictions” (“Interreligious Dialogue” 40-41).

In his capacity as pope, on several occasions Benedict XVI has further expounded on the notion of interreligious dialogue. Three of his speeches are particularly important not only because they focus directly on the value of religions and interreligious dialogue but also because they are addressed directly to people of other faiths. They were delivered at Benedict’s meetings with representatives of other religions in Washington on April 17, 2008, in Sydney on July 8, 2008 and in London on September 17, 2010 respectively. His papal teaching on interreligious dialogue is marked by two characteristics: first, it is visibly imbued with the spirit and doctrine of *Nostra Aetate*, often reflected in his choice of words. Second, it is characterised by a positive, generous and creative effort to affirm the value of religion and religions at levels that prescind from the question of their salvific value, which in recent decades has often become the main and sometimes exclusive focus of discussion on other religions and their interactions with the Church.

## **2. The essence of interreligious dialogue: the common quest for the truth**

According to Benedict XVI, the aim of interreligious dialogue defines its nature as well as its characteristics both at the theoretical and the practical level. Building on Church teaching and in line with his previous theological reflection, he defines the ultimate purpose of interreligious dialogue as a common quest for the truth (*Address in Washington* 329). By doing so, Benedict XVI takes interreligious dialogue beyond the level of shared values, and identifies its deepest foundation at the level of truth. Those who engage in interreligious dialogue cannot stop at the discovery of convergent values but must go further to explore “their ultimate foundation,” by listening together to the voice of truth. In this sense interreligious dialogue is a process of learning together, in obedience to the truth (*Ibid.*,330).

The ultimate goal must always be kept present, even when the dialogue is still at its early stages and focused on what Benedict XVI calls its “intermediate” goals. One goal, for example, is seeking “a consensus regarding ways to implement practical strategies for advancing peace” (*Ibid.*,329). Benedict XVI sees the effort towards peace among peoples as a most urgent “duty to which all people must be committed, especially those who profess to belong to religious traditions” (*Address to the Delegates* 743). Peace-building, however, is not the ultimate end of interreligious dialogue. Actually, Benedict XVI insists that the quest for the truth is the foundation of true peace, because “wherever and whenever men and women are enlightened by the splendour of truth, they

naturally set out on the path of peace” (*In Truth Peace*). The efforts of religious people, therefore, to “come together and foster dialogue are a valuable contribution to building peace on solid foundations” (*Address to the Delegates* 743). In this regard Benedict XVI said that:

our quest for peace goes hand in hand with our search for meaning, for it is in discovering the truth that we find the road to peace. Our effort to bring about reconciliation between peoples springs from, and is directed to, that truth which gives purpose to life. Religion offers peace, but more importantly, it arouses within the human spirit a thirst for truth and hunger for virtue (*Address in Sydney*).

Cooperation for the promotion of human life, of integral human development and of religious freedom are other examples of “intermediate goals” to interreligious dialogue, whose significance is not to be underestimated. These belong to interreligious dialogue, nevertheless, as implications of the quest for truth, because this is where the meaning of human existence is found. Thus, the promotion of life and religious freedom are forms of the service to the truth that pertains to interreligious dialogue on account of its very nature (*Address in Washington* 330). For Benedict XVI, interreligious dialogue is “a matter of finding ourselves together on this journey towards the truth, of firm commitment to the dignity of man and of taking responsibility together for the cause of peace against every form of violence that destroys rights [*violenza distruttrice del diritto*]” (*Allocutio in die reflexionis* 762).

### **3. The universality of human experience and the authentic nature of religion as the conditions of possibility for interreligious dialogue**

According to Pope Benedict the common humanity of all men and women constitutes an anthropological foundation for interreligious dialogue. The universal character of human experience, which transcends all geographical and cultural boundaries, enables the followers of religions to engage in dialogue as they grapple with the mystery of life’s joys and sufferings (*Address in Sydney*). The value of religion and of different religions ultimately resides in the essence of the human person, whose origin and destiny are in the Absolute, beyond the sphere of empirical reality. Because the *raison d’être* of religions is to understand the ultimate meaning of human existence, the distinctive quality of all religious persons is that:

in our different ways, [we] are personally engaged in a journey that grants an answer to the most important question of all ... concerning the ultimate meaning

of our human existence. The quest for the sacred is the search for the one thing necessary, which alone satisfies the longing of the human heart (*Address in London*).

Thus religions are important because “genuine religious belief points us beyond present utility towards the transcendent.” As a matter of fact, when religion is properly understood, it “brings enlightenment, it purifies our hearts and it inspires noble and generous action, to the benefit of the entire human family” (Ibid.). Religions have a “special role” in the life of people for two reasons: first, because:

the religious sense planted within the human heart opens men and women to God and leads them to discover that personal fulfilment does not consist in the selfish gratification of ephemeral desires. Rather, it leads us to meet the needs of others and to search for concrete ways to contribute to the common good (*Address in Sydney*).

Second, because the “presence and witness [of religious people] in the world points towards the fundamental importance for human life of this spiritual quest in which we are engaged” (*Address in London*).

Religions acquire even greater importance for humanity when people of different faiths speak together. In fact:

the unified voice of religious people urges nations and communities to resolve conflicts through peaceful means and with full regard for human dignity. One of the many ways religion stands at the service of mankind is by offering a vision of the human person that highlights our innate aspiration to live generously, forging bonds of friendship with our neighbours (*Address in Sydney*).

In the contemporary world, the value of religion is often ignored if not denied, especially in the light of religious fundamentalism and atheist culture. When it is not seen as irrelevant to human life, religion is often viewed as a cause of conflict and violence. In this regard, Benedict XVI suggests that if many people are unable to find God today, it is partly the responsibility of believers with a “limited or even falsified image of God” (*Allocutio in die reflexionis* 762). The inner “struggling and questioning” of non-believers “is in part an appeal to believers to purify their faith, so that God, the true God, becomes accessible to others through their witness” (Ibid.).

In this context, “a fundamental task of interreligious dialogue” is to reflect on and manifest the true nature of religion, that is to say, to show that religion can never be used to justify or motivate violence but that its purpose is to show that “rightly-lived orientation of man towards God is a force for peace”



(Ibid.,760-761). For Pope Benedict, “it is important that all faithful oppose with determination and clarity the exploitation of religion as a pretext to justify violence” (*Address to Pekka Ojanen* 9-10).

Religions can effectively exercise their service to humanity, however, only if they are granted freedom. When society acknowledges the spiritual dimension of the human reality, it allows the emergence of “an authentic dialogue between religions and cultures,” because it encourages “a common journey in brotherhood and solidarity” that makes “the integral development of the human being” possible (*Address to Kagefumi Ueno* 4). For Benedict, interreligious dialogue is “authentic and sincere” when it is “built on respect for the dignity of every human person” (*Address to the Delegates* 743).

#### 4. Interreligious dialogue and mission

Contrary to the relativistic argument, a notion of interreligious dialogue constructed on truth does not contradict the missionary proclamation of the Christian faith. In fact, mission flows from the truth that is the foundation of dialogue, in the sense that “the one who has recognised a great truth, discovered a great joy, must pass it on, and absolutely cannot keep it for him/herself” (Benedict XVI, *Discorso alla Curia* 30, my translation).

Interreligious dialogue demands faithfulness to the truth from all those involved. This requires the rejection of relativism and syncretism thought to be pre-conditions for “sincere respect for others” and the “spirit of reconciliation and fraternity” that characterizes true dialogue (Benedict XVI, *Allocutio ad corpus* 76).

Respect for the other, according to Benedict XVI, also means “acceptance of their otherness” (*Ad parochos* 152, my translation). Authentic dialogue moves forward, however, from respect to deeper love. In Benedict’s words, dialogue “must also be evangelical, in the sense that its fundamental purpose is to help people live in love and ensure that this love is extended in every part of the world” (Ibid.). Dialogue does not exclude mission because Christians believe “that the Gospel is a great gift, the gift of great love, of great truth, which we cannot only keep to ourselves alone” (Ibid.,152-153). God’s gift is to be shared with others in the awareness that “God gives them the necessary freedom and light to find the truth” (Ibid.). Thus, far from becoming an imposition, mission is the offering of God’s gift, “leaving it to his goodness to enlighten people so that the gift of concrete friendship with the God with a human face may be extended” (Ibid.).

Benedict XVI believes that “the presence of [Christian] faith in the world is a positive element” and, reporting what some exponent of non-Christian re-

ligions told him personally, “the presence of Christianity is a point of reference” for them even though they do not convert (Ibid.,153). Regarding conversion, Benedict XVI points out that for Paul the Apostle, the pre-condition for the *parousia* is not the conversion of every single person, but the universal proclamation of the Gospel. Therefore, as we proclaim Christ, “we indeed desire the conversion of all but allow the Lord to be the one who acts,” leaving in his hands people’s decision to embrace the faith or not. The possibility of conversion, however, must not be excluded a priori in the name of freedom. It is crucial that people “who wish to convert have the possibility to do so and that the Lord’s light appears over the world as a reference for everyone and a light that helps, without which the world cannot find itself.” The purpose of mission is to offer that possibility (Ibid.).

Ultimately, both dialogue and mission are a matter of truth and love, and as such they are not mutually exclusive but support each other (*Ad parochos* 153). While Catholic official teaching affirms that the contradiction between mission and interreligious dialogue is only apparent, articulating their relationship has been a major concern for theologians in recent decades (DM; DP).<sup>11</sup> It is worth repeating that, for Ratzinger, the dialogue-proclamation tension becomes a real theological problem when it is approached from a limiting perspective, namely the question of the salvific value of other religions. The theological impasse is overcome if both evangelisations and interreligious dialogue are understood in relation to truth, which brings the two together at the level of their essence.

## 5. Interreligious dialogue as service to humanity

It has already been pointed out that Benedict XVI considers interreligious dialogue as a service to humanity that followers of all religions are called to offer jointly, on account of the responsibility deriving from the nature of their respective religions. Pope Benedict insists that interreligious dialogue is important not only for those directly involved in it but also for wider society. In Washington, for example, he suggested that this is evident from the positive effects of the “long history of cooperation” among religious communities in the public life of the United States of America. Interreligious engagement

---

<sup>11</sup> Among the contributions see, from the Catholic perspective, the work of Michael Barnes. In “Discernere L’istinto Cattolico,” Barnes shows that the connection between mission and interreligious dialogue is intrinsic to the Catholic spirit. From a Protestant perspective, David Morgan Lochhead (United Church of Canada) argued that if both Gospel proclamation and interreligious dialogue are understood as story-telling, they are not contradictory but in fact belong together (*The Dialogical Imperative* 77-88).

enables followers of different religions to offer a shared witness to society and “enrich public life with the spiritual values that motivate their action in the world” (*Address in Washington* 327). Interreligious dialogue “sustains and nourishes the surrounding culture in the present day.” By growing in mutual understanding “we see that we share an esteem for ethical values, discernible to human reason, which are revered by people of goodwill” and, by doing so, we answer the need of a world that “begs for a common witness to these values” (*Ibid.*,328).

Ultimately, by engaging in mutual “dialogue and cooperation” (Name 2), followers of different faiths can jointly “inspire all people to ponder the deeper questions of their origin and destiny” (*Address in Washington* 330). In this way, interreligious dialogue truly becomes “a way of serving society at large” (*Ibid.*,328). In this sense, Benedict describes it in terms of “building bridges of friendship with the followers of other religions, in order to seek the true good of every person and of society as a whole” (*Address to the Delegates* 743).

## 6. Interreligious dialogue as imperative for the Church

Interreligious dialogue properly understood is, for Benedict XVI, “an irreversible venture for the Catholic Church” (*Address to Pekka Ojanen*). Authentic dialogue that stems from fidelity to the truth requires the Church, and members who engage in it, to bring to the forum of interreligious dialogue Jesus of Nazareth, who came to “reconcile man to God and reveal the underlying reason of all things” (*Address in Washington* 330). In authentic Christian interreligious engagement, the fact that Christians bring Christ into the conversation, as the revelation of the truth, is not a denial of the value of another’s religion.

Moreover, for Christians, the mystery of Christ is present in interreligious dialogue not only as *content* but also as *causa prima*, that is to say, as the ultimate reason for the engagement, as they are *spurred* precisely by the “ardent desire to follow” Christ to “open their minds and hearts in dialogue” (*Address in Washington* 330).

Finally, Christian engagement in dialogue with followers of other religions is “motivated by charity.” The Church enters dialogue with the profound conviction that the truth is fully revealed in the person of Jesus of Nazareth, who “fully discloses the human potential for virtue and goodness, and ... liberates us from sin and darkness” (*Address in Sydney*). This does not exclude the possibility that the Church may learn from others. In fact, while engaging in the conversation, it “eagerly seeks opportunities to listen to the spiritual experience of other religions,” because it believes that “all religions aim to penetrate

the profound meaning of human existence by linking it to an origin or principle outside itself.” Religions seek to “understand the cosmos as coming from and returning to this origin or principle, and Christians believe that God has revealed this origin and principle in Jesus” (Ibid.).

#### D. Conclusions

The quest for the truth is the origin and goal of interreligious dialogue in all its forms and, therefore, obedience to the truth determines the attitudes required by interreligious dialogue. These attitudes are: first, mutual respect for each other, for each other’s religious beliefs and experiences, for the freedom to express one’s convictions; second, an eager interest in what the other has to contribute, on the basis of their religious experience, including their perception of the Absolute; third, a spirit of reconciliation and fraternal love; and, lastly, a disposition to work together for the protection and the promotion of human life and freedom. Interreligious dialogue is carried out in the awareness that obedience to the truth means being charged with the task of serving humanity by orienting it towards the transcendent origin and destiny from which it receives its deepest meaning.

Commenting on Catholic teaching in general and on Benedict XVI in particular, Stratford Caldecott distinguishes between *deep* and *shallow* versions of interreligious dialogue. While the latter “glosses over differences for the sake of superficial or pragmatic friendliness,” in the former “the follower of one religion approaches the follower of another in full fidelity to his own distinct identity, but with the willingness to seek the truth that transcends, aspects of which can be discovered by the other” (Caldecott 203). Benedict XVI has unambiguously challenged the Catholic Church, all Christians and people of every faith to engage courageously in *deep* interreligious dialogue.

The aim of this survey was to show that, starting from ecclesiology, Ratzinger-Benedict XVI has suggested a notion of dialogue that is fully harmonious with the Church’s mission. The foundation of interreligious dialogue as a legitimate and necessary aspect of mission is the very being of One Church, as a sign and instrument for the unity of humanity. To a certain extent, the Church’s unity with God is extended to religious-humanity through the interreligious conversation, by which the followers of other faiths – in ways known to God (*Gaudium et Spes* 22) – can somehow share in the Church’s salvific communion with God. Obviously, such participation is partial and indirect, because the explicit proclamation of the good news of Christ and the invitation to become members of his Church constitute the ultimate goal of mission. The theological value of unity that is the fruit of interreligious dialogue, how-

ever, is not to be underestimated. First, interreligious dialogue is a necessary premise for the proclamation of the Gospel to the followers of other religions, because authentic Christian proclamation can only take place once a relationship of mutual trust has been established between the speaker and the hearer. Second, in situations where direct proclamation is not possible, which is a scenario contemplated by the Church, the unity achieved through authentic interreligious dialogue could be the highest achievable degree of unity between God and people in those particular circumstances (DP 78, 84).

Benedict XVI's understanding of interreligious dialogue contributes significantly to theological reflection as it provides a way out of a deadlock. When the question of the salvific value of the religion is taken as the starting point, interreligious dialogue comes to a dead-end, because it must then be concluded that either those religions have no salvific value and therefore are irrelevant, or that they do, and therefore that they are alternative paths of salvation alongside the Church. In both cases, interreligious dialogue loses its meaning. So, the question of the salvific value of religions cannot provide adequate theological motivations for an engagement in interreligious dialogue.<sup>12</sup>

Conversely, Benedict XVI's ecclesiological notion of interreligious dialogue does not require renouncing the uniqueness of the Church, because it derives from it. As a result, the most significant reason why a significant number of Christians are sceptical about interreligious dialogue ceases to be. In this sense, Benedict XVI's ecclesiology contributes to a deeper comprehension of the Catholic concept of interreligious dialogue by promoting a stronger commitment to it as a necessary expression of the Church's work for the salvation of humanity.

#### ABSTRACT

Since the Second Vatican Council, Catholic teaching has placed great emphasis on interreligious dialogue as an integral aspect of the Church's mission. However there remains a tension between interreligious dialogue and the church's duty of proclaiming the gospel that constantly calls for clarification. By articulating the ecclesiological foundations of interreligious dialogue, Benedict XVI has significantly contributed to clarify the Catholic understanding of its nature and characteristics, and also suggested concrete ways in which Christians and the followers of other religions are called to engage in constructive dialogue for the good of the whole of humanity.

---

<sup>12</sup> The debate has generated a vast literature. From the Catholic perspective, for an overview of the fundamental questions and further bibliography, see the work of Jacques Dupuis and Gavin D'Costa (for example, Dupuis, *Toward*; D'Costa, *Christian Uniqueness*).

**Keywords:** Benedict XVI; Catholic Church; Ecclesiology; Interreligious Dialogue; Magisterium

**Słowa kluczowe:** Benedykt XVI, Kościół katolicki, eklezjologia, dialog międzyreligijny, Magisterium

## BIBLIOGRAPHY

### Abbreviations for cited Church documents

- DP Pontificium Consilium Pro Dialogo Inter Religiones. *De Evangelio nuntiando et de dialogo inter religiones. Dialogo e annuncio (19 May 1991)*.  
 ES Paul VI. *Ecclesiam Suam (6 August 1964)*.  
 RM John Paul II. *Redemptoris Missio. Encyclical Letter on the Permanent Validity of the Church's Missionary Mandate (7 December 1990)*.  
 NAcSecond Vatican Council. *Nostra Aetate (28 October 1965)*.  
 DM Secretariatus Pro Non Christianis. *Riflessioni e orientamenti su dialogo e missione (10 June 1984)*.  
 LG Second Vatican Council. *Lumen Gentium (21 November 1964)*.

### Works Cited

- Afanasev, Nikolai. *The Church of the Holy Spirit*. Trans. Vitaly Permiakov. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2012.
- Barnes, Michael. "Discernere l'istinto cattolico." *Ad Gentes 1* (2001): 9-24.
- Benedict XVI. *Address at the Ecumenical Meeting in Cologne (19 August 2005)*. *Acta Apostolicae Sedis* 97 (2005): 909-915.
- Benedict XVI. *Address to Mr Kagefumi Ueno, Ambassador of Japan to the Holy See. 13 November 2006*. *L'Osservatore Romano* 2006 no. 48: 4.
- Benedict XVI. *Address to Mr Pekka Ojanen, Ambassador of Finland to the Holy See. 1 December 2005*. *L'Osservatore Romano* 2006 no. 6: 9-10.
- Benedict XVI. *Address to the Delegates of Other Churches and Ecclesial Communities and of Other Religious Traditions*. Vatican City, 25 April 2005. *Acta Apostolicae Sedis* 97 (2005): 742-744.
- Benedict XVI. *Address to the International Jewish Committee on Interreligious Consultations (IJCRC)*. 30 October 2008. *Acta Apostolicae Sedis* 100 (2008): 794-795.
- Benedict XVI. *Address to the Representatives of Other Religions in London. 17 September 2010*, Web. 28 Apr. 2015. <[http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2010/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20100917\\_altre-religioni.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2010/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20100917_altre-religioni.html)>
- Benedict XVI. *Address to the Representatives of Other Religions in Sydney. 18 July 2008*. Web. 28 Apr. 2015. <[http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2008/july/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080718\\_interel.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2008/july/documents/hf_ben-xvi_spe_20080718_interel.html)>
- Benedict XVI. *Address to the Representatives of Other Religions in Washington. 17 April 2008*. *Acta Apostolicae Sedis* 100 (2008): 327-330.
- Benedict XVI. *Ad parochos et clerum Urbis. 7 February 2008*. *Acta Apostolicae Sedis* 100 (2008): 139-162.
- Benedict XVI. *Allocutio ad corpus legatorum apud hanc Apostolicam Sedem. 7 January 2008*. *Acta Apostolicae Sedis* 100 (2008): 72-78.
- Benedict XVI. *Allocutio in Die reflexionis, colloquii et precatonis pro pace et iustitia in terrarum orbe. Assisi 27 October 2011*. *Acta Apostolicae Sedis* 103 (2011): 758-762.
- Benedict XVI. *Discorso alla curia romana per gli auguri natalizi. 21 December 2007*. *Acta Apostolicae Sedis* 100 (2008): 26-33.



- Benedict XVI. *First Message at the End of the Eucharistic Concelebration with the Members of the College of Cardinals*. 20 April 2005. *Acta Apostolicae Sedis* 97 (2005): 694-699.
- Benedict XVI. *In Truth Peace. Message for the World Day for Peace, 1 January 2006*. Web. 28 Apr 2015 <[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/messages/peace/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20051213\\_xxxix-world-day-peace\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20051213_xxxix-world-day-peace_en.html)>
- Benedict XVI. *Message for the Naming of the Aula Magna of the Pontifical Urbaniana University (21 October 2014)*. Trans. Richard G. Cipolla. *Rorate Caeli*. Web. 28 Apr 2015. <<http://rorate-caeli.blogspot.com/2014/10/first-major-text-of-pope-benedict-xvi.html>>
- Borrmans, Maurice. "Essai d'une Badaliya nouvelle." *Badaliya: au nom de l'autre, 1947-1962*. Paris: Cerf, 2011. 329-347.
- Caldecott, Stratford. "Benedict XVI and Inter-Religious Dialogue." *Transformation* 23.4 (2006): 199-204.
- Congregatio pro Doctrina Fidei. "Dominus Iesus. De Iesu Christi atque Ecclesiae unicitate et universalitate salvifica. 6 August 2000." *Acta Apostolicae Sedis* 92 (2000):742-765.
- "David Schindler on Cardinal Ratzinger's Ecclesiology." *Zenit* 1 May 2005. Web. 28 Apr. 2015. <<http://www.zenit.org/en/articles/david-schindler-on-cardinal-ratzinger-s-ecclesiology>>
- D'Costa, Gavin, ed. *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll: Orbis, 1990. Faith Meets Faith Series.
- Dupuis, Jacques. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*. Maryknoll: Orbis, 1997.
- Gaál, Emery de. *The Theology of Pope Benedict XVI: The Christocentric Shift*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Gioia, Francesco, ed. *Il dialogo interreligioso nell'insegnamento ufficiale della Chiesa Cattolica (1963-2013)*. 3<sup>rd</sup> ed. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013.
- Gioia, Francesco, ed. *Interreligious Dialogue: The Official Teaching of the Catholic Church from the Second Vatican Council to John Paul II, 1963-2005*. 2<sup>nd</sup> ed. Boston: Pauline Books & Media, 2006.
- John Paul II. *Redemptoris Missio. Encyclical Letter on the Permanent Validity of the Church's Missionary Mandate (7 December 1990)*. *Acta Apostolicae Sedis* 83 (1990): 249-340.
- Joint International Commission for the Theological Dialogue between the Roman Catholic Church and the Orthodox Church. *Uniatism, Method of Union of the Past, and the Present Search for Full Communion (23 June 1993)*. Web. 28 Apr. 2015. <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/ch\\_orthodox\\_docs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_19930624\\_lebanon\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19930624_lebanon_en.html)>.
- Legrand, Hervé. "La théologie des Églises Soeurs: réflexions ecclésiologiques autour de la déclaration de Balamand." *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 88.3 (2004): 461-496.
- Lochhead, David. *The Dialogical Imperative: A Christian Reflection on Interfaith Encounter*. Maryknoll: Orbis, 1988. Faith Meets Faith Series.
- Lochhead, David. *The Dialogical Imperative: A Christian Reflection on Interfaith Encounter*. Eugene: Wipf & Stock, 2012.
- Lundgren, Svante. "Election of Israel." Ed. Jacob Neusner, Alan J. Avery-Peck, and William Scott Green. *The Encyclopaedia of Judaism* 15 Dec. 2005: 718-729. 4 vols.
- Nichols, Aidan. "The Appeal to the Fathers in the Ecclesiology of Nikolai Afanas'ev." *Heythrop Journal* 33.2 (1992): 125-145; 247-266.
- Nichols, Aidan. *Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanasev (1893-1966)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Nichols, Aidan. *The Thought of Pope Benedict XVI an Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger*. 2<sup>nd</sup> ed. London; New York: Burns & Oates, 2007.
- Paul VI. *Ecclesiam Suam (6 August 1964)*. *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964): 609-659.
- Plekon, Michael. "Introduction." Afanasev, Nikolai. *The Church of the Holy Spirit*. Trans. Vitaly Permiakov. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2012. ix-xx.
- Pontificium Consilium Pro Dialogo Inter Religiones. *De Evangelio nuntiando et de dialogo inter religiones. Dialogo e annuncio (19 May 1991)*. *Acta Apostolicae Sedis* 84 (1992): 414-446.

- Ratzinger, Joseph A. *Church, Ecumenism, and Politics: New Endeavors in Ecclesiology*. Trans. Michael Miller. San Francisco: Ignatius Press, 2008.
- Ratzinger, Joseph A. *Church, Ecumenism, and Politics: New Essays in Ecclesiology*. Trans. Robert Nowell. Slough: St Paul, 1988.
- Ratzinger, Joseph A. *Contesto e significato della dichiarazione 'Dominus Iesus'*. 5 Sep. 2000. Web. 28 Apr. 2015. <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000905\\_dominus-iesus-ratzinger\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000905_dominus-iesus-ratzinger_it.html)>
- Ratzinger, Joseph A. "Interreligious Dialogue and Jewish-Christian Relations." *Communio* 25.1 (1998): 20-41.
- Ratzinger, Joseph A. *L'unità delle nazioni: una visione dei Padri della Chiesa*. Brescia: Morcelliana, 2009.
- Ratzinger, Joseph A. *Milestones: Memoirs, 1927-1977*. San Francisco: Ignatius Press, 1998.
- Ratzinger, Joseph A. "On the Ecumenical Situation." *Pilgrim Fellowship of Faith: The Church as Communion*. Ed. Vinzenz Pfnür and Stephan Otto Horn. Trans. Henry Taylor. San Francisco: Ignatius Press, 2005. 253-269.
- Ratzinger, Joseph A. *Principles of Catholic Theology: Building Stones for a Fundamental Theology*. San Francisco: Ignatius Press, 2009.
- Ratzinger, Joseph A. "Substitution." Ed. H Fries. *Encyclopédie de La Foi*. Vol. 4. Paris: Cerf, 1967. 267-277.
- Ratzinger, Joseph A. "The Ecclesiology of the Constitution Lumen Gentium." *Pilgrim Fellowship of Faith: The Church as Communion*. Ed. Vinzenz Pfnür and Stephan Otto Horn. Trans. Henry Taylor. San Francisco: Ignatius Press, 2005. 123-152.
- Ratzinger, Joseph A. "The Ecclesiology of the Second Vatican Council." *Church, Ecumenism, and Politics: New Essays in Ecclesiology*. Trans. Robert Nowell. Slough: St Paul, 1988. 3-62.
- Ratzinger, Joseph A. *The Meaning of Christian Brotherhood*. San Francisco: Ignatius Press, 1993.
- Ratzinger, Joseph A. "The Unity and Diversity of Religions: The Place of Christianity in the History of Religions." *Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions*. San Francisco: Ignatius Press, 2004. 15-44.
- Ratzinger, Joseph A. *Volk Und Haus Gottes in Augustins Lehre von Der Kirche. (The People and House of God as Presented in Augustine's Doctrine of the Church)*. München: Zink, 1954.
- Second Vatican Council. *Lumen Gentium (21 Nov 1964)*. *Acta Apostolicae Sedis* 57 (1965): 5-71.
- Second Vatican Council. *Nostra Aetate (28 October 1965)*. *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966): 740-744.
- Secretariat Pro Non Christianis. *Riflessioni e orientamenti su dialogo e missione. 10 June 1984*. *Acta Apostolicae Sedis* 76 (1984): 816-828.
- Viviano, Rocco. 'Benedict XVI and Interreligious Dialogue: The Case of Islam and Christian-Muslim Relations', *Landas*, 24 (2010), 21-59
- Viviano, Rocco. "The Petrine Office in the Ecclesiological Perspective of Ratzinger-Benedict XVI." *Pápežský Primát v Katolícko-Pravoslávnom Dialógu – The Primacy of the Pope in Catholic-Orthodox Ecumenical Dialogue*. Ed. Šimon Marínčák and Anthony O'Mahony. Vol. 13. Košice: Michael Lacko Centre of Spirituality East-West, 2013. 289-310. *Orientalia et Occidentalia*.
- Viviano, Rocco. "The Theological-Ecclesiological Thought of Benedict XVI (2005-2013) on the Christian Engagement with the Religions in the Context of the Modern Papacy." Phd thesis. Heythrop College University of London, 2013.

**ROCCO VIVIANO** – Catholic priest and a member of the Missionary Society of San Francis Xavier (Xaverian Missionaries). He completed his theological studies at the Istituto Teologico di Reggio Emilia (Italy) in 2000, and was awarded an MA

in Mission Studies by the Missionary Institute of London, and an MA in Christianity and Interreligious Dialogue by Heythrop College, University of London (2003). He worked in the Philippines for six years, as vice-rector of the Xaverian theologate of Asia and visiting lecturer at the Loyola School of Theology, Ateneo de Manila University, before returning to the UK to pursue doctoral research on Benedict XVI and Interreligious Dialogue. Having obtained a PhD in theology from Heythrop College, University of London, in December 2013, he moved to Japan to join the staff of the Shinmeizan Centre of Interreligious Dialogue, in Kumamoto.



JERZY DUDA

Wyższe Seminarium Duchowne im. Jana Pawła II w Siedlecu / John Paul II Major Seminary in Siedlce

### **Prawda jako fundament nauczania misyjnego w *Protreptikos* Klemensa Aleksandryjskiego**

Scholarcha Tytus Flawiusz Klemens należy z pewnością do najoryginalniejszych pisarzy antyku chrześcijańskiego. Campenhausen z właściwą sobie dozą emfazy określa go jako „mistrza dyskusji”, „odwiecznego literata”, „bohemiście o wykształceniu akademickim” (Campenhausen 28). Jego własne doświadczenia związane z poszukiwaniem mądrości i Boga, pasja intelektualna oraz praktyka katechetyczna zaowocowały w szerokiej działalności literackiej (Eusebius Caesariensis 94, 104). Wśród zachowanych do dnia dzisiejszego utworów na szczególną uwagę zasługuje *Protreptikos*. Stanowi on wraz z *Paidagogos* i *Stromateis* pierwszą część swoistej „trylogii” opisującej proces chrześcijańskiej paidei mającej za zadanie pomóc czytelnikowi odkryć drogę do prawdy, wiary i doskonałej miłości (Chadwick 92-97; Drączkowski 56-64; Wytzes 146-158). Mimo iż we współczesnej literaturze patrystycznej dzieło to niekiedy bywa określane mianem apologii (Żurek 71), jednak bardziej adekwatne wydaje się nazwanie go terminem zaczerpniętym z tytułu tego pisma: *protreptikos* bądź w tłumaczeniu jako *zachęta*, *pobudzenie*. *Protreptikos* należy bowiem do znanego w starożytności gatunku literatury dydaktycznej, wykorzystywanego m.in. w środowisku filozoficznym w formie mowy czy dialogu, gdzie za pomocą określonego sposobu argumentacji zachęcano czytelników do podjęcia wysiłku w celu doskonalenia moralnego i intelektualnego. Można więc z całą pewnością powiedzieć, że Klemens Aleksandryjski, pisząc ten utwór, świadomie posłużył się klasycznym *protreptikosem* nawiązującym z pewnością do *Zachęty do filozofii* Arystotelesa czy też *Hortencjusza* Cyceirona, nadając mu jednak specyficznie chrześcijański charakter (Sołowianiuk 102-103). *Protreptikos* Scholarchy Aleksandryjskiego jest bowiem misyjnym i propagandowym traktatem mającym pobudzić czytelnika do refleksji nad

swoim życiem, otaczającą go rzeczywistością oraz doprowadzić do odkrycia Boga, który objawia się w osobie Logosu – Jezusa Chrystusa (Wyrwa 152). Celem podjętych przez nas badań jest ukazanie charakterystycznego i dość oryginalnego w owym czasie w Kościele sposobu oraz metody przepowiadania kerygmatycznego. Klemens Aleksandryjski oparł go na ukazaniu prawdy. Jest ona dla niego fundamentem w nauczaniu misyjnym, gdyż dzięki niej człowiek ma szansę odkryć jej źródło w Bogu.

## 1. Koncepcja poznania prawdy

Problematyka prawdy oraz próba metodycznej analizy tego pojęcia należała do głównych tematów podejmowanych przez antyczne środowiska filozoficzne (Judycki 25-62). Klemens Aleksandryjski doskonale obeznany z intelektualną myślą grecką oraz współczesną mu sytuacją społeczno-religijną wykorzystał to zagadnienie i – akomodując je na płaszczyźnie teologicznej – zbudował na nim eudajmonistyczną koncepcję poznania prawdy prowadzącej ostatecznie ku Bogu. Według niego: „Prawda nie jest trudno dostępna, nie jest też niemożliwa do osiągnięcia. Ona przebywa bardzo blisko nas, mieszka w nas samych [...]” (Clemens Alexandrinus 177).

Tego typu stwierdzenie ukazuje krańcowo inną koncepcję postrzegania rzeczywistości prawdy niż ta, która była reprezentowana przez pogańskie środowisko helleńskie. Grecy, według Scholarchy z Aleksandrii, ulegli błędowi, pograżyli się w ciemności i uznali, że oblicze prawdy jest zwodnicze i dostrzegalne jedynie dla niektórych (Clemens Alexandrinus 53). Nie można jej w pełni dostrzec czy też nią się całkowicie zachwycić. Ona ukryła się przed światem, łudząc mirażami, i odsłania jedynie pewne swe aspekty tym, którym sama zechce je objawić. Chociaż człowiek ma przeczucie istnienia prawdy, to jednak pozostaje bezsilny w swoim dążeniu do jej poznania. Dlatego też, jak twierdził Klemens, w myśli helleńskiej bardzo często, mówiąc o prawdzie, posługiwano się mitem, zaś za najodpowiedniejsze miejsce jego interpretacji uznano środowisko religijne (Clemens Alexandrinus 82-83, 138). W tym kontekście pojawiło się jego pytanie o myśl filozoficzną i jej rolę w procesie odkrycia prawdy. Klemens Aleksandryjski, o czym powiemy dokładniej w dalszej części pracy, wyraził przekonanie, że filozofia nie jest w tej kwestii miarodajna i często sama tworzy zabobon (Clemens Alexandrinus 122-123). Zaślepiąca bowiem przez próżność własnych poszukiwań intelektualnych koncentruje się generalnie na stworzeniu, nie zaś na Stwórcy (Clemens Alexandrinus 126-127). Szukając prazasady w rzeczywistości materialnej czy też ubóstwiając nadprzyrodzone siły, dopuszcza się błędów w założeniach. Świat stworzony mówi o prawdzie, lecz nie stanowi jej istoty, a jedynie odbłask.



Można więc powiedzieć, że poznanie filozoficzne charakteryzuje się pewną właściwą intuicją, lecz prawdę „widzi niejako we śnie” (Clemens Alexandrinus 128). Samo zaś szczątkowe poznanie czy też propagowanie błędu sprawia, że człowiek, potomek nieba, szuka jej źródła nie tam, gdzie powinien. Dlatego też Klemens, mając na uwadze własne życiowe doświadczenia, uważał za swoją powinność i misję objawić prawdę. Z właściwym sobie entuzjazmem i patosem mówił o tym w sposób następujący:

Sprowadźmy więc z niebios Prawdę razem z całkowicie objawiającą się mądrością oraz święty chór proroków na świętą górę Boga. Prawda zaś, rozsiewająca daleko promienie, niech je skupi wobec tych, którzy pogrążają się w ciemnościach i niech wydobędzie ludzi od błędu, niech im poda swoją najsilniejszą prawicę, rękojmię zbawienia. Oni zaś, gdy zwrócą wzrok ku górze i przejrzą, niech porzucą Helikon i Kitajron i niech zamieszkają na Syjonie (Clemens Alexandrinus 54).

Warto w tym miejscu zauważyć, że Aleksandryjczyk od samego początku *Protreptikosa* starał się bazować na nomenklaturze będącej niejako pomostem między semantyką religijno-kulturową świata pogańskiego a chrześcijaństwem. Potwierdzeniem tego jest powyższy cytat. Klemens, mówiąc o prawdzie, odwołał się w głównej mierze do dwóch metafor. Pierwszą z nich jest obraz góry. Antyczni Grecy uważali, że odkrycie prawdy należącej do rzeczywistości mistycznej potrzebuje stosownego wtajemniczenia. Sprzyjać temu miały nie tylko obrzędy religijne o charakterze misteryjnym i przekazywana w nich wiedza, ale również pewne szczególne miejsca. Zaliczano do nich góry. One to od najdawniejszych czasów stanowiły obraz spotkania dwóch rzeczywistości: ludzkiej i boskiej. To tam zanoszono modlitwy, składano ofiary, budowano świątynie. Leżący w Beocji, a wspomniany przez Klemensa w *Protreptikosie*, masyw górski Kitajron wiązano z kultem Zeusa i Apollona. Na jego wzgórzach pokrytych świętymi lasami odbywały się orgiastyczne uroczystości ku czci Dionizosa oraz wtajemniczenia w kultury pogańskie. To tam, według tragedii Eurypidesa, bachantki doprowadzone przez Dionizosa do mistycznej ekstazy i szaleństwa dopuściły się zabójstwa tebańskiego króla Penteusza. Scholarcha z Aleksandrii, nawiązując do tej tragedii, mówił, że Kitajron jest miejscem fałszywym. To nie na tych górach sprawowane są święte obrzędy prawdy (Clemens Alexandrinus 188-189). Również inne opiewane w greckich hymnach góry Odrysów, Traków czy też masyw Helikon, związany z kultem Apollona i siedzibą Muz, są miejscem fałszywych wtajemniczeń (Clemens Alexandrinus 53-54). Żadne pogańskie obrzędy, mimo ich modłów, ekstatycznych misterii i inicjacji, nie odkrywają prawdy, gdyż za nimi stoi jej przeciwnik, wąż, który zwodzi ludzi (Clemens Alexandrinus 77). Fałszywa pobożność nie ma bowiem nic wspólnego z Bożym kultem, a jedynie tworzy

zabobon (Clemens Alexandrinus 78). Misteria pogańskie są oszustwem Szatana, który dzięki nim pragnie omamić człowieka pozorami pobożności, splugawić jego godność przez niemoralne czyny i ostatecznie uzurpować sobie cześć boską. Jest tylko jedna góra umiłowana przez Boga, gdzie sprawowane są święte obrzędy (Clemens Alexandrinus 188-189). Jest nią Syjon opromieniony obecnością prawdy (Clemens Alexandrinus 54). Góra, na której wznosiła się świątynia jerozolimska, stała się dla Klemensa symbolem mieszkania Boga, ale też miejscem, gdzie prawda objawia swą mądrość. Triumfująca na Syjonie prawda jest synonimem Logosu, który jako wieczny, jedyny kapłan Boga wszechmocnego sprawuje tam święte obrzędy (Clemens Alexandrinus 190). Uczestniczą w nich chóry sprawiedliwych, córki Boga, święci, aniołowie i prorocy. To tam wieczny Jezus prosi za całym rodzajem ludzkim: barbarzyńcami oraz Grekami, by porzucili dawne życie i weszli na drogę do Syjonu – nieba (Clemens Alexandrinus 191). Zdobycie tej góry związane jest z wysiłkiem poszukującego. Konieczne jest w tym wypadku porzucenie Kitajronu i Helikonu, odcięcie się od zwodniczych nauk oraz zawierzenie mocy Tego, który daje rękojmię zbawienia (Clemens Alexandrinus 54). On umocni dążących ku prawdzie i sam przeniesie ich z ziemi upadku do nieba swej chwały (Clemens Alexandrinus 182-183).

Drugą z metafor, do której często odwoływał się Klemens w kontekście nauki o prawdzie, jest obraz słońca. Prawda należąca do rzeczywistości nadprzyrodzonej jest przyrównana do słońca wznoszącego się na niebiosach, które rozlewa swoje promienie na ziemię i daje jej życie. Jest tutaj zawarta myśl, że źródło prawdy nie jest związane ze światem ziemskim. Prawda w swej istocie należy do rzeczywistości, która wykracza poza ziemską materię, jednakże nieprzerwanie emanuje swoim blaskiem i światłem. Aleksandryjczyk był świadomy tego, że metafora słońca może być opacznie interpretowana przez środowiska pogańskie, dlatego też doprecyzował ów obraz, zdecydowanie odrzucając jego wszelkie konotacje materialistyczne. Mówiąc o pewnych ziarnach prawdy wskazujących na Boga, które można znaleźć w pismach helleńskich mędrców i poetów, przywołał myśl Meandra wzywającego do czci słońca (Clemens Alexandrinus 133-134). Ten wybitny przedstawiciel greckiej komedii wyraził przekonanie, że słońce jest najwyższym z bogów i dzięki niemu można poznać ich panteon, a przez to również lepiej zrozumieć nasz własny świat oraz człowieka. Dla Klemensa tego typu stwierdzenie było nie do przyjęcia. Jednak, mając na uwadze szacunek, jakim darzyli współcześni mu poganie oraz liczni chrześcijanie literaturę klasyczną, nadał temu stwierdzeniu nową interpretację. Sugerował, że w kwestii poznania prawdziwego Boga człowiek musi przejść z płaszczyzny materialnej na tę związaną z doświadczeniem duchowym. Słońce, które widzimy na niebie, należy do rzeczywistości świata stworzonego, a zatem *explicite* ani nie może być Bogiem, ani go w pełni nie objawia. Jest

w stanie to uczynić jedynie Logos, który jest prawdziwym „słońcem duszy” (Clemens Alexandrinus 133-134). Wschodząc w niej, jak słońce o poranku, Zbawiciel rozlewa światło czystsze niż to na niebie i dzięki niemu człowiek może doświadczyć autentycznego oświecenia (Clemens Alexandrinus 182).

Scholarcha z Aleksandrii był świadom tego, że ludzie przez swoje odejście od Boga pogrążają się w mrokach błędu (Clemens Alexandrinus 54). Uważał, że ciemność, w jakiej żyją, ograniczyła ich zdolności poznawcze, zaś grzechy, którym się oddali, związały ich z ziemią. Zachód bowiem objął świat w posiadanie (Clemens Alexandrinus 182-183). Przyzwyczajenie do zła, niewiedza i grzeszne życie zdeprawowały naturalną skłonność człowieka ku dobru. To doprowadziło do swego rodzaju degradacji natury ludzkiej. Klemens wiązał ów stan z prehistorycznym grzechem pierwszych ludzi. To już wtedy błędne poglądy sprawiły, że człowiek zszedł z drogi prawdy. One przyczyniły się do jego zguby. „Człowieka – potomka nieba – odciągnęły od życia niebiańskiego i osadziły go na ziemi oraz skłoniły do związania się z ziemskimi stworzeniami” (Clemens Alexandrinus 80).

Ludzie pogrążeni w pożądlivosti ciała ulegli ułudzie tego świata, do którego zostali strąceni (Clemens Alexandrinus 184). Zapomnieli, że pochodzą z nieba i tam jest ich dom. Stali się jak niewidomi. Klemens Aleksandryjski, mówiąc o ciemności, która dotknęła świat ludzi po grzechu, nawiązał do greckiego mitu o tebańskim wieszczu Terezjaszu, synu Euresa i Chariklo, który za swoje winy względem bogów został skazany na ślepotę (Clemens Alexandrinus 189). Według podania, gdy Epigoni zdobyli Teby, Terezjasz opuścił miasto i udał się na wygnanie. Klemens widział w nim archetyp współczesnych mu pogan. Wzywał ich, by porzucili swoje dawne życie, gdzie trwali w ciemności swego kalectwa i służyli własnym namiętnościom. Żyjąc w świetle, symbolizowanym w micie przez Teby, nie są w stanie poznać prawdy. Dzięki Chrystusowi mogą odzyskać wzrok. On ma moc uzdrowić ich ślepotę. Muszą jednak porzucić Teby, gdzie czeka ich zguba. Dzięki prawdziwemu światłu Jezusa Chrystusa minie noc, która spowija ich życie, i oddali się śmierć, a ludzie na nowo ujrzą niebo. To będzie dla nich źródłem szczęścia. Klemens wykorzystał mit o Terezjaszu, by również omówić znaczenie i rolę Kościoła w procesie poznania prawdy. Terezjasz, mimo iż jest wieszczem i ma zdolność jasnowidzenia, nie jest w stanie dotrzeć do źródła prawdy. Doświadcza jedynie jej przeżyć. Potrzebuje osoby, która będzie przy nim, by go wesprzeć i poprowadzić właściwą drogą ku uzdrowieniu. Mimo iż Aleksandryjczyk nie używał w tym kontekście nominalnie terminu Kościół, to jednak mówił o jego zasadniczej roli w procesie nauczania i wtajemniczenia w zbawcze misteria. To dzięki niemu dokonuje się oświecenie, a uczeń Chrystusa zostaje opieczętowany znakiem zbawienia (Clemens Alexandrinus 189-190). Święte misteria Kościoła sprawiają, że mija ślepotę i człowiek otrzymuje zdolność widzenia Boga.

Scholarcha z Aleksandrii uważał, że mimo pierwotnego upadku i osłabienia więzi z nadprzyrodzoną rzeczywistością świata Bożego istnieje ciągle między człowiekiem a niebem przedziwna łączność (Clemens Alexandrinus 80). Choć została ona w jakiś sposób naruszona przez grzech i przyćmiona przez niewiedzę, to jednak jest na tyle silna, by ciągle rodzić pragnienie dobra i tęsknotę za szczęściem, a oczy na nowo kierować ku niebu, przypominając tym samym, gdzie jest nasz dom. Dla lepszego zobrazowania takiego stanu ducha Klemens posłużył się klasycznym przykładem Odyseusza (Clemens Alexandrinus 153). Ten sławny bohater wojny trojańskiej przez siedem lat był trzymany jako zakładnik przez nimfę Kalipso na wyspie Ogygii. Kalipso pragnęła, by Odyseusz zapomniał o swojej Itace i został jej mężem. Próbowła go oczarować swoją pięknnością, namiętnością i pochlebstwami. „Starzec z Itaki” nie dał się jednak jej zwieść i zawsze marzył o powrocie do swojej ojczyzny (Clemens Alexandrinus 153). Aleksandryjczyk, interpretując w duchu chrześcijańskim jego postawę, zauważył, że mimo wewnętrznego przecucia o niestosowności i przypadkowości miejsca naszego obecnego przebywania na tym świecie część ludzi tęskni nie za swoim prawdziwym domem, a jedynie za jego ułudą. Podobnie jak Odyseusz marzył o tym, by dojrzeć choć dym ze swojej Itaki, tracąc powoli nadzieję na uwolnienie i zmianę swojej sytuacji, tak niektórzy poganie zapominają, że mogą odwrócić się ich losy i nie tylko wyobrażenia, a sama prawda może być ich udziałem. Są bowiem siły, podobne do mitycznej nimfy Kalipso, którym zależy na zachowaniu *status quo* i związaniu człowieka z jego ziemią niewoli. Należą do nich złe duchy i demony. One walczą o to, byśmy nie zostali oświeceni. Człowiek bowiem, bez Bożego światła, nie różni się od „tuczonego drobiu”, hodowanego w ciemności i „karmionego na rzeź” (Clemens Alexandrinus 181). Trwanie więc w ciemności jest zwycięstwem zła, a tragedią tego świata. Ciemność, jak gęsta mgła, osłoniła ludzi przed prawdą i stworzyła rzeczywistość, w której czują się ciągle jak w niewoli (Clemens Alexandrinus 182). Nie jest to świat, o którym ludzie marzyli i za którym podświadomie tęsknią. Człowiek jest w nim ograniczony i zagubiony. Żyje jak kret pod ziemią (Clemens Alexandrinus 184), w ciągłej ciemności i ze świadomością własnej ułomności. Myśli tylko o tym, by zdobyć minimum do przetrwania. Jest dotknięty ślepotą, a to sprawia, że nie widzi już nieba ani jego Stwórcy. Kalectwo ślepoty często połączone jest z głuchotą, która nie pozwala mu usłyszeć słów prawdy. Konieczne jest więc duchowe przebudzenie, uzdrowienie i wydobywanie się z tego stanu (Clemens Alexandrinus 151). Człowiek, jak sądzi Scholarcha z Aleksandrii, nie jest w stanie sam sobie pomóc. Jego dążenie i poszukiwania prawdy często przypominają szukanie po omacku. Potrzebuje więc Zbawiciela. Dlatego też sam Bóg posłał nam odwieczne Słowo prawdy. Jest ono jak słońce, które rozprasza ciemności. Od Jego przyjścia na ziemię rozpoczęła się nowa historia świata, czas oświecenia, „Zachód zwrócił

się ku wschodowi” (Clemens Alexandrinus 182). Nadszedł kres nocy niewiedzy i błędu. Ciemność ustępuje wraz z pierwszymi promieniami wschodzącego słońca sprawiedliwości. Rozpoczyna się dzień Pana. Jego słońce wschodzi nad wszystkimi ludźmi. Nie jest ono darem jedynie dla wybranych. To światło niesie życie dla tych, którzy w nim uczestniczą i dzięki niemu doświadczają poznania prawdy. Scholarcha z Aleksandrii pisze o tym w sposób następujący: „On budzi ze snu i każe błądzącym dźwignąć się z ciemności. «Zbudź się, o śpiący – mówi – i powstań z martwych, a zajaśnieje ci Chrystus», Słońce zmartwychwstania, Ten, «który przed jutrzeńką został zrodzony» i życie daje poprzez swoje promienie” (Clemens Alexandrinus 151).

Chrystus jest tym, który wieńczy proces poznania prawdy. Swoją nauką oświeca jaśniej niż słońce. Budzi tych, którzy są pogrążeni we śnie, przebóstwia człowieka swoją nauką i ofiaruje mu światło, dzięki któremu może on dostrzec Boga (Clemens Alexandrinus 181). Dokonuje się to już teraz na ziemi dzięki świętym misteriom sprawowanym w społeczności Kościoła. Dzięki nim wtajemniczony otrzymuje oświecenie i pieczęć, która „ucznią światła”, „przyjaciela i współdziedzica Chrystusa” zachowa na życie wieczne (Clemens Alexandrinus 184). Kulminacją zaś tego procesu będzie pełne ostateczne zjednoczenie Boga i Jego przyjaciela – człowieka w chwale nieśmiertelności nieba (Clemens Alexandrinus 190).

## 2. Kerygmatyczny charakter nauczania o prawdzie

Przedstawiona przez Klemensa Aleksandryjskiego w *Protreptikosie* koncepcja poznania prawdy była istotnym elementem swoistego na gruncie chrześcijańskim sposobu przepowiadania kerygmatycznego. Wnikliwa analiza tekstu prowadzi do wniosku, że utwór ten nie jest skierowany jedynie do wykształconych i wychowanych w tradycjach religijno-filozoficznych hellenizmu pogan (Żurek 70). Forma przekazu, jak również zastosowana argumentacja, oparta w znacznej mierze na Biblii i określonej myśli teologicznej, była wykorzystana jako paralelny sposób nauczania misyjnego zarówno niewierzących, neofitów, jak też należących już od dłuższego czasu do Kościoła chrześcijan, pragnących z jednej strony pogłębić swoją wiarę, z drugiej zaś skonfrontować ją ze współczesną tradycją kulturową (Sołowianiuk 103). Odkryta bowiem w nauce Chrystusa prawda pozwalała inaczej spojrzeć na Boga, świat, historię człowieka i jego powołanie. Utwór ten ma więc za zadanie zarówno zachęcić do wejścia do Kościoła tych, którzy są otwarci na prawdę, jak też do wyjścia członków Kościoła z enklawy separatyizmu wiary do świata kultury antycznej z przesłaniem Ewangelii. Według Klemensa Aleksandryjskiego idealną płaszczyzną porozumienia tych dwóch środowisk jest domena prawdy. Dlatego też



posłużył się nią do ukazania wielorakich korzyści wynikających z jej odkrywania i kreowania życia według niej. Scholarcha z Aleksandrii zwraca uwagę na trzy fundamentalne domeny jej występowania. Należą do nich: świat natury, szeroko rozumiana kultura oraz objawienie. Trzeba tutaj zaznaczyć, że mimo intelektualnego rozróżnienia obszarów występowania prawdy są one ze sobą silnie związane. Zagadnienie dotyczące płaszczyzn występowania prawdy było przez Klemensa potraktowane dość ogólnie, niemniej jednak wydaje się ważne dla integralności podjętych badań przedstawienie również i tej tematyki.

### a) Świat natury

Według Klemensa z Aleksandrii świat uczyniony z woli Boga zawiera w sobie samym prawdę o Stwórcy. W sposób szczególny daje się to zauważyć na płaszczyźnie harmonii, piękna i uporządkowania w świecie natury, które wskazują na genialną inteligencję Boskiego Architekta. Aleksandryjczyk mówi o tym w sposób następujący:

Bóg cały wszechświat harmonijnie uporządkował i różne elementy połączył w zgodne współbrzmienie, aby w ten sposób cały świat stał się jedną harmonią. Pozwolił morzu trwać w postaci płynnej, ale zabronił mu zalać ląd, natomiast poruszającą się dotychczas ziemię utwierdził w jednym miejscu i morze uczynił jej granicą. Żar ognia złagodził powietrzem, jak gdyby harmonię dorycką zmieszał z lidyjską, zimny powiew powietrza osłabił przez połączenie z ogniem, zestawiając w ten sposób melodyjnie przeciwstawne cechy wszechświata (Clemens Alexandrinus 57).

Świat natury, niczym doskonale zharmonizowana pieśń, rozbrzmiewa boską muzyką i zachwyca tych, którzy są wrażliwi na jej dźwięki. Jest ona piękniejsza niż najlepsze treny czy hymny ułożone przez kompozytorów (Clemens Alexandrinus 54). Jej dźwięki unoszą myśl ludzką ku boskiemu majestatowi i chwalą Jego mądrość oraz dobro. Ta pieśń obejmuje cały wszechświat. Jest to muzyka prawdy o świecie natury, który ma swe źródło w Bogu. To z Jego woli Boskie Słowo, pod natchnieniem Ducha Świętego, dokonało dzieła uporządkowania makro- i mikrokosmosu (Clemens Alexandrinus 58). Klemens, mówiąc o mikrokosmosie, ma na myśli człowieka i jego psychofizyczną naturę. Połączenie w nim elementu cielesnego i duchowego sprawia, że jest on otwarty zarówno na rzeczywistość materialną, jak również na prawdę wieczną. Zatem nie tylko martwa natura, lecz przede wszystkim człowiek, stworzony jako piękny instrument, ma rozbrzmiewać świętą muzyką ku Bożej chwale.



Cały bowiem świat należy do Boga, zaś człowiek jest jego najpiękniejszą częścią (Clemens Alexandrinus 192).

Na kanwie nauki o odkrywaniu prawdy zawartej w świecie natury Aleksandryczyk przedstawił swoistą teorię poznania. Uważa on, że tajemnica poznania prawdy o wszechświecie zawarta jest w Bogu. Ku Niemu więc winna skłaniać się nauka. Człowiek w swoich poszukiwaniach prawdy potrzebuje trwałego punktu odniesienia oraz odpowiednich narzędzi, które pozwolą mu precyzyjnie dokonać potrzebnych obliczeń. Obiektywną miarą prawdy o wszechświecie jest Bóg (Clemens Alexandrinus 134-135). On jeden jest prawdziwy i niezmienny. Bóg w swoim zamyśle stwórczym wszystko zmierzył i zważył. Jego sprawiedliwość obejmująca całą naturę wszechświata przypomina szale wagi, które nie przechylają się bez słusznej przyczyny na żadną ze stron. Zatem, poznając prawdę Bożą dotyczącą tajemnicy stworzenia, człowiek ma możliwość dzięki niej lepiej i obiektywniej zrozumieć świat natury oraz prawa nim rządzące.

## **b) Kultura antyczna**

Rzeczywistość, w jakiej żyje człowiek na ziemi, oraz jego kondycja moralna dotknięta została konsekwencjami upadku (Clemens Alexandrinus 82). Według Klemensa Aleksandryjskiego genezy takiego stanu rzeczy należy szukać zarówno w słabości natury „potomków nieba”, jak również w błędach, jakich się oni dopuścili pod wpływem działania demonów (Clemens Alexandrinus 55). Winą ludzi jest to, że ubóstwili materię, czyniąc sobie z niej fałszywych bogów, zapominając przy tym o prawdziwym Stwórcy (Clemens Alexandrinus 120). Zło tego typu postępowania polega na tym, że stworzony przez ludzi kult pogański wpisany w kulturę antyczną zdeprawował obraz prawdziwego Boga. To, co święte, stało się szyderstwem, panteon bóstw karykaturą wiecznego nieba, ich moralność drwiną z prawdziwych wartości. Czystość została wypaczona niepohamowaną żądzą (Clemens Alexandrinus 110-111). Klemens uważa, że pod zasłoną mitologii greckiej ukrywa się świat demonów. To one cieszą się z szaleństwa ludzi praktykujących odrażające misteria i pragną ich zguby. Dlatego też człowiek potrzebuje prawdy, gdyż ona obnaża straszne maski tkwiące na twarzach fałszywych bogów oraz wykazuje absurdalność tego typu kultu (Clemens Alexandrinus 82-83).

Scholarcha z Aleksandrii genezę zabobonu wiąże z ludzkim grzechem i postępującą demoralizacją człowieka. Pokazuje na przykładach, jakimi motywami kierowali się twórcy błędu i jak rozszerzały się stworzone przez nich fałszywe misteria. Według niego początek stworzenia bogów należy wiązać z błędnymi poglądami, sztuką, występkiem oraz grzesznymi namiętnościami-

mi (Clemens Alexandrinus 103). Odchodząc od prawdziwego Dobroczyńcy, ludzie stworzyli sobie Jego namiastkę, czcząc swoich ziemskich bohaterów: Dioskurów, Heraklesa, Asklepiosa (Clemens Alexandrinus 81-82). Doprowadziło to do sytuacji, w której wolny człowiek stał się niewolnikiem kultu stworzenia. Egipcjanie czcili nierozumne stworzenia, Persowie rzekę, Scytwie szablę, Arabowie kamień, zaś Grecy posągi z kamienia i drzewa (Clemens Alexandrinus 106-107). Ich kult zafałszował prawdę, a przekazywane przez pokolenia podania o życiu bogów i ich występkach deprawowały złym przykładem społeczeństwa. Człowiek został oszukany, a ci, którzy rozpowszechnili i utwierdzili tego typu nieprawdziwy zabobon, bardzo często dla własnej korzyści i żądy, innych przywiedli do upadku i zguby. Dlatego w sposób szczególnie za demoralizację i oszustwo są odpowiedzialni ci, którzy przez sztukę, literaturę oraz misteria wykreowali fałszywy świat bogów, a także wypaczyli rzeczywistość prawdziwej religii (Clemens Alexandrinus 55).

Zdaniem Klemensa, jest to w pewien sposób zawinione, gdyż prawda nigdy nie była całkowicie ukryta. Ona ciągle promieniuje swoim światłem, a ludzie są naturalnie ku niej ukierunkowani (Clemens Alexandrinus 133). Potwierdzeniem takiego stanu rzeczy są wybrane dzieła z zakresu literatury oraz filozofii, świadczące o tym, że niektórzy pogańscy mędrcy i poeci ją odnaleźli. Istnieje zatem możliwość dotarcia na drodze intelektualnych poszukiwań do prawdy i doświadczenia jej mocy. Aleksandryjczyk pisał o tym w sposób następujący: „Jeśli więc Grecy przyjęli pewne przebląski boskiego Słowa i głosili jakąś niewielką część prawdy, to świadczy, że siła tej prawdy nie była ukryta. Z drugiej jednak strony okazali się słabi, ponieważ nie osiągnęli celu” (Clemens Alexandrinus 140).

Klasycznym przykładem filozofa, który dotarł do prawdy, jest Platon (Clemens Alexandrinus 133). Według Klemensa naukę o niej otrzymał od Hebrajczyków, a więc pośrednio na drodze Bożego objawienia. Innym wybitnym mędrcem głoszącym prawdę swoim uczniom był Sokrates. Za teologa, który pisał o prawdziwym Bogu, można również uznać filozofa stoickiego Kleanthesa z Assos (Clemens Alexandrinus 136). Zdaniem Aleksandryjczyka, także pitagorejczycy prezentowali poglądy teologiczne bardzo bliskie dogmatom chrześcijańskim. Wszystkie te przykłady świadczą, że dotarcie do prawdy jest możliwe, tym bardziej iż to sam Bóg daje swoje natchnienia i inspiracje wszystkim pragnącym Go poznać (Clemens Alexandrinus 137).

### c) Objawienie Boże

Najpełniejszym sposobem dotarcia do prawdy jest jednak Boże objawienie. Bóg po upadku człowieka nigdy nie zostawił go bez pomocy. Jemu zawsze zależało na zbawieniu ludzi. Stwórca wiedział, że człowiekowi zagrożonemu w odmętach świata, zniewolonemu przez własną słabość i podstępne zasadzki złego grozi wieczna zguba. Los jego na ziemi przypomina historię Odyseusza powracającego do własnej ojczyzny. Na każdym kroku czai się niebezpieczeństwo: podwodne skały, potworna Charybda oraz syreny, które swym kłamliwym śpiewem wabią żeglarzy ku katastrofie (Clemens Alexandrinus 187). Tym samym są dla człowieka rozkosze świata, przyzwyczajenie do zła oraz dawne życie. Dlatego też posłał Bóg do ludzi swego Syna, odwieczne Słowo, przez które zachęca wszystkich do poznania prawdy (Clemens Alexandrinus 129-130). Chrystus jest Bożym sternikiem, który drogą prawdy, przy współdziałaniu Ducha Świętego, prowadzi tych, którzy Mu się powierzą, do portu zbawienia. Tam zaś, w niebieskiej ojczyźnie: „[...] ujrzysz swego Boga i będziesz dopuszczony do owych świętych misterii oraz będziesz korzystał z rzeczy zakrytych w niebie a mnie zachowanych, których «ani oko nie widziało [...] ani czyjeś serce nie zdołało pojąć»” (Clemens Alexandrinus 188).

Życie ludzkie bowiem przypomina podróż, w czasie której należy zmienić szlak, gdy dobiega nas wieść, że droga, którą kroczyliśmy do tej pory, wiedzie do zguby (Clemens Alexandrinus 157-158). Wieść ta najpełniej wybrzmiała w objawieniu Bożym. Bóg w swojej dobroci odkrył człowiekowi na nowo prawdę o jego powołaniu do szczęścia. Jego objawienie wpisane jest w całą historię zbawienia. Od najdawniejszych czasów towarzyszył człowiekowi jako Słowo. Z jednej strony mówił do ludzi przez naukę wpisaną w nieśmiertelną duszę, z drugiej zaś objawiał swoją prawdę przez mędrców, proroków i nauczycieli. Do najwybitniejszych z nich należy Mojżesz. On był nie tylko najwyższym arcykapłanem prawdziwego Boga, ale również nauczycielem narodu wybranego. Mojżesz pozostawił po sobie księgi mądrości i święte prawa, które podpowiadają najlepszą drogę ku zbawieniu (Clemens Alexandrinus 143). Nauka Boża oraz proroctwa zapisane w Piśmie św. stanowiły drogowskaz nie tylko dla Izraelitów. Klemens Aleksandryjski uważał, że sam Platon korzystał z nauki Hebrajczyków, podobnie jak Sybilla, której proroctwa prowadziły do kultu jedyne i niewidzialnego Boga. To jednak, co jedynie przeczuwali pogańscy prorocy, o czym śnili filozofowie, zostało objawione przez Jezusa Chrystusa. To w Nim Bóg okazał człowiekowi łaskę zbawienia i pełną prawdę. Jego słowa przewyższają mądrością prawa Solona i Likurga i są cenniejsze od złota i srebra (Clemens Alexandrinus 175). Światło Chrystusa rozbłyska nad wszystkimi narodami i daje prawdziwe życie tym, którzy mu ufają. Oświecenie, które dzięki Niemu dokonuje się w człowieku, sprawia,

że staje się on święty. Jak orzeł może wpatrywać się w blask słońca, które nie zna swego zachodu (Clemens Alexandrinus 161). Dzięki Niemu człowiek otrzymuje znamię dziecka Bożego oraz staje się przyjacielem Boga na wieki (Clemens Alexandrinus 192).

## Podsumowanie

Klemens Aleksandryjski w *Protreptikosie* przedstawił tematykę prawdy jako fundamentalną w przepowiadaniu kerygmatycznym. Prawda była bowiem częstym i ważnym tematem podejmowanym przez starożytną myśl grecką. Klemens uczynił z niej płaszczyznę dialogu między światem pogańskim a chrześcijaństwem. Na bazie tej problematyki stworzył swoistą koncepcję poznania prawdy. Według niego ma ona swoje źródło w Bogu i ostatecznie do Niego prowadzi. Nie jest zastrzeżona jedynie dla wybranych, lecz objawia się tym, którzy jej czystym sercem szukają. W Bogu zawarta jest tajemnica prawdy o wszechświecie. To z Jego woli Logos przeobraził i zharmonizował makro- i mikrokosmos. Poznając zatem prawdę Bożą, człowiek ma szansę lepiej poznać świat natury, swoje w nim miejsce oraz powołanie. Prawda ujawnia fałsz kultów pogańskich oraz błędne poglądy filozoficzne. Najpełniejszym jej objawieniem było wcielenie Jezusa Chrystusa. To dzięki Niemu Bóg ukazał swoją łaskę i „potomków nieba” na nowo wezwał do świata chwały. Prawda pomaga zwyciężyć zło, zmienić dotychczasowe życie oraz ukazuje pokutującą drogę zbawienia. Odkrycie jej związane jest zwykle z procesem nawrócenia, a więc oświeceniem, umocnieniem przez święte misteria oraz opieką znaną z dzieckiem Bożego. Przez Słowo objawiającą prawdę człowiek staje się na nowo obrazem Boga oraz Jego przyjacielem na wieki.

## THE TRUTH AS THE FOUNDATION OF THE MISSIONARY PREACHING IN *PROTREPTIKOS* OF CLEMENT OF ALEXANDRIA

### ABSTRACT

Clement of Alexandria (†253), one of the most eminent early Christian writers, is the pioneer of a very interesting theological conception of the truth. According to his teaching contained in the work *Protreptikos* the question of the truth should be the foundation of the preaching mission. The issue of the truth is a platform for dialogue between Christianity and the pagan world. The truth has its source in God and ultimately leads back to Him. In the mystery of God is contained the truth about the

universe. By getting to know the truth of God man has a chance to get to know the world of nature, his place in it, and his vocation. The truth reveals the falsity of pagan cults and exposes false philosophical views. Its fullest revelation was the incarnation of Jesus Christ. It is thanks to him, that God showed His grace and again called the “descendants of heaven” to eternal glory.

**Keywords:** Clement of Alexandria; patristic theology; truth; knowledge; early Church

**Słowa kluczowe:** Klemens z Aleksandrii; teologia patrystyczna; prawda; poznanie; wczesny Kościół

## BIBLIOGRAFIA

- Campenhausen, Hans. *Ojcowie Kościoła*. Tłum. Kazimierz Wierszyłowski. Warszawa: Cykady, 1998.
- Clemens Alexandrinus. *Protrepticus*. Tłum. Claude Mondésert (Sources Chrésiennes 41). Paris: Les Éditions du Cerf, 1949.
- Chadwick, Henry. *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*. Tłum. Andrzej Wypustek. Warszawa: PIW, 2004.
- Drączkowski, Franciszek. *Kościół-Agape według Klemensa Aleksandryjskiego*, Lublin: RW KUL, 1996.
- Eusebius Caesariensis. *Historia ecclesiastica*. Tłum. Gustave Bardy. Vol. 2 (Sources Chrésiennes 41). Paris: Les Éditions du Cerf, 1955.
- Judycki, Stanisław. „O klasycznym pojęciu prawdy.” *Roczniki Filozoficzne* 49.1 (2001): 25-62.
- Klemens Aleksandryjski. *Zachęta Greków*. Tłum. Jan Sołowianiuk (PSP 44). Warszawa: ATK, 1988. 116-201.
- Sołowianiuk, Jan. „Klemens Aleksandryjski. Zachęta Greków (Wstęp).” *Apologie*. Red. Emil Stnula. Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy 44. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1988. 99-106.
- Wyrwa, Dietmar. „Clemens von Aleksandrien.” *Lexikon der antiken christlichen Literatur*. Red. Siegmur Döpp i Wilhelm Geerlings. Freiburg: Herder, 2002. 152-154.
- Wytzes, Jelle. „Paideia and Pronoia in the Works of Clemens Alexandrinus.” *Vigiliae christianae* 9 (1955): 146-158.
- Żurek, Antoni. *Wprowadzenie do Ojców Kościoła*. Tarnów: Biblos, 2001.

**KSIĄDZ DR JERZY DUDA**, patrolog, wykładowca w WSD im. Jana Pawła II w Siedlcach. Autor wielu prac naukowych i popularnonaukowych z zakresu literatury oraz teologii wczesnochrześcijańskiej, szczególnie środowiska aleksandryjskiego. Wśród nich pozycja książkowa: *Jeden świat czy wiele światów? Kosmologiczne podstawy doktryny Orygenesesa* (Siedlce 2008). Główne kierunki zainteresowań to: soteriologia patrystyczna, egzegeza alegoryczna, teologia Orygenesesa, gnoza, schizmy i herezje we wczesnym Kościele.





KATARZYNA ANNA MICH

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego / Cardinal Stefan Wyszyński University

### **Chrzest w Kościele nubijskim – próba rekonstrukcji liturgii w świetle analizy baptysteriów i wschodnich tradycji chrześcijańskich**

Tajemnicza kraina wśród piasków pustyni w północno-wschodniej Afryce, nazywana od zarania wieków Nubią, rozciągała się w starożytności w południowej części doliny Nilu od pierwszej po szóstą kataraktę, między Elefantyną a Szendi. Przypuszcza się, że jej nazwa wywodzi się od staroegipskiego słowa *nebu* oznaczającego złoto. W przeszłości nosiła również nazwę Kusz, a jej mieszkańców utożsamiano z Kuszytami bądź Etiopczykami. Obszar ten zamieszkiwały ludy napływowe z basenu Morza Czerwonego – Blemmjowie, Noba, Egipcjanie, a także Żydzi, Grecy i Rzymianie. Kultura rodząca się na tym terenie ściśle związała się z Egiptem. Nubia narodziła się dzięki Egiptowi, ale także przez niego upadła. Omawiane tereny dzieli się na dwie części: Dolną Nubię i Górną Nubię.

Pierwszym chrześcijaninem tej ziemi według przekazów był, nawrócony przez apostoła Filipa, eunuch królowej Kandake. Choć św. Łukasz, autor *Dziejów Apostolskich* (Dz 8,26nn), nazywa ją królową Etiopii, zdaniem badaczy, Kandake (Welsby 31) było w rzeczywistości tytułem królowych z Meroe z Nubii. W apokryficznej *Ewangelii Hebrajczyków* szczególnie mówiący o Królowej z Południa znany z *Ewangelii Mateusza* i *Łukasza* (Mt 12,42; Łk 11,31) zostaje uzupełniony o jej imię Meroe bądź Meruae (Starowieyski 112). Należy przypuszczać, że zastosowane pojęcie Etiopii odnosi się zarówno do dzisiejszej północnej części Etiopii, jak i do królestwa Meroe i w dużej mierze Nubii (Klinkowski 115-117). Nie wiadomo, czy za przykładem wspomnianego eunucha poszli inni, gdyż pierwsze wzmianki o istniejących tam wspólnotach chrześcijańskich pochodzą z drugiej połowy IV w.; wcześniej przyjmowano (do czasu badań w Qasr Ibrim), że ewangelizacja Nubii była rezultatem misji cesarskich Justyniana i Teodory z Bizancjum w połowie VI w. W latach sześć-

dziesiątych IV w., gdy biskupem Aleksandrii był Atanazy, na wyspie File, na północy Nubii, powstało biskupstwo, do którego w czasach prześladowań Kościoła za panowania cesarza Dioklecjana uciekali niektórzy mnisi z Egiptu. Brak jest jednak jakichkolwiek źródeł o tym Kościele (Dijkstra 129-150). Zachowane świadectwa z koptyjskiego Egiptu potwierdzają, że na południu od granicy Egiptu z Nubią istniały chrześcijańskie wspólnoty (Ryl-Preibisz 293).

## I. Początki chrześcijaństwa w Nubii

Wyniki badań archeologicznych prowadzonych na terenie Nubii, a zwłaszcza w Qasr Ibrim, wskazują, że tamtejsze chrześcijaństwo zostało ukształtowane znacznie wcześniej niż podczas cesarskich misji z VI w. Przemawia za tym inskrypcja, która została wyryta w świątyni w Kalabsza, poświęcona przywódcy Nobadów – Silko, zwycięzcy nad Blemmjami (Grillmeier, Hainthaler 268), a także list z Qasr Ibrim, odnaleziony podczas badań w 1976 r., napisany bardzo barbarzyńską greką. Datowanie na podstawie paleografii wskazuje, że list został sporządzony w połowie V w. Istotne są również trzy inne listy, pisane po koptyjsku, adresowane do Tantani, który sprawował władzę w Qasr Ibrim. Listy te napisane zostały przez chrześcijan i zawierają wiele zwrotów, które sugerują, że Tantani również był chrześcijaninem. W 1972 r. odkryto pozostałości świątyni wzniesionej przez faraona Taharkę w VII w. przed Chr., która następnie poprzez wbudowanie absydy w małej sali kolumnowej przekształcona została w chrześcijański kościół. Kościół ten jest prawdopodobnie jedną z najwcześniejszych budowli sakralnych w chrześcijańskiej Nubii, wzniesioną w drugiej połowie V w. (Plumley 16-17).

### I.1. Powstanie królestw chrześcijańskich

Na przełomie V i VI w. na terenie Nubii ukształtowały się trzy królestwa (Shinnie). Pomiędzy I i III kataraktą powstała Nobadia, ze stolicą w Faras, która od północy graniczyła z Makurią, rozwijającą się wokół Starej Dongoli. Najdalej na południu Nubii, nad Błękitnym Nilem, powstało królestwo Alodia ze stolicą w Soba.

### I.2. Chrystianizacja Nubii przez misje cesarskie

Podstawowym źródłem na temat chrystianizacji Nubii (głównie królestw Nobadii i Alodii) przez misje cesarskie jest trzecia część *Historii Kościoła* na-

pisanej około roku 580 przez monofizyckiego biskupa Efezu, Jana. Opisuje ona przebieg misji w Nobadii i Alodii. Biskup Jan był wysokim dostojnikiem na dworze Justyniana, a później patriarchą Konstantynopola. Jest to relacja jednostronna, lecz dotychczas jedyna, która omawia początek wiary chrześcijańskiej w Nubii (Świątek 139-152). W sposób barwny, aczkolwiek subiektywny przedstawia wydarzenia, które doprowadziły do przyjęcia w 543 r. przez Nobadię oraz prawdopodobnie w 580 r. przez Alodię chrześcijaństwa monofizyckiego (Frend 10-11).

Justynian pragnął utrzymać rządy w Egipcie i w Azji Mniejszej, ale także odzyskać dawne cesarstwo rzymskie. Aby osiągnąć ten cel, musiał być katolikiem na Zachodzie, ale na Wschodzie przeciwnikiem katolicyzmu. W politycznej grze podszytej religią Justynian wspierał wiarę katolicką, a jego żona Teodora monofizyką. On odgrywał swą rolę na Zachodzie, ona na Wschodzie (Koneczny 155). Na skutek działań dyplomatycznych cesarzowej udało się przez namiestnika Tebaidy opóźnić podróż na południe prochalcedońskiej misji cesarza, dzięki czemu misjonarze monofizyccy, pod przewodnictwem Juliana, przybyli na dwór nubijski jako pierwsi (Frend 11). Julian miał wsparcie w swoich działaniach od biskupa Tebaidy, Teodora (Hardy 90-91).

Około 543 r. władca Nobadii przyjął z rąk kapłana Juliana chrzest w obrządku monofizyckim. Zbiegło się to w czasie z zamknięciem przez cesarza Justyniana ostatniej egipskiej świątyni na wyspie File między 535 a 537 r. (Adams, *Nubia Corridor to Africa* 440-441). Teodozjusz, monofizycki patriarcha Aleksandrii, przed swoją śmiercią wyznaczył dla chrześcijan w Nubii biskupa Longinusa, którego konsekrował i któremu przekazał misję dokończenia dzieł rozpoczętych przez Juliana. Miał on wybudować pierwszy kościół w Nubii, ustanowić kapłanów i zorganizować liturgię.

Biskup Longinus w 580 r. ochrzcił króla, dostojników oraz mieszkańców najdalej wysuniętego królestwa nubijskiego, Alodii, która – podobnie jak Nobadia – przyjęła wyznanie monofizyckie.

Jan z Biclar, późniejszy biskup Gerony, był świadkiem przybycia do Konstantynopola posłów z Makurii, którzy przywożąc dla cesarza dary, zwrócili się z prośbą do niego o przyjaźń. Wyrazili również pragnienie przyjęcia przez Makurię wiary chrześcijańskiej (Adams, *Nubia Corridor to Africa* 442-444). Królestwo przyjęło chrzest w wyznaniu duofizyckim, ortodoksyjnym w 569 r., z rąk misjonarzy chalcedońskich, którzy zostali wysłani przez cesarza Justyna II. Kronika Jana z Biclar sugeruje sojusz, o charakterze politycznym „Wysłannicy plemienia Makkurytów przybyli do Konstantynopola, złożywszy dary: kły słoni i żyrafę, uzyskali dla siebie pokój z Rzymem”. Relacja była spisana w siódmym roku panowania cesarza Justyna Młodszego, czyli po czterech latach od oficjalnego chrztu Makurii. W kronice Izydora Sewilli data chrztu Makurii przypada na 567 r., a według biskupa Jana z Biclar Makuria przyjęła

chrzest w trzecim roku panowania Justyna Młodszeo, czyli w roku 568 lub 569 (Jan z Biclar 114).

### I.3. Charakter chrześcijaństwa w Nubii

Dworski ceremoniał chrześcijańskiej Nubii i tytuły najwyższych urzędników wywodziły się z tradycji Bizancjum. Co prawda władca mógł nawet sprawować liturgię, jednak władza świecka pozostawała w zasadzie oddzielona od nubijskiego Kościoła, nominalnie podlegającego koptyjskiemu patriarsze Aleksandrii, który osobiście mianował wszystkich biskupów nubijskich (Lemiesz 2005).

Językiem liturgicznym Kościoła w Nubii był grecki, czego świadectwem są zachowane fragmenty ksiąg liturgicznych, inskrypcje grobowe i napisy towarzyszące malowidłom (Plumley 23). W kościołach posługiwano się również językiem koptyjskim oraz miejscowym, staronubijskim, czego dowodzą zachowane inskrypcje i fragmenty ksiąg liturgicznych (Welsby 447-448). Bardzo ważnym odkryciem w Qasr Ibrim było znalezienie kilku fragmentów Ewangelii według św. Marka pisanej po grecku, ładną uncją z V w. Jest ona wiązana z okresem działań misji Justyniana i Teodory. Pergamin najprawdopodobniej został przywieziony z Bizancjum w okresie misji cesarskich (Plumley 18).

Chrześcijaństwo wprowadza ujednoczenie formy pochówku. Już w pierwszych latach po chrystianizacji zauważa się zanik cmentarzysk kurhanowych (groby elitarne, które były charakterystyczne dla okresu postmeroitckiego) na rzecz grobów chrześcijańskich, choć często stosowane były obie formy. Groby sytuowane były na osi o kierunku wschód-zachód. Zmarłych składano w pozycji wyprostowanej, z głową układaną wyłącznie w kierunku zachodnim, rękoma wzdłuż ciała, co było silnie związane z chrześcijańską eschatologią. Z czasem pojawiły się jednak pewne różnice. Obok najprostszych grobów typu *box-grave*, zaczęto wznosić różnej wielkości mastaby z cegieł wypalanych i obłożonych białym, wapiennym tynkiem. Pojawiały się pochówki w kościołach oraz klasztorach. Niedaleko Starej Dongoli odkryto dwie komory grobowe wykute w skale z miejscami na pochówek. Nad wejściem do jednej z nich wyryty był znak krzyża. Nie znaleziono jednak żadnych szczątków ludzkich wewnątrz (Drzewiecki 12).

Pod koniec VI w. trzy królestwa nubijskie były chrześcijańskie, a przynajmniej ich przywódcy oficjalnie wyznawali nową wiarę. Nobodia i Alodia związały się z chrześcijaństwem monofizyckim. Natomiast Makuria przyjęła chrzest w wyznaniu duofizyckim w 569 r., z rąk misjonarzy chalcedońskich, którzy zostali wysłani przez cesarza Justyna II, następcę Justyniana. Królestwa nubijskie ewangelizowała nie Aleksandria, ale Konstantynopol, nawet

jeśli ewangelizatorami byli Aleksandryjczycy na wygnaniu (Arnauld 97). Jak twierdzi Dominic Arnauld (91):

Historia ewangelizacji królestw nubijskich toczyła się na tle teologicznych sporów i napięć pomiędzy Konstantynopolem, Aleksandrią i Antiochią, które rozdzierały tkanę Kościołów Wschodu. Podziały między Kościołami dotknęły nubijskie wspólnoty chrześcijańskie.

## II. Dzieje chrześcijańskiej Makurii

W VII w. Arabowie dwukrotnie podjęli nieudane próby inwazji na Nubię. W 651 r. wojska arabskie pod wodzą Abdalli ibn Abi Sarha podeszły pod samą Dongolę, jednak Nubia była zbyt trudna do utrzymania. Zawarty w 652 r. z królem Qalidrutem traktat pokojowy – *baqt* – gwarantował Nubijczykom niezależność i wolność w zamian za coroczny trybut jeńców i obietnicę wybudowania w Dongoli meczetu. Przez następne wieki Makuria utrzymywała stałe kontakty dyplomatyczne ze światem arabskim. Pakt o nieagresji był zarazem pewnego rodzaju traktatem handlowym, który nakładał na Nubijczyków roczny trybut w niewolnikach (Jakobielski 2013: 5). Przez ponad 600 lat umowa ta stanowiła podstawę stosunków między Nubią a arabskim Egiptem. Na czas od końca VII do XII w. przypadł największy rozkwit państwa, jednakże królestwo Makurii pozostawało odcięte od innych krajów chrześcijańskich z powodu najazdów Arabów i opanowania przez nich Egiptu. Historyczne potwierdzenie unii między Makurią a Nobadią mamy z 704 r., kiedy Merkurios dokonał zjednoczenia obu królestw, być może pod wpływem zagrożenia ze strony muzułmańskiej. Wydaje się, że wczesne spory między dwoma rywalizującymi Kościołami ustały. Merkurios podporządkował zjednoczony Kościół władzy koptyjskiego patriarchy Aleksandrii.

Najprawdopodobniej ortodoksyjny Kościół melchicki przetrwał w Nubii, a nawet – jak świadczą dane ikonograficzne, w pierwszej połowie XI w., za czasów episkopatów Jooannesa III, Marianosa i Merkuriosa – dominował w Faras. Za takim stanem rzeczy przemawiają również argumenty historyczne faworyzowania melchitów w Egipcie za czasów zarządcy Al.-Hakima (Jakobielski, „Chrześcijaństwo...” 390).

Około 750 r. król Kyriakos interweniował w obronie patriarchy Aleksandrii, który został uwięziony przez zarządcę Egiptu. Według źródeł Kyriakos wraz z armią podszedł pod Fustat (Kair).

W X w. Makuria zawarła unię personalną z Alodią (Ochała 183). Brak jednak zachowanych źródeł potwierdzających ten fakt. Wiadomo, że w tym okresie oba królestwa łączyły więzy krwi, m.in. Mas' udi podaje imię Kubri

ibn Surur jako władcę obu państw w 943 r. Zjednoczenie Makurii z Alodią potwierdza oficjalna tytulatura królewska zaświadczona w drugiej połowie XII w. (Jakobielski, „Chrześcijaństwo w Nubii” 7).

Na początku IX w. Kalifat drogą dyplomatyczną zażądał od króla Zacharii I wywiązania się z postanowień traktatu, ponieważ Nubia ich nie respektowała. Król wysłał swojego syna Georgiosa z poselstwem do Bagdadu, aby podjął rozmowy z kalifem i ocenił siłę wojskową armii Abbasydów. Poselstwo osiągnęło sukces, anulowano bowiem zaległości i ustalono płatności co 3 lata w miejsce opłat dorocznych.

Nubia rozkwitła na przełomie IX i X w., co manifestowało się rozbudową miast, wznoszeniem wspaniałych kościołów i fundowaniem klasztorów, co czyniono z bizantyjskim przepychem. Dwór królewski wzorowany był na dworze Bizancjum. Jednak tron przechodził nie na syna władcy, lecz na syna siostry królewskiej. Choć król nie był zwierzchnikiem Kościoła, to niejednokrotnie pośredniczył w sprawach kościelnych. Kilku z nich miało święcenia kapłańskie. Transmisja władzy królewskiej do małych ośrodków aglomeracyjnych odbywała się przez lokalny kler.

Od XIII w. Makurię wstrząsały walki o tron królewski, co doprowadziło pomiędzy XIV a XVI w. do całkowitego upadku chrześcijańskich królestw nubijskich, kiedy to Arabowie opanowali te terytoria. Chrześcijańska cywilizacja Makurii narodziła się dzięki Egiptowi i upadła pod wpływem tego państwa. Kościół w Nubii nie przetrwał, gdyż opierał się na poparciu króla, jemu też podlegał i był uwarunkowany sytuacją królestwa. Gdy Makuria upadła, chrześcijaństwo, które było nieugruntowane dostatecznie w społeczeństwie nubijskim, upadło również (Pietras).

## II.1. Architektura sakralna Makurii w okresie chrześcijańskim

Chrześcijańska monumentalna architektura sakralna pojawiła się w Makurii w wyniku scentralizowania chrześcijaństwa, co dokonało się w rejonie dongolańskim wraz z przybyciem misjonarzy melchickich z Bizancjum. Zauważa się, że w tym czasie nastąpił znaczący rozwój budownictwa sakralnego, pojawiły się założenia architektoniczne, w których najważniejszą rolę odgrywała świątynia chrześcijańska (Gartkiewicz 43-133).

Prawdopodobnie przed oficjalnym chrztem Makurii z rąk misjonarzy z Bizancjum lokalne grupy chrześcijan, które były obecne na tym terenie, używały do udzielania chrztu naturalnych zbiorników wodnych, jak rzeka Nil. Gdy chrześcijaństwo stało się oficjalną religią państwową, nastąpiła chrystianizacja całego królestwa. W kościołach powstawały baptysteria, w których począt-



kowo biskup, a następnie prezbiter udzielał chrztu w wyznaniu melchickim (Adams, „Architectural...” 87-90).

Architektury chrześcijańskiej nie można zrozumieć bez jej liturgicznego kontekstu. Liturgia bowiem usprawiedliwiała jej egzystencję. Dzięki źródłom archeologicznym i historycznym jest możliwe odtworzenie wyglądu wnętrza kościołów, ale także próba rekonstrukcji obrzędów liturgicznych, które się w nich odbywały, bowiem wielowiekowa ewolucja architektury sakralnej pozwala na prześledzenie kolejnych etapów rozwojowych i zmian w wyposażeniu liturgicznym, a konfrontacja zabytków nubijskich z zabytkami z innych terenów chrześcijańskiego Bliskiego Wschodu pozwala na ustalenie, czy znane z Nubii rozwiązania dotyczące liturgicznego wykorzystywania kościołów były autochtoniczne czy też zapożyczone z zewnątrz.

### **III. Badania nad liturgią Kościoła nubijskiego**

Podstawową trudnością w badaniach nad liturgią nubijską jest nieprecyzyjne datowanie wielu kościołów, a także słaby stan zachowania źródeł pisanych. Na Nubię w ciągu wieków oddziaływały zarówno Bizancjum, jak i Egipt koptyjski, należy więc przypuszczać, że te ośrodki miały wpływ na liturgię nubijską. Trzeba jednak stwierdzić, że liturgia bizantyjska mogła bezpośrednio oddziaływać na Nubię tylko do zajęcia przez Arabów Egiptu. W okresie przed ikonoklazmem liturgię bizantyjską można identyfikować tylko z liturgią Konstantynopola.

Misjonarze, chrystianizujący Nubię z upoważnienia cesarstwa, Julianos i Longinos przebywali przez pewien czas w Konstantynopolu. Doktor Gołgowski uważa, „że mogli oni przynieść do Nubii pewne zwyczaje liturgiczne praktykowane w stolicy cesarstwa” (46), jednak obaj opowiadali się za aleksandryjską tradycją liturgiczną, antychalcedońską, a nie za bizantyjską. Jednakże obrzędy chrzcielne monofizyckie i duofizyckie najprawdopodobniej nie różniły się pomiędzy sobą.

#### **III.1. Sakrament chrztu w Nubii**

Chrzest jest podstawowym sakramentem w religii chrześcijańskiej, udzielany jest przez zanurzenie lub polanie głowy wodą w imię Trójcy Świętej. Ustanowiony został przez zmartwychwstałego Chrystusa, który nakazał udzielać go wszystkim narodom na całym świecie. Przesłanie ewangeliczne podkreśla konieczność tego sakramentu do zbawienia. Chrzest jest dla wier-

nego włączeniem w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa przez symboliczne zanurzenie się w wodzie i powstanie. Nowo ochrzczony staje się członkiem Kościoła. Od samego początku chrześcijaństwa żadna grupa odłączona od Kościoła ortodoksyjnego nie odrzucała tego sakramentu. Trudności dotyczyły sposobu udzielania chrztu, a także sposobu pojmowania jego skuteczności.

Znane teksty liturgiczne z Nubii, które w małym stopniu pomagają w badaniach nad liturgią chrzcielną, znajdują się na ścianie kościoła w Kasr el Wizz (Brans 206-211), a także w Dolnym Kościele w Banganarti (Łajtar 226).

Znajdujący się w Kasr el Wizz tekst kantyku *Błogosławcie Pana, wszystkie dzieła Pańskie*, zaczerpnięty z Księgi Daniela (Dn 3,57-81), był śpiewany tydzień przed Wielkanocą, według niektórych badaczy, związany był z chrztem w Syrii oraz w Egipcie w czasach wczesnochrześcijańskich. Umieszczenie tekstu na wewnętrznych ściankach basenu chrzcielnego potwierdza jego związek z omawianym sakramentem.

Natomiast tekst greckiej modlitwy na ołtarzyku wmurowanym w posadzkę Rafaelionu w Banganarti:

I. Ty powiedziałeś te słowa swoim apostołom: Jeśli ktoś nie narodzi się ponownie, nie uda się mu wejść do królestwa Bożego. Jeśli nie zmieni się i nie będzie jak dzieci, nie wejdziecie do Królestwa Bożego [...] Zachowaj nas przez swojego Jednorodzonego Syna [...].

II. [...] Zbawicielu, Ty [...] [masz] cenione [...] ze stołu, Ty, Boże, który karmisz pięcioma chlebami pięć tysięcy mężczyzn nie licząc kobiet i dzieci, i nie było nadmiaru, teraz karm nas pokarmem Twoim, pokarmem, który jest w niebie, przez Jego [powinno Twoich] uczniów, błogosławiony jesteś Panie.

III. [...] z natury [...] błagamy Cię [...] aby Duch Święty przyszedł [...] wedle mocy [...] te mleko, zmień [...] i przemień to tak, że [...], o Panie, [...] że [...] na odpuszczenie grzechów.

Sugeruje, że bardzo prawdopodobne jest, iż powyższe modlitwy są ze sobą ściśle powiązane i razem tworzą ramy liturgii. Kolejność modlitwy jest najwyraźniej I-II-III. W modlitwach I i II (*anamnesis*) autor korzysta z wypowiedzi Jezusa, jakie podano w J 3,3 i Mt 18,3, jak również do perykopy o cudownym rozmnożeniu chleba zawartej w Mt 14,20-21. Modlitwa III (*epikleza*) jest zwrotem do Ducha Świętego, aby przyszedł i przemienił ofiary na ołtarzu, mleko. Mleko odgrywa istotną rolę w jednej tylko znanej liturgii, mianowicie liturgii chrzcielnej. Podawanie mleka i miodu nowo ochrzczonym jest dobrze potwierdzone w Kościele Łacińskim. Na Wschodzie, najwyraźniej ogranicza się do Patriarchatu Aleksandryjskiego. Jest ono wymienione w *Tradycji apostołskiej* Pseudo-Hipolita, w tekście, który prawdopodobnie powstał w V w. i opisuje liturgiczne praktyki Patriarchatu Aleksandrii. Napis na ołta-

rzu z Banganarti musi również odnosić się do liturgii chrztu. Świadczy o tym, że zwyczaj podawania mleka (i miodu) wśród nowo ochrzczonych również istniał w Kościele nubijskim, co potwierdza jego przynależność do Patriarchatu Aleksandryjskiego (Żurawski, „Madonna...” 28-31).

W tych okolicznościach jedynym bezpiecznym źródłem są informacje dostarczane przez wykopaliska, jednakże przy próbie rekonstrukcji liturgii należy informacje uzyskane z wykopalisk porównać ze źródłami patrystycznymi z innych obszarów chrześcijańskich. Nie można zapominać, że liturgia nie tylko miała odzwierciedlenie w materiale archeologicznym, ale także w nauczaniu ojców Kościoła i innych teologów okresu patrystycznego (Mokrzycki).

Obecny stan wiedzy na temat liturgii w Nubii nie pozwala na całkowite zrekonstruowanie obrzędów chrzcielnych. Nie zostały dotąd odnalezione żadne teksty mówiące bezpośrednio o liturgii.

### III.2. Przemiany obrządku chrzcielnego na przykładzie Selib

Na przykładzie znalezionych basenów chrzcielnych w Selib zauważalne jest, że w okresie od VI do XII w. następowała ewolucja liturgii chrzcielnej. Można wyodrębnić trzy fazy przemian obrządku chrzcielnego.

Początkowo chrzest był udzielany przez zanurzenie (łac. *immersio*) w basenie chrzcielnym. W fazie środkowej wydaje się, że zanurzenie zostało zastąpione przez polanie wodą (łac. *affusio*); nie ulega wątpliwości, że był udzielany również w basenie chrzcielnym. W ostatniej fazie basen chrzcielny został zastąpiony przez murowane wygrodenie na posadzce kościoła, gdzie chrztu udzielano poprzez aspersionę bądź też pokropienie (łac. *aspersio*). Biorąc pod uwagę, że ostatnie baptysterium datowane jest na XII w., można przypuszczać, że w tym okresie dorośli mieszkańcy rejonu dongolańskiego byli już ochrzczeni i chrztu udzielano jedynie dzieciom.

### III.3. Próba rekonstrukcji modelu liturgicznego

W liturgii chrzcielnej można wyznaczyć poszczególne etapy chrzcielnego wtajemniczenia. Liturgia jerozolimska z IV w. jest liturgią całego Kościoła, gdyż w odniesieniu do chrztu różnice dotyczą jedynie szczegółów. Całą liturgię chrzcielną można podzielić na dwie części: obrzędy przedchrzcielne i główne. Do tych pierwszych należą wyrzeczenie się Szatana, wyznanie wiary, zdjęcie starych szat oraz przedchrzcielne namaszczenie (Danielou 9).

Nie jest wykluczone, że przed chrztem w Nubii odbywała się ablucja stóp. Wskazuje na to mały kwadratowy basen niemal poniżej poziomu chodnika

w kościele z Granitowymi Kolumnami. Brak takich małych basenów w innych baptysteriach z mniejszą powierzchnią może wskazywać, że ablucji dokonywano przed wejściem do baptysteriów (Godlewski 1979, 54). W świadectwach o tym obrzędzie czytamy, że po ceremonii nowo ochrzczeni przed założeniem obuwia umywał sobie jeszcze stopy, jak u św. Ambrożego w *De sacramentis*: „Wyszedłeś z sadzawki chrzcielnej [...] biskup [...] mając podwiązane szaty, umył ci nogi” (Eckmann 112). Nie ma żadnej wzmianki o tej ceremonii na Wschodzie. Świadectwo pątniczki Egerii z V w. nie informuje o umywaniu nóg przy chrzcie (Wiśniewski 75-93).

Istnieją dwa istotne momenty przed wejściem do baptysterium: wyrzeczenie się Szatana i wyznanie wiary. Ojcowie Kościoła nauczają, że wypowiadając formułę wyrzeczenia się Szatana, kandydat powinien zwrócić się ku Zachodowi, wyznając wiarę, skierowywać się ku Wschodowi (Danielou 12-23). Baptysteria w Nubii w zdecydowanej większości ukierunkowane są na osi zachód-wschód, co wskazuje, że ówczesna symbolika Wschodu była obecna i praktykowana.

Neofita wchodził do baptysterium najczęściej w nawie wschodniej, w kościołach o planie centralnym w południowym końcu transeptu. Baseny chrzcielne umieszczone były w centrum baptysterium. Baptysteria były pomieszczeniami zamkniętymi, całe zgromadzenie liturgiczne nie było obecne podczas ceremonii – było to związane z wymogami przyzwoitości, gdyż chrzczeni ludzie schodzili do basenu chrzcielnego zupełnie nago. Tylko w Dongoli w dwóch kościołach obok baptysterium było pomieszczenie, które mogłoby być szatnią. Niemniej jednak prawdopodobne jest, że neofici byli rozbierani w baptysterium, ponieważ mało prawdopodobne wydaje się, że rozbierali się w nawie kościoła (Godlewski 54).

Prawdopodobnie następowało namaszczenie przedchrzcielne, które pojawia się w liturgii jerozolimskiej, której elementy były wówczas powszechne w wielu innych ośrodkach chrześcijańskiego Wschodu. Jedną z interpretacji znalezionej naczynia w Starej Dongoli w kościele z Granitowymi Kolumnami sugeruje, że to naczynie było podstawą do naczynia ze świętym olejem. Nie można określić, czy woda używana podczas ceremonii chrztu była konsekrowana, jednakże w tradycji chrześcijańskiego Wschodu od IV w. chrzest był poprzedzany poświęceniem wody (Danielou 28).

W przeciwieństwie do całej tradycji chrześcijańskiej ówczesnego świata chrzest w Nubii, z wyjątkiem najwcześniejszego okresu chryścianizacji królestwa, był prawdopodobnie udzielany przez potrójne polanie bądź też pokropienie głowy katechumena. Nawet w basenach, które są bardzo duże i głębokie, nie ma śladu, by w przeszłości były wypełniane wodą. Baseny te bowiem pozbawione są kanalizacji. Ściany basenów w Dongoli pokryte są malowidłami, na których nie ma śladów mineralnych, co wyklucza napełnianie piscyny

wodą (Godlewski 55). Jednakże Bogdan Żurawski uważa, że w najstarszym basenie chrzcielnym w kościele w Selib chrzest mógł się odbywać poprzez zanurzenie (Żurawski, „Karawana...” 35-37).

Po namaszczeniu nowo ochrzczonego nakładano białe szaty, które symbolizowały nowego człowieka, a także Chrystusa. Wyobrażały również uczestnictwo w chwale zmartwychwstałego Chrystusa (Danielou 34). Ten element trudny jest do uchwycenia archeologicznego, z punktu widzenia liturgii musiał on być obecny w ceremonii chrzcielnej.

Modlitwa z kościoła w Banganarti wskazuje, że po chrzcie neofitom dawano do spożycia mleko i miód. Sakramentu bierzmowania zazwyczaj udzielano w baptysterium, jednakże w większych kościołach w specjalnym miejscu zwanym *consignatorium* (Żurawski, „Madonna...” 28-31), poprzez namaszczenie krzyżmem.

Po bierzmowaniu nowo ochrzczeni formowali orszak, aby przejść w uroczystej procesji z baptysterium do kościoła (Danielou 35). W Nubii procesja wychodziła z baptysterium, przechodziła prawdopodobnie korytarzem za absydą, by przez północne *prothesis* wejść do kościoła na uroczystą liturgię, w której uczestniczyli wszyscy wierni (Godlewski 55).

## Zakończenie

W programie ikonograficznym nubijskich baptysteriów pojawiają się trzy schematy przedstawień: św. Jana Chrzciciela, św. Stephanosa (Szczepana) i Chrystusa Emmanuela.

Podobnie jak większość aspektów chrzcielnej architektury, kształt basenu ma niewątpliwie znaczącą wartość symboliczną (Ferguson 819-821). Baseny w formie krzyża mają oczywiste teologiczne znaczenie: katechumen dokonuje fizycznego zanurzenia w krzyżu, który prowadzi go do duchowego odrodzenia (Kostof 50). W formie basenu z dwoma zejściami rytuał chrztu fizycznie naśladował odrodzenie, gdyż katechumen wchodził do grobu, którym było źródło chrzcielne, aby wyjść odrodzony i wolny od grzechu, co wiąże się z chrześcijańską narracją męki Pańskiej, której centrum jest grób i zmartwychwstanie (Caraher). Katechumen wchodził nagi do źródła wody. Nagość symbolizuje grzeszność, która wymaga odkupienia i zbawienia. Nagość u Adama i Ewy stała się znakiem przekleństwa. Upadły człowiek potrzebował nowej szaty, aby mógł żyć w jedności i harmonii z Bogiem. Poprzez chrzest w imię Chrystusa ludzkość pozbyła się swojej nagości jako symbolu przekleństwa. Biała szata założona po chrzcie jest symbolem przyobleczenia się w Jezusa Chrystusa.

BAPTISM IN THE NUBIAN CHURCH – AN ATTEMPT  
TO RECONSTRUCT THE LITURGY IN THE LIGHT OF THE ANALYSIS  
BAPTISTERIES AND EASTERN CHRISTIAN TRADITIONS

ABSTRACT

Although archaeological evidence shows that Christianity existed in Nubia before the official mission of evangelization of Byzantium, however, it did not then have a centralized form. The imperial missions of Justinian and Theodora established the new faith, and in effect the Nubian Christianity began to erect monumental temples dedicated to the new God. On the basis of Nubian baptisteries, as well as contemporary baptismal liturgy in the East, the author attempts to reconstruct the baptismal liturgy in Nubia, primarily in the area of the kingdom of Makuria.

**Keywords:** Baptism, liturgy, Nubia, Kingdom of Makuria, baptisteries, Selib, Banganarti, Old Dongola

**Słowa kluczowe:** chrzest, liturgia, Nubia, Makuria, baptysteria, Selib, Banganarti, Stara Dongola

BIBLIOGRAFIA

- Adams, William Yewdale. „Architectural Evolution of the Nubian Church, 500-1400 A.D.” *Journal of the American Research Center in Egypt* (1965) 4: 87-90.
- Adams, William Yewdale. *Nubia Corridor to Africa*, New Jersey: Princeton University Press, 1977.
- Arnould, Dominic. „Chryścianizacja Starożytnej Nubii.” Tłum. L. Nieścior. *Konflikty perspektyw w historii i praktyce misji*. Red. P. Zajac. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Wydział Teologiczny, 2009. 81-102.
- Barns, John. „A text of the Benedictite in Greek and Old Nubian from Kasr el Wizz”. *Journal Egyptian Archaeology* 60 (1974): 206-211.
- Caraher, Wiliam. „Early Christian Baptisteries: A Short Discussion.” Dostęp 28.09.2015. <<http://www.scribd.com/doc/29902863/Early-Christian-Baptisteries-Working>>
- Danielou, Jean. „Symbolika obrzędów chrzcielnych.” *Pisma Wybrane*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2011: 9-39.
- Dijkstra, Jitse Harm Fokke. *Religious Encounters on the Southern Egyptian Frontier in Late Antiquity (298-642)*. Groningen: University Library Groningen, 2005.
- Drzewiecki, Mariusz. *Ufortyfikowane założenia architektoniczne w kontekście osadniczym w Górnej Nubii w czasach królestwa Makurii*. [nieopublikowana dysertacja doktorska], Poznań, 2012.
- Eckmann, Augustyn. „Liturgia i teologia chrztu św. Augustyna w Mediolanie”, *Vox Patrum* 8 (1988): 101-118.
- Ferguson, Everett. *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*. Grand Rapids. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2009.
- Friend, W.H.C. “The Mission to Nubia: An Episode in the struggle for Power in Sixth Century Byzantium.” *Etudes et Travaux* 8 (1973): 9-17.



- Gartkiewicz, Przemysław. "An introduction to the history of Nubian church Architecture." *Nubia Christiana* 1 (1982): 43-133.
- Godlewski, Włodzimierz. *Les baptistères nubiennes*. Varsovie: Éditions Scientifiques de Pologne, 1979.
- Gołgowski, Tadeusz. „Liturgia nubijska i problem jej rekonstrukcji.” *Saeculum Christianum* 14 (2007): 43-51.
- Grillmeier, Aloys., Hainthaler Theresia. *Christ in Christian tradition From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590-604): The Church of Alexandria with Nubia and Ethiopia after 451*. London: Westminster John Knox, 1996.
- Hardy, E. R. „The Patriarchate of Alexandria: A Study in National Christianity.” *Church History* 15 (1946): 81-100.
- Jakobielski, Stefan. „Chrześcijaństwo nubijskie w świetle najnowszych badań”. Azis S. Atiya. *Historia kościołów wschodnich*. Tłum. S. Jakobielski i in. Warszawa 1978. 385-393.
- Jakobielski, Stefan. „Chrześcijaństwo w Nubii.” *Wielkie Królestwa Chrześcijańskie w Nubii*. Red. Dobiesława Bagińska, Poznań: Muzeum Archeologiczne, 2013: 5-14.
- Jan z Biclar. „Kronika Jana z Biclar”. Tłum. S. Grabowski, *Warszawskie Studia Teologiczne* 8 (1995): 107-125.
- Klinkowski, Jan. „Obraz krainy Kusz (Etiopii) i jej mieszkańców w tradycji biblijnej i świadectwach pozabiblijnych.” *Perspetiva Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne* 7.1 (2008): 104-125.
- Koneczny, Feliks. *Cywilizacja bizantyjska*. Tom. 1. Komorów: Antyk – Marcin Dybowski, 1996.
- Kostof, Spiro. *The Orthodox Baptistery of Ravenna*. New Haven: Yale University Press, 1965.
- Łajtar, Adam. „Inscibed altar top (?)” *Sudan Ancient Treasures. An Exhibition of Recent Discoveries from the Sudan National Museum*. Red. Derek A. Welsby, Julie A. Anderson, London: The British Museum Press, 2004: 226.
- Lemiesz, Marek. „Archeologia Sudanu – Okres chrześcijański.” Dostęp 28.09.2015. <[http://www.muzarp.poznan.pl/muzeum\\_new/muz\\_pol/wystawy\\_stale/sudan/chrzesc.html](http://www.muzarp.poznan.pl/muzeum_new/muz_pol/wystawy_stale/sudan/chrzesc.html)>
- Mokrzycki, Bronisław. *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1983.
- Ochała, Grzegorz. „Kalendarz liturgiczny Kościoła nubijskiego w świetle zachowanych fragmentów nubijskich lekcjonarzy.” *U schyłku starożytności -Studia źródłoznawcze* 12 (2013): 183-232.
- Pietras, Henryk. „Zasypany Kościół.” Dostęp 28.09.2015. <<http://mateusz.pl/wam/poslaniec/0504-kosciol.htm>>
- Plumley, J.M. „New evidence on Christian Nubia in the Light of Recent Excavations.” *Nubia Christiana* 1 (1982): 15-24.
- Ryl-Preibisz, Ida. „File. Starożytne miejsce kultu i ośrodek wczesnego chrześcijaństwa.” *Sympozja kazimierskie poświęcone kulturze świata późnego antyku i wczesnego chrześcijaństwa – Miejsca święte w epoce późnego antyku*. Red. B. Wronikowska i D. Próchniak. tom 5. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski, 2005. 291-300.
- Shinnie, Peter L. *Medieval Nubia and Byzantium*. Khartum: Sudan Antiquities Service, 1954.
- Starowieyski, Marek. *Apokryfy Nowego Testamentu*. Tom 1. Kraków: WAM, 2003.
- Świątek, Adam. „Chryścianizacja Nubii w VI wieku w świetle «Historii Kościoła» Jana z Efezu.” *Nowy Filomata* 10 (2006): 139-152.
- Welsby, Derek A. *The Medieval Kingdoms of Nubia. Pagans, Christians and Muslims along the Middle Nile*. London: British Museum Press, 2002.
- Wiśniewski, Piotr. „Dzieje wielkoczwartkowego obrzędu „Mandatum”.” *Liturgia Sacra* 10 (2004): 75-93.
- Żurawski, Bogdan. „Karawana do Selib.” *Academia. Magazyn PAN* 7.2 (2011): 35-37.
- Żurawski, Bogdan. „Madonna z Baganarti.” *Academia. Magazyn PAN* 3.1 (2007): 28-31.

**KATARZYNA ANNA MICH**, absolwentka archeologii i teologii na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Doktorantka misjologii na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.



PIOTR ARTUR SOKOŁOWSKI

Misyjne Seminarium Duchowne Księży Werbistów, Pieniężno /

/ Seminary of the Society of the Divine Word in Pieniężno

Wydział Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn /

/ University of Warmia and Mazury in Olsztyn

## **Technologie informacyjne w służbie działalności misyjnej Kościoła. Próba przybliżenia najważniejszych szans i zagrożeń**

Technologie informacyjne stają się dzisiaj jednym z ważniejszych aspektów otaczającej nas rzeczywistości i narzędziem coraz powszechniej wykorzystywanym w różnych dziedzinach życia, również kościelnego. Portale informatyczne od czasu do czasu opisują nowatorskie wykorzystanie przez duszpasterzy różnych sprzętów i oprogramowania, jak np. stosowanie mobilnej aplikacji do monitorowania sportowców „Endomondo” jako pomocy w przeprowadzeniu wizytacji duszpasterskiej, tzw. kolędy (Tkacz).

*Instrumentum laboris* XIII Zwyczajnego Zgromadzenia Synodu Biskupów na temat nowej ewangelizacji stwierdza, że rozwijane techniki cyfrowe dały początek nowej przestrzeni społecznej, której więzi są w stanie wywrzeć wpływ na społeczeństwo i kulturę, i że zasadniczo należy je postrzegać pozytywnie, bez uprzedzeń, jako pewne bogactwo, nawet jeśli trzeba zachować do nich krytyczne podejście i używać ich w sposób rozsądny i odpowiedzialny. Ponadto Kościół nie obawia się tych nowych przestrzeni, gdyż widzi w nich pożyteczne narzędzia, które mogą służyć do głoszenia Ewangelii. Nowe media w coraz większym stopniu są wykorzystywane w ewangelizacyjnym duszpasterstwie Kościoła, umożliwiając interakcję na różnych poziomach: lokalnym, krajowym, kontynentalnym, światowym. Kościół dostrzega potencjał starych i nowych środków komunikacji i zauważa konieczność posługiwania się nową przestrzenią społecznościową, która się ukształtowała. Pragnie też wnieść w tę przestrzeń język i formy tradycji chrześcijańskiej oraz odczuwa potrzebę uważnego i wspólnego rozeznania, aby lepiej zrozumieć, jaki potencjał może

ona stanowić w głoszeniu Ewangelii, ale także by we właściwy sposób dostrzec ryzyko i zagrożenia (Synod Biskupów, nr 60-61).

Również w programie kształcenia przyszłych kapłanów-misjonarzy w związku z wymaganiami programów uniwersyteckich związanych z kształceniem nauczycieli pojawia się przedmiot lub nawet kilka przedmiotów zawierających w sobie sformułowanie „technologie informacyjne ...”, najczęściej z dopełnieniem „w katechezie”, „w nauczaniu” itp. Rodzi się więc pytanie, jakie te fakty mają znaczenie dla pracy misyjnej, a mówiąc to inaczej i nieco przewrotnie – czy zajmowanie się takimi zagadnieniami podczas kształcenia misjonarzy nie jest stratą czasu.

Prosta i intuicyjna odpowiedź na to ostatnie – „bynajmniej i w żadnym przypadku!” – nie może być wystarczająca dla refleksji misjologicznej, która zgodnie z metodologią tej dziedziny teologii praktycznej powinna pomóc zrozumieć i inspirować współczesne dzieło głoszenia Ewangelii i zakładania Kościoła wśród ludów i grup społecznych, które jeszcze nie znają Chrystusa, lub tam, gdzie Kościół nie jest jeszcze wystarczająco zakorzeniony i samodzielny („Dekret o działalności misyjnej Kościoła”, nr 6). W niniejszym więc opracowaniu piszący te słowa postara się w zarysie ukazać najważniejsze szanse i zagrożenia, jakie płyną ze strony współczesnych technologii informacyjnych dla dzieła misyjnego Kościoła, a także dla animacji misyjnej, która jest sposobem zapewnienia temu dziełu zaplecza modlitewnego, materialnego i personalnego.

Celem umiejscowienia tej refleksji w szerszym kontekście na wstępie – wobec swoistego zamieszania pojęciowego pojawiającego się w dzisiejszej teologii – należy jeszcze raz przypomnieć, czym jest dzieło misyjne oraz jaka jest relacja tego pojęcia do misji Kościoła i ewangelizacji, a także obalić mity zniekształcające jego obraz w świadomości wiernych. Następnie należy przybliżyć pojęcia z zakresu pedagogiki medialnej, która zajmuje się wykorzystaniem technologii informacyjnych w nauczaniu, oraz odkryć historię i terażniejszość stosowania technologii informacyjnych w działalności Kościoła.

## 1. Działalność misyjna Kościoła

Najbardziej kompletną i jednoznaczną definicję działalności misyjnej Kościoła podaje promulgowany w 1983 r. Kodeks prawa kanonicznego w kanonie 786:

Działalność misyjna we właściwym tego słowa znaczeniu, dzięki której zaszczepia się Kościół w narodach i wspólnotach, w których jeszcze się nie zakorzenił, jest prowadzona przez Kościół, zwłaszcza poprzez wysyłanie zwiastunów Ewangelii, dopóki nowe Kościoły nie zostaną w pełni ukonstytuowane, a więc wypo-

sażone we własne siły i wystarczające pomoce, dzięki czemu będą mogły same prowadzić dzieło ewangelizacji.

Definicja ta bazuje na szóstym numerze soborowego *Dekretu o działalności misyjnej Kościoła «Ad gentes»*, w którym cel działalności misyjnej został określony jako wspólna część, synteza celów ukazywanych przez XX-wieczne szkoły misjologiczne, jakimi są zarówno głoszenie Ewangelii, jak i zakładanie Kościoła wśród ludów i grup społecznych, które jeszcze nie znają Chrystusa (Sokołowski, „Nova et Vetera...” 153-154). Definicję, tę soborową, jak również tę z Kodeksu, potwierdził w pełni Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* w numerach 33 i 34.

Następnie wzmiankowana encyklika w rozdziale V pt. „Misyjne drogi” wskazuje na świadectwo [nr 42-43], przepowiadanie Chrystusa Zbawiciela [nr 44-45], nawrócenie i chrzest [nr 46-47] oraz formowanie Kościołów lokalnych [nr 48-50] jako na sposoby, a w domyśle nawet etapy realizacji tego dzieła. Jasne ukazanie nawrócenia i przyjęcia chrztu jako jednego z podstawowych celów i warunku koniecznego do budowania Kościoła jest nawiązaniem do stwierdzenia zawartego w numerze 7 *Dekretu o działalności misyjnej Kościoła «Ad gentes»* o tym, że do Chrystusa poznanego przez nauczanie Kościoła wszyscy powinni się nawrócić i przez chrzest złączyć się z Nim oraz z Kościołem, który jest Jego Ciałem, a także wskazaniem na ciągłą aktualność tych słów. Ta konieczność wynika z samych słów Chrystusa i nie unieważnia tej reguły fakt, że Bóg w swoim nieskończonym miłosierdziu i opatrności wiadomymi tylko sobie drogami może doprowadzić ludzi nieznaną Ewangelii bez własnej winy do wiary, bez której nie można podobać się Bogu.

Stałe więc nauczanie Kościoła nie pozostawia najmniejszej wątpliwości, że w wymiarze praktycznym działania zewnętrzne, modlitwy i ofiary podejmowane przez misjonarzy i katolików wspierających dzieło misyjne mają na celu zachęcenie niechrześcijan do tego, by wewnętrzne nawrócenie mogło zostać potwierdzone przez publiczny akt, jakim jest przyjęcie chrztu i wejście do wspólnoty Kościoła Chrystusowego, oraz by, dzięki dobrej katechezie w osobę Chrystusa i jego Kościół się zagłębili i wnieśli do niego bogactwo własnych talentów.

„Narzędziami”, jakie Kościół wypracował, aby osiągnąć wzmiankowany cel, są katechumenat, wraz z tzw. prekatechumenatem (niesformalizowanym okresem, gdy kandydat do chrztu zaczyna interesować się Chrystusem i Jego Kościołem), oraz katecheza mistagogiczna (*Dekret o działalności misyjnej Kościoła «Ad gentes»*, nr 14; „Wtajemniczenie”, nr 9-40; Sokołowski, „Nova et Vetera...” 156-159). Dodatkowo konieczność pozyskania współpracowników dzieła misyjnego jako zaplecza dla misjonarzy wskazuje na potrzebę katechezy i działań duszpasterskich, których celem jest tzw. animacja misyjna (Fąs).

Wzmiankowane „narzędzia” warunkują więc przynajmniej cztery pola, na których można by wykorzystać nowoczesne technologie: (1) udostępnienie przystępnej i kompetentnej wiedzy na temat chrześcijaństwa (zwłaszcza jest to ważne dla okresu prekatechumenalnego); (2) pomoce katechetyczne dla katechumenów, katechetów i chrestnych; (3) pomoce związanych z katechizacją mistagogiczną i wspomagające proces dojrzewania chrześcijańskiego; oraz (4) pomoce wykorzystywane w animacji misyjnej.

Kiedy jednak pojawia się pojęcie nowoczesnych technologii, od razu należy skonfrontować się z dość powszechnym błędnym przekonaniem dotyczącym dzieła misyjnego określonym czasami mianem „kolonialnej hipotezki misji”, czyli wiązania działalności misyjnej z tzw. „cywilizowaniem”, aby uniknąć późniejszych nieporozumień. To przekonanie sprawia, że „misje” utożsamia się z miejscami biednymi i zacofanymi. Choć, *de facto*, nieraz tak jest, iż w wielu miejscach Kościół prowadzi swą działalność misyjną pośród biedy i niedorozwoju społeczno-gospodarczego, to jednak owa bieda nie jest wyznacznikiem „misyjności”. Jest nim natomiast istnienie narodów lub zwarłych grup społecznych, które jeszcze nie znają Chrystusa i nie są częścią Jego Kościoła, niezależnie od ich sytuacji ekonomicznej i technologicznej. Tak więc mówienie o nowoczesnych technologiach w służbie Kościoła misyjnego wcale nie musi oznaczać, że misjonarz z konieczności będzie pionierem w tym zakresie, gdyż zaawansowanie technologiczne danej społeczności może być bardzo wysokie i wyższe od tego, którym dysponuje misjonarz.

## 2. Technologie informacyjne

### 2.1. „Informacyjne” czy „informatyczne”?

Choć nie jest to zagadnienie mające w widoczny sposób bezpośredni wpływ na poruszany temat główny, to jednak ze względu na fakt, że tzw. „jasność pojęciowa”, czyli wstępne zdefiniowanie, o czym będzie się mówiło, jest niezwykle istotna dla prawidłowości rozumowania, należałoby prześledzić spór o używanie przydawki „informacyjne” lub „informatyczne” w pojęciu nowoczesnych technologii. Istotą tego sporu jest to, czy patrzymy na te technologie w aspekcie ich uwarunkowań technicznych, czy też w aspekcie antropologicznym, np. jako na nowe narzędzia, dzięki którym można przekraczać kolejne granice w wymianie informacji.

Stanisław Juszcyk wyróżnił technologie informatyczne, *informatics technologies* – całokształt działań technicznych związanych ze sposobami projektowania architektury, wytwarzania technicznych środków informatyki, np. układów scalonych, procesorów i komputerów, konstruowania oprogramowania.



mowania systemowego, narzędziowego i użytkowego; oraz technologie informacyjne, *information technologies* – całokształt metod i narzędzi przetwarzania informacji, obejmujących metody poszukiwania, selekcji, gromadzenia, zapisywania, przechowywania i przetwarzania informacji, a także jej przesyłania lub usuwania. Wprowadzając do technologii informacyjnych zagadnienia związane z (tele)komunikacją, otrzymujemy zintegrowane technologie informacyjno-komunikacyjne, *information and communication technologies*, mające istotny wpływ na prawidłowe funkcjonowanie współczesnego człowieka. W ramach technologii informacyjno-komunikacyjnych można wyróżnić technologie szczegółowe związane z każdym z wymienionych działań. Technologie informacyjno-komunikacyjne integrują oddalone od siebie dyscypliny naukowe, takie jak: informatyka, matematyka, fizyka, cybernetyka, (tele)komunikacja, neurobiologia, socjologia, psychologia, pedagogika, filozofia, lingwistyka czy antropologia kultury, przyczyniając się nie tylko do interdyscyplinarności, ale także do transdyscyplinarności, systemowości ujęć zagadnień związanych z przetwarzaniem i percepcją informacji oraz do globalizacji informacji. W nomenklaturze narzuconej przez Ministerstwo Edukacji Narodowej i Szkolnictwa Wyższego używa się pojęcia technologia informacyjna, które ma dziś już właściwie znaczenie historyczne (Juszczak, „Cele i zadania...” 16-17).

Nieco odmiennie do problemu podchodzi Marian Kuraś, który wyjaśnia, że te pojęcia są pochodnymi od pojęcia *system informacyjny*, który będąc systemem działania ludzi, obejmuje dwie sfery: (1) przetwarzania danych i (2) przetwarzania informacji w procesach myślenia indywidualnego lub grupowego. Pierwsza z wymienionych płaszczyzn okazuje się stosunkowo prosta do strukturyzacji, a w następstwie do formalizacji i zastosowania techniki komputerowej. Druga zaś – procesy myślowe, bardziej złożone i słabo rozpoznane – jest wciąż zbyt trudna do formalizacji i zastosowania do jej wspomaganie techniki komputerowej (Kuraś 263-264).

System informacyjny jest i pozostanie fundamentalnym pojęciem zarządzania, a jego znaczenie staje się bardziej doniosłe w zmieniających się uwarunkowaniach zarządzania. System informatyczny jako przykład systemu sztucznego będzie zaniechany, podobnie jak stało się to w języku niemieckim i francuskim, w których powszechnie używa się pojęć *Informationssystem* czy *une systeme informationelle*. Upowszechnianie się wykorzystania techniki informacyjnej / komputerowej jako wspomaganie procesów zarządzania nie dość, że nie eliminuje człowieka z odgrywania kluczowej roli, to jeszcze stawia przed nim wyższe wymagania. Oznacza to zarazem, że system informacyjny i człowiek jako jego element mają inne, bardziej złożone i zaawansowane, zadania niż wykonywanie prostych czynności obliczeniowych. W coraz szerszym zakresie stają się nimi zadania zarządcze i analityczne – zatem klu-

czowe role, których nie można zlecić komputerowi / systemowi informatycznemu (Kuraś 273-274).

Dodatkowo, zdaniem tegoż autora, *Encyklopedia PWN* z 2004 r. podaje błędną definicję systemu informatycznego, która brzmi: „System informatyczny to zespół środków techn. [-icznych] i log. [-icznych?/-istycznych?] służący do gromadzenia, przechowywania i przetwarzania informacji”. Według niego błąd polega na użyciu pojęcia „informacja” (Kuraś 264).

Co ciekawe, prof. Bronisław Siemieniecki dał jeszcze inną definicję technologii informacyjnych, odnosząc ją bezpośrednio do dziedziny pedagogiki i nauczania. Według niego technologia informacyjna to pojęcie z zakresu tzw. pedagogiki medialnej, czyli refleksji w ramach studiów pedagogicznych nad wykorzystaniem mediów w wychowaniu i nauczaniu – dydaktyce. Podejmuje ona zagadnienia związane z wiedzą o technologicznej stronie mediów i ich obsłudze oraz o posługiwaniu się nimi w życiu codziennym (Siemieniecki, „Przedmiot...” 149).

## 2.2. Rola technologii informacyjnych we współczesnym życiu społecznym

Rola technologii informacyjnych we współczesnym społeczeństwie w znaczeniu takim, jak je zdefiniował M. Kuraś, jest pochodną roli postępu technologicznego w ogóle. B. Siemieniecki za Alexandrem Bardem i Janem Schöderquistem (Bard, Schöderquist 260) twierdzi, że nowa technologia przyczynia się do rozwoju nauki, przez co pozwala nam żyć dłużej dzięki przewyciężaniu nieuleczalnych dotąd chorób i poprawia standard życia. Nie eliminuje jednak konfliktów społecznych, ale je komplikuje oraz przynosi ogromne zagrożenia dla człowieka. W związku z tym należy dążyć do mądrego wprowadzania technologii do powszechnego użytku społecznego i uwzględniać również zastrzeżenia przeciwników technologii (Siemieniecki, „Komunikacja a społeczeństwo” 32).

Autor ten za Thomasem Hughesem twierdzi, że w interakcji technologia – społeczeństwo zachodzi relacja, którą piszący te słowa określiliby skrótowo „sprzężeniem zwrotnym”. Jak bowiem zauważa, technologia może być zarazem skutkiem i przyczyną, być kształtowana przez społeczeństwo, jak i je kształtować (Siemieniecki, „Komunikacja a społeczeństwo” 32).

Powołując się zaś błędnie na Kathleen Woodward, a w rzeczywistości na artykuł Alison Adam *Feminist AI Projects and Cyberfutures* (Adam), Siemieniecki twierdzi, że technika nie jest neutralna, nie jest czynnikiem autonomicznym, gdyż jest mocno związana z różnymi relacjami społecznymi. Ponadto wszelkie technologie należy widzieć we właściwym kontekście społecznym i technologicznym, a nie traktować jak mechanicznego potwora. Należy też

zwrócić uwagę na to, że pojęcie technologii bywa używane w znaczeniu przerośnym (Siemieniecki, „Komunikacja a społeczeństwo” 32).

Należy jednak zwrócić uwagę na to, że ideologowie gender używają pojęcia neutralność zwykle w znaczeniu neutralność płciowa. Stwierdzenie o braku neutralności może więc odnosić się do tzw. patriarchalności danej technologii. Siemieniecki neutralność w odniesieniu do technologii rozumie szerzej, powołuje się również na opinie Neila Postmana i Derricka de Kerkhove’a. Neutralność w odniesieniu do technologii należy więc rozumieć jak najszerszej, jako brak zależności od kwestii pozatechnologicznych. Tak rozumiany brak neutralności technologii informacyjnych byłby więc niezwykle istotny w kontekście używania ich w dziele rozkrzewiania wiary, gdyby np. dana technologia była w sposób konieczny związana z czymś, co jest chrześcijaństwu przeciwne.

Siemieniecki zauważa również, że zanim pojawi się technologia dokonująca zmian, muszą dokonać się następujące procesy: (1) ukształtowanie aparatu, gdyż korzenie innowacji tkwią w poprzedniej epoce; (2) wzrost liczby ludności; (3) jednoczesne wystąpienie dwóch przeciwstawnych sobie procesów, jakimi są stabilność społeczna i pewne rozprężenie; (4) powstanie odpowiedniego klimatu społecznego związanego np. ze złagodzeniem sztywnych nakazów religijnych i ideologicznych (Siemieniecki, „Komunikacja a społeczeństwo” 32).

Zwłaszcza ten ostatni warunek ujawnia ważną przesłankę, która towarzyszy zmianom technologicznym, tak w zakresie jakościowym, dotyczącym nowych urządzeń i innych nowości technicznych, jak i ilościowym, odnoszącym się do większej dostępności nowości technologicznych, głównie ze względu na spadek cen. Często takie zmiany technologiczne, a zwłaszcza w dziedzinie przepływu informacji, odbierane są jako zagrożenie duchowe dla człowieka i nie jest to całkowicie bezzasadne i nieugruntowane w rzeczywistości. Wydaje się bowiem, że człowiek i społeczeństwo musi nauczyć się korzystania z nowych technologii, wyznaczając im granice po poznaniu skutków nadużyć. Przykłady można by mnożyć, ale szczególnie jasna jest np. dyskusja nad przemocą w grach komputerowych i jej skutkami dla słabych umysłów młodych i nałogowych graczy. Przed wystąpieniem patologii w postaci agresywnych młodocianych, którzy realizują w życiu realnym brutalne sceny z gier, wszelkie głosy przeciwne tego typu rozrywce kwalifikowano zwykle jako nieprzyzwołe do współczesności i ograniczanie wolności. Podobnie było z rewolucją wideo VHS czy telefonami komórkowymi

Technologie informacyjne warunkują i powodują powstanie tzw. „społeczeństwa informacyjnego”. Dorota Siemieniecka za Stanisławem Juszczykiem uważa, że do najważniejszych kompetencji człowieka oczekiwanych w takim społeczeństwie należą umiejętność dotarcia do potrzebnych informacji, w tym informacji multimedialnych, umiejętność ich dekodowania – w znaczeniu psy-

chologicznym, czyli „zrozumienia”, a nie technicznym, czyli „odkodowania” – ich interpretacji, krytycznej analizy, selekcji, przetwarzania, generowania nowych informacji, publikowania i przesyłania do zainteresowanych odbiorców. Dlatego też obecnie te kompetencje należą do standardu przygotowania nauczycieli (Siemieniecka 91).

### **2.3. Praktyczna aplikacja technologii informacyjnych w przekazywaniu wiedzy**

B. Siemieniecki uważa, że wykorzystanie komputera w pedagogice zarówno obecnie, jak i w przyszłości wraz z postępem technicznym można przyporządkować do jednego z czterech obszarów: (1) procesu (a) kształcenia, (b) doksztalcenia się i (c) samokształcenia; (2) (a) diagnostyki i (b) terapii pedagogicznej, np. w zakresie koordynacji wzrokowo-ruchowej, wad wymowy i zmniejszania opóźnień w rozwoju intelektualnym; (3) badań pedagogicznych jak: (a) wspomagania eksperymentów pedagogicznych, (b) modelowania i symulacji, (c) przetwarzania danych doświadczalnych; (4) organizacji edukacji i zarządzania nią (Siemieniecki, „Taksonomie...” 36-41).

Zdaniem Stanisława Juszczyka, celem zajęć z informatyki i technologii informatycznej jest kształtowanie wśród uczniów umiejętności nauki i pracy z komputerem, komunikowania się z innymi ludźmi za pomocą komputera, poszukiwania w internecie wartościowych i potrzebnych informacji oraz korzystania z edukacyjnych programów multimedialnych i hipermedialnych (Juszczyk, „Cele i zadania” 168). Pojęcie „hipermedialny” jest tu rozumiane jako skomputeryzowany system informacyjno-wyszukiwawczy, umożliwiający użytkownikowi dostęp do połączonych multimediiów powiązanych z konkretnym tematem (Skórka).

Za Eustachym Berezowskim B. Siemieniecki wyróżnia dwa etapy w historii stosowania mediów w edukacji. Pierwszy z nich był związany z zasadą poglądowości w nauczaniu, czyli stosowaniem pomocy naukowych, np. pomocy poglądowych i pomocy dydaktycznych (Siemieniecki, „Przedmiot...” 125 i 127-130).

Drugi etap wiązał się już nie tyle z nauczaniem, ile z uczeniem się przez zdobywającego wiedzę. Teza ta przechodziła przez wiele podetapów, które doprowadziły do przejścia od mediów do metod, od technologii do projektowania i właśnie od nauczania do uczenia się (Siemieniecki, „Przedmiot...” 125-127).

Efektom tych przemian było włączenie technologii kształcenia do studium dydaktyki. Jej cechami konstytutywnymi są: nowoczesność; optymalizacja polegająca na osiągnięciu najlepszych efektów przy najmniejszym wysiłku nauczyciela i ucznia; integracja związana z interdyscyplinarnością; naukowość;

powtarzalność procesów i efektów; programowanie czynności nauczyciela i uczącego się; szerokie stosowanie środków technicznych, materiałów dydaktycznych i metod aktywizujących; racjonalna organizacja materialnego środowiska dydaktycznego oraz jakościowa ocena efektów pracy dydaktycznej (Siemieniecki, „Przedmiot...” 133-134).

Wzmiankowany przez B. Siemienieckiego podział ma jednak nie tylko znaczenie historyczne, ale wyznacza również dwa komplementarne wobec siebie obszary zastosowania technologii informacyjnych w nauczaniu, a zatem i w katechezie, przynajmniej *per potentia*. Są nimi *po g l ą d o w o ść* oraz *wspomaganie samokształcenia*, które można by nazwać *pars pro toto* kształceniem na odległość, d-learningiem lub e-learningiem<sup>1</sup>. O ile pierwszy z tych obszarów jest łatwo zrozumiały i nie wymaga dalszego komentarza, o tyle drugi warto nieco bardziej przybliżyć, aby pokazać jego kompleksowość.

#### 2.4. E-learning jako szczególny przypadek zastosowania technologii informacyjnych

Biorąc pod uwagę różne media i metody, można wyróżnić następujące rodzaje nauczania na odległość: (1) nauczanie korespondencyjne, klasyczne, przy użyciu środków drukowanych i pocztowego porozumiewania się nauczyciela z uczniem; (2) nauczanie z pomocą radia i telewizji na sposób bierny, gdzie interakcja ucznia / studenta może przyjąć formę jak w klasycznym nauczaniu korespondencyjnym poprzez napisanie i odesłanie odpowiednich wypracowań; (3) nauczanie za pomocą radia i telewizji z interakcją telefoniczną, telefaksową, komputerową i wizyjną; (4) nauczanie wspomagane komputerem; (5) systemy telekonferencyjne (np. e-seminaria); (6) nauczanie przez sieć komputerową (kursy internetowe); (7) nauczanie z wykorzystaniem wideofonów, systemów wideokonferencyjnych i konferencji komputerowych (Juszczak, „Edukacja na odległość” 125-126).

Właściwie dzisiaj ze wszystkich wymienionych powyżej form nauczania na odległość przetrwały tylko te, które można nazwać nauczaniem *on-line*, czyli e-learningiem, gdyż pozostałe formy, jak nauczanie korespondencyjne za pomocą zwykłej poczty czy coś na wzór „Nauczycielskiego Uniwersytetu Radiowo-Telewizyjnego”<sup>2</sup>, czy też „Telewizyjnego Technikum Rolnicze-

<sup>1</sup> D-learning, skrót powstały od angielskiego *distance learning*, tj. kształcenie na odległość; e-learning – od angielskiego *electronic learning*, czyli kształcenie przy użyciu środków elektronicznych.

<sup>2</sup> Program przygotowany dla Telewizji Polskiej i Polskiego Radia przez Instytut Kształcenia Nauczycieli i Badań Oświatowych emitowany w latach 1974-1990. Oprócz wykładów telewizyjnych

go”<sup>3</sup>, zwyczajnie zniknęły, zwykle ze względu na generowane koszty, lub przybrały formę wiodokursów *on-line*, czego przykładem może być „Khan Academy”<sup>4</sup>.

Kształcenie na odległość coraz częściej stanowi alternatywę dla tradycyjnego synchroniczno-syntopicznego nauczania twarzą w twarz bądź uzupełnia je. Jego rozwój warunkują takie potrzeby jak:

- konieczność zwiększenia oferty edukacyjnej dla nadmiernej liczby absolwentów szkół średnich, którzy nie mieszczą się w aulach uczelni prywatnych i państwowych;
- konieczność ciągłego doksztalcania się, *life-long learning*, spowodowane szybką dezaktualizacją wiedzy;
- konieczność zmiany kwalifikacji zawodowych, by dostosować się do potrzeb rynku pracy;
- wspomaganie aktywności edukacyjnej studentów wszelkich rodzajów studiów za pomocą tzw. wirtualnych klas, *networked classrooms* (Juszczuk, „Edukacja na odległość” 122-123).

S. Juszczuk zauważa, że telekomunikacja, a zwłaszcza internet i technologie multimedialne otworzyły nową drogę nauczania i uczenia się nie tylko dla instytucji edukacyjnych i akademickich, ale również biznesowych. Te nowe metody charakteryzują się politopią, tj. dokonują się w wielu miejscach, i często polichronią, tj. dokonują się w różnym czasie, tak że uczący się mogą pracować rozproszeni po całym świecie i bez przeszkód komunikować się z wirtualną społecznością w dogodnym dla siebie czasie. Pilna potrzeba upowszechnienia edukacji na odległość jest wynikiem wielu współczesnych zjawisk społecz-

---

i radiowych były wydawane broszury do poszczególnych tematów. Więcej: <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Nauczycielski-Uniwersytet-Radiowo-Telewizyjny;3946158.html>, [dostęp 01.02.2015]. Por. też <http://pl.wikipedia.org/wiki/>

Nauczycielski\_Uniwersytet\_Radiowo-Telewizyjny [dostęp 24.10.2014]. Por. też: kwerenda w katalogu *on-line* Biblioteki Narodowej: [http://alpha.bn.org.pl/search~S5\\*pol/?tNauczycielski+uniwersytet+radiowo+-+telewizyjny/tnauczycielski+uniwersytet+radiowo+telewizyjny/1%2C2%2C%2CB/frameset&FF=tnauczycielski+uniwersytet+radiowo+telewizyjny&1%2C1%2C](http://alpha.bn.org.pl/search~S5*pol/?tNauczycielski+uniwersytet+radiowo+-+telewizyjny/tnauczycielski+uniwersytet+radiowo+telewizyjny/1%2C2%2C%2CB/frameset&FF=tnauczycielski+uniwersytet+radiowo+telewizyjny&1%2C1%2C) [dostęp 10.12.2014].

<sup>3</sup> Forma kształcenia na odległość przygotowana przez TVP Szczecin i emitowana na antenie ogólnopolskiej w latach 1970-1990. Por. [http://pl.wikipedia.org/wiki/Telewizyjne\\_Technikum\\_Rolnicze](http://pl.wikipedia.org/wiki/Telewizyjne_Technikum_Rolnicze) [dostęp 24.10.2014]. Absolwenci zdawali egzaminy w „prawdziwym” technikum i uzyskiwali odpowiednie uprawnienia. Por. <http://www.marszew.internetsl.pl/tablaszkolne/1976/TV%20TR%201976.jpg> [dostęp 05.02.2015]. Por. też archiwalne materiały na serwisie Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=8d8q1ZklJAQ> oraz <https://www.youtube.com/watch?v=e-BLhSnLJ1Q>, [dostęp 10.12.2014].

<sup>4</sup> Inicjatywa publikowania filmów w serwisie Youtube, które przybliżają różne zagadnienia naukowe. Por. <https://pl.khanacademy.org/about> [dostęp 05.02.2015]. Por. też [http://pl.wikipedia.org/wiki/Khan\\_Academy](http://pl.wikipedia.org/wiki/Khan_Academy) [dostęp 05.02.2015].



nych, w tym takich, które są związane z koniecznością zapewnienia edukacji nie tylko członkom powstającego „społeczeństwa informacyjnego”, ale również osobom funkcjonującym dziś na marginesie tego społeczeństwa w tzw. „niszach edukacyjnych” (Juszczak, „Edukacja na odległość” 121).

W kształceniu na odległość widzi się główny środek usuwania wtórnego analfabetyzmu, związanego z niepodążaniem za rozwojem wiedzy, i analfabetyzmu funkcjonalnego, polegającego na braku umiejętności czytania i pisania ze zrozumieniem, tak w krajach rozwijających się, jak i rozwiniętych. Umieszczenie zaś wiedzy w globalnej sieci teleinformatycznej spowoduje, że dostęp do niej nie będzie elitarny, tylko szansa na dobrą edukację będzie dostępna wszędzie i dla każdego (Juszczak, „Edukacja na odległość” 122).

Niestety, piszącemu te słowa trudno zgodzić się z tak wyidealizowanym oglądem rzeczywistości. Być może w tzw. „świecie idealnym”, czyli takim, w którym nie istnieje chęć instrumentalnego wykorzystania drugiego człowieka, a ludzie nie czują pokusy do bycia nieuczciwym, można by zgodzić się z wizją profesora Juszczaka, fizyka i pedagoga. Niemniej jednak świat realny nie rządzi się prawami podobnymi do praw fizyki. W grę wchodzi ludzka natura skażona grzechem, który sprawia, że czasami niektórzy ludzie traktują innych ludzi jako środki do osiągnięcia własnych celów, a dostęp do wiedzy traktują jako sposób utrzymania władzy. Stąd zbytne pokładanie nadziei w demokratyzacji wiedzy i wykształcenia dzięki d-learningowi jest niepoprawnym idealizmem. Już dziś widzimy, że zamieszczone w internecie artykuły, książki i inne zbiory wiedzy skażone są często jakimś sponsoringiem, np. informacje na temat nowych chorób, na które konkretna firma farmaceutyczna ma już cudowne lekarstwo, lub elitaryzmem w postaci braku dostępu tylko do faktów i udostępnianiu tzw. narracji, świeckiego midrasza dla gawiedzi, która ma pokornie przyjąć wersję podawaną przez większych i mądrzejszych – np. propaganda wojenna w czasach II wojny światowej czy tendencyjne wiadomości na portalach informacyjnych mających na celu wzbudzenie emocji lub akcji społecznych.

Zdaniem S. Juszczaka, praktyczne wykonanie nauczania na odległość na poziomie akademickim można porównać do studiów w trybie zaocznym lub studiów podyplomowych. Różnica polega na tym, że oprócz lub zamiast konsultacji odbywających się podczas kontaktu bezpośredniego wykładowca kontaktuje się ze studentem przez internet zgodnie z następującymi zasadami:

- uczący się otrzymuje przez internet treść wykładów do samodzielnego przestudiowania;
- uczący się jest zobowiązany wykonać określoną przez wykładowcę liczbę ćwiczeń i zadań;
- przedmiot kończy się egzaminem, który powinien być prowadzony przez wykładowcę w ustalonej formie, miejscu i czasie.

Całość takiego systemu obejmuje ofertę programową, technologię prowadzonych wykładów, sposób zaliczania i egzaminowania oraz wykonywanie ewentualnych prac laboratoryjnych i ćwiczeń (Juszczak, „Edukacja na odległość” 127).

Szczególną formą realizacji zadań d-lerningu w formie e-lerningu jest portal edukacyjny, który zawiera oprogramowanie pozwalające na stworzenie centralnego środowiska do prowadzenia wszelkich działań związanych z kształceniem na odległość. Jego konstrukcja musi uwzględniać potrzeby studiujących i wykładowców oraz administracji. Z punktu widzenia studenta portal powinien:

- mieć jasną bazę kursów i wymagań, z opisem mechanizmów uczestniczenia i czasu koniecznego do ich ukończenia;
- umożliwiać rejestrację i kontakty z administracją;
- zapewniać pomoc w trakcie nauki;
- umożliwiać tworzenie wirtualnej klasy oraz dostarczać narzędzi do komunikacji synchronicznej i asynchronicznej, np. forów, chatroomów, systemu poczty elektronicznej;
- posiadać bibliotekę cyfrową z materiałami oraz ułatwiać nabycie książek i materiałów pomocniczych w sklepie internetowym (Juszczak, „Edukacja na odległość” 144-145).

Powyższe zalecenia można by potraktować jako inspirację dla zorganizowania zdalnych „kursów ewangelizacyjnych”, chociaż należy pamiętać, że specyfika katechezy polega na tym, że ma ona dwa równorzędne cele nazwane „formacyjnym” i „informacyjnym”, podczas gdy studia w dzisiejszej kulturze zachodniej dystansują się od celu formacyjnego, skupiając się niemal wyłącznie na przekazywaniu wiedzy. Poza tym dla katechezy to zbyt mało, że istnieje jakaś interakcja *on-line*, gdyż formowanie wspólnoty chrześcijańskiej nie może się odbyć bez kontaktów bezpośrednich i bez celebracji liturgicznych (Kongregacja ds. Duchowieństwa, nr 85).

### **3. „Wczoraj i dziś” technologii informacyjnych w katechezie i animacji misyjnej**

#### **3.1. „Epoka przedcyfrowa”, czyli *nihil novi sub sole***

Technologie informacyjne miały „prehistorię” w epoce przedkomputerowej w postaci diapozytywów i filmów edukacyjnych, zwykle na taśmach 16 lub 8 mm, a później kasetach VHS. Tego typu materiały były bardzo często

wykorzystywane w katechezie i animacji misyjnej. Choć Polska jako kraj za żelazną kurtyną była opóźniona technologicznie i z powodu permanentnych braków materiałowych trudno było o tego typu środki audiowizualne, to jednak one istniały. Ich obecność należy rozpatrywać w kontekście wykorzystywania diapozytywów w dydaktyce w ogóle.

W czasach przedcyfrowych przezrocza (diapozytywy) były stosowane w pracy dydaktycznej zasadniczo jako pomoc w prelekcji lub jako materiał poglądowy, ukazujący np. jakiegoś fazy ruchu lub kolejne czynności podczas nabywania umiejętności praktycznych. Ich używanie było związane z wieloma ograniczeniami i utrudnieniami, jak konieczność całkowitego gaszenia światła ze względu na dość mało wydajne lampy, zwłaszcza przed wprowadzeniem lamp halogenowych (Matuszewski i Pytliński 86-89 i 97-98).

Niemniej jednak w latach siedemdziesiątych XX w. uważano, że złoty czas dla przezroczy przeminął, przynajmniej w przypadku wykorzystywania ich w pracy prelegentkiej, gdyż ich wyświetlenie wiąże się z wieloma niewygodami i zasadniczo powinno się je stosować jedynie na końcu prelekcji jako jej zilustrowanie. Ponadto z uwagi na masową produkcję były zwykle niskiej jakości, a wytwarzane cykle prelekcyjne miały charakter stereotypowy. Uważano, że więcej pożytku słuchającym przyniesie odręczny rysunek czy wykres wykonany przez samego prelegenta. Zauważano też, że telewizja, dzięki swojej technologii, zasobom medialnym, a nade wszystko możliwości zatrudniania najlepszych specjalistów może odegrać większą rolę w popularyzacji wiedzy niż pokaz slajdów (Matuszewski i Pytliński 6-7).

Szczególnym kontekstem Kościoła w Polsce był PRL, który warunkował dodatkowo to, że w kraju istniał monopol na wydawanie pomocy katechetycznych, a sprowadzanie slajdów i filmów z zagranicy też podlegało kontroli i ograniczeniom. Dodatkowo sama „fizyczna” produkcja na skalę przemysłową również była zmonopolizowana i zajmowało się nią wydawnictwo Epoka Slajd wcześniej funkcjonujące jako Państwowy Zakład Foto-Przezroczy. Tenże właśnie zakład wykonywał też usługi dla zależnego od IW PAX przedsiębiorstwa „Veritas” podczas wydawania pomocy katechetycznych. Te katechetyczne materiały poglądowe przeważnie występowały w parach: przezrocza – książeczka z objaśnieniami. Wyświetlający mógł odczytać tekst lub na jego podstawie przygotować własną narrację. Nie było przygotowanych płyt lub kaset. Jako przykład można tu przytoczyć dwa takie zestawy:

- 1a) *Dobra Nowina dla najmłodszych. Przezrocza*, Warszawa: Veritas, 1978, 48 sztuk.
- 1b) *Dobra Nowina dla najmłodszych. Objaśnienia do przezroczy*, Warszawa: PAX 1978, 47 s.

oraz

- 2a) *Pierwszy Polak na Stolicy Piotrowej. Od Wadowic do Rzymu. Przewrocza*, Warszawa: Veritas, 1979, 90 sztuk.
- 2b) *Pierwszy Polak na Stolicy Piotrowej. Od Wadowic do Rzymu. Objaśnienia do przewroczy*, Warszawa: PAX, 1979, 31 s.

Na szczególną uwagę w aspekcie wykorzystania przekazu multimedialnego w formie przedinformatycznej, a związanego z animacją misyjną w Europie zasługuje seria „Steyley Tonbild” wydawana przez STEYLER-SVD Film und Ton e.V. pod redakcją o. Johannes Rzitki SVD (zm. 1992), które od założenia w 1961 r., aż do późnych lat osiemdziesiątych XX w. opublikowało ponad 200 tzw. tonbildów.

Tonbild – słowo niemające odpowiednika w języku polskim, najczęściej oddawane przez polskich producentów analogicznych produktów przez nazwę „film” – był to zestaw diapozytywów, którym towarzyszyło nagranie dźwiękowe, w pierwszych latach na taśmie (szpuli), a później na kasecie magnetofonowej, oraz książeczka – broszurka zawierająca najczęściej: (1) wprowadzenie do tematyki tonbildu; (2) opis możliwości i sposobów wykorzystania tonbildu; (3) opis celów edukacyjnych; (4) propozycję pracy nad wiadomościami przekazanymi przez tonbild; (5) kluczowe pojęcia tonbildu; (6) uwagi techniczne; (7) opis poszczególnych slajdów i ścieżki dźwiękowej. Tych siedem części czasami występowało w broszurkach w innej kolejności.

Ze strony technicznej istniały specjalne aparaty, łączące ze sobą rzutnik diapozytywów i magnetofon, jak np. Zeiss Ikon Perkeo 503 AV, lub też istniała możliwość podłączenia magnetofonu do specjalnego gniazda sterującego dostosowanego do rzutnika, nawet w niektórych modelach polskich rzutników z serii DiaPol Automat. Dzięki dodatkowej ścieżce nagranej na kasecie magnetofonowej, która zarządzała zmianą slajdu, wystarczyło załadować magazynek z przewroczeniami i kasetę, a urządzenie samodzielnie prowadziło pokaz.

W serii „Steyley Tonbild” można wyróżnić kilka charakterystycznych grup produktów:

- 1) przybliżające sylwetki świętych oraz misjonarzy, jak np.: *Arnold Janssen ein Mann, der glaubte, der wagte* (München 1975, 82 slajdy, 53 ss.); *Josef Freinademetz. Warum ein Tiroler Chinese wurde* (München 1975, 62 slajdy, 49 ss.); *Der Guru von Andheri* [Georg Proksch SVD, zm. 1986] (München br., 79 slajdów, 33 ss.) – ta ostatnia książeczka dodatkowo podawała kontakt do grupy dobrodziejów wspierających pracę o. Prokscha;
- 2) przedstawiające poszczególne tzw. kraje misyjne i występujące tam problemy, zwłaszcza społeczne, jak np.: *Japan – Unser Spiegel? Ein Volk auf der Suche nach seiner Identität* (München 1974, 79 slajdów, 50 ss.); *Indien – mein problem* (München 1974,

- 62 slajdy, 38 ss.); *Pfeil ohne Seele. Entwicklungshelfer unter Steinzeitmenschen – o pracy na Papui-Nowej Gwinei* (München br., 70 slajdów, 39 ss.); *Vulkan vor dem Ausbruch? Lateinamerika zwischen Stolz und Elend* (München br., 85 slajdów, 44 ss.); [K]Eine Chance für Kinder (München br., 32 slajdy);
- 3) przedstawiające to, co uznawano za inkulturację chrześcijaństwa w wielkich kulturach azjatyckich, jak np.: *Mit den Augen des Inders: Jesus Streiben für die Welt* (München br., 89 slajdów, 17 ss.); *Mit den Augen des Inders: Jesu Kirche in der Welt* (München br., 83 slajdy, 20 ss.); *Vater unser* – przedstawia tancerkę z zespołu o. Prokscha, tańczącą i oddającą w kanonach indyjskiego tańca religijnego treści Modlitwy Pańskiej (München br., 29 slajdów, 21 ss.);
  - 4) poruszające zagadnienia animacji misyjnej, jak np. *Sie hungern – wir helfen. Kinder erleben Mission* (München br., 61 slajdów, 37 ss.);
  - 5) ogólnokatechetyczne, odnoszące się do współczesnych problemów religijnych, jak np. *Religion ja – Kirche nein?* (München br., 81 slajdów, 51 ss.);
  - 6) religioznawcze, jak np. *Die Religionen der Welt* (München br., 79 slajdów, 54 ss.);
  - 7) pouczające bajki / opowieści dla dzieci.

Wiele ze wzmiankowanych tonbildów zostało spolszczonych przez kleryków Misyjnego Seminarium Duchownego w Pieniężnie w latach osiemdziesiątych XX w., aby można było użyć ich w czasie katechez w ramach tzw. Tygodnia Misyjnego. Dużą popularnością cieszyły się produkcje zaliczone do ostatniej grupy, wśród których „hitami” były takie tytuły jak: *Srebrne pióro*, *Mały misjonarz Jezusa* i inne.

Jeśli zaś chodzi o tzw. „świat misyjny” – kraje, w których Kościół dopiero zaczynał swą drogę – to można powiedzieć, że pomimo nieraz trudnych warunków często misjonarze używali filmów o tematyce biblijnej i religijnej, które wyświetlano za pomocą obwoźnych projektorów, nieraz zasilanych z akumulatora samochodu bądź generatora, jako pomoc katechetyczną. Spośród polskich misjonarzy znany był z takiej działalności o. Czesław Osiecki SVD, pracujący w Indonezji. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX w. niemiecki werbista o. Konrad Lemanczyk w ramach animacji misyjnej organizował w parafiach w Chile, Argentynie i Paragwaju specjalnie przygotowane pokazy slajdów, wzorowane na tonbildach ze Steyl, oraz filmy. Liczni misjonarze prosili również swoich europejskich i amerykańskich sponsorów o projektory filmowe dla celów katechetycznych.

Znane jest związane z salezjanami i założone w 1978 r. w Kalkucie Catechetical and Multimedia Centre NITIKA (Kumpiluvellil). Działające na Fili-

pinach Communication Foundation for Asia od 1968 r. wydaje multimedialne pomoce katechetyczne (*Who we are*). Podobnie założone przez werbistów w Brazylii w 1979 r. studio Verbo Filmes, bazując na niemieckich doświadczeniach, opublikowało wiele filmów na taśmie filmowej i wideo celem wykorzystania ich w ewangelizacji (*Quem Somos*). Dużą zasługę w produkcji materiałów multimedialnych dla katechezy i ewangelizacji, zgodnie ze swym charyzmatem, w „krajach chrześcijańskich” oraz „krajach misyjnych”, mają zgromadzenia założone przez bł. Jakuba Alberione, zwane Rodziną Paulińską (*Spirituality and Mission*).

Pewną ciekawostką z perspektywy Kościoła w Polsce dotyczącą „epoki przedcyfrowej” był wykład prof. Krzysztofa Zanussiego podczas II Warmińskich Dni Duszpasterskich odbywających się pod hasłem „Film a religia” w Kościele Serca Jezusowego w Olsztynie w dniach 27-29 sierpnia 1985 r. Nosił on tytuł „Epoka komunikacji audiowizualnej” i był wygłoszony za pomocą filmu VHS, uprzednio nagranych w domu reżysera. W swojej prelekcji Zanussi podzielił się m.in. opinią, że – jego zdaniem – Kościół popełnił błąd na początku epoki audiowizualnej, zauważając w filmie jedynie zagrożenie dla moralności, a nie szansę na poszerzenie środków ewangelizacji.

Występ ten można by uznać nie tylko za pionierski w aspekcie użycia multimediiów i przemawiania do zebranych w innym miejscu, a nawet czasie niż prelegent, ale też jego treść można by uznać za niezwykle interesującą ze względu na zauważenie pewnej kościelnej manieri negatywizmu wobec nowości technologicznych. Wydaje się, że do dziś niektórzy duchowni równie skrupulatnie i chętnie korzystają z najnowszych technologii komunikacyjnych i informatycznych w swoim życiu prywatnym, jak je potępiają i krytykują na ambonie. I dlatego przedstawienie „prehistorii” stosowania technologii informacyjnych w katechezie ma ukazać – mówiąc to językiem nieco publicystycznym – że „nie taki diabeł straszny...”, bo przecież coś takiego już było i świat się nie skończył, oraz przypomnieć zasadę, iż *abusus non tollit usum*.

### 3.2. Pomoce katechetyczne „epoki multimedialnej”

Jako klasyczną pozycję – poradnik z dziedziny, którą by można nazwać „katechetyką epoki multimedialnej” – zwykle wymienia się praktyczny podręcznik autorstwa Mary Byrne Hoffmann pt. *Catechesis in a Multimedia World* (Byrne Hoffmann). Opracowanie to jest skierowane przede wszystkim do katechetów praktyków i składa się z dwóch części. Część pierwsza poświęcona jest naświetleniu zagadnienia, czym jest kultura medialna, jej przekaz i uwarunkowania technologiczne, a także jak te media wpływają na człowieka. Część druga ma charakter warsztatu, jak wykorzystywać nowe media dla



przekazu katechetycznego. Znakiem czasu jest to, że książkę tę bez większego problemu można nabyć w internecie w formie e-booka.

Trzeba jednak stwierdzić, że w Polsce dużo wcześniej ukazało się już sporo opracowań dotyczących wykorzystania multimediów i technologii informacyjnych w katechezie. Jednym z najstarszych jest książka ks. Ryszarda Podpory pt. *Pomoce audiowizualne w katechezie*, gdzie zagadnieniu wykorzystania technologii informacyjnej z użyciem komputera poświęcony jest podpunkt „H” rozdziału 5 (Podpora 146-153). Szukając odpowiedzi na pytanie o rolę komputera w katechezie, autor ten – a był to rok 1996, czyli początki masowej informatyzacji życia i edukacji w Polsce – odpowiada, że warunkiem elementarnym wykorzystania komputera w katechezie jest opracowanie programu komputerowego dla potrzeb tego przedmiotu, bo takowego jeszcze podówczas nie było, oraz stworzenie ośrodków, które wdrożyłyby katechetów w tajniki pracy z komputerem (Podpora 151).

Bardzo ciekawie – z perspektywy czasu – brzmią postulaty w odniesieniu do wykorzystania komputera na katechezie. Zdaniem Podpory, komputer nie powinien być wykorzystywany przez całą lekcję, gdyż należy zadbać również o czas na wspólne spotkanie, omówienie zagadnienia, podsumowanie dotychczasowych wiadomości i modlitwę. Ponadto zadania stawiane uczniom do pracy z komputerem powinny mieć charakter problemowy, gdyż to aktywizuje uczniów, rozbudza ich zainteresowania, skłania do poszukiwań i wyzwala osobistą refleksję (Podpora 153).

Pięć lat później sytuacja zmieniła się dość znacznie, komputery były coraz bardziej powszechne, Ministerstwo Edukacji Narodowej dla szkół zakupiło oprogramowanie do tworzenia prezentacji graficznych Micrografx Charisma, powoli upowszechniał się również dostęp do internetu, już to za pomocą modemu telefonicznego, już to dzięki dość kosztownym stałym łączom. Wtedy refleksję nad wykorzystaniem prezentacji multimedialnych w katechezie podjął ks. Andrzej Zakrzewski. Zajął się m.in. tematem pokazu multimedialnego jako częścią tzw. podręcznika obudowanego, strategią nauczania, prezentacją multimedialną jako nośnikiem treści katechetycznej, sposobem konstruowania obrazu dydaktycznego na potrzeby prezentacji, scenariuszem i konstrukcją samej prezentacji (Zakrzewski, „Prezentacja multimedialna...”).

Ten sam autor włączył się również do dyskusji na temat miejsca technologii informacyjnych w okresie reformy edukacji z artykułem o e-ikonach, czyli elektronicznych obrazach w katechezie. Nawiązując do teologii ikony, rozważał, jaki wpływ na wyniki katechezy miałyby stworzenie czegoś, co nazwał „elektronicznym ikonostasem” (Zakrzewski, „Elektroniczne obrazy...”).

Rok później w miesięczniku „Katecheta” ukazały się dwa istotne artykuły. Pierwszy autorstwa Grzegorza Grochowskiego zebrał w całość rozproszone w różnych dokumentach Kościoła wskazania dotyczące katechetycznego wy-

korzystania internetu (Grochowski). Drugi, ks. Marka Lisa zajął się tematem wykorzystania multimediów w katechezie. W artykule tym, na zakończenie swojej refleksji autor stawia znamienne pytanie o to, co powinno być głównym powodem stosowania nowych technologii w katechezie. Wprost odpowiada, że nie może nim być „sztuka dla sztuki”, czyli sama czysta chęć używania czegoś najnowocześniejszego, ale zwiększenie możliwości nabywania wiedzy i doświadczenia wiary (Lis).

Oprócz opracowań teoretycznych pojawiły się i pojawiają do dziś liczne pomoce katechetyczne w postaci programów komputerowych, grafik i prezentacji multimedialnych do bezpośredniego wykorzystania w katechezie. W miesięczniku *Katecheta* ukazał się wykaz programów oraz innych zasobów informatycznych i internetowych nadających się do użycia w katechezie pt.: „Katecheza w cyberprzestrzeni” (Maciejewska i Maciejewski). Niecałe 10 lat od napisania artykułu przez R. Podporę, który skarżył się na brak materiałów do katechezy, ich spis objął kilkanaście programów specjalistycznych i kilkadziesiąt stron internetowych.

Dzisiaj zasoby katechetyczne w internecie są niezwykle bogate, a odnalezienie interesującego materiału proste przy użyciu wyszukiwarek internetowych. Jako *pars pro toto* można wymienić np. stronę internetową cytowanego już tutaj ks. A. Zakrzewskiego, jeśli chodzi o zasoby polskie<sup>5</sup>, a stronę telewizji EWTN<sup>6</sup> czy agencji Aciprensa<sup>7</sup>, jeśli chodzi o popularne zasoby na skalę światową.

Ten krótki i bardzo niekompletny przegląd pozwala zaobserwować tendencję, jaką jest stopniowe upowszechnianie się pomocy katechetycznych oraz pogłębianie metarefleksji nad nowymi mediami w katechezie. Dodatkowo jeszcze można zauważyć zmiany technologiczne polegające na tym, że na zasadzie kuli śnieżnej wzrasta liczba materiałów wyprodukowanych za pomocą najpopularniejszej technologii, która przez to staje się jeszcze bardziej popularna.

### 3.3. Problem tzw. „środków ubogich”

W refleksji teologicznej nie może zabraknąć pochylenia się nad problemem, który najczęściej – od specyficznej interpretacji powiedzenia Jacques’a Maritaina – jest nazywany problemem środków ubogich. Świadectwem tej nie

<sup>5</sup> <http://www.anzakrz.gniezno.opoka.org.pl/spistr.htm>, [dostęp 07.02.2015].

<sup>6</sup> [http://www.ewtnreligiouscatalogue.com/Home+Page/MULTIMEDIA/?get\\_all=true](http://www.ewtnreligiouscatalogue.com/Home+Page/MULTIMEDIA/?get_all=true), [dostęp 07.02.2015].

<sup>7</sup> <https://www.aciprensa.com/Banco/>, [dostęp 07.02.2015].

do końca poprawnej interpretacji Maritaina może być reakcja kard. Stefana Wyszyńskiego w przemówieniu w Gdańsku 23 października 1960 r., podczas którego wspomina o wyróżnianiu przez pewnych ludzi „środków ubogich”, jak przepowiadanie kościelne i nabożeństwa, oraz „środków bogatych”, jak posiadanie wydawnictw i kin. Ci ludzie chcą też, by Kościół wyrzekł się środków „bogatych”. Kardynał jednak wskazywał, że prawdziwie bogate środki to te, w których w sposób nadprzyrodzony działa Chrystus, jak wiara, sakramenty i modlitwa (Marlewski).

W rzeczywistości Jacques Maritain w swojej książce *Religia i kultura* w eseju pt. „Rozważania praktyczne” używał pojęcia: *moyens pauvre et riches* (środki doczesne ubogie i bogate) przede wszystkim w odniesieniu do sfery polityki. Środki doczesne bogate to te, które związane są ziemskim sukcesem – materią grubą, a ich szczytem jest np. święte królestwo. Oczywiście nie wolno ze środków bogatych rezygnować zupełnie, ale trzeba pamiętać, że są one podatne na ducha tego świata. Na przeciwnym biegunie znajdują się środki doczesne ubogie, które są tym bardziej skuteczne, im bardziej są ogołoczone, niedostrzegalne i ukryte. Poruszając serce Boga, nie zmieniają ani jednego atomu na ziemi. Ponieważ są drobne, nie zatrzymuje ich żadna przeszkoda. Można więc mieć wrażenie, że twórczość jest środkiem ubogim *par excellence* (Maritain 20-21, 50-51, 54-57).

Podział na środki bogate i ubogie u Maritaina nie odnosił się więc do kosztowności danych środków, lecz do sposobu korzystania z nich. Wobec tego argumentacja, która powołuje się na konieczność stosowania „środków ubogich” celem deprecjonowania nowych technologii, jest co najmniej nadużyciem, jeśli nie jest zupełnie chybiona.

W kilku zakonach misyjnych krąży legenda o odpowiedzi danej przez przełożonych misjonarzom, którzy prosili o przysłanie im więcej pieniędzy, gdyż „misjonarze heretycy” dzięki bogactwu osiągają lepsze efekty w nawracaniu. Odpowiedź ta, będąca cytatem z psalmu 21(20), 8: *alii in carribus, alii in equis, nos autem in nomine Domini speramus* [inni w rydwanach, inni w koniach, my zaś w Imieniu Pańskim nadzieję pokładamy], zwykle była interpretowana jako zachęta do stosowania środków ubogich. Nie można jednak tej legendy jednoznacznie tak interpretować. Idąc bowiem tokiem myślenia Maritaina, o ile owi przełożeni nie mieliby pieniędzy, aby lepiej wyposażyć misję – byłyby to faktycznie zachęta do stosowania środków ubogich. Jeżeli jednak przełożeni nie posłaliby środków na wyposażenie misji po to, by sobie zapewnić wygodniejsze życie lub by uprzywilejować tych, wobec których żywią lepsze afekty niż wobec proszących, to bynajmniej. Wręcz przeciwnie, byłoby to pokładanie nadziei w środkach bogatych przy braku zaufania Bogu, którego opatrność wyposażyła ich w środki właśnie dla misji, a oni je sprzeniewierzyli dla własnego namacalnego sukcesu.

Z powyższych rozważań wynika teologiczny wniosek dla duszpasterzy i misjonarzy, że w przypadku stosowania technologii informacyjnych w duszpasterstwie i pracy misyjnej należy dokonać teologiczno-pastoralnej refleksji opierającej się na rozeznaniu woli Bożej w odniesieniu do tych mediów oraz pojęciu opatrności Bożej. Jeśli zauważa się więc *signum temporis* w postaci skuteczności tych nowych środków, to należy wielkodusznie zainwestować w nie czas, wysiłek oraz pieniądze, by zdobyć biegłość w posługiwaniu się nimi, ufając, że jeśli dokonujemy dzieła Bożego, to Opatrzność nas nie pozostawi samych. Nie wolno więc podjąć się używania tych środków tylko dlatego, że są modne i uważane za nowoczesne, ani ich zaniechać tylko dlatego, że są trudne bądź kosztowne.

#### **4. Próba określenia problemów i szans płynących z technologii informacyjnych dla dzieła misyjnego**

Jak to już wielokrotnie powiedziano wyżej, zwłaszcza w kręgach kościelnych istnieje pewna tendencja do demonizowania nowoczesnych technologii i mylenia skutków nadużywania jakiejś technologii z nią samą. Można zaobserwować, że nieodparta chęć niektórych duszpasterzy, by dać szybką i absolutną w swoim wydzwiku odpowiedź powoduje, że popadają odruchowo wręcz w biadolenie nad zepsuciem nowoczesności i wspaniałością przeszłości. Na przeciwległym biegunie plasują się bezkrytyczni entuzjaści, którzy właśnie przez swój brak krytycyzmu stają się, nieraz nieświadomymi, wehikułami patologii.

Zwłaszcza badania psychologiczne i pedagogiczne uświadamiają, że zagrożenia ze strony nowych technologii dla integralności osobowej i rozwoju psychicznego człowieka nie są czymś wydumanym, ale istnieją realnie. W związku z tym wymagają od człowieka różnych strategii adaptacyjnych. Nie wolno jednak szermować pojęciem „zagrożenie duchowe” ani nadużywać go, gdyż jest to pojęcie z zakresu teologii duchowości, a przez to nie jest w stanie opisać tak kompleksowego zjawiska, jakim jest interakcja człowieka z nowoczesnymi technologiami.

##### **4.1. Pojęcie „zagrożenia duchowego” i jego niestosowalność do technologii informacyjnych**

Termin „zagrożenie duchowe” stał się modny w niektórych ruchach duchowościowych i grupach kościelnych w późnych latach dziewięćdziesiątych XX w. Niestety, jego sens jest niejednoznaczny i dość arbitralny. Nie znajdzie-

my żadnej definicji nawet w obszernym *Leksykonie współczesnych zagrożeń duchowych* (Zwoliński). Pierwotnie używano go w związku z pojawieniem się sekt i różnych grup ezoterycznych. To one były zagrożeniem duchowym dla wiernych katolików, którzy pod pozorem „poszukiwania głębszej prawdy”, „dialogu ekumenicznego”, „poszerzania świadomości” itp. mogli utracić wiarę i zostać duchowo, psychicznie, a nawet fizycznie przez nie zniewoleni. Tak więc terminu „zagrożenie duchowe” zaczęto używać jako nieco poszerzonego synonimu „sekty”.

Drugie pojęcie terminu „zagrożenie duchowe” związane było z ruchem charyzmatycznym i renesansem egzorcyzmów w Kościele. „Zagrożenie duchowe” stało się synonimem szatańskiej obecności, szatańskiej inspiracji jakiegoś zjawiska i bycia szatańską pułapką na wierzącego. Zagrożeniami duchowymi stały się już nie tylko sekty religijne oraz grupy ezoteryczne praktykujące magię i różne parareligijne rytuały, ale także inspirowane buddyzmem sporty walki, książki, gry komputerowe, bajki i zabawki dla dzieci, symbole, rodzaje muzyki rozrywkowej, gatunki literatury, filmy i wszystko, w czym ktoś się dopatrzył diabelskiego nasienia.

Swoista mania odszukiwania coraz to nowych zagrożeń duchowych uczyniła temu pojęciu *reductio ad absurdum*, z wielką szkodą zresztą dla samej idei walki duchowej, gdyż przesunęła punkt ciężkości z autorefleksji i badania sumienia na odcinanie się od różnych rzeczy i zakazywanie ich. Spowodowała również na zasadzie reakcji bagatelizowanie niebezpieczeństw, które mogą być związane z określonymi ideami religijnymi czy filozoficznymi bądź nadużyciami w jakieś sferze życia. Publicystycznie można by to określić słowami, że skoro diabeł jest wszędzie, to równie dobrze można powiedzieć, że nie ma go nigdzie. Utożsamienie zaś jakiejś maskotki z dziełem diabelskim łatwo usypiało czujność na polu walki z grzechem i wadami.

Nowe technologie znalazły się we wspomnianym leksykonie ks. Zwolińskiego w haśle: „Internetowe zagrożenia” (Zwoliński 183-190). Po wyliczeniu wielu zagrożeń dla życia społecznego i osobistego płynących ze strony internetu i technologii informacyjnych autor ten stwierdza, że Kościół uważa internet za obojętny moralnie środek komunikacji, wzywając jednocześnie wszystkich jego użytkowników do świadomego i dojrzałego korzystania z jego zasobów.

Należy skonkludować, że technologie ze swej natury – będąc narzędziami – nie są ani dobre, ani złe w znaczeniu moralnym, lecz dopiero sposób ich używania podlega ocenie moralnej. Aby czynić dobro za pomocą jakiegokolwiek narzędzia, należy znać jego sposób działania i jego ograniczenia, aby zobaczyć, które jego cechy i uwarunkowania sprzyjają złu, a które pomagają realizować dobro.

#### 4.2. Psychologiczne, pedagogiczne i społeczne zagrożenia i szanse płynące ze stosowania technologii informacyjnych

Literatura ukazująca problemy wynikłe z interakcji człowieka z komputerem, a zwłaszcza dzieci i młodzieży, jest niezwykle bogata. Nie popadając w jakiś skrajny pesymizm antropologiczny, który we wszystkich nowościach widzi jedynie zagrożenia, misjonarz pragnący włączyć technologie informacyjne do arsenału środków ewangelizacyjnych musi mieć ich świadomość, i to w podwójnym celu. Po pierwsze, winien starać się zapobiec wpływowi tych czynników negatywnych lub przynajmniej je zminimalizować. Po drugie – musi umieć obronić i uzasadnić swój wybór w odniesieniu do tych środków, a więc będąc świadomym problemów, wykazać, jakie korzyści miałyby z nich płynąć.

Na gruncie polskim dosyć pionierską pracą obejmującą temat używania w ewangelizacji środków z zakresu technologii informacyjnych jest dysertacja doktorska Barbary Drązkowskiej obroniona w 2004 r. na Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika pt. *Ewangelizacja w sieci...* (Drązkowska). Autorka w trzeciej części swojej pracy, zatytułowanej „Ewangelizacja przez internet”, na podstawie własnych założeń metodologicznych przeanalizowała katolickie strony w internecie pod aspektem kryteriów zewnętrznych i estetycznych oraz treściowych. Dzięki temu wykazała, że te środki technologiczne mogą być pomocne w dziele ewangelizacji, nie pomijając przy tym problemów, które z technologiami są związane (Drązkowska 204-243).

Mateusz Muchacki na podstawie szerokiej literatury przedmiotu zebrał następujące zagrożenia dla dzieci i młodzieży wynikłe z używania komputera podłączonego do internetu:

- pedofilia i pornografia dziecięca w internecie (Muchacki 111-112);
- zjawisko cyberprzemocy (112);
- obecność treści antywychowawczych nawołujących do rasizmu i przemocy (112-113);
- zjawisko internetowej nienawiści, czyli *cyber-hating* i *cyber-bullying* (113)<sup>8</sup>;
- uzależnienie od internetu (116).

Ponadto, za A. Hankałą, autor wyróżnił tzw. medialne zagrożenia edukacyjne, które wynikają z samego stosowania technologii informacyjnych w pro-

---

<sup>8</sup> *Hating* – (pol.) hejting lub hejterstwo, oznacza sianie nienawiści, oczernianie; *bullying* zaś oznacza wywieranie wpływu celem dokonania jakiejś złej rzeczy, zastraszenie, zaszczucie.



cesie edukacji i często są lekceważone przez tzw. technoentuzjastów (113). Są to zagrożenia:

- dotyczące sfery poznawczej, takie jak: uniformizacja i/lub redukcja doświadczenia, ograniczenia w zakresie nauczania postrzegania problemów oraz myślenia twórczego, zagrożenia wynikające z dominacji materiału obrazowego (nad materiałem słownym), problem zalewu informacyjnego z hipermedialnego instrumentarium informacyjnego (113);
- dla sfery emocjonalnej związane z życiem w tzw. hiperrealizmie lub w medialnym hiperświecie tworzonym przez różnego rodzaju *reality show*, ciągłym graniem i pogonią za zwycięstwem za wszelką cenę (113 i 119);
- w sferze wolicjonalno-refleksyjnej (związanej z działaniem „Ja” jednostki), charakteryzujące się częstym manipulowaniem swoją tożsamością, podawaniem się za kogoś innego, maskowaniem się (113 i 116);
- dla sfery relacji interpersonalnych (113);
- zdrowotne związane z użytkowaniem technologii (Borzechowski<sup>9</sup>; Muchacki 118; Schuhler i Vogelgesang 47-48);
- związane z przestępczością, jak: włamania hakerskie, manipulowanie zbiorami danych, oszustwa itp. (Muchacki 118-122).

Ze wszystkich wymienionych przez Muchackiego zagrożeń dla D. Siemienieckiej z punktu widzenia pedagogiki szczególne znaczenie ma ograniczenie i osłabienie wyobraźni. Za Valkenburgiem i van der Voortem zauważa bowiem, że jednym z problemów i negatywnych skutków wywieranych na kreatywność i wyobraźnię dzieci związanych z mediami obrazowymi, jak telewizja, jest to, co się nazywa hipotezą wizualizacji. Zakłada ona, że telewizja, dostarczając dzieciom gotowe obrazy, sprawia, że trudno im oddzielić myśl od prezentowanych obrazów. W rezultacie poziom wyobraźni twórczej maleje. Inaczej dzieje się, gdy dzieci poddane są bodźcom słuchowym, np. w radio, czy tekstowi pisanemu. Hipotezę potwierdzają liczne badania ukazujące, że media mają ograniczający wpływ na wyobraźnię dziecięcą (Siemieniecka 100-102).

Autorka ta zauważa również problem, jakim jest restrykcja w dostępie do niektórych źródeł danych w internecie, do których mają dostęp jedynie zarejestrowani użytkownicy po opłaceniu odpowiedniej licencji (Siemieniecka 119-120). Należy zauważyć, że skutek takich restrykcji jest podwójny. Po pierwsze: owszem, zebrane fundusze pomagają utrzymać wyższą jakość bazy

<sup>9</sup> Borzechowski np. w swoim artykule opisuje nowo odkrytą chorobę powstającą na skutek interakcji ze środkami technicznymi. Jest to schorzenie zwyrodnieniowe nazwane *Text Neck* będące wynikiem długotrwałego wpatrywania się w ekrany smartfonów i tabletów w niefizjologicznej pozycji.

danych. W przeciwieństwie do bezpłatnej Wikipedii, gdzie można znaleźć więcej artykułów o aktorkach pornograficznych niż rzetelnych opracowań naukowych z wielu innych dziedzin życia, takie bazy starają się raczej właściwie rozłożyć akcenty w odniesieniu do zebranej w nich wiedzy. Z drugiej jednak strony ograniczenie dostępu może przy pewnej jego eskalacji doprowadzić do wykluczenia cyfrowego drugiej kategorii – wykluczenie cyfrowe pierwszej kategorii to brak dostępu do internetu, drugiej zaś to brak dostępu do rzetelnych informacji i bycie skazanym często na sponsorowane i manipulujące portale – co prowadzi w sposób bezpośredni do rażącej nierówności szans na rozwój i ogranicza swobodę dobrego działania na podstawie prawdziwych informacji.

W kontekście e-learningu autorzy klasycznej książki *Mass Media VI. An Introduction to Modern Communication* (Hiebert i in.) wyróżnili kilka problemów, które pojawiają się na styku nowych technologii, prawa i etyki. Są to:

- Problem standardów przemysłowych, które wytwarzane są w jeden z dwóch sposobów: albo poprzez narzucenie przez prawodawcę, albo poprzez oddolne wypracowanie ich przez podmioty danego przemysłu. Brak jednolitych standardów ma wpływ m.in. na dostępność danej technologii, a co za tym idzie, informacji przez nią przekazywanej (626).
- Problemy dotyczące praw własności, *ownership*, mogący spowodować zmonopolizowanie źródeł informacji i pełną kontrolę nad odbiorcą (626).
- Problemy dotyczące praw autorskich, *copyright*, mające również aspekt odpowiedzialności za daną informację, także potencjalnie fałszywą, ograniczenia dostępu do pewnych informacji i przede wszystkim możliwości powielania informacji (626).
- Problemy dotyczące prywatności i bezpieczeństwa ze względu na gromadzenie danych przez systemy teleinformatyczne i łatwość ich wykorzystania na nieznaną wcześniej skalę (627).
- Problemy związane z równością dostępu, *equal acces*, gdyż ten dostęp jest uwarunkowany określoną biegłością technologiczną (627).
- Problemy związane ze zmianą struktury pracy, *work structure* w postaci tzw. tele-pracy (627), i wyrównywaniem szans, *equal opportunity*, bez względu na wiek i stan zdrowia, gdyż pracownik będzie mógł wygodnie pracować u siebie w domu lub w innym zapewniającym komfort miejscu (627-628).

Jeśli zaś chodzi o szanse na lepszy rozwój dzięki technologiom informacyjnym, D. Siemieniecka wymienia cztery obszary edukacyjnego zastosowania internetu:

- Internet jest źródłem informacji poprzez dostęp do portali i serwisów informacyjnych, czasopism w formie elektronicznej, grup dyskusyjnych, słowników i encyklopedii *on-line* oraz narzędzi do wyszukiwania informacji. Korzystanie z tego obszaru wymaga biegłości w zakresie posługiwania się wyszukiwarkami i kompetencji, by odróżnić wiadomości wartościowe od niewartościowych (Siemieniecka 109-117).
- Internet jako narzędzie pozyskiwania informacji poprzez dostęp do bibliotecznych katalogów *on-line*, e-booków i różnych edukacyjnych zasobów multimedialnych (109 i 117-120).
- Internet jako techniczne medium w procesie kształcenia (109).
- Internet jako narzędzie wspierające proces kształcenia w szkole (109).

Zasady te *mutatis mutandis* można również odnieść do pozostałych technologii informacyjnych.

#### 4.3. Specyfika kontekstu misyjnego a technologie informacyjne

Jak już wskazano wcześniej, romantyczny obraz misji wiążący je z pionierstwem cywilizacyjnym coraz częściej jest dziś nieprawdziwy. Misjonarz – mówiąc obrazowo – nie jest już jedynym budowniczym, jedynym lekarzem, jedynym inżynierem, pionierem stawiającym pierwsze szanse cywilizacji. Najczęściej jest wręcz przeciwnie, przybywając nieraz do kraju rozwijającego się, natrafia na istniejącą infrastrukturę, która niejednokrotnie przewyższa to, z czym miał do czynienia w swoim rodzimym kraju. I nie mówimy już wyłącznie o takich krajach jak Japonia czy Korea, ale nawet wiele państw afrykańskich w wielu miejscach oferuje infrastrukturę, zwłaszcza teleinformatyczną, na najwyższym światowym poziomie.

Niemniej jednak częste przypadki udawania się na „peryferia” – przez ten termin należy rozumieć ludzi żyjących na marginesie głównego nurtu, niemających pełnego dostępu do wszystkich dóbr cywilizacyjnych – sprawiają, że misjonarz w danym środowisku *nolens volens* może przyjąć pewne cechy pioniera cywilizacji. I to właśnie z tego powodu z poniższych rozważań nie można wykluczyć tego, co dotyczy spraw infrastrukturalnych i technologicznych, które towarzyszą używaniu technologii informacyjnych jako narzędzi ewangelizacji.

W celu lepszego uzmysłowienia sobie kompleksowości zagadnienia przygotowano tabelę, która w parach problemy – szanse pragnie ująć jego różnorodne aspekty:

Aspekt	Problemy	Szanse
<b>Technologia</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• koszty infrastrukturalne (wykluczenie pierwszego stopnia)</li> <li>• <i>vendor lock-in</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• nowe środki = nowe możliwości</li> <li>• rozwój infrastrukturalny bazą dalszego rozwoju</li> </ul>
<b>Twórczość</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• tzw. „piractwo”</li> <li>• <i>copyright trolling</i></li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• promocja własnej twórczości</li> </ul>
<b>Informacja</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• restrykcje w dostępie</li> <li>• słaba jakość informacji (wykluczenie drugiego stopnia)</li> <li>• manipulacje</li> <li>• szerzenie niebezpiecznych grup i ideologii</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• poszerzanie horyzontów</li> <li>• wyrównanie szans ze względu na jednakowe możliwości (o ile wyeliminuje się wykluczenie)</li> </ul>
<b>Przestępczość</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• pedofilia, pornografia perwersja, cybergrooming</li> <li>• cyberbullying</li> <li>• cyberzłodziejstwo i cyberoszustwa</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• podwyższanie świadomości</li> <li>• ostrzeżenia</li> </ul>
<b>Zdrowie</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• choroby odkomputerowe i odtechnologiczne</li> <li>• niebezpieczne porady</li> <li>• cyberuzależnienia</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• podwyższenie świadomości zdrowotnej</li> <li>• cybermedycyna</li> </ul>
<b>Społeczeństwo / / społeczność</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• izolacjonizm</li> <li>• zastąpienie interpersonalizmu interaktywnością</li> <li>• zatopienie w marzeniach</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• komunikacja</li> <li>• tworzenie grup i inicjatyw społecznych ponadlokalnych</li> </ul>
<b>Ewangelizacja / / katechizacja</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• „wrogie przejęcie”</li> <li>• niereprezentatywność i niekompetencja eklezjologiczna</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• przezwyciężanie barier czasowych i przestrzennych oraz</li> <li>• politycznych</li> </ul>

#### 4.3.1. Aspekt technologiczny

Problemy związane z aspektem technologicznym nowoczesnych środków informacyjnych występują najczęściej tam, gdzie mamy do czynienia z pionierskością misjonarza w dziedzinie cywilizacyjnej. Pierwszorzędnym są koszty infrastrukturalne i materiałowe: łącza internetowe, stacje bazowe telefonii komórkowej, komputery, projektory itp. urządzenia są kosztowne. Przed misjonarzem w takiej sytuacji mogą stać problemy:

- związane z efektywnym wykorzystaniem zebranych środków, np.: kupić ryż, ornat czy komputer?,

- wynikające z brania udziału w projekcie finansowanym przez organizacje pomocowe, często o charakterze świeckim, a nawet antykościelnym,
- wynikające wreszcie z kultury i mentalności ludzi, wśród których się pracuje; W. Kowalak, opisując nowogwinejskie kultury Kargo, wskazuje na to, że krajowcy inaczej odbierają ofiarowane sobie prezenty, niż życzyliby sobie tego ofiarodawcy (Kowalak 50 i 130-135); podobne doświadczenia mają misjonarze z innych części świata<sup>10</sup>.

Problemy natury technologicznej wiążą się też z wybraniem standardów i narzędzi. Czasami sytuacja jest prosta i za standard bierze się oprogramowanie i formaty najpopularniejsze w danym regionie. Wiąże się to jednak z problemem uzależnienia od dostawcy, czyli *vendor lock-in*. Polega on na tym, że raz przyjęta na początku technologia jednego dostawcy uzależnia funkcjonowanie całkowicie od niego i daje mu faktyczny monopol. Dostawcy stosujący *vendor lock-in* są chętni do sponsorowania lub udzielania znaczących rabatów, by zmonopolizować rynek swoim rozwiązaniem i wykluczyć konkurencję (Barbaszewski 5-6; Margolis i Liebowitz). Jako pionier misjonarz może niechętnie stać się akwizytorem jakiejś technologii, co z kolei może go uwikłać w walkę cudzych interesów i szkodzić zadaniu ewangelizacyjnemu.

Przyczynienie się do polepszenia lub powstania infrastruktury dla technologii informacyjnych daje lepsze szanse na rozwój danej społeczności, powstają nowe możliwości zarobkowania i edukacji. Jednakże zachłyśnięcie się nowością może wprowadzić społeczność w stan zagubienia i zatracenia się.

#### 4.3.2. Aspekt związany z twórczością i kreatywnością

Zagrożenia związane z twórczością i kreatywnością zasadniczo zamykają się w kleszczach dwóch pojęć: tzw. piractwa, czyli nielegalnego kopiowania, w łączności z bliskoznacznym pojęciem plagiatu; oraz tzw. *copyright trolling*, czyli praktycznie już dziś gałęzi „przemysłu prawniczego” zarabiającego na prawdziwych lub wymyślonych i wmówionych ofiarom naruszeniach tzw. własności intelektualnej.

Najważniejszą różnicą między plagiatem i tzw. piractwem jest naruszenie innego zakresu praw autorskich. Plagiat bowiem polega na kradzieży samego autorstwa (autorskich praw osobistych), gdyż przypisuje jakiejś osobie, że jest autorem utworu stworzonego faktycznie przez inną osobę. Tak zwane piractwo

<sup>10</sup> Jeden z misjonarzy pracujących wiele lat w tamtejszych warunkach określił to jeszcze dobitniej, mówiąc, że jeśli daje się coś Papuasowi za darmo, aby go wspomóc, to on może uznać, że ofiarodawca był mu coś winien i w ten sposób przyznaje się, że go okradł.

zaś jest naruszeniem autorskich praw majątkowych, czyli polega na nieuprawnionym korzystaniu z owoców pracy innej osoby bez negowania jej autorstwa. I o ile prawo autorstwa nie wygasa nigdy i jest nieprzenośne, o tyle autorskie prawa majątkowe mają charakter umowny, obowiązują przez określony czas, a także mogą zostać przeniesione na inny podmiot, który np. zapłacił za powstanie danego utworu lub też np. takimi prawami został obdarowany na skutek spadku (Lessing 41-106; Stallman, „Mylące...”; Stanisławska-Kloc).

Odpowiedzialnością moralną misjonarza, zwłaszcza jeśli w danej społeczności jest pionierem technologii informacyjnych, jest pomoc swoim podopiecznym, by uczciwie korzystali z cudzego dorobku, zwanego przewrotnie „własnością intelektualną”. Należałoby przy tym unikać dwóch skrajności, jakimi są:

- „przymykanie oka” na korzystanie z naruszeniem licencji z programów komputerowych, gdyż to rodzi postawę braku szacunku dla cudzej wiedzy i wysiłku oraz obniża próg moralnej wrażliwości (Jurczak);
- nadmierny rygorizm ubrany nieraz w religijną retorykę (Stallman, „Własność intelektualna...”; Szyran)<sup>11</sup>, który sprawia, że ludzie stają bezbronni wobec różnorodnych restrykcji i monopoli technologicznych.

Największą szansą, jaką dają technologie informacyjne, jest możliwość promowania własnej twórczości, co z kolei może być znakomitą drogą do przeprowadzenia inkulturacji Kościoła i przesłania ewangelicznego w danym kontekście kulturowym. Można by tu widzieć realizację postulatów popierania i inspirowania zdolnych twórców przez Kościół misyjny (Sokołowski, „Misyjna...” 255).

#### 4.3.3. Aspekt związany z samą informacją

Zasadniczo temat ten został już wyczerpany wyżej. W odniesieniu do misjonarza można zgłosić jedynie postulat, by dbał zwłaszcza o to, aby ludzie, wśród których pracuje, nie popadali w drugi stopień wykluczenia cyfrowego

---

<sup>11</sup> Szyran bezrefleksyjnie przyjmuje jako pewnik pojęcie własności intelektualnej i z niego wyprowadza wnioski takie, jak gdyby nielegalne kopiowanie i nielicencjonowane użytkowanie oprogramowania było zawsze równoważne kradzieży dobra trwałego. Wprawdzie dostrzega groźbę monopoli (jeden akapit na s. 54) i określa go jako grzech strukturalny, ale w tej sytuacji podaje jedynie jakiś mglisty postulat „rewizji rynku towarowego”. Należy pamiętać, że samo pojęcie „własności intelektualnej”, tj. monopoli prawnych wobec dóbr niematerialnych, jest czysto umowne i zawiera w sobie wiele wątpliwości ontologicznych i etycznych.



i byli uwrażliwieni na możliwość manipulacji. Stąd konieczność uczenia krytycyzmu i odpowiedzialności w korzystaniu z mediów.

Nawet największe niebezpieczeństwa płynące ze strony szerokiego dostępu do informacji nie mogą przyćmić faktu, że wyrównuje on szanse na rozwój i poszerza horyzonty. Z tego względu misjonarz musi unikać „pesymizmu technologicznego”, czyli negowania stosowności korzystania z nowych technologii w dziele ewangelizacji. Ten „pesymizm” jest bowiem pokłosiem mitu Rousseau o „dobrym dzikusie”, który dlatego jest dobry, bo jest nieskażony cywilizacją. Należy zaznaczyć, że wielkim dziełem miłosierdzia jest umożliwienie każdemu takiego rozwoju, by w sposób wolny i odpowiedzialny mógł wybrać pójście za Chrystusem.

#### 4.3.4. Aspekt związany z przestępczością

Powstanie nowej infrastruktury sprawia, że ludzie nieoswojeni jeszcze z nową technologią w swojej naiwności stają się łatwymi ofiarami dla cyberprzestępców. Najbardziej dotkliwe są cyberoszustwa i cyberkradzieże, jednakże najboleśniejsze i najdogłębniejsze rany powodują cyberprzestępstwa o naturze seksualnej – pornografia, namawianie do pornografii, cybergrooming, cyberpedofilia itp. Często ludzie nieprzygotowani do korzystania z dobrodziejstw technologii sami z czasem mogą stać się już nie ofiarami, a sprawcami tego typu przestępstw. Ponadto złudne poczucie anonimowości powoduje również pojawienie się agresji, prześladowań rówieśniczych, szantaży itp.

Walka z tymi zjawiskami to przede wszystkim „uodpornienie” na oszustwa i ogólne wychowanie moralne. Oszuści bowiem bazują najczęściej na chciwości, a nieopanowana żądza prowadzi do nadużyć w zakresie czystości. Gniew i nienawiść są zaś przyczyną prześladowania bliźniego. Należałoby się zastanowić, czy wraz z wprowadzaniem nowych technologii nie należałoby zmodyfikować przepowiadania homiletycznego i katechezy.

Nowe technologie dają też jednak nowe narzędzia do walki z przestępczością, jakimi jest ostrzeganie, porady prawne i praktyczne, podnoszenie świadomości oraz upowszechnianie wiedzy na temat zasad moralnych. Poza tym pokrzywdzony dzięki kontaktowi *on-line* może odnaleźć innych pokrzywdzonych i wraz z nimi podjąć walkę z przestępcami.

#### 4.3.5. Aspekt związany ze zdrowiem

Technologie informacyjne przynoszą ze sobą pewne zagrożenia dla zdrowia. Mówi się dziś o chorobach odtechnologicznych, które są skutkiem inter-

akcji człowieka z określonym urządzeniem. *On-line* można znaleźć również oszustów lub osoby nieodpowiedzialne, które udzielają niebezpiecznych porad dotyczących zdrowia. Najgorszą jednak rzeczą są uzależnienia związane z tymi technologiami (Juza i Kloc; Schuhler i Vogelgesang; Wallace 225-248).

Dostęp do rzetelnej wiedzy i pomocy naukowych umożliwia jednak promocję zdrowia i podwyższenie świadomości zdrowotnej. Otwiera również dostęp do nowego zjawiska, jakim jest telemedycyna. To zaś dawałoby szansę skorzystania np. z porady lekarskiej przy braku możliwości bezpośredniego kontaktu z lekarzem. Ponieważ jest to raczej nowość, najbliższe lata pokażą, w jakim kierunku ta dziedzina się rozwinie.

#### **4.3.6. Aspekt związany z życiem społecznym**

Poważnym zagrożeniem dla życia społecznego płynącym ze strony technologii informacyjnych jest zjawisko zastępowania relacji interpersonalnych interaktywnością między człowiekiem a maszyną oraz kontaktów bezpośrednich mało zobowiązującymi spotkaniami *on-line*. Trudno jednak wytyczyć jasną granicę między tymi zjawiskami negatywnymi a szansami, jakie stwarzają nowe technologie. Dzięki ułatwionemu kontaktowi społeczność lokalna i tożsamość grupowa mogą się wzmacniać.

#### **4.3.7. Aspekt związany z ewangelizacją i katechizacją**

Choć ewangelizacja jest najbardziej interesująca dla misjonarza, to jednak wolno jej rozpatrywać w oderwaniu od pozostałych aspektów wymienionych wyżej, gdyż one tworzą jej dalszy kontekst. Spośród zagrożeń specyficznych dla pracy ewangelizacyjnej należy zwrócić szczególną uwagę na dwa zjawiska. Pierwszym z nich jest możliwość „wrogiego przejęcia” grupy katechetycznej / katechumenalnej przez osoby lub organizacje przeciwne Kościołowi. Nie jest to zjawisko nowe, gdyż misjonarze opisują, jak w grupach katechetycznych pojawiają się zeloci sekt, organizacji paramasońskich czy też grup politycznych. Organizowanie katechetycznych kursów *on-line* czy telekonferencji ułatwia takim ludziom nawiązanie w sposób niepostrzeżony i niekontrolowany kontaktu z członkami grup katechetycznych i wykorzystanie ich dla własnych celów.

Drugim szczególnym zagrożeniem jest proliferacja wątpliwych objawień prywatnych lub marginalnych grup duchowościowych czy wręcz heretyckich. Grupy te prezentują materiały zachowujące pozory prawowierności lub szcze-

gólny rygorizm moralny. W ten sposób sięją zamęt w umysłach katechizowanych. Oba te zagrożenia wymagają od misjonarza szczególnego czuwania i kompetencji teologicznych.

Najważniejszą szansą dla katechezy i ewangelizacji jest możliwość przezwyciężania dzięki zdalnemu kontaktowi trudności związanych z odległościami i rytmem życia. Misjonarz poprzez częsty kontakt z ludźmi mieszkającymi daleko może znakomicie umacniać i przedłużać bezpośrednie kontakty. Oczywiście, że takie spotkania wirtualne nie zastąpią spotkań bezpośrednich, ale mogą je uzupełnić. Zaś katechetyczne kursy *on-line* lub przygotowane na nośnikach mogą sprawić, że katechizowani pogłębią swoją wiedzę religijną w dogodnym dla siebie czasie.

Szczególnym przypadkiem przezwyciężania barier czasowych i przestrzennych jest omijanie dzięki technologiom informacyjnym barier politycznych. Dotyczy to zwłaszcza krajów islamskich i komunistycznych, gdzie chrześcijaństwo jest prawnie zakazane. Na przykład program „The SWORD Project” udostępnia teksty biblijne ludziom, którzy nie mają możliwości nabyć Pisma Świętego. Program ten ma wiele tzw. front-endów<sup>12</sup>, jak np. „Xiphos”, które są dostępne na różnych platformach programowych. Należy jednak pamiętać, że tam gdzie chrześcijaństwo jest nielegalne, zarówno katechizowani, jak i katecheci narażają się na sankcje karne z utratą życia włącznie. Stąd zalecana jest ostrożność i biegłość w technologiach utrudniających wykrycie chrześcijańskich treści, jak np. kryptografii.

## Podsumowanie i wnioski

Wracając do postawionego we wstępie pytania, czy nauczanie przyszłych misjonarzy technologii informacyjnych ma sens, pozytywna odpowiedź jawi się jako coś oczywistego. Współczesny misjonarz musi wykorzystywać obecnie dostępne środki, tak jak św. Paweł i apostołowie dzięki infrastrukturze komunikacyjnej świata starożytnego docierali z Ewangelią na jego krańce, jak misjonarze epoki odkryć geograficznych dzięki rozwiniętej żegludze międzykontynentalnej zakładali Kościoły na nieznanymi uprzednio ziemiach. To porównanie, choć brzmi poetycko, rozpatrywane w odniesieniu do prawdy o opatrności Bożej, pozwala wyciągnąć teologiczny wniosek, że skoro znakiem naszych czasów jest niezwykły rozwój technologii informacyjnych, to muszą one zostać wprzęgnięte w dzieło ewangelizacji i rozkrzewiania wiary.

<sup>12</sup> *Front-end*, czyli „fasada” to zbiór interfejsów i programów pomocniczych umożliwiających korzystanie z zasobów *back-endu*, czyli „wnętrza”, tj. zasobów właściwego programu i jego baz danych.

Dlatego właśnie misjonarze osobiście, jak również organizacje odpowiedzialne za dzieło misyjne powinny promować wiedzę i umiejętności oraz wspierać infrastrukturę, która przyczyni się do wykorzystania nowych technologii w głoszeniu Ewangelii i zakładaniu Kościołów lokalnych. Działania te nie powinny ograniczać się do przeprowadzenia kilku godzin wykładów w seminariach duchownych czy na kursach przygotowawczych do wyjazdu na misje. Szczególną odpowiedzialnością przełożonych kościelnych jest niezmarnowanie talentów osobistych oraz czuwanie nad ich prawidłowym rozwojem, by zaangażowani w omawiane technologie misjonarze nie ztratili istoty własnego powołania.

INFORMATION TECHNOLOGIES IN THE SERVICE  
OF MISSIONARY ACTIVITY OF THE CHURCH – EVALUATION  
OF MAIN POSITIVE AND NEGATIVE ASPECTS

SUMMARY

The author asks the question whether the teaching of information technologies in the context of missionary activity have any sense. Even if the answer appears to be obvious the problem is worth taking a closer look. At the beginning the author recap the meaning of the terms “the missions” or “the missionary activity” that this notion is not limited to a situation of underdevelopment, but is conditioned by lack of the knowledge of Christ and / or lack of the presence of His Church.

Next, the author expounds the domain of “information technologies” (IT) and their practical application in the contemporary life, especially in the area of education. His main focus is on the topic of so called e-learning. After that the author shows “the past and today” of IT in the catechetical and missionary effort of the Church.

In the last section of the article, the author shows 7 areas where the missionary using IT in his work can find the pair of opposites “threat – opportunity” and they are: technology, creativity, information by itself, crime, health, social life, evangelization and catechesis.

**Keywords:** missionary activity of the Church; catechesis; multimedia in catechesis; information technology; information technology and Christian mission

**Słowa kluczowe:** działalność misyjna; katecheza; multimedia w katechezie; technologie informacyjne; technologie informacyjne a misje

## BIBLIOGRAFIA

- Adam, Alison. „Feminist AI Projects and Cyberfutures”. *The Gendered Cyborg. A Reader*, Red. Gill Kirkup i in. New York: 2000. 276-290.
- Barbaszewski, Tomasz. *Uzależnienie od dostawcy (Vendor Lock-In) – czym grozi i jak mu zapobiec?* Fundacja Wolnego i Otwartego Oprogramowania. Dostęp 14.09.2015. <[http://www.aba.krakow.pl/Download/Artykuly/locked\\_in.pdf](http://www.aba.krakow.pl/Download/Artykuly/locked_in.pdf)>
- Bard, Alexander. Söderqvist, Jan. *Netokracja. Nowa elita władzy i życie po kapitalizmie*, Tłum. Piotr Cypriański, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, 2006.
- Borzechowski, Emil. „Kolejna choroba pokolenia ekranów dotykowych”. Dostęp 22.11.2014. <<http://osnews.pl/kolejna-choroba-pokolenia-ekranow-dotykowych/>>
- Byrne Hoffmann, Mary. *Catechesis in a Multimedia World. Connecting to Today's Students*, Mahawa: Paulist Press, 2011.
- Chwaszcz, Joanna. Pietruszka, Małgorzata. Sikorski, Dariusz. *Media [seria: Uzależnienia. Fakty i Mity]*, Lublin: Gaudium, 2005.
- „Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*”. *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety. Deklaracje. Tekst Polski. Nowe tłumaczenie*. Poznań: Pallottinum, 2002. 433-471.
- Drażkowska, Barbara. *Ewangelizacja w sieci. O możliwości realizacji ewangelizacyjnej misji kościoła za pośrednictwem Internetu*. Toruń: b.w., 2004. Wydruk komputerowy.
- Fąs, Ludwik. „Natura i znaczenie animacji misyjnej”, *NURT SVD* 101 (2003): 121-145.
- Film a religia. Materiały z II Warmińskich Dni Duszpasterskich. Olsztyn 1985.08.27-29*, Olsztyn: b.w., 1987. Maszynopis.
- Grochowski, Grzegorz. „Kościoł na temat katechetycznego wykorzystania Internetu”. *Katecheta* 47.2 (2003): 10-18.
- Hiebert, Ray Eldon. Ungurait, F. Donald. Bohn, W. Thomas. *Mass Media VI. An Introduction to Modern Communication*. New York-London: Longman Publishing Group, 1991.
- Jurczak, D. „Porzuć sieci”. *W drodze* 3 (2011): 80-85.
- Juszczyk, Stanisław. „Cele i zadania technologii informacyjnej i edukacji medialnej”. *Pedagogika medialna. Podręcznik akademicki*. T. 2. Red. Bronisław Siemieniecki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007. 16-32.
- Juszczyk, Stanisław. „Edukacja na odległość”. *Pedagogika medialna. Podręcznik akademicki*. T. 2. Red. Bronisław Siemieniecki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007. 121-156.
- Juza, Szymon. Kloc, Tomasz. „Uwikłani w sieci. Wzorce aktywności internetowej w kontekście uzależnienia od Internetu i nieprzystosowania społecznego dzieci i młodzieży”. *Innowacje Psychologiczne* 1.1 (2012): 9-27.
- Kirkup, Gill i in. *The Gendered Cyborg. A Reader*. New York: Routledge, 2000.
- Klimczak, Marta Kazimiera. *Uzależnienie młodzieży od Internetu jako problem wychowawczy i moralny*. Olsztyn: Studio Poligrafii Komputerowej „SQL”, 2012.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa. *Dyrektorium ogólne o katechizacji*. Poznań: Pallottinum, 1998.
- Kowalak, Władysław. *Kulty Cargo na Nowej Gwinei*. Warszawa: ATK, 1983.
- Kumpiluvellil, Louis. *Salesians and Catechetics*. Dostęp 3.02.2015. <<http://donboscoindia.com/english/catechetics.php>>
- Kuraś, Marian. „System informacyjny- system informatyczny. Co poza nazwą różni te dwa obiekty?”. *Zeszyty Naukowe /Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie* 770 (2009): 259-275.
- Lessing, Lawrence. *Wolna kultura*. Warszawa: Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, 2005.
- Lis, Marek. „Multimedia. Perspektywy dla katechezy”, *Katecheta* 47.5 (2003): 69-74.
- Maciejewska, Katarzyna. Maciejewski, Paweł. „Katecheza w cyberprzestrzeni”, *Katecheta* 11 (2005): 52-57.
- Margolis, E. Stephen. Liebowitz, S. J. „Path Dependence, Lock-In, and History”. Dostęp 1.04.2015. <<http://www.utdallas.edu/~liebowit/paths.html>>
- Maritain, Jacques. *Religia i kultura*. Poznań: Naczelny Instytut Akcji Katolickiej, 1937.

- Marlewski, Jerzy. „Prymas tysiąclecia o Kościele”. Dostęp 7.02.2015. <<http://civitaschristiana.pl/prymas-tysiaclecia-o-kociele/>>
- Matuszewski, Apolinary. Pytliński, Andrzej. *Przezrocza – Technika – Wykorzystanie*. Warszawa: Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury, 1971.
- Muchacki, Mateusz. *Cywilizacja informatyczna i Internet. Konteksty współczesnego konsumenta IT*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls”, 2014.
- Podpora, Ryszard. *Pomoce audiowizualne w katechezie*. Lublin: Wydawnictwo „Paulistki”, 1997.
- Przybyła, Wiesław. Ratalewska, Magdalena. *Poradnik dla projektujących kursy e-learningowe*. Warszawa: Krajowy Ośrodek Wspierania Edukacji Zawodowej i Ustawicznej, 2012.
- Quem Somos*. Dostęp 3.02.2015. <[http://www.verbofilmes.org.br/index.php?id\\_cms=6&controller=cms](http://www.verbofilmes.org.br/index.php?id_cms=6&controller=cms)>
- Schuhler, Petra. Vogelgesang, Monika. *Wyłącz zanim będzie za późno. Uzależnienie od komputera i Internetu*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2014.
- Siemieniecka, Dorota. „Technologia informacyjna a twórczość”. *Pedagogika medialna. Podręcznik akademicki*. T. 2. Red. Bronisław Siemieniecki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007. 84-108.
- Siemieniecki, Bronisław. „Komunikacja a społeczeństwo”. *Pedagogika medialna. Podręcznik akademicki*. T. 1. Red. Bronisław Siemieniecki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007. 15-50.
- Siemieniecki, Bronisław. „Przedmiot i zagadnienia mediów w edukacji”. *Pedagogika medialna. Podręcznik akademicki*. T. 1. Red. Bronisław Siemieniecki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007. 125-151.
- Siemieniecki, Bronisław. „Taksonomie zastosowań technologii informacyjnej w edukacji”. *Pedagogika medialna. Podręcznik akademicki*. T. 2. Red. Bronisław Siemieniecki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007. 33-46.
- Skórka, Stanisław. „Zastosowanie systemu hipertekstowego do tworzenia hipermedialnego podręcznika na przykładzie ‘Wirtualnej historii książki i bibliotek’”. Dostęp 12.11.2014. <[http://www.oss.wroc.pl/biuletyn/ebib07/4\\_skorka.html](http://www.oss.wroc.pl/biuletyn/ebib07/4_skorka.html)>
- Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje. Tekst Polski. Nowe tłumaczenie*. Poznań: Pallotinum, 2002.
- Sokołowski, Piotr Artur. „Nova et Vetera w życiu neofity. Próba krótkiej syntezy z punktu widzenia teologii misji”, *NURT SVD* 117-118 (2007): 151-182.
- Sokołowski, Piotr Artur. „Misyjna i ewangelizacyjna działalność Kościoła wobec ‘kontrchrześcijańskiej’ kultury masowej”. *‘Kontrchrześcijaństwo’ jako kontekst działalności misyjnej w XXI wieku*. Red. Piotr Artur Sokołowski. Pieniężno: Misyjne Seminarium Duchowne Księży Werbiistów, 2009. 209-258.
- Spirituality and Mission*. Dostęp 3.02.2015. <<http://ssp.ph/index.php/home/2014-02-17-13-13-8>>
- Stallman, Richard. „Mylące lub nacechowane słowa i sformułowania, których lepiej unikać”. Dostęp 12.02.2015. <<http://www.gnu.org/philosophy/words-to-avoid.pl.html>>
- Stallman, Richard. „Własność intelektualna to zwodniczy miraż”, Dostęp 24.11.2014. <<http://www.gnu.org/philosophy/not-ipr.pl.xhtml>>
- Stanisławska-Kloc, Sybilla. „Plagiat i autoplagiat”. *Infos* 16 (2011): 1-4.
- Synod Biskupów. „XIII Zwyczajne zgromadzenie ogólne. Nowa Ewangelizacja dla przekazu wiary chrześcijańskiej. Instrumentum laboris”. Dostęp 16.03.2015. <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20120619\\_instrumentum-xiii\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20120619_instrumentum-xiii_pl.html)>
- Szmiągalska, Barbara. *Psychologiczne konteksty Internetu*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2009.
- Szyran, Jerzy. „Kopiować, czy nie kopiować. Problematyka kradzieży własności intelektualnej”. *Homo Dei* 80.1 (2011): 45-56.
- Tkacz, Łukasz. „Po kolędzie z Endomondo: nietypowe zastosowanie popularnej aplikacji mobilnej”. Dostęp 19.01.2015. <<http://www.dobreprogramy.pl/Po-koledzie-z-Endomondo-nietypowe-zastosowanie-popularnej-aplikacji-mobilnej,News,60432.html>>



- Wallace, Patricia. *Psychologia Internetu*. Poznań: Dom Wydawniczy „Rebis”, 2003.
- Wedel-Domaradzka, Agnieszka. Raczyńska, Anita. *Jak skutecznie prowadzić zajęcia na platformie edukacyjnej? Poradnik*. Warszawa: Krajowy Ośrodek Wspierania Edukacji Zawodowej i Ustawicznej, 2013.
- Who we are. Dostęp 3.02.2015. <[http://cfamedia.org/main/?page\\_id=1842](http://cfamedia.org/main/?page_id=1842)>
- „Wtajemniczenie chrześcijańskie. Wprowadzenie ogólne”. *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*. Katowice: Księgarnia Św. Jacka, 1998. 21-31.
- Zakrzewski, Andrzej. „Prezentacja multimedialna w katechezie”, *Katecheta* 45.9 (2001): 11-22.
- Zakrzewski, Andrzej. „Elektroniczne obrazy w katechezie, czyli e-ikony”. *Rola i miejsce technologii informacyjnej w okresie reform edukacyjnych w Polsce*. Red. Tadeusz Lewowicki. Bronisław Siemieniecki. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2002. 377-386.
- Zwoliński, Andrzej. *Leksykon współczesnych zagrożeń duchowych*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2009.

**PIOTR ARTUR SOKOŁOWSKI SVD**; ur. 1968 r.; misjonarz werbista; doktor teologii w zakresie misjologii; wykładowca Misyjnego Seminarium Duchownego Książy Werbistów w Pieniężnie. Autor książki *Feliks Zapłata SVD (1914-1982). Życie i twórczość*, Warszawa (Verbinum) 2005 (dysertacja doktorska); redaktor prac zbiorowych: *Misje w XIX wieku. Wybrane zagadnienia*, Pieniężno (MSD) 2008; 236 s.; „*Kontrchrześcijaństwo*” jako kontekst misji w XXI wieku, Pieniężno (MSD) 2009; 308 str.; autor ponad 20 artykułów recenzowanych z zakresu teologii misji.



PATRYK OSADNIK

Wyższe Seminarium Duchowne Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej w Obrze

### **Bibliografia zawartości periodyku „Annales Missiologici Posnanienses” 2000-2012**

„Annales Missiologici Posnanienses”, poznańskie roczniki misjologiczne, mają wspaniałą przedwojenną historię. W latach 1928-1938 ukazało się 10 numerów periodyku<sup>1</sup>. Niestety, wybuch II wojny światowej przerwał rozwój dobrze prosperującego czasopisma zajmującego się nowatorską w tamtych czasach dziedziną naukową – misjologią.

W 2000 r. z inicjatywy Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz Fundacji Pomocy Humanitarnej „Redemptoris Missio” w Poznaniu wznowiono wydawanie czasopisma pod tytułem: „Annales Missiologicae Posnanienses”, zmienionym następnie na „Annales Missiologici Posnanienses”. W latach 2000-2012 ukazało się 8 tomów periodyku<sup>2</sup>.

Niniejsza bibliografia zawartości „Annales Missiologicae Posnanienses” uwzględnia wszystkie materiały opublikowane na łamach „Roczników”. Pominęto jedynie noty o autorach oraz informacje dołączane przez wydawcę.

Ze względu na problemy z przyporządkowaniem artykułów do jednej z kategorii w niniejszym opracowaniu zrezygnowano z przyjętej w poprzedniej bibliografii kategoryzacji treści. Zachowano natomiast oryginalny podział na tomy i rozdziały.

W trzech pierwszych numerach (tomy 11-13) materiał został podzielony przez wydawcę na rozdziały tematyczne. W nawiasach umieszczono ich proponowane nazwy. W kolejnych numerach (tomy 14-18) wydawca podzielił materiał na trzy kategorie: artykuły, kronikę i recenzje (*Missionaria Bibliographica Selecta*).

---

<sup>1</sup> Bibliografię zawartości numerów przedwojennych przygotowała Aurelia Szafran-Bartoszek. Została ona opublikowana na łamach „Roczników” w 2000 r. Zob. A. Szafran-Bartoszek, *Bibliografia zawartości „Annales Missiologicae” 1928-1938*, AMP, 11(2000), s. 265-291.

<sup>2</sup> Nie wydano osobnych numerów w latach: 2002, 2005, 2007, 2009, 2011.

Do każdego artykułu dołączono w nawiasach słowa-klucze podane przez ich autorów (tomy 17-18) lub – gdy ich brakowało (tomy 11-16) – proponowane przeze mnie. W przypadku recenzji po opisie bibliograficznym danej książki umieszczono w nawiasie nazwisko autora recenzji i jej (recenzji) opis bibliograficzny.

Do bibliografii dołączono dwa indeksy. Pierwszy z nich jest alfabetycznym indeksem rzeczowym, który został przygotowany na podstawie słów-kluczy. Pominięto w nim sprawozdania i recenzje. Drugim indeksem jest alfabetyczny indeks autorski. Zostali w nim uwzględnieni autorzy wszystkich tekstów opublikowanych na łamach „AMP”. W obydwu indeksach, po każdym hasle podano odnośnik składający się z rzymskiej liczby określającej numer tomu oraz liczby arabskiej oznaczającej numer pozycji w danym tomie.

## BIBLIOGRAFIA

### Tom XI

„Annales Missiologicae Posnanienses”, red. Ambroży Andrzejak, Feliks Lenort, Poznań 2000, ss. 384.

1. Tomasz Węclawski, *Przedmowa*, AMP, 11(2000), s. 7.

#### I. [„Annales Missiologicae”]

2. Ambroży Andrzejak, *Promienne lata. Rozmowa z dr Wandą Błęską, redaktorem „Annales Missiologicae”, przeprowadzona dnia 16 grudnia 1998 roku*, AMP, 11(2000), s. 11-17. [słowa klucze: „Annales Missiologicae”, Wanda Błęska, Akademickie Koło Misyjne].
3. Ambroży Andrzejak, *„Annales Missiologicae” i moja „Misja polska i krzyżacka w Prusach”. Rozmowa z profesorem Gerardem Labudą, przeprowadzona w Poznaniu dnia 18 lipca 1999 roku*, AMP, 11(2000), s. 19-27. [słowa klucze: Labuda Gerard, Ewangelizacja Prus].
4. Ambroży Andrzejak, *Dorzuć cegielkę do pracy misyjnej. Rozmowa z księdzem infuletem Czesławem Pawlaczykiem o współpracy z „Annales Missiologicae”, przeprowadzona w Poznaniu dnia 16 grudnia 1998 roku*, AMP, 11(2000), s. 25-27. [słowa klucze: „Annales Missiologicae”, Ruch misyjny w Polsce, Dwudziestolecie międzywojenne].
5. Ambroży Andrzejak, *Koncepcja misji, misjologii i teologii misji w „Annales Missiologicae” 1928-1938*, AMP, 11(2000), s. 29-40 [słowa klucze: „Annales Missiologicae”, „Roczniki Związku Akademickich Kół Misyjnych w Polsce”, Misjologia – nauka, Nurty misjologii].
6. Ambroży Andrzejak, *Teologiczne podstawy działalności misyjnej Kościoła w „Annales Missiologicae” 1928-1938*, AMP, 11(2000), s. 41-63 [słowa klucze: „Annales Missiologicae”, Teologia misji, Źródła misyjnego posłannictwa Kościoła, Eucharystia a posłannictwo misyjne Kościoła, Współpraca misyjna].

#### II. [Misjologia teoretyczna]

7. Antoni Kurek, *Misjologia biblijna*, AMP, 11(2000), s. 65-81 [słowa klucze: Misjologia biblijna, Uniwersalizm zbawczy, Pismo święte – działalność misyjna].

8. Francis George, *Promocja studiów misjologicznych w seminariach duchownych*, AMP, 11(2000), s. 83-96 [słowa kluczowe: Misjologia katolicka XX w., Program studiów seminarijnych, Misjologia w seminarium].
9. Władysław Kowalak, *Misje w posłannictwie Kościoła*, AMP, 11(2000), s. 97-110 [słowa kluczowe: Działalność misyjna Kościoła, Misje – pojęcie, Areopagi misji].
10. Marek Rostkowski, *Udział świeckich we współpracy misyjnej według dokumentów Magisterium Kościoła*, AMP, 11(2000), s. 111-126 [słowa kluczowe: Świeccy, Współpraca misyjna świeckich, Magisterium Kościoła, Paweł VI, Jan Paweł II].
11. Jan Szpet, *Formacja misyjna w Katechizmie Kościoła Katolickiego*, AMP, 11(2000), s. 127-135 [słowa kluczowe: Formacja misyjna, Katechizm Kościoła Katolickiego, Kościół – powszechność].

### III. [Nauczanie Kościoła]

12. Wojciech Kluj, *Określenie działalności misyjnej w „Redemptoris missio”*, AMP, 11(2000), s. 137-154 [słowa kluczowe: „Redemptoris missio” – encyklika, Jan Paweł II, Działalność misyjna, Kryteria określenia działalności misyjnej].
13. Józef Urban, *Problematyka misyjna w „Tertio millennio adveniente”*, AMP, 11(2000), s. 155-168 [słowa kluczowe: „Tertio millennio adveniente”, Jan Paweł II, Podstawy misji, Misje – zadanie i cele].
14. Antoni Kmieciak, *Papieskie Dzieła Misyjne w perspektywie „Tertio millennio adveniente”*, AMP, 11(2000), s. 169-178 [słowa kluczowe: „Tertio millennio adveniente”, Papieskie Dzieła Misyjne, Animacja misyjna, Formacja misyjna].
15. Franciszek Jabłoński, *Nauczanie Jana Pawła II o misyjnej naturze Kościoła w oparciu o orędzie na Światowy Dzień Misyjny (1979-1999)*, AMP, 11(2000), s. 179-208 [słowa kluczowe: Jan Paweł II, Światowy Dzień Misyjny, Misyjna natura Kościoła, Świeccy, Rodzina, Świadomość misyjna].

### IV. [Misjologia praktyczna]

16. Jan Górski, *Jaka ewangelizacja w Azji Centralnej?*, AMP, 11(2000), s. 209-215 [słowa kluczowe: Azja Centralna, Uzbekistan, Kościół nestoriański].
17. Jarosław Różański, *Rodzimy charakter kościoła północnokameruńskiego*, AMP, 11(2000), s. 217-238 [słowa kluczowe: Kamerun, Garua, Powołania rodzime, Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej, Laikat, Inkulturacja].
18. Włodzimierz Burzawa, *Rola misyjna „Bikmana” w Papui Nowej Gwinei z perspektywy procesu inkulturacji*, AMP, 11(2000), s. 239-248 [słowa kluczowe: Papua Nowa Gwinea, Bikman, Inkulturacja].
19. Ryszard Vorbrich, *Praca i kapitał w tradycyjnych systemach gospodarczych Afryki*, AMP, 11(2000), s. 249-257 [słowa kluczowe: Tradycyjne społeczności plemienne, Afryka, Gospodarka tradycyjna, Praca, Kapitał].
20. Jacek Łapott, *Etnologiczne zbiory muzealne jako źródło poznania kultury*, AMP, 11(2000), s. 259-264 [słowa kluczowe: Etnologia, Zbiory etnograficzne, Afryka].

### V. [Bibliografie]

21. Aurelia Szafran-Bartoszek, *Bibliografia zawartości „Annales Missiologicae” 1928-1938*, AMP, 11(2000), s. 265-291 [słowa kluczowe: „Annales Missiologicae”, Bibliografia].
22. Marek Rostkowski, *Arcybiskup Marcello Zago, teolog, misjolog. Bibliografia*, AMP, 11(2000), s. 293-311 [słowa kluczowe: Zago Marcello, Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej, Kongregacja Ewangelizacji Narodów, „Redemptoris missio” – encyklika, Buddyzm, Bibliografia].

### VI. [Kronika]

23. Zbigniew S. Pawłowski, *Przez „Tygodnie Medycyny Tropikalnej” do Fundacji „Redemptoris missio”*, AMP, 11(2000), s. 313-314.

24. Statut Fundacji Pomocy Humanitarnej „Redemptoris missio”, red. Ambroży Andrzejak, Zbigniew Pawłowski, Norbert Rehlis, AMP, 11(2000), s. 314-319.
25. Włodzimierz Burzawa, *Sprawozdanie i obserwacje dotyczące międzynarodowych spotkań misjologów w Stavanger (14-17 sierpnia 1998) i w Rzymie (15-20 lutego 1999)*, AMP, 11(2000), s. 320-324.
26. Robert Wawrzyniecki, *Odkupienie a dialog międzyreligijny. Sympozjum religiologiczno-misjologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej w Obrze (20-21 kwietnia 1998)*, AMP, 11(2000), s. 324-330.
27. Franciszek Jabłoński, *Czynić małe rzeczy z wielką miłością. III Krajowy Kongres Misyjny w Częstochowie (22-24 października 1999)*, AMP, 11(2000), s. 330-332.
28. Ambroży Andrzejak, *Archidiecezjalna Komisja Misyjna w Poznaniu w latach 1970-1995*, AMP, 11(2000), s. 332-339.
29. Franciszek Jabłoński, *Przeszli przez Gnieźnieńskie Drzwi... Ogólnopolskie wręczenie krzyży misyjnych w Gnieźnie (24-25 kwietnia 1999)*, AMP, 11(2000), s. 339-340.
30. Ambroży Andrzejak, *Misje u progu Trzeciego Tysiąclecia. Sesja naukowa w Katowicach (10 listopada 1999)*, AMP, 11(2000), s. 341.
31. Ambroży Andrzejak, *Misyjne rekolekcje kapłańskie Laskowice '97*, AMP, 11(2000), s. 342-345.
32. Czesław Pawlacyk, *Zadania dekanalnych referentów misyjnych*, AMP, 11(2000), s. 345-349.

#### VII. [Nekrologi]

33. Ambroży Andrzejak, *Janina Pasek (1903-1987)*, AMP, 11(2000), s. 350-351.
34. Ambroży Andrzejak, *Marian Miklaszewski (1911-1996)*, AMP, 11(2000), s. 351-355.
35. Jan Stanisławski, *Ksiądz Czesław Pawlacyk (1910-1999)*, AMP, 11(2000), s. 356-358.
36. Juliusz Paetz, *Słowo Księdza Arcybiskupa Juliusza Paetza z okazji Mszy świętej pogrzebowej za śp. Księdza Infulata Czesława Pawlacyka w Katedrze Poznańskiej dnia 4 marca 1999 roku*, AMP, 11(2000), s. 358-359.

#### VIII. [Recenzje]

37. *Biographical Dictionary of Christian Missions*, red. G.H. Anderson, New York 1998, ss. 845 (Wojciech Kluj, AMP, 11(2000), s. 361-363).
38. Jarosław Różański, *Misje w kraju Betsimisaraka. Polscy oblaci na Madagaskarze*, Poznań 1998, ss. 253 (Wojciech Kluj, AMP, 11(2000), s. 363-365).
39. Janusz Bajowski, *Bolivia franciszkańska. Historia i duch misyjny*, Kraków 1999, ss. 176 (Jan Górski, AMP, 11(2000), s. 365-366).

### Tom XII

„Annales Missiologicae Posnanienses”, red. Ambroży Andrzejak, Feliks Lenort, Poznań 2001, ss. 416.

#### I. [Misjologia teoretyczna]

1. Francis George, *Jeden Bóg i jeden Kościół dla jednego świata*, AMP, 12(2001), s. 9-26 [słowa kluczowe: „Redemptor hominis” – encyklika, „Evangelií nuntiandi” – adhortacja apostołska, podstawy misji, priorytety misji].
2. Janusz Strojny, *Ewangelizacja w misterium Kościoła*, AMP, 12(2001), s. 27-50 [słowa kluczowe: misterium Kościoła, funkcja prorocka, ewangelizacja – chrystocentryzm, wspólnota].
3. Józef Urban, *Nowe elementy w teologii misji*, AMP, 12(2001), s. 51-58 [słowa kluczowe: „Evangelií nuntiandi” – adhortacja apostołska, „Redemptoris missio” – encyklika, „Tertio millennio adveniente” – list apostołski, Paweł VI, Jan Paweł II].



**II. [Dialog międzyreligijny]**

4. Wojciech Kluj, *Koncepcja Istoty Najwyższej – Boga w tradycyjnej religii afrykańskiej według Johna S. Mbitiego*, AMP, 12(2001), s. 59-77 [słowa klucze: Mbiti John S., Tradycyjna religia afrykańska, Bóg – atrybuty, Boża opatrność].
5. Jacek Bramorski, *Symbolika „środka świata” w medytacyjnej technice mandali*, AMP, 12(2001), s. 79-87 [słowa klucze: Medytacja wschodnia, Mandala, „Środek świata”].
6. Eugeniusz Sakowicz, *Czy możliwy jest dialog Kościoła z islamem?*, AMP, 12(2001), s. 89-108 [słowa klucze: Dialog międzyreligijny, Kościół, Islam, Dialog z Islamem].

**III. [Historia misji]**

7. Jarosław Róžański, *Promocja ludzka w działalności misyjnej w Kamerunie północnym*, AMP, 12(2001), s. 109-119 [słowa klucze: Kamerun północny, Opieka medyczna, Oświata, Rolnictwo, Sprawiedliwość i pokój].
8. Stanisław Klein, *Z przeszłości i teraźniejszości Kościoła katolickiego w Togo*, AMP, 12(2001), s. 121-132 [słowa klucze: Togo, Recepcja wiary, Diecezja opolska].
9. Andrzej Halemba, *Polscy misjonarze w Afryce wczoraj i dziś*, AMP, 12(2001), s. 133-163 [słowa klucze: Afryka, Misjonarze polscy, Polska – działalność misyjna, Zambia].

**IV. [Papieskie dzieła misyjne]**

10. Krzysztof Czermak, *Uniwersalizm Papieskiego Dzieła Misyjnego Dzieci*, AMP, 12(2001), s. 165-182 [słowa klucze: Papieskie Dzieło Misyjne Dzieci, Uniwersalna świadomość misyjna, Współpraca misyjna].
11. Marek Rostkowski, *Papieska Biblioteka Misyjna*, AMP, 12(2001), s. 183-189 [słowa klucze: Papieska Biblioteka Misyjna, Pontificia Biblioteca Missionaria, Papieski Uniwersytet Urbaniański, Collegio Urbana, Bibliotheca Missionum, Bibliographia Missionaria, Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej].

**V. [Misjologia polska]**

12. Ambroży Andrzejak, *Z dziejów Akademickiego Ruchu Misyjnego w Polsce. Z profesorem Ireną Dobrzycką rozmawia Ambroży Andrzejak*, AMP, 12(2001), s. 191-194 [słowa klucze: Akademicki Ruch Misyjny w Polsce, Uniwersytet Poznański, Akademickie Koło Misyjne, Poznań, „Annales Missiologicae”].
13. Ambroży Andrzejak, *Naukowe Koło Misyjne Kapłanów w Poznaniu*, AMP, 12(2001), s. 195-202 [słowa klucze: Naukowe Koło Misyjne Kapłanów, Poznań, Międzynarodowy Akademicki Kongres Misyjny, Hozakowski Władysław].
14. Franciszek Jabłoński, *Nowa wiosna misjologii w Polsce*, AMP, 12(2001), s. 203-213 [słowa klucze: Misjologia w Polsce, Misjologowie polscy, Feliks Zapłata SVD].
15. Jan Górski, *Misjologia w programie studiów teologicznych*, AMP, 12(2001), s. 215-219 [słowa klucze: Misjologia, Modele misjologii, Studia teologiczne].

**VI. [Medycyna]**

16. Zbigniew Pawłowski, *Aktualne problemy ochrony zdrowia w krajach misyjnych*, AMP, 12(2001), s. 221-229 [słowa klucze: Ochrona zdrowia, Misje – opieka zdrowotna, Kraje rozwijające się, Medycyna tropikalna].
17. Edgar Widmer, *Zdrowie i sprawowanie władzy w krajach rozwijających się*, AMP, 12(2001), s. 231-241 [słowa klucze: Zdrowie, Polityka, Władza, Ochrona zdrowia, Kraje rozwijające się].
18. Jerzy Stefaniak, *Profilaktyka zdrowotna wśród misjonarzy wyjeżdżających do krajów strefy tropikalnej*, AMP, 12(2001), s. 243-248 [słowa klucze: Profilaktyka zdrowotna, Profilaktyka tropikalna, Malaria, Szczepienia ochronne].

19. Norbert Rehlis, *Racjonalizacja pomocy medycznej w formie darowizn leków według Światowej Organizacji Zdrowia (WHO/OMS). Analiza dokumentu „Guidelines for Drug Donations” (WHO/DAP/96.2)*, AMP, 12(2001), s. 249-282 [słowa kluczowe: Pomoc medyczna, Światowa Organizacja Zdrowia (WHO), „Guidelines for Drug Donations”, Deklaracja z Alma-Ata, WHO/DAP/96.2].

## VII. [Kronika]

20. Ambroży Andrzejak, *Międzynarodowy Kongres Misjologiczny w Rzymie (17-20 X 2000)*, AMP, 12(2001), s. 283-284.
21. *Statuty Międzynarodowego Stowarzyszenia Misjologów Katolickich*, AMP, 12(2001), s. 284-288.
22. Francis A. Oborji, *Raport Międzynarodowego Stowarzyszenia Misjologów Katolickich. Pierwsze Plenarne Zgromadzenie (Rzym 21 X 2000)*, AMP, 12(2001), s. 288-295.
23. *Zarząd Wykonawczy Międzynarodowego Stowarzyszenia Misjologów Katolickich*, AMP, 12(2001), s. 295-296.
24. Francis A. Oborji, *Raport ze spotkania Rady Wykonawczej Międzynarodowego Stowarzyszenia Misjologów Katolickich. Pierwsze Plenarne Zgromadzenie (Rzym 22-24 VI 2001)*, AMP, 12(2001), s. 296-309.
25. Ambroży Andrzejak, *Poznańskie Dni Misjologiczne. Kalendarium 1977-1995*, AMP, 12(2001), s. 309
26. Ambroży Andrzejak, *Jubileusz misjonarzy i animatorów misyjnych Archidiecezji Poznańskiej (28 X 2000)*, AMP, 12(2001), s. 310-311.
27. Franciszek Jabłoński, *Czuwania modlitewne Kleryckich Kół Misyjnych na Jasnej Górze (1990-2000)*, AMP, 12(2001), s. 312-314.
28. Agnieszka Rosińska, *Naukowe Studenckie Koło Misyjne w Warszawie. Sprawozdanie z działalności 2000-2001*, AMP, 12(2001), s. 314-316.
29. Romualda Rembalska, *Krąg Misyjny w Duszpasterstwie Akademickim w Parafii świętego Rocha w Poznaniu*, AMP, 12(2001), s. 316-318.
30. Franciszek Jabłoński, *Ogólnopolskie kleryckie sympozja misyjne (1965-2001)*, AMP, 12(2001), s. 319-330.
31. Ambroży Andrzejak, *Trudna próba wierności. Sesja naukowa Fundacji Polskiej Raoula Follereau w Warszawie (9 II 2001)*, AMP, 12(2001), s. 330-331.
32. Ambroży Andrzejak, *Maryja w kulturze i kulcie afrykańskim. Sympozjum naukowe Koła Misjologów Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (24 IV 2001)*, AMP, 12(2001), s. 331-332.
33. Stanisław Klein, *Dwadzieścia lat posługi misyjnej kapłanów diecezji opolskiej. Sympozjum w Opolu (19 V 2001)*, AMP, 12(2001), s. 332-333.
34. Ambroży Andrzejak, *XXXV Ogólnopolskie Sympozjum Misyjne Kleryków (Gniezno, Lednica, Poznań, 25-28 VI 2001)*, AMP, 12(2001), s. 334-339.
35. Alicja Woźniak, *W służbie chorym w Katondwe (23 VI-29 IX 2001)*, AMP, 12(2001), s. 339-341.
36. Karolina Gerreth, *Posługa chorym na trąd w Puri (sierpień-wrzesień 2001)*, AMP, 12(2001), s. 341-342.
37. Ambroży Andrzejak, *Z wizytą u księdza kardynała Józefa Glempa prymasa Polski (27 VIII 2001)*, AMP, 12(2001), s. 342-343.
38. Ambroży Andrzejak, *Biskup Zygmunt Robaszkiewicz na Madagaskarze*, AMP, 12(2001), s. 343.
39. Ambroży Andrzejak, *Spotkanie dekanalnych referentów misyjnych i Archidiecezjalnej Komisji Misyjnej w Poznaniu (12 IX 2001)*, AMP, 12(2001), s. 344-349.
40. Ambroży Andrzejak, *Poznań miastem katolickich kongresów. Kalendarium (1927-2001)*, AMP, 12(2001), s. 350.

41. Ambroży Andrzejak, *Misyjne rekolekcje Przymierza Rodzin w Żabikowie (12 X 2001)*, AMP, 12(2001), s. 350-351.
42. Ambroży Andrzejak, *Dziewięćdziesięciolecie doktor Wandy Błęńskiej*, AMP, 12(2001), s. 352-355.
43. Ambroży Andrzejak, *Misyjne rekolekcje parafialne w Pleszewie (15-19 XII 2001)*, AMP, 12(2001), s. 356.
44. Jadwiga Grysa, Gabriela Łosiewicz, *Sekcja misjologiczna im. bł. Marii Teresy Ledóchowskiej w Klubie Inteligencji Katolickiej w Poznaniu. Kalendarium za rok 2001*, AMP, 12(2001), s. 356-359.
45. Ambroży Andrzejak, *Siedemdziesiąt pięć lat Akademii Ruchu Misyjnego w Polsce 1927-2002*, AMP, 12(2001), s. 359-360.
46. *Papieskie Intencje Misyjne na rok 2002*, AMP, 12(2001), s. 361-362.

#### VIII. [Nekrologi]

47. Jerzy Nowak, *Maria Nowak (1904-1985)*, AMP, 12(2001), s. 363-365.
48. Krystyna Kozłowiecka, Zofia Kozłowiecka, Ambroży Andrzejak, *Irena Kozłowiecka (1904-2001)*, AMP, 12(2001), s. 365-368.
49. Marek Rostkowski, *Arcybiskup Marcello Zago (1932-2001)*, AMP, 12(2001), s. 369-370.
50. Alfons Labudda, *Karl Müller (1918-2001)*, AMP, 12(2001), s. 370-374.

#### IX. [Recenzje]

51. Andrzej Miotk, *Das Missionsverständnis im historischen Wandel am Beispiel der Enzyklika „Maximum Illud”*, Nettetal 1999, ss. 265 (Fritz Kollbrunner, AMP, 12(2001), s. 375-376).
52. *Misje u progu Trzeciego Tysiąclecia. Materiały z sympozjum. Katowice 10 listopada 1999*, red. Jan Górski, Katowice 2000 (Ambroży Andrzejak, AMP, 12(2001), s. 376-378).
53. Stanisław Klein, *Etos zachodnioafrykańskiego Ludu Ewé w świetle zasad moralności chrześcijańskiej*, Opole 2000, ss. 223 (Józef Urban, AMP, 12(2001), s. 378-382).
54. Dom Gilles Gaide OSB, Solo Andriantsifa Anatole, *L'Amour Chante. Ankalazao ny Tompo*, Antananarivo 2001, ss. 168 (Wojciech Kluj, AMP, 12(2001), s. 382-385).
55. Jan Górski, *Propedeutyka misjologii*, Kraków 2000, ss. 75 (Ambroży Andrzejak, AMP, 12(2001), s. 385-386).
56. Eugeniusz Sakowicz, *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963-1999)*, Warszawa 2000, ss. 495 (Wojciech Kluj, AMP, 12(2001), s. 386-389).
57. Andrzej Kaleta, *Polskie katolickie czasopiśmiennictwo misyjne w II Rzeczypospolitej*, Kalisz 2001, ss. 310 (Jerzy Myśliński, AMP, 12(2001), s. 389-391).
58. Jan Górski, *Mały słownik misjologiczny*, Katowice 2001, ss. 80 (Franciszek Jabłoński, AMP, 12(2001), s. 391-392).
59. *Liturgiczne Vademecum Misyjne*, red. Helena Frączek, Antoni Koszorz, Warszawa 2001, ss. 326 (Ambroży Andrzejak, AMP, 12(2001), s. 392-394).
60. Wojciech Bytner, Dariusz Kisiel, Jan Piotrowski, *Świętość to miłość. Ojciec Paweł Manna*, Warszawa 2001, ss. 68 (Ambroży Andrzejak, 394-396).
61. Stanisław Gorgol, *Misyjne rozważania*, Kielce 2000, ss. 331 (Ambroży Andrzejak, AMP, 12(2001), s. 396-397).
62. Kazimierz Lubowicki, *Rozpoznaję Ciebie w każdej twarzy. Modlitwy Misyjne*, Poznań 2001, ss. 142 (Ambroży Andrzejak, AMP, 12(2001), s. 397-398).

**Tom XIII**

„Annales Missiologici Posnanienses”, red. Ambroży Andrzejak, Wojciech Kluj, Feliks Lenort, Poznań 2003, ss. 320.

**I. [Misjologia współczesna]**

1. Jan Piotrowski, *Jan Paweł II – misjonarz świata. W 25-lecie pontyfikatu*, AMP, 13(2003), s. 9-14 [słowa klucze: Jan Paweł II, Jan Paweł II – Misjonarz Świata, Jan Paweł II – misyjne zaangażowanie].
2. Orlando B. Quevedo, *List Pasternski o misji Kościoła Filipińskiego w Nowym Millennium*, AMP, 13(2003), s. 15-23 [słowa klucze: Filipiny, Powołanie misyjne, Narodowy Kongres Misyjny w Cebu].
3. Marek Czajkowski, *Warsztaty misjologiczno-metafizyczne w dziesięciu przybliżeniach*, AMP, 13(2003), s. 25-71 [słowa klucze: Metafizyka a misje, Święty Tomasz, Istnienie, Osoba, Relacja].
4. Jan Górski, *Kierunki i zakres badań podstawowych we współczesnej misjologii*, AMP, 13(2003), s. 73-77 [słowa klucze: Badania podstawowe, Rozwój misjologii, Podstawowe zagadnienia misjologiczne].

**II. [Historia misji]**

5. Piotr Artur Sokołowski, *Misjologia w ujęciu F. Zapłaty SVD na podstawie nieopublikowanego podręcznika „Zarys misjologii katolickiej”*, AMP, 13(2003), s. 79-93 [słowa klucze: Feliks Zapłata SVD, „Zarys misjologii katolickiej” – podręcznik, Podręcznik – misjologia].
6. Andrzej Miotk, *Misje katolickie w czasie I wojny światowej*, AMP, 13(2003), s. 95-109 [słowa klucze: I wojna światowa, Benedykt XV, Europejskie dzieło misyjne].
7. Jarosław Różański, *Udział polskich Sióstr Służebniczek NMP – Śląskich w pracy misyjnej w północnym Kamerunie*, AMP, 13(2003), s. 111-128 [słowa klucze: Siostry Służebniczki NMP – Śląskie, Kamerun, Figuil, Mandama, Tcholliré].
8. Monika Miazek, *Dyplomatyczna misja Michała Boyma SI na kartach „Flora Sinensis”*, AMP, 13(2003), s. 129-140 [słowa klucze: Boym Michał SI, Flora Sinensis, Chiny – cesarstwo, Leopold Ignacy].
9. Wojciech Kluj, *Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej z polski na misjach w Azji*, AMP, 13(2003), s. 141-157 [słowa klucze: Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej, Azja, Sri Lanka, Hongkong, Turkmenistan].
10. Marek A. Rostkowski, *Historia Stowarzyszenia Misyjnego Maryi Niepokalanej – AMMI*, AMP, 13(2003), s. 159-174 [słowa klucze: Stowarzyszenie Misyjne Maryi Niepokalanej, AMMI, Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej, Świeccy – pomoc misjom].
11. Franciszek Jabłoński, *Zadania referenta misyjnego według norm II Polskiego Synodu Plenarnego*, AMP, 13(2003), s. 175-178 [słowa klucze: II Polski Synod Plenarny, Referent misyjny].

**III. [Dialog międzyreligijny]**

12. Eugeniusz Sakowicz, *Maria w Koranie i w tradycji muzułmańskiej*, AMP, 13(2003), s. 179-194 [słowa klucze: Maryja, Jezus, Islam, Koran, „Nostra aetate” – deklaracja].
13. Ryszard Dziura, *Dialog z tradycyjnymi religiami afrykańskimi według nauki Synodu Nadzwyczajnego dla Afryki oraz adhortacji apostołskiej Jana Pawła II „Ecclesia in Africa”*, AMP, 13(2003), s. 195-206 [słowa klucze: Tradycyjne religie afrykańskie, Dialog, Synod nadzwyczajny dla Afryki, „Ecclesia in Africa” – adhortacja apostołska].
14. Paweł Zając, *Transformacja pierwotnych społeczeństw obszaru kanadyjskiej Arktyki: od Eskimosów do Inuit*, AMP, 13(2003), s. 207-222 [słowa klucze: Inuit, Arktyka kanadyjska, Tożsamość narodowa, Inuit – kultura].

**IV. [Duchowość misyjna]**

15. Szczepan T. Praškiewicz, *Duchowość misyjna św. Teresy od Dzieciątka Jezus*, AMP, 13(2003), s. 223-228 [słowa kluczowe: św. Teresa od Dzieciątka Jezus (z Lisieux), Duchowość misyjna].
16. Kazimierz Lubowicki, *Droga św. Teresy z Lisieux do ogłoszenia Patronką Misji i Misjonarzy*, AMP, 13(2003), s. 229-238 [słowa kluczowe: św. Teresa od Dzieciątka Jezus (z Lisieux), Patronka misji i misjonarzy, Tourquetil Arsène OMI].

**V. [Etnologia misyjna]**

17. Anna Artymiak, *Dziedzictwo pierwszych ludów a współczesne problemy mieszkańców Oceanii w świetle posynodalnej adhortacji apostołskiej Jana Pawła II „Ecclesia in Oceania”*, AMP, 13(2003), s. 239-244 [słowa kluczowe: Oceania, „Ecclesia in Oceania” – adhortacja apostołska, Oceania – ludy tradycyjne].
18. Magdalena Jankowiak, *Ewangelizacja przepaści kulturowych*, AMP, 13(2003), s. 245-250 [słowa kluczowe: Ewangelizacja, Guy Gilbert, Emigranci, Muzyka].
19. Joanna Muszyńska, *Redukcje w Ameryce Południowej i co po nich zostało do dziś w Boliwii i Paragwaju*, AMP, 13(2003), s. 251-256 [słowa kluczowe: Jezuici, Redukcje, Boliwia, Paragwaj].
20. Weronika Mironiuk, *„Kuruman Moffat Mission” w południowej Afryce na Kalahari. Miejsce pierwszego tłumaczenia Biblii w Afryce sub-saharyjskiej (na język Setswana)*, AMP, 13(2003), s. 257-260 [słowa kluczowe: Moffat Mission, Setswana – język, Biblia – tłumaczenie].

**VI. [Kronika]**

21. Anna Świątek, *Sprawozdanie z działalności Akademickiego Koła Misjologicznego przy Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu w roku 2001/2002 i 2002/2003*, AMP, 13(2003), s. 261-266.
22. Kinga Puchała, *Sprawozdanie z działalności Studenckiego Naukowego Koła Misjologów UKSW w Warszawie w roku akademickim 2001/2002 oraz 2002/2003*, AMP, 13(2003), s. 267-270.
23. Bogusław Barański, Krzysztof Książek, *Sprawozdanie z działalności Kleryckiej Grupy Misyjnej Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej w Obrze w roku akademickim 2002/2003*, AMP, 13(2003), s. 270-273.
24. Andrzej Miotk, *Misjologia w Misyjnym Seminarium Duchownym w Pieniężnie*, AMP, 13(2003), s. 273-278.
25. Wiesław Maż, *Misjonarz w poszukiwaniu człowieka. Refleksje na temat tożsamości misjonarza w trzecim tysiącleciu – wyzwania i nadzieje – okiem uczestnika sympozjum misjologicznego: „Misjologia XXI wieku” – Pieniężno 8-10 listopada 2002 r.*, AMP, 13(2003), s. 278-282.
26. Marta Składanek, *Sprawozdanie z I Misyjnej Olimpiady Znajomości Afryki*, AMP, 13(2003), s. 282-284.
27. Eugeniusz Śliwka, *Pierwszy Ogólnopolski Kongres Misyjny Zakonów i Zgromadzeń Zakonnych Męskich i Żeńskich*, AMP, 13(2003), s. 284-288.
28. Monika Miazek, *„The Ricci 21<sup>st</sup> Century Roundtable Database” – projekt na miarę XXI wieku*, AMP, 13(2003), s. 288-290.
29. Franciszek Jabłoński, *Sprawozdanie z wręczenia krzyży misyjnych polskim misjonarzom i misjonarkom podczas uroczystości ku czci św. Wojciecha w Gnieźnie 26 VI 2003 r.*, AMP, 13(2003), s. 290-292.
30. Jadwiga Grysa, *Ważniejsze wydarzenia z działalności Sekcji Misjologicznej im. bł. Marii Teresy Ledóchowskiej w Klubie Inteligencji Katolickiej w Poznaniu w roku 2002*, AMP, 13(2003), s. 292-293.

**VII. [Recenzje]**

31. Janusz Gajda, *Inkulturacyja Chrześcijańska w Zambii*, Warszawa 2000, ss. 326 (Wojciech Kluj, AMP, 13(2003), s. 295-297).



32. *Wybrane problemy szkolnictwa w Afryce Subsaharyjskiej*, red. Andrzej Halemba, Jarosław Róžański, Warszawa 2003, ss. 201 (Wojciech Kluj, AMP, 13(2003), s. 297-299).
33. *Między przekładem biblijnym a teologią afrykańską. Wybrane problemy przekładów biblijnych i teologii afrykańskiej*, red. Andrzej Halemba, Jarosław Róžański, Warszawa 2003, ss. 125 (Wojciech Kluj, AMP, 13(2003), s. 297-299).
34. Jarosław Róžański, *Misje a promocja ludzka według dokumentów soborowych i posoborowych oraz praktyki misyjnej Kościoła*, Warszawa 2001, ss. 275 (Ambroży Andrzejak, AMP, 13(2003), s. 299-301).
35. Lars Vig, *Ny Fireham-Pinoan'ny Ntaolo Malagasy – Les Conceptions Religieuses des Anciens Malgaches*, Paris 2002, ss. 191 (Wojciech Kluj, AMP, 13(2003), s. 301-302).
36. *Partire dal suo volto. Lettura missionaria della „Novo Millennio Ineunte”*, red. Romeo Ballan, Bologna 2002, ss. 283 (Janusz Gajda, AMP, 13(2003), s. 303-305).

## Tom XIV

„Annales Missiologici Posnanienses”, red. Ambroży Andrzejak, Wojciech Kluj, Poznań 2004, ss. 320.

### I. [Artykuły]

1. Fabrice Blée, *Podwójna przynależność religijna i dialog międzymonastyczny*, AMP, 14(2004), s. 7-28 [słowa klucze: Azja – duchowość, Dialog międzyreligijny, Mnisi, Życie monastyczne, Medytacja wschodnia].
2. Tomasz Grysa, *Aktualne tendencje dialogu międzyreligijnego w Indiach*, AMP, 14(2004), s. 29-46 [słowa klucze: Indie, Indie – religie, Dialog międzyreligijny].
3. Eugeniusz Sakowicz, *Biblijno-patrystyczne podstawy dialogu międzyreligijnego*, AMP, 14(2004), s. 47-62 [słowa klucze: Dialog międzyreligijny, Pismo święte, Ojcowie Kościoła].
4. Ryszard Dziura, *Kult przodków w Afryce Wschodniej i Południowej (ze szczególnym uwzględnieniem ludów Zambii)*, AMP, 14(2004), s. 63-75 [słowa klucze: Afryka subsaharyjska, Zambia, Przodkowie, Kult przodków].
5. Grzegorz Wita, *Miejsca sakralne ludu Aszanti w Ghanie*, AMP, 14(2004), s. 77-96 [słowa klucze: Lud Aszanti, Aszantowie, Ghana, Sacrum].
6. Wojciech Kluj, *Maryjna pobożność Kościoła na Madagaskarze*, AMP, 14(2004), s. 97-114 [słowa klucze: Madagaskar, Pobożność maryjna, Pobożność ludowa].
7. Marek Rostkowski, *Język narzędziem inkulturacji w nauczaniu Kościoła na przestrzeni wieków*, AMP, 14(2004), s. 115-122 [słowa klucze: Inkulturacja, Język, Języki lokalne].
8. Andrzej Miotk, *Obecność kobiet w dziele misyjnym epoki nowożytnej*, AMP, 14(2004), s. 123-157 [słowa klucze: Kobiety – misje, Żeńskie zgromadzenia misyjne].
9. Piotr Piasecki, *Misyjny wymiar duchowości chrześcijańskiej*, AMP, 14(2004), s. 159-175 [słowa klucze: Duchowość misyjna, Inkulturacja, Ekumenizm].
10. Janusz Gajda, *Duch misyjny błogosławionego Pawła Manny*, AMP, 14(2004), s. 177-185 [słowa klucze: Paweł Manna – błogosławiony, Papieska Unia Misyjna Duchowieństwa, Papieski Instytut Misji Zagranicznych].
11. Zbigniew S. Pawłowski, *Tożsamość katolickich instytucji opieki zdrowotnej na misjach*, AMP, 14(2004), s. 187-197 [słowa klucze: Misje – opieka zdrowotna, Szpitale katolickie, Papieska Rada ds. Zdrowia].
12. Ambroży Andrzejak, Mateusz Cofta, Zbigniew S. Pawłowski, Norbert Rehlis, *Fundacja pomocy humanitarnej „Redemptoris Missio” („Medicus Mundi Poland”) 1992-2004. Kalendarium działalności*, AMP, 14(2004), s. 199-225 [słowa klucze: Fundacja Pomocy Humanitarnej „Redemptoris Missio”, Medicus Mundi Poland, Pomoc humanitarna].



13. Jan Piotrowski, *Drugi Amerykański Kongres Misyjny (CAM 2)*, AMP, 14(2004), s. 227-233 [słowa klucze: Amerykański Kongres Misyjny, Ameryka, Misje „ad gentes”].
14. Anna Sobiech, *Studenci Centrum Formacji Misyjnej w Warszawie 1984-2004*, AMP, 14(2004), s. 235-274 [słowa klucze: Centrum Formacji Misyjnej (CFM), Przygotowanie do misji, Misjonarze Polscy].

## II. Kronika

15. Franciszek Jabłoński, *IV Ogólnopolskie spotkanie misjologów, Kraków, 7-8 grudnia 2003*, AMP, 14(2004), s. 275-276.
16. Franciszek Jabłoński, *V Ogólnopolskie Spotkanie Misjologów, Gniezno, 21 maja 2004*, AMP, 14(2004), s. 276-278.
17. Grzegorz Wita, „Rodzimy charakter kościołów kontynentalnych” *Międzynarodowa Konferencja Misjologiczna Katowice 28 X 2004 r.*, AMP, 14(2004), s. 278-280
18. Jadwiga Grysa, *Sekcja misjologiczna Klubu Inteligencji Katolickiej w Poznaniu w roku 2003*, AMP, 14(2004), s. 281-282.
19. Iwona Markuszewska, *Akademickie Koło Misjologiczne przy Uniwersytecie in. Adama Mickiewicza w Poznaniu w roku 2003/2004*, AMP, 14(2004), s. 282-284.
20. Kinga Puchała, *Naukowe Koło Misjologów Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w roku akademickim 2003/2004*, AMP, 14(2004), s. 284-289.
21. Bogusław Barański, *Klerycka Grupa Misyjna Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej w Obrze w roku 2003/2004*, AMP, 14(2004), s. 289-290.
22. Jadwiga Grysa, *Odpust św. Józefa z Szantungu-Freinademetz (Krynica Morska, 29 stycznia 2004)*, AMP, 14(2004), s. 290-292.
23. Eugeniusz Śliwka, *Pieniężnińskie spotkanie z religiami*, AMP, 14(2004), s. 292-294.
24. Aneta Rayzacher, *II Misyjna Olimpiada Znajomości Afryki na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie 2003/2004*, AMP, 14(2004), s. 294-296.

## III. Missionaria Bibliographica Selecta

25. Jarosław Różański OMI, *Inkulturacja Kościoła wśród ludów Środkowego Sudanu*, Poznań 2004, ss. 565 (Józef Urban, AMP, 14(2004), s. 297-300).
26. Izabella Zatorska, *Discours colonial, discours utopique, Témoignages français sur la conquête des antipodes XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Warszawa 2004, ss. 584 (Paweł Matyaszewicz, AMP, 14(2004), s. 300-302).
27. *La missione senza confini. Ambiti della missione „ad gentes”. Miscellanea in onore del R.P. Willi Henkel, direttore della Pontificia Biblioteca Missionaria e della Biblioteca della Pontificia Università Urbaniana*, red. Marek Rostkowski, Roma 2000, ss. 494 (Wojciech Kluj, AMP, 14(2004), s. 302-312).
28. Franciszek Jabłoński, *Recepcja idei misyjnej w Polsce po Soborze Watykańskim II*, Kraków 2003, ss. 602 (Wojciech Kluj, AMP, 14(2004), s. 312-314).
29. *Missione e missionarietà in Giovanni Paolo II*, red. Giuseppe Cavallotto, Città del Vaticano 2004, ss. 292 (Wojciech Kluj, AMP, 14(2004), s. 314-316).
30. Frédéric Laugrand, *Mourir et renâître. La réception du christianisme par les Inuit de l'Arctique de l'Est canadien (1890-1940)*, Québec 2002, ss. 560 (Paweł Zajac, AMP, 14(2004), s. 316-319).
31. *Przygotowanie misjonarzy – założenia i praktyka*, red. Jarosław Różański OMI, Warszawa 2004, ss. 150 (Ambroży Andrzejak, AMP, 14(2004), s. 319).
32. *Misjologia XXI wieku. W 20 rocznicę śmierci Ojca Feliksa Zapłaty SVD – twórcy misjologii w Polsce*, red. Andrzej Miotk SVD, Warszawa 2004, ss. 190 (Ambroży Andrzejak, AMP, 14(2004), s. 319-320).

**Tom XV**

„Annales Missiologici Posnanienses”, red. Ambroży Andrzejak, Wojciech Kluj, Feliks Lenort, Poznań 2006, ss. 321.

**I. [Artykuły]**

1. José M. de Mesa, *Jezus i doświadczenie międzykulturowe. Interpretacja kulturowo-teologiczna*, AMP, 15(2006), s. 7-18 [słowa klucze: Enkultuacja, Inkultuacja, Doświadczenie międzykulturowe, Międzykulturowe doświadczenia Jezusa, Posiłek w kulturze].
2. Wojciech Kluj, *Duchowość misyjna. Między „Ad gentes” a „Redemptoris missio”*, AMP, 15(2006), s. 19-36 [słowa klucze: Duchowość misyjna, Misjonarze kanonizowani, Misjonarze beatyfikowani].
3. Ambroży Andrzejak, *Realizacja dekretu „Ad gentes” w Polsce (1965-2005)*, AMP, 15(2006), s. 37-57 [słowa klucze: „Ad gentes” – dekret, Polska, Misje – Kościół w Polsce].
4. Olga Ślusarczyk, *Wyzwania ewangelizacji w realizacji prorockiego zadania Kościoła podejmowane przez Jana Pawła II w przemówieniach i homiliach wygłoszonych podczas pielgrzymek do Ameryki Łacińskiej*, AMP, 15(2006), s. 59-83 [słowa klucze: Ameryka Łacińska, Jan Paweł II, niesprawiedliwość społeczna, Teologia wyzwolenia, Kościół – zadanie prorockie].
5. Ryszard Vorbrich, *„Mówić” czy „słuchać”. Bariery kulturowe a programy pomocowe i rozwojowe w krajach Trzeciego Świata*, AMP, 15(2006), s. 85-98 [słowa klucze: Kraje Trzeciego Świata, Projekty pomocowe, Projekty rozwojowe, Bariery kulturowe].
6. Jan Górski, *Być człowiekiem misji dzisiaj*, AMP, 15(2006), s. 99-104 [słowa klucze: Misyjna natura Kościoła, Świadomość misyjna, Nowa ewangelizacja].
7. Magdalena Basałaj, *Kult Bożego Miłosierdzia w Ameryce Łacińskiej szerzony przez polskich misjonarzy*, AMP, 15(2006), s. 105-114 [słowa klucze: Kult Bożego Miłosierdzia, Boże Miłosierdzie, Ameryka Łacińska, Misjonarze polscy].
8. Eugeniusz Sakowicz, *Najświętsza Maryja Panna – Matka Kościoła w Azji*, AMP, 15(2006), s. 115-122 [słowa klucze: Azja, Maryja, Matka Kościoła w Azji].
9. Andrzej Miotk, *Wczesna ewangelizacja Meksyku i Ameryki Północnej*, AMP, 15(2006), s. 123-160 [słowa klucze: Nowa Hiszpania, Stany Zjednoczone, Kanada, Nowa Francja, Jezuici, Franciszkanie].
10. Tomasz Atlas, *Katolicka odnowa charyzmatyczna w Republice Konga*, AMP, 15(2006), s. 161-175 [słowa klucze: Republika Konga, Odnowa charyzmatyczna, Katolicki ruch charyzmatyczny].
11. Jan Malicki, *Życie kontemplacyjne w Afryce na przykładzie Rwandy*, AMP, 15(2006), s. 177-190 [słowa klucze: Rwanda, Życie kontemplacyjne, Wspólnoty kontemplacyjne w Rwandzie].
12. Marian Biernat, *Lud Daba z Północnego Kamerunu – jego historia, tradycje i wiara*, AMP, 15(2006), s. 191-215 [słowa klucze: Lud Daba, Kamerun Północny, Zwyczaje Dabów].
13. Franciszek Jabłoński, *Różnorodność służby na misjach. Z misjonarzem z Papui Nowej Gwinei [Zdzisławem Kruczkim] rozmawia Franciszek Jabłoński*, AMP, 15(2006), s. 217-229 [słowa klucze: Papua Nowa Gwinea, Historia misji, Zwyczaje miejscowe].
14. Stanisław Święch, *Polscy sercanie na misjach w Kamerunie*, AMP, 15(2006), s. 231-236 [słowa klucze: Kamerun, Sercanie, Polscy Księża Sercanie].
15. Ludwik Fąs, *Misyjne zaangażowanie młodzieży polskiej okresu międzywojennego (1918-1939)*, AMP, 15(2006), s. 237-250 [słowa klucze: Misjologia – okres międzywojenny, Młodzieżowe organizacje misyjne, Akademickie Koła Misyjne, Międzynarodowy Akademicki Kongres Misyjny].
16. Leszek Wilczyński, *Międzynarodowy Akademicki Kongres Misyjny w Poznaniu (28 IX-2 X 1927)*, AMP, 15(2006), s. 251-278 [słowa klucze: Międzynarodowy Akademicki Kongres Misyjny, Katolicki ruch misyjny studentów, Akademickie Koło Misyjne].

**II. Kronika**

17. Franciszek Jabłoński, *VI spotkanie misjologów (Czeladź 14-15 XI 2005)*, AMP, 15(2006), s. 279-281.
18. Joanna Muszyńska, *Akademickie Koło Misjologiczne przy Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w roku akademickim 2004/2005*, AMP, 15(2006), s. 281-282.
19. Kinga Puchała, *Naukowe Koło Misjologów Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w roku akademickim 2004/2005*, AMP, 15(2006), s. 282-288.
20. Jadwiga Grysa, Gabriela Łosiewicz, *Sekcja Misjologiczna Klubu Inteligencji Katolickiej w Poznaniu w roku 2004*, AMP, 15(2006), s. 288-290.
21. Mateusz Cofta, *Kalendarium Fundacji Pomocy Humanitarnej „Redemptoris missio” w Poznaniu od października 2004 do końca roku 2005*, AMP, 15(2006), s. 290-300.

**III. Missionaria Bibliographica Selecta**

22. Robert Dubois, *L'identité malgache. La tradition des Ancêtres*, Antananarivo, Paris 2002, ss. 171 (Wojciech Kluj, AMP, 15(2006), s. 301-302).
23. Wojciech Wojtkowiak, *Wśród kanadyjskich Indian na preriach*, Poznań-Lestock 2003, ss. 111 (Wojciech Kluj, AMP, 15(2006), s. 302-303).
24. Teodora Dylak, *Światło wiary w Smoczycach Górach*, Warszawa 2003, ss. 88 (Wojciech Kluj, AMP, 15(2006), s. 303-305).
25. *Bajki z Madagaskaru*, tłum. Jan Sadowski, Ottawa 2003, ss. 96 (Wojciech Kluj, AMP, 15(2006), s. 305).
26. Wiktoria Alksnin, *Misja milczenia. Praca polskich siostr Eucharystek w Libii w latach 1976-1994*, Poznań 2004, ss. 159 (Ambroży Andrzejak, AMP, 15(2006), s. 306-307).
27. Kinga Kozdrój, *Podarować dzieciom miłość dzieci. ABC animacji misyjnej dzieci*, Warszawa 2004, ss. 116 (Ambroży Andrzejak, AMP, 15(2006), s. 307-308).
28. Jan Górski, *Mały słownik misjologiczny*, Katowice 2004, ss. 106 (Ambroży Andrzejak, AMP, 15(2006), s. 309).
29. Jan Malicki, *Chciałabym przemierzać świat głosząc Twoje imię. 75-lecie Patronatu misyjnego św. Teresy od Dzieciątka Jezus i Świętego Oblicza*, Kraków 2003, ss. 128 (Wojciech Kluj, AMP, 15(2006), s. 309-311).
30. Achiel Peelman, *L'Esprit est Amérindien. Quand la religion amérindienne rencontre le christianisme*, Montréal 2004, ss. 157 (Paweł Zając, AMP, 15(2006), s. 311-314).
31. Mercy Amba Oduyoye, *Beads and Strands. Reflections of an African Woman on Christianity in Africa*, Maryknoll 2004 (Wojciech Kluj, AMP, 15(2006), s. 314-316).
32. Andrzej Maślanka, *Różaniec w śniegu*, Katowice 2004, ss. 448 (Franciszek Jabłoński, AMP, 15(2006), s. 316-317).
33. *Guida della Missioni Cattoliche*, Kongregacja Ewangelizacji Narodów, Roma 2005 (Jan Górski, AMP, 15(2006), s. 317-319).
34. Jan Górski, *Odpowiedzi na 101 pytań o misje*, Kraków 2005, ss. 160 (Wojciech Kluj, AMP, 15(2006), s. 319-320).
35. Izabela Karasińska, *Pod słońcem Beskidów pod gwiazdą szanraku*, Kraków 2005, ss. 204+16 (Wojciech Kluj, AMP, 15(2006), s. 320-321).

**Tom XVI**

„Annales Missiologici Posnanienses”, red. Ambroży Andrzejak, Wojciech Kluj, Feliks Lenort, Kinga Puchała, Jan Szpet, Poznań 2008, ss. 278.

**I. [Artykuły]**

1. Grzegorz Wita, *Przodkowie w tradycyjnej religii Aszantów*, AMP, 16(2008), s. 7-23 [słowa klucze: Aszantowie, Ghana, Przodkowie, Tradycyjne religie Afryki].
2. Marek Rostkowski, *La cooperazione missionaria dei laici nell'insegnamento del Concilio Vaticano II (Współpraca misyjna świeckich w nauczaniu Soboru Watykańskiego II)*, AMP, 16(2008), s. 25-35 [słowa klucze: Sobór Watykański II, Świeccy, Współpraca misyjna świeckich, „Lumen Gentium” – konstytucja dogmatyczna, „Apostolicam actuositatem” – dekret, „Ad gentes” – dekret].
3. Jan Piotrowski, *Aktualność encykliki „Populorum progressio” Pawła VI odczytana w kluczu misyjnych wyzwań Kościoła*, AMP, 16(2008), s. 37-44 [słowa klucze: „Populorum progressio” – encyklika, Paweł VI, Misyjne wyzwania Kościoła].
4. Krzysztof Czermak, *Aktualność encykliki „Fidei donum”*, AMP, 16(2008), s. 45-53 [słowa klucze: „Fidei donum” – encyklika, Kapłani diecezjalni na misjach, Pius XII, Świadomość misyjna, Odpowiedzialność misyjna].
5. Magdalena Basałaj, *Misje w nauczaniu papieża Benedykta XV i Piusa XI*, AMP, 16(2008), s. 55-68 [słowa klucze: Benedykt XV, Pius XI, „Rerum Ecclesiae” – encyklika, „Ab ipsis” – list apostolski].
6. Tomasz Atlas, *Posługa i współpraca misyjna w świetle encykliki „Deus caritas est”*, AMP, 16(2008), s. 69-75 [słowa klucze: „Deus caritas est” – encyklika, Miłość, Posługa misyjna, Współpraca misyjna].
7. Waldemar Żukowski, *Powstawanie i dojrzewanie podstawowej wspólnoty kościelnej na przykładzie misji Masomeloka (w diecezji Toamasina na Madagaskarze)*, AMP, 16(2008), s. 77-117 [słowa klucze: Masomeloka, Toamasina, Madagaskar, Zwyczaje miejscowe].
8. Olga Szypkę, *Wyzwania ewangelizacji w realizacji uświęcającego zadania Kościoła. Wokół przemówień Jana Pawła II wygłoszonych w Ameryce Łacińskiej*, AMP, 16(2008), s. 119-140 [słowa klucze: Ameryka Łacińska, Jan Paweł II, Pobożność ludowa].
9. Anna Świątek, *Dokumentu episkopatów europejskich o sytuacji kobiet w małżeństwie katolicko-muzułmańskim*, AMP, 16(2008), s. 141-173 [słowa klucze: Małżeństwo katolicko-muzułmańskie, Europejskie episkopaty, Przeszkoda różnicy wiary].
10. Wiktoria Kwiatkowska, *Obraz kobiety na polskojęzycznych portalach internetowych o tematyce muzułmańsko-arabskiej*, AMP, 16(2008), s. 175-186 [słowa klucze: Kobieta w kulturze muzułmańsko-arabskiej, Hadżar, Maryja].
11. Anna Kurkowiak, *Wkład polskiego duchowieństwa w rozwój Kościoła katolickiego w Kazachstanie*, AMP, 16(2008), s. 187-199 [słowa klucze: Kazachstan, Kościół katolicki, Misjonarze polscy – księża].
12. Anna Kemnitz, *Doświadczenie Kościoła w Kazachstanie*, AMP, 16(2008), s. 201-207 [słowa klucze: Kazachstan, Akademickie Koło Misjologiczne, Projekt „Doświadczenie misyjne”, Astana, Tajynszy, Ozornoje].
13. James H. Kroeger, *„Azjatycka” medytacja... dar misji*, AMP, 16(2008), s. 209-214 [słowa klucze: Medytacja wschodnia, Misja jako dar, Misjologia daru].
14. Piotr Koman, *Listy misjonarzy jako źródło misjologiczne – przypadek o. Andrzeja Cierpki OMI*, AMP, 16(2008), s. 215-227 [słowa klucze: Cierpka Andrzej OMI, Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej, Cejlon, Źródła misjologiczne].
15. Marzena Banulska, *Stosunek Jana Pawła II do kultury kraju katolickiego na przykładzie Polski*, AMP, 16(2008), s. 229-237 [słowa klucze: Jan Paweł II, Polska, Kultura, Polska kultura narodowa].

**II. Kronika**

16. Monika Parzyńska, Wojciech Kluj, Tomasz Szyszka, *Naukowe Koło Misjologów, studentów Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w roku akademickim 2005/2006 i 2006/2007*, AMP, 16(2008), s. 239-252.
17. Piotr Pawelec, *Koło Misyjne w Arcybiskupim Seminarium Duchownym w Poznaniu w latach 2005-2008*, AMP, 16(2008), s. 252-254.
18. Jarosław Czyżewski, *Akademickie Koło Misjologiczne w Poznaniu w roku akademickim 2006/2007 i 2007/2008*, AMP, 16(2008), s. 254-257.

**III. Missionaria Bibliographica Selecta**

19. *Rozszerzanie się chrześcijaństwa (The expansion of christianity)*, red. Timothy Yates, Warszawa 2005, ss. 192 (Teresa Maria Kępska, Wojciech Kluj, AMP, 16(2008), s. 259-260).
20. Marek Pasiuk SAC, Wanda Pasiuk-Bronikowska, Tadeusz Bronikowski, *Afrykańska mozaika*, Ząbki 2006, ss. 146 (Karolina Dziewulska, AMP, 16(2008), s. 260-261).
21. Mariusz Berko, *Niekochane dzieci Boga*, Warszawa 2006, ss. 102 (Karolina Dziewulska, AMP, 16(2008), s. 261-263).
22. Franciszek Jabłoński, *Błogosławione stopy głoszących dobrą nowinę. Świętowojeiciehowi misjonarze*, Warszawa 2007, ss. 582 (Bogdan Czyżewski, AMP, 16(2008), s. 263-264).
23. Roman Rusinek SAC, *Kibeho – cud w sercu Afryki*, Ząbki 2007, ss. 152 (Karolina Dziewulska, AMP, 16(2008), s. 265-266).
24. Robert Wiczorek OFM Cap, *Listy z serca Afryki*, Kraków 2007, ss. 324 (Karolina Dziewulska, AMP, 16(2008), s. 266-267).
25. *Emanman meleketeni* [Nowy Testament w j. gidarskim], tłum., red. i rewizja lingwistyczna Lucien Bouba, Théophile Doulaneni, Władysław Koziół OMI, Jean Maingle, Maurice Oumarou, Jarosław Różański OMI, Krzysztof Zielenda OMI, Pelplin 2008, ss. 414 (Krzysztof Zielenda, AMP, 16(2008), s. 267-269).
26. Wojciech Kluj, *Teologiczne podstawy misji według Jana Pawła II*, Warszawa 2008, ss. 289 (Eugeniusz Sakowicz, AMP, 16(2008), s. 269-273).
27. Jarosław Różański, *Wokół koncepcji inkulturacji*, Warszawa 2008, ss. 280 (Wojciech Kluj, AMP, 16(2008), s. 273-275).

**Tom XVII**

„Annales Missiologici Posnanienses”, red. Ambroży Andrzejak, Wojciech Kluj, Feliks Lenort, Kinga Puchała, Jan Szpet, Poznań 2010, ss. 225.

**I. [Artykuły]**

1. James H. Kroeger, *Zasady dynamiki misyjnej według św. Pawła (refleksja misjonarza)*, AMP, 17(2010), s. 7-16 [słowa klucze: Święty Paweł, Misjonarz, Duchowość misyjna].
2. Zbigniew Pawłowski, *Światowa Organizacja Zdrowia i opieka medyczna sprawowana przez instytucje religijne w 30 lat po deklaracji w Alma Ata*, AMP, 17(2010), s. 17-23 [słowa klucze: Światowa Organizacja Zdrowia (WHO), Organizacje religijne, Deklaracja z Alma-Aty].
3. Paweł Zając, „*Codex historicus*” i codzienność misji w *Chesterfield Inlet* (Igluligaarjuk) w *arktycznej Kanadzie*, 1912-1917, AMP, 17(2010), s. 25-50 [słowa klucze: Kanada – Misje arktyczne, Chesterfield Inlet, Igluligaarjuk, Św. Teresa od Dzieciątka Jezus (z Lisieux)].
4. Wojciech Kluj, *Pole pracy Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej na Cejlonie w XIX w.*, AMP, 17(2010), s. 51-69 [słowa klucze: Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej, Misje Katolickie – XIX w., Cejlon, Kolombo, Jaffna].
5. Kazimierz Szymczycha, *Dialog z tradycyjnymi religiami Afryki w nauczaniu papieża Pawła VI, Jana Pawła II oraz w liście kardynała Francisca Arinze*, AMP, 17(2010), s. 71-87 [słowa klu-



- cze: Tradycyjna religia afrykańska, *Africae terrarium*, Jan Paweł II, Paweł VI, Arince Francis, kardynał].
6. Grzegorz Krzyżostaniak, „*Tromba*” – kult nawiedzenia i transu na Madagaskarze. *Próba interpretacji*, AMP, 17(2010), s. 89-105 [słowa klucze: Tromba, Razana, Madagaskar].
  7. Małgorzata Bogusiak, *Wyrażanie rozkazu w trzech hausańskich tłumaczeniach Ewangelii według św. Łukasza*, AMP, 17(2010), s. 107-114 [słowa klucze: Język hausa, Tłumaczenia biblijne, Ewangelia wg św. Łukasza].
  8. Tomasz Atlas, *Motywacje i powody wyjazdu na misje wśród misjonarzy przygotowujących się do wyjazdu*, AMP, 17(2010), s. 115-120 [słowa klucze: Centrum Formacji Misyjnej (CFM), Misjonarze, Motywacje misjonarzy].
  9. Marta Kamińska, *Chrześcijański hip-hop w służbie nowej ewangelizacji*, AMP, 17(2010), s. 121-136 [słowa klucze: Muzyka hip-hopowa, Nowa ewangelizacja, Muzyka chrześcijańska].
  10. Aldona Maria Piwko, *Dialog religijny chrześcijan i muzułmanów w Polsce. Instytucje kościelne działające na rzecz porozumienia międzyreligijnego*, AMP, 17(2010), s. 137-150 [słowa klucze: Muzułmanie w Polsce, Dialog międzyreligijny, Tatarzy].
  11. Karolina Gerreth, *Opieka stomatologiczna oraz problemy zdrowia jamy ustnej u pacjentów w Ośrodku Rehabilitacji i Leczenia Trądu w Puri (Indie) – doświadczenia własne*, AMP, 17(2010), s. 151-156 [słowa klucze: Fundacja Repentoris missio, Kurunegala Leprosy Care Center, Puri, Opieka dentystryczna].
  12. Beata Błażejewska, *Dziewczęta-żołnierze. Przyczyny występowania tego zjawiska*, AMP, 17(2010), s. 157-166 [słowa klucze: Dziewczynki-żołnierze, Dzieci-żołnierze].
  13. Małgorzata Bogusiak, *Religie Indii w relacjach arcybiskupa Władysława Michała Zaleskiego opublikowanych w „Misjach Katolickich” (1891-1897)*, AMP, 17(2010), s. 167-172 [słowa klucze: Zaleski Władysław – arcybiskup, Cejlon, Rodzime duchowieństwo].

## II. Kronika

14. Roman Majka, *Jubileusz ks. dra hab. Zdzisława Z. Kruczka CSMA, misjonarza z Papui Nowej Gwinei*, AMP, 17(2010), s. 173-188.
15. Ewelina Ferenc, *Akademickie Koło Misjologiczne w Poznaniu w roku akademickim 2008/2009*, AMP, 17(2010), s. 188-194.
16. Maciej Snela, *Koło Misyjne w Arcybiskupim Seminarium Duchownym w Poznaniu w roku akademickim 2008/2009*, AMP, 17(2010), s. 194-196.
17. Karolina Dziewulska, *Naukowe Koło Misjologów Uniwersytetu Kardynał Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w roku akademickim 2008/2009*, AMP, 17(2010), s. 196-202.
18. Sylwester Krzaniak, *Sprawozdanie z Działalności Komitetu Pomocy Polskim Misjom*, AMP, 17(2010), s. 202-204.
19. Adam Rostkowski, *Jeevodaya*, AMP, 17(2010), s. 204-206.

## III. Missionaria Bibliographica Selecta

20. Christopher Grzelak, *The „Inclusive pluralism” of Jacques Dupuis. Its Contribution to a Christian Theology of Religions and its relevance to the South African Interreligious Context*, Pietermaritzburg (Republic of South Africa) – Lublin (Poland) 2010, ss. 348, w serii: *Religie świata – Świat religii*, red. Eugeniusz Sakowicz, Krzysztof Sakowicz, nr 5. (Wojciech Kluj, AMP, 17(2010), s. 207-208).
21. *Le deuxième synode africain face aux défi socio-économiques et éthiques du continent. Documents de travail*, red. Joseph Ndi-Okalla, Paris 2009, ss. 275 (Małgorzata Bogusiak, AMP, 17(2010), s. 208-210).
22. *Jan Paweł II w Ekwadorze. Materiały konferencyjne. Symposium 14 stycznia 2009 r. Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*, red. Tomasz Szyszka, Warszawa 2010, ww. 231+9 (Wojciech Kluj, AMP, 17(2010), s. 210-212).



23. Dorota Koziół, *Z Machowa na Madagaskar*, Sandomierz 2008, ss. 136 (Grzegorz Krzyżostaniak, AMP, 17(2010), s. 212-214).
24. Henryk Sawarski, *Opowiadania i legendy Malgaskie*, Pelplin 2009, ss. 237 (Grzegorz Krzyżostaniak, AMP, 17(2010), s. 214-216).
25. Jan Pałyga, *Gorzki smak kolumbijskiej kawy*, Ząbki 2008, ss. 209 (Karolina Dziewulska, AMP, 17(2010), s. 216-218).
26. *Czas spotkania – doświadczenie misyjne na Wyspach Zielonego Przylądka*, red. Patrycja Młynarek, Szymon Stułkowski, Poznań 2009, ss. 80 (Maciej Snela, AMP, 17(2010), s. 218-219).
27. *Ojciec Marian Żelazek SVD Ojciec Trędowatych*, red. Tomasz Szyszka, Warszawa 2008, ss. 196 (Kinga Puchała, AMP, 17(2010), s. 219-221).

## Tom XVIII

„Annales Missiologici Posnanienses”, red. Ambroży Andrzejak, Wojciech Kluj, Feliks Lenort, Kinga Puchała, Jan Szpet, Poznań 2012, ss. 356.

### I. [Artykuły]

1. Paul B. Steffen, *Die ganzheitliche Evangelisierungsmethode der katholischen Mission und ihr Beitrag zur Landesentwicklung in Papua Neuguinea*, AMP, 18(2012), s. 7-56 [słowa klucze: Nowa Gwinea, Werbiści, Sercanie, Całościowe podejście ewangelizacyjne].
2. Franciszek Jabłoński, *Udział polskich misjonarzy w ewangelizacji misyjnej Papui Nowej Gwinei*, AMP, 18(2012), s. 57-76 [słowa klucze: Papua Nowa Gwinea, Fideidoniści, Polscy misjonarze, Misjonarze z archidiecezji gnieźnieńskiej].
3. Kinga Puchała, *Wkład Polaków w rozwój misji mariannahillskiej na przełomie XIX i XX wieku w południowej Afryce*, AMP, 18(2012), s. 77-111 [słowa klucze: Opat Franciszek Pfanner, Misjonarze z Mariannahill, Misje Katolickie – XIX w., Afryka Południowa].
4. Wojciech Kluj, *Pole pracy Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej w Afryce w XIX wieku*, AMP, 18(2012), s. 113-128 [słowa klucze: Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej, Afryka Południowa, Natal, Lesotho, Wolne Państwo Orange, Transwal, Namibia].
5. Vinsensius Adi Gunawan Meka, „*Misa Adat*” – *msza święta inkulturowana w regionie Manggarai na wyspie Flores (Indonezja)*, AMP, 18(2012), s. 129-139 [słowa klucze: Misa Adat, Flores, Manggarai, Inkulturacja, Msza św. inkulturowana].
6. Grzegorz Krzyżostaniak, *Małżeństwo w tradycyjnych społeczeństwach malgaskich*, AMP, 18(2012), s. 141-152 [słowa klucze: Madagaskar, Obrzęd małżeństwa, Sakalawa, Betsimisaraka].
7. Michał Kłakus, *Realizacja „mikroprojektów” w krajach rozwijających się jako forma zaangażowania katolików świeckich w dzieło ewangelizacyjne Kościoła (na przykładzie działalności stowarzyszenia „Oeuvres Sahel Asie”)*, AMP, 18(2012), s. 153-165 [słowa klucze: Stowarzyszenie „Oeuvres Sahel Asie”, Monique Biessy, Katolicy świeccy – misje].
8. Ewelina Chrobot, *Synod dla Azji w świetle polskiej prasy katolickiej*, AMP, 18(2012), s. 167-186 [słowa klucze: Azja – Kościół, Lineamenta, Instrumentum Laboris, Synod dla Azji].
9. Monika Borucka, *Działalność Fundacji Pomocy Humanitarnej „Redemptoris Missio” odpowiedź na wyzwania encykliki Jana Pawła II*, AMP, 18(2012), s. 187-208 [słowa klucze: „Redemptoris Missio”, Fundacja Pomocy Humanitarnej „Redemptoris Missio”, Zaplecze medyczne dla misji, „Medicus Mundi Polonia”, „Annales Missiologici Posnanienses”].
10. Marta Jastrzębowska, *Józefitki na Ukrainie*, AMP, 18(2012), s. 209-216 [słowa klucze: Zgromadzenie Sióstr św. Józefa, Ukraina, Reewangelizacja].
11. Aldona Maria Piwko, *Kilka uwag o genezie islamu w Afryce Północnej*, AMP, 18(2012), s. 217-227 [słowa klucze: Islam, Afryka Północna, Liga Państw Arabskich, Arabska Unia Maghrebu].

**II. Kronika**

12. *Kalendarium działalności Fundacji Pomocy Humanitarnej „Redemptoris Missio” 1992-2012*, AMP, 18(2012), s. 229-304.
13. Wojciech Kluj, *XIII Konferencja Generalna Międzynarodowego Stowarzyszenia Misjologicznego (Grupa DABOH) – Toronto 15-20 VIII 2012 roku*, AMP, 18(2012), s. 305-309.
14. Wojciech Kluj, *Symposium Międzynarodowego Stowarzyszenia Misjologów Katolickich (IACM) w Warszawie 30 listopada 2012 roku*, AMP, 18(2012), s. 309-312.
15. Martyna Zielińska, *Naukowe Koło Misjologów Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w roku akademickim 2010-2011*, AMP, 18(2012), s. 312-313.
16. Barbara Dzużyńska, *Naukowe Koło Misjologów Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w roku akademickim 2011-2012*, AMP, 18(2012), s. 314-315.
17. Elżbieta Pawelec, *Akademickie Koło Misjologiczne w Poznaniu w latach 2010-2012*, AMP, 18(2012), s. 315-318.
18. Jarosław Czyżewski, *Koło Misyjne w Arcybiskupim Seminarium Duchownym w roku akademickim 2011-2012*, AMP, 18(2012), s. 318-319.
19. Maciej Snela, *Grupa wolontariuszy Akademickiego Koła Misjologicznego w Poznaniu na Górze Oliwnej w Jerozolimie (16 VII-17 VIII 2010)*, AMP, 18(2012), s. 319-321.
20. Jarosław Czyżewski, Magdalena Plekan, *Doświadczenie misyjne AKM „Jerozolima 2012” i „Ghana 2012”*, AMP, 18(2012), s. 321-322.

**III. Missionaria Bibliographica Selecta**

21. Jacek Łapott, *Pozyskiwanie żelaza w Afryce Zachodniej na przykładzie ludów Masywu Atakora*, Żory 2008, ss. 258 (Grzegorz Krzyżostaniak, AMP, 18(2012), s. 323-324).
22. Czesław Pawlaczek, *Paszport świętej Teresy od Dzieciątka Jezus*, Poznań 2010, ss. 465 (Grzegorz Krzyżostaniak, AMP, 18(2012), s. 324-326).
23. *Apele i orędzia na „Światowy Dzień Misyjny” (1930-2010)*, red. Franciszek Jabłoński, Gniezno 2010, ss. 369 (Wojciech Kluj, AMP, 18(2012), s. 326-327).
24. Franciszek Jabłoński, *Paulina Jaricot – odwaga głoszenia Chrystusa. W 150. rocznicę śmierci (1862-2012)*, Gniezno 2012, ss. 109 (Wojciech Kluj, AMP, 18(2012), s. 327).
25. Franciszek Jabłoński, *Terytoria misyjne w świetle Kongregacji Ewangelizowania Narodów w 390. rocznicę jej powstania (1622-2012)*, Warszawa 2012, ss. 390 (Wojciech Kluj, AMP, 18(2012), s. 327-329).
26. Grzegorz Krzyżostaniak, *Tonga Soa Mompera. Witaj Ojczyźnie Misjonarzu*, Poznań 2011, ss. 129 (Mariola Olejniczka, AMP, 18(2012), s. 329-331).
27. Leon Nieścior, *Kościół otwarty na ludy. Misyjna myśl Ojców Kościoła*, Missio Polonia, Warszawa 2011, ss. 195 (Kinga Puchała, AMP, 18(2012), s. 331-333).
28. Marek Rybiński, *Zapiski tunezyjskie*, Warszawa 2011, ss. 160 (Karolina Dziewulska, AMP, 18(2012), s. 333-335).
29. *Jan Paweł II w Peru*, red. Tomasz Szyszka, Warszawa 2011, ss. 254 (Janusz Brzozowski, AMP, 18(2012), s. 335-336).
30. Tomasz Atlas, *Zakochani w ludziach. Zapiski z misją*, Tarnów 2012, ss. 160 (Sławomir Cimochowski, AMP, 18(2012), s. 336-337).
31. Jarosław Różański, *Polskie misjonarki i misjonarze w Afryce*, Warszawa 2012, ss. 391 (Kinga Puchała, AMP, 18(2012), s. 337-339).
32. Joanna Molewska, Marta Pawelec, *Wanda Bleńska. Spełnione życie*, Poznań 2012, ss. 238 (Ambroży Andrzejak, AMP, 18(2012), s. 339-342).

**IV. Inne**

33. Marek Rostkowski, *Piusa XII encyklika „Fidei Donum”. Wybrane piśmiennictwo z minionego pięćdziesięciolecia*, AMP, 18(2012), s. 343-355.

## INDEKS RZECZOWY

- „Ab ipsis” – list apostolski: XVI, 5.  
 „Ad gentes” – dekret: XV, 3; XVI, 2.  
 „Africae terrarium” – orędzie: XVII, 5.  
 „Annales Missiologicae”: XI, 2, 4, 5, 6, 21; XII, 12.  
 „Annales Missiologici Posnanienses”: XVIII, 9.  
 „Apostolicam actuositatem” – dekret: XVI, 2.  
 „Deus caritas est” – encyklika: XVI, 6.  
 „Ecclesia in Africa” – adhortacja apostolska: XIII, 13.  
 „Ecclesia in Oceania” – adhortacja apostolska: XIII, 17.  
 „Evangelii nuntiandi” – adhortacja apostolska: XII, 1, 3.  
 „Fidei donum” – encyklika: XVI, 4.  
 „Instrumentum Laboris” [Synod dla Azji]: XVIII, 8.  
 „Lineamenta” [Synod dla Azji]: XVIII, 8.  
 „Lumen Gentium” – konstytucja dogmatyczna: XVI, 2.  
 „Medicus Mundi Polonia”: XVIII, 9.  
 „Nostra aetate” – deklaracja: XIII, 12.  
 „Populorum progressio” – encyklika: XVI, 3.  
 „Redemptor hominis” – encyklika: XII, 1.  
 „Redemptoris missio” – encyklika: XI, 12, 22; XII, 3; XVIII, 9.  
 „Rerum Ecclesiae” – encyklika: XVI, 5.  
 „Roczniki Związku Akademickich Kół Misyjnych w Polsce”: XI, 5.  
 „Środek świata”: XII, 5.  
 „Tertio millennio adveniente”: XI, 13, 14.  
 „Tertio millennio adveniente” – list apostolski: XII, 3.  
 „Zarys misjologii katolickiej” – podręcznik: XIII, 5.  
 Afryka: XI, 19, 20; XII, 9.  
 Afryka Południowa: XVIII, 3.  
 Afryka Południowa: XVIII, 4.  
 Afryka Północna: XVIII, 11.  
 Afryka subsaharyjska: XIV, 4.  
 Akademicki Ruch Misyjny w Polsce: XII, 12.  
 Akademickie Koła Misyjne: XV, 15.  
 Akademickie Koło Misjologiczne: XVI, 12.  
 Akademickie Koło Misyjne: XI, 2; XII, 12; XV, 16.  
 Ameryka: XIV, 13.  
 Ameryka Łacińska: XV, 4, 7; XVI, 8.  
 Amerykański Kongres Misyjny: XIV, 13.  
 AMMI: XIII, 10.  
 Animacja misyjna: XI, 14.  
 Arabska Unia Maghrebu: XVIII, 11.  
 Areopagi misji: XI, 9.  
 Arinc Francis – kardynał: XVII, 5.  
 Arktyka kanadyjska: XIII, 14.  
 Tourquetil Arsène OMI: XIII, 16.  
 Astana: XVI, 12.  
 Aszantowie: XIV, 5; XVI, 1.  
 Azja: XIII, 9; XV, 8.  
 Azja – duchowość: XIV, 1.

Azja – Kościół: XVIII, 8.  
Azja Centralna: XI, 16.  
Badania podstawowe: XIII, 4.  
Bariery kulturowe: XV, 5.  
Benedykt XV: XIII, 6; XVI, 5.  
Betsimisaraka: XVIII, 6.  
Biblia – tłumaczenie: XIII, 20.  
Bibliografia: XI, 21, 22.  
Bibliographia Missionaria: XII, 11.  
Bibliotheca Missionum: XII, 11.  
Biessy Monique: XVIII, 7.  
Bikman: XI, 18.  
Boliwia: XIII, 19.  
Boym Michał SI: XIII, 8.  
Boża opatrność: XII, 4.  
Boże miłosierdzie: XV, 7.  
Bóg – atrybuty: XII, 4.  
Buddyzm: XI, 22.  
Całościowe podejście ewangelizacyjne: XVIII, 1.  
Cejlon: XVI, 14; XVII, 4; XVII, 13.  
Centrum Formacji Misyjnej (CFM): XIV, 14; XVII, 8.  
Chesterfield Inlet: XVII, 3.  
Chiny – cesarstwo: XIII, 8.  
Cierpka Andrzej OMI: XVI, 14.  
Collegio Urbana: XII, 11.  
Deklaracja z Alma-Ata (Ałma-Aty): XII, 19; XVII, 2.  
Dialog: XIII, 13.  
Dialog międzyreligijny: XII, 6; XIV, 1, 2, 3; XVII, 10.  
Dialog z islamem: XII, 6.  
Diecezja opolska: XII, 8.  
Doświadczenie międzykulturowe: XV, 1.  
Duchowość misyjna: XIII, 15; XIV, 9; XV, 2; XVII, 1.  
Dwudziestolecie międzywojenne: XI, 4.  
Działalność misyjna: XI, 12.  
Działalność misyjna Kościoła: XI, 9.  
Dzieci-żołnierze: XVII, 12.  
Dziewczynki-żołnierze: XVII, 12.  
Ekumenizm: XIV, 9.  
Emigranci: XIII, 18.  
Enkulturacja: XV, 1.  
Etnologia: XI, 20.  
Eucharystia a posłannictwo misyjne Kościoła: XI, 6.  
Europejskie dzieło misyjne: XIII, 6.  
Europejskie episkopaty: XVI, 9.  
Ewangelia wg św. Łukasza: XVII, 7.  
Ewangelizacja: XIII, 18.  
Ewangelizacja – chrystocentryzm: XII, 2.  
Ewangelizacja Prus: XI, 3.  
Feliks Zapłata SVD: XII, 14; XIII, 5.  
Fideidoniści: XVIII, 2.  
Figuil: XIII, 7.

- Filipiny: XIII, 2.  
 Flora Sinensis: XIII, 8.  
 Flores: XVIII, 5.  
 Formacja misyjna: XI, 11, 14.  
 Franciszkanie: XV, 9.  
 Fundacja Pomocy Humanitarnej „Redemptoris Missio”: XIV, 12; XVII, 11; XVIII, 9.  
 Garua: XI, 17.  
 Ghana: XIV, 5; XVI, 1.  
 Gospodarka tradycyjna: XI, 19.  
 „Guidelines for Drug Donations”: XII, 19.  
 Guy Gilbert: XIII, 18.  
 Hadżar: XVI, 10.  
 Historia misji: XV, 13.  
 Hongkong: XIII, 9.  
 Hozakowski Władysław: XII, 13.  
 I wojna światowa: XIII, 6.  
 Igluligaarjuk: XVII, 3.  
 II Polski Synod Plenarny: XIII, 11.  
 Indie: XIV, 2.  
 Indie – religie: XIV, 2.  
 Inkulturacja: XI, 17, 18; XIV, 7, 9; XV, 1; XVIII, 5.  
 Inuit: XIII, 14.  
 Inuit – kultura: XIII, 14.  
 Islam: XII, 6; XIII, 12; XVIII, 11.  
 Istnienie: XIII, 3.  
 Jaffna: XVII, 4.  
 Jan Paweł II: XI, 10, 12, 13, 15; XII, 3; XIII, 1; XV, 4; XVI, 8; XVI, 15; XVII, 5.  
 Jan Paweł II – Misjonarz Świata: XIII, 1.  
 Jan Paweł II – misyjne zaangażowanie: XIII, 1.  
 Jezuiści: XIII, 19; XV, 9.  
 Jezus: XIII, 12.  
 Język: XIV, 7.  
 Język hausa: XVII, 7.  
 Języki lokalne: XIV, 7.  
 Kamerun: XI, 17; XIII, 7; XV, 14.  
 Kamerun Północny: XII, 7; XV, 12.  
 Kanada: XV, 9.  
 Kanada – Misje arktyczne: XVII, 3.  
 Kapitał: XI, 19.  
 Kapłani diecezjalni na misjach: XVI, 4.  
 Katechizm Kościoła katolickiego: XI, 11.  
 Katolicki ruch charyzmatyczny: XV, 10.  
 Katolicki ruch misyjny studentów: XV, 16.  
 Katolicy świeccy – misje: XVIII, 7.  
 Kazachstan: XVI, 11, 12.  
 Kobieta w kulturze muzułmańsko-arabskiej: XVI, 10.  
 Kobiety – misje: XIV, 8.  
 Kolombo: XVII, 4.  
 Kongregacja Ewangelizacji Narodów: XI, 22.  
 Koran: XIII, 12.  
 Kościół: XII, 6.

Kościół – funkcja prorocka: XII, 2.  
Kościół – powszechność: XI, 11.  
Kościół – zadanie prorockie: XV, 4.  
Kościół katolicki: XVI, 11.  
Kościół nestoriański: XI, 16.  
Kraje rozwijające się: XII, 16, 17.  
Kraje Trzeciego Świata: XV, 5.  
Kryteria określenia działalności misyjnej: XI, 12.  
Kult Bożego Miłosierdzia: XV, 7.  
Kult przodków: XIV, 4.  
Kultura: XVI, 15.  
Kurunegala Leprosy Care Center: XVII, 11.  
Labuda Gerard: XI, 3.  
Laikat: XI, 17.  
Leopold Ignacy: XIII, 8.  
Lesotho: XVIII, 4.  
Liga Państw Arabskich: XVIII, 11.  
Lud Aszanti: XIV, 5.  
Lud Daba: XV, 12.  
Madagaskar: XIV, 6; XVI, 7; XVII, 6; XVIII, 6.  
Magisterium Kościoła: XI, 10.  
Malaria: XII, 18.  
Małżeństwo katolicko-muzułmańskie: XVI, 9.  
Mandala: XII, 5.  
Mandama: XIII, 7.  
Manggarai: XVIII, 5.  
Maryja: XIII, 12; XV, 8; XVI, 10.  
Masomeloka: XVI, 7.  
Matka Kościoła w Azji: XV, 8.  
Mbiti John S.: XII, 4.  
Medicus Mundi Poland: XIV, 12.  
Medycyna tropikalna: XII, 16.  
Medytacja wschodnia: XII, 5; XIV, 1; XVI, 13.  
Metafizyka a misje: XIII, 3.  
Międzykulturowe doświadczenia Jezusa: XV, 1.  
Międzynarodowy Akademicki Kongres Misyjny: XII, 13; XV, 15, 16.  
Miłość: XVI, 6.  
Misa Adat: XVIII, 5.  
Misja jako dar: XVI, 13.  
Misje – Kościół w Polsce: XV, 3.  
Misje – opieka zdrowotna: XII, 16; XIV, 11.  
Misje – pojęcie: XI, 9.  
Misje – zadanie i cele: XI, 13.  
Misje „ad gentes”: XIV, 13.  
Misje katolickie – XIX w.: XVII, 4; XVIII, 3.  
Misjologowie polscy: XII, 14.  
Misjologia: XII, 15.  
Misjologia – nauka: XI, 5.  
Misjologia – okres międzywojenny: XV, 15.  
Misjologia biblijna: XI, 7.  
Misjologia daru: XVI, 13.



- Misjologia katolicka XX w.: XI, 8.  
Misjologia w Polsce: XII, 14.  
Misjologia w seminarium: XI, 8.  
Misjonarz: XVII, 1.  
Misjonarze: XVII, 8.  
Misjonarze beatyfikowani: XV, 2.  
Misjonarze kanonizowani: XV, 2.  
Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej: XI, 17, 22; XII, 11; XIII, 9, 10; XVI, 14; XVII, 4; XVIII, 4.  
Misjonarze polscy: XII, 9; XIV, 14; XV, 7; XVIII, 2.  
Misjonarze polscy – księża: XVI, 11.  
Misjonarze z archidiecezji gnieźnieńskiej: XVIII, 2.  
Misjonarze z Mariannahill: XVIII, 3.  
Misterium Kościoła: XII, 2.  
Misyjna natura Kościoła: XI, 15; XV, 6.  
Misyjne wyzwania Kościoła: XVI, 3.  
Młodzieżowe organizacje misyjne: XV, 15.  
Mnisi: XIV, 1.  
Modele misjologii: XII, 15.  
Moffat Mission: XIII, 20.  
Motywacje misjonarzy: XVII, 8.  
Msza św. inkulturowana: XVIII, 5.  
Muzułmanie w Polsce: XVII, 10.  
Muzyka: XIII, 18.  
Muzyka chrześcijańska: XVII, 9.  
Muzyka hip-hopowa: XVII, 9.  
Namibia: XVIII, 4.  
Narodowy Kongres Misyjny w Cebu: XIII, 2.  
Natal: XVIII, 4.  
Naukowe Koło Misyjne Kapłanów: XII, 13.  
Niesprawiedliwość społeczna: XV, 4.  
Nowa ewangelizacja: XV, 6; XVII, 9.  
Nowa Francja: XV, 9.  
Nowa Gwinea: XVIII, 1.  
Nowa Hiszpania: XV, 9.  
Nurty misjologii: XI, 5.  
Obrzęd małżeństwa: XVIII, 6.  
Oceania: XIII, 17.  
Oceania – ludy tradycyjne: XIII, 17.  
Ochrona zdrowia: XII, 16; XII, 17.  
Odnowa charyzmatyczna: XV, 10.  
Odpowiedzialność misyjna: XVI, 4.  
Ojcowie Kościoła: XIV, 3.  
Opieka dentystyczna: XVII, 11.  
Opieka medyczna: XII, 7.  
Organizacje religijne: XVII, 2.  
Osoba: XIII, 3.  
Oświata: XII, 7.  
Ozornoje: XVI, 12.  
Papieska Biblioteka Misyjna: XII, 11.  
Papieska Rada ds. Zdrowia: XIV, 11.

Papieska Unia Misyjna Duchowieństwa: XIV, 10.  
Papieski Instytut Misji Zagranicznych: XIV, 10.  
Papieski Uniwersytet Urbaniański: XII, 11.  
Papieskie Dzieła Misyjne: XI, 14.  
Papieskie Dzieło Misyjne Dzieci: XII, 10.  
Papua Nowa Gwinea: XI, 18; XV, 13; XVIII, 2.  
Paragwaj: XIII, 19.  
Patronka misji i misjonarzy: XIII, 16.  
Paweł Manna – błogosławiony: XIV, 10.  
Paweł VI: XI, 10; XII, 3; XVI, 3; XVII, 5.  
Pfanner Franciszek – opat: XVIII, 3.  
Pismo święte: XIV, 3.  
Pismo święte – działalność misyjna: XI, 7.  
Pius XI: XVI, 5.  
Pius XII: XVI, 4.  
Pobożność ludowa: XIV, 6; XVI, 8.  
Pobożność maryjna: XIV, 6.  
Podręcznik – misjologia: XIII, 5.  
Podstawowe zagadnienia misjologiczne: XIII, 4.  
Podstawy misji: XI, 13; XII, 1.  
Polityka: XII, 17.  
Polscy Księża Sercanie: XV, 14.  
Polska: XV, 3; XVI, 15.  
Polska – działalność misyjna: XII, 9.  
Polska kultura narodowa: XVI, 15.  
Pomoc humanitarna: XIV, 12.  
Pomoc medyczna: XII, 19.  
Pontificia Biblioteka Missionaria: XII, 11.  
Posiłek w kulturze: XV, 1.  
Posługa misyjna: XVI, 6.  
Powołania rodzime: XI, 17.  
Powołanie misyjne: XIII, 2.  
Poznań: XII, 12; XII, 13.  
Praca: XI, 19.  
Priorytety misji: XII, 1.  
Profilaktyka tropikalna: XII, 18.  
Profilaktyka zdrowotna: XII, 18.  
Program studiów seminaryjnych: XI, 8.  
Projekt „Doświadczenie misyjne”: XVI, 12.  
Projekty pomocowe: XV, 5.  
Projekty rozwojowe: XV, 5.  
Przeszkoda różnicy wiary: XVI, 9.  
Przodkowie: XIV, 4; XVI, 1.  
Przygotowanie do misji: XIV, 14.  
Puri: XVII, 11.  
Razana: XVII, 6.  
Recepcja wiary: XII, 8.  
Redukcje: XIII, 19.  
Reewangelizacja: XVIII, 10.  
Referent misyjny: XIII, 11.  
Relacja: XIII, 3.

- Republika Konga: XV, 10.  
Rodzime duchowieństwo: XVII, 13.  
Rodzina: XI, 15.  
Rolnictwo: XII, 7.  
Rozwój misjologii: XIII, 4.  
Ruch misyjny w Polsce: XI, 4.  
Rwanda: XV, 11.  
Sacrum: XIV, 5.  
Sakalava: XVIII, 6.  
Sercanie: XV, 14; XVIII, 1.  
Setswana – język: XIII, 20.  
Siostry Służebniczki NMP – Śląskie: XIII, 7.  
Sobór Watykański II: XVI, 2.  
Sprawiedliwość i pokój: XII, 7.  
Sri Lanka: XIII, 9.  
Stany Zjednoczone: XV, 9.  
Stowarzyszenie „Oeuvres Sahel Asie”: XVIII, 7.  
Stowarzyszenie Misyjne Maryi Niepokalanej: XIII, 10.  
Studia teologiczne: XII, 15.  
Synod dla Azji: XVIII, 8.  
Synod nadzwyczajny dla Afryki: XIII, 13.  
Szczepienia ochronne: XII, 18.  
Szpitale katolickie: XIV, 11.  
Świadomość misyjna: XI, 15; XV, 6; XVI, 4.  
Światowa Organizacja Zdrowia (WHO): XII, 19 XVII, 2.  
Światowy Dzień Misyjny: XI, 15.  
Świeccy: XI, 10; XI, 15; XVI, 2.  
Świeccy – pomoc misjom: XIII, 10.  
Święta Teresa od Dzieciątka Jezus (z Lisieux): XIII, 15, 16; XVII, 3.  
Święty Paweł: XVII, 1.  
Święty Tomasz: XIII, 3.  
Tajnszy: XVI, 12.  
Tatarzy: XVII, 10.  
Tcholliré: XIII, 7.  
Teologia misji: XI, 6.  
Teologia wyzwolenia: XV, 4.  
Tłumaczenia biblijne: XVII, 7.  
Toamasina: XVI, 7.  
Togo: XII, 8.  
Tożsamość narodowa: XIII, 14.  
Tradycyjna religia afrykańska: XII, 4; XVII, 5.  
Tradycyjne religie afrykańskie: XIII, 13.  
Tradycyjne religie Afryki: XVI, 1.  
Tradycyjne społeczności plemienne: XI, 19.  
Transwal: XVIII, 4.  
Tromba: XVII, 6.  
Turkmenistan: XIII, 9.  
Ukraina: XVIII, 10.  
Uniwersalizm zbawczy: XI, 7.  
Uniwersalna świadomość misyjna: XII, 10.  
Uniwersytet Poznański: XII, 12.

Uzbekistan: XI, 16.  
Wanda Błęńska: XI, 2.  
werbiści: XVIII, 1.  
WHO/DAP/96.2: XII, 19.  
Władza: XII, 17.  
Wolne Państwo Orange: XVIII, 4.  
wspólnota: XII, 2.  
Wspólnoty kontemplacyjne w Rwandzie: XV, 11.  
Współpraca misyjna: XI, 6; XII, 10; XVI, 6.  
Współpraca misyjna świeckich: XI, 10; XVI, 2.  
Zago Marcello: XI, 22 .  
Zaleski Władysław – arcybiskup: XVII, 13.  
Zambia: XII, 9; XIV, 4.  
Zaplecze medyczne dla misji: XVIII, 9.  
Zbiory etnograficzne: XI, 20.  
Zdrowie: XII, 17.  
Zgromadzenie Sióstr św. Józefa: XVIII, 10.  
Zwyczaj Dabów: XV, 12.  
Zwyczaj miejscowe: XV, 13; XVI, 7.  
Źródła misjologiczne: XVI, 14.  
Źródła misyjnego posłannictwa Kościoła: XI, 6.  
Żeńskie zgromadzenia misyjne: XIV, 8.  
Życie kontemplacyjne: XV, 11.  
Życie monastyczne: XIV, 1.

## INDEKS AUTORSKI

- Andrzejak Ambroży: XI, 2, 3, 4, 5, 6, 24, 28, 30, 31, 33, 34; XII, 12, 13, 20, 25, 26, 31, 32, 34, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 48, 52, 55, 59, 60, 61, 62; XIII, 34; XIV, 12, 31, 32; XV, 3, 26, 27, 28; XVIII, 32.
- Artymiak Anna: XIII, 17.
- Atlas Tomasz: XV, 10; XVI, 6; XVII, 8.
- Banulska Marzena: XVI, 15.
- Barański Bogusław: XIII, 23; XIV, 21.
- Basalaj Magdalena: XV, 7; XVI, 5.
- Biernat Marian: XV, 12.
- Blée Fabrice: XIV, 1.
- Błażejewska Beata: XVII, 12.
- Błęńska Wanda: XI, 2.
- Bogusiak Małgorzata: XVII, 7, 13, 21.
- Borucka Monika: XVIII, 9.
- Bramorski Jacek: XII, 5.
- Brzozowski Janusz: XVIII, 29.
- Burzawa Włodzimierz: XI, 18, 25.
- Chrobot Ewelina: XVIII, 8.
- Cimochowski Sławomir: XVIII, 30.
- Cofta Mateusz: XIV, 12; XV, 21.
- Czajkowski Marek: XIII, 3.
- Czermak Krzysztof: XII, 10; XVI, 4.
- Czyżewski Bogdan: XVI, 22.
- Czyżewski Jarosław: XVI, 18; XVIII, 18, 20.
- Dobrzycka Irena: XII, 12.
- Dziewulska Karolina: XVI, 20, 21, 23, 24; XVII, 17, 25; XVIII, 28.
- Dziura Ryszard: XIII, 13; XIV, 4.
- Dżułyńska Barbara: XVIII, 16.
- Fąs Ludwik: XV, 15.
- Ferenc Ewelina: XVII, 15.
- Gajda Janusz: XIII, 36; XIV, 10.
- George Francis: XI, 8; XII, 1.
- Gerreth Karolina: XII, 36; XVII, 11.
- Górski Jan: XI, 16, 39; XII, 15; XIII, 4; XV, 6; XV, 33.
- Grysa Jadwiga: XII, 44; XIII, 30, XIV, 18, 22; XV, 20.
- Grysa Tomasz: XIV, 2.
- Halemba Andrzej: XII, 9.
- Jabłoński Franciszek: XI, 15, 27, 29; XII, 14, 27, 30, 58; XIII, 11, 29; XIV, 15, 16; XV, 13, 17, 32; XVIII, 2.
- Jankowiak Magdalena: XIII, 18.
- Jastrzębowska Marta: XVIII, 10.
- Kamińska Marta: XVII, 9.
- Kemnitz Anna: XVI, 12.
- Kępska Teresa Maria: XVI, 19.
- Klein Stanisław: XII, 8, 33.
- Kluj Wojciech: XI, 12, 37, 38; XII, 4, 54, 56; XIII, 9, 31, 32, 33, 35; XIV, 6, 27, 28, 29; XV, 2, 22, 23, 24, 25, 29, 31, 34, 35; XVI, 16, 19, 27; XVII, 4, 20, 22; XVIII, 4, 13, 14, 23, 24, 25.
- Kłakus Michał: XVIII, 7.

Kmiecik Antoni: XI, 14.  
Koman Piotr: XVI, 14.  
Kowalak Władysław: XI, 9.  
Kozłowiecka Krystyna: XII, 48.  
Kozłowiecka Zofia: XII, 48  
Kroeger James H.: XVI, 13; XVII, 1.  
Kruczek Zdzisław:  
Krzaniak Sylwester: XVII, 18.  
Krzyżostaniak Grzegorz: XVII, 6, 23, 24; XVIII, 6, 21, 22.  
Książek Krzysztof: XIII, 23.  
Kurek Antoni: XI, 7.  
Kurkowiak Anna: XVI, 11.  
Kwiatkowska Wiktoria: XVI, 10.  
Labuda Gerard: XI, 3.  
Labudda Alfons: XII, 50.  
Lubowicki Kazimierz: XIII, 16.  
Łapott Jacek: XI, 20.  
Łosiewicz Gabriela: XII, 44; XV, 20.  
Majka Roman: XVII, 14.  
Malicki Jan: XV, 11.  
Markuszevska Iwona: XIV, 19.  
Matyaszewicz Paweł: XIV, 26.  
Maż Wiesław: XIII, 25.  
Meka Vinsensius Adi Gunawan: XVIII, 5.  
Mesa José M. de: XV, 1.  
Miazek Monika: XIII, 8, 28.  
Miotk Andrzej: XIII, 6, 24; XIV, 8; XV, 9.  
Mironiuk Weronika: XIII, 20.  
Muszyńska Joanna: XIII, 19; XV, 18.  
Nowak Jerzy: XII, 47.  
Oborji Francis A.: XII, 22, 24.  
Olejniczak Mariola: XVIII, 26.  
Paetz Juliusz: XI, 36.  
Parzyńska Monika: XVI, 16.  
Pawelec Elżbieta: XVIII, 17.  
Pawelec Piotr: XVI, 17.  
Pawlaczyk Czesław: XI, 4, 32, 35  
Pawłowski Zbigniew S.: XI, 23; XIV, 11, 12.  
Pawłowski Zbigniew: XII, 16; XVII, 2.  
Piasecki Piotr: XIV, 9.  
Piotrowski Jan: XIII, 1; XIV, 13, XVI, 3.  
Piwko Aldona Maria: XVII, 10; XVIII, 11.  
Plekan Magdalena: XVIII, 20.  
Praškiewicz Szczepan T.: XIII, 15.  
Puchała Kinga: XIII, 22; XIV, 20; XV, 19; XVII, 27; XVIII, 3, 27, 31.  
Quevedo Orlando B.: XIII, 2.  
Rayzacher Aneta: XIV, 24.  
Rehliś Norbert: XI, 24; XII, 19; XIV, 12.  
Rembalska Romualda: XII, 29.  
Rosińska Agnieszka: XII, 28.  
Rostkowski Adam: XVII, 19.



- Rostkowski Marek A.: XIII, 10.  
Rostkowski Marek: XI, 10, 22; XII, 11, 49; XIV, 7; XVI, 2; XVIII, 33.  
Różański Jarosław: XI, 17; XII, 7; XIII, 7.  
Sakowicz Eugeniusz: XII, 6; XIII, 12; XIV, 3; XV, 8; XVI, 26.  
Składanek Marta: XIII, 26.  
Snela Maciej: XVII, 16, 26; XVIII, 19.  
Sobiech Anna: XIV, 14.  
Sokołowski Piotr Artur: XIII, 5.  
Stanisławski Jan: XI, 35.  
Stefaniak Jerzy: XII, 18.  
Steffen Paul B.: XVIII, 1.  
Strojny Janusz: XII, 2.  
Szafran-Bartoszek Aurelia: XI, 21.  
Szpet Jan: XI, 11.  
Szymczycha Kazimierz: XVII, 5.  
Szypke Olga: XVI, 8.  
Szyszka Tomasz: XVI, 16.  
Śliwka Eugeniusz: XIII, 27; XIV, 23.  
Ślusarczyk Olga: XV, 4.  
Świątek Anna: XIII, 21; XVI, 9.  
Święch Stanisław: XV, 14.  
Urban Józef: XI, 13; XII, 3, 53; XIV, 25.  
Vorbrich Ryszard: XI, 19; XV, 5.  
Wawrzeniecki Robert: XI, 26.  
Węclawski Tomasz: XI, 1.  
Widmer Edgar: XII, 17.  
Wilezyński Leszek: XV, 16.  
Wita Grzegorz: XIV, 5, 17; XVI, 1.  
Woźniak Alicja: XII, 35.  
Zając Paweł: XIII, 14; XIV, 30; XV, 30; XVII, 3.  
Zielenda Krzysztof: XVI, 25.  
Zielińska Martyna: XVIII, 15.  
Żukowski Waldemar: XVI, 7.

**PATRYK OSADNIK**, OMI, ur. 1990, kleryk w Wyższym Seminarium Duchownym Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej w Obrze, student specjalności kapłańskiej WT UAM.



# **Missionaria Bibliographica Selecta**



Dermot A. Lane: *Stepping Stones to Other Religions. A Christian Theology of Inter-Religious Dialogue*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2011. 328 p. ISBN 978-1-57057-991-8 (pbk.)

The development of Christian “theologies of religions” is one of the most striking aspects of theological productivity since the end of the Second Vatican Council across denominational boundaries. This should not come as a surprise. Religious pluralism is a basic aspect of our postmodern environment. For many Christians this religious pluralism has become an experienced reality even in our Western environment. Inter-religious dialogue is no longer the inclusive affair of scholars and experts; there are symposia and intellectual conversations among Church leaders. These theologies of religions represent a wide variety of approaches to understand the relationship between Christianity and the other religions. Paul Knitter made an excellent attempt to classify them while himself deeply involved in the ongoing debate. He classifies the theologies of religions according to four models, presenting their main insights and the questions they generate: the replacement model (“Only One True Religion”); the fulfillment model (“The One Fulfills the Others”); the mutuality model (“Many True Religions Called to Dialogue”); the acceptance model (“Many True Religions: So Be It”); (cf. Paul Knitter: *Introducing Theologies of Religions*. Maryknoll: Orbis Books, 2002). These different theological constructions indicate that religious pluralism is not simply perceived as a pluralism *de facto* (a cultural or anthropological phenomenon) but as a pluralism *de iure* (a theological reality, a fundamental dimension of the Christian salvation history).

The distinguished Irish theologian Dermot Lane enters this discussion with a remarkable book in which he reviews the current postmodern context of interreligious dialogue and the Catholic Church’s official position on the question while developing his own theology of religions. His “stepping stones” to the other religions are the teachings of the Second Vatican Council, the universal mission of the Holy Spirit and the centrality of the Christ-event.

In his opening chapter, the author broadly lays out the radically new context in which a Christian theology of interreligious dialogue must begin to reconfigure itself with particular reference to the horrors of 9/11 and the turn to multiculturalism. This leads to an ambiguous return of religion to the public square. Other forces such immigration, the shrinking of the world through globalization and the revolution in communications through the internet are also contributing to the new interest in reli-

gion. This produces a new or second modernity (cf. Charles Taylor; Robert Schreier) which makes the return to pre-modern forms of faith totally impossible but also calls for a new approach to the relationship between faith and reason, and theology and culture (Lieven Boeve; Jürgen Habermas; Jean-Luc Marion). There is no escaping the crucible of this new Modernity within any theology of interreligious dialogue. (46-47)

Chapter 2 offers an overview of the Catholic Church's outlook towards other religions. The purpose of the chapter is twofold : to examine the teachings offered by Vatican II and the challenges it poses for the self-understanding of Christianity today. It offers a detailed analysis of *Nostra Aetate* and of the history behind it. The author considers Vatican II as a truly "theological event" (89) that must continue to inspire us. Several important post-Vatican II documents are briefly considered such as the encyclicals of Pope John Paul II promoting dialogue, *Dialogue and Proclamation* (1991) and *Dominus Iesus* (2000). But the author also notes that "while these documents are important benchmarks, there have also been a number of significant symbolic and prophetic actions by John Paul II that perhaps speak louder than any document" (76): for example, the first World Day of Prayer for Peace (Assisi, October 1986) and the Day of Pardon Mass in the Jubilee Year of 2000 on the first Sunday of Lent. All these documents and events continue to have a real impact on the Catholic imagination: "The language of mutuality in relationship to the world, other cultures, other religions and other churches [initially promoted by *Nostra Aetate* ] is new in the self-understanding of the Catholic Church and as such calls for an enlargement of the ecclesiological imagination." (90)

In Chapter 3 the author maps the debate about the relationship between Christianity and other religions as it developed after Vatican II. He presents a critique of the three-fold typology (exclusivism – inclusivism – pluralism) while offering some guidelines for dialogue. Special attention is given to the "inclusive pluralism" of Jacques Dupuis, S.J. and the difficulties he experienced with the Congregation for the Doctrine of the Faith, then presided by Joseph Ratzinger, at the time it issued *Dominus Iesus: On the Unicity and Salvific Universality of Jesus Christ and the Church* (2000). I have published my own analysis of this regretful controversy (cf. Achiel Peelman: «L’Affaire Jacques Dupuis” et l’avenir de la théologie chrétienne des religions», in Fabrice Blée et Achiel Peelman (éds): *Le dialogue interreligieux. Interpellations théologiques contemporaines*. Novalis 2013 : 201-217).

In Chapter 4 the author presents a critical but very sympathetic analysis of the contribution of Karl Rahner to inter-religious dialogue and, more specifically, of the christological dimension of the debate. He invites his readers to engage in this debate while "standing on the shoulders of Rahner" (155). It is obvious that Lane himself has adopted Rahner as the basis of his own theology of religions in the three following chapters.

While taking into consideration the contemporary "turn to the Spirit" (Chap 5), Lane adopts pneumatology as the very starting point of this theology of religions. He draws our attention to the contribution of Bernard Lonergan, S.J. and Frederick



Crowe, S.J. in this field. (157-183). If this Spirit-centered theology of religions is to succeed, however, there is a need to give to our Spirit-talk or Spirit-discourse a solid philosophical basis. It is important to realize “that the Spirit of God exists in this life primarily as embodied in creation, history, people and communities.” (199)

Chapter 6 deals with pneumatology and revelation. The author insists on the need to develop a Christian pneumatology of revelation, inspired by John Paul II and Vatican II (*Dei Verbum*). Revelation is a foundational category within Judaism and Christianity. It is also a key issue within the Christian reflection on inter-faith dialogue. This chapter provides perspectives to answer questions such as: Is there revelation in other religions and, if so, how does it relate to Christian revelation? Is Christian revelation separate and distinct from that of other religions or is it related to other religions? Can other religions enrich the Christian understanding of revelation?

Chapter 7 offers the pinnacle of Lane’s proposals by presenting the basic components of a Christian theology of the Holy Spirit. Based on the biblical data concerning the Spirit, this theology moves from a Spirit christology to a Spirit ecclesiology. The chapter concludes with reviewing its implications for inter-religious dialogue: How can we discern the *universal* presence and action of the Spirit? Lane writes: “The Catholic Church, in dialogue with other churches, with other religions and the world, must follow with equal seriousness this twofold advise: ‘Test the Spirits’ and ‘Do not stifle the Spirit’ ...” (261)

The final chapter concentrates on Jewish-Christian dialogue as a sign of hope and as the basis for all other forms of inter-religious dialogue. From the outset we are reminded again that *Nostra Aetate* was a milestone and a sea-change in Jewish-Catholic relations. The purpose of this chapter is therefore to review the progress that has been made in Jewish-Catholic relations since Vatican II with references to the achievements and the setbacks as well as to the unresolved questions. These questions are about the relationship between God and human suffering (theology after the Holocaust), the covenant (one or many) and mission. “What is the mission of the Church in the world today? Does it include a mission to the Jews or perhaps a mission *with* the Jews?” (295)

This book is written by someone who really loves the Church and who cares for the future of the Church. Lane offers us a Spirit-centered theology of religions that should be taken into consideration by anyone wondering how Catholics and other Christians can go forward in a multi-religious and multi-cultural world.

Achiel Peelman, OMI Saint Paul University Ottawa, Canada



Gerald A. Arbuckle: *Culture, Inculturation, and Theologians. A Postmodern Critique*. Foreword by Anthony Gittins, CSSp. Collegeville, Minnesota: A Michael Glazier Book, Liturgical Press, 2010. 200 p. ISBN 789-08146-5458-3.

Since the end of the Second Vatican Council, the new theological term “inculturation” imposed itself very rapidly as the central concept in Catholic missiology to express the in-depth encounter between the Gospel and the culture (way of life) of those who have received and welcomed it. This encounter is not a single contact but an ongoing process. The process reveals how the Gospel can transform a given culture from within and how any culture can contribute to a deeper understanding of Jesus’ liberating message. In the post-modern global context, the inculturation process continues to face new and often unexpected challenges. We are living in a new global context marked by radical cultural and religious plurality in which individuals and communities are constantly reconstructing their identities in confrontation or communion with the “other.” Therefore it is practically impossible to reflect on the inculturation process without taking into consideration the anthropological notions of “enculturation” (conscious or unconscious initiation in one’s own culture) and “acculturation” (ongoing confrontations between different cultures). The Church itself has become multicultural now that the vast majority of her members find themselves outside the Western hemisphere. Cultural pluralism is perceived by many as a divine blessing and as a truly theological reality. It reflects the beauty of the world created by God and it accentuates the dramatic character of Christian existence. But at the same time, others, especially those who think that pluralism unavoidably leads to relativism, perceive cultural pluralism as a curse. These different perceptions of cultural pluralism indicate the urgency of further reflections on the possibilities and limits of the inculturation process. I am of the opinion that this can best be done by connecting inculturation with liberation theologies, contextual reflections on the relationship between faith and reason, interreligious dialogue, and a new awareness of the importance of spirituality and mysticism. (See Achiel Peelman: *Les nouveaux défis de l’inculturation*. Lumen Vitae/Novalis, 2007). But this also presupposes new investigations into the dynamic reality of “culture” itself.

The well-known Australian theologian and Marist Father, Gerard Arbuckle, is deeply aware of the complexity of this situation. In his introduction, he writes: “This book particularly focuses on clarifying the meaning of culture because an accurate

understanding of the concept is crucial to effective inculturation.” (xx) As a cultural anthropologist, he believes that the thorniest methodological problem in inculturation is the confusion surrounding the meaning of culture itself and the application of the concept to vastly different situations: to “global culture,” “youth culture,” “pop culture,” “culture of poverty,” “culture of violence” and so on. His efforts to clarify the situation have been highly appreciated by the American Vietnamese theologian Peter Phan who affirms on the back cover of the book: “Combining his immense learning in anthropology and theology with his deep concern for the Christian faith Arbuckle [...] forces us to rethink entirely the relation between faith and culture in our postmodern age. This is a landmark book, and the future of Christianity and Christian mission may well depend on how its proposals are taken seriously and put into practice.” Let us therefore examine some of the main proposals presented in this outstanding study.

In Chapter 1, the author offers an overview of modern and postmodern definitions of culture starting with the famous one offered by Edward Tylor in his 1871 book, *Primitive Culture*. Culture means that “complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society.” This definition forms the basis of a multitude of modern anthropological reflections on the constraining quality and the functional dimension of culture. What is the impact of culture on the individual? How can individuals become the “acting subjects” of their own culture? These questions are often disputed by the post-modern critic of culture but they will form the background of the following chapters where the author presents several aspects of culture and concludes each of these presentations with a short reflection on their theological implications. Here are a few examples.

Chapter 2 defines cultures as “webs of symbols and myths.” The person is a “symbolic” being. Symbols and myths affect all dimensions of human existence: who we are, what we believe, what we do, how we hope, and how we relate to others. This has implications for the effective communication and appropriation of the Christian faith, the development of contextual presentations of the Christ mystery (cf. Asian, African, Latino-American, Native American images of Christ), and the adaptation of the liturgy to local cultural contexts.

Chapter 3 draws the attention to cultures as “power reservoirs” (Michel Foucault) and the classification of cultures according to what is clean and unclean with the development of different cultural models (Mary Douglas). Here we deal with the organization of collective life and the impact of “professional” powers (cf. the medical, juridical, clerical professions) on society building. We are reminded that the Church is not a pure spirit. Like all other institutions she is affected by issues of power, politics or prestige and by the balance between institutional, charismatic and prophetic types of ministry.

Chapter 4 deals with cultures as stigmatizing patterns of social exclusion: social, political or economic situations which have become really “dehumanizing”. The author also reflects on the phenomenon of global poverty and on what we mean by a “culture of poverty.” Here we are reminded of the development of liberation theolo-

gies around the world, adapting the social doctrine of the Catholic Church to local contexts and reflect on the prophetic dimension of Christianity in light of Jesus' own "preferential option for the poor."

Chapter 5 reminds us that the human being is a "narrative being" (a story teller). Some authors such as Paul Ricoeur reflect on the links between ancient myths and contemporary narratives. Others confront the post-modern drama of the deconstruction and reconstruction of human identities. We encounter a multitude of narratives: nationalists, minority, refounding, marketplace narratives and so on. In this context we may be invited to reflect more on the link between the "story" of Jesus and the variety of these human situations. We may explore the power and the meaning of Jesus' parables for today.

Chapter 6 presents cultures as processes of ritualizing life. Ritual is a form of narrative-in-action. Some rituals have been created to "order" human life (to relieve anxieties, to constrain human behavior, to define boundaries and so on.) Others have a more "transformative" purpose: to transform society into *communitas*. Here we are invited to reflect once again on the meaningful presence of the Church at crucial moments of human life by its own rituals and sacraments.

Arbuckle concludes this interesting book by some further reflections on the foundational truths of the Christian faith involved in the inculturation process and on the obstacles to inculturation with some references to Robert Schreiter and Stephen Bevans, two authorities in the field of missiology and contextual theology. He seems well aware of the fact that most missionaries in the field have little or no access to the different cultural theories presented in his book. This is the main reason why he ended most chapters with some concrete pastoral considerations. He notes that "Vatican II laid the foundations for the reemergence of a more flexible, apostolic relationship between the Gospel and cultures, the type of openness that had characterized the missionary life of the early church." (177) He concludes in a somewhat pessimistic fashion that the greatest obstacle to inculturation is to be found in the Church itself: in the continuing centralized control by Rome over many aspects involved in the inculturation process. In theory, Rome is open to the theological and cultural implications of inculturation, but this seems not to be the case in practice, given some contemporary "restoration" tendencies and fears of real changes. Note however that this book was written before the arrival of Pope Francis on the Roman scene. Maybe, there is a real future for the inculturation process after all.

Achiel Peelman. OMI Saint Paul University Ottawa, Canada





# Kronika



## SPOTKANIA Z AFRYKĄ

„Spotkania z Afryką” to jedna z form oddziaływania wychowawczego Fundacji „Redemptoris Missio” skierowanego do młodego pokolenia, w szczególności do środowiska studentów i młodzieży szkół średnich. Program tych spotkań obejmuje prezentacje/relacje obrazujące: warunki życia ludzi w krajach ubogich, potrzeby materialne i natury edukacyjnej tych ludzi, ich oczekiwania dotyczące pomocy materialnej, opiekuńczej i medycznej. Uwzględnia też demonstrowanie celów Fundacji, efektów jej charytatywnej działalności medycznej, a także zaprasza uczestników spotkań do współdziałania. Jest także platformą prezentującą dokonania naszych misjonarzy i wolontariuszy w krajach misyjnych.

„Spotkania z Afryką” zostały zainicjowane w roku 1999 prezentacjami z pracy misyjnej w różnych krajach afrykańskich, m.in. w: Etiopii, Kenii, Kamerunie, Malawi, Republice Środkowej Afryki, Tanzanii, Ugandzie, a także w ośrodku o. Mariana Żelazka w Puri (Indie). Miejscem spotkań były sala seminaryjno-ćwiczeniowa Katedry Histologii i Embriologii i sala wykładowa *Collegium Anatomicum* Akademii Medycznej im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu. Prezentacje przedstawiali powracający z punktów medycznych przy misjach: lekarze, stomatolodzy, pielęgniarki, studenci medycyny i stomatologii oraz misjonarze. Spotkania te gromadziły studentów różnych lat wydziałów: lekarskiego, stomatologii, nauk o zdrowiu, farmacji, studentów innych uczelni Poznania, uczniów szkół średnich, pracowników służby zdrowia oraz wielu dorosłych sympatyków Fundacji. Młodzieżowa atmosfera tych spotkań i bezpośredniość przekazu umożliwiały swobodną wymianę myśli w toku dyskusji i ułatwiały uzyskiwanie potrzebnych informacji przez uczestników planujących wyjazd do pracy na misjach lub działalność charytatywną w Fundacji „Redemptoris Missio” w charakterze jej wolontariuszy.

Realizacja programu „Spotkań z Afryką” wspierana była przez fundatorów oraz członków rady i zarządu Fundacji, którzy uczestniczyli w nich osobiście. Merytorycznie ważne znaczenie przypisywała tym spotkaniom dr Wanda Błęńska, szczególnie w sensie formy oddziaływania wychowawczego. Osobiście uczestniczyła w większości z nich, będąc ich animatorem. Wysoką frekwencją słuchaczy cieszyło się spotkanie, podczas którego dr Błęńska przedstawiała prezentację „Trąd i opieka medyczna w Bulubie” (Uganda 2000-2003). Było to barwne przedstawienie przeżyć oraz doświadczenia lekarskiego i opiekuńczego z czasu 43-letniej pracy dla trędowatych w Afryce. Doktor Błęńska powiedziała o problemach zdrowotnych i psychologicz-

nych swoich trędowatych pacjentów, o rozwiązywaniu problemów leczenia specjalistycznego, również o organizacji życia i zwyczajach miejscowej społeczności. Odpowiadała na pytania słuchaczy i uczestniczyła w dyskusji na temat możliwości pomocy medycznej w najbiedniejszych krajach świata.

Liczne grono uczestników zgromadziło też spotkanie z prezentacją profesora Michała Drewsa: „Operacja BANGASSU”, 2002, który z zespołem chirurgów z Kliniki Chirurgii Akademii Medycznej w Poznaniu powrócił z wyprawy do Republiki Środkowej Afryki. Chirurgi wykonali tam kilkadziesiąt zabiegów operacyjnych u kobiet z wolem tarczycowym mieszkających w obszarze pozbawionym opieki medycznej. Profesor przedstawił relację z zabiegów chirurgicznych oraz osobiste wrażenia zespołu w odniesieniu do stanu zdrowia i witalności operowanych kobiet. Zdarzało się, że pacjentki przychodziły na zabiegi pieszo, niekiedy kilkadziesiąt kilometrów, a po zabiegach pieszo powracały do domu.

Przez wiele lat „Spotkania z Afryką” odbywały się również w *Collegium Stomatologicum* Uniwersytetu Medycznego przy znaczącym wsparciu lekarzy z Kliniki Chorób Tropikalnych i Pasożytniczych i udziale studenckiego koła naukowego przy tej klinice. Obecnie, od roku 2010, relacje lekarzy, pielęgniarek, ratowników medycznych i studentów powracających z Indii, Papui-Nowej Gwinei i innych krajów misyjnych odbywają się w Centrum Wolontariatu Fundacji „Redemptoris Missio”, przy kościele św. Jana Kantego, ul. Grunwaldzka 86, w Poznaniu. Spotkania są anonsowane plakatami w szpitalach, uczelniach i domach studenckich i tak jak dawniej nadal uczestniczą w nich uczniowie szkół średnich i studenci różnych uczelni wyższych oraz dorośli, którzy wspomagają charytatywną działalność Fundacji jako jej wolontariusze.

W roku 2014 „Spotkania z Afryką” odbyły się czterokrotnie. W październiku tegoż roku liczne grono uczestników zgromadziło spotkanie z ks. Janem Jaworskim, misjonarzem z Papui-Nowej Gwinei, który dzielił się swoim bogatym doświadczeniem z działalności na misjach i zapraszał wolontariuszy do współpracy. Słuchacze byli zafascynowani postacią misjonarza i jego wielokierunkowymi dokonaniem dla społeczeństwa w tym kraju. Ksiądz Jaworski, absolwent wydziału lekarskiego poznańskiej uczelni medycznej, wyjechał na misje jako lekarz, specjalista chirurg. Współpracując z misjonarzami, uświadomił sobie powołanie kapłańskie. Odbył więc studia teologiczne w Rzymie i przyjął święcenia kapłańskie. Po powrocie sprawował działalność duszpasterską i nadal lekarską oraz opiekuńczą. Będąc misjonarzem i proboszczem parafii w Papui-Nowej Gwinei, sprawował również funkcję ordynatora oddziału chirurgii szpitala w Kundiawie. Jak mówił na tym spotkaniu w fundacji, z czasem nie zdołał już wypełniać obowiązków proboszcza, gdyż tubylcza społeczność, widząc korzyści materialne wynikające z jego działalności organizacyjnej, wymuszała na nim przyjmowanie coraz to nowych obciążeń administracyjnych. W końcu wybrano go „burmistrzem” i odtąd pracę duszpasterską i lekarską łączył z rozwiązywaniem złożonych problemów tej społeczności. Przede wszystkim jednak udoskonalił poziom opieki medycznej w szpitalu w Kundiawie, w szczególności w zakresie chirurgii, co spotkało się z gorącym aplauzem Ministerstwa Zdrowia Papui-Nowej Gwinei i tam-

tejszej lokalnej prasy. W roku 2014 doprowadził do podpisania umowy ze szpitalem w Puszczykowie o pomocy i wymianie kadr medycznych. W ramach tej umowy dr Błażej Ciesielczyk, ordynator chirurgii ogólnej i urazowej szpitala w Puszczykowie, wykonał w Kundiawie pokazową operację ryglowanych zespołów śródszpikowych oraz endoplastyki stawów biodrowych, a były to pierwsze tego typu zabiegi medyczne w Papui-Nowej Gwinei. Na spotkaniu w Fundacji ks. Jaworski opowiadał barwnie o zwyczajach i obyczajach Papuasów, którymi się opiekował. Mówił o prawach i zasadach regulujących współżycie w ich społeczności. Udzielał też rad i wyjaśniał formalności wymagane od przyjeżdżających wolontariuszy i studentów zainteresowanych medycyną tropikalną.

Humanitarna działalność ks. Jaworskiego, lekarza chirurga i misjonarza, spotkała się z akceptacją i uznaniem macierzystej uczelni, która podczas ceremonii inauguracyjnej roku akademickiego 2014/2015 wyróżniła swojego absolwenta prestiżowym medalem im. Karola Marcinkowskiego przyznawanym za wybijającą się postawę moralną i społeczną w wieloletniej działalności leczniczej i opiekuńczej wobec ludzi chorych i niepełnosprawnych. W roku 2015 rada i zarząd Fundacji „Redemptoris Missio” włączył lekarza misjonarza do grona uhonorowanych medalem *Tym, którzy czynią dobro*.

W ocenie sympatyków Fundacji spotkania, które odbywają się cyklicznie już ponad 15 lat, stały się źródłem wiarygodnych informacji o misjach, o problemach, potrzebach i oczekiwaniach społeczeństw krajów misyjnych. Są również okazją do rekrutowania potencjalnych wolontariuszy i sponsorów, czyli platformą działania wysoce pożądaną m.in. w środowisku studenckim. Dlatego też, w odpowiedzi na apel fundatora, prof. Zbigniewa Pawłowskiego, w roku 2015 Fundacja rozpoczęła organizować „Spotkania z Afryką” także na innych wyższych uczelniach Poznania, poza Uniwersytetem Medycznym.

Barbara Filipiak  
Fundacja *Redemptoris Missio*, Poznań





KALENDARIUM DZIAŁALNOŚCI  
FUNDACJI POMOCY HUMANITARNEJ *REDEMPTORIS MISSIO*  
W OKRESIE OD LIPCA 2014 ROKU DO LIPCA 2015 ROKU

**lipiec-sierpień 2014**

W ramach praktyk wakacyjnych w krajach tropikalnych na misje wyjechali laureaci konkursu, to znaczy ci studenci, którzy mieli najwięcej przepracowanych godzin na rzecz Fundacji.

I tak do RPA 3 lipca na prawie trzy miesiące wyjechała już po uzyskaniu dyplomu lekarza Aneta Ciołek, do Indii na dwa miesiące również po uzyskaniu dyplomu lekarza Kinga Zastawna.

Dnia 23 lipca odbyło się w Warszawie spotkanie z Krystyną Kozłowską – rzecznikiem praw pacjenta, na którym prowadzący program „Health Workers 4all” Dagna Chwarścianek i Szymon Nowak omawiali założenia projektu o sytuacji kadrowej w polskim systemie opieki zdrowotnej.

Za pośrednictwem polskich żołnierzy, Firmy TDE Services oraz dzięki współpracy z Caritas Archidiecezji Poznańskiej wysłano trzy transporty pomocy humanitarnej dla powodzian na Bałkanach. Darczyńcami była firma Jysk i mieszkańcy Poznania, którzy odpowiedzieli na nasze hasło „Pomoc dla powodzian”. Łączna wartość pomocy to 248 428 złotych.

Wolontariuszka Fundacji Ewelina Walkowiak reprezentowała Fundację na Przeglądzie Filmów Misyjnych w Warszawie.

W ciągu tym czasie wysłano 109 paczek z pomocą humanitarną i przekazano 33 676 zł w ramach akcji „Adopcja na odległość”.

**wrzesień-październik 2014**

Na misje w ramach wolontariatu wyjechali ratownik medyczny Jacek Jarosz na Madagaskar, położna Ewelina Walkowiak i pielęgniarka Artur Chmielewski do Kenii.

Na wrześniowych Targach Stomatologicznych prezentowany był projekt „Dentysta w Afryce”.

14 października gościliśmy w Fundacji ks. Jana Jaworskiego lekarza, misjonarza z Papui-Nowej Gwinei, który przedstawił licznie zgromadzonym słuchaczom problemy związane z pracą w tym dalekim kraju.

Również w październiku w ramach projektu „Health Workers 4all” w siedzibie Wielkopolskiej Izby Lekarskiej odbył się warsztat projektowy, w którym uczestniczyli przedstawiciele Wydziału Zdrowia Urzędu Wojewódzkiego, Wydziału Zdrowia Miasta Poznania, Prezes Wielkopolskiej Izby Lekarskiej, przedstawiciele Uniwersytetu Medycznego. Odczytano list intencyjny od Aleksandra Sopińskiego – podsekretarza stanu w Ministerstwie Zdrowia oraz od Macieja Hamankiewicza – prezesa Naczelnej Izby Lekarskiej, którzy nie mogli być obecni na tym spotkaniu.

W dniach 24-26 października prof. Zbigniew Pawłowski, lekarki Kinga Zastawna i Justyna Janiec-Palczewska w odpowiedzi na zaproszenie zakonu werbistów brali udział w corocznej Konferencji Pracowników Medycznych w Krynicy Morskiej.

W tym czasie rozpoczęliśmy nową akcję Fundacji, nazwaną „Adoptuj Szkołę”. Członkowie klubu adopcyjnego zobowiązują się wspierać edukację afrykańskich dzieci, wpłacając 100 zł rocznie na ten cel.

W tym okresie wysłano 178 paczek z pomocą humanitarną i przekazano 34 000 zł do misji w Kamerunie, Kenii i na Madagaskar.

#### **listopad-grudzień 2014**

Wolontariusze Fundacji rozpoczęli prezentowanie i propagowanie działań Fundacji w szkołach i innych instytucjach.

5 listopada prezentacja dla IFMSA – Kinga Zastawna

26 listopada prezentacja na Uniwersytecie Medycznym – Kinga Zastawna i Justyna Janiec-Palczewska

5 grudnia prezentacja w II liceum Ogólnokształcącym – Justyna Janiec-Palczewska

8 grudnia prezentacja w szkole podstawowej nr 63 – Justyna Janiec-Palczewska

10 grudnia w ramach cyklicznych spotkań dla studentów UM swoimi wrażeniami z pracy w misji w Indiach podzieliła się Kinga Zastawna

27 listopada zmarła Pani Doktor Wanda Błęńska lekarka misyjna związana z Fundacją od chwili jej powstania. Była i będzie nadal inspiracją do działania wolontariuszy i wszystkich związanych z działalnością Fundacji. Uroczystości pogrzebowe odbyły się 3 grudnia.

W tych miesiącach wysłano 667 paczek z pomocą humanitarną i przekazano 18 019 zł misjom w Kamerunie, na Madagaskarze i w Kazachstanie.

Każdego miesiąca odbywały się posiedzenia Zarządu Fundacji i dwukrotnie zebrania Rady Fundacji.

Lekarze z Kliniki Chorób Tropikalnych jak co roku jeździli do Warszawy do CFM, żeby szkolić przyszłych misjonarzy i przygotować ich pod względem medycznym do pracy na misjach. W tym półroczu wydano kolejne numery „Raportu” i „Medicusa”.

Radio Emaus nadawało cykliczne audycje Misyjny Atlas Świata a miejscowa i ogólnopolska prasa i inne media nadawały informacje o przeprowadzanych fundacyjnych akcjach.

### **styczeń-luty 2015**

W styczniu zanotowaliśmy sporo medialnych wydarzeń:

2 stycznia – artykuł w gazecie „Fakt” *Pomoc dla trędowatych*

3 stycznia – wywiad dla WTK na temat dostępności do wody w Indiach

7 stycznia – wywiad dla TV Trwam i TVP Teleskop, Radio Merkury oraz TOK FM na temat projektu woda dla PURI (misja w Indiach) Kinga Zastawna i Sylwia Kubala

9 stycznia – wywiad dla WTK na temat WOŚP – Anna Tarajkowska

(styczeń artykuł w gazecie „Fakt” o wysyłce pomocy dla Afganistanu)

15 stycznia – wyjazd lekarza okulisty Dariusza Tulei i stomatologa Marty Żęcin do misji w Kamerunie

22 stycznia – wywiad dla TVP na temat akcji „Ołówki dla Afryki” i budowy studni w Puri

26 stycznia – na ten sam temat artykuł w „Głosie Wielkopolskim”

26 stycznia – artykuły w „Przewodniku Katolickim” o śp. Doktor Wandzie Błęńskiej, budowie studni i pomocy dla dzieci w Afryce

29 stycznia – uczestnictwo Anny Tarajkowskiej w pracach komitetu organizacyjnego IV Krajowego Kongresu Misyjnego w CFM w Warszawie

Również luty obfitował w wiele medialnych wydarzeń, a to znaczyło, że praca Fundacji bardzo się rozwijała i była szeroko promowana.

5 lutego – artykuł w „Przewodniku Katolickim” o budowie studni

6-7 lutego – wywiady dla TVN24, TVP Teleskop i WTK na temat akcji „Ołówki dla Afryki”

11 lutego – wolontariusz Maciej Pastwa wyjeżdża do Indii w celu wybudowania studni w misji w Puri

11-12 lutego – spotkanie przedstawicieli ośmiu krajów europejskich, uczestników projektu „Health Workers 4all”, organizatorem spotkania była Fundacja *Redemptoris Missio*

17 lutego – udział prezesa Fundacji Anny Tarajkowskiej w spotkaniu Krajowej Rady Misyjnej w Warszawie

17-22 lutego – kolejne wywiady dla Telewizji Trwam, Teleskopu i TVN24 na temat prowadzonych akcji

26 lutego – Spotkanie z Afryką dla studentów UM, o swojej pracy w Kamerunie opowiadał stomatolog Krzysztof Gniazdowski

26 lutego – wyjazd lekarzy z Kliniki Chorób Tropikalnych do CFM w Warszawie

26 lutego – prezentacja Kingi Zastawnej w Kole Misyjnym na Wildzie

W styczniu i w lutym wysłano 109 paczek do Kamerunu, Ugandy, Senegalu, Indii, Kosowa, Meksyku, Kazachstanu i na Jamajkę.

### **marzec-kwiecień 2015**

6 marca – wystawa fundacyjna „Dentysta w Afryce” zaprezentowana we Wronkach w Muzeum Ziemi Wronieckiej

9, 10, 11, 19, 30, 31 – wystąpienia wolontariuszy fundacji na rekolekcjach w szkołach podstawowych i liceach w Poznaniu. Prezentacje prowadzili: Sara Suchowiak, Dorota Wojtkowiak, Justyna Janiec-Palczewska, Anna Klupś, Kinga Zastawna i Anna Tarajkowska

11, 23, 24 marca – prezentacje o działalności Fundacji dla studentów Fizjoterapii, Wydziału Zdrowia Publicznego i w Szkole Katedralnej prowadzili Mateusz Cofta i Krzysztof Gniazdowski

13 marca – ukazał się artykuł w Gazecie „Dzień Szamotulski” na temat pracy Krzysztofa Gniazdowskiego w Kamerunie

17 marca w obecności mediów: TVP Poznań, WTK, Trwam, radio Emaus, Merkury i TOK FM wyekspediowaliśmy pomoc humanitarną do Kosowa

17 marca – uruchomienie studni wybudowanej przez Fundację w Puri w Indiach

28 marca – udział Anety Ciołek i Krzysztofa Gniazdowskiego w konferencji IFMSA „Medycy dla Afryki” w Gdańsku oraz audycja w radiu Gdańsk.

W marcu odbyło się posiedzenie Rady Fundacji i zebranie Zarządu Fundacji.

W kwietniu w dniach 1, 13 15,17 22 23 odbyły się prezentacje w przedszkolach, Studium Medycznym, UM w Poznaniu, na UM w Lublinie i w Domu Kultury w Kole

przeprowadzone przez Sarę Suchowiak, Justynę Janiec-Palczewską, Dorotę Wojtkowiak, Annę Klupś, Mateusza Cofę, Konrada Rylskiego i Dariusza Tuleję.

19 kwietnia 2015 r. odbył się koncert poświęcony pamięci dr Wandy Błęńskiej w Centrum Kongresowym Uniwersytetu Medycznego

2 marca wysłaliśmy mleko w proszku i przybory szkolne do Republiki Środkowej Afryki

25 marca udział wolontariuszy w konferencji „Medycyna Podróży” organizowanej przez Klinikę Chorób Tropikalnych

W marcu i kwietniu wysłano 481 paczek do Kamerunu, Ruandy, RCA, Indii, Senegalu i na Ukrainę

### **maj-czerwiec 2015**

1 maja po tragicznym trzęsieniu ziemi w Nepalu zorganizowaliśmy natychmiastową pomoc medyczną. Wyjechało dwoje lekarzy Asish Lohani i Katarzyna Kowalik.

2 maja samolotem rządowym wyjechało do Nepalu troje lekarzy: Michał Pilarski, Agnieszka Góralska i Grzegorz Michalski.

5, 12, 17, 18 odbyły się prezentacje o działalności Fundacji na UM, w szkołach podstawowych w Poznaniu i w GOK w Przygodzicach przeprowadzone przez Mateusza Cofę, Sarę Suchowiak, Annę Klupś i Jacka Jarosza.

14 maja – wyjazd lekarzy z Kliniki Chorób Tropikalnych do CFM do Warszawy

19 maja – prezentacja z pobytu na Madagaskarze dla studentów UM z cyklu „Spotkania z Afryką”

17 maja – obchody rocznicy śmierci o. Mariana Żelazka w Pałędziu, prezentacja Kinga Zastawna

W maju wysłano 35 paczek do Kamerunu, Zambii, Czadu i Nepalu.

12, 17, 18 czerwca – prezentacje w szkołach podstawowych przeprowadzone przez Jacka Jarosza

14 czerwca – uroczyste wręczenie Krzyży Misyjnych dla wolontariuszy wyjeżdżających w tym roku na misje, byli to Anna Klupś, Agnieszka Pydzińska, Dawid Maison i Michał Rudnicki

21 czerwca – wyjazd Agaty Cichej do Ruandy

22 czerwca – prezentacja pracy Fundacji przez Ewelinę Walkowiak w Liceum Ogólnokształcącym w Środzie Wlkp.

27 czerwca – Fundacja zorganizowała Bieg dla Nepalu w ramach zbierania funduszy na pomoc dla Nepalu. Impreza odbyła się w Lasku Marcelińskim i zgromadziła około 200 chętnych do biegania. Organizacyjnie przyczynili się do tego Sara Suchowiak i Bartosz Mroczyk.

28 czerwca – w parafii pw. św. Wojciecha w Bninie pracę fundacji zaprezentowała Ewelina Walkowiak

W czerwcu wysłano 237 paczek do Kamerunu, Ruandy i na Madagaskar

### **lipiec 2015**

3 lipca – prezentacja o pracy Fundacji przeprowadzona przez Jacka Jarosza w Blubra Cafe

21 lipca – wyjazd studentów Dawida Maisona i Michała Rudnickiego do szpitala misyjnego w Papui-Nowej Gwinei w ramach projektów MZS

23 lipca – wyjazd studentów, położnej Anny Klupś i Agnieszki Pydzińskiej do misji w Ruandzie w ramach projektów MSZ

30 lipca – wyjazd stomatologa Magdaleny Kusińskiej do misji w Kamerunie

W lipcu wysłano 38 paczek do Etiopii, Zambii, Indii, Kamerunu, Indonezji, Kenii, Ruandy, Gabonu, Papui-Nowej Gwinei i na Ukrainę.



## SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI AKADEMICKIEGO KOŁA MISJOLOGICZNEGO W ROKU AKADEMICKIM 2013/2014

W roku akademickim 2013/2014 Akademickie Koło Misjologiczne (dalej Koło) rozpoczęło oficjalnie swoją działalność 14 października na pierwszym spotkaniu, na którym zostały wybrane nowe władze oraz została zaprezentowana relacja z doświadczenia misyjnego w Domu Pokoju w Jerozolimie, w którym brali udział studenci z Koła pod opieką ks. Macieja Sneli. Od tego roku została zmieniona forma comiesięcznych spotkań Koła w Archidiecezjalnym Centrum Misyjnym. Rozważania na temat misyjnych dokumentów Kościoła zostały rozdzielone i przeniesione na czwartki. W tym roku zaczęto czytanie posynodalnej adhortacji papieża Franciszka *Evangelii gaudium*.

Koło brało czynny udział w przygotowaniu i koordynacji poznańskich obchodów Tygodnia Misyjnego wraz z Cafe Misja i Farą Poznańską w dniach od 21 do 25 października.

Jak co roku 1 listopada na cmentarzu na poznańskim Górczynie odbyła się wieczorna modlitwa różańcowa za zmarłych misjonarzy i misjonarki. W listopadzie kolejnym ważnym wydarzeniem było świętowanie urodzin pani dr Wandy Błęńskiej na Moście Jordana przy katedrze. Na spotkaniu comiesięcznym gościł o. Radosław Gawryś SVD, który opowiadał o swojej pracy w Argentynie. Koło również uczestniczyło czynnie w organizacji V Dnia Solidarności z Kościołem Prześladowanym poświęconego Nigerii.

Studenci z Koła przeprowadzili animację misyjną w Domu Pomocy Społecznej św. Rocha w Poznaniu. Rozpoczęła się w listopadzie także akcja promocyjna projektu *Święty Mikołaj*, skierowanego do szkół, parafii, przedszkoli oraz rodzin. Ma on na celu rozpropagowanie postaci świętego biskupa Mikołaja, a otrzymane ofiary przekazywane są na adopcję duchową trojga dzieci z Wysp Zielonego Przylądka. Projekt był realizowany od 4 do 8 grudnia.

Na spotkaniu 9 grudnia gościła Agnieszka Wicińska, wolontariuszka Salezjańskiego Wolontariatu Misyjnego, która przez rok przebywała na placówce w Boliwii. Przedstawiciele Koła byli obecni na spotkaniu opłatkowym z ks. abp. Stanisławem Gądeckim na Wydziale Teologicznym.

Projekt *Gwiazda Betlejemka* został zrealizowany 6 stycznia 2014 r., w uroczystość Objawienia Pańskiego. Paczuski z kredą, kadzidłem i węgielkiem przygoto-

wywane są przez studentów z Koła w celu wsparcia sierocińca „Home of Peace” na Górze Oliwnej w Jerozolimie prowadzonego przez polskie siostry elżbietanki. Ponad 40 parafii w archidiecezji poznańskiej i w archidiecezji zielonogórsko-gorzowskiej włączyło się do projektu. Koło uczestniczyło również w Orszaku Trzech Króli w Poznaniu.

Dnia 7 stycznia członkowie Koła zostali zaproszeni przez księdza arcybiskupa do wspólnego kolędowania w Pałacu Arcybiskupów. W styczniu na spotkaniu Koła w Archidiecezjalnym Centrum Misyjnym było dzielenie się opłatkiem i śpiewanie kolęd.

W lutym gościła na spotkaniu Kinga Zastawna, wolontariuszka z Fundacji *Redemptoris Missio*, która pracowała w Indiach, w Ośrodku Zdrowia dla Trędowatych w Puri.

W marcu Koło zostało zaproszone na animacje misyjne do parafii pw. Matki Bożej Częstochowskiej w Poznaniu oraz parafii pw. Świętej Trójcy w Tuchorzy oraz do pomocy w szkolnych rekolekcjach adwentowych w Kicinie. Gościem na spotkaniu w marcu była Krystyna Surma, wolontariuszka, która wyjechała na wolontariat do sierocińca w Gulu w Ugandzie.

W kwietniu Koło uczestniczyło w organizacji nabożeństwa pokutnego w katedrze poznańskiej, a także w XVII Festiwalu Nauki i Sztuki na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, program festiwalu został w całości przygotowany przez członków Koła.

Na spotkaniu w kwietniu gościł o. Czesław Brzezicki SVD, misjonarz z Papui Nowej-Gwinei, a podczas Mszy Świętej zbierana była jałmużna postna, przeznaczona na duchową adopcję dzieci z Wysp Zielonego Przylądka. Na Niedzielę Palmową zostały przygotowane palmy, które były rozprowadzane w kilku parafiach. Ofiara z nich była przeznaczona na wsparcie letnich doświadczeń misyjnych Koła.

Koło zostało zaproszone w maju na animacje misyjne do parafii pw. św. Stanisława Kostki w Poznaniu, parafii pw. św. Marcina w Odolanowie, parafii pw. św. Andrzeja Apostoła w Poznaniu. Świętem dla Koła były 22 maja święcenia kapłańskie ks. Jarosława Czyżewskiego, dawnego prezesa Koła. Gościem na spotkaniu w maju był o. Krzysztof Pachut SMA, misjonarz, który pracował w Republice Środkowoafrykańskiej.

Natomiast w czerwcu Koło otrzymało zaproszenie na animacje misyjne do parafii pw. Matki Bożej Bolesnej w Poznaniu, parafii pw. Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Sobocie, parafii pw. św. Marii Magdaleny w Czarnkowie, parafii pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Suchym Lesie, parafii pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Nowym Tomysłu.

Dnia 28 czerwca w trakcie I Nieszporów Uroczystości św. Apostołów Piotra i Pawła w katedrze poznańskiej członkowie Koła, którzy w trakcie letnich wakacji wyjadą na doświadczenie misyjne, otrzymali z rąk ks. kard. Zenona Grocholewskiego posłanie misyjne. Ksiądz kardynał ich pobłogosławił i wręczył im krzyże misyjne. Studenci z Koła wyjechali na doświadczenie misyjne do Jerozolimy, Kazachstanu, Ugandy i na Ukrainę.

Ostatnia animacja misyjna przed letnimi doświadczeniami odbyła się w Sieradzu w parafii pw. Wszystkich Świętych.

### **Doświadczenie misyjne w Kazachstanie – Jana Łozowik**

Grupa studentów z Koła wzięła udział w doświadczeniu misyjnym w Kazachstanie od 1 sierpnia do 28 sierpnia 2014 r. w Kellerovce na północy Kazachstanu, wśród stepów. Anna Stachowiak, Jana Łozowik i Paulina Śmigiel wraz z diakonem Dawidem Głowaczem i ks. Marcinem Stanisławskim zostali zaproszeni przez ks. Mariusza Stawarza i siostry nazaretanki do pracy na rzecz ochrony prowadzonej przez polskie siostry.

Pobyt był podzielony na trzy tygodnie pracy fizycznej w Kellerovce oraz tygodniowy wyjazd na spotkanie młodzieży w Oziornoje. Studenci z Akademickiego Koła Misjologicznego z Poznania ścinał trawę, czyścili i malowali huštawki na placu zabaw, porządkowali zabawki w ośrodku. Praca fizyczna była głównym zadaniem podczas tego doświadczenia misyjnego. Wszystkie huštawki, zjeżdżalnie i piaskownica na placu zabaw zostały odnowione i przygotowane na nowy rok szkolny. Diakon i ksiądz musieli wrócić do Polski w trzecim tygodniu doświadczenia, dziewczyny zajęły się malowaniem, koszeniem trawy i ogólnym porządkowaniem terenu przed ochronką i w samym ośrodku.

W czasie wolnym od pracy, głównie w niedziele, wolontariusze wraz z księdzem proboszczem udawali się do sąsiednich parafii, aby uczestniczyć w Mszach Świętych i dawać świadectwo o swoim zaangażowaniu w misyjne dzieło Kościoła i życia Ewangelią.

Podczas pobytu na spotkaniu młodych w Oziornoje, w miejscowości oddalonej o ok. 30 km od Kellerovki, gdzie znajduje się Narodowe Sanktuarium Matki Bożej i jeden z 12 ołtarzy pokoju, studenci spotkali się z młodzieżą nie tylko z Kazachstanu, ale też z Uzbekistanu, Rosji i Turkmenistanu. Podczas trwającego 5 dni spotkania wspólnie przeżywali Eucharystie, spotykali się w grupach i dyskutowali o wierze i zaangażowaniu się w Kościół.

Kronika doświadczenia dostępna na stronie [akmkkazachstan2014.blogspot.com](http://akmkkazachstan2014.blogspot.com)

### **Doświadczenie misyjne Jerozolima 2014 – Katarzyna Kunicka**

Członkowie Akademickiego Koła Misjologicznego po raz kolejny wzięli udział w letnim doświadczeniu misyjnym w Domu Pokoju na Górze Oliwnej. Przez miesiąc, od 26 lipca do 26 sierpnia 2014 r., wspierali oni swoją pracą siostry elżbietanki prowadzące sierociniec. Uczestnikami tegorocznego doświadczenia było siedmiu studentów: s. Joanna Grześ, Joanna Baranowska, Tomasz Galon, kl. Łukasz Glazer, Katarzyna Kunicka, kl. Jakub Pawłot, Anna Tomiak oraz ks. Jarosław Czyżewski – opiekun. Do grupy dołączył na ostatni tydzień ks. Dawid Stelmach.

Grupa wyjeżdżała do Ziemi Świętej w czasie nasilenia się konfliktu palestyńsko-izraelskiego i ataków na Strefę Gazy. Z tego powodu wylot odbył się z dwudniowym opóźnieniem. Całe doświadczenie przebiegało jednak, poza drobnymi incydentami, spokojnie i bezpiecznie.

Studenci w Domu Pokoju wykonywali prace porządkowe oraz remontowe. Zadaniem, które pochłonęło najwięcej czasu, było uporządkowanie ogrodu. Posprząta-no także pomieszczenie, w którym uczą się dzieci z Domu Pokoju, garaż oraz inne pomieszczenia gospodarcze. Ponadto wykonano wiele drobnych prac naprawczych, m.in. malowano kratki kanalizacyjne, uszczelniano rynny, naprawiano zamki, ciekące krany i sprzęt komputerowy.

Uczestnicy doświadczenia misyjnego tworzyli wspólnotę nie tylko poprzez pracę, ale także poprzez codzienną Eucharystię, modlitwę, wspólne spożywanie posiłków oraz pielgrzymowanie do miejsc świętych. Podczas tego miesiąca odbyło się także wiele ubogających spotkań, m.in. z patriarchą Jerozolimy abp. Fouadem Twalem, ks. Piotrem Żelazkiem, proboszczem parafii katolickiej języka hebrajskiego, o. Pawłem Trzopkiem, dominikaninem z École Biblique czy z s. Paulą, karmelitanką z Góry Oliwnej.

Kronika doświadczenia misyjnego dostępna jest na stronie [akmjeruzolima2014.blogspot.com](http://akmjeruzolima2014.blogspot.com)

Ponadto jedna z osób należących do Koła, Marta Napieralska wyjechała na trzy miesiące wraz osobami z Diakonii Misyjnej Ruchu Światło – Życie do Ugandy do ośrodka dla dzieci osieroconych prowadzonego przez o. Johna Bashaborę w Mbarara, a druga, Katarzyna Mich wraz grupą z parafii pw. Andrzeja Boboli w Poznaniu, pojechała do Kamieńca Podolskiego na Ukrainie, aby przez dwa tygodnie prowadzić półkolonie z dziećmi w parafii pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa.

Katarzyna Anna Mich

## SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI AKADEMICKIEGO KOŁA MISJOLOGICZNEGO W ROKU AKADEMICKIM 2014/2015

W roku akademickim 2014/2015 Akademickie Koło Misjologiczne rozpoczęło oficjalnie swoją działalność w dniu 6 października 2014 r. w Archidiecezjalnym Centrum Misyjnym. Pierwsze spotkanie Koła rozpoczęło się Mszą Świętą koncelebrowaną pod przewodnictwem księdza biskupa Damiana Bryła, podczas niej odbyło się wprowadzenie relikwii błogosławionych księdza Jerzego Popiełuszki i Miriam z Betlejem. Po Mszy Świętej zaprezentowane zostały letnie doświadczenia misyjne, w których uczestniczyli członkowie Koła, w Jerozolimie, w Kazachstanie i na Ukrainie.

W Niedzielę Misyjną 19 października odbyła się animacja misyjna w parafii pw. Wniebowstąpienia Pańskiego w Poznaniu na osiedlu Wichrowe Wzgórze. Akademickie Koło Misjologiczne jest współorganizatorem Tygodnia Misyjnego wraz z poznańską parafią i kawiarnią Cafe Misja w dniach 20-24 października. W poniedziałek odbył się koncert Julii i Grzegorza Kopalii „Ślady Afryki”, we wtorek ks. Adam Pawłowski i Aleksandra Nowicka opowiadali o swoim doświadczeniu Kościoła w Korei Południowej, w środę ks. Krzysztof Stachowiak MSF o pracy wśród Papuasów, a s. Urszula Bayer CSDC o wolontariacie misyjnym w Kenii.

Dnia 30 października świętowaliśmy 103 urodziny Dr Wandy Błęńskiej. Msza Święta w intencji Jubilatki była sprawowana w kościele pw. św. Małgorzaty, a po Eucharystii na Moście Jordana modliliśmy się na różańcu za Panią Doktor. Dnia 1 listopada na cmentarzu na poznańskim Górczynie spotkaliśmy się na modlitwie za zmarłych misjonarzy i misjonarki.

W trakcie warsztatów misyjnych Apollos organizowanych przez werbistów w Chłudowie w dniach 7-11 listopada Anna Stachowiak opowiadała o doświadczeniu misyjnym w Kazachstanie.

Kolejne spotkanie Koła odbyło się 17 listopada 2014 r., po Eucharystii odbyło się spotkanie z s. Elżbietą Sołtysik SSPC, która opowiadała o swoim doświadczeniu misyjnym z grupą młodzieży z Krakowa w Indiach. Z powodu napiętego programu na pierwszym spotkaniu wybory nowych władz Koła zostały przesunięte na listopadowe. Prezesem Koła została Katarzyna Mich, wiceprezesem Anna Stachowiak, sekretarzem Anna Tomiak, natomiast przewodniczącą Komisji Rewizyjnej Katarzyna Kunicka, a członkami Komisji Joanna Baranowska i Marta Napieralska.

Dnia 27 listopada zmarła Pani Doktor Wanda Błęńska w wieku 103 lat. Dla Akademickiego Koła Misjologicznego była Ona wzorem i autorytetem. Wielu z nas poprzez Jej świadectwo zaangażowania misyjnego rozkochało się w misjach. Pożegnaliśmy Ją 3 grudnia w katedrze poznańskiej, Mszę Świętą pogrzebową celebrował ks. arcybiskup Stanisław Gądecki, a homilię wygłosił ks. Arcybiskup Henryk Hoser. Została pochowana na cmentarzu na Nowinie.

W trakcie trwania projektu Święty Mikołaj w tym roku w grudniu w ciągu 9 dni udało się odwiedzić 15 miejsc, a dokładnie: 3 przedszkola, 4 szkoły, Polską Akademię Dzieci, 6 parafii oraz 1 rodzinę, zarówno w Poznaniu, jak i w Obornikach, Michorzewie, Swarzędzu, Gołęczewie, Puszczykowie. Święty Mikołaj dotarł do ok. 1500 dzieci. Zebrane ofiary pozwolą na finalizację trzech adopcji duchowych dzieci z Wysp Zielonego Przylądka.

Akademickie Koło Misjologiczne zostało uroczyście zawierzone Niepokalanemu Sercu Maryi 8 grudnia w katedrze wraz z innymi wspólnotami ewangelizacyjnym, które działają w archidiecezji poznańskiej.

Dnia 9 grudnia w kościele pw. Świętego Marcina Koło zorganizowało modlitwę o radość nieba dla Wandy Błęńskiej w 103 rocznicę Jej chrztu świętego. Po Mszy Świętej obyla się projekcja filmu *Nieznani – niezapomniani – Wanda Błęńska*.

Dnia 14 grudnia 2014 r. w kościele pw. Pierwszych Polskich Męczenników w Poznaniu została posłana przez ks. arcybiskupa Stanisława Gądeckiego na misje do Etiopii świecka kombonianka Magdalena Plekan, która przez wiele lat angażowała się w prace Akademickiego Koła Misjologicznego. Przez dwa lata będzie ona pracować jako świecka misjonarka i fizjoterapeutka w szpitalu w Etiopii.

Kolejne spotkanie Koła odbyło się 15 grudnia, po Mszy Świętej ks. Krzysztof Stachowiak opowiadał o swojej pracy w Papui-Nowej Gwinei wśród Papuasów.

Jedną z tradycji Koła są Kolędnicy Misyjni. Dnia 5 stycznia grupa studentów z Koła ubranych w stroje misyjne spotkała się z ks. arcybiskupem Stanisławem Gądeckim, na jego zaproszenie, na wspólnym śpiewaniu kolęd i recytowaniu wierszy polskich poetów o bożym narodzeniu.

Studenci z Akademickiego Koła Misjologicznego przygotowali już piątą edycję projektu misyjnego Gwiazda Betlejemka 2015 na rzecz Domu Pokoju – sierocińca prowadzonego przez polskie siostry elżbietanki na Górze Oliwnej w Jerozolimie. W tym roku ponad 30 parafii i dwa szpitale w Poznaniu włączyły się do projektu. Na uroczystość Objawienia Pańskiego – Trzech Króli – w dniu 6 stycznia 2015 parafie otrzymały, zrobione przez studentów, paczuski z kredą, kadzidłem i węgielkiem, które wierni będą mogli zabrać do swoich domów. Razem zostało zamówionych ponad 13 tysięcy paczuszek; a na ich wykonanie młodzi ludzie poświęcili łącznie ponad 200 godzin.

Dnia 12 stycznia 2015 r. odbyło się spotkanie opłatkowe, gościem był ks. prałat dr Ireneusz Dosz, kanclerz Kurii Metropolitalnej w Poznaniu. Po Mszy Świętej, wspólnym dzieleniu się opłatkiem i śpiewie kolęd Agnieszka Jęch, Katarzyna Jęch i Marta Napieralska podzieliły się swoim świadectwem z doświadczenia misyjnego w Ugandzie w mieście Mbarara w ośrodku dla dzieci osieroconych, który powstał dzięki działalności Fundacji ojca Johna Bashabory.



W styczniu i w lutym Koło zorganizowało dwa miesięczne doświadczenia w Jerozolimie w Domu Pokoju prowadzonym przez siostry elżbietanki. W każdym miesiącu dwie dziewczyny pomagały siostrom w opiece nad małymi mieszkańcami sierocińca na Górze Oliwnej. Do pracy z dziećmi od 7 stycznia do 2 lutego wyjechały Maria Frąckowiak i Karolina Sieradzka, natomiast od 3 lutego do 3 marca Katarzyna Malczewska i Aleksandra Nowicka.

W poznańskie obchody Światowego Dnia Chorych na Trąd przeżywane były 25 stycznia w niedzielę w farze poznańskiej. Rozpoczęły się Mszą Świętą w intencji śp. dr Wandy Błęńskiej, a następnie w Cafe Misja odbyło się spotkanie poświęcone życiu i pracy śp. dr Wandy Błęńskiej zwanej „Matką trędowatych”.

Kolejne comiesięczne spotkanie odbyło się 16 lutego 2015 r., po Mszy Świętej Agnieszka Borowczak i Sylwia Korczak z Przymierza Miłosierdzia opowiedziały o swoim dwumiesięcznym pobycie w Kamerunie. Kolejne spotkanie z 9 marca było poświęcone relacjom z doświadczenia misyjnego w Jerozolimie w Domu Pokoju. Karolina Sieradzka, Maria Frąckowiak oraz Aleksandra Nowicka i Katarzyna Malczewska opowiedziały o pracy wśród dzieci, którymi opiekują się siostry elżbietanki. W dniach 13-15 marca Akademickie Koło Misjologiczne gościło na III Ogólnopolskiej Szkole dla Osób Planujących Wyjazd na Misje w Rościnnie.

Kilku członków Koła wzięło udział w pielgrzymce do Rzymu na Światowy Dzień Młodzieży na Niedzielę Palmową wraz z Duszpasterstwem Młodzieży Archidiecezji Poznańskiej JORDAN w dniach 25-30 marca.

Na comiesięcznym spotkaniu, 13 kwietnia, o. Józef Michna SVD opowiadał o swojej pracy misyjnej w Ghanie. Jak co roku Akademickie Koło Misjologiczne przyłączyło się do organizacji Poznańskiego Festiwalu Nauki i Sztuki na Wydziale Teologicznym. W trakcie obchodów Anna Stachowiak, ks. Szymon Stułkowski, Marta Napieralska, Katarzyna Mich oraz kl. Łukasz Glazer opowiadali słuchaczom o Kole oraz prezentowali doświadczenia misyjne Koła i własne zainteresowania. Koło wzięło udział również w Tragach Edukacyjnych na Wydziale Studiów Edukacyjnych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Dnia 11 maja na comiesięcznym spotkaniu Koła gościła s. Małgorzata Nowak OSS Franciszka od Pokuty i Miłości Chrześcijańskiej, która po Mszy Świętej opowiadała o swojej pracy misyjnej jako lekarka na Bali i Jawie w Indonezji!

Delegacja Akademickiego Koła Misjologicznego brała udział w IV Kongresie Misyjnym, który odbywał się w dniach 13 i 14 czerwca w Warszawie. Trzeci dzień Kongresu miał miejsce w diecezjach. W tym dniu ks. arcybiskup Stanisław Gądecki podczas Mszy Świętej w farze poznańskiej, transmitowanej przez Telewizję Polonia, rozesłał prawie 60 młodych ludzi na doświadczenia misyjne, w tym studentów z Akademickiego Koła Misjologicznego.

W tym roku Koło organizowało dwa doświadczenia do Etiopii i do Jerozolimy. Do Jerozolimy do prac remontowo-porządkowych w Domu Pokoju wyjechało osiem osób: ks. Dawid Głowacz, Agata Wachowiak, Luiza Nadstazik, Ania Tomiak, Robert Kharitonov, Tomek Serej, kl. Bartosz Kania i kl. Jan Cieślak w dniach od 26 lipca do 25 sierpnia; natomiast do Etiopii dwie osoby: Anna Stachowiak i Monika Samolej,

które w dniach od 25 sierpnia do 29 września będą pomagać w szpitalu prowadzonym przez siostry misjonarki miłości w Awassie. Na pomoc szpitalowi została przeprowadzona zbiórka materiałów opatrunkowych – Opatrunek miłości.

Ostatnie oficjalne spotkanie Koła (misyjne grillowanie) odbyło się 15 czerwca. Po Mszy Świętej zostało przedstawione podsumowanie działalności Koła.

Dnia 21 czerwca 2015 r. wraz z Werbistowskim Centrum Młodych Tabor oraz Centrum Kultury i Biblioteką Suchy Las Akademickie Koło Misjologiczne zorganizowało projekcję filmu *Ikona życia misyjnego* o Doktor Wandzie Błęńskiej autorstwa Wandy Różyckiej-Zborowskiej. Wydarzeniu temu towarzyszyła wystawa fotograficzna „Nieprzypadkowa obecność” prezentująca portrety dr Wandy Błęńskiej autorstwa Agaty Ożarowskiej-Nowickiej oraz dyskusja z autorką filmu.

Akademickie Koło Misjologiczne prezentowało się również na Misyjnym Święcie Młodych w Chłudowie zorganizowanym przez Werbistowskie Centrum Młodych Tabor w dniach 30 czerwca do 4 lipca.

W ciągu całego roku Koło uczestniczyło w różnych rekolekcjach szkolnych, adwentowych i wielkopostnych oraz w licznych animacjach misyjnych: w parafii pw. Wniebowstąpienia Pańskiego w Poznaniu, w parafii pw. Świętej Trójcy w Tuchorzy, w parafii pw. Wniebowzięcia NMP w Dębach Szlacheckich (diecezja włocławska), w parafii kolegiackiej w Środzie Wielkopolskiej, w parafii pw. Świętego Andrzeja Apostoła, w parafii pw. Świętej Jadwigi i Świętego Jakuba Apostoła w Lusowie, w parafii pw. Najświętszego Serca Pana Jezusa w Drawsku oraz w parafii farnej pw. Najświętszej Marii Panny Niepokalanie Poczętej w Wolsztynie.

Mając w pamięci słowa wypowiedziane przez ks. arcybiskupa Henryka Hosera w homilii w trakcie mszy pogrzebowej Doktor Wandy Błęńskiej „Powinniśmy nad ten grób przychodzić i powierzać jej swoje problemy i troski. Odkryjemy siłę jej orędownictwa, tej, która nas zna, która z tej ziemi wyrosła, z tego Kościoła wyrosła, z tego narodu wyrosła, nigdy tej świadomości nie porzuciła” Akademickie Koło Misjologiczne co miesiąc w dzień jej śmierci organizuje po Mszy Świętej w kościele pw. Chrystusa Dobrego Pasterza przy jej grobie modlitwę różańcową za misje, misjonarzy i misjonarki i o nowe powołania misyjne.

Katarzyna Anna Mich

## IV KRAJOWY KONGRES MISYJNY (12-14 CZERWCA 2015) – SPRAWOZDANIE<sup>1</sup>

### Wstęp

Historia kongresów misyjnych w Polsce rozpoczęła się od zorganizowania w 1927 r. w Poznaniu Międzynarodowego Kongresu Akademickich Kół Misyjnych. Spotkanie to było punktem wyjścia dla akcji misyjnej w całym kraju, a szczególnie w środowisku inteligenckim, wśród kapłanów, członków Papieskich Dzieł Misyjnych oraz w akademickim ruchu misyjnym. Pierwszy Ogólnopolski Kongres Misyjny odbył się w 1938 r. w Poznaniu. Niestety, z powodu sytuacji politycznej w naszym kraju przez wiele kolejnych lat organizowanie podobnych inicjatyw misyjnych było niemożliwe. Dopiero w 1992 r. w Częstochowie, w odpowiedzi na encyklikę Jana Pawła II *Redemptoris missio*, a także w nawiązaniu do tradycji przedwojennych, odbył się II Krajowy Kongres Misyjny, który przebiegał pod hasłem: „Wiara umacnia się, gdy jest przekazywana”. Kilka lat później, w 1999 r. na Jasnej Górze, odbył się III Krajowy Kongres Misyjny. Przewodnią myślą tego spotkania były słowa: „Misje odnawiają Kościół”.

Z okazji pięćdziesiątej rocznicy wydania dokumentu soborowego *Ad gentes* i dwudziestej piątej rocznicy ukazania się encykliki *Redemptoris missio* odbył się IV Krajowy Kongres Misyjny (dalej Kongres) zorganizowany przez Komisję Episkopatu Polski ds. Misji oraz Papieskie Dzieła Misyjne w Polsce. Poprzedził on 1050 rocznicę chrztu Polski oraz wizytę papieża Franciszka w Krakowie z okazji Światowych Dni Młodzieży. Kongres przebiegał dwuetapowo.

W 2014 r. w diecezjach i parafiach odbyły się sympozja, konferencje i spotkania duszpasterskie przygotowujące do tego spotkania. Drugi etap to rok 2015 i bezpośrednie przygotowania do Kongresu i świętowanie go.

Hasło Kongresu, które brzmiało „Radość Ewangelii źródłem misyjnego zapału”, bezpośrednio nawiązuje do adhortacji apostolskiej papieża Franciszka *Evangelii gaudium*, zwłaszcza do pierwszej części tego dokumentu. Całemu spotkaniu patronował św. Jan Paweł II.

---

<sup>1</sup> W sprawozdaniu tym wykorzystano informacje, które ukazały się w internecie, w pismach kierowanych przez bp. Jerzego Mazura, oraz własne notatki.

Do istotnych elementów Kongresu zaliczają się bez wątpienia *logo* oraz *pieśń kongresowa*. *Logo* nawiązywało do drzwi Kościoła, który jest otwarty dla wszystkich. Wieńczył je krzyż Chrystusa – Tego, który jest zawsze głoszony jako Zbawiciel świata. Na środku *logo* widniał napis: „IV Krajowy Kongres Misyjny” oraz data tego wydarzenia. W centrum znajdowały się zarysy kontynentów, na jakie są posyłani polscy misjonarze, a po bokach, niczym skrzydła drzwi, znajdowały się karty Ewangelii. Dolna część *logo* zawierała hasło Kongresu.

Twórcami pieśni kongresowej były osoby związane z Teatrem A z Gliwic. Słowa napisał Mariusz Kozubek, muzykę skomponował Piotr Solorz, zaś aranżację przygotował Jarosław Gawlik.

## 1. Prace przygotowawcze

Przygotowania do Kongresu rozpoczęły się już w 2013 r. Temat, któremu był poświęcony, podejmowano na wszystkich posiedzeniach Komisji Misyjnej Episkopatu Polski do momentu odbycia się Kongresu: na spotkaniu w Gnieźnie 27 kwietnia 2013 r., w Częstochowie 28 listopada 2013 r., w Gnieźnie 4 maja 2014 r., w Częstochowie 24 listopada 2014 r. i w Gnieźnie 25 kwietnia 2015 r.

### 1.1. Powołanie Komitetu Organizacyjnego

Na jednym z posiedzeń Komisja misyjna zaproponowała skład osobowy Komitetu Organizacyjnego. Następnie powołane osoby przydzielono do poszczególnych komitetów. Poniżej przedstawiono skład poszczególnych komisji.

- Sekretariat: przewodniczący Komitetu Organizacyjnego IV Krajowego Kongresu Misyjnego – bp Jerzy Mazur SVD; zastępca przewodniczącego – ks. Tomasz Atlas (dyrektor krajowy Papieskich Dzieł Misyjnych), sekretarz – ks. prałat dr Zbigniew Sobolewski (dyrektor Dzieła Pomocy „Ad Gentes”).
- Komisja Naukowa IV Krajowego Kongresu Misyjnego: przewodniczący: o. prof. dr hab. Jarosław Różański OMI; członkowie: profesor UKSW ks. prof. dr hab. Jan Górski (kierownik Katedry Teologii Fundamentalnej, Misjologii i Filozofii Chrześcijańskiej Uniwersytetu Śląskiego); o. dr hab. Wojciech Kluj OMI (profesor UKSW); ks. dr hab. Tomasz Szyszka SVD (profesor UKSW); ks. dr hab. Józef Urban (profesor Uniwersytetu Opolskiego); o. prof. dr hab. Andrzej Pietrzak SVD (wykładowca misjologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim im. Jana Pawła II); ks. dr Grzegorz Wita (dyrektor diecezjalny PDM i wikariusz biskupi ds. misji archidiecezji katowickiej); ks. kan. dr Franciszek Jabłoński (delegat arcybiskupa ds. misji archidiecezji gnieźnieńskiej, dyrektor diecezjalny PDM).
- Komisja Programowo-Logistyczna Kongresowej Stacji Dorosłych: przewodniczący: o. Andrzej Danilewicz SVD (sekretarz ds. misji Zgromadzenia Słowa Bożego); o. Kazimierz Szymczycha SVD (sekretarz Komisji Episkopatu Polski ds.

Misji); Barbara Uszko-Dudzińska (misjonarka świecka, konsultor Komisji Episkopatu Polski ds. Misji); o. Eryk Koppa SVD (przełożony prowincjalny Zgromadzenia Słowa Bożego); ks. Józef Lasak SAC (przełożony prowincjalny Pallotyńskiej Prowincji Zwiastowania Pańskiego); o. Gianni Gaiga MCCJ (delegat generała Misjonarzy Kombonianów Serca Jezusowego); o. Krzysztof Pachut SMA (wiceprowincjał Stowarzyszenia Misji Afrykańskich); ks. prał. Zbigniew Pruchnicki (dyrektor diecezjalny PDM i delegat arcybiskupa diecezji warszawskiej ds. misji); ks. Szymon Mucha (krajowy moderator Żywego Różańca); s. Dominika Jasińska SSPS (przedstawicielka Sióstr Służebnic Ducha Świętego SSPS); s. Elżbieta Sołtysik SSPC (konsultorka Komisji Episkopatu Polski ds. Misji); ks. Grzegorz Młodawski SAC (sekretarz ds. misji Pallotyńskiej Prowincji Chrystusa Króla); o. Wiesław Dudar SVD (dyrektor Referatu Misyjnego w Pieniężnie); ks. Stanisław Budziak (dyrektor diecezjalny PDM i delegat biskupa ds. misji diecezji bielsko-żywieckiej); ks. Krzysztof Karski (dyrektor diecezjalny PDM i delegat biskupa ds. misji diecezji ełckiej); Maciej Górka (dyrektor diecezjalny PDM i delegat biskupa ds. misji diecezji gliwickiej); ks. prał. płk dr Zbigniew Kępa (dyrektor diecezjalny PDM i delegat biskupa ds. misji Ordynariatu Polewego WP); Maciej Marchewicz (prezes Fundacji „Orszak Trzech Króli”); Anna Tarajkowska (prezes Fundacji Pomocy Humanitarnej „Redemptoris Missio”); prof. Wojciech Kaczmarek (członek Komisji ds. Nowej Ewangelizacji przy KEP); ks. mgr lic. Jerzy Kraśnicki (dyrektor MIVA Polska); ks. Jerzy Limanówka SAC (prezes Zarządu Fundacji Salvatti).

- Komisja Programowo-Logistyczna Młodzieżowej Stacji Kongresowej: przewodniczący Komisji Programowo-Logistycznej Młodzieżowej Stacji Kongresowej ks. Roman Wortolec SDB (dyrektor Salezjańskiego Ośrodka Misyjnego); ks. Adam Parszywka SDB (prezes Salezjańskiego Wolontariatu Misyjnego „Młodzi Światu” – Kraków); ks. Grzegorz Suchodolski (dyrektor Krajowego Biura Organizacyjnego Światowych Dni Młodzieży); ks. Guillermo Aguinaga Pantoja (przedstawiciel Zgromadzenia Misjonarzy Kombonianów Serca Jezusowego); ks. Maciej Makuła SDB (przedstawiciel Salezjańskiego Ośrodka Misyjnego); ks. Zbigniew Sobolewski (dyrektor Działa Pomocy „Ad Gentes”); ks. Dariusz Bartocha SDB (przewodniczący Komisji Misyjnej KWPZM); ks. mgr lic. Marcin Iżycki (dyrektor diecezjalny PDM i delegat biskupa diecezji warszawsko-praskiej).
- Komisja Programowo-Logistyczna Dziecięcej Stacji Kongresowej: przewodniczący Komisji Programowo-Logistycznej Dziecięcej Stacji Kongresowej – ks. Tomasz Atlas (dyrektor krajowy PDM); Anna Sobiech (sekretarz PDMD); ks. Stefan Kukuła SVD (referent misyjny – Zgromadzenie Słowa Bożego); ks. prał. Bernard Błoński (dyrektor diecezjalny PDM i delegat biskupa ds. misji diecezji siedleckiej); s. Maria Kazimiera Budakiewicz CR (przedstawicielka Zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstania Pańskiego); ks. kan. dr Wojciech Paweł Rebeta (dyrektor diecezjalny PDM i delegat arcybiskupa diecezji lubelskiej); ks. Grzegorz Tworzewski (dyrektor diecezjalny PDM i delegat biskupa diecezji toruńskiej);

- ks. dr Maciej Będziński (sekretarz krajowy PDRW i PDPA); s. Irena Karczewska (przewodnicząca Komisji Misyjnej Wyższych Przełożonych Żeńskich Zgromadzeń Zakonnych); ks. kan. Jan Fecko (dyrektor Centrum Formacji Misyjnej).
- Komisja Fundraisingowo-Medialna: przewodniczący: ks. Andrzej Sochal (dyrektor Działu Pomocy „Ad Gentes” ds. Ekonomicznych); o. Rafał Szejka (przedstawiciel Redakcji Programów Katolickich TVP); o. Krzysztof Ołdakowski SJ (przedstawiciel Redakcji Programów Katolickich Polskiego Radia); Marcin Prześciszewski (prezes Katolickiej Agencji Informacyjnej); Magdalena Groniek (redaktor Radia Warszawa); Anna Pietraszek (Katolickie Stowarzyszenie Dziennikarzy); Ewa Ablewicz (Informacyjna Agencja Radiowa); ks. Henryk Zieliński (redaktor naczelny tygodnika „Idziemy”); Mateusz Dzieduszycki (rzecznik prasowy diecezji warszawsko-praskiej); Grzegorz Polak (dziennikarz prasowy); Sylwia Sułkowska (redakcja katolicka Polskiego Radia); Paulina Rozynek (wolontariuszka Działu Pomocy „Ad Gentes”).

Odbyło się kilka spotkań Komitetu Organizacyjnego. Jedno z ostatnich posiedzeń miało miejsce 9 maja 2015 r. w Centrum Formacji Misyjnej. Biskup Jerzy Mazur przypomniał o dotychczasowych ustaleniach kongresowych oraz podał program spotkania roboczego, którego głównym celem było wypracowanie programu Kongresu.

## 1.2. List przewodniczącego Komisji Misyjnej Episkopatu Polski

Biskup Jerzy Mazur wystosował do wiernych w Polsce zaproszenie do udziału w Kongresie Misyjnym. W liście tym czytamy: „Bardzo serdecznie zachęcam do udziału w Kongresie dzieci i młodzież z kół misyjnych i wspólnot modlitewnych i apostoelskich. Zapraszam też dorosłych zarówno ze wspólnot parafialnych i zgromadzeń zakonnych, jak i zrzeszonych w ruchach, stowarzyszeniach, kołach misyjnych i wolontariackich. Weźmy jak najliczniejszy udział w Kongresie w Warszawie (12-13 VI) oraz w naszych diecezjach i parafiach. Niedziela 14 VI niech stanie się ogólnopolskim «Festiwarem misyjnym». Niech będzie to dzień modlitwy za misje w każdej parafii, wspólnocie i rodzinie. Zorganizujmy w tym dniu uroczystą Mszę św. w intencji misji, festyn parafialny lub inne wydarzenie, które podkreśli, że jesteśmy Kościołem misyjnym. Niech nikomu nie zabraknie wyobraźni, by dotrzeć ze słowem o misjach do wszystkich. Bądźmy apostołami zaangażowania misyjnego”.

## 1.3. Sympozjum misjologiczne

W ramach przygotowań do Kongresu 17 października 2014 r. zorganizowano sympozjum. Jego temat przewodni brzmiał: „Od dekretu soborowego *Ad gentes* do adhortacji *Evangelii gaudium*”. Spotkanie rozpoczęło się Mszą św. pod przewodnictwem sekretarza generalnego Konferencji Episkopatu Polski bp. Artura Mizińskiego.



W czasie homilii ksiądz biskup wskazał, że Kościół ze swej natury od samego początku swego istnienia jest misyjny. Każdy z nas – żyjący w Kościele – na chrzcie otrzymuje nakaz misyjny. W ramach sympozjum wygłoszono kilka referatów. Podczas pierwszej części sesji naukowej główne idee dekretu misyjnego *Ad gentes* omówił ks. Adam Parszywka SDB. Rozwój idei misyjnej w posoborowych dokumentach papieskich przedstawił ks. Józef Urban. Następnie ks. dr hab. Wojciech Kluj OMI przybliżył rozwój myśli misjologicznej w Polsce. W drugiej części sympozjum o sposobach głoszenia Ewangelii w obecnych czasach mówił ks. dr Tomasz Szyszka SVD. „Do kogo jesteśmy posłani?” – na takie pytanie próbowała odpowiedzieć w swoim referacie Aleksandra Jacoń z UKSW, cytując obecnego papieża, który przypomina, że „wszyscy mają prawo przyjąć Ewangelie”. Udział polskich misjonarzy w dziele misyjnym Kościoła powszechnego po Soborze Watykańskim II zaprezentował ks. Tomasz Atlas. Sympozjum zakończyła dyskusja panelowa, w której udział wzięli: bp Jerzy Mazur, bp Jan Piotrowski, ks. prof. Jarosław Różański, ks. prof. Jan Górski, ks. dr Franciszek Jabłoński.

#### 1.4. Konferencja prasowa

Przed samym Kongresem, 10 czerwca 2015 r. w Warszawie, odbyła się konferencja prasowa. Na zaproszenie Komisji Episkopatu Polski ds. Misji oraz Papieskich Dzieł Misyjnych w Polsce przybyło ponad 20 dziennikarzy reprezentujących różne media w Polsce. W konferencji uczestniczyli: przewodniczący Komisji Episkopatu Polski ds. Misji, dyrektor PDM w Polsce, prezes KAI. Przybyli także misjonarze oraz reprezentanci wielu środowisk misyjnych. Konferencję prowadził prezes Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich Krzysztof Skowroński.

#### 1.5. Wywiad

W nawiązaniu do mającego się wkrótce odbyć Kongresu Misyjnego dyrekcja Papieskich Dzieł Misyjnych w Polsce przeprowadziła wywiad z prefektem Kongregacji Ewangelizacji kard. Fernandem Filonim, gościem honorowym IV Krajowego Kongresu Misyjnego. Rozmowa koncentrowała się przede wszystkim wokół tematu związanego z sytuacją Kościoła na terenach misyjnych. Ksiądz kardynał wskazał także na główne współczesne wyzwania ewangelizacyjne, jakie stoją przed Kongregacją Ewangelizacji Narodów. Należą do nich m.in.: promowanie, podtrzymywanie i koordynowanie jedności między Kościołami w procesie ewangelizacji; znalezienie sposobu pomagania Kościołom lokalnym w przechodzeniu od deklaracji do praktyki, czy też zwrócenie uwagi na pojawiające się prądy społeczne, kulturowe i nowe style życia w świecie. Kardynał Filoni podkreślił w wywiadzie, że „Nasza epoka to czas, w którym pojawiają się różne odpowiedzi i wiele głosów domaga się naszej uwagi. Nie ma wątpliwości, że dwoma największymi problemami dzisiejszego Kościoła

i działalności misyjnej są ich postawa wobec wizji świata, która oferuje zbawienie w doczesności, oraz wobec innych religii. Kongregacja zatem musi podjąć wysiłek wnikliwego rozeznania nowych areopagów misyjnych oraz nowych sposobów i dróg ewangelizacji”. W rozmowie poruszono także kwestie dotyczące sytuacji chrześcijan w Iraku oraz sytuacji powołań w krajach misyjnych. Ksiądz kardynał nakreślił także, jak będą wyglądały obchody 100-lecia istnienia Papieskiej Unii Misyjnej, które przypadną w 2016 r.

## 1.6. Publikacje

W ramach Kongresu Komisja Misyjna przygotowała kilka publikacji. Jedną z nich jest książka pt. *Konferencje, scenariusze katechez* (Warszawa 2014), którą otrzymały wszystkie parafie. Publikacja ta zawiera: materiały formacyjne dla rodziców; materiały formacyjne dla katechetów; materiały formacyjne dla seminarzystów; materiały formacyjne dla kapłanów; materiały formacyjne dla zgromadzeń zakonnych; katechezy dla młodszych dzieci z przedszkola; katechezy dla starszych dzieci w przedszkolu; katechezy dla dzieci ze szkół podstawowych; katechezy dla młodzieży gimnazjalnej; katechezy dla młodzieży ze szkół ponadgimnazjalnych; katechezy dla dorosłych.

Kolejna pozycja zatytułowana *Polscy misjonarze w świecie* (Górna Grupa 2015) to trzypomowe dzieło zawierające biogramy polskich misjonarzy pracujących na wszystkich kontynentach.

Warto też wspomnieć o albumie pt. *Radość Ewangelii źródłem misyjnego zapалу* ukazującym pracę misjonek i misjonarzy z Polski w 97 krajach świata (Kielce 2015).

Oprócz Komisji Misyjnej książkę kongresową pt. *Misyjne zbliżenia* (Warszawa 2015) zawierającą 20 świadectw polskich misjonarzy przygotowały Papieskie Dzieła Misyjne.

## 2. Kongresowe inicjatywy

### 2.1. Goście Kongresu i statystyka

Jednym z honorowych gości Kongresu był prefekt Kongregacji ds. Ewangelizacji Narodów kard. Fernando Filoni, nuncjusz apostolski w Polsce abp Celestino Migliore oraz dyrektor generalny Papieskiego Dzieła Rozkrzewiania Wiary o. dr Ryszard Szmydki OMI.

W spotkaniu tym udział wzięli liczni misjonarze, misjonek, misjologowie i przedstawiciele środowisk misyjnych w Polsce oraz biskupi, a wśród nich biskupi misyjni: abp Sebastian F. Shaw OFM z Pakistanu, bp Celestin Hakizimana z Rwandy, bp Wiesław Krótki z Kanady, bp Romuald Kujawski z Brazylii, bp Jan Ozga z Kamerunu oraz biskupi polscy: kard. Kazimierz Nycz, abp Henryk Hoser, bp Jan Piotrowski, bp Paweł Stobrawa, bp Rafał Markowski, bp Andrzej Dziuba i bp Jerzy Mazur.

Na sesji naukowej w dniu 12 czerwca udział wzięło 750 osób z całej Polski.

W dniu 13 czerwca na Kongres przybyło 7087 osób z różnych diecezji. Największa liczba wiernych przybyła z diecezji ełckiej (1366 osób), następnie z diecezji pelplińskiej (618 osób), z diecezji warszawskiej (417 osób), z diecezji sandomierskiej (397 osób), z diecezji siedleckiej (365 osób) oraz 358 osób z diecezji gnieźnieńskiej. Najmniejsza liczba wiernych przybyła z następujących diecezji: włocławskiej (18 osób), koszalińsko-kołobrzeskiej (14 osób), gdańskiej (8 osób). Na Kongres nie przybyli wierni z diecezji bielsko-żywieckiej, diecezji elbląskiej i diecezji legnickiej.

Ta liczba uczestników rozkładała się na trzy stacje kongresowe. W Dziecięcej Stacji Kongresowej na Torwarze (hali widowiskowo-sportowej) uczestniczyło 5000 dzieci wraz z animatorami, misjonarzami i wolontariuszami. Na Kongres przybyli przedstawiciele z 37 diecezji. Największa liczba uczestników była z diecezji ełckiej (638), diecezji płockiej (604), diecezji kieleckiej (303), diecezji warszawsko-praskiej (250), diecezji gnieźnieńskiej (208). Z pozostałych diecezji przybyło 6-198 osób.

W Młodzieżowej Stacji Kongresowej uczestniczyło 1413 młodych z 20 diecezji, w tym wolontariusze misyjni z całego kraju.

Na placu Grzybowskim spotkała się rzesza dorosłych licząca 1500 osób z 25 diecezji w Polsce: kapłani, seminarzyści ze swoimi wychowawcami, osoby życia konsekrowanego z 12 zakonów żeńskich i 3 męskich, przedstawiciele grup i ruchów apostołskich z parafii, m.in. członkowie Żywego Różańca, nadzwyczajni szafarze Komunii św.

## 2.2. Modlitwa za misje

Centrum wszystkich wydarzeń związanych z Kongresem były Msze św. Pierwszy dzień Kongresu, 12 kwietnia 2015 r., zakończył się Eucharystią pod przewodnictwem abp. Celestina Migliore w katedrze warszawsko-praskiej. Podczas homilii powiedział on, że

misje zapisane są w DNA Kościoła w Polsce, który rodził się, wzrastał i kształtował w społeczeństwie dzięki działalności misyjnej swojego patrona św. Wojciecha. Tam, gdzie religia chrześcijańska napotyka na opór w życiu publicznym, czy jest z niego eliminowana, może to być reakcja na rozdźwięk między przesłaniem a życiem, czyli między Słowem Bożym a postawami tych, którzy je głoszą. W takich przypadkach nasze odrzucenie każdej formy przemocy oraz nasza stanowczość wobec mniej czy bardziej zakamuflowanych form marginalizacji wiary powinna iść w parze z osobistym rachunkiem sumienia.

Kolejna Msza św. odprawiona została w czasie drugiego dnia Kongresu, 13 kwietnia 2015 r. w Hali Torwar, gdzie zgromadzone były dzieci. Jedno z dzieci na pytanie: „Jakie kraje nazywamy misyjnymi?” odpowiedziało: „Kraj misyjny to taki, do którego Bóg jeszcze nie dojechał...”. Z kolei bp Markowski podsumował to stwierdzenie słowami: „Tak, pojedzie tam z misjonarzem” i jednocześnie podziękował dzieciom za ich misyjny zapał, prosząc o modlitwę za ich rówieśników z różnych części świata.

Trzecią Mszą św. w kościele pw. Wszystkich Świętych zakończył się drugi dzień Kongresu. Eucharystii w intencji misjonarzy i dzieł misyjnych przewodniczył kard. Filoni. Homilię wygłosił kard. Kazimierz Nycz, który już na samym początku podziękował misjonarzom „za to wszystko, co uczynili dla rozbudzenia zapału misyjnego w Polsce, dla ożywienia gorliwości Kościoła, która wyraża się wtedy, kiedy Kościół jest Kościołem misyjnym”. Kardynał przypomniał, że misyjność Kościoła w pierwszych wiekach chrześcijaństwa skierowana była przede wszystkim do krajów Europy, krajów północnej Afryki i krajów basenu Morza Śródziemnego. Drugie tysiąclecie należało do obu Ameryk, trzecie – do misji azjatyckich. „Żywotność Kościoła wyraża się wtedy, kiedy jest misyjny” – podkreślił również kard. Kazimierz Nycz.

Na zakończenie Mszy św. słowo przesłania wygłosił kard. Filoni. Przypomniał, że każdy człowiek powinien podjąć na nowo wezwanie Chrystusa, by głosić Ewangelię z takim zapałem, z jakim robi to papież Franciszek. Kiedy dotykamy pulsu Kościoła, możemy stwierdzić, czy jest chory. „Kościół jest chory, gdy nie ma w nim radości głoszenia Ewangelii” – podkreślał kardynał.

Oprócz Mszy św. w czasie Kongresu odprawiano także nabożeństwa w intencji misji.

### 2.3. Misjologiczna edukacja

Na misjologiczną edukację kongresową składał się szereg wykładów i referatów. W pierwszy dzień Kongresu na Auli Jana Pawła II oraz na korytarzu i w salach uczelnianych odbyła się misjologiczna konferencja naukowa pod hasłem „Radość Ewangelii źródłem misyjnego zapału” zorganizowana przez Katedrę Misjologii, Instytutu Dialogu Kultur i Religii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Konferencja składała się z dwóch części: sesji naukowej i panelu dyskusyjnego. W części naukowej uczestnicy wysłuchali kilku referatów. Pierwszy – na temat aktualność misji *ad gentes* – wygłosił kard. Filoni. Zwrócił on uwagę, że zawarte w papieskim dokumencie *Evangelii gaudium* stwierdzenia dotyczące misyjnego zapału są aktualne po dziś dzień. „Misja *ad gentes*, o której wspominał już Sobór Watykański II, jest nadal ważnym zadaniem Kościoła, gdyż ciągle jeszcze ok. 5,5 miliarda ludzi na całym świecie czeka na Ewangelię”. Kardynał zauważył, że misyjność dotyczy samej istoty „bycia” Kościoła. Bycie chrześcijaninem bowiem nie polega jedynie na „uprawianiu” misji, ale sięga znacznie głębiej – jest to sprawa „być albo nie być”, jeśli nie jestem misjonarzem, tzn. brakuje „natury” – nie jestem więc chrześcijaninem.

Referat pt. *Odpowiedzialni za misje* przedstawił abp Henryk Hoser, który zaznaczył, że misyjny charakter Kościoła to zobowiązanie dla każdego. „Powołanie do ewangelizacji staje się sposobem bycia chrześcijaninem” – podkreślał arcybiskup. Jednocześnie wskazał na wielki rozwój misji w XIX w. „Rewolucja francuska propagowała idee ateistyczne, umocnione przez masonskie rządy walczące z Kościołem” – przypominał. Jednak prześladowanie Kościoła w Europie przyczyniło się do tego,

że tak jak w Dziejach Apostolskich, ci, którzy się rozproszyli, głosili wszędzie słowo Boże. Zaczęły powstawać jedne po drugich zgromadzenia, stowarzyszenia zakonne o wyraźnym celu prowadzenia misji. Nastąpił złoty wiek misji. Paulina Jaricot, inicjując Dzieło Rozkrzewiania Wiary i Żywego Różańca, udowodniła, że udział w misji na odległość jest możliwy i bardzo ważny. W ten sposób może realizować swą misyjność większość katolików, bo przecież na misje wyjeżdżają tylko wybrani.

Trzeci z kolei referat pt. *Animacja i współpraca misyjna* wygłosił biskup kielecki Jan Piotrowski. Jego zdaniem, tylko odpowiedź na misyjne wezwanie Jezusa: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody”, czyni Kościół wiarygodnym w oczach Boga i ludzi. Podstawową formą współpracy misyjnej jest modlitwa, ofiara duchowa i świadectwo życia chrześcijańskiego. Współpraca misyjna wyraża się w trosce o powołania misyjne. Zwrócił uwagę, że materialne potrzeby misji to nie tylko zakładanie Kościoła z jego strukturami, takimi jak kaplice, szkoły dla katechistów i seminarzystów, ale jest to również troska o utrzymanie dzieł charytatywnych, wychowawczych i wspierających rodziny.

Kolejną częścią sesji naukowej był panel dyskusyjny: „Odnowić zapał misyjny”. Zebrani, podzieleni na 10 grup, omawiali najbardziej aktualne tematy dotyczące misji. W dyskusji poruszano następujące zagadnienia: „Jak umisyjnić struktury Kościoła w Polsce?”; „Nowe spojrzenie na misje *ad gentes*”; „Nowe formy współpracy i integracja środowisk misyjnych”; „Rola i miejsce Papieskich Dzieł Misyjnych w posłudze misyjnej Kościoła w Polsce”; „Problematyka misyjna w przygotowaniu do kapłaństwa”; „Czy w seminariach jest miejsce na formację misyjną przyszłych duszpasterzy?”; „Osoby konsekrowane w służbie misjom”; „Misjonarze świeccy, rodzina, wolontariusze”; „Misyjność w ruchach i stowarzyszeniach kościelnych”; „Członkowie podmiotem ewangelizacji, animacji i współpracy misyjnej”; „Rola katechezy w kształtowaniu świadomości misyjnej katechizowanych, co katecheza może uczynić dla animacji misyjnej?”; „Zaplecze finansowe i materialne misji”.

Przykładowo w grupie dyskutującej na temat misyjności w ruchach i stowarzyszeniach kościelnych, którą moderował ks. Jerzy Limanówka SAC, jako paneliści wystąpili: Michał Biegała – Diakonia Misyjna Ruchu „Światło-Życie”, Konrad Czernichowski – Ruch „Maitri”, Mirella Knopek – Zjednoczenie Apostolstwa Katolickiego/Międzynarodowy Wolontariat Don Bosco, Maria i Stanisław Nowakowie – Droga Neokatechumenalna, Teresa Pudłowska – Ruch „Focolari”.

W słowie wprowadzającym w dyskusję ks. Limanówka SAC przypomniał, że zaangażowanie misyjne ruchów i organizacji kościelnych wpisuje się w powszechny nakaz misyjny, który Kościół ma realizować z polecenia Jezusa. Z drugiej strony organizacje kościelne, angażując się w działalność misyjną, ubogacają swój charyzmat, dodają do niego nową witalność, co sprzyja ich rozwojowi. Można powiedzieć, że Kościół potrzebuje organizacji, by lepiej realizować nakaz misyjny, a organizacje kościelne potrzebują zaangażowania misyjnego, by lepiej wypełniać swoje zadania, jak również wzmacniać dynamizm w działaniu. Uczestnicy dyskusji, dzieląc się doświadczeniem, mówili, jak w swoich organizacjach realizują zaangażowanie misyjne i jakie napotykają trudności.

W drugim dniu Kongresu podczas spotkania dla starszych w kościele pw. Wszystkich Świętych uczestnicy wysłuchali dwóch referatów. Pierwszy, zatytułowany *Idźcie i nauczajcie wszystkie narody. Aktualność misji „ad gentes” w III tysiącleciu*, wygłosił o. Jan Jacek Stefanów SVD; drugi pt. *Misje odnawiają Kościół. Odnówmy zapal misyjny* – ks. dr Grzegorz Wita.

#### 2.4. Misyjne świadectwa

Uczestnicy kongresu mogli wysłuchać także świadectw misjonarzy. Swymi doświadczeniami z pracy w krajach misyjnych podzielili się ordynariusz Doumé-Abong Mbong w Kamerunie bp Jan Ozga i arcybiskup Lahauru w Pakistanie Sebastian F. Shaw OFM.

Biskup Jan Ozga przedstawił krótko sytuację duszpasterską w swej diecezji: 40 księży (w tym 30 miejscowych), ale aż 452 katechistów, i to na nich spoczywa największa odpowiedzialność za ewangelizację na tym obszarze. Polski biskup zaznaczył, że obecnie toczą się procesy beatyfikacyjne dwóch takich świeckich współpracowników kościelnych.

Arcybiskup Sebastian F. Shaw OFM z Pakistanu przedstawił przejmujące świadectwo życia Kościoła w kraju, którego ponad 180-milionowa ludność wyznaje w przytłaczającej większości islam. Chrześcijan jest tam zaledwie 2%, z tego katolików – 1%. „A jednak jesteśmy widoczni i dajemy świadectwo m.in. dzięki naszym szkołom i szpitalom” – podkreślił z dumą arcybiskup. Wspomniał o niedawnych zamachach bombowych na kościoły w jego kraju, których tragiczne skutki udało się w pewnym stopniu osłabić dzięki spostrzegawczości jednego z wiernych. Gdy arcybiskup zobaczył, że pewna matka idzie z dzieckiem na rękę, zapytał ją, czy się nie boi. Odpowiedziała, że nie, a idzie do kościoła, aby pokazać dziecku dom, w którym mieszka Bóg Ojciec. „Prosimy was o modlitwę za nas, abyśmy mogli wytrwać w wierze i czuć się blisko was, mimo wielkich odległości między nami” – zaapelował na zakończenie gość z Pakistanu. Gdy schodził z mównicy, żegnały go burzliwe oklaski, co kard. Filoni skomentował, że powinny one trwać w nieskończoność, gdyż jest to wspinające świadectwo Kościoła męczenników.

Swoim doświadczeniem ze spotkań z misjonarzami i światem misyjnym dzielił się także podczas Kongresu Szymon Hołownia, dziennikarz, publicysta, społecznik.

#### 2.5. Misyjne zobowiązania

Organizatorzy oraz uczestnicy Kongresu wskazali na szereg zobowiązań kongresowych. Pierwszym z nich jest posłanie 105 nowych misjonarzy dla uczczenia 1050 rocznicy chrztu Polski. Drugim jest powołanie wydziału lub referatu misyjnego (w tych kuriach, w których nie było takich struktur), a w dekanatach, dekanalnego referenta ds. misji. Kolejnym przedsięwzięciem o charakterze misyjnym jest także



przygotowanie dokumentu misyjnego na wzór dokumentów Konferencji Episkopatu Polski o rodzinie i współczesnych zagadnieniach społecznych.

W ramach misyjnych zobowiązań podkreślano pilną potrzebę działań zmierzających do większego zaangażowania w umisyjnienie struktur kościelnych, w misje *ad gentes*, w nową ewangelizację, w animację i współpracę misyjną oraz pomoc duchową i materialną misjom.

Warto też wykorzystać animacyjnie przyszlóroczną 1050 rocznicę chrztu Polski i Światowe Dni Młodzieży oraz 100-lecie Papieskiej Unii Misyjnej.

### 3. Ogólnopolski festiwal misyjny w parafiach

W poszczególnych archidiecezjach i diecezjach w całej Polsce IV Krajowy Kongres Misyjny zwieńczyła Niedziela Kongresowa. Za pośrednictwem ogólnopolskich stacji radiowych i telewizyjnych transmitowano Msze św.: z Sanktuarium Miłosierdzia Bożego w Krakowie – Łagiewnikach o godzinie 7.00, której przewodniczył biskup tarnowski Andrzej Jeż, z bazyliki Świętego Krzyża w Warszawie sprawowaną o godz. 9.00 przez bp. Jerzego Mazura SVD oraz z bazyliki kolegiackiej w Poznaniu, której o godzinie 13.00 przewodniczył abp Stanisław Gądecki.

Przykładem świętowania diecezjalnego w duchu misyjnym mogą być diecezje kielecka i poznańska.

Eucharystię w kieleckiej bazylice katedralnej pod przewodnictwem biskupa kieleckiego Jana Piotrowskiego koncelebrowało blisko 100 kapłanów z bp. Marianem Florczykiem i bp. Josephem Ponniah ze Sri Lanki.

„Obyśmy silni w wierze pamiętali, że w radości mamy głosić Dobrą Nowinę” – mówił w homilii gość ze Sri Lanki. Biskup Ponniah przypomniał m.in. symbolikę drzewa cedrowego jako „błogosławieństwa, które Bóg posyła. Daje ono cień, poprawia klimat, jest symbolem siły trwania i dojrzewania do królestwa Bożego”. Mówił także o swoim kraju i specyfice ewangelizacji oraz o doświadczeniu misyjnym. „Jestem misjonarzem, który przyjechał z Azji, ze Sri Lanki – z małej wyspy na Oceanie Indyjskim” – opowiadał. Wcześniej na placu Jana Pawła II odbywał się festyn misyjny, na który bardzo licznie przybyli kielczanie. Spotkaniu towarzyszyły konkursy z nagrodami o tematyce misyjnej, loterie fantowe, z których dochód przeznaczony był na misje, koncerty, animacje, spektakle oraz spotkania z misjonarzami i wolontariuszami.

Jak wspomniano wcześniej, drugim przykładem świętowania diecezjalnego w wymiarze misyjnym może być archidiecezja poznańska. Centralne wydarzenie stanowiła Msza św. w poznańskiej farze celebrowana przez abp. Gądeckiego metropolitę poznańskiego. Eucharystia transmitowana była przez TV Polonia. Na zakończenie Mszy św. ksiądz arcybiskup pobłogosławił i rozesłał na doświadczenia misyjne ponad 40 osób, które z różnych wspólnot archidiecezji poznańskiej wyjadą na wolontariaty misyjne w różne zakątki świata. Każda z nich otrzymała pobłogosławiony krzyż misyjny.

W homilii abp Gądecki wypowiedział następujące słowa:

W naszej Ojczyźnie przeżywamy w tych dniach IV Krajowy Kongres Misyjny. Wiąże się on z 50. rocznicą wydania soborowego dekretu o działalności misyjnej Kościoła oraz 25. rocznicą ukazania się encykliki *Redemptoris missio*. Celem tego Kongresu jest ożywienie świadomości misyjnej wszystkich członków Kościoła w Polsce, dotarcie z problematyką misyjną do duszpasterzy i wiernych, budzenie powołań misyjnych, nawiązanie trwałej współpracy środowisk misyjnych oraz zintensyfikowanie form pomocy duchowej i materialnej dla misyjnej działalności Kościoła, dla polskich misjonarzy i misjonek. Apostołowie podjęli powszechną misję zleconą przez Chrystusa z wielką gorliwością. Wystarczy wspomnieć o niezwykłym zapale misyjnym pierwszych wspólnot chrześcijańskich. Mimo ówczesnego ubóstwa środków transportu i komunikacji, Ewangelia dotarła w krótkim czasie aż po krańce ówczesnego świata. Przed nami również stoi to samo wezwanie misyjne. Na mocy otrzymanego chrztu – uczy papież Franciszek – każdy z nas staje się uczniem – misjonarzem.

### Zakończenie

Jako podsumowanie myśli zawartych w sprawozdaniu warto przytoczyć słowa podziękowań, jakie bp Jerzy Mazur skierował do biskupów polskich na posiedzeniu Konferencji Episkopatu Polski, które odbyło się w dniach 6-7.10.2015 r.:

W imieniu Organizatorów Kongresu, serdecznie dziękuję Księżom arcybiskupom i biskupom za posługę podczas Kongresu, zwłaszcza podczas niedzieli kongresowej oraz pełne życzliwości i troski wsparcie dzieł misyjnych. Szczególnie jestem wdzięczny za animowanie prac kongresowych, zarówno w roku 2014, jak i podczas trzech dni kongresowych. Dziękuję za słowa zachęty oraz przypomnienie, że wszyscy jesteśmy „uczniami – misjonarzami”. Dziękuję również za wszystkie działania w archidiecezjach podejmowane przez archidiecezjalnych delegatów biskupa ds. misji oraz dyrektorów Papieskich Dzieł Misyjnych. Został podjęty ogromny wysiłek, służący rozbudzeniu zapału misyjnego wśród duchownych i świeckich. Dziękuję duszpasterzom za wykorzystanie materiałów liturgiczno-homiletycznych, przygotowanych przez nas z myślą o animacji misyjnej i przeżywaniu Kongresu we wspólnotach parafialnych. Dziękujemy rektorom seminariów duchownych za umożliwienie alumnom uczestnictwa w Kongresie. Jesteśmy wdzięczni zgromadzeniom zakonnym, zwłaszcza kontemplacyjnym, które modlitwą ubogaciły Kongres. Dziękujemy zakonowi misyjnym za twórcze wykorzystanie Kongresu dla animacji i formacji misyjnej. Słowa wdzięczności należą się również stowarzyszeniom i ruchom kościelnym, które w dniu 14 czerwca wyszły na ulice, by przeprowadzić „raban” misyjny. Dziękujemy również archidiecezjalnym i diecezjalnym mediom, prasie i wielu stacjom radiowym, które propagowały i relacjonowały przebieg IV Krajowego Kongresu Misyjnego.

Franciszek Jabłoński

KONFERENCJA NAUKOWA  
„CHRYSYANIZACJA «MŁODSZEJ EUROPY»”.  
INSTYTUT HISTORII UNIwersYTETU  
IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU  
ORAZ POZNAŃSKIE TOWARZYSTWO PRZYJACIÓŁ NAUK.  
POZNAŃ, 16-18 WRZEŚNIA 2015 R.

W dniach 16-18 września 2015 r. odbyła się konferencja naukowa „Chryścianizacja «Młodszej Europy»” zorganizowana przez Instytut Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Była to druga z trzech zaplanowanych konferencji mających na celu przedstawienie chrztu Mieszka w szerszym kontekście dziejów Europy w związku ze zbliżającą się 1050 rocznicą tego wydarzenia. Po zesłorocznej refleksji nad chryścianizacją Cesarstwa Rzymskiego, pierwotnymi religiami Europy, sytuacją judaizmu i islamu we wczesnym średniowieczu oraz ekspansji chrześcijaństwa poza *limesem* rzymskim<sup>1</sup>, tej jesieni przysła kolej na omówienie przebiegu chryścianizacji w krajach otaczających ziemię Mieszka. Kierunek wyznaczyła tym razem nie chronologia, a położenie geograficzne – zaczęto od Saksonii i Skandynawii, by przez Pomorze, Połabie, Wielkie Morawy, Czechy, Węgry, ziemie Słowian południowych i stepowych ludów Europy Wschodniej oraz Ruś dotrzeć do wschodnich wybrzeży Bałtyku. Przyjęte ramy czasowe stały się także podstawą do podjęcia namysłu nad ideą świętej wojny i krucjaty oraz nad ewolucją doktryny i praktyki misyjnej na Wschodzie i Zachodzie. Zaprezentowano ponadto konsekwencje chryścianizacji, postawę i reakcję czynników rodzimych wobec misji oraz źródła mówiące o chryścianizacji krajów „Młodszej Europy”.

Obrady rozpoczął prof. dr hab. Tomasz Jurek, przewodniczący Wydziału Historii i Nauk Społecznych PTPN, witając uczestników konferencji w sali posiedzeń PTPN przy ul. Mielżyńskiego 27. Przypomniał, że problematyka dziejów chryścianizacji Polski i Europy była bliska członkom Towarzystwa od jego powstania w 1857 r., a w XX w. trwałe miejsce w historiografii zapewnili sobie tacy jego przedstawiciele, jak Kazimierz Tymieniecki, Henryk Łowmiański czy Gerard Labuda. Należeli oni

---

<sup>1</sup> Zob. *Chryścianizacja Europy, Kościół na przełomie I i II tysiąclecia*, red. J. Dobosz, J. Strzelczyk, Poznań 2014; sprawozdanie z konferencji zob. P. Lemekh, P. Osadnik, *Chryścianizacja Europy. Kościół na przełomie I i II tysiąclecia. Instytut Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, 25-26 września 2014*, „Annales Missiologici Posnanienses”, 19 (2014), s. 271-276.

także do grona profesorów UAM, stąd wspólna organizacja konferencji przez te dwie instytucje wydaje się czymś oczywistym. Kolejne słowa przywitania skierowali prof. dr hab. Józef Dobosz, dyrektor Instytutu Historii UAM, oraz bp Damian Bryl, koordynujący przygotowania do jubileuszu 1050 rocznicy chrztu Polski w archidiecezji poznańskiej. Część wstępną zwieńczył prof. dr hab. Jerzy Strzelczyk, wskazując na oryginalny zamysł przyświecający idei ukazania chrztu Polski w jak najszerszym kontekście historycznym.

Referat prof. dr. hab. Romana Michałowskiego, dotyczący chrystianizacji Saksonii, był ogniwiem pośrednim między ubiegłoroczną i tegoroczną konferencją. Za literaturą anglosaską rozróżnił on pojęcia chrystianizacji (proces społeczny, głoszenie Ewangelii) oraz konwersji (wydarzenie indywidualne, przyjęcie Ewangelii jako słowa Bożego). W wieku IX Saksonia jawiła się jako formalnie chrześcijańska, lecz początki chrystianizacji były tam pełne niepowodzeń. W *Żywocie Willibrorda* (ok. 796) Alkuin interpretował je teologicznie, jednocześnie utożsamiając chrystianizację z ekspansją imperium Franków – do wiary chrześcijańskiej powołane były narody pod władzą Karolingów. Te stwierdzenia interpretowane współcześnie skłaniają do konkluzji, że kontekst polityczny był kluczowym motorem działań chrystianizacyjnych. Źródła ilustrujące rolę Karola Wielkiego w chrystianizacji Sasów są częściowo niepewne, lecz bez wątpienia Sasi początkowo chrześcijaństwa nie akceptowali i bronili się przed nim. Istotny miał okazać się argument siły – działania zbrojne oraz drastyczne kary dla opornych, przewidziane w kapitulacjach. Brutalność zmagania o chrystianizację Saksonii uważa się za bezprecedensową w dotychczasowych dziejach Kościoła. Autor referatu wskazał na dwa ważne źródła obrazujące dalsze losy chrześcijaństwa saskiego w IX w.: *Translację św. Aleksandra* oraz *Translację św. Liboriusza*. Potwierdzają one, jak ważne w procesie zakorzeniania nowej wiary były relikwie świętych oraz dziejące się za ich przyczyną cuda (*miracula*). Jak się okazuje, mimo definitywnej od 804 r. chrystianizacji Saksonii, pogaństwo nadal odgrywało tam ważną rolę, częściowo także jako wspólne podłoże tożsamości niższych warstw społecznych, coraz bardziej przegrywających w konfrontacji z lokalną arystokracją, wspieraną przez Franków. Konflikty w państwie Franków w IX w. skłaniały jego władców do niejednego kompromisu, skutkiem czego przedłużało się współistnienie pogaństwa i chrześcijaństwa, a także dochodziło do nawrotów do religii przodków. W źródłach pojawia się także kategoria *rudes christiani*, co może sugerować też utrwalanie się synkretyzmu pogańsko-chrześcijańskiego w niższych warstwach społecznych. Arystokratyczny obok ludowego charakter chrześcijaństwa saskiego wyraził się m.in. w licznych fundacjach klasztornych, w których dzieci możnych miały za zadanie modlić się za swe rodziny. Po omówieniu złożonej sytuacji religijnej Saksonii w IX w. prof. Michałowski wskazał na główne przyczyny przełomu, jaki dokonał się tam na progu stulecia: klęskę militarną w wojnie z Karolem Wielkim, ofertę współpracy cesarza ze schryścianizowaną teraz arystokracją, politykę przesiedleń Sasów – wychowani na wygnaniu w głębi imperium wracali do swych ziem jako chrześcijanie, edukację dzieci arystokracji saskiej na dworach frankońskich oraz małżeństwa frankońsko-saskie. W ten sposób, choć w konfrontacji z państwem Karola Wielkiego arystokracja saska doznała klęski, dzie-

ki chrześcijaństwu odzyskała swą godność i pozycję w społeczeństwie, które coraz bardziej się chrystianizowało.

Doktor Jakub Morawiec podkreślił obfitość źródeł mówiących o średniowiecznych dziejach Skandynawii i jej chrystianizacji. Pomimo zasadniczego konsensusu badaczy co do głównych aspektów tej historii pojawiają się także nowe perspektywy badawcze, związane z pogłębioną lekturą znanych źródeł. Po przedstawieniu podstawowej chronologii chrystianizacji Skandynawii, zamykającej się w latach 826 (początek misji Ansgara w Danii) – 1153 (utworzenie metropolii w Nidaros), i uwzględnieniu kilku kwestii spornych jej dotyczących prelegent zajął się pytaniem o relacje między chrześcijaństwem i dawnymi wierzeniami. Jest to zagadnienie należące do przestrzeni „nowych perspektyw badawczych”, a spory dotyczą ewentualnego współistnienia dwóch światopoglądów czy nawet poszukiwania wspólnych wartości już we wstępnym etapie chrystianizacji. Przykładów do analizy dostarczają m.in. kamień runiczny ze Smøla czy kamień z Väsby oraz tzw. „strofy konwersyjne” w poezji skaldów. Autor wskazał na złożoność procesu chrystianizacji Skandynawii i jego wielopoziomowość – poziom sfer władzy nie był jedyną istotną sferą oddziaływania chrześcijaństwa. Dużą rolę w jego propagowaniu odgrywały także migracje czy relacje handlowe, dzięki którym w Skandynawii wykształciła się lokalna tradycja konwersyjna. Profesor dr hab. Stanisław Rosik także rozpoczął od przeglądu podstawowych źródeł do dziejów chrystianizacji Pomorza i Połabia, lecz zauważył, że jest ich znacznie mniej niż w przypadku Skandynawii. Dokonał następnie bardzo szczegółowej analizy metody chrystianizacji zastosowanej w wybranym przez siebie regionie. Jego referat zakończył pierwszą część konferencji i wprowadził do dyskusji, w której pojawiły się m.in. pytania o relacje między cytowanymi w pierwszym referacie *Translacja*mi a *Germanią* Tacyta, problem datowania kapitularzy frankońskich, interpretacje Ytzhaka Hena z jego pracy *Charlemagne's Jihad*, kwestię pochodzenia społecznego biskupów saskich do końca X w., zabytki kultury materialnej świadczące o postępach chrystianizacji, znaczenie chrześcijaństwa w grenlandzkiej kolonii Gardar czy zagadnienie „końca” procesu chrystianizacji.

To ostatnie pytanie skłoniło do refleksji istotnej dla całego kontekstu konferencji. Jeden z dyskutantów zaznaczył, że oznaczenie kresu procesu chrystianizacji jest niezwykle trudne i domagałoby się wyznaczenia precyzyjnych kryteriów. W pewnym sensie chrystianizacja trwa po dziś dzień. Z perspektywy zaś pewnych konkretnych kryteriów, jak np. upowszechnienie się idei chrześcijańskich we wszystkich warstwach społecznych, można takie momenty „wypełnienia misji” wskazać, np. dla Francji między wiekiem XIII i XV, w którym to przykład Joanny d'Arc ilustruje siłę oddziaływania chrześcijaństwa poza wyższymi sferami ludzi wykształconych.

W referacie zatytułowanym *Chryścianizacja Wielkich Moraw* prof. dr hab. Krzysztof Polek skoncentrował się na omówieniu źródeł archeologicznych, w tym zasięgu występowania cmentarzysk, których cechy mogą wskazywać na chrystianizację danego obszaru. Wykazał ich występowanie na terenie Wielkich Moraw już z końcem VIII w., a więc w okresie przedcyrylo-metodiańskim, którego badanie jest coraz bardziej postulowane we współczesnej mediewistyce. Dwa ostatnie referaty dotyczyły

chrystianizacji Czech (dr Marzena Matla) i Węgier (dr Gábor Barabás, referat wygłoszony w języku angielskim) – w obu omówiono podstawową chronologię przenikania idei chrześcijańskich na wskazanym obszarze. Dla Czech początek stanowi połowa IX w. i prośba 14 książąt czeskich o chrzest w 841 r. Dalsze wydarzenia zostały naznaczone oporem ludności przeciw propagacji chrześcijaństwa, które zaczęło upowszechniać się na dobre dopiero w X w. Co do Węgier – autor skoncentrował się na analizie struktur hierarchicznych Kościoła z podkreśleniem fenomenu wczesnej organizacji dwóch metropolii – Ostrzyhomia i Kalosca, z szeregiem podległych diecezji.

Drugi dzień konferencji rozpoczął prof. dr hab. Zdzisława Pentek z Poznania, omawiając chrystianizację południowych Słowian. Początek ich chrystianizacji wiązany jest w tradycji z postacią św. Andrzeja Apostoła, z którym chrześcijaństwo miało przybyć na te ziemie już w I w. Chrystianizacja prowadzona przez Andrzeja musiała mieć jednak charakter symboliczny. W IV wieku, na soborze w Nicei, jest już mowa o sieci administracji kościelnej na południu Półwyspu Bałkańskiego. Od 451 r., czyli IV soboru powszechnego w Chalcedonie, kościoły te podlegały patriarchatowi konstantynopolitańskiemu. Dalsza przyszłość chrześcijaństwa została jednak zagrożona przez napływ ludów barbarzyńskich. Najgroźniejsi byli Słowianie, którzy pojawili się tam w VI w. Wśród wielu grup Słowian na szczególną uwagę zasługują: Słoweńcy, Chorwaci, Duklanie, Serbowie i Karantanie. Karantanie od VIII w. znajdowali się w „orbicie” wpływów chrześcijaństwa i przyjęli chrzest pod koniec pierwszej połowy VIII stulecia. Chorwaci żyli na styku kultury słowiańskiej i rzymskiej, a wśród nich mieszkali już chrześcijanie, nie-Chorwaci. Pierwsze próby misyjne wśród Chorwatów podjął w VII w. Rzym, a 100 lat później podobne próby przeprowadził Konstantynopol. Ostatecznie Chorwaci przyjęli chrzest na przełomie lat trzydziestych i czterdziestych IX w. Kolejną grupą byli Serbowie, do których – podobnie jak do Chorwatów – skierowane zostały dwie misje chrystianizacyjne, pierwsza z Rzymu, druga z Konstantynopola. Wśród problemów, na które natrafili misjonarze, należy wymienić: barierę językową, kulturową oraz niechęć porzucenia dotychczasowych wierzeń. Bułgarzy stanowili grupę pochodzenia tureckiego, która zasymilowała się ze Słowianami w pierwszej połowie IX w. Ich chrzest związany jest z postacią chana Borysa i datuje się go na 866 r. Pomimo utworzenia struktur kościelnych istniejący już wcześniej społeczny sprzeciw wobec chrześcijaństwa doprowadził po abdykacji Borysa do ponownej reakcji pogańskiej. Podsumowując swoją prelekcję, prof. Pentek zauważył, że ze względu na ubóstwo źródeł nasza wiedza dotycząca Słowian południowych jest niewielka. Udzielił również odpowiedzi na pytanie o to, co spowodowało, że Słowianie południowi ulegli chrystianizacji. Pierwszą przyczyną było przekonanie o tym, że chrzest jest sposobem na wprowadzenie do państwa cywilizacji chrześcijańskiej z jej wysoką kulturą (m.in. piśmiennictwem). Drugą przyczyną było zastosowanie „odgórnego” modelu przyjmowania chrztu. Mimo to jednak chrystianizacja przebiegała wśród południowych Słowian powoli i była procesem długofalowym.

Profesor dr hab. Jarosław Dudek omówił chrystianizację ludów stepowych Europy Wschodniej. Europejska *christianitas* czuła lęk przed nowymi, nieznanymi ludami. O tych mieszkających na stepach krążyło wiele pogłosek – mówiono, że ludzie



ci żywią się padliną, przelewają krew swych ojców, poślubiają bratowe i macochy. Ich chrystianizacja rozpoczęła się na początku V w., kiedy bp Teotymos rozpoczął pracę misyjną wśród Hunów. W następnym stuleciu misję tę – wśród Hunów za Kaukazem – kontynuował bp Teokletos. Sto lat później, w VII w. pierwszy władca Bułgarów przyjął chrzest. Jakie były rzeczywiste efekty trzech wieków chrystianizacji? Niewielkie. Chrzest przyjmowali głównie naczelnicy plemienni i ich sprzymierzeńcy. Jednak dzięki tym zabiegom Kościoła mógł on roztoczyć opiekę duszpasterską nad chrześcijanami znajdującymi się w niewoli huńskiej. Mała skuteczność kościelnej misji wynikała również z niestabilności politycznej ludów mieszkujących na stepach oraz ich mobilności. Na stepach pontyjsko-kaspijskich scentralizowaną władzę udało się ustanowić dopiero w VII w. (Chazaria, do X w.), a ponownie w wiekach XII-XV (Złota Orda). O ile w X-wiecznej Chazarii można było znaleźć sporo chrześcijan, o tyle w Złotej Ordzie misje chrześcijańskie nie odniosły dużego sukcesu – pozostała ona pod dominującym wpływem islamu.

Większość inicjatyw chrystianizacyjnych podejmowanych od VII w. pochodziła z Bizancjum. Należy tu wspomnieć św. Konstantyna-Cyryła (po 860), arcybiskupa Chersonu (919-920), świętych Stefana z Subdai i Jana z Gocji, biskupów z Krymu (ok. 667). Na początku X w. istniało już samodzielne biskupstwo metropolii gockiej. Kończąc, prof. Dudek podkreślił, że w średniowieczu chrześcijaństwo nie odniosło większego sukcesu w Kaganacie Chazarskim, ponieważ religią dynastii został judaizm.

Wystąpienie prof. Dudka wywołało burzliwą dyskusję, prowadzoną głównie wokół problemu holistycznego patrzenia na historię chrystianizacji. Część dyskutantów zwróciła uwagę na fakt, że nie można patrzeć na ten proces tylko w optyce polityki. Należy zauważyć też kwestie związane z filozofią, dialog między przedstawicielami Kościoła i pogańskimi władcami (przywołana została dysputa prowadzona u chana dotycząca wyboru między chrześcijaństwem, judaizmem i islamem). W refleksji historycznej trzeba też uwzględnić racje teologiczne – każdy władca szukał mocnego bóstwa, które zapewniłoby mu pomyślne i owocne władanie, co implikuje pewien związek religii z polityką.

Po krótkiej przerwie głos zabrał dr Karol Kollinger, prezentując temat „chrztu Rusi w wersji islandzkiej”. Punktem wyjścia jego wystąpienia stała się *Saga o Olafie Tryggvasonie*, napisana przez mnicha Oddra Snorrasona i opowiadająca o dziejach tego skandynawskiego władcy. Według sagi Olaf Tryggvason wychował się na Rusi, na dworze króla Włodzimierza (jest to jednak bardzo mało prawdopodobne). Podczas drugiego pobytu na Rusi, przebywając tam w roli ważnego dowódcy wojskowego, rzekomo miał widzenie, podczas którego usłyszał słowa: „Udaj się do Grecji, tam poznasz imię twego Pana Boga [...]”. Zgodnie z poleceniem udał się do Grecji, przyjął chrzest i zaprosił do przybycia na Ruś tamtejszego biskupa. W związku z wersją wydarzeń przedstawioną w sadze prelegent zadał trzy pytania. Czy Olaf Tryggvason był na Rusi? Kiedy? Czy był w Bizancjum? Odpowiedź na nie przysparza historykom trudności. Milczą o tych wydarzeniach źródła staroruskie i bizantyjskie. Doktor Kollinger zauważył, że sama wizja Olafa przypomina wizję Abrahama opisaną

w 28 rozdziale Księgi Rodzaju oraz wizję św. Pawła, zawartą w 9 rozdziale Dziejów Apostolskich. Można się w niej dopatrzeć również podobieństwa do *Historii Karola Wielkiego* pióra Pseudo-Turpina. Należałoby więc zadać pytanie, czy opisuje ona rzeczywiste wydarzenia, czy jest raczej w części owocem *licentiae poeticae* piszącego ją mnicha. Prelegent przedstawił następujące wnioski. Olaf Tryggvason rzeczywiście mógł przybyć na Ruś wraz z Włodzimierzem (977/978), był jednak zbyt młody, by odgrywać tam rolę dowódcy. Jego pobyt w Bizancjum jest możliwy – w celach handlowych docierali tam przedstawiciele ludów skandynawskich. Możliwe jest również, że właśnie przez Ruś Olaf wracał do Skandynawii. Jest jednak bardzo mało prawdopodobne, by na Rusi odegrał rolę przypisywaną mu przez autora sagi.

Kolejnym referentem był prof. dr hab. Jarosław Nikodem. Podjął on temat chrystianizacji ludów mieszkających na wschodnich wybrzeżach Bałtyku. Należeli do nich: Bałtowie, Łotysze, Litwini i Żmudzini. Początek misji chrześcijańskiej wśród Bałtów przypadał na lata sześćdziesiąte XII w. Ważną postacią był tu Meinhard, który dwupłaszczyznowo prowadził chrystianizację Liwów. Po pierwsze, dawał im wykład wiary, po drugie – pomagał im wzmocnić się przeciw Litwinom. Kiedy po 10 latach biskup opuszczał Inflanty, napisał do papieża. Ten w odpowiedzi stwierdził, że skoro perswazją nie da się nawrócić ich na chrześcijaństwo, należy użyć siły. Następca Meinharda, Bertold z Lokkum, podjął się tego zadania. Doprowadziło to do odrzucenia chrześcijaństwa przez Liwów i zatrzymało chrystianizację na tych terenach. Kolejną próbę chrystianizacji tamtejszych ludów podjęli dopiero w 1295 r. krzyżowcy (status krzyżowca otrzymywał każdy, kto w tym celu udawał się nad Dźwinę). Hierarchię reprezentował bp Albert von Buxhövden. W dzieje chrystianizacji Bałtów wpisali się kawalerowie mieczowi – zakon rycerski stworzony na bazie reguły templariuszy. W tej „krucjacie bałtyckiej” uczestniczyli także inni misjonarze i kupcy z Rzeszy oraz władcy Danii i Szwecji. Gdyby poprzestać tylko na refleksji polityczno-militarnej, zubożylibyśmy jednak bardzo wysiłek tych specyficznych misjonarzy. Nie można w tym miejscu zapomnieć o realnym pragnieniu władców chcących zapewnić zbawienie swoim poddanym. Wiek XIII był pasmem następujących po sobie okresów pokoju i walk związanych z próbami restauracji wcześniejszych wierzeń. Działo się tak wśród Kurów, Semigalów, Liwów i Estów. Wyjątek stanowili Łetgalowie, którzy przyjęli chrześcijaństwo dobrowolnie. Podsumowując działalność chrystianizacyjną prowadzoną na tych terenach, prelegent zauważył, że wśród metod misjonarzy prócz perswazji i szantażu nie brakło, niestety, także brutalności – zabijania jeńców, nakładania podatków i bogacenia się kosztem rodzimej ludności. Te ostatnie metody były domeną kawalerów mieczowych.

W innej sytuacji znaleźli się Litwini. Po pierwsze, chrześcijaństwo dotarło do nich później ze względu na odległość dzielącą ich od wcześniej omówionych ludów. Po drugie, zdołali utworzyć państwo jeszcze przed dotarciem ekspedycji militarno-misyjnych, a władcy europejscy – wśród nich papież Innocenty IV – uważali, że każde państwo, niezależnie od tego czy jest chrześcijańskie, czy nie, ma prawo do istnienia. Te fakty przesądziły o pokojowym charakterze wprowadzania chrześcijaństwa na Litwie.

Sesję popołudniową rozpoczął dr Dariusz von Güttner Sporzyński z Melbourne referatem zatytułowanym *Od misji do wojny świętej i krucjaty. Chrzest pogan w kręgu środkowoeuropejskim a ideologia krucjatowa*. Spróbował najpierw opisać i zdefiniować „krucjaty północne”. Były to wyprawy zbrojne, które wprowadzały przymus przyjmowania chrześcijaństwa i zakładały ekspansję terytorialną organizujących je mocarstw. Wiele z nich nie miało papieskiej aprobaty. Wyprawy takie prowadzili: Niemcy, Polacy, Rusini, Szwedzi, Duńczycy. Definiując „świętą wojnę” wewnętrzną lub zewnętrzną, należy wymienić jej trzy elementy – jest to (1) wojna święta, (2) wojna sprawiedliwa i (3) pielgrzymka. Była ona uważana za akt bezinteresownej miłości bliźniego. Aby móc mówić o wojnie sprawiedliwej, musiały być spełnione trzy warunki: (1) wypowiedzenie jej przez prawowitą władzę, (2) dobra intencja jej prowadzenia, (3) prowadzenie jej dla sprawiedliwych przyczyn. Pierwszym dokumentem wzywającym do podjęcia wojny przeciw poganom był napisany ok. 1108 r. *Apel magdeburski*. Późniejsze krucjatowe wezwanie Bernarda z Clairvaux z czasem zostało odczytane jako wezwanie do prowadzenia wojen z poganami w ogóle. Należało je toczyć tak długo, aż poganie się nawrócą lub zostaną unicestwieni.

Referent omówił następnie sytuację państwa Piastów, zaznaczając wysiłki Bolesława Krzywoustego zmierzające do nawrócenia Pomorzan i Prusów. Zostały one spisane w *Kronice* Anonima zwanego Gallem. Argumentami przemawiającymi „za” podjęciem takich wysiłków były: chrystianizacja pogan, pozyskanie ziem oraz polityka (ziemie byłyby podległe Polsce, a nie Cesarstwu). Za Bolesława Kędzierzawego (1146-1173) Polska podjęła dwie chrystianizacyjne misje zbrojne nieogłoszone jednak oficjalnie krucjatami. Wyprawy te, przeprowadzone w drugiej połowie XII w., zbiegły się z innymi walkami, niemającymi podłoża religijnego. W pierwszej połowie XIII w. w prowadzenie misji w Prusach zaangażowały się różne zakony. Wśród nich należy szczególnie wymienić tzw. Krzyżaków, którzy w 1226 r. na prośbę Konrada Mazowieckiego osiedlili się w Polsce.

Podsumowując swoje wystąpienie, dr Sporzyński zazaczył, że krucjaty północne doprowadziły do włączenia ważnych ziem do europejskiej *christianitas*. W zakończeniu podkreślił również, że wyprawy te były często lokalnymi inicjatywami misyjnymi spowodowanymi religijnym zapalem (wojna święta) oraz ambicjami dynastycznymi i częstokroć nie miały papieskiej aprobaty. Czasem ich uzasadnieniem była m.in. wrogość pogan wobec chrześcijan-neofitów.

Ze względu na inne obowiązki akademickie na konferencję nie dotarł prof. dr hab. Dariusz Sikorski z Poznania, który miał wygłosić kolejny odczyt. Jego referat, *Papieżstwo i cesarstwo wobec misji chrystianizacji*, znajdzie się jednak w pokonferencyjnej publikacji, zawierającej wszystkie wystąpienia.

Dwa ostatnie wystąpienia czwartkowej sesji poświęcone były ewolucji doktryny i praktyki misyjnej Kościoła. Pierwszy referat, przygotowany przez dr. Miłosza Sosnowskiego z Poznania, omawiał ewolucję doktryny i praktyki misyjnej na Zachodzie. Referent przypomniał najpierw dziedzictwo starożytności chrześcijańskiej: ideę *pax Romana* oraz uniwersalizm języka łacińskiego. Zauważył, że w tym kontekście wszelkie próby adaptacji do odmiennych wierzeń były uważane za coś gorszącego,

„rozmiękczenie” chrześcijaństwa, otwieranie go na synkretyzm. Następnie wspominał, że celem chrystianizatorów nie było tylko ochrzczenie jak największej liczby osób. Zależało im też często na prawdziwym i szczerym przekazaniu wiary. Świadczą o tym terminy używane do określenia chrzczenia: obok podstawowego *baptizare* (chrzczyć), występują inne, m.in. *generare* (rodzić). Po tych dwóch uwagach wstępujących referent przeszedł do omówienia metod ewangelizacji, nazywanych również strategiami czy doktrynami chrystianizacji.

Misja apostołowska charakteryzowała się modelem jednostkowym – jej podstawą była osoba apostoła, który głosił Ewangelię. W modelu wczesnobizantyjskim dużą rolę odgrywały racje polityczne – to one decydowały o podjęciu misji. Święty Augustyn z Canterbury proponował metodę „ciągłości miejsc świętych”. Według niego należało zniszczyć dotychczasowe miejsca pogańskiego kultu lub ponownie wykorzystać je po usunięciu idoli. Najczęściej stosowaną i wykorzystywaną do dziś metodą była metoda „próby sił” przeprowadzana po uprzednim poznaniu społeczeństwa. Referent zauważył, że dosyć często hagiografowie opisujący historię ewangelizacji upodabniali osoby ewangelizatorów do apostołów (np. nadając niektórym epizodom z ich życia podobieństwo do historii znanych z Nowego Testamentu lub z żywotów świętych) czy też nadając im ponadnaturalne zdolności (np. św. Patryk, który ma taką siłę, że bez wysiłku rzuca druidami). Doktor Sosnowski zaznaczył, że przy omawianiu historii ewangelizacji należy pamiętać, iż bardzo często „scena” dla działalności misjonarzy była już przygotowana (obecność sąsiadów chrześcijan, wojska, nawracanie się kobiet), a ci jednostkowi ewangelizatorzy wchodzili na nią w odpowiednim momencie. Ostatnią przedstawioną metodą misyjną była akomodacja, której przykładem była misja o. Mattea Ricciego w Chinach przełomu XVI i XVII w. Pomimo początkowej przychylności papieżstwa przeciwni jej byli franciszkanie i dominikanie. W wyniku ich nacisków metoda ta została zakazana, a Kościół odniósł na Dalekim Wschodzie porażkę.

Na zakończenie prelegent zadał pytanie o to, kiedy właściwie poganie stawali się chrześcijanami. Wskazał dwa kryteria: zewnętrzne – *ortopraxia*: modlitwa, zwyczaje, poszanowanie Kościoła (świeccy i kler) oraz wewnętrzne – przemiana życia (mniisi). Odpowiedzieć na to pytanie próbował również Alkuin, który uzależnił przyjęcie chrztu od spełnienia pięciu obiektywnych warunków. Chrześcijaninem był ten, kto: (1) usłyszał o nieśmiertelności duszy oraz karze i nagrodzie wiecznej, (2) grzechu i dobru, (3) Chrystusie umarłym i zmartwychwstałym, (4) naszym przyszłym zmartwychwstaniu, (5) a na koniec potwierdził, że rozumie to, co usłyszał. W integralnym spojrzeniu na chrystianizację na Zachodzie należy wziąć również pod uwagę przekonanie władców (Karolingów, Piastów) o powierzonej im misji ogłoszenia Chrystusa poganom oraz o towarzyszącym temu eschatologicznym pośpiechu – skoro koniec świata zbliża się nieubłaganie, to trzeba ochrzcić jak największą liczbę osób, zapewniając im zbawienie.

Po omówieniu doktryny i praktyki misyjnej na Zachodzie przyszła kolej na Wschód. Temat ten przedstawił prof. dr hab. Maciej Salamon. Za początek ery wzmożonej działalności misyjnej *ad intra* i *ad extra* uznał przełom konstantyński z III/IV w.

Prelegent wskazał najpierw na przykład Ormian jako ludu, który przyjął chrześcijaństwo jeszcze bez zewnętrznego wpływu patriarchy lub cesarza. Do Armenii udał się po swoim nawróceniu Grzegorz (Oświeciciel). Po pewnym czasie zaczęły nawracać się kobiety, w końcu przekonał się do nowej wiary także król, Tiridates III. Tamtejsi chrześcijanie mieli kontakt z duchownymi z Kapadocji i Syrii. Po soborze chalcedońskim Ormianie nie zajęli wspólnego stanowiska wobec jego postanowień – część je przyjmowała, część była przeciwna. Kontrolowanie tej grupy przez Kościół Cesarstwa było ograniczone.

Kiedy mówi się o doktrynie i praktyce misyjnej na Wschodzie, należy zauważyć, że w tej części Kościoła większy nacisk kładziony był na działania *ad intra* (kwestie konfesyjne) niż *ad extra* (chrystianizacja). W tak pojętej misji istotną rolę odgrywał cesarz. Było to widoczne w sporze o liczbę natur w Chrystusie, gdy cesarzowa Teodora skłaniała się ku monofizytyzmowi, a cesarz Justynian ku stwierdzeniom soboru chalcedońskiego. Kwestia konfesyjna była widoczna również poza Cesarstwem – na obszarze od Syrii do Chin. W znajdujących się tam miastach żyły gminy chrześcijańskie. Zazwyczaj na jedno miasto przypadała jedna gmina konfesyjna, czasem dwie. Rozproszone na tak olbrzymim obszarze, odległe od centrów kościelnych Cesarstwa gminy te cieszyły się sporą samodzielnością. Można tam było spotkać monofizytów, nestorian i chalcedończyków. Ich językiem był najczęściej język syryjski; z czasem zaczęto włączać do liturgii języki miejscowe. Wszystkie te grupy charakteryzowała długa żywotność, niezależna od poparcia władzy państwowej lub jego braku. Osłabienie cesarskiej działalności *ad extra* przyczyniło się do rozkwitu chrześcijaństwa wschodniego (np. od VII w. w Chinach). Na tle ogólnej polityki Cesarstwa wyróżnia się misja mnicha Cyryla-Konstantyna, który w IX w. udał się do kalifa w Samarze, by bronić chrześcijan, choć nie byli oni chalcedończykami. Można więc stwierdzić, że chrześcijanie poza Cesarstwem byli przez nie traktowani przychylnie, niezależnie od ich zapatrywań dogmatycznych.

Aż do IX w. można mówić o pewnym kryzysie misji na Wschodzie. Bez sukcesów próbowano podjąć się chrystianizacji ludów mieszkających na wybrzeżu Morza Czarnego i na Kaukazie. Poza misją „dyplomatyczną”, zakończoną w 705 r. chrztem chana Terveła, władcy Protobułgarów, mało interesowano się ludami sąsiadującymi z Cesarstwem. W IX w. nowymi terenami misyjnymi stały się ziemie odzyskane z rąk Arabów oraz Bałkany. Chrystianizacja tych drugich przebiegała powoli – stworzono struktury kościelne i ufundowano klasztory, samej zaś ludności „dano czas” do przyjęcia chrześcijaństwa (ostatecznie proces ten zakończył się w XV w.). Omijając celowo misję morawską, omówioną poprzedniego dnia, prof. Salamon przeszedł do tematu chrystianizacji Rusi, którą podjęto pod koniec X w. Część społeczeństwa ruskiego była zainteresowana chrześcijaństwem, które poznawano przy okazji kontaktów z wojskiem i handlarzami pochodzącymi ze Skandynawii. Niestety, ówczesne źródła nie pozwalają nam poznać metody wykorzystanej przez chrystianizatorów Rusi. Późniejsze, osiemnastowieczne wyobrażenia (sieć biskupstw, metropolita dyskutujący z ludem), można zaliczyć raczej do domeny fantazji. Pewna jest natomiast istotna rola, jaką odegrały w tym procesie klasztory, otwarte na otaczające je społeczeństwo.



Ostatni dzień konferencji rozpoczął się wystąpieniem prof. dr. hab. Adama Krawca na temat społecznych konsekwencji chrystianizacji „Młodszej Europy”. Prelegent zaznaczył dwie kwestie: po pierwsze, ograniczył granice „Młodszej Europy” do Europy Środkowo-Wschodniej (pomiął więc Skandynawię); po drugie, zauważył, że termin „chrystianizacja” ma bardzo szerokie znaczenie, dlatego skupił się na kilku konkretnych jej przejawach.

Pierwszym zagadnieniem były przemiany wierzeń i praktyk religijnych. W początkowej fazie chrystianizacji można mówić o istnieniu „dwiwiary” – wierzone i w Boga chrześcijan, i w dawnych bogów czczonych przed chrztem. Wysiłki chrystianizatorów spotykały się raczej z biernym oporem niż otwartym buntem. Droga do przemian wierzeń była długa, co widać m.in. w przypisywaniu części atrybutów pogańskich bóstw chrześcijańskim świętym. Nowa wiara powodowała też opisywanie niektórych wydarzeń ekonomicznych czy politycznych w języku religijnym (czego przykładem w XIII w. stało się połączenie postaci św. Stanisława z pragnieniami zjednoczeniowymi państwa polskiego). Kolejną konsekwencją chrystianizacji było przejmowanie przez ochrzczone ludy etyki chrześcijańskiej (nierozzerwalności małżeństwa, zakazu stosunków pozamałżeńskich). Następną zmianą było związanie cyklu tygodniowego i rocznego z rokiem kościelnym oraz zmiany w jadłospisie (posty, piątki, suche dni). Opór wobec postów był czasem zwalczany siłą (por. Chrobry i wybijanie zębów za spożywanie mięsa w dni postne).

Kolejnym obszarem zmian był podział społeczeństwa, a właściwie pojawienie się nowej grupy społecznej – duchowieństwa (katolickiego i prawosławnego). Grupę tą wyróżniały: strój, fryzura, wstrzemięźliwość seksualna i wykształcenie.

Wpływ na gospodarkę miało powstanie ruchu pielgrzymkowego, fundacje cysterskie (nowe metody uprawy ziemi), poznanie zasad i rozwój hodowli ryb (skutek postów).

Chryścianizacja wpłynęła także na kulturę, przynosząc pismo. Słowianie nie mieli własnego alfabetu (mieli go Węgrzy, ale nie służył do tworzenia literatury). Kościół przyniósł więc język łaciński i łaciński alfabet. Warto zaznaczyć, że aby z nich skorzystać, trzeba było posiadać równocześnie trzy umiejętności: pisanie, czytanie i znajomości łaciny. To zawężyło grupę wykształconych głównie do duchowieństwa. Na Wschodzie używany był inny alfabet – głągolica, który z czasem zastąpiła cyrylica. Język słowiański w dialekcie macedońskim znany jako staro-cerkiewno-słowiański. Z rozwojem kultury związane jest również prowadzenie szkół, skryptoriów oraz opracowywanie prawa. Ze wspomnianego już powodu (znajomość język łacińskiego) za tę działalność odpowiadali ludzie Kościoła.

Tożsamość ludności miejscowej stopniowo zaczynała się kształtować na podstawie wydarzeń lokalnego Kościoła: budowy czy przebudowy świątyni, ważnych uroczystości religijnych i świąt. Utrwalenie tradycji dokonało się na drodze reinterpretacji dawnych wydarzeń i wierzeń w kluczu chrześcijańskim. Z osobami świętymi wiązano pochodzenie własnych etnosów (np. Cyryl i Metody) oraz pozytywne wyniki wypraw zbrojnych.



Przyjęcie chrześcijaństwa wpływało także na zmianę topografii sakralnej – natura straciła swoją autonomię. Jej miejsce zajęły kościoły, początkowo drewniane, a z czasem murowane. Krajobraz wypełniły też symbole: kapliczki, krzyże, figury. Pojawiły się nowe rytuały: pielgrzymki i procesje oraz nowe dźwięki (dzwony). Zmianie uległ również obraz świata (nie znamy obrazu świata Słowian, ale możemy mieć pewność, że nie był on sferyczny), wiązany teraz z Bogiem i elementami chrześcijańskimi.

Wykład dotyczący postaw i działania czynników rodzimych wobec misji chrześcijańskich wygłosił prof. dr hab. Andrzej Pleszczyński. Spotkanie z chrześcijanami wywoływało różne reakcje otoczenia: akceptację, nieufność (stopniowo pokonywaną dzięki przykładowi władców), wrogość (włącznie z zabiciem misjonarzy). Przykładem wrogiej reakcji były prześladowania znane jeszcze z Cesarstwa Rzymskiego, gdzie nowa religia burzyła dotychczasowy porządek społeczno-religijny (np. kult cesarza). Wśród innych przyczyn negatywnej odpowiedzi pogan można wymienić brak respektowania prawa miejscowej ludności, zemstę (śmierć św. Wojciecha), chęć odwetu na grupie związanej z misjonarzami. Podobnie porzucenie już przyjętej wiary miało różne podłoże. Jedną z przyczyn apostazji mogła być pogarda dla słabości militarnej lub statusu materialnego grupy, z którą związani byli misjonarze.

Ponieważ ważnym czynnikiem akceptacji nowej wiary był doczesny sukces chrześcijaństwa, dlatego straciła na znaczeniu podstawowa w pierwszych wiekach chrześcijaństwa droga „oddolna”. Aby misjonarze odnieśli sukces, potrzebna była zgoda miejscowego autorytetu, władcy. Ci często wymagali dodatkowo zgody miejscowej wspólnoty. Nie zawsze jednak oznaczało to zgodę na powszechne przyjęcie wiary. Bywało, że chrzczony był tylko władca, a poddani nie. Często dochodziło też do odrzucenia wiary przez kolejnych władców i ponownego przyjęcia jej przez ich następców.

Prelegent zauważył, że nowością chrześcijaństwa, w odróżnieniu od religii pogańskich niemających charakteru totalnego, było zaangażowanie całego człowieka – jego doczesności i wieczności, podczas gdy kult pogański dotyczył tylko wybranych segmentów rzeczywistości i w dużej mierze miał charakter utylitarny – jego celem było zapewnienie szczęśliwej doczesności. Chcąc przekonać pogan do przyjęcia nowej wiary, misjonarze często starali się pójść na pewien kompromis i wykorzystać dobre elementy już zastanej kultury (wybrzmiewa to chociażby w instrukcji papieża Grzegorza Wielkiego wystosowanej do Augustyna z Canterbury). Jako przykład takiego kompromisu prof. Pleszczyński przedstawił jedenastowieczny Torslev Kirke w Danii. Na znajdującej się tam misie chrzcielnej Chrystus został ukazany zgodnie z kanonami ówczesnej wrażliwości, zakorzenionej w miejscowej kulturze – eksponowanie cech anatomicznych miało w niej związek z ideą sakralności.

Ostatnie wystąpienie konferencji miało zapowiedzieć obrady przyszłoroczne. Profesor dr hab. Marek Cetwiński wygłosił referat pt. *Początki chrześcijaństwa w pamięci historycznej społeczności „Młodszej Europy”*. Przedstawił w nim historię źródeł opisujących początki chrześcijaństwa w „Młodszej Europie”, których jedna trzecia pochodzi z XII w. Są to trzy kroniki opisujące historię Polski, Rusi i Czech: kronika

Anonima, kronika Kosmasa oraz *Powieść minionych lat*. Referent zaznaczył, że dziś nie dysponujemy już rękopisami dzieł, a tylko wydaniem źródłowymi. Jedne od drugich dzieli okres ok. 200 lat. Celem kronik było przeciwstawienie się pamięci zbiorowej („pieśniom nieuczonych grajków” – jak pisał jeden z kronikarzy). Ich autorzy starali się też odpowiadać na teraźniejszość, interpretować ją. Chrześcijańskiej interpretacji poddano również wiele wydarzeń poprzedzających przyjęcie chrztu w 966 r. Przy całej trosce dziejopisów o przekazanie historii swojego narodu zadziwia brak szczegółowych informacji dotyczących początków Kościoła w państwie Piastów. We współczesnych kronikach i rocznikach jest niewiele takich wiadomości. Więcej napisał o nich dopiero Jan Długosz, korzystając w swoim opracowaniu ze źródeł ruskich. Konkludując, można stwierdzić, że opis początków chrześcijaństwa w Polsce wciąż przysparza wielu trudności.

Podsumowania konferencji dokonał prof. dr hab. Józef Dobosz. Jak stwierdził, przez trzy dni uczestnicy spotkania przeżyli intelektualną podróż, która zaczęła się na północnym zachodzie i dotarła na północny wschód, szerokim łukiem otaczając ziemię Piastów. W trakcie konferencji zauważono kilka kwestii dyskusyjnych. Należy do nich m.in. definicja chrystianizacji i terminologia z nią związana. Problemem było również określenie ram czasowych tego procesu – o ile można ustalić punkt wyjścia, o tyle trudno jest określić kres chrystianizacji. Dostrzeżono również różnice w przebiegu chrystianizacji w kręgu państw „Młodszej Europy” między IX a XI stuleciem.

Paweł Zając, Paweł Lemekh, Patryk Osadnik

## Poprzednie tomy wydawnictwa

- I. ROCZNIKI ZWIĄZKU AKADEMICKICH KÓŁ MISYJNYCH W POLSCE  
Czasopismo roczne poświęcone zagadnieniom misjologii.  
Red. Stefan Abt, Julian Ćwirko-Godycki. Poznań 1928 ss. 268.
- II. ROCZNIKI ZWIĄZKU AKADEMICKICH KÓŁ MISYJNYCH W POLSCE  
Czasopismo roczne poświęcone zagadnieniom misjologii  
Red. Stefan Abt, Kazimierz Schwarz. Poznań 1929 ss. 250.
- III. ROCZNIKI ZWIĄZKU AKADEMICKICH KÓŁ MISYJNYCH W POLSCE  
Czasopismo roczne poświęcone zagadnieniom misjologii  
Red. Zygmunt Ołyński, Wanda Błęńska. Poznań 1930/31 ss. 336.
- IV. ROCZNIKI ZWIĄZKU AKADEMICKICH KÓŁ MISYJNYCH W POLSCE  
Czasopismo roczne poświęcone zagadnieniom misjologii  
Red. Wanda Błęńska. Poznań 1931/32 ss. 331.
- V. ANNALES MISSIOLOGICAE. ROCZNIKI MISJOLOGICZNE  
Czasopismo roczne poświęcone zagadnieniom misjowiedzy  
Red. Kazimierz Kapitańczyk, Wanda Błęńska. Poznań 1932/33 ss. 399.
- VI. ANNALES MISSIOLOGICAE. ROCZNIKI MISJOLOGICZNE  
Czasopismo roczne poświęcone zagadnieniom misjowiedzy  
Red. Wanda Błęńska. Poznań 1934 ss. 333.
- VII. ANNALES MISSIOLOGICAE. ROCZNIKI MISJOLOGICZNE  
Czasopismo roczne poświęcone zagadnieniom misjowiedzy  
Red. Kazimierz Kowalski. Poznań 1935 ss. 462.
- VIII. ANNALES MISSIOLOGICAE. ROCZNIKI MISJOLOGICZNE  
Czasopismo roczne poświęcone zagadnieniom misjowiedzy  
Red. Kazimierz Kowalski. Poznań 1936 ss. 285.
- IX. ANNALES MISSIOLOGICAE. ROCZNIKI MISJOLOGICZNE  
Czasopismo roczne poświęcone zagadnieniom misjowiedzy  
Red. Kazimierz Kowalski, Leon Koczy. Poznań 1937 ss. 485.
- X. ANNALES MISSIOLOGICAE. ROCZNIKI MISJOLOGICZNE  
Czasopismo roczne poświęcone zagadnieniom misjowiedzy  
Red. Kazimierz Kowalski, Leon Koczy. Poznań 1938 ss. 292.

XI. ANNALES MISSIOLOGICAE POSNANIENSES

Red. Ambroży Andrzejak, Feliks Lenort. Poznań 2000 ss. 384.

XII. ANNALES MISSIOLOGICAE POSNANIENSES

Red. Ambroży Andrzejak, Feliks Lenort. Poznań 2001 ss. 416.

XIII. ANNALES MISSIOLOGICI POSNANIENSES

Red. Ambroży Andrzejak, Wojciech Kluj, Feliks Lenort. Poznań 2003 ss. 320.

XIV. ANNALES MISSIOLOGICI POSNANIENSES

Red. Ambroży Andrzejak, Wojciech Kluj. Poznań 2004 ss. 320.

XV. ANNALES MISSIOLOGICI POSNANIENSES

Red. Ambroży Andrzejak, Wojciech Kluj, Feliks Lenort. Poznań 2006 ss. 321.

XVI. ANNALES MISSIOLOGICI POSNANIENSES

Red. Ambroży Andrzejak, Wojciech Kluj, Feliks Lenort, Kinga Puchała,  
Jan Szpet. Poznań 2008 ss. 278.

XVII. ANNALES MISSIOLOGICI POSNANIENSES

Red. Ambroży Andrzejak, Wojciech Kluj, Feliks Lenort, Kinga Puchała,  
Jan Szpet. Poznań 2010 ss. 278.

XVIII. ANNALES MISSIOLOGICI POSNANIENSES

Red. Ambroży Andrzejak, Wojciech Kluj, Feliks Lenort, Kinga Puchała,  
Jan Szpet. Poznań 2012 ss. 356.

XIX. ANNALES MISSIOLOGICI POSNANIENSES

Red. Paweł Zając, Poznań 2014 ss. 280.