

BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY (117)

ZAWARTOŚĆ: I. Afrykański synkretyzm religijny. Geneza i wyzwanie dla Kościoła; II. Misje obłackie w Kamerunie Północnym na podstawie relacji oblatów publikowanych w dwumiesięczniku „Misyjne Drogi”; III. Opieka nad dzieckiem osieroconym w Rwandzie.*

I. AFRYKAŃSKI SYNKRETYZM RELIGIJNY. GENEZA I WYZWANIE DLA KOŚCIOŁA

Kultury afrykańskie charakteryzują się wielką otwartością na aspekt religijny i świat duchowy, który przenika i mocno znaczy codzienne życie Afrykanina. Religijność to temat zawsze chętnie podejmowany i nigdy nie wstydlivy czy odsyłany do sfery prywatnej, niepublicznej. Ta afrykańska ciekawość świata nadprzyrodzonego leżała niewątpliwie u źródeł ewangelizacyjnego sukcesu chrześcijańskich misjonarzy, głoszących słowo Boże ludom tego kontynentu. Jednocześnie jednak afrykańska otwartość na sprawy duchowe zdaje się nie mieć granic, jest otwartością totalną, chętnie przyjmującą do własnej tradycji religijnej nowe elementy pochodzące z tradycji sąsiednich ludów czy przywiezione z dalekich krajów. Troska o czystość wiary, o zachowanie ortodoksji, świat sporów religijnych – tak dobrze nam znany z historii chrześcijaństwa – dla duchowej wrażliwości Afrykanina jest rzeczywistością obcą i niezrozumiałą. Zapewne dlatego ziemia afrykańska jest miejscem gdzie niezwykle obficie zaistniało zjawisko nowych ruchów religijnych i wszelkiego rodzaju religijnych synkretyzmów.

W dzisiejszych czasach, pod wpływem rozwoju cywilizacji na kontynencie afrykańskim, a także w związku z wpływami chrześcijaństwa czy islamu, klasyczne tradycyjne religie afrykańskie ulegają stopniowemu zanikowi lub wszelkiego rodzaju modyfikacjom i metamorfozom. Synkretyczne

* Redaktorem Biuletynu misjologiczno-religioznawczego jest Eugeniusz S a k o w i c z, Warszawa

kulty o różnych ukierunkowaniach, czy to mesjanistycznych, czy „neoanimistycznych”, stają się wyzwaniem i poważną konkurencją dla lokalnych Kościołów, misjonarzy i miejscowych chrześcijan.¹ Współczesne nauczanie Kościoła zachęca do podejmowania prób dialogu zarówno z tradycyjnymi religiami, jak i z wyłaniającymi się z nich kultami synkretycznymi. Teologowie i misjonarze zachęceni są do pogłębiania wiedzy na ich temat, oraz do refleksji teologicznej i poszukiwań nowych sposobów ewangelizacji, uwzględniających tradycyjne wartości oraz lokalną wrażliwość. Synkretyzmy religijne nie są wdzięcznym partnerem dialogu, starają się zachowywać w tajemnicy swoje wierzenia i praktyki religijne, a po stronie Kościoła zainteresowani nimi często towarzyszy lęk przed prowadzeniem chrześcijan ku relatywizmowi religijnemu. Podkreśla się jednak wartość i godność człowieka, jako partnera dialogu oraz przekonanie o wartości ewangelicznego przesłania, które powinno być proponowane każdemu.²

Czynniki wywołujące zjawisko afrykańskiego synkretyzmu religijnego

Sam synkretyzm religijny jest zjawiskiem powszechnie występującym w świecie religii przez wieki, nie tylko w kontekście afrykańskim. Jest to proces zespalania w jedną, najczęściej niespójną, całość, aspektów filozoficznych, elementów doktrynalnych, kultycznych, symboli, idei i struktur organizacyjnych, różniących się od siebie religii. Synkretyzm może dotyczyć tylko aspektów zewnętrznych, jest wtedy nazywany płytkim lub pozornym. Jeśli natomiast przebudowuje cały dotychczasowy system religijny, odchodzi od pierwotnej postaci dawnej religii i rezygnuje z racjonalnej refleksji nad złożonością zjawisk religijnych, wtedy staje się synkretyzmem we właściwym tego słowa znaczeniu, zwanym synkretyzmem strukturalnym. Proces synkretyzacji owocuje powstaniem którejs z czterech form

¹ Zob. Secretariatatus Pro Non-Christianis, *Meeting the African Religions*, Roma 1968, s. 117-120.

² Zob. Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Pastoral attention to Traditional Religions. Letter of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue to the Presidents of Episcopal Conferences in Asia, the Americas and Oceania*, 1993, nr 10-11; t e n ż e, *Pastoral Attention to African Traditional Religion. Letter from the Pontifical Council for Interreligious Dialogue to the Presidents of the Episcopal Conferences of Africa and of Madagascar*, 1988, nr 1.

nowej religijności: może wytworzyć się „ruch synkretyczny” (charakteryzujący się natywizmem lub millenaryzmem), ewentualnie powstaje „kult synkretyczny” (bazujący na wierzeniach religii tradycyjnej i wewnątrz niej funkcjonujący lub tworzony na gruncie chrystianizmu, gdzie jest formalnie akceptowany). Dalej, zrodzić się może „niezależna religia synkretyczna” z prawdziwego zdarzenia, wyrosła z wcześniejszych ruchów bądź kultów synkretycznych, a wreszcie, jako czwarta możliwość, występuje, znany zwłaszcza z Ameryki Łacińskiej, „synkretyzm religijny terenów wiejskich”, gdzie w formalny sposób zostało przyjęte chrześcijaństwo w epoce kolonialnej, lecz nie zdołało ono wyeliminować wcześniejszego światopoglądu.³

Jedne z pierwszych poważnych studiów na temat fenomenu synkretyzacji prowadził Vittorio Lanternari († 2010 r.), włoski antropolog i historyk religii, który zaproponował trzy najważniejsze czynniki socjologiczno-histeryczne, prowokujące powstanie w kontekście afrykańskim ruchów synkretycznych. Pierwszym z nich jest stały kontakt z chrześcijaństwem, czyli doświadczenie ewangelizacji i istnienie w danym środowisku zorganizowanej pracy misyjnej. Chrześcijaństwo staje się w tym przypadku częścią cywilizacji podbijającej daną kulturę, wyższą od niej i destabilizującą ją. Drugim czynnikiem ma być pojawienie się charyzmatycznych osobowości, zdolnych swoim autorytetem prorockim dokonać rewolucyjnych zmian w przekazywanej tradycji. Najczęściej osoby te wywodzą się ze środowisk misyjnych, są uczniami szkół chrześcijańskich lub byłyimi seminarzystami i dzięki temu są w stanie reinterpretować przekazy biblijne i chrześcijańskie. Wreszcie trzecim czynnikiem występowania synkretyzmu jest jakieś poruszenie, kryzys lokalnej kultury, najczęściej spowodowany działaniami administracji kolonialnej, czyli obecnością instytucji pochodzących ze świata Zachodu. Ostatni czynnik wiąże się z pierwszym, zakłada konieczność poszukiwania nowych sposobów duchowej ochrony siebie i społeczności, w obliczu niewystępujących dotychczas wyzwań oraz niewystarczalności tradycyjnych rozwiązań.⁴

A zatem niezbędne jest zaistnienie konkretnych czynników, by wywołać proces synkretyzacji. Wśród nich najczęściej wskazuje się na społeczne

³ Zob. E. S a k o w i c z, *Synkretyzm*, w: E. G i g i l e w i c z (red.), *Encyklopedia Katolicka*, t. 18, Lublin 2013, kol. 1338-1339.

⁴ Zob. V. L a n t e r n a r i, *Syncretismes, messianismes, néo-traditionalismes en Afrique Noire*, Archives des sciences sociales des religions 19/1965, s. 104-105.

niezadowolenie i cierpienie wywołane naciskami z zewnątrz, a więc na pewien kryzys społeczny domagający się nowych rozwiązań. Nie bez znaczenia jest nadzieja, przynoszona przez boskich wysłanników, zdolnych do dania konkretnych odpowiedzi na zaistniały problem. Wreszcie kluczowa jest obecność nowych wierzeń, głównie głoszenie nowej nauki o eschatologii, wizji życia po śmierci. Nie zawsze wszystkie te czynniki muszą występować razem, możliwe jest zaistnienie synkretyzmu w środowisku, które nie jest owładnięte klimatem demoralizacji, destabilizacji czy beznadziei. Wystarczy sama obecność nowych struktur społeczno-politycznych, by bez wielkiego kryzysu tradycyjne rozwiązania uległy pewnej erozji, a to pchnęło społeczność do nowych poszukiwań.⁵ Mogą one przyjmować formę powrotu do czystej tradycji własnej, do głębszego wejścia w mityczne przekazy i korzenie swej kultury, albo mogą pójść w kierunku zupełnie nowej syntezy, gdzie dawne tradycje, nieco ożywione i odświeżone, zostaną zharmonizowane z tym, co wnosi nowoczesny świat i jego kultura.

Można także wymieniać różnego rodzaju czynniki dodatkowe, wspomagające synkretyzację wierzeń w Afryce. Najczęściej spotykane to: odpowiednio duża liczba osób piśmiennych, dość spora reprezentacja osób rasy białej na danym terenie, obecność chrześcijańskich duchownych i dzieł misyjnych, mały wpływ islamu, odpowiednia wielkość plemienia, w którym dokonuje się synkretyzacja, złożona sytuacja polityczna, ważne miejsce poligamii w kulturze, obecność kultu przodków i obrzędów manifestujących rolę płodności, obecność jakiegoś ruchu separatystycznego w sąsiednim plemienu, pojawienie się tłumaczenia przynajmniej części Biblii na język lokalny. Podkreśla się przy tej okazji ważność tego ostatniego czynnika – pojawienie się bowiem biblijnych tłumaczeń, zwłaszcza starotestamentalnych, objawia ewangelizowaną społeczność poligamię i styl życia biblijnych patriarchów oraz królów, a także kwestię ważności

⁵ Piotr Niklewicz, polski socjolog mieszkający w USA, wymienia konkretne skutki naporu cywilizacji i oddziaływania kultury europejskiej na tradycyjną społeczność afrykańską. Są to przede wszystkim: zachwianie dawnej struktury władzy, zachwianie lub przewartościowanie oczywistych dotychczas norm, wprowadzenie jednostki w sytuację konfliktową, w podwójną zależność – od władz kolonialnych i od własnej kultury, naruszenie tradycyjnych autorytetów, naruszenie równowagi demograficznej oraz emigracja młodych mężczyzn. Wszystko to razem stwarza podatny grunt do zaistnienia i rozwoju religii synkretycznych; zob. P. N i k l e w i c z, *Religie synkretyczne Czarniej Afryki i ich rola w tworzeniu nowej, afrykańskiej świadomości ponadplemiennej*, Przegląd Socjologiczny 24/1969, s. 262.

rodziny, rodu, ziemi, na której się mieszka, płodności i ideę wybrania ludu – te wszystkie wartości nie pozostają bez wpływu na kształtowaną w synkretyzmie mentalność.⁶

Andrzej Zajączkowski, polski socjolog, antropolog i afrykanista, wiąże zaistnienie synkretyzacji m.in. z kwestią techniki. Według niego wejście w tradycyjne kultury zachodnich zdobywczy technicznych wprowadziło tak mocny dysonans poznawczy, że skierowanie się ku synkretyzmowi stało się prostym sposobem poradzenia sobie z wypływającymi z tego dysonansu napięciami. Mechanizacja, przemysł i życie w mieście zrewolucjonizowały bowiem rozumienie świata. Dawne wierzenia nie wystarczały, by intelektualnie uporządkować obserwowaną rzeczywistość, nie mogły zharmonizować dawnych kategorii myślenia z codziennym, nowym doświadczeniem, nie dawały po prostu zrozumienia, którego potrzebuje każdy człowiek.⁷

Etnografowie, wśród wielu sił popychających daną społeczność ku synkretyzacji, podkreślają także pragnienie władzy, jako jedną z najważniejszych – prawdziwy motor wszelkich zmian. Nawet reakcja na obecność i nauczanie chrześcijaństwa ma wymiar bardzo polityczny, jest ono bowiem odbierane przede wszystkim jako rzeczywistość polityczna i ekonomiczna. Tak ważny dla Afrykanina temat władzy znajduje w ruchach synkretycznych realną moc oddziaływania, staje się ważnym czynnikiem religijnych i społecznych przemian.⁸

Zauważa się ponadto naturalną otwartość niektórych kultur na procesy synkretyzacji. Dotyczy to zwłaszcza mentalności i religijności afrykańskiej, które są bardzo tolerancyjne wobec nowych idei. Afryka bardziej dąży do integracji nowych elementów, do totalizacji, niż do dokonywania syntez. Dlatego nie ma tam problemu z wzajemnymi zapożyczeniami od sąsiednich ludów, gdyż w ten sposób próbuje się wzmocnić pierwotne przekonania i wzbogacić znajomość o świecie.⁹

⁶ Zob. R. Bureau, *Bokaye! Essai sur le Bwiti Fang du Gabon*, Paris 1996, s. 19-21.

⁷ Zob. A. Zajączkowski, *Ruchy religijne Afryki*, Przegląd Socjologiczny 23/1969, s. 299-300.

⁸ Zob. V. Lanternari, *Syncretismes*, s. 104; R. Bureau, *Bokaye! Essai sur le Bwiti Fang*, s. 23.

⁹ Zob. M. Augé, *Génie du paganisme*, Paris 1982, s. 78-79.

**„Praca synkretyzacyjna”
poszukiwaniem kompromisu i bezpieczeństwa**

Tradycyjnie, czyli od XVI w., na zjawisko kulturowego i religijnego synkretyzmu patrzy się z dystansem i dezaprobatą. Słowo „synkretyczny” niesie ze sobą zabarwienie pejoratywne, jako opis form eklektycznych, hybrydowych i pomieszania, niedającego nowej, spójnej rzeczywistości. Można jednak patrzeć na synkretyzację jako na formę kompromisu, pojednanie przeciwieństw, strategię przetrwania w niesprzyjających warunkach, próbę jednoczenia społeczeństwa przeciw wspólnym zagrożeniom i odpowiedź na pojawienie się czegoś obcego i innego. W tym podejściu synkretyzm staje się paradoksalnym wyborem niewyborczym i decyzją zachowania wszystkiego przez akceptację wszystkiego.¹⁰

Próbując opisać to, co dokonuje się w synkretyzmie, należy zwrócić uwagę na proces reinterpretacji. Chodzi o przyjęcie elementów obcej kultury, posługując się kategoriami myślenia i odczuwania, wywodzącymi się z kultury własnej. Dokonuje się to na wielu płaszczyznach, powodując – przykładowo – przyjęcie chrześcijańskich świętych, ale z atrybutami i funkcjami charakterystycznymi dla lokalnych bożków lub duchów, albo na odwrót – tradycyjne postacie ze świata religii są reinterpretowane w kategoriach pochodzących z chrześcijańskiego kultu świętych. Zmienia się cały sens dotychczasowych znaczeń, powstaje nowa, synkretyczna jakość.¹¹

W opisach zjawiska synkretyzmu używa się pewnych określeń zaczerpniętych z codzienności, by w symboliczny sposób móc opisać złożoność tematu. Mówi się zatem o „sprytnym wykombinowaniu czegoś” (na co może zwracać uwagę francuskie słowo *bricolage*, oznaczające także majsterkowanie), o „wymieszaniu” (na wzór osób urodzonych ze związków mieszanych rasowo, lub nawiązując do języków kreolskich, powstałych z języków kolonizatorów i miejscowej ludności – fr. *métissage* i *créolité*), o „powstaniu hybryd” czy o „metodzie muła” (który jest sztucznie stworzonym gatunkiem z wymieszania genów różnych od siebie zwierząt). Ideę synkretyzmu jako *bricolage* propagował francuski antropolog Claude Lévi-Strauss, mówił on o używanych w procesie synkretyzacji „narzędziach” i „materiałach”. Zwracał uwagę, że jest to proces produkcji czegoś bez konieczności stwarzania nowej materii, wszystko jest brane na nowo z tego,

¹⁰ Zob. A. M a r y, *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris 2000, s. 12-13.

¹¹ Zob. *tamże*, s. 32-33.

co już istnieje, a do określonego projektu nie trzeba tworzyć niczego specjalnie nowego.¹² Socjolog i antropolog francuski Roger Bastide opisywał synkretyzację, posługując się obrazami „łatania”, „cerowania” czy „doczepiania”. W tej sytuacji synkretyzacja jest jak naprawianie materiału, w którym pojawiły się dziury (robi się to za pomocą łąt z całkiem innego materiału), lub jak robienie czegoś „na doczepkę”, gdzie do istniejących obrzędów i przekazów dołącza się w różnych miejscach nowe elementy heterogeniczne, uzyskując nowy, wydłużony obrzęd lub opowieść. Zespala się wszystko w jedną nową tradycję, mniej lub bardziej spójną.¹³

Mimo dużej pracy, jaką należy włożyć w cały „proces synkretyzacji”, staje się on zjawiskiem częstym i powszechnym, gdyż spełnia konkretny i ważny cel: daje ludziom, doświadczającym niepewności i braku bezpieczeństwa, konieczną stabilizację i zrozumienie świata. Religie synkretyczne zapewniają swoim wyznawcom przynależność do określonej wspólnoty, dają jednoczącą ich ideę, wspólną wiarę, a za tym idzie przywrócenie poczucia własnej wartości i bezpieczeństwa. Na nowo zostaje wskazany jasny cel, do którego można dążyć bez względu na doświadczane trudności i osobistą słabość. W porównaniu do trudno adaptujących się religii misjonarskich, synkretyzm jest zawsze bardzo elastyczny i otwarty, dostosowuje szybko chrześcijańską doktrynę do lokalnych obyczajów i obrzędowości oraz przekazuje ją prostym i rozumiałym dla wszystkich językiem. Z wejściem w synkretyzm związane są dodatkowo często takie dobrodziejstwa jak szybki awans i osiągnięcie samodzielności, realizacja ambicji, uzyskanie władzy i szacunku, wyróżnienie się spośród innych czy rodzaj emancypacji i wyzwolenia się z częstego dawniej przeświadczenia, że w Kościołach misyjnych było się wiernymi „drugiej kategorii”.¹⁴ W porównaniu do ruchów neotradycyjnych i różnych sekt o charakterze magicznym, powstających w podobnych warunkach jak synkretyzmy, te ostatnie charakteryzują się trwałością i utrzymują się o wiele dłużej. Zawdzięczają to właśnie umiejętności tworzenia na nowo wspólnot, prawdziwych duchowych zgromadzeń, postrzeganych jako zdolne do niesienia religijnej odnowy w czasie kryzysu dawnych wartości.¹⁵

¹² Zob. C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris 1962, s. 27.

¹³ Zob. R. Bastide, *Le prochain et le lointain*, Paris 1970, s. 238-240.

¹⁴ Zob. P. Niklewicz, *Religie synkretyczne Czarnej Afryki*, s. 262-265.

¹⁵ Zob. V. Lanternari, *Syncretismes*, s. 108-109.

Synkretyzmy nowoczesne

Wydawać by się mogło, że renesans kultów synkretycznych to głównie okres międzywojenny, a także gorący czas zbliżania się poszczególnych krajów afrykańskich do uzyskania niepodległości, wyzwolenia się spod dominacji potęg kolonialnych. Okazuje się jednak, że we współczesnych nam czasach wyodrębnione dawniej kulty o charakterze synkretycznym nie tylko że nie tracą na swojej popularności, ale nawet kontynuują proces synkretyzacji z nowym impetem. Mimo ustania tego, co można by nazwać „sytuacją kolonialną”, z prześladowaniami i kontrolą administracyjną, mimo osłabienia pozycji Kościoła w wielu krajach, wciąż istnieją (a także pojawiły się całkiem nowe) czynniki, nakręcające „maszynę synkretyzacji” w afrykańskich kulturach. Przede wszystkim nie ustał kryzys kulturowy dotyczący społeczności Afryki, lecz tylko zmienił swoje oblicze. W niepodległych krajach nie udało się wypracować powszechnego dobrobytu, ogromna korupcja na szczeblach władzy, nierówności społeczne, eksploatacja gospodarcza i działalność potęg przemysłowych sprawiają, że wiele ludów czy narodów nie odnalazło swojej kulturowej tożsamości i socjalnego bezpieczeństwa we własnych krajach. Nowe idee głoszone przez religie misyjne zostały zastąpione przez nauczanie i styl życia propagowany przez szeroko pojętą zglobalizowaną kulturę, przesiąkniętą elementami duchowości, wywodzącymi się ze świata New Age. Nie tylko tradycyjne religie afrykańskie czy chrześcijaństwo, ale nawet dotychczas powstałe kulty synkretyczne przeżywają kryzys wobec zalewu religijnych i pseudoreligijnych idei o reinkarnacji, panteizmie, zaginionych cywilizacjach czy przybyszach z kosmosu.

Dobrym przykładem jest choćby gaboński kult Bwiti,¹⁶ który asymiluje coraz to nowe idee, zaczerpnięte ze współczesnego ezoteryzmu, pseudonaukowych teorii prezentowanych w internecie, z nauczania łóz masońskich

¹⁶ Kilka ważniejszych pozycji traktujących o synkretyzmie Bwiti to: R. B u r e a u, *Bokaye! Essai sur le Bwiti Fang*; J.W. F e r n a n d e z, *Bwiti. An ethnography of the religious imagination in Africa*, Princeton 1982; M. L a v a l - J e a n e t, *Paroles d'un enfant du Bwiti. Les enseignements d'Iboga*, Paris 2005; A. M a r y, *La naissance à l'envers. Essai sur le rituel du Bwiti Fang au Gabon*, Paris 1983; t e n ż e, *Le défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'Eboga (Gabon)*, Paris 1999; S. Ś w i d e r s k i, *La religion bouiti*. New York-Ottawa-Toronto 1989; Ł. W o ź n i a k, *Fangowie z Gabonu i ich synkretyczny Kult Bwiti wobec misyjnej działalności Kościoła*, Warszawa 2015.

czy różokrzyżowców. Co jakiś czas objawiają się nowi liderzy synkretycznego bwitizmu o coraz odważniejszych i odrealnionych poglądach, propagujący swe nauki za pośrednictwem współczesnych środków przekazu, nie tylko w samym Gabonie, ale także wśród gabońskiej diaspory w Europie czy w Ameryce. W podobnym kierunku zdaje się zmierzać synkretyczny ruch społeczno-polityczno-religijny Bundu Dia Kongo, wywodzący się z Republiki Demokratycznej Konga, który walczy, także z policją, na ulicach, o sprawiedliwość społeczną oraz próbuje wskrzesić duchowe dziedzictwo dawnego królestwa Konga. W nauczanie mistrzów tego ruchu wpleciona jest osoba Jezusa Chrystusa jako proroka, a przekazy dotyczące wizji Boga pełne są idei panteistycznych oraz ezoterycznej terminologii o pierwotnej energii czy kosmicznej mocy stwórczej.¹⁷ Ponieważ wpływ zglobalizowanej kultury, z jej ideami ezoterycznymi tworzącymi konglomerat New Age, jest w Afryce dość mocny, zwłaszcza w środowiskach dużych miast, sprzyjających utracie tożsamości i odchodzeniu od tradycyjnych wartości plemiennych, należy przypuszczać, że istniejące i nowo powstające synkretyzmy będą obficie czerpały z tego typu ideologii o wiele chętniej niż z klasycznego chrześcijaństwa, zmierzając w kierunkach nieznanymi dotychczasowym synkretycznym kultom afrykańskim.

Wyzwanie dla Kościoła

Papież Benedykt XVI w adhortacji *Africae munus* zauważa bogactwo współczesnej panoramy religijnej w Afryce. Obok tradycyjnych religii afrykańskich, do których Kościół próbuje ustosunkować się od dawna, a także obok Niezależnych Kościołów Afrykańskich, które należy w jakiś sposób włączyć w przestrzeń dialogu ekumenicznego, zostają dostrzeżone ruchy i sekty synkretyczne jako zjawisko będące nowym wyzwaniem dla afrykańskich wspólnot chrześcijan. Adhortacja zauważa trudności w ocenie samej genezy tych kultów, ciężko jest stwierdzić, na ile czerpią one inspirację prawdziwie chrześcijańską, a na ile zbudowane są na samouwielbieniu religijnych liderów i ich dowolnej interpretacji spraw religijnych. Począwszy od samych nazw tych ruchów, aż po stosowane przez nie metody pozyskiwania członków, pierwsze, co narzuca się refleksji Kościoła, to chaos i manipulacja, której podlegają ludzie szukający w dobrej wierze kontaktu

¹⁷ Ruch Bundu Dia Kongo ma swoją stronę internetową: <http://mbutamasseec.afrikblog.com>, gdzie prezentuje w kikongo i po francusku swoją naukę i cele.

z grupami synkretycznymi. Krótka ich ocena prezentowana w adhortacji jest dość surowa, zarzuca się im wykorzystywanie kryzysu rodziny i państwa, niewystarczającej katechezy i łatwowierności ludzi, nadawanie religijnego charakteru błędnym wierzeniom niechrześcijańskim, niszczenie jedności małżeńskiej i pokoju wewnątrz rodzin oraz kuszenie za pomocą fałszywych prorocstw i wizji. Nie mówi się nic o konkretnej postawie, jaką wobec synkretyzmów powinny zająć lokalne Kościoły, raczej wzywa się teologów i duszpasterzy do studiowania zjawiska i do sformułowania właściwej odpowiedzi pastoralnej. Obecność kultów synkretycznych ma skłaniać Kościół do podjęcia trudu dogłębnej ewangelizacji, uwzględniającej wrażliwość i charakter afrykańskiej duszy.¹⁸

Popularność afrykańskich synkretyzmów religijnych powinna być dla lokalnego Kościoła okazją do zadania sobie kilku ważnych pytań, na które odpowiedź może pomóc pasterzom zweryfikować dotychczasową strategię misyjną i wypracować plan działania na przyszłość. Jednym z tych pytań jest niewątpliwie: Dlaczego Dobra Nowina głoszona przez Kościół przegrywa ze współczesnymi synkretyzmami, czyli dlaczego nie jest w stanie przełamać ich atrakcyjności? Być może ewangeliczny przekaz jawi się jako zbyt obcy, mało afrykański i niedostatecznie zinkulturowany. Może nie daje wystarczającej odpowiedzi na żywotne pytania mieszkańców Afryki. Mentalność afrykańska, jako bardzo pragmatyczna, poszukuje w sferze religii skuteczności, podczas gdy chrześcijaństwo ukierunkowuje na rzeczy ostateczne, zbyt mało pomagając rozwiązać problemy codzienności. Kultury synkretyczne nie boją się szukać odpowiedzi na pytania o czarownictwo, powody chorób czy innych nieszczęść. Ukazują się jako zdolne radzić sobie z afrykańskimi problemami, których nie rozumie świat tworzony przez białego człowieka.¹⁹

Atrakcyjność synkretyzmów w stosunku do propozycji Kościoła winna być tematem studiów oraz ważnym impulsem w odnowie i ukierunkowaniu misyjnej działalności. Kolejne pytanie: Czego Kościół może nauczyć się patrząc na popularność synkretyzmów? – jest postawione właśnie w tym kontekście. Do tego dochodzą pytania o ewentualną podwójną przynależność

¹⁸ Zob. B e n e d y k t X V I, *Posynodalna adhortacja apostolska „Africae munus” o Kościele w Afryce w służbie pojednania, sprawiedliwości i pokoju*, Watykan 2011, nr 90-91.

¹⁹ Zob. J. J. P a w l i k, *Zaradzić nieszczęściu. Rytuały kryzysowe u ludu Basari z Togo*, Olsztyn 2006, s. 202.

nominalnych chrześcijan w synkretycznych wspólnotach, o kierunki inkulturacji, o możliwości dialogu z danym kultem czy w ogóle o sposób odniesienia się Kościoła do całego zjawiska synkretyzmu afrykańskiego czy poszczególnych ruchów. David Bosch, wybitny protestancki misjolog, zmarły w 1992 r., uważał nawet, że zwrócenie się Kościoła ku religiom niechrześcijańskim i dialog z nimi jest w dzisiejszych czasach obowiązkiem ważniejszym niż podejmowanie wyzwań płynących ze strony współczesnych ideologii świeckich. Dotyczy to także wszelkiego rodzaju afrykańskich synkretyzmów. Wiąże się to bowiem z budowaniem przez Kościół własnej tożsamości i odpowiedzią na fundamentalne pytania, czy chrześcijaństwo jest zasadniczo inne i czy jest czymś wyjątkowym.²⁰

Współczesna Afryka jest kontynentem gwałtownych przemian, zarówno politycznych, gospodarczych, jak i kulturowych. Nie zostaje to bez wpływu na światopogląd i religijność jej mieszkańców, próbujących w trudnych czasach odbudować swą afrykańską tożsamość i znaleźć odpowiedzi na pytania związane z problemami dnia codziennego oraz z życiem w ulegającej przeobrażeniom wspólnocie. Rozpoczęty, głównie w okresie międzywojennym, poprzedzającym odzyskiwanie niepodległości przez kraje Afryki, ruch religijnych przemian, zaowocował powstaniem wielu kultów synkretycznych, próbujących godzić dawne tradycje plemienne z nowym przekazem, niesionym przez religie misjonarskie. Od tego czasu zjawisko afrykańskiego synkretyzmu religijnego stało się ważnym elementem duchowego krajobrazu kontynentu.

Afrykańskie synkretyzmy to prawdziwe wyzwanie dla Kościoła. Z jednej strony są impulsem do rozwoju strategii misyjnej, do pogłębionej inkulturacji, do prowadzenia refleksji nad afrykańską kulturą, mentalnością i wrażliwością, czekającą wciąż na Dobrą Nowinę przekazywaną i przeżywaną we własnym afrykańskim kodzie. Z drugiej strony, zapraszają Kościół do badania współczesnej kultury, zwłaszcza zglobalizowanej kultury postmodernistycznej, z założenia pochrześcijańskiej i w wielu aspektach sprzecznej z ewangelicznymi wartościami, która jednak ma coraz większy wpływ na kształtowanie religijności w Afryce i na świecie.

²⁰ Zob. D.J. Bosch, *Oblicza misji chrześcijańskiej. Zmiany paradygmatu w teologii misji*, Katowice 2010, s. 503.

Kościół potrzebuje dobrej syntezy, zbudowanej z dotychczasowych swoich doświadczeń z tradycyjnymi religiami afrykańskimi, z dialogu z nowymi wspólnotami odchrześcijańskimi i z relacji wobec filozofii New Age, by wypracować dobry model relacji ze współczesnymi kultami synkretycznymi. Obecność afrykańskich synkretyzmów oraz przemiana wielu z nich w kierunku ezoteryzmu jest również – jak każde wyzwanie – szansą dla Kościoła, mogącego umocnić tożsamość oraz odnowić misyjny zapał i praktykę duszpasterską.

Łukasz Woźniak OFMCap, Zakroczym

II. MISJE OBLACKIE W KAMERUNIE PÓŁNOCNYM NA PODSTAWIE RELACJI OBLATÓW PUBLIKOWANYCH W DWUMIESIĘCZNIKU „MISYJNE DROGI”

Kamerun jest krajem misyjnym, w którym ewangelizacja rozpoczęła się w 1882 r. Oblaci rozpoczęli tu pracę w 1946 r., natomiast oblaci z Polski w 1970 r. Była to pierwsza powojenna misja Polskiej Prowincji tego zgromadzenia. Gdy po długotrwałych negocjacjach z organami Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej (PRL) w 1983 r. władze prowincji uzyskały zgodę na druk „Misyjnych Dróg”, jednym z najważniejszych zadań pisma było informowanie o misjach w Kamerunie, ze specjalnym uwzględnieniem pracy oblatów. Dziś jest to jedno z najważniejszych czasopism misyjnych w Polsce. Nakład wynosi 25 tys. egzemplarzy, objętość 72 stron „w grzbiecie głównym”. Do pisma dołączona jest też szesnastostronicowa wkładka dla dzieci. W Internecie pismo jest czytane przez 2000-2500 osób dziennie i jako jedyne czasopismo misyjne dwumiesięcznik ten dostępny jest w tzw. wolnej sprzedaży.

Ramami czasowymi niniejszej analizy są: 1983 r. – rozpoczęcie wydawania czasopisma oblackiego i 2015 r. – ostatni rok wydawniczy. Badania prowadzone metodą historycznej analizy prasowej podzielimy na trzy etapy, związane z przeobrażaniem periodyku: lata 1983-1994 (kwartalnik dwubarwny, red. Alfons Kupka OMI); lata 1995-2010 (dwumiesięcznik pełnobarwny, red. Alfons Kupka OMI); lata 2011-2015 (dwumiesięcznik pełnobarwny dostępny też w Internecie, red. Marcin Wrzos OMI).

Lata 1983-1994

W pierwszym okresie działalności wydawniczej „Misyjnych Dróg” czasopismo ukazywało się jako dwubarwny kwartalnik o niskim nakładzie (10 tys. egzemplarzy). Szerokie omówienie misji w Kamerunie opublikowano już w pierwszym roku jego działalności. Było on wprowadzeniem czytelników w tematykę Kościoła w tym kraju. W tym cyklu wydawniczym przez pierwsze dwa lata prezentowano posługę misyjną oblatów w poszczególnych krajach, kolejne misyjne pielgrzymki Jana Pawła II i działalność ewangelizacyjną wśród Polonii.¹ Omówiona została historia i sytuacja geopolityczna tego kraju.² Oblat Marek Czyżycki omówił rozwój miejscowego Kościoła przez ostatnie 100 lat, a także poszczególne placówki prowadzone przez polskich oblatów: Lam, Guider, Bidzar, Mandama, Figuil, Tcholliré, Bibemi, Boula-Ibib, Madigrin i Poli. Wszystkie placówki znajdowały się w archidiecezji Garoua, której metropolita, Yves Plumey OMI, zaprosił Polaków do siebie.³ Pierwszymi oblatami z Polski, którzy pojawili się w Kamerunie 23 stycznia 1970 r., byli ojcowie: Tadeusz Krzeziński OMI, Czesław Szubert OMI, Eugeniusz Juretzko (Jureczko) OMI oraz Józef Leszczyński OMI.⁴ W periodyku opublikowano pamiętniki misjonarzy, omówiono rolę siostr służebniczek w działalności misyjnej, rolę sanktuarium maryjnego w Figuil, jak i pierwsze listy misjonarzy z Kamerunu przysyłane do kraju, jeszcze z 1970 r.⁵

Przez kolejne dwa lata ukazywały się jedynie listy, będące misjograficznym zapisem codziennej pracy misyjnej.⁶ Misje w Kamerunie Północnym,

¹ Zob. W. Hoffmann, *Kamerun – Afryka w miniaturze*, Misyjne Drogi 3/1983, s. 2-6.

² Zob. A. Kurek, *Kamerun wczoraj i dziś*, tamże, s. 7-13.

³ Zob. M. Czyżycki, *Stulecie Kościoła w Kamerunie*, tamże, s. 15-19.

⁴ Zob. tamże, s. 17.

⁵ Por. J. Gerłowski, *Niedziela w Bibemi*, tamże, s. 26-27; W. Zapłata, *Brat Stanisław*, tamże, s. 28-29; A. Kupka, *Sanktuarium Czarnej Madonny w Figuil*, tamże, s. 30-32; M. S. Kuś, *Apostolstwo misyjne Siostr Służebniczek Śląskich w Kamerunie*, tamże, s. 33-36; P. Latusek, *Z dziennika misjonarza*, tamże, s. 39-47;

⁶ Zob. A. Kwaśniewski, *Historia misji w Madigrin*, Misyjne Drogi 4/1983, s. 42-43; A. Kupka, *Pasterka w Madigrin*, Misyjne Drogi 1/1984, s. 42-43; A. Chrószcz, *Obchody Roku Odkupienia w Garoua*, Misyjne Drogi 2/1984, s. 44-45; A. Kwaśniewski, *W Kamerunie się cierpi dla Chrystusa*, tamże,

bo tam pracowali polscy misjonarze oblaci, zostały szerzej przedstawione w ostatnim wydaniu kwartalnika w 1984 r.⁷ Alfons Kupka OMI omawia rozwój Kościoła miejscowego powierzonego trosce oblatów. Przedstawia i analizuje zarówno rozwój miejscowych wspólnot chrześcijańskich, jak i materialne zaplecze misji. Omawia liturgię i podejmuje temat Pigmejów, ludu koczowniczego. Są oni przedstawieni jako ci, którzy są opuszczeni przez wszystkich. Innym plemieniem charakteryzowanym w opracowaniach są Gidarzy.

W 1985 r. po raz pierwszy wśród autorów, pojawia się E. Juretzko OMI, opisujący funkcjonowanie Kościoła w Boula-Ibib i ingres do katedry bp. Krystiana Tumiego. W pozostałych listach misjonarzy widać entuzjazm ewangelizacji dla szybkiego wzrostu miejscowych wspólnot chrześcijańskich, a także pojawiania się pierwszych miejscowych powołań.⁸

Pielgrzymka Jana Pawła II do Kamerunu (10-14 sierpnia 1985 r.), była szeroko omawiana na łamach „Misyjnych Dróg” w kolejnym roku wydawniczym. Analizy rozpoczęto od przedstawienia sytuacji geopolitycznej Kamerunu, a także duchowego przygotowania miejscowej ludności do spotkania z papieżem. Na łamach periodyku opublikowano historię ewangelizacji misyjnej tego kraju, gdzie ok. 26,6% ludności stanowią katolicy. Najmniej, ok. 3,25%, mieszka na terenach, na których pracują oblaci pochodzący z Polski. W treści artykułów znajdowały się świadectwa ludzi relacjonujących pielgrzymkę Jana Pawła II. Roman Tomanek OMI przedstawił szczegółowe sprawozdanie z tej wizyty, publikując skróty wystąpień biskupa Rzymu. Papież zachęcał Kameruńczyków do dbania o dobro rodziny, o bycie współpracownikami misjonarzy oraz do poszukiwania prawdziwej tożsamości katolickiej, mimo zamieszkiwania wśród wyznawców innych religii. Jako jeden z problemów miejscowej wspólnoty namiestnik Chrystusa wskazał na

s. 45-46; H. K r u s z e w s k i, *Mandama – moja nowa placówka misyjna*, Misyjne Drogi 3/1984, s. 32-33.

⁷ Zob. A. K u p k a, *Wśród polskich misjonarzy w południowym Kamerunie*, Misyjne Drogi 4/1984, s. 55-59.

⁸ Zob. A. M a d e j, *Pożegnanie misjonarzy*, Misyjne Drogi 1/1985, s. 48-49; E. J u r e c z k o, *Kościół w Północnym Kamerunie się umacnia*, Misyjne Drogi 2/1985, s. 22-23; F. C h r ó s z c z, *Byłem na mojej dawnej, bardzo drogiej misji w Guider! tamże*, s. 24-25; P. C z y r n y, *Przedziwna moc sakramentu chrztu św.*, Misyjne Drogi 3/1985, s. 26-27; H. D e j n e k a, *Trudna, ale kochana nasza misja w Bibemi, tamże*, s. 30-31; W. K o z i o ł, *Aby wypędzić złowrogą panterę*, Misyjne Drogi 4/1985, s. 34-35.

potrzebę przekonującej i głębokiej inkulturacji Ewangelii, a także nieustannego pogłębiania wiary. Autorzy ukazywali rozwój Kościoła miejscowego, formację miejscowego duchowieństwa. Innym omawianym tematem był rozwój wiary rdzennych mieszkańców Kamerunu na przykładzie Gidarów. Ukazano ich zwyczaje, takie jak nadawanie imion, które zaczęto wykorzystywać do ewangelizacji. Oblaci przedstawiają kolejne punkty misyjne, które zakładają w powierzonym im Kamerunie Północnym.⁹

Sposoby docierania do ludzi, którzy jeszcze nigdy nie słyszeli o Jezusie, a także ewangelizację przez pomoc, w wydaniach z 1987 r. omawia Alojzy Chrószcz OMI. Przedstawia postać misjonarza otwartego na poszukiwanie ludzi, którzy nie znają Chrystusa. Rozwój miejscowej wspólnoty katolickiej można było zaobserwować dzięki sprawozdaniu Jana Chmista OMI z zakończenia budowy i poświęcenia jednego z największych kościołów w tym kraju – w Guider. W nowo wybudowanym kościele zaplanowano 1,5 tys. miejsc. Sposób ewangelizacji Gidarów przybliży czytelnikom Andrzej Świątek OMI, który odkrywa w plemionach lokalnych wiarę w Boga, który oddalił się od człowieka i nie interesuje się jego istnieniem, a także eschatologię plemion pierwotnych, która różni się od chrześcijańskiej.¹⁰

Alojzy Chrószcz OMI był autorem opracowań, które pojawiły się w kolejnym roku na łamach periodyku oblackiego. Przekazuje w nich opis rozwoju wiary na przykładzie nowego punktu misyjnego, w Holum, gdzie autochtoni przyjmują chrześcijaństwo. Ukazuje systematyczność katechezy jako jeden z elementów wzrostu eklezjalnego. Najpierw katechezie misyjnej podlegały dzieci, które z czasem przyprowadzały swoje mamy, a te z kolei

⁹ Zob. H. Dąbrowski, *Ojciec Święty był u nas!* Misyjne Drogi 1/1986, s. 38-39; R. Tomaneck, *Przybywam, aby umocnić was w wierze. Ojciec Święty w Kamerunie*, Misyjne Drogi 2/1986, s. 16-20; M. S. Kuś, *Na spotkanie z Namiestnikiem Chrystusa*, tamże, s. 21-23; E. Japoł, *Była to wielka chwila*, tamże, s. 24; J. Kowalik, *Kamerun*, tamże, s. 25-28; A. Kupka, *Ojciec Święty nas zjednoczył*, tamże, s. 29-35; J. Chmista, *Wyższe Seminarium Duchowne w Maroua*, Misyjne Drogi 3/1986, s. 38-39; A. Chrószcz, *Na nowej placówce*, tamże, s. 39-40; W. Kozioł, *Nadawanie imion wśród Gidarów*, Misyjne Drogi 4/1986, s. 26-28.

¹⁰ Zob. A. Chrószcz, *Pierwsze kroki*, Misyjne Drogi 2/1987, s. 29; J. Chmista, *Nowy Kościół w Guider*, tamże, s. 30-31; A. Świątek, *Zdobywanie serc*, Misyjne Drogi 3/1987, s. 34-35; A. Kupka, *W drodze na misje*, tamże, s. 43.

mężów. Po dwóch latach działalności misjonarza tylko w tym jednym punkcie było prawie dwustu kandydatów do chrztu św.¹¹

W 1989 r. ukazały się dwa opracowania misjograficzne dotyczące Kościoła w północnym Kamerunie, oba autorstwa Władysława Kozioła OMI. W pierwszym autor poruszał temat zastosowania języków miejscowych w liturgii i katechezie, aby przekaz Ewangelii był bardziej skuteczny. Misjonarze rozpoczęli pracę nad kodyfikacją języka Gidarów, dzięki czemu został wydrukowany pierwszy modlitewnik w tym języku, a także spisane katechezy przedchrzcielne. W drugim została przedstawiona sylwetka o. Eugeniusza Juretzko OMI, który przeżywał jubileusze: 25 lat życia kapłańskiego i 20 lat pracy misyjnej w Kamerunie. Jako wikariusz generalny kard. Krystiana Tumi (Garoua) współorganizował on I Synod dla Afryki.¹²

Rok później autor analizuje przekazy ustne plemienia Gidarów, wskazując w nich intuicje teologiczne dotyczące protologii i eschatologii. Wskazywał na konieczność poznania jak największej liczby tych przekazów i włączenia ich do przekazu wiary. Stanisław Jankowicz OMI w swojej relacji misjograficznej ukazuje powstanie misji obłackich w Nigerii. Towarzystwo oblatów z Francji, którzy na północy Kamerunu przygotowywali się do założenia misji w nowym kraju.¹³

Rozwój ilościowy (liczba wiernych, parafii, misjonarzy), został opisany w kilku artykułach misjograficznych w kolejnym roku wydawniczym. Piotr Czyrny OMI s położył szczególny akcent na jubileuszu trzydziestolecia pracy oblatów z Polski na północy Kamerunu, podsumowując ich posługę misyjną. Natomiast Alojzy Chrószcz OMI zwracał uwagę na współdziałanie w ewangelizacji miejscowych, uformowanych katechistów. Czytelnicy zostali poinformowani o mianowaniu Eugeniusza Juretzko OMI biskupem

¹¹ Zob. A. Ch r ó s z c z, *Pan Bóg nam błogosławi*, Misyjne Drogi 1/1988, s. 37-38; A. K u p k a, *Nowi polscy Oblaci Maryi Niepokalanej w drodze na misje, tamże*, s. 52; A. Ch r ó s z c z, *Wracałem z radością*, Misyjne Drogi 4/1988.

¹² Zob. W. K o z i o ł, *Praca nad językiem gidarskim*, Misyjne Drogi 3/1989, s. 38-39; t e n ż e, *Ten, kto potrafi się poświęcać, nie umiera*, Misyjne Drogi 4/1989, s. 34-35.

¹³ Zob. t e n ż e, *Głęboka treść rodzinnych przekazów*, Misyjne Drogi 2/1990, s. 38-39; S. J a n k o w i c z, *Podzieliliśmy się na powitanie orzechem Koli*, Misyjne Drogi 4/1990, s. 37-38.

nowej diecezji w Yokadouma. Został przedstawiony jego życiorys, a także plemię Pigmejów, którzy tę diecezję zamieszkują.¹⁴

W 1992 r., autorzy kilkunastu opracowań – ich liczba zwiększyła się w porównaniu z poprzednimi latami – skupiają się na święceniach biskupich Eugeniusza Juretzko OMI (szczegółowe sprawozdanie z uroczystości i przedstawienie nowo powstałej diecezji), jak i na śmierci męczeńskiej innego oblata, abp. Yvesa Plumeya. Ten ostatni został opisany przez Henryka Kruszewskiego OMI jako męczennik, owoc stulecia istnienia Kościoła w Kamerunie. Był on założycielem struktur Kościoła w północnym Kamerunie i w Czadzie, a ponadto zaangażowany szczególnie w pojednanie między chrześcijanami, a muzułmanami. Krzysztof Trociński OMI i Jan Kobzan OMI nakreślają rozwój miejscowego Kościoła, z uwzględnieniem nowej diecezji w Yokadoumie, gdzie oblaci zakładają nowe placówki, na prośbę pierwszego biskupa diecezjalnego.¹⁵

W kolejnym roczniku pisma Jarosław Różański OMI analizuje liturgię inkulturacyjną w Kamerunie Północnym, jak i miejscowe powołania do życia kontemplacyjnego, jako dowód dojrzałości miejscowej wspólnoty. Natomiast inni autorzy analizują sytuacje rodzin chrześcijańskich, jak i ewangelizację Kościoła wśród trudnych środowisk np. w więzieniach. Grzegorz Rosa OMI analizuje wzrost materialny miejscowego Kościoła.¹⁶

¹⁴ Zob. A. Ch r ó s z c z, *Nasza misja się rozrasta*, Misyjne Drogi 1/1991, s. 35-36; P. C z y r n y, *Mały – ale bardzo wymowny jubileusz*, tamże, s. 35; A. Ch r ó s z c z, *Znak wiary – kaplica w Matalao*, Misyjne Drogi 4/1991, s. 34; J. L e s z c z y ń s k i, *Pan czuwa nad sprawiedliwymi*, tamże, s. 39; A. K u p k a, *O. Eugeniusz Jureczko OMI biskupem w Kamerunie*, tamże, s. 40-41.

¹⁵ Zob. H. K r u s z e w s k i, *Zamordowany abp Yves Plumey OMI męczennikiem 100-lecie Kościoła w Kamerunie*, Misyjne Drogi 1/1992, s. 38-39; t e n ż e, *Panie, oto jestem. Konsekracja biskupa Eugeniusza Jureczki OMI, pasterza Pigmejów w Kamerunie*, tamże, s. 40-41; J. D o m a ń s k i, *Zamordowani biskupa*, tamże, s. 45-46; S. J a n k o w i c z, *Ambulancier*, Misyjne Drogi 3/1992, s. 38; A. K u p k a, *Kierunek: Yokadouma*, tamże, s. 48-50; K. T r o c i ń s k i, *Ewangelizując jesteśmy sami ewangelizowani*, Misyjne Drogi 4/1992, s. 34; J. K o b z a n, *Mój wspaniały Zacheusz*, tamże, s. 35-36.

¹⁶ Zob. J. R ó ż a ń s k i, *Roztańczona siedmiogodzinna pasterka*, Misyjne Drogi 1/1993, s. 4-7; A. Ch r ó s z c z, *Z motyką na... ryby!* tamże, s. 34-35; H. D e j n e k a, *Wśród więźniów skazanych na dożywocie*, tamże, s. 38-39; G. R o s a, *Kościół, kaplice, domy*, Misyjne Drogi 2/1993, s. 39; A. Ś w i ą t e k, *Proszę o „bukiet modlitw” za Doayos*, Misyjne Drogi 3/1993, s. 34; J. R ó ż a ń s k i, *Klasztor nad brzegiem*

Wydanie zamykające pierwszy okres działalności wydawniczej pisma koncentruje się na wzroście miejscowego Kościoła (liczebnym i materialnym) oraz podejmuje temat dialogu z islamem i religiami tradycyjnymi. Dla Krzysztofa Zielendy OMI jest do dowód umacniania się chrześcijaństwa w tym rejonie.¹⁷

Lata 1995-2011

Kolejny etap wydawania „Misyjnych Dróg”, wiąże się z wprowadzeniem koloru oraz zwiększeniem częstotliwości wydawania do sześciu numerów rocznie. Nakład pisma uzyskał w tym okresie apogeum – 30 tys. egzemplarzy. W 1995 r. na łamach dwumiesięcznika podsumowano 25-lecie pracy misyjnej polskich oblatów w Kamerunie Północnym. Szczególnie zaakcentowano prace misyjną wśród Gidarów i Pigmejów, jak i wdzięczność miejscowego Kościoła za pracę oblatów na tych terenach.¹⁸

Dzikiej Rzeki, tamże, s. 58-59; P. Lepich, Trzeba pamiętać o naszych zmarłych, Misyjne Drogi 4/1993, s. 34-35; S. Janowicz, Droga chrztu i małżeństwa, tamże, s. 35-36; J. Różański, Byłem chory, a odwiedziliście mnie, tamże, s. 37-38.

¹⁷ Zob. J. Leszczyński, *Przyznaję, że jeszcze do Was nie pisałem*, Misyjne Drogi 1/1994, s. 34-35; K. Trociński, *Dwie kaplice, tamże, s. 35-36; K. Zielenda, Ambicje młodych kameruńskich muzułmanów, tamże, s. 37-38; P. Czorny, Rozpoczynamy budowę nowej misji, tamże, s. 40-41; M. Horoszko, *Cała misja czekała na mnie*, Misyjne Drogi 2/1994, s. 44-45; K. Zielenda, *Prastare prawo lewiratu*, Misyjne Drogi 3/1994, s. 14-15; M. Lorenec, *Nasza budowa rośnie, tamże, s. 36-37; A. Chrószcz, U nas w Bibemi, tamże, s. 38.**

¹⁸ Zob. J. Różański, *25 lat pracy ewangelizacyjnej polskich Misjonarzy Oblatów M. N. w Kamerunie północnym*, Misyjne Drogi 1/1995, s. 15-19; Cz. Szubert, *Dane mi jest oglądać owoce, tamże, s. 35-36; A. Kupka, Wyrazy wdzięczności*, Misyjne Drogi 2/1995, s. 20-23; J. Nosowicz, *Ze „stolicy Pigmejów”*, tamże, s. 36-37; J. Milanowski, *W nich nadzieja na lepsze jutro, tamże, s. 37-38; P. Czorny, To nasz ojciec! tamże, s. 39; A. Kupka, Aby umacniać chrześcijańską wspólnotę*, Misyjne Drogi 3/1995, s. 24-25; A. Chrószcz, *Aby było lepiej, tamże, s. 35-36; A. Rolek, Radość z dowodów tożsamości*, Misyjne Drogi 4/1995, s. 26; A. Chrószcz, *Jakbym był strażnikiem granicznym, tamże, s. 27; K. Zielenda, Państwo w państwie*, Misyjne Drogi 5/1995, s. 16-19; W. Kowalewski, *Oni mają pierwszeństwo, tamże, s. 29-30; tenże, Ewangelizacyjna sztafeta*, Misyjne Drogi 6/1995, s. 26-27; A. Kwaśniewski, *Życiodajna puszcza, tamże, s. 28; A. Chrószcz, Wieści z Yokadoumy, tamże, s. 29.*

Pielgrzymka Jana Pawła II do Kamerunu to jeden z głównych tematów kolejnego rocznika pisma, podejmowany przez Jarosława Różańskiego OMI. W artykułach zwracano uwagę na dojrzewanie Kameruńczyków do przeżywania sakramentu małżeństwa. Kolejne opracowania dotyczyły konieczności podejmowania formacji ustawicznej misjonarzy, także w zakresie znajomości miejscowej kultury.¹⁹

W kolejnym roku, głównie w artykułach misjo graficznych, Krzysztof Zielenda OMI i Wojciech Pyl OMI podkreślali konieczność kształcenia miejscowych katechistów – współpracowników misjonarzy w głoszeniu Ewangelii – i wprowadzania miejscowych języków do liturgii. Mariusz Lorenc OMI oraz Eugeniusz Juretzko OMI kładli nacisk na rozwój Kościoła, który jest potwierdzany przez zakładanie nowych misji i budowę w nich kaplic i kościołów. Krzysztof Kościński OMI analizował jubileusz 50 lat ewangelizacji Kamerunu Północnego i owoce tego czasu pracy misyjnej.²⁰

¹⁹ Zob. J. R ó ż a ń s k i, *Inkulturacja wyzwaniem dla Kościoła*, Misyjne Drogi 1/1996, s. 8-11; A. K u p k a, J. R ó ż a ń s k i, *Przywrócić szacunek rodzinie*, tamże, s. 16-19; G. R o s a, *Z północy na południe i z powrotem*, tamże, s. 27; G. S k i c k i, *Bonaventure i Madeleine*, tamże, s. 28-30; K. Z i e l e n d a, *Trzy szczęśliwe lata*, Misyjne Drogi 2/1996, s. 26-27; A. K w a ś n i e w s k i, *Tajemniczy świat czarów*, tamże, s. 31; A. L a c h o w s k i, *Muszę się wiele nauczyć*, Misyjne Drogi 3/1996, s. 27; K. T r o c i ń s k i, *Ten dzień jest niezapomniany dla Andrzeja Hamana*, tamże, s. 28-29; E. K o w o ł, *Moje spotkania z Afryką*, tamże, s. 30; J. K o b z a n, *Wśród różnorodnych plemion*, Misyjne Drogi 5/1996, s. 31; R. D o m a g a ł a, *Czy budowałem Kościół*, Misyjne Drogi 6/1996, s. 30-31; A. C h r ó s z c z, *Moje „kolędowanie”*, tamże, s. 31.

²⁰ Zob. W. K o w a ł e w s k i, *Posługa jednania*, Misyjne Drogi 1/1997, s. 27-28; E. J u r e c z k o, *Moloundou ma nową świątynię*, tamże, s. 28-30; M. L o r e n c, *Wśród robotników leśnych*, Misyjne Drogi 2/1997, s. 26-27; W. K o w a ł e w s k i, *Ewangelizacja ciągle pierwsza i już nowa*, tamże, s. 29-30; W. P y ł, *Potrzeba katechistów*, tamże, s. 30-31; J. N o s o w i c z, *Trudna droga Światła*, Misyjne Drogi 3/1997, s. 29; L. S t r y c z e k, *Od misji do parafii*, tamże, s. 29-30; K. T r o c i ń s k i, *Święto pełne radości*, tamże, s. 32-33; K. Z i e l e n d a, *Iż Gidarzy nie gęsi*, tamże, s. 39; R. D o m a g a ł a, *Trochę życia rolnika*, Misyjne Drogi 4/1997, s. 26-27; S. J a n k o w i c z, *Zamknięte serce Fali*, tamże, s. 27-28; L. S t r y c z e k, *Tajemnice Rey Bouba*, tamże, s. 31; E. J u r e c z k o, *Radość pigmejskich rodzin*, Misyjne Drogi 5/1997, s. 28-29; K. K o ś c i ń s k i, *Jubileusz misji*, tamże, s. 29-30; M. L o r e n c, *Moja pierwsza kaplica*, tamże, s. 30; A. C h r ó s z c z, *Tak bardzo pragnęła chrztu św.*, tamże, s. 31; W. K o z i o ł, *Zaangażowane w dzieło ewangelizacji*, Misyjne

W 1998 r. w „Misyjnych Drogach” zamieszczono mniej artykułów pisanych przez polskich oblatów na rzecz tekstów księży diecezjalnych, siostr zakonnych czy świeckich. Jest to związane z tym, że do Kamerunu wyjeżdża coraz mniej polskich oblatów. W opracowaniach skupiano się na rozwoju miejscowych grup parafialnych. Pisali o tym m.in. Krzysztof Trociński OMI, Jacek Nosowicz OMI i Władysław Kozioł OMI. Kolejne opracowania Eugeniusza Juretzko OMI dotyczyły wzrostu materialnego misji i oczekiwań dotyczących pomocy, w tym materialnej, od Józefa Djidy OMI, prowincjała nowo powstałej Prowincji Kameruńskiej, w skład której weszła delegatura polskich oblatów w tym kraju.²¹

Troska o rozwój rodziny i formację rodzimej młodzieży wynika z opublikowanych tekstów Eugeniusza Juretzki OMI oraz Krzysztofa Trocińskiego OMI, w kolejnym roczniku pisma. Poruszone zostały w nim także problemy dialogu z przedstawicielami miejscowych wierzeń (Wojciech Pyl OMI), jak i etniczny kontekst ewangelizacji misyjnej Pigmejów (Mirośław Olszewski OMI).²²

W roku Wielkiego Jubileuszu autorzy podejmowali tematy pracy misyjnej i wzrostu Kościoła wśród plemienia Pigmejów. Wskazywano na potrzebę ewangelizacji przez promocję ludzką, a więc prowadzenie szkół, ośrodków zdrowia i pomocy społecznej. W opracowaniach misjograficznych

Drogi 6/1997, s. 27; J. Tomiczek, *Wśród młodych z Kamerunu*, tamże, s. 28-29; J. Miłanowski, *Madigrin „w stanie wojny”*, tamże, s. 30-31.

²¹ Zob. W. Kowalewski, *Mam nadzieję, że Polska nam pomoże. Rozmowa z o. Józefem Djidą OMI, przełożonym obłackiej prowincji Kamerun*, Misyjne Drogi 1/1998, s. 17-19; Cz. Szubert, *Jest w tym wiele radości*, tamże, s. 26-27; J. Nosowicz, *By stali się królewskim dziećmi*, tamże, s. 27-28; K. Trociński, *Świąteczna radość*, Misyjne Drogi 3/1998, s. 27-28; E. Jureczko, *Własne mieszkanie*, tamże, s. 28-29; W. Kozioł, *Stowarzyszenie Kobiet Miłosierdzia rozrasta się*, tamże, s. 30; A. Kwaśniewski, *Cuda medycyny tradycyjnej*, Misyjne Drogi 6/1998, s. 29; K. Trociński, *Nasze Stowarzyszenie Młodzieży*, tamże, s. 32-33.

²² Zob. M. Olszewski, *Pigmeje, leśni mali ludzie*, Misyjne Drogi 1/1999, s. 10-13; K. Trociński, *W trosce o naszą młodzież*, tamże, s. 28-29; E. Jureczko, *Aby wzmocnić naszą więź*, Misyjne Drogi 2/1999, s. 32; L. Stryczek, *Wśród licznych zajęć*, tamże, s. 32-33; A. Chrószcz, *Jak co roku*, Misyjne Drogi 5/1999, s. 28-29; S. Janowicz, *Kościół i wspólnota z Dourbey*, tamże, s. 32-33; W. Pyl, *Oskarżenie o czary*, tamże, s. 33; J. Różański, *Służył wśród doświadczeń*, tamże, s. 44-45; P. Lepich, *Jak ci pierwsi*, Misyjne Drogi 6/1999, s. 28; E. Kowol, *Refleksje powakacyjne*, tamże, s. 32.

Jan Kobzan OMI i Alojzy Chrószcz OMI składają świadectwa pracy misjonarza.²³

Rozwój materialny Kościoła wśród Pigmejów, szczególnie wyrażony przez budowę kolejnych kaplic misyjnych, został opisany w 2001 r. przez Jana Milanowskiego OMI i Alojzego Chrószcza OMI. Zrelacjonowano także morderstwo na tle rabunkowym o Henryka Dejneki OMI. Analizowano też tradycyjną wiarę w Boga wśród ludów bantu (Krzysztof Zielenda OMI).²⁴

W kolejnym roku pracy wydawniczej misjonarze opisywali Kamerun Północny i pracę w nim w kontekście duszpasterstwa w sanktuarium maryjnym w Figuil (Alfons Kupka OMI). Pojawiały się także sprawozdania z poszczególnych misji, w których liczba chrześcijan malała (Eugeniusz Kowol OMI). Misjonarze zauważali również brak nowego personelu misyjnego z Polski i zmniejszanie się jego liczby na skutek wyjazdów do kraju czy Francji i Beneluksu. Z jednej strony świadczyło to o skutecznym zaistnieniu procesu afrykanizacji miejscowego Kościoła, a z drugiej strony, o niechęci oblatów pochodzenia afrykańskiego do misjonarzy z Europy.²⁵

Przeżywanie przez misjonarzy wieku dojrzałego, doświadczanie ograniczeń fizycznych w związku z chorobami zostały opisane w kolejnym

²³ Zob. W. Kozioł, *Zasiane ziarno owocuje*, Misyjne Drogi 1/2000, s. 29-30; A. Kupka, J. Różański, *Jestem daleki od pesymizmu*, tamże, s. 36-38; J. Kobzan, *Moja prosta praca*, Misyjne Drogi 4/2000, s. 28; A. Chrószcz, *Rok wzmożonej pracy*, tamże, s. 29-30; J. Nosowicz, *Wielkie święto pigmejskie*, tamże, s. 30-31; M. Olszewski, *To również jest praca misyjna*, Misyjne Drogi 5/2000, s. 50; M. Okołowski, *W Meiganga*, Misyjne Drogi 6/2000, s. 29; W. Kowalewski, *Mój nowy teren misyjny*, tamże, s. 50.

²⁴ Zob. A. Chrószcz, *Kaplice, kaplice i jeszcze raz kaplice*, Misyjne Drogi 1/2001, s. 29-30; J. Milanowski, *A jednak trzeba było budować*, tamże, s. 32; J. Tomiczek, *Wymowne święcenia biskupie*, Misyjne Drogi 4/2001, s. 29-30; J. Różański, *Nigdy o Tobie nie zapomnę*, tamże, s. 34-35; J. Leszczyński, *Jesteśmy wstrząśnięci*, Misyjne Drogi 5/2001, s. 31-32; K. Zielenda, *Mówią o Bogu zawsze dobrze*, Misyjne Drogi 6/2001, s. 29-31.

²⁵ Zob. S. Janowski, *Pamięć o Ojcu Henryku wciąż żywa*, Misyjne Drogi 1/2002, s. 32; J. Kobzan, *Zjadł moje kurczaki*, Misyjne Drogi 2/2002, s. 32; J. Milanowski, *Współpraca w prenatalności*, tamże, s. 50; A. Kupka, *Sanktuarium Bożej Rodzicielki Maryi w Figuil*, Misyjne Drogi 3/2002 s. 8-12; M. Olszewski, *Żniwo wprowadzie wielkie*, Misyjne Drogi 5/2002 s. 28; A. Chrószcz, *Już srebrny wianek*, Misyjne Drogi 6/2002, s. 28; E. Kowol, *To była kiedyś wzorcowa misja*, tamże, s. 30.

roczniku pisma przez kilku autorów: Eugeniusza Juretzko OMI, Czesława Szuberta OMI i Piotra Lepicha OMI. Jednocześnie Alojzy Chrószcz OMI pisze o powstawaniu kolejnych wspólnot chrześcijańskich, a także pojawiających się miejscowych powołaniach.²⁶

W 2004 r. relacje misjograficzne napisały dwie grupy autorów: młodych misjonarzy (Sławomir Kosicki OMI, Grzegorz Jagowdzik OMI, Frederic Banzama OMI), a także misjonarzy z dużym doświadczeniem (Krzysztof Trociński OMI, Antoni Kwaśniewski OMI, Jerzy Kalinowski OMI). Pierwsi piszą o wzroście Kościoła partykularnego, budowie kolejnych kaplic, kościołów, sanktuariów, a starsi pokazują przeżywanie misji w kontekście wzrostu swojej osobistej wiary.²⁷

Rok później autorzy przedstawiali codzienną posługę wśród Pigmejów Baka (Alojzy Chrószcz OMI, Sławomir Kosicki OMI) i analizowali posługi specjalistyczne na misjach wśród więźniów i ciężko chorych. Jest to jeden z dowodów dojrzewania Kościoła miejscowego w Kamerunie Północnym (Alojzy Chrószcz OMI, Eugeniusz Juretzko OMI).²⁸

W roczniku 2006 oblackiego dwumiesięcznika dominują teksty misjograficzne. Jerzy Kalinowski OMI, przedstawiciel misjonarzy, którzy rozpoczęli posługę w Kamerunie w wieku powyżej 65 lat, przedstawia misje jako miejsce realizacji swojego powołania. W pozostałych artykułach

²⁶ Zob. E. Jureczko, *Wystarczy Ci mojej łaski*, Misyjne Drogi 4/2003, s. 31-32; P. Lepich, *Nabrałem dużo sił*, tamże, s. 33; Cz. Szubert, *Aby stanąć na własnych nogach*, Misyjne Drogi 6/2003, s. 28; A. Chrószcz, *Radość nowej wspólnoty*, tamże, s. 31.

²⁷ Zob. S. Kosicki, G. Jagowdzik, F. Banzama, *Mamy teraz swoją świątynię*, Misyjne Drogi 2/2004, s. 33; P. Czorny, *Aby ta świątynia była godna naszej Matki*, tamże, s. 34-37; K. Trociński, *Dziękuję za miłą niespodziankę*, Misyjne Drogi 3/2004, s. 31; J. Różański, *Mali mieszkańcy ulicy*, Misyjne Drogi 4/2004, s. 7-11; J. Kalinowski, *Złapałem bakcyła misyjnego*, Misyjne Drogi 5/2004, s. 28-30; A. Kwaśniewski, *Aby Chrystus nie był sam*, Misyjne Drogi 6/2004, s. 31-32.

²⁸ Zob. S. Kosicki, *Nasza niezbadana puszcza*, Misyjne Drogi 1/2005, s. 30; A. Chrószcz, *Nigdy nie jest za późno*, Misyjne Drogi 2/2005, s. 29; A. Kupka, *To był misjonarz*, tamże, s. 43-45; E. Jureczko, *Światowy Dzień Chorych*, Misyjne Drogi 3/2005, s. 32; A. Chrószcz, *Pełna poświęcenia dla Pigmejów Baka*, Misyjne Drogi 4/2005, s. 28-29; tenże, *Byłem w więzieniu, a przysłiście do mnie*, Misyjne Drogi 5/2005, s. 29-30; J. Kobzan, *Żegnając Mayo-Oulo*, Misyjne Drogi 6/2005, s. 30-31;

przedstawiano miejscową liturgię, ze szczególnym akcentem na sanktuarjny kult Maryi.²⁹

Świadomość końca misji prowadzonych przez oblatów z Polski dostrzegalna jest w artykułach publikowanych rok później. W opracowaniach przedstawiane są też kolejne plany materialnej rozbudowy misji.³⁰

Kult Maryi w Kamerunie Północnym (o. Alfons Kupka OMI), to jeden z najważniejszych tematów podejmowanych w kolejnym roku wydawniczym. W opracowaniach przedstawiano główne misje oblatów w Yokadoumie, Figuil i Jaunde (Eugeniusz Juretzko OMI, Krzysztof Trociński OMI). Analizowano miejscowe wierzenia i ich wpływ na chrześcijan w Kamerunie (Eugeniusz Kowol OMI).³¹

W 2009 r. wśród tekstów opublikowanych w analizowanym periodyku najwięcej było związanych z chrześcijańską formacją dzieci i młodzieży. O wartości wychowania chrześcijańskiego, szczególnie wśród dzieci wykluczonych pisali Krzysztof Trociński OMI i Alojzy Chrószcz OMI. Kolejnym podejmowanym tematem była długoletnia posługa misjonarzy.³²

²⁹ Zob. E. Kowol, *Jubileusz, który dał dużo do myślenia*, Misyjne Drogi 1/2006, s. 33; J. Kobzan, *Wzruszające przedstawienie Męki Pańskiej*, Misyjne Drogi 2/2006, s. 29; F. Chrószcz, *Odwiedziliśmy również Kamerun, tamże*, s. 34; K. Zielenka, *Znak nadziei dla Kościoła w Afryce*, Misyjne Drogi 3/2006, s. 34-36; J. Kalinowski, *Polubiłem Kamerun*, Misyjne Drogi 4/2006, s. 28-29; G. Jagowdzik, *Jak to bywa w puszczy*, Misyjne Drogi 5/2006, s. 28-29; A. Chrószcz, *Nasza szkoła wyróżnia się, tamże*, s. 32.

³⁰ Zob. K. Trociński, *Bardzo dziękujemy*, Misyjne Drogi 1/2007, s. 34-35; A. Chrószcz, *Trzeba budować nową świątynię*, Misyjne Drogi 4/2007, s. 29; S. Jankowicz, *Polubiłem moją parafię w Jaunde*, Misyjne Drogi 5/2007, s. 28; K. Zielenka, *Pan Bóg czasem krzyżuje nasze plany*, Misyjne Drogi 6/2007, s. 30.

³¹ Zob. E. Jureczko, *Co nowego w Yokadoumie*, Misyjne Drogi 1/2008, s. 28; J. Leszczyński, *Łaska Boża wszystko może, tamże*, s. 34-37; K. Zielenka, *Quo vadis, Africa?* Misyjne Drogi 2/2008, s. 19; A. Kupka, *Matka nadziei, tamże*, s. 20-24; A. Kwaśniewski, *W stolicy Kounabembe*, Misyjne Drogi 3/2008 s. 33; K. Trociński, *Figuil to wielka misja*, Misyjne Drogi 4/2008 s. 32-33; K. Zielenka, *Krótką, serdeczną wizytą*, Misyjne Drogi 5/2008, s. 29; E. Kowol, *Czarownicy nad rzeką Faro*, Misyjne Drogi 6/2008, s. 32-33; A. Chrószcz, *Prace ruszyły pełną parą, tamże*, s. 33.

³² Zob. K. Zielenka, *Rahab i dzieci ulicy*, Misyjne Drogi 2/2009, s. 30-31; A. Chrószcz, *Gościliśmy relikwie św. Teresy od Dzieciątka Jezus, tamże*, s. 31-32; tenże, *Budujemy nowe przedszkola*, Misyjne Drogi 3/2009, s. 29; A. Kupka, *Aby nasza praca była naprawdę misyjna*, Misyjne Drogi 4/2009, s. 34-36; K. Trociński,

Wizyta Benedykta XVI w Kamerunie była szeroko opisywana w kolejnym roku wydawniczym omawianego pisma (Stanisław Jankowicz OMI). Kolejny raz zwracano uwagę na konieczność pogłębiania wiary i prowadzenia formacji chrześcijańskiej katolików (Krzysztof Trociński OMI). Kolejnym podejmowanym tematem był wzrost materialny misji i relacja z poświęcenia katedry w Yokadouma (Alojzy Chrószcz OMI). Po raz pierwszy analizowano i przedstawiano zasadność staży misyjnych dla kleryków (Jacek Ziomek OMI).³³

Misjograficzne artykuły związane z Kamerunem Północnym to najważniejsze teksty związane z tym Kościołem, które pojawiły się w 2011 r. w „Misyjnych Drogach”. Jacek Ziomek OMI przedstawił na łamach periodyku postać ks. Baby Simona, pioniera ewangelizacji Kamerunu Północnego. Grzegorz Rosa OMI pokazuje możliwości zaangażowania misyjnego brata zakonnego, o długim stażu pracy w tym miejscu.³⁴

Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, Misyjne Drogi 5/2009, s. 24-25; L. Stryczek, *Krzyż z okazji Roku św. Pawła*, tamże, s. 28-29; R. Domała, *Po 26 latach pracy misyjnej*, tamże, s. 32-33; P. Czorny, *Także tutaj trzeba być i pracować*, tamże, s. 33.

³³ Zob. S. Jankowicz, *Niezapomniana wizyta Benedykta XVI*, Misyjne Drogi 1/2010, s. 28-29; J. Milanowski, *Przed wszystkim formacja*, tamże, s. 33; K. Zielenka, *Kongres naszej Prowincji*, Misyjne Drogi 3/2010 s. 32; J. Kalinowski, *Jest droga, która wiedzie nas*, Misyjne Drogi 4/2010, s. 28; tenże, *Dobrzy katechiści są ostoją misji*, tamże, s. 31-32; K. Zielenka, *Wspólnoty budowane na Ewangelii*, Misyjne Drogi 5/2010, s. 10-12; J. Kobzan, *To już 25 lat minęło*, tamże, s. 29; A. Chrószcz, *Poświęcenie nowej katedry w Yokadouma w Kamerunie*, Misyjne Drogi 6/2010, s. 18-21; J. Ziomek, *Po raz pierwszy stanęłam na ziemi kameruńskiej*, tamże, s. 28-29; A. Lachowski, *Słowo Boże jest dla nich najważniejsze*, tamże, s. 29-30; S. Jankowicz, *Naszym życiem jest Ewangelia*, tamże, s. 34.

³⁴ Zob. E. Jureczko, *Bogu niech będą dzięki!* Misyjne Drogi 1/2011, s. 30; J. Ziomek, *Baba Simon, czyli Ojciec Simon*, Misyjne Drogi 2/2011, s. 34-36; G. Rosa, *Nie tracić misyjnego ducha*, Misyjne Drogi 3/2011, s. 50; A. Chrószcz, *Być może po urlopie opuścę Yokadoumę*, Misyjne Drogi 4/2011, s. 31-32; J. Ziomek, *Gdy lato trwa cały rok*, Misyjne Drogi 5/2011, s. 28-29; J. Kalinowski, *Pomysły na dekorację wewnątrz czerpię z natury*, tamże, s. 29-30.

Lata 2012-2015

W 2012 r. zmieniła się szata graficzna pisma, jego objętość zwiększyła się do 76 stron, pojawiła się wkładka dziecięca. Nowa redakcja pod kierunkiem Marcina Wrzosa OMI położyła dodatkowy nacisk na obecność pisma w przestrzeni cyfrowej. Czasopismo zmieniło formułę z periodyku w dużej mierze ukazującego pracę oblatów na uniwersalną. Związane to było ze zmniejszającą się liczbą misjonarzy oblatkich z Polski. W pierwszym roczniku pracy nowej redakcji zwrócono uwagę na posługę braci zakonnych (Adam Hetman OMI, Grzegorz Rosa OMI). Analizowano powołanie brata zakonnego i jego rolę w posłudze misyjnej.³⁵

Temat posługi braci zakonnych był kontynuowany w opracowaniach drukowanych rok później (Krzysztof Zielenda OMI). Alojzy Chrószcz OMI ukazywał konieczność kontynuowania zaangażowania na rzecz promocji ludzkiej na misjach, a Jarosław Różański OMI rolę katechistów misyjnych.³⁶

W 2014 r. opublikowano jeden artykuł związany z Kamerunem – rozmowę z bp. Eugeniuszem Juretzko OMI na temat misji wśród Pigmejów i ich rozwoju, a także podsumowania misji oblatkich na tym terenie.³⁷

Podsumowania posługi biskupiej w momencie przejścia na emeryturę, a także przedstawienie postaci zmarłych misjonarzy to ostatnie akcenty publikacji w „Misyjnych Drogach” dotyczących Kamerunu Północnego.³⁸

* * *

Analiza ilościowa pozwala zauważyć, że misje w Kamerunie Północnym prowadzone przez oblatów z Polski były często przedstawiane, omawiane i analizowane w pierwszych dwóch okresach działalności wydawniczej „Misyjnych Dróg” (1983-1994, 1995-2011). Wiązało się to z charakterem pisma, które do tego czasu skoncentrowane było na partykularnej, misyjnej działalności oblatów. Koniec drugiego i trzeciego (2005-2011 i 2012-2015)

³⁵ Zob. A. H e t m a n, *Za wszystko trzeba płacić*, Misyjne Drogi 1/2012, s. 54; G. R o s a, *Grzegorz budowniczy*, Misyjne Drogi 4/2012, s. 54.

³⁶ Zob. J. R ó ż a ń s k i, *Wierzący katechista*, Misyjne Drogi 4/2013, s. 13; A. C h r ó s z c z, *Woda to skarb, tamże*, s. 59; K. Z i e l e n d a, *Misjonarz, który nie głosił kazań*, Misyjne Drogi 5/2013, s. 32.

³⁷ Zob. K. B a s z c z u k, *Jest piękniej*, Misyjne Drogi 1/2014, s. 42-43.

³⁸ Zob. E. J u r e c z k o, *Prawie na emeryturze*, Misyjne Drogi 4/2015, s. 58; K. S k o w r o n e k, *Niezwykły misjonarz*, Misyjne Drogi 6/2015, s. 57.

okres wiąże się z nasiloną afrykanizacją miejscowego Kościoła, czyli jego usamodzielnianiem i coraz mniejszą ilością artykułów.

Analizując jakościowo misje obłackie prowadzone przez Polaków, można je także podzielić na trzy okresy działalności (początek, rozwój, schyłek), pokrywające się z etapami wydawniczymi „Misyjnych Dróg”. W pierwszej fazie w analizowanych opracowaniach, można było zauważyć entuzjazm zakładania nowych misji, nakreślanie planów rozwoju, przyjazd nowego personelu. W drugiej fazie widać stabilizację związaną ze wzrostem liczebnym wspólnot i wzrostem materialnym dostrzegalnym przez budowę kościołów, kaplic, szkół, ośrodków zdrowia; i trzecią, schyłkową, a także przyjazdy, ale i wyjazdy misjonarzy. Trzeci etap, schyłkowy, związany jest z podsumowywaniem dokonań i kolejnymi wyjazdami misjonarzy.

Marcin Wrzos OMI, Poznań

III. OPIEKA NAD DZIECKIEM OSIEROCONYM W RWANDZIE

Wojna domowa w Rwandzie, która miała miejsce w 1994 r., zniszczyła, zdegenerowała i w znacznym stopniu ograniczyła rozwój dzieci i młodzieży. W jej wyniku osieroconych zostało kilkaset tysięcy dzieci. Sytuacja rzeczywistego zagrożenia dzieci dotkniętych zjawiskiem sieroctwa uruchomiła szeroką działalność interwencyjną i kompensacyjną różnych środowisk i podmiotów. Powstawały różne programy pomocowe. Jedną z takich inicjatyw był ruch na rzecz dzieci w Afryce o nazwie „Adopcja Serca”, w którą zaangażowało się Stowarzyszenie Apostolstwa Katolickiego (pallotyni).

Założenia aksjologiczne opieki

Zagadnienia aksjologii występują w większości dyscyplin naukowych, w tym humanistycznych i społecznych, włączając pedagogikę ogólną. W pedagogice opiekuńczej zajmują one miejsce szczególne. Jak zauważa Zdzisław Dąbrowski, dzieje się tak dlatego, że „wartości opieki różnią się od wartości wychowania. Po pierwsze, są pierwotnością wobec nich, a po drugie – co ważniejsze – tym, że tkwią głównie w strukturze osobowej podopiecznego jako jej immanentne składniki, nie zaś w zewnętrznej

sferze idei, tak jak wartości absolutne, transcendentne wobec podmiotów wartościujących. Można je przedstawić w quasi-hierarchicznym układzie:

- atrybuty wartościowości potrzeb jako takich, zwłaszcza wyższych, jak na przykład sensu życia, samorealizacji, wiedzy i rozumienia;
- wartości przedmiotowe – wszelkie przedmioty potrzeb podopiecznych, zwłaszcza powszechnych;
- wartości instrumentalne – wszelkie czynności dostarczające przedmioty potrzeb podopiecznemu, powodując optymalne zaspokojenie jego potrzeb;
- wartości pośredniczące – względnie trwałe elementy życia w relacjach opiekuńczych, wytworzone przez różnorodne formy aktywności opiekuna i podopiecznych oraz mechanizmy stymulacyjne. Dzięki tym elementom (tradycyjne formy i normy życia, właściwe struktury osobowe, odpowiednie formy opieki zastępczej itp.) aktualizują się – przez różne implikacje – wartości wyższego rzędu – pierwszy i drugi poziom wartości właściwych;
- wartości właściwe pierwszego poziomu – permanentne lub cykliczne osiąganie optymalnego zaspokajania wielorakich potrzeb podopiecznych, tak w wymiarze obiektywnym (rzeczywiste zaspokojenie potrzeb niezależnie od doznań mentalnych i hedonistycznych podopiecznego), jak i subiektywnym (wszelkie subiektywne doznania podopiecznego ściśle związane z obiektywnym wymiarem zaspokajania);
- wartości właściwe drugiego poziomu – wszelkie obiektywne i pożądanе skutki urzeczywistniania wartości pierwszego poziomu, od zachowania życia podopiecznego zaczynając, a na umożliwianiu i wspomagananiu wychowania oraz samowychowania kończąc”¹

Aksjologiczne implikacje opieki nad dzieckiem wynikają z faktu, że aktywność opiekuńcza wpływa na budowanie określonych postaw ludzkich, tym samym kształtuje osobowość. Podstawową ideą wyznaczającą kierunek działalności opiekuńczej, wpływającą również na kształtowanie etycznych postaw osoby ludzkiej, jest idea dobra. Jednak jak zaznacza Albin Kelm, fakt, że opieka nad dzieckiem wyrasta z idei dobra nie wynika jeszcze w sposób automatyczny pozytywna ocena efektów tych działań. Wysoki stopień oceny moralnej działalności opiekuńczej może zacierać negatywne

¹ Z. Dąbrowski, *Pedagogika opiekuńcza*, w: B. Śliwerski (red.), *Pedagogika. Subdyscypliny wiedzy pedagogicznej*, t. 3, Gdańsk 2006, s. 261 n.

strony opieki, które wynikają z nie dość precyzyjnego postrzegania konsekwencji moralnych takiej aktywności.² Niezaprzeczalnym pozostaje obowiązek opieki nad dzieckiem ze strony ludzi dorosłych, ale nie można pominąć też sytuacji zagrożenia, które płynię ze strony opieki, szczególnie w aspekcie formowania się moralności dziecka. Istnieje niebezpieczeństwo, że dziecko może dość łatwo zrezygnować z własnego wysiłku w zaspokajaniu swoich potrzeb. W konsekwencji może to prowadzić do postawy wyuczanej bezradności, czy też społecznego pasożytnictwa.

Na problem moralny działalności opiekuńczej zwracali uwagę wielcy pedagodzy, którzy podkreślali, by opieka nie ograniczała osobistego zaangażowania dziecka, jego własnej siły i woli. Helena Radlińska, analizując relacje między opiekunem a podopiecznym, przekonywała, że „opieka – rodzicielska czy społeczna – ubezwłasnowolnia. Ta cecha opieki nakłada wielką odpowiedzialność na jej wykonawców i pociąga za sobą podwójne niebezpieczeństwo: przemocy opiekuna oraz zabijania zaradności i odpowiedzialności podlegającego opiece”.³ Opieka w ujęciu H. Radlińskiej ma wymiar indywidualny i wychowawczy oraz, co ważne, ma charakter przejściowy, czyli jej celem jest przede wszystkim usamodzielnienie wychowanka. Józef Czesław Babicki dostrzegał zaś niebezpieczeństwo jednostronnego ujmowania opieki, zawężającego się do świadczeń materialnych, bez odniesienia do moralnych aspektów życia człowieka. Podkreślał, że materialna pomoc jest zaledwie jednym i to nie najważniejszym ze składników opieki. Istotniejsza jest tu pedagogika opiekuńcza, która oprócz wsparcia materialnego zapobiega poczuciu niskiej samooceny podopiecznego. Pisał, że „opieka społeczna powinna tak podchodzić do potrzebującego, aby ten – czując się poniżony w godności własnej – widział w świadczeniach opieki podtrzymanie do wydobycia się na powierzchnię życia społecznego, do powrotu na jego użyteczny odcinek (...). Świadczenie opieki musi zawierać w sobie równorzędnie ze swą wartością materialną drugą wartość, wiążącą na nowo ze społeczeństwem pełnowartościowym tego, który poczuł się od niego odsunięty”.⁴

² A. K e l m, *Węzłowe problemy pedagogiki opiekuńczej*, Warszawa 2000, s. 93.

³ H. R a d l i ń s k a, *Pedagogika społeczna*, Wrocław 1961, s. 340.

⁴ J. C z. B a b i c k i, *Na nieużytecznym odcinku życia społecznego*, Praca i Opieka Społeczna 1/1935, s. 52 n. Autor, wskazując właściwe podejście do opieki, podaje przykład ubezpieczeń społecznych, uzasadniając jednocześnie, że „każdy

Kazimierz Jeżewski krytykowany był z tego powodu, że niekiedy oczekiwał od swoich wychowanków zwrotu otrzymanych świadczeń. Przez tak rozumianą pracę opiekuńczą kształtował u dzieci i młodzieży moralną zasadę: „Daję, abyś dawał”. Można rozumieć to jako założenie: pomagam ci teraz w takim celu, abyś sam sobie poradził, a w przyszłości byś także pomagał innym. Z etycznego punktu widzenia zasada ta ukazuje ważny postulat odnoszący się do działalności opiekuńczej w ogóle. Z jednej strony podkreśla wewnętrzną i naturalną potrzebę człowieka do niesienia pomocy ludziom potrzebującym, a z drugiej strony wydobywa opiekę z jej jałmużniczego charakteru, którym jest nasycona działalność pomocowa, rozumiana jako czyny miłosierdzia. Opieka wychowawcza, jak przekonuje A. Kelm, stymuluje „poczucie wzajemnej powinności moralnej. I nie jest sprawą przypadku, że u osób, które otrzymały w młodości takie właśnie wychowawczo-opiekuńcze wsparcie, ukształtowała się silna postawa opiekuńcza, skłaniająca do podjęcia trudu opieki nad innymi. Taka była m.in. droga do działalności opiekuńczo-wychowawczej «Dziadka» – Kazimierza Lisieckiego, wychowanka, a następnie wychowawcy w bursie prowadzonej przez Józefa Czesława Babickiego”.⁵

Opieka jako podstawowa funkcja społeczna pojawia się w tych obszarach, w których mamy do czynienia z rozwojem człowieka. Fundamentalnym elementem podjęcia opieki wobec innego człowieka jest fakt, że on samodzielnie nie może zaspokoić własnych potrzeb. Bez udziału drugiego człowieka, najczęściej dorosłego, nie mógłby przeżyć bądź zachować określonej jakości egzystencji oraz rozwijać się. Efektem dobrze rozumianej opieki jest osiągnięcie przez wychowanka względnej samodzielności, jak też społecznie przyjętego poziomu uspołecznienia. Prawidłowy proces opiekuńczo-wychowawczy powinien być realizowany w taki sposób, by nie zakłócić naturalnego rozwoju samodzielności dziecka, bez względu na jego wiek. Podmiotowość człowieka polega na tym, że może on, w wyniku rozwoju, wyrażać własną niezależność od innych zarówno w myśleniu, jak i działaniu. Ponadto jego dyspozycje zostały ukształtowane w taki sposób, że może on brać odpowiedzialność podmiotową. Tak rozumiana

ubezpieczony bowiem pobiera świadczenie, na które sobie zasłużył poprzednio własną użytecznością, czuje się więc nie tylko pełnowartościowym, ale nawet w pewnej mierze zasłużonym. Stąd świadczenia tego rodzaju nie wywołują wtórnego zjawiska demoralizacji jednostki”.

⁵ A. K e l m, *Węzłowe problemy pedagogiki opiekuńczej*, s. 97.

podmiotowość będzie się przejawiać w umiejętności ponoszenia skutków własnego działania, rozumienia siebie i swojego dobra, jak też umiejętności jego utrzymania.⁶ Pedagogiczne znaczenie opieki i wsparcia wyrasta z założenia, że jest to pomoc wychowankowi „w uruchomieniu” własnego potencjału rozwojowego, z którego on nie zawsze zdaje sobie sprawę.

Potrzeby opiekuńcze dziecka w Rwandzie

Konsekwencją wojny domowej w Rwandzie w 1994 r., której stronami były plemiona Tutsi i Hutu, była destrukcja rodziny. Wojna ta zdegenerowała społeczeństwo tego państwa. W poważnym stopniu ograniczyła rozwój dzieci i młodzieży. W jej wyniku osieroconych zostało kilkaset tysięcy dzieci. Problematyka dziecka uwikłanego w społeczno-polityczne wydarzenia, konflikt zbrojny jest przedmiotem zainteresowań badawczych, także w zakresie pedagogiki.

Do prawidłowego rozwoju dziecko wymaga prawidłowej opieki ze strony dorosłych, poczucia bezpieczeństwa. „W tej fazie mały człowiek – bezpieczny, nakarmiony, pielęgnowany – rośnie i rozwija swoje możliwości. Z czasem poszerza zasięg otoczenia, poznaje dom, sąsiedztwo, szkołę. Rozwijają się jego możliwości intelektualne, kształtują relacje z innymi ludźmi oraz ze światem. Ogół tych czynności i procesów przygotowuje dziecko do pełnienia ról społecznych w przyszłym, dorosłym życiu. W tej psychologiczno-opiekuńczej koncepcji dzieciństwo jest określane mianem «bezpiecznego nieba» i jest traktowane jako norma warunków sprzyjających rozwojowi».⁷

Doświadczenia dzieci w czasie ludobójstwa w Rwandzie potwierdziły tezę, że dzieciństwo jest bardzo „kruchym światem”, który może rozpaść się bardzo szybko. W obliczu zaważenia się „bezpiecznego nieba” należało podjąć adekwatne działania opiekuńcze. Po ustaniu działań wojennych rozpoczęła się międzynarodowa pomoc dzieciom, które stały się jej ofiarami.

Sytuację dziecka osieroconego w Rwandzie można zobrazować relacją misjonarza – pallotyna, ks. Romana Rusinka, pracującego w latach 1994-2001 w różnych częściach tego kraju. Píše on: „Na terenie całej naszej parafii z przynależącymi do niej centralami misyjnymi, których było

⁶ G. G a j e w s k a, *Pedagogika opiekuńcza. Elementy metodyki*, Zielona Góra 2009, s. 161.

⁷ W. T h e i s s, *Zniewolone dzieciństwo*, Warszawa 1996, s. 11.

dziewięć, przebywało ponad 3000 sierot. Część z nich przygarnęli krewni, w ten sposób znalazły dach nad głową. Inne zostały przyjęte przez sąsiadów czy ocalałe rodziny, ale za mały kąt do spania i za kawałek chleba musiały ciężko pracować na roli. Znaczna część sierot skazana była tylko na siebie, żyły samotnie w opuszczonych, zniszczonych w czasie wojny domach, w skleconych własnymi rękami szałasach czy chroniąc się na noc wśród bazarowych straganów. Były i takie, które za niewielkie wynagrodzenie wypasały bydło. Kiedy jednak zbliżała się noc, a one nie miały dokąd powrócić, spędzały noc pod gołym niebem, gdzieś na pastwisku razem z krowami, przytulając się do nich jak do mamy, korzystając z ciepła ich ciał. Każdego dnia dzieci można było spotkać dosłownie wszędzie. Rankiem, wyjeżdżając z posługą duszpasterską do którejś z naszych central misyjnych, mijaliśmy je na drogach. Starsze, z dużymi motykami wyruszały do pracy w polu. Młodsze, z różnej wielkości bidonami niesionymi na głowie lub w rękach, rozpoczynały długi, kilkukilometrowy marsz po życiodajną wodę. W porze suchej często raniły swoje bose stopy o ostre drobne kamienie. W porze deszczowej natomiast ślizgały się i grzęzły w błotnistej mazi. Jeszcze inne wyruszały na tereny zalesione, aby łączyć kilka wiązek suchych gałęzi, by wieczorem móc rozpaścić tradycyjne palenisko i być może przy odrobinie szczęścia upiec w nim kilka zarobionych całodniową pracą ziemniaków lub ugotować garść fasoli. Czasami na drodze trzeba było zatrzymać się i kilka razy, aby przepuścić stada krów pędzone przez małych wychudzonych chłopców-pasterzy. (...) Ogromnie zaniedbane, w brudnych i porwanych ubraniach, boso i nierzadko przeżuwające kawałki odgryzanej trzciny cukrowej, to był codzienny widok”⁸ Część z tych dzieci pozostawionych własnemu losowi i skazanych na codzienną walkę o przetrwanie przeżyło dzięki pomocy pallotyńskiego parafialnego „Caritasu”.

Z punktu widzenia pedagogiki opiekuńczej, potrzeby opiekuńcze określane są jako sytuacje, w których zaspokajanie potrzeb dziecka może być utrudnione, albo nawet stwarzać zagrożenie jego życia i rozwoju. Odwołując się do teorii A. Kelma, można przyjąć tu klasyfikację potrzeb opiekuńczych według głównych środowisk opieki i wychowania, jak też właściwości organizmu dziecka, takich jak: „Potrzeby wynikające z funkcjonowania rodziny; potrzeby związane z działalnością szkoły; potrzeby związane

⁸ R. Rusinek, *Dzieci Rwandy*, Zabki 2003, s. 161 n.

z aktywnością dziecka w środowisku zamieszkania; potrzeby wynikające z właściwości organizmu dziecka”.⁹

Potrzeby opiekuńcze dziecka w Rwandzie uwarunkowane są panującą tam sytuacją społeczną i wzorcami kulturowymi, według których funkcjonuje to społeczeństwo. Po ludobójstwie, wśród dzieci pozbawionych opieki przeważały sieroty naturalne (pełne – brak obojga rodziców i niepełne – brak jednego z rodziców).

Pomoc dzieciom w Rwandzie

Sytuacja rzeczywistego zagrożenia dzieci dotkniętych zjawiskiem sieroctwa uruchomiła szeroką działalność interwencyjną i kompensacyjną różnych środowisk i podmiotów. Powstawały różne programy pomocowe. Jedną z takich inicjatyw był ruch na rzecz dzieci w Afryce o nazwie „Adopcja Serca”, w którą zaangażowało się Stowarzyszenie Apostolstwa Katolickiego – księża i bracia za zgromadzenia zakonne pallotynów.¹⁰

Obecnie troska o dziecko w Rwandzie realizowana przez pallotynów w optyce pedagogii pallotyńskiej¹¹ przybiera coraz bardziej sformalizowaną formę, tworząc instytucję wsparcia. Tą podstawową instytucjonalną formą pomocy dzieciom w Rwandzie jest właśnie „Adopcja Serca”. W Polsce „Adopcją” tą zajmuje się Sekretariat Misyjny pallotynów. Sekretariat „pozyskuje” w Polsce lub zagranicą rodziców adopcyjnych i utrzymuje z nimi stały kontakt, pośrednicząc w przekazywaniu pieniędzy do Rwandy. Ponadto pośredniczy w korespondencji rodziców adopcyjnych z dziećmi w Afryce. Po stronie rwandyjskiej osobą odpowiedzialną za projekt jest

⁹ A. K e l m, *Węzłowe problemy pedagogiki opiekuńczej*, s. 58.

¹⁰ Z. B a b i c k i, *Sytuacja dziecka w Rwandzie – zarys problematyki*, *Pedagogika Społeczna* 1/2013, s. 93-95.

¹¹ T e n ż e, *Pedagogia pallotynów – Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego*, w: J. K o s t k i e w i c z (red.), *Pedagogie katolickich zgromadzeń zakonnych. Historia i współczesność*, t. 1, Kraków 2012, s. 195-228. Pedagogia pallotyńska oparta jest na apostołsko-społecznej idei św. Wincentego Pallottiego (1795-1850), który swoją aktywność duszpasterską rozumiał jako pracę animatora ożywiającego i pobudzającego do działania ludzi dobrej woli na rzecz rozwoju drugiego człowieka. Założył Zjednoczenie Apostolstwa Katolickiego (ZAK), stawiając mu jako zadanie budzenie u wszystkich katolików głębokiej świadomości ich apostołskiej i społecznej misji. Pallotyńskie zaangażowanie w przestrzeń społeczno-wychowawczą koncentruje się na kształceniu elit społecznych, świadomych swojej misji w Kościele i świecie.

koordynator regionalny usprawniający działania między akcją w Polsce a moderatorami poszczególnych grup adopcyjnych, skupionych przy parafiach lub różnych wspólnotach zakonnych w Rwandzie. Moderatorzy mają swoje konta adopcyjne w księgowości regionalnej, na które przekazywane są pieniądze dla dzieci objętych programem. Następnie moderator przekazuje pieniądze konkretnym dzieciom i osobiście bądź przez osobę asystenta socjalnego weryfikuje, czy potrzeby dziecka są prawidłowo, zgodnie z założeniem programu wspomagane. Tak zbudowana struktura wymaga stałej kontroli dokonywanej na każdym etapie.

W ramach „Adopcji Serca” działaniami pomocowymi objęto trzy zasadnicze sfery rozwojowe dziecka:

- I. Opieka medyczna – leczenie i dokarmianie dzieci dotkniętych problemem głodu. Z tych środków opłacane jest ubezpieczenie zdrowotne, które od kilku lat stało się w Rwandzie obowiązkowe, a które bardzo często pozostaje poza jakimikolwiek możliwościami finansowymi przeciętnej rodziny;
- II. Opieka socjalna – obejmuje długofalową pomoc materialną oraz zapewnienie dzieciom osieroconym miejsce w rodzinach zastępczych;
- III. Edukacja – organizowany jest fundusz stypendialny, z którego pokrywane są koszty nauki w szkole.¹²

Działania pomocowe na rzecz dzieci w Rwandzie, prowadzone przez pallotynów w ramach programu „Adopcji Serca” wpisują się w dużej mierze w system opieki nad dzieckiem w Polsce, który spełnia następujące funkcje:

- I. Stymulująco-wspierającą, która jest realizowana wobec dzieci z tzw. grupy ryzyka rodziny dysfunkcyjnej oraz rodziny niepełnej. Obecnie w Rwandzie bardzo wiele matek samotnie wychowuje dzieci;
- II. Socjalno-bytową – w formie pomocy materialnej dziecku i całej rodzinie (przekazywana jest dla niej: żywność, odzież, środki czystości);
- III. Profilaktyczno-wychowawczą – przez wspomaganie potencjału rozwojowego dziecka zaniedbanego, które dokonuje się najczęściej w świetlicach działających przy parafii.¹³

¹² Z. B a b i c k i, *Badania własne. Notatka z badań terenowych*, Archiwum prywatne, 2011-2012.

¹³ Cz. K u s t r a, *Powściągliwość i praca w wychowaniu człowieka. Współczesne odczytanie koncepcji opiekuńczo-wychowawczej Ks. Bronisława Markiewicza (1842-1912)*, Toruń 2002, s. 414. Zob. też A. M. G r z y w a c k a, P. K o w a l i k,

Można powiedzieć, że realizacja tych funkcji opiekuńczych jest formą zarówno socjalnej, jak i wychowawczej interwencji w rzeczywistość społeczną, która stała się obszarem zagrożenia życia i zdrowia dzieci, a także jest środkiem w procesie prawidłowej socjalizacji. Środki, którymi dysponuje pomocowy program „Adopcji Serca” w skali potrzeb dzieci w całej Rwandzie są małe, jednak należy dobrze ocenić funkcjonowanie tej działalności. Niektóre z tych działań mają charakter ratowniczy czy też kompensacyjny, zapewniając dzieciom podstawowe warunki do życia (np. posiłki, ubrania, środki czystości) oraz organizując opiekę. Inne przyjmowały wymiar profilaktyki, ograniczając negatywne wpływy otoczenia (opieka nad „dziećmi ulicy”). Ponadto w sposób pośredni taka działalność opiekuńcza „Adopcji Serca” wspomaga, czy wyrównuje niewystarczającą pomoc władz lokalnych i państwowych.

Program „Adopcji Serca” ukierunkowany na pomoc dzieciom w Rwandzie, aby spełnić kryteria profesjonalnej opieki nad dzieckiem, powinien uwzględniać dwubiegunowy charakter zależności między opieką a wychowaniem. Opieka, realizując własne funkcje, „tworzy” optymalne warunki do przebiegu procesu wychowania. Wychowanie niejako domaga się realizacji zadań opiekuńczych. Wychowanie wspomaga aktywność opiekuńczą choćby w zakresie metod działania, niwelując tym samym bierność dzieci i młodzieży znajdujących się w sytuacji zagrożenia. Każdy człowiek potrzebujący opieki i wsparcia bezwzględnie powinien zaangażować własną aktywność w zaspokojenie swoich potrzeb. Trzeba bowiem w działaniach pomocowych stymulować aktywność własną wychowanka, w takiej dopiero sytuacji opieka spełni swoje funkcje wychowawcze. Można zatem wyciągnąć wniosek, że nie ma prawdziwego wychowania bez rzetelnej opieki, ale można opiekować się, nie wychowując.¹⁴

Zadań wychowawczych nie można zrealizować bez opieki, która tworzy odpowiednią przestrzeń do optymalnego przebiegu procesu wychowania. Natomiast opieka bez wychowania, udzielana w postaci np. funduszu pieniężnego (określona kwota pieniędzy przeznaczona na dziecko objęte programem adopcji serca), mogłaby przekształcić się w opiekę

M. P i n d e r a, *Aktualne problemy opieki nad dzieckiem w Polsce – kierunki zmian*, w: E. G ó r n i k o w s k a - Z w o ł a k, A. R a d z i e w i c z - W i n n i c k i (red.), *Pedagogika społeczna w Polsce – między stagnacją a zaangażowaniem*, t. 1, Katowice 1999, s. 198.

¹⁴ Cz. K u s t r a, *Powściągliwość i praca w wychowaniu człowieka*, s. 411.

charakteryzującą się nadmiernym chronieniem podopiecznego ograniczającym jego samodzielność życiową, możliwości samoregulacji. Do takiego postrzegania zależności funkcji opiekuńczych i wychowawczych powinna dążyć działalność pomocowa dzieciom w Rwandzie realizowana w ramach programu „Adopcji Serca” usytuowana w szeroko pojętej pedagogii pallotyńskiej. Opieka, stymulując aktywność i samodzielność wychowanka, otwiera jednocześnie perspektywy wszechstronnego rozwoju dzieciom i młodzieży.

Pomoc dzieciom w Rwandzie należy rozumieć jako pewną całość działań opieki i wychowania. Jeśli zatem wysuwamy tezę, że opieka jest tak ściśle związana z wychowaniem, przy czym końcowym celem wychowania jest ukształtowanie dojrzałej osobowości wychowanka, opartej na określonym systemie wartości, to staje się to także celem wszystkich stosunków działań opiekuńczych. Opieka jest tu nie tylko zabezpieczeniem dla kształtującej się osobowości, lecz także formuje tę osobowość, ukierunkowując ją na samodzielną afirmację wartości. W opinii Czesława Kustry funkcje opiekuńcze i wychowawcze niejako się „zlewają i utożsamiają. Pozostaje jednak różnica w bezpośredniej strategii form działania. Gdy wychowanie nastawione jest bezpośrednio na przekaz różnorodnych wartości i umiejętności, to opieka nastawiona jest na ów przekaz pośrednio, bezpośrednio zaś jest strategią pozyskiwania, wywalczenia samodzielności. Można by stwierdzić, że jest to działanie ukierunkowane na samodzielne odkrywanie i przyjmowanie wartości, na autokreację zachowującą tę całą różnorodność wartości i umiejętności, o które chodzi również w procesach wychowania”.¹⁵

Wspólnym elementem i punktem wyjścia działań opiekuńczych względem dzieci na całym świecie jest bezpośrednio lub pośrednio zagrożenie. W wyniku wojny domowej w Rwandzie w 1994 r. ograniczony został rozwój dzieci i młodzieży. W celu zaradzenia sytuacji podjęta została działalność interwencyjną i kompensacyjną, m.in. ramach program pomocowego pod nazwą „Adopcja Serca”, prowadzonego przez pallotyńców.

ks. Zbigniew Babicki SAC, Warszawa

¹⁵ *Tamże*, s. 413.