

BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY (114)

ZAWARTOŚĆ: I. Jan Paweł II o dialogu z islamem (na przykładzie Libanu); II. Czasopiśmiennictwo misyjne w polskim systemie prasowym. Jego historia, przeobrażenia, perspektywy.*

I. JAN PAWEŁ II O DIALOGU Z ISLAMEM (NA PRZYKŁADZIE LIBANU)

Pontyfikat bł. Jana Pawła II cechował się m.in. skierowaniem uwagi Kościoła powszechnego na religie pozachrześcijańskie i dialog z nimi. Był w tym względzie nie tylko kontynuacją, lecz przede wszystkim znacznym pogłębieniem dialogicznej postawy Kościoła, kształtowanej już przez poprzedników Jana Pawła II – bł. Jana XXIII i sługę Bożego Pawła VI, a zwłaszcza przez II Sobór Watykański.¹ W encyklice *Redemptor hominis* Jan Paweł II podkreślił nawet, że Kościół ukształtował swoją samoświadomość przez fakt spojrzenia na świat innych religii,² a będąc historyczną i wertykalną kontynuacją dialogu Boga z człowiekiem, pozostaje również – używając określenia Pawła VI – w kręgu dialogu z religiami pozachrześcijańskimi.³ W kręgu tym podejmuje zadanie dialogu m.in. z wyznawcami islamu. Jan Paweł II, rozwijając i pogłębiając doktry-

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

¹ Jan Paweł II wskazał, że sobór „trafnie i kompetentnie pozwolił nam spojrzeć na ten wielki obszar ludzkości, który pokryty jest «mapą» różnych religii”; J a n P a w e ł I I, *Encyklika „Redemptor hominis”*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2009, nr 11.

W teologii znaczenie dokumentów soborowych dla dialogu międzyreligijnego określa się mianem „przewrotu kopernikańskiego” (J. U r b a n, *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, Opole 1999, s. 140), który wpłynął na zmianę obecnego w chrześcijaństwie paradygmatu (H. K ü n g, *Une théologie pour le troisième millénaire. Pour un nouveau départ oecuménique*, Paris 1989, s. 157).

² *Redemptor hominis* nr 11; zob. P. S o k o ł o w s k i, *Redemptor hominis*, w: E. G i g i l e w i c z (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 16, Lublin 2012, kol. 1277-1278.

³ *Ecclesiam suam. Encyklika do czcigodnych Braci Patriarchów (...) o drogach, którymi Kościół katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy pełnieniu swojej misji*, Warszawa 1978, nr 96-98, 107-111, 113; por. *Redemptor hominis* nr 4.

nę II Soboru Watykańskiego o innych religiach, zwłaszcza zawartą w numerze 3 Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* z 28 X 1965 r., wypowiadał się w licznych dokumentach oraz przemówieniach o islamie i muzułmanach.⁴ Warto podkreślić, że wspólną płaszczyzną duchowego zbliżenia chrześcijan i muzułmanów było, według Jana Pawła II, umiłowanie woli Bożej. Papież uważał chrześcijan i muzułmanów za duchowych dziedziców wiary Abrahama. Wskazywał, że wiara w jednego Boga stanowi podstawę godności człowieka i ogólnoludzkiego braterstwa, jest zasadą moralności w życiu jednostek i społeczeństw. Na trasie pielgrzymek apostołskich Jana Pawła II znalazły się liczne państwa islamskie bądź też takie, w których religia muzułmańska stanowi znaczący odsetek. Wizyty te miały nade wszystko charakter religijny, a nie dyplomatyczny. Ich celem było utwierdzanie żyjących w świecie islamu braci i siostr, wyznających wiarę w Jezusa Chrystusa jako jedynego Pana i Boga. Jednocześnie Ojciec Święty z naciskiem podkreślał, że w społeczeństwach pluralizmu kulturowego i religijnego „dialog [międzyreligijny – E.S., P.S.] musi być kontynuowany” (*Nuovo millennio ineunte* nr 13), by zapewnić ludzkości pokój.⁵

W niniejszym artykule swoisty klucz hermeneutyczny, przez zastosowanie którego dążyć się będzie do zrozumienia papieskiego nauczania na temat dialogu chrześcijaństwa z islamem, wyznaczać będzie kontekst libański.⁶ Jest to tym bardziej symptomatyczne, że w latach 1975-1989 trwał tam konflikt wojenny, w który zaangażowani byli muzułmanie i chrześcijanie. Omawiane i prezentowane najważniejsze dokumenty Jana Pawła II, odnoszące się do problematyki dialogu chrześcijaństwa z islamem, będą uwzględniać ten właśnie kontekst. Ponadto będzie on obecny w charakterystyce trudności, warunków, podstaw, celów oraz form tego dialogu.

⁴ Analiza tych dokumentów i przemówień omówiona została w innych miejscach; zob. E. S a k o w i c z, *Islam*, w: t e n ż e (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, Radom 2006, s. 247-256; t e n ż e, *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963-1999)*, Warszawa 2000, s. 105-171; zob. t e n ż e (oprac.), *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1996)*, Warszawa 1997. Zob. też skróconą wersję omówienia tekstów papieskich: t e n ż e, *Dialog chrześcijaństwa z islamem w nauczaniu Jana Pawła II*, w: H. Z i m o Ń (red.), *Dialog międzyreligijny*, Lublin 2004, s. 259- 288.

⁵ Zob. D. R u d n i c k a - K a s e m, *John Paul II, Islam and the Middle East. The Pope's Spiritual Leadership in Developing a Dialogical Path for the New History of Christian-Muslim Relations*, Kraków 2012.

⁶ O dialogu międzyreligijnym w kontekście arabskim i z uwzględnieniem Libanu zob. A. e l H a l a b i, *Le dialogue interreligieux. Le contexte arabe et l'exemple libanais*, Beyrouth 2006.

Dokumenty odnoszące się do dialogu chrześcijaństwa z islamem w Libanie

Najważniejszym dokumentem odnoszącym się do dialogu chrześcijaństwa z islamem w kontekście Libanu jest niewątpliwie adhortacja apostolska Jana Pawła II *Nowa nadzieja dla Libanu*.⁷ Należy jednak zwrócić uwagę, że chronologicznie poprzedziła ją kilka listów apostolskich papieża poruszających kwestię Libanu w skrajnie tragicznym dla tego kraju okresie wojennym. Pierwszy z tych listów apostolskich nosi tytuł *Les grands mystères*.⁸ Jan Paweł II zwrócił się w nim do biskupów Kościoła katolickiego w sprawie Libanu. Istotne z punktu widzenia poruszanej problematyki jest to, że papież wskazał, iż obecność chrześcijan na ziemi libańskiej może przyczynić się do tego, że Liban stanie się krajem otwartym na innych i prowadzącym dialog z religiami.⁹ W celu lepszego zrozumienia papieskiej wypowiedzi należy dodać, że zanim kraj ten uległ zniszczeniom wojennym, był przykładem – jak czytamy w dziele pt. *Najnowsza historia Kościoła: katolicy i Kościoły chrześcijańskie w czasie pontyfikatu Jana Pawła II (1978-2005)* – demokracji w regionie zdominowanym przez reżymy autorytarne i teokratyczne.¹⁰ Dlatego przed chrześcijanami w Libanie stoją zadania społeczne i polityczne, odbudowa własnej tożsamości połączona z niezgodą na marginalizację. Ponadto libańscy chrześcijanie mają prezentować tożsamość otwartą na świat arabski i na pluralizm wyznaniowy. Z kolei w dramatycznym liście apostolskim *Ancora una volta* papież wskazał, że dialog jest warunkiem wolności, pokoju i poszanowania godności osobowej. Ponadto – zaznaczył – w Libanie istnieją długowieczne tradycje współpracy chrześcijan i muzułmanów. Liban – podkreślił Ojciec Święty – jest „przykładem pluralizmu (...) dla Wschodu (...) i dla Zachodu. (...) Śmierć Libanu byłaby niewątpliwie jedną z wielkich plam na sumieniu świata. Ocalenie tego kraju to jedno z zadań najpilniejszych i najsłabszych, jakie świat dzisiejszy winien podjąć”.¹¹

⁷ Adhortacja apostolska „*Nowa nadzieja dla Libanu*” Ojca Świętego Jana Pawła II do patriarchów, biskupów i księży, zakonników i zakonnice i do wszystkich wiernych Libanu, w: J a n P a w e ł I I, *Dzieła zebrane*, t. 2, Kraków 2006, s. 583-659; zob. też H. B u c h c i c, *Główne idee dialogu katolicko-islamskiego na podstawie adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Nowa nadzieja dla Libanu”*, CT 82(2012) z. 2, s. 105-115.

⁸ List apostolski „*Les grands mystères*” do wszystkich biskupów Kościoła katolickiego w sprawie Libanu, w: J a n P a w e ł I I, *Dzieła zebrane*, t. 3, Kraków 2007, s. 14-15.

⁹ Tamże.

¹⁰ E. G u e r r i e r o, M. I m p a g l i a z z o (red.), *Najnowsza historia Kościoła: katolicy i Kościoły chrześcijańskie w czasie pontyfikatu Jana Pawła II (1978-2005)*, Kraków 2006, s. 132.

¹¹ List apostolski „*Ancora una volta*” do wszystkich biskupów Kościoła katolickiego o sytuacji w Libanie, w: J a n P a w e ł I I, *Dzieła zebrane*, t. 3, s. 17, 18. Zob. też tekst tego dokumentu w: E. S a k o w i c z (oprac.), *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1996)*, s. 46-50.

W znamiennym *Liście do muzułmanów w obronie Libanu* papież zwrócił się do muzułmanów „w imię samego Boga, którego czcimy i któremu staramy się służyć”.¹² Ponadto zaapelował, „by ustał dopływ broni i by jej szczerk umilkł, by logikę walki zastąpił dynamizm dialogu i negocjacji”.¹³ Ojciec Święty zwrócił się do muzułmanów z prośbą o modlitwę i czyn, zgodnie ze słowami św. Pawła: „Ci, którzy wierzą w Boga, niech się starają usilnie o pełnienie dobrych czynów” (Tt 3,8). Ponadto przypomniał, że „w wielu krajach dialog islamsko-chrześcijański umożliwił lepsze wzajemne poznanie, a niekiedy także wspólne działanie. Tak się też działo w Libanie przez wiele lat”.¹⁴ List kończą słowa: „Oby Bóg znalazł nas, muzułmanów i chrześcijan, stojących obok siebie przy wezwaniu naszych libańskich braci, zranionych w sercu i na ciele”.¹⁵ Z kolei w *Orędziu na VII Światowy Dzień Chorego* na 1999 r. papież wskazał, że ziemia libańska „może (...) służyć jako laboratorium «zgodnego budowania przyszłego współistnienia i współpracy»”.¹⁶

Istotny wpływ na rozumienie i ujęcie dialogu chrześcijaństwa z islamem na terenach Libanu ma adhortacja apostołska *Nowa nadzieja dla Libanu*. Wieńczy ona Synod Biskupów, zwołany przez Jana Pawła II w celu odnowy duchowej i moralnej Libańczyków, który odbywał się w Rzymie od 26 listopada do 12 grudnia 1995 r. W obradach udział wzięli przedstawiciele Kościołów i wspólnot chrześcijańskich w Libanie. Obecni byli też przedstawiciele tamtejszych wspólnot muzułmańskich (sunnici, szyici i druzowie).¹⁷ Adhortacja została ogłoszona 10 maja 1997 r. podczas papieskiej pielgrzymki do Libanu, której celem było wyrażenie uznania dla koegzystencji na tamtej ziemi członków wschodnich Kościołów katolickich,¹⁸ Kościoła prawosławnego, protestanckich wspólnot kościelnych oraz społeczności muzułmańskich. We *Wprowadzeniu* do adhortacji papież podkreślił, że Liban, „kolebka starożytnej kultury” (nr 1), jest rejonem,

¹² *Liść do muzułmanów w obronie Libanu*, w: J a n P a w e ł II, *Dzieła zebrane*, t. 3, s. 19.

¹³ *Tamże*, s. 20.

¹⁴ *Tamże*.

¹⁵ *Tamże*.

¹⁶ *Orędzie na VII Światowy Dzień Chorego – 1999 r.* „Zrzuć swą troskę na Pana, a On cię podtrzyma”, w: *tamże*, t. 4, Kraków 2007, s. 283.

¹⁷ *Adhortacja apostołska „Nowa nadzieja dla Libanu”* nr 3.

¹⁸ Wschodnie Kościoły katolickie, zwane też katolickimi Kościołami wschodnimi, są to Kościoły wschodnie zjednoczone z Rzymem. Podkreślić należy, że wywodzą się one z unii poszczególnych (narodowych) Kościołów wschodnich z Rzymem. Wschodnie Kościoły katolickie podlegają jurysdykcji papieża, sprawowanej przy pomocy Kongregacji Kościołów Wschodnich. Paralelnie do nich istnieją Kościoły wschodnie niekatolickie. Szerzej zob. J. S. G a j e k, *Kościół wschodnie zjednoczone z Rzymem*, w: W. H r y n i e w i c z, J. S. G a j e k, S. J. K o z a (red.), *Ku chrześcijaństwu jutra. Wprowadzenie do ekumenizmu*, Lublin 1997, s. 135-156.

w którym uczniów Chrystusa po raz pierwszy określono mianem chrześcijan,¹⁹ a w dalszej części wskazał, iż orędzia pokoju, wyrażonego przez Jezusa „w głębokich słowach Błogosławieństw, (...) słuchały rzesze «z całej Judei i z Jeruzalem oraz z nadmorskich okolic Tyru i Sydonu» (Łk 6, 17)” (nr 97). Na ziemi Libanu, podkreślił papież, mieszkają przedstawiciele różnych religii: chrześcijaństwa (członkowie Kościoła maronickiego, melchickiego, ormiańskiego, syryjskiego, chaldejskiego, łacińskiego) oraz religii pozachrześcijańskich, zwłaszcza muzułmanie i druzowie. Sytuacja religijna – zaznaczył papież – stanowi z jednej strony bogactwo Libanu, a z drugiej – generuje skomplikowane problemy. Ojciec Święty wskazał na zadanie katolików, jakim jest służba dobru wspólnemu ziemskiego państwa. W tej służbie ma się uwidaczniać współpraca libańskich katolików z ich rodakami, a także wspólna im solidarność. Co istotne, papież do wejścia na drogę odnowy duchowej, jak i odbudowy materialnej kraju, łączącej się z odnową Kościoła katolickiego, wezwał nie tylko społeczność Kościoła katolickiego, innych Kościołów i wspólnot kościelnych, lecz także muzułmanów i druzów.²⁰

Trudności w dialogu

W każdym dialogu międzyreligijnym występują liczne trudności. Dokument *Dialog i przepowiadanie. Refleksje i orientacje dotyczące dialogu międzyreligijnego i przepowiadania Ewangelii Jezusa Chrystusa*, opracowany przez Papieską Radę do Spraw Dialogu Międzyreligijnego i Kongregację do Spraw Ewangelizacji Narodów, jako trudności występujące w tym dialogu wymienia m.in.: niewystarczające zakorzenienie we własnej religii, niewystarczającą znajomość i zrozumienie innych religii, różnice kulturowe, czynniki społeczno-polityczne lub pewne pozostałości przeszłości.²¹ Papieska charakterystyka trudności, z jakimi spotyka się dialog chrześcijańsko-muzułmański w Libanie, odnosi się w pierwszej kolejności do sytuacji społeczno-politycznej tego kraju. Jan Paweł II wskazał, że zarówno chrześcijan jak i muzułmanów zamieszkujących Liban niepokoją trudności powojenne, gospodarka, obecność wojska na jego terytorium oraz ekstremizm, którego jednym ze skutków może być osłabianie jedności kraju. W kwestii moralnej uzasadniony niepokój budzi permissywizm moralny, obecny w środkach społecznego przekazu,²² a także emigracja ludności z terytorium objętego konfliktem, skutkująca destabilizacją rodziny i rozkładem życia rodzinne-

¹⁹ *Adhortacja apostolska „Nowa nadzieja dla Libanu”* nr 1.

²⁰ *Tamże*, nr 2.

²¹ E. S a k o w i c z (oprac.), *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II* s. 162-166; tekst polski dokumentu w: Nurt SVD 27(1993) nr 3, s. 75-106.

²² *Adhortacja apostolska „Nowa nadzieja dla Libanu”* nr 15, 17.

go.²³ Papież wezwał Libańczyków do zwrócenia uwagi na ludzi młodych, borykającymi się z problemami dotyczącymi ich własnej, osobistej przyszłości. Ponadto Jan Paweł II zauważył, iż istotne problemy stwarza brak pracy oraz niski poziom życia, graniczący w niektórych sytuacjach z nędzą.²⁴ W tych warunkach sytuacja Libanu nie jest bez znaczenia dla prowadzonego tam dialogu chrześcijaństwa z islamem. Z pewnością domaga się ona zajęcia przez obie religie zdecydowanego stanowiska wobec palących problemów oraz podjęcia prób ich rozwiązania. W adhortacji apostolskiej *Nowa nadzieja dla Libanu* papież wskazał ponadto na inne trudności w obustronnych relacjach, spowodowane nieufnością wywołaną nieporozumieniami oraz przesądami podtrzymującymi brak zaufania.²⁵ Zadaniem zarówno chrześcijan, jak i muzułmanów, podejmujących odpowiedzialność za Liban, jest zatem wyzwolenie się z uprzedzeń dzielących obie strony dialogu, w tym demaskowanie krzywdzących stereotypów odnoszących się do islamu.

Warunki dialogu

Istnienie dialogu uzależnione jest od wielu czynników. Według Magisterium Kościoła, podstawowym warunkiem dialogu międzyreligijnego jest wzajemne uznanie podmiotowości partnerów.²⁶ W dokumentach Kościoła mocno podkreśla się fakt, że każdy człowiek jest bliźnim drugiego człowieka, wyznawca chrześcijaństwa jest bliźnim wyznawcy islamu – i odwrotnie. Podmiotowość istoty ludzkiej każe widzieć partnera dialogu jako bliźniego, a nie oponenta, przeciwnika czy wręcz wroga. Innymi istotnymi warunkami dialogu międzyreligijnego są: uznanie odrębności dialogujących stron, otwarcie się na partnera dialogu, gotowość przyjęcia tego, co komunikuje druga strona, wzajemny szacunek, lojalność, cierpliwość, współodpowiedzialność za prawdę, pokonywanie egoistycznych skłonności w wymiarze indywidualnym i społecznym, realizm, odwaga, a także miłość jako bezwarunkowa afirmacja drugiego człowieka.²⁷

W jakim stopniu te warunki dialogu znajdują odzwierciedlenie w kontekście libańskim? W adhortacji apostolskiej *Nowa nadzieja dla Libanu* Ojciec Święty wskazał, że „dla dobra konstruktywnego dialogu” (nr 14) należy przejść ponad trudnościami do poszukiwania tego, co jednoczy Libańczyków w jeden naród. Chodzi tu o to – zaznaczył papież – że chrześcijanie i muzułmanie „uważają sie-

²³ *Tamże*, nr 46.

²⁴ *Tamże*, nr 96.

²⁵ *Tamże*, nr 14.

²⁶ „Dialog, (...) zanim stanie się rozmową, musi naprzód być skierowaniem własnej uwagi w stronę «drugiego», tego właśnie, z kim mamy rozmawiać”; *Redemptor hominis* nr 11.

²⁷ E. S a k o w i c z, *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963-1999)*, s. 218-225; zob. też P. S o k o ł o w s k i, *Objawiona miłość. Agapetologiczna wiarygodność chrześcijaństwa*, Lublin 2011.

bie wzajemnie za partnerów w budowaniu kraju” (nr 14). Co więcej, znakiem nadziei są „instancje służące porozumieniu” (nr 14), które mają na celu głębsze poznanie się oraz służenie krajowi.²⁸ Jan Paweł II wskazał, że innym podstawowym elementem i warunkiem dialogu jest zrozumienie wartości, jaką jest pokój.²⁹ Ojciec Święty podkreślił zarazem, że autentyczny dialog wyznawców religii monoteistycznych bazuje na szacunku, a jego cel stanowi sprawiedliwy ład społeczny, wartości moralne, pokój i wolność, będące szczególnie istotnymi dla Libańczyków. Ponadto papież wezwał wszystkich mieszkańców tego kraju do przebaczenia skutkującego zmianą mentalności: „Po latach cierpień i długim okresie wojny w Libanie, do jego ludu i rządzących nim władz kieruję wezwanie do czynienia odważnych i profetycznych gestów przebaczenia i oczyszczenia pamięci” (nr 114).

Innym istotnym warunkiem dialogu, na który wskazał w swoim nauczaniu Jan Paweł II, jest wewnętrzne nawrócenie i walka o sprawiedliwość, prowadzona w duchu miłości i braterstwa.³⁰ Ponadto papież podkreślił potrzebę solidarności, przyjaźni i wzajemnego zrozumienia, a także zaakcentował poszanowanie niezbywalnej godności wszystkich osób, wolność sumienia i wolność religijną.³¹ „W ten sposób – nauczał Ojciec Święty – dzięki coraz wyraźniejszym gestom przebaczenia i współpracy pomiędzy wszystkimi warstwami społeczeństwa tego kraju, u progu trzeciego tysiąclecia chrześcijańskiego, rozpocznie się nowa epoka dla kraju i dla całego regionu. Są to podstawowe warunki budowania i trwałości «demokratycznego Libanu, otwartego na innych i prowadzącego dialog z kulturami i religiami»” (nr 98).

Teologiczne podstawy dialogu chrześcijaństwa z islamem

Podstawy dialogu chrześcijaństwa z religiami pozachrześcijańskimi, w tym z islamem, dzieli się niekiedy w literaturze przedmiotu na teologiczne i pozateologiczne. Podział ten jest słuszny, lecz wydaje się, że w kontekście Libanu bardziej zasadne będzie eksponowanie łączności tych podstaw.

²⁸ *Adhortacja apostolska „Nowa nadzieja dla Libanu”* nr 14.

²⁹ *Tamże*, nr 98.

³⁰ *Tamże*, nr 89.

³¹ *Tamże*.

Do teologicznych podstaw dialogu chrześcijaństwa z islamem należą: kreacjonistyczne i rewelacjonistyczne,³² patrylogiczne,³³ chrystologiczne,³⁴ pneumatologiczne,³⁵ eklezjologiczne,³⁶ a także antropologiczne,³⁷ personalistyczne³⁸ oraz socjologiczne (te trzy ostatnie zaliczane niekiedy do podstaw pozateologicznych).

Ogólnie mówiąc, powszechna wola zbawcza Boga i powszechne dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa stanowią główne argumenty przemawiające za koniecznością angażowania się chrześcijan w ten dialog. Syn Boży – Jezus Chrystus, z woli Boga Ojca stając się człowiekiem, upodobił się do każdej osoby ludzkiej. Dzieło wcielenia i odkupienia (którego szczytem było misterium męki, śmierci i zmartwychwstania) wskazuje na wielką i niezwykłą wartość konkretnej osoby ludzkiej, konkretnej kobiety i konkretnego mężczyzny. Duch Święty, tajemniczo obecny w sercu i w sumieniu człowieka, daje mu możliwość dojścia do pełni prawdy i osiągnięcia zbawienia. Kościół jako sakrament zbawienia, reprezentuje najgłębsze tęsknoty i pragnienia wszystkich ludzi. Wypełnia je, podejmując zbawczą misję w świecie. Zapewne te, jak i inne argumenty teologiczne, przemawiające za koniecznością podjęcia dialogu z islamem,³⁹

³² E. S a k o w i c z, *Kreacjonistyczne i rewelacjonistyczne podstawy dialogu Kościoła z religiami pozachrześcijańskimi w nauczaniu Jana Pawła II*, Studia Paradyskie 3/1993, s. 65-93.

³³ M. R u s e c k i, *Trynitarne podstawy dialogu międzyreligijnego*, w: J. P e r s z o n (red.), *Jan Paweł II a religie świata*, Toruń 2007, s. 41-47.

³⁴ E. S a k o w i c z, *Chrystologiczne podstawy dialogu Kościoła z religiami pozachrześcijańskimi w świetle wypowiedzi Papieża Jana Pawła II*, Animator. Biuletyn Misyjno-Pastoralny 4/1993 (cz. I), s. 70-90; M. R u s e c k i, *Chrystologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego*, w: H. Z i m o Ń (red.), *Dialog międzyreligijny*, s. 29-64.

³⁵ E. S a k o w i c z, *Pneumatologiczne podstawy dialogu Kościoła z religiami pozachrześcijańskimi w nauczaniu Jana Pawła II*, Częstochowskie Studia Teologiczne 19-20/1991-1992, s. 145-173; t e n ż e, *Duch Święty tajemniczo obecny w religiach i kulturach niechrześcijańskich*, w: M. M a r c z e w s k i (red.), *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, Lublin 1998, s. 253-258.

³⁶ T e n ż e, *Eklezjologiczne podstawy dialogu Kościoła z religiami pozachrześcijańskimi w nauczaniu papieża Jana Pawła II*, Animator. Biuletyn Misyjno-Pastoralny 1/1994, s. 334-378.

³⁷ T e n ż e, *Antropologia teologiczna jako podstawa dialogu Kościoła z religiami pozachrześcijańskimi. Rozważania inspirowane myślą Jana Pawła II*, Animator. Biuletyn Misyjno-Pastoralny 4/1994, s. 294-315.

³⁸ K. P a r z y c h, *Personalistyczne podstawy dialogu Kościoła z religiami niechrześcijańskimi według Jana Pawła II*, w: H. Z i m o Ń (red.), *Dialog międzyreligijny*, s. 123-141.

³⁹ J. U r b a n, przeprowadzając refleksję na temat możliwości dialogu międzyreligijnego, zwraca uwagę na jego biblijne podstawy (w Starym i Nowym Testamencie). Wypowiada się następnie o możliwości dialogu, powołując się na naukę Ojców Kościoła, oraz szczegółowo analizuje możliwości dialogu w teologii posoborowych dokumentów. Dialog międzyreligijny, stwierdza Urban, prowadzony może być „ze względu na wspólne pochodzenie ludzi”, „ze względu na wspólne przeznaczenie ludzi”, „ze względu na jeden Boski plan zbawienia świata” oraz „ze względu na czynną obecność Ducha Bożego w religiach”; zob. t e n ż e, *Dialog mię-*

można by analizować i rozwijać również w odniesieniu do każdej religii osobno, jak też i do wszystkich łącznie.

Jan Paweł II, charakteryzując relacje chrześcijan z wyznawcami religii monoteistycznych, szczególnie z muzułmanami na terenie Libanu, wskazał na ich podstawy kreacjonistyczne i patrylogiczne, obecne w przywołanej przez niego soborowej Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*: „Nie możemy (...) wzywać Boga jako Ojca wszystkich, jeśli wobec niektórych ludzi, stworzonych na obraz Boży, nie chcemy postępować po bratersku” (nr 5). Ojciec Święty dodał, że na mocy stworzenia „stanowimy jedną i tę samą społeczność ludzką” (nr 13). Ponadto jako stworzenia wszyscy pragniemy wiecznego szczęścia.⁴⁰

Papież ponownie przywołał fragment soborowej deklaracji *Nostra aetate*: „Kościół spogląda z szacunkiem również na muzułmanów, czcicieli jedyne Boga, żyjącego i samoistnego, miłosiernego i wszechmocnego, Stwórcy nieba i ziemi, który przemówił do ludzi. Starają się również poddawać z całej duszy Jego ukrytym postanowieniom, tak jak poddał się Bogu Abraham, do którego islamska wiara chętnie się odwołuje. Jezusa wprowadzie nie uznają za Boga, czczą Go jednak jako proroka, a Jego dziewiczą matkę, Maryję, darzą szacunkiem i niekiedy pobożnie Ją wzywają. Oczekują nadto dnia sądu, kiedy Bóg odda zapłatę wszystkim wskrzeszonym ludziom. Dlatego też cenią życie moralne i czczą Boga szczególnie przez modlitwę, jałmużnę i post” (*Nostra aetate* nr 3).

W przytoczonym cytacie na uwagę zasługuje odwołanie się do podstaw rewelecionistycznych: Bóg „przemówił do ludzi”. Chrześcijaństwo uznaje, że szczyt i pełnia objawienia nastąpiły w historycznej Osobie Jezusa Chrystusa jako wcielonym Synu Bożym, namaszczonego Duchem Świętym, przepowiadany przez proroków jako Odkupiciel i Zbawiciel całego rodzaju ludzkiego. W dawniejszej apologetyce katolickiej w ramach traktatu *De religione revelata* i *De vera religione* wykazywano, że objawienie znajduje się tylko w chrześcijaństwie, dlatego tylko ono może wysuwać roszczenia do bycia religią prawdziwą i rzeczywiście nią jest. Według współczesnej teologii religii i teologii fundamentalnej (pomijając przeobrażenia, jakie w nich zaszły, oraz ich uwarunkowania), pełnia objawienia i zbawienia w Jezusie Chrystusie nadaje chrześcijaństwu wyjątkowy

dzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła, s. 37-83, zvl. s. 73-83; zob. też E. S a k o w i c z, *Biblijno-patrystyczne podstawy dialogu*, *Annales Missiologici Posnanienses* 14/2004, s. 46-62.

W. K l u j zwraca natomiast uwagę na królestwo Boże oraz powszechną obecność Ducha Świętego jako główne argumenty przemawiające za koniecznością prowadzenia interreligijnego dialogu; zob. t e n ż e, *Teologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego w nauczaniu Jana Pawła II*, CT 68(1998) nr 2, s. 80-85.

⁴⁰ *Adhortacja apostolska „Nowa nadzieja dla Libanu”* nr 13.

charakter, samo zaś objawienie w jakimś stopniu zawiera się i wyraża w wielu religiach, choć może być w nich w niewłaściwy sposób odczytane i zinterpretowane. W związku z tym twierdzi się, że islam częściowo przejął elementy objawienia starotestamentowego: wiarę w jednego Boga, w stworzenie świata, istnienie aniołów oraz rzeczy ostatecznych. Przyjmowane przez Mahometa i islam objawienie – wg teologii fundamentalnej – jest rzeczywiste, ale jeszcze niepełne, bo nie uwzględnia pełni objawienia dokonanego w Jezusie Chrystusie.⁴¹

W powyższym fragmencie *Nostra aetate* na uwagę zasługują również podstawy chrystologiczne, ściśle łączące się z poprzednimi. Od dwóch tysięcy lat chrześcijanie głoszą światu Jezusa Chrystusa, prawdziwego Boga i prawdziwego Człowieka, drugą Osobę Trójcy Świętej. Wskazują ludzkości na zbawczą wartość wcielenia i odkupienia dokonanego w Nim i przez Niego, proklamują Ewangelię i bronią Chrystusowego krzyża. Jezus Chrystus wyznacza centrum chrześcijańskiej wiary oraz stanowi o duchowej tożsamości każdego ochrzczonego. Matka Boża – Maryja, wzmiankowana w soborowej deklaracji – wskazuje na Niego i do Niego prowadzi. W chrześcijańskiej wierze nie zastępuje Ona Boga, ani Nim nie jest, jak twierdzą muzułmanie.

Należy w tym miejscu zaznaczyć, że muzułmanie, którzy uważają siebie za wiernych prawdziwej i jedynej religii, ukazanej i darowanej przez Boga dla ludzkości, z wielkim szacunkiem odnoszą się do Jezusa i do Jego Matki.⁴² Jednocześnie twierdzą jednak, że ewangeliczny obraz Mistrza z Nazaretu, tylko i wyłącznie ludzkiej postaci, został zniekształcony, zafalszowany przez chrześcijan. Prawdziwy obraz – ich zdaniem – przekazany został przez Koran i jest dalej przekazywany przez tradycję muzułmańską.

Inną wspólną płaszczyznę duchowego zbliżenia chrześcijan i muzułmanów, będących według papieża duchowymi dziedzicami wiary Abrahama, stanowi umiłowanie woli Bożej.⁴³ Wypada podkreślić, że wspólnymi wartościami, któ-

⁴¹ M. Rusecki, P. Sokołowski, *Objawienie. IV. W religiach. F. Islam*, w: E. G i g i l e w i c z (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 14, Lublin 2010, kol. 181.

⁴² Jan Paweł II podczas jednej ze swoich katechez wygłoszonej 5 VI 1985 r. wypowiedział słowa: „Wyznawcy Mahometa (sic!) oddają również cześć Jezusowi, którego «nie uznają wprawdzie za Boga», ale czczą jako proroka, czczą również «dziewiczą Jego Matkę Maryję, a nieraz pobożnie ją nawet wzywają» (...)”; J a n P a w e ł I I, *Wiara chrześcijańska a religie niechrześcijańskie. Watykan, 5 czerwca 1985*, w: E. S a k o w i c z (oprac.), *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II*, s. 114 n.; zob. R. M a s z k o w s k i, *Obraz Jezusa w Koranie i wczesnej tradycji muzułmańskiej na podstawie literatury niemieckojęzycznej*, Lublin 2009.

⁴³ „Dzisiaj w coraz bardziej złożonym i współzależnym świecie niezbędny jest nowy duch dialogu i współpracy między chrześcijanami a muzułmanami. Wspólnie uznajemy jedyne i niepodzielne Boga, Stworzyciela wszystkiego, co istnieje. Wspólnie winniśmy głosić światu, że imię jedyne Boga jest «imieniem pokoju i wezwaniem do pokoju»”; J a n P a w e ł I I, *Przemówienie powitalne w Damaszku, Życie z dn. 7 V 2001*, s. 5.

re Kościół odkrył, prowadząc dialog z muzułmanami, są „wiara w jednego, wszechmogącego i miłosiernego Boga, Stwórcę nieba i ziemi, znaczenie modlitwy, jałmużny i postu”.⁴⁴ Ojciec Święty zwrócił także uwagę na podstawy pneumatologiczne dialogu chrześcijaństwa z islamem, nauczając: „Komunia ludzi ze sobą i z Bogiem jest (...) dziełem Ducha Świętego” (*Nowa nadzieja dla Libanu* nr 23). Ma to niebagatelne znaczenie dla kraju, który doświadczył zła wojny i międzyludzkich podziałów i który na nowo dąży do doświadczenia jedności swoich obywateli.

W odniesieniu do podstaw antropologicznych, personalistycznych i socjologicznych należy zaznaczyć, że obecna w nich cała, złożona argumentacja za prowadzeniem dialogu chrześcijaństwa z islamem (i innymi religiami) ogniskuje się w stwierdzeniu, iż każda istota ludzka ma niezbywalną wartość. Trzeba także w tym miejscu wyraźnie podkreślić, że kanwą papieskiego nauczania dotyczącego dialogu chrześcijaństwa z islamem w obrębie tych podstaw jest argumentacja filozoficzna, co wydaje się zrozumiałe, zważywszy na posiadaną przez papieża wiedzę z zakresu antropologii filozoficznej oraz etyki.

Ojciec Święty podkreślał, że każdy człowiek – z racji na niezbywalną godność osobową, wolność, suwerenność bytu – jest sobie równy. O tej suwerenności stanowią zwłaszcza akty wolności, miłości i poznania. W akcie wolności podmiotem jest sam człowiek. Wolność nie pochodzi spoza człowieka, lecz wypływa z jego wnętrza jako jego ontologiczna właściwość. Dzięki temu, że człowiek jest wolny, jest też odpowiedzialny za swoje postępowanie. Z wolnością zatem nierozzerwalnie łączy się w pełni ludzka za nią odpowiedzialność. Wolność kieruje człowieka ku prawdzie, dzięki czemu ma on możliwość jej poznania. Wyrazem ludzkiego działania jest też miłość, za którą człowiek jest odpowiedzialny. Odpowiedzialna miłość stanowi bezinteresowne zorientowanie na drugą osobę i łączy się z pragnieniem, by ta osoba żyła pełnią własnego istnienia. Każdy człowiek ma też odrębne ciało i podmiotowość, umożliwiające mu podstawowe odniesienia: do siebie, do innych, do świata i do Boga. Nie ma żadnej różnicy między człowieczeństwem chrześcijanina i człowieczeństwem muzułmanina. Istnieje ontyczna równość ludzi właśnie z racji na to, że są ludźmi. Dialog międzyreligijny, w tym dialog Kościoła z islamem, ma tę równość odkrywać i ją promować w świecie zagubionym w prądach laicyzmu i sekularyzmu oraz sztucznie generowanych nierówności.

Antropologiczne, personalistyczne oraz socjologiczne podstawy dialogu chrześcijaństwa z islamem łączą się, według Jana Pawła II, w rodzinie. Podkre-

⁴⁴ John Paul II, *To the People of Pakistan. Karachi, February 16, 1981*, w: F. Gioia (red.), *Interreligious Dialogue. The Official Teaching of the Catholic Church (1963-1995)*, Boston 1997, s. 235.

ślając jej rolę w społeczeństwie Libanu Ojciec Święty wskazał, że stanowi ona podstawę i fundament społeczeństwa. Jest środowiskiem, w którym następuje przekaz wartości religijnych i kulturowych, niezbędnych do kształtowania własnej tożsamości. W niej dzieci otrzymują edukację oraz uczą się odpowiedzialności za ojczyznę. W rodzinie obecny jest także duchowy dynamizm, a rodzice dają w niej swoim dzieciom przykład miłości i poświęcenia.⁴⁵ Dzisiaj, kiedy instytucja rodziny przeżywa kryzys nie tylko w państwach cywilizacji zachodniej, słowa papieża mają szczególne znaczenie.

Ojciec Święty w ramach prezentowanych podstaw dla dialogu chrześcijaństwa z islamem w Libanie wskazał na znaczenie, jakie w tym dialogu ma świadectwo chrześcijańskiego życia. Odnosi się to szczególnie do wspólnoty parafialnej, która, znajdując się na terenach muzułmańskich, razem ze swoimi kapłanami składa świadectwo wiary.⁴⁶ Warto zwrócić uwagę, że we współczesnej teologii fundamentalnej mówi się o tym, iż jedną z funkcji, jakie świadectwo chrześcijańskie pełni, jest funkcja dialogowa. Wychodzi ona z założenia, że spotkanie z niechrześcijaninem, jakim jest każde świadectwo wiary chrześcijanina, ukierunkowuje odbiorcę świadectwa na osobiste spotkanie z Bogiem. Ponadto świadectwo chrześcijańskie pełni funkcję motywującą, uwiarygodniającą chrześcijańskie objawienie.⁴⁷

Do świadectwa chrześcijan, ale też do samej ich obecności w Libanie, nawiązują inne słowa papieża, będące świadectwem o roli chrześcijan w tym kraju: „Podczas Synodu słyszałem, jak delegaci muzułmańscy twierdzili, że bez chrześcijan Liban nie byłby Libanem. Ażeby być sobą, Liban potrzebuje wszystkich swych synów i córek i wszystkich warstw swej ludności” (nr 121).

Dialog z libańskimi muzułmanami wskazuje, że Kościół jest otwarty na dialog i współpracę z wyznawcami islamu pochodzącymi z innych krajów muzułmańskich. Podstawą tej solidarności jest to samo przeznaczenie, które łączy chrześcijan i muzułmanów oraz wszystkich innych ludzi.⁴⁸

Ojciec Święty wskazał również, że dialog chrześcijańsko-muzułmański w Libanie może pomóc w tym, aby „w pozostałych krajach sytuacja rozwijała się

⁴⁵ *Adhortacja apostolska „Nowa nadzieja dla Libanu”* nr 46.

⁴⁶ *Tamże*, nr 62; *List apostolski „Ancora una volta”* s. 17. W Konstytucji apostolskiej *Ecclesia in Urbe* J a n P a w e ł II zaznaczył: „W stosunku do przebywających w Rzymie wyznawców islamu i innych religii należy umacniać postawę gościnności i społecznej solidarności oraz rozwijać dialog i współpracę, ażeby w ten sposób dawać im czytelne świadectwo wiary i życia chrześcijańskiego”; t e n ż e, *Dziela zebrane*, t. 4, Kraków 2007, s. 140.

⁴⁷ Szerzej zob. G. D z i e w u l s k i, *Świadectwo chrześcijańskie*, w: M. R u s e c k i, I. S. L e d w o ņ, K. K a u c h a, J. M a s t e j (red.), *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin 2002, s. 1189-1191.

⁴⁸ *Adhortacja apostolska „Nowa nadzieja dla Libanu”* nr 93.

w tym samym kierunku” (nr 93). Prowadzony w Libanie dialog chrześcijańsko-muzułmański Jan Paweł II uznał za pobudzający dla podobnych dialogów interreligijnych w innych krajach i z innymi religiami.

Cele dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego

Kościół katolicki angażuje się w dialog z islamem, mając na względzie liczne cele.⁴⁹ Należą do nich m.in. lepsze wzajemne poznanie skutkujące „przewyciężeniem wszelkiej wrogości, nieufności, wzajemnego potępienia” (*Reconciliatio et paenitentia* nr 25), odkrywanie wspólnych wartości, odnowienie i nawrócenie się, prowadzące do wzajemnego duchowego wzrostu,⁵⁰ wytwarzanie „klimatu przyjaźni”,⁵¹ czyli życzliwości, wzajemnego zrozumienia, wyrozumiałości, woli niesienia pomocy, współczucia, dzielenia radości, zaradzania troskom i problemom, przyczynianie się do pomyślności nie tylko określonych społeczności w ramach wspólnoty państwowej, lecz całego rodzaju ludzkiego,⁵² budowanie społeczeństw opartych na autentycznych wartościach, jak prawda, dobro, sprawiedliwość, pokój,⁵³ a nie na ateizmie i niewierze, materializmie praktycznym, konsumpcjonizmie czy hedonizmie, dążenie do przewyciężenia sekularyzmu⁵⁴ oraz czysto antropocentrycznego humanizmu, będącego w rzeczywistości antyhumanizmem.⁵⁵

Wobec powyższego powstaje pytanie: Jak przedstawia się realizacja tych celów w dialogu chrześcijańsko-muzułmańskim prowadzonym w Libanie?

W adhortacji apostołskiej *Nowa nadzieja dla Libanu* papież nauczał, że w dialogu chrześcijaństwa i islamu, prowadzonym na ziemi libańskiej, należy szukać drogi koegzystencji oraz drogi budowania społeczeństwa.⁵⁶ Ojciec Święty wskazał zatem na potrzebę jeszcze większego wspólnego zatroskania o budowanie wzajemnych relacji, które mają służyć tworzeniu struktur społecznych.

⁴⁹ Więcej na temat celów dialogu katolicko-muzułmańskiego zob. E. S a k o w i c z, *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963-1999)*, s. 238-249; t e n ż e, *Islam*, w: t e n ż e (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, s. 256-262.

⁵⁰ Por. Encyklika „*Redemptoris missio*”, w: Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II, nr 56.

⁵¹ J o h n P a u l I I, *To the Bishops of Mali on Their Ad Limina Visit. Rome, November 26, 1981*, w: F. G i o i a (red.), *Interreligious Dialogue*, s. 248 n.

⁵² „Społeczeństwo nie może dać swym obywatelom szczęścia, jakiego się odeń spodziewają, jeżeli nie jest zbudowane na dialogu”; J a n P a w e ł I I, *Muzułmanie i chrześcijanie Filipin podróżują w tej samej toższości*, w: E. S a k o w i c z (oprac.), *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II*, s. 83 n.

⁵³ Zob. np. J o h n P a u l I I, *Letter to the Secretary General of the United Nations. Rome, March 21, 1991*, w: F. G i o i a (red.), *Interreligious Dialogue*, s. 450 n.

⁵⁴ T e n ż e, *To the Bishops of Indonesia on Their Ad Limina Visit. Rome, May 20, 1989*, w: *tamże*, s. 406.

⁵⁵ E. S a k o w i c z, *Dialog chrześcijaństwa z islamem w nauczaniu Jana Pawła II*, s. 272.

⁵⁶ *Adhortacja apostołska „Nowa nadzieja dla Libanu”* nr 90.

Tego typu dialog – nauczał dalej Jan Paweł II we wspomnianej adhortacji – powinien skutkować patrzeniem na innych z szacunkiem, uznawaniem wielkości duchowych poszukiwań rozmówców, a także „chodzeniem drogą woli Bożej” (nr 91). Warto zwrócić uwagę na papieskie odwołanie się do szacunku. Jest to najczęściej wymieniana cecha dialogu interreligijnego. Szacunek ma niebagatelne znaczenie w tym dialogu, a jego wzorem dla chrześcijan jest sam Jezus Chrystus. Odwołując się do nauczania Magisterium Ecclesiae, można przytoczyć encyklikę *Ecclesiam suam*, w której papież Paweł VI w kontekście dialogu zachęcał chrześcijan do postępowania z szacunkiem wobec wyznawców innych religii.⁵⁷ Natomiast teologiczne uzasadnienie szacunku w dialogu międzyreligijnym ukazał Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris misio* – należy się on „dla tego wszystkiego, co w każdym człowieku zdziałał ten Duch, który tchnie tam, gdzie chce” (nr 56). Szacunek w kontekście libańskim musi zatem uwzględniać drugiego człowieka z całym bogactwem jego duchowego życia będącego w jakimś stopniu efektem działania Ducha Świętego. Ponadto pozwala zapomnieć o złej przeszłości, która dzięki bezinteresownej trosce o drugiego i właśnie szacunku wobec niego, zaczyna jawić się w innym świetle.⁵⁸

Dialog chrześcijańsko-muzułmański w Libanie – akcentował papież – powinien także umożliwiać wzrost wartości duchowych, moralnych, społecznych i kulturowych w życiu jednostek i społeczności.⁵⁹ Ojciec Święty podkreślał przy tym, że szczególną troską należy otoczyć wartości moralne, sprawiedliwość, pokój, wolność, obronę życia i rodzinę.⁶⁰ Ponadto wielką wartością dla chrześcijan i muzułmanów jest wolność religijna. Szacunek wobec wolności, w tym wolności religijnej jednostek i wspólnot, jest nie tylko warunkiem dialogu, ale także jego celem. Warto podkreślić, że wartości te są ważne nie tylko dla życia religijnego, społecznego czy państwowego Libanu, lecz mają one znaczenie ponadpaństwowe – odnosząc się do całego regionu Bliskiego Wschodu, a także ponadregionalne – będąc istotnymi dla całej ludzkości. Tak więc cele dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego w Libanie nie ograniczają się tylko do określonej przestrzeni geograficznej, lecz ją przekraczają i włączają w ów dialog całą ludzkość. Jest to cecha charakterystyczna dla wszystkich dialogów chrześcijaństwa z religiami pozachrześcijańskimi. Ponadto wydaje się, że wspólna troska w dialogu międzyreligijnym o wartości ważne dla całej ludzkości jest istotną cechą tego dialogu. Nawiasem mówiąc, można próbować wyciągnąć z tego wnio-

⁵⁷ Por. *Ecclesiam suam* nr 69.

⁵⁸ E. S a k o w i c z, *Dialog chrześcijaństwa z islamem w nauczaniu Jana Pawła II*, s. 274.

⁵⁹ *Adhortacja apostołska „Nowa nadzieja dla Libanu”* nr 91.

⁶⁰ *Tamże*, nr 92.

ski dla argumentacji teologicznofundamentalnej, wskazujące na wiarygodność chrześcijaństwa na płaszczyźnie dialogu międzyreligijnego.

Formy dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego

Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Nowa nadzieja dla Libanu* wskazał, że dialog chrześcijańsko-muzułmański w Libanie nie prowadzi wyłącznie intelektualności, czyli że nie jest on jedynie dialogiem wymiany teologicznej, lecz obejmuje inne rodzaje interreligijnego dialogu.⁶¹ W dokumentach Kościoła dialog międzyreligijny, w tym dialog Kościoła z islamem, może bowiem przybierać różne formy,⁶² które są zewnętrznym kształtem i wyrazem tego, co stanowi jego wewnętrzną istotę.

Dialog życia

Podstawową formą dialogu jest tzw. dialog życia, zwany też dialogiem codzienności bądź dialogiem codziennego życia.⁶³ Polega on na życzliwym obcowaniu chrześcijan z niechrześcijanami w środowiskach zamieszkania, pracy, nauki. Codziennie stają oni w obliczu wielu wyzwań współczesnego świata. Postęp technologiczny, osiągnięcia w zakresie komunikacji międzyludzkiej, a także osiągnięcia na polu medycyny i służby społecznej są znakami nadziei na polepszenie ludzkiego losu w skali globalnej. Temu właśnie służyć ma dialog.

Dialog życia jest także dzieleniem radości, ale i smutków braci oraz sióstr innej religii. Wyraża on naturalną ludzką solidarność. Przestrzenią dialogu życia jest również cała sfera tzw. życia obywatelskiego. Płaszczyznę zbliżenia między chrześcijanami i muzułmanami wyznacza nie tylko przynależność do danego narodu (narodowość), ale też przynależność państwową.⁶⁴

Już w tym momencie można dostrzec, że ta forma dialogu obejmuje najszerszy krąg uczestników i stanowi niejako *conditio sine qua non* pozostałych jego form. Właśnie w ramach dialogu życia chrześcijanie powinni zwrócić uwagę na kulturę islamu, która kształtuje nie tylko życie wewnętrzne muzułmanów, lecz

⁶¹ *Tamże*.

⁶² Więcej na temat form dialogu zob. E. S a k o w i c z, *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963-1999)*, s. 226-238.

⁶³ Zob. *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii. Refleksje i wskazówki dotyczące dialogu i misji*, w: W. C h r o s t o w s k i, R. R u b i n k i e w i c z (oprac.), *Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1989)*, Warszawa 1990, nr 30; *Dialog i przepowiadanie* nr 42.

⁶⁴ J a n P a w e ł I I w Davao na Filipinach (20 II 1991 r.) zwrócił się do muzułmanów z następującym świadectwem: „Dzielicie z chrześcijanami to samo obywatelstwo, które nabyliście żyjąc tutaj i biorąc udział w życiu narodu, ze wszystkimi obowiązkami i powinnościami, jakie z tego wynikają”; t e n ż e, *Muzułmanie i chrześcijanie Filipin podróżując w tej samej łodzi*, s. 83.

także określa ich tożsamość jako obywateli danego państwa (będzie o tym jeszcze mowa).

Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Nova nadzieja dla Libanu* podkreślił konieczność intensyfikacji współpracy chrześcijańsko-muzułmańskiej. Jej celem ma być zawsze dobro wspólne, a nie partykularne interesy. Ponadto Ojciec Święty wskazał, że pierwszym i podstawowym celem dialogu życia jest ułatwienie wspólnego życia zarówno dla chrześcijan, jak i dla muzułmanów „w duchu otwarcia i współpracy, które są nieodzowne do tego, żeby każdy mógł realizować siebie samego i podejmować swobodnie decyzje zgodne ze swym prawym sumieniem” (nr 92). W odniesieniu do dialogu życia w Libanie papież wskazał także, że może on być prowadzony w życiu publicznym, w pracy i „w życiu *polis*” (nr 91). Jan Paweł II podkreślił także na konieczność „równomiernego rozkładania odpowiedzialności w narodzie [libańskim – E.S., P.S.], tak aby wszyscy mogli oddawać swe talenty i zdolności w służbę braciom, i żeby mieli poczucie dawania specyficznego wkładu w rozwój własnego kraju, zgodnie z zasadą pomocniczości” (nr 95).

W powyższym cytacie na szczególną uwagę zasługuje papieskie odwołanie do zasady pomocniczości. Zgodnie z nią priorytetowe znaczenie dla podjęcia zadań ma wspólnota lub instytucja bliższa osobie. Ponadto zasada ta chroni prymat osoby ludzkiej i jej prawa do inicjatywy oraz nakazuje m.in. poszanowanie przez państwo osobowych praw obywateli, praw rodziny i stowarzyszeń.⁶⁵ Oznacza to, że wyznawcy chrześcijaństwa i islamu w Libanie mają troszczyć się o to, by odpowiedzialność za rozwój wspólnego – i jednego – państwa pozostawiała jednocześnie autonomię i wolność działania osobom ludzkim wobec społeczności, czemu służy również dialog życia.

Dialog dzieł

Dialog dzieł, zwany też dialogiem wspólnych dzieł,⁶⁶ polega na współpracy wyznawców różnych religii, w tym chrześcijan i muzułmanów, „na płaszczyźnie humanitarnej, społecznej, ekonomicznej i politycznej, których celem jest wyzwolenie i wyniesienie człowieka”. Dialog ten służy rozwojowi ludzkości oraz obronie „wzniosłych i wspaniałych ideałów w dziedzinie wolności religijnej, braterstwa między ludźmi, wychowania i nauki, społecznych akcji dobro-

⁶⁵ J. M a z u r, *Pomocniczości zasada*, w: E. G i g i l e w i c z (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 15. Lublin 2011, kol. 1368-1371.

⁶⁶ *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii* nr 31-32; *Dialog i przepowiadanie* nr 42; zob. też J. U r b a n, *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, s. 191-195.

czynnych i ładu społecznego”.⁶⁷ Dialog dzieł służy promocji wartości ogólnoludzkich, w tym przede wszystkim wolności religijnej. Podejmowany na rzecz sprawiedliwości w świecie uwrażliwia chrześcijan i muzułmanów na problemy współczesnego świata (głód, nędza, bezrobocie) oraz prowadzi do stanowczej obrony, solidarnie podejmowanej przez chrześcijan i muzułmanów, praw człowieka, których źródłem jest sam Bóg.⁶⁸ Ostatecznym celem tej formy dialogu jest promocja godności człowieka oraz troska o stworzenie harmonii w życiu społecznym. Dlatego tak ważną troską stron biorących udział w tym dialogu jest pokój, zarówno w skali lokalnej, jak i międzynarodowej.⁶⁹

Dialog wymiany teologicznej

Dialog wymiany teologicznej, zwany też dialogiem specjalistów bądź ekspertów, dąży do zrozumienia doktryny, w której wyrażają się istotne treści każdej religii. Uczestnicy tego dialogu podejmują trud refleksji nad kwestiami doktryny (teologicznej, filozoficznej, antropologicznej), moralności oraz kultu i instytucji religijnych. Głównym tematem, podejmowanym w ramach tego dialogu, jest zagadnienie Boga oraz relacji człowieka do Niego, przy uwzględnieniu doczesnego wymiaru życia, jak również wymiaru eschatycznego. Dialog wymiany teologicznej realizuje się na drodze rozmów, wymiany poglądów, nie zaś polemik. W dialogu tym, z racji na jego charakter, zaangażowani są specjaliści, eksperci: teologowie, filozofowie, znawcy antropologii oraz kultury. Owymi specjalistami, czy też ekspertami, są oficjalni przywódcy religijni bądź też liderzy poszczególnych, mniejszych społeczności, a także – delegowani przez nich i mający ich mandat – uczeni. Dialog ten wymaga specjalistycznego przygotowania i mimo że obejmuje nieliczny krąg uczestników, ma ogromną rangę, służy bowiem wzajemnemu dobru całych społeczności.⁷⁰

⁶⁷ Paweł VI, *Ecclesiam suam* nr 108.

⁶⁸ T. M i c h e l, *Pope John Paul II's Teaching about Islam in his Addresses to Muslims*, Bulletin 21(1986) nr 2, s. 187.

⁶⁹ Jan Paweł II w rozlicznych dokumentach zachęcał wyznawców różnych religii do pracy na rzecz pokoju; np. *Solicitudo rei socialis* nr 47; *Centesimus annus* nr 60, przede wszystkim zob. dokumentację ze Światowego Dnia Modlitwy o Pokój w Asyżu (27 X 1986 r.) E. S a k o w i c z, *Światowy Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu*, w: t e n ż e (red.), *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, s. 436-442, zwł. s. 564-576.

⁷⁰ J o h n P a u l I I, *Address of the Pope at the Conclusion of the Plenary Assembly of the Secretariat* (3 I 1984), Bulletin 19(1984) nr 2, s. 124; J a n P a w e ł I I, *Spotkanie z nowożytnymi kulturami i inkulturacja*. 17 I 1987, Przemówienie do Papieskiej Rady do spraw Kultury, OR 8(1987) nr 1, s. 13; zob. E. S a k o w i c z, *Jan Paweł II – Papież dialogu*, w: *Kalendarz Słowa Bożego 1999*, Pieniężno 1999, s. 132.

W odniesieniu do Libanu Jan Paweł II podkreślił rolę szkół i instytucji formacyjnych w wychowywaniu społeczeństwa libańskiego do dialogu.⁷¹ Dzieci, które będą się uczyły pokojowego rozwiązywania konfliktów, w przyszłości pójdą drogą pokoju i sprawiedliwości, unikając przemocy i rozwiązań konfliktowych. Ponadto papież wskazał, że „społeczność formacyjna bierze udział w pogłębianiu kultury libańskiej” (*Nowa nadzieja dla Libanu* nr 107). Zachęcając chrześcijan Libanu do podtrzymywania więzi solidarności ze światem arabskim, papież wskazał także na potrzebę refleksji nad wkładem samych chrześcijan w kulturę arabską. Jan Paweł II mocno podkreślił, że „jest ona uprzywilejowanym miejscem do prowadzenia razem z pozostałymi chrześcijanami krajów arabskich autentycznego i głębokiego dialogu z wierzącymi islamu” (nr 93).

Dialog religijnego doświadczenia

W dokumentach Kościoła wymieniana jest również kolejna forma dialogu. Jest to tzw. dialog religijnego doświadczenia, czyli dialog modlitwy, nazywany również dialogiem wymiany doświadczenia religijnego.⁷² Dialog ten wyraża ludzką solidarność przed obliczem Boga. Wyznawcy chrześcijaństwa oraz islamu powinni często „być razem, aby się modlić”, co nie jest tożsame z imperatywem, „by razem się modlić”. Przez dialog modlitwy poświadczają, że do ich wzajemnego zbliżenia prowadzi uprzednie zbliżenie się do Boga, bez konieczności rezygnacji z własnej tożsamości religijnej. W dialogu religijnego doświadczenia nie ma miejsca na relatywizm ani indyferentyzm. Nie oznacza on również prób zuniformowania religii na płaszczyźnie kultycznej. W dialogu modlitwy każdy pozostaje sobą.⁷³

Podjęta w niniejszym artykule analiza nauczania Jana Pawła II na temat dialogu chrześcijaństwa z islamem (oparta na doświadczeniach Libanu) pozwala na wyciągnięcie kilku wniosków.

Po pierwsze należy stwierdzić, że dialog chrześcijańsko-muzułmański na ziemi Libanu wyznacza, w papieskim nauczaniu, drogę prowadzącą do solidarności wyznawców obu religii, którzy powołani zostali przez Boga do budowania

⁷¹ *Adhortacja apostolska „Nowa nadzieja dla Libanu”* nr 92.

⁷² *Postawa Kościoła wobec wyznawców innych religii* nr 35; *Dialog i przepowiadanie* nr 42; zob. też J. U r b a n, *Dialog międzyreligijny w posoborowych dokumentach Kościoła*, s. 198-204.

⁷³ W modlitwie i przez modlitwę, podkreślał J a n P a w e ł II, otwierając Światowy Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu 27 X 1986 r., „głębiej postrzegamy ostateczną Rzeczywistość”; t e n ż e, *Powitalne przemówienie Ojca Świętego. Bazylika Matki Boskiej Anielskiej, Asyż, 27 X 1986. Światowy Dzień Modlitwy o Pokój*, OR 7(1986) nr 10, s. 1.

sprawiedliwości i pokoju oraz do promowania dobra we własnym społeczeństwie, w regionie i w świecie. W dialogu chrześcijaństwo i islam w Libanie (i nie tylko tam) okazują szacunek drugiemu człowiekowi. Oczywiście, nie bez znaczenia dla dialogu między chrześcijanami a muzułmanami jest sytuacja współczesnego świata. Sytuacja polityczna, w jakiej znalazł się Liban, domagała się zajęcia przez chrześcijan i muzułmanów zdecydowanego stanowiska wobec wielu kwestii, co zostało również podkreślone w papieskich dokumentach.

Należy podkreślić, że Kościół, podejmując w Libanie dialog z islamem, dąży do niego przede wszystkim na płaszczyźnie ogólnoludzkich wartości. Dialog ten przyczynia się do ukształtowania w wyznawcach obu religii ducha tolerancji, wzajemnego zrozumienia oraz poszanowania. Ponadto przybliża strony w nim uczestniczące do jednego Boga, miłosiernego Stwórcy świata i człowieka. Dialog, podejmowany przez wyznawców chrześcijaństwa i islamu, pomaga również w odkrywaniu i uświadamianiu sobie dzielonych wartości życia moralnego. Jest także wyraźnym świadectwem, że chrześcijaństwo i islam są dziećmi Jednego, Miłosiernego i Litościwego Boga. Wydaje się, że można go także kontynuować w obecnych uwarunkowaniach Libanu, choć sytuacja w tym regionie świata nadal jest bardzo skomplikowana. Problemy tego obszaru rozważał w 2010 r. Synod Biskupów poświęcony Kościołowi na Bliskim Wschodzie.

Warto także dodać, że z teologiczno-fundamentalnego punktu widzenia prezentowany dialog z islamem przyczynia się do uwiarygodnienia chrześcijaństwa, wskazując na jego otwartość na dialog ze światem, kulturami, religiami i z każdym człowiekiem.

Eugeniusz Sakowicz, Warszawa; Paweł Sokołowski, Lublin

II. CZASOPISMIENICTWO MISYJNE W POLSKIM SYSTEMIE PRASOWYM. JEGO HISTORIA, PRZEobrażenia, PERSPEKTYWY

W opracowaniu przedstawimy polską prasę misyjną, jej historię, najważniejsze etapy rozwoju oraz współczesne perspektywy. Pierwszym etapem wydawania czasopism¹ misyjnych jest okres do 1918 r. – a więc odzyskania niepodległości, drugim okres II Rzeczypospolitej, trzecim czas po II wojnie światowej do

¹ Definicje czasopisma i innych terminów prasoznawczych użyte będą w prowadzonych badaniach, jeśli nie zaznaczono inaczej, zgodnie z obowiązującym polskim prawem prasowym: Ustawa z dn. 26 I 1984 r. Prawo Prasowe z późniejszymi zmianami (tekst jednolity: Dz. U. z 1984, Nr 5 poz. 24).

2010 r., a czwartym okres współczesny. Polska prasa misyjna jest częścią historii działalności misyjnej Kościoła, jak i katolickiego systemu medialnego, który, jako tło powstania analizowanej prasy, zostanie pokrótce scharakteryzowany.² Fenomen polskiego czasopiśmiennictwa misyjnego, jest wyjątkowym na świecie, gdyż ponad 30 tytułów misyjnych, ukazujących się systematycznie, wyróżnia nas spośród innych krajów.

Media w Kościele

Za początek mediów w kulturze europejskiej uważa się XV w., kiedy to po „wynalazku Gutenberga” pojawiły się pierwsze drukowane książki. Jest to także okres narodzin pierwszych anonimowych pism, które nazywano nowinami, relacjami, awizami. Były to najczęściej druki ulotne, od samego początku w dużej mierze nacechowane subiektywizmem. Zawierały relacje z wojen, wydarzeń dworskich czy polityki.³ Sam wynalazek druku w 1450 r. był dla Kościoła do-

² Szersze opracowanie dotyczące polskiej prasy znajduje się w: J. Łojek, J. Myśliński, W. Władyska, *Dzieje prasy polskiej*, Warszawa 1988; Cz. Lechicki, *Prasa kościelna i prasa religijna*, Gdańsk 1976.

³ Szerzej na temat środków społecznego przekazu i nauczania Kościoła katolickiego na ten temat zob. C. A. R. Alves, *O fenómeno da Igreja eletrônica: Deus está no ar*, Florianópolis 2000 (mps), s. 46-47; Ch. Arthur, *Religion and the Media. An Introductory Reader*, Cardiff 1993; P. Babin, *L'Évangile sur la place publique*, w: P. Babin, A. A. Żukowski, *Médias, chance pour l'Évangile. Un dialogue*, Paris 2000, s. 33-142; P. Babin, M. McLuhan, *Autre homme, autre chrétien à l'âge électronique*, Lyon 1977; P. Babin, *Médias et Évangile*, w: C.-M. Martini, M. Légaud, H. Hoekstra, P. Babin, *Communication et Spiritualité*, Paris 1991, s. 85-98; B. Bartolini, *Évangélisation et communication audio-visuelle*, Lumen Vitae 1/1978, s. 27-44; A. Beauchamp, *La foi à l'heure d'Internet*, Montréal 2001; T. Beaudoin, *Liturgy in Media Culture*, America z dn. 24 IX 2001 r.; J. P. Foley, *Virtual Faith. The Irreverent Spiritual Quest of Generation X*, San Francisco 1998; P. Bélangier, *The Electronic Gospel: Good Television? Good religion?* Communauté chrétienne 149/1986, s. 394-404; S. Böntert, *Gottesdienste im Internet. Perspektiven eines Dialogs zwischen Internet und Liturgie*, Stuttgart 2005; tenże, *Bóg w globalnej wiosce. Arcybiskup John Patrick Foley w rozmowie z Ulrichem Böbingerem*, Kraków 2002; V. Comodo, G. F. Poli, *Cliccate e vi sarà @ perto. Spunti per la missione della Chiesa in Internet*, Torino 2002; J. Cottin, J.-N. Bazin, *Vers un christianisme virtuel? Enjeux et défis d'Internet*, Genève 2003; B. Dardellet, *Alerte sur le denier de l'Église. Et Dieu créa la communication*, Versailles 1999; M. F. Diez, *Teología de la comunicación*, Madrid 1994; M. Dinwiddie, *Religion by Radio*, London 1968; I. Domani, S. Porro, *Il Web sia con voi*, Milano 2001; A. Draguła, *Ciało koniecznie potrzebne. Czy możliwa jest spowiedź przez internet?* Więź 1/2003, s. 77-85; tenże, *Dobre narzędzie i zły nauczyciel*, Więź 2/2001, s. 101-107; tenże, *Pan Bóg symulowany. Przyczynek do teologii cyberświata*, Więź 1/2002, s. 40-48; P. Drezewicki, *Bezcielesność cyberprzestrzeni a sakramentalny wymiar Kościoła*, Biuletyn Edukacji Medialnej 1/2008, s. 108-115; J.-G. Dubuc, *Mass-media: pour ou contre Dieu*, Montréal 1971; E. Dumont, „U prognozy nowej ery”. *Kościół a wzajemne komunikowanie się*, Communio (pol.) 6/1995, s. 15-22; Ch. Duquoc, *Des médias et du christianism. „N'existe que ce qui se donne à voir”*, Lumière et Vie 268/2005, s. 58-69; M. N. Ebertz, *Eigensinn der Tradition – Eigen-*

logik der Medien. *Zehn Thesen zur Medienpräsenz der Kirche*, w: E. Garhammer, D. Hober (red.), *Vom Non-Prophet-Unternehmen zu einer visionären Kirche. Verkündigung in der Mediengesellschaft*, Würzburg 2002, s. 119-130; K. Exner, D. Heeg, M. Hertl, *Kirche im Fernsehen. Die Chancen zur Verkündigung nutzen*, Wort und Antwort 1/2002, s. 27-32; W. F. Fore, *The Religious Relevance of Television*, w: Ch. Arthur (red.), *Religion and The Media. An Introductory Reader*, Cardiff 1993, s. 55-65; R. Frankl, *Televangelism*, w: W. H. Swatos (red.), *Encyclopaedia of Religion and Society*, Walnut Creek-London-New Dehli 1998, s. 512-517; J. Gaillet, *Église virtuelle. Eglise de l'an 2000. Un évêque au royaume d'Internet*, Paris 1998; E. Garhammer, „Der ephemere Reißwolf der Medien“. *Zehn Konsequenzen für die Verkündigung*, w: E. Garhammer, D. Hober (red.), *Vom Non-Prophet-Unternehmen zu einer visionären Kirche. Verkündigung in der Mediengesellschaft*, s. 93-119; B. Gieźza, *Internet w Kościele – Kościół w Internecie. Refleksje teologiczno-pastoralne*, Ethos 1-2/2005, s. 406-425; A. Gocławski, *Katolicy i radio*, Poznań 1937. G. T. Goethals, *The TV Ritual. Worship at the Video Altar*, Boston 1981; P. G. Gomeś, A. F. Neto, *¡Desciframos, o...! Campo religioso versus espacios mediáticos*, Nueva época 4/2005, s. 147-173; J. Gutwirth, *Construction médiatique du religieux. La dynamique de la télévision et la religion des télévangélistes*, w: P. Bréchon, J.-P. Williams (red.), *Médias et religion en miroir*, Paris 2000, s. 157-170; B.-M. Haese, *Hinter den Spiegeln – Kirche im virtuellen Zeitalter des Internet*, Bonn 2006; R. Hebding, *Le protestantisme et la communication. Fascination ou communion?* Genève 2003; H. Heim, *The Metaphysics of Virtual Reality*, New York-Oxford 1993; J. Herrman, A. Mertin, *Virtuelle religion. Religion et monde virtuel? Le défi que les nouveaux médias lancent à la théologie et à l'Église*, Cahiers de l'IRP 25/1966, s. 19-26; P. Hofstede, *Vergooid geheim. protestanten, katholieken en televisie*, w: W. Goddijn (red.), *Godsdienst: R.K.; herleeft het antipapisme?* Baarn 1980; H.-J. Höhn, *ReMedia? Phänomene und Kritik moderner Medienreligiosität*, w: E. Garhammer, D. Hober (red.), *Vom Non-Prophet-Unternehmen zu einer visionären Kirche. Verkündigung in der Mediengesellschaft*, s. 49-75; P. S. Ingloft, *Médias*, w: D. Sartore, A. M. Triacca (red.), *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, t. 2, Tourmhout 2002, s. 8-14; D. de Kerckhove, *L'intelligence des réseaux*, Paris 2000; tenže, *La civilizzazione video-cristiana*, Milano 1995; B. Klaus, *Massenmedien im Dienst der Kirche. Theologie und Praxis*, Berlin 1969; R. Lecer, *Peut-on évangéliser par les médias électroniques?* Communauté chrétienne 149/1986, s. 381-393; F. L. Ever (red.), *I programmi religiosi alla radio e in televisione. Rassegna di esperienze e prospettive in Italia e in Europa*, Torino 1991; P. Lévy, *Cyberculture. Rapport au Conseil de l'Europe dans le cadre du projet „Nouvelles technologies: coopération culturelle et communication”*, Paris 1997; J. Majewski, *Media a religia. Czwarze kuszenie Chrystusa?* Homo Dei 1/2008, s. 30-46; G. Marchessault, *Médias et foi chrétienne. Deux univers à concilier*, Montréal 2002; tenže, *Médias et foi chrétienne. L'image à l'épreuve de l'idolâtrie*, Montréal 1998; Ph. Mawet, *Radio-Télévision et Pastorale*, Lumen Vitae (franc.) 3 /1987, s. 319-325; M. Muggerdge, *Christ and the Media*, Vancouver 1977; M. Neumann, *Christliches Fernsehspiel*, w: K. Becker, K.-A. Siegel, *Rundfunk und Fernsehen im Blick der Kirche. Ein Werkbuch*, Frankfurt a. Main 1957, s. 279-286; W. Nethöfel, M. Schnell (red.), *Cyberchurch? Kirche im Internet*, Frankfurt am Main 1998; F. Oertel, *Die Electronic Church in den USA. Neue Wege der Verkündigung oder religiöses Showbusiness?* Wort und Antwort 2/1999, s. 67-71; M. Pióżyński, *Duchowieństwo wobec radia*, Homo Dei 1/1939, s. 30-37; P. Psarra, *L'Évangile et Le Web. Quel discours chrétien dans les médias?* Paris 2002; J. Pliś, *Kościół katolicki w Polsce a prasa, radio i film (1918-1939)*, Lublin 2001; Ph. Quéau, *Le Virtuel. Vertus et vertiges*, Seyssel 1993; M. Robak, *Zarzućcie sieć. Chrześcijaństwo wobec wyzwań Internetu*, Warszawa 2001; A. Rouet, *L'Église au risque des médias*, Lumière et Vie 268/ 2005, s. 5-16; A. Różycki, *Ikony cyberprzeżyczeń*, w: M. Lis,

bry.⁴ W ten sposób rozpowszechniano Pismo Święte, dzieła ówczesnych teologów czy w nowe nabożeństwa.⁵ Blokadą na drodze do upowszechnienia druków była cena. Jednak największe ograniczenia w rozpowszechnianiu materiałów drukowanych spowodował ruch Marcina Lutera.⁶ W 1559 r. Paweł IV poleca stworzenie *Index autorum et librorum prohibitorum*. Taka negatywna postawa względem druku nie była w Europie czymś szczególnym. Podobnie postępowali władcy z tekstami ich dotyczącymi.⁷ W Kościele wówczas pojawiły się terminy „dobrej”, czyli kościelnej, i „złej” prasy.

Za początek prasy wielkonakładowej uważa się rok 1814, kiedy to wprowadzono maszyny drukarskie napędzane silnikiem parowym.⁸ Jeśli chodzi o wielkonakładową prasę katolicką, to w 1851 r. ukazuje się pierwszy numer jezuitickiego „La Civilita Cattolica”, a w 1861 r. „L'Osservatore Romano”. Papieże zdawali sobie sprawę z tego, że nie przeciwstawiają się złemu wpływowi wolnej prasy na ludzi, ale od tego czasu starali się ją przekształcać i wykorzystywać do dzieła ewangelizacji. Idea „dobrej prasy” szybko znalazła zwolenników i realizatorów. Pisma zaczęły masowo powstawać w wielu krajach. Zmiana sposobu interpretacji wykorzystania prasy pojawiła się za pontyfikatu Leona XIII. Papież starał się świadomie wykorzystywać prasę jako narzędzie ewangelizacji, i tak jest do dziś.

Z. W. S o l s k i (red.), *Ikony Niewidzialnego*, Opole 2003, s. 261-270; t e n ż e, *Religia w sieci*, w: H. S o b e c z k o, Z. S o l s k i (red.), *Liturgia w świecie widowisk*, Opole 2005, s. 365-373; A. K. R u f, *Fernsehen – Rundfunk – Christentum*, Aschaffenburg 1960; J. S a l i j, *Spowiedź przez internet*, W Drodze 5/2002, s. 124-128; T. W ę c ł a w s k i, *Cztery tezy o wirtualizacji środowiska życiowego człowieka*, w: W. C e l l a r y, T. W ę c ł a w s k i, P. B o r t k i e w i c z, *Rzeczywistość wirtualna. Pytania teologiczne*, Poznań 2003, s. 33-62; J.-P. W i l l a i m e, *Les médias comme analyseur des mutations religieuses contemporaines*, w: P. B r é c h o n, J.-P. W i l l a i m e (red.), *Médias et religion en miroir*, Paris 2000, s. 299-327; t e n ż e, *Vers les chrétiens électroniques*, *Lumière et Vie* 155/1981, s. 56-69; B. Z b o r s k i, *Religia w massmediach*, w: W. Z d a n i e w i c z (red.), *Religia a massmedia. Znaczenie środków społecznego przekazu w kulturze religijnej Polski*, Warszawa 1997.

⁴ Por. J. C h r a p e k, *Współczesne techniki komunikowania nowym wyznaniem dla Kościoła*, Warszawa 1990, s. 11-19.

⁵ Por. A. L e w e k, *Podstawy edukacji medialnej i dziennikarskiej*, Warszawa 2003, s. 45.

⁶ Por. S. v a n C a s l e r, *Środki masowego przekazu: wychowanie alternatywne*, *Communio* 12(1992) 3, s. 96.

⁷ Zob. Z. B a u e r, E. C h u d z i Ń s k i, *Dziennikarstwo i świat mediów*, Kraków 1996, s. 6-30; K. P o k o r n a - I g n a t o w i c z, *Kościół w świecie mediów*, Kraków 2002, s. 15-17; M. W r z o s, *Polityka Kościoła katolickiego wobec środków społecznego przekazu*, Poznań 2007, s. 23-26 (mszp.).

⁸ Zob. J. C h r a p e k, J. G ó r a l, *Zarys historii najważniejszych wynalazków z dziedziny masowego komunikowania*, Warszawa 1990, s. 197-208.

Pierwszy okres wydawania czasopism misyjnych (1882-1918)

Bardzo szybko instytucje prowadzące misje zrozumiały, że prasa jest potężnym narzędziem, które może służyć do realizacji celu powszechnej ewangelizacji, a zwłaszcza misyjnej. Z jednej strony jest ona źródłem informacji misyjnej, z drugiej sposobem zdobycia pomocy duchowej i materialnej na ich rzecz, a z trzeciej narzędziem wspomagającym samą ewangelizację misyjną. Z biegiem czasu stawała się miejscem podejmowania refleksji teologicznej, także misyjnej. Pierwszymi czasopismami misyjnymi, choć niskonakładowymi, które powstały w 1822 r. były „Les Annales de la Propagation de la Foi” oraz „Les Missions Catholiques”. Ich wydawcą było Lyońskie Stowarzyszenie Rozkrzewiania Wiary. Kolejnym było niemieckie „Die Katholischen Missionen”, które pojawiło się w latach 80. XIX w. Jeszcze w tym samym wieku zaczęto wydawać periodyki misyjne w Anglii, Hiszpanii, Holandii, USA i Włoszech. Nic dziwnego, że czasopisma misyjne, które pojawiły się w innych krajach, szczególnie europejskich, wpłynęły na polski rynek wydawniczy. Rozpoczęto od druków ulotnych, czyli wydawanych pojedynczych listów misjonarzy z XVI, XVII i XVIII w.

Pierwszym polskim periodykiem misyjnym były „Misje katolickie” wydawane od 1882 r. przez krakowskich jezuitów. Był to periodyk popularny, dość bogato ilustrowany, który z biegiem czasu zmienił charakter na bardziej naukowy. Pismo to, jak wiele innych, ukazywało się do wybuchu II wojny światowej. Zastąpiła dzięki zmianom polityczno-prawnym w Galicji. Kolejne dwa tytuły pojawiają się z tej przyczyny również w Krakowie. Rok później ukazują się „Roczniki Rozkrzewiania Wiary”, których celem było zbieranie pomocy materialnej dla misji. Początkowo był to organ prasowy Papieskich Dzieł Misyjnych w Austrii, ale kierowany do Polaków i wydawany był do 1921 r. W 1884 r. powstaje pierwsze misyjne czasopismo dla dzieci: „Rocznik Dzieła Świętego Dzieciństwa Pana Jezusa” publikowany przez Zgromadzenie Księży Misjonarzy do 1914 r., a od 1916 r. przez Papieskie Dzieło Świętego Dzieciństwa Pana Jezusa w Polsce. „Rocznik” ukazywał się do wybuchu II wojny światowej. W 1890 r. ukazał się pierwszy numer czasopisma „Niepominajka” wydawany przez Misjonarzy z Marianhill najpierw w Chełmie, a potem we Wrocławiu, które od 1904 r. zmieniło tytuł na „Wiadomości Misyjne”. Rok później ci sami wydawcy rozpoczęli wydawanie kalendarza misyjnego. Celem ich wydawnictw, oprócz informacji o misjach, było pozyskiwanie środków na tę działalność. Na Śląsku, w Mikołowie, przez cztery lata (1891-1894) ukazywał się „Misjonarz Katolicki”. W 1895 r. na krakowskim rynku wydawniczym pojawiło się „Echo z Afryki”. To jedyne pismo, które dzięki przeniesieniu redakcji wersji polskiej do Kanady i Stanów Zjednoczonych istnieje bez przerwy do dziś. Założycielką i redaktorką

pisma była Maria Teresa Ledóchowska, założycielka Sodalicji i Zgromadzenia św. Piotra Klawera.

Kolejnym etapem rozwoju czasopiśmiennictwa misyjnego w Polsce była wspólna inicjatywa Księża Misjonarzy oraz Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo z 1895 r., czyli „Roczniki Obydwóch Zgromadzeń św. Wincentego à Paulo”. Wydawane były do 1938 r., z przerwą na lata wojenne (1916-1919). Nowe tytuły prasowe pojawiły się dopiero w pierwszym dziesięcioleciu XX w. Ostatnimi wydawnictwami w pierwszym etapie powstawania prasy misyjnej były „Murzynek” (1913 r.) i „Kalendarz św. Piotra Klawera” (1914 r.). Oba powstały z inicjatywy sióstr klawerianek. Pierwsze z nich skierowane było do młodego odbiorcy.

Miejszem wydawania prasy misyjnej na pierwszym etapie powstawania był zabór austriacki. Spośród dziesięciu istniejących tytułów w 1915 r. jednocześnie wydawanych było dziewięć. Pisma te rozwijały się powoli, choć na tle Kościołów w Europie było to ważne osiągnięcie, szczególnie że działalność wydawnicza na ziemiach polskich możliwa była na terenie jednego tylko zaboru. Łączny nakład czasopism misyjnych (bez kalendarzy) jest szacowany na ok. 30 tys.⁹

Drugi okres wydawania czasopism misyjnych (1918-1945)

Drugi etap rozwoju polskiej prasy misyjnej to okres II Rzeczypospolitej i II wojny światowej (wówczas prasa misyjna zaprzestała działalności). W 1920 r. Sodalicja św. Piotra Klawera zaczęła wydawać „Kalendarz Misyjny dla Dzieci i Młodzieży”. Było to swojego rodzaju czasopismo, które publikowało zbeletryzowane opowiadania o Afryce. Pięć lat później przy pomocy Zarządu Salezjańskiego Domu Młodzieży w Krakowie powstała redakcja „Młodzieży Misyjnej”, którą niedługo później przeniesiono do Warszawy. Okres międzywojenny to czas szczególnego zaangażowania Polaków w wolontariat i grupy duszpasterskie. Jedną z prężniej działających instytucji w Warszawie było Papieskie Dzieło Rozkrzewiania Wiary, które od 1925 r. wydawało „Pobudkę Misyjną”. Przedtem wydawały ją struktury Papieskiego Dzieła Rozkrzewiania Wiary diecezji poznańskiej oraz gnieźnieńskiej. W tym samym roku w Górnej Grupie werbiści rozpoczynają wydawanie miesięcznika „Nasz Misjonarz”. Rok później działalność prowadzą trzy tytuły. Pierwszy z nich to związany z werbistami „Mały Misjonarz” kierowany do młodego odbiorcy. Była to dziecięca wersja poprzedniego tytułu skierowanego do osób dorosłych. Drugim był „Oblat Niepokalanej” – periodyk publikowany w Krobi w Wielkopolsce przez oblatów,

⁹ Szeroko na ten temat pisze A. K a l e t a, *Polskie katolickie czasopiśmiennictwo misyjne w II Rzeczypospolitej*, Kalisz 2001, s. 59-64. W swoich badaniach naukowych przeprowadził szczegółowe analizy dotyczące tego okresu wydawania prasy misyjnej.

mówiący w zasadzie o ich posłudze misyjnej. Również w Wielkopolsce powstał „Przegląd Misyjny” dodatek do „Gazety Polskiej” przeznaczony dla Związku Misyjnego Polek.

W 1928 r. pojawiło się aż pięć nowych tytułów polskiej prasy misyjnej. Pierwszym był lwowski bernardyński miesięcznik „Młodość Seraficka”, poznański „Związek Misyjny Polek” oraz „Roczniki Związku Akademickich Kół Misyjnych” (od 1932 r. „Annales Missiologicae”), kępiński „Głos Misyjny” oraz „Kalendarz Misyjny Małego Dzieła Bożej Opatrzności” wydawany przez orionistów w Zduńcu. Jednak ta ostatnia pozycja, jak i wcześniej przywołane kalendarze, były rocznikami. W 1930 r. werbiści rozpoczęli wydawać swój „Kalendarz Małego Misjonarza”, a Dyrekcja Diecezjalnego Papieskiego Dzieła Misyjnego w Łomży „Dzieła Misyjne w Diecezji Łomżyńskiej”. Swoje tytuły miały już w zasadzie wszystkie grupy społeczne w Kościele: dzieci, młodzież, zgromadzenia zakonne, studenci oraz Papieskie Dzieła Misyjne. W 1932 r. dołączyła do nich inteligencja katolicka, która rozpoczęła wydawanie „Ruchu Misyjnego wśród Inteligencji w Polsce” w Poznaniu. W tym roku do wydawców periodyków misyjnych dołączyły Siostry Miłosierdzia i Księża Misjonarze z tytułem „Misje Księża Misjonarzy – Sióstr Miłosierdzia”, jak i Papieskie Dzieła Misyjne w Płocku z „Papieskimi Dzielami Rozkrzewiania Wiary w Diecezji Płockiej”. Rok później kancelaria prymasowska rozpoczęła wydawanie „Misyjnego Dodatku Miesięcznika Kościelnego Archidiecezji Gnieźnieńskiej i Poznańskiej”, a w Krakowie Księża Misjonarze „Przyjaciela Polskiej Misji w Chinach”, który był skierowany do osób wspierających materialnie misje w tym kraju.

W 1934 r. kolejne tytuły publikowali znani już wydawcy. Powstały zatem „Katolicka Propaganda Misyjna dla Budzenia i Rozpowszechniania Znajomości Misji Katolickich” wydawana przez Sodalicję Klaweriańską. Księża Misjonarze rozpoczęli wydawanie „Listów Polskich Misjonarzy św. Wincentego à Paulo z Chin”, a Krajowa Dyrekcja Papieskiego Dzieła Rozkrzewiania Wiary – „Posiewu”. W 1935 r. Dyrekcja Papieskich Dziel Misyjnych we Włocławku stała się wydawcą kolejnego tytułu: „Papieskich Dziel Misyjnych Diecezji Włocławskiej”, a Księża Misjonarze rozpoczęli wydawanie swojego czwartego tytułu związanego z misjami w Chinach: „Wiadomości Misyjnych i Listów Księża Misjonarzy i Sióstr Miłosierdzia z Polskiej Misji w Chinach”. W 1937 r. pojawiły się dwa tytuły. Pierwszy to „Pomoc Misyjna”, którego wydawcą była Wileńska Kuria Biskupia, natomiast drugi to ukazujący się w Płocku „Biuletyn Misyjny Związku Misyjnego Duchowieństwa w Polsce”. Ostatnim tytułem misyjnym powstałym przed wybuchem II wojny światowej był „Biuletyn Misyjny Mugenzai No Sono”, ukazujący się w Niepokalanowie. Jego bezpośrednim twórcą był o. Maksymilian Maria Kolbe OFMConv. Warto dodać, że w okresie II Rzeczy-

pospolitej zostały wydane dwie jednodniówki. Pierwsza ukazała się w 1927 r. w Poznaniu jako „Jednodniówka ku uczczeniu Międzynarodowego Akademickiego Kongresu Misyjnego w Poznaniu 28 IX – 2 X 1927”, a druga w 1937 r. pt. „Akademicy Lubelscy Misjom”.

W okresie międzywojennym ukazało się 29 nowych tytułów misyjnych. Do nich należy dodać dziewięć tych, które pojawiły się na rynku wydawniczym w pierwszej fazie historii wydawnictw misyjnych w Polsce. W sumie daje to 38 tytułów. Odejmując jednodniówki i kalendarze, otrzymujemy sumę 29 czasopism misyjnych ukazujących się najczęściej jako miesięczniki lub kwartalniki o łącznym szacowanym nakładzie ok. 200 tys. egzemplarzy. Do miejsc wydawania czasopism misyjnych z pierwszej fazy ich powstawania w Polsce, czyli Krakowa i Krosna, dołączyły inne ośrodki: Poznań, Lwów i Warszawa. Wydawcami czasopism najczęściej były zgromadzenia zakonne mające dostęp do szerszych źródeł informacji z misji, a także Papieskie Dzieła Misyjne na szczeblu krajowym i diecezjalnym. Zauważalne jest rozproszenie prasy oraz partykularyzm, czyli opisywanie misji prowadzonych przez zgromadzenie wydawcy.¹⁰

Trzeci okres wydawania czasopism misyjnych (1945-2010)

Trzecia faza rozwoju prasy misyjnej, to czas po II wojnie światowej. Po zakończeniu wojny władzę w Polsce objęli komuniści, którzy nie ustawali w działaniach represyjnych wobec Kościoła. Chrześcijanie, w tym biskupi, byli aresztowani i przetrzymywani w więzieniach. Majątek kościelny został w kilku etapach zabrany prawnemu właścicielowi. Drukarnie i wydawnictwa katolickie przestawały istnieć. Sytuacja nieco się polepszyła po zniesieniu stanu wojennego w 1982 r., a zmieniła po odzyskaniu wolności w 1989 r. Wszystkie tytuły prasy misyjnej zaprzestały działalności podczas wojny, a po niej nie odrodziły się. Jedynym tytułem, który kontynuował działalność, było „Echo z Afryki i innych kontynentów”, którego redakcja została przeniesiona do Kanady, a potem Stanów Zjednoczonych. Po wznowieniu wydawania tytułu w Polsce, nadal funkcjonuje on w środowiskach polonijnych, tak więc jednocześnie wydawane są dwa odrębne periodyki o tym samym tytule. Do okresu po stanie wojennym wychodziło zaledwie kilka tytułów pism misyjnych, w minimalnych nakładach, często do 15 egzemplarzy, przeznaczonych do użytku wewnętrznego, by nie narażać się na represje. Werbiści wydawali w podziemiu od 1967 r. „Nurt SVD” oraz od 1968 r. „Verbinum”. Trzecim tytułem był „Misjonarz Świętej Rodziny”

¹⁰ Zob. *tamże*, s. 65-96. Autor bardzo szeroko i kompetentnie omawia ten etap wydawania prasy misyjnej, w swojej dysertacji doktorskiej. Więcej na temat tego okresu w historii prasy zob. A. P a c k o w s k i, *Prasa polska w latach 1918-1939*, Warszawa 1980; A. N o t k o w s k i, *Polska prasa prowincjonalna Drugiej Rzeczypospolitej (1918-1939)*, Warszawa-Lódź 1982.

publikowany od 1977 r., którego wydawcą było zgromadzenie o tej samej nazwie, a czwartym „Biuletyn Misjologiczny” wydawany od 1979 r. w „Collectanea Theologica” – kwartalniku Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

Kolejny etap powstawania prasy misyjnej związany był z wybuchem stanu wojennego i ustaleniami Okrągłego Stołu, w którym wynegocjowano zgodę na powstanie nowych tytułów prasy katolickiej. Wśród tych periodyków były obłackie „Misyjne Drogi” (1983 r.), „Światło Narodów” (1981 r.), „Świat Misyjny” (dla młodych odbiorców, 1983 r.) i „Misje Dzisiaj” (1980 r.) wydawane przez Papieskie Dzieła Misyjne w Polsce oraz „Głosie Ewangelie” (1983 r.), których wydawcą był Wydział Misyjny Diecezji Tarnowskiej. Problemem tych czasopism była cenzura prowadzona przez Urząd Kontroli Prasy i Widowisk oraz nikłe przydziały papieru gazetowego. Często wobec braku przychylności władz trzeba go było sprowadzać własnym sumptem. Kolejne tytuły prasy misyjnej pojawiły się tuż przed i po pierwszych wolnych wyborach w 1989 r. Do tych periodyków należą klaweriańskie „Echo z Afryki i innych kontynentów” (1986 r.), salezjańskie „Misje Salezjańskie” (1987 r.), werbistowski „Animator Misyjny” (1989 r.), komboniański „Misjonarze Kombonianie” (1993 r.), duchacki „Posłaniec Ducha Świętego” (1994 r.).

W czasie millenium do czasopism misyjnych dołączyły misjonarzy Afryki – „Głos Afryki” (1996 r.), gdańskiej fundacji Maitri „My a Trzeci Świat” (1996 r.), Wydziału Misyjnego Archidiecezji Gnieźnieńskiej „Biuletyn Misyjny Archidiecezji Gnieźnieńskiej” (1996 r.), karmelitańskie „Amahoro” (1997 r.), pallotyńskie „Horyzonty Misyjne” (1997 r.), Koła Misyjnego Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Rzeszowskiej „Biuletyn Misyjny Diecezji Rzeszowskiej” (1997 r.), ojców białych „Wrota Afryki” (1999 r.), poznańskiego Akademickiego Koła Misjologicznego „Annales Missiologicae Posnanienses” (2000 r.), poznańskiej fundacji Redemptoris Missio „Medicum Mundi Polonia” (2001 r.) i franciszkanów „Nasze Misje Franciszkańskie” (2002 r.). W ciągu piętnastu lat powstało aż piętnaście czasopism misyjnych. Później zauważalne jest spowolnienie – skutek nasycenia rynku prasowego i mniejszej liczby odbiorców. Spadły też nakłady i dotacje wydawców na utrzymanie czasopism. Księża Misjonarze rozpoczęli wydawanie „Wiadomości Misyjnych” (2005 r.), krakowscy franciszkanie wydają „Lafię” (2006 r.), Papieskie Dzieło Pomocy Kościołowi w Potrzebie „Biuletyn. Pomoc Kościołowi w Potrzebie” (2006 r.) Stowarzyszenie Misjologów Polskich „Studia Misjologiczne” (2008 r.), krakowscy kapucyni „Kapucynów i Misje” (2009 r.), sercanie „Misyjny Dar Serca”, (2009 r.), a ostatnim tytułem, który powstał na misyjnym rynku wydawniczym, jest „Lumen Gentium”

(2011 r.) – kontynuator „Światła Narodów”. Warto dodać, że ukazało się siedem numerów „Biuletynu Misyjnego Diecezji Przemyskiej” (1999-2001, 2007).¹¹

Podsumowując trzeci etap rozwoju polskiej prasy misyjnej, warto zauważyć, że w tym czasie pojawiło się 35 tytułów czasopism misyjnych, nie licząc kalendarzy misyjnych, druków ulotnych, czasopism o niewielkim nakładzie czy okresie żywotności. Nakład wszystkich czasopism, w przeliczeniu na miesiąc wydawniczy, szacuje się na ok. 250 tys. egzemplarzy. Najważniejszymi ośrodkami wydawania prasy misyjnej były Warszawa, Poznań i Kraków.

Czwarty okres wydawania czasopism misyjnych oraz ich perspektywy (2010-)

Współcześnie zauważalny jest kryzys polskich czasopism misyjnych. W ostatnich pięciu latach nie powstało żadne nowe czasopismo misyjne (poza w 2011 r. „Lumen Gentium”). Zauważalne jest nasycenie rynku prasowego tytułami czasopism misyjnych, a także spotkanie ze współczesnymi realiami prasowymi, którymi są niskie czytelnictwo prasy w kraju, a także obniżający się odsetek ludzi nabywających te czasopisma (mniejszy udział wiernych na nabożeństwach w kościele – jest to podstawowy kanał dystrybucji niniejszych periodyków oraz zmiany demograficzne w Kościele). Powoduje to, że coraz częściej ich działalność jest dotowana, a w konsekwencji tytuły są najpierw zawieszane, a potem likwidowane (siedem tytułów w ostatnich dziesięciu latach).

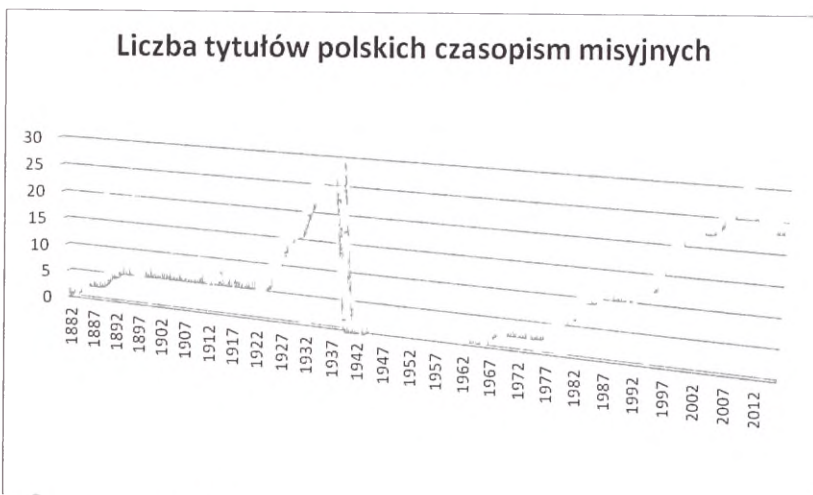
W wielu redakcjach czasopism w kraju, powtarzane są następujące słowa amerykańskich prasoznawców: „Za pięć, za dziesięć, a na pewno za piętnaście lat, nie będzie już nas”. Jest to wyraz bezradności wobec starzejącego się i wymierającego grona nabywców prasy drukowanej, a także wobec ludzi młodych i w średnim wieku, którzy wolą przeglądać Internet, gdzie najczęściej podawane są darmowe informacje.

W przypadku współczesnej prasy misyjnej, mam nadzieję, perspektywy wydają się bardziej kolorowe. Z jednej strony dużą grupą nabywców (najczęściej przyparafialnych) są starsi czytelnicy, którzy od nawyku czytania prasy drukowanej nie odchodzą. Do czytelników w średnim i młodym wieku docierają redakcje piszące współczesnym językiem, o bardzo dobrej szacie graficznej, często z ciekawymi kampaniami społecznymi, mającymi za zadanie aktywizację czytelników. Inną grupą nabywców są osoby zaangażowane misyjnie (naj-

¹¹ Szczegółowo recepcję idei misyjnej w Polsce, po II Soborze Watykańskim, omawia F. J a b ł o ņ s k i, *Recepcja idei misyjnej w Polsce po Soborze Watykańskim*, Kraków 2003. Omówione w tej pracy zostały: struktury naukowe, struktury duszpasterskie realizujące recepcje misyjną w Polsce, a także posługa misjonarzy w dziele ewangelizacji misyjnej, jak i misyjna natura Kościoła w jego nauczaniu.

częściej prenumerata), dla których mniej liczy się treść, szata graficzna pisma, a idea pomocy misyjnej, która jest nadrzędną dla nich.

Redakcje, by przetrwać powinny przejść z treści partykularnych, odnoszących się jedynie do osoby prawnej wydawcy (np. salezianie piszą jedynie o misjach salezjańskich, sercanie o misjach sercańskich), do treści ukazujących ogólnokościelny wymiar misji. Jakość ich artykułów i layoutu powinna być bardzo wysoka. Należy także poszerzać kanały dystrybucji o sieci sprzedażowe szeroko dostępne czy e-wydania, lub wydania na Kindla.



Źródło: opracowanie własne

Czasopiśmiennictwo misyjne odgrywa istotną rolę na polskim rynku wydawniczym oraz jest fenomenem w kontekście innych krajów w Europie i nie tylko. Na jego rozwój wpływały szczególnie uwarunkowania społeczno-polityczne. Pierwszym z nich był okres rozbiorów i możliwość wydawania pism katolickich jedynie na terenie zaboru austriackiego. W II Rzeczypospolitej możliwość swobodnego rozwoju doprowadziła do jednoczesnego wydawania największej liczby tytułów, bo 29. Okres wojny i komunizmu to czas w zasadzie całkowitego zaprzestania druku tychże czasopism. W latach odwilży pojawiły się, za zgodą władz, pojedyncze tytuły, a po wolnych wyborach w 1989 r. powstawało ich coraz więcej. Obecnie jest ich 24 (nie licząc kalendarzy, czasopism efemerycznych, czy periodyków zawieszających działalność wydawniczą). Czasopisma

BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY

misyjne weszły w trudny czas zmagania o czytelników, których grona się zmniejsza. Jak wydaje się, tylko najlepsze z nich i najbardziej kreatywne przetrwają.

Marcin Wrzos OMI, Poznań