

Władysław Kowalak

Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

Collectanea Theologica 50/4, 139-154

1980

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY

Zawartość: I. INFORMACJE. 1. Misjonarze polscy w 1979 r. — 2. Prareligia i praobjawienie w ujęciu W. Schmidta. II. OPRACOWANIA. 1. O konieczności i niemożliwości dialogu między religiami. — 2. Kult cargo w prowincji Sepik Wschodni (Papua Nowa Gwinea)*.

I. INFORMACJE

1. Misjonarze polscy w 1979 r.

W 1979 r. wyjechało z kraju do pracy na terenach misyjnych 95 polskich misjonarek i misjonarzy: 59 księży zakonnych, 8 księży diecezjalnych, 1 alumn, 1 brat zakonny, 25 siostr zakonnych oraz 1 osoba świecka. Na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat jest to liczba największa, w których wyjazdy z Polski na misje kształtowały się następująco: w 1974 r. wyjechało 76 misjonarzy; w 1975 r. — 68; w 1976 r. — 93; w 1977 r. — 53; w 1978 — 93 misjonarzy.

1. Diecezje:

Tarnów	— 4 (Ludowa Rep. Kongo)
Lublin	— 1 (Zambia)
Drohiczyn	— 1 (Brazylia)
Łomża	— 1 (Brazylia)
Siedlce	— 1 (Brazylia)

2. Zgromadzenia zakonne żeńskie:

Franciszczanki z Orlika	— 4 (Libia)
Kanoniczki Ducha Świętego	— 4 (Burundi)
Karmelitanki Dzieciątka J.	— 4 (Burundi)
Pallotycki	— 4 (Rwanda)
Służebniczki Starow.	— 3 (Rep. Płd. Afryki — 2; Zambia — 1)
Boromeuszki	— 1 (Zambia)
Benedyktynki	— 1 (Libia)
Misjonarki Św. Rodziny	— 1 (Zambia)
Adoratori Krwi Chr.	— 1 (Boliwia)
Serafitki	— 1 (Algieria)
Św. Rodziny z Bordeaux	— 1 (Rep. Płd. Afryki)

3. Zgromadzenia zakonne męskie:

Werbiści	— 14 (Brazylia — 4; Argentyna — 3; Ekwador — 2; Papua Nowa Gwinea — 2; Angola — 2; Togo — 1)
----------	---

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Władysław Kowalak SVD, Warszawa.

Pallotyni	— 6 (Rwanda — 4; Brazylia — 2)
Franciszkanie Konw.	— 5 (Brazylia — 4; Boliwia — 1)
Misjonarze Św. Rodz.	— 5 (Brazylia)
Salwatorianie	— 5 (Tanzania)
Chrystusowcy	— 4 (Brazylia — 3; Australia — 1)
Misjonarze CM	— 4 (Zair — 2, Madagaskar — 2)
Kamilianie	— 3 (Madagaskar)
Salezjanie	— 3 (Zair — 1; Japonia — 1; Honduras — 1)
Marianie	— 2 (Brazylia)
Michalici	— 2 (Zair)
Oblaci	— 2 (Kamerun)
Sercanie	— 2 (Zair)
Franciszkanie	— 1 (Libia)
Orioniści	— 1 (Brazylia)
Redemptoryści	— 1 (Brazylia)
Zmartwychwstańcy	— 1 (Brazylia)

4. Świeccy: — 1 (Ludowa Rep. Kongo)

Misjonarze ci udali się do 21 różnych krajów świata, przy czym największa grupa wyjechała do Afryki (57): do Burundi — 8, do Rwandy — 8, na Madagaskar — 8, do Libii — 6, do Ludowej Rep. Kongo — 5, do Tanzanii — 5, do Zairu — 5, do Zambii — 4, do Rep. Płd. Afryki — 3, do Angoli — 2, do Kamerunu — 2, do Algierii — 1 i do Toga — 1. Do Ameryki Płd. wyjechało 34 misjonarzy: do Brazylii — 22, Argentyny — 7, Ekwadoru — 2, Boliwii — 2 i do Hondurasu — 1. Do Australii i Oceanii — 3: do Papui Nowej Gwinei — 2, do Australii — 1 oraz do Azji — 1 (Japonia).

Na wypoczynku w Polsce przebywało 150 misjonarzy, a zmarło 4 księży, 1 brat zakonny oraz 1 siostra zakonna. Z różnych względów zrezygnowało z pracy misyjnej 23 misjonarzy.

Z początkiem 1980 r. na terenach misyjnych (wraz z Australią) pracowało ogółem 1130 misjonarek i misjonarzy polskich:

Księża	— 774
Siostry	— 294
Bracia zak.	— 53
Świeccy	— 9

ks. Władysław Kowalak SVD, Warszawa

2. Prareligia i praobjawienie w ujęciu W. Schmidta

Dyskusje i polemiki dotyczące prareligii i praobjawienia nie ustają od czasów W. Schmidta i stale są aktualne. Najnowszą dysertacją na ten temat, jaka powstała na Wydziale Filozoficznym Papieskiego Uniwersytetu Urbanianum, jest praca ks. Sylwestra Pająka¹. Jest to praca dotycząca historii religii w ujęciu W. Schmidta, jednego z przodujących religioznawców pierwszej połowy naszego stulecia. W pracy omówione zostały dwa ważne zagadnienia: jaki obraz prareligii ludzkości nakreśla W. Schmidt oraz jak wyjaśnia on powstanie tej prareligii.

¹ S. Pająk SVD, *Urreligion und Uroffenbarung bei P. W. Schmidt*, Sankt Augustin 1978, s. 235 (*Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini*, nr 20). S. Pająk jest wykładowcą w Seminarium Duchownym w Ledalero w Indonezji, dokąd wyjechał z Polski w r. 1965. Warto wspomnieć, że przed wyjazdem na misje studiował na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

Obraz prareligii

S. Pająk przestudiował ponad 100 pozycji z bibliografii W. Schmidta; pominął jednak pierwszą większą jego pracę religioznawczą pt. *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker* (1909, wzgl. 1910), w której omówione zostało nie powstanie religii, lecz obraz Istoty Najwyższej z późniejszych okresów rozwoju ludzkości. S. Pająk nie uwzględnił również w swoim wykazie literatury, pomimo zainteresowania metodologicznym nastawieniem W. Schmidta, referatu z 1908 r. pt. *Panbabilonismus und ethnologischer Elementargedanke*, w którym W. Schmidt zadeklarował się jako skrajny rzecznik idei podstawowej (*Elementargedanke*) A. Bastiana, tak samo jak później stał się skrajnym rzecznikiem związku historycznego i jednorazowego powstania podobnych zjawisk.

Większość rozdziałów pracy S. Pajaka nosi tytuły ważniejszych publikacji W. Schmidta: „Powstanie idei Boga” (*L'Origine de l'Idée de Dieu*, 1908 r.), „Znaczenie Pigmejów w historii rozwoju ludzkości” (*Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen*, 1910 r.), „Pražobjawienie początkiem objawień Boga” (*Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes*, 1911 r.), „Powstanie idei Boga” (*Der Ursprung der Gottesidee*, t. I, 1912; skrót: UdG), „Podręcznik porównawczej historii religii” (*Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte*, 1930 r.), „Powstanie idei Boga” (UdG II—VI, 1929—1935). Zostały również uwzględnione artykuły z tamtych lat. W jednym z rozdziałów pt. *Das Jahrzehnt bis 1922* (s. 81—121) S. Pająk poddaje analizie 13 recenzji książek pióra W. Schmidta i wykazuje, że wypowiada się on w nich znacznie jaśniej niż w swoich głównych dziełach, szczególnie wtedy, gdy polemizuje z badaczem, który myśli w oparciu o inną fachową terminologię.

O tym, że S. Pająk nie szedł po linii najmniejszego oporu, mogą świadczyć następujące dane. W. Schmidt referował w Seminarium Misyjnym w St. Gabriel k. Wiednia już w 1896 r. o idei Boga (s. 14). S. Pająk po raz pierwszy podaje dokładny tytuł i datę (1902 r.) wygłoszenia referatu przez L. von Schrödera, który wywarł tak ważny wpływ na W. Schmidta (s. 13). Podobnie jako pierwszy podaje tytuł referatu wygłoszonego przez W. Schmidta w Bonn (1906 r.), który stał się impulsem do napisania przez niego 12-tomowego dzieła (s. 15). E. Grosse, którego znaczenie w wypracowaniu systemu kręgów kulturowych jest duże przez powiązanie określonych form gospodarki z określonymi formami rodziny, został uznany — jak stwierdza S. Pająk — w pierwszej części książki *Völker und Kulturen* za ewolucjonistę, podczas gdy nieco dalej (s. 85) staje się autorytetem w nauce o kręgach kulturowych. Tutaj należy również dokładna analiza porównawcza różnych wydań *Uroffenbarung* (s. 58) oraz pierwszego tomu UdG wraz z poprzedzającym go *L'Origine de l'Idée de Dieu* (s. 73—77).

S. Pająk nie gubi się jednak w tego rodzaju szczegółach. Wykazują to cytaty z publikacji W. Schmidta, starannie uporządkowane chronologicznie, które już przez samą konfrontację jego sprzecznych wypowiedzi stają się źródłem krytyki: W. Schmidt przeciw W. Schmidtowi. Aby sprawdzić tym sposobem poglądy W. Schmidta, S. Pająk wzmacnia te konsekwencje, których W. Schmidt nie dostrzegał.

Równocześnie zostaje podany przyczynek do metodycznego rozwoju podanego przez W. Schmidta. W rozprawie *L'Origine de l'Idée de Dieu* opiera się on głównie na danych pochodzących z południowo-wschodniej Australii, interpretowanych w ścisłej łączności z poglądami A. Langa. W dziele dotyczącym Pigmejów kultura i religia są według W. Schmidta powiązane rasowo; ponieważ rasa pigmejska wykazuje cechy embrionalne, dlatego została uznana przez niego za najstarszą rasę ludzką, jako embrionalne stadium rozwoju ludzkości. Również życie duchowe tych ludów niskorosłych jest

według niego zależne od ich formy somatycznej, tzn. także embrionalne, dziecięce (s. 46). I dlatego ich kultura i religia stanowią początek kultury i rozwoju religijnego całej ludzkości w ogóle. Taki tok rozumowania jest dlatego możliwy, ponieważ W. Schmidt w tym miejscu jest zdecydowanym rzecznikiem teorii ewolucji. Jednak rok później pod naciskiem cenzury kościelnej popularno-apologetycznego dzieła (chodzi o *Uroffenbarung* z 1911 roku) porzuca teorię descendencji i opowiada się coraz bardziej jako jej zdecydowany przeciwnik. Pozostał nim nawet wtedy, gdy Kościół akceptował teorię ewolucji. Na zawsze jednak Pigmeje pozostali jego ulubionym ludem; na potwierdzenie ich pierwotności i najstarszej rasy ludzkiej przytacza inne dane: prostota, fakt zepchnięcia ich na obce tereny, gospodarka zbieracka i tym podobne.

Wraz z ukazaniem się UdG t. I w 1912 r. W. Schmidt uczynił decydujący krok w kierunku porównawczych form kulturowych, językowych i religijnych. Powstał duży traktat o religii mieszkańców południowo-wschodniej Australii. S. Pająk na kilku stronicach (s. 73—79) wykazał podstawowe znaczenie pierwszego tomu UdG w odróżnieniu od *L'Origine de l'Idée de Dieu* dla naukowego rozwoju W. Schmidta. Fakt ten jest także dużym osiągnięciem niezależnie od szczegółowego tematu pracy S. Pajaka.

W następnych tomach UdG W. Schmidt dalej rozwija metodę porównawczą. Na niej, a nie na kręgach kulturowych, opiera się dowód W. Schmidta dotyczący najstarszej religii ludzkości. S. Pająk przedstawił w dużym schemacie logiczną strukturę tego mozolnego dowodu (por. szczególnie s. 167—177 oraz graficzny schemat przy końcu książki). Ta logiczna struktura, mianowicie w jaki sposób W. Schmidt dochodzi do zrekonstruowania najstarszej religii ludzkości przedstawionej w pierwszym tomie UdG, nie została jeszcze w ten sposób przez żadnego innego autora przedstawiona. Chociaż właściwy dowód W. Schmidta na najstarszą religię nie opiera się na kręgach kulturowych, to jednak system kręgów kulturowych, co powiniennem S. Pająk podkreślić, odgrywa niebagatelną rolę w metodologii W. Schmidta; mianowicie system ten polega na wyłączeniu elementów materialnych i totemistycznych, tzn. elementów niemonoteistycznych. System kręgów kulturowych pozwalał W. Schmidtowi nakreślić możliwie czysty monoteizm.

Jak zatem daleko w przeszłość sięga ta porównawcza praca? Najstarszą religią jest, jak często mawiał W. Schmidt, „etnologicznie najstarsza religia”. Co on przez to rozumie, niedwuznacznie wyjaśnia S. Pająk cytatem z manuskryptu W. Schmidta z 1937 r., dopiero pośmiertnie opublikowanego (s. 201—204): „(Dowody) nie prowadzą nas do początków człowieka, gdyż jak dotychczas żadna dziedzina nauki nie jest jeszcze w stanie do nich dotrzeć. Pozwalają jednak poznać te ze znanych nam ludów, które stoją najbliżej początków człowieka (...) Czy poza nimi i między nimi a początkiem człowieka występuje jeszcze wielość form ludzkich i czy można je poznać, tego również nie zna żadna dziedzina nauki” (s. 219—220).

Do ukształtowania się „nowych form ludzkich”, tzn. ras, mogą być potrzebne tysiąclecia, a nawet dłuższe okresy. Tak samo odległa od początków ludzkości jest zrekonstruowana przez W. Schmidta prareligia.

W krytyce obrazu najstarszej religii, jaki W. Schmidt nakreślił, S. Pająk wychodzi przede wszystkim z jego terminologii (s. 213—218): stworzenie, wszechwiedza, wszechmoc i wieczność. Czy są to wyobrażenia oparte o wiarę najstarszych ludów, czy też jedynie sugestie filozoficzne przygotowanego interpretatora? W analizie Schmidtowskiego wyjaśnienia ofiary prymicyjalnej S. Pająk stawia pytanie: czy tak pojmują ją tubylcy, czy są to wyłącznie myśli W. Schmidta? Jest to o tyle uzasadnione, że istotę badanej przez siebie religii W. Schmidt widzi nie w jej formach zewnętrznych, lecz w duchowym jej przeżywaniu przez poszczególne jednostki. Jeszcze bardziej S. Pająk podaje w wątpliwość słuszność stosowania terminów monoteizm, monoteizm

etyczny itp. Wyrażenie „wiara w Istotę Najwyższą”, również stosowane od czasu do czasu przez W. Schmidta, uważa za sformułowanie bardziej trafne. Jeżeli autor, który w swoich uwagach krytycznych jest bardzo zachowawczy, co dla uważnego czytelnika staje się wystarczająco jasne, to pomimo wszystko można wyrazić życzenie, aby w formułowaniu swojej krytyki był bardziej otwarty.

Powstanie prareligii

Drugim zagadnieniem omówionym w pracy jest problem wyjaśnienia przez W. Schmidta powstania zrekonstruowanej przez niego najstarszej religii (s. 207—213). Wraz z A. Langem W. Schmidt początkowo przyjął, że ludy szukały przyczyny powstania świata i przez wnioskowanie doszły do poznania Istoty Najwyższej. W ten sposób ujmowana przyczyna powstania świata nie musiała być osobowa. Do osobowej Istoty Najwyższej ludzkość doszła nie przez myślenie przyczynowe, lecz na drodze nieco irracjonalnej, przez skłonność do personifikacji, która w danym okresie rozwoju ludzkości była bardzo silnie rozwinięta. Tego poglądu W. Schmidt bronił wraz z A. Langem (s. 36—42; 55). S. Pająk nie pyta jednak, jak można pogodzić irracjonalną skłonność do personifikacji z wysoką racjonalnością, którą W. Schmidt przypisywał wszystkim ludom, również tym najstarszym.

Poza tym W. Schmidt od początku przyjmował możliwość wczesnego objawienia, choć przeprowadzenia dowodu na ten fakt podjął się dopiero w VI tomie UdG. W. Schmidt rozróżnia — to stwierdzenie S. Pajaka jest bardzo ważne — ideę Boga od życia religijnego, które koncentruje się wokół idei Boga. Powstanie idei Boga można wyjaśnić przez myślenie przyczynowe, W. Schmidt jednak pomija tendencję do personifikacji i nie wyjaśnia, w jaki sposób myślenie przyczynowe prowadzi do pojęcia osobowej, ostatecznej przyczyny powstania świata. Bogate zaś życie religijne, które W. Schmidt przedstawia w zrekonstruowanej przez siebie religii, nie da się wyjaśnić przez samo myślenie przyczynowe. Do tego konieczne jest osobowe spotkanie wczesnego człowieka z Istotą Najwyższą. Przez to W. Schmidt opuszcza płaszczyznę religioznawczą, a staje się filozofem lub teologiem. Czym wytłumaczyć to niezwykle postępowanie metodyczne w wysokiej jakości dziele religioznawczym? S. Pająk sięga tutaj do tezy prezentowanej już przez piszącego niniejszą recenzję i broni podstawowej zmiany zachodzącej w ujęciu przez W. Schmidta pracy naukowej; podczas gdy w 1900 r. i później był on rzecznikiem „czystej nauki”, to około 1933 r. opowiada się za koniecznością uprawiania nauki inspirowanej przez teologię katolicką.

Gdy po lekturze książki S. Pajaka czyta się recenzje VI tomu UdG, które ukazały się na łamach czasopism „Anthropos”, „Zeitschrift für Ethnologie”, „Theologische Revue” czy „Theologische Literaturzeitung”, to dla każdego staje się jasne, że teza S. Pajaka rzuca całkiem nowe światło na dzieło W. Schmidta. Rzymski klimat, w którym powstała, jest ledwo wyczuwalny, np. gdy S. Pająk od czasu do czasu zauważa, iż „nieroztropne” było używanie przez W. Schmidta takiego czy innego terminu. Istotny w tym przypadku jest jednak nie brak roztropności, lecz brak logicznej poprawności. Należy przy tym potwierdzić dużą obiektywność autora, bez której niemożliwe byłoby dla niego niejedno rozwiązanie problemu i poznanie naukowe.

Ten sam obiektywizm pozwala autorowi zakończyć jego podstawowe badanie krytyczne, w istocie negatywne, pieśnią pochwalną na cześć dzieła W. Schmidta. Dzięki W. Schmidtowi została skierowana uwaga badaczy na formy Istoty Najwyższej wśród ludów pierwotnych. Badania terenowe poszczególnych misjonarzy dostarczały stale powiększającą się liczbę relacji o Istocie Najwyższej. Teorie o późniejszym i wtórnym rozwoju monoteizmu zostały odparte również przez tych, którzy nie przyjmowali historycznych rekonstrukcji W. Schmidta. „Zarazem rósł szacunek dla religijnych wyobra-

zeń tzw. ludów pierwotnych (...). Rósł również szacunek dla ludzkich wartości tych ludów. Gdy szczególnie szkoła francuska nie dostrzegała osoby w tych dużych wspólnotach kulturowych, gdy Lévy-Bruhl wraz z szerokim kręgiem następców rozwijał teorię o prelogicznej mentalności ludów pierwotnych, to w. Schmidt przez walkę z tym umniejszaniem wartości dużej części ludzkości przeforsował ocenę realistyczną i dowartościował swoiste cechy tych ludów. Przez to W. Schmidt uzyskał zaszczytne miejsce nie tylko w historii religii, lecz także jako obrońca godności ludów pierwotnych wszedł do ogólnej historii kultury ludzkości" (s. 222).

Po przeczytaniu tych krytycznych badań chętnie zgodzimy się z pozytywną oceną dzieła życia W. Schmidta. Książka S. Pajaka powinna znaleźć się w rękach nie tylko każdego religioznawcy, lecz także wielu teologów, bez względu na wyznanie.

ks. Fritz Bornemann SVD, Rzym
Tłum. ks. Bernard Guhs SVD, Pieniężno

II. OPRACOWANIA

1. O konieczności i niemożliwości dialogu między religiami

Istnieje wiele rodzajów postaw dialogalnych i wzajemnych spotkań między ludźmi różnych religii, które nie są ani konieczne, ani możliwe, a mimo to bardzo pożyteczne, wzbogacające i uszczęśliwiające¹. Niemal zawsze nieumyślność przyjaźni umożliwia wzajemne zrozumienie tego, co najgłębiej różni ludzi — ich przekonania i doświadczenia religijnego, oraz zaakceptowanie tego, co pozostaje niezrozumiałe. W ten sposób staje się możliwe respektowanie tożsamości drugiego człowieka i jego szacunku. Znaczenie tej nieumyślności w przyjaźni okazuje się w tym, że często właśnie te najbardziej niekonieczne, niekorzystne i niezaangażowane spotkania są najcenniejszymi doświadczeniami w zakresie dialogu międzyreligijnego. Mam tu na myśli spotkania w czasie długich podróży z przyjaciółmi, których się nie „robi”, ani nie „traci”, lecz znajduje.

Jeśli jednak przejdziemy na płaszczyznę zaangażowania i społecznego życia, to znaczy tam, gdzie coś musi zostać osiągnięte w splocie wielu interesów, wówczas rozmowa między zwolennikami różnych religii napotyka na poważne trudności. Jeśli przy tym ograniczymy się do rozmowy wyłącznie religijnej, to można nawet mówić o niemożliwości rozmowy. Tę niemożliwość chciałbym przedstawić dokładniej, przy czym nie będę mówił wiele o konieczności „niemożliwego” dialogu, ponieważ w życiu duchowym często coś jest tym bardziej konieczne, im bardziej wychodzi poza ludzkie możliwości, jak na przykład stracić swoje życie, by je zyskać.

Powyższe wstępne uwagi ukazują, przynajmniej w formie przypuszczenia, sposób, w jaki mogą zostać przezwyciężone te nie do obejścia trudności na drodze dialogu wiary, mianowicie w niezamierzonej przyjaźni i bezinteresownej miłości. Nasze zadanie jest więc nieco uproszczone; chcemy mówić o niemożliwości dialogu między religiami, mając jednocześnie nadzieję, że

¹ Autor artykułu prof. A. A. Roest Crolius SJ, jest wykładowcą religioznawstwa w Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie oraz teologii islamu w Papieskim Instytucie Studiów Arabistycznych. Jednocześnie prowadzi wykłady zleczone w Innsbrucku, jest konsultorem Sekretariatu Religii Niechrześcijańskich oraz doradcą generała jezuitów do spraw islamu. Tłumaczony artykuł jest wykładem wygłoszonym w uniwersytecie w Monachium i opublikowanym w L'Osservatore Romano 36(1979)8—9 (wyd. niemieckie).

z tego rozważania okaże się, iż dialog jest konieczny. Uniemożliwiają dialog różne przeszkody.

Pojęcie dialogu

Jako pierwszą przeszkodę można wymienić pojęcie dialogu. Mówimy tu o dialogu jako rozmowie między chrześcijanami i wiernymi religii niechrześcijańskich, przy czym partnerzy dialogu uznają siebie wzajemnie jako wiernych różnych religii i czynią swoją wiarę przedmiotem rozmowy lub też wypowiadają się na temat wspólnych problemów, na podstawie im właściwej świadomości wiary, gdzie znowu wiara jednych lub drugich, przynajmniej pośrednio, wciągnięta zostaje do tematu rozmowy. Taki dialog, który można by określić jako dialog wiary (*inter-faith dialogue*), może być rozumiany tylko na podstawie wiary. Naturalnie można próbować zgodzić się na określone, wspólne pojęcie dialogu, jednakże nawet wówczas będzie to pojęcie rozumiane przez różnych partnerów dialogu na tle im właściwej świadomości wiary.

Dla tych, którzy wierzą w objawienie Boże, rozmowa w wierze i z wiary będzie miała za wzór rodzaj i sposób boskiego mówienia, tak jak ono bywa doświadczane przez człowieka w wierze. W różnych religiach doświadczenie i pojmowanie objawienia jest bardziej lub mniej dialogalne. Istnieją religie, gdzie słowo Boże zesłane zostaje jako rozkaz, jak np. w objawionej księdze islamu. Istnieją też religie, gdzie boskie słowo doświadczane jest jako słowo, które rozrasta się w głębi ludzkiego „ja”, np. w różnych religiach Indii. Z religijno-fenomenologicznego punktu widzenia nie istnieje żadna inna tradycja religijna, w której boski Logos okazywałby się bardziej jako *dialogos*, jak to ma miejsce w przypadku tradycji judeochrześcijańskiej. W świadomości wiary Starego Przymierza Bóg i człowiek stoją wzajemnie wobec siebie jako Ja i Ty, przy czym Bóg jest zawsze Początkiem i Pierwszym, a słowo ludzkie jest zasadniczo zawsze odpowiedzią. W Nowym Przymierzu Słowo Boże stało się najbardziej doskonałą ludzką odpowiedzią, a tym samym otworzyło głęboką, boską przepaść w stosunku do słowa człowieka, przepaść, która jest podstawą wolności jego odpowiedzi, a także usprawiedliwieniem jego wolności.

Dialog więc wiary między zwolennikami różnych religii, w których spotykają się różne formy świadomości wiary, rozumiany i prowadzony będzie przez partnerów rozmowy na różne sposoby. Taki dialog można porównać z budową, na której pracują różni ludzie, każdy z nich jednak ma własny, odróżniający się od innych, plan budowy. Co wyniknie z takiej budowy? Czy w ogóle zostanie coś zbudowane?

Pluralizm kulturowy

Jeśli prócz tego weźmie się pod uwagę, pozostając przy wspomnianym obrazie budowy, że każdy z budowniczych ma do dyspozycji inną technikę i inny materiał budowlany, to na pewno dobrze trzeba się zastanowić nad braniem udziału w takim przedsięwzięciu. A takim właśnie przedsięwzięciem jest dialog wiary, gdzie nie tylko inspiracja, udział i oczekiwania poszczególnych uczestników rozmowy są różne, lecz także zakładane są inne normy, zwyczaje i wartościowanie w stosunku do rozmowy, szczególnie w wielkich kulturach uformowanych przez poszczególne religie. Ponieważ jednak różnice kulturowe nie stanowią specyficznej trudności w dialogu wiary, zwrócimy na nie tylko uwagę. Należy przy tym zauważyć, szczególnie z chrześcijańskiego punktu widzenia, że wobec pluralizmu kulturowego dialog wiary jest postawiony przed inkulturacją. Traktować poważnie inne kultury i według możliwości włączać się w nie, oznacza — mówiąc zgodnie z chrześcijańską posta-

wą wiary — rzeczywiste Wcielenie Słowa w nieprzenikalność i różnorodność ciała. Z doświadczenia wynika, że taka inkulturacja, jako wymiar dialogu wiary, jest zupełnie zrozumiała i wykonalna tylko na podstawie wiary we Wcielenie Słowa Bożego oraz że inne postawy wiary posiadają inne możliwości i cele, gdy idzie o zaakceptowanie innych kultur.

Historia

Po stwierdzeniu dwóch wyżej wymienionych trudności dialogu wiary, tzn. różnicy w zakresie wiary i różnorodności kultur, powodujących odmienne ujmowanie i realizację prowadzenia dialogu, staje się jasne, że każdą próbę dialogu, tzn. próbę wymiany słów, winna poprzedzać wymiana milczenia. W przeciwnym wypadku nie nastąpi żadna wymiana, a dialog będzie polegał na mnożeniu monologów, w których wiele zostanie zaproponowane, lecz nie przyjęte. Milczenie zaś jest znakiem i urzeczywistnieniem gotowości przyjęcia drugiego; milczenie, z którego tylko wtedy powstanie dialog, jeśli nastąpi po obu stronach. Spotkanie w milczeniu poprzedza spotkanie w rozmowie.

Czy jednak spotkanie w milczeniu, przed wypowiedzeniem słowa, jest w ogóle możliwe? Czyż zwykle nie bywa tak, że nasze spotkania poprzedza wiele słów, polemik i apologetyki, kiedy mówi się bardziej od siebie, niż do siebie? I gdyby tylko na słowach sprawa się kończyła. Czyż nie jest w związku z tym naiwnością sądzić, że wierzący różnych religijnych tradycji mogą się spotkać bez wzajemnych uprzedzeń? Rozgłos historii, w której raczej rozchodzono się niż schodzono razem, ten rozgłos historii i jego echo, które jeszcze nie ustało, blokują drogę do milczenia. Założywszy nawet, że istnieje takie miejsce milczenia, wystarczająco odległe od rzeczywistości historycznej, i że są ochotnicy do podjęcia dialogu w tej laboratoryjnej sytuacji (abstrahując od zagadnienia użyteczności takiego eksperymentu), to nawet wówczas milczenie nie jest gwarancją możliwości spotkania, jak to zobaczmy niżej.

Teologia

W dialogu wiary biorą zwykle udział także uczeni w Piśmie i teologowie różnych religii. Jest to dobre i pożyteczne; powinniśmy bowiem być dobrze poinformowani o różnych religiach, a teologowie przecież zawodowo nie czynią nic innego, jak tylko mówią o Bogu i religii. Jednakże znajomość nauki wiary jednej religii uniemożliwia spotkanie z przedstawicielami innej religii, ponieważ w każdej teologii czy nauce wiary istnieje urobiony już obraz o innych religiach. W każdej z religii „innowiercy” klasyfikowani są na różne sposoby. Na podstawie własnej teologii partnerzy znają siebie wzajemnie, mają o sobie jakąś ideę i najczęściej także wyrobili sobie ocenę innej religii. W religiach typu profetycznego wszyscy nie uznający orędzia ostatecznego nosiciela objawienia uważani są za niewierzących. W religiach typu mistycznego występuje skłonność do uznania, że wszystkie religie są drogą do celu ostatecznego; z politowaniem też traktuje się ograniczoną dogmatyczną tych, którzy chcieliby wykluczyć „innowierców” od zbawienia i prawdy. Jeśli idzie o chrześcijaństwo, to odnosi się wrażenie, iż nauka dotycząca religii niechrześcijańskich balansuje między wspomnianymi wyżej dwiema postawami: z jednej bowiem strony spotykamy ekskluzywizm zbawczy i ekskluzywizm prawdy, właściwy religiom profetycznym, z drugiej zaś strony istnieje afirmacja niewidzialnego chrześcijaństwa, które jednoczy wszystkie religie w niewidzialnej historii zbawienia i objawienia.

Nie jest naszym zadaniem omawianie tych różnych teorii i postaw. Sygnalizujemy jedynie ich istnienie. Poglądy spotykane w różnych naukach

wiary odnośnie od innych religii nie są też zgodne z poglądami, jakie posiadają wierzący tych religii o sobie samych. W dialogu zatem wiary między przedstawicielami dwóch religii do głosu dochodzą właściwie cztery religie: religia własna, przeżywana i rozumiana przez przedstawicieli dwóch różnych religii oraz ta inna religia znana i oceniana w nauce wiary przez partnera rozmowy. To podwojenie jest nieuniknione, poglądu bowiem, jaki się ma o innej religii, nie można się wyżyć bez niewierności w stosunku do własnej nauki wiary. Można najwyżej przy słuchaniu „włączyć” swoje rozumienie w rozumienie tego drugiego; można je czasowo „wyłączyć”, by — gdy mowa o własnej religii — znów je dopuścić do głosu. Tym samym jednak dialog staje się wymianą monologów. Inną możliwością jest to, że każdy z uczestników dialogu wiary znosi w samym sobie napięcie współlistnienia dwóch poglądów o partnerze rozmowy: własnego poglądu i poglądu partnera. Być może ufa się przy tym, że właśnie dialog może przyczynić się do zmniejszenia tego napięcia — przy założeniu jednak, że na podstawie uprzednich wyjaśnień nie straciło się odwagi do dialogu. Wówczas jednak pojawia się następna przeszkoda, która najczęściej łączy się z trudnością teologiczno-doktrynalną.

J ę z y k

Prowadząc rozmowę używa się języka. Język jest wyrazem i formą tego, co żyje we wnętrzu człowieka, a jednocześnie piętnem i obrazem historii kulturowej oraz istniejących stosunków społecznych. Tak również ukształtował się język religijny; powstał on na fundamencie niepowtarzalnego doświadczenia w ramach tradycji i społeczeństwa, które odnosi się do danej religii. Język religijny może być zrozumiany poprawnie tylko w świetle doświadczenia, którego jest wyrazem, oraz w ramach wspólnoty, w której się ukształtował.

Wielu uczestników rozmów między przedstawicielami różnych religii odnosi wrażenie, że dla dialogu wiary z przedstawicielami innych religii nie istnieje wspólny język. „Wspólny język” nie oznacza jednak, że każde pojęcie może być rozumiane tylko na jeden jedyny sposób. Wieloznaczność pojęć dana została wraz z żywotnością języka, a ta jest warunkiem możliwości rozmowy między ludźmi, którzy z kolei są różni w aspekcie doświadczenia i ich miejsca w tradycji i społeczeństwie. Istnieją jednak granice wieloznaczności pojęć; występują one wtedy, gdy jedność pojęcia zostanie przełamana przez wielość możliwości interpretacyjnych lub (w terminologii klasycznej) jeśli ekwiwokatywność zastąpi analogię. Tę granicę wieloznaczności osiągnie się szybciej, jeśli język religijny przekształci się w język fachowy, który ma tendencję do uniwokatywności. Dlatego też rozmowa między specjalistami różnych religii, jak np. teologami i uczonymi w Piśmie, osiąga wiele szybciej granicę możliwości dialogu i łatwo przekształca się w monologiczną wymianę słów.

Każde zatem spotkanie dialogowe powinno polegać przede wszystkim na szukaniu wspólnego języka. Język religioznawstwa może się okazać pomocny, nie może on jednak ze względu na swój ku uniwokatywności zmierzający charakter sam w sobie reprezentować różnych doświadczeń wiary w ramach tradycji różnych wspólnot religijnych. W szukaniu wspólnego języka ważniejsze jest zwrócenie uwagi na różnice niż na podobieństwa. W naszej dzisiejszej postawie odwrotu od polemiki zbyt łatwo zadowolamy się jedynie przyjęciem postawy zgodności. Przez irenizm jednak nie dążymy ani do poznania prawdy, ani do wzajemnego zrozumienia. Stałe i dokładne rozpracowanie różnic jest dlatego tak ważne, gdyż zmusza do słuchania innych i poznania, jakimi oni rzeczywiście są, a nie jakimi są w naszym przekonaniu. Ireniczna niecierpliwość nie zezwala jednak na taką dyskusję w dialogu

wiary; często ogranicza się więc do pobożnych, powierzchownych wyjaśnień w sprawie wiary, gdzie jest się świadomym głębokich różnic, aby następnie mówić o sprawach, o których mówić można na podstawie wspólnego doświadczenia i o tym, gdzie widzi się wspólne zadanie, jak na przykład problemy społeczne. Jednakże i tutaj jawi się nieprzewidywalna przeszkoda.

Historyczna misja

Może się wydawać, że dziedzina sprawiedliwości i pokoju to praktyczny przedmiot rozmowy w dialogu wiary, o czym rzeczywiście można rozmawiać, ponieważ wszyscy w ramach określonego społeczeństwa są uczestnikami wspólnego doświadczenia rzeczywistości społecznej i stoją wobec tych samych problemów w tej rzeczywistości. Byłoby to możliwe, gdyby chodziło o rozmowę między socjologami i politykami. W dialogu jednak wiary, gdzie o tych wspólnych problemach mówi się na podstawie określonej świadomości wiary, jest całkiem możliwe, że problemy okażą się niejednakowe; przykładowo: zagadnienie praw człowieka, szczególnie zaś wolności religii i sumienia, które w różnych religiach są różnie interpretowane. Założywszy jednak, że można wykazać pewne wspólne problemy, to nawet wówczas nie tylko interpretacja tych problemów bardzo często będzie różna, lecz także będziemy mieli do czynienia z całkowicie różnymi koncepcjami zadań człowieka w życiu społecznym, tak jak one rozumiane są w odnośnej nauce wiary. Różne światopoglądy, dane wraz z pluralizmem religijnym, należy rozumieć nie tylko w sensie teoretycznym, lecz także praktycznym jako wielość projektów zmierzających do polepszenia świata, czemu świadomość wiary daje inspirację, siłę i wyznacza kierunek. W większości przypadków ze świadomością wiary związana jest też świadomość posłannictwa, To samo zadanie dotyczące problemów społecznych będzie rozumiane odpowiednio do różnej świadomości posłanniczej, jako inne zadanie misyjne. Wynikające z tego zderzenie różnych, nieraz sprzecznych zadań misyjnych, przyczynia się do niepowodzenia dialogu wiary. Nie mówimy tu *explicitie*, o religijnym zadaniu misyjnym w różnych religiach o charakterze uniwersalnym. Sprzeczność jest po prostu wbudowana w dialog wiary na temat misyjnego zadania partnera. Dla tych, którzy nie chcą kroczyć błędnymi drogami synkretyzmu, nie istnieje, jak dotąd, rozwiązanie tej sprzeczności.

Zakończenie

Na koniec kilka wniosków wypływających z powyższych rozważań o niemożliwości dialogu wiary; należy przy tym jeszcze raz podkreślić, że rozważania powyższe nie chcą zamknąć, lecz właśnie otworzyć drzwi do dialogu wiary, jednakże bez powierzchownego przykrywania rzeczywistych zadań i perspektyw tego dialogu.

1. Niemożliwość dialogu wiary może zostać zrozumiana i przezwyciężona tylko przez miłość, która uznaje i przyjmuje drugiego jako drugiego i innego.

2. Dialog wiary między przedstawicielami różnych religii zakłada proces inkulturacji, w którym wiara zmierza do wyrażenia się w formach (w rozmowie nazywa się to językiem) właściwych innej kulturze. Proces ten nie pozostaje bez znaczenia dla rozwoju tej kultury i wzbogacenia możliwości wyrazu i doświadczenia samej wiary.

3. Dialog wiary abstrahuje od rzeczywistości historycznej i społecznej religii zaangażowanych w dialog w najlepszym przypadku należy uważać za niepoważną grę. Przede wszystkim zaś dialog wiary nie może pominąć problematyki praw człowieka.

4. Radosny irenizm, który można nieraz zaobserwować w różnych zakresach dialogu wiary, wnosi mniej do wzajemnego zrozumienia w prawdzie, niż cierpliwe „rozprawienie się”, w którym różnice zostaną rzetelnie ukazane i wyrażone.

5. Zadaniem dialogu wiary jest wypracowanie nowego etosu misyjnego wśród religii.

6. Podjęcie dialogu wiary oznacza zadowolenie się tym, co prowizoryczne. Jest to prosta i cierpliwa odwaga podjęcia się niemożliwego zadania, którego urzeczywistnienie należy do Tego, u którego nie ma rzeczy niemożliwych.

ks. A. A. Roest Crollius SJ, Rzym
Tłum. ks. Roman Malek SVD, Taipei (Tajwan)

2. Kult cargo w prowincji Sepik Wschodni (Papua Nowa Gwinea)

Kulty cargo występujące w Papui Nowej Gwinei budzą żywe zainteresowanie, szczególnie po drugiej wojnie światowej, zarówno uczonych, jak i czynników administracyjnych oraz misjonarzy tam pracujących. U podstaw ideologii kargistycznej leży wiara, że dobra materialne białych (okrety, samoloty, samochody, amunicja, stalowe siekiery, artykuły handlowe, pieniądze) nie są wytworem technologii przemysłowej, lecz pochodzą spoza ludzkich źródeł; są przysłane przez przodków¹. Charakterystycznym przykładem przejawu tej ideologii jest kult cargo, którego liderem stał się Matias Yalivan, działający aktualnie w okolicach Yangoru w prowincji Sepik Wschodni².

Etnografia regionu

Prowincja Sepik Wschodni obejmuje 43.770 km² i liczy ok. 199 tys. ludności, z których 19 tys. żyje w okolicach Yangoru w dystrykcie Maprik. Największe grupy językowe to Abelam, Arapesh, Boikin i Sawos. Ludność żyje z uprawy ziemi, głównym zaś pożywieniem jest yam i taro. Region charakteryzuje się bogatą kulturą materialną oraz rozbudowanymi rytuałami magicznymi, szczególnie związanymi z uprawą yamu. Dla celów kultowych budowane są słynne *haus tambaran* (domy duchów), w których przechowuje się rozliczne przedmioty magiczne i obrzędowe. W wierzeniach religijnych ważną rolę odgrywają duchy zmarłych przodków *kori-yava*, a każdy klan wierzy w istnienie nadnaturalnych bytów duchowych zwanych *masalai*. Są to byty mityczne, zamieszkujące miejsca święte (łąki, busz, góry) i przedsta-

¹ Por. W. Kowalak, *Melanezyjskie kulty cargo*, *Collectanea Theologica* 44(1974) z. 3, 164—168; tenże, *Cargizm*, w: *Encyklopedia Katolicka II* 1331—1332; E. Nowicka, *Bunt i ucieczka. Zderzenie kultur i ruchy społeczne*, Warszawa 1972, 147—197.

² Por. L. Hwekmarin i in., *Yangoru Cargo Cult 1971*, *Journal of the Papua New Guinea Society* 5(1971) nr 2, 3—27; R. S. May, *The View from Hurun. The Peli Association of East Sepik*, New Guinea Research Unit Discussion Paper No. 8, 1975 (mps. Archiwum Port Moresby University, sygn. AQ 301.4510995446 M 467 I); M. Knight, *The Peli Ideal. An Evaluation of the Ideology of the Peli Association*, *Catalyst* 5(1975) nr 4, 3—22; W. R. Stent, *An Interpretation of a Cargo Cult*, *Oceania* 47(1977) nr 3, 187—219.

wiane bywają zazwyczaj w postaci węża, zwierzęcia lub nawet człowieka. Uchodzą one za duchy złe; ich działalność kojarzy się szczególnie z kłeskami i nieszczęściami żywiołowymi, chorobami, przypadkami tajemniczej śmierci, samobójstwami, nieurodzajem i słabymi zbiorami. Ludność okolicy Yangoru wierzy w istnienie „najwyższego *masalai*” zwanego Wale-rur'n. Mieszka on na szczycie góry Hurun (Mt. Turu, 1213 m) w pobliżu Yangoru. Ta właśnie góra była miejscem powstania jednego z najbardziej dynamicznych kultów cargo.

Kontakty ludności rodzimej z białymi sięgają początków obecnego stulecia, ale aż do drugiej wojny światowej były one raczej sporadyczne i nieliczne. Misje katolickie rozpoczęły działalność w 1914 r. w Ambukanja, niedaleko Yangoru, a w latach trzydziestych osiedlili się w Maprik poszukiwacze złota z Europy. W czasie drugiej wojny światowej w prowincji Sepik Wschodni toczyły się ciężkie działania wojenne, których finał (klęska Japończyków) miał miejsce właśnie w okolicach Yangoru.

Dopiero po drugiej wojnie światowej kontakty te bardzo się wzmogły i zaczęły wywierać coraz większy wpływ na tradycyjne struktury społeczne i religijne. Bezpośrednio po zakończeniu działań wojennych utworzono w Yangoru posterunek administracyjny, systematycznie penetrujący region. W latach 50-tych wprowadzono system monetarny zachodni oraz handel kawą, ryżem, orzechami ziemnymi i kakao, a w latach 60-tych rozpoczęto budowę dróg, które w 1968 r. połączyły Yangoru z Wewak i Maprik. W 1948 roku reaktywowano stację misyjną w Ambukanja, a następnie utworzono nową stację w Negrie, na zachód od Mt. Turu, oraz kilka *outstations* w okolicy. W Yangoru rozpoczęło działać Towarzystwo Boga (Assembly of God, od 1960 r.), a w okolicy Świadkowie Jehowy oraz Adwentyści Dnia Siódmego.

W 1962 r. Yangoru stało się siedzibą samorządu lokalnego, w skład którego wchodziło 38 inspektorów oraz 45 członków; rozpoczęło równocześnie działalność Towarzystwo Rozwoju Wsi i Rolnictwa (Cooperatives and Rural Progres Societes). Postęp i rozwój rzeczywiście się dokonał w regionie Yangoru, ale nie zadowalała oczekiwań ludności, która już zdążyła poznać techniczne wyposażenie armii japońskiej, stopę życiową białych oraz ich obietnice dotyczące dóbr materialnych (cargo) dane w czasie wojny w zamian za współpracę w walkach prowadzonych przeciw Japończykom. To niezadowolenie znalazło swój wyraz w pewnej antypatii do administracji lokalnej, we wzmożonej migracji ludności szukającej możliwości zdobycia pieniędzy w innych miejscowościach oraz w powstaniu kultu cargo, którego liderem był Matias Yaliwan.

Matias Yaliwan

Matias Yaliwan urodził się ok. 1933 r. w wiosce Marambanja, niedaleko Yangoru. W latach 50-tych służył kilka lat w policji w Goroka i Madang, ale jego zachowanie określono jako „dziwne”. Przebywał przez pewien czas w szpitalu na kuracji, a po wyjściu ze szpitala zrezygnował w 1962 r. ze służby w policji i przeniósł się do Wewak, gdzie został zatrudniony na tamtejszej stacji misyjnej; pracował najpierw w *pawa haus*, a później na lotnisku misyjnym w Wirui. Wydaje się, że właśnie tu zaczęły się formować w mentalności Yaliwana pierwsze idee kultu cargo. W tym czasie był gorliwym członkiem Legionu Maryi, organizował spotkania o charakterze religijnym i szerzył idee legionu. W 1966 r. rozpoczęła działalność polityczną Chrześcijańska Partia Demokratyczna (Christian Democratic Party); Yaliwan opuścił misję i wstąpił w szeregi partii, miał bowiem zamiar zostać wybranym w wyborach powszechnych z ramienia partii do Izby Zgromadzeń, ale otrzymał bardzo mało głosów.

W 1969 r. Yaliwan zorganizował w Marambanja wielki *singsing*, w którym brały udział setki ludzi z okolicy. Wielu z nich przyszło dlatego, że rozeszła się pogłoska wśród ludu, iż po całonocnym *singsingu*, rano w czasie wykonywania uroczystych tańców, zmarli przodkowie powstaną z grobów i przyniosą ze sobą cargo. Yaliwan jednak nie głosił tego wyraźnie; mówił jedynie, że „wydarzy się coś niezwykłego” (*i gat wanpela samting bai i kamap*), gdyż wszystko, co czyni, pochodzi z natchnienia Bożego i jest realizacją przymierza zawartego między nim a Bogiem (*promis bilong mi wantaim God*). Twierdził też, że Bóg dał mu zdolność przepowiadania przyszłości; że jego ziomkowie są oszukiwani przez misje; że Biblia zawiera ukrytą prawdę (*tok bokis*), którą znają tylko biali, i że jeżeli Nowogwinejczycy nie będą słuchać głosu Bożego, nie zdobędą dobrobytu materialnego. W czasie *singsingu* nie wydarzyło się jednak nic nadzwyczajnego.

Kult cargo

Wspomniano, że w 1962 r. rozpoczęło działalność w Yangoru Towarzystwo Rozwoju Wsi i Rolnictwa. Grupa uczonych amerykańskich z tego towarzystwa otworzyła trzy placówki badawcze, zlokalizowane na szczycie Mt. Turu (Hurun), miejscu świętym przebywania *masalai* Wale-rur'n. Poletka badawcze i doświadczałne oznakowano cementowymi słupkami. Ten fakt uznano w 1969 r. za przyczynę niewydarzenia się zapowiedzianego „czegoś niezwykłego”. Wierzono, że placówki badawcze, a przede wszystkim cementowe słupki, zbeszczęśliły miejsce święte, rozgniewały *masalala* Wale-rur'n nie respektując tradycyjnych wierzeń i w efekcie przyczyniły się do nienadejścia cargo.

Z początkiem 1971 r. kult przybrał na sile. Matias Yaliwan oraz jego przyjaciele Daniel Hawina i Peter Koe zażądali usunięcia cementowych słupków z Mt. Turu, zaczęli zbierać składki wśród okolicznej ludności, a Yaliwan zapowiedział termin głównych uroczystości kultowych na dzień 7 siódmego miesiąca (lipiec), 1971 r. Każdy mężczyzna był zobowiązany zapłacić 10—12 dolarów, kobieta — 2 dolary, a osoby bardziej zamożne — 25 dolarów lub nawet więcej. Do dnia 7 lipca 1971 r. zebrano w ten sposób 21.572 dolary. Różne były propozycje przeznaczenia tych pieniędzy: 1. część z nich zostanie rozdana żołnierzom amerykańskim, pozostała zaś będzie ofiarowana zmarłym przodkom, których groby znajdują się w Australii, a ich imiona są wypisane na tablicy w Muzeum Narodowym w Canberra; 2. zostanie wzniesiony pomnik dla upamiętnienia wydarzeń, jakie nastąpią w dniu 7 miesiąca siódmego; 3. utworzone zostanie stowarzyszenie kultowe; 4. pieniądze te w magiczny sposób rozmnożą się w dwójnasób i każdy otrzyma z powrotem podwójną sumę złożonej ofiary; 5. zostaną przekazane czynnikom administracyjnym i misjom.

Powstało równocześnie wśród ludu wiele spekulacji, co się ma wydarzyć w owym 7 dniu miesiąca siódmego: 1. będzie wówczas wyjątkowo długa noc, należy więc zabrać ze sobą drzewo opałowe, okrycia, pożywienie; 2. w czasie nastania długiej nocy wszyscy powinni znajdować się w domach i nie wychodzić z nich; 3. należy usunąć z domów wszelkiego rodzaju broń, gdyż może ona obrócić się przeciwko wyznawcom kultu i zabić ich; 4. w czasie trwania długiej nocy uczestnicy kultu staną się biali; 5. w czasie nocy ukążą się *masalai*, insekty, wiję, stonogi i wszelkiego rodzaju węże z pytonem na czele, który przyjdzie z Mt. Turu i będzie miał postać pół-węża, pół-człowieka; 6. w nocy tej ptaki, świnie i różnego rodzaju zwierzęta wrócą tam, skąd się wywodzą; 7. wśród wielkich ciemności gęsta mgła okryje górę i zostanie ona zalana wysoką falą; w całej okolicy będą szerzyć się epidemie i straszliwe choroby; 8. po długiej nocy biali i Nowogwinejczycy, którzy przeżyją to wszystko, staną się przyjaciółmi, będą przy jednym stole spożywać posiłki;

9. wtedy przybędzie 300 samolotów amerykańskich (Boeing) 707, wylądują one na szczycie góry i wyrzucą z siebie wielkie ilości towarów (cargo) i pieniędzy.

Matias Yaliwan wydał również instrukcję i nazaczył tabu, jakie należy przestrzegać w 7 dniu miesiąca siódmego. Instrukcje te były przestrzegane przez większość ludności okolic Yangoru i Maprik. Przede wszystkim wszyscy mieli się modlić, czytać Biblię i naprawiać swoje złe uczynki. Przestrzegano następujących tabu: 1. zakaz palenia tytoniu; 2. zakaz żucia orzechów betelowych; 3. powstrzymanie się od pracy; 4. zakaz używania noży; 5. zakaz bębnienia na garamutach; 6. zakaz stosunków seksualnych; 7. zakaz robienia hałasu; 8. zakaz przeklinania.

Dwa dni (5 lipca) przed 7 dniem miesiąca siódmego rozpoczął się marsz ze wszystkich kierunków okolicznej ludności ku Mt. Turu. Większość z nich zgromadziła się w przeddzień wieczorem w Yangoru. We wtorek, 7 lipca 1971 r., o godz. 3⁰⁰ nastąpiło budzenie pielgrzymów, a następnie wchodzenie na Mt. Turu. Na czele około 6-tysięcznej rzeszy kroczył Matias Yaliwan wraz z dwunastu „apostołami” i odmawiał różaniec. Droga na szczyt była błotnista i śliska, szczególnie ostatni jej odcinek był bardzo stromy, ludzie wdrapywali się na czworakach. Gdy osiągnęli szczyt, rzucali się na różne przedmioty pozostawione przez placówki badawcze. Uwagę swą skupili na doświadczalnej zaprawie cementowej, będącej przedmiotem badań placówek naukowych. Zabierali je ze sobą w celach magicznych lub też na pamiątkę. Inni zaś obchodzili szczyt naokoło, zbierali poszycie szczytu, liście z drzew (szczególnie liście z „tangel” — *Taetsia fructicosa*), również dla rytów magicznych odprawianych w ogrodach lub w celach leczniczych. Przybysze byli bardzo podnieceni, ale zachowywali się spokojnie, cicho, z godnością. Po pewnym czasie wygłosił przemówienie Daniel H a w i n a, przyjaciel Yaliwana (treść przemówienia ułożył Yaliwan). Zwrócił się on do obecnych, aby pomogli znieść z góry cementowe słupy wyznaczające miejsce na poletkę doświadczalną. Następnie Yaliwan podszedł do tych słupów, włożył na nie ręce, modlił się nad nimi i wezwał obecnych, aby zechcieli znieść je z góry, gdyż zdarzy się tu coś „nadzwyczajnego”. Gdy słupy znoszono do Yangoru, obecni na szczycie utworzyli szpaler, dotykali je dobrotliwie i odmawiali różaniec. Późnym popołudniem wszyscy rozeszli się w milczeniu do swoich wiosek. Na Mt. Turu nic nadzwyczajnego nie wydarzyło się.

Seven Association

Usunięcie cementowych słupów z Mt. Turu oznacza zakończenie jednej fazy działalności kultu cargo w okolicach Yangoru. Równocześnie jednak rozpoczyna następną fazę. W listopadzie 1972 r. Yaliwan ogłosił powstanie stowarzyszenia pod nazwą Chrześcijańsko-Demokratyczne Stowarzyszenie Mt. Hurun (Mt. Hurun Christian Democratic Association), później przekształcone i do dziś istniejące Seven Association, które przyciąga wielu zwolenników zarówno z prowincji Sepik Wschodni, jak i Sepik Zachodni. Kwatery główna stowarzyszenia znajduje się w Hokitown, przy głównej trasie Wewak—Maprik, ok. 50 mil od Wewak, w specjalnie wybudowanym w 1975 r. osiedlu Matiasa Yaliwana i jego najbliższego otoczenia.

W marcu 1973 r. Matias Yaliwan oświadczył, że Seven Association jest stowarzyszeniem chrześcijańskim i że jego zwolennicy wierzą w Boga; celem zaś stowarzyszenia jest wprowadzenie w życie prawa Bożego (*Olgeta man i mas i stap aninit long ol gavman* — „Każdy niech będzie poddany władzom sprawującym rządy nad innymi”. Rz 13,1). W tym zakresie Seven Association nie powoduje konfliktów ani z władzami administracyjnymi, ani z misjami. Yaliwan wyraźnie odcina się od wszelkiej działalności ekonomicznej i politycznej; twierdzi, że z zebranych składek członkowskich należy budować szkoły i szpitale, lecz nie drogi, gdyż to należy do administracji.

Na przełomie 1974/75 r. Yaliwan jeszcze raz zaintrygował opinię publiczną: rozeszła się pogłoska, że ma dać się ukrzyżować. Jednakże tego Yaliwan nie głosił; wzywał jedynie wszystkich do jedności i mówił, że Seven Association powinno wnieść swój skromny wkład do uzyskania niepodległości. Wiadomość również niosła, że coś ma się wydarzyć nadzwyczajnego 7 VII 1977 r. Nic się jednak nie wydarzyło.

Działalność rytualna

Główna działalność rytualna koncentruje się wokół problemu pomnożenia pieniędzy i zastosowania odpowiednich środków, aby cel ten osiągnąć. Zasadniczo stosuje się dwa środki: *pawa haus* oraz „cmentarze” („działki pamiątkowe”).

W celu uzyskania większej sumy pieniędzy (rozmnożenia ich w sposób magiczny) buduje się tzw. *pawa haus* — siłownie. Przechowuje się w nich różne przedmioty magiczno-kultowe oraz pieniądze pochodzące ze składek. Według wierzeń kargistów w *pawa haus* rozmnożą się one tak samo, jak w bankach rośnie procent od złożonych tam kwot. Ale należy w tym celu wykonać specjalny rytuał *wasim mani* — mycia pieniędzy lub *paitim dis* — przelewania ich z naczynia do naczynia. Rytuał ten był wykonywany przez *wokboi* (pracowników) i *plaua gel* (dziewczęta od kwiatów). Jeśli czynność zostanie wykonana poprawnie, pieniądze w sposób magiczny rozmnożą się. Jeśli zaś pieniądze nie będzie więcej, przyczyny należy dopatrywać się nie w braku efektywności rytuału *paitim dis*, lecz w jego błędnym wykonaniu. Trzeba więc czynność powtórzyć i próbować (*ani tra'im tasol*) tak długo, aż wreszcie czynność okaże się skuteczna. Szczytowa akcja budowy *pawa haus* i realizowania rytuału *paitim dis* przypada na lata 1971—1974. Było wówczas czynnych w okolicach Yangoru 49 *pawa haus*, rytuał *paitim dis* wykonywało 60 *plaua gel*, a planowano wybudować dalszych ok. 600 *pawa haus*. Pieniądze ze składek „płynęły jak rzeka”, mówi Peter Koe. Aktualnie jednak działalność ta nieco przygasła, *pawa haus stap nating* są nieczynne.

Drugi rodzaj czynności rytualnych polega na kładzeniu pieniędzy do imitacyjnych grobów na „cmentarzach” („działkach pamiątkowych”). Nieraz pieniądze zamyka się w walizkach i następnie zakopuje do ziemi. Gdy po pewnym czasie, według wierzeń kargistów, odkopie się je, będą pełne pieniędzy. W 1972 r. wykupiono w okolicach Marambanja i Yangoru ok. 800 działek i tworzono imitacyjne groby (*giaman matmat*). Na każdym grobie został umieszczony drewniany krzyż, z wypisanym imieniem ofiarodawcy pieniędzy (10 dolarów). Naoczni świadkowie twierdzą, że gdy po pewnym czasie odkopano „groby” i wyjęto z nich walizki, nie było w nich więcej pieniędzy, a w niektórych pojemnikach były kamienie. Matias Yaliwan wyjaśnia fakt nierozmnożenia się pieniędzy „nieprzestrzeganiem prawa” (*lo*), tzn. tradycyjnych norm zachowania się i społecznego postępowania. Należy więc wyznać swe winy i czynność powtórzyć. Inspektor administracyjny z Nuku w sprawozdaniu za rok 1973 podaje, że niemal cała okoliczna ludność była zaangażowana w kupowanie „działek pamiątkowych” i składaniu ofiar; zebrano ok. 200 tys. dolarów. Trudno powiedzieć, co się z tą sumą pieniędzy stało.

Zakończenie

Kult cargo w prowincji Sepik Wschodni, ogniskujący się wokół osoby Matiasa Yaliwana, jest jednym z największych, najbardziej dynamicznych i potencjalnie najbardziej rozwojowym kultem w stuletniej historii ruchu kargistycznego na Nowej Gwinei. Charakteryzuje się on odmiennością stosowanych środków (*pawa haus*, *giaman matmat*) oraz zacieśnionym zakresem

rodzaju zdobywania cargo (tylko pieniądze). Nasilenie działalności rytualnej aktualnie nieco zmalało, ludność straciła przez nią sporo pieniędzy, ale nie żałuje tego i żyje nadzieją, że uda się jej z nadwyżką odzyskać złożone pieniądze przez inne obrzędy rytualne i przy innej okazji. W świetle dokonujących się przemian społeczno-ekonomicznych w Papui Nowej Gwinei można snuć prognozy, że przyszła działalność kultowa odwoła się raczej do konwencjonalnych społeczno-ekonomicznych wartości Zachodu niż do wierzeń religijno-magicznych. Ale jest to niepewne; nie spełnione oczekiwania są funkcją rozwoju, dlatego lider kultu chcąc zaspokoić te pragnienia swoich zwolenników, będzie musiał iść po linii ich tradycyjnej mentalności, która pomimo dokonanych i dokonujących się zmian społeczno-ekonomicznych, pozostaje nadal niezmieniona, bazująca na tradycyjnych wierzeniach religijno-magicznych.

ks. Władysław Kowalak SVD, Warszawa