

# Eugeniusz Sakowicz

---

## Biuletyn misjologiczno-religioznawczy (73)

---

Collectanea Theologica 66/3, 153-188

---

1996

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY (73)

**Zawartość:** I. OPRACOWANIA – 1. Islam w nauczaniu Jana Pawła II, 2. Miejsce dziecka w rodzinie muzułmańskiej, 3. Małżeństwo zwyczajowe w plemieniu Ngoni w Zambii i w Malawii (cz. 1), 4. Misje salezjańskie w Azji; II. INFORMACJE – 1. 120 lat misji salezjańskich, 2. Konferencje naukowe z udziałem polskich muzułmanów, 3. Publikacje ks. prof. Stanisława Witka (1924-1987) z zakresu religioznawstwa.\*

### 1. ISLAM W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

#### 1. Zarys problematyki

Papież Jan Paweł II rozwijając i pogłębiając doktrynę Soboru Watykańskiego II o religiach niechrześcijańskich wypowiadał się o islamie w licznych dokumentach oraz przemówieniach podczas podróży zagranicznych i spotkań z wyznawcami oraz przywódcami muzułmańskimi. Do islamu nawiązał papież m.in. w listach apostolskich – *Redemptoris Anno* z 20 IV 1984, *Ancora una volta* (do wszystkich biskupów Kościoła katolickiego o sytuacji w Libanie), *Tertio millennio adveniente* z 10 XI 1994 (w związku z przygotowaniem Roku Jubileuszowego 2000). O islamie traktują również fragmenty encykliki *Sollicitudo rei socialis* z 30 XII 1987 oraz posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Africa* z 14 IX 1995 (o Kościele w Afryce i jego misji ewangelizacyjnej u progu 2000 roku). Jan Paweł II odbył wiele spotkań z muzułmanami, do których wygłosił przemówienia, m.in. 8 V 1980 w Akrze (Ghana), 2 VI 1980 w Paryżu, 7 V 1989 w Nairobi (Kenia), 16 II w Karaczi (Pakistan), 15 II 1982 w Kadunie (Nigeria), 12 VIII 1985 w Jaunde (Kamerun), 19 V 1985 w Brukseli, 19 VIII 1985 w Casablance (Maroko), 22 1992 w Dakarze (Senegal). W licznych spotkaniach z przedstawicielami różnych religii i kultur, wśród których obecni byli wyznawcy islamu, papież mówił o dialogu, braterstwie i wierze w Boga, np. 18 VIII 1985 w Nairobi, 2 II 1986 w Delhi i 5 II 1986 w Madrasie (Indie), 19 XI w Dhace (Bangladesz), 10 X 1989 w Dżakarcie (Indonezja), 1 II w Ndżamencie (Czad), 10 II 1993 w Chartumie (Sudan). O religii muzułmańskiej mówił także: 29 XI 1979 do wspólnoty katolickiej w Ankarze (Turcja), 5 X 1980 w Otranto (Włochy), 24 I 1982 w Watykanie, kierując pozdrowienia do krajów Maghrebu, 14 V 1982 na spotkaniu ekumenicznym w Lizbonie, 15 VIII 1983 w Lourdes, 10 IX 1983 w Wiedniu, 5 VI 1985 w Watykanie, 28 XI 1988 przemawiając

---

\* Redaktorem biuletynu jest Eugeniusz Sakowicz, Warszawa-Lublin.

do ambasadora Republiki Arabskiej Egiptu przy Stolicy Apostolskiej; 7 IX 1989 do wszystkich muzułmanów skierował z Watykanu apel w obronie Libanu. Nawiązując do wojny w byłej Jugosławii, wezwał 1 XII 1992 do modlitwy o pokój w Europie. Przygotował także przemówienie do wspólnoty muzułmańskiej, które miał wygłosić 8 IX 1994 w Sarajewie; W licznych wystąpieniach kierowanych do wiernych Kościoła i do polityków apelował o pokój w Zatoce Perskiej, a potem na Bałkanach. Na temat islamu wypowiadał się również w książce *Przekroczyć próg nadziei*. *Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messori*go.

Wspólną płaszczyzną duchowego zbliżenia chrześcijan z muzułmanami ma być, wg Jana Pawła II, umiłowanie woli Bożej. Świadcstwo życia poddanych Allaha może przyczynić się do ugruntowania i udoskonalenia wiary chrześcijańskiej. Papież uważa chrześcijan, muzułmanów, a także Żydów za duchowych dziedziców wiary Abrahama. Wiara w jednego Boga jest w chrześcijaństwie oraz islamie podstawą godności człowieka i braterstwa, zasadą moralności w życiu jednostki i społeczeństwa. Papież głosi, iż muzułmanie, podobnie jak chrześcijanie, wierzą w jednego, wszechmocnego i miłosiernego Boga. Zachęca nadto, by chrześcijanie żyjący wśród muzułmanów, nie tracąc tożsamości własnej wiary, nieustannie prowadzili refleksje nad wspólnymi podstawami wiary.

## 2. Spis przemówień Jana Pawła II o islamie oraz opracowań

*Będą Was prześladować z powodu mego imienia, 5 X [1980] – Otranto. Homilia, L'Osservatore Romano. Wydanie Polskie OsRomPol 1 (1980) z. 11; Do przywódców muzułmańskich [Nairobi, Kenia, 7 maja 1980], OsRomPol 1 (1980) z. 6; Przemówienie Jana Pawła II do wspólnoty katolickiej w Ankarze, 29 11 1979 roku, : Podróż ekumeniczna Ojca Świętego Jana Pawła II do Turcji (28-30 XI 1979 roku), Życie i Myśl 30 (1980) z. 4, 22-25; Muzułmanie i chrześcijanie Filipin podróżują w tej samej łodzi, 20 lutego [1981] Lotnisko w Davao – Spotkanie z przedstawicielami wspólnot muzułmańskich, OsRomPol 2 (1981) z. 4; Orędzie Chrystusa skierowane jest do wszystkich, 21 lutego [1981]. Manila, rozgłoszenia Radia „Veritas” – Papież do wszystkich ludów Azji, OsRomPol 2 (1981) z. 6; Przybywając do Pakistanu [...] 16 lutego [1981], Karaczi, OsRomPol 2 (1981) z. 3; Dialog z islamem. Pozdrowienia dla krajów Maghrebu. Życzenia dla Chin. 24 I [1982] [Anioł Pański], OsRomPol 3 (1982) z. 1; Spotkanie ekumeniczne, 14 maja [1982] – Lizbona, OsRomPol 3 (1982) z. 5; Zwartości Nigerii sprzyja połączenie sił w imię Boże, 15 lutego [1982], Kaduna – Spotkanie z ludnością muzułmańską, OsRomPol 3 (1982) z. 2; Musimy przygotować dla jutra świat na miarę wielkości człowieka 15 sierpnia [1983] – Lourdes. Przemówienie pożegnalne, OsRomPol 4 (1983) z. 7-8; Przemówienie do przedstawicieli wspólnoty muzułmańskiej we Francji, w: Jan Paweł II we Francji i w siedzibie UNESCO 30 V – 2 VI 1980. Homilie, przemówienia, orędzia, W-wa 1984, 75; Braterska solidarność i przyjaźń oparciem dla wielkiej sprawy godności człowieka. Przemówienie do religijnych przywódców muzułmańskich Ghany; w: Jan Paweł II w Afryce. 2 V – 12 V 1980. Przemówienia i homilie. W-wa 1985, 211-212; Th. Michel, *Islam-Christian Dialogue. Reflections on the Recent**

*Teachings of the Church, Bulletin 20 (1985) 172-193; Nikt nie może żyć i działać w izolacji 18 VIII [1985] Nairobi. Spotkanie z przedstawicielami religii muzułmańskiej i hinduizmu, OsRomPol 6 (1985) z. 2; Wiara chrześcijańska a religie niechrześcijańskie. Audyencje generalne. 5 VI [1985], OsRomPol 6 (1985) z. 6-7; Wierzymy w Boga, wielbimy Boga, szukamy Boga. 19 sierpnia [1985] – Casablanca. Spotkanie z młodzieżą muzułmańską, OsRomPol 6 (1985) z. 2; Wspólnota i ludzkie braterstwo, 12 VIII 1985, Jaunde – Spotkanie z muzułmanami, OsRomPol 6 (1985) z. 9; Zrozumienie i dialog. 19 V [1985] – Bruksela. Spotkanie z muzułmanami, OsRomPol 6 (1985) z. 2; Dialog, 5 lutego [1986] – Madras, Spotkanie z przedstawicielami religii niechrześcijańskich, OsRomPol 7 (1986) z. 2; Duchowa wizja człowieka, 2 II [1986] – Delhi. Spotkanie z przedstawicielami różnych religii i kultur, OsRomPol 7 (1986) z. 1; Mahmud Taha Żuk, Muzułmanie polscy odpowiadają na wezwanie Ojca Świętego Jana Pawła II, Biuletyn Ekumeniczny 15 (1986) z. 1, 29-30; Th. Michel, Pope John Paul II's Teaching about Islam in His Addresses to Muslims, Bulletin 21 (1986) 182-191; To, co powinno stać się kontynuacją spotkania w Asyżu 22 XII [1986] – Przemówienie do Kurii Rzymskiej, OsRomPol 7 (1986) z. 11-12; Z pomocą Najwyższego wszystko jest możliwe, 19 XI [1987] – Dhaka. Spotkanie z przywódcami religii, duchowieństwem i alumnami, OsRomPol 8 (1987) z. 1; Apel papieża w obronie Libanu do wszystkich muzułmanów, OsRomPol 10 (1989) z. 9; Dialog pomiędzy religiami a wierność prawdzie. 10 X [1989] – Dżakarta, Spotkanie z przywódcami różnych religii, OsRomPol 10 (1989) z. 12; Uroczysta modlitwa o pokój w Libanie. Audyencje Generalne, 4 X [1989], OsRomPol 10 (1989) z. 11; Orędzie Ojca Świętego Jana Pawła II do zwierzchników chrześcijańskich Kościołów w Libanie, OsRomPol 11 (1990) z. 5; Rozwój społeczeństwa zależy od poszanowania praw każdego człowieka. 1 II [1990] – N'Djamena. Spotkanie z mieszkańcami miasta i przedstawicielami różnych religii, OsRomPol 11 (1990) z. 4; Z przemówienia do nowego ambasadora Republiki Arabskiej Egiptu, Ismaila Mubaraaka, wygłoszonego podczas uroczystej audyencji, Watykan, 28 listopada 1988, w: Żydzi i judaizm w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II 1965-1989, W-wa 1990, 234; List Sekretarza Generalnego Organizacji Konferencji Islamskiej do Papieża, OsRomPol 12 (1991) z. 2-3; Musimy być ludźmi dialogu. 22 II [1992] – Dakar. Spotkanie z muzułmańskimi przywódcami religijnymi, OsRomPol 13 (1992) z. 5; Autentyczna wiara jest źródłem zrozumienia i harmonii. Niedziela 10 I [1993], OsRomPol 14 (1993) z. 3; Wezwanie Ojca Świętego i przewodniczących europejskich Konferencji Episkopatów do modlitwy o pokój w Europie, OsRomPol 14 (1993) z. 1; Zgoda i współpraca dla wspólnego dobra. Spotkanie z przywódcami różnych wspólnot religijnych. 10 lutego [1993], – Chartum, OsRomPol 14 (1993) z. 4; Przemówienia, które Ojciec Święty miał wygłosić w Sarajewie do wspólnoty muzułmańskiej, OsRomPol 15 (1994) z. 11; Przekroczyć próg nadziei. Jan Paweł II odpowiada na pytania Vittoria Messoriego, Lb 1994, 82-84; E. Sakowicz, I, w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1995), W-wa 1995 (Archiwum ATK).*

Eugeniusz Sakowicz

## 2. MIEJSCE DZIECKA W RODZINIE MUZUŁMAŃSKIEJ

Koran, święta Księga islamu, naucza iż dzieci są ozdobą obecnego świata. W islamie czasu średniowiecza zamożniejsze rodziny miały liczne potomstwo, podczas gdy ubogie, z racji ekonomicznego poniekąd przymusu, były zmuszone do praktykowania metod zapobiegania ciąży. Przeciętnie rodziny w średniowiecznej muzułmańskiej Hiszpanii – Andaluży liczyły najczęściej sześć osób, co odpowiadało także sytuacji w innych krajach świata islamu (Dar al-Islam).

W islamie prawodawstwo dotyczące dzieci jest dość skomplikowane. Dotyczy to zasadniczo kwestii, czy dziecko urodzone w rodzinie jest ślubne, czy być może pochodzi z nieprawego łoża. W tej kwestii różne szkoły prawa podają odmienne interpretacje. Główną stosowaną zasadą jest stwierdzenie mówiące wprost i bez ogródek: „Dziecko jest reezultatem łoża”. Ta zasada nad wyraz jasna uzupełniona jest stwierdzeniem hadisu mówiącym, iż „cudzołożnik niczego (nikogo) nie otrzymuje”. Pogląd ten pozwala na wyrażenie przekonania, iż dziecko w czasie narodzin należy do męża matki, nawet wtedy, kiedy nie jest on rzeczywistym ojcem. W tej ostatniej dyskusyjnej kwestii cztery sunnickie szkoły (murdzyci, dżabaryci, kadryci, mutazylicy) i różne sekty islamu dostarczają sprzeczne ze sobą wyjaśnienia, a także reprezentują różne podejścia do tego faktu.

Zazwyczaj w islamie wystarcza potwierdzenie, że mężczyzna zamieszkuje ze swoją żoną lub niewolnicą, ażeby uznać prawe pochodzenie dziecka. Jeżeli chodzi o matkę wymagane jest jej świadectwo, że urodziła dziecko, jak również świadectwo akuszerki, czy też innej zasługującej na szacunek muzułmańskiej kobiety obecnej przy porodzie. Ponieważ dzieci uważane są jako drogie istoty, jako ozdoby obecnego świata, wyrzekanie się ich przez rodziców było właściwie nieznanne w islamie. Jednakże według prawa muzułmańskiego mężczyzna może zaprzeczyć faktowi ojcostwa dziecka zrodzonego przez jego żonę. Musi to uczynić bezpośrednio po narodzeniu dziecka. Po wydaniu takiego stwierdzenia powinien wystąpić z oskarżeniem żony o popełnienie cudzołóstwa. Żaden mężczyzna nie może wyrzec się dziecka odwołując się tylko do faktu braku fizycznego podobieństwa. W tym względzie muzułmańskie prawodawstwo jest ściśle posłuszne przekazom hadisów. Według prawodawstwa muzułmańskiego we wszystkich szkołach prawa, dziecko którego wyrzekł się mąż jego matki w chwili urodzenia, będzie należało tylko do lineazu swojej matki. Matka tylko i wyłącznie będzie wyznaczała jego pochodzenie rodowe.

Jeżeli rodzice żyli razem nie było żadnego problemu związanego z wychowaniem i zapewnieniem bytu dzieciom. Trudności zaczynały się kiedy rodzice rozchodzili się. Według Koranu każde muzułmańskie dziecko powinno być karmione piersią przez dwa lata. Niektórzy znawcy muzułmańskiego prawa twierdzili, iż kobieta nawet po rozwodzie ma zobowiązania wobec dziecka, od których nie może uciec. Z kolei niektórzy uczeni teologowie stwierdzali, iż nie ma ona takich zobowiązań. Teologowie ci (ulemowie) uważali, iż taka matka powinna otrzymywać pieniężne wynagrodzenie za usługiwanie niemowlęciu, a później dziecku. Powinna być traktowana w taki sam sposób, jak byłaby matką sprawującą nad dzieckiem pieczę i karmiącą je za

odpowiednim wynagrodzeniem. Te odmienne interpretacje prawa są znamienne dla muzułmańskiej jurysprudencki. Wiąże się to przede wszystkim ze stosowaniem racji rozumowych w interpretacji objawionego prawa, a także z kwestią zmian ewoluującej muzułmańskiej rodziny oraz z kwestią zmian w instytucjach muzułmańskiego społeczeństwa. Niemniej jednak zarówno islam szyicki, jak i cztery różne szkoły sunnickie, są zgodne w tym jednym – dzieci powinny być karmione piersią przez matki, aż osiągną drugi rok życia. Tak postanawia Koran, któremu trzeba być bezwzględnie posłusznym. Fakt, czy matka jest rozwiedziona czy nie w ogóle nie ma w tym względzie znaczenia. Ażeby jeszcze bardziej skomplikować sprawę związaną z postępowaniem wokół dzieci rozwiedzionych rodziców należy stwierdzić, iż muzułmańscy prawnicy są zgodni co do okresu, w którym chłopiec lub dziewczynka powinni znajdować się pod opieką matki, zanim ojciec przejmie całkowitą odpowiedzialność za dziecko. Wśród szyitów za opiekę nad chłopcem od czasu odstawienia go od piersi matki (po ukończeniu drugiego roku życia) powinien odpowiadać jego ojciec. Dziewczynki powinny znajdować się nadal pod opieką swoich matek zanim osiągną siódmy rok życia. Według jednej z sunnickich szkół (Shafi) opieka nad dziećmi (w przypadku sporu rozwiedzionych rodziców), zarówno nad chłopcami, jak i dziewczętami, powinna być sprawowana przez matkę do siódmego roku życia potomstwa. Matka musi być dobrą muzułmanką. Wówczas wychowanie odniesie pożądany skutek. W innej zaś szkole prawna (Malikite) opieka matki nad chłopcem trwa, aż osiągnie on dojrzałość piciową (ustaloną zwykle w muzułmańskim prawie na wiek 15 lat), nad dziewczynką zaś – do jej zamążpójścia, a właściwie do momentu dopełnienia małżeństwa.

W idealnej muzułmańskiej rodzinie chłopcy i dziewczęta byli wychowywani razem aż do osiągnięcia przez każde z nich 12 roku życia. Później byli oddzielani po to, by zachować czystość i dziewiczość córek, zgodnie z tym co mówi hadis: „Rozdziel tchnienie (dech) mężczyzn od tchnienia kobiet”. Począwszy od tego czasu chłopców uczono zajęć właściwych dla nich, a dziewczynki prac odpowiedzialnych ich przyszłemu powołaniu jako żon i matek. Ideałem było utrzymać oddzielenie chłopców od dziewcząt w prowadzeniu procesu wychowania i edukacji. Z racji ekonomicznych ideał ten pozostawał często tylko ideałem. Chłopcy i dziewczęta w rodzinie nie byli więc odseparowywani. Musieli często dzielić wspólnie ten sam pokój. We wczesnym dzieciństwie chłopcy byli poddawani obrzezaniu. Uroczystość ta była uświetlana przyjęciem, zawsze odpowiadającym stanowi zamożności ojca. Często w muzułmańskim imperium czasu średniowiecza zdarzało się, iż jakiś arystokrata (bogacz) zbierał innych chłopców mających tyle lat co jego syn, a będących z urodzenia na niższym społecznym poziomie po to, by dla wszystkich przeprowadzić obrzezanie. Ten sposób postępowania uchodził za bardzo pobożny czyn.

Według muzułmańskiej tradycji matka powinna swe dzieci uczyć dobrych obyczajów i wychowywać w duchu posłuszeństwa dla tradycji i religii. Rola kobiet jako matek, które troszczą się o dzieci i wychowują je przez wiele lat była wyjątkowa. Jako matki spełniały one swoje wielkie zadanie w muzułmańskim społeczeństwie, tak bardzo zdominowanym przez mężczyzn. Muzułmańscy mężczyźni nieustannie po-

wtarzali, iż kobieta jedną ręką kołysze kołyskę z dzieckiem, a w drugą rękę trzyma świat. Przyszłość społeczeństwa, przyszłość całego świata zależeć będzie, wierzone, od wychowania i od dobrego wpływu, który matka wywiera na swoje dzieci. Stąd też rola kobiet jako matek w islamie nabierała sakralnego wymiaru. Macierzyństwo i wychowanie dzieci było drogą uświęcania kobiet. Dzieci natomiast miały obowiązek, jak ustalił Koran (sura 17, 23-24) słuchać i zawsze okazywać głęboką cześć i szacunek dla swoich rodziców:

„I postanowił twój Pan, abyście nie czcili nikogo innego, jak tylko Jego, i dla rodziców – dobroć!  
A jeśli jedno z nich lub oboje osiągną starość,  
to nie mów im: „precz!”  
i nie popychaj ich, lecz mów do nich słowami pełnymi szacunku.  
Pochylaj ku nim skrzydła łagodności przez miłosierdzie i mów:  
„Panie mój, bądź dla nich miłosierny,  
tak jak oni byli, wychowując mnie, kiedy byłem mały”.

*Roberto Marin-Guzman, San Jose – Kostaryka*  
*Przekład z języka angielskiego Eugeniusz Sakowicz*

### 3. MAŁŻEŃSTWO ZWYCZAJOWE W PLEMIENIU NGONI W ZAMBII I W MALAWII (cz. 1)

#### 1. Opis i znaczenie

Wszystkie plemiona zamieszkujące aktualnie tereny Malawii należą do rodziny Bantu<sup>1</sup>. Do tej samej rodziny należą również plemiona Zambii. Pierwszymi mieszkańcami tych terenów byli Pigmeje, zniknęli jednak w tajemniczy sposób (prawdopodobnie w wyniku wojen plemiennych)<sup>2</sup>. Waleczne plemię Ngoni z rodziny Bantu zdobyło znaczne tereny Zambii, Malawii i Tanzanii (dawnej Północnej Rodezji) i osiedliło się tam w latach 1840-1880<sup>3</sup>. Ojczyzną Ngoni były tereny Zuzulandu – dzisiejsza Republika Południowej Afryki, Mozambik i Botswana<sup>4</sup>. Autor niniejszego opracowania był misjonarzem przez trzy lata w zambijskiej parafii Kokwe. Częścią wspomnianej parafii były ziemie wokół wioski Mkanda, gdzie Ngoni mieli swojego głównego wodza od czasu przekroczenia rzeki Luangwa w 1860 roku. Przez wiele lat misjonarze

<sup>1</sup> Andrew Roberts, *A History of Zambia*, London 1981, s. 118.

<sup>2</sup> Por. [?], *Szczep Achewa, jego życie, zwyczaje i obyczaje na podstawie osobistych dociekań*, w: *Zeszyty Misjologiczne ATK*, Warszawa 1974, tom 1, cz. 3, s. 150.

<sup>3</sup> A. Roberts, *dz. cyt.*, s. 118.

<sup>4</sup> *Tamże*.

nazywali Prowincję Centralną „Angoniland” (w tłum.: ziemie plemienia Ngoni). Na przełomie XIX i XX wieku trwały liczne walki szczególnie wśród szczepów Bantu – Ayao, Achewa, Alomwe i Ngoni. Przez wspólne życie, a szczególnie przez małżeństwa międzyplemienne nastąpiło pewne upodobnienie zwyczajów i przyjęcie języka Achewa, który przymiotnikowo określanymi jest jako „Chichewa”<sup>5</sup>. Aktualnie językiem „Chichewa” posługuje się w Centralnej Afryce około cztery miliony ludzi. Podstawową formą organizacji społecznej ludów Ngoni jest wioska. Na jej czele stoi „mfumu” (wódz). Patrilinearny system rodzinny Ngoni we wspólnocie wioski zawiera od 20 do 50 chat budowanych w kształcie prostopadłościanu nakrytego dachem z trawy, opadającym w czterech kierunkach. Naczelnik reprezentuje wioskę na dworze głównego wodza, rozstrzyga spory wewnętrzne, przydziela ziemię i zna wszystkie powiązania religijne, społeczne i rodzinne.

Angoni w przeciwieństwie do Achewa zachowali system patrilinearny. Polega on na systemie dziedziczenia siły, władzy i majątku po linii męskiej<sup>6</sup>. Małżeństwo Angoni posiada charakter patrilokalny: żona zamieszkuje w wiosce męża. Posag, stanowiący prawną opłatę za żonę na rzecz teściów, przekazuje się w formie bydła domowego<sup>7</sup>.

Dawniej bardzo ściśle Angoni przestrzegali zakazu łączenia się w pary małżeńskie osób powiązanych pokrewieństwem przez posiadanie tego samego nazwiska (w języku cingoni „ciwongo”, np.: Phiri, Banda, Kwenda, Mwale). Obecnie zakaz ten jest nieaktualny, gdyż trudno doszukać się w zamierzchłej przeszłości wspólnego przodka.

W Zambii istnieją trzy rodzaje małżeństwa: zwyczajowe, kościelne i cywilne. Prawo państwowe Zambii pozwala na związki poligamiczne. Kościół katolicki zgodnie z nauką Chrystusa pozwala tylko na sakramentalne monogamiczne związki małżeńskie. W zambijskim buszu, w którym mieszka 90% ludności istnieją wewnętrzne prawa małżeńskie, charakterystyczne dla tradycji poszczególnych plemion.

W pracy niniejszej zajmujemy się małżeństwem zwyczajowym w plemienu Ngoni.

Młodzieniec po osiągnięciu wieku właściwego do zawarcia związku małżeńskiego (20-35 lat), szuka dziewczyny w stosownym wieku (14-33 lata). Dawniej samodzielne poszukiwanie partnera zarówno przez dziewczynę jak i mężczyznę było niedozwolone. Ngoni zabraniali wszelkiego koleżeństwa czy przyjaźni między chłopcami a dziewczętami. Dlatego przyjaźń nie przeradzała się w sposób naturalny w zaloty. Obecnie większość plemion przyjmuje fakt, że młodzi dobierają się sami (kupalana cibwenzi).

Dobór partnerów był zawsze wynikiem narady rodzinnej. Przed uzyskaniem pozwolenia na ożenienie się, młody człowiek musiał w obrzędzie inicjacji udowodnić, że jest mężczyzną. Do inicjacji młodzieniec jest dzieckiem i nikt nie liczy się z jego opinią. Inicjacja dopiero określa dojrzałość. Jest nie tylko nowym stanem istnienia, ale również sposobem życia z odniesieniem do przodków przez zachowanie symbolicznego języka słów i gestów. W momencie inicjacji następuje nowe narodzenie,

<sup>5</sup> Por. *Szczep Achewa*, s. 154.

<sup>6</sup> W. G. Blum, *Monogamy reconsidered*, Nairobi 1989, s. 32.

<sup>7</sup> *Szczep Achewa*, s. 164.



inicjowany z niemowlęcia natury i lasu staje się człowiekiem kultury, wsi, grupy plemiennej i już może sam utworzyć nową rodzinę<sup>8</sup>.

### 1.1. Inicjacja dziewcząt

Do zasad kultury plemiennej należy, aby rodzice nie zajmowali się wtajemniczaniem swoich dzieci w sprawy życiowe. Starsze kobiety (alangizi) obserwują rozwój ciała młodej dziewczyny. Ich zadaniem jest przygotowanie ciała dziewczynki do małżeństwa. Nakazują rozciąganie zewnętrznych organów płciowych za pomocą często wprowadzanego palca, korzenia manioku lub korby kukurydzy<sup>9</sup>. Alangizi w odpowiednim czasie informują młodą dziewczynę o zbliżającym się okresie pokwitania i nakazują powiadomienie ich o nadejściu pierwszego periodu<sup>10</sup>. O zaistniałym fakcie informują matkę dziewczyny. Matka natychmiast zawiadamia męża w słowach „Pepani, mwana watchu waticimwira, ali ndi mlandu” (Przepraszam, nasze dziecko zachorowało, ma „problem”). Taka eufemistyczna informacja zawsze dotyczy sprawy dojrzewania córki. Alangizi w tym czasie otrzymują kurczaka od matki dziewczyny z przeznaczeniem go dla naczelnika wioski. Od tego momentu dziewczyna jest określana mianem „namwali”, jest pod opieką naczelnika do uroczystości inicjacyjnej „cinamwali”. W obrzędzie wstępnej inicjacji dziewczyna jest odosobniona, przebywa w chacie i w okresie 4-5 dni „namkungwi” (krwawienie), każdego ranka prowadzi ją do rzeki lub bagna i myją ją. Gdy czas „namkungwi” skończy się, gołą dziewczynę i proszą młodego człowieka (zdarza się, że jest to wujek), który za opłatą ma z dziewczyną stosunek seksualny. Celem stosunku jest przerwanie błony dziewiczej dla przygotowania dziewczyny do przyszłego życia małżeńskiego. Wedle przekonania Ngoni, pierwszy stosunek nie powoduje od razu ciąży. W niektórych wioskach Ngoni pozbawiają błony dziewiczej dziewczynę za pomocą ostrego narzędzia pomijając stosunek seksualny. Niepoddanie się temu obrzędowi wyklucza dziewczynę z grona kobiet. Musi ona dalej bawić się z dziećmi, nigdy nie dojdzie do godności, jaką otaczane są dojrzałe kobiety. Nieinicjowanej dziewczyny żaden mężczyzna z plemienia Ngoni nie poślubi. Jakiegokolwiek niepowodzenia w życiu osobistym dziewczyny, czy też jej rodziny przypisywane będą „brakującemu ogniwu” zwyczajowego wychowania<sup>11</sup>. Cierpienie psychiczne i fizyczne procesu inicjacyjnego przygotowuje dziewczynę do znoszenia cierpień i trudności w rodzeniu potomstwa i w całym życiu.

Po wstępnej inicjacji, która ma charakter indywidualny dla każdej dziewczyny, następuje uroczystość inicjacyjna „cinamwali” dla wszystkich dziewcząt, które w danym roku osiągnęły dojrzałość płciową. Podczas tej uroczystości alangizi najpierw sprawdzają przygotowanie ciała młodej dziewczyny. Nie może ona posiadać błony dziewiczej. Następnie dziewczęta otrzymują pouczenie o podstawowych zasa-

<sup>8</sup> Jean-Marc Ela, *My Faith as an African*, New York 1988, s. 41.

<sup>9</sup> Por. *Szczep Achewa*, s. 192.

<sup>10</sup> Por. *Szczep Achewa*, s. 197.

<sup>11</sup> John Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980, s. 166.

dach zachowania się, niejako uczy się je na nowo sztuki życia we wspólnocie wioski. Ważnym jest tu pouczenie o gościnności. Gdy gość pragnie uzyskać jakąś informację albo wejść do zagrody powinien kilkakrotnie wołać „odi” („czy można wejść”) dopiero gdy usłyszy słowo „odini” (niech wejdą), zatrzymuje się na podwórzu. Kobieta w milczeniu przy ugiętych stale kolanach (pozycja pokory i szacunku) stawia krzesło lub pieńek przed domem. Gość siada na krześle, wtedy kobieta podchodzi na kolanach i podtrzymując lewą rękę w nadgarstku swoją prawą ręką podaje ją gościowi mówiąc „muli bwanji” (jak się macie – dzień dobry). Zwyczaj kulturowy nakazuje też przyjęcie postawy kłęczącej wobec każdej starszej osoby przechodzącej w pobliżu zagrody. Pouczeń kulturowych jest więcej. Jedno z nich dotyczy nauki rozpalania ogniska, które jest symbolem tworzenia życia rodzinnego<sup>12</sup>. Inne, określa zachowanie dziewcząt, które nie mogą już chodzić za swoją matką, ani bawić się z młodszymi dziewczynkami, ponieważ należą do grona dorosłych. Poprzednie zabawy seksualne z chłopcami od uroczystości inicjacyjnej „cinamwali” są już ściśle zakazane, gdyż istnieje możliwość zajścia w ciążę. Odtąd obowiązuje je też zakaz wchodzenia do domu, gdzie śpią rodzice. Dalsze szczegółowe instrukcje zachowania się wobec przyszłego męża następują w czasie procesu zawierania małżeństwa. Ryty inicjacyjne są wprowadzeniem w dorosłą społeczność tworzenia życia przez swoją płeć<sup>13</sup>. Inicjacja jest na tyle skuteczna, na ile wytworzy w dziewczynie pragnienie macierzyństwa. „Alangizi” stanowią społeczną instytucję wychowania pćiowego w celu przygotowania do małżeństwa i płodności. Dziewczęta od chwili inicjacji szczególnie upiększają walory swego ciała, aby zwiększyć swe szanse do rychłego wyjścia za mąż i rodzenia dzieci. Po urodzeniu pierwszego dziecka kobieta wchodzi do grona „azimai” (matek). Ta grupa otoczona jest szacunkiem społeczeństwa, gdyż przez nie społeczeństwo rozwija się, tworzy jedność ze światem przyszłości i przeszłości. Powstaje dziwna integracja kosmosu – świata dzieci przyszłości, ze światem obecnym, zmarłych przodków i twórcą wielkiego porządku świata.

## 1.2. Inicjacja chłopców

Odbywa się przez wprowadzenie w struktury wioski w ramach rytualnego tańca Nyau. Nyau jest tajemnym stowarzyszeniem głównie w rejonie Wielkiego Jeziora Malawii. Ma swój tajemny język, kult i obrzędy. Często ma charakter antykościelny. W kulcie Nyau chłopcy przebijają się, tak aby ich nikt nie rozpoznał, twarze zakryte maską wyobrażają jakieś zwierzę. W ramach tajnego Nyau, jego członkowie planują wspólne walki, kradzieże, czasami posuwają się do palenia kościołów katolickich, czy chat tubylców, którzy są przeciwni Nyau. Zakonspirowane wtajemniczenia w kult mają charakter religijny i są naśladowaniem tradycji przodków. Przedstawiają świat niewidzialny i w kultowym tańcu następuje zjednywanie sobie duchów przodków. Tancerze przez rytm charakterystyczny dla swego plemienia czy nawet klanu stają się niewolnikami tańca. Naśladują archetyp przodka przez rytmiczne gesty i dźwięki.

<sup>12</sup> Por. Mircea Eliade, *Traktat o historii religii*, Warszawa 1993, s. 388-389.

<sup>13</sup> Por. P. Sarpong, *Girl'Numbility Rites in Ashanti*, Ghana 1977, s. 12.

W zachowaniu nastroju pomaga wielowarstwowe posmarowanie się gliną. Nagie ciała przyozdobione maskami i gliną w ruchach tanecznych w religijny sposób łączą się z bliżej nieznanym przodkiem kosmicznym i z duchami przodków. Kult przodków nie jest zasadniczym celem tego tańca. Przodkowie są jedynie ogniwem łączącym z Mulungu, którego Ngoni pojmują tak jak ludzie Europy – jako Boga Stwórcę<sup>14</sup>. Tańce trwają zwykle przez pięć dni, z których ostatni jest jawny. Obcym nie wolno podchodzić blisko, ciekawscy są surowo karani, a niekiedy zabijani korzenną trucizną podawaną np. przy picciu piwa albo w nocy zostają spaleni po zabarykadowaniu jedynego wejścia. W patrylinarnej tradycji Ngoni ojciec przedstawia syna poręczycielowi. Jest on już członkiem stowarzyszenia Nyau. Poręczyciel (w języku cinanja – phungu) w określonym przez inicjujących dniu przyprowadza kandydatów nad rzekę. Miejsce to jest tajne i dlatego kandydaci wchodzą z oczami zawiązanymi. Wstępem do kolejnych działań jest uderzanie chłopców kijami. Tak doprowadzeni do rzeki, zostają w niej rozbierani. Teraz następuje powiązanie chłopców sznurkiem przyczepionym do genitaliów i smarowanie błotem. Po wyjściu z wody muszą pić cuchnące napoje. Następnie inicjowani muszą nauczyć się brzydkich słów, niemoralnych pieśni, kradzieży, posłuszeństwa wobec naczelnika wioski i rodziców. Przedmiotem inicjacji jest także nauczanie się tajnego języka Nyau i odstarszającego tańca w maskach symbolizującego zwierzęta<sup>15</sup>. Prawdopodobnie chodzi w tańcu o naśladowanie archetypu danego klanu. Przez taniec z towarzyszeniem bębnów i dźwięki onomatopieczne naśladowujące różne zwierzęta np. lwa lub słonia, następuje oddawanie czci przodkom, dla których archetypem były również określone zwierzęta. Celem tej nauki jest wyzbycie się dziecięcego myślenia i sposobu postępowania i wejście w dorosłe życie wspólnoty wioski.

### 1.3. Negocjacje rodzin w procesie zawierania małżeństwa

Kiedy już zawarą znajomość i wyznają sobie miłość, młodzi informują o tym godnych zaufania i szacunku krewnych prosząc jednocześnie, aby oni rozpoczęli procedurę prowadzącą do zawarcia związku małżeńskiego. Mężczyzna mówi o swych małżeńskich planach dziadkowi ze strony ojca, który ma z kolei poinformować swego syna o zamiarach wnuka<sup>16</sup>. Według patrilinearnych zwyczajów Ngoni, nie godzi się informować wprost swego ojca o takich zamiarach. Ojciec młodzieńca wybiera ze swej rodziny drużbę („nkhoswe”)<sup>17</sup>. On przejmuje odpowiedzialność za skuteczne przeprowadzenie „rozmów” z rodziną dziewczyny. Nkhoswe powinien być mężczyzną obeznanym ze zwyczajami plemienia i doświadczonym w małżeńskich sprawach. Drużba w otoczeniu doradców idzie do rodziny dziewczyny, aby powiedzieć o małżeńskich intencjach młodego mężczyzny. Na podwórzu następuje zwyczajowe przywita-

<sup>14</sup> Matthew Schoffelleers, I. Linden, *The Resistance of the Nyau Societas to the Roman Catholic Missions in Colonial Malawi*, w: *The Historical Study of African Religion*, London-Nairobi-Ibadan 1972, s. 252-271.

<sup>15</sup> *Tamże*, s. 258.

<sup>16</sup> Yizenge A. Chondoka, M. A., *Traditional Marriages in Zambia*, Zambia – Ndola 19809, s. 40.

<sup>17</sup> Słowym tym określa się również świadków ślubu i rodziców chrzestnych.

nie i przekazanie daru „chivula mulomo”<sup>18</sup>. Dar ten umieszcza się w małym płaskim koszyku lub talerzu nakrytym koszykiem albo talerzem tej samej wielkości. Zwykle znajduje się tam mała suma pieniędzy, chociaż coraz częściej darowany jest kogut. Przyjęcie prezentu oznacza gotowość do rozmów o małżeństwie. Druzbę zaprasza się na ściśle określony dzień po odpowiedź. Kiedy przychodzi, rodzice pytają córkę, czy zna prośbę młodzieńca. Zaprzeczenie oznacza zerwanie negocjacji małżeńskich. Potwierdzenie natomiast, uznaje się za początek zaręczyn, których znakiem jest dar zaręczynowy, zwany „chikole”. Rodzina dziewczyny prosi teraz narzeczonego o ofiarowanie prezentu „kacheka” dla matki jako znaku wdzięczności za przekazanie życia. Symbolicznym darem dla matki jest zwykle niewielka suma pieniędzy. Zamożniejsi darują „citenje” – zwyczajowy strój kobiet, którym jest kolorowe płótno wielkości 1m x 1,5m; okręcone wokół ciała może przypominać europejską spódnicę.

Kolejnym etapem w procesie zawierania małżeństwa jest ustalenie wielkości tzw. „chimalo” – daru wyrażającego szacunek dla całej rodziny, która wychowała dziewczynę. „Chimalo” jest jednocześnie ratą w spłacaniu posagu i prawną zapłatą należną rodzinie narzeczonej. Podstawą posagu są zwykle krowy. Ich liczba jest uzależniona od stanu majątkowego rodziny. Królewskie rody płacą za dziewczynę piętnaście lub więcej krow. Ustalenie wielkości „chimalo” jest podstawą do świętowania. Rodzice mężczyzny przez druzbę przekazują rodzinie dziewczyny krowę, którą w procesie zaręczyn określa się mianem „mfuko”. W czasie święta jedzenia „mfuko” w wiosce dziewczyny, goście mówią: „takoka fodia” (zażyliśmy tabakę) i w ten sposób wyrażają zadowolenie z zakończenia uroczystości zaręczyn<sup>19</sup>. Radość zaręczyn jest powodem rozpoczęcia ceremonii „vipheko”, kiedy rodzina dziewczyny przygotowuje piwo i różne rodzaje potraw. Te rzeczy wśród radosnych śpiewów są zanoszone do rodziny mężczyzny.

Główna uroczystość ślubna, podczas której narzeczona przyprowadzana jest na zawsze do wioski mężczyzny łączy się z przeprowadzeniem bydła „maloolo” (pierwsza rata posagu) i z ceremonią „mthimba”. Jest to weselne święto organizowane przez obie rodziny, a jego datę ustalają dziadkowie narzeczonej. Jeżeli dziewczyna jest w ciąży przed zorganizowaniem uroczystości weselnej, mężczyzna musi zapłacić „chidumo” (ustalony zwyczajem mandat) jeszcze przed rozpoczęciem ceremonii.

Rankiem w dniu „mathimba” starsze kobiety („alangizi”) układają włosy panny młodej w uroczyste sploty i ubierają ją w przygotowane nowe skóry, przyozdabiając je dodatkowo „alangizi” pouczają dziewczynę o jej przyszłych obowiązkach małżeńskich i o sposobie zachowania się w jej nowym domu. Podczas tych lekcji dziewczyna powinna płakać. Tak przygotowana panna młoda („umlobokazi”) idzie razem z krewnymi na spotkanie z rodziną pana młodego. W drodze śpiewają swe rodowe pieśni. Orszak „umlobokazi” zatrzymuje się przed wioską pana młodego. Jej granice przekracza najpierw młody mężczyzna, prowadzący wołu. Jego wejściu do wioski towarzyszą radosne pieśni i tańce. Wszystkich gości w imieniu wioski pana

<sup>18</sup> „Chivula mulomo” w dosłownym tłumaczeniu – otwieracz ust.

<sup>19</sup> *Traditional Marriages in Zambia*, s. 42.

młodego wita starsza kobieta. Panny młodej jednak wśród nich nie ma. Czeka na specjalne zaproszenie, które kierują do niej inne starsze kobiety z wioski. Ona zatrzymuje się co kilka kroków i za każdym zatrzymaniem otrzymuje drobny podarunek, zachęcając ją do dalszej drogi.

„Oto jest nasze dziecko, które teraz opuszcza swój dom (...) Nie ma już ojca (...) Oczekujemy, że wy teraz będziecie dla niej ojcem” – tymi słowami pierwsza z kobiet z orszaku panny młodej przekazuje ją nowej wspólnocie. Orszak też zostawia koszyk z darami ziemi z wioski panny młodej<sup>20</sup>.

Następnego dnia rano wybrana kobieta z wioski mężczyzny delikatnie dotyka w czasie tańca włócznią pana młodego, ciała panny młodej. Oznacza to przyjęcie do grona kobiet wioski. W tym momencie orszak „umlombokazi” zaczyna głośno płakać, aby wyrazić rodzącą się już tęsknotę za dziewczyną, która odeszła z ich wioski. Korowód taneczny odprowadza pannę młodą do domu pana młodego i tu ją pozostawia. Tę noc młodzi mają prawo spędzić razem. Mąż przekazuje żonie w podarunku sznur z paciorkami, który będzie zawsze zdejmowany i wieszany w tym samym miejscu podczas jej okresu. Sznur z paciorkami żona zawiesza wokół swoich bioder. Przed rozpoczęciem aktu małżeńskiego żona kładzie na macie uprzednio przygotowanego kurczaka, którego najlepszą część zjada małżonek<sup>21</sup>. Dodatkowo dla wzmocnienia energii płciowej mąż zjada specjalne przyprawy korzenne. Żona zjada resztki, które pozostawił mąż. Jeżeli noc będzie miła i małżeństwo zostanie dopełnione, rankiem młoda żona rozpocznie śpiewy wychwalające męża i jego ojca. Kiedy umilkną ostatnie słowa pieśni śpiewanej na przemian przez pannę młodą i jej orszak ślubny, nastąpi chwila ciszy i w tym czasie żona pierwszy raz usługuje swemu mężowi, obmywając jego ręce, usta i oczy na znak podziękowania za pierwszą noc<sup>22</sup>. Teraz orszak „umlombokazi” zabiera wszystkie rzeczy do ubrania młodej żony do swojej wioski, aby małżonek zrozumiał, że teraz on powinien przyodziewać swoją żonę. Dwa dni po odejściu orszaku ślubnego krewni męża udzielają młodej żonie pierwszych rad, namaszczają jej ciało oliwą, ubierają w nowe skóry i zakładają jej sznur ozdobnych paciorków na biodra. Podczas krwawienia miesięcznego żonie nie wolno dodawać soli do potraw przygotowanych dla męża. Małżonek rozpoznaje stan swojej żony po smaku potraw i po paciorkach, które w okresie niedyspozycji wiszą zawsze w określonym miejscu.

Przez kolejne czterdzieści dni młoda żona pozostaje pod baczna obserwacją rodziny i wioski. Je niewiele i tylko jedzenie przygotowane przez teściową. Wolno jej rozmawiać tylko z tymi, którzy jej przyniosą jakiś dar. Pomaga teściowej zbierać i nosić drzewo na opał i układa je w miejscu wyznaczonym przez starszych. Odziera w mózdzierzku kukurydzę z łusek (zmielona kukurydza jest podstawowym artykułem do przygotowania „nsimy” – codziennego pożywienia Ngoni). Kolejną ceremonią ślubną jest wręczenie młodej żonie naczyń kuchennych oraz pozwolenie na pierwsze

<sup>20</sup> *Tamże*, s. 44.

<sup>21</sup> *Szczep Achewa*, s. 200.

<sup>22</sup> Yizenge A. Chondoka, *M. A. dz. cyt.*, s. 45.

samodzielne rozpalenie ogniska i przygotowanie posiłku dla męża – „ukupekisa umlobokazi”. Ta ceremonia wiąże się z podarowaniem jej przez teściową wisiorka „indlekuza”, znaku na pozwolenie mówienia w obecności teściów<sup>23</sup>.

Rozpalenie własnego ogniska domowego oznacza integrację dziewczyny z wioską i rozpoczęcie nowego życia rodzinnego. Teraz, kiedy już przygotowała pierwszy posiłek, biegnie do rodzinnej wioski, by powiedzieć, że została zaakceptowana przez rodzinę męża. Usłyszawszy to, rodzina przygotowuje jedzenie i niesie dar do wioski męża jako wyraz swojego zadowolenia.

Kilka lat później mężczyzna powinien spłacić swemu teściowi ostatnią ratę posagu. Ta opłata da mu prawo własności dzieci i prawo do pobierania posagu za córki z ich małżeństwa. Zwykle ofiaruje się krowę za urodzenie każdego dziecka i byka za urodzenie wszystkich dzieci. Jeżeli żona nie może mieć dzieci, nie spłaca się tej ostatniej raty posagu. Mężczyzna może zatrzymać nieplodną żonę u siebie, choć zdarza się to rzadko. Najczęściej bierze drugą żonę z tej samej rodziny, ale nie płaci już posagu teściom. Jeżeli żona umiera, zanim mąż zapłaci ostatnią ratę posagu „za dzieci”, wówczas wszystkie dzieci przechodzą „na własność” rodziny żony. A to oznacza, że prawo do posagu za córki z tego małżeństwa będzie miała rodzina zmarłej żony.

Szacunek jakim cieszy się młoda żona w wiosce męża jest wprost proporcjonalny do zalet, które wnosi swoją osobowością do nowej wspólnoty. Najbardziej cenione są takie przymioty jak skromność, posłuszeństwo wobec męża i uszanowanie zwyczajów wioski<sup>24</sup>. Brak wspomnianych przymiotów jest powodem mniejszego szacunku albo nawet odrzucenia ze wspólnoty, co jest równoznaczne z rozwodem. Zarówno małżeństwo jak i rozwód w zwyczajach plemiennych Ngoni mają znacznie silniejsze powiązanie z działaniem wioski jako wspólnoty, aniżeli w cywilizacji europejskiej. Wioska jest zainteresowana i aktywnie uczestniczy w pozytywnym rozwijaniu się procesu małżeńskiego, ale tak samo uczestniczy w odrzuceniu żony, która nie spełnia oczekiwań wspólnoty.

Wśród Ngoni zdarzają się również małżeństwa z pominięciem zwyczajów plemiennych. Nie ma wówczas umowy pomiędzy rodzinami z wioski mężczyzny i z wioski dziewczyny. Pomija się w tych przypadkach pertraktacje drużby („nkhoswe”). Takie sytuacje są określone mianem uprowadzenia lub gwałtu („ukwati wobana”).

Chociaż tradycja plemienna Ngobni wyraźnie określa, iż zawarcie małżeństwa jest dozwolone po osiągnięciu przez dziewczynę dojrzałości fizycznej i po inicjacji, to wbrew prawu zwyczajowemu i naturalnemu, małżeństwo i życie wspólne rozpoczyna się niekiedy wcześniej. Przeciw tej praktyce występował już biskup Joseph Dupont w sierpniu 1907 roku wśród Ngoni na terenie olbrzymiej misji Kacebere<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> *Tamże*, s. 46.

<sup>24</sup> W. G. Blum, *Monogamy reconsidered*, Nairobi 1989, s. 49.

<sup>25</sup> K. Hannecard, *Intrepid Sowers – From Nyasa to Fort Jamson 1889 – 1946*, Roma 1991, s. 19-20.

Jeżeli żonaty mężczyzna umiera, a jego żona jest w wieku, który pozwala jeszcze na rodzenie dzieci, to obowiązkiem brata mężczyzny jest poślubienie wdowy po bracie (prawo lewiratu). Wdowa nie ma w tym wypadku wolnego wyboru osoby, którą chciałaby poślubić, nawet wtedy, gdy brat zmarłego męża ma już swoją żonę. Dzieci z tego zwyczajowego związku są liczone jako potomstwo zmarłego brata<sup>26</sup>. Dziedziczenie żony po zmarłym bracie jest zwyczajem powszechnym wśród plemienia Ngoni. Przez brata należy rozumieć nie tylko syna tej samej matki, ale także każdego z bliskich krewnych. Ze względu na rozbudowany system pokrewieństwa każdy Ngończyk ma setki krewnych. Paralelne prawo istnieje w przypadku śmierci żony. Jej miejsce powinna zająć siostra, chociaż ma swojego męża (zwyczaj sorora)<sup>27</sup>. Miłość i uczucie są mniej istotne niż tradycja plemienia. Gdy mężczyzna zawierający związek małżeński jest dotknięty chorobą impotencji, tradycja zaleca poprosić innego mężczyznę o pomoc w zrodzeniu potomstwa. Dzieci poczęte w ten sposób są uznane jako potomstwo chorego mężczyzny<sup>28</sup>.

Różne formy patrilinarnego małżeństwa Ngoni mają swoje reperkusje w tworzeniu się poligamii. Poligamia jest formą małżeństwa zwyczajowego, które powstaje ze względów ekonomicznych, socjalnych i ze względu na tradycję plemienia<sup>29</sup>.

*ks. Franciszek Behrendt, Jezewo – Pelplin*

#### 4. MISJE SALEZJAŃSKIE W AZJI

Azja wschodnia rozciąga się od Afganistanu po Koreę i Japonię aż do Indonezji. Obejmuje: Birmę, Chiny, Japonię, Filipiny, Hong Kong, Indie, Indonezję, Koreę Południową, Macau, Papuę Nową Gwineę, Sri Lankę, Tajwan, Tajlandię, Timor, Wietnam.

Młodzi ludzie poniżej 21 roku życia stanowią więcej niż połowę ludności. W większości państw Azji młodzi ludzie odczuwają bardzo boleśnie na sobie wszystko, co dręczy młodzież trzeciego świata. Także trudno powiedzieć coś jednoznacznego o polityce na tym kontynencie. Systemy totalitarne panują w Chinach, Wietnamie i Birmie, demokracja, zresztą różnie pojęta, w reszcie państw kontynentu. Azja

<sup>26</sup> W. G. Blum, *dz. cyt.*, s. 54.

<sup>27</sup> *Tamże*, s. 54.

<sup>28</sup> *Tamże*, s. 57.

<sup>29</sup> George Murdock, *World Ethnographic Sample, as Quoted in Readings in Cross Cultural Methodology*, New Haven 1961, s. 193-216.

– kolebka starych kultur i religii, a zwłaszcza jako ojczyzna setek milionów ludzi młodych fascynowała ks. Bosko nie mniej niż Ameryka Łacińska<sup>1</sup>.

Ks. Bosko chciał pojechać na misje w 1834 r., a więc jeszcze przed wstąpieniem do seminarium (MB I, 328). Myśl wyjazdu na misje powróciła w dziesięć lat potem, gdy ks. Bosko został księdzem. Zabronił mu jednak wyjazdu ks. Cafasso, jego kierownik duchowy (MB II, 204). Nie mogąc sam jechać na misje, myślał zawsze o wysłaniu tam innych, jeszcze przed założeniem Zgromadzenia (MB III, 546; MB IV, 424...).

Pracę misyjną zwiastowały ks. Bosko „sny”.

W testamencie duchowym z 1884 r. czytamy: „W swoim czasie nasze misje zostaną zaniesione do Chin, a dokładnie do Pekinu” (MB XVII, 273).

Ks. Bosko marzył też o pracy w Indiach. Wiele razy wołał: „Quando i nostri missionari andranno ad evangelizzare L’India, che bel giorno sara’quello!”.

## HISTORIA DZIAŁALNOŚCI SALEZJAŃSKIEJ W AZJI

Pracę misyjną w Chinach i Indiach rozpoczęto w 1906 r. Szersza działalność rozpoczęła się tam dopiero w latach 1920, gdy w Chinach Stolica Apostolska przydzieliła salezjanom misję Shiu Chow, a w Indiach misje w Assamie. Rozwijającą się działalność salezjanów w Chinach zniszczyła rewolucja komunistyczna w latach 50. Salezjanie pracują dziś w Hong Kongu, Macau i na Tajwanie. Z Chin w 1926 r. salezjanie przenoszą działalność do Japonii i do Tajlandii. W 1938 r. rozpoczynają pracę w Birmie, w 1941 r. w Laosie i w Wietnamie. Salezjańscy misjonarze z Chin przenoszą się na Filipiny w 1957 r. W 1955 r. rozpoczynają pracę w Korei a w rok potem w Sri Lance. Do Bhutanu przybyli w 1965 r., a do Indonezji w 1985 r.<sup>2</sup>.

### Personel salezjański w Azji

Aktualnie pracuje w Azji 2709 salezjanów, w tym 156 nowicjuszy. Najwięcej mają ich Indie – 114. Domów i placówek jest 397.

Salezjanie mają w Azji 14 inspektorii, w tym dwie wizytatorie: 7 w Indiach, 2 na Filipinach, 1 – Chiny, 1 – Tajlandia, 1 – Japonia, wizytatoria w Wietnamie i w Korei. Salezjanie pracują w następujących krajach: Birma, Chiny z Hong Kongiem, Macau i Tajwan, Japonia, Filipiny, Indie, Indonezja, Korea, Papua Nowa Gwinea, Sri Lanka, Tajlandia, Timor, Wietnam.

Formacja salezjanów dokonuje się w 13 nowicjatach (Chiny – 1, Filipiny – 2, Japonia – 1, Indie – 7, Korea – 1, Tajlandia – 1).

<sup>1</sup> Por. E. Viganò, *La società di San Francesco di Sales nel sessennio 1984-90. Relazione del Rettor Maggiore*, Roma 1990, s. 60n. W swojej relacji o Azji autor pomija Bliski Wschód i Syberię. Taką opcję przyjmuje także najnowsza książka o Azji wydana w 1994 r. przez Editrice Missionaria Italiana (EMI).

<sup>2</sup> *Tamże*, s. 225.



Na terenie Azji istnieje 7 postnowicjatów, gdzie kolerycy studiują filozofię (Filipiny – 1, Indie – 5, Tajlandia – 1). Jest jeden postnowicjat w inspektorii kalkuckiej i na Filipinach dla formowania koadiutorów. Salezianie prowadzą też 6 diecezjalnych fakultetów filozoficznych (Chiny – 1, Filipiny – 1, Japonia – 1, Indie – 1, Korea – 2). Prowadzą też 3 studentaty teologiczne salezjańskie (Filipiny – 1, Indie – 2) i 4 diecezjalne. Fakultety teologiczne w Shillong i Bangalore w Indiach, oraz na Filipinach, a także hinduskie postnowicjaty w Nashik i w Yercaud są afiliowane do UPS'u. Życie salezjańskie w Azji jest dynamiczne. Przejawia się to przede wszystkim w ciągłym wzroście powołań. Średnio salezianie mają co roku 150 nowicjuszy. Jeżeli w 1989 r. było w Azji 2473 współbraci i 150 nowicjuszy, to w 1994 r. było 2839 współbraci i 187 nowicjuszy.

Ten dynamizm przejawia się też w zaangażowaniu misyjnym. Wprowadzie wszystkie inspektorie azjatyckie, z wyjątkiem Filipin, są misyjne to jednak współbracia z tych inspektorii wyjeżdżają na misje do innych krajów. Salezianie z Filipin pracują w Papui Nowej Gwinei, na Timorze i w Etiopii. Hinduscy salezianie podejmują prace w Afryce Wschodniej (75 misjonarzy): Kenia, Sudan, Tanzania, w Jemenie, w Ameryce Łacińskiej, Na Samoa i na Timorze. Także wysłały na misje po jednym, lub dwóch misjonarzy Japonia, Korea i Tajlandia. Obecnie oczekują otwarcia się na ewangelizację Chin<sup>3</sup>.

W pracy duszpastersko-wychowawczej wspierają salezjanów siostry CMW – 1336 w 128 domów, Wolontariuszki Ks. Bosko (73 osoby – Chiny, Filipiny, Indie, Japonia, Korea, Tajlandia, Wietnam), oraz zgromadzenia sióstr założone przez salezjanów. Salezianie dali Kościołowi w Azji 27 biskupów (12 żyje) i 4 prałatów.

W działalność salezjanów w Azji wpisują się polscy misjonarze.

## SALEZJANIE POLSCY NA MISJACH W AZJI

### Salezianie polscy w Chinach i na Filipinach

#### KS. TEODOR WIECZOREK (1888-1957)

Był pierwszym salezjaninem na misjach w Chinach. Urodził się 8 listopada 1888 r. w Popowie Ignaciewie w Gnieźnieńskim. Mając 19 lat rozpoczyna naukę w Daszawie, w małym seminarium dla spóźnionych powołań. Nowicjat i filozofię odbywa w Radnej (Jugosławia). Zostaje powołany do wojska pruskiego. Po skończonej wojnie wraca do Polski. Na teologię wyjeżdża do Włoch. Tam w 1921 r. decyduje się na misje w Chinach. Pracując w sierocińcu w Macau uczy się teologii. Święcenia otrzymuje 26 maja 1923 r. Przez pięć lat pracuje w Siu Lam w okręgu misyjnym Heung Shan na północ od Macau. W 1928 r. przyjeżdża do Polski na leczenie i zbieranie funduszy na misje. W tym czasie przełożeni oddają misję Heung

<sup>3</sup> Por. E. Vigano, *La Societa di San Francesco di Sales...*, dz. cyt., s. 61; por. także, *Salesiani di Don Bosco, elenco* 1995, t. II, s. 241 n.

Shan jezuitom portugalskimn. Ks. Teodor pracuje po powrocie w Macau, a potem w Hong Kongu (1932) jako dyrektor administracyjny prowincji (1928-52), buduje seminarium w Hong Kongu (1930), potem zostaje proboszczem parafii św. Antoniego (1932-34), dyrektorem szkoły św. Alojzego na West Point (1934-37), wyjeżdża do Polski (1936) na leczenie i zbieranie funduszy. Po powrocie znów pracuje w parafii św. Antoniego budując kościół. W 1950 r. jedzie do USA na leczenie choroby Parkinsona i zbieranie ofiar na budowę kościoła św. Antoniego. W 1952 r. zostaje przeniesiony do Aberdeen Technical School na spowiednika. Tam umiera 25 marca 1957 r. Był nie tylko dobrym administratorem prowincji, budowniczym wielu obiektów salezjańskich, ale też dobrym człowiekiem. Z narażeniem życia ratował ludzi z płonącego domu, stworzył przytułek dla umierających w czasach okupacji japońskiej, pomagał biednym. Napisał sporo artykułów o misjach do różnych polskich czasopism.

**Kleryk FRANCISZEK PYKA (1891-1930)**

Urodził się 28 stycznia 1891 r., w Łomnicy Śląskiej. Do Zgromadzenia wstąpił w 1923 r. mając za sobą kilka lat pracy jako piekarz. Śluby składa 15 sierpnia 1924 r. i wyjeżdża na misje do Chin. Początkowo pracuje w Macau, ale trudności językowe sprawiają, że zostaje przeniesiony do domu formacyjnego w Ho Sai koło Shiu Chow. Ucząc się chińskiego pracuje w piekarni. W 1925 r. wraca do Macau. Tutaj zachorował tak ciężko, że musiał wrócić do Europy. W Insbruku kończy teologię, ale dostaje raka mózgu i umiera jako diakon 9 listopada 1930 r.

**Ks. dr JAN SIARA (1887-1937)**

Przybył na misje już jako kapłan. Urodził się 20 czerwca 1887 r. w Szardzinach na Śląsku. Po nauce w salezjańskiej szkole w Oświęcimiu (1901-1905) wstępuje do nowicjatu w Daszewie (1905-06). Filozofię kończy w Rzymie na Gregorianum. Z powodu słabego zdrowia musi je przerwać. Wraca do Lublijany, gdzie uczy kleryków filozofii, potem jest wychowawcą chłopców w Oświęcimiu i wreszcie w zakładzie im. Lubomirskich w Krakowie. Teologię studiuje w Foglizzo Canavese – Włochy. Zostaje powołany do wojska. Teologię kończy prywatnie i 19 maja 1916 r. zostaje wyświęcony na księdza. Zostaje kapelanem wojskowym w Szczecinie. Po skończeniu wojny pracuje w Kielcach, potem uczy w seminarium w Krakowie, skąd w 1920 r. wyjeżdża do Ramsey NJ w USA, tam zdobywa doktorat w Fortan University w NJ. W 1923 r. wyjeżdża na misje do Kimberlej w Australii. W 1925 r. salezianie rezygnują z tej misji. Ks. Siara przechodzi do pracy w Chinach. Osiała w Shekki na terenie misji Heung Shan. Zostaje wikariuszem generalnym biskupa Macau. Gdy przełożeni w 1928 r. rezygnują z pracy w Heung Shan, przenosi się do Hong Kongu, gdzie zostaje dyrektorem seminarium. W 1931 r. przełożonym seminarium zostaje ks. Sante Garelli, a ks. Siara na własną prośbę przenosi się do Egiptu, gdzie w Aleksandrii uczy j. angielskiego w naszej szkole. W latach 1933-35 uczy teologii moralnej i prawa kanonicznego w seminarium w Betlejem. Z powodu złego stanu zdrowia wraca w 1935 r. do Polski. Uczy w seminarium w Krakowie, potem w Oświęcimiu, w Pogrzebieniu i tu umiera 9 sierpnia 1937 r.

**Koadiutor JAN URBAN (1891-1953)**

Urodził się w miejscowości Łucka koło Lubartowa 20 października 1891 r. W 1917 r. jest aspirantem w Sacro Cuore w Rzymie. W 1922 r. wstępuje do nowicjatu w Genzano. Śluby składa 12 września 1923 r. Wraca do Rzymu, skąd w 1926 r. wyjeżdża do Chin. Był szewcem. Pracuje w Shiu Chow, potem w Macau, po pięciu latach (1931) zostaje przeniesiony do Tajlandii. Po kilku latach wraca do Włoch i tam umiera w 1953 r.

**Ks. JAN BUCHTA (1906-1972)**

Urodził się w miejscowości Ostróg koło Raciborza na Górnym Śląsku 15 czerwca 1906 r. Uczy się w Oświęcimiu, potem jest w nowicjacie w Czerwińsku, gdzie składa śluby zakonne 5 sierpnia 1925 r. Po filozofii w Krakowie odbywa asystencję w Dworcu. W 1926 r. wraz z ks. T. Wieczorkiem i kilku klerykami jedzie do Chin. Pracuje w Hong Kongu, Macau i wraca na teologię do Hong Kongu. Świecenia kapłańskie otrzymuje 15 czerwca 1935 r. Zostaje kierownikiem szkoły Św. Alojzego w Hong Kongu. W latach 1945-54 jest dyrektorem nowo przyjętej szkoły Yuet Wah College w Macau. W 1951 r. obejmuje urząd radcy inspektorialnego. W 1954 r. ks. Buchta wyjeżdża na Filipiny. Pracuje w Tarlac, potem w Victorias, Negros, skąd przechodzi do Macati, Risal. W 1960 r. zostaje dyrektorem w Canlubang Agriculture College i w tym czasie ulega wypadkowi. Zaczyna tracić pamięć, zostaje przeniesiony do Tarlac, potem do Mandaluyang. Przełożeni wysyłają go na leczenie do Niemiec. Wraca na Filipiny, ale wkrótce (1969) opuszcza misję, jedzie do Włoch do domu dla współbraci nieuleczalnie chorych w Piosasso i potem do Bagnolo. Zmarł 5 lipca 1972 r. Był człowiekiem inteligentnym, kontaktowym, pracowitym, miał zdolności językowe.

**Ks. WIKTOR SPINEK (1900-1978)**

Urodził się 23 listopada 1900 r. w Piotrowicach koło Opatowa. Uczy się w Daszawie w seminarium dla spóźnionych powołań, potem odbywa nowicjat w Czerwińsku w 1925-26 r. Po ukończeniu filozofii i złożeniu ślubów wieczystych wyjeżdża w 1929 r. do Chin. Najpierw jest w Hong Kongu, potem odbywa roczną asystencję w Shiu Chow. Rozpoczyna teologię w Hong Kongu, ale z różnych powodów w 1933 r., wraca do Polski. Kapłanem został w obozie koncentracyjnym w Dachau 8 lipca 1945 r. Zmarł 5 grudnia 1978 r. w Łodzi.

**Ks. WŁADYSŁAW WIECZOREK (1903-1942)**

Urodził się w Turzy Małej koło Rybnika 2 kwietnia 1903 r. Już jako nauczyciel szkoły podstawowej zgłasza się na aspiranturę i po odbyciu nowicjatu w Czerwińsku złożył śluby 26 września 1926 r. Po trzech latach studium filozofii w Krakowie wyjechał w 1929 r. na misję do Chin. Przebywa w Hong Kongu – St Louis School, potem w Ho Sai koło Shiu Chow. Z powodu choroby i trudności językowych musiał wrócić do Polski. Po ukończeniu teologii w Krakowie zostaje kapłanem 21 czerwca 1936 r. Pracuje na Wileńszczyźnie, gdzie zostaje rozstrzelany przez Niemców 24 maja 1942 r.

**Koadiutor ANTONI WRÓBEL (1908-?)**

Urodził się 15 listopada 1908 r. w Woli Radłowskiej koło Brzeska. W 1931 r. wstępuje do nowicjatu w Czerwińsku, gdzie składa śluby 23 lipca 1932 r. Po dwóch latach nauki w Marszałkach wyjeżdża do Chin. Pracuje w Macau, potem w Nantungu i w Neziang pod Szanghajem. Z powodu słabego zdrowia prosi o odesłanie do Polski. Ponieważ przełożeni nie chcą uwzględnić prośby, występuje ze Zgromadzenia w 1938 r.

**Ks. MARIAN MIELCZAREK (1907-1951)**

Urodził się w Warszawie 27 stycznia 1907 r. Po trzech latach nauki w Oświęcimiu wstępuje do nowicjatu w Czerwińsku, gdzie składa śluby 12 sierpnia 1924 r. Po filozofii i asystencji kończy teologię w Krakowie i zostaje księdzem 19 maja 1935 r. Po roku pracy w Płocku wyjeżdża do Chin w 1936 r. Pracuje w Macau jako katecheta i prefekt. W 1940 r. zostaje przeniesiony do Hong Kongu do Aberdeen Technical School na prefekta. W 1948 r. zostaje dyrektorem szkoły w Szanghaju. Trawiony chorobą nowotworową zrzeka się stanowiska, wraca do Macau. Umiera w czasie operacji 28 lipca 1951 r.

**Ks. TOMASZ SZELIGA (1915)**

Urodził się 1 marca 1915 r. w Tychach na Śląsku. W 1928 r. rozpoczyna naukę w Oświęcimiu. W 1932 r. wstępuje do nowicjatu w Czerwińsku. Tam składa śluby 15 lipca 1933 r., potem studiuje filozofię w Marszałkach i po złożeniu ślubów wieczystych w 1936 r. wyjeżdża do Chin. Asystuje chłopców w Orfanto w Macau. W 1937 r. rozpoczyna w Macau teologię. Potem kontynuuje ją w Hong Kongu, gdzie zostaje wyświęcony 20 września 1941 r. Rozpoczyna pracę w St. Louis School jako katecheta. Przeżył wraz z innymi trudne lata okupacji japońskiej. W 1942 r. udało mu się przejść przez „zieloną” granicę na teren wikariatu Shiu Chow i pozostanie tam aż do 1953 r., choć innych misjonarzy komunści usunęli już w 1948 r. Po powrocie do Hong Kongu jest prefektem na Shaukiwan, potem w Yuet Wah w Macau, wraca do Hong Kongu do Tang King Po School, następnie jest wikarym w St. Anthony i spowiednikiem w St. Louis School. W 1968 r. poprzez Polskę jedzie do USA, następnie do Kanady.

**Koadiutor PAWEŁ PROKOPOWICZ (1910-1983)**

Urodził się 25 stycznia 1910 r. w Ostrowie Lubelskim koło Lubartowa. Po ukończeniu szkół pracuje jako urzędnik Stanu Cywilnego. W 1930 r. rozpoczyna aspiranturę w domu inspektorialnym w Warszawie. Nowicjat odbywa w Czerwińsku i tu składa śluby 27 lipca 1931 r. Potem pracuje w administracji domu w Łądzie. Tu spotyka ks. Wieczorka z Chin i decyduje się na misje, razem jadą do Chin w 1937 r. W Hong Kongu w St. Louis School uczy się języka przez rok. W 1938 r. zaczyna pracę w seminarium na Shaukiwan, ale na skutek wojny w 1939 r. wraca do St. Louis School. W latach 1943-53 pracuje w Aberdeen Technical School. W 1954 r. zostaje przeniesiony do Tang King Po School na Kowloon, rok potem pracuje na Shaukiwan w seminarium jako nauczyciel języka angielskiego, wraca znów do Tang King Po School, skąd 15 sierpnia 1957 r. wyjeżdża na Filipiny. Tam pracuje przez rok w Don

Bosco Technical Institute na Negrios, a przez następnych 14 lat (1958-1972) będzie pracował w Don Bosco Technical College na Mandalayoung. Do Polski wraca na stałe w 1972 r. Osiada w Czerwińsku, gdzie umarł 27 listopada 1983 r., tutaj pracował w administracji, w wydawnictwie jako korektor, kierownik warsztatów, był infermierzem, uczył angielskiego. Znał język włoski, angielski, chiński – dialekt kantoński i hakku, rosyjski, hiszpański, filipiński – dialekt tagalog.

**Ks. FELIKS GŁOWICKI (1931)**

Urodził się 18 maja 1931 r. w miejscowości Belweder na Wołyniu. 10 lutego 1940 r. wywieziono go wraz z braćmi na Syberię, skąd w 1942 r. dostają się do Kazachstanu. Z armią Andersa dostaje się do Palestyny i tu pod opieką ks. Guzika dojrzeła jego powołanie. W 1947 r. jedzie do Anglii, gdzie po ukończeniu szkoły średniej i odbyciu nowicjatu składa śluby 8 września 1953 r. W 1957 r. po filozofii i dwóch latach asystencji wyjeżdża na misje do Hong Kongu, gdzie w St. Louis School uczy angielskiego. Asystencję kontynuuje na Filipinach w Tarlac (1957-59). Po dwóch latach wróci na teologię do Anglii i Włoch. Księdzem zostaje 25 marca 1963 r. w Turynie. Pracuje potem na Filipinach w San Fernando-Pampagna (1963-64), w Don Bosco Mandalayung jako katecheta (1964-65), w latach 1965-67 w Principal jako kierownik szkoły, a w 1967-70 jako dyrektor Makati-Manila, San Fernando-Pampanga (1970-77 dyrektor szkoły i aspirant), Makati Manila (1977-85 administrator), Don Bosco Tarlac (1985-91 dyrektor). Dziś pracuje w Cebu-Boy's Tawn jako administrator.

**Kleryk ARKADIUSZ MIKUCKI (\* 1970)**

Urodził się w 1970 r. w Częstochowie. Po odbyciu nowicjatu w Kopcu składa śluby 22 sierpnia 1990 r. Następnie uczy się filozofii w Krakowie (1990-92) i w 1993 r. jedzie na asystencję na Filipiny (Don Bosco Technical Inst. Vicmico-Victorias). Wraca po roku do Polski na teologię do Krakowa<sup>4</sup>.

**SALEZJANIE POLSCY W INDIACH**

**Ks. LEON PIASECKI (1889-1957)**

Urodził się w Pyszacy w Gnieźnieńskim 28 marca 1889 r. Mając 19 lat zaczyna naukę w małym seminarium dla spóźnionych powołań w Daszawie. Potem kontynuuje ją w Radnej (Słowenia). Tam odbywa nowicjat i składa śluby 15 sierpnia 1913 r. Dalsze studia przerywa wojna. Zostaje powołany do wojska pruskiego. Po wojnie kończy teologię w Oświęcimiu i Foglizzo (Włochy). Świecenia otrzymuje w Krakowie 26 czerwca 1921 r. W 1922 r. wyjeżdża na misje do Indii. Zostaje przeznaczony do świeżo otwartej misji w Assamie. Rozpoczyna pracę w Gauhati (Guwahati), jedynej wówczas stacji misyjnej na rozległej Dolinie Assamskiej, graniczącej z Chinami,

<sup>4</sup> Por. S. Szmidt, *Salezianie polscy na misjach w Chinach*, w: *Kościół w Chinach*, Piętniężno 1988, s. 36 n.

Tybetem, Birmą i Bengalem. Było tam 2500 katolików na 45000 km<sup>2</sup>. Dziś powstało tam kilka diecezji. Ponad 200 dni w roku spędzał poza domem na wędrownych misyjnych. Dotarł z Ewangelią do plemienia Garo i Boro. Zapoczątkował wydawanie czasopisma w języku hindi. W latach 1927-30 jest dyrektorem misji w Gauhati. W czasie wizytacji bpa Mathiasa w jego okręgu w 1931 r. poświęcono 6 kościołków murowanych. W czasach pobytu w Gauhati założył tam sierociniec. Zachorował na malarię. W tym czasie musiał spędzić 6 miesięcy w szpitalu w Kalkucie. W tym czasie ks. bp. Mathias dzieli ogromny okręg na dwie misje: Gauhati i Dibrugarh. W Gauhati osiada ks. Scuderi, a ks. Piasecki rozpoczyna pracę w Dibrugarh. W tym czasie (19342) odwiedza Polskę zbierając datki na budowę dzisiejszej katedry Serca Bożego w Dibrugarh. W 1940 r. wielu salezjanów włoskich i niemieckich zostało internowanych przez władze angielskie. Ks. Piasecki zostaje przeniesiony do Kalkuty, gdzie zostaje proboszczem katedry, dyrektorem i administratorem domu, dyrektorem wydawnictwa i dyrektorem administracyjnym prowincji. W latach 1950-53 jest proboszczem sanktuarium maryjnego w Bandel i dyrektorem tamtejszego domu. Buduje tu małe seminarium. W 1953 r. przechodzi do Sonada, aby i tu wykończy gmach seminarium salezjańskiego. Po ukończeniu budowy w 1955 r. udaje się do Dum Duma niedaleko Dibrugarh, które stało się stolicą diecezji. Pomaga w duszpasterstwie i uczy się w tamtejszej szkole i internacie, buduje szkołę. W 1957 r. poproszono go o zastępstwo w Digboi, ważnym ośrodku przemysłu naftowego. 10 września 1957 r. ginie w wypadku samochodowym. Został pochowany koło wybudowanej przez siebie katedry w Dibrugarh. Zwano go od imienia Leon „Lwem Bramaputry”. Przeżył 68 lat, z tego 44 w Zgromadzeniu, 36 w kapłaństwie i 35 na misjach, 28 lat był dyrektorem różnych domów, 10 lat był dyrektorem administracyjnym prowincji i radcą. Napisał sporo artykułów do różnych czasopism polskich, włoskich, hinduskich<sup>5</sup>.

#### Ks. JERZY PIESIUR (1885-1945)

Urodził się 16 września 1885 r. w miejscowości Łąka koło Pszczyń. W 1905 r. zaczyna naukę w Ivrea (Włochy), potem wstępuje do nowicjatu w Lombriasco, gdzie 29 września 1909 r. składa ślubny. W latach 1909-11 kończy filozofię w Ivrea. Asystencję odbywa w Turynie i w Oświęcimiu (1911-14). W czasie wojny służy w wojsku pruskim w Rumunii. Po wojnie kończy teologię w Ivrea, a święcenia otrzymuje w Krakowie 26 czerwca 1921 r. W 1923 r. wyjeżdża na misje. Pracuje najpierw w sierocińcu św. Tomasza w Tanjore. W 1928 r. salezjanie otrzymują do obsługi diecezję Krishnagar. Tam przełożeni przenoszą ks. Piesiura. Tam zaczynają się objawiać pierwsze oznaki choroby – artretyzmu. W 1933 r. zostaje administratorem w Vellore. Potem zostaje przeniesiony do pracy przy kościele Matki Bożej Ucieczki Grzeszników na Broadway w Madrasie. Choroba wytrąca go z życia wspólnoty, na jakiś czas musi iść do szpitala. W 1938 r. zostaje przeniesiony do domu w Tirupattur. We wrześniu 1941 r. choroba obezwładnia go. Zostaje przewieziony do szpitala św. Marty w Bangalore. Cztery lata

<sup>5</sup> Por. S. Szmidt, *Ksiądz Leon Piasecki, w: Chrześcijaństwo*, t. VII, Warszawa 1982, s. 448 n.

cierpi przykuty do łóżka. Przez ostatnie dni życia towarzyszy mu ks. P. Bazgier. Umiera 21 kwietnia 1945 r. Ciało przewieziono najpierw do Jelarpet, a następnie do Tirupatur, gdzie został pochowany 23 kwietnia. Napisał kilka artykułów do czasopism salezjańskich w Polsce.

**Ks. AUGUSTYN DEHLERT (1888-1958)**

Urodził się 2 września 1888 r. w miejscowości Stabigotten na Warmii. Uczy się w salezjańskim gimnazjum w Penango-Monferrato (1906-1909) we Włoszech. Nowicjat odbywa w Lombriasco, gdzie z rąk ks. Rua otrzymuje sutannę i 29 września 1910 r. składa śluby. W latach 1916-19 złożył śluby prywatnie, prawdopodobnie na wojnie. Śluby wieczyste złożył w Oświęcimiu 15.03.1919 r. Diakonat otrzymał z rąk ks. bpa Vesiglia w Foglizzo 1.04.1922 r. Święcenia kapłańskie otrzymał 10 kwietnia 1922 r. w Turynie. 29 sierpnia 1922 r. wyjeżdża na misje do Indii. Pracuje w sierocińcu w Tanjore. Zostaje tam w 1927 r. dyrektorem. W 1929 r. przechodzi do Bombaju do Bon Bosco High School. Tam też umiera 5 grudnia 1958 r.

**Ks. WŁADYSŁAW KLIMCZYK (1893-1974)**

Urodził się 24 sierpnia 1893 r. w Sobiesękach, powiat Olkusz. W 1908 r. rozpoczyna naukę w Oświęcimiu. Nowicjat odbywa w Radnej (Słowenia) i tam składa śluby 15 sierpnia 1913 r. Egzamin dojrzałości złożył w Wiedniu w 1915 r. Asystencję miał w Oświęcimiu i Pleszewie (1915-18), teologię studiował w Oświęcimiu i Foglizzo (Włochy). Święcenia kapłańskie otrzymał w Bazylice Wspomożycielki w Turynie 10 czerwca 1922 r. W latach 1922-26 był katechetą i uczył religii w Przemyślu, potem w latach 1926-28 był administratorem w schronisku im. Lubomirskich w Krakowie i następnie w Różanymstoku. W 1929 r. poprosił o wyjazd na misje do Chin. Pozwolono mu na wyjazd do Indii. Wyjazd nastąpił 8 grudnia 1929 r. Pracuje najpierw (1930-32) w Ranipet. Uczy się języka, pomaga w pracy misyjnej, jest kapłanem siostr boromeuszek. Potem już samodzielnie pracuje w Jalarpet (1932-39). W 1939 r. przyjeżdża do Polski. Do 1943 r. jest w Oświęcimiu, gdzie jakiś czas zastępuje aresztowanego dyrektora, potem w Krakowie na Dębnikach jest wikarym przy kościele św. Stanisława. W 1947 r. ponownie wyjeżdża do Indii. Pracuje jako proboszcz w Pallikonda (1947-49), Jalarpet (1949-51), potem jest katechetą w Tirupatur (1951-56), w Katpati (1956-57) i w Madras-Mylapore (1957-59). W 1959 r. wraca do Polski. Pełni funkcję dyrektora w Czerwińsku (1959-62), potem przebywa w Rumii (1962-64), przez rok jest kapłanem w Polance k. Oświęcimia i wreszcie osiada jako spowiednik w Oświęcimiu (1965-74). Pisywał o swojej pracy do salezjańskich czasopism w Polsce.

**Ks. PAWEŁ BAZGIER (1891-1965)**

Urodził się 14 stycznia 1891 r. we wsi Pruchna koło Cieszyna. 23 sierpnia 1905 r. zaczyna naukę w Oświęcimiu. Nowicjat odbywa w Radnej (Słowenia) i tam 5 sierpnia 1911 r. składa pierwsze śluby. Po studium filozofii w Radnej i zdaniu matury, odbywa asystencję w Krakowie (1913-14) i Radnej (1914-16), potem studiuje teologię

w Przemyślu (1916-20). Tam też zostaje wyświęcony 9 maja 1920 r. Pracuje w Kielcach (1920-24) ucząc religii w szkołach państwowych, w Krakowie (1924-26), gdzie studiuje na uniwersytecie i pomaga w parafii, w Łodzi (1926-27) w parafii św. Teresy prowadzi oratorium, wraca znów do Kielc, gdzie pomaga w parafii i w domu salezjańskim. W 1930 r. dostaje pozwolenie na wyjazd na misje do Indii Południowych. Po nauce języka w Vellore (1930) w 1931 r. zostaje proboszczem w Pattiavaram, w latach 1931-36 jest proboszczem w Periapalyam, Roshanagaram, Arambakkam. W 1937 r. jest w Koviloor proboszczem i spowiednikiem w seminarium. Przez 35 lat pracy misyjnej był proboszczem w różnych miejscach. Wszędzie pozostawiał po sobie pamięć gorliwego duszpastera. Był też profesorem i spowiednikiem w seminarium diecezjalnym i na fakultecie teologicznym. W 1938 r. zostaje profesorem filozofii w seminarium w Poonamallee. Potem pracował jako proboszcz w Do i w Arambakkam (1939-40). W 1941 r. jest profesorem filozofii w Yercaud, w 1942-43 pomaga w parafii Vellore, w 1943-44 r. w Tirupattur – Savio Haus jako proboszcz, spowiednik, wykładowca teologii, w 1944-45 znów w Vellore pomaga w parafii. W latach 1945-53 w domu formacyjnym w Kotagiri uczy przez cztery lata teologii, potem filozofii, jest spowiednikiem i pomaga w parafii. Spędził tu osiem lat. W ostatnich latach życia pracuje przy salezjańskiej Szkole Technicznej św. Józefa przy Basin Bridge w Madrasie, gdzie jest spowiednikiem i proboszczem przy kościółku Maryi Wspomożycielki w dzielnicy biedoty. „Jego ostatnia parafia należała do najuboższych w mieście, bo większość parafian żyje tam w nędznych budach, za które musiał płacić dzierżawę. Dla tej biedoty ks. Paweł stał się dobrym ojcem. Po kilku latach miał już nie kilka setek, ale półtora tysiąca. To też, gdy 7 sierpnia 1965 r. opuścił ten świat i swoją parafię, za trumną szły zapłakane tłumy biedaków”. Był człowiekiem radosnym i ubogim. Wszystko oddawał biednym. Nigdy nie odwiedził ojczyzny.

#### Koadiutor KLEMENS HLOND (1901-1982)

Urodził się 23 listopada 1901 r. w Słupnej. Pochodził ze sławnej rodziny Hlondów, która wydała ks. Prymasa Augusta, ks. Antoniego, muzyka, i ks. Ignacego, misjonarza w Argentynie. Szkołę średnią ukończył w Mysłowicach i w Przemyślu. Uczestniczył we wszystkich trzech powstaniach śląskich. Nowicjat odbywał w Kleczy Dolnej i tam składa śluby 24 sierpnia 1924 r. W latach 1924-28 pracuje w Łodzi, potem w Warszawie. W 1928 r. wyjeżdża do Hiszpanii, gdzie w Sarria zdobywa kwalifikacje zawodowe. W 1932-39 pracuje w Polsce. W 1936 r. zdobył dyplom instruktora ślusarskiego i mechanicznej obróbki metali. Jest kierownikiem warsztatów w Łodzi. W 1939 r. zostaje zmobilizowany. W 1940 r. wstępuje do armii polskiej w Paryżu. Po skończonej wojnie w 1946 r. zatrzymuje się u salezjanów w Belgii w Woluwe St. Pierre. Otrzymuje azyl polityczny. Pracuje jako kierownik warsztatów. W 1948 r. wyjeżdża do Indii. Przez dwa lata organizuje i prowadzi warsztaty w Tirupattur a następnie przez rok w Madrasie. W 1951 r. wyjeżdża do Afryki, gdzie pod Lubumbashi tworzy wspaniałe warsztaty mechaniczne. Ostatnie miesiące życia



spędza w Belgii w Boortmeerbeek, w domu dla starszych misjonarzy zairskich. Umiera tam 18 lutego 1982 r.<sup>6</sup>

## SALEZJANIE POLSCY W JAPONII

### Ks. MICHAŁ MOSKWA (\*1915)

Urodził się 22 sierpnia 1915 r. w Zaborowie. Po odbyciu nowicjatu w Czerwińsku składa śluby 3 sierpnia 1937 r. i wyjeżdża na misje. Po odbyciu studiów filozoficznych na fakultecie w Tokio (1937-40), rozpoczyna asystencję w niższym seminarium (1940-42), a potem w sierocińcu w Miyazaki (1942-43). Teologię studiuje znów w Tokio (1943-47), gdzie też otrzymuje święcenia kapłańskie 21 grudnia 1946 r. W latach 1947-51 pracuje w Tokio w sierocińcu ks. Bosko jako kierownik studiów, nauczyciel i muzyk. Potem w latach 1951-59 pracuje w Miyazaki w aspirantacie jako nauczyciel i spowiednik. W latach 1959-67 pełni funkcję magistra nowicjatu w Tokio. Następnie jest spowiednikiem (kwiecień-wrzesień 1967) w seminarium w Tokio-Chofu, a następnie w latach 1967-73 w Tokio Salesio Gakuen (dom i szkoła podstawowa). Po odbyciu kursu dla magistrów nowicjatu w Rzymie (28.2-19.4. 1974) jest mistrzem nowicjuszy i spowiednikiem w Tokio-Kodaira (1974-75), a następnie spowiednikiem (1975-80) w domu formacyjnym w Tokio Chofu. Jest to okres nowego napływu kleryków z Polski i ks. Moskwa roztacza nad nimi opiekę duchową w seminarium. W następnych latach jest spowiednikiem w Tokio-Kodaira (1980-82), w Miyazaki-Hyuga Gakuen (1982-85), w Osaka (1986-89). W 1992-93 r. jest kapłanem w Akabane-Seibi. W Polsce był w latach 1960-61, 1968-69, 1973-74, 1977-78, 1985, 1989, 1993. W tym samym czasie wyjeżdżał też do Stanów Zjednoczonych propagując działalność misyjną i zbierając ofiary na misje. Dzięki tym ofiarom powstała przy tokijskim seminarium kaplica Tysiąclecia Chrztu Polski (1965-66). Ks. Moskwa sprowadził też z Polski kamień, na którym widnieje napis POLONIA SEMPER FIDELIS, a znajduje się na świętej górze Fuji obok figury Matki Bożej Wspomożenia Wiernych. Ks. Moskwa jest autorem książki: „Odblaski”.

### Ks. NIKODEM PISARSKI (\*1918)

Urodził się 13 września 1918 r. w Pogrzebieniu. Tam też styka się z salezjanami. Do nowicjatu w Czerwińsku wstępuje w 1936 r. Śluby składa 3 sierpnia 1937 r. Po nowicjacie wyjeżdża na misje do Japonii, dokąd przybywa 22 listopada 1937 r. Kończy tu filozofię (1937-40), asystencję (1940-43 Miyazaki) i teologię (1943-47 Tokio). Święcenia kapłańskie otrzymuje 21 grudnia 1946 r. Pracuje potem jako administrator

<sup>6</sup> Por. K. Jasiński, *Polscy salezjanie w Indiach*, (praca proseminaryjna), Kutno-Woźniaków 1985.; por. także, P. Radomski, *Bibliografia pism polskich misjonarzy salezjańskich pracujących w latach 1925-1965 w Indiach*, (praca proseminaryjna), Kutno-Woźniaków 1991.; por. także, M. Nycz, *Działalność polskich misjonarzy salezjańskich pracujących w Indiach w latach 1922-1965 na podstawie ich publikowanych listów*, (praca proseminaryjna) Kutno-Woźniaków 1991.

i muzyk (1947-48), a następnie jako kierownik szkoły (1948-54) w Miyazaki-Hiuge (szkoła średnia i wyższa). W latach 1954-58 jest kierownikiem szkoły w Osaka-Seiko (szkoła średnia i wyższa). W 1958 r. przyjeżdża po raz pierwszy do Polski. Po powrocie jest kierownikiem szkoły podstawowej w Tokio-Salesio Gakuen (1959-60), a potem w tokijskiej szkole technicznej Tokio-Ikuei Semmong. W latach 1964-69 pełni funkcję administratora i kierownika w parafii Tokio-Meguro, potem w Tokio-Seginami w salezjańskiej Politechnice jest administratorem (1968-69) i dyrektorem (1969-75). W tym czasie wchodzi też do rady inspektorialnej (1968-73). W latach 1975-77 jest w Kawasaki-Chu-Ko (szkoła średnia i wyższa) administratorem i prowadzi dom letniskowy w Nojiriko. Potem jest proboszczem i dyrektorem przedszkola w Saiki – misja, a od 1968 r. dyrektorem przedszkola i administratorem domu w Tokio Meguro. W Polsce był ponownie w 1966 i 1979 r. W 1960 r. za zebrane ofiary od Polonii amerykańskiej wybudował nową Wyższą Szkołę Techniczną. W 1966 r. wybudował w Tokio razem z ks. Moskwą kaplicę polską przy tokijskim seminarium salezjańskim. W 1974 r. otrzymał złotą czarkę z motywem gałązki kwitnącej wiśni od rządu japońskiego w uznaniu wieloletnich zasług na polu wychowania i nauczania japońskiej młodzieży. W grupie odznaczonych w listopadzie 1974 r. był jedynym obcokrajowcem, który otrzymał to odznaczenie.

**Ks. PAWEŁ GLOGOWSKI (\*1951)**

Urodził się 27 stycznia 1951 r. w Świbiu na Śląsku. Po ukończeniu Zasadniczej Szkoły Budowy Okrętów w Gdyni wstępuje do nowicjatu w Kutnie-Woźniakowie, gdzie 16 sierpnia 1969 r. składa śluby. Po uzyskaniu świadectwa dojrzałości rozpoczyna w seminarium salezjańskim w Łądzie studium filozofii i teologii. W 1974 r. otrzymuje krzyż misyjny z rąk ks. radcy Tohill'a i wyjeżdża na misje do Japonii. Uczy się japońskiego najpierw w Tokio-Kodaira a potem w seminarium Tokio-Chofu (1974-76). Kończy następnie teologię (1976-80) i otrzymuje święcenia 27 marca 1980 r. Po prymicjach w Polsce uczy w Osaka Seiko Gakuin (1880-84), następnie jest wikarym w parafii i pracuje w przedszkolu w Beppu-Suehiro (1984-85), potem uczy i opiekuje się aspirantami w Kawasaki-Salesio (1985-89). Od 1989 jest proboszczem w Kitsuki, potem w Bungo Takada i od 1992 r. w Usa. W Polsce był w 1986 i 1991 r.

**Ks. JERZY ADAM KONASZEWSKI (\*1951)**

Urodził się 24 września 1951 r. w Sokołowie Podlaskim. Po ukończeniu szkoły średniej wstępuje do nowicjatu w Kutnie-Woźniakowie, gdzie składa śluby 16 sierpnia 1970 r. Po ukończeniu filozofii w salezjańskim seminarium w Łądzie odbywa roczną asystencję w domu nowicjackim w Czerwińsku i wraca na rok teologii do Łądu. W 1974 r. wyjeżdża na misje do Japonii. Języka japońskiego uczy się najpierw w Tokio-Kodaira, a następnie w seminarium w Tokio-Chofu. W 1976 rozpoczyna teologię na uniwersytecie katolickim Sophia (Jochi). Święcenia otrzymuje 27 marca 1980 r. Po prymicjach w Polsce kontynuuje studia do otrzymania stopnia naukowego. Mieszka w Tokio-Kodaira. W latach 1983-87 pracuje jako wychowawca i nauczyciel w Miyazaki-Hyuga Gakuin, potem w latach 1987-90 jest dyrektorem przedszkola

i proboszczem w Kusu, następnie dyrektorem przedszkola w Tokio-Mikawagima (1990-91) i nauczycielem w Kawazaki (1991-93). Przez rok (1993-94) odbywa kurs w Stanach Zjednoczonych i ostatnio od 1995 r. jest proboszczem w Suzuka. W Polsce był w 1985 i w 1994 r.

**Ks. JAN ALOJZY BURY (\*1950)**

Urodził się 20 czerwca 1950 r. w Istebnej. Po odbyciu nowicjatu w Kopcu i złożeniu ślubów 2 sierpnia 1968 r. kontynuuje szkołę średnią w czasie odbywania asystencji w Oświęcimiu (1968-70). Potem studiuje w seminarium krakowskim filozofię i rok teologii (1971-74). W sierpniu 1974 r. wyjeżdża na misje do Japonii. Uczy się japońskiego i angielskiego najpierw w Tokio-Kodaira, potem w seminarium Tokio-Chofu (1974-78). W 1978 r. kontynuuje teologię na katolickim uniwersytecie Sophia-Jochi (1978-81). Święcenia kapłańskie otrzymuje 25 lutego 1981 r. W latach 1981-85 pracuje jako wychowawca i nauczyciel w szkole podstawowej Tokio-Kodaira Salesio Gakuin. Potem od 1985 do 1990 r. pracuje jako wychowawca i nauczyciel w Miyazaki-Hyuga Gakuin. W 1987 r. pogłębia znajomość języka angielskiego w Irlandii. W 1990 r. zostaje dyrektorem sierocińca w Nakatsu. W 1994 r. bierze udział w kursie formacji permanentnej w Rzymie.

**Ks. ANDRZEJ MICHNIAK (\*1948)**

Urodził się 2 czerwca 1948 r. w Witowie. Po ukończeniu nowicjatu w Kopcu składa śluby 25 sierpnia 1966 r. Po roku asystencji w Oświęcimiu (1970-71) studiuje filozofię i rozpoczyna studia teologii w Krakowie (1971-74). W 1974 r. wyjeżdża do Japonii. Tu uczy się japońskiego i angielskiego, najpierw w Tokio-Kodaira, a następnie w seminarium w Tokio-Chofu (1974-78). Po zdaniu egzaminów wstępnych studiuje na katolickim uniwersytecie Sophia-Jochi teologię (1978-81). 25 lutego 1981 r. otrzymuje święcenia kapłańskie. Wraca na prymicje do Polski, jedzie następnie do Anglii na pogłębienie znajomości języka angielskiego. Od 1981 r. pracuje w Tokio-Suginami Ikuei Kosen (Szkoła Techniczna) jako wychowawca i nauczyciel.

**Ks. TADEUSZ SOBÓŃ (\*1953)**

Urodził się 15 marca 1953 r. w miejscowości Czudec koło Rzeszowa. Po odbyciu nowicjatu w Czerwińsku składa śluby 22 sierpnia 1973 r. Następnie przygotowuje się do zdania egzaminu maturalnego w Kutnie-Woźniakowie (1973-74) i Czerwińsku (1974-75). Po otrzymaniu świadectwa dojrzałości studiuje filozofię i rok teologii w seminarium w Łądzie (1975-78). W sierpniu 1978 r. wyjeżdża do Japonii. Uczy się języka japońskiego w seminarium Tokio-Chofu (1978-79), potem u franciszkanów w Tokio-Roppongi, mieszkając w Tokio-Kodaira (1979-80). Wyjeżdża następnie na rok do Manili na Filipiny na naukę języka angielskiego (1981-82). Teologię studiuje na katolickim uniwersytecie Sophia (1982-85). Święcenia otrzymuje 3 marca 1985 r. Po powrocie z prymicji w ojczyźnie pracuje w Nakatsu-Nagasoe DBG jako katecheta, potem w latach 1987-89 w Beppu Kyokai jako wikariusz parafialny, następnie w Beppu jako dyrektor przedszkola (1989-90), a następnie jako proboszcz w Kitsuki

(1991-94) i proboszcz i dyrektor przedszkola w Hita (1994). Jest autorem wielu listów publikowanych w czasopiśmie (Biuletyn Salezjański, Echo Afryki) oraz książki „Przydrożny kamień”.

**Ks. PIOTR SOLICH (\*1959)**

Urodził się 28 kwietnia 1959 r. w Gliwicach. Po ukończeniu nowicjatu w Kopcu składa śluby 22 sierpnia 1979 r. Po ukończeniu asystencji, filozofii i teologii otrzymuje święcenia w Krakowie 18 czerwca 1986 r. Pracuje następnie w Prusach k. Krakowa i w październiku 1988 r. wyjeżdża do Japonii. Po nauce języka w seminarium w Tokio-Chofu pracuje w parafii Tokio Shimoigusa jako wikary, a także w Salezjańskiej Wyższej Szkole Technicznej jako wychowawca i wykładowca. Obecnie jest administratorem w seminarium w Chofu.

**Ks. WACŁAW NOSAL (\*1962)**

Urodził się 23 marca 1962 r. w Zabrze. Po ukończeniu nowicjatu w Czerwińsku składa śluby 22 sierpnia 1984 r. Po filozofii w Kutnie-Woźniakowie (1984-86) odbywa asystencję w Suwałkach i studiuje teologię w Łądzie. Tam 21 kwietnia 1991 r. otrzymuje święcenia. Po rocznym przygotowaniu językowym w Polsce i Anglii wyjeżdża do Japonii. Uczy się języka w Tokio Chofu i obecnie pełni tam funkcję kierownika aspirantów. W czasie wakacji pracuje z grupą młodych wolontariuszy na misjach na Wyspach Salomona<sup>7</sup>.

Ojciec Święty przemawiając w Manili na Filipinach 15 stycznia 1995 r. do biskupów azjatyckich w czasie X Światowego Dnia Młodzieży powiedział: „...Salezianie, a wśród nich polscy misjonarze, włączając się z powierzoną sobie młodzieżą w nową ewangelizację są «znakiem nadziei» dla Kościoła i społeczeństwa Azji”<sup>8</sup>.

*ks. Stanisław Szmidt SDB, Łódź*

<sup>7</sup> Na podstawie danych z inspektoratu w Tokio.

<sup>8</sup> Por. Jan Paweł II, *Otwórzcie Chrystusowi drzwi Azji. Spotkanie z przedstawicielami Federacji Konferencji Episkopatów Azji, Manila 15.01.1995*, w: *L'Osservatore Romano* nr 3 (1995), s. 26 n.

## II. INFORMACJE:

## 1. 120 lat misji salezjańskich

Symposium. Warszawa, 4 listopada 1995 r.

W bazylice Najświętszego Serca Jezusa w Warszawie odbyło się sympozjum z okazji 120 lat misji salezjańskich, które zostało zorganizowane przez dyrektora Salezjańskiego Ośrodka Misyjnego ks. Bronisława Kanta. Wśród zaproszonych gości byli: ks. bp. Wojciech Ziemba, ks. bp. Adam Śmigieński, przełożeni Zgromadzenia Salezjańskiego oraz prelegenci.

Referaty dotyczyły początku i rozwoju misji w Zgromadzeniu Salezjanów, jak i salezjanek na trzech kontynentach. Jako pierwszy z prelegentów wystąpił ks. Giovanni Barroero, Włoch, który pracował 30 lat w Ekwadorze, a obecnie od trzech lat pracuje na Węgrzech, gdzie jest odpowiedzialny za formację salezjanów w tym kraju. W swoim przemówieniu ukazał misje w Ameryce Łacińskiej, począwszy od przybycia pierwszych salezjanów, salezjanek i współpracowników salezjańskich (Argentyna-1875 r., Brazylia-1883 r., Ekwador-1888 r., Peru-1891 r., Paragwaj-1896 r., Wenezuela-1894 r., Kolumbia-1890 r., Gwatemala-1929 r., Meksyk-1892 r.), aż do sytuacji obecnej, kiedy cztery tysiące salezjanów zaangażowanych jest w dzieło ewangelizacyjne.

*„Wszystkim jest znany – powiedział ks. Giovanni – problem milionów „dzieci ulicy” (gaminses, meninos da rua...), który dotyka wielu krajów tego kontynentu. Salezianie otwarli wiele dzieł, aby problem ten, w jakimś przynajmniej stopniu, rozwiązywać. Niektóre z nich, jak na przykład, w Kolumbii, Brazylii i Ekwadorze są powszechnie znane, inne może mniej, ale wszędzie pacuje się z wielkim poświęceniem. Istnieje dzisiaj nie mniejsza niż na początku działalności misyjnej potrzeba tworzenia całej sieci kaznodziejów ludowych, a może nawet jeszcze większa. I muszą oni także część wysiłku poświęcać problemom, które nie są wprost związane z ewangelizacją. Również bardzo pilnie należy zająć się poszerzaniem nauczania zawodowego czy rolniczego, tak w stopniu podstawowym jak i specjalizacyjnym, jeżeli chce się zmniejszyć, przynajmniej w jakiejś mierze, przyczyny powstawania marginesu społecznego. To samo dotyczy walki z analfabetyzmem i nauczania podstawowego, które to dziedziczone już teraz angażują wielu salezjanów. Do problemów tych dołączają się inne, związane ze środkami komunikacji społecznej, które przedstawiają się jako prawdziwie współczesne „pole misyjne”. Chodzi o tworzenie centrów audiowizualnych, stacji nadawczych i związanych z nimi ośrodków kształcących odpowiedni personel. Wspomnieć także trzeba o problemach związanych z głodem, tworzeniem miejsc pracy czy uczeniem tamtejszej ludności umiejętności organizowania pomocy społecznej.*

*Jest jeszcze wiele innych problemów, które trudno wyliczać. Ale z pewnością należy podkreślić wielki wkład członków Rodziny Salezjańskiej w dzieło misyjne, ich entuzjazm i zaangażowanie oraz wierność wskazaniom księdza Bosko. Nierzadko przecież to zaangażowanie misyjne doprowadziło wielu do świętości. Jedną błogosławioną (Laura*

*Vicunia, wychowanka siostr salezjanek), trzech czcigodnych (Zefir Namuncura, syn kacyka plemienia Araucani, ks. Alojzy Variara, Polak Rudolf Komorek) i sześć sług bożych (koadiutor Artemide Zatii, s. Maria Troncatti, s. Maria Romero Meneses, bp. Ottavio Ortiz Arieta, bp. Antoni Lustosa de Almeidai Attilio Giosdani, były wychowanek salezjanów, są tego w Ameryce Łacińskiej dowodem.*

Następnie *Misje salezjańskie w Azji* przedstawił ks. Stanisław Szmidt, profesor salezjańskiego seminarium w Łodzi. Skrócowa relacja tego referatu znajduje się po zakończeniu niniejszego sprawozdania.

Kolejnym gościem Sympozjum był ks. Mario Marcholi, pracujący w dykasterii misyjnej zarządu Generalnego w Rzymie. Przedstawił referat zatytułowany: *Ksiądz Bosco stał się Afrykaninem*, w którym ukazał zaangażowanie salezjanów na rzecz Afryki, które miało swój początek w 1891 r. w Algierii. Między innymi powiedział: „*Afryka jest eksplozją nowości i przyszłości*” a „*Projekt Afryka*” znakiem, że *nasze zgromadzenie jest żywe, że misjonarze wierzą w swoje powołanie pragnąc, aby byli coraz bardziej uważni na wymagania i potrzeby czasu.*

*Zaangażowanie na rzecz uczynienia treściwym projektu „Ksiądz Bosco Afrykaninem” nie jest pozbawione trudów. Aby pozostać sobą, mieć swój charakter i zachować wierność charyzmatowi, aby przyjąć kulturę afrykańską, to wszystko wymaga od Kościoła i współbraci głębokiej duchowości i świętości, heroizmu i nieprzeciętnego świadectwa.*

Dyskusja, która miała miejsce po wszystkich referatach, przybrała charakter podsumowania. Podkreślono w niej, że dla każdego kontynentu nie nadszedł jeszcze czas pełnego rozkwitu Ewangelii, że muszą być znaki od Boga, które wskażą właściwy kierunek działania. Prelegenci byli zgodni co do tego, że każdy kontynent musi spokojnie czekać na swoje wejście – Światło Boże, które wskaże drogę wyzwolenia.

Na zakończenie ks. bp. Adam Śmigieński, podzielił się wiadomościami z niedawnego pobytu w Kamerunie.

Wygłoszone referaty ukazały się drukiem w książce zatytułowanej *Sympozjum na temat 120 lat misji salezjańskich* (Warszawa 1995, s. 107), wydanej nakładem Salezjańskiego Ośrodka Misyjnego w Warszawie.

*Wojciech Biskiewicz SDB, Warszawa*

## 2. Konferencje naukowe z udziałem polskich muzułmanów

1. W dniu 2 lutego 1995 r. odbyła się w Warszawie konferencja naukowa zorganizowana przez Zakład Historii i Teorii Kultury Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie oraz Instytut Muzułmański Stowarzyszenia Jedności Muzułmańskiej (Warszawa). Tematem konferencji było: „*Położenie społeczno-kulturalne ludności tatarskiej i karańskiej w Polsce i na świecie*”. W czasie sesji wygłoszono następujące referaty:

- Szwadron Ułanów Tatarskich 1936-1939 (Zygmunt Przekłasa),
- Uwagi o sytuacji prawnej Karańskiego Związku Religijnego w II Rzeczypospolitej (Janusz Fałkowski),

- Tatarzy polscy. Religijność a dylematy tożsamości (Katarzyna Warmińska),
  - Zachowania społeczne muzułmanów (Rafał Ahmed Berger),
  - Jezus w Koranie i tradycji islamskiej (Piotr Stawiński),
  - Problem orientu w czeskim baroku na przykładzie rzeźb z Mostu Karola w Pradze (Ivo Kořan),
  - Reperkusje ekspansji tatarskiej w literaturze czeskiej (Věra Pospišilová).
- Materiały z konferencji zostały wydane drukiem w książce pod red. Piotra Stawińskiego pt. *Między wschodem a zachodem* (Częstochowa 1995, s. 105).

2. W dniu 16 lutego 1996 r. w Warszawie odbyła się sesja historyczna z okazji 5. lecia reaktywowania Ordynariatu Polowego Wojska Polskiego. Sesję zorganizował Ordynariat Polowy WP i Centralna Biblioteka Wojskowa, w czasie której referat wygłosił Imam Mahmud Taha Żuk ze Stowaryszenia Jedności Muzułmańskiej w Polsce. Imam Żuk przedstawił temat: *Kapelani muzułmańscy w Wojsku Polskim*. Podsumowania obrad dokonał biskup polowy Wojska Polskiego Sławoj Leszek Głódź.

*Imam Mahmud Taha Żuk, Warszawa*

### 3. Publikacje ks. prof. Stanisława Witka (1924-1987) z zakresu religioznawstwa

Problematyka religioznawcza w ostatnich dziesięcioleciach cieszy się ogromnym zainteresowaniem naukowców różnych dziedzin. Podejmują ją osoby poszukujące prawdy, jak i ludzie wierzący, którzy z perspektywy swojej wiary zauważają pewne wartości w innych religiach. Do takich należał również zmarły przed kilku laty profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego ks. Stanisław Witek.

Ksiądz profesor Stanisław Witek jest autorem wielu publikacji naukowych z zakresu teologii moralnej. Bibliografia jego prac obejmuje w sumie ponad 120 pozycji<sup>1</sup>. Do najbardziej znanych należą: *Chrześcijańska wizja moralności*<sup>2</sup>, *Miłość chrześcijańska w życiu człowieka*<sup>3</sup>, *Teologia życia duchowego*<sup>4</sup>, *Duszpasterstwo w konfesjonale*<sup>5</sup>, *Słownik terminologiczny nauk moralnych*<sup>6</sup>. W całości jego pisarstwa – najogólniej rzecz ujmując – można wyróżnić trzy zasadnicze nurty zainteresowań: metodologię teologii moralnej, teologię moralną szczegółową (zwłaszcza problem

<sup>1</sup> Zob. F. Greniuk, *Bibliografia prac ks. prof. Stanisława Witka*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, (dalej: RTK) 36 (1989) z. 3, s. 19-29.

<sup>2</sup> Poznań 1983.

<sup>3</sup> Warszawa 1983.

<sup>4</sup> Lublin 1986.

<sup>5</sup> Poznań 1988.

<sup>6</sup> „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, 30 (1975) s. 369-398.

grzechu i nawrócenia) oraz historię zjawisk moralnych<sup>7</sup>, głównie w religiach pozachrześcijańskich. Ten ostatni nurt zajmuje sporo miejsca w dorobku naukowym Profesora. Bibliografia jego prac z tej dziedziny zawiera 22 pozycje, w tym 16 artykułów, 5 haseł w *Encyklopedii katolickiej* i jedną recenzję. Prace te dotyczą religii starożytnego Egiptu, Grecji i Rzymu, taoizmu oraz buddyzmu (lamaizmu i zen). Pod względem treściowym można je podzielić na dwie grupy: omawiające różne aspekty duchowości religii pozachrześcijańskich oraz traktujące o ideach moralnych w tychże religiach. Nie jest to jednak podział jedyny z możliwych ani rozłączny, ponieważ niektóre artykuły można zaliczyć do pierwszej jak i do drugiej grupy<sup>8</sup>. Poza tym zachodzi ścisły związek pomiędzy duchowością religijną a życiem moralnym. Duchowość, która charakteryzuje się ukierunkowaniem ku Bogu, obejmuje jednocześnie swym wpływem stosunek człowieka do samego siebie i do otoczenia. Zakłada więc odpowiednie postawy wyrażone przez wzory osobowe bądź zachowywanie określonych norm moralnych.

### 1. Duchowość w religiach pozachrześcijańskich

W artykule opublikowanym już po śmierci ks. Witka – *Zagadnienie sensu życia w wielkich religiach świata*<sup>9</sup> występuje stwierdzenie, że każda religia ma duchowość, ponieważ zakłada i tworzy jakąś relację człowieka do rzeczywistości transcendentnej. W zależności od tego, co stanowi dominujący motyw w tej relacji, Autor dzieli religie na trzy grupy: religie o typie teocentrycznym, soterycznym i perfekcjonistycznym. Do pierwszej grupy zalicza mozaizm, chrześcijaństwo i islam; akcentują one osobowy kontakt z Bogiem, inspirując postawę miłości i dążenia do zjednoczenia z Nim. Cechą charakterystyczną drugiej grupy religijnej (mazdeizm, braminizm, buddyzm) jest relacja człowieka do rzeczywistości transcendentnej, ale niekoniecznie osobowej, przy czym akcent położony jest na zbawieniu własnym i cudzym. Natomiast religie o typie perfekcjonistycznym, do których Autor zaliczył dżinizm, taoizm i konfucjanizm, skupiają się przede wszystkim na samym człowieku i jego doskonałości. Jak widać powyższy podział religii stanowi pewną próbę ich klasyfikacji, równocześnie daje odpowiedź na pytanie o sens życia w tych religiach.

Inne publikacje ks. Witka z zakresu duchowości koncentrują się wokół problemu ascezy i mistyki. Na przykład artykuł *Zagadnienie ascezy we wczesnym buddyzmie*<sup>10</sup> ukazuje, jak kształtowało się pojęcie i formy ascezy w tej religii, poczynawszy

<sup>7</sup> Czym są zjawiska moralne i w jaki sposób mogą być przedmiotem badań – omawia ks. Witk w artykule *Założenia metodologiczne badań historii zjawisk moralnych*, „Summarium”, 21 (1972) [wyd.] 1974, s. 106-108.

<sup>8</sup> Taki dylemat mogą stwarzać np. prace dotyczące cnoty pokory. Pokora jest zagadnieniem fundamentalnym dla życia duchowego, ale ze względu na jej historyczne ujęcie przez ks. Witka – artykuły te przyporządkowano do grupy drugiej.

<sup>9</sup> „Roczniki Teologiczne”, (w druku).

<sup>10</sup> W: *Asceza – odczłowieczenie czy uczłowieczenie*, red. W. Słomka, Lublin 1985, s. 43-57.



od aryjskiego okresu Indii aż do trzeciego soboru w Patna (ok. 250 r. przed Chrystusem). Autor zauważa, że praktykowanie ascezy miało początkowo cel magiczny – dawało możliwości zdobycia nadludzkiej mocy, a przez to i panowania. Stanowiło obowiązek dla kandydatów do kapłaństwa, polegającym m.in. na zachowaniu ubóstwa, czystości seksualnej, posłuszeństwa i wegetarianizmu. Dopiero z czasem asceza straciła swój pierwotny cel magiczny, stając się drogą do zjednoczenia z Brahmanem-Absolutem. Wówczas powstał ruch ascetów, którzy przez różne umartwienia już za życia chcieli wejść w duchowy kontakt z ponadludzką Rzeczywistością. Profesor szczególnie eksponuje rolę Buddy w nowym spojrzeniu na ascezę. Budda na pierwszy plan wysunął dyscyplinę moralną, dzięki czemu asceza przestała być dla niego celem samym w sobie, a stała się środkiem do udoskonalenia moralnego.

Dalsze rozważania na temat ascezy ks. Witek zamieszcza w kolejnym artykule *Kontemplacja i działanie we wczesnym taoizmie*<sup>11</sup>. Proces osiągnięcia jedności mistycznej z Tao, który jest celem duchowości taoistycznej dokonuje się przez ascezę i oczyszczenie umysłu. Asceza zaś w swej istocie podobna jest do jogi hinduskiej – ma pomóc praktykującemu rozwinąć ukryte w nim siły.

Na temat medytacji w buddyzmie można znaleźć sporo wiadomości w dwóch kolejnych artykułach: *Zjawisko medytacji w kulturze religijnej Tybetu*<sup>12</sup> oraz *Mistyka Dalekiego Wschodu w ujęciu buddyzmu (Zen)*<sup>13</sup>.

W pierwszym z nich ukazane jest życie codzienne w klasztorze buddyjskim, gdzie medytacja należy do podstawowych obowiązków mnicha. Profesor ukazuje specyfikę i zalety tego ćwiczenia duchowego, stwierdzając jednakże, iż w świetle chrześcijańskiego objawienia „nie mamy powodu przeceniać duchowych walorów buddyzmu, choć jakaś część jego umiłowania medytacji bardzo by się nam przydała w świecie doskonale urzeczowionym i wypranym z tęsknot pozaempirycznych”<sup>14</sup>.

Drugi artykuł duchowości Zen, który ukształtował się pod wpływem trzech wielkich kultur azjatyckich: Indii (przez elementy mahajany), Chin (taoizmu) oraz Japonii, gdzie osiągnął swoją pełnię. Stąd styl życia w klasztorach, a także techniki medytacyjne są w dużym stopniu podobne do tybetańskich, zaś formy i treści życia kontemplacyjnego mają wiele wspólnych elementów z taoizmem. Klasztory usytuowane są w pięknych, malowniczych terenach, aby mnisi mogli przeżywać swoją jedność z naturą, a pobliskie ogrody dostarczały im natchnienia do kontemplacji. Codzienny rytm życia w takim klasztorze jest ustabilizowany, tworzy go praca i medytacja, przy czym ta ostatnia jest ważniejsza. Przygotowaniem do właściwej medytacji są tzw. „drogi”, czyli rodzaj ćwiczeń ascetycznych, mających na celu kształtowanie odpowiedniej postawy wewnętrznej medytującego.

<sup>11</sup> W: *Kontemplacja i działanie*, red. W. Słomka, Lublin 1984, s. 133-164.

<sup>12</sup> W: *Medytacja*, red. W. Słomka, Lublin, s. 31-42.

<sup>13</sup> W: *Mistyka w życiu człowieka*, red. W. Słomka, Lublin 1980, s. 29-39.

<sup>14</sup> *Tamże*, s. 42.

Do tej grupy publikacji zaliczyć należy także artykuł – *Monastyczno-zakonna droga świętości*<sup>15</sup>. Autor nasz charakteryzuje zjawisko monastycyzmu w różnych religiach, aby z „kolei przedśledzić je na gruncie chrześcijaństwa wschodniego i zachodniego. Wykazuje powszechność monastycznych form życia oraz ich podobieństwo w takich zasadniczych założeniach jak: dążenie do samotnego przeżywania wartości sakralnych, oderwanie się do spraw tego świata, asceza, dążenie do doskonałości osobistej itp. Podkreśla jednak, że chrześcijańskie życie monastyczno-zakonne nie może koncentrować się tylko na osiągnięciu doskonałości etycznej, ale powinno koncentrować się przede wszystkim na Bogu, który jest źródłem uświęcenia człowieka – i to stanowi o jego specyfice. Podobieństwa duchowości chrześcijańskiej z duchowością innych religii mogą stać się przyczyną poszukiwań ekumenicznych.

## 2. Zjawiska moralne w religiach pozachrześcijskich

Publikacje zaliczone do tej grupy w planach ks. Witka miały być przygotowaniem do stworzenia w przyszłości szerszego opracowania o charakterze systematycznym lub porównawczym, omawiającego zjawiska moralne na płaszczyźnie różnych systemów światopoglądowych i religijnych. Potrzeba stworzenia takiego opracowania wiązała się z przekonaniem Profesora, że dopiero rzetelne zbadanie dorobku ludzkości w dziedzinie etyki ustrzeże naukę moralności normatywnej od jednostronności i niezrozumienia<sup>16</sup>. W artykule *Założenia metodologiczne badań historii zjawisk moralnych* wymienia trzy zespoły tez, które należałoby szczególnie przebadać. Są to: systemy moralności wielkich religii łącznie z nauką ich wybitnych przedstawicieli, doktryny etyczne w zakresie filozofii, zarówno religijne jak i niereligijne oraz wizje człowieka i jego moralności zawarte w literaturze światowej<sup>17</sup>. Dorobek ks. Witka w tej dziedzinie to kilka artykułów poświęconych ideom moralnym w religii starożytnego Egiptu, taoizmu i buddyzmu oraz krótkie hasła w *Encyklopedii katolickiej* dotyczące czystości<sup>18</sup> i cudzołóstwa<sup>19</sup> w religiach pozachrześcijskich, a także gościnności w kulturach słowiańskiej i polskiej<sup>20</sup>.

Zagadnienie moralności w starożytnym Egipcie zostało omówione w artykułach: *Katalog grzechów w egipskiej Księdze Umarłych*<sup>21</sup>, *Księgi Mądrościowe starożytnego Egiptu jako źródła do historii idei moralnych*<sup>22</sup> oraz dotyczących już

<sup>15</sup> W: *Drogi świętości*, red. W. Słomka, Lublin 1980, s. 115-125.

<sup>16</sup> Zob. *Zagadnienie układu polskich podręczników teologii moralnej*, RTK, 30 (1983) z. 3, s. 86.

<sup>17</sup> „Summarium”, 21 (1972) [wyd.] 1974, s. 107.

<sup>18</sup> t. III, Lublin 1979, kol. 933-935.

<sup>19</sup> t. III, Lublin 1979, kol. 658-660.

<sup>20</sup> t. V, Lublin 1989, kol. 1336-1337.

<sup>21</sup> RTK, 20 (1973) z. 3, s. 93-95.

<sup>22</sup> RTK, 22 (1975) z. 3, s. 75-77.

bezpośrednio zjawisk moralnych w okresach – Starego<sup>23</sup>, Średniego<sup>24</sup> i Nowego Państwa<sup>25</sup> Egipskiego. Podstawą opracowania stała się literatura mądrościowa. Autor powołuje się m.in. na *Teksty Piramid*, *Księgę Imhotepa* i *Pieśń harfiarza*. Teksty tych ksiąg były przeważnie redagowane w postaci rad ojca dla syna wchodzącego w dorosłe życie; stąd często mają formę sentencji. Dotyczą codziennych spraw człowieka, poczynając od wskazywania zasad grzeczności, przez pochwałę cnót, aż do rzeczy wielkich, jak zbawienie duszy. Wskazują na wielką wartość życia i mądrości, osobistą szlachetność oraz zyczliwość wobec innych. Dla historyka moralności duże znaczenie ma 125 rozdział Księgi Umarłych, w którym opisana jest spowiedź zmarłego przed obliczem Ozyrysa.

Znamienne jest to, że pierwsze publikacje ks. Witka z zakresu religioznawstwa dotyczą właśnie religii starożytnego Egiptu. W jednym z artykułów profesor stwierdza, iż staroegipska literatura mądrościowa cechuje się dużymi walorami moralnymi i religijnymi oraz ma nieprzemijającą wartość, ponieważ w swoich wymogach etycznych opiera się na realizmie wypływającym ze znajomości potrzeb natury ludzkiej. „Na takim gruncie – pisze – łatwo mogła potem rozwinąć się izraelska mistyka monoteistyczna Filona oraz przyjąć się i rozwinąć idea chrześcijańska w teologii szkoły aleksandryjskiej, a także w ascezie mnichów Tebaidy”<sup>26</sup>.

Filozofii taoistycznej poświęcony jest wspomniany już artykuł *Kontemplacja i działanie we wczesnym taoizmie*<sup>27</sup>. Według Autora filozofia ta kwestie moralności traktuje w sposób ambiwaletny, gdyż sprawy dobra i zła zależą w niej od punktu widzenia. Celem człowieka jest przeżywanie szczęścia, które jest stanem pełnej harmonii z naturą. Świat jest doskonale urządzony i nie ma potrzeby ingerować w jego prawa. Taoizm głosi doktrynę nie działania, które nie oznacza postawy zupełnej bierności, ale dostosowanie się do Tao – zasady wszelkiego istnienia. Aktywność ludzka jest konieczna, bo należy do egzystencji człowieka, aby jednak była skuteczna, musi poddać się prawom Tao. Mądrością jest więc wyrzeczenie się zabiegania o rzeczy nieistotne, odrzucenie ambicji i ducha konkurencji: „Człowiek indywidualny powinien szukać spokoju przez naturalność i spontaniczność czynów, w których od wewnątrz ma się przejawiać mądrość, a od zewnątrz postawa władczości. W ten sposób osiąga on życie doskonale zrównoważone, wychodzące nie tylko poza konwencje ludzkie, ale nawet ponad moralne standardy dobra i zła”<sup>28</sup>.

<sup>23</sup> *Idee moralne w literaturze mądrościowej starożytnego Egiptu*, RTK, 23 (1976) z. 3, s. 81-83.

<sup>24</sup> *Idee moralne w literaturze mądrościowej starożytnego Egiptu*, RTK, 24 (1977) z. 3, s. 79-83.

<sup>25</sup> *Idee moralne w literaturze mądrościowej starożytnego Egiptu*, RTK, 25 (1978) z. 3, s. 57-62.

<sup>26</sup> *Idee moralne w literaturze mądrościowej starożytnego Egiptu*. III. *Okres Nowego Państwa egipskiego*, RTK, 25 (1978) z. 3, s. 62.

<sup>27</sup> Zob. przypis 11.

<sup>28</sup> *Tamże*, s. 154.

Etyka taoistyczna, polegająca na całkowitym poddaniu się Tao, preferuje dwa style życia. Przedstawił je ks. Witek w artykule – *Idealy moralne chińskiego taoizmu*<sup>29</sup>. Pierwszy styl pochodzi z czasów archaicznych, gdy myśl chińska przeniknięta była magią, a polegała na tym, by opanować siły natury za pomocą praktyk szamańskich. Drugi styl to życie zgodne z Tao, w pełnej harmonii ze światem, oczyszczone i uwzniośnione przez kontemplację natury.

Obszerny artykuł *Buddyzm a chrześcijaństwo*<sup>30</sup> ukazuje tło historyczne powstania i kształtowania się buddyzmu, głównie jego założenia doktrynalne, a więc poglądy kosmologiczne, antropologiczne i „teologiczne” oraz zagadnienia wiodące, do których Autor zaliczył Buddę, dharmę i sanghę. W podsumowaniu artykułu stwierdza, że trudno jest porównywać buddyzm z chrześcijaństwem, ponieważ religie te powstały w odmiennych warunkach cywilizacyjnych i zawierają różne treści kulturowe, co w sumie uniemożliwia porozumienie na płaszczyźnie doktrynalnej. Istnieje jednak możliwość kontaktu na płaszczyźnie prakseologicznej (wspólne działanie dla dobra ludzkości), a także moralnej, gdzie zauważa się zbieżność niektórych zasad moralnych. Buddyjskie normy moralne najlepiej są widoczne w regułach klasztornych. I tak mnicha obowiązywał zakaz kradzieży, kłamstwa i szkodliwej mowy. Zobowiązany był do zachowania czystości seksualnej, umiarkowania w jedzeniu i korzystaniu z dóbr materialnych. Życie zaś z żebraniny miało na celu kształtowanie postawy pokory. „Moralność głoszona przez Buddę – zauważa ks. Witek – odznacza się prostotą, i wiąże z normalnym życiem w kręgu społecznym. Istnieją w niej normy minimalne, obowiązujące wszystkich ludzi. Pokrywają się one z przykazaniami drugiej tablicy Dekalogu...”<sup>31</sup>.

Do grupy publikacji na temat zjawisk moralnych w religiach pozachrześcijańskich zaliczono również dwa artykuły o pokorze, które stanowią fragment badań ks. Profesora dotyczących tej cnoty<sup>32</sup>. W pierwszym z nich – *Przedchrześcijańskie ujęcie pokory w kręgu myśli Bliskiego Wschodu*<sup>33</sup> stwierdza, że pokora jako umiar w szukaniu własnej czci jest cnotą naturalną i nie wymaga objawienia chrześcijańskiego. Jest ona obecna w każdej religii traktowanej jako osobowy kontakt człowieka z Bogiem. i przejawia się w poczuciu małości człowieka w stosunku do majestatu Boga. Tezę powyższą ks. Witek uzasadnia przytaczając opisy i zalecenia pokory w religijnych tekstach egipskich, sumeryjsko-akkadyjskich, babilońskich, hetyckich oraz w księgach Starego Testamentu.

Kontynuacją i dopełnieniem tej problematyki jest drugi artykuł – *Starożytna myśl grecko-rzymska a chrześcijańska koncepcja pokory*<sup>34</sup>, w którym ks. Witek

<sup>29</sup> RTK, 29 (1982) z. 3, s. 89-92.

<sup>30</sup> „Ateneum Kapłańskie”, 79 (1987) t. 108, s. 393-406.

<sup>31</sup> *Tamże*, s. 403.

<sup>32</sup> Badania te stały się podstawą rozprawy habilitacyjnej ks. Profesora – *Natura pokory. Studium tomistyczne*.

<sup>33</sup> „Studia Theologica Varsaviensia”, 6 (1968) nr 1, s. 205-221.

<sup>34</sup> RTK, 18 (1971) z. 3, s. 5-19.

dokonyje konfrontacji chrześcijańskiego rozumienia pokory z poglądami etyków pogańskich, w szczególności: Platona, Arystotelesa, stoików i cyników. Pomimo zauważenia pewnych analogii stwierdza, że na gruncie tej filozofii nie występuje pojęcie pokory w jej klasycznym rozumieniu.

Omówione wyżej publikacje ks. prof. Stanisława Witka z zakresu religioznawstwa stanowią niemały wkład w poznanie innych religii i przybliżenie ich wartości.

*Renata Wierna, Lublin*