

# Eugeniusz Sakowicz

---

## Biuletyn misjologiczno-religioznawczy (74)

---

Collectanea Theologica 66/4, 169-199

---

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 (74)

Zawartość: I. MONOTEIZM LUDÓW PIERWOTNYCH W ŚWIETLE PUBLIKACJI TEOFILA CHODZIDŁY (1909-1979). – II. DUCH ŚWIĘTY TAJEMNICZO OBECNY W RELIGIACH I KULTURACH NIECHRZEŚCIJAŃSKICH. III. W DUCHU ASYŻU ... X ROCZNICA DNIA MODLITW O POKÓJ W ASYŻU (27 X 1986 – 27 X 1996). IV. DIALOG CHRZEŚCIJAŃSTWA I ISLAMU W POLSCE. – V. SALEZJANIE W WENEZUELI.\*

### I. MONOTEIZM LUDÓW PIERWOTNYCH

#### W ŚWIETLE PUBLIKACJI TEOFILA CHODZIDŁY SVD (1909-1979)

Zagadnienia pochodzenia, rozwoju i w ogóle natury religii ludów pierwotnych należały do najważniejszych problemów rozpatrywanych przez religioznawstwo oraz etnologię przełomu XIX i XX wieku i nadal wzbudzają żywe zainteresowanie w środowiskach naukowych. W toku długoletnich badań i w ogniu polemik powstało wiele teorii na ten temat. Krótkim omówieniem kilku z nich, najbardziej nas interesujących, zajęto się w pierwszym paragrafie opracowania. Szczegółowo zostaną potraktowane teorie szkoły kulturowo-historycznej, z którą o. Teofil Chodziło identyfikował się. Drugi paragraf będzie natomiast poświęcony wynikom konkretnych badań dotyczących ludów pierwotnych. Najpierw zostaną omówione religie ludów etnologicznych, później zaś – ludów prehistorycznych. Kolejność taka spowodowana jest tym, że naukowe wnioskowanie dotyczące tych drugich opiera się na znajomości najstarszych – najpierwotniejszych obecnie żyjących lub niedawno wymarłych szczepów.

#### 1. Pochodzenie i rozwój religii

##### 1.1. Areligijność – błędna teoria ewolucjonizmu

Dziewiętnastowieczne koła naukowe przesiąknięte racjonalizmem, materializmem i ewolucjonizmem kwestionowały nadprzyrodzoność religii. Próbowały za wszelką cenę wykazać, że jest ona jedynie zespołem czynników kulturowych. Każdy naród i każda epoka miały posiadać właściwą sobie religię.

Aby udowodnić powyższą tezę, uczeni musieli w swoich badaniach cofnąć się do początku dziejów ludzkości i określić naturę religii. Z tego powodu ich badania religioznawcze dotyczyły przede wszystkim problematyki powstania i rozwoju religii<sup>1</sup>.

---

\* Redaktorem biuletynu jest Eugeniusz S a k o w i c z, Warszawa.

Dociekania naukowców-religiologów przeniosły się, po raz pierwszy na tak dużą skalę, do czasów praludzkości. W tych kołach naukowych, zwanych dalej ewolucyjnymi, zaczęto w sposób systematyczny badać także najstarsze ludy jeszcze istniejące, aby zaobserwować formy uogólnić i zastosować w stosunku do przeludzka.

Jednak ewolucjoniści wielokrotnie w sposób błędny szacowali wiek badanego ludu i najstarszymi nazywali nierzadko grupy etnologiczne wcale nie pierwotne. Jeszcze na początku XX wieku większość z nowo odkrytych religii, pod wpływem takich systemów jak idealizm, monizm, a zwłaszcza ewolucjonizm, uważano pochopnie za najstarsze, czyli początkowe stadium rozwoju religii<sup>2</sup>.

Za sprawą licznych teologów, psychologów, socjologów, filozofów, etnologów, historyków i innych uczonych powstawały kolejno teorie, które apriorystycznie nakreślały obraz genezy i rozwoju religii. A. Comte rozwój religii wyprowadzał od fetyszyzmu (kult przedmiotów materialnych) poprzez politeizm do monoteizmu. J. Lubbock linię rozwoju religii poprowadził również przez fetyszyzm, jednak wcześniej przyjął studium ateizmu, dopiero po ateizmie nastąpił fetyszyzm, który dalej przechodził w totemizm (kult przedmiotów posiadających magiczną moc), szamanizm (kult duchów i wiara w obcowanie z nimi), antropomorfizm (idolatrię) i wreszcie w monoteizm. E.B. Tylor wywodził religię z animizmu (wiara w istoty duchowe) poprzez manizm (kult przodków), politeizm do monoteizmu. R.R. Marett wyobraził sobie rozwój religii od preanimizmu (dynamizmu, czyli wiary w moce nadnaturalne wywołujące nadzwyczajne skutki) poprzez animizm, politeizm do monoteizmu. H. Spencer za początek religii uznał manizm, który miał osiągnąć swoje udoskonalenie przez fetyszyzm, kult zwierząt, roślin i przyrody w kulcie bóstw. J.W. Hauer rozwój religii wywodził z wiary w siłę magiczną (mana), która rozwijała się poprzez wiarę w przodków i polidemonizm do monoteizmu etycznego i duchowego. J.H.F. Kohlbrugge jako początek przyjął animizm, który poprzez politeizm doprowadził do monoteizmu prymitywnego, a następnie etycznego. Nadto na temat rozwoju religii zrodził się szereg innych teorii. Wspomnijmy tu jeszcze naturyzm (kult natury) F. Müllera, magizm-totemizm J.H. Kinga, J.G. Frazera, E.S. Hartlanda czy też socjologizm (ubóstwianie społeczności) É. Durkheima<sup>3</sup>.

Niezmiernie trudno byłoby chociażby sumarycznie omówić każdą nić w tej „pajęczynie” hipotez, teorii, tłumaczeń i kierunków występujących pod nazwą naturalizmu, manizmu, animizmu, preanimizmu, totemizmu, fetyszyzmu, magizmu, premagizmu, neonaturalizmu, socjologizmu itd. Wiele z nich się nakłada, zazębia,

<sup>1</sup> T. Chodźdło, *Znaczenie historii religii w apologetyce*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 8(1961) s. 3, s. 23.

<sup>2</sup> Tenże, *60-lecie „Anthropos”*, „Collectanea Theologica” 38(1968) f. 1, s. 142.

<sup>3</sup> T. Chodźdło, *Powszechność zjawiska religijnego*, „Ateneum Kapłańskie” 60(1960) z. 306, s. 21; tenże, *Religie ludów pierwotnych*, „Znak” 10(1958) nr 8-9, s. 940; tenże, *60-lecie...*, s. 142; tenże, *Amulet*, Encyklopedia Katolicka (dalej – EK; T.1 – 1973, T. 2 – 1976, Lublin) T. 1, kol. 471; tenże, *Animizm*, EK T.1, kol. 604; tenże, *Animizm*, EK T.1, kol. 604; por. także, W. Tatkiewicz, *Historia filozofii*, T.3, Warszawa 1990<sup>12</sup>, ss. 73-80.

tworzy nowe systemy, podpodziały i kombinacje. Czas życia tych teorii był różny, a niektóre z nich w odmłodzonej postaci pojawiają się na nowo.

Wielokrotnie teoriiom tym towarzyszyła ukryta myśl, że religia, która rodziła się z tak błędnych założeń, nie może rościć sobie pretensji do prawdy. Z tych to hipotez czerpała filozofia marksistowska, która apriorystycznie zakładała, że wyniki naukowych badań nad religiami ludów wymarłych i jeszcze istniejących ludów pierwotnych dostarczają dowodów na to, że religia jest w całości wytworem materialnych warunków bytu ludzkiego, a jedynym i wyłącznym twórcą przedmiotu religii, czyli Boga, jest człowiek<sup>4</sup>.

Naukowe teorie, których wspólną cechą jest ewolucjonizm, kierowały się na ogół zasadami agnostycyzmu. Stąd wynikało, że zwolennicy tych kierunków w zdecydowanej większości przeczyli, że człowiek może z całkowitą pewnością, drogą naturalną rozumu poznać Boga. Dlatego, w ich rozumieniu, człowiek nie jest zobowiązany do przyjęcia jakiegokolwiek religii<sup>5</sup>. W kierunkach tych porządek nadprzyrodzony został z góry odrzucony na rzecz apriorycznie założonej ewolucji, duchowej, moralnej i religijnej. Aprioryzm ewolucjonistyczny ograniczał całe dzieje ludzkości do rozwoju postępującego według schematu: od mniej doskonałego do doskonalszego. Ewolucjoniści nie zauważali, że między religią a magią jest zasadnicza różnica jakościowa, która nie mogła nastąpić na drodze ewolucji<sup>6</sup>. Na poparcie swoich tez nie potrafili dostarczyć żadnych dowodów opartych ani na faktach historycznych, ani – empirycznych. Dostarczyć ich po prostu nie mogli, gdyż istniejące świadectwa historyczne potwierdzają wyraźnie, że ani magia, ani animizm czy totemizm nie są źródłem religii. Przed nimi, jak to ma miejsce przynajmniej wśród dzisiejszych najstarszych ludów etnologicznych, istniała religia monoteistyczna<sup>7</sup>.

Wyniki tych „quasi” naukowych badań, jakie ewolucjoniści poczynili wśród ludów pierwotnych, są następujące: 1° najstarsze ludy są areligijne (ateistyczne); 2° Istniejące religie wywodzą się nie z jednego, lecz z kilku źródeł. Źródłem jednych religii mógł być magizm, względnie totemizm, animizm, preanimizm czy fetysyzm; 3° Religia monoteistyczna jest bardzo późnym, końcowym produktem koniecznego rozwoju; 4° Chrześcijaństwo cechuje synkretyzm – jest ono zlepkiem różnych elementów religijnych, wierzeń pogańskich, perskich, judaistycznych i innych<sup>8</sup>.

Teorie, o których była do tej pory mowa, nie rozwiązywały w sposób obiektywny problemu początku religii. Przedstawione w nich formy religii, o ile je w ogóle można nazwać religiami, pojawiły się dopiero w późniejszych kręgach kulturowych<sup>9</sup>. Można wyraźnie stwierdzić, dlaczego badacze ewolucjonistyczni nie znaleźli śladów religii monoteistycznej u ludów pierwotnych. Przede wszystkim ewolucjoniści, do tubylców,

<sup>4</sup> T. Chodźdło, *60-lecie...* s. 142.

<sup>5</sup> Tenże, *Powszechność...* s. 22.

<sup>6</sup> *Tamże*.

<sup>7</sup> Tenże, *Pochodzenie religii*, „Tygodnik Powszechny” 16(1962) nr 1, s. 4.

<sup>8</sup> *Tamże*, T. Chodźdło, *60-lecie...*, s. 142; tenże, *Pochodzenie...* s. 4.

<sup>9</sup> T. Chodźdło, *Religie...*s. 940.

stojących najczęściej na niższym szczeblu kultury materialnej, podchodzili z uprzedzeniem. Z założenia szukano u nich areligijności. Starano się zamknąć tych ludzi w ciasnych ramach zbyt wygórowanych wymagań w dziedzinie życia religijnego, wymagań, jakie można by stawiać ludom stojącym na wyższym poziomie cywilizacji. Zazwyczaj za religijne uznawano tylko takie przejawy, jakie cechują religie wysoko rozwiniętych grup etnicznych. Nie dopuszczano pewnego marginesu tolerancji naukowej, która była konieczna ze względu na specyfikę kulturą badanych ludów. Częstokroć z braku wyrażenia „bóg” czy „religia” badacze ewolucjonistyczni wyciągali wniosek o rzekomym braku jego desygnatu.

Można mieć także duże zastrzeżenia co do przygotowania metodycznego i jakości samych badań terenowych prowadzonych przez ewolucjonistów. Najczęściej nie znali oni w wystarczającym stopniu języka i zwyczajów tubylców. Nie mieszkali wystarczająco długo z badanymi, więc trudno w takim wypadku mówić o zintegrowaniu z tymi ludźmi, którzy uważani byli za wyjątkowo nieufnych. Nieraz zawiniło także niestosowne zachowanie badaczy. Te błędy pozwalają zrozumieć, dlaczego ewolucjoniści nie odkryli w żadnego ludu pierwotnego religii monoteistycznej, a wręcz pisali o „licznych ludach bez religii”<sup>10</sup>.

Jeżeli chodzi o pochodzenie religii chrześcijańskiej, której nadprzyrodzony charakter, jak już wspomnieliśmy, ewolucjoniści negowali, to warto zaznaczyć, że religia objawiona, pomimo różnych wpływów ze strony obcych kultur i religii naturalnych, posiada w swej istotnej treści i w swym rozwoju zasadnicze różnice i wielką od nich niezależność. Chrześcijaństwo, jeżeli przyjmuje obce elementy kulturowo-religijne, to przekształca je stosownie do swojej natury i napełnia nowym chrześcijańskim duchem<sup>11</sup>.

## 1.2. Powszechność religii – teza szkoły kulturowo-historycznej

Pod koniec ubiegłego stulecia, kiedy kierunek ewolucjonistyczny w religioznawstwie był bezsprzecznie powszechnie panujący, Andrew Lang, również ewolucjonista, badając totemistyczne szczepy australijskie, zauważył u nich wiarę w wyższe bóstwo, które istniało obok innych bóstw podrzędnych. Dokonanie tego odkrycia utrudniał fakt, że wiara monoteistyczna była przysłonięta rozmaitymi wierzeniami i zwyczajami totemistycznymi. W swoim dziele – „The Making of Religion”<sup>12</sup> – Lang krytykował koncepcję swego mistrza – Tylora, która proklamowała animizm jako początek wszystkich religii. Ponadto Lang wykazywał dobitnie istnienie Istoty Najwyższej nie tylko u ludów młodszych, ale również u ludów najprymitywniejszych i pierwotnych, które zajmowały się jedynie myślistwem i zbieractwem<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Tenże, *Powszechność...* s. 23.

<sup>11</sup> Tenże, *Znaczenie...*, s. 24.

<sup>12</sup> A. Lang, *The Making of Religion*, London 1898.

<sup>13</sup> T. Chodzidło, *Powszechność...*, s. 22; tenże, *Pochodzenie...*, s. 4; tenże, *Religie...*, s. 940; por. J. Henninger, *Pamięci Wilhelma Schmidta SVD*, „Zeszyty Naukowe KUL”23(1980) nr 2(90), s.4.

Odkrycie wiary w Istotę Najwyższą u szczepów, które zgodnie z założeniami ewolucjonistów powinny być areligijne<sup>14</sup>, spotkało się z początku z ostrą krytyką tych ostatnich, ale gdy w toku polemiki na poparcie swej tezy Lang dostarczał coraz liczniejszych faktów etnologicznych, przeciwnicy zaprzysięgli wobec niego znowu milczenia<sup>15</sup>.

To pierwsze oficjalne wystąpienie przeciwko ewolucjonistycznym teoriom dotyczącym początków religii zwróciło uwagę Wilhelma Schmidta. Schmidt doszedł do wniosku, że Lang posługując się metodą ewolucjonistyczną nie zdoła należycie wykorzystać wyników swych badań i przy pomocy metody kulturowo-historycznej stworzył sobie warsztat dla badań religioznawczo-etnologicznych wśród najstarszych ludów<sup>16</sup>.

Aby otrzymać obiektywny materiał źródłowy, zaczął organizować ekspedycje naukowe złożone z profesjonalnych etnologów, a także pozyskał dla wspólnoty naukowej setki misjonarzy rozproszonych po całym świecie<sup>17</sup>. Współpraca z misjonarzami była szczególnym przedsięwzięciem. Misjonarze bowiem, jak nikt inny, są predysponowani do badań etnograficznych z tytułu długoletniego nieraz pobytu wśród tubylców, dobrego opanowania ich języka, poznania zwyczajów i kultury, a także zdobytego zaufania<sup>18</sup>. Aby wykorzystać tę niefachową, ale bardzo cenną pracę etnograficzną misjonarzy, Schmidt założył w 1906 r. czasopismo „Anthropos”, na łamach którego były publikowane i interpretowane ich prace<sup>19</sup>. Z pismem tym współpracowali także (bez względu na wyznanie) specjaliści w dziedzinie etnologii<sup>20</sup>. Należy również zaznaczyć, że „Anthropos” publikował jedynie solidny i obiektywny materiał naukowy, z założenia odcinając się od „interesów misjonarskich”<sup>21</sup>. Schmidt powołał do życia także Katedrę Etnologii Uniwersytetu Wiedeńskiego (1928 r.) oraz dwa instytuty etnologiczne: „Institut für Vöelkerkunde” w Wiedniu (1929 r.) i Instytut „Anthropos” (1931)<sup>22</sup>, których zadaniem było kształcenie kadr badaczy

<sup>14</sup> T. Chodźdło, *Powszechność...*, s. 22.

<sup>15</sup> Tenże, *Religie...*, s. 940.

<sup>16</sup> W. Schmidt wszystkie dane o prymitywnych ludach etnologicznych, u których znalazł wiarę w Istotę Najwyższą – Stworzyciela zawarł w swym monumentalnym dziele „Pochodzenie idei Boga” (*Der Ursprung der Gottesidee*, T. 1-12, Münster i. W. 1912-1955).

<sup>17</sup> T. Chodźdło, *Powszechność...*, s. 22 n.

<sup>18</sup> Tenże, *60-lecie...*, s. 143.

<sup>19</sup> Tenże, „Anthropos” w służbie misji, „Collectanea Theologica” 41(1971) f.2. s. 150.

<sup>20</sup> Tenże, *60-lecie...*, s. 143; tenże, „Anthropos”, s. 152.

<sup>21</sup> Tenże, „Anthropos”..., s. 142.

<sup>22</sup> Siedziba Instytutu „Anthropos” znajdowała się pierwotnie w Wyższym Seminarium Duchownym Księży Werbistów w domu św. Gabriela w Mödling pod Wiedniem (do 1938 r.), następnie w Froideville – Posieux koło Fryburga Szwajcarskiego (lata 1938-1962), a od 1962 r. w Wyższym Seminarium Księży Werbistów w St. Augustin koło Bonn, (H. Zimoń, *Działalność Instytutu „Anthropos”* [w:] tenże (red.) *Działalność Instytutu „Anthropos” w dziedzinie lingwistyki, etnologii i religioznawstwa*, Pięniężno 1989, s. 213).

i uczonych. Wynikiem tych wszystkich działań Wilhelma Schmidta było rozpowszechnienie się w etnologii metody kulturowo-historycznej i ostatecznie – powstanie szkoły kulturowo-historycznej<sup>23</sup>.

Badania etnologiczno-religioznawcze tej szkoły wykazały bezpodstawność teorii o powstaniu i rozwoju religii, jaką rozpowszechniali ewolucjoniści<sup>24</sup>. Natomiast pozytywnie – stwierdziły niezbitcie istnienie Istoty Najwyższej w wierzeniach najstarszych ludów i dostarczyły bogatego materiału potwierdzającego funkcjonowanie żywej religii i kultu przejawiającego się na zewnątrz w modlitwie, ofierze, obrzędach sakralnych i przepisach moralnych<sup>25</sup>. U niektórych ludów pierwotnych pojęcie Istoty Najwyższej jest bardzo niewyraźne. Zjawisko to szkoła kulturowo-historyczna tłumaczy wpływami młodszych kultur. Z całą pewnością należy jednak stwierdzić, że badania tych uczonych wykazały, że etnologia nie zna ludów bez religii, czyli bez wiary w osobowe bóstwa<sup>26</sup>. Religia nie jest więc, jak chcieli ewolucjoniści, wynikiem pewnego określonego przejściowego stadium społeczności ludzkiej, lecz wypływa z istotnych potrzeb natury ludzkiej<sup>27</sup>.

Te szczepy, które dawne publikacje podawały jako niereligijne, po dokładnym zbadaniu okazały się religijnymi. Tak było np. w przypadku Jamanów, których K. Darwin błędnie, do czego zresztą później sam się przyznał, ogłosił za areligijnych<sup>28</sup>. M. Gousinde i W. Koppers, wybitni badacze szczepów Ziemi Ognistej, wykazali, że Jamanowie nie tylko posiadają wierzenia religijne, ale są to wierzenia o stosunkowo czystym charakterze monoteistycznym, z Istotą Najwyższą – Watauinewą<sup>29</sup>.

Wnioski wysunięte przez szkołę kulturowo-historyczną potwierdzają takie współczesne nauki, jak historia, etnologia i archeologia. Nie stwierdziły one areligijności ani u ludów prehistorycznych, ani u ludów historycznych, ani także u współcześnie żyjących lub niedawno wymarłych ludów etnologicznych<sup>30</sup>.

Warto jeszcze zaznaczyć, że dzięki badaniom szkoły kulturowo-historycznej zostały w „ostatniej chwili” zebrane wiadomości o ludach etnologicznych, które obecnie już nie istnieją. W ten sposób w znacznym stopniu ocalono i zabezpieczono ich dziedzictwo kulturowe.

<sup>23</sup> T. Chodzidło, *Powszechność...*, s. 23.

<sup>24</sup> T. Chodzidło wymienia tutaj takich uczonych, jak: Coeurdoux, Kuhn, Müller, Tylor, Spencer, Frazer, Robertson Smith, Durkheim, Marett, Preuss, Lévy-Brühl, Winkler, Jeremias, Stucken i Hüsing. (T. Chodzidło, *Znaczenie...*, s. 24).

<sup>25</sup> T. Chodzidło, *Znaczenie...*, s. 24.

<sup>26</sup> Tenże, *Powszechność...*, s. 23.

<sup>27</sup> Tenże, *Bóg...*, EK T.2, kol. 889 n, tenże, *Powszechność...* s. 23.

<sup>28</sup> Tenże, *Religia w świetle etnologii*, „Tygodnik Powszechny” 15(1961) nr 50, s. 3.

<sup>29</sup> Tenże, *Marcin Gusinde SVD (1886-1969)*, „Collectanea Theologica” 41 (1971) f.4, s. 164 n.; tenże, *O. Wilhelm Koppers SVD (8.2.1886-23.1.1961)*, „Collectanea Theologica” 38(1968) f. 1, s. 147.

<sup>30</sup> Tenże, *Religia w świetle...*, s. 3.

## 1.3. Praobjawienie

Monoteistyczną wiarę najstarszych ludów etnologicznych kultury zbieracko-łowieckiej można uznać za pewnik. Naiwnym wydaje się być twierdzenie, że wiarę tę owe ludy same sobie wymyśliły<sup>31</sup>. Niektórzy uczeni szkoły kulturowo-historycznej (W. Schmidt, W. Koppers) usiłowali wykazać pochodzenie monoteizmu ludów pierwotnych z pramonoteizmu, zaś ten ostatni z praobjawienia. Inspiracją dla ich dociekań naukowych było zadziwiające podobieństwo między opisem biblijnej historii pierwszych ludzi a tradycyjnymi podaniami i wierzeniami dzisiejszych ludów kultury zbieracko-łowieckiej<sup>32</sup>. W swoim rozumowaniu wspomniani uczeni oparli się także na fakcie istnienia wśród ludów pierwotnych tradycji mówiącej o tym, że prawdy wiary, nakazy moralne i przepisy kulturowe pochodzą od praojców, a pośrednio od Istoty Najwyższej. Potwierdzeniem teorii o prawobjawieniu zdawałyby się być niektóre wypowiedzi przedstawicieli ludów kultury pierwotnej. „Na pytanie, w jaki sposób przodkowie ich doszli do posiadania tej monoteistycznej wiary – pisze Chodźdło – często nic nie odpowiadają, w rzadkich zaś wypadkach twierdzą, że Istota Najwyższa sama albo przez pośrednika w jakiś sposób objawiła się pierwszym ludziom; nierzadko też powiadają, że Istota Najwyższa na początku przebywała w postaci widzialnej między ludźmi, to był, jak dodają, najszcześniejszy czas, złoty okres w historii ludzkości”<sup>33</sup>.

Na prawobjawienie zdaje się także wskazywać treść i przedmiot wiary, a więc pełna dobroci i świętości Istota Najwyższa. Istota Najwyższa przebywająca na początku wśród ludzi (co podkreśla przytoczona wcześniej wypowiedź) obdarzała ludzi wszelkimi dobrami i opiekowała się nimi. Nigdzie w religiach prakultury nie ma wzmianki o Istocie Najwyższej, która jest wrogo nastawiona do człowieka. Zło zawsze jest skutkiem, tylko i wyłącznie, nieposłuszeństwa ludzkiego.

Z całą pewnością można twierdzić, że przekonanie o nadprzyrodzonym charakterze religii należy do dziedzictwa najstarszych ludów. Potwierdza to fakt, że nie spotkano się, aby przedstawiciel prakultury stwierdził, że religia, którą wyznaje, brała swój początek od innego ludu. Jeżeli można mówić o wpływie kultur młodszych, to tylko w znaczeniu negatywnym. Przyczyniły się bowiem one do przeszczepienia wiary w inne wyższe bóstwa. Od nich także przenikała idea matki lub całej rodziny Istoty Najwyższej czy prarodzica rywalizującego z Istotą Najwyższą, a nawet zlewającego się z nią w jedną osobę. Wydaje się natomiast, że praobjawienie można łączyć tylko z czystym monoteizmem. Badania naukowe nie wykazały również, aby ludy pierwotne

<sup>31</sup> T. Chodźdło, *Powszechność...*, s. 28.

<sup>32</sup> T. Chodźdło był zdania, że chociaż nauka o praobjawieniu była przez wiele lat powszechnie przyjmowana przez teologów katolickich, to nie wynika z tego, że szczytki tego praobjawienia muszą być znalezione u dzisiejszych ludów pierwotnych. (T. Chodźdło, *O. Wilhelm Koppers SVD...* s. 148); T. Chodźdło, *Znaczenie...*, s. 24.

<sup>33</sup> Tenże, *Powszechność...*, s. 29; tenże, *Bóg – ...*, EK T.2, kol. 890; por. H. Zimoń, *Monoteizm pierwotny. Teoria Wilhelma Schmidta i jej krytyka w wiedeńskiej szkole etnologicznej*, Katowice 1989, s. 124 n.



miały świadomość, że ich religia jest wytworem ludzkiego rozumowania, albo też wynikiem stopniowego doskonalenia się duchowego depozytu, jaki posiadali ich przodkowie.

Tradycje i mity są najbardziej bezpośrednim dowodem, który mógłby poprzeć tezę o praobjawieniu. Należy jednak zadać sobie pytanie, czy można takim opowiadaniom nadać rangę dowodów naukowych? Wydaje się, że nie. Niemniej istnienie takich opowieści wśród najstarszych ludów może wskazywać na to, że obiektywnie stwierdzone zjawisko monoteizmu pierwotnego niepokoi i inspiruje samych badanych, którzy próbują odpowiedzieć na pytanie o jego genezę. Nauka także nie wyrobiła sobie, jak dotąd, jednomyślnego zdania w tej materii. Może jedynie pokusić się o sformułowanie kilku hipotez<sup>34</sup>.

Możliwe, że ludzie pierwotni dochodząc do monoteizmu posłużyli się wnioskowaniem skutkowo-przyczynowym. Widzieli bowiem wokół siebie świat, w którym wszelkie zjawiska przyrodniczo-kosmologiczne zachodziły w sposób regularny i prawidłowy. Odpowiedzią na ich niepokoje poznawcze mógł być jedyny Stwórca świata, który władał porami roku, dniem i nocą, poruszał ciała niebieskie i ożywiał przyrodę<sup>35</sup>.

W życiu codziennym człowiek pierwotny spotykał się ze złem i dobrem. Doświadczał tego, że dobrzy ludzie czynią dobro, a źli wyrządzają zło. I analogicznie: im lepszy człowiek, tym więcej dobra wyświadczał, a im gorszy, tym więcej zła czynił. Na drodze stopniowania musiał więc dojść do tego, kto jest najlepszy – do Boga (absolutnie najlepszy może być tylko jeden) i do tego, kto jest uosobieniem zła – do odwiecznego Przeciwnika Dobra<sup>36</sup>.

Ludy pierwotne z pewnością posiadały umysły otwarte i pokorne. Wolne od wpływu cywilizacji niosącej z sobą przesyt informacji i wiedzę czysto naukową, która rości sobie pretensje do dogłębnego poznania i wyjaśnienia „tajemnic” świata. Całkiem więc możliwe, że człowiek prakultury potrafił dojść do wiary w jednego Boga, odczytując stworzony świat jako jego samoudzielenie się.

<sup>34</sup> W. Schmidt dowodził, że pierwotny monoteizm pochodzi od pierwotnego objawienia biblijnego. Jego rozumowanie oparte było na koncepcji tzw. kręgów kulturowych najdawniejszej historii ludzkości, którą współczesna nauka uznała za nieuzasadnioną. W takiej sytuacji idea praobjawienia, a co za tym idzie także monoteizmu pierwotnego, straciła rację bytu i jako pewnik została odrzucona (por. J. Henninger, *Pamięci...*, s. 10); H. Zimoń twierdzi, że nadprzyrodzonego charakteru objawienia nie może udowodnić ani etnologia, ani żadna inna nauka humanistyczna. Fakt objawienia nadprzyrodzonego jest przedmiotem wiary i może być rozpatrywany wyłącznie przez teologię i filozofię (H. Zimoń, *Monoteizm...*, ss. 120, 122); natomiast zarówno W. Schmidt, jak i W. Koppers twierdzili, że chociaż Pismo Święte naucza o praobjawieniu (trzy pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju), to jednak wierzący etnolog nie jest zobowiązany do znalezienia śladów tego praobjawienia u dzisiejszych ludów pierwotnych na potwierdzenie jego historyczności (H. Zimoń; *Monoteizm...*, ss. 121, 221).

<sup>35</sup> T. Chodźdło, *Powszechność...*, s. 29.

<sup>36</sup> *Tamże*.

Najstarsza religia nie jest zlepkiem niezależnych od siebie teoretycznych i wywnioskowanych prawd. Nie jest produktem subiektywnych marzeń i pragnień. Jest ona systemem harmonijnie powiązanych ze sobą w jedną nierozzerwalną całość prawd religijnych i moralnych, posiadających jakiś większy niż czysto ludzki autorytet. Świadczy o tym skuteczność, z jaką prawdy te normują praktyczne życie ludów pierwotnych. Religia wywiera na ich życie codzienne decydujący wpływ. Religijność tych ludzi jest żywa, a Istota Najwyższa funkcjonuje powszechnie jako twórca porządku moralnego. Każdy obiektywny badacz ludów etnologicznych musi stwierdzić ich wielkie oddanie i przywiązanie do religii, pomimo jej wielkich wymagań i ofiar ponoszonych w jej imieniu. Historia religii nie zna przypadku powstania bezbłędnej naturalnej religii, która zaspokoiłaby wszystkie potrzeby człowieka, skutecznie, pozytywnie normowała jego praktyczne życie, „przymuszała” do tak sumiennego przyjmowania i wypełniania jej nakazów rozumem i wolą. Żadna naturalna religia nie potrafi dorównać religii najstarszych ludów. Więcej: żadna istniejąca religia nie była skutecznie zreformowana przy pomocy sił czysto ludzkich. Umysł ludzki pozostawiony samemu sobie błędzi w dziedzinie religijnej i moralnej. Oczywiście, można założyć, że raz, na początku ludzkich dziejów, nastąpił wyjątek. Precedens jednak nie jest naukowym wyjaśnieniem tego zagadnienia, gdyż nie posiadamy na jego potwierdzenie żadnych konkretnych dowodów<sup>37</sup>.

## 2. Najstarsza religia ludzkości

### 2.1. Ludy etnologiczne

Jak wspomnieliśmy w poprzednim paragrafie, według teorii ewolucjonistycznych, pierwszy etap ludzkości cechował ateizm, zaś najstarsze, żyjące współcześnie ludy etnologiczne, albo były ateistyczne, albo znajdowały się w stadium fetysyzmu, animizmu, ewentualnie preanimizmu czy też manizmu. Tymczasem późniejsze badania etnologów szkoły kulturowo-historycznej podważyły twierdzenia, jakoby mono-teizm pojawił się dopiero w młodszych religiach, jako produkt długotrwałego i zawilego rozwoju. Etnologowie i religioznawcy tej ostatniej szkoły skutecznie i konsekwentnie wykazywali, że żadne religie współczesnych ludów niecywilizowanych nie posiadają tak jasnej i żywej idei Istoty Najwyższej, jak religie najstarszych ludów<sup>38</sup>. Za pewnik zaczęto uważać, że wiara w Istotę Najwyższą znajduje się u wszystkich najpierwotniejszych ludów, chociaż czasami może pod wpływem młodszych kultur ulegać osłabieniu. Jednak główne miejsce w systemie wierzeń zajmuje zawsze Istota Najwyższa<sup>39</sup>.

Poznanie religii najstarszych, obecnie żyjących ludów ma doniosłe znaczenie. Dzięki nim możliwe staje się zbliżenie do źródła religii w ogóle, gdyż, jak mówiliśmy,

<sup>37</sup> T. Chodździło, *Powszechność...*, s. 29 n.

<sup>38</sup> T. Chodździło, *Religie...* s. 941; tenże. *Powszechność...* s. 23 n.

<sup>39</sup> Tenże, *Powszechność...*s. 24.

zachowały one najwięcej z pierwszej, hipotetycznie rekonstruowanej religii. Ich udział w późniejszych fazach rozwoju religii pierwotnej był bowiem bardzo ograniczony<sup>40</sup>.

Aby określić, jaka forma religii panuje wśród najstarszych ludów etnologicznych, trzeba przede wszystkim ustalić, które ludy należą właśnie do tych najstarszych. W tej kwestii zdania były najczęściej podzielone. Badania wśród ludów etnologicznych, jak wykazuje historia etnologii i same wyniki prac naukowych na przestrzeni kilkudziesięciu lat, postępowały w odwrotnej kolejności niż faktyczna chronologia powstawania religii. Mianowicie najpierw badano najmłodsze religie, z tego prostego powodu, że były najlepiej zachowane i najszerzej rozpowszechnione. Im starsze natomiast one były, tym mniej się uwidaczały, ponieważ były przysłonięte i często zepchnięte przez młodsze religie (tzn. młodsze ludy z ich religiami) na trudno dostępne tereny. Dlatego dopóki znano daną jedną religię, uważaną za najstarszą, dopóty na jej podstawie wnioskowano o pierwotnej religijności. Z kolei, gdy odkrywano starszą niż poprzednia warstwę ludów, to na nią przenosiło się zainteresowanie naukowców i tą właśnie zaczęto nazywać najstarszą. W ten sposób ciągle powstawały nowe, bliższe już prawdzie o religii najstarszej ludzkości, teorie<sup>41</sup>. Ostatecznie o domniemanym stanie religii ludów pierwotnych można będzie orzec dopiero wtedy, gdy etnologowie dojdą w swoich badaniach do absolutnie najstarszej dostępnej dla nas religii. Jednak i wtedy naukowcy nie będą mogli wydać w tej materii opinii całkowicie pewnej, ponieważ chyba nigdy nauka nie osiągnie takiego poziomu, aby mogła dokładnie określić, ile ta najstarsza dostępna religia zachowała z religii absolutnie najstarszej, czyli pierwszej religii ludzkości<sup>42</sup>. Aby nie ulec całkowitemu pesymizmowi poznawczemu dodajmy, iż postępy etnologii są w ostatnich czasach olbrzymie. Nowych dowodów dostarcza etnografia, prehistoria i archeologia, a zbiory solidnego materiału religioznawczego ciągle rosną<sup>43</sup>.

Według W. Schmidta monoteizm polega na uznaniu i kulcie jedyne Boga, będącego prawodawcą moralnym. Jak wykazały badania szkoły kulturowo-historycznej w kulturach pierwotnych istnieje cały szereg szczepów, gdzie oprócz Istoty Najwyższej nie uznaje się żadnego innego bóstwa<sup>44</sup>. Monoteistyczna wiara tych ludów wyraża się w kulcie występującym w różnym stopniu intensywności i może słabnąć pod wpływem kultur młodszych. Tak np. było w przypadku pierwotnych mieszkańców Australii, których wiara w Istotę Najwyższą osłabła, a miejscami nawet zanikła pod wpływem wyżej stojących kulturalnie mieszkańców Melanezji<sup>45</sup>. Pierwotny monoteizm może być także przysławiany przez kult bóstw podporządkowanych. Oddawanie

<sup>40</sup> *Tamże*, s. 20.

<sup>41</sup> *Tamże*.

<sup>42</sup> T. Chodźdło, *Powszechność...*, s. 20 n.

<sup>43</sup> *Tamże*, s. 21.

<sup>44</sup> T. Chodźdło, *Religie...*, s. 941; por. H. Zimoń, *Problem monoteizmu ludów pierwotnych na przykładzie środkowoafrykańskich pigmiejów Bambuti*, „Zeszyty Naukowe KUL” 23(1980) nr 2 (90), s. 17.

<sup>45</sup> T. Chodźdło, *Australia...*, EK T.1, kol. 1138.

czci bóstwom podrzędnym jest wśród najstarszych ludów stosunkowo rzadkie<sup>46</sup> i nie klóci się z pełnym i prawdziwym monoteizmem pod warunkiem, że bóstwa te zostały stworzone przez Istotę Najwyższą i otrzymują od niej uprawnienia i funkcje, których sprawowanie jest kontrolowane i ostatecznie zależne od niej. Bóstwa te nie mogą także ograniczać relacji między ludźmi a Istotą Najwyższą, wyrażających się w kulcie i przestrzeganiu kodeksu moralnego, który ustanowiła ta ostatnia<sup>47</sup>.

Stosunkowo czysty monoteizm występuje np. u Kurnajów w południowo-wschodniej Australii, u Negrytów na Filipinach, u Pigmejów w Gabonie, u Jamanów, Hałakwulupów i Selk'namów w Ziemi Ognistej. Natomiast np. u niektórych szczepów Algonkinów i Seliszów w południowo-centralnej Kalifornii oraz Juinów w południowo-wschodniej Australii występują bóstwa stworzone, podporządkowane Istocie Najwyższej. Z kolei u wielu ludów arktycznych (np. Samojedów na Syberii), północno-wschodnich Algonkinów, Pigmejów nad rzeką Ituri i u innych myśliwskich szczepów w Afryce początkowo Stwórca sam, jako właściciel wszelkich dóbr, rozdzielał je ludziom. Z czasem natomiast funkcja zarządzania i rozdawania środków do życia pochodzenia zwierzęcego zaczęła się usamodzielniać i stała się w końcu osobną postacią tzw. „duchem opiekuńczym zwierzyny”<sup>48</sup>. W wypadku, gdy bóstwa podrzędne „wymykają” się spod zwierzchnictwa Istoty Najwyższej, można mówić najwyżej o słabszej formie monoteizmu. Jak dowodzą badania etnologiczne, bywały też takie przypadki, że lud pierwotny posiadający wiarę monoteistyczną w ciągu długich wieków gubił ją zupełnie lub niektóre jej składniki. Tak było w przypadku niektórych ludów Melanezji i Nowej Gwinei<sup>49</sup>.

W religii ludów z czystym monoteizmem Istota Najwyższa zachowuje władzę nadrzędną nawet nad złem, ponieważ zło nie może skutecznie przeciwstawić się jej wyraźnej woli. Bardzo często w wierzeniach tych ludów tajemnicza postać, będąca uosobieniem zła fizycznego i moralnego, wzywa ludzi do nieposłuszeństwa względem Stworzyciela. Jednak, gdy działanie Złego jest skuteczne, to tylko dlatego, że Istota Najwyższa zostawiła ludziom pełną swobodę wyboru. Nieposłuszeństwo ludzkie pociąga za sobą karę. Na ziemię przychodzi zło, cierpienie i śmierć. Nie ma tu mowy o jakimś dualizmie. Ostatecznie wszystko dzieje się zgodnie z wolą Stworzyciela i on nieustannie panuje nad Złym. W ten sposób problem tolerowania zła przez Istotę Najwyższą, przy zachowaniu jej ciąglej supremacji, tłumaczą sobie ludy południowo-centralnej Kalifornii, Algonkinowie oraz wiele szczepów arktycznych<sup>50</sup>.

U Andamanów, zachodnich Algonkinów i Juroków w Kalifornii ważną rolę pełni prarodziec, który stworzony przez Istotę Najwyższą, żyje w jej towarzystwie, obserwuje proces stwarzania świata, żony i dzieci. On otrzymuje pouczenia natury

<sup>46</sup> Tenże, *Religie...*, s. 941.

<sup>47</sup> *Tamże*; T. Chodźdło, *Bóg -...*, EK T.2, kol. 888; por. H. Zimoń, *Problem...*, s. 17.

<sup>48</sup> T. Chodźdło, *Religie...*, s. 941 n.

<sup>49</sup> Tenże, *Powszechność...*, s. 28.

<sup>50</sup> Tenże, *Religie...*, s. 942; tenże, *Bóg - ...*, EK T.2, kol. 890.

religijnej, moralnej i socjalnej, by je przekazać swoim potomkom. Często utożsamiany jest z księżycem. U Adamanów, u Indian Juki i zachodnich Algonkinów rywalizuje on z Istotą Najwyższą, jednak ostatecznie pokonany przyznaje się do swej niższości i bezsilności. Juinowie uważali, że prarodzik rozplynął się w Istocie Najwyższej, tworząc z nią jeden złożony byt<sup>51</sup>.

Monoteistycznego charakteru religii nie może podważyć fakt niestworzenia przez Istotę Najwyższą przedstawiciela zła, który dalej sam stwarza zło. W rozumieniu niektórych ludów klóciłoby się to z absolutną dobrocią Stworzyciela.

Pod wpływem późniejszych, zwłaszcza matriarchalnych kultur niektóre monoteistyczne ludy pierwotne, jak Andamanie, Semangowie, Juinowie, Kulinowie, Wiradjuri-Kamilarojowie, Koriacy i Buszmeni przydają Istocie Najwyższej matkę, czasem żonę i dzieci. Jednak większość ludów pierwotnych, uważanych zresztą za najstarsze, jak Pigmeje afrykańscy i na Filipinach, Kurnajowie, zasadniczo także ludy wielkiego kręgu arktyczno-północno i arktyczno-południowo amerykańskiego, uważa Istotę Najwyższą za całkowicie samoistną, samotną, niedostępną, bezpłciową i bezdzietną. Godne uwagi jest to, że Istota Najwyższa, żyjąca bez rodziny, funkcjonuje w świadomości najstarszych społeczeństw, gdzie życie rodzinne jest wyjątkowo afirmowane, jako ktoś, kto ustanowił instytucję małżeństwa i rodziny<sup>52</sup>.

## 2.2. Ludy prehistoryczne

Ślady, jakie pozostawił po sobie człowiek prehistoryczny, świadczą o tym, że był on pod każdym względem umysłowym „pełnym” człowiekiem. Dzięki swoim zdolnościom umysłowym najstarsi ludzie byli prekursorami kultury na samym początku ludzkości, podczas gdy współczesne ludy prymitywne – pisał Chodźdło – znajdują się jak gdyby w stagnacji duchowej. Dlatego dzisiaj żyjące lub niedawno wymarłe plemiona pierwotne posiadają kulturę materialnie praktycznie na poziomie człowieka epoki kamiennej, tworząc niejako żywe muzeum kultury ludów prehistorycznych<sup>53</sup>.

Tego rodzaju analogie istniejące pomiędzy dwoma wspomnianymi grupami ludzkimi stanowią podstawę dla wnioskowania etnologii w sprawie religijności ludów prehistorycznych. Poza etnologią w tej kwestii konstruktywnie może wypowiadać się prehistoria poparta badaniami archeologicznymi<sup>54</sup>.

Materiał dotyczący religijności czasów prehistorycznych, dostarczany przez etnologię, wbrew pozorom jest bardzo wiarygodny, gdyż opiera się na znajomości ludów kultury zbieracko-łowieckiej, która jest bardzo stała – przez kilkadziesiąt tysięcy lat nie zmieniła się<sup>55</sup>. Dlatego wielce prawdopodobny wydaje się wniosek, że „tak jak dzisiejsze najstarsze i najbardziej pierwotne ludy etnologiczne posiadają wierzenia

<sup>51</sup> T. Chodźdło, *Religie...*, s. 942; tenże, *Bóg – ...*, EK T.2, kol. 889 n.

<sup>52</sup> Tenże, *Religie...*s. 942 n.

<sup>53</sup> T. Chodźdło, *Religie...* s. 953; tenże, *Religia w świetle...* s. 3; tenże, *Ofiara u najstarszych ludów*, „Collectanea Theologica” 30(1959) f. 1-4, s. 151.

<sup>54</sup> Tenże, *Religia w świetle...* s. 3; tenże. *Powszechność...*s. 25.

<sup>55</sup> Tenże, *Powszechność...*, s. 25.

monoteistyczne – podobne wierzenia posiadał również człowiek najstarszy, prehistoryczny”<sup>56</sup>. Różnice pomiędzy kulturami etnologicznymi i prehistorycznymi oczywiście istnieją, ale nie dotyczą one zasadniczych i istotnych cech (składników kultury), które często są zakorzenione i elementarnie uzasadnione w naturze ludzkiej<sup>57</sup>.

Istnienia pojęcia Istoty Najwyższej, albo mitów bezpośrednio dotyczących jej, udowodnić nie można, ale można natomiast wykazać, że wiara monoteistyczna, która u dzisiejszych najstarszych ludów etnologicznych żyje, wywiera wpływ na praktyczne życie i wyraża się w czynnościach kultycznych nie jest możliwa u analogicznych ludów w epoce paleolitycznej. Etnologia wykazała bowiem, że idea Istoty Najwyższej musi należeć do istotnych składników kultury duchowej zbieraczy i myśliwych, natomiast wyobrażenia i pojęcia o Istocie Najwyższej nie można wyprowadzić z wyższych kultur<sup>58</sup>.

Bardziej konkretnych dowodów religijności ludów prehistorycznych mogłyby dostarczyć prehistoria, lecz i ona napotyka liczne trudności. Prehistoria bowiem może poznać życie duchowe (i to w sposób na pewno niepełny), o ile zostało ono udokumentowane w formach materialnych<sup>59</sup>. Tymczasem im starsze są warstwy, w których poczyniono wykopaliska, tym znaleziska są rzadsze. Sytuacja taka powodowana jest tym, że ówczesny człowiek z braku odpowiedniej techniki obrabiał jedynie materiał mało twardy, a tym samym nietrwały, jak drewno, względnie kości. Przedmioty wykonane w epoce przedkamiennej, czyli alitycznej, z drewna, nie zachowały się w ogóle, zaś przedmioty z kości ocalały tylko w nadzwyczaj sprzyjających okolicznościach, i pod warunkiem, że były to kości twarde i grube<sup>60</sup>.

Do faktu, że wśród znalezisk najstarszego okresu ludzkości nie znaleziono przedmiotów o znaczeniu kultowym, przyczyniło się także i to, że człowiek prehistoryczny najprawdopodobniej nie objawiał na zewnątrz swojej religijności w jakiś „trwalszy” sposób. Do takiego wniosku można dojść obserwując dzisiejsze najstarsze ludy etnologiczne. One bowiem także nie wykonują żadnych podobizn, przedstawień czy wyobrażeń Istoty Najwyższej bądź innych bóstw. Nie można zatem liczyć na

<sup>56</sup> Tenże, *Religia w świetle...* s. 3.

<sup>57</sup> Do takich cech zasadniczych i istotnych, które posiadają charakter ogólny i zachowały się w kulturach zbieracko-łowieckich w stanie nienaruszonym od epoki paleolitycznej do dziś, T. Chodźdło zaliczył m.in. istnienie grup lokalnych jako związku pojedynczych rodzin, bazujące na socjologii i gospodarce, egzogamię, wstręt do kazirodtwa, wpływ i działanie tradycji, formy wychowania, tendencję do personifikowania przedmiotów przyrody, pewne stosunki człowieka do zwierząt, zasadnicze elementy wiary w przodków, magii, wiary w jedną lub więcej istot wyższych (w każdym razie nie rzeczywisty politeizm) i pojęcie własności prywatnej (T. Chodźdło, *Powszechność...*, s. 26 n.; tenże, *Religia w świetle...*, s. 3.)

<sup>58</sup> T. Chodźdło, *Powszechność...*, s. 26n.

<sup>59</sup> Tenże, *Religia w świetle...*, s. 3; tenże, *Powszechność...*, s. 25.

<sup>60</sup> Tenże, *Ofiara...* s. 151 n; tenże, *Religia w świetle...*, s.3.

odkrycie figur, statuetek lub rycin w kamieniu dotyczących tematyki religijnej, a pochodzących z czasów prehistorycznych<sup>61</sup>.

Wobec takiej znikomości materialnych śladów religijności pierwszego człowieka zrozumiałe jest zainteresowanie, jakie wywołały znaleziska celowo przez człowieka paleolitycznego nagromadzonych i ułożonych czaszek oraz goleni niedźwiedzia jaskiniowego, których wiek ocenia się na 150.000 lat. Takich odkryć dokonano w Wildenmannisloch w Taminatl (dolina Tamiry w Szwajcarii), w Wildkirchli i Drachenloch koło Vättis (także w Tamintal w Szwajcarii), w St. Petershöhle koło Velden (Austria), w Drachenhöhle koło Mixnitz (Styria w Austrii), w jaskini Potocka Zijałba w Olséwa (pasmo górskie wschodnich Karawanek w Alpach Wschodnich), w jaskini Mornova w Słowenii, w Grotte des Furtins, należącej między Mâcon a Cluny (Burgundia) i w Salzofenhöhle w Alpach austriackich. Szczątki tam znalezione, według zdania wybitnych etnologów i prehistoryków, można uważać za ofiary składane Istocie Najwyższej przez człowieka (neandertalczyka) okresu mustierskiego (środkowy paleolit), czyli ok. 100.000-40.000<sup>62</sup>. Podobny sposób ofiarowywania czaszek z mózgiem i kości goleniowych ze szpikiem (czaszki i kości są tylko naczyniami dla mózgu i szpiku, które są właściwymi darami składanymi Istocie Najwyższej) spotyka się jeszcze obecnie (lub spotykano jeszcze całkiem niedawno) u najstarszych ludów zbieracko-łowickich kręgu arktycznego<sup>63</sup>.

Możliwe, że ofiary w jaskiniach paleolitycznych nie są najstarszym śladem ofiar składanych Istocie Najwyższej. Profesor F. Weidenreich wspomina o pewnym, jak to nazywa, „niezwykle osobliwym zbiegu okoliczności”. W znalezisku *Sinanthropa*<sup>64</sup> w pewnym miejscu natknięto się na większą liczbę czaszek i szczęk małpy Makak<sup>65</sup>. Weidenreich uważa, że zostały one w tym miejscu złożone przez *Sinanthropa* celowo, gdyż poza tymi nie ma żadnych innych małpich szczątków<sup>66</sup>.

<sup>61</sup> Tenże, *Religie...*, ss. 944, 953; tenże, *Religia w świetle...*, s. 3; tenże, *Ofiara...*, s. 151; tenże, *Bog ...*, EK T.2, kol. 889; tenże, *Antropomorfizm*, EK T.1, kol. 702.

<sup>62</sup> T. Chodzidło, *Powszechność...*, s. 27 ([za:] J. Maringer, *Vorgeschichtliche Religion*, Zürich-Köln 1956; T. Chodzidło, *Religie ...*, s. 954; tenże, *Ofiara...*, ss. 147, 153-157.

<sup>63</sup> Profesor A. Gahs z Zagrzebia wykazał bardzo szeroki zasięg tej ofiary w przeszłości. Udowodnił także, że wszystkie ludy tego kręgu składają ofiarę mózgu i szpiku bezpośrednio lub pośrednio Istocie Najwyższej, jako dawcy zwierzyny i powodzenia na polowaniu; T. Chodzidło, *Religie ...*, s. 954; tenże, *Ofiara ...*, s. 153; tenże, *Powszechność ...*, s. 27 [za:] A. Gahs, *Kopf, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern* [w:] W. Schmidt, *Festschrift gewidmet*, Wien 1927, s. 231-268.

<sup>64</sup> *Sinanthrop* (*Sinanthropus*) – jedna z form grupy pitekantropów, odkryta w Czoukoutien pod Pekinem.

<sup>65</sup> Makak (*Makakus*) – posiadający wielkość kota i liczący wiele gatunków rodzaj małpy z rodziny koczokodanów.

<sup>66</sup> T. Chodzidło, *Powszechność ...*, s. 27 n. [za:] F. Weidenreich, *The New Discoveries of Sinanthropus Pekinensis*, „Bulletin of the Geological Society of China” 16(1936) nr 37, s. 462.

Pigmeje w Gabonie, należący do tej samej warstwy kulturowej co Sinanthrop, składają w ofierze pierwocin dla Istoty Najwyższej małpie czaszki z mózgiem. Gdyby więc przyjąć, że czaszki Makaka były podobną ofiarą złożoną przez Sinanthropa, to dokumentacja wiary w Istotę Najwyższą cofnęłaby się aż do interglacjału Mindel – Rassa, to jest do 240.000-440.000 lat. Możliwe więc, że mamy tu do czynienia z najstarszym w ogóle śladem wiary i kultu Istoty Najwyższej na ziemi<sup>67</sup>.

W siedlisku wspomnianego Sinanthropa oraz człowieka neandertalskiego w Krapinie (Chorwacja) odnaleziono łupane kości ludzkie. Należy jednak stwierdzić, że nie są to pozostałości ofiar składanych z ludzi ani ślady ludożerstwa. Udowodniono bowiem (profesor Tomschlik z Pragi), że kości te łamane były długo po śmierci osobnika, kiedy szpik kostny usechł już lub wywietrzył<sup>68</sup>. Również jeden z najwybitniejszych prehistoryków, profesor O. Menghin, udawał, że nie należy zbyt ufać teoriom, jakoby powszechny kanibalizm rzucał cień na sprawę religijności człowieka<sup>69</sup>.

Nieuzasadnione jest również wnioskowanie o ludożerstwie pierwotnego człowieka na podstawie kanibalizmu u współczesnych ludów pierwotnych. Znakomity znawca tego zagadnienia profesor E. Volhard udowodnił, że „ludy uprawiające kanibalizm nie należą bynajmniej do najpierwotniejszych, zajmują miejsce stosunkowo dalekie od stanu pierwotności; także i inni badacze ze zdziwieniem stwierdzili, że plemiona ludożercze w porównaniu ze szczepami pierwotnymi posiadały znacznie wyższą kulturę materialną”<sup>70</sup>.

Podsumowując należy stwierdzić, że T. Chodźdło daleki był od bezkrytycznego traktowania zagadnienia monoteizmu ludów pierwotnych. Nie traktował ich wiary w jednego Boga jako naukowego dogmatu, ale także z całą stanowczością odrzucał wizję totemizmu, magii czy kultu przodków stojących u kolebki ludzkości. Kwestię praobjawienia, obecnie przez naukę negowanego, traktował z pewną rezerwą. Nie wykluczał prawdopodobieństwa nadprzyrodzonego charakteru prareligii, ale także starał się szukać innych, antropocentrycznych wyjaśnień fenomenu monoteizmu

<sup>67</sup> T. Chodźdło, *Powszechność ...*, s. 28, tenże, *Ofiara ...*, s. 168 n.

<sup>68</sup> Tenże, *Religia w świetle ...*, s. 3.

<sup>69</sup> Dowodem przemawiającym za rzekomym kanibalizmem miały być kości ludzkie zmieszane ze zwierzęcymi, jakie znaleziono w Krapinie, w Ehringsdorfie, Kiik-Koba czy też w jaskini koło góry Karmel i w wielu jaskiniach we Francji. T. Chodźdło powołując się na prof. O. Menghina pisze: „Zjawisko to pochodzi najprawdopodobniej stąd, że człowiek paleolitu rzadko grzebał swoich zmarłych niezbyt głęboko w jaskiniach, gdzie sam najpierw przebywał. Po jego odejściu dzikie zwierzęta dostawały się do jaskiń i wygrzebywały ciała nieboszczyków, rozrzucając ich kości po jaskini, gdzie znajdowały się już nieraz całe złoża kości zwierzęcych – «odpadków kuchennych» człowieka. Na niektórych kościach ludzkich w tychże jaskiniach stwierdzono zresztą bezsprzeczne ślady zębów zwierzęcych” (T. Chodźdło, *Religia w świetle ...*, s. 3.)

<sup>70</sup> T. Chodźdło, *Religia w świetle ...*, s. 3; por. E. Volhard, *Kanibalismus*, Stuttgart 1939.



z ludów pierwotnych. Czerpiąc z bardzo bogatego materiału, jakiego dostarczały badania szkoły kulturowo-historycznej, uznał religię monoteistyczną za religię najstarszej ludzkości obecnie lub niedawno żyjącej. T. Chodźdło opowiadał się także za analogicznym (podobnym jak w przypadku ludów etnologicznych) rozwiązaniem problemu religijności ludów prehistorycznych. Ostatecznie, kierując się stosunkowo wyraźną i określoną wiarą w Istotę Najwyższą u najstarszych ludów prehistorycznych i etnologicznych, przyjmuje pramonoteizm jako przynajmniej „sententia probabilissima”<sup>71</sup>.

*Marek Kowalik, Skierniewice*

## II. DUCH ŚWIĘTY TAJEMNICZO OBECNY W RELIGIACH I KULTURACH NIECHRZEŚCIJAŃSKICH

Duch Święty – Trzecia osoba Trójcy Przenajświętszej obejmuje swoim działaniem cały świat. Będąc Duchem – uduchawia świat, będąc Świętym – uświęca go. Nie ma dla Niego sfer niedostępnych. Nie ma przestrzeni duchowych czy egzystencjalnych, w które by nie wniknął. Pięćdziesiątnica – dzień zesłania i posłania Ducha Świętego na świat jest tajemniczym wydarzeniem ogarniającym całe dzieje, całą bez wyjątku czasoprzestrzeń ludzkości. Zstąpienie Ducha oznacza „wzniesienie” każdego człowieka do Boga. Zstąpienie Ducha na ziemię oznacza „wstąpienie” ziemi do Boga. Jest jej „wniebowstąpieniem”. Zapowiedziany przez proroków na czasy mesjańskie Duch, towarzyszy Jezusowi Chrystusowi od początku Jego działalności. Wywyższony przez Krzyż i Paschę Jezus Chrystus zsyła nieustannie Ducha Świętego na Kościół i na świat jako „obietnicę Boga Ojca” oraz jako niestworzony Dar ostatecznych czasów. Duch, który „wieje, kędy chce” nie da się zamknąć w żadne ludzkie spekulacyjne ograniczenia, tezy, argumenty, definicje. Duch Święty dla Kościoła jest Duchem dla Świata. Duch Święty w Kościele jest Duchem w świecie.

### I. Duch Święty poza Kościołem

Działanie, czyli dynamiczno-twórcza obecność Ducha Świętego w świecie nie oznacza spirytualizacji natury i stworzeń. Duch Święty nie czyni świata Bogiem. Nie jest duszą świata. Nie jest kreatorem panteizmu, każącego wierzyć, iż wszystko jest Bogiem. Nie, Bogiem świat nie jest i nigdy w Boga się nie przerodzi. Bogiem nie jest człowiek ani kamień, jak głoszą propagatorzy i fanatycy Ery Wodnika – Nowej Ery, w istocie będącej reminiscencją gnozy. Kamienne serca natomiast dzięki Duchowi Świętemu stać się mogą sercami ludzkimi. Nie ważna jest przy tym tożsamość religijna człowieka. Duch Święty, w którego wierzą i przyjmują chrześcijanie, nie może nie być obecny w sumieniach niechrześcijan. „Zarezerwowanie” dla Ducha Świętego jedynie Kościoła jako Jego sfery „wpływów” i aktywności oznaczałoby wprowadzenia ostrego

<sup>71</sup> T. Chodźdło, *Powszechność...*, s. 28.

podziału między tym, co nazwane zostało sacrum, a tym, co stanowi profanum. Byłoby hołdem oddawanym dualizmowi, według którego istnieje odwieczny antagonizm między tym, co duchowe i tym, co materialne.

W czasie Starego Testamentu nie znana była prawda o Duchu Świętym. Brak poznania prawdy nie jest tożsamy z brakiem prawdy. Duch Święty „nie narodził” się wraz z Nowym Testamentem. Antycypowana jednakże prawda o Duchu Świętym w Pierwszym Przymierzu stała się poznawalna dzięki Wcieleniu Jezusa Chrystusa. Cały świat, zarówno przed Wcieleniem, jak i po Wcieleniu, był i jest przestrzenią obecności Ducha. „Skarby ludzkiej duchowości” to nic innego jak Dary Ducha.

## II. Refleksje nad świadectwem Jana Pawła II

Papież Jan Paweł II w dniu 21 II 1981 r. wygłosił w Manili, na Filipinach orędzie do wszystkich ludów Azji. „Odbiorcami” słów Papieża, który sam siebie nazwał „świadkiem Ducha”, byli w zdecydowanej większości niechrześcijanie. Ojciec Święty powiedział do nich: „W Duchu Świętym każdy człowiek indywidualnie i wszyscy ludzie stali się przez krzyż i zmartwychwstanie Chrystusa dziećmi Boga, uczestnikami Boskiej natury i spadkobiercami życia wiecznego”. Dziećmi Boga nie są tylko chrześcijanie. Gdyby tylko im przysługiwał przywilej nazywania się dziećmi Boga, jak nazywać by się musieli niechrześcijanie? Czyimi byłiby dziećmi? Dzieciństwo Ducha Świętego – Dzieciństwo Boże. Ono jest Darem Ducha dla ludzi różnych religii, dla człowieka każdej religii. Duch Święty wskazuje człowiekowi drogę ku Bogu. Duch Święty wskazuje człowiekowi „wejście” w Boga. Otwiera przed każdym człowiekiem drogę do wiecznego życia. Duch Święty jest tajemniczą „bramą wejścia” w Boga. Przemawiając 4 II 1986 r. w Kalkucie w Indiach Papież powiedział do zgromadzonych chrześcijan i tych, którzy nie znali Chrystusa: „Człowiek (...) stworzony na obraz Boga, został od początku powołany, aby uczestniczyć za sprawą Ducha Świętego w życiu Bożym przez łaskę”.

W czasie audiencji generalnej w dniu 24 II 1982 r. Jan Paweł II nawiązując do odbytej wcześniej (w dniach od 12 II do 19 II 1982 r.) podróży apostołskiej do Afryki (na kontynencie tym ponad 50 % mieszkańców to wyznawcy tradycyjnych religii afrykańskich) wyraził wdzięczność Duchowi Świętemu, „który we właściwym czasie w stosowny sposób pozwala wydobyć z odwiecznego skarbcza Bożej Mądrości i Miłości «rzeczy nowe i stare» (Mt 13, 52)”. Duch Święty jest Panem czasu. Jest „dysponentem” darów Bożych nie zarezerwowanych tylko dla wybranych. Jedynie Duch Święty zna sposoby sięgania po skarby i ukazywania ich. Nie ma kultur nie obdarowanych przez Boga. On same są skarbami Bożej Mądrości i Miłości. W każdej bez wyjątku kulturze są ślady obecności Boga.

Jan Paweł II przemawiając do kapłanów afrykańskich religii tradycyjnych w Togoville w Togo (9 VIII 1985 r.) zwrócił uwagę na modlitwę oraz postępowanie moralne wyznawców tych rodzimych kultów religijnych. Źródłem ich życia moralno-modlitewnego jest Duch Boży. Autentyczna modlitwa kierowana do Boga, bez względu na to, kto by ją przeżywał i wypowiadał, zawsze jest odpowiedzią na

poruszenie myśli i serca dokonane przez Ducha Świętego. Modlitwa jest trudem przekraczania immanencji, jest transcendowaniem immanencji. Może być taką (i jest) tylko i wyłącznie dzięki impulsom i inspiracji dawanej człowiekowi przez Ducha Świętego.

Papież już wcześniej występując wobec przedstawicieli religii niechrześcijańskich w Tokio w Japonii (24 II 1981 r.) wskazał na przejawy życia moralnego wpajanego i kształtowanego przez określone niechrześcijańskie tradycje właśnie jako „owoce Ducha Bożego”. Istnieje organiczna, nierozzerwalna więź między życiem duchowo-modlitewnym a postępowaniem moralnym. Człowiek urodzony i wychowany w pozachrześcijańskiej tradycji, postępujący w prawy sposób, umiejący rozeznawać dobro w rzeczywistości, w której zło zdaje się być zhomogenizowane z dobrem, człowiek idący w wolności za prawdą w swojej codzienności, nie może nie być dzieckiem Ducha Świętego. Wszędzie, gdzie jest dostrzegalne dobro moralne, jest obecny niedostrzegalny, niewidzialny Duch Trójcy Przenajświętszej. Zwracając się do przedstawicieli religii niechrześcijańskich w Tokio tego samego dnia Papież wyznał: „(...) Widzę w cnotach zyczliwości i dobroci, roztropności, łagodności i hartu ducha, wpajanych przez wasze tradycje religijne, owoce Ducha Bożego, który wedle naszej wiary jest «duchem miłującym ludzi», «wypełnia ziemię» i «wszystko ogarnia» (Mdr 1, 6-7)”.

Szczególną postacią modlitwy, bliską człowiekowi każdej wiary religijnej, jest prośba błagalna o pokój. Jan Paweł II wypowiadając słowa wprowadzenia do wspólnej modlitwy chrześcijan w dniu 27 X 1986 r. w trakcie światowego interreligijnego Dnia Modlitwy o Pokój, zwrócił uwagę na wzajemne odniesienie modlitwy i pokoju. Modlitwa o pokój powinna być wspierana działaniem na rzecz pokoju. Duch Święty jest źródłem, przyczyną, Panem pokoju. Nie ma oddzielnego pokoju dla chrześcijan, innego pokoju dla niechrześcijan, innego wreszcie – dla ludzi niewierzących. Duch Święty w równy sposób jest Panem pokoju dla chrześcijan, jak i dla tych którzy nie znają imienia Chrystusa. Jan Paweł II inspirowany asyjskim spotkaniem religii powiedział: „pokoju nie można osiągnąć bez modlitwy, modlitwy wszystkich i każdego wobec własnej tożsamości, na drodze poszukiwania prawdy”. Drogą do pokoju w jednej rodzinie ludzkiej, składającej się z licznych rodzin religijnych, jest troska o budowanie, kreowanie jedności we wszelkich wymiarach. Duch Święty jest Duchem jedności w Trójcy Przenajświętszej i dlatego właśnie spełnia w świecie porządkującą i jednoczącą rolę. Paraklet wskazuje chrześcijanom i niechrześcijanom drogi do jedności. On – Ożywiciel i Pan, jak głosi Papież, „prowadzi w pewnym sensie dzieło pojednania również wśród tych, którzy pozostają poza Kościołem, ożywiając w nich pragnienie większej jeszcze jedności pomiędzy wszystkimi narodami i wszystkimi ludźmi (...)”.

Nie tylko świat kultury, świat międzyludzkich odniesień i troski o pokój i jedność jest przestrzenią Pana – Ożywiciela. Oczywistą i fundamentalną prawdą chrześcijańską jest wiara w obecność Ducha Świętego w rzeczywistości stworzonego świata, w naturze „przeistaczanej” przez człowieka w kulturę. Wiare tę wyrazi Jan Paweł II w czasie spotkania z Aborygenami, potomkami pierwotnych mieszkańców Australii (29 XI 1986 r.), które miało miejsce w Alice Springs. Następca Świętego Piotra powiedział

wówczas: „Kiedy stopniowo rodzina ludzka (po akcie stworzenia – E.S.) rozszerzała się na powierzchni ziemi, wasz lud osiedlił się w tym wielkim kraju, odległym i oddzielnym od wszystkich innych. Inne ludy nie wiedziały nawet, że ziemia ta istnieje, wiedzano tylko, że gdzieś na południowych oceanach jest «Wielka południowa Kraina Ducha Świętego». Ale wy żyliście na tej ziemi od tysięcy lat i stworzyliście kulturę, która istnieje do dziś. I przez cały ten czas Duch Boży był z wami”. Duch Święty jest odwiecznie obecny w każdej przestrzeni geograficzno-kulturowo-historycznej. Żaden krąg kulturowego spełniania się człowieka i jego narodowej, religijnej wspólnoty nigdy nie był wyłączony spod wpływu tego, który jest Uświęcicielem ludzkości, Ożywicielem i Uświęcicielem kultury.

Papież nawiązując w encyklice o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata – *Dominum et vivificantem* do słów Chrystusa wypowiedzianych wobec Nikodemą: „wiatr tchnie, kędy chce” (por. J 3, 8) sięgnął w tzw. „rozległe wszere” działania Parakleta. Trzecia Osoba Boska przekracza granice Kościoła (Można by w tym miejscu zapytać – Czy Kościół w ogóle ma granice?) Biskup Rzymu w encyklice tej stwierdził za Ojcami Vaticanum II: „Skoro bowiem za wszystkich umarł Chrystus i skoro ostateczne powołanie człowieka jest rzeczywiście jedno, mianowicie Boskie, to musimy uznać, że Duch Święty wszystkim ofiarowuje możliwości dojścia w sposób Bogu wiadomy do uczestnictwa w tej paschalnej tajemnicy”. *Pneumatologia* Jana Pawła II jest wyraźnym „echem” nauki Soboru Watykańskiego II, który mówił o „wszystkich ludziach dobrej woli, w których sercu działa w sposób niewidzialny łaska”.

Zarówno w chrześcijańskiej, jak i niechrześcijańskiej sferze wyborów moralnych toczy się walka. Jej stronami są: otwarcie się na Ducha Świętego oraz opór i jawny sprzeciw względem Niego. Przestrzenią tej walki w ciągu dziejów stawało się także społeczeństwo ukonstytuowane przeciw z jednostek ludzkich. Sprzeciw świata zła, ducha zła wobec świata dobra, Ducha Dobra przyjmował niejednokrotnie określone struktury organizacyjno-społeczne, karmione zatrutą ideologią. Jednym z najwyższych wyrazów oporu stawianego Duchowi Świętemu był w ostatnich dziesięcioleciach dialektyczny i historyczny materializm, który głęboko zapuścił korzenie w jednostkach zorganizowanych w „masy”. Marksistowski materializm godził w każdą bez wyjątku religię, choć największym jego wrogiem bezsprzecznie było chrześcijaństwo. Ateistyczne ideologie, hołdowanie materializmowi, jako rzekomo jedynej słusznej drodze ludzkości, nie przeminęły automatycznie wraz z upadkiem totalitarnego systemu komunistycznego zwyrodnienia. Wspólne stawianie oporu przez religie świata materializmowi (jak w czasach dekadencji wschodniego totalitaryzmu pisał Papież w encyklice *Dominum et vivificantem*), wspólne występowanie religii przeciw ateistycznym, czyli antyludzkim ideologiom, jest poddawaniem się działaniu Ducha Świętego. To On – Nauczyciel Pełnej Prawdy bezlitośnie obnaża struktury antyludzkiego zła. Każda materialistyczna filozofia uważała (i uważa) wszystkie religie razem i poszczególne religie z osobna „złudzenie idealistyczne”, które należy bezlitośnie zwalczać w wymiarze mikro- i makrospołecznym (czyli w jednostce i w społeczeństwie). Cała ludzkość powinna zatem, jak naucza Jan Paweł II, solidarnie zanosić

„wołanie do Ducha i o Ducha”. Przyzywanie Ducha ma następować nie tylko ze strony Kościoła. Nieuświadomione pragnienie Ducha przez świat niechrześcijański jest wielkim wołaniem o Moc Pocieszyciela. „Różni ludzie, pozornie nieraz stojący poza widzialnymi wymiarami Kościoła”, jak pisał w 1979 r. Papież w encyklice *Redemptor hominis*, potrzebują tego, co duchowe. Potrzebują oni światła Ducha będącego Światłem Trójcy Przenajświętszej.

Świadectwo słowa o Duchu Świętym, które Jan Paweł II dał w pierwszych latach swojego pontyfikatu, przez wszystkie następne lata było nieustannie potwierdzane w licznych dokumentach, homiliach i katechezach. W czasie Międzynarodowego Kongresu Teologów z dziedziny Pneumatologii, który odbywał się od 22 III do 26 III 1982 r. w Rzymie, Najwyższy Pasterz i Teolog Kościoła powiedział, iż „Duch Święty jest tajemniczo obecny w religiach i kulturach niechrześcijańskich”. Słowa te domagają się głębokiej analizy. Są one wołaniem do teologów chrześcijańskich o podjęcie trudnej refleksji o obecności Parakleta w niechrześcijańskich tradycjach.

Duch Święty był obecny w świecie, w kulturach i religiach niechrześcijańskich przed ukształtowaniem się Mistycznego Ciała Chrystusa – Kościoła. Jako Duch Stwórczy przeniknął sobą całą rzeczywistość powołanego do istnienia świata. W tym właśnie świecie szczególną przestrzenią Jego obecności jest każdy człowiek w duchowo-moralnym wymiarze bytowania. Modlitwa i życie moralne to świadectwo i odpowiedź człowieka dawana z inspiracji Ducha Świętego – Bogu. Za Janem Pawłem II określić można współczesne czasy mianem „epoki szczególnie głodnej Ducha”. Głód ten żywi w sposób świadomy Kościół, jak i – w sposób nieuświadomiony – cała rodzina ludzka. Wyraża się on w poszukiwaniu owoców działania Nauczyciela Prawdy, w poszukiwaniu wielorakich darów Parakleta, nazwanych w encyklice o Odkupicielu człowieka po imieniu: darów „sprawiedliwości, pokoju, miłości, dobroci, męstwa, odpowiedzialności, godności człowieka”.

#### Wskazówka bibliograficzna

W dokumentacji Soboru Watykańskiego II są liczne wzmianki o zbawczej obecności Ducha Świętego w świecie. Wzmianki te wciąż domagają się rozwinięcia i pogłębienia. W Jubileuszowym Roku 1975 Papież Paweł VI podkreślił konieczność „uzupełnienia” soborowej doktryny eklezjologiczno-chrystologicznej o doktrynę pneumatologiczną. Papież Jan Paweł II podjął się tego trudu „uzupełnienia”. W polskim piśmiennictwie teologicznym ukazało się wiele prac z zakresu pneumatologii, jednakże temat tajemniczej obecności Ducha Świętego w religiach niechrześcijańskich jest właściwie w ogóle nie podejmowany. Na temat pneumatologii Jana Pawła II w odniesieniu do religii niechrześcijańskich zob. udokumentowane bibliograficznie opracowanie: E. Sakowicz, *Pneumatologiczne podstawy dialogu Kościoła z religiami pozachrześcijańskimi w nauczaniu Jana Pawła II*, w: Częstochowskie Studia Teologiczne 1991-1992, tom XIX-XX, s. 145-173. Z ważniejszych papieskich dokumentów i wypowiedzi zob.: *Encyklika Redemptor hominis* Ojca Świętego Jana Pawła II,

w której u początku swej papieskiej posługi zwraca się do czcigodnych braci w biskupstwie, do kapłanów, do rodzin zakonnych, do drogiej synów i córek Kościoła oraz do wszystkich ludzi dobrej woli. Poznań 1979; Encyklika *Dominum et Vivificantem* Ojca Świętego Jana Pawła II o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata, w: „L'Osservatore Romano”. Wydanie polskie (dalej skrót – OR) 7:1986 nr 4 s. 5-18; Orędzie Chrystusa skierowane jest do wszystkich. 21 lutego (1981). Manilia, rozgłoszenia Radia „Veritas”. Papież do wszystkich ludów Azji. OR 2:1981 nr 6 s. 15-16; Jesteśmy gotowi współpracować z wami. 24 lutego (1981). Tokio. (Przemówienie) do przedstawicieli religii niechrześcijańskich. OR 7:1981 nr 6 s. 19; Wierność Duchowi Świętemu. 26 III (1982. Przemówienie) Do uczestników Kongresu (Pneumatologicznego w Rzymie). OR 3: 1982 nr 4, s. 14-15; Pocucie tego, co święte. 9 sierpnia (1985). Togoville. (Przemówienie) Do kapłanów religii tradycyjnych. OR 6:1985 nr 8 s. 15-16; Duchowa wizja człowieka. 2 II (1986). Delhi. Spotkanie z przedstawicielami różnych religii i kultur. OR 7:1986 nr 1 s. 21; Powitalne przemówienie Ojca Świętego. Bazylika Matki Boskiej Anielskiej. Asyż, 27 X 1986. Światowy Dzień Modlitwy o Pokój. OR 7:1986 nr 10 s. 1, 13; Abyśmy nieśli pokój, dając wspólne świadectwo. Katedra św. Rufina. Słowa Papieża wprowadzające do wspólnej modlitwy chrześcijan. Asyż 27 X 1986. Światowy Dzień modlitwy o Pokój. OR 7:1986 nr 10 s. 16; Religie posiadają moc kierowania ludzkimi sercami. 31 X (1986). (Przemówienie) Do przedstawicieli religii niechrześcijańskich, uczestników Dnia Modlitwy o Pokój w Asyżu. OR 7:1986 nr 10 s. 10; Nadszedł dla was czas nowej nadziei i odwagi. 29 XI (1986) Alice Springs. Spotkanie z aborygenami. OR 8:1987 nr 3 s. 28-29; Nadprzyrodzona solidarność całej rodziny ludzkiej. 13 X (1989). Medan (Tontungan). Homilia podczas Mszy Św. dla wiernych Sumatry. OR 10:1989 nr 12 s. 15-16.

O Duchu w innych religiach zob. opracowanie leksykograficzne: E. Dirscherl, *Geist /Heiliger Geist*, w: *Lexikon der Religionen*, Freiburg 1988<sup>2</sup>, s. 188-192. Jedną z ważniejszych publikacji w literaturze angielskojęzycznej jest dzieło: J. Dupuis, *Jesus Christ and His Spirit. Theological Approaches*, Bangalore (Indie) 1977.

*Eugeniusz Sakowicz, Warszawa*

### III. W DUCHU ASYŻU...

#### X ROCZNICA DNIA MODLITW O POKÓJ W ASYŻU

(27 X 1986 – 27 X 1996)

Papież Jan Paweł II – świadek pokoju i dialogu w świecie u schyłku drugiego tysiąclecia po Chrystusie – wskazuje na Boga jako źródło „dobra porządku ludzkiego”. Tym właśnie jest pokój. W najgłębszej swej istocie pokój nie oznacza braku wojny czy stabilizacji stron. Jest przede wszystkim owocem prawdy. Niejednokrotnie Jan Paweł II głosił, iż szerzyć pokój znaczy „czynić ze współczesnego świata miejsce spotkania dla wszystkich ludzi”. Źródłem pokoju jest sam Bóg, zatem „pokój na świecie zależy od prymatu Ducha” Pokój – to imię Jezusa Chrystusa – wyznał

Papież wobec niechrześcijan w Asyżu. A jednak słowo pokój było przez lata odzierane z prawdziwego sensu. Tej semantycznej destrukcji dokonywali ideolodzy totalitaryzmów wszelkiej maści i wszelkiego odcienia. Sami mienili się „budowniczymi pokoju”, którzy „walczą o pokój”. Wciągali nawet przedstawiciele niektórych wielkich religii świata w konstruowanie „światowego pokoju” pod auspicjami „międzynarodowych pokojowych organizacji”. W istocie swej kreowanie pokoju przez tych, którzy lekceważyli prymat Ducha nad światem i człowiekiem, było wznoszeniem coraz większych murów nienawiści.

27 października 1986 r. Papież Jan Paweł II odważył się zwrócić uwagę świata na zależność pokoju od modlitwy. Światowe spotkanie modlitewne w Asyżu\*, które zogniskowało się na problematyce pokoju, miało m.in. na celu przywrócenie właściwego sensu słowu pokój. Spotkanie religii świata w miejscu symbolizującym

---

\* Teksty i komentarze na temat Światowego Dnia Modlitwy o Pokój w Asyżu zob.: *Być razem, aby się modlić. Światowy Dzień Modlitwy o Pokój. Asyż, 27 października 1986 r.*, Wstęp i opracowanie A. Szafrąńska. Fotografie T. Sobieraj, Warszawa 1989; *Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu*, Wprowadzenie F. König, Komentarz H. Waldenfels. Przekład P. Pachciarek, Warszawa 1989; *Asyż. Spotkanie religii świata*, Tekst J. Willebrands, W. Rędzioch, K. Bukowski, Fotografie A. Bujak, Kalwaria Zebrzydowska 1990. Zob. też S.C. Napiórkowski, *Religie a pokój. Doświadczenia Asyżkie*, w: E. Sakowicz (red.), *Religie i pokój. Materiały z Sympozjum Naukowego w Państwowym Muzeum na Majdanku (19 maja 1993 r.)*, Lublin 1994, s. 39-45. Książką inspirowaną przez spotkanie w Asyżu jest polsko-angielsko języczna publikacja: E. Sakowicz (red.), *Religie o drogach pokoju i bezdrożach wojny*, Lublin 1995.

Zob. także Z. Mechliński, *Znaczenie spotkania w Asyżu dla budowania pokoju i jedności na świecie w oparciu o nauczanie Jana Pawła II*, Lublin 1990 (maszynopis pracy magisterskiej, Archiwum Biblioteki Głównej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, sygnatura T.M. 4272); zob. też teksty modlitw i śpiewów na modlitewne czuwanie w Bazylice św. Franciszka w dniu 9 stycznia 1993 r. w: *Veglia di preghiera per la pace in Europa specialmente nei Balcani presieduta dal Santo Padre Giovanni Paolo II con i vescovi delle diocesi dei Balcani e i rappresentanti delle altre Chiese e comunità ecclesiali*, Assisi 1993;

Dziesiątej rocznicy Modlitwy o Pokój w Asyżu poświęconych zostało kilka artykułów w piśmie „Pro Dialogo (Bulletin)” którego wydawcą jest papieska Rada do spraw Dialogu Międzyreligijnego (Pontificium Consilium pro Dialogi Inter Religionum) – zob. „Pro Dialogo” 1996 nr 3 (93) s. 347-359; H. Hajoui-Taalibi, *L'Esprit d'Assise* (tamże s. 347-349); Nichiko Niwano, *On the Tenth Anniversary of the World Day of Prayer for Peace* (tamże s. 351-352 Gijun Sugitani, *Ten Years after Assisi: Testimonies and Personal Reflections* (tamże s. 351-353); Francesco Gioia, *La conscience humaine: lieu du dialogue interreligieux* (tamże s. 353-359). Zob. też B. Dobroczyński, *Wszyscy dotykamy tej samej tajemnicy. 10. rocznica spotkania w Asyżu*, „Znak” 48(1996) nr 10 (497) s.5-11; J.M. Bereza, *Duch Asyżu w klasztorach benedyktyńskiej rodziny*, tamże s. 12-19; E. Sakowicz, *Nad człowiekiem jedno jest niebo*, „Msza Święta” 52(1996) nr 10(600) s. 308.309; tamże, „Pokoju nie można osiągnąć bez modlitwy...”, „Gość Niedzielny” 73(1966) nr 44 (3 listopada 1996) s. 9.

braterstwo, afirmację życia, miłość człowieka i stworzeń było nad wyraz wymowne. Tego dnia w pielgrzymce do rodzinnego miasta św. Franciszka i św. Klary przybyli wyznawcy chrześcijaństwa, judaizmu, islamu – trzech siostrzanych monoteistycznych religii, wyznawcy religii Dalekiego Wschodu: buddyzmu tybetańskiego, czyli lamaizmu, buddyzmu therawady, różnych odłamów buddyzmu japońskiego, sintoizmu, hinduizmu, dżinizmu, sikhizmu, zaratusztrianizmu oraz wyznawcy religii plemiennych: tradycyjnych religii Afryki i tradycyjnych religii Ameryki. Pielgrzymi – wędrowcy różnych religii przez fakt przebycia tysięcy kilometrów, by znaleźć się w jednym miejscu, poświadczyli, iż wszystkie religie powinny pokonywać dystans je dzielący, a mierzony nie tylko w kilometrach czy milach. Przekraczać należy dystans kultur, mentalności, by poznać innych, a przez to – zrozumieć siebie.

Asyż – miejsce „bycia razem, aby się modlić” – poświadczyl, iż wyznawcy wszystkich religii: tych teistycznych i tych nie-teistycznych (jak chociażby buddyzm) bądź też politeistycznych lub henoistycznych są naprawdę dziećmi jednego Boga. Wierzący inaczej nie eliminują ze świata Boga Jedyne, Prawdziwego. Nie stwarzają nowych bóstw. W Asyżu chrześcijanie i niechrześcijanie nie modlili się razem, nie zanosili wspólnych modłów. Po prostu – „byli razem”. Modlili się inaczej, będąc razem. Czyż nie jest to wyjątkowa „kondycja”, sytuacja różnych, a jednak zjednoczonych ludzi? Bóg Stwórca i Ojciec, o którym mówi deklaracja Ekumenicznego Powszechnego Soboru Watykańskiego II *Nostra aetate*, jest źródłem i celem życia ludzi wszystkich czasów, kultur i religii. Z całą pewnością inicjatywa Jana Pawła II, krytykowana przez różnej proweniencji intergrystów i fundamentalistów, była inspirowana pierwszą w dziejach Kościoła katolickiego „deklaracją życzliwości” wobec innych religii. Kościół na Soborze Watykańskim II raz na zawsze przekreślił anty-dialogową postawę. W Asyżu poświadczyl to czynem. W tym „miasteczku pokoju” wyznawcy różnych religii „byli razem, aby się modlić”. Nie modlili się razem. Uszanowana została odrębność każdej konfesyjnej wspólnoty. Przedstawiciele religii światowych nie stworzyli jakiegось panreligijnego stowarzyszenia. Asyjskie spotkanie nie było jakąś próbą chóru relatywistów religijnych. Intencją spotkania nie było zunifikowanie religii świata pod przewodnictwem papieża chcącego pokoju w świecie. Religie, każda z osobna i wszystkie razem, mają głosić i tworzyć pokój. By kreować pokój we wszelkich jego wymiarach – zapewne zrozumieli to nie tylko uczestnicy asyjskiego Zgromadzenia, ale również ci, którzy w ich osobach byli reprezentowani – należy przebyć długą i trudną drogę. Nie będzie pokoju światowego, pokoju politycznego, pokoju między kulturami bez wcześniejszego pokoju między religiami. Pokonać trudności piętrzące się na drodze do pokoju nie jest łatwo. Religie z natury swojej przywiązane są bardzo do przeszłości. Choć ukierunkowane ku przyszłości, ku innemu światu, ku eschatologicznej pełni, to jednak kultywują pamięć o przeszłości. I jest to coś oczywistego i normalnego. Niestety, pamięć o przeszłości obciążają - po każdej stronie – balasty wrogości i nienawiści, wzajemnych obwinień, posądzeń, niezrozumienia. Pielgrzymowanie do Boga pokoju to wyzwalanie się z agresji, to zrzucanie z siebie roszczeń czy pretensji do bycia jedynymi dziedzicami prawdy, to odchodzenie od zapędów totalitarnych, które wyjątkowo są niebezpieczne, gdy wejdą w sprzysiężenie czy sojusz z religią.



W Asyżu wszyscy byli razem pod jednym Bogiem. Wspierani byli mocą postu, co jest wielką siłą każdej religii, siłą oczyszczającą i odświeżającą. Poszcząc, solidaryzowali się z tymi, którzy umierają z tego powodu, że inni syci i przejedzeni zbroją się „po zęby”. Post w Asyżu uczył pokory. Post modlących się w Asyżu poświadczył, iż w rzeczywistości jedynym Dobrem jest Bóg, Pan harmonii w kosmosie, w przyrodzie, w świecie, w ludzkości, najważniejsze – w konkretnym człowieku.

Minęło dziesięć lat od modlitwy w Asyżu. Spotkanie religii świata u św. Franciszka, co „*Pochwałę stworzenia*” przed wiekami wyśpiewał, nie było jakimś magicznym rytuałem mającym na celu odsunięcia widma wojny. Po Asyżu miały miejsce budzące zgrozę, lęk i przerażenie niemal całego świata wydarzenia nienawiści, eksplozje przemocy – wojna w Zatoce Perskiej, jak również wojna na Bałkanach. Zarówno jedną, jak i drugą wojnę próbowano nazywać tu i ówdzie wojnę religijną. Ogniska zapalne na świecie nie wygasły. Czyż Asyż zatem okazał się faktem chybionym, a Bóg – Panem bezradnym? Żadną miarą! Asyż na stałe wpisał się w dzieje ludzkiej kultury, w dzieje religii świata, nie tylko w historię papieżstwa czy chrześcijaństwa. Asyż woła i wciąż wołać będzie do chrześcijan i niechrześcijan, do wierzących, wierzących inaczej i do niewierzących, których coraz więcej we współczesnym świecie, o przebudzenie sumień. Tam przecież inicjowana jest każda wojna, zanim przejdzie na topograficzną przestrzeń. Asyż chce budzić uspione sumienia chrześcijan i niechrześcijan. Miejsce to woła o nową kulturę, o nową historię, o nowe rozumienie słowa – pokój.

Doświadczenia asyjskie zostały podjęte w innych miejscach globu. W 1987 r. w Kioto, w Hirosimie i w Nagasaki odbyło się spotkanie religii świata „w duchu Asyżu”. Wymowna była data spotkania – 42 rocznica zrzucenia na Japonię bomby atomowej. „W duchu Asyżu” w dniu 1 września 1989 r., w 50 rocznicę wybuchu II wojny światowej, odbył się w Warszawie Światowy Dzień modlitwy o pokój. W Asyżu modlono się także w następnych latach, gdy toczona była wojna w Zatoce Perskiej, gdy rosła eskalacja nienawiści na Bałkanach. Asyż w słonecznej Umbrii w Italii stał się w zacenionym widmem wojny światem pokojowo-ekumeniczno-dialogowym miejscem. To Asyż uczy wszystkich ludzi, iż „Pokoju nie można osiągnąć bez modlitwy...”

*Eugeniusz Sakowicz, Warszawa*

#### IV. DIALOG CHRZEŚCIJAŃSTWA I ISLAMU W POLSCE

Dialog chrześcijaństwa z islamem ma na celu wzajemne zrozumienie poglądów religijno-moralnych, a także współdziałanie w zakresie obrony wartości ogólnoludzkich. Dialog w Polsce przejawia się przede wszystkim w kontaktach kulturowo-religijnych, pracy naukowo-badawczej oraz w świętowaniu ważnych uroczystości patriotycznych i rocznic narodowych. W dziejach powojennej Polski można wyróżnić płaszczyzny dialogu: kulturową i religijną. W dialogu uczestniczą zarówno środowiska świeckie, jak i religijne.

Po II wojnie światowej nastąpiło w Polsce nawiązanie lub odnowienie przez władze komunistyczne kontaktów dyplomatycznych z państwami, w których islam był

znaczącą lub dominującą religią. Na początku lat pięćdziesiątych powstało w Łodzi przy Uniwersytecie Łódzkim studium języka polskiego dla studentów z tzw. „Trzeciego Świata”. Wśród studiujących było wielu muzułmanów. Nawiązane zostały liczne kontakty akademickie. Podjęto również współpracę literacko-artystyczną z krajami islamu. W 1958 r. zorganizowany został w Polsce tydzień zbliżenia kulturowego ze światem islamu w ramach tzw. Projektu Wschód-Zachód, który został opracowany na IX sesji konferencji generalnej UNESCO w New Delhi w Indiach. Od połowy lat sześćdziesiątych aż do końca lat osiemdziesiątych miały miejsce liczne wyjazdy polskich specjalistów (inżynierów, lekarzy, naukowców) oraz robotników do pracy w Tunezji, Libii, Egipcie, Syrii, Iraku. Niektórzy wyjeżdżali na okres nawet kilku lat. Kontakty zagraniczne służyły niewątpliwie lepszemu poznaniu kultury arabsko-muzułmańskiej. Nie miały jednak one charakteru dialogu międzyreligijnego.

Szczególną „geograficzną przestrzenią” dialogu życia był zawsze w Polsce region Białegostoku. Na terenach Białostoczczyzny zamieszkuje do dziś znaczna część ludności pochodzenia tatarskiego. Maciej Konopacki, muzułmanin, publicysta szeroko propagujący problematykę tatarską, zainicjował cykliczne, ogólnopolskie spotkania pod nazwą „Orient Sokólski” poświęcone kulturze i religii polskich Tatarów. Organizatorami odbywającej się w Sokółce na Białostoczczyźnie sesji naukowych oraz towarzyszących impres kulturalnych był Sokólski Ośrodek Kultury, Towarzystwo Miłośników Ziemi Sokólskiej, Białostockie Towarzystwo Naukowe i Muzeum Okręgowe w Białymstoku. Impreza kulturalna „Orient Sokólski” miała miejsce w latach: 1976 („I Orient Sokólski”) 1979 (II), 1983 (III), 1987 (IV), 1990 (V), 1993 (VI), 1996 (VII). W spotkaniach uczestniczyli naukowcy z różnych ośrodków akademickich (m.in. z Poznania, Krakowa, Gdańska) zajmujący się studium nad Tatarami, ich historią, religią kulturową. W spotkaniach sokólskich brali też zawsze udział muzułmanie z polskiej diaspory, przybywający na „Orient Sokólski” z różnych rejonów kraju. Informacje na temat „Orientu Sokólskiego” były publikowane na łamach lokalnej prasy m.in. w miesięczniku społeczno-kulturalnym Tatarów polskich „Świat islamu”, wydawanym w Sokółce.

W Sokółce od lat prowadzi też działalność nieduże Muzeum Polskiego Orientu. W Muzeum tym w kilku salach eksponowane są przedmioty kultu Tatarów polskich oraz ukazane są dzieje gmin muzułmańskich w Polsce oraz losy tatarskich oddziałów wojska polskiego biorących udział w walce z najeżdżcą. Meczetów tatarów polskich na Białostoczczyźnie w Bohonikach i w Kruszynianach odwiedzane są licznie przez katolików. W wyłożonych w tych meczetach księgach pamiątkowych można wyczytać m.in. wpisy katolickiego duchowieństwa, sióstr zakonnych, które to wpisy są świadectwem chrześcijańskiej życzliwości wobec islamu. Meczet te odwiedzał m.in. kardynał Henryk Gulbinowicz, metropolita wrocławski, wcześniej administrator apostolski diecezji w Białymstoku. W 1996 r. meczet w Bohonikach odwiedził nuncjusz apostolski w Polsce arcybiskup Józef Kowalczyk. W 1996 r. studenci misjologii Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie odbyli objazd naukowy „szlakiem Polskiego Orientu”, zwiedzając również i modląc się chrześcijańską modlitwą w meczecie w Bohonikach. Złożyli również ofiarę pieniężną na remont i rozbudowę meczetu.

Dialog z islamem odbywa się także w innych miejscach w Polsce. Od początku lat osiemdziesiątych można mówić wprost o dialogu chrześcijańsko-muzułmańskim. W nabożeństwie rozpoczynającym Tydzień Modlitw o Jedność Chrześcijan w styczniu 1980 r. w akademickim kościele św. Anny w Warszawie uczestniczył imam Mahmud Taha Żuk oraz Nazim Barber, imam dyplomatów akredytowanych przy ambasadach państw arabsko-muzułmańskich w Polsce. Imam Żuk, obecnie naczelny imam szyickiego Stowarzyszenia Jedności Muzułmańskiej, który jest absolwentem teologii rzymskokatolickiej w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, począwszy od 1980 r. każdego roku uczestniczy jako zaproszony gość w modlitwach i spotkaniach organizowanych w tygodniach ekumenicznej modlitwy o jedność chrześcijan. W latach osiemdziesiątych imam Żuk reprezentował polskich muzułmanów w pracach przygotowawczych do realizacji budowy Świątyni Pokoju, która miała powstać na terenie byłego hitlerowskiego obozu koncentracyjnego na Majdanku w Lublinie. Imam Żuk wielokrotnie uczestniczył w międzyreligijnych spotkaniach organizowanych przez biskupa ordynariusza diecezji lubelskiej, wielkiego kanclerza Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, ks. biskupa Bolesława Pylaka. Tematem tych spotkań były założenia i funkcje przyszłej interreligijnej świątyni ludzkiej jedności i zgody, świątyni, zbudowanej w miejscu gdzie śmierć poniosło blisko 250 000 osób pochodzących z 50 narodowości Europy i Azji. W spotkaniach organizowanych pod patronatem biskupa lubelskiego uczestniczyli, obok muzułmanów, Żydzi, buddyści, chrześcijanie (prawosławni, protestanci, katolicy) oraz nie wierzący w Boga. Projekt budowy Świątyni Pokoju nie został jednak zrealizowany. Imam Żuk prowadził także modlitwy przy mauzoleum z prochami ofiar Majdanka z okazji różnych uroczystości, m.in. 23 lipca 1994 r. w 50 rocznicę oswobodzenia obozu koncentracyjnego na Majdanku.

W 1985 r. księża werbiści zorganizowali Dzień Muzułmański w ramach Pieniężnińskich Spotkań z Religiami. Spotkanie, na którym zgromadzili się polscy muzułmanie z różnych środowisk, odbyło się w Misyjnym Seminarium Duchownym Zgromadzenia Słowa Bożego w Pieniężnie na Warmii. W czasie poprzedzającym sympozjum oraz w trakcie jego trwania w Muzeum Misyjno-Etnograficznym Księża Werbistów zaprezentowana została wystawa *Koranu* z prywatnych zbiorów muzułmanów polskich. Wystawę odwiedziło wielu katolików, grupy pielgrzymkowe i turystyczne z całego kraju. Celem wystawy było zaznajomienie społeczeństwa katolickiego w Polsce z islamem, zapoznanie ze świętą księgą muzułmanów – *Koranem* oraz ukazanie wielowiekowych dziejów polskich Tatarów zamieszkujących na terenach Rzeczypospolitej Polskiej. Jeden dział wystawy poświęcony był również tematowi – „Dialog między islamem a chrześcijaństwem”. Materiały z sympozjum ukazały się drukiem w pracy zbiorowej pt. *Dzień Muzułmański* wydanej pod redakcją werbisty ks. Eugeniusza Śliwki, inspiratora oraz organizatora „Pieniężnińskich Spotkań z Religiami”.

W 1993 r. powstał polski oddział Światowej Konferencji dla Religii i Pokoju (World Conference on Religion and Peace – WCRP), w którego prace włączył się imam Mahmud Taha Żuk. Uczestniczył on w tym roku w sympozjum popularno-naukowym „Religie i Pokój”, zorganizowanym w Państwowym Muzeum na

Majdanku, gdzie wygłosił referat pt. „Koran a światowy pokój”. Materiały z sympozjum ukazały się drukiem w książce pod redakcją Eugeniusza Sakowicza pt. *Religie i Pokój* (Lublin 1994). Muzeum na Majdanku było również organizatorem innych sesji naukowych i sympozjów, m.in. „Dziecko w kulturach świata” (1994 r.), w trakcie którego wygłoszono referaty ukazujące rolę i znaczenie dziecka według islamu.

1 września 1989 r. z okazji 50 rocznicy wybuchu II wojny światowej muzułmanie uczestniczyli w międzynarodowym spotkaniu, które odbyło się „w duchu Asyżu” w Warszawie. W 1995 r. zarówno polscy sunnici – Tatarzy polscy, jak i szyici brali udział w organizowanych pod patronatem prezydenta polski Lecha Wałęsy uroczystościach 50 rocznicy oswobodzenia hitlerowskiego obozu koncentracyjnego Auschwitz-Birkenau. Sunnicki imam Selin Chazbijewicz z Gdańska modlił się w imieniu polskich muzułmanów w czasie odsłonięcia w Warszawie pomnika poświęconego pomordowanym obywatelom Polski przez stalinowski reżim. Uroczystość odbyła się w obecności prezydenta Wałęsy we wrześniu 1995 r. w 50 rocznicę napaści Związku Radzieckiego na Polskę.

Plaszczyznę dialogu katolicko-muzułmańskiego stanowią dzieła edytorskie i publikacje. Polscy muzułmanie są autorami haseł z zakresu islamu w *Encyklopedii Katolickiej* wydawanej przez Katolicki Uniwersytet Lubelski. Ogłaszają swoje opracowania na łamach katolickich periodyków naukowych, np. w wydawanym przez Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie kwartalniku polskich teologów „*Collectanea Theologica*”, czy też w wydawanym przez Komisję Episkopatu Polski do spraw Ekumenizmu „*Biuletynie Ekumenicznym*”. Kościół Adwentystów Dnia Siódmego w Polsce wydał w 1991 r. w piśmie naukowym „*Signa Temporis*” przegląd bibliograficzny pt. „*Islamistyka w Polsce (1945-1990)*”. Autorzy bibliografii postawili za cel ukazanie dorobku polskiej islamistyki. Zestawiona przez religioznawców (nie będących adwentystami) bibliografia miała być punktem wyjścia do opracowania syntezy islamistyki polskiej po II wojnie światowej. Niestety, dzieło ukazujące całościowo dzieje islamistyki polskiej dotychczas nie zostało opracowane. W 1997 r. nakładem Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie ukaże się drukiem książka opracowana przez Eugeniusza Sakowicza pt. *Islam w dokumentach Kościoła i nauczaniu Jana Pawła II (1965-1996)*.

Ośrodkiem naukowo-badawczym podejmującym studium nad islamem i kulturą arabsko-muzułmańską jest Instytut Orientalistyczny na Uniwersytecie Warszawskim. Pracownicy Instytutu, m.in. Józef Bielawski, zaangażowani są w upowszechnianie znajomości islamu w Polsce. Profesor Bielawski dokonał pierwszego przekładu *Koranu* na język polski z języka arabskiego, który to przekład ukazał się drukiem w 1986 r. nakładem Państwowego Instytutu Wydawniczego w Warszawie (XIX-wieczny przekład Koranu na język polski dokonany był z języka francuskiego).

Specyficzną przestrzenią dialogu z islamem są sympozja naukowe, konferencje i sesje organizowane przez świeckie instytucje. W 1994 r. Polska Akademia Nauk w Warszawie zorganizowała sympozjum pt. „Postać Mojżesza w religiach Abrahama”. W sympozjum tym uczestniczyli: Żydzi, chrześcijanie i muzułmanie. Również w 1994 r. ta sama Akademia przeprowadziła w Warszawie sesję naukową na

temat „Stworzenia świata według Księgi Rodzaju”, w której brali udział także muzułmanie.

W 1994 r. polscy sunnici brali udział w „Święcie Biblii” zorganizowanym w Gdańsku przez Duszpasterstwo Środowisk Twórczych Diecezji Gdańskiej. Klub Inteligencji Katolickiej w Warszawie zorganizował w 1994 r. spotkanie na temat mniejszości religijnych w Polsce. W spotkaniu reprezentowana była redakcja pisma „Rocznik muzułmański”, którego redaktor naczelny mówił o obrazie muzułmanina ukazywanego w polskiej telewizji, radiu i prasie. W maju 1996 r. powstała we Wrocławiu Fundacja Dialogu Polsko-Muzułmańskiego zorganizowana przez osoby świeckie i przez Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej.

W czerwcu 1996 r. ukonstytuowała się w ramach Episkopatu Polski Rada do spraw Dialogu Międzyreligijnego, w ramach której powołano Komisję: do dialogu z judaizmem, do dialogu z innymi religiami, do dialogu z niewierzącymi. Komisja do dialogu z innymi religiami postawiła za cel ożywienie dialogu Kościoła polskiego z polskimi wyznawcami islamu.

Według wypowiedzi jednego z muzułmanów polskich islam zawsze był cenną nicią w polskim dywanie religijno-kulturowym. Dialog między społecznością tatarską i polską miał zawsze charakter dialogu życia. Był to dialog życia w środowisku sąsiedzkim na Kresach Polski, ale także był to „wyjątkowy dialog” w momentach dziejowych zagrożeń i wojen, kiedy katolicy i muzułmanie zmagali się razem z najeźdźcą, jak np. było we wrześniu 1939 r. Po II wojnie światowej zainicjowane zostały spotkania w ramach dialogu specjalistów, które początkowo nie miały charakteru wyraźnie religijnego. Lata osiemdziesiąte to czas pojawienia się dialogu o charakterze religijnym. Dialog Tatarów polskich i Polaków, dialog chrześcijan i muzułmanów jest świadectwem, iż wyznawcy tych religii są dziećmi Jednego Boga.

*Eugeniusz Sakowicz, Warszawa*

## V. SALEZJANIE W WENEZUELI

Rozwój dzieł salezjańskich w Wenezueli szedł w dwóch kierunkach: na północy wzdłuż wybrzeża Morza Karaibskiego (gdzie przeważają centra młodzieżowe, różnego typu szkoły) oraz na południu wzdłuż rzek, które aż po Sierra Parima przecinają strumieniami dorzecze Górnego Orinoko (gdzie salezjanie prowadzą wiele misji wśród tubylczych plemion indiańskich)<sup>1</sup>.

W państwie o powierzchni prawie miliona km<sup>2</sup> i 15 milionów mieszkańców pracuje niemal 500 salezjanów i sióstr Córek Maryi Wspomożycielki (salezjanie mają tam 5 biskupów, 244 współbraci, 12 nowicjuszy), którzy prowadzą 64 domy (37 SDB i 27 CMW)<sup>2</sup>. Wspomagają ich w pracy wychowawczo-duszpasterskiej współpracownicy salezjańscy i inne organizacje i zgromadzenia przynależące do Rodziny Salezjańskiej.

<sup>1</sup> Zob. Marco Bongioanni, *All'Opera in Venezuela*, w: *Don Bosco nel mondo*, Roma 1988, t II, s. 325 nn.

<sup>2</sup> Zob. *La societa di San Francesco di Sales – Dati Statistici*, Roma 1996, s. 40.

Zróźnicowanie geograficzne kraju jest znaczne. Rozciąga się on od puszczy amazońskiej na południu aż do pustynnych wydm Coro, od sięgających 5000 m wysokości pasm Andów po równiny i sawanny części środkowo-południowej kraju i od bardzo uprzemysłowionego, bogatego w naftę wybrzeża Morza Karaibskiego po dziewicze puszcze i nie odkryte jeszcze tereny na południu. Tej różnorodności geograficznej „odpowiada” w pewnym sensie zróźnicowanie etniczne i społeczne ludności: od zamożnych mieszkańców miast i okręgów uprzemysłowionych poprzez średnio i mało zamożnych wieśniaków po żyjących w nędzy mieszkańców puszczy. Podobna jest też i „geografia dzieł salezjańskich”, które są obecne w wielkich aglomeracjach miejskich, otoczonych zawsze przedmieściami, zamieszkałymi przez biedotę, poprzez tereny rolnicze aż po odległe staję misyjne w dziewiczej puszczy.

W 1886 r. ks. bp. Crispoldo Uzcategui z Caracas odwiedził ks. Bosco na Valdocco i przedstawił potrzeby swojej diecezji. Spotkanie to i dalsze kontakty z salezjanami zaaranżował ks. Riccharo Arteaga, który założył w Wenezueli Związek Współpracowników Salezjańskich. Ich liczba wówczas osiągnęła 600 osób. Dzięki jego wytrwałej korespondencji z ks. Bosco i potem z ks. Rua 20 listopada 1894 r. przybyło do portu w Guaira pierwszych siedmiu salezjanów. Trzech z nich popłynęło dalej do Porto Cabello, skąd udali się do miasta Valencia, czterej pozostali w Caracas, gdzie powitano ich uroczystie w katedrze. Rozpoczęli najpierw pracę w „Rinon del Valle” na peryferiach miasta, potem otworzyli szkołę w wynajętym domu i wreszcie wystawili własne kolegium na zakupionym terenie. Dziś wznosi się tam kolegium św. Franciszka Salezego w „Sarría”. W 1897 r. rozpoczęto budowę sanktuarium maryjnego, które stało się „ogniskiem” kultu maryjnego i centrum promieniowania działalności salezjańskiej na całą Wenezuelę. Obok szkół w Caracas, w Valencijs powstawały oratoria dla „dzieci ulicy”. Dzięki opiece i pracy wychowawczej salezjanów dzieci te wyrastały na dojrzałych i wartościowych obywateli. W 1895 r. powstała w Valencijs szkoła rzemiosł, gdzie salezjanie kształcili młodych robotników katolickich. Z czasem salezjanie rozpoczęli pracę w Tariba (1914 r.), w Naguanagua (1925 r.) w Barcelonie (1926 r.), w Valera (1927 r.), w Puerto Ayacucho (1933 r.). Siostry salezjanki w 1927 r. zaczęły pracę w Merida i Sam Cristobal.

Szkoła w Poerto Ayacucho otwarła salezjanom drogę do misji w wikariacie apostołskim Górnego Orinoko o powierzchni 179.400 km<sup>2</sup>. To tutaj w latach 1950-80 działał misjonarz i etnograf salezjański, ks. Luigi Cocco, który odkrył tubylczy lud Yanomami. Zarówno jego praca, jak i całych zastępów misjonarzy salezjańskich spotkała się z uznaniem wybitnych socjologów i antropologów, choćby wymienić tylko Claude Levi-Straussa, czy Jaques Lizot. Dziś w 20 ośrodkach misyjnych pracują salezjanie wśród szczepów Makiritare, Piaroa, Guahibo, Kurripakos, Baniwas, Uarekena, Bare, Yanomami. Szkoły i centra misyjne są prowadzone przez salezjanów w La Esmeralda, Puerto Ayacucho, Isla Raton.

<sup>3</sup> Zob. ks. Giovanni Barroero, *Książd Bosko w Ameryce Łacińskiej*, w: *Symposium na temat 120 lat misji salezjańskich*, Warszawa 1995, s. 18.

Dla Indian salezianie prowadzą szkoły dwujęzyczne. Stworzyli dla nich stacje radio-telewizyjne, jak np. „Mamvision Canal 7”, które nadają programy z zakresu szkoły podstawowej, rozwoju rolnictwa, higieny i kultury szczepów indiańskich. Czasopismo „Iglesia en Amazonas” informuje o pracy i przedsięwzięciach salezjanów na tym terenie. Pracę misyjną wspierają centra studiów socjologicznych, pastoralnych i etnograficznych.

Gdy w 1969 r. święcono w Caracas pomnik ku czci ks. Bosco, ówczesny inspektor salezjanów ks. Jose V. Henriquez, powiedział: „Synowie ks. Bosco pracują ze wszystkich sił, aby przełom 2000 roku zaznaczył się działaniem pełnym energii, odwagi, skuteczności na rzecz całej młodzieży, ale w szczególniejszy sposób na rzecz młodzieży najbardziej potrzebującej”. Wkrótce salezianie otworzyli na peryferiach stolicy centrum młodzieżowe i szkołę techniczną dla biednych chłopców. Tego rodzaju charakter ma następnych 14 dzieł salezjańskich w Caracas: 9 domów salezjanów i 5 domów sióstr Córek Maryi Wspomożycielki. Są to szkoły zawodowe i ogólne dla dzieci. Działają przy nich oratoria, wydawnictwo szkolne i katechetyczne. W samym centrum stolicy młodzież z marginesu ma opiekę i pomoc w „Centrum Opieki Medyczno-Społecznej”, salezjańskim „Domu otwartych Drzwi”. W Valencji „Casa Don Bosco” daje dach, chleb i wykształcenie chłopcom ulicy. Dla nich stoją otworem jeszcze dwa domy salezjańskie w tym mieście, gdzie znajdują opiekę, mają czas na rozrywkę i naukę. Podobnego typu domy otwierają dla dziewcząt siostry CMW. Działalność prowadzi „Centrum szkolenia rolniczego” w Carrasquero, gdzie salezianie opiekują się tubylcami, gdzie jest szkoła elementarna dla dzieci i starszych oraz inne dzieła opieki społecznej. W Barinas w górach Kordiliera de Merida prowadzone jest technikum rolnicze. W miastach od Valera po Merida, od San Cristobal po Judibana i Curacao działają liczne centra-światlice młodzieżowe i ludowe. W Los Teques i w Caracas w seminariach duchownych kształcą się klerycy salezjańscy<sup>4</sup>.

Salezianie polscy włączyli się do pracy misyjnej w Wenezueli już pod koniec XIX w. Byli to klerycy Piotr Ochalski (1895) i Józef Dobrzyński (1897). Dzieło misyjne rozwijali na tym terenie następnie m.in. księża: Maksymilian Piwowarczyk (1901), który ewangelizował Indian w stanie Orinoko, i Wojciech Ludwik (1925), który osiadł wśród Indian w Coromoto, w wiosce zagubionej w puszczy, liczącej 300 osób. Był dla nich proboszczem, nauczycielem, sołtysem, kupcem, ale przede wszystkim ojcem, jak to opisał w swej książce Olgierd Budrewicz „Spotkania z Polakami” w rozdziale pt. „Z Goczałkowic nad Ontario”. Szczególnie w dziele ewangelizacji Wenezueli zasłużyli się: ks. Piotr Stolarz (1925), budowniczy kościołów i kaplic, założyciel szkoły dla szczepów indiańskich w Alto Orinoko, ks. Józef Walter (1925), ks. Michał Uciński

<sup>4</sup> Zob. Marco Bongioanni, *All'Opera in Venezuela, w: Don Boscol nel mondo*, Roma 1988, s. 329 n.

(1925)<sup>5</sup>. Ostatnio wyjechali z Polski do Wenezueli: ks. Cz. Diadia (1965), ks. A. Smaruj, ks. R. Urbański (1965), ks. J. Parciak (1967), ks. W. Paszenda (1969), ks. A. Bis koadiutor, J. Krzysztof (1971), ks. W. Kaczmarczyk, ks. St. Bieniek<sup>6</sup>, ks. St. Brudek, ks. B. Rozmus, ks. M. Stachura (1973), koadiutor St. Boruch (1976). Ks. Urbański zasłużył się bardzo dla szkolnictwa zawodowego w Caracas, ks. Rozmus opisał swoje doświadczenia misyjne w książce „Wśród szczepu Yanomami”<sup>7</sup>, ks. W. Kaczmarczyk, ks. Bis, ks. Smaruj, ks. Paszenda, koadiutor Krzysztof pracują lub pracowali wśród Indian w puszczy<sup>8</sup>. Inni pracują w szkolnictwie.

ks. Stanisław Szmidt SDB, Łódź

---

<sup>5</sup> Zob. Ks. Józef Nowacki, *Salezianie polscy na misjach w latach 1889-1968*, Kraków 1968, s. 55 n (maszynopis); zob. także ks. Stanisław Kosiński, *Działalność misyjna salezjanów polskich*; w: *75 lat działalności salezjanów w Polsce – Księga Pamiątkowa*, Łódź-Kraków 1974 s. 160; zob. także ks. Franciszek Socha, *Polscy salezianie na misjach*; w: *Idąc tędy nauczajcie – 100 lat misji salezjańskich*, Łódź – Kraków 1976, s. 71 n.; zob. także ks. Stanisław Szmidt, *Salezianie polscy na misjach*, w: *Zeszyty Misjologiczne ATK*, T. VI, cz. 2 *Misjonarze Polscy w świecie*, Warszawa 1985, s. 71 n.

<sup>6</sup> Zob. Ks. Stanisław Szmidt, *Przyszedłem, aby im służyć – listy misjonarzy salezjańskich*, Łódź 1979, s. 339-361 listy ks. W. Kaczmarczyka, s. 363-368 listy ks. St. Bienka.

<sup>7</sup> Zob. Ks. Bolesław Rozmus, *Wśród szczepu Yanomami*, Warszawa 1985

<sup>8</sup> Zob. Ks. St. Schmidt, *Uzupełnienie*, w: Ks. B. Rozmus, *Wśród szczepu Yanomami*, Warszawa 1985, s. 140 n. Zob. też ks. St. Kosiński, *Działalność misyjna salezjanów polskich – Aneks*, w: *75 lat działalności salezjanów w Polsce – Księga Pamiątkowa*, Łódź-Kraków 1974, s. 181-190.