

Eugeniusz Sakowicz

Biuletyn misjologiczno-religioznawczy (77)

Collectanea Theologica 67/4, 145-173

1997

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY (77)

Zawartość: OPRACOWANIA. – 1. Islam w Polsce. – 2. Dziecko w islamie. – 3. Dziecko jako symbol w kulturze indyjskiej. – 4. Zło i grzech u ludów pierwotnych. – 5. Małżeństwo zwyczajowe w plemienu Ngoni w Zambii i w Malawii (2). – 6. Działalność misyjna salezjanów w Azji*.

1. ISLAM W POLSCE

Islam, monoteistyczna i uniwersalistyczna religia powstała w VII w. po Chrystusie, wyznawana jest dziś przez blisko 20% mieszkańców świata, głównie Azji i Afryki. Wyznawcami islamu są również mniejsze grupy ludności na innych kontynentach. W Polsce islam zaznacza swoją obecność od kilku stuleci.

Począwszy od XII w. na ziemie polskie napadali Tatarzy nie będący jeszcze wyznawcami religii proroka Mahometa. W pierwszej połowie XIV w. rozpoczęły się najazdy muzułmańskich Tatarów ze Złotej Ordy. Pod koniec XIV w. wielki książę litewski Witold popierał Tochtamysza, który ubiegał się o godność chana tej Ordy. Po klęsce Tochtamysza część jego stronników osiedliła się na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego. Tatarzy – wyznawcy islamu byli nazywani na ziemiach Rzeczypospolitej Tatarami litewskimi lub też Tatarami polskimi. Później przybywali również muzułmanie z terenów Wielkiej Ordy, a także nieliczni z Kaukazu, Azerbejdżanu i Turcji. W ramach polskiego oręża Tatarzy mieli własne oddziały. W 1410 r. walczyli z Krzyżakami w bitwie pod Grunwaldem. Największy napływ muzułmanów (ok. 100 000) w dziejach Polski nastąpił w XVI i XVII w. W wyniku asymilacji, która dokonywała się na przełomie XVII i XVIII w. większość z nich zatraciła znajomość ojczystego języka na rzecz języka polskiego i dialektu polsko-białoruskiego, w którym (lecz w grafice arabskiej) powstawała literatura religijna Tatarów polskich. W mowie jednak zachowały się nadal tureckie elementy leksykalne. Tatarzy zamieszkujący od początku ziemie polskie byli sunnitami ze szkoły hanafickiej. W XVI w. podlegali „kadiemu wszystkich Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego”. W następnych wiekach byli zależni od muftiego tureckiego, później do 1918 r. od muftiego krymskiego. Tatarzy brali udział po stronie polskiej w wydarzeniach politycznych: w konfederacji barskiej (1768 – 72), 1794 r. w insurekcji kościuszkowskiej, w powstaniu listopadowym i styczniowym. W 1858 r. polski muzułmanin Jan Murza Tarak-Buczacki przełożył Koran (z języka francuskiego) na język polski. Przekład ten zweryfikował z wersją arabską świętej księgi islamu.

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

W 1907 r. powstało w Petersburgu Stowarzyszenie Akademików Muzułmanów Polskich (działało do 1910 r.). Przed I wojną światową działały legalnie w Warszawie i w Wilnie stowarzyszenia charytatywne niosące pomoc najbardziej potrzebnej ludności mużułmańskiej. W czasie rewolucji bolszewickiej 1917 r. powstał w Petersburgu Komitet Tatarów Polski, Białorusi, Litwy i Ukrainy. Była to pierwsza po upadku caratu reprezentacja społeczności tatarskiej zamieszkującej wschodnią część Europy. Na czele Komitetu stał prawnik Aleksander Achatowicz, późniejszy senator polski. Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości (1918 r.) Komitet przeniósł się w 1919 r. do Wilna. Nawiązał tam współpracę z władzami polskimi. Z jego inicjatywy i przy poparciu naczelnego wodza państwa polskiego Józefa Piłsudskiego w 1919 r. zorganizowany został w wojsku polskim Pułk Ułanów Tatarskich, zwany jazdą tatarską. Pułk ten brał udział w kampanii kijowskiej, a 1920 r. bronił Warszawy i Płocka przed rosyjskim wojskiem w czasie wojny bolszewicko-polskiej.

W 1923 r. zatwierdzono Związek Muzułmanów Miasta Stołecznego Warszawy. W 1925 r. odbył się w Wilnie Wszechpolski Zjazd Muzułmański, na którym powołano Muzułmański Związek Religijny w Rzeczypospolitej Polskiej oraz ustanowiono muftiat z siedzibą w Wilnie. Muftim został Jakub Szynkiewicz. Dzięki inicjatywie wileńskiej inteligencji tatarskiej (ze Stefanem Bazarowskim, profesorem Uniwersytetu im. Stefana BAtorego na czele) powstał 1925 r. w Wilnie Związek Kulturalno-Oświatowy Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, a w 1929 r. jego Rada Centralna pod przewodnictwem Olgierda Najmana – Murzy Kryczyńskiego. W 1929 r. z inicjatywy Leona Kryczyńskiego zorganizowano w Wilnie Tatarskie Muzeum Narodowe, a w 1931 r. Tatarskie Archiwum Narodowe.

W okresie międzywojennym istniało w Polsce 20 gmin mużułmańskich: Wilno, Nieśwież, Sorok–Tatary, Dowbuciszki (powiat Mołodeczno), Widze (powiat Brasław), Dokszyce i Mładziale (województwo wileńskie), Nowogródek, Łowczyce, Słonim, Lachowicze (powiat Nowogródek), Murawszczyzna, Niekraszuńce (powiat Lida), Kleck, Osmołowo (powiat Nieśwież), Mir (powiat Stołpce), Kruszyniany (powiat Grodno), Bohoniki, Warszawa, Studzianka na Podlasiu (istniała do 1923 r.). Muzułmanie, liczący ok. 6 000 wyznawców, mieli 17 meczetów. W 1928 r. zawiązał się Komitetu Budowy Meczetu w Warszawie, który rozwinął akcję zbierania funduszy w krajach Bliskiego Wschodu i w Indiach. Muzułmanie polscy wydawali w latach 1930 – 32 i 1934 – 37 w Warszawie „Przegląd Islamski” oraz w latach 1932 – 38 w Wilnie „Rocznik Tatarski”, a także „Życie Tatarskie” (1934 – 35). W 1939 r. zwołano do Wilna I Wszechpolski Kongres Muzułmański, który powołał Najwyższe Kolegium Muzułmańskie. Miało ono uregulować wszelkie sprawy związane z religijnym życiem polskich wyznawców islamu.

W 1939 r. w wojnie obronnej przeciwko niemieckiemu najeźdźcy brał udział I Szwadron 13. Pułku Ułanów Wileńskich (powstał w 1936 r.), walczący później także na terenach Wileńskiego Okręgu Armii Krajowej. Po II wojnie światowej wielu Tatarów pozostało na terenach zagarniętych przez Związek Sowiecki. W 1995 r. istniało w Polsce 6 gmin wyznaniowych skupionych w Muzułmańskim Związku

Religijnym (Warszawa, Białystok, Bohoniki, Kruszyniany, Gdańsk, Gorzów Wlkp.) z meczetami: w Kruszynianach (z XVIII w.), Bohonikach (z XIX w.) oraz Gdańsku (budowa nowoczesnego meczetu prowadzona była w latach 80). Gminy liczyły 3 000 – 4 000 wyznawców. Związek, kierowany przez Najwyższe Kolegium (z siedzibą w Warszawie), prowadził w 1987 r. naukę religii dla 70 dzieci w 3 punktach nauczania, w latach 1989–90 wydawał „Życie Muzułmańskie” (nakład 500 egzemplarzy), miał także 4 cmentarze (Bohoniki, Kruszyniany, 2 w Warszawie, w tym 1 czynny). Ponadto w Polsce działają: od 1979 r. Stowarzyszenie Braci Muzułmańskich (zarejestrowane w 1990 r.) o tradycji szyickiej (w 1991 r. liczyło 56 członków skupionych w trzech gminach; siedziba władz w Pruszkowie), Instytut Ibn Chalduna (zarejestrowany w 1991 r.), Stowarzyszenie Studentów Muzułmańskich w Polsce (wydaje pismo „Al-Hikmah”), Związek Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej (zarejestrowany w 1992 r.), który dąży do konsolidacji ludności tatarskiej w Polsce i rozwija kontakty z Polonią w krajach muzułmańskich i turecko-tatarskich (ma 2 autonomiczne oddziały: w Gdańsku i Białymstoku; w 1995 r. zrzeszał ok. 1 000 członków; wydaje „Rocznik Tatarów Polskich”). W Warszawie działa szyickie Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej, które powstało na przełomie lat 70 i 80 (zarejestrowane w 1989 r.; w 1991 r. liczyło 53 członków). Stowarzyszenie to powołało Instytut Muzułmański w Warszawie, który wydaje miesięcznik „Al-Islam” oraz od 1992 r. „Rocznik Muzułmański”. Od końca lat 80 działa również w Warszawie Stowarzyszenie Muzułmańskie Ahmadija (zarejestrowane w 1990 r.; w 1991 miało jedną placówkę i kilkudziesięciu członków), podlegające przywódcy duchowemu ruchu ahmadija, mającemu siedzibę w Pakistanie.

Literatura:

J. S o b o l e w s k i, *Wykład wiary mahometańskiej, czyli islamskiej*, Wilno 1830; J. T a l k o – H r y n c e w i c z, *Muślimowie czyli tak zwani Tatarzy litewscy*, Kraków 1924; S. D z i a d u l e w i c z, *Herbarz rodzin tatarskich w Polsce*, Wilno 1929, Warszawa 1986; W. P i o t r o w i c z, *Wyznania religijne w województwie wileńskim*, w: *Wilno i Ziemia Wileńska*, Wilno 1930, tom I, s. 312–314; A. A c h m a t o w i c z, *Zarys stanu prawnego wyznania muzułmańskiego w byłej Rosji i współczesnej Polsce*, *Rocznik Tatarski* 1(1932), s. 96–112; L. K r y c z y Ń s k i, *O Tatarach rzemieślnikach w Polsce*, *Lud* 31(1932), s. 111–117; V.B. J e d i g a r, *Zarys historii wojennej Tatarskiego Pułku Ułanów imienia Mustafy Achmatowicza*, Warszawa 1933; M. A l e k s a n d r o w i c z, *Legends, znachorstwo, wróżby i gusta ludu muzułmańskiego w Polsce*, *Rocznik Tatarski* 2(1935), s. 368–375; T. K o w a l s k i, *Na szlakach. Szkice z historii ludów muzułmańskich*, Kraków 1935; L. K r y c z y Ń s k i, *Bibliografia do historii Tatarów polskich*, Zamość 1935Y; t e n ż e, *Tatarzy polscy a Wschód muzułmański*, *Rocznik Tatarski* 2(1935), s. 1–130; t e n ż e, *Historia meczetu w Wilnie*, W-wa 1937; t e n ż e, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, *Rocznik Tatarski* 3(1938), s. 1–318; E.M. B a j r a s z e w s k i, *Udział Tatarów polskich w walce o niepodległość w okresie lat 1919–1921*, *Niepodległość* 3(1951), s. 18–125;

J. Reychman, *Zabytki i. w Polsce*, Euhemer 2 (1958) z. 5, s. 17–24; E. Szermentowski, *Wyznawcy proroka w Polsce*, Wiedza i Życie 25 (1958), s. 334–336; M. Konopacki, *O muzułmanach polskich*, Przegląd Orientalistyczny 13 (1962), s. 225–240; tenże *Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich w nauce polskiej i obcej*, Przegląd Orientalistyczny 17 (1966), s. 193 – 204; *Muzułmanin polski*, Warszawa 1966; A. Dubiński, *Z pobytu u Tatarów na Podlasiu*, Przegląd Orientalistyczny 19 (1968), s. 69 – 73; A. Tokarczyk, *Polscy muzułmanie*, Fakty i Myśli 12 (1969) z. 2, s. 5, 8–9; M. Konopacki, *Pod białostockimi minaretami*, Białystok 1972; tenże, A. *Z historii przekładów Koranu w Polsce*, Znak 25 (1973), s. 276–281; J. Nosowski, *Polska literatura polemistyczno-antyislamistyczna XVI, XVII i XVIII wieku. Wybór tekstów i komentarze*, Warszawa 1974; V. Poggi, *Współczesny dialog chrześcijan z muzułmanami*, Novum 17 (1976) z. 9, s. 88–99; P. Borawski, *Z dziejów kolonizacji tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim i w Polsce (XIV–XVII wiek)*, Przegląd Orientalistyczny 28 (1977), s. 291–304; tenże, *Etapy kolonizacji tatarskiej w państwie polsko-litewskim w XIV–XVIII wieku*, Novum 19 (1978) z. 8–9, s. 123–150; Z. Jasiewicz, *Tatarzy polscy. Grupa etniczna czy etnograficzna?*, Lud 64 (1980), s. 145 – 157; A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy w latach 1918–1980*, Novum 21 (1980) z. 8, s. 83–109; P. Borawski, *Folklor ludności tatarskiej na ziemiach polsko-litewskich*, Przegląd Orientalistyczny 32 (1981), s. 113 – 128; M. Konopacki, A. Miśkiewicz, *Białostocki szlak tatarski*, Warszawa 1982; S. Kryczyński, *Kronika wojenna Tatarów litewskich*, Przegląd Humanistyczny 28 (1984) z. 2, s. 125–149; J. Sobczak, *Położenie prawne ludności tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim*, Warszawa 1984; P. Borawski, A. Dubiński, *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Warszawa 1986; P. Borawski, *Tatarzy w dawnej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1986; L. Chazbijewicz, *Tatarzy w Polsce współczesnej – w PRL tu i dzisiaj*, Życie Muzułmańskie (1987–88) z. 5–7, s. 149 – 154; M. Konopacki, *Tatarzy polscy w duchowości narodu*, tamże s. 10 – 73; M. Talbi, *Chrześcijaństwo widziane przez i*, W Drodze 15 (1987) z. 1, s. 46–56; W. Baranowski, *Język sakralny polskich Tatarów*, Euhemer 32 (1988) z. 3, s. 83–95; P. Borawski, *Czasopisma muzułmańskie w Polsce*, Res Publica 2 (1988) z. 6, s. 135–138; P. Borawski, W. Sienkiewicz, *Chryścianizacja Tatarów w Wielkim Księstwie Litewskim*, Odrodzenie i Reformacja w Polsce 34 (1989), s. 87 – 114; J. Tyszkiewicz, *Tatarzy na Litwie i w Polsce. Studia z dziejów XIII–XVIII wieku*, Warszawa 1989; S. Bajraszewski, *Geneza budowy meczetu w Gdańsku*, Życie Muzułmańskie (1990) z. specjalny, s. 9–13; S. Chazbijewicz, *Muslims in Poland*, tamże s. 33–41; M. Konopacki, *Tatarzy polscy w duchowości narodu*, W Drodze 19 (1991) z. 7–8, s. 91–96; Z. Poniatowski, M. M. Dziekan, *Islamistyka w Polsce (1945 – 1990) – bibliografia*, Signa temporis 2 (1991) z. 1, s. 143 – 218; Rocznik Muzułmański 1 (1992) – 2 (1994); M. M. Dziekan, *Islam w Polsce*, w: M. i U. Tworuszka, *Islam Mały słownik*, Warszawa 1995, 39–42; M. Konopacki, *Ludzka communio w doświadczeniu międzyreligijnym. Muzułmanie w otoczeniu chrześcijan w Polsce*, Biuletyn Ekumeniczny 24 (1995) z. 2, s. 66 – 79; Z. Przekłasa, *Szwadron ułanów tatarskich 1936 – 1939*, w: *Między Wschodem*

a *Zachodem*, Częstochowa 1995, s. 7 – 40; K. Warmińska, *Tatarzy polscy. Religijność a dylematy tożsamości*, tamże 47–54.

Eugeniusz Sakowicz

2. DZIECKO W ISLAMIE

Wzajemne relacje w rodzinie muzułmańskiej opierają się na Koranie i Sunnie proroka Muhammada. Małżeństwo muzułmańskie, choć nie jest sakramentalne, ma także pewien charakter sakralny, bowiem Koran wzywa do określonego ideału życia. Małżeństwo, a mówiąc szerzej – rodzina, staje się religijną powinnością i społecznym zobowiązaniem, staje się aktem wiary wobec Allaha, aktem odpowiedzialnej wiary. Ta pobożność, zgodnie z Koranem i Sunną, ma decydować o wyborze małżonka, ma stanowić fundament, na którym buduje się rodzinę.

Małżeństwo to związek mężczyzny i kobiety. Kobieta w małżeństwie muzułmańskim jest równym partnerem swego męża, a majątek, który wnosi, pozostaje jej własnością. Istnieje jednak różnica w prawach i obowiązkach męża i żony. Mąż odpowiedzialny jest za bezpieczeństwo i dobrobyt rodziny. Żona z kolei zobowiązana jest troszczyć się o dom, dzieci i męża. Z Koranu i Sunny wynika, że mężczyzna ma poświęcać się dwukrotnie więcej niż kobieta, aby zapewnić szczęście rodzinne. Wynika to też z różnic, jakie istnieją między mężczyzną a kobietą – są one nienaruszalne, gdyż mają swe źródło w prawie naturalnym. Koran tak o tym mówi:

„Do Boga należy królestwo niebios i ziemi.
On Stwarza to, co chce.
On daje córki, komu chce,
albo też łączy je parami,
synów i córki;
i On czyni bezpłodnym, kogo chce.
Zaprawdę, On jest wszechwiedzący, wszechwładny!”

(s. 42, 49–50)

Zaś prorok Muhammed w kwestii rodziny tak się wypowiadał:

„Bądźcie posłuszni rodzicom, a wasi synowi będą wam posłuszni; bądźcie cnotliwi, a wasze żony będą cnotliwe.”

Koran daje wskazówki muzułmanom, jak mają postępować względem rodziców:

„I postanowił twój Pan,
abyście nie czcili nikogo innego,
jak tylko Jego;
i dla rodziców – dobroć!
A jeśli jedno z nich lub oboje
osiągną przy tobie starość,

to nie mów im: „precz”!
i nie popychaj ich,
lecz mów do nich słowami pełnymi szacunku!”

(s. 17, 23–24)

Kiedy mówimy o dzieciach, mówimy także o rodzicach, bowiem do nich należy wychowanie dzieci od momentu poczęcia aż do osiągnięcia dojrzałości. Rodzice zezwalają dzieciom na to, co jest zgodne z Koranem i Sunną proroka Muhammada.

Przyjście dziecka na świat powinno być przyjmowane z radością. Nowo narodzonemu należy dać, azan czyli wezwanie do modlitwy (może to uczynić imam, ojciec lub najstarszy członek rodziny). Prorok nauczał:

„Jak się urodzi dziecko, ma być akika – (ofiara z włosów – red.). Jeśli to chłopiec, należy mu później obciąć włosy”.

W ciągu siedmiu dni trzeba nadać dziecku imię. W miarę rozwoju dziecka należy przygotowywać je do obowiązków religijnych. Prorok tak nauczał:

„Polecajcie dzieciom modlić się, gdy mają 7 lat i karzcie je, jeśli nie modlą się po ukończeniu 10 lat”.

Tak więc dziecko osiągnąwszy odpowiedni wiek ma uczestniczyć w życiu rodzinnym i społecznym. Po osiągnięciu 14 lat ma pościć w miesiącu ramadan. Prorok powiedział:

„Troszczcie się o swoje dzieci i wychowujcie je jak najlepiej”.

Dziecko w wieku siedmiu lat należy posłać do szkoły, zabiegając o to, by trafiło pod opiekę dobrego nauczyciela. Dziecko ma odnosić się do nauczyciela z szacunkiem, bowiem jemu zawdzięczać będzie swój rozwój umysłowy. Zdobywanie przez dziecko wiedzy jest obowiązkiem religijnym. Nauka ma rozwijać je nie tylko intelektualnie, ale także duchowo i ma kształtować jego moralność. Prorok powiedział:

„Bóg kocha ludzi dążących do zdobycia wiedzy.”

Zaś imam Ali mówił:

„Ten, kto nauczył mnie czegokolwiek, uczynił mnie swym sługą.”

Oprócz nauczyciela, wychowują dzieci rodzice, krewni, sąsiedzi – mają oni obowiązek okazywać im troskę, sprawiedliwość, miłość, mają obowiązek uczyć je dobrych obyczajów. Potwierdza to prorok Muhammed:

„Ten, kto nie ma zrozumienia dla dzieci nie akceptuje praw starszych, nie jest z nami”.

Zarówno Koran, jak Sunna proroka Muhammada uczą, że nie należy krzywdzić się nawzajem: rodzice dzieci, dzieci rodziców. Należy pamiętać, że każdy odpowiada przed Bogiem, zarówno rodzic jak i dziecko. Koran tak mówi:

„Rodzicielka nie może doznać szkody
z powodu swojego dziecka
ani ten, któremu urodziło się dziecko,
z powodu jego dziecka”.

(s. 2, 233)

Islam nadaje prymat rodzicom nad dziećmi. Główne prawo dziecka w islamie to prawo do życia, ochrona życia. Odpowiedzialność i wyrozumiałość w stosunku do dziecka są obowiązkami religijnymi.

W przypadku osierocenia dziecka obowiązki opieki i wychowania ciąży na krewnych, wspólnocie muzułmańskiej lub jej przedstawicielach.

Do obowiązków dziecka należy wdzięczność, wyrozumiałość, cierpliwość, opieka nad rodzicami – są to również obowiązki religijne.

„Pochylaj ku nim skrzydła łagodności,
przez miłosierdzie, i mów:
„Panie mój, bądź dla nich miłosierny,
tak jak oni byli wychowując mnie, kiedy byłem mały”.

(s. 46, 15)

Dziecko ma również obowiązki względem siebie, np. zachowanie czystości. Prorok powiedział:

„Czystość stanowi jeden z elementów wiary”.

Nakaz higieny ma charakter rytualny (czystość ciała, ubrania, ablucje przed modlitwą, mycie ust).

Oprócz obowiązków wobec rodziców, sąsiadów (a więc wobec bliźnich) i siebie samego, dziecko ma także obowiązki względem Boga, to jest oddawanie mu czci.

Tylko w jednym przypadku dziecko może odmówić posłuszeństwa rodzicom – gdyby kazali mu czcić kogo innego poza Bogiem.

Koran nakazuje troszczyć się o wszystkie dzieci, również o sieroty, chroni życie dziecka od chwili jego poczęcia.

„I nie zabijajcie waszych dzieci
z obawy przed niedostatkiem.
My im damy zaopatrzenie,
podobnie jak wam.
Zaiste zabijanie ich
jest wielkim grzechem!”

(s. 17, 31)

Rodzina to także krewni, o których należy myśleć, wspomagać ich, uczestniczyć w ich życiu. Potwierdza to Koran słowami:

„I dawaj krewnemu, co mu się należy,
i biednemu, i podróżnemu”.

(s. 17, 26)

Prorok Muhammed nakazuje miłość do krewnych w słowach:

„Ciotka winna być dla ciebie tym samym co matka”.

Mówiąc jeszcze o rodzicach godzi się przypomnieć słowa proroka Muhammada:

„Niebo leży u stóp matek.”

„Radość Boga jest w radości rodzica,
a niezadowolenie Boże jest w niezadowoleniu rodzica”.

„Ten, kto pragnie wejść do raju,

musi dbać o ojca i matkę”.

Pewien człowiek przyszedł do Proroka z zapytaniem: kto najbardziej zasługuje na dobroć. Prorok odparł: „Twoja matka”. – „A po niej?” – zapytał ów człowiek. – „Twoja matka”. Zapytał powtórnie. Prorok Odparł: – „Twoja matka”. A gdy mężczyzna zapytał po raz czwarty, Prorok odrzekł: „Po niej – twój ojciec, a po nim najbliżsi krewni, a po nich dalsi”.

Rodzinne poczucie bezpieczeństwa, spokoju, miłości winno przechodzić na dalszych krewnych i sąsiadów, którzy stanowią rodzinę rodzin, na którą składa się cała społeczność muzułmańska, cały rodzaj ludzki.

Co do postępowania z sąsiadami prorok Muhammad dał taką wskazówkę:

„Pomagajcie im, jeśli proszą, przynoście im ulgę, gdy jej szukają, pożyczajcie im, gdy potrzebują, wyrażajcie swoją troskę, gdy są przygnębieni, opiekujcie się nimi, gdy są chorzy, uczęszczajcie na ich pogrzeby, gdy umierają, składajcie im życzenia i gratulacje, gdy im się powodzi, bądźcie z nimi, gdy spadają na nich nieszczęścia, nie blokujcie im dostępu do nieba budując swoje domostwa zbyt wysokie bez ich zgody, nie dręczcie ich, dzielcie się z nimi zakupionymi owocami, a jeśli nie dajecie ich, zanoście swoje zakupy dyskretnie do domu i niech wasze dzieci nie wynoszą ich na zewnątrz, wzbudzając gniew i zawiść dzieci sąsiadów”.

Ludzkość jest jedną wielką rodziną. Wywodzimy się wszyscy od Adama i Ewy, naszych prarodziców. Każda istota ludzka jest członkiem tej wielkiej rodziny założonej z woli Boga. Uświadomienie tego faktu będzie prowadzić do wzajemnego braterstwa.

imam Mahmud Taha Żuk, Warszawa

3. DZIECKO JAKO SYMBOL W KULTURZE INDYJSKIEJ

Indie są krajem przywiązującym dużą rolę do przekazu tradycji ustnej. Hindusi uważają, że ustna tradycja indyjskich pism świętych, która trwa do czasów dzisiejszych, jest nieomylna. Błędy mogą się pojawiać tylko w tradycji pisanej. Symbol dziecka związany jest z mitologią indyjską, która znajdowała często swój wyraz w rzeźbie i w malarstwie. Mitologia indyjska składa się z podań stanowiących podstawę dla wierzeń religijnych.

Symbol to figuratywne odkrycie i przedstawienie za pomocą środków materialnych idei religijno-filozoficznych. Idee te wykraczając poza różne formy poznania oparte na naoczności zmysłowo-intelektualnej zwracają uwagę człowieka w kierunku transcendencji. Symbol ze względu na swój religijny charakter wskazuje na objawienie, zaś ze względu na swój charakter filozoficzny wskazuje na poznanie intuicyjne.

Symbol byłby zatem wyrazem aktu poznania intuicyjnego czerpiącego swoją inspirację z głębokich przeżyć religijnych i mistycznych. Związek symbolu z transcendencją wskazuje na jego konieczny i tworzący tradycję charakter, zaś jego figuratyw-

ność (obrazowość) w stosunku do treści dyskursywnych ma charakter wieloznaczny. Symbol zatem, ze względu na tę cechę nie może leżeć u podstaw nauki, ale tworzy wielką, szeroko rozumianą dziedzinę sztuki operującą obrazem. Źródłem symboli może być objawienie, medytacja, sen i spontaniczne twórcze natchnienie.

Dziecko, jako symbol występujące, w kulturze indyjskiej będzie dziedziczyło wszystkie cechy jakie ma symbol w ogóle. Będzie więc ono miało stałe i niepodważalne miejsce w kulturze indyjskiej, a zatem będzie jednym z czynników tworzących tradycję. Symbol dziecka jest obdarzony wieloznacznością w związku z jego figuratywnością występującą często w tle jakiegoś bardziej złożonego obrazu.

W mitologii indyjskiej dziecko występuje często jako bohater, co ma miejsce np. w *Katha Upaniszadzie* oraz jako dziecko boskie – Kriszna. Heroiczna natura dziecka nie jest osiągana własnymi staraniami, ale ma charakter wrodzony. Często opisuje się dziecko jako bohatera obdarzonego cudownymi mocami od momentu narodzenia, a nawet poczęcia. Otto Rank w książce *The Myth of the Virth of the Hero* (1959) wymienia szereg motywów związanych z dzieckiem boskim. Dziecko np. szczyti się królewskim pochodzeniem, albo ma rodziców szlachetnego pochodzenia. Z narodzinami dziecka wiążą się różne niezwykle i cudowne wydarzenia. Od momentu narodzin zagrożone jest ono śmiercią, często źródłem niebezpieczeństwa jest ojciec. Dziecko ukrywa się znajdując ratunek wśród obcych ludzi lub przyrody. Po osiągnięciu dojrzałości odkrywa ono swoją prawdziwą tożsamość i ustanawia nowy porządek wywalając się spod władzy wrogów.

W momencie „narodzin” dziecka jako symbolu przecinają się dwie linie: linia historii mitycznej umiejscawiająca dziecko w określonych warunkach mitycznych oraz linia wieczności związana z tym, co dziecko jako symbol może wyrażać. I chociaż istnieje to poza możliwościami historycznej weryfikacji ma znaczenie dla historii, ponieważ może określać znaczenie i cel „procesu świata”. Obraz „narodzin” symbolu dziecka na tle mitologii indyjskiej jednoczy w całość filozoficzną koncepcję samsary (kołowrotu wcieleń) i mokszy (wyzwolenia). Pojęcia te natomiast odgrywają w umysłowości Hindusów rolę podstawową w ich egzystencji religijno-społecznej. „Narodzin” symbolu dziecka często przedstawiane za pomocą figur dążących do okrągłej formy sugerują tajemnicę pustki. O dziecku mówi się, że jest zarówno twórcze jak i niszczące, czyste jak i brudne. Jest ono „czymś”, co wykracza poza wszelkie jakości i kojarzy się z pustką, która z kolei jest „wysłannikiem” transcendencji.

Dziecko w kulturze indyjskiej jest najdoskonalszym symbolem procesu twórczego. Jest ono jednością i biegunowością. Linia wieczności przecinająca linię historii mitycznej mówi o tym, że wyraża ono pierwotną jedność przed późniejszym zróżnicowaniem. W tej jedności pojawia się Bóg, który może przybrać postać dziecka bądź starego człowieka. Obaj są aspektami tej samej wiecznej wiedzy. Dziecko jako jedność jest symbolem środka wszechświata, symbolem pana „Koła życia” otoczonego zewsząd śmiercią. Panem „Koła życia” (samsaraczakra) jest Iśwara – osobowy Bóg. Jedna z legend mówi, że gdy Josoda, karmicielka dziecka – Kriszny zobaczyła, że jadło ono błoto, ujrzała w ciele swojego syna cały wszechświat we wszystkich jego formach, zmiennościach życia, czasu, natury, działania. Symbol dziecka Kriszny ujawnia całą rzeczywistość. W ten sam sposób nic nie znaczące zabawy dziecka pełne są znaczenia

i objawiają wszechświat takim, jakim rzeczywiście jest. W micie Markandejji jest mowa o dziecku, które spokojnie bawiło się w bezkresnym oceanie kosmicznej pustki stwarzając wszechświat jeden po drugim. Dziecko jako symbol biegunowości jest powołane do istnienia przez stosunek seksualny mężczyzny i kobiety, przez puruszę i prakriti. Nosi ono w sobie obraz ojca i matki. Jest uniwersalnym symbolem możliwości przyszłości jak i nosicielem dziedzictwa przeszłości.

W muzeum w Tandżur znajduje się mała figurka dziecka – Kriszny tańczącego na głowie węża. Wyraża ona wiele zagadnień związanych z problematyką biegunowości. Jeden z mitów o Krisznie mówi, że postanowił on jako awatar zstąpić na ziemię, aby przywrócić w świecie zachwianą wcześniej równowagę. Wąż Kalija ze wzniesionym kapturem, z którego ukazują się głowy przypomina drzewo, którego korzeniami są głowy węża. Jest on interpretowany jako drzewo wszechświata. Dziecko – Kriszna wyraża boski pierwiastek, czystą energię życia, indeterminizm, światło, skłonność do przekształceń a przede wszystkim transcendencję. Samo istnienie dziecka jako symbolu jest gwarantem ciągłości przeszłości i perspektywy przyszłości, chociaż jest ona nieokreślona. Jest to przyszłość wszechmożliwości. Tańczące dziecko wyraża optymizm i walkę z determinizmem świata. Wąż symbolizuje materię (ciężkość), całkowity determinizm, ciemność oraz powtarzalność. „Proces świata”, który wyraża Wąż, jest czystym mechanicznym procesem pozbawionym transcendencji. W „procesie świata”, którego symbolem jest wąż nie ma przyszłości. Przyszłość w formie przekształceń prowadzących do transcendencji z sansary została wyrażona przez dziecko – Krisznę. Świat chociaż stanowi tylko mechanizm jest zdolny do przyjęcia przekształceń. Dziecko w kulturze indyjskiej jest spełnieniem przyszłości. Jest tym wszystkim, czego spodziewa się serce. Symbol dziecka jest ojcem człowieka. Wiąże się z tym pewien optymizm, bowiem dziecko reprezentuje niewinność, czystość i wrażliwość na sygnały świata oraz nieobecność wąskich ambicji. Dziecko również wyraża to stadium, w którym osoba dojrzała po doznaniu przeżycia mistycznego dąży do nowej organizacji życia opartej na prostocie. W tym przypadku dziecko symbolizuje przekształcenie i istnienie wyższej, doskonalszej formy osobowości.

Przedstawiony symbol dziecka jest jednością pierwiastków transcendentnych, tworzących ideę objawienia wedyjskiego, ze światem zjawiskowym. Narodziny boskiego lub bohaterskiego dziecka są nadzieją przyszłości. W programie boskiego dziecka zawiera się myśl przywrócenia światu zachwianej równowagi, jak również wskazanie jednej z wielu dróg wiodących do wyzwolenia.

Gerard Głuchowski, Lublin

4. ZŁO I GRZECH U LUDÓW PIERWOTNYCH

Ludy zbieracko-łowieckie jak i – stanowiące większość ludów pierwotnych – ludy pasterskie i rolnicze, w postępowaniu kierują się zasadami sankcjonowanymi przez Istotę Najwyższą. Geneza i natura zła jest różnie interpretowana w kulturach ludów niepiśmiennych. Grzech natomiast zawsze ma charakter rytualny lub moralny.

I. Geneza i natura zła

Według wierzeń wielu ludów u początku zła nie mogła stać Istota Najwyższa. Będąc w pełni dobrą, nieskazitelnie czystą i doskonałą mogła być tylko i wyłącznie zycliwa człowiekowi. Istota Najwyższa jest całkowicie dobra w znaczeniu moralnym, ale też i fizycznym. Bóstwo Kurnajów w pd.–wsch. Australii, zwane Mungan Ngana, jest szczodre i wielkoduszne. Nie wyrządza nikomu krzywdy. Srogo natomiast karze łamanie zasad moralności przez siebie ustanowionych.

Według wierzeń Andamańczyków (Andamanów) w Azji, Juroków w Kalifornii oraz Algonkinów z pn. – wsch. Ameryki Północnej Istota Najwyższa powołała do życia prarodzica. Był on świadkiem stworzenia przez nią kosmosu, świata, przyrody. Od niej otrzymał prarodzik towarzyszkę życia – żonę, a także dziecko. Również Istota Najwyższa „obdarowała” prarodzica pouczeniami moralnymi. Prarodzik Andamańczyków i Algonkinów podjął próbę zmierzenia się z Istotą Najwyższą. Ta odważna i zuchwała próba oznaczała wprowadzenie dysharmonii w życie, którego twórcą był Bóg. Ostatecznie butny prarodzik został pokonany i zmuszony do uznania swojej niższości i zależności od Istoty Najwyższej.

Według wierzeń niektórych ludów pierwotnych Istota Najwyższa stworzyła bohatera kulturowego. Był on jej pomocnikiem, ale także zdarzało się, że sprzeciwiał się jej wszechwładnemu panowaniu nad światem. Ludy arktyczne, jak również ludy kalifornijskie, czy też Algonkini wierzą w istnienie tajemniczej postaci uosabiającej zło. To zło przybiera postać Złego, który nakłania ludzi do nieposłuszeństwa względem Istoty Najwyższej. Ona jednakże panuje nad złem. Lud Aszanti zamieszkujący Wybrzeże Kości Słoniowej w Afryce uważa, iż Bóg „stworzył możliwość zła na świecie”, co nie jest równoznaczne ze stworzeniem zła. Człowiek jest wolny w wyborze pomiędzy dobrem i złem. Istota Najwyższa nie przymusza nikogo do wypełniania swej woli. Lud Wugusu w Kenii wierzy w istnienia bóstwa zła. Pierwotnie dobre, stworzone przez najwyższego Boga, później odwróciło się od niego czyniąc zło.

Źródłem zła, bądź też „pośrednikami zła” są, zgodnie z wierzeniami prawie wszystkich ludów afrykańskich, duchy. Wraz z upływem lat zmarli przodkowie nazywani przez Johna Mbitiego „żywymi zmarłymi” przechodzą w stan bycia „czymś”. Przez fakt zapomnienia o nich, co zwykle ma miejsce po upływie 4–5 pokoleń, ludzie zaczynają się bać duchów jako „czegoś”, co może przynieść wielorakie zło.

Zło wiąże się u ludów pierwotnych z czarami i magią. Nie ma społeczności, w której by nie obwiniano kogoś o przywoływanie czy spowodowanie zła. Jest ono w istocie „czymś” zewnętrznym i jako takie nie może działać samo przez się. Jest złem, gdy zostanie użyte przez kogoś – człowieka, czy też przez „coś” – ducha. Mbiti uważa, iż zło to czyn, który jawi się w relacji między tzw. niższym a wyższym poziomem w hierarchii bytów. Rzucenie uroku przez czarownicę na dziecko jest złem, bowiem znajduje się ona na niższym poziomie bytowania od dziecka. Mbiti wyjaśnia filozofię zła w następujących słowach: „Coś jest złe nie dlatego, że jest takie z natury, ale ze względu na to, komu je wyrządza i z jakiego poziomu”. Konsekwencją tego jest stwierdzenie, iż Istota Najwyższa nie może być źródłem zła.

Według wierzeń ludów zbieracko-łowickich Istota Najwyższa mieszkała razem z ludźmi na ziemi. Bliżej nieokreślone zło dokonane przez ludzi spowodowało jej odejście z ziemi. Dała się ona na wschód lub północ dochodząc do nieba, gdzie znajduje się jej mieszkanie. Niektóre ludy próbują wyjaśniać na czym polegało pierwsze zło ludzi, jaki był pierwszy grzech człowieka. Afrykańscy Pigmeje Bambuti uważają, iż główną rolę przy popełnieniu pierwszego grzechu odegrała kobieta. Zło mogło zaistnieć w wyniku działania tajemniczej postaci tzw. reprezentanta zła, który ukazywał się ludziom by ich zwieść przyjmując postać zółwia lub żaby. Według Pigmejów Basua pierwszym grzechem było spożycie przez ludzi poza osadą, w lesie, upolowanej dzikiej świni. Pigmeje Efa natomiast uważają, iż pierwszy grzech popełniła brzemienna kobieta spożywając zakazany owoc z drzewa ti'i. Pigmeje Bambuti przekazują w mitach, iż pierwsi ludzie nie mieli prawa spożywać owoców z drzewa tahu, a także nie mogli przypatrywać się Istocie Najwyższej. Jorubowie z Nigerii uważają, że pierwszym grzechem przeciwko woli Istoty Najwyższej było współżycie synów z młodszymi żonami ich ojców lub też dokonanie kradzieży czy zabójstwa. Wg Pangwe i Nupe z Zambii pierwszym grzechem było w ogóle podjęcie przez ludzi współżycia seksualnego. Według Bataków na sumatrze i Kagabów w Kolumbii pierwszym grzechem były kazirodcze stosunki seksualne. Jaundowie z Kamerunu twierdzą natomiast, iż pierwszym grzechem było polowanie na zwierzęta nie w tym miejscu, które było wyznaczone przez Istotę Najwyższą. Kondowie z Afryki Wschodniej głoszą, iż pierwszym grzechem było spożycie bawolego mięsa zamiast pokarmu roślinnego, którym ludzie mieli odżywiać się z nakazu Boga. Najbardziej tragiczną konsekwencją pierwszego grzechu była śmierć ludzi, którzy pierwotnie mieli być nieśmiertelni.

II. Rytualny i moralny wymiar grzechu

Ludy pierwotne są świadome zła i jego konsekwencji. Spotkać można wśród nich skodyfikowane systemy zakazów jak i nakazów odnoszących się do życia jednostki oraz społeczności. Nakazy i zakazy normują zatem życie indywidualne i społeczne ludów pierwotnych. Sformułowana przez Johna Mbitiego zasada regulująca całość życia i wzajemnych odniesień – „Ja jestem ponieważ my jesteśmy, my jesteśmy więc ja jestem” odnosi się również, a może przede wszystkim, do etycznej, moralnej sfery życia. Moralność ludów pierwotnych nie jest oderwana od życia religijnego. Nie ma więc w społecznościach pierwotnych ostrego rozróżnienia pomiędzy wykroczeniem przeciwko współplemieńcom a wykroczeniem przeciwko istotom nadnaturalnym. Każde wykroczenie przeciwko istocie Najwyższej jest równocześnie wykroczeniem przeciw społeczności i *vice versa*. Bóg jest bowiem dawcą i regulatorem życia moralnego wspólnoty, w łonie której jednostka jest sobą. Istota Najwyższa i inne nadnaturalne istoty jej podporządkowane gwarantują zachowanie kosmicznego porządku oraz porządku społecznego i moralnego ładu.

Grzech ma u ludów pierwotnych wymiar rytualny oraz wymiar etyczny, moralny. Złamanie norm zwyczajowych, pogwałcenie określonych kultycznych

przepisów jest grzechem w znaczeniu rytualnym. Typowym przykładem wprowadzenia nieładu w życie społeczeństwa jest złamanie tabu. W społecznościach pierwotnych istnieje kultowy zakaz kontaktowania się z pewnymi przedmiotami, osobami, jak też zakaz dokonywania określonych czynności. Przekroczenie tego, co zakazane i nietykalne nieuchronnie spowoduje zesłanie kary przez siły nadnaturalne.

W czasie inicjacji, kiedy ma miejsce ontyczna przemiana jednostki, nakładane są na nią kultyczne i etyczne nakazy oraz zakazy. Przede wszystkim istnieje zakaz kontaktowania się inicjowanych z osobami „postronnymi”. Chłopcy w czasie inicjacji Mukanda u ludu Ndembu w Zambii nie mogą mieć żadnego kontaktu z kobietami, nie mogą ich nawet dostrzec w dniach dramatycznej „przemiany” osobowości, która dokonuje się w trakcie inicjacji. Złamanie jakiegokolwiek nakazu czy zakazu jest grzechem.

Grzech w znaczeniu etycznym godzi w ustanowiony przez Istotę Najwyższą porządek kosmiczny. Jest on uhierarchizowany. „Zwornikiem” kosmosu jest Bóg, który stoi nad innymi istotami ponadziemskimi, społecznościami i w końcu nad jednostkami. On czuwa nad zachowaniem praw i zasad moralnych ustanowionych przez siebie. W niektórych społecznościach pierwotnych, np. u ludu Ewe w Beninie i ludu Nuer w Sudanie występuje odpowiedzialność zbiorowa za popełnione indywidualne czyny. Z kosmicznej łączności wszystkich istot wynika solidarna odpowiedzialność wszystkich za zło danej jednostki. Jednostka, dokonująca np. kradzieży zwierzyny hodowlanej, tym samym uwikluje w swój zły czyn członków własnej rodziny, swojego klanu.

Struktura społeczna ludów pierwotnych, której cechą wyróżniającą są bardzo bliskie i mocne więzy rodzinne, jak i charakter religii plemiennych przesądzają o tzw. partykularnym wyrazie moralności. Normy i zasady moralne mają nie uniwersalny, lecz partykularny charakter. Nie ma zatem jakiejś globalnej, całościowej wizji moralności. To, co służy, czy pomaga danej społeczności jest po prostu dobrem, chociażby z drugiej strony pogwałcone zostały prawa tych „spoza” plemienia, tych innych, czyli obcych. Człowiek przynależący do innego ludu nie jest objęty regułami kosmicznej i społecznej solidarności właściwej innemu ludowi. Wyrządzenie mu szkody, np. dokonanie kradzieży, nie jest złem. Grzechem byłoby pozbawienie własności współplemieńca. Taką interpretację zła i grzechu podają np. Masajowie z Kenii i Tanzanii oraz Pigmeje Bambuti i Murzyni leśni w Afryce Centralnej.

Według wierzeń ludów zbieracko-łowickich Istota Najwyższa zobowiązała wszystkich ludzi do żywienia głębokiego szacunku dla rodziców, ludzi starych i chorych. Pigmeje uważają, iż brak szacunku dla rodziców, jak i przekleństwa rzucone przez rodziców na dzieci, są grzechem. W wielu społecznościach straszną zbrodnią jest aborcja. Grzech nieczystości wyrażający się w podejmowaniu przedmałżeńskiego współżycia seksualnego jest potępiany przez Semangów zamieszkujących na Półwyspie Malajskim, przez Negrytów na Filipinach, Pigmejów Batwa w Afryce Wschodniej, Kurnajów i Juiu w Australii. U ludów pasterskich i rolniczych grzech jednostkowy uderza, godzi w Istotę Najwyższą. Według niektórych ludów (Nuerowie) grzechem nie jest samo wykroczenie, lecz skutek, który to wykroczenie powoduje.

Literatura:

– T. Chodzidło, *Religia ludów pierwotnych*, „Znak” 10 (1958) z. s. 939–954; t e n ż e, *Etyka ludów pierwotnych*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 19(1972) z. 2, s. 131–144; T. Dajczer, *Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich*, „Studia Theologica Varsaviensia” 13/1975) nr 2, s. 11–33 M. Faliśek, *Moralność ludów pierwotnych (Indian) Ziemi Ognistej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” z. 3, 81–90; M b i t i, *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980, s. 254–267; H. Zi m o Ń, *Grzech w religiach pierwotnych*, w: *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1993, t. VI, kol. 259–261 (bibliografia).

Eugeniusz Sakowicz

5. MAŁŻEŃSTWO ZWYCZAJOWE W PLEMIENIU NGONI W ZAMBII I W MALAWII (cz. II)

Wartości etyczne

Afrykanie czują wielki szacunek dla tradycji kulturalno-religijnych. Tożsamość każdej etnicznej grupy jest związana z lokalną tradycją i jednoczy ludzi z ziemią. Powiązania narodowe są mniej ważne niż religijne czy socjo-kulturalne¹. Troska o zachowanie tradycji jest warunkiem niezagubienia się w przebłykach docierającej cywilizacji zachodu.

Małżeństwo Ngoni jest procesem rozpoczynającym się w zasadzie inicjacją młodego człowieka w dorosłe życie. Powodzeniem tego procesu zainteresowani są nie tylko młodzi, ale również zawierające kontrakt rodziny oraz wspólnoty wioski z naczelnikiem na czele. Każde małżeństwo zwyczajowe jest podkreśleniem wspólnoty. Człowiek jako istota samotna jest kimś niezrozumiałym dla Afrykańczyka. Mężczyzna bez kobiety nie ma wartości i kobieta bez mężczyzny jest nikim. Ale mężczyzna i kobieta jako wspólnota mają wartość i w tym kontekście należy rozumieć personalistyczną koncepcję osoby w tubylczej kulturze². W procesie przygotowania do małżeństwa młody człowiek uczy się kultury plemienia, poznaje swoje miejsce w wiosce i realizuje swoje afrykańskie człowieczeństwo. Kultura afrykańska obejmuje całość relacji życiowych.

Człowiek nie jest oddzielony od społeczności jak jakiś samotny atom³. Indywidualność afrykańska jest głęboko zakorzeniona w społeczności rodzinnej i wiejs-

¹ A. S h o r t e r, *Obstacles to liberation in African religious tradition*, w: *Towards African Christian liberation*, Nairobi 1990, s. 15.

² E. M a r t h e y, *African Theology*, New York 1993, s. 75.

³ P. M. K a n y a d a g o, *Evangelizing polygamous families, canonical and African approaches*, Kenya 1991, s. 44.

kiej. Ta koncepcja wyraża się przysłowiem: „Ja jestem, ponieważ my jesteśmy, a ponieważ my jesteśmy, ja jestem”⁴.

Małżeństwo ngońskie nie jest tylko ceremonią, ale dynamicznym procesem, który trwa przed i po formalnym zawarciu małżeństwa. Ze względu na posag należny rodzinie narzeczonej, który jest spłacany przez wiele lat, małżeństwo jest trwalsze, a dzieci faktycznie są własnością rodu a nie poszczególnych rodzin. Życie płciowe nie zawiera w sobie tylko celów biologicznych, ma przede wszystkim wymiar religijny i społeczny⁵. Dzieci stanowią skarb rodzin plemienia Ngoni i są zabezpieczeniem na przyszłość. Gdy rodzice są w podeszłym wieku i w uwarunkowaniach afrykańskiego klimatu brak im sił do pracy, wówczas posag za córki jest dla nich warunkiem przeżycia. Wiano jest wyrażeniem szacunku dla rodziców dziewczyny oraz manifestacją wdzięczności za możliwość połączenia się z całą genealogią swojej żony⁶. Wielkość posagu oznacza godność żony, która nie idzie do męża na służbę, ale zostaje jego partnerem życia. To ona powiększy ród swojego męża własną obecnością i przez urodzenie nowych potomków⁷. Małżeństwo w plemienu Ngoni nie jest w pełni uznane za ważne, czy skonsumowane, dopóki żona nie urodzi dziecka. Dlatego pierwsza ciąża niejako pieczętuje kontrakt małżeński oraz integruje pannę młodą z rodziną męża. Pragnienie dziecka jest warunkiem ciągłości życia, wypełnieniem tradycji i realizacją kultury plemiennej. Afrykańska koncepcja rodziny włącza poczęte, a jeszcze nie narodzone dziecko do wspólnoty żyjących⁸. Urodzenie dziecka martwego jest zaciągnięciem winy wobec rodziny, jest potępiane i karane. Każde dziecko jest nowym znakiem nadziei, że istnienie nie wygaśnie. Małżeństwo jest nie tylko pragnieniem osobistym, jest aktem religijnym, dzięki któremu „osoba własnymi nasionami życia przeciwstawia się utracie pierwotnej nieśmiertelności”⁹,

Narodziny każdego dziecka są wydarzeniem społecznym dotyczącym ojca, matki rodziny, klanu, a także zmarłych. Dziecko nie jest nigdy tylko „moje” albo tylko „twoje” – ono jest zawsze nasze. Kobieta czy mężczyzna jeżeli umrze bez pozostawienia potomstwa, gasi płomień życia, traci kontakt pomiędzy światem zmarłych i żywych, a przez to traci swoje człowieczeństwo¹⁰. Podobnie jak wiele tradycyjnych społeczeństw, ludy Ngoni wierzą w Boga, który z nimi jest złączony za pomocą utrzymywania ciągłości życia. Gwarancja urodzin, żywotności dzieci i płodności są znakami zwycięstwa życia w żniwie, którego źródłem jest Bóg¹¹. W buszu wśród Ngoni myśl o niechcianej ciąży czy to kobiety zamężnej, czy panny jest nieznaną. Dzieci mają wartość modlitwy wznoszonej do Stwórcy. Wydają się być najskuteczniejszym

⁴ *Tamże*, s. 49.

⁵ J. M b i t i, *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980, s. 185 – 186.

⁶ W. G. G l u m, *Forms of Marriage, Monogamy Reconsidered*.

⁷ *Tamże*, s. 48. Nairobi 1989, s. 48.

⁸ Byang H. K a t o, *Theological Pitfalls in Africa*, Kisumu – Nairobi 1975, s. 61.

⁹ J. M b i t i, *dz. cyt.*, s. 170.

¹⁰ *Tamże*, s. 171.

¹¹ Ch. N y m i t i, *African sense of God's motherhood, w: Inculturation of Christianity in Africa*, Kenya 1900, s. 97.

środkiem kontaktu z kosmosem i światem nieznaną oraz niewidzialną przyszłości¹². Dziecko jest nie tylko kontynuacją życia fizycznego, jest również ogniwem utrzymującym zarówno ojca jak i matkę w stanie nieśmiertelności osobistej. Kobieta niepłodna w świetle tradycji Ngoni jest nieszczęśliwa, będzie zapomniana w świecie zmarłych. Za życia będzie cierpieć i ona, i jej rodzina, wszyscy będą odczuwać upokorzenie. Mąż może sytuację tylko częściowo uratować przez spłodzenie dziecka z inną kobietą, ale piętno bezdzietności kobiety nigdy nie będzie zmyte.

W plemionach Bantu ważną sprawą jest okrycie pośladków i genitalii, ponieważ są one wrotami życia i dlatego mają znaczenie religijne. Matki z plemienia Ngoni karmią swoje niemowlęta jawnie i bez żadnego wstydu. Wielkie piersi są dumą kobiety, symbolem życia, oznaką, że kobieta ma pokarm. Publiczne karmienie dziecka podczas wspólnych spotkań, Mszy świętej, różnych nabożeństw pozostaje sprawą normalną, nie ma nic z nieprzyzwoitości, nagości czy seksu. Oficjalne karmienie dziecka jest pokazaniem swojej przynależności do grona matek „azimai”, jest ogłaszaniem osobistej płodności – ideału kobiety Ngoni.

Tańce inicjacyjne mają charakter wychowawczy. Podczas nich dziewczęta i chłopcy otrzymują pouczenia o wzajemnym uzależnieniu mężczyzn i kobiet oraz zalecenie, aby tak traktował każdy swego partnera jak i sam pragnie otrzymać szacunek z drugiej strony. Dynamika form kulturowych inicjacji, życia narzeczeńskiego i rodzinnego daje stabilność małżeństwu zwyczajowemu.

Wspólnota rodzinna ma zasięg kosmiczny, ponieważ zmarli przodkowie stanowią integralną część rodu i dziedzictwa kultury. Fundamentem kultury Ngoni jest rodzina. W realizacji tradycyjnej kultury przodków Ngończyk przez pragnienie potomstwa jest bliski Bogu, który jest Panem Życia¹³. Bóg określany słowem „Mulungu” dla ludów Ngoni, podobnie jak i dla innych plemion wschodniej Afryki należących do rodziny Bantu, jest Sędzią i Twórcą wszystkiego co jest¹⁴. Mulungu „ustawia duchy zmarłych w szeregi lub rzędy”, nie czyni zła i dlatego nie trzeba mu składać żadnych ofiar¹⁵.

Obrzędy inicjacji razem z całym procesem zawierania małżeństwa są nauką życia i przejścia od jednej wspólnoty rodzinnej do utworzenia nowej¹⁶.

Obrzędowość procesu zawierania nowej wspólnoty rodzinnej świadczy o zadziwiającej realizacji życia przez tworzenie jedności z grupą społeczną i całym kosmosem¹⁷.

Wyrazem jedności wspólnoty rodzinnej jest troska o szczęście i płodność. Marzeniem, które osiąga siłę pożądania jest zrodzenie jak najliczniejszego potomstwa, które jest warunkiem szacunku wspólnoty i oznaką siły wioski. Wysokość wiana, które

¹² P. Sarpong, *Girl's Nubility Rites in Ashanti*, Ghana 1977, s. 8.

¹³ J. – M. Ela, *My Faith as an African*, New York 1988, s. 11.

¹⁴ C. G. Seligman, *Ludy Afryki*, Warszawa 1972, s. 206 – 207.

¹⁵ *Tamże*, s. 215.

¹⁶ J. Grzeškowiak, *Misterium małżeństwa*, Poznań 1993, s. 55.

¹⁷ *Tamże*, s. 55.

rodzina męża musi zapłacić za pannę młodą jest powodem większego szacunku dla kobiety i racją stabilności małżeństwa zwyczajowego¹⁸.

Istnieją również pewne pozytywne wartości w małżeństwach poligamicznych. Przede wszystkim są one zasobniejsze pod względem ekonomicznym. W kulturze Ngoni tylko do zadań kobiet należy praca na roli. Dlatego im więcej jest kobiet w danej rodzinie, tym większy obszar ziemi można obsiać kukurydzą, ryżem, orzeszkami ziemnymi oraz można zająć się hodowlą zwierząt domowych. Dzieci poligamistów zwykle są lepiej wychowane, gdyż znajdują się pod dokładniejszą opieką. Kobiety w takich rodzinach czują się bardziej wolne, a mężczyźni w czasie niedyspozycyjności jednej żony mają inne, co ogranicza liczbę zdrad małżeńskich i jest powodem zmniejszenia liczby zarażeń chorobami przenoszonymi drogą płciową.

Rodziny poligamiczne mają również swoje problemy. Liczne komplikacje powoduje zazdrość kobieca i walka o prawo do spania z mężem¹⁹. Chęć dominacji wśród żon jest przyczyną licznych kontaktów z czarownikami – z ich czarną i białą magią. Czarownicy sprzedają zioła wzmagające aktywność płciową albo truciznę. Ta ostatnia może być przyczyną śmierci dominującej żony lub męża. Niezależnie od upodobań męża dominację żon określa kolejność poślubiania żon. Wśród Ngoni najwyższym szacunkiem zwykle cieszy się pierwsza żona (cikondi coyamba)²⁰. Każda młoda dziewczyna marzy, aby być pierwszą żoną i dlatego pod kierunkiem kobiet (alangizi) dba o przygotowanie swego ciała dla mężczyzny od czasu inicjacji. Kolejnymi żonami zwykle stają się te dziewczęta, które w młodym wieku nie wyszły za mąż.

Prawo Ngoni pozwala mężowi na stosunki płciowe z kobietą, która nie jest jego żoną – kobieta za podobny czyn jest surowo karana²¹.

Coraz więcej dziewcząt i kobiet w obecnych czasach nie akceptuje całego kontekstu małżeństwa zwyczajowego²². W parafii Chikungu w diecezji Chipata (Zambia) w 1988 roku do proboszcza przyszła liczna grupa dziewcząt, która odmówiła poddania się zwyczajowym zabiegom inicjacyjnym. Dziewczęta, którym udało się skończyć szkołę średnią w zasadzie nie akceptują poligamii i nie pozwalają mężom na poślubienie drugiej żony²³. Odejście od tradycyjnych modeli zachowań w zakresie kultury plemiennej staje się często przyczyną nieodpowiedzialnej miłości i zaniku poczucia wspólnoty rodzinnej. Niektóre elementy procesów inicjacyjnych budzą oczywisty sprzeciw Kościoła. Jednak dla Ngoni są one wspólnotowym wychowaniem młodego pokolenia do życia zgodnego z wartościami kultury wypracowanej przez historię. Inicjowani uczą się zwyczajów plemiennych, posłuszeństwa, znoszenia cierpienia, odpowiedzialności, dochowania tajemnicy (...) ²⁴. Przygotowanie do inic-

¹⁸ W. G. Blum, *dz. cyt.*, s. 53.

¹⁹ *Tamże*, s. 111.

²⁰ *Cikondi coyamba – pierwsza miłość* (tłumaczenie własne).

²¹ W. G. Blum, *dz. cyt.*, s. 53.

²² *Tamże*, s. 143.

²³ R. Clinget, *Many wives, many powers*, Northwestern University Press 1970, s. 295.

²⁴ J. Mbiti, *dz. cyt.*, s. 156.

jacji, cały proces inicjacji i wszystko co następuje bezpośrednio po tym, jest wychowaniem do życia małżeńskiego i rodzinnego. W świetle tradycji dzieci zrodzone duchowo przez rytmy inicjacyjne, są niejako w religijny sposób zrodzone dla życia we wspólnocie. „Nyau” ze względu na tańce wykonywane bez żadnego odzienia oprócz rytualnych masek, oraz ze względu na tajność miejsca i obyczajów był nawet w pewnych okresach przed uzyskaniem niepodległości zakazany. Uzyskanie niepodległości w drugiej połowie stulecia stało się przyczyną ujawnienia wielu rzeczy, które w sposób tajny były wykonywane w buszu, niekiedy pod osłoną nocy. Obecnie okazuje się, że kult Nysu ma głębokie znaczenie religijne i społeczne. Przez taniec następuje zaproszenie przodków do grona żyjących na ziemi. Dla ludów Ngoni przodkowie są częścią ich wspólnoty. Nie chodzi tu o kult przodków w dosłownym tego słowa znaczeniu. Przodkowie dla Ngończyka są jakby pomostem prowadzonym do Boga określanego mianem „Mulungu”.

Małżeństwo dla Ngończyka jest obowiązkiem religijnym i pociąga za sobą religijną odpowiedzialność. Jest centralnym aktem życia, nadzieją żyjących i zmarłych. Kultura wychowania, procesy inicjacji, wybór partnera, ceremonie zwyczajowe są zwykłymi, mało znaczącymi aktami życia w porównaniu do świętego dramatu prokreacji. Człowiek we wspomnianym dramacie nie jest widzem, lecz aktywnym aktorem i religijnym uczestnikiem. Od jego płodności zależy modlitwa życia.

3. Symbolika w kulturze afrykańskiej

Kultura Ngoni jest cywilizacją symboli, które są kluczami do codziennego życia. Afrykanin żyje w lesie symboli stanowiących drogę łączności jednostki z wszechświatem. Symbol w Afryce nie odtwarza świata, lecz tworzy ideę nowej rzeczywistości²⁵. Rozumienie tajemniczego znaczenia symbolu dokonuje się w hierarchicznym łańdże: Bóg, duchy, przodkowie zmarli i żywi²⁶.

Narodziny, małżeństwo i agrarne uroczystości są integralnie związane ze świętym kosmicznym porządkiem, gdzie ludzie łączą się za pomocą symboli ze wspólnotą, prawami natury, z przodkami i z Bogiem²⁷.

Obrzędy inicjacji symbolizują przejście ze śmierci do życia oraz walkę o zwycięstwo życia. Odejście od społeczności w celu wejścia w życie dorosłe przez inicjację jest dramatycznym doświadczeniem umierania świata dziecięcego, natomiast powrót jest alegorią zmartwychwstania i ponownych narodzin dla świata duchów i wspólnoty dorosłych²⁸.

W procesie inicjacji chłopców w plemienu Ngoni w ramach tańca Nyau stosowane są maski. Maski symbolizuje uczestnictwo w życiu przodka. Dzięki masce

²⁵ J. P a s i e r b, *Miasto na górze*, Kraków 1973, s. 255.

²⁶ D. K y e y u n e, *New Trends in Liturgy*, w: *Towards African Christian Maturity*, Nairobi 1987, s. 116.

²⁷ J. – M. E l a, *dz. cyt.*, s. 17.

²⁸ J. M b i t i, *dz. cyt.*, s. 155.

młodzieniec przywołuje tajemniczą moc, której źródłem są przodkowie. Inicjowany jednoczy się z przodkiem i przez taniec naśladowujący swój archetyp przechodzi ze świata niesakralnego do sakralnego, a nie – ludzkiego do ludzkiego. Ceremonie inicjacyjne są wyrażane językiem gestów i symboli. Wyrażają doświadczenie zmiany stanu bytowego osoby inicjowanej. Ich celem jest przejście młodzieńca z małego świata dzieci do wielkiego świata dorosłych i przodków.

W obrzędach inicjacji chłopców pojawia się strumień wody – symbol kosmicznych mocy. Obrzuceni błotem wchodzą do strumienia, aby się oczyścić i zacerpnąć mocy, która kontroluje życie ludzkich istnień²⁹. Wyjście z wody jest pozostawieniem dziecięcego manieryzmu i powtórnym narodzeniem się do dorosłego życia. Dojrzałe życie wymaga odpowiedzialności i ofiary. Dlatego inicjowani muszą po wyjściu z rzeki pić cuchnące napoje, a także nauczyć się różnych przekleństw ludzi dorosłych. Mircea Eliade stwierdza, że wody mają znaczenie mityczne, gdyż otwierają i zamykają cykle kosmiczne, są na początku oraz na końcu każdego wydarzenia kosmicznego³⁰.

Do uroczystości inicjacyjnej, „cinamwali”, dziewczęta w święta wspólnoty noszą białe chustki na głowach – są one oznaką dziecięctwa, czystości i radości³¹. Nałożenie czerwonych chusteczek na głowy jest symbolem śmierci życia dziecięcego, melancholijnym wejściem w bliską relację walki o przedłużenie życia w kosmicznym porządku opartym na znalezieniu męża i rodzeniu dzieci³². Pouczenia inicjacyjne dziewcząt o funkcjach narządów płciowych i rozpoczęcie przygotowań do rozmnażania mężczyzn i rodzenia dzieci są symbolem odejścia od dzieciństwa i wejścia w dorosłe życie kobiet. Podczas uroczystości inicjacyjnej albo przed nocą poślubną każda dziewczyna otrzymuje sznur z paciorkami „mpingu”, który jest zawieszany na biodrach. Oznacza on dojrzałość kobietą i pragnienie macierzyństwa³³. Celem uroczystości inicjacyjnej dziewcząt jest uwolnienie ich z niewoli ognia, którego gaszenie oznacza wpływ krwi menstruacyjnej³⁴.

Po rytualnych obmyciach „cinamwali” alangizi angażują dziewczęta w taniec dorosłych kobiet. Po tańcu następuje strojenie w zielone lub czerwone chustki – jest to symbol wejścia w życie dorosłe i uznanie dziewcząt jako dojrzałych ludzi. Inicjacja dziewcząt jest wejściem w bezpośredni kontakt z przodkami i sakralizuje ich egzystencję³⁵. Istnieje głębokie przekonanie wśród ludu Ngoni, że inicjacja jest warunkiem spełnienia się pragnienia rodzenia dzieci. Nieuczestniczenie w inicjacji jest złamaniem więzów z rodziną, klanem i przodkami. Konsekwencją takiego postępowania jest prawdopodobieństwo odejścia z tego świata bez potomstwa i ugaszenie linii życia. Ludy Ngoni lękają się śmierci bez pozostawienia potomstwa, czy też

²⁹ J. – M. Eliade, *dz. cyt.*, s. 38.

³⁰ M. Eliade, *Taktat o historii religii*, Warszawa 1993, s. 248.

³¹ J. Mbiti, *dz. cyt.*, s. 198 – 199.

³² P. Sarpong, *dz. cyt.*, s. 70.

³³ A. Shorter, *The historical study of rites of transition and of spirit possession, w: The historical study of African religion*, London 1972, s. 139.

³⁴ Por. Peter Sarpong, *Girls nubility rites in Ashanti*, Ghana 1977, s. 84 – 86.

³⁵ *Tamże*, s. 61.

boją się śmierci poza rodziną czy wspólnotą wioski. Rytuály inicjacji wprowadzają nowy rytm w życie młodych ludzi. Inicjacją kończy się dziecięctwo, a rozpoczyna się stan dojrzałości i nowych uprawnień, od teraz młodzi mogą zakładać rodziny, stawać się matkami i ojcami, są zobowiązani do obrony rodziny, wioski i plemienia.

Drużba przysłany do rodziny przyszłej panny młodej zachowuje się w zwyczajowo określony sposób i przekazuje symboliczny dar w koszyku nakrytym innym koszykiem tej samej wielkości. Jest to symbol uwierzytelniający zachowanie tradycji plemienia i poszanowanie godności partnerów przyszłych negocjacji. Przyjęcie pierwszego daru drużby oznacza przyjęcie symbolu i tego, co on oznacza – rozpoczęcie pertraktacji małżeńskich.

Posag ofiarowany teściom jest samookreśleniem siebie, wyrażeniem szacunku, podziękowaniem za kulturę przodków rodu dziewczyny i symbolem złożenia nadziei w przedłużenie swojej egzystencji dzięki potomstwu, które ma się narodzić z powstającej nowej rodziny³⁶. Rodzina pana młodego przez wiano określa wartość panny młodej, symbolicznie wyraża wartość kontraktu małżeńskiego i składa nadzieję łączności z Bogiem przez mające narodzić się z tej nowej rodziny dzieci.

Gdy mężczyzna widzi swoich przyszłych teściów, powinien ukucnąć i nic nie mówić. W ten sposób zwyczaj Ngoni okazuje pokorę i szacunek wobec rodziców swojej przyszłej żony. Podobnie wobec swoich przyszłych teściów wypada się zachować dziewczynie.

Takie zachowanie chroni przed możliwością kontaktów seksualnych pokoleń, które powinny względem siebie mieć relacje dystansu i szacunku.

Małżeństwo afrykańskie ma wymiar kosmiczny: mężczyzna jest obrazem słońca a kobieta symbolizuje ziemię³⁷. Przedstawienie wspomnianego symbolu następuje w plamieniu Ngoni wtedy, gdy orszak panny młodej „umlobokazi” przynosi owoce ziemi do domu pana młodego podczas weselnego święta „mthimba”. Mężczyzna jako symbol słońca jest po stronie prawej, kobieta swoją osobowością przybliży ziemię i księżyc, i jej miejsce jest po lewej stronie. Tak jak niebo z promieniami słonecznymi pokrywa ziemię, która przyjmuje funkcję słońca, tak w obrazie małżeńskiej wspólnoty bywa z funkcją ojcostwa i macierzyństwa. Wspomniany symbol przedstawia także pieśń Plejad z Afryki Południowej: „Ziemia jest naszą matką, niebo naszym ojcem. Niebo deszczem zapładnia ziemię, ziemia rodzi zboża i trawę”³⁸.

Uroczyste sploty włosów panny młodej, oraz uwydatnienie jej figury prezentują jej dojrzałość, a także prawo zaliczenia do grona mężatek.

Podczas tańca przy młodej parze wszystkie kobiety trzymają w dłoniach pędy młodych zielonych gałązek. Drzewa symbolizują obecność Boga w jego relacjach z człowiekiem³⁹. Zielony kolor czy to ubioru czy liści oznacza płodność i energię życiową Boga, która ma się stać udziałem małżonków⁴⁰.

³⁶ W. G. B l u m, *dz. cyt.*, s. 47 – 53.

³⁷ M. E l i a d e, *dz. cyt.*, s. 237.

³⁸ *Tamże*, s. 251.

³⁹ Byang H. K a t o, *Theological pitfalls in Africa, Kisumu – Kenya 1975*, s. 75.

⁴⁰ M. E l a, *dz. cyt.*, s. 36.

Ideę nowej rzeczywistości małżeńskiej pokazuje specjalna szata, która okrywa dokładnie głowy naręczonych podczas przyjęcia weselnego. Zdjęcie tej szaty następuje tuż przed pierwszym wejściem młodej pary do swego domu. Po wejściu młodej pary do swego domu goście weselni czekający przed chatą mówią między sobą: „Teraz łoże weszło pomiędzy mężczyznę i kobietę”, co oznacza akt małżeński⁴¹. Okrycie wspólnym welonem podczas ceremonii ślubnych znane było już w starożytnym Rzymie i u chrześcijan od końca IV wieku. Okrycie wspólnym welonem było symbolem zawarcia małżeństwa i synonimem jedności istniejącej między małżonkami⁴².

Po okresie próby młoda żona otrzymuje od teściowej albo od męża garnki. Oznaczają one pozwolenie na pierwsze rozpalenie ogniska w celu samodzielnego przygotowania posiłku dla swego męża – „ukupekisa umlobokazi”. Rozpalenie ognia przy domu oznacza zakończenie minionego okresu życia i rozpoczęcie nowego życia (symbol śmierci i zmartwychwstania).

Różne dary ślubne mają więcej niż ekonomiczne znaczenie. Symbolicznym podarunkiem od teściu jest żelazna motyka – zasadnicze narzędzie pracy afrykańskiej kobiety. Bez żelaznej woli do pracy, której oznaką jest żelazna motyka, nie będzie żniw i jedzenia. Pan młody w prezencie ślubnym od swoich teściów otrzymuje siekiere, ponieważ jego obowiązkiem będzie ścinanie drzew i cięcie drewna dla podtrzymania ogniska domowego. Przyniesienie drewna z miejsca wyrębu jest obowiązkiem żony.

Starsze kobiety z wioski pana młodego w czasie zwyczajowego ślubu wręczają młodej parze naczynie napełnione solą. Ngoni uważają sól jako symbol mądrości i dostatniego życia. Częstym upominkiem ślubnym od przyjaciół jest bęben. Oznacza on życzenie liczego potomstwa. Przez rytm bębnów, charakterystyczny dla danego plemienia, następuje nawiązanie łączności duchowej z przodkami. A zadaniem przodków jest kontrola życia na ziemi, regulacja płodnością i ukierunkowanie ludzkich istnień⁴³. Podarowanie orzeszków ziemnych oznacza życzenie mądrości i zaradności życiowej.

Innym ważnym prezentem jest pusta skorupa owocu kalabasa. Ze względu na swój dziwny kształt skorupa ta używana jest jako chochla – naczynie do nalewania wody. Kalabasa obrazuje puste kobiece łono, które czeka na swoje przeznaczenie.

Obmycie wodą małżonka po pierwszej nocy poślubnej jest wyrazem dziękczynnego błogosławieństwa, symbolizuje kosmiczne siły, jest obrazem skonsumowania małżeństwa, uzdrowienia, oczyszczenia⁴⁴. Oznacza również zmycie stanu całego życia przedmałżeńskiego wraz ze zmartwychwstaniem do odpowiedzialnych funkcji prokreacyjnych⁴⁵. Smutnym dla chrześcijanina jest fakt oddalania bezpłodnej żony w plemieniu Ngoni.

⁴¹ P. Sarpong, *dz. cyt.*, s. 72.

⁴² B. Mokrzycki, *Kościół w świętości*, Warszawa 1984, s. 287 – 291.

⁴³ J. Ela, *dz. cyt.*, s. 37 – 39.

⁴⁴ *Tamże*, s. 18.

⁴⁵ J. Mbiti, *dz. cyt.*, s. 180.

Ludy Bantu przyjmują kosmiczne prawo porównujące kobietę z rodzącą ziemią. Dlatego kobieta powinna być związana z ziemią przez rolniczą pracę. Bezpłodność jest dla ludów Bantu czymś niebezpiecznym dla rolnictwa, a w Ugandzie bezdzietność jest podstawą rozvodu ze względów ekonomicznych.

Problemy małżeńskie związane ze zdradą, żona przynosi do naczelnika wioski albo do misjonarza i wyraża je słowami: „mwamuna wanga ali na ulesi”⁴⁶. Lenistwo nie oznacza tu braku chęci do pracy, ale wzgardę dla wiernej miłości oraz brak spełniania aktów małżeńskich.

Symbolika procesu zawierania małżeństwa omija rzeczywistość bezpośrednią, ale jej nie pomniejsza i nie dewaloryzuje – tworzy nową wartość o własnej egzystencji⁴⁷. Symbol rozgranicza także starą i nową rzeczywistość oraz pomaga w komponowaniu jedności wspólnot⁴⁸. Symbol w rzeczywistości symbolizowanej uczestniczy i ją uobecnia⁴⁹. Przez symboliczne rytury Ngoni mogą wyrazić w sposób doświadczalny rzeczywistości wstydlive i wartości trudne do ekspresji. Są ulubionymi zajęciami plemiennymi, które integrują społeczność i pomagają zrozumieć inny sposób myślenia⁵⁰.

ks. Franciszek Behrendt, Pelplin

6. DZIAŁALNOŚĆ MISYJNA SALEZJANÓW W AZJI

11 listopada 1875 r. ks. Jan Bosco poświęcił krzyże misyjne pierwszym dziesięciu salezjanom udającym się na misje do Argentyny. Tak zaczęła się historia misji salezjańskich. Pierwszych pięćdziesiąt lat salezjanie koncentrowali swe wysiłki misyjne na Ameryce Łacińskiej. W latach dwudziestych naszego wieku skierowali swe zainteresowania ku Azji.

SRODKI MASOWEGO PRZEKAZU

Ks. Bosco wyczuwał intuicyjnie wielkie znaczenie i wpływ środków masowego przekazu na kształtowanie postaw i mentalności ludzi¹. Rozumiał, że należy je bezwzględnie wprząść w służbę ewangelizacji. Dlatego tworzył szkoły poligraficzne, kształcił drukarzy, starał się o najnowocześniejszy sprzęt drukarski, a także sam wiele

⁴⁶ mwamuna wanga ali na ulesi – mój mąż jest leniwy (tłumaczenie własne).

⁴⁷ J. G r z e ś k o w i a k, *Misterium małżeństwa*, Poznań 1993, s. 28 – 30.

⁴⁸ *Tamże*, s. 28 – 30.

⁴⁹ K. R a h n e r, *Zur Theologie des symbols*, w: *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln 1960, s. 275 – 311.

⁵⁰ A. S h o r t e r, *dz. cyt.*, s. 140.

¹ Zob. Ks. Stanisław S z m i d t SDB, *Misje Salezjańskie w Azji*, w: *Symposium na temat 120 lat misji salezjańskich*, Warszawa 1995, s. 27-80.

publikował. Na terenie Azji salezianie prowadzą 14 wydawnictw, a wśród nich na Filipinach „Salesian Publishers” w Manili – Makati, w Japonii „Don Bosco Sha” w Tokio, w Hong Kongu „Salesian Catechetical Centre”, na Tajwanie w Tainan „Salesian Publishers”, w Indiach „S.I.G.A. (Citadel)” w Madrasie, „Don Bosco Technical School” w Shillongu, „Edizione Salesiana Centro Catechistico” w Kalkucie.

Biuletyn Salezjanski i Wiadomości Inspektorialne ukazują się w kilkunastu językach (w samych Indiach w 4 językach: angielskim, malajalam, tamil, telugu). Salezianie drukują też wiele czasopism dla dzieci i młodzieży. Np. w Chinach, w Hong Kongu, wychodzą czasopisma dla chłopców: „Lok Fung Pao” (Pionier) i „Tsing Nin Leung Yau” (Przyjaciel Młodych). Dla młodzieży przeznaczone jest „Leung Yan Chi Shing”. W Korei, w Seulu, ukazuje się dla młodzieży czasopismo „The Friend” (kontynuacja „Czytanek Katolickich” ks. Bosco). Na Filipinach salezianie oferują młodzieży „Youth Magazine”, „Halikayo”, „Tining Bible Study”. W Japonii, w Tokio, wychodzą „Katoriku Seikatsu” (Życie Katolickie) i „Salesio News” (zarówno dla młodzieży jak i wychowawców). W Indiach w Madrasie w języku tamil wychodzi czasopismo przeznaczone dla chłopców „Arumbu” i „God’s Ambassador” (o charakterze powołaniowym); w Bombaju wychodzi czasopismo maryjne „Don Bosco Madonna”, a w Kalkucie „Jesus Loves Me” (katechezy), oraz „Catechetics India” (czasopismo kulturalno-religijne).

Towarzystwo Salezjańskie prowadzi też 8 drukarni (w Indiach – 6, Na Filipinach i w Tajlandii po – 1), 5 centrów produkcji pomocy audiowizualnych (w Indiach – 3, w Chinach i na Filipinach po 1), oraz 15 księgarni (w Indiach 11 i po 1 w Tajlandii, Japonii, Chinach, na Filipinach). Na wzór sławnego LDC (Libreria Dottrina Cattolica) z turyńskiej dzielnicy Leuman powstało w 1976 r. w Kalkucie (Indie) „Don Bosco Catechetical and Multimedia Centre”, które ma bogatą bibliotekę wydawnictw biblijnych, liturgicznych, katechetycznych, ukazujących się na całym świecie. Salezianie wydają tam w różnych językach pomoce katechetyczne, filmy, plakaty, kasety video i inne. Ściśle powiązanych z kalkuckim centrum jest 5 ośrodków inspektorialnych w Indiach².

PRACA Z MŁODZIEŻĄ

Salezianie w Azji prowadzą oprócz 6 centrów katechetycznych, także 6 ośrodków duszpasterstwa młodzieżowego i 15 ośrodków rekolekcyjnych, gdzie młodzież może odbywać w duchu księdza Bosco rekolekcje i dni skupienia. W 101 oratoriach i centrach młodzieżowych gromadzi się codziennie lub w święta 25 500 młodzieży. Salezianie prowadzą w Azji też 133 szkoły podstawowe, gdzie uczy się 51 698 dzieci, 135 szkół średnich, gdzie pobiera naukę 91 376 młodzieży, 12 techników z 6 230 uczniami i 5 uczelni wyższych, gdzie kształci się 4 160 studentów. Prowadzą też 46 szkół

² Zob. Marco B o n g i o a n n i, *Nel mondo delle comunicazioni sociali w: Don Bosco nel mondo*, Roma 1988, t.I, s. 281 n; zob. także *La Societa' di San Francesco di Sales – Dati Statistici*, Roma 1996, s. 88.

zawodowych z 19 603 uczniami i 6 szkół rolniczych z 440 uczniami. Mają 655 szkół parafialnych, gdzie uczy się 40 822, a także 4 szkoły dla analfabetów, gdzie uczy się podstaw pisania i liczenia 1 076 uczniów opóźnionych w rozwoju i nauce. Do tego trzeba dodać 107 internatów dla młodzieży szkół salezjańskich (11 463 wychowanków), oraz 25 burs dla uczniów szkół średnich (1430 wychowanków), 13 domów akademickich dla studentów szkół wyższych (972 wychowanków) i 5 burs dla młodzieży pracującej.

Salezianie zajmują się także młodzieżą z marginesu. Przykładem może być działalność ks. Vincenta Xaviera z Madrasu, twórcy „Don Bosco Anbu Illam” (Dom Miłości) dla madraskich dzieci ulicy. Początkowe przytulisko dla zebranych z ulicy chorych i umierających z głodu dzieci dziś daje schronienie i opiekę 450 bezdomnym. Chłopcy ci uczą się, otrzymują wykształcenie zawodowe i mieszkanie w internacie. W 1995 r. powstało nowe centrum dla 300 bezdomnych dzieci. Chłopcy zdobywają tam zawody stolarzy, ślusarzy, elektryków i mechaników samochodowych.

Innym przykładem może być „Sneha Bhavan” (Dom Dobroci) w Pulluruthy w stanie Cochin w Kerała, gdzie salezianie w 1972 r. zaczęli nawiązywać kontakt z dziećmi ulicy. Otworzyli też dom dla chłopców przysyłanych przez policję. Po kilku latach ponad sto dzieci, które weszły w kontakt z prawem, stało się uczciwymi ludźmi. Salezianie zapewnili im naukę, pracę, zabawę. Wokół Pulluruthy powstała cała kolonia domów, w których zamieszkałi z rodzinami byli wychowankowie „Sneha Bhavan”.

„Bosco Yuva Kendra” w Bangalore jest „domem otwartych drzwi” dla dzieci i młodzieży w wieku od 7 do 22 lat. Działa od 1985 r. Nie jest to ani internat, ani bursa, ani szkoła we właściwym tego słowa znaczeniu. Chłopcy przychodzą i odchodzą, kiedy chcą. Wielu pozostaje.

Na Filipinach przykładem może być działalność ks. Petera Zago. Na przedmieściu Cebu, blisko lotniska międzynarodowego, ks. Zago założył w Lapulapu „Don Bosco Boys Home”. W niezbyt obszernym pomieszczeniu znalazło nocleg 110 chłopców od 7 do 12 lat, którzy wcześniej byli zdani tylko na siebie. Wzrastali w gangach złodziei. Wielu miało do czynienia z policją. Ks. Zago stworzył tym dzieciom ulicy dom, gdzie mogą się czuć bezpieczni, uczyć, bawić i wyzwolić się z agresji. Ks. Zago zainteresował się też pobliskim więzieniem dla 1000 młodocianych przestępców. Chłopcy ci mają możliwość nauki i zdobycia zawodu.

Na wyspie Coloane koło Macau w Chinach istnieje „Don Bosco Town”, gdzie ks. Caietano Nicosia zorganizował opiekę dla 150 chłopców w wieku szkolnym z rozbitych rodzin, oraz dla porzuconych i bezdomnych.

Podobnych salezjańskich „Miast”, czy „Domów Chłopców” jest w Azji 22 z 3038 wychowankami: w Chinach – 1, na Filipinach – 6, w Japonii – 2, w Indiach – 11, w Korei – 1, w Tajlandii – 1.

W 1982 r. został zamordowany w Hong Kongu ks. Lomazzi, który poświęcił swe ostatnie lata pracy wśród narkomanów³.

³ Zob. *La Societa' di San Francesco di Sales, Dati Statistici*, Roma 1996 (Oratori – centri giovanili, s. 54, Scuole, s. 60), *Scuole professionali e agricole*, s. 66, *Convitti*

UBÓSTWO I CIERPIENIE

Salezianie w Azji prowadzą trzy leprozoria dla 450 osób chorych na trąd. Jedno jest na wyspie Coloane koło Macau w Chinach. Zostało założone w XVI w. Nazywa się „Wioską Matki Bożej Bolesnej” (Villaggio del Addolarata). W 1963 r. podjął tam pracę ks. Gaetano Nicosia. Wśród stu chorych 90% to katolicy. Dzieci i młodzież ma możliwość nauki. Obok wioski Matki Bożej Bolesnej znajduje się Dom Świętego Józefa, gdzie znajdują opiekę dzieci upośledzone. Tam też istnieje Centrum Świętej Łucji dla ludzi psychicznie chorych.

W Madras – Vyasarpadi (Indie) istnieje od 8 grudnia 1964 r. Centrum Błogosławieństw, założone przez ks. Orfeo Mantovani. Na przedmieściach Madrasu, gdzie było wysypisko śmieci, zakupił 6 ha ziemi i założył nieopodal szkołę podstawową dla 800 najbiedniejszych dzieci, przedszkole dla 150 dzieci, schronisko dla 80 dzieci upośledzonych, dom dla 90 dzieci z rodzin trędowatych, szkoły wieczorowe dla 500 uczniów, szkołę stenografii i pisania na maszynie dla 80 uczniów, drukarnię i przy niej szkołę poligraficzną, szkołę krawiecką dla 130 uczennic, warsztaty pracy dla 60 kalek, dyspensorium-przychodnię lekarską dla 200 pacjentów, oraz szpital dla 110 nieuleczalnie chorych. W Centrum Błogosławieństw wydawane są posiłki dla 1500 osób dziennie. Działa tam także leprozorium – „Ogród Papieża Jana XXIII” – dla 380 trędowatych, centrum młodzieżowe dla 250 chłopców. To dzieło miłosierdzia istnieje dzięki współpracy salezjanów i siostr Córek Maryi Wspomożycielki, innych zakonów i ludzi świeckich.

W Tajlandii w Ron Phibun salezianie prowadzą od 1965 r. centrum opieki i rehabilitacji trędowatych, a w Pakkred od 1978 r. szkołę dla dzieci niewidomych. Jest tam też Biblioteka Narodowa dla niewidomych.

Ogółem w Azji Towarzystwo Salezjańskie ma 2 centra dla emigrantów (1800 osób), wyżej wspomniane leprozoria (3 z 450 pacjentami), 25 dyspensoriów - przychodni lekarskich, obejmujących opieką medyczną 18 062 osoby, 17 centrów opieki społecznej, z których korzysta 11 443 osoby, nie wspominając setek mniejszych ośrodków dobroczynności przy każdej parafii i domu salezjańskim⁴.

e pensionati, s. 70, *Opere di promozione sociale*, s. 83), zob. także, *Neues Strassenkinderprojekt*, w: *Don Bosco Telex 4*, Bonn (1994) s. 3.; zob. także *Bildung gegen Armut. Das Jugendzentrum Don Bosco Boy's Home in Cebu*, w: *Don Bosco Telex 3*, Bonn (1994), s.1.; zob. także *Schwerpunkte der Jugendarbeit der Salesianer Don Boscos in Indien*, w: *Forum Don Bosco – Beitrage der Missionsprokur der Salesianer Don Boscos* – Bonn, 11(1994); zob. także, M. B o n g i o a n n i, *Per le vie di Bangalore*, także, *Sneha Bhavan casa della bonta'*; także *Bosco Yuva Kendra, dove alloggia la speranza*, w: *Don Bosco nel mondo*, Roma 1988, t.II, s. 443 n.

⁴ Zob. Marco B o n g i o a n n i, *Nel „Centro Beatitudini” di Madras-Vyasarpadi*, także, *A. Bombay-Matunga attende il sole*, także, *Isola della speranza*, w: *Don Bosco nel mondo*, Roma 1988, t. II, s. 403, 447 n.

DZIEŁO MISYJNE

Wszystkie placówki salezjańskie w Azji (z wyjątkiem Filipin) mają charakter misyjny. Salezianie azjatyccy wysyłają również misjonarzy do innych krajów. Filipiny wysłały ponad 30 współbraci do Papui Nowej Gwinei, na Timor i do Etiopii. Inspektorie w Indiach wysłały 60 współbraci do Afryki Wschodniej, 3 do Jemenu Północnego, 3 do Ameryki Łacińskiej, 1 na Samoę i 1 na Timor. Inne inspektorie też mają swoich misjonarzy: Japonia – 1, Korea – 2, Tajlandia – 1. Obie inspektorie salezjańskie w północno-wschodnich Indiach odznaczają się specyficznym misyjnym charakterem. Misyjny charakter mają też placówki w Bengalu Zachodnim (Santal Parganas), Madhya Pradesh, Gujarat, Bihar, Andhra Pradesh i Karnataka. Na tym terenie pracują, i to w bardzo trudnych warunkach, współbracia z inspektorii w Bombaju, Kalkucie i Bangalore. Współbracia chińscy czekają z nadzieją na otwarcie się Chin kontynentalnych na Ewangelię. W tym celu nawet inspektoriat w Hong Kongu przygotowuje współbraci i czeka na kandydatów z całego „świata salezjańskiego”⁵.

DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA

W DZIEDZINIE ETNOGRAFII

W Indiach północno-wschodnich ks. Giulio Costa (1901-1970) działał przez 45 lat wśród plemion Khasi, Gharo i Mikhir. Zebrał ogromną ilość materiału etnograficznego. Z zebranych materiałów ukazały się drukiem dwa tomy: o zwyczajach Khasi i o prawach Gharo.

Dane etnograficzne przekazał także ks. bp L. Mathias w dziele *Quarant anni di missione in India* (Torino 1965), ks. A. Pianazzi w książce *Ardisci e spera* (Roma LAS (Libreria Ateneo Salesiano/1970) zawierającej życiorys ks. bpa Mathiasa., ks. bp St. Ferrando w *Nell India di Nord-Est* (Roma 1975), ks. C. Vendrame w, *Dieci anni di vita missionaria fra le tribu Khasi* (Torino SEI/Societa Editrice Internazionale/ 1935).

W Japonii zaszły się badaniami nad buddyzmem ks. A. Margiaria, autor książek *Rampe di lancio e fiori di ciliego* (Roma 1977), czy *Il Buddhismo in Giappone* (Roma 1970). Ks. Marega napisał podręcznik szintoizmu japońskiego *KO.GI.KI* (Bari Laterza 1938), oraz *Saggio sui riti esoterici della setta buddista giapponese Shigon-Shu* (Annali Laterensi 13/1949/ s./ 158 n.) a także *Development of Buddhism* (Tokio 1956)

W DZIEDZINIE JĘZYKOZNAWSTWA

W Indiach poważny wkład naukowy w językoznawstwo wniosły wydawnictwa salezjańskie, publikujące książki w różnych językach „Catholic Orphan Press” w Kalkucie od wielu lat publikuje książki w 20 językach. „Don Bosco Press”

⁵ Zob. *La Societa di Francesco di Sales nel sessennio 1990-95, Relazione del Vicario del Rettor Maggiore don Juan E. Vecchi*, Roma 1996, s. 188 n.

w Shillongu, drukuje książki także w narzeczach ewangelizowanych plemion (khasi, manipur, mikir, lalung). W 1949 r. ks. O. Paviotti opracował gramatykę języka assamskiego, w 1973 r. ks. bp E. Bars opublikował słownik khasi – angielski, w 1975 r. ks. S. Kingdoch, pochodzący z khasi, wydał słownik grecko-khasi. Salezianie przygotowali także przekłady katechizmu, Pisma Świętego, modlitewników w różnych językach assamskich.

W Japonii gramatykę języka japońskiego opracował ks. Pietro Piacenza. Ks. Federico Barbaro w latach 1950-56 kierował wydawnictwem Don Bosco Sha i czasopismem „Kattoriku Seikatsu” (Życie Katolickie). Bilans jego pracy literackiej za lata 1937-75 obejmuje 119 pozycji książkowych, broszur i 2 000 artykułów. On też przetłumaczył na współczesny język japoński całe Pismo Święte. Ks. L. Del Col był w latach 1957-63 dyrektorem Don Bosco Sha. Jego dorobek literacki za lata 1937-75 obejmuje 152 książki i 490 artykułów. On też kierował wydawnictwem Encyklopedii Katolickiej „Kattoriku Zensha”.

W DZIEDZINIE NAUK PRZYRODNICZYCH

Ks. V. Cimatti zebrał w latach 1926-46 i opisał kolekcje roślin i zwierząt występujących w prowincji Miyazaki (Japonia): *Miyazakiensis provinciae plantarum collectio ab anno 1926 usque ad annum 1946* (Tokyo, Salesian Professional School, 1946), *Miyazakiensis provinciae animalium et vegetalium index ab anno 1926 usque ad annum 1941* (Tokyo, Salesian Professional School, 1941). Ks. Cimatti był jednym z redaktorów pisma „Rivista di Agricoltura” założonego w 1907 r. przez koadiutora Andrea Accatino, i współpracował z tym czasopismem do 1924 r. Opublikował tam swoje „Lezioni di agraria”. Podczas podróży po Japonii zebrał wiele cennych okazów botanicznych dla Muzeum Instytutu Salezjańskiego w Turynie – Valsalice i innych szkół salezjańskich.

W DZIEDZINIE HISTORII

Salezianie opracowywali historię Zgromadzenia i narodów, wśród których pracowali. Spisywali też historię swoich misji, jak np. ks. bp L. Mathias, ks. bp St. Ferrando, czy ks. Archimede Pianazzi w Indiach, ks. M. Rassiga, ks. C. A. Kirschner w Chinach, ks. M. Marega w Japonii. Ten ostatni jest znawcą historii Japonii, i zebrał cenną bibliotekę, która jest „skarbem” Centrum Studiów nad Misjami Salezjańskimi (CSSMS) w Rzymie⁶.

ZAKOŃCZENIE

Od 20 do 30 stycznia 1989 r. salezjańska prokura misyjna w Bonn wraz z Fundacją Konrada Adenauera zorganizowała seminarium na temat Azji i pracy

⁶ Zob. R. F a r i n a, *Wkład naukowy Misji Salezjańskich*, *Seminare* 3 (1978), s. 285 n.

salezjańskiej na tym kontynencie. Wzięli w nim udział teoretycy z wyższych uczelni i praktycy, salezianie z Azji. Seminarium podsumowano m.in., stwierdzeniem, że salezianie azjatyccy powinni jeszcze więcej serca poświęcić młodzieży z marginesu. Wyształcenie i wychowanie da tego typu młodzieży nie tylko lepszą pozycję w społeczeństwie, ale też otworzy przed nią nowe perspektywy życiowe, obudzi zdrowe ambicje, nauczy odpowiedzialności społecznej i osobistej⁷.

Podobne seminaria miały miejsce od 7 do 11 marca 1994 r. w Hyderabad (Indie) i od 12 do 18 marca 1994 r. w Batulo (Filipiny). Zorganizował je wydział do spraw misji salezjańskich przy domach generalnych salezjanów i siostr Córek Maryi Wspomożycielki w Rzymie. Obecni byli: ks. L. Odorico, radca generalny do spraw misji, siostra Lina Chiandotto, radczyni generalna do spraw misji, siostra Florida Dimayuga, przedstawicielka wydziału do spraw misji przy Domu Generalnym siostr, oraz przedstawiciele misjonarzy salezjańskich w Azji. Omawiano warunki pracy, osiągnięcia i trudności w podejmowaniu dzieła misyjnego w Azji, a także zamierza na przyszłość. Hinduskie spotkanie zakończono postulatami: salezianie muszą się dobrze przygotować do pracy misyjno-wychowawczej przez studium języka i kultury ludzi, z którymi pracują, aby sprostać wyzwaniom współczesności. Praca powinna być planowana. Do pracy społecznej, o ile to możliwe, powinno się włączać także ludzi innych religii. Trzeba też nawiązać życzliwy dialog z wyznawcami religii niechrześcijańskich. W instytucjach salezjańskich powinna panować „katolicka atmosfera”, co przyczyni się do ewangelizacji. Proponowano stworzenie centrów duchowości salezjańskiej dla młodzieży, aby ułatwić jej kontakt z modlitwą w czasie rekolekcji i dni skupienia. Ewangelizacja powinna być na pierwszym miejscu. Wychowankowie powinni się przygotowywać do pracy społecznej przez kontakt z chorymi w szpitalach, z ludźmi ze slumsów. Katechizacja wymaga książek i innych pomocy w językach ludzi ewangelizowanych. Spotkanie filipińskie zakończono pracą w trzech grupach: dialog międzyreligijny, religie szczepowe i religijność ludowa, sekularyzacja. Sprawy te wymagają od salezjanów pracujących w Azji odpowiedzialnego przygotowania duchowego i naukowego. Trzeba też nauczyć się języka współczesnych środków przekazu, zrewidować dotychczasowy sposób pracy duszpasterskiej, a także stworzyć komisję, która zajęłaby się studium fenomenu, jakim jest sekularyzacja na Dalekim Wschodzie. Nieodzownym środkiem ewangelizacji jest też współpraca⁸.

Przed przyjazdem Ojca Świętego Jana Pawła II do Manili (Filipiny) salezianie zgromadzili w Don Bosco Seminary Canlumbang, od 6 do 8 stycznia 1995 r. 1500 młodzieży z Filipin, Korei, Japonii, Hong Kongu, Tajlandii, Indii, Myanmaru i Papui Nowej Gwinei na tzw. „Salesian Asian Youth Together 95”. Po spotkaniu młodzież wystosowała do Ojca Świętego list następującej treści: „Staramy się wcielać w życie posłanie Ewangelii i czynimy to z radością. Jako wierni synowie ks. Bosco idziemy tą drogą z optymizmem. Jest to nasze zadanie, które postaramy się wiernie wypełnić”⁹.

⁷ Zob. H.J. D e r r i c h, *Aufgaben der Salesianer in Asien*, w: *Don Bosco und die Welt der Arbeit*, Bonn 1(1989) s. 36.

⁸ Zob. *Conclusions and practical orientations*, w: *Evangelization and Inter-religious Dialogue* t. X, Roma 1994, s. 188, i t. XI, s. 153.

Młodzież salezjańska Azji jest „znakiem nadziei” Kościoła, a salezianie tego kontynentu nadzieją Zgromadzenia. Na odbywającej się 24 Kapitule Generalnej salezjanów w Rzymie (19 II-20 IV 1996) na 209 uczestników 34 pochodziło z tego kontynentu (16,26%). Są oni przedstawicielami 3 103 salezjanów azjatyckich, czyli 17,75% całości Zgromadzenia¹⁰.

ks. Stanisław Szmidt SDB, Łódź

⁹ Zob. ANS mag (Agenzia Notizie Salesiana) Febbraio '95, s. 14.

¹⁰ Zob. ANS mag Gennaio-Febraio '96, s. 22.