

Eugeniusz Sakowicz

Biuletyn misjologiczno-religioznawczy (80)

Collectanea Theologica 69/3, 173-203

1999

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 (80)

ZAWARTOŚĆ: I. Religie najpierwotniejsze. II. Studia nad tradycyjną religią afrykańską. Zarys problematyki i sposoby badań. III. Salezjańscy męczennicy w Afryce. IV. Wolność religijna w podstaw dialogu międzyreligijnego. V. Miejsce religii w życiu Cyganów polskich. VI. Nowe ruchy religijne – sprawozdanie z konferencji.*

I. RELIGIE NAJPIERWOTNIEJSZE

Wśród religii przeszłości oraz religii czasów współczesnych ważne miejsce zajmują wierzenia ludów pierwotnych, dawniej zwanych ludami prymitywnymi. Według danych szacunkowych ponad 100 milionów ludzi uważanych jest za wyznawców najpierwotniejszych religii. „Ślady” wierzeń animistycznych obecne są wciąż w życiu społecznym oraz indywidualnej postawie i zachowaniu u blisko 300 milionów osób na wszystkich kontynentach świata. Najbardziej zbadane i opisane przez etnologów zostały religie Afryki. W Azji wyróżniają się wierzenia tzw. ludów wyizolowanych, czyli ludów żyjących w „oceanie” wielkich cywilizacji dalekowschodnich, a wiernych pierwotnym wierzeniom (np. Ajnowie w Japonii). Ważne miejsce na kontynencie azjatyckim odgrywają religie pierwotne ludów Indonezji oraz ludów syberyjskich. W Europie religie pierwotne praktykowały niemal do połowy bieżącego wieku tzw. ludy fińskie. W Ameryce wyznawcami religii najpierwotniejszych są wciąż Eskimosi oraz Indianie Ameryki Północnej i Indianie Ameryki Południowej. Wierzenia tradycyjne, czyli rodzime lub plemienne, wciąż są żywe wśród ludów kontynentu australijskiego oraz wśród Melanezyjczyków i Polinezyjczyków. Religie ludów niecywilizowanych, jeśli wierzyć szacunkom podawanym przez statystyków (geografów) religii, zajmują czwarte miejsce pod względem liczbowym po chrześcijaństwie, islamie (wg innych statystyk po islamie, chrześcijaństwie) i hinduizmie. Czwartą pod względem wielkości religią na świecie ma być buddyzm.

Określenie i cechy charakterystyczne religii

W religioznawstwie funkcjonuje szeroko przyjęte i zaakceptowane pojęcie: „religie ludów pierwotnych”. W podręcznikach historii i etnologii religii można znaleźć rozdział traktujący o systemie wierzeń, opisujący zwyczaje i obrzędy ludów niepiśmiennych, „zaścigłych” niejako na drodze rozwoju kulturowego. Określenie „religie najpierwotniej-

* Redaktorem Biuletynu misjologiczno-religioznawczego jest Eugeniusz Sakowicz.

szę” bądź „pierwotne” nie wskazuje na pozostałości w dzisiejszym świecie religii z początku dziejów ludzkości. Religie te nie są wierzeniami podobnymi do tych, które były praktykowane u zarania świata ani przysłowiowymi wierzeniami prarodzciców ludzkości, znanych w różnych religiach. Nie są te religie zatem jakimś przeżytkiem pochodzącym z zamierzchłych, wręcz aczasowych okoliczności ludzkiego egzystowania.

Historycy i etnologowie religii przez długi czas prowadzili dyskusję na temat poprawności formy w odniesieniu do tych religii. Zastanawiano się czy bardziej poprawną formą jest forma liczby pojedynczej (religia ludów pierwotnych) czy forma liczby mnogiej (religie ludów pierwotnych). Przyjęło się ostatecznie w religioznawstwie sformułowanie w liczbie mnogiej. Usuwa ono z całą pewnością wątpliwość jakoby wszystkie ludy pierwotne wyznawały jedną i tę samą religię. Religie najpierwotniejsze to cały kompleks religii, niejednokrotnie różniących się między sobą, ale równocześnie mających wiele wspólnych, podstawowych cech czy znamion. Ogarniają one swym zasięgiem ludy, plemiona, szczepy stojące na niskim stopniu rozwoju cywilizacji technicznej. Kultura duchowa, choć archaiczna, wcale nie musi być, i nie jest, prymitywna. Fakt bogactwa kulturowego przy równoczesnym skrajnym ubóstwie technicznym, przesądził o odrzuceniu określenia „religie prymitywne”. Termin ten rodził wiele negatywnych skojarzeń. Jednoznacznie wartościował te religie dając im z założenia niską lokatę wśród innych religii. Słowo „prymitywne” przeniknęło do języka polskiego z języka angielskiego, gdzie bynajmniej nie pełniło funkcji wartościującej, lecz funkcję zasadniczej periodyzacji. „Primitive” to po angielsku coś pierwszego, pierwotnego, najpierwotniejszego, a nie prymitywnego w sensie pejoratywnym.

Wśród ludów pierwotnych wierzenia i tradycje religijne przekazywane są na drodze tradycji ustnej z pokolenia na pokolenie. Wyjątkowa rola pamięci o przeszłości, pamięci wręcz kulturowanej i celebrowanej przez te ludy, przyczyniła się do tego, iż religie tych ludów określane są również mianem religii tradycyjnych. W religiach tych, jako że wyznawcami ich są ludy nie znające pisma, brak jest świętych ksiąg. Przepisy rytualne, opisy świata duchowego są uwiecznione w plemiennej pamięci. Zasięg występowania religii najpierwotniejszych jest ograniczony. Nie mają one charakteru uniwersalistycznego (jak np. chrześcijaństwo czy islam). Są religiami partykularnymi, bowiem społeczeństwa je praktykujące są społecznościami partykularnymi. Człowiek rodzi się jako wyznawca religii pierwotnej. Nie może przy tym nawrócić się na religię innego plemienia, chociażby sąsiedniego. Takie nawrócenie oznaczałoby zdradę własnego plemienia, a tym samym wprowadzenie dysharmonii i chaosu w jedność kosmiczną danego plemienia. Religie te są więc religiami etnicznymi, na które nie można się nawrócić. Obca jest im idea misyjności.

Charakterystyczną cechą każdej religii pierwotnej jest brak założyciela, założycieli, religijnych fundatorów czy reformatorów. Choć spotyka się wśród społeczności plemiennych wybitne jednostki, np. wodzów, kapłanów, wróżbitów, czarowników (ich wszystkich nazwać można specjalistami rytualnymi), to jednak nikt spośród nich nie usurpuje sobie prawa do bycia fundatorem, założycielem religii. Religie pierwotne

powstały w praczasię, w czasie mitycznym, który wciąż jest przywoływany w obrzędach i rytuałach. Według podań mitycznych, skrupulatnie przechowywanych i pielęgnowanych w świadomości plemiennej, religia danego plemienia czy ludu istniała odwiecznie. Jeżeli miała założyciela, to była nim Istota Najwyższa czyli sam Bóg. Zarówno Bóg i człowiek oraz kult i moralność są punktami „orientacyjnymi” tych religii, które u progu trzeciego tysiąclecia coraz bardziej poważnie traktowane są jako partnerzy dialogu z chrześcijaństwem. Refleksja teologiczna na temat religii pierwotnych nie jest prawie w ogóle podejmowana przez inne niż chrześcijańska tradycje.

Wiara w Istotę Najwyższą

Wyznawcy religii najpierwotniejszych szczególnie czcią otaczają Istotę Najwyższą, czyli Boga, oraz inne istoty duchowe. Bóstwa „noszą” różne imiona, które wskazują zarówno na ich wyróżniające, charakterystyczne cechy, przymioty i funkcje, jak i na miejsce ich przebywania, czyli zamieszkiwania. Bardzo często ludy pierwotne nie określają bóstw imionami własnymi. Przydawanie tych imion oraz ich wymawianie bywa obwarowane zakazem tabuicznym. Złamanie tego zakazu mogłoby się przyczynić do „niezyczliwości” bóstwa wobec człowieka.

U ludów zbieracko-łowickich, typowych przedstawicieli religii najpierwotniejszych, podkreśla się stwórczą funkcję Istoty Najwyższej. Bóg Stwórca i Sprawca świata, według wierzeń pierwotnych mieszkańców Australii, oddzielił niebo od ziemi, powołał do istnienia ludzi, powierzył im różnego rodzaju dobra, w tym małżeństwo jako instytucję życia społecznego. Według Pigmejów, uchodzących za jeden z najstarszych ludów Afryki, Istota Najwyższa jest Panem i Władcą lasu oraz zwierząt. Powszechne są u ludów pierwotnych opisowe określenia Boga. Uważa się Go za „Ojca”, „Ojca życia”, „naszego wielkiego Ojca”, bądź też „Ojca w niebie”. Imiona te, podkreślające ojcostwo Istoty Najwyższej względem ludzi i świata, całego kosmosu i przyrody, wskazują według interpretacji samych ludów pierwotnych na istnienie głębokich i intymnych więzi między Istotą Najwyższą i istotą ziemską – człowiekiem. Jorubowie zamieszkujący Afrykę Zachodnią określają Boga jako „samoistniejącego”. Istota Najwyższa jest uważana za „Dawcę pożywienia”, „Pana środków do życia”. Według Pigmejów „Pan” to „Ten, który jest godzien najwyższej czci”. Istota Najwyższa sprawuje nieograniczoną władzę nad światem. Jest wszechobecna i wszechwiedząca. Wyróżnia się pełnią dobroci w sensie duchowym i moralnym. Przyrównywana jest do wiatru lub szelestu. Choć niewidzialna Istota Najwyższa związana jest z całym kosmosem. Jej głosem jest grzmot. Ujawnia się w burzy lub w znaku tęczy. Gwiazdy, słońce i księżyc uważane są za oczy i uszy Istoty Najwyższej.

Wszechmoc Istoty Najwyższej przejawiała się przede wszystkim w stworzeniu człowieka. Przekazy mityczne podają szczegółową antropogenezę. Według Indian kalifornijskich pierwsi ludzie powstałi bądź z prochu ziemi, bądź uformowani zostali z kijów

lub ptasich piór. Pierwotni mieszkańcy Japonii – Ajnowie – są przekonani, iż Istota Najwyższa uformowała ludzki szkielet z drewna, który następnie wypełniła ziemią. Wiele ludów wierzy, iż pierwszą stworzoną istotą był mężczyzna. Dopiero w drugiej kolejności, lecz w sposób wyjątkowy, stworzona została kobieta. Wiele ludów Afryki podaje przekazy o stworzeniu człowieka przez Istotę Najwyższą pracującą jak garn-carz. Człowiek miał zostać stworzony z gliny wymieszanej z wodą. Lepiąc człowieka z gliny Bóg miał używać gliny różnego koloru. Fakt ten ostatecznie wyjaśnia, według tych ludów, wielość odmian ludzi, charakteryzujących się skórą różnego koloru.

Kult Istoty Najwyższej

Kult sprawowany przez ludy pierwotne wyraża odniesienie tych ludów do Istoty Najwyższej, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym. Normowany przez prawo zwyczajowe kult podkreśla zależność człowieka od Boga. W obrzędach kultu-tycznych wyraża się przekonanie ludów pierwotnych, iż wszelkie przepisy obrzędowe oraz same kultowe praktyki mają nadnaturalną genezę. Sprawowanie kultu ma na celu sakralizację życia. Praktyki kultowe służą „pomnażaniu życia”, a tym samym zabezpieczeniu przed wszelkimi destrukcyjnymi działaniami, pochodzącymi zarówno od istot duchowych – demonów oraz złych ludzi, szczególnie złych czarowników.

Kult wyraża się przede wszystkim w modlitwie oraz w ofierze. Nie są one u ludów pierwotnych zinstytucjonalizowane. Ludy te z reguły nie posiadają świątyń. Kult sprawowany jest w miejscach naturalnych, którymi mogą być święte gaje, źródła rzek, góry lub kamienie. Często modlitwy odbywają się w miejscach zamieszkania, nieopodal chat czy szałasów. U ludów tych można wyróżnić kilka rodzajów modlitwy. Spotyka się modlitwę spontaniczną, nie posiadającą stałej, określonej formuły. Najczęściej polega ona na krótkich wezwaniach skierowanych do Istoty Najwyższej w różnych okolicznościach życia i sytuacjach. Modlitwa ta świadczy, iż sama religia jest żywą rzeczywistością, przenikającą całe życie człowieka, a nie jakąś sformalizowaną praktyką. Spotyka się także modlitwę słowną. Modlitwa ta ma mniej lub bardziej stałe i określone formuły. Ten rodzaj modlitwy występuje czasem w bardzo rozbudowanych formach (np. u Negrytów na Filipinach i Pigmejów w Gabonie). Wierni religii najpierwotniejszych modlą się także modlitwą gestów. Polega ona na charakterystycznym ruchu dłoni, rąk i całego ciała. Przybiera często postać „tańca”. Istnieje również modlitwa wewnętrzna. Posiada ona znaczenie szczególne, gdyż świadczy o przekonaniu modlącego się, iż Istota Najwyższa zna i rozumie myśli oraz pragnienia serca, chociażby nie były one uwewnętrznione w formie gestów czy słów. Ten rodzaj wewnętrznej modlitwy praktykowany jest przez Indian Algonkinów oraz przez Indian Ziemi Ognistej.

Obok modlitwy zasadniczym przejawem religijności ludów pierwotnych jest ofiara. Składa się ją Istocie Najwyższej. Wyraża ona zaś szczególnie związek człowieka z Bogiem, któremu oddaje się we wspólnomyślnym geście to, co dla człowieka jest

najcenniejsze – pożywienie. Wspaniałomyślność ludów najpierwotniejszych wyraża się w ofierze z pierwocin. Istotą tej ofiary, zwanej także ofiarą prymicyjalną, jest wyrzeczenie się pierwszej, a więc bardzo cennej, części pokarmu, dzielonego wśród współbiesiadników. Tę część ma „spożyć” Istota Najwyższa, która jest czczona jako dawca wszelkich środków do życia. Ofiara ta jest uznaniem bezgranicznego panowania Istoty Najwyższej nad światem. Pod względem wielkości ta pierwsza cząstka składana w darze Bogu jest zawsze niewielka. Fakt ten ma głębokie symboliczne znaczenie.

Istota Najwyższa, jak wierzą ludy pierwotne, choć nie mieszka z ludźmi, to opiekuje się nimi i służy pomocą we wszelkich potrzebach. Dlatego obowiązkiem człowieka jest nie tylko obdarzanie Jej ufnością, nie tylko modlitwa i ofiara, ale także prawe postępowanie.

Dialog Kościoła z religiami ludów pierwotnych

Czy możliwy jest dialog Kościoła z religiami najpierwotniejszymi? Odpowiedzi udzielić może bezprecedensowe w dziejach ludzkości wydarzenie w Asyżu, zainspirowane i zorganizowane przez Jana Pawła II, zwanego powszechnie Papieżem dialogu. Wśród uczestników spotkania religii świata w Asyżu, które miało miejsce w dniu 27 października 1986 r., obecni byli również wyznawcy afrykańskich religii plemiennych, jak też religii plemiennych Ameryki Północnej. Religie afrykańskie reprezentowali wodzowie plemienia oraz specjaliści rytualni (czarownicy) przybyli z Ghany, Togo i Kenii. Z Togo w pielgrzymce przybył Wielki Mistrz Lasu, dziewięćdziesięcioletni starzec, który po raz pierwszy w życiu opuścił swoją siedzibę, by błagać Istotę Najwyższą o pokój dla całego świata, dla ludzi i dla przyrody – kosmosu. Obecność w Asyżu przedstawiciela religii afrykańskich była wyrazem wielkiego szacunku Kościoła dla kultur plemion i ludów Czarnego Łądu. Mieszkańcy Afryki w dziełach przyrody doświadczają mocy Istoty Najwyższej. W obliczu niebezpieczeństw, czyhających właściwie na każdym kroku, ludy te zwracają się o pomoc do dobrych duchów. Przeżywają szczególną łączność z przodkami, o których muszą nieustannie pamiętać. Pamięć ta jest gwarantem ich życzliwości wyrażającej się w sprzyjaniu polowaniom, przez napędzanie zwierzyny dla myśliwych, w pomnażaniu płodności ludzi oraz plenności hodowlanych zwierząt, jak również w czuwaniu nad uprawami roślin. W czasie asyjskiego spotkania reprezentanci tradycyjnych religii Afryki dali wyraz głębokiej kulturze duchowej oraz wartościom rodzinno-społecznym i religijnym wciąż przestrzegany i kultowanym, mimo rozlicznych zagrożeń (pochodzących również ze strony zdesakralizowanego Zachodu). Do Istoty Najwyższej modlili się w Asyżu wyznawcy afrykańskich religii plemiennych następującymi słowami:

„Wszchemocny Boże (...)

Ty wszystkowiedzący Panie na wysokości, który nawet dostrzegasz ślady antylopy na skale, tu na dole, na ziemi;

Ty jesteś Tym, który nie ociąga się z odpowiedzią na nasze wołanie;

Ty jesteś kamieniem węgielnym pokoju (...)
Modlimy się zatem o pokój na świecie.
Spraw, by pokój panował w Watykanie.
Daj pokój w Afryce. Obdarz pokojem poszczególnych ludzi, ich domostwa
i rodziny, i rozszerz go aż po najdalsze zakątki świata”.

Autochtonicznych mieszkańców Ameryki Północnej – Indian – reprezentował wódz szczepu Crow. Jego obecność była nad wyraz wymowna, reprezentował on bowiem nie tylko żyjących współcześnie Indian, ale również Indian wyćpionych przed wiekami przez europejskich kolonizatorów. Dał on świadectwo wierze plemiennej pielęgnowanej na amerykańskiej ziemi przez „resztę” Indian, którzy uniknęli ludobójstwa kulturowego. Czczą oni Wielkiego Ducha, bliskiego ludziom, obecnego w ich wydarzeniach życiowych oraz w dziełach natury – w słońcu i deszczu. Na zakończenie światowej modlitwy w Asyżu wódz indiański zapalił fajkę pokoju. Obecność przedstawiciela Ameryki Północnej oznaczała reprezentację tylko północnych terenów Nowego Świata. Do Asyżu nie przybyli ani przedstawiciele Indian Ameryki Środkowej, ani Ameryki Południowej. Fakt ten był znakiem wołającym o dostrzeżenie tych uciskanych przez wieki i żyjących wciąż w nędzy Indian. Przedstawiciele tradycyjnych religii Ameryki modlili się do Boga słowami:

„(...) O Wielki Duchu, proszę o Twoje błogosławieństwo.
Proszę Cię, abys wszystkim moim braciom i siostram na świecie użyczył pokoju.
Proszę Cię, byśmy się uczyli żyć jak bracia i siostry, i miłować jeden drugiego.
O Wielki Duchu,
wznoszę mą fajkę do Ciebie, do Twoich posłańców, czterech Wiatrów,
i do Matki Ziemi, która troszczy się o Twoje dzieci.
Daj nam mądrość, byśmy uczyli nasze dzieci kochać się wzajemnie,
szanować i być dobrymi dla siebie nawzajem,
tak żeby wyrosły i zabiegały o pokój.
Naucz nas dzielić się wszelkim dobrem, które dajesz nam na ziemi.
O Wielki Duchu, błogosław wszystkim, którzy dzisiaj są tu ze mną,
aby modlić się o pokój na świecie.
I błogosław Ojcu Świętemu,
gdyż on zgromadził nas tu wszystkich na ten dzień wspólnej modlitwy (...)”

Wydarzenie asyjskie z 1986 r. było wielkim świadectwem afirmacji drogi dialogu, którą powinien kroczyć Kościół na przełomie II i III tysiąclecia. Podejmowany przez Jana Pawła II dialog z różnymi kulturami wszystkich kontynentów, w tym z kulturami kształtowanymi przez wierzenia najpierwotniejsze, pozwala dostrzec ich niezwykle bogactwo i duchowe siły. To, co powiedział Jan Paweł II w trakcie spotkania z kapłanami

religii tradycyjnych w Togoville w Togo, dnia 9 VIII 1998 r., jest streszczeniem nauki o tychże religiach: „Niezwycię bujna i wspaniała przyroda tego regionu lasów i jezior, napełnia nasze umysły i serca swoją tajemnicą, w sposób naturalny kierując je ku Tajemnicy Tego, który jest Twórcą życia. To właśnie zmysł religijny ożywia was i, jeśli tak można powiedzieć, ożywia wszystkich waszych rodaków. Oby poczucie tego, co święte, które od zawsze cechuje serce ludzkie, stworzone na obraz Boga, wzbudziło w ludziach pragnienie coraz większego zbliżenia się w duchu i w prawdzie do Boga Stwórcy, do uznania Go, uwielbienia, dziękczynienia Mu, do zrozumienia Jego woli. Tak więc modlitwa ludzi i postępowanie moralne będą inspirowane przez samego Ducha Bożego; uczucia religijne pomagają przezwyciężyć strach, wierzymy bowiem, że Bóg jest dobry, i że natura, dzieło Jego rąk, jest dobra, podczas gdy strach wywodzi się raczej ze zła, która zagnieżdża się w sercu człowieka, kiedy odwraca się on od Boga; ale zmysł Boga w człowieku może być przepojony pokojem, szacunkiem, ufnością, radosnym poddaniem”¹.

W czasie Międzynarodowego Kongresu Teologów z dziedziny pneumatologii, który odbywał się w Rzymie w dniach od 22 III do 26 III 1982 r. papież Jan Paweł II powiedział, że Duch Święty jest „tajemniczo obecny w religiach i kulturach niechrześcijańskich”². Wcześniej, podczas audiencji generalnej w dniu 24 II 1982 r., Jan Paweł II nawiązując do odbytej w dniach od 12 II do 19 II 1982 r. podróży apostołskiej do Afryki wyraził wdzięczność Duchowi Świętemu, „który we właściwym czasie w stosowny sposób pozwala wydobywać z odwiecznego skarbcza Bożej Mądrości «rzeczy nowe i stare» (Mt 13, 52)”. Słowa te papież wypowiedział w nawiązaniu do sytuacji religijnej odwiedzanych krajów, w których znaczna część społeczeństwa pozostaje wierna rodzimym zwyczajom, wierzeniom i obrzędowi. Prawdę o obecności Ducha Świętego w rzeczywistości stworzonego świata Jan Paweł II wyraził w czasie spotkania z Aborygenami, potomkami pierwotnych mieszkańców Australii, które odbyło się w dniu 29 XI 1986 r. w Alice Springs. Powiedział wówczas: po akcie stworzenia „kiedy stopniowo rodzina ludzka 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, wiedziano tylko, że gdzieś na południowych oceanach jest «Wielka Kraina Ducha Świętego». Ale wy żyliście na tej ziemi od tysięcy lat i stworzyliście kulturę, która istnieje do dziś. I przez ten czas Duch Boży był z wami”³.

Zarówno Światowy Dzień Modlitwy o Pokój w Asyżu, jak i słowa Jana Pawła II wypowiedziane o religiach najpierwotniejszych, są wymownym świadectwem woli

¹ Jan Paweł II, *Poczucie tego co święte. 9 sierpnia [1985]. Togoville. Do kapłanów religii tradycyjnych*, L'Osservatore Romano, 6(1985) nr 8, s. 15-16.

² Tenże, *Wierność Duchowi Świętemu. 26 III [1982]. [Przemówienie] Do uczestników Kongresu*, L'Osservatore Romano 3(1982) nr 4, s. 15.

³ Tenże, *Nadszedł dla was czas nowej nadziei i odwagi. 29 XI [1986]. Alice Springs. Spotkanie z Aborygenami*, L'Osservatore Romano 8(1987) nr 3, s. 28.

dialogu Kościoła z tymi religiami. W czasie pontyfikatu Jana Pawła II Kościół wydał również dokumenty wprost traktujące o dialogu z tymi religiami, bądź dokumenty do religii tych nawiązujące. Przedmiotem dialogu z całą pewnością mogą być zasady doktrynalne, np. te które odnoszą się wprost do Boga – Istoty Najwyższej, jak też praktyczna strona wyrazu religii najpierwotniejszej, którą jest przede wszystkim kult. Kościół ma kroczyć drogą inkulturacji, do której tak żywo całą społeczność wiernych zobligował Jan Paweł II słowami encykliki *Redemptoris missio*. Warunkiem wypełnienia tej misji Kościoła jest poznanie systemu wierzeń, zgłębienie kultury duchowej we wszelkich jej dymensjach. Religie najpierwotniejsze mają do zaoferowania wiele prawd współczesnemu człowiekowi, jego kulturze i cywilizacji. Nie mogą być one postrzegane jako nic nie znaczące konglomeraty folkloru. Religie te, choć nie są same w sobie religiami objawionymi, mogą wiele zaoferować chrześcijaństwu. Chrześcijaństwo zaś ma doprowadzić wyznawców tych religii do zbawczego spotkania z Jezusem Chrystusem, który utożsamił się przez akt wcielenia z każdym człowiekiem w sposób równy, jedyny i nieopowtarzalny.

Wybrana bibliografia

T. Chodździło, *Etyka ludów pierwotnych*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne 19(1972) z. 2, s. 131-144; tenże, *Religia ludów pierwotnych*, Znak 10 (1958) nr 50-51, s. 939-964; T. Dajczer, *Inicjacje i ich wymiar kosmiczny u ludów Kalifornii*, Warszawa 1984; tenże, *Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich*, Studia Theologica Varsaviensia 13(1975) nr 2, s. 11-33; H. Eildermann, *Spoleczeństwo pierwotne. Jego ustroj i religia*, Warszawa 1953; *Dzień modlitwy o pokój w Asyżu*, Warszawa 1989; G.J. Kaczyński, *Czarny chrystianizm. Studium nad ruchami afrochrześcijańskimi*, Warszawa 1994, s. 27-46; F. Kapuścik, *Religie Afryki Zachodniej wobec współczesnych przemian*, Warszawa 1979; Z. Komorowski, *Kultury Czarnej Afryki*, Wrocław 1994; F. Konieczny, *Modlitwa u ludów pierwotnych*, Lwów 1934; Le Roy, *Religia ludów pierwotnych*, Warszawa 1912; B. Malinowski, *Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego. Pogląd na genezę religii ze szczególnym uwzględnieniem totemizmu*, Kraków 1915; J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980; L.J. Pełka, *Śladami pierwotnych wierzeń*, Warszawa 1963; W. Posern-Zieliński, A. Posern-Zielińska, *Indiańskie wierzenia i rytuały*, Wrocław 1977; S. Piłaszewicz, *Afrykańska Księga Rodzaju. Mity i legendy ludów Afryki Zachodniej*, Warszawa 1978; S. Piłaszewicz, *Słownik mitologii i religii Czarnej Afryki*, Warszawa 1996; *Religie Azji, Afryki, Ameryki, Australii i Oceanii*, Warszawa 1980; H. Ringggren, A.V. Strom, *Religie w przeszłości i w dobie współczesnej*, Warszawa 1990, s.447-492; E. Sakowicz, *Dialog chrześcijaństwa z religiami Czarnej Afryki według nauczania Jana Pawła II*, w: H. Zimoń (red.),

Kultury i religie Afryki a ewangelizacja, Lublin 1995, s.233-247; E. Sakowicz, H. Zimoń, *Jezus Chrystus w religiach pozachrześcijańskich*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. VII. Lublin 1997, kol. 1397-1402; W. Schreiber, *Twórcy bogów. Z tajemnic wierzeń ludów pierwotnych*, Lwów 1904; E. Słuczański, *O władczyniach, duchach i czarodziejach. Wierzenia i obyczaje ludów Azji Południowo-Wschodniej*, Warszawa 1976; E. Rzewuski, *Azania zamani. Mity, legendy i tradycje ludów Afryki Wschodniej*; A. Woźnicki, *W poszukiwaniu człowieka pierwotnego*, Lublin 1994; A. Zajączkowski, *Pierwotne religie Czarnej Afryki*, Warszawa 1965; H. Zimoń, *Religie ludów pierwotnych*, w: M. Majewski, H. Zimoń (red.), *Religioznawstwo w katechezie. Materiały katechetyczne z religioznawstwa*, Kraków 1987, s. 101-116; tenże, *Monoteizm pierwotny. Teoria Wilhelma Schmidta i jej krytyka w Wiedeńskiej Szkole Etnologicznej*, Katowice 1989.

Eugeniusz Sakowicz, Warszawa

II. STUDIA NAD TRADYCYJNĄ RELIGIĄ AFRYKAŃSKĄ. ZARYS PROBLEMATYKI I SPOSOBY BADAŃ

Po dziś dzień spotkać można Afrykanów, Azjatów czy Latynoamerykanów praktykujących tradycje religijne przekazane im przez ich przodków. Te religie tradycyjne niemalże wyginęły. Dokonało się to z jednej strony pod wpływem działalności kolonizacyjnej, z drugiej strony z powodu nawróceń na inne wielkie religie, a w końcu także pod wpływem zmian ekonomicznych. Pomimo tych niesprzyjających okoliczności możemy dziś zaobserwować zjawisko pewnej odnowy tych tradycji. Religie tradycyjne spotkać dziś można głównie w Afryce (w 1985 r. około 12,3 % ludności kontynentu), ale można je odnaleźć również w południowej Azji (1,6 % w 1985 r.) a także we wschodniej Azji, Oceanii, Ameryce Łacińskiej oraz Ameryce Północnej (poniżej 1% w 1985 r.). W Afryce zazwyczaj nazywa się je tradycyjnymi religiami afrykańskimi (*African Traditional Religions*), w Azji religiami plemiennymi (*Tribal Religions*), a w Ameryce religiami pierwszych ludów, to znaczy Indian i Eskimosów (*Native Religions*)¹.

Jeszcze nie tak dawno wielu ludzi, w tym również misjonarzy, sądziło, że wkrótce nie będzie już „pogan” w Afryce na południe od Sahary. Z tego co możemy dziś zaobserwować nie tylko wciąż są tam ludzie wyznający tradycyjną religię afrykańską, ale nawet zaczyna się ona odznaczać pewnego rodzaju odnową. Gdy ktoś jednak chce ją porównać z szeroko rozwiniętym hinduizmem, buddyzmem czy islamem, żeby już nie wspominać chrześcijaństwa, widać wyraźnie, że ta pierwsza jest bardzo mało znana. Lepsze poznanie tradycyjnej religii afrykańskiej oraz dialog z nią

¹ Zob. F. Arinze, *The Present-Day Challenge of Bringing Christ to People of Traditional Religions*, *Indian Missiological Review* 15 (1993), z.3, s. 23-24.

staje się dziś szczególnie ważny w kontekście działalności misyjnej Kościoła w Afryce. W ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat zainteresowanie tradycyjną religią afrykańską znacznie wzrosło. Dawne nazwy takie jak religie prymitywne, pogaństwo, animizm, kult przodków, totemizm, fetysyzm, idolatria, politeizm, prymitywne mono-teizm czy też religie przedpiśmienne są dziś odrzucane jako niedokładne i nie odpowiadające rzeczywistości.

Głęboka analiza tradycyjnej religii afrykańskiej nie została jeszcze wystarczająco dobrze przeprowadzona. Okazuje się, że aby ją poprawnie dokonać trzeba wpi-er opracować metodologię właściwą dla tego zadania. Gdy zaczynamy badać tradycyjną religię afrykańską już od początku zauważamy, że musimy wpi-er określić, co rozumiemy przez religię. Jakielkolwiek będą szczegóły tego określenia, muszą one mieć odniesienie do całości ludzkiej egzystencji. Wśród wielu ludów afrykańskich bardzo często nie ma wyraźnego rozróżnienia pomiędzy *sacrum* i *profanum*. „Ponieważ religie tradycyjne przenikają wszystkie dziedziny życia, nie ma formalnego przedziału między świętą a świecką, religijną a niereligijną, między duchową a materialną sferą życia, pomiędzy tym co religijne i tym co świeckie, pomiędzy duchowymi i materialnymi sferami życia”². Niektóre języki nie mają nawet specjalnego słowa na określenie religii jako takiej. Studium systemu tradycyjnej religii afrykańskiej jest więc ostatecznie studium konkretnych ludzi w całokształcie ich życia.

Chociaż zainteresowanie religią tradycyjną nie jest jedynie fenomenem ostatnich lat, to jednak status tradycyjnej religii afrykańskiej jako religii jest charakterystyczny raczej współczesnym badaniom. Termin „tradycyjne religie afrykańskie” został rozpowszechniony dzięki książce Geoffrey’a Parrindera *African Traditional Religion* (London 1954). Wiele książek i artykułów zajmowało się już wcześniej religiami poszczególnych ludów podając wiele szczegółów i przeprowadzając głębokie analizy³. Z powodu olbrzymiej liczby detali trudno było jednak zebrać razem właściwe wnioski natury ogólnej. Do najbardziej popularnych syntez z okresu początku badań nad tradycyjną religią afrykańską zaliczyć można dzieła: G. Parrindera, *West African Religion* (London 1949) oraz H. Deschamps’a, *Les religions de l’Afrique noir* (Paris 1954). Wśród samych Afrykańczyków do najbardziej znanych przedstawicieli ówczesnego okresu badań należą E. Bolaji Idowu (*African Tradi-*

² J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980, s. 16.

³ Zob. różne bibliografie, np. R. Malek, H. Zimoń, *Dialog z religiami pozachrześcijańskimi. Bibliografia teologiczno-religioznawcza. Religie afrykańskie a chrześcijaństwo*, Zeszyty Misjologiczne ATK, t. II, cz. III, Warszawa 1979, s. 218-225; A. Kurek, *Bibliografia religioznawstwa afrykańskiego – I Aneks bibliograficzny*, w: tenże *Wierzenia i obrzędy Gidarów – ludu północnokameruńskiego. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Warszawa 1988, s. 381-399. Z obcojęzycznych bibliografii zob. np. P.E. Ofori, *Black African Traditional Religions and Philosophy. A Select Bibliography*, Nenden 1975.

tional Religion, London 1973) oraz John S. Mbiti (*African Religions and Philosophy*, New York 1969; *Introduction to African Religion*, London 1975)⁴. Z pierwszych polskich prac wspomnieć można artykuł T. Chodźdło, *Religie ludów pierwotnych*, *Znak* 10 (1958), s. 939-954 oraz książkę A. Zajączkowskiego, *Pierwotne religie Czarnej Afryki* (Warszawa 1965).

Kiedy pragniemy porównać tradycyjną religię afrykańską z innymi religiami lub badać ją samą w sobie napotykamy różne problemy. Wydaje się, że trzema podstawowymi są⁵:

1. Tradycyjna religia afrykańska należy do ludzi i koncentruje się na życiu, nie ma ani założycieli ani reformatorów. Rozwija się, gdy ludzie stopniowo odpowiadają na poszczególne sytuacje z ich życia. Tam gdzie są Afrykańczycy, tam jest i ich religia w pełni zintegrowana z całym życiem. Konkretna osoba musi urodzić się wśród konkretnych ludzi, aby być w stanie praktykować religię danej grupy. Tradycyjna religia afrykańska nie jest religią księgi, jak judaizm, chrześcijaństwo czy islam. Religia tradycyjna nie ma nawet dokładnie spisanych źródeł historycznych. Duchowe tradycje przekazywane są ustnie. Ta cecha pomaga utrzymać rodzime święte tradycje dynamicznymi i wystarczająco giętkimi aż po dziś dzień. Treści religijne są raczej doświadczone niż nauczone z książek. Nie posiadając świętych ksiąg ani wyznań wiary, tradycyjna religia afrykańska była w stanie przetrwać nie wzbudzając kontrowersji religijnych. Ta cecha stanowi jednak nie lada problem dla badaczy, ponieważ, aby poznać religię muszą oni studiować całe życie danego ludu.

2. Tradycyjna religia afrykańska jest religią etniczną. Jest ona przeżywana bardziej na bazie wspólnotowej niż indywidualnej. Nie ma nawet większego znaczenia, czy ktoś akceptuje wszystkie wierzenia czy też nie⁶. Idee religijne mogą przenosić się i wpływać na inne grupy ludzi, dzieje się to jednak nie przez misjonarzy, ale przez migracje i małżeństwa albo przez podbój. U poszczególnych ludów widać w przeżywaniu tradycyjnej religii pewne różnice.

Zasadniczo jednak badacze są zgodni co do tego, że religia ta zachowuje wystarczająco sporo cech wspólnych, które mogą być zauważone u różnych ludów afrykańskich przez cały kontynent. Cecha ta jednak stwarza kolejny wielki problem badawczy. Jak się nią zajmować?

⁴ Pierwsza z tych dwóch książek J.S. Mbiti została przetłumaczona na język polski. Zob. przypis nr 2. Więcej szczegółów na temat historii studiów nad tradycyjną religią afrykańską podaje np. V. Grottanelli, *African Religions. History of Study*, w: M. Eliade (red.), *The Encyclopedia of Religion*, t. I, New York 1987, s. 95-96.

⁵ Na podstawie E.I. Metuh, *Comparative Studies of African Traditional Religions*, Onitsha (Nigeria) 1987, s. 1-2.

⁶ Zob. N. S. Booth, *Traditions and Community in African Religion*, *Journal of African Religion* (1978), s. 81-94.

Czy jako jedną tradycyjną religią afrykańską, czy też jako wieloma tradycyjnymi religiami afrykańskimi. Wydaje się, że istnieje wystarczająco wielka liczba wspólnych elementów u większości ludów afrykańskich, aby mówić w kolektywnej liczbie pojedynczej⁷.

3. Tradycyjna religia afrykańska stała się przedmiotem różnych teorii o niej samej, czym naprawdę jest. Można zauważyć, że z zasady badacze afrykańskiego pochodzenia badają ją jako fenomen *sui generis*. Różne antropologiczne, socjologiczne czy psychologiczne podejścia do badań nad religią tradycyjną, tak charakterystyczne dla badaczy z Europy, praktycznie nie występują wśród badaczy pochodzących z Afryki⁸. Większość afrykańskich naukowców jest przekonanych, że ludność afrykańska jest bardzo głęboko religijna. John Mbiti pisze: „Religia jest najsilniejszym pierwiastkiem podłoża tradycyjnego i wywiera prawdopodobnie największy wpływ na myślenie i życie ludów Afryki”⁹. Przez temu podobne stwierdzenia afrykańscy badacze odcinają się od wielu europejskich antropologów, którzy uważają religię tylko za jeden z wielu fenomenów życia¹⁰. Aby lepiej zilustrować trudności, z jakimi się spotykamy, podzielimy różne podejścia do badań nad tradycyjną religią afrykańską na siedem grup¹¹.

Wcześni misjonarze i podróżnicy (od końca XVIII do połowy XIX w.) opisywali różne napotkane przez siebie obce i dziwne zwyczaje. Były to najczęściej przypadkowe sytuacje. Wielu autorów ani nie żyło wystarczająco długo z ludźmi, których zwyczaje i religię badali, ani też nie przeprowadzali oni żadnych poważniejszych studiów. Ich spostrzeżenia utworzyły jednak wiele stereotypów i uprzedzeń.

Podejścia ewolucjonistów (druga połowa XIX w.). Pod wpływem teorii ewolucji niektórzy badacze sądzili, że religia ewoluowała od najprymitywniejszych do wyższych form, których zwieńczenie widziano w monoteizmie praktykowanym w Europie. Ewolucjoniści uważali, że w Afryce przetrwały prymitywne formy religii.

Koncepcje antropologów (brytyjska szkoła *social order* z końca XIX i początku XX w.). Antropologowie byli zainteresowani głównie badaniem małych społeczeństw. Ich prace rzuciły nowe światło na symbole, wartości, znaczenie i funkcje różnych tradycyjnych wierzeń. Z drugiej jednak strony antropologowie ci nie wychodzili

⁷ *Instrumentum laboris* na Synod Afrykański używało liczby pojedynczej. Takiej samcej formy użył też Jan Paweł II w nr. 67 adhortacji *Ecclesia in Africa*.

⁸ Zainteresownym tą sprawą polecić warto książkę D. Westerlunda, *African Religion in African Scholarship. A Preliminary Study of the Religious and Political Background*, Stockholm 1985, zob. zwłaszcza s. 26-38 i 69-73.

⁹ J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, s. 15.

¹⁰ Zob. D. Westerlund, *African Religion...*, s. 27.

¹¹ W poniższej prezentacji idziemy za podziałem według Metuha, *Comparative Studies...*, s. 2-10. Zob. również inne podejścia np. B.C. Ray, *African Religions: Symbol, Ritual, and Community*, Englewood Cliffs 1976, s. 2-17; V.M. Tumer, *A Typology for African Religious Movements*, *Journal of Religions in Africa* (1967), s. 1-34.

poza ich własne cele badań i zasadniczo kończyli na funkcjonalnej roli religii afrykańskiej – redukując ją do psychologicznych, socjologicznych albo politycznych celów.

Podejście filozoficzne. Francuska szkoła porządku symboliczno-filozoficznego utrzymywała, że afrykańskie systemy religijne tworzą koherentny system idei i praktyk, utrzymujący się na swych własnych prawach i zasadach. Wspierają się one na podświadomej filozofii świata.

Prezentacja opisowa. Przedstawiciele tego sposobu badań próbują systematycznie zaprezentować tradycyjną religię afrykańską opisując ogólne tendencje znajdujące się w różnych społeczeństwach, chociaż różnice też są brane pod uwagę. Taka prezentacja charakterystyczna jest dla autorów pochodzenia afrykańskiego i wydaje się właściwszym podejściem do interesujących nas zagadnień. Prezentacje te jednak pretendują niekiedy do tego, aby być wyczerpujące i ogarniają swą analizą zbyt wiele społeczeństw oraz zbyt wiele fenomenów religijnych. Z tego powodu analizom niierzadko brak właściwej głębi i czasem pokazują one zbyt szeroki obraz religii pokrywający się z innymi rzeczywistościami życia.

Pewnego rodzaju ulepszeniem metody prezentacji opisowej jest koncepcja *porównywania tematów*. To podejście próbuje uniknąć ograniczeń metody prezentacji opisowej, skupiając się na konkretnym terenie geograficznym albo kulturowym. Specyficzną formą badań tego typu jest ograniczenie zakresu badań do konkretnych tematów i dogłębniejsze ich przebadanie w kontekście dwóch lub trzech społeczeństw.

Podejście historyczne. Właściwie do dzisiejszych czasów nie badano tradycyjnej religii afrykańskiej w kontekście historycznym. Z powodu braku spisanej dokumentacji większość badaczy nie poruszała aspektu historycznego. Jedną z pierwszych prób takiego podejścia jest książka wydana pod redakcją T.O. Ragera i I.N. Kimambo, *The Historical Study of African Religion*¹².

Nie nauczyliśmy się jeszcze badać tradycyjnej religii afrykańskiej, a tym bardziej nie wiemy, jak skutecznie prowadzić z nią dialog. Wydaje się, że w przyszłości tradycyjna religia afrykańska może stać się ważnym partnerem w dialogu międzyreligijnym, partnerem który, należy do tradycji religii monoteistycznych. Dialog ten już się zaczął¹³ i trwa w pewien sposób, ale są to jeszcze początki. Tradycyjna religia afrykańska jest dla nas wciąż jeszcze „wielkim nieznanym” partnerem dialogu.

ks. Wojciech Kluj OMI, *Obra*

¹² T. O. Ranger, I. N. Kimambo (red.), *The Historical Study of African Religion*, London 1972.

¹³ Na polskim gruncie zob. H. Zimoń, *Dialog chrześcijaństwa z religiami afrykańskimi* *Collectanea Theologica* 43 (1973), z. 2, s. 187-194; E. Sakowicz, *Dialog chrześcijaństwa z religiami Czarnej Afryki według nauczania Jana Pawła II*, w: H. Zimoń (red.), *Kultury i religie Afryki a ewangelizacja*, Lublin 1995, s. 233-247.

III. SALEZJAŃSCY MĘCZENICY W AFRYCE

Salezjanie rozpoczęli działalność w Afryce na przełomie XIX i XX w. Prawdziwa jednak „eksplozja” działalności salezjańskiej w Afryce nastąpiła po 21. Kapitule Generalnej w 1977 r., gdy ks. generał Egidio Vigano zaakceptował tzw. Progetto Africa. Gdy w 1979 r. 330 salezjanów pracowało w 13 krajach tego kontynentu w 52 domach, to w 1995 było tam 849 salezjanów, w tym 137 Afrykańczyków, w 135 domach w 38 krajach. Dynamiczny rozwój dzieła salezjańskiego w Afryce jest owocem nie tylko wyjątkowej, pełnej poświęcenia pracy salezjanów i sióstr Córek Maryi Wspomożycielki, ale też i ofiar, i przelanej krwi misjonarzy. W Algierii w 1902 r. nieprzychylnie Kościołowi ustawy rządu francuskiego zmusiły salezjanów do działania w ukryciu, a w 1976 r. wroga polityka rządu algierskiego zmusiła salezjanów do opuszczenia tego kraju. Również w 1946 r. salezjanie musieli opuścić Libię, a w 1982 r. Sudan. Usunięto też salezjanów w 1977 r. z Gwinei Równikowej. W Mozambiku najpierw w 1911 r. wrogie Kościołowi rządu portugalskiego zmusił salezjanów do pracy w ukryciu, w 1975 r. po dojściu do władzy marksistowskiego ugrupowania Frelino zabrano salezjanom szkoły i zabroniono działalności misyjnej na szerszą skalę. W Mozambiku w 1982 r. zamordowano s. Verę Occhiena. W Angoli w 1991 r. został zamordowany ks. Marcos Aurelio Fonseca Calvo. W Zairze w 1962 r. upaństwowiono szkoły salezjańskie, a toczące się sporadycznie wojny domowe (np. w 1961 r., potem w 1980 r. i ostatnio w 1997 r.) przyczyniły się do kompletnego zniszczenia wielu misji salezjańskich.

Podobnie, co pewien czas wybuchające zatargi plemienne między hutu i tutsi w Burundi i Rwandzie przyczyniły się ostatnio do wstrzymania salezjańskiej pracy misyjnej i spowodowały śmierć ks. Jaques’a Ntamitalizo¹.

Siostra Vera Occhiena FMA (1922-1982)

W nocy z 31 maja na 1 czerwca 1982 r. została zamordowana w Maputo w Mozambiku s. Vera Occhiena, Córka Maryi Wspomożycielki.

Siostra Occhiena urodziła się w Capriglio d’Asti 6 września 1922 r. Są to strony rodzinne św. Jana Bosko. Była najstarsza z czterech sióstr. W czasie drugiej wojny światowej brała udział w ruchu oporu, musiała przerwać studia na uniwersytecie. W 1947 r. wstąpiła do zgromadzenia sióstr Córek Maryi Wspomożycielki i zdobyła doktorat z nauk humanistycznych (*laureata in lettere e linque*). Otrzymała także dyplom z pedagogiki i teologii. Uczyla następnie w szkołach sióstr i pracowała w redakcji czasopisma młodzieżowego „Primavera” („Wiosna”). Sukcesy wychowawcze i praca redakcyjna nie dawały jej prawdziwej satysfakcji. Pragnęła wyjechać na misje. W 1958 r. wyjechała do Brazylii. Podjęła pracę na Uniwersytecie Salezjańskim w Lins, gdzie do

¹ Zob. *Black – out in Africa*, Don Bosco nel mondo, Roma 1988, t. II, s. 479.

1966 r. wykładała pedagogię. Pracę dydaktyczno-naukową łączyła z duszpasterstwem ludzi biednych w podmiejskich *favelas* i w *la brousse* (buszu). Ciężki stan zdrowia matki sprawił, że musiała wrócić do Włoch, gdzie podjęła pracę dydaktyczną i doglądała także chorą matkę. Po pewnym czasie chce wrócić do pracy misyjnej. Matka Ilka Periller, przełożona z Brazylii, skierowała tę prośbę do matki Ersilia Canata, Przełożonej Generalnej sióstr w Rzymie. Matka Generalna odpowiedziała, że jest zapotrzebowanie na misjonarzy do Afryki, do Mozambiku i jeżeli s. Vera chce wrócić do pracy misyjnej, to właśnie tam pojedzie. S. Vera została przeznaczona do pracy w kolegium i szkole sióstr w Mamaacha.

W 1961 r. rozpoczyna się w Mozambiku wojna partyzancka o wyzwolenie, w wyniku której 25 czerwca 1975 r. powstała Ludowa Republika Mozambiku, a więc państwo marksistowskie. Na 9680000 mieszkańców (1979 r.) było około 660 000 katolików, protestantów 350 000, muzułmanów około 1 miliona. Reszta to animiści. Sytuacja Kościoła stała się bardzo trudna, bo wielu duchownych Portugalczyków opuściło kraj. S. Occhiena w jednym z listów pisze: „Od początku na zebraniach profesorów razem z Wikariuszem naszej diecezji postanowiliśmy pozostać, chyba że nas wyrzucą. Zaproponowano mi w liceum państwowym naukę «wychowania politycznego» (w miejsce zniesionej religii), ale nie przyjmuję. Zaproponowano mi zatem naukę francuskiego (w IV i V klasie), historię i geografę we wszystkich klasach, a jakże portugalski na tekstach «postępowych». Proszono mnie bardzo o przyjęcie tych przedmiotów, bo wszyscy z wyższym wykształceniem opuścili kraj. Uczą tylko studenci”.

Życie w nowej rzeczywistości politycznej stawało się coraz trudniejsze. Kościół był atakowany przez wrogie mu siły. Siostra starała się świadczyć bardziej życiem niż słowem. Co roku otrzymywała od władz dyplom uznania za sumienną pracę w szkole. Po pewnym czasie Kościół chce się odrodzić, licząc na pomoc zakonów. S. Occhiena została w 1978 r. sekretarką Krajowej Federacji Żeńskich Instytutów Zakonnych. Zaczęła szkolenie młodych sióstr z różnych zakonów. Pisała w liście: „Dwa dni w tygodniu jadę do Namaacha (wtorki i piątki) z 6 godzinami i do tego 6 godzin w szkole, a trzeba wziąć pod uwagę, że jest to 75 km w jedną i 75 km w drugą stronę. Po południu mam katechezy raz dla jednej, raz dla drugiej wspólnoty i lekcje z podstaw religii dla pięciu aspirantek dobrze się zapowiadających (...) W Kurii proszą mnie o podjęcie wykładów z «etyki» (jest to nazwa, którą nadano lekcjom religii w liceum).

Nie mogłam nie przyjąć! Ponieważ wtorki i piątki mam zajęte (Namaacha), 20 godzin lekcji rozłożono na inne dni. Samo liceum jest bardzo daleko, w zupełnie innej części miasta. Tracę wiele czasu czekając na tramwaj, bo chodzą bardzo rzadko (odmawiam różańce). Nie ma książek. Nie chcą przyjąć programów «wyznaniowych», ponieważ klasy, zresztą bardzo liczne, są zróżnicowane religijnie: muzułmanie, protestanci, animiści, hinduiści, obojętni religijnie i zdecydowani ateści. Trzeba podjąć formację ogólnoludzką jak proponuje *Gaudium et spes* i wykorzystać naturalną reli-

gijność człowieka, bez zatrzymywania się na szczegółach. Jest to zadanie trudne i delikatne (...). Trzeba się naprawdę gimnastykować, aby zainteresować uczniów. Po niektórych lekcjach jestem wykończona, a w niektóre dni mam 6 godzin jedna za drugą w różnych klasach (...) A do tego dochodzą zajęcia w Federacji, na korespondencyjnym kursie biblijnym, katechezy”.

W Maputo siostry CMW prowadziły także pensjonat dla dziewcząt, zwany *Lar* (Dom rodzinny). Pracowały tam cztery siostry. S. Vera pisała, że sama troska o zaopatrzenie dla 70 osób kosztuje ją ogromnie dużo wysiłku i czasu pomijając inne sprawy. Właśnie tutaj znalazła śmierć. Wyczuwała ją. „Jesteśmy świadkami nieustannego eliminowania wpływu religii na społeczeństwo. Zabrania się gromadzić wiernym w kościele, aby pozabawić misjonarzy możliwości głoszenia o Bogu, Chrystusie, sakramentach, praktykach religijnych”. Księża, którzy mieli jakiś wpływ na ludzi, stawiali w obrobie praw człowieka, zostali wyrzuceni z kraju pod zarzutem zdrady państwa.

Właśnie 31 maja po dniu wyteżonej pracy s. Occhiena pozostała jeszcze dość długo w pokoju, aby z dziewczętami przygotować Dzień Dziecka, który miał być obchodzony następnego dnia. W nocy ktoś wdarł się do pokoju i kawałem betonu uderzył śpiącą w skroń. Cały dzień żyła jeszcze nie odzyskawszy przytomności. Rankiem 2 czerwca 1982 r. zmarła. Pogrzeb, który odbył się 5 czerwca, przerodził się w manifestację przywiązania do zmarłej i wiary. Spoczywa na cmentarzu w Maputo. Śledztwo nie wykryło zbrodniarza².

Ks. Marcos Aurelio Fonseca Calvo (1949 – 1991)

Urodził się w Kostaryce w 1949 r. W 1981 r. został księdzem i w trzy lata potem w ramach „Progetto Africa” udał się do Angoli, gdzie pracował na parafii w Luandzie i Dondo. W 1987 r. przeniesiony został do Calulo, gdzie objął stanowisko dyrektora domu i proboszcza parafii. Oddaje się z całym zapałem pracy duszpastersko-misyjnej i młodzieżowej. Misję Calulo założyli w 1893 r. Ojcowie Duchy Świętego. Początkowo pracę misyjną utrudniali im sami tubylcy, ponieważ misjonarze sprzeciwiali się niewolnictwu. Potem nie ułatwiały im życia portugalskie władze kolonialne, ponieważ misjonarze stawiali w obronie wyzyskiwanych czarnych tubylców. Gdy nadeszła niezawisłość, spodziewano się, że nastanie pokój i wolność. Niestety, wybuchła wojna domowa. Wielu misjonarzy musiało opuścić kraj. Gdy zabrakło duchownych, trzeba było wiele parafii przekazać pod opiekę ludziom świeckim, katechistom. Taki los spotkał i Calulo. Wtedy z pomocą pośpieszyli salezjanie z Dondo. Parafia odżyła. Były miejscowości, w których księdza nie było od dwustu i więcej lat. Właśnie wtedy zaczął tam pracować ks. Marcos. Miał 38 lat. Zawsze uśmiechnięty zarażał swoim optymizmem lu-

² Zob. D. Grassiano, *Morire Suora in Mozambico*, Bollettino Salesiano, Anno 108, N 14, 1 ottobre 1982, s. 25 n.; zob. także *Stamo sempre stati fieri di lei*, Bollettino Salesiano, Anno 108, N 11, 1 luglio 1982, s. 9.

dzi, zwłaszcza młodych, udreńczonych toczącą się nieustannie wojną. Zaczął organizować i formować katechistów. Wzrosły szeregi katechumenów. Starał się dotrzeć do każdej, nawet najdalszej miejscowości w rozległej parafii misyjnej. Tam, gdzie jego jeep nie mógł dojechać, wędrował pieszo. Był odpowiedzialny za Papieskie Dzieła Misyjne. Na Światową Niedzielę Misyjną pisał do animatorów misyjnych: „Nie wystarczy być księdzem – misjonarzem. Trzeba zrobić wszystko co możliwe, aby w każdym dziecku, w każdym młodzieńcu czy dorosłym dojrzała świadomość, że przez chrzest jest każdy w nich w swojej wspólnoty, w grupie apostołskiej, w miejscu pracy uczestnikiem misji ewangelizacyjnej Chrystusa”.

Zdawało się, że ogień wojny już dogasa, bo rząd uznał warunki postawione przez stronę przeciwną. Wtedy właśnie partyzanci opanowali w Calulo urząd miasta i zamordowali okrutnie ks. Marka Aureliusza. Było to 4 stycznia 1991 r. Wraczał właśnie z domu salezjańskiego w Rondo do Calulo. Został zatrzymany przez grupę uzbrojonych partyzantów. Zastrzelono go razem z szesnastoletnim Marcelino Antonio Pagamento, który mu towarzyszył w drodze. Partyzanci doskonale znali ks. Marka, wiedzieli, że jest Kostarykańczykiem, księdzem, zdawali sobie też doskonale sprawę, że jest niewinny. Być może chcieli w ten sposób zastraszyć rząd i zmusić do dialogu³.

Ks. Jaques Ntamitalizo SBD (1942 – 1995)

Ks. Jaques Ntamitalizo był Rwandyjczykiem i pochodził z plemienia Hutu. Urodził się 14 września 1942 r. w Rungu, na północy Rwandy, został w kilka dni potem ochrzczony w Ruhengeri. Uczył się najpierw w Rwesero, w stronach rodzinnych, potem przeniósł się do kolegium im. św. Franciszka Salezego w Lubumbashi w Zairze. Obie szkoły prowadzili salezianie. Po ukończeniu ich wstąpił do nowicjatu w Kansebula, gdzie złożył śluby w 1965 r. Święcenia kapłańskie otrzymał 13 sierpnia 1972 r. w Rwaza. Na obrazku prymicyjnym umieścił słowa z Ewangelii św. Jana: „To jest życie wieczne, aby znali Ciebie, jedyne prawdziwego Boga, oraz tego, którego posłałeś, Jezusa Chrystusa (J 17,3)”. Po kilku latach pracy przełożeni wysłali go do Rzymu na dalsze studia. Po uzyskaniu licencjatu z teologii duchowości na Università Pontificia Salesiana wrócił do Afryki. W 1984 r. został mistrzem nowicjatu w Butare, a potem w Kansebula. Następnie podjął pracę na stanowisku delegata inspektora na Rwandę i Burundi, pełniąc w tym czasie też funkcje dyrektora IFAK (Institut Formation Apostolique Kimihurura) w Kimihurura w Rwandzie. Za jego kierownictwa instytut ten bardzo się rozwinął. Gdy w 1990 r. zachorował, wrócił do Rango (Butare) w południowej Rwandzie. Na ile zdrowie mu pozwalało, udzielał się w pracy duszpasterskiej. Gdy w kwietniu 1994 r. rozpoczęła się straszliwa wojna domowa, nie opuścił kraju. Narazając się współplemieńcom uratował przed śmiercią wielu

³ Zob. E. Bianco, *Ha bagnato con il suo sangue la terra angolana*, Bollettino Salesiano A 115, N 9, maggio 1991, s 28 n.

Tutsi. 25 czerwca 1994 r. odwiedził go po raz ostatni ks. inspektor Mario Valente z ks. Leopoldem Feyen. Walki przesunęły się na południe kraju. Przez jakiś czas zatrzymały się w Gitarama, ale niebawem ogarnęły i Butare. Ks. inspektor jadąc do Rongo na peryferiach miasta celowo ominął samo Butare przedzierając się przez zasieki i patrole na szosie. Był to ostatni salezjański dom w Rwandzie, który nie uległ zniszczeniu i dewastacji, a ocalał dzięki nieustannej obecności ks. Jaques'a. Był sam. Jego towarzysz, ks. Danilo Lisjak pojechał z transportem Caritas do Bujumbura. Swoje dotychczasowe ocalenie przypisuje pomocy i opiece Maryi Wspomożycielki. A oto jedno z wielu świadectw tej opieki: „Któregoś dnia w kwietniu – były to pierwsze tygodnie polowania na ludzi – grupa młodych ludzi wtargnęła na misję. Twierdzili, że przechowują broń, i dlatego muszą przeszkukać cały dom. Trwała ta sarabanda dwie godziny. Ze spokojem idę w ślad za nimi. Ojej, przecież jest fuzja w pokoju Danila. Nie ma jednak z nią problemu. Zabrali ją razem z wielu innymi cennymi rzeczami, które kradli po drodze w pokojach, w jadalni, w kuchni. Zadziwiająco jednak jest to, że część skradzionych rzeczy zwrócono mi po kilku godzinach. Nic nie zniszczono. Zagroziwszy mi tylko, odeszli. Nareszcie sam! Zaczynam oddychać swobodniej i dziękować Bogu. Ale po jakimś czasie, gdy zabezpieczyłem zamknięcie bramy i wracałem do kaplicy, zobaczyłem z lewej strony drzwi, które ostrożnie się uchylają. Drzwi tych, choć rzucających się w oczy, nie otworzyli rabusie. Było to wejście do ubikacji. Przez uchylone drzwi ktoś spogląda na mnie. Gdy spostrzegł, że jestem sam, wyszedł stamtąd mężczyzna, za nim kobieta, za nią jeszcze jedna i dwoje dzieci. Pięć osób zamkniętych przez całe godziny w ciemnościach w pomieszczeniu o powierzchni metr na metr. Proszę sobie wyobrazić, co przeżywali, gdy ktoś się zbliżał do drzwi! «Co tu robicie?! – wykrzyknąłem. – Nie wiecie, że narażacie na pewną śmierć siebie i mnie, gdyby was tu znaleźli?» «Ojczy, ktoś nas ustrzegł. Na pewno, aby ustrzec i ciebie». Opowiadali mi potem, że dowódca bandy zatrzymał się przy tych drzwiach, jakby chciał je otworzyć. Poznali go po głosie. Wstrzymali oddech, a on zatrzymawszy się chwilę, odszedł oświadczając, że wszystko w porządku. Czy to nie cud?» Ks. inspektor spytał: „Jaques, nie sądzisz, że już czas pójść z nami? Jak długo możesz tu zostać praktycznie sam? Nie boisz się, że pewnego dnia z ręki jednych lub drugich spotka cię coś złego?”

Bać się? A któż się nie boi? „Ale jest coś, co nie pozwala mi poddawać się strachowi. Spójrz na te młode osoby, które mieszkają ze mną. Niektóre oficjalnie, inne ukrywają się. Od dawna powierzono mi je. Nie odmówiłem, nawet dlatego, żeby ocalić siebie. Jeżeli odejdę, kto się nimi zajmie? Coś, a raczej «ktoś» daje mi do zrozumienia, że chroniąc ich, chronię i siebie”. – „Ależ, Jaques, wiesz przecież dobrze, że jest to zbyt wielkie ryzyko, do którego nie jesteś zobowiązany!” – „Nie tylko ja tak robię. Znam innych ludzi, zwłaszcza matki, które ukrywają cudze dzieci we własnych domach, aby je ustrzec przed śmiercią. To Bóg daje nam moc!” – „Ale przecież mówiłeś, że ci grożono”. – „Oczywiście i to ile razy! Szczególnie jeden typ, którego znam doskonale. Wiele razy przedtem pomagałem mu dając leki i inne rzeczy. Kto wie, dlaczego?! Nienawiść ma przeogromną siłę. To grzech,

który rodzi tyle innych! ... Ale nie zabronią mi mówić prawdy. Przed kilku dniami w niedzielę wołałem: «Przeklęty, kto zabija! Przeklęty jak Kain!» Przyszli potem mnie ostrzec, że o pewnych rzeczach nie powinno się mówić w ten sposób. Ja im odpowiedziałem, że jest to Słowo Boże, a Bóg jest większy od ludzi!"

Związki krwi powinny skłaniać go ku Hutu, ale wiara, która związała go od dzieciństwa z Chrystusem, kazała mu akceptować każdego człowieka, niezależnie od pochodzenia, dlatego bronił z narażeniem życia także i Tutsi. Wiara nakazywała mu także odwagę. Nie bał się mówić prawdy ani uzbrojonym bandytom ani potem żołnierzom „regularnych oddziałów”. Dlatego narażał się wielu. Wiara była też u niego źródłem nieustannego spokoju. Gdy do Butare wrócili inni współpracownicy, a wojna, zdawało się, już się przewaliła, ks. Jaques pojechał za radą ks. inspektora na odpoczynek do Zairu. Przez prawie sześć miesięcy był gościem wspólnoty w Kinshasa. Tam właśnie odprawił rekolekcje. Niepokój o losy wspólnoty w Butare nie opuścił go jednak. Pod koniec czerwca postanowił wrócić do swoich. Wracając zatrzymał się kilka dni w Goma, gdzie część jego rodziny przebywała w obozie dla uchodźców. 9 lipca dotarł do Bujumbura. Zatrzymał się w diecezjalnej Prokurze Misyjnej. Następnego dnia po południu wyszedł z domu na przechadzkę. Wtedy właśnie w dniu 10 lipca 1995 r. został zastrzelony. Przeczyna śmierci już dużo wcześniej. W liście do jednego ze współpracowników z Goma, w którym powiadamia, że będzie wkrótce tamteży przejeżdżał, napisał: „Załączam też piękny fragment z książki, wydanej przez Instytut Teologiczny w Belgii. Tekst ten umocnił tylko moją decyzję powrotu jak najprędzej do Butare: «W Zmartwychwstaniu Chrystusa jest podstawa nadziei aktywnej i twórczej: Zmartwychwstanie pozwala zastraszonej społeczności zrozumieć, że krzyż, klęska, śmierć nie są ostatnim słowem. Ostatnie słowo należy do Boga»”. „Prawdopodobnie nie poznamy nigdy dokładnie okoliczności jego śmierci. Zginął zanurzając się w tragedię swego narodu. Pochowano go we wspólnym grobie⁴.

Warto tu wspomnieć jeden fakt z jego życia. Było to na 21. Kapitule Generalnej w 1977 r. w Rzymie, gdzie był jako delegat swej inspektorii, Afryki Centralnej. To wtedy wygłosił niezapomniane słowo wieczorne, prosząc współpracowników o ratowanie zagrożonej Afryki. Przejęty jego słowami ks. generał Idzi Viano i inni współpracownicy uznali, że jest to *signum temporis* (znak czasu), a słowami ks. Jaquesa przemawia Duch Święty. Tak zrodził się sławny „Projekt Afrykański” – „Progetto Africa”⁵.

ks. Stanisław Szmidt SDB, Łódź

⁴ Zob. P.M. Valente, *In memoriam – P. Jaques Ntamitalizo*, Salesien sc Don Bosco (List Pośmiertny, zob. także: P.M. Valente, J. Ntamitalizo, *La cronaca di un drama che ha insanguinato il Rwanda*, Bollettino Salesiano, gennaio 1996, s. 27-29.

⁵ Zob. M. Marchioli, *Ksiądz Bosko stał się Afrykaninem* w: B. Kant (pod red.), *Symposium na temat 120 lat misji salezjańskich*, Warszawa 1995, s. 100.

IV. WOLNOŚĆ RELIGIJNA U PODSTAW DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO

Jednym z podstawowych celów II Soboru Watykańskiego było zainicjowanie, a w dalszej konsekwencji wprowadzanie w życie, zasady eklezyjalnej odnowy – *accommodata renovatio*.

Kościół wyraził w czasie obrad Soboru wolę odnowy samego siebie. Program tej „renowacji” Kościoła zakreślony został w ogłoszonych dokumentach. Wszystkie dokumenty „wychodzą” niejako z Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* i do tejże Konstytucji „wracają”. Zewnętrzne dostosowywanie się do zmieniających się okoliczności życia nie jest odnową. Jest raczej jakimś chwilowym przystosowaniem się do tego, co i tak wkrótce się zmieni. Kościół chcąc zająć właściwą postawę wobec świata musi przede wszystkim „wewnętrznie” siebie odnowić. Kościół zatem głosząc konieczność *metanoi*, jako drogi do zbawienia, sam powinien podejmować trud wewnętrznego nawracania się. Działalność Kościoła „na zewnątrz” winna być oparta na jasno wyrażonej i zrozumiałej doktrynie konstytuującej „wnętrze” Kościoła.

Pierwotnie w ramach fundamentalnego dokumentu Vaticanum II – Konstytucji *Lumen gentium* miał znaleźć się rozdział, poświęcony ekumenizmowi. W wyniku podjętej przez Ojców Soboru refleksji schemat tego ewentualnego rozdziału dał początek nowemu dokumentowi. Jeszcze przed zwołaniem Soboru powszechnie wiadomo było, iż elementem i wewnętrznego, i zewnętrznego odnowy Kościoła miał być ekumenizm. W trakcie prac i dyskusji nad dekretem ekumenicznym kierujący Sekretariatem dla Jedności Chrześcijan kardynał A. B e a SJ zaproponował włączenie do tego dokumentu rozdziału o wolności religijnej oraz rozdziału traktującego o Żydach i ich religii. Problem wolności religijnej okazał się zbyt ważny – analiza i refleksja nad nim była jedynie rozdziałem innego dokumentu. Refleksja nad religią żydowską wywołała z kolei dyskusję na temat innych tradycji religijnych. Wniezione propozycje znalazły swój wyraz ostatecznie w dwóch oddzielnych dokumentach: Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* oraz Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*. Jeden i drugi dokument ma zatem „ekumeniczną genezę”. Deklaracja *Nostra aetate* wyraża tzw. poszerzony ekumenizm, czyli wszelkie działania Kościoła na rzecz zbliżenia się do ludzi innych religii i kultur.

Poruszone w Deklaracji o wolności religijnej kwestie mają wyjątkowe znaczenie, i to zarówno w odniesieniu do doktrynalnych zasad religii jak i do wypowiedzi zawartych w międzynarodowych traktatach, czy dokumentach wypowiadających się na temat wolności (tym wolności religijnej) będącej podstawowym prawem człowieka. Kard. Karol Wojtyła, uczestnik obrad Vaticanum II, we *Wstępie ogólnym* do polskiej edycji dokumentów soborowych pisał: „(...) deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (...) dotyka samej podstawy ekumenizmu i dialogu”. Deklaracja ta przeszła najwięcej zmiennych kolei losu zanim została przegłosowana przez uczestników Soboru a następnie promulgowana. Fakt ten wskazuje zarówno na trudny i delikatny problem, jak również na wagę zagadnienia.

Kościół, który wraz z II Soborem Watykańskim nie zrzekł się swoich roszczeń do głoszenia wyjątkowej i oryginalnej religii, bo założonej przez samego Boga, wyszedł jakkolwiek naprzeciw wyznawcom innych religii z nauką bezprecedensową. Według niej każdy człowiek ma prawo wolnego, nie przymuszonego wyboru religii.

Deklaracja składa się z dwóch części. W pierwszej zatytułowanej *Ogólna zasada wolności religijnej* – wolność ta została ukazana w aspekcie tzw. rozumu przyrodzonego. Druga część – *Wolność religijna w świetle Objawienia* – wskazuje na podstawy doktrynalne prawa człowieka do tejże wolności ujętej w kontekście zbawczego ujawnienia się Boga człowiekowi. Według deklaracji „wolność (religijna) polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej, tak aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu ani nie przeszkadzano mu w działaniu według swego sumienia...” (DWR nr 2). Prawo do wolności religijnej „jest zakorzenione w samej godności osoby ludzkiej, którą to godność poznajemy przez objawione słowo Boże i samym rozumem” (DWR nr 2).

Uszanowanie sumienia ludzkiego i godności osobowej uwyrażnia wymiar indywidualny wolności religijnej. Nikt nie może zrzec się, czy scedować swojej wolności religijnej na rzecz drugiego człowieka czy na rzecz instytucji.

Wolność religijna ma wymiar społeczny, bowiem religia jest instytucją społeczną. „Wolność, czyli zabezpieczenie od przymusu w sprawach religijnych, przysługująca poszczególnym osobom, powinna być im przyznana również wtedy, gdy działają wspólnie” (DWR nr 4). Im większa jest „przeźreń” wolności religijnej, i tej w wymiarze indywidualnej, i tej w wymiarze wspólnotowym, tym bardziej ludzie różnych przekonań oraz mentalności zbliżają się do siebie. „Oczywistą bowiem jest rzeczą, że wszystkie narody w coraz większym stopniu stają się jednością; powstają coraz ściślejsze związki między ludźmi różnych kultur i religii; zwiększa się wreszcie w każdym człowieku świadomość jego własnej odpowiedzialności” (DWR nr 15).

Warunkiem *sine qua non* dialogu międzyreligijnego jest poszanowanie wolności religijnej partnera dialogicznego spotkania. Dialog jest trudem poznawania drugiej strony. Nie jest jedynie komunikowaniem własnych przekonań, czy ukazywaniem własnych wizji życia. Jest próbą spojrzenia na życie i wejrzemia weń tak, jak postrzegają je wyznawcy innych religii. Nie wystarczy wiedzieć czym jest wolność religijna z punktu widzenia własnej religii. Trzeba też poznać wizję wolności religijnej, czy też raczej wolności w ogóle prezentowanej przez inne systemy wierzeń.

W religiach plemiennych o wolności jednostki decyduje grupa. Jednostka powinna wypełniać reguły życia społecznego oraz życia duchowego, które zostały ustalone przez tradycję. Zło czynione przez jednostkę odbija się na grupie. Ona ponosi konsekwencje decyzji każdego członka plemienia, nie tylko tych decyzji, które zwykło się określać jako grzech. Postępowanie poszczególnych jednostek jest wielorako określane przez tzw. ekosystem.

Zarówno środowisko naturalne, jak i środowisko kulturowe kształtuje jednostkę. „Struktury” społeczno-religijne mają absolutny wpływ na rozwój jednostki. Ona jest, ponieważ inni są. Ona jest tym, kim jest, tylko i wyłącznie dzięki temu, że inni są tym, kim są. O tożsamości jednostki, a więc i jej wolności decyduje grupa. Struktura społeczna plemienia wprowadza pewien przymus, pewne ograniczenie. Osobista wolność (w tym wolność religijna) zdaje się być ograniczona, np. przez gerontokrację (władzę starców). Wolność religijna jest pojęciem pustym dla tych ludzi, których tożsamość religijna ma swoje korzenie w fakcie narodzenia. Jednostka, rodząc się w danym plemienu, rodzi się w danej religii. Nie można jako członek danego plemienia nawrócić się na religię innego plemienia. Zachwiany wówczas by został porządek kosmiczny istniejący w jednej, czy drugiej społeczności plemiennej. Trudne jest również do pojęcia przez tradycyjne religie ludów niepiśmiennych nawrócenie na religię uniwersalistyczną – chrześcijaństwo lub islam. Los jednostki zgodnie z regułami „odwiecznie” istniejącymi w plemienu jest zdeteterminowany raz na zawsze. Każda „wolna” decyzja członka plemienia, która łamie struktury duchowe plemienia jest po prostu zdradą.

Buddyjska wizja życia bywa niejednokrotnie określana jako absolutny determinizm. Miałaby na to wskazywać buddyjska koncepcja ludzkiej egzystencji, widzianej jako ciągły psychofizyczny strumień. W tym strumieniu, który określany jest przez niebuddystów jako indywiduum (jednostka, osoba) narodziny są uwarunkowane czynami dokonanyymi w poprzedniej egzystencji. Deterministyczna wizja życia znana była już we wczesnym, pierwotnym buddyzmie. W kanonicznych pismach buddyjskich są wzmianki o tym, iż Budda odrzucał to, co my dziś nazywamy determinizmem. Buddyzm podkreślał i podkreśla znaczenie wolności decyzji, wolności wyboru. Gdyby nie było takiej wolności wówczas nie można byłoby mówić o odpowiedzialności człowieka za zło, którego doświadcza, czyli za cierpienie, które przeżywa. Świadome istoty mają według buddyzmu wolność podejmowania moralnych wyborów. Buddyzm w imię afirmacji wolności odrzuca wszelką doktrynę boskiej predestynacji odnoszącej się do ludzkiego życia. Wolność religijna jest według buddyzmu pojęciem względnym. Nie ważne jest, kto jaką wyznaje religię. Najważniejsze to zrozumienie, że życie jest cierpieniem oraz poznanie, jak z tego cierpienia się wyzwolić. Buddyzm nie widzi żadnej sprzeczności w deklaracji, iż jest się równocześnie wyznawcą takiej i innej religii.

Według islamu jedyną przyczyną sprawczą wszystkiego, co jest i co istnieje w świecie, w tym również wolności człowieka, jest Bóg. Wszechmogący i Jedyń Allah, który jest pełnią prawdy i dobra, wzywa ludzi do przestrzegania Jego nakazów i zakazów. Człowiek ponosi odpowiedzialność za swoje czyny, za które Bóg w sprawiedliwy sposób odpłaci. Człowiek może opowiedzieć się zarówno za wiarą, jak i przeciw wierze. Wybierając jednak inną niż islam religię świadomie wybiera sobie wieczne odrzucenie od Boga czyli potępienie.

Analizując zjawisko nowych ruchów religijnych i kultów należy skoncentrować się na wolności religijnej. Zarówno tzw. sekty religijne, jak i ruchy kultowe posługują się psychotechnikami chcąc w ten sposób osiągnąć panowanie nad wolą człowieka. Niektóre ruchy wykorzystują w swoich działaniach środki psychotropowe, by uzależnić swoich członków na sposób podobny do uzależnienia alkoholowego. Techniki werbunku i manipulacji uderzają w wolność osoby ludzkiej. Stosowane przez sekty tzw. techniki nacisku, wyrażające się w „bombardowaniu miłością”, czy też w oferowaniu „bezpłatnego posiłku w międzynarodowym centrum przyjaźni” ma na celu ograniczenie, czy wręcz zapanowanie nad wolnością danej jednostki. Sekty, stosując określone sposoby indoktrynacji, wmuszają niemal przemocą gotowe odpowiedzi i decyzje u nowo zwerbowanych. Uczą gotowych, bezrefleksyjnych odpowiedzi.

Wywierają nacisk, czasami bardzo delikatny, innym razem wręcz brutalny, na decyzje podejmowane przez rekrutowanych czy zrekrutowanych do sekty. Destrukcyjne, totalitarne sekty stawiają wymóg bezwzględnego i bezwarunkowego poddania woli własnej woli lidera grupy, przywódcy, wcześniej zaś woli tego, który „uwiódł” swoją ofiarę do sekty. Sekty, ograniczając lub wręcz niszcząc wolność człowieka, stosują „metody przebudowy świadomości”.

Metody te prowadzą wielokrotnie do zaburzeń poznawczych i woliwanych. W przypadku sekt nie ma mowy o jakiegokolwiek wolności religijnej i o prawie do niej.

Przedstawiona na przykładzie niektórych religii wizja wolności religijnej wskazuje na jej „nieprzekładalność” na chrześcijańskie kategorie myślenia. W religiach narodowych, a takimi są religie plemienne, pojęcie wolności religijnej jest nieznanne. Buddyzm kieruje się swoją specyficzną logiką, która wyzwala człowieka z jakiegokolwiek samookreślenia się czy podawania deklaracji tożsamości. Islam, uważający siebie za religię tolerancji „nie toleruje” żadnego politeisty. Gotów jest wybaczyć każdy, nawet najpoważniejszy, grzech poza grzechem „wolnego” wyboru innej religii. Nowe ruchy religijne i sekty są po prostu apoteozą zniewolenia. Poznając doktryny religii pozachrześcijańskich, które określają, czym jest wolność należy pamiętać o zasadach wyrażonych w Deklaracji *Dignitatis humanae*. Deklaracja ta żadną miarą nie uczy chrześcijanina ślepej afirmacji każdego przekonania. Przede wszystkim uczy szacunku dla drugiego człowieka. Uczy postrzegania go właśnie jako osoby wolnej, kierującej się sumieniem, mogącej wybierać drogi lub bezdroża duchowego życia. I takie właśnie postrzeganie wolności religijnej wyraża postawę dialogiczną. Dialog jednakowoż nie jest przyklaskiwaniem jednostkom lub wspólnotom inaczej myślącym.

Podstawą wolności religijnej jest wolność w ogóle jako duchowe „uposażenie” człowieka oraz niezbywalna i nierozporządzalna przez kogokolwiek godność osoby ludzkiej. Pojęcie osoby ludzkiej, pojęcie godności osobowej czy wreszcie wolności religijnej, zostało wypracowane na gruncie myśli europejskiej. Myśl ta została zbudowana na grecko-żydowsko-chrześcijańskim fundamencie. Osoba ludzka, czy god-

ność osobowa to pojęcia nieznanne w języku religii plemiennych, czy też religii Dalekiego Wschodu.

W nowożytnych deklaracjach praw człowieka, akceptowanych przez państwa zbudowane na kulturowych fundamentach różnych religii, wolność religijna jest ukazywana jako jedno z najbardziej elementarnych praw człowieka. Wolność religijna według chrześcijaństwa jest fundamentem międzyreligijnego dialogu.

Eugeniusz Sakowicz, Warszawa

V. MIEJSCE RELIGII W ŻYCIU CYGANÓW POLSKICH

W Polsce mieszka obecnie od 15 do 30 tysięcy Cyganów, nie licząc Cyganów rumuńskich, których liczba trudna jest do ustalenia. Polscy Cyganie (tzn. zamieszkujący w Polsce) dzielą się na cztery główne grupy, różniące się znacznie pod względem języka, organizacji wewnętrznej i obyczajów. Różni je również czas imigracji do Polski, jak i kierunek, z którego przybyli nad Wisłę. Owe grupy to Cyganie Karpaccy (*Bergitka Roma* – Górcy Cyganie, od *berga* – góra), zwani również Cyganami Wyżynnymi, Kełderasze, czyli Kotlarze (od rum. *caldare* – kocioł), Lowarzy (wg niektórych badaczy – Koniarze, od węg. *lo* – koń) oraz Polska Roma (nazwa własna, znacząca po prostu – Polscy Cyganie). Cyganie Karpaccy są grupą osiadłą od wieków na Podkarpaciu (przede wszystkim na terenach nowosądeckich) i nie znane są im już tradycje związane z wędrowną, natomiast pozostałe trzy grupy to do niedawna jeszcze koczownicy, przymusowo osiedleni przez władze państwowe w latach sześćdziesiątych.

Cyganie nie wykształcili odrębnego systemu religijnego, a ich stosunek do systemów już istniejących jest równie zróżnicowany, jak język i obyczaje. Przeważnie przyjmowali jako swoje te religie, które obowiązywały w krajach, gdzie zatrzymywali się na dłużej podczas wędrowki. Ta łatwość adaptacji (często bardzo zewnętrznej i powierzchownej) do wymogów religii dominujących w krajach dłuższego pobytu, pozwoliła Cyganom uniknąć aktów przemocy i nietolerancji ze strony instytucji religijnych i chroniła ich przed losem innowierców¹.

Wśród Cyganów mieszkających w Polsce większość stanowią katolicy, choć w ostatnich latach około 40 otwockich Kełderaszów z rodziny Kwieków przystąpiło do Kościoła Zielonoświątkowców, którego centrala znajduje się w Sztokholmie, a w 1993 r. około 100 Kełderaszów z Wrocławia utworzyło zbór tego Kościoła pod nazwą Kościół Romów². Nieliczne osoby z Polska Roma wstępowały w szeregi Świadków Jehowy, jednak

¹ A. Mirga, L. Mróz, *Cyganie. Odmienność i nietolerancja*, Warszawa 1994, s. 216.

² A. Bartosz, *Nie bój się Cygana*, Sejny 1994, s. 93 – 94.

w 1995 r. *Śero Rom*³, ich „wygardził” – ogłosił skalanymi, ponieważ ze względu na zasady nowo przyjętej wiary odmawiali składania przysięg, do czego zobowiązani są Cyganie podczas „procesu” odbywającego się przed *Śero Romem*; gdy nie ma ewidentnych dowodów winy, uroczysta przysięga jest sposobem na oczyszczenie się z zarzutów.

Dla Cyganów uważających się za katolików najważniejszym sakramentem jest chrzest, który w przeszłości był jedynym sakramentem, do którego przystępowali. Chrzest traktowali zresztą bardzo instrumentalnie, ponieważ jego przyjęcie życzliwie usposabiało do nich niecygańskie otoczenie i wiązało się z korzyściami materialnymi w postaci podarków, jakie otrzymywały od rodziców chrzestnych dzieci przyjmujące sakrament. Z tego też względu na rodziców chrzestnych proszono na ogół „gadziów” (*gadzio* – obcy, nie-Cygan), najchętniej osoby zamożne, które w zamian za egzotyczne przeżycie trzymania do chrztu cygańskiego dziecka (miało to zapewniać szczęście), chętnie obdarowywały swoich chrześniaków kosztownymi nieraz prezentami. Ten bardzo swoisty pragmatyzm powodował czasem kilkakrotny chrzest jednego dziecka. Z przyjęciem sakramentu chrztu wiązało się również otrzymanie metryki, która była później jedynym dokumentem potwierdzającym tożsamość i chroniącym czasem przed oskarżeniem o włóczęgostwo.

Obecnie Cyganie przywiązują do sakramentu chrztu wielką wagę i większość ich dzieci jest ochrzczona. Trudno jednak jest dociec, na ile powoduje nimi rzeczywista pobożność, na ile chęć zyskania akceptacji i życzliwości otoczenia, a na ile wreszcie traktowanie chrztu jako pewnego zabiegu magicznego, mającego chronić dziecko przed wpływem złych mocy. Nie można o tym orzec ze względu na brak odpowiednich badań, jednak wydaje się na podstawie obserwacji, że przede wszystkim zależy to od stopnia rozwoju kultury religijnej w danej rodzinie.

Ze względu na zwyczajowe formy zawierania małżeństw, Cyganie nie przywiązują większej wagi do prawnego usankcjonowania faktu założenia rodziny. Bardzo rzadko zawierają też sakrament małżeństwa i mimo że przytłaczająca większość z nich deklaruje się jako katolicy, to cygański ślub uważają za całkowicie wystarczający⁴.

Czasem jednak mają miejsce spektakularne wydarzenia, jak pewien katolicki ślub pary Cyganów, który odbył się w 1994 r. w Suwałkach. Niezwykłość tej uroczystości polegała na tym, że zawierającymi sakrament małżeństwa byli ludzie w podeszłym wieku – ponad 70-letnia Cyganka i jej blisko 80-letni, umierający na raka mąż. Staruszkowie, będący w świetle cygańskiego prawa od ponad 40 lat mężem i żoną, w obecności zaprzyjaźnionego z Cyganami katolickiego księdza, z wielkim wzruszeniem i namaszczeniem udzielili sobie sa-

³ *Śero Rom* (Cygany – Głowa) to tzw. król Cyganów. Jest on zwierzchnikiem grupy Polska Roma i pełni rolę prawodawcy, sędziego i strażnika tradycji. Rozporządza władzą rozstrzygnięcia sporów wewnątrz grupy, określa normy zachowania i decyduje o istotnych sprawach dotyczących grupy. Wśród Lowarów i Kełderaszy podobną rolę pełni ciało kolegialne, zwane *kris*, w skład którego wchodzi głowy rodów.

⁴ Na około 30 małżeństw cygańskich w Suwałkach tylko dwa z nich, w tym jedno mieszane (Cyganka i Tatare, będącego zresztą wyznawcą islamu) mają ślub kościelny.

kramentu małżeństwa, otoczeni przez zgromadzone licznie dzieci, wnuki i prawnuki. Kilka dni później staruszek zmarł, a jego śmierć stała się silnym bodźcem religijnym dla rodziny, ponieważ wkrótce po pogrzebie dzieci i dorosłe wnuki zmarłego wyraziły chęć przystąpienia do pierwszej Komunii świętej, co też stało się kilka miesięcy później, po odbyciu stosownego religijnego przygotowania. Był to jednak wyjątek od reguły, gdyż większość Cyganów (oprócz niektórych, uczęszczających do szkół, a więc i na lekcje religii dzieci) poprzestaje na przyjęciu chrztu i nie przystępuje do pozostałych sakramentów, wyjąwszy sakrament pojednania i namaszczenia chorych, lecz tylko w obliczu nadchodzącej śmierci.

Bardzo ważna jest obecność księdza przy śmierci i na pogrzebie, a sama śmierć, pogrzeb, żałoba i mocno ugruntowana powszechna wiara w życie pozagrobowe, z szeroką gamą swoistych dla Cyganów obyczajów, świadczą o tym, że kiedyś istniał wśród nich bardzo rozbudowany kult zmarłych.

Śmierć Cyganie uważają za bardzo ważne wydarzenie i gromadzi ona u trumny zmarłego całą, nawet bardzo daleką rodzinę. Do dnia pogrzebu, który odbywa się w trzy dni po zgonie, zwłoki zmarłego spoczywają w rodzinnym domu i bez przerwy czuwa przy nich ktoś z rodziny, głównie kobiety. Mężczyźni przebywają w tym czasie w pomieszczeniu obok izby gdzie leży zmarły i spędzają czas na wspomnieniach o zmarłym, omawianiu bieżących spraw, wymianie informacji i plotek. Popijają przy tym wódkę, ale w bardzo małych ilościach, więc nikt się nie upija. Pogrzeb jest okazją do spotkania z dawno nie widzianymi, a nieraz bardzo daleko zamieszkałymi członkami rodziny. W ostatnią noc przed pogrzebem nikt z rodziny nie śpi.

Przed wyprowadzeniem z domu zwłok żegna się zmarłego pocałunkiem w czoło, a zamknięciu trumny towarzyszy wielki płacz kobiet z najbliższej rodziny. Podczas wynoszenia trumny z domu, uderza się nią trzy razy o próg⁵. Pogrzeb ma charakter katolicki, nie odbiega niczym od pogrzebów nie-Cyganów, lecz złożenie trumny do grobu robi wyjątkowo przygnębiające wrażenie, gdyż towarzyszy mu rozdzierający, przechodzący w krzyk i zawođenje płacz kobiet żegnających zmarłego. Po pogrzebie rzeczy należące do zmarłego wyrzuca się lub pali i zaczyna się trwający rok okres żałoby. Kończy ją ceremonia zwana *pomana* – Cyganie z najbliższej rodziny spotykają się przy grobie na modlitwie za zmarłego i wypijają po kieliszku wódki, przedtem jednak każdy, ze słowami *łoki phuv mulorenge* (lekka ziemia zmarłym), ulewa kilka kropel na grób. Następnie odbywa się przyjęcie, podczas którego pali się żałobne szaty.

W dzień Wszystkich Świętych Cyganie odwiedzają groby swoich bliskich. Nieraz, szczególnie w bogatych rodzinach, są to bardzo okazałe, nietypowe grobowce, wyglądem przypominające bizantyjskie cerkwie. Na znak pamięci o zmarłych pije się wódkę (ulewając odrobinę na płytę grobu), co czasem bywa powodem sensacji, a nawet zgorzienia postronnych, nie znających cygańskich obyczajów obserwatorów.

⁵ A. Bartosz, *Nie bój się Cygana*, s.96.

W powszechnym wśród Cyganów przekonaniu, duchy zmarłych przebywają w pobliżu bliskich im za życia osób, nie należy więc źle wyrażać się o zmarłym, ponieważ rozsznuty tym duch może wykazać się sporą złośliwością, skutecznie i na długo zakłócając życie czyniącej to osobie⁶.

Ślady dawnych wierzeń odnaleźć można też w języku *romani* (cygańskim), a osobliwie w terminologii dotyczącej świata niematerialnego i religii⁷. Bóg to *Dewel* – słowo mające wyraźnie indyjskie pochodzenie. W sanskrycie *deva* oznacza istotę niebiańską, a jest to również rdzeń tematyczny dla słów oznaczających Boga w językach indoeuropejskich, np. łacińskie *deus*, greckie *theos*, irańskie *diw*. Podobnie jest ze słowem *beng*, które po cygańsku znaczy – diabeł, a pochodzi od sanskryckiego *vyan-ga* (wąż, żaba). Możliwe jest, że w pierwotnych cygańskich wierzeniach żaba czy wąż symbolizowały zło, a po zetknięciu z chrześcijaństwem skojarzono to z biblijnym wężem – kusicielem, będącym symbolem diabła. Indyjski rodowód mają również słowa: *raśaj* – ksiądz, duchowny (w sanskrycie – mędrzec, wieszcz) i *truśul* – krzyż, co jest sanskryckim terminem określającym trójząb – atrybut boga Sziwy.

Dewel według Cyganów ma przede wszystkim moc wszechwiedzenia i karania, szczególnie za krzywoprzysięstwo, przeto odgrywa ważną rolę, jako strzegący zasady *cacipen* (prawdomówności). Boga przywołuje się jako świadka i odwołuje do Jego mocy karania podczas rytualnych przysięg⁸ składanych, nierzadko w kościele, w celu oczyszczenia się z zarzutów przekroczenia zasad *romanipen*, (dosł. cygańskości, niepisanego zbioru norm wyglądu zewnętrznego oraz zachowania wewnątrz grupy i w kontaktach z nie-Cyganami). Przysięgi mają moc zobowiązującą tylko wobec Cyganów, gadziów to nie dotyczy, podobnie jak zasada poszanowania cudzej własności. Bogu to jednak nie przeszkadza, ponieważ Cyganie cieszą się Jego specjalnymi względami, dlatego mianowicie, że ich przodek ukradł jeden z czterech gwoździ mających posłużyć ukrzyżowaniu Pana Jezusa, przez co Jego cierpienie zostało zmniejszone i od tej pory Cyganie mają Boże przyzwolenie na kradzież. Niektórzy Cyganie naprawdę w to wierzą.

Misję ewangelizacji Cyganów znacznie utrudnia ich wielce selektywny stosunek do religii. Kościół jednak pojmuje to niełatwe zadanie przez specjalnie w tym celu

⁶ Jak silna jest cygańska wiara w duchy i strach przed ich złośliwością, miałem okazję przekonać się niedawno, po śmierci znajomego Cygana. Wiele dorosłych osób z jego rodziny opowiadało mi wówczas, jak to co noc duch zmarłego dawał im znać o sobie, już to powodując nagły hałas przez zrzucanie ze ścian obrazów, tłukąc kuchennymi sprzętami, czy pukając do okien. Niektórzy budzili się w nocy z przekonaniem, że oto duch pojawił się tuż obok i zamierza zaraz zabrać ich, w sobie wiadomym celu, do krainy zmarłych. Byli też tacy, którzy twierdzili, że widzieli zmarłego kilka dni po śmierci, a nawet z nim rozmawiali.

⁷ A. Bartosz, *Nie bój się Cygana*, s. 105; A. Mirga, L. Mróz, *Cyganie...*, s. 218-220.

⁸ Kwestię rytualnych przysięg obszernie omawia J. Ficowski, *Cyganie na polskich drogach*, Kraków 1985, s. 185-198.

tworzone instytucje⁹. Od 1970 r. działa Papieska Komisja Duszpasterstwa Migrantów i Turystów, mająca na celu działalność duszpasterską również wśród Cyganów. W niektórych krajach zachodniej Europy działają księża, którzy zamieszkują w pobliżu cygańskich koczowisk, bądź odwiedzają cygańskie tabory w drodze.

W Polsce działalność duszpasterską wśród Cyganów prowadzi od lat siedemdziesiątych jezuita ks. Edward Wesołek, mianowany w 1979 r. przez Plenarną Komisję Episkopatu Polski Krajowym Duszpasterzem Romów i pełniący tę funkcję przez lat kilkanaście. Zainicjował on w 1981 r. cygańską pielgrzymkę na Jasną Górę, odbywającą się w grudniu każdego roku, a od 1993 r. działa utworzony przez niego ośrodek misyjny dla Cyganów we wsi Bajerze na Kujawach¹⁰. Od 1986 r. Cyganie mieszkający na południu Polski pielgrzymują również do Limanowej, gdzie znajduje się otoczone przez nich szczególnym kultem sanktuarium Matki Bożej Bolesnej. Jest to inicjatywa ks. Stanisława Opockiego, który sprawuje od kilku lat funkcję Krajowego Duszpasterza Romów (poprzednio był Diecezjalnym Duszpasterzem Romów diecezji tarnowskiej) i prowadzi ofiarne szeroką działalność duszpasterską i oświatową. Utworzył on kilka klas cygańskich w wielu publicznych szkołach na południu Polski. W Krakowie i Nowej Hucie ewangelizacją Cyganów zajmują się ojcowie jezuici, a od 1993 r. działa utworzona przez ks. Jerzego Zawadzkiego Parafialna Podstawowa Szkoła Romska w Suwałkach¹¹.

Od kilkunastu lat w gronie polskich duchownych pojawiają się również Cyganie. Jak na razie są to dwie siostry zakonne – Apolonia i Wanda, należące do zgromadzenia Sióstr Zmartwychwstańek oraz ks. Romuald Ciechowicz, pracujący w latach 1991 – 97 w Ełku¹², a od połowy 1997 r. w Filipowie k. Suwałk. Cyganie, gdy im powiedziec, że mają już wśród siebie duchownych, okazują dużą ciekawość, nawet dumę, lecz również pewne zmieszanie, gdyż jest to „zawód” zdarzający się wśród nich jeszcze niezmiernie rzadko.

Wielką pomoc w ewangelizacji Cyganów stanowić będzie zapewne to, iż w czerwcu 1997 r. po raz pierwszy w historii Cygan został wyniesiony na ołtarze – Ojciec Święty Jan Paweł II ogłosił błogosławionym Zefiryne Jimeneza Malla, męczennika zamordowanego podczas hiszpańskiej wojny domowej przez komunistów, którego życie i śmierć są świadectwem głębokiej i nieustraszonej wiary¹³. Tym samym Ojciec Święty dał Cyganom wzór postępowania, mogący wywrzeć w przyszłości wpływ na pogłębienie ich wiary i pełniejsze uczestnictwo w życiu Kościoła.

Jacek Milewski, Suwałki

⁹ *Kościół wobec Romów. Materiały* (red. P. Aszyk TJ, M. Majczyna TJ, P. Skajewski TJ), Kraków 1994.

¹⁰ E. Wesołek TJ, *Duszpasterstwo Romów*, Dialog – Pheniben 1996, nr 1.

¹¹ J. Milewski, *Nasza romska szkoła*, Sycyna 1996, nr 10.

¹² A. Bartosz, *Nie bój się Cygana*, s. 105.

¹³ D.M. Riboldi, *Prawdziwy Kalo*, Mediolan 1994.

VI. NOWE RUCHY RELIGIJNE – SPRAWOZDANIE Z KONFERENCJI

W 1996 r. na seminarium z filozofii u prof. Józefa Lipca, jedna z doktorantek wygłosiła referat, którego treść ogniskowała wokół zagadnienia tolerancji w edukacji. W trakcie prelekcji, wielokrotnie wspominała o kompleksie spraw dotyczących uczestnictwa młodzieży w nowych ruchach religijnych, używając na ich określenie terminu „zbrodnicze sekty”. Zapytana, co pod tym terminem rozumie i poproszona o wymienienie z nazwy owych „zbrodniczych sekt”, nie potrafiła dać żadnej, nawet wymijającej odpowiedzi.

Powyższą historię opisałem nie bez powodu. Pokazuje ona bowiem pośrednio stan wiedzy, a raczej stan niewiedzy, tak środowisk akademickich, jak i ogółu społeczeństwa, na temat nowych ruchów religijnych. Owa „wiedza” to w zasadzie zbiór stereotypów i tzw. faktów prasowych, tj. opinii wyrażanych przez różne media, czy też osoby w nich się wypowiadające, a mających na celu bądź to kreację jakiejś, zwiększającej „ogłędalność”, „słuchalność” itp., sensacji, bądź prezentację stanowiska osób, które nie tyle pragną przekazać jakąś część obiektywnej wiedzy na temat tego fenomenu, ile raczej prezentują swój osobisty, często mocno zabarwiony emocjonalnie, stosunek do nowych ruchów religijnych – i nie mam tu na myśli wyłącznie przedstawicieli tzw. ośrodków antykulturowych.

Religioznawcy oraz przedstawiciele innych dyscyplin naukowych, którzy w sposób profesjonalny zajmują się problematyką nowych ruchów religijnych, pojawiają się w mediach niezwykle rzadko. Ma to miejsce zazwyczaj przy okazji, bądź to publicznych dyskusji, bądź też, przyciągających uwagę środków masowego przekazu, konferencji naukowych. Działo się tak przy okazji międzynarodowego sympozjum w Krakowie pt.: *New religious phenomena in central and eastern Europe after the fall of communism* (grudzień 1995 roku)¹, która przyczyniła się w pewnym stopniu do poszerzenia wiedzy na temat nowych ruchów religijnych wśród dziennikarzy zajmujących się tą problematyką; jak i podczas wielu innych poświęconych temu zagadnieniu konferencji. Stało się tak także podczas zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Religioznawcze i Instytut Pedagogiki Społecznej Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Tadeusza Kotarbińskiego w Zielonej Górze, w dniach 27-28 listopada 1997 roku, sympozjum pt.: *Nowe ruchy religijne*, któremu pragnę poświęcić kilka słów.

Konferencja z założenia – takie odnoszę wrażenie – nie miała na celu sformułowania odpowiedzi na żadne z fundamentalnych pytań, jakie pojawiają się w związku z postawioną w tytule problematyką. Jak sądzę, miała ona być raczej przeglądem stanu refleksji

¹ Ostatnio wydawnictwo „Nomos” z Krakowa wydało zbiór materiałów pokonferencyjnych z tego sympozjum oraz tłumaczenie powszechnie znanej i cenionej pracy Eileen Barker, *Nowe Ruchy Religijne*, uzupełnione obszernym aneksem, autorstwa Szymona Bęcznicza, dotyczącym nowych ruchów religijnych w Polsce.

na temat nowych ruchów religijnych w polskich środowiskach naukowych. Stąd zapewne jej interdyscyplinarność i wielowątkowość. Stała się ona też otwartym forum wymiany poglądów i to nie tylko między specjalistami z różnych dziedzin wiedzy, ale nawet szerzej – w konferencji wzięli bowiem udział, bądź to jako prelegenci, bądź też jako dyskutanci, przedstawiciele wspólnot określanych wspólnym mianem nowych ruchów religijnych, Kościołów protestanckich i Kościoła katolickiego oraz inne osoby zainteresowane omawianą problematyką z różnych, często osobistych, względów.

Mimo szerokiego spektrum omawianych tematów, można wyróżnić kilka podstawowych wątków, jakie zdominowały obrady. Pierwszym z nich są zapewne różne zewnętrzne uwarunkowania dotyczące funkcjonowania nowych ruchów religijnych tak w Polsce jak i w całej naszej części Europy. Tematy te poruszyli już w wystąpieniach otwierających konferencję prof. Edward Hajduk i prof. Krystyna Darczevska. Innymi prelegentami podejmującymi ten temat byli: prof. Maria Libiszowska-Żółtkowska – *Profesorowie wobec nowych ruchów religijnych*, prof. Bernard Koziróg – *Nowe ruchy religijne w życiu społecznym*, dr Tadeusz Doktor – *Nowe ruchy religijne w Europie Wschodniej*, mgr Beata Kostrubiec – *Wybrane zagadnienia uczestnictwa młodzieży studiującej w nowych ruchach religijnych* oraz mgr Agata Woźniak-Krakowian i mgr Agnieszka Zarębska – *Psychologiczne i społeczne uwarunkowania nowych ruchów religijnych w Polsce*. To ostateczne wystąpienie wywołało szczególnie dużo kontrowersji i polemikę.

Drugim wątkiem rozważań stały się różne, przede wszystkim wewnętrzne, aspekty funkcjonowania nowych ruchów religijnych. Tematykę tę podjęli: mgr Ewa Korzyńnowa – *Charakterystyka kobiecego uczestnictwa w wybranych nowych ruchach religijnych*, mgr Szymon Beźnic – *Kontrowersje wokół rozumienia seksualności człowieka we wspólnotach misyjnych „Rodzina”*, mgr Marta Zimniak – *Kościół Zjednoczeniowy i Polski Ruch Raeliński*, mgr inż. Janusz Mazur – *Ruch Zjednoczeniowy w środowisku chrześcijańskim*, mgr Przemysław Jazwiński – *Z badań nad ruchem Międzynarodowego Towarzystwa Świadomości Kryszny w Polsce* oraz mgr Artur Paszko – *RUN-Wira – Między religią i polityką*.

Innym wątkiem rozważań stały się różne aspekty wzajemnych relacji między nowymi ruchami religijnymi a Kościołem katolickim. Ta tematyka znalazła swoje odbicie w referatach prof. Zbigniewa Stachowskiego – *Kościół katolicki wobec nowych ruchów religijnych* i dr. Zbigniewa Paska – *Protestanckie inspiracje ruchów odnowy religijnej w Kościele rzymskokatolickim*.

Z kolei dr Piotr Przybysz i mgr Beata Guzowska w referatach: *Estetyka nowej duchowości* i *Z badań nad ruchem New Age* poruszyli tak ostatnio żywo dyskutowane problemy przemian świadomości religijnej związanej z jednej strony z szeroko rozumianą filozofią postmodernistyczną, jak i rozprzestrzenianiem się ruchów określanych wspólnym mianem New Age.

Inny wątek rozważań stanowiła refleksja nad różnymi aspektami funkcjonowania w Polsce niekatolickich wyznań chrześcijańskich. Problematykę tę poruszyli: dr Mieczysław Wojcicki – *Mormoni w Polsce po raz drugi. Cechy charakterystyczne polownego uczestnictwa w środowiskach polskich*, Agnieszka Bohdanowicz – *Adwentyści*, Anna Dąbrowska – *Kościół Boży w Jezusie Chrystusie* i Maciej Maliszczak – *Postawy wobec „innych” wyznawców Kościoła Zielonoświątkowego*.

Zupełnie inny obszar badawczy zaprezentował dr Piotr Stawiński w referacie pod wiele mówiącym tytułem: *Współczesny mit miejski. Kształtowanie się i społeczne funkcjonowanie stereotypu satanisty*.

Jak wynika chociażby z powyższego przeglądu samych tematów, jakie poruszyli prelegenci w swoich referatach, zielonogórska konferencja była wydarzeniem ważnym. Zaprezentowane podczas niej wyniki badań i płynących z nich wniosków poszerzają bowiem w znacznej mierze naszą wiedzę tak o nowych ruchach religijnych jak i o ich społecznym odbiorze. Stanowią one także pewną inspirację do dalszych prac naukowych idących w tym właśnie kierunku. Myślę, iż zapowiadane na najbliższy czas pojawienie się na naszym rynku wydawniczym publikacji pokonferencyjnej, przyczyni się do dalszej popularyzacji tej wiedzy tak w środowiskach akademickich jak i wśród szerokich kręgów zainteresowanych tą problematyką.

Artur Paszko, Kraków