

Eugeniusz Sakowicz, Władysław Kowalak

Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

Collectanea Theologica 57/4, 137-152

1987

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY

Zawartość: I. DOKUMENTY. Sekty albo nowe ruchy religijne (cd.). II. OPRACOWANIA: Grzech w religiach Dalekiego Wschodu*.

I. DOKUMENTY

Sekty albo nowe ruchy religijne Wyzwanie duszpasterskie (cd.)

3. Wyzwanie duszpasterskie i sposoby podejścia do niego

Spowodowane przez industrializację, urbanizację, migrację, szybki rozwój komunikacji, superracjonalne systemy technokracji itd., załamanie się tradycyjnych struktur społecznych, wzorców kulturowych oraz tradycyjnych hierarchii wartości sprawiło, że wielu ludzi znajduje się w stanie wewnętrznego zamętu, wykorzenia, niepewności; są oni zatem podatni na wpływy. W takich sytuacjach jest czymś naturalnym poszukiwanie rozwiązań, które często im jest prostsze, tym wydaje się lepsze. Występuje też pokusa przyjmowania tego rozwiązania jako jedynej i ostatecznej odpowiedzi.

Na podstawie analizy odpowiedzi można ułożyć listę symptomów patologii wielu współczesnych społeczeństw. Cierpi wskutek nich wielu ludzi. Są oni niespokojni o siebie (kryzys tożsamości), o przyszłość (bezrobocie, groźba wojny nuklearnej). Zadają sobie pytania o istotę prawdy i o to, jak do niej dotrzeć, pytają o niepewną sytuację polityczną i swoją bezradność, dominację ekonomiczną i ideologiczną, sens życia, o siebie i innych, wydarzenia, sytuacje, rzeczy, o to, co będzie „potem”.

Cierpią oni wskutek braku kierunku w życiu, orientacji, współuczestnictwa w podejmowaniu decyzji, braku rzeczywistych odpowiedzi na swoje rzeczywiste problemy. Doświadczają lęku z powodu różnych form przemocy, konfliktów, wrogości; czują strach przed klęską ekologiczną, wojną i zagładą nuklearną, konfliktami społecznymi, manipulacją.

Czują się sfrustrowani, wykorzienieni, bezdomni, pozbawieni obrony i nadziei, bezradni, a przeto nie mający motywacji; samotni w domu, w szkole, w pracy, w uniwersytecie, w mieście; zagubieni w anonimowości, izolacji, zapchnięci na margines, wyalienowani itd. Czują, że nigdzie nie przynależą, że są nie zrozumiani, zdradzeni, uciśnieni, oszukani, wyobcowani, nic nie znaczący, nie słuchani, nie akceptowani, nie traktowani serio.

Rozczarowani są technologicznym społeczeństwem, wojskiem, światem interesu, pracą, wyzyskiem, systemami wychowawczymi, przepisami i praktykami Kościoła, taktyką rządu.

Chcieliby nauczyć się traktować siebie samych jako świadomych „wykonawców”, nie chcą być bezwartościowymi, biernymi pionkami lub oportunistami zabiegającymi tylko o własne dobro; często jednak nie wiedzą, co i jak robić.

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

Zagubieni są w sytuacjach „zawieszenia” (pomiędzy szkołą i uniwersytetem, szkołą i pracą zawodową, małżeństwem i rozwodem, wsią i miastem). Zmieniają się w ludzi pustych wewnątrznie, obojętnych lub agresywnych; mogą też stać się „szukającymi”.

W skrócie można powiedzieć, że wszystkie te symptomy stanowią różne formy alienacji (z siebie samego, spośród innych, od własnych korzeni, kultury itd.). Rzec można, iż potrzeby i tęsknoty wyrażone w odpowiedziach na pytania kwestionariusza przedstawiają różne postacie dążenia do odnalezienia swej „obecności” (wobec siebie, innych, Boga). Ludzie czujący się zagubionymi pragną być odnalezieni. Innymi słowy, istnieje jakby próżnia domagająca się głośno zapelnienia; w istocie rzeczy stanowi ona kontekst, w jakim możemy zrozumieć nie tylko krytyki pod adresem Kościoła, zawarte w wielu odpowiedziach, lecz również — i przede wszystkim — problemy duszpasterskie i proponowane sposoby podejścia do nich. Odpowiedzi te wyraźnie wskazują na liczne braki i niedomogi w aktualnej postawie Kościoła, mogące ułatwić sukces sektom. Tutaj jednak nie będziemy szerzej rozwodzić się nad tym zagadnieniem, lecz ograniczymy się głównie do podkreślenia sugerowanych lub żądanych w tym względzie przedsięwzięć duszpasterskich. Jeśliby je konsekwentnie realizować, wyzwanie rzucone przez sekty mogłoby się okazać cennym bodźcem do duchowej i kościelnej odnowy.

Poczucie wspólnoty

3.1. Niemal wszystkie odpowiedzi zawierają apel o ponowne przemyślenie (przynajmniej w wielu sytuacjach lokalnych) tradycyjnej „struktury wspólnoty parafialnej”, o poszukiwanie takiego modelu owej wspólnoty, który miałby w sobie więcej braterstwa, byłby bardziej „na miarę człowieka”, lepiej przystosowany do sytuacji życiowych ludzi, posiadałby w większym stopniu charakter „podstawowej wspólnoty kościelnej”. Jej rodzaje: opiekuńcze wspólnoty żywej wiary, miłości (ciepła, akceptacji, zrozumienia, pojednania, koleżeństwa) i nadziei; wspólnoty celebracyjne; wspólnoty modlitewne; wspólnoty misyjne — zwrócone na zewnątrz, pełniące rolę świadków; wspólnoty pomagające i otwarte na potrzeby ludzi mających szczególnie trudne problemy, np. rozwiedzionych i ponownie zawierających małżeństwo, ludzi żyjących na marginesie społecznym.

Kształcenie i kształcenie ciągłe

3.2. Odpowiedzi kładą silny nacisk na potrzebę ewangelizacji, katechezy, kształcenia w sprawach wiary i ciągłego kształcenia ludzi wierzących w zagadnieniach biblijnych, teologicznych, ekumenicznych, na poziomie wspólnot lokalnych, a także kleru i osób zajmujących się kształceniem. (Jedna z odpowiedzi postuluje „kursy poświęcone refleksji” dla nauczycieli, młodych przywódców, kleru i zakonników). Ten ciągły proces powinien mieć charakter zarówno informacyjny, tzn. przekazujący wiadomości o naszej tradycji katolickiej (wierzenia, praktyki, duchowość, medytacja, kontemplacja itd.), o innych tradycjach, nowych grupach religijnych itd., jak i formacyjny, zapewniający poradnictwo w sprawach wiary osobistej i wspólnotowej, pogłębienie odczucia transcencji, pierwiastka eschatologicznego, religijnego zaangażowania, ducha wspólnoty itd. Kościół powinien być dla ludzi nie tylko znakiem nadziei, lecz również tę nadzieję uzasadniać; powinien pomagać im w stawianiu pytań, lecz również w znajdowaniu na nie odpowiedzi. W związku z tym wszystkim kładzie się powszechnie nacisk na centralną rolę Pisma Świętego. Szerzej i wszechstronniej należy korzystać ze współczesnych środków przekazu.

Podejście osobowe i integralne

3.3. Ludziom należy pomagać w uświadamianiu sobie, że są kimś jedynym, kochanym przez osobowego Boga, że każdy z nich ma własną historię, od narodzin poprzez śmierć do zmartwychwstania. „Stara prawda” musi ciągle stawać się dla nich „nową prawdą” poprzez autentyczne poczucie odnowy, przy czym jednak kryteriów i schematów ich myślenia nie mogą nadwierać wszelkie pojawiające się przed nimi „nowinki”. Szczególną uwagę należy zwrócić na wymiar przeżyciowy, tzn. osobiste odkrywanie Chrystusa poprzez modlitwę i życie zaangażowane (por. np. ruchy charyzmatyczne i ruchy odnowy). Wielu chrześcijan żyje tak, jakby w ogóle się nie narodziło! Specjalną też uwagę należy poświęcić uzdrawiającemu działaniu modlitwy, pojednania, koleżeństwa i troski. Nasza pasterska troska nie może być jednowymiarowa; nie może ona dotyczyć jedynie spraw duchowych, lecz musi również obejmować sprawy cielesne, psychologiczne, społeczne, kulturalne, ekonomiczne i polityczne.

Tożsamość kulturowa

3.4. Kwestią podstawową jest inkulturacja. Podkreśla się to szczególnie w odpowiedziach otrzymanych z Afryki: ujawniają one poczucie obcości wobec zachodnich form kultu religijnego, często nie mających żadnego związku z otoczeniem kulturowym i sytuacjami życiowymi ludzi. Jeden z respondentów pisał: „Afrykanie chcą być chrześcijanami. Ulatwiliśmy im życie, ale nie daliśmy im domu... Pragną oni chrześcijaństwa prostszego, zróżnicowanego ze wszystkimi aspektami ich codziennego życia, z ich cierpieniami, radościami, pracą, aspiracjami, obawami i potrzebami... W Kościołach niezależnych młodzi rozpoznają autentyczny nurt afrykańskiej tradycji życia religijnego”.

Modlitwa i kult religijny

3.5. Niektórzy sugerują przemyślenie na nowo klasycznych schematów liturgicznych („sobota wieczór — niedziela rano”), częstokroć nie przystających do sytuacji codziennego życia. Należy przywrócić znaczenie słowu Bożemu jako ważnemu czynnikowi budującemu wspólnotę. „Przyjęcie” trzeba traktować z równą uwagą jak „zachowanie”, „konserwację”. Powinno istnieć miejsce dla radosnego tworzenia, wiara w chrześcijańską inspirację i zdolności „wynałazcze” oraz większe zrozumienie dla wspólnotowych uroczystości. Także i tutaj inkulturacja jest koniecznością (przy zachowaniu należytego szacunku dla istoty liturgii i wymagań uniwersalizmu).

Wielu respondentów podkreśla biblijny wymiar kazania, konieczność przemawiania do ludzi ich językiem, konieczność starannego przygotowania kazania i liturgii (w miarę możliwości przez zespół, przy współudziale przedstawicieli laikat). Kazanie nie może być jedynie teoretyzowaniem, moralizowaniem czy spekulacją intelektualną, lecz powinno również implikować świadectwo życia tego, kto je głosi. Kazanie, sprawowanie kultu i modlitwa wspólnoty nie muszą być ograniczone do tradycyjnie przeznaczonych dla nich miejsc.

Współuczestnictwo i przywództwo

3.6. Wielu respondentów ma świadomość stałego zmniejszania się liczby kapłanów, zakonników oraz zakonnice. Sytuacja ta wymaga silniejszego rozwijania zróżnicowanych co do swego składu ekip duszpasterskich i nieustannego kształcenia przywódców laikat. Być może więcej uwagi trzeba poświęcić roli, jaką w podejściu do sprawy sekt (lub przynajmniej do ludzi ulegających ich wpływom) mogą odegrać ci spośród laikat, którzy w obrę-

bie Kościoła i współpracując z duszpasterzami pełnią funkcję rzeczywistych przywódców, tak w dziedzinie duchowej, jak i pasterskiej. Z kapłanami nie powinno się rozejmzyć przede wszystkim ich funkcji administracyjnych, urzędowych czy rozejmowych, lecz raczej należy w nich widzieć braci, przewodników, pocieszycieli i ludzi modlitwy. Niekiedy zbyt duży jest dystans (który trzeba zmniejszyć) pomiędzy wiernymi i biskupem, a nawet pomiędzy biskupem i kapłanami. Posługiwanie biskupa i kapłana jest służbą dla jedności i komunii, i musi to być dla wiernych widoczne.

4. Zakończenie

Na koniec zadajmy sobie pytanie: jaka ma być nasza postawa, nasze podejście do sprawy sekt? Rzecz jasna, nie sposób udzielić na nie prostej odpowiedzi. Same sekty są przecież bardzo zróżnicowane, sytuacje zaś — religijne, kulturowe, społeczne — wielorakie. Odpowiedź nie będzie taka sama w przypadku, gdy rozpatrujemy sekty w aspekcie ich stosunku do osób „nie zrzeszonych w Kościołach”, nie ochrzczonych, do niewierzących oraz gdy mamy do czynienia z ich oddziaływaniem na ochrzczonych chrześcijan, zwłaszcza zaś na katolików i członków sekt wywodzących się z Kościoła katolickiego. Nasi respondenci zajmowali się oczywiście ostatnią grupą.

Jest również rzeczą jasną, że nasza postawa nie może być naiwnie ireniczna. Dostatecznie wszechstronnie przeanalizowaliśmy działalność sekt, aby zdawać sobie sprawę z tego, że zachowania i metody niektórych z nich mogą wywierać destrukcyjny wpływ na osobowości, przyczyniać się do dezintegracji rodzin i społeczności, zaś ich doktryny często bywają bardzo odległe od nauczania Chrystusa i Kościoła. Podejrzewamy, że w wielu krajach (w niektórych przypadkach wiemy to na pewno) potężne siły ideologiczne, a także interesy polityczne i ekonomiczne posługują się, jako swym narzędziem, sektami, którym wszelka troska o sprawę człowieka jest zupełnie obca i które tego, co „ludzkie”, używają do nieludzkich celów.

Niezbędne jest ostrzeżenie wiernych, szczególnie młodych, aby mieli się na baczności, a nawet zorganizowanie fachowego poradnictwa, opieki prawnej itd. Niekiedy może trzeba będzie poprzeć lub nawet wspomagać odpowiednie przedsięwzięcia ze strony państwa, działającego we właściwym sobie zakresie.

Doświadczenie może pokazać, że na ogół możliwości dialogu z sektami są niewielkie albo zgoła żadne, i że nie tylko one same są zamknięte na wszelki dialog, lecz również mogą stanowić poważną przeszkodę w wychowaniu ekumenicznym i w wysiłkach w tym kierunku wszędzie tam, gdzie one działają.

Jeśli jednakże mamy być wierni swym przekonaniom i zasadom — nakazującym szacunek dla ludzkiej osoby, dla wolności religii, wiarę w działanie Ducha, który sobie tylko znanymi sposobami urzeczywistnia miłującą wolę Boga wobec całego ludzkiego rodzaju i każdego z osobna mężczyzny, kobiety i dziecka — nie możemy zwyczajnie poprzestać na potępieniu i zwalczaniu sekt, na traktowaniu ich jako wyrzuconych poza obręb społeczeństwa, wyjętych spod prawa grup, zaś ich członków — jako jednostek „odprogramowanych” wbrew swojej woli. Wyzwanie, jakie stanowią nowe ruchy religijne, powinno stać się dla nas bodźcem do odnowienia i wzmocnienia pasterskiej skuteczności.

Musimy też niewątpliwie rozwijać w sobie i w naszych wspólnotach ducha Chrystusa w odniesieniu do sekt, próbując zrozumieć, „o co im chodzi”, i tam, gdzie to możliwe, wychodzić im na spotkanie z chrześcijańską miłością.

Musimy dążyć do tych celów, dochowując wierności prawdziwej nauce Chrystusa, w duchu miłości do wszystkich mężczyzn i kobiet. Żadne problemy dotyczące sekt nie powinny osłabić naszego zapału dla sprawy ekumenizmu pośród wszystkich chrześcijan.

5. Zachęta ze strony Synodu 1985 r.

W y t y c z n e

5.1. Synod Nadzwyczajny 1985 r., zwołany w celu uczczenia, oceny i potwierdzenia dzieła Soboru Watykańskiego II, sformułował pewne ogólne wytyczne dotyczące odnowy współczesnego Kościoła. Wytyczne te, mające za przedmiot ogólne potrzeby Kościoła, zawierają również odpowiedź na potrzeby i aspiracje, których zaspokojenia ludzie poszukują w sektach (3.1). Podkreślają one wyzwania duszpasterskie i potrzebę planowej pracy duszpasterskiej.

5.2. Końcowy dokument Synodu stwierdza, że sytuacja w świecie ulega zmianom i że znaki czasu trzeba poddawać ciągłej bieżącej analizie (II D 7). Odnotowuje się w nim też zjawisko powrotu do *sacrum* i fakt, że niektórzy ludzie swoją potrzebę *sacrum* starają się zaspokoić w sektach (II A 1). W Kościele często widzi się tylko instytucję, może dlatego, że zbyt wielką wagę przywiązuje się w nim do struktur, zbyt małą zaś — do pociągania ludzi w stronę Boga w Chrystusie.

5.3. Synod zachęca do całościowego zrozumienia dzieła Soboru, do jego wewnętrznego przyswojenia i wcielenia go w życie; ma to być generalnym rozwiązaniem aktualnych tu problemów. Kościół trzeba pojmować i przeżywać jako tajemnicę (II A, por. 3.1.6) i komunij (II B, por. 4.1, 4.6). Kościół musi z większym zaangażowaniem wypełniać swoją funkcję znaku i narzędzia komunii z Bogiem oraz komunii i pojednania pomiędzy ludźmi (I A 2, por. 4.1, 3.1.6). Wszyscy chrześcijanie wezwani są do świętości, to znaczy do przemiany serca i do współuczestnictwa w trynitarnym życiu Boga (II A 4, por. 3.1.1, 3.1.5). Wspólnota chrześcijańska potrzebuje ludzi żyjących realną i powszechną świętością. Kościół jest komunią, musi on przeto zawierać w sobie uczestnictwo i współodpowiedzialność na wszystkich poziomach (II C 6, por. 4.6, 3.1.9). Chrześcijanie muszą akceptować wszelkie prawdziwe ludzkie wartości (II D 3) oraz wartości specyficznie religijne (II D 5), tak aby doprowadzić do inkulturacji, która jest „subtelnym przekształceniem autentycznych wartości kulturowych poprzez ich integrację z chrześcijaństwem i różnymi kulturami ludzkimi” (II D 4, por. 3.7.4, 4.4). „Kościół katolicki nie odrzuca niczego co prawdziwe i święte w religiach niechrześcijańskich. W rzeczy samej katolicy powinni uznawać, chronić i popierać wszelkie wartości duchowe i moralne, jak też społeczno-kulturowe, które w nich się znajdują” (II D 5). „Kościół powinien w sposób profetyczny piętnować wszelkie formy nędzy i ucisku, i wszędzie chronić oraz popierać podstawowe, niezbywalne prawa osoby ludzkiej” (II D 6, por. 3.2).

5.4. Synod daje pewne wskazówki praktyczne. Podkreśla on formację duchową (II A 5, por. 3.1.7, 4.2), zaangażowanie w integralną i systematyczną ewangelizację oraz katechezę, którym musi towarzyszyć interpretujące je świadectwo (II Ba 2, por. 3.1.8, 3.1.3), właśnie dlatego, że zbawcze posłannictwo Kościoła ma charakter integralny (II D 6, por. 4.3); zapewnienie wewnętrznego i duchowego uczestnictwa w liturgii (II B 6, por. 3.1.9, 4.5); zachęcanie do duchowego i teologicznego dialogu wśród chrześcijan (II C 7) oraz do dialogu, „który pozwala przekazywać innym treść życia wewnętrznego; sprzyjanie różnym formom duchowości, jak życie konsekrowane, ruchy duchowości, pobożność ludowa (II A 4, por. 3.1.7), oraz nadawanie większego znaczenia Słowu Bożemu (II Ba 1), ponieważ Ewangelia dociera do Ludu Bożego poprzez dawane jej świadectwo” (II Ba 2).

6. Zagadnienia do dalszych studiów i badań

Nb. O ile to możliwe, takie studia i badania powinny być podejmowane przy współpracy ekumenicznej.

6.1. Studia o charakterze teologicznym:

a) Różne rodzaje sekt w świetle *Lumen gentium* 16, *Unitatis redintegratio* i *Nostra aetate*.

b) „Religijna” treść sekt „ezoterycznych” i głoszących „ludzkie możliwości”.

c) Mistycyzm chrześcijański a poszukiwanie doświadczenia religijnego w sektach.

d) Użytek czyniony w sektach z Biblii.

6.2. Studia interdyscyplinarne (historyczno-socjologiczno-teologiczno-antropologiczne):

a) Sekty a wspólnoty wczesnochrześcijańskie.

b) Uzdrawianie we wczesnym Kościele i w sektach.

c) Rola postaci proroków i charyzmatyków (za ich życia i po śmierci).

d) Sekty a „religijność ludowa”.

6.3. Studia psychologiczne i pasterskie (wydaje się, iż większość dotychczasowych prac należy do tej kategorii):

a) Techniki werbowania i ich rezultaty.

b) Długofalowe następstwa przynależności do sekty i „odprogramowania”.

c) Potrzeby i przeżycia religijne młodzieży dorastającej i dorosłej w ich oddziaływaniu wzajemnym z dojrzwaniem seksualnym, w odniesieniu do sekt.

d) Wzorce autorytetów w sektach, w odniesieniu do upadku autorytetu i tęsknota za nim w społeczeństwach współczesnych.

e) Możliwość lub niemożliwość „dialogu” z sektami.

6.4. Sekty a rodzina:

a) Reakcja rodziny na przynależność dzieci lub innych członków rodziny do sekty.

b) Rozkład rodziny lub nieuporządkowany status rodziny a przyciąganie przez sekty.

c) Przynależność do sekty a trwałość rodziny; nacisk rodziny na dzieci, będące adeptami sekty.

d) Modele rodziny i moralność małżeńska w sektach.

6.5. Kobiety w sektach:

a) Możliwości samowyróżnienia się i podejmowania odpowiedzialności (por. sekty zakładane przez kobiety).

b) Niższa pozycja kobiet w różnych typach sekt: chrześcijańskie grupy fundamentalistyczne, sekty orientalne, sekty afrykańskie itd.

6.6. Adaptacja kulturowa i inkulturacja sekt oraz ich ewolucja w różnych kontekstach kulturowych i religijnych: w tradycyjnych kulturach chrześcijańskich, w kulturach nowo zewangelizowanych, w społeczeństwach całkowicie zsekularyzowanych bądź poddanych szybkiemu procesowi sekularyzacji (o różnym jego działaniu na kultury zachodnie i „niezachodnie”). Migracje a sekty.

6.7. Studium ruchów młodzieżowych:

Historyczne i socjologiczne studium porównawcze ruchów młodzieżowych w Europie przed II wojną światową oraz uczestnictwa młodzieży we współczesnych sektach i kultach.

6.8. Wolność religijna w odniesieniu do sekt — aspekty etyczne, prawne i teologiczne. Skutki działań władz państwowych i innych czynników społecznego nacisku. Wzajemne oddziaływanie czynników politycznych, ekonomicznych i religijnych.

6.9. Obraz sekt w opinii publicznej i wpływ opinii publicznej na sekty.

Kwestionariusz

Pytanie 1.

W jakim stopniu i w jaki sposób problem sekt jest obecny w twoim kraju lub regionie? Na przykład: jakie są rodzaje sekt (pochodzenia chrześcijańskiego czy innego?). Ilu mają członków? Do jakiego stopnia przyciągają katolików?

Pytanie 2.

Jakie główne problemy duszpasterskie wywołuje ta sprawa? Jakie grupy katolików narażone są najbardziej? Młodzież? Rodziny?

Pytanie 3.

Jakie w związku z tym działania zdołał podjąć Kościół w twoim kraju? Sporządzenie spisu sekt, ich wykazu, przestudiowanie ich, nakreślenie planu pracy duszpasterskiej?

Pytanie 4.

Jakie są prawdopodobne przyczyny sukcesów sekt pośród katolików w twoim kraju lub regionie? (Szczególne warunki społeczno-kulturalne lub polityczne? Niezaspokojone potrzeby religijne bądź psychologiczne?..)

Pytanie 5.

Jaką postawę nakazuje nam zająć wobec tej sytuacji Ewangelia?

Pytanie 6.

Jakie ważniejsze książki lub inne dokumenty dotyczące sekt zostały opublikowane w twoim kraju lub regionie (tak przez katolików, jak i przez członków innych Kościołów czy też wspólnot kościelnych, stojących przed tym samym problemem)?

Pytanie 7.

Czy są osoby szczególnie kompetentne w omawianej kwestii, które w późniejszej fazie mogłyby wziąć udział w kontynuowaniu niniejszej konsultacji?

7. Wybrana bibliografia

Opracowania ogólne

I. Prace bibliograficzne, encyklopedie, słowniki

A Selected Bibliography on New Religious Movements in Western Countries, International Documentation and Communication Center, Rome 1979.

Barret D. B., *World Christian Encyclopedia. A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World*, Oxford 1982.

Blood L. O., *Comprehensive Bibliography on the Cult Phenomenon*, Weston 1984.

Crim K. (wyd.), *Abingdon Dictionary of Living Religions*, Abingdon 1981.

† Eliade M. (wyd.), *The Encyclopedia of Religion*, London 1987¹.

Foucart E., *Répertoire Bibliographique. Sectes et Mouvements Religieux marginaux de l'Occident contemporain* (Etudes et Documents en Sciences de la Religion), Québec 1982.

Plume Ch.-Pasquini X., *Encyclopédie des sectes dans le monde*, Nice 1980.

Poupard P., *Dictionnaire des Religions*, Paris 1984, 2 wyd. 1985, tłum. hiszpańskie Herder, Barcelona 1986.

Turner H. W., *Bibliography of New Religious Movements in Primal Society*, t. I: *Black Africa*, Boston 1977.

II. Periodyki specjalistyczne

Aagard J. (wyd.), *New Religious Movements Up-Date*, Quaterly Publication of the Dialog Center, Aarhus (począwszy od 1977 r.).

¹ Pozycje oznaczone † nie występują w dokumencie z „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie). Zostały one włączone do bibliografii przez redaktora Biuletynu misjologiczno-religioznawczego.

- Bulletin Signalétique — Section 527, 528: *Sciences Religieuses*, Paris, Centre de Documentation du C.N.R.S., 1970—1985.
 „Missionalia”. The South African Missiological Society Pretoria (zob. począwszy od t. 8, nr 3, listopad 1980 r.).
 Pontificia Biblioteca Propaganda Fide, „Bibliografia Missionaria”, Roma (zob. roczniki XL, 1968—XLVII, 1983).
 Sekretariat dla Niewierzących, „Ateismo e Dialogo”, Watykan (por. rocznik XIV — 2 czerwiec 1979 r.).
 Valentin F., *Sekten und religiöse Sondergemeinschaften im Österreich*, Wien (począwszy od 1978 r.).

III. Opracowania

- Bartz W., *Le Sette oggi. Dottrina, organizzazione, diffusione*, Brescia 1976.
 Batz K., *Weltreligionen heute. Hinduismus*, Zürich-Köln 1979.
 Batz K., *L'Attrait du mystérieux. Bible et ésotérisme*, Ottawa 1980.
 Ceretti G., *I nuovi movimenti religiosi, le sette e i nuovi culti*, Roma 1983.
 Cornuault F., *Le France des Sectes*, Paris 1978.
 Eggenberger O., *Die Kirchen, Sondergruppen und religiöse Vereinigungen*, Zürich 1983.
 Gibon Y. de, *Des Sectes à notre porte*, Paris 1979.
 Gregoire M., *Histoire des sectes religieuses*, Paris 1828—1829, 5 t.
 Gründler J., *Lexikon der Christlichen Kirchen und Sekten*, t. I—II, Wien 1961.
 Hoff E. von, *L'Eglise et les Sectes. Quelques dissidences religieuses de notre temps*, Paris 1951.
 Hutten K., *Seher—Grübler—Enthusiasten. Das Buch der traditionellen Sekten und religiösen Sondergemeinschaften*, Stuttgart 1982.
 Needleman B., *Understanding the New Religions*, Seabury Press 1978.
 † Nowicka E., *Bunt i religia. Zderzenie kultur i ruchy społeczne*, Warszawa 1972.
 † Nowicka E., *Typologia ruchów społecznych wśród ludów pierwotnych*, *Etnografia Polska* 16 (1972) z. 1, s. 115—142.
 † Posern-Zieliński A., *Antropologiczna interpretacja ruchów społeczno-religijnych Trzeciego Świata. Oceny i propozycje*, *Lud* 55 (1971) 83—113.
 † Posern-Zieliński A., *Tendencje konserwatywne i rewolucyjne w ruchach społeczno-religijnych Trzeciego Świata. Uwagi teoretyczne*, *Etnografia Polska* 18 (1974) z. 1, s. 99—128.
 Reller H., *Handbuch Religiöse Gemeinschaften, Freikirchen, Sondergemeinschaften, Sekten, Waltanschauungen, Neureligionen*, Gütersloh 1978.
 Rudin J.-Rudin M., *Prison or Paradise? The New Religious Cults*, Philadelphia 1980.
 † Spae J. J., *Dialog buddyjsko-chrześcijański*, *Zeszyty Misjologiczne ATK* 5 (1983) 304—372.
 Vernette J., *Des Chercheurs de Dieu*, Paris 1979.
 Vernette J.-Girault R., *Croire en dialogue. Chrétien devant les religions, les églises, les sectes*, Limoges 1979.
 † Waldenfels H., *Duchowość chrześcijańska a duchowość wschodnia*, *Zeszyty Misjologiczne ATK* 7 (1983) 205—223.
 Wilson B., *Contemporary Transformation of Religion*, London 1976.
 Wilson B., (wyd.), *The Social Impact of New Religious Movements*, New York 1981.

† Wodecki B., *Idea mesjanizmu w nowych religiach*, Zeszyty Misjologiczne ATK 7 (1983) 171—189.

Woodrow A., *Les Nouvelles Sectes*, Paris 1977.

Prace o sektach i nowych ruchach religijnych
w różnych częściach świata

Afryka

Andersson E., *Messianic Popular Movements in the Lower Congo*, Uppsala 1958.

Baeta C. G., *Prophetism in Ghana. A Study of Some Spiritual Churches*, London 1962.

Barrett D. B., *Schism and Renewal in Africa. An Analysis of 6000 Contemporary Religious Movements*, Oxford 1968.

Barrett D. B. (wyd.), *Kenya Churches Handbook*. Kisumu.

Batende M., *Les perspectives dans les communautés messianiques africaines*, 2 Colloque International de Kinshasa, 1983.

Benetta J.-R. (wyd.), *The New Religions of Africa*, New York 1979.

Fashole-Luke E. W. i in. (wyd.), *Christianity in Independent Africa*, London 1978.

Hebga M., *Interpellation des mouvements mystiques*. 2 Colloque International de Kinshasa, 1983.

Holas B., *Le séparatisme religieux en Afrique noire. L'exemple de la Côte d'Ivoire*, Paris 1965.

† Kaczyński G. J., *Bunt i religia w Afryce. Z badań nad ruchami religijnymi w Zairze*, Warszawa 1979.

† Kowalak W., *Obrzędy oczyszczające w afrykańskich kultach synkretycznych*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 29 (1976) nr 2—3, s. 117—127.

† Kowalak W., *Afrykańskie religie synkretyczne a misje*, *Studia Theologica Varsaviensia* 14 (1976) nr 2, s. 183—209.

† Kowalak W., *Ruchy charyzmatyczne a kultury afrykańskie*, *Zeszyty Naukowe KUL* 19 (1976) nr 3, s. 3—21.

† Kowalak W., „Autentyzm” prezydenta Mobutu a Kościół w Zairze, *Zeszyty Misjologiczne ATK* 3 (1978) 272—297.

† Kowalak W., *Obrzędy kultowe afrykańskich religii synkretycznych*, w: R. Malek-W. Wesoly (red.), *W służbie Słowa Bożego*, Płock 1978, s. 185—219.

† Kowalak W., *Nowe religie w Afryce*, *Zeszyty Misjologiczne ATK* 7 (1983) 243—264.

Muanza Kalala E., *Les sectes au diocèse de Mbujimayi (Zaire)*, Roma 1980.

† Niklewicz P., *Religie synkretyczne Czarnej Afryki i ich rola w tworzeniu nowej afrykańskiej świadomości ponadplemiennej*, *Przegląd Socjologiczny* 23 (1969) 260—283.

Sundkler B., *Bantu Prophets in South Africa*, Oxford 1981.

Wyllie R. W., *Spiritism in Ghana. A Study of New Religious Movements*, American Academy of Religion, 1980.

† Zajączkowski A., *Ruchy religijne w Afryce*, *Przegląd Socjologiczny* 23 (1969) 284—306.

Europa

Bosch J., *Iglesias, sectas y nuevos cultos*, Madrid 1981.

Denaux A., *Godsdienstsekten in Vlaanderen*, Leuven 1982.

Guizzardi G., *New Religious Phenomena in Italy. Towards a Post-Catholic Era?*, *Archives de Sciences Sociales des Religions* 21 (1976) 97—116.

Haack F. W., *Jugendreligionen*, München 1979.

Hernando J. G., *Pluralismo Religioso*, t. II: *Sectas y Religiones No Cristianas*, Madrid 1983.

Hummel R., *Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen*, Stuttgart 1982.

† Napiórkowski S. C., *Ruch charyzmatyczny w protestantyzmie*, Zeszyty Naukowe KUL 19 (1976) nr 3, s. 23—36.

O'Cuinn C., *Why the New Youth Religions?*, Irland 1981.

Schreiner L.-Mildenberger M., *Christus und die Gurus. Asia-tische religiöse Gruppen im Westen*, Stuttgart-Berlin 1980.

Terrin A. N., *Nuove religioni. Alla ricerca della terra promessa*, Brescia 1985.

Vernette J., *Au pays du nouveau-sacré. Voyage à l'intérieur de la jeune génération*, Centurion 1981.

Vernette J., *Sects et réveil religieux*, Salvator 1976.

† Waldenfels H., *Nowa religijność w Europie — wyzwanie dla chrześcijaństwa*, Zeszyty Misjologiczne ATK 7 (1983) 224—234.

Azja

Earhart B. H., *The New Religions of Japan. A Bibliography of Western-Language Materials*, Michigan Papers in Japanese Studies 9. Center for Japanese Studies, Michigan 1983.

Elwood D., *Churches and Sects in the Philippines*.

† Glinka J., *Kebatinan — nowy ruch religijny w Indonezji*, Zeszyty Misjologiczne ATK 7 (1983) 235—242.

† Kaszuba F., *Kaodaizm. Geneza i organizacja*, Studia Religioznawcze 5 (1972) 145—161.

† Kowalak W., *Kaodaizm — nowa religia w Wietnamie*, Collectanea Theologica 51 (1981) z. 1, s. 133—135.

† Kowalak W., *Soka Gakkai — nowa religia w Japonii*, Collectanea Theologica 52 (1982) z. 4, s. 139—144.

† Malek R., *Tenri-kio: nowa religia w Japonii*, Zeszyty Misjologiczne ATK 3 (1978) 298—325.

Lee R. M.-Ackerman S. E., *Conflict and Solidarity in a Pentecostal Group in Urban Malaysia*, The Sociological Review 28 (1980) nr 4.

Lacombe O., *Les Sectes dans l'hindouisme*, Axes 10 (1977—1978) nr 2.

Van des Kroef J. M., *Mouvements religieux modernes d'acculturation en Indonésie*, w: *Histoire des Religions*, t. III, Paris 1976.

† Waldenfels H., *Współczesne ruchy religijne w Japonii*, Zeszyty Misjologiczne ATK 7 (1983) 190—204.

Ameryka Łacińska

CELAM (Rada Biskupów Ameryki Łacińskiej), *Sectas en America Latina*, Bogota 1982.

† Frankowska M., *Z problematyki synkretyzmu religijnego Indian Meksyku*, Etnografia Polska 16 (1972) z. 2, s. 11—30.

† Frankowska M., *Z badań nad ludowym synkretyzmem w Meksyku*, Etnografia Polska 22 (1978) z. 1, s. 57—79.

Glazier S. D., *Religion and Contemporary Religious Movements in the Caribbean: A Report*, Sociological Analysis 41 (1980) nr 2.

† Kowalak W., *Umbandyzm. Nowa religia w Brazylii*, w: H. Zi-moń (red.), *Z zagadnień etnologii i religioznawstwa*, Warszawa 1986, s. 9—47.

Metraux A., *Les Messies de l'Amérique du Sud*, Archives de Sociologie des Religions 2 (1957) nr 4.

Oliveira Filho J. J., *Notas de Sociologia das Seitas*, Caudernos de ISER 1975.

- † Posern-Zieliński A., *Ruchy społeczne i religijne Indian Hiszpańskiej Ameryki Południowej (XVI—XX w.)*, Wrocław 1974.
- Prado J. G., *Sectas juveniles en Chile*, Santiago de Chile 1984.
- Samain E., *Bibliografia sobre religiosidade popular*, Religião e Sociedade 1 (1977).
- Schlesinger H.-Porto H., *Crenças, Seitas e Simbolos Religiosos*, São Paulo 1982.
- † Walendowska B., *Afrochrześcijańskie religie Antyli*, Poznań 1978.
- † Walendowska B., *Haitański kult wodu. Proces krystalizacji systemu wierzeniowego*, Etnografia Polska 23 (1979) z. 1, s. 55—80.
- Willems E., *Followers of a New Faith*, Nashville 1968.

Oceania i wyspy Oceanu Spokojnego

- Burridge K. O. L., *Mouvements religieux d'acculturation en Océanie*, w: *Histoire des Religions*, t. III, Paris 1976.
- Hodge P., *Culture moderne, sectes, problèmes familiaux et noncroyance en Polynésie française*, *Atéismo e Dialogo* 15 (1980) nr 4.
- † Kowalak W., *Matias Yaliwan. Lider kultu cargo w prowincji Sepik Wschodni (Papua Nowa Gwinea)*, w: H. Zimoń (red.), *Działalność Instytutu Anthropos w dziedzinie lingwistyki, etnologii i religioznawstwa*, Pieniężno 1980, s. 117—126.
- † Kowalak W., *Yali Singina (1912—1975). Lider kultów cargo w prowincji Madang na Nowej Gwinei*, *Zeszyty Naukowe KUL* 23 (1980) nr 2, s. 33—50.
- † Kowalak W., *Kulty cargo na Nowej Gwinei*, Warszawa 1982 (wyd. 2: 1983).
- † Kowalak W., *Kargizm*, *Zeszyty Misjologiczne ATK* 7 (1983) 265—285.
- Verity L., *Dangerous Trends: An Analysis of the Social Repercussions of the „New” Religions and the Anti-Religious Movement*, Auckland 1977.
- Worsley P., *The Trumpet Shall Sound: A Study of Cargo Cults in Melanesia*, New York 1968.

Ameryka Północna

- Anthony D. i in., *The New Religious Movements: Conversion, Coercion and Commitment*, New York 1983.
- Appel W., *Cults in America: Programmed for Paradise*, New York 1983.
- Bergeron R., *Le Cortège des Fous de Dieu*, Montreal 1982.
- Bird F.-Reimer B., *A Sociological Analysis of New Religions and Para-Religious Movements in the Montreal Area*, *Canadian Journal* 1976.
- Clark S. D., *Church and Sects in Canada*, Toronto 1948.
- Hill D. C., *A Study of Mind Development Groups, Sects and Cults in Ontario*, Ottawa 1980.
- † Kowalak W., *Nowe religie wśród Indian Ameryki Północnej*, *Collectanea Theologica* 56 (1986) z. 1, s. 119—126.
- † Nowicka E., *Indiański shakeryzm*, *Etnografia Polska* 16 (1972) nr 2, s. 133—149.
- † Posern-Zielińska M., *Rola czynników społeczno-ekonomicznych w kształtowaniu się religii synkretycznych na przykładzie peyotyzmu*, *Etnografia Polska* 12 (1968) 304—321.
- † Posern-Zielińska M., *Koncepcje zbawienia w doktrynach ruchów religijno-politycznych Indian Ameryki Północnej*, *Etnografia Polska* 16 (1972) z. 2, s. 69—91.

† Posern-Zielińska M., *Peyotyzm. Religia Indian Ameryki Północnej*, Wrocław 1972.

† Posern-Zielińska M., *Źródła relatywnej deprywacji a geneza shakeryzmu*, *Etnografia Polska* 19 (1975) z. 2, s. 149—181.

Pratt J. B., *The Religious Consciousness*, New York 1971.

Stipelman S., *Coping with Cults*, Jewish Education Council of Montreal 1982.

Zaretsky E. J.—Leone M. P. (wyd.), *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton-New York 1974.

Niniejsza bibliografia nie jest wyczerpująca i nie stanowi wyboru kompletnego. Zawiera ona jedynie niektóre, bardziej reprezentatywne dzieła.

Wg „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie), 5 (1986) s. 3—6

II. OPRACOWANIA

Grzech w religiach Dalekiego Wschodu

Religia jako całościowe, integralne spojrzenie na życie ludzkie uwzględnia nie tylko „dziś człowieka”, jego obecne trwanie, lecz także pyta o początek istnienia, sens egzystencji, przeznaczenie i los po śmierci, a także o przyczyny zła w świecie, w społeczeństwie, w jednostce. Nie ma wspólnoty konfesyjnej, która nie wypracowałaby własnej, specyficznej doktryny grzechu. Różne religie posługują się właściwymi sobie językami, powstałymi w oparciu o określone systemy filozoficzne. Rzeczywistość zła w świecie nie jest kwestionowana przez żadną z nich, lecz jest opisywana, interpretowana innymi językami, jakże często odmiennymi. Religie wypracowały własne kategorie grzechu, teologowie do opisu grzechu i zła stworzyli specyficzny aparat pojęciowy. Koncepcja grzechu w danej religii zależy od wizji życia prezentowanej przez określony system wierzeń. Etyczna natura grzechu zależy nie tylko od tradycji wspólnoty konfesyjnej, lecz przede wszystkim od nauki objawionej w świętych księgach. Naturę grzechu według islamu najlepiej rozumie islamita, według buddyzmu — buddysta, według chrześcijaństwa — chrześcijanin, sam bowiem egzystencjalnie doświadcza fenomenu zła narażając się na określone sankcje, a nie tylko intelektualnie ów fenomen zgłębia. W religiach istnieją paralelne wątki opisujące grzech, cała problematyka zaś sprzężona jest z koncepcją życia po śmierci, z eschatologią¹. Poznając grzech w różnych religiach należy pamiętać, by nie mieszać semantycznych cech tegoż pojęcia ukształtowanego w oparciu o chrześcijańską wizję życia ze znaczeniem powyższego określenia występującego także w innych systemach wierzeń.

Ortodoksyjne religie Indii

Hindusi wierzyli, że cała ludzkość pogrążona jest w nieczystości, rezultatem której było cierpienie. Zbawienie i wyzwolenie z życia pełnego bólu osiągało się dzięki wiedzy. Przyczyną cierpienia istoty ludzkiej tkwiącej w kręgu ponownych narodzin (sansara) była nieznanomość odwiecznej natury świata, a nie grzech, który stanowił mniejsze zło od ignorancji i nie-

¹ Koncepcje eschatologii różnią się w poszczególnych religiach niezmiernie. W hinduizmie „zbawienie nie polega na usunięciu zła moralnego, ale na całkowitym pozbyciu się niewiedzy czy przekroczeniu wszelkich przeciwności i dualizmów, również dualizmu zła i dobra”; por. T. Dajczer, *Podstawy moralności w religiach niechrześcijańskich*, *Studia Theologica Varsoviensia* 13 (1975) nr 2, 31.

wiedzy. Grzech dzielono na rytualny (obrzędowy) i moralny (etyczny). Jego interpretacją odegrała rolę w powstaniu teorii (prawa) karma, według której nie można żadną miarą uniknąć skutków własnych czynów².

W wedyzmie nie było wyraźnego rozróżnienia pomiędzy zaniedbaniem rytualnych obowiązków, defektem natury a rzeczywistym sprzeniewierzeniem się moralnemu prawu. Hymny Rygwedy szczególnie piętnowały uprawianie gusei, hazardu i czarnoksięstwa, uwodzenie kobiet i cudzołóstwo, a nade wszystko nieposłuszeństwo boskiemu prawu. Jadźurweda opisywała występki, których dopuścili się bogowie. Według tej książki grzechami było m.in. zaniedbanie spełnienia obrzędowej powinności przed wschodem słońca, posiadanie zepsutych zębów, a także zabójstwo, spędzenie płodu. W Atharwawedzie grzech przedstawiony był jako fizyczne zanieczyszczenie, które mogło być usunięte oczyszczającą siłą wody. Wyobrażano go jako pęta, więzy, rodzaj choroby. Mógł też być przejęty w dziedzictwie od rodziców. Konsekwencje grzechu przechodziły na dalsze pokolenia grzesznika, często zło jednej osoby zarażało drugą³.

Sporządzone przez braminów teksty zwane brahmanami uważały, że obowiązkiem wiernego było codzienne składanie ofiar z części posiłku bóstwom, przodkom, ludziom i zwierzętom. Wysoko ceniono prawdomówność, kłamstwo oznaczało wykroczenie zarówno religijne jak i moralne. Cudzołóstwo było grzechem wymierzonym ostatecznie przeciwko bóstwom, szczególnie zaś przeciwko Warunie stojącemu na straży odwiecznego, kosmicznego ładu świata (rity), prawa oraz moralności. Religia bramińska stojąca „na przejściu” do upaniszad potępiała brak bogobojności, okrucieństwo względem zwierząt, nienawiść między ludźmi, zabójstwo i kradzież. Nieprzestrzeganie przepisów kastowych było pogwałceniem społecznego, ustalonego przez tradycję porządku. Człowiek winien podporządkować swoje życie osobiste wymogom życia społecznego, wystrzegać się skąpstwa, potrzebującym udzielać jałmużny, a ponad wszystko posiadać wiarę i składać ofiary bóstwom, od których zależał. Postępowanie przeciwne było właściwe siłom nieczystym. Grzesznika określano mianem demon (ascira). Upaniszady rozważające relację jednostki do absolutu, której szczytem było zjednoczenie się z bóstwem, twierdziły, iż posiadanie prawdziwej wiedzy niwelowało i gładziło grzechy⁴.

Bhagawadgita nakazywała człowiekowi i społeczeństwu niszczyć zło, wyzwolić się z niewoli namiętności oraz podporządkować się prawu natury. Sprzeciwienie się, pogwałcenie tegoż prawa, wyrażające się w zaniechaniu nakazanych obowiązków, było grzechem. U podstaw złych czynów tkwiło pożądanie i ono decydowało o zaistnieniu moralnej nieprawości. Wyzwolenie od pożądania oraz od czynu z niego wypływającego i w konsekwencji z winy osiągało się dzięki obojętności. Wykroczeniami czciciela Kryszny było m.in. samolubstwo, brak współczucia, przywiązanie do rzeczy czy osób, niewstrzeżność, nieuznawanie boga za najwyższy cel życia. Joga nakazywała przestrzegać pięć tzw. yamas: nie zabijać, nie kłamać, nie kraść, zachowywać abstynencję seksualną, nie być skąpym. Hinduizm kazał gardzić rozkoszą i bogactwami, przekroczyć dualizm dobra i zła. Była to jedyna pew-

² D. H. Smith, *Sin (Chinese)*, w: S. G. F. Brandon (red.), *A Dictionary of Comparative Religion*, London 1970, 578—579 (dalej skrót: DCR); P. Schreiner, *Hinduizm*, w: E. Brunner-Traut (red.), *Pięć wielkich religii świata*, Warszawa 1986, 26.

³ A. Berriedale Keith, *Sin (Hindu)*, w: J. Hastings (red.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, XI 560—561 (dalej skrót: ERE). Cudzołóstwo w religiach pozachrześcijańskich omawia S. Witek, *Cudzołóstwo I*, w: *Encyklopedia Katolicka*, III 658—660.

⁴ S. Radhakrishnan, *Filozofia indyjska*, Warszawa 1958, t. I, 153—155, 222.

na droga do zbawienia. Podstawę moralności hindusa stanowiło prawo ahimsy zabraniające jakiegokolwiek przemocy oraz nakazujące szacunek względem każdej formy życia, poczynając od człowieka, a kończąc na owadzie⁵.

Nieortodoksyjne religie Indii

W dżinizmie grzech, którego źródło tkwiło w szukaniu przyjemności nie był obrazą bóstwa, lecz wykroczeniem przeciwko człowiekowi. Konsekwencje popełnionego zła mogły przechodzić na dalsze pokolenia grzesznika. Potępionymi występkami było kłamstwo, nieuczciwość, obłuda, nienawiść, znieważanie innych osób, gniew, skąpstwo, zarozumiałość, pożądlivość, nieczystość. Najpoważniejsze wykroczenie stanowiło sprawianie cierpienia jakiegokolwiek żywej istocie. Samobójstwo nie było uważane za grzech; sądzono, że „wzmaga ono życie”. Dżinizm nakazywał człowiekowi wyzwolić się z więzi łączących go ze światem, są one bowiem przyczyną cierpienia⁶.

Buddyzm dążył do zniesienia cierpienia, które dotykało każdego człowieka i każde istnienie. Wyjście, wyzwolenie się z cierpienia dokonywało się w oparciu o ośmioraką ścieżkę (tzw. szlachetna ośmiostopniowa ścieżka): właściwa wiara, należyte dążenie, należyta mowa, należyte postępowanie, należyty sposób życia, należyty wysiłek, należyta sprawiedliwość, należyty zachwyty⁷. Kroczący tą drogą daleki był od grzechu, w tej bowiem drodze streszczały się moralne zasady nowej religii, przeciwne rytualizmowi hinduistycznemu. Slepota będąca fałszywym widzeniem rzeczywistości, żądza, a także nienawiść to „szalone czyny”, w których rozdziło się cierpienie. Grzech nie oznaczał według Buddy sprzeniewierzenia się bóstwom, był osobistym nieszczęściem i tragedią człowieka. Każda myśl, słowo, czyn rozdził skutek, od którego nie było wyzwolenia czy ucieczki (karman). Nowo narodzony człowiek obarczony był winą za popełnione grzechy w poprzedniej egzystencji. Grzech, który był indywidualnym lub zbiorowym złamaniem kosmicznego prawa sprowadzał osobę wstec w jej długim, pełnym cierpienia pielgrzymowaniu (inkarnacja). Celem człowieka było osiągnięcie nirwany, grzechy stanowiły zaś przeszkodę w realizacji tego celu. Naśladowca Buddy miał troszczyć się o czystość własnych uczynków, czystość intencji poprzedzających jakikolwiek akt. Oczyszczony wewnętrznie i wyzwolony z namiętności daleki był od grzechu. Szczególnie napiętnowanym złem było samobójstwo, morderstwo, kradzież, kłamstwo, oszustwo, gniew, zazdrość, niedozwolone stosunki płciowe, nadużywanie napojów odurzających. Wszystko to sprzeciwiało się doskonaleniu człowieka, który winien był ciału, mowę i umysł zachować w nieskalanej czystości moralnej⁸. Oświecony Budda

⁵ D. H. Smith, *art. cyt.*, 579; S. Radhakrishnan, *dz. cyt.*, 511; P. Schreiner, *art. cyt.*, 29—30. P. Schreiner (*tamże*, 34) wymienia moralne wartości prawdziwego, idealnego wyznawcy Kryszny. Przeciwne tym wartościom cechy mogą być przykładem grzechów.

⁶ A. Berriedale Keith, *art. cyt.*, 561; S. Radhakrishnan, *dz. cyt.*, 319—320.

⁷ W literaturze polskiej różnie przekłada się z dzieł obcojęzycznych poszczególne człony ośmiorakiej ścieżki. Często są to tłumaczenia bardzo rozbieżne, sens analogicznych punktów ośmiorakiej drogi w różnych przekładach jest całkowicie odmienny. Celem uniknięcia niejasności w rozumieniu należałoby ujednolicić terminologię, bądź też posługiwać się terminologią już ustaloną; por. A. T. Khoury, *Buddyzm*, w: E. Brunner-Traut (red.), *dz. cyt.*, 45; H. Waldenfels, *Religie odpowiedzią na pytanie o sens istnienia człowieka*, Warszawa 1986, 33; S. Radhakrishnan, *dz. cyt.*, 397—398.

⁸ T. W. — C. A. Rhys Davids, *Sin (Buddhist)*, ERE XI 532; T. Dajczer, *art. cyt.*, 32. „Uczynki stają się dobre przez unikanie dziesięciu przestępstw: trzech przeciwko ciału — morderstwa, kradzieży i cudzołóstwa; czterech grzechów mowy — kłamstwa, potwarzy, obelgi oraz pustej gadani-

zniszczył w sobie załążki gniewu i zawiści, ujarzmił pychę i zerwał więzy przywiązania do rzeczy, wyzwolił się z niewiedzy i żądz, przewyciężył namiętność. Tym samym wskazał drogę swoim naśladowcom, którzy chcieli być wolni od cierpienia i grzechu.

Religie Chin i Japonii

Chińczycy w ciągu dziejów posiadali wyczucie grzechu oraz jego konsekwencji. Uważali, że był on moralnym (etycznym) lub duchowym (religijnym) przewinieniem. Karę, która zstępowała na grzesznika ujmowali również w kategoriach grzechu. Wśród pojęć języka chińskiego: *tsui*, *o*, *kuo*, rzeczywistość grzechu najpełniej oddawał pierwszy termin. *Tsui* był moralnym występkiem, przestępstwem, oznaczał „chwycenie grzesznika w sieć prawa” za popełniony zły czyn⁹.

W Chinach przed Konfucjuszem grzech był naruszeniem ustalonego przez wolę Nieba boskiego, kosmicznego porządku, pogwałceniem ludzkiej natury, przekroczeniem ustalonej normy postępowania, a także wykroczeniem przeciwko cnocie. Na grzesznika zsyłane były kary doczesne. Boski gniew ogarniał jedynie obecne życie człowieka, wynagrodzenie zaś dobrych czynów sięgało życia po śmierci. Konfucjanizm uważał człowieka za istotę doskonałą, naturalnie ukształtowaną dla cnoty, skłoną jednak w swym życiu do błędzenia. Konfucjusz ostrzegał więc przed grzesznymi czynami, które godziły w bóstwo Niebo. Niegodziwca dosięgały boskie kary, chyba że pogrzybiły się on w żalu za swoje nieczne czyny. Ciężkimi grzechami były: morderstwo, rozbój, kradzież, przewrotność, chciwość, złośliwość, oszczerstwo, plotkarstwo, najpoważniejszym zaś wykroczeniem nieposłuszeństwo rodzicom, wyrażające się w postępowaniu niegodnym syna. Doskonała wiedza, nawrócenie niwelowały najcięższe przewinienia, nawet te, które wprost i bezpośrednio godziły w majestat Nieba¹⁰.

We wczesnym taoizmie pojęcie grzechu było praktycznie nieznanne. Dopiero późniejsze traktaty religijne podawały kategorie wykroczeń, które godziły w życie rodzinne i podwazyły porządek religijno-społeczny (brak szacunku względem rodziców, ośmieszanie i niszczenie wyobrażeń bóstw, nieuczciwość w handlu, plotkarstwo, zdrada sekretu). Największym złem w taoizmie było uprawianie magii sympatycznej, która miała na celu pognębiecie, a nawet zniszczenie człowieka (np. zakopanie w ziemi obrazu z wizerunkiem człowieka, któremu chciało się szkodzić). Szczególnie znaczący

ny oraz trzech grzechów umysłu — pożądliwości, nienawiści i błędu. Istnieją również inne klasyfikacje grzesznego postępowania. Zmysłowość, pragnienie ponownych narodzin, niewiedza, spekulacje metafizyczne — stanowią cztery rodzaje grzesznego postępowania. Niekiedy całość streszczona jest w prostych formułach, pozornie negatywnych, ale w rzeczywistości pozytywnych, które powiadają: nie zabijaj niczego co żyje, nie kradnij, nie cudzołóż, nie powiadaj nieprawdy, nie pij napojów odurzających. Pozytywnie oznaczają one: okiełzaj gniew, pożądanie dóbr materialnych, żądze cielesną, tchórzostwo i nieżyczliwość (główną przyczynę kłamstwa) oraz pożądanie niezdrowych podnieć” (zob. S. Radhakrishnan, *dz. cyt.*, 405).

⁹ W. E. Soothill, *The Three Religions of China*, London 1951, 209—211; J. Dyer-Ball, *Sin (Chinese)*, ERE XI 535—536. Grzech w religiach chińskich obszernie omawia W. Eberhard, *Guilt and Sin in Traditional China*, Berkeley 1967. O wyznaniu grzechów w religiach Chin por. Pei-Yi-Wu, *Self-Examination and Confession of Sins in Traditional China*, Harvard Journal of Asiatic Studies 39 (1979) nr 1, 5—38; R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, Bologna 1929, 203—228.

¹⁰ W. E. Soothill, *dz. cyt.*, 211—215; J. Dyer Ball, *art. cyt.*, 535—536; D. H. Smith, *art. cyt.*, 578.

wpływ na systemy religijne Chin (konfucjanizm, taoizm, ludowe wierzenia) wywarł buddyzm ze swoją nauką o eschatologii i o grzechu¹¹.

W religii starożytnej Japonii grzech i nieszczeście, które czyniły człowieka nieczystym określano tym samym pojęciem tsumi. Występki dzielono na dwie kategorie. Grzechy niebiańskie (destrukcyjne postępowanie w stosunku do uprawy roli, np. niszczenie wałów oddzielających ryżowe pola, zapełnianie ziemią kanałów nawadniających, zasiewanie pola już obsianego) po raz pierwszy popełnione zostały przez pełną zawiści siostrę bogini Słońce. Grzechy ziemskie (morderstwo, praktykowanie magii, uprawianie czarów, dotknięcie ludzkich zwłok) zapanowały nad ludźmi od czasów pierwszego legendarnego cesarza Japonii. Shintoizm wykluczał grzesznika z uczestnictwa w świecie dobra i szczęścia; ostateczną przyczyną moralnego zła były nieczyste duchy, nad którymi człowiek nie miał władzy. Według wierzeń Japończyków grzechy, którymi były rytualne nieczystości, moralne wykroczenia oraz nieszczęścia i choroby, żadną miarą nie mogły podobać się bogom. Wprowadzenie buddyzmu do Japonii miało wpływ na nowe rozumienie natury grzechu, dalekie od dotychczasowej magicznej jego interpretacji¹².

Eugeniusz Sakowicz, Lublin

¹¹ W. E. Soothill, *dz. cyt.*, 224—226; D. H. Smith, *art. cyt.*, 578.

¹² D. H. Smith, *Sin (Japanese)*, DCR 580; M. Revon, *Sin (Japanese)*, ERE XI 566—567.