

# Eugeniusz Sakowicz

---

## Biuletyn misjologiczno-religioznawczy (75)

---

Collectanea Theologica 67/2, 155-208

---

1997

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY (75)

Zawartość: I. DOKUMENTY: 1. Kontemplacja i dialog międzyreligijny. Uwagi i perspektywy na podstawie o doświadczenia katolickich mnichów i mniszek. Commission internationale pour le Dialogue Interreligieux Monastique. II. OPRACOWANIA: I. Dialog międzymonastyczny. 2. Jezus Chrystus w świetle hinduizmu i buddyzmu. 3. Idea Istoty Najwyższej u ludów pierwotnych w świetle publikacji Teofila Chodźdło SVD. 4. Katalog rozpraw habilitacyjnych, doktorskich, licencjackich i magisterskich napisanych na Specjalizacji Misjologii Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (1972-1994)\*

### I. DOKUMENTY

#### KONTEMPLACJA I DIALOG MIĘDZYRELIGIJNY. UWAGI I PERSPEKTYWY NA PODSTAWIE DOŚWIADCZENIA KATOLICKICH MNICHÓW I MNISZEK

Opracowanie dokumentu: Commission Internationale pour le Dialogue Interreligieux Monastique, Monastère Saint-André de Clerlande, Ottignies, Belgia, 1993 r.; przekład polski – Joanna Sosnowska, weryfikacja przekładu – Jan M Berezka OSB.

### WSTĘP

*„Na głębszym poziomie, ludzie zakorzenieni w swoich tradycjach religijnych, mogą dzielić się własnymi doświadczeniami modlitwy, kontemplacji, wiary i zaangażowania, drogami poszukiwania Absolutu. Dialog ten, będący formą wzajemnego ubogacania i owocnej współpracy, ożywia i chroni najwyższe wartości i cele duchowe człowieka. Dialog religijny prowadzi w naturalny sposób do przedstawiania innym ludziom zasad swojej wiary i nie zatrzymuje się przed różnicami – czasami bardzo głębokimi – ale poddaje się z uniżeniem i zaufaniem Bogu, „który jest większy niż nasze serce” (1 J 3,20). W ten sposób chrześcijanin ma okazję ofiarować innemu człowiekowi możliwość poznania opierając się na własnych doświadczeniach, wartości Ewangelii” (Postawa Kościoła katolickiego w stosun-*

---

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

ku do wyznawców innych religii. Uwagi dotyczące dialogu i misji, opracowane przez Sekretariat ds. nie-chrześcijan, Watykan 1984, s. 35)

## A. CELE

Kiedy Sobór Watykański II ogłosił deklarację *Nostra aetate*, praktyka międzyreligijnego dialogu na płaszczyźnie monastycznej była znana zaledwie kilku pionierom; ale od dwudziestu lat liczba zaangażowanych w niego mnichów i mniszek nieustannie rośnie. Istnieje obawa, że ich doświadczenie zdobywane na wielu kontynentach może zostać niewykorzystane, i stąd idea zebrania tutaj rad i obserwacji pochodzących od różnych osób zaangażowanych w dialog, który odciska piętno na całym ich życiu duchowym. Są to doświadczenia pozytywne i negatywne, zdobywane na nowej drodze, czasami zupełnie przypadkowo, ale zawsze w sercu Kościoła. D.I.M. (Dialogue Interreligieux Monastique) w Europie i M.I.D. (Monastic Interreligions Dialogue) w Ameryce są odpowiedzią na wyraźnie sformułowaną i wielokrotnie ponawianą prośbę Sekretariatu ds. niechrześcijan<sup>1</sup>, a później Papieskiej Rady ds. Dialogu między Religiami<sup>2</sup> i stanowią specyficzny wkład w to wielkie wezwanie Kościoła do dialogu.

Nie jesteśmy w stanie mówić w tym miejscu o wszystkich dziedzinach życia zakonnego, takich jak posłuszeństwo, pokora albo życie wspólnotowe; ograniczamy się tylko do praktyki kontemplacji przeżywanej w formie dialogu. Chodzi tu o dialog dość szczególny, ponieważ nie polega on na mówieniu o kontemplacji, ale na zaangażowaniu się chrześcijanina w praktykę kontemplacyjnej ciszy wypracowanej w innej religii. Jednakże doświadczenie spotkania bez słów jest dialogiem w szerokim znaczeniu tego słowa. Jest to prawdopodobnie najbardziej znacząca duchowa wymiana międzyreligijna. Niniejsze ujęcie jest pierwszym etapem długotrwałej pracy. Spotkanie religii na płaszczyźnie modlitwy dopiero się rozpoczyna, lecz suma doświadczeń w tej dziedzinie wydaje się już teraz znacząca. Nie podejmując próby dokonania syntezy tego zjawiska, możemy już dziś korzystać z wielu cennych uwag, zwłaszcza praktycznych.

---

<sup>1</sup> Lettre du Cardinal S. Pignedoli, Président du Secrétariat au Père Abbé Primat, Dom Rembert Weakland, juin 1974, Bulletin du Secrétariat pour les Non-chrétiens, 1988, nr 67, s. 13; Bulletin A.I.M. 1980 nr 29, s. 25.

<sup>2</sup> Lettre du Cardinal F. Arinze, Président du C.P.D.I. au Père Pierre de Béthune, responsable du D.I.M., 27 juillet 1991, Bulletin du Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux 1992 nr 80, ss. 139-140; Bulletin A.I.M. 1992 nr 52, s. 103. W wersji polskiej List kardynała Francis Arinze do Ojca Pierre-Francois de Béthune OSB ukazał się m.in. w Biuletynie Papieskiej Unii Misyjnej „Światło Narodów” w nr 78-79 (1.I-30.VI.1992), ss. 84-96.

## B. ODBIORCY

Niniejszy tekst przeznaczony jest przede wszystkim dla mnichów i mniszek na Zachodzie zaangażowanych w praktykę modlitwy kontemplacyjnej przeżywanej – w różny sposób – jako dialog z niechrześcijańskimi drogami duchowymi. Inni chrześcijanie mogą również znaleźć w nim odniesienie do swej praktyki i różne cenne rady.

Mamy świadomość, że sytuacje dialogu są różnorodne, podobnie jak i stopnie zaangażowania w niego. Zwróćmy uwagę zwłaszcza na trzy kategorie:

1. Tych, którzy zapożyczają niektóre elementy z niechrześcijańskich dróg duchowych, ale nie chcą być pod wpływem religii, z których one pochodzą.
2. Tych, którzy zaadaptowali drogi modlitwy powstałe pod wpływem hinduizmu, buddyzmu lub islamu, ale w formie przetworzonej przez ludzi Zachodu (jak np. K. Durckheim lub John Main).
3. Tych, którzy są osobiście zaangażowani w duchowe doświadczenie „dialogu intrareligijnego” na płaszczyźnie modlitwy, jak to uczynili Ojcowie Henri le Saux czy Bede Griffiths. Ich praktyka chrześcijańskiej modlitwy jest bezpośrednim kontaktem z tradycją niechrześcijańską.

Granice między tymi różnymi formami dialogu nie są w rzeczywistości tak jasne i wyraźne. Dla niektórych, niekiedy, są to kolejne etapy. Zresztą ci, którzy chcą początkowo zapożyczyć jedynie niektóre elementy, np. z hatha jogi, są często dużo bardziej pod jej wpływem niż pierwotnie przewidywali. Stąd też rady które tutaj przedstawiamy odnoszą się w zasadzie do każdej z wymienionych kategorii. Bardziej szczegółowo zajmiemy się trzecią z nich, ponieważ przedstawiona w niej praktyka jest najtrudniejsza, ale wydaje się, że i najbardziej owocna w dziele dialogu. Oprócz tego, niniejsze opracowanie może służyć także przełożonym zakonnym, szukającym kryteriów rozróżniania w stosunku do powierzonych im osób, które zainteresowane są praktyką na nowych ścieżkach.

## C. METODA

Praca, którą przedstawiamy powstała na podstawie ankiety przeprowadzonej wśród katolickich mnichów i mniszek z Europy i Stanów Zjednoczonych. Zebraliśmy ponad pięćdziesiąt wypowiedzi, czasami bardzo szczegółowych, od osób, na których życiu religijnym odcisnęła swe piętno duchowość Wschodu. Jest to proces trwający niekiedy od ponad dwudziestu lat. Można uważać, że ta „próbka” jest reprezentatywna, choć w oczywisty sposób ograniczona. Istnieją bogactwa doświadczeń, z których nie mogliśmy jeszcze skorzystać<sup>3</sup>. Zebrane świadectwa dotyczą zwłaszcza spotkania

<sup>3</sup> Musimy tutaj zaznaczyć, że nie dysponujemy świadectwem mnichów i mniszek chrześcijańskich przebywających w Azji, którzy zaangażowali się w proces dialogu; ich doświadczenie musi być z pewnością szczególne; dlatego też „Uwagi i Perspektywy”, w swojej obecnej formie, nie są do nich specjalnie adresowane, chociaż mamy nadzieję, że i oni wyciągną z tego dokumentu jakieś korzyści.

z buddyzmem i hinduizmem; w mniejszym natomiast stopniu z judaizmem i islamem, czy też sufizmem.

Nie jest naszym zamiarem przedstawiać tutaj streszczenia wyników ankiety, ale zgodnie z założeniami, przedstawiamy ujęcie, gdzie najważniejsze wypowiedzi ułożone zostały w logicznym ciągu. Są to rady zalecające pewną ostrożność; czasami jednak stanowią zachętę do pójścia dalej. Pierwszy rozdział dotyczy dyspozycji osoby, która chce zaangażować się w dialog. Drugi porusza kwestie postawy wobec tych, których ona spotyka na drodze dialogu. W końcu trzeci rozdział zakreśla perspektywę, którą to droga otwiera dla życia kontemplacyjnego w Kościele.

Chodzi tu o rady mądrościowe życia monastycznego a nie doktrynalne exposé. Opiaramy się tu i nieustannie odwołujemy do *Nostra aetate* Soboru Watykańskiego II, do dwóch dokumentów Papieskiej Rady ds. Dialogu między Religiami (*Dialog i Misja*<sup>4</sup>, *Dialog i Przepowiadanie*<sup>5</sup>) i do listu Kongregacji Doktryny i Wiary *O niektórych aspektach medytacji chrześcijańskiej*<sup>6</sup>. Stanowi to bazę doktrynalną naszego opracowania.

Równoległe do *Uwag i Perspektyw, D.I.M. – M.I.D.* pracuje nad nową edycją zbioru *Kościół, niechrześcijanie, mnisi, Fakty i dokumenty* przedstawione przez ojca S. Tonini i nad *Bibliografią* (dla każdego regionu językowego) na temat dialogu na płaszczyźnie modlitwy.

Sygnalizujemy, że świadomie posługujemy się terminem „kontemplacja” w znaczeniu, które nadaje mu tradycja chrześcijańska, nawet jeśli obecne jego używanie pociąga za sobą pewną deprecjację, a w każdym razie pewną nieprecyzyjność. Dokonujemy tradycyjnego rozróżnienia ze Scala Claustralium Guigues le Chartreux<sup>7</sup> między *lectio, meditatio, oratio, i cotemplatio*. Dlatego też zatytułowaliśmy tę pracę *Kontemplacja & Dialog*, ponieważ to właśnie termin „kontemplacja” odpowiada najlepiej, z punktu widzenia chrześcijaństwa, najgłębszej płaszczyźnie duchowego życia w innych religiach.

#### D. KONTEKST TEOLOGICZNY

Jeśli nawet kwestie teologiczne nie są bezpośrednio poruszane w tym tekście, wydaje się nam istotne znaczenie i podkreślenie kontekstu teologicznego i opcji duchowych z niego wypływających. Wielu z wypowiadających się mnichów i mniszek próbowało poruszać ten problem.

Jan Paweł II wielokrotnie podejmował ten temat, a przy okazji Dnia Modlitw o pokój w Asyżu 27 października 1986 roku szczególnie podkreślił: „każda autentycz-

<sup>4</sup> Documentation catholique nr 1984, 1980, ss. 844-849; Bulletin du Secrétariat pour les non chrétiens, 1984, nr 54, ss. 146-161.

<sup>5</sup> Documentation catholique 1991, nr 2036, ss. 874-890; Bulletin du C.P.D.I. 1991, nr 77, ss.260-302. (W tłum. polskim ks. Antoni Paciora (Tarnów 1993)

<sup>6</sup> Documentation catholique 1990 nr 1997, ss. 16-23; (Tłum. polskie w „L'Osservatore Romano” 1989, nr 12, ss. 1-5).

<sup>7</sup> Patrologie Latine, 40, 998-1003.

na modlitwa jest poruszana działaniem Ducha Świętego, który w tajemniczy sposób jest obecny w sercu każdego człowieka”<sup>8</sup>.

To przekonanie usprawiedliwia więc fundamentalną ufność, że formy modlitwy wypracowane poza tradycją chrześcijańską nie są *a priori* zagrożeniem dla wiary chrześcijańskiej. Potwierdza to zresztą historia chrześcijańskiej modlitwy. Jakkolwiek wpływy innych religii czasami zakłócały normalne funkcjonowanie wspólnot chrześcijańskich, to jednak tam, gdzie przyjmowano je z niezbędną duchową roztropnością, okazywały się pozytywne a nawet pozwalały niektórym lepiej wcielić w życie zasady Ewangelii. Możemy ostatecznie powiedzieć, że modlitwa nie jest tym bardziej chrześcijańska im mniej jest narażona na wpływy z zewnątrz. To, co powoduje, że jest ona chrześcijańska, wynika raczej ze sposobu w jaki modlącemu udaje się napelnić duchem Jezusa Chrystusa, aby osiągnąć życie w Królestwie Niebieskim. Do tego właśnie celu pragnie się przyczynić niniejsze opracowanie. Nie ogranicza się ono zatem do udzielania rad w jaki sposób uniknąć ryzyka tego przedsięwzięcia jakim jest „dialog intrareligijny”<sup>9</sup>. Jego celem jest także przedstawienie szans jakie daje chrześcijanom spotkanie w duchu dialogu, a także jak może ono przyczynić się do rozwoju teologii życia wewnętrznego i teologii monastycznej, szans, które zarysowują się wyraźnie dzięki teologicznej refleksji nad problemem dialogu.

## I. PREDYSPOZYCJE DUCHOWE PROWADZĄCE DO DIALOGU

„Wasz dialog prowadzony na płaszczyźnie monastycznej jest prawdziwie religijnym doświadczeniem, spotkaniem w głębi serc, ożywionym duchem ubóstwa, we wzajemnym zaufaniu i całkowitym poszanowaniu własnej tradycji religijnej. Jest to doświadczenie nie dające się do końca przekazać słowami. Często najlepszym jego wyrazem jest pełna ciszy modlitwa”<sup>10</sup>.

Należałoby teraz wyjaśnić wymagania jakie stawia ta druga duchowego dialogu, o której papież mówił w czasie międzymonastycznej wymiany Wschód-Zachód zorganizowanej przez D.I.M.

Mnisi i mniszki proszeni o wypowiedź na ten temat zaczynają często opowiadać o swoich spotkaniach w duchowości Wschodu. Są to historie bardzo bardzo różnorodne i zarazem cenne, choć trudno czasami wyciągnąć z nich ogólne wnioski. Poza tym, jak podkreśla jedna z osób, nie można nigdy zapominać, że każdy przypadek jest inny. Ogólne rady nie wystarczą, Trzeba słuchać drugiej osoby, aby dać osobistą, jej dotyczącą odpowiedź.

Niektórzy zetknęli się z drogami Wschodu po wielu latach życia monastycznego. Inni przeciwnie, odkryli i praktykowali kontemplację buddyjską lub hinduską zanim

<sup>8</sup> Discours aux Cardinaux de la Curie, 22 décembre 1986, Bulletin du Secrétariat pour les non-chrétiens, 1987, nr 64, s. 79.

<sup>9</sup> Por. Raimondo P a n i k k a r, *Religie świata w dialogu*, tłum. Józef Marzęcki, Warszawa 1986, s. 10.

<sup>10</sup> Discours du pape Jean Paul II à des moines chrétiens et bouddhistes reçus en audience le 21 septembre 1989, Bulletin du C.P.D.I. (1990) no 73, s. 17.

zostali mnichami. Ci ostatni są coraz liczniejsi i sprawiają, że zwracamy większą uwagę na ewolucję kontekstu kulturowego, w którym znajdują się kontemplujący chrześcijanie. Bez względu na to, jaki byłby stopień ich wtajemniczenia w drogi Wschodu, muszą oni wypełnić kilka wstępnych warunków, jeśli chcą, aby te praktyki wpisane zostały w ramy ich monastycznego powołania i przyczyniły się do owocnego dialogu w Kościele.

Te duchowe predyspozycje osoby, która angażuje się w dialog, można podzielić na dwie grupy:

## A. ZAPEWNIENIE PODSTAW

### 1. Środowisko

a) Aby monastyczne doświadczenie dialogu na płaszczyźnie życia duchowego mogło przebiegać harmonijnie, ważne jest, aby osoba, która się w niego angażuje była akceptowana przez swoją wspólnotę i towarzyszyło jej zaufanie przełożonego. Doświadczenie, o którym tu mowa, jest z pewnością nowe i może wzbudzać niepokój u tych, którzy są mniej do tego przygotowani. Faktem jest, że akceptacja wspólnoty istotnie wpływa na rozwój każdego powołania.

b) Bardzo ważne jest także otoczenie poza wspólnotą. Mamy tutaj na myśli odniesienia, do których może się z łatwością odwołać mniszka lub mnich zaangażowany w dialog: inne klasztory z regionu, dobre „grupy medytacyjne” organizacje międzyreligijne, a zwłaszcza komisje D.I.M. i M.I.D.

### 2. Dojrzałość

Wszystko, co jest istotne dla zdrowego życia duchowego, jest także istotne dla praktyki dialogu: poczucie wspólnoty, realizm, pozytywne nastawienie, dojrzałość ludzka, psychologiczna, jak i siła charakteru, pozwalające reagować bez lęku na pewne wątpliwości, które można wywołać to nowe doświadczenie. Aby móc usytuować międzykulturowe spotkanie w odpowiednim kontekście, niezbędne jest również dobre przygotowanie ogólne. Ale, trzeba to wyraźnie sprecyzować, to ogólne przygotowanie niekoniecznie musi odbywać się na płaszczyźnie historii lub literatury; w niektórych przypadkach może dotyczyć sztuki lub przybrać każdą formę odpowiadającą rozwojowi danej osoby.

### 3. Wewnętrzne zakorzenienie

Thomas Merton pisał w 1968 roku: „Dialog kontemplacyjny musi być zarezerwowany dla tych, którzy zdobyli surową dyscyplinę przez lata milczenia i długoletnie uprawianie medytacji. Dodałbym jeszcze, że musi on być także zarezerwowany dla tych,

którzy z całą powagą wstąpili w swoją tradycję monastyczną i pozostają w rzeczywistym kontakcie z przeszłością swojej własnej wspólnoty religijnej.”<sup>11</sup>. Poniżej postaramy się omówić rady tego pioniera „dialogu kontemplacyjnego”.

**a) Zakorzenie we wspólnotcie w Kościele**

Prawie zawsze konkretne kryterium przynależności do wspólnoty ma decydujący charakter. Jeśli mnich lub mniszka pragnie praktykować wschodnią formę kontemplacyjnej modlitwy i nie ma dobrych relacji we własnej wspólnotcie, kontynuowanie tego doświadczenia może spowodować jeszcze większe wysunięcie się na margines życia wspólnoty, a z drugiej strony nie przyczyni się do rozwoju dialogu międzyreligijnego. Posłuszeństwo opatowi, wierność życiu wspólnotowemu, wierność *lecito divina* i liturgii są fundamentem każdego kontemplacyjnego życia chrześcijańskiego; te elementy są szczególnie istotne w przypadku osoby, która zamierza przejść drogę mającą mniejsze odniesienie w tradycji.

Poza relacją do wspólnoty zakonnej, szczerze przywiązanie do Kościoła i jego nauki jest również niezbędne – jeśli chce się być uczestnikiem prawdziwego dialogu nie tylko dla własnej korzyści, ale i dla dobra wszystkich wierzących.

**b) Zakorzenie w tradycji chrześcijańskiej**

Podjęcie dialogu niesie ze sobą wymóg posiadania podstawowej wiedzy teologicznej i duchowej dobrze osadzonej w życiu wewnętrznym, otwartej w duchu Soboru Watykańskiego II, wystarczająco pełnej, aby osadzić w chrześcijaństwie te wartości, które dostrzegamy gdzie indziej.

W takim przypadku poznawanie innych religii pozwala i wręcz zachęca do odkrywania skarbów zawartych we własnej tradycji. Byłoby co najmniej dziwne, gdyby chrześcijańscy mnisi lub mniszki byli dobrymi znawcami Bhagavad-gity, Nagardżuny czy Dogena, a nie znali jednocześnie Grzegorza z Nyssy, Eckharta czy Jana od Krzyża! Każdemu kolejnemu odkryciu dokonywanemu w innej tradycji winno towarzyszyć ponowne odkrywanie swojej własnej tradycji religijnej.

Osoby praktykujące kontemplację w dialogu często podkreślają, że dzięki temu w nowym świetle widzą Pismo Święte, dokonując w nim nowych odkryć.

**c) Kierownictwo duchowe**

Aby stworzyć duchową bazę dialogu niezbędne jest kierownictwo duchowe, które zapewnione jest często przez samych nauczycieli wschodnich metod kontemplacyjnych, będących w wielu wypadkach chrześcijanami. W innych sytuacjach ojciec duchowny, nawet bez większej znajomości wschodnich dróg, może pomóc w dokonywaniu niezbędnych rozróżnień, przy założeniu jednakże, że nie jest on *a priori* przeciwny temu dialogowi.

<sup>11</sup> Thoma Merton OCSO, *Dziennik azjatycki*, tłum. Elżbieta Tabakowska. Kraków 1993, s. 246.



#### 4. Nawrócenie monastyczne

„Duchowe doświadczenie” dialogu, zwłaszcza kiedy znajduje się ono na poziomie modlitwy, pobudza nas do większego zaangażowania. Spotkanie międzyreligijne nie jest naprawdę owocne, jeśli nie dokonuje się w sercu nawróconym i zjednoczonym przez doświadczenie życia w Jezusie Chrystusie. Ten, kto zna Jezusa w ten właśnie sposób, wie, że „zatracać się” w kontemplacji, w jakiejś z form, daje się „odnaleźć” przez Pana. To doświadczenie pozwala zaakceptować ryzyko destabilizacji i utraty punktu odniesienia, podobnie jak pozwala na przemianę w dobro wszystkich trudności napotykanych na tej drodze. Dlatego też ten, kto wcześniej nie zaznał się z metodami kontemplacyjnymi Wschodu, nie powinien być w nie wprowadzany w nowicjacie. Jego przełożony może oczywiście pozwolić mu na korzystanie z niektórych aspektów w psycho-somatycznych tradycji Wschodu, które sam dobrze przyswoił, niemniej jednak wprowadzenie w życie monastyczne musi mieć na celu, przede wszystkim, przekazanie kandydatowi własnej tradycji duchowej i nauczanie go postawy „zadowolenie się tym, co zastanie”<sup>12</sup>.

### B. SPRAWDZENIE W DZIAŁANIU

„Kościół Jezusa Chrystusa w naszych czasach doświadcza głębokiej potrzeby wejścia w kontakt i dialog z tymi wszystkimi religiami”<sup>13</sup>. Ta „głęboka potrzeba”, o której mówił Papież do narodów Azji, musi być nieustannie weryfikowana na wszystkich płaszczyznach praktyki dialogu.

#### 1. Intensywność pragnienia

Aby zaangażować się w międzyreligijny dialog, zwykle posłuszeństwo poleconiom przełożonego nie jest wystarczające, jeśli mnich lub mniszka nie ma jednocześnie głębokiego pragnienia spotkania innych wierzących, a nawet więcej, jeśli nie „szuka naprawdę Boga”<sup>14</sup> przez ten kontakt.

„W Bogu zawsze jest więcej” – powiedział jeden z ankietowanych mnichów – dlatego też kontemplujący chrześcijanin, znający swoje miejsce w Kościele, próbuje ciągle znaleźć potwierdzenie tego faktu w swojej tradycji religijnej, jak i poza nią. Wie on, że „Jedno Słowo wypowiedział Ojciec, którym jest Jego Syn, i to Słowo wypowiada nieustannie w wiecznym milczeniu”<sup>15</sup>, ale nie wyciąga stąd wniosku, że wszystko już zostało wyrażone w naszej tradycji katolickiej i nie mamy najmniejszej potrzeby

<sup>12</sup> Reguła Świętego Benedykta VII, 49; LXI, 2 i 3.

<sup>13</sup> Jan Paweł II, *Message aux peuples d'Asie*, 21 février 1981, *Bulletin du C.P.D.I.*, 1981, nr 46, s. 14.

<sup>14</sup> R.B. I.VIII, 7.

<sup>15</sup> Św. Jan od Krzyża, *Dzieła, Rady i wskazówki* 11, 21, tłum. O., Bernard Smyrak OCD, Kraków 1986.

spoglądania poza nią. I rzeczywiście, na duchowych ścieżkach, ludzie religijni, a zwłaszcza ludzie Wschodu, wypracowali środki, aby „przygotować serca i ciała”<sup>16</sup>, dzięki którym możemy lepiej poznać Boga. W swoich relacjach mnisi i mniszki mówią o tym, jak niewystarczające sposoby przekazu naszych tradycyjnych metod kontemplacji, skłoniły ich do szukania dróg również na Wschodzie. Jednakże zawsze trzeba sprawdzić, czy intencje poszukiwania są wystarczająco głębokie czyste, czy pozwolą wytrwać w drodze. Synkretyzm rozumiany jako pewna mieszanina różnych tradycji jest ślepą uliczką, ponieważ droga ta, kierowana jest bardziej osobistymi racjami, niż prawdziwym poszukiwaniem wiary.

## 2. Czystość motywacji

Odwoływanie się do duchowych dróg Wschodu może wpływać z różnych pobudek. Motywacja może być zupełnie powierzchowna, wynikać z pragnienia zdobycia nowych i niezwykłych „stanów świadomości”, poszukiwania „mocy”, nadziei znalezienia wyższego poznania, „gnozy” czy także, po prostu, chęci otrzymania łatwiejszych odpowiedzi na problemy życiowe – nie mówiąc już o zwykłej chęci odmiany. Takie myślenie może również przeniknąć głębsze dążenia, ale jest ważne, aby je widzieć i rozróżniać, gdyż odwraca ono nas od rzeczy najważniejszych: zatrzymujemy się na powierzchni i niemożliwe staje się dotarcie do głębi serca.

Nie trzeba zbyt koncentrować się na poszukiwaniu podobieństw. Jest to dość częsta pokusa w środowisku chrześcijan. Przywiązywaniu zbyt dużej wagi do podobieństw towarzyszy przekonanie uproszczenia zadania i uczynienia go mniej niebezpiecznym, jednakże brak uczciwości intelektualnej prowadzi do stopniowej degradacji procesu dialogu. Tego typu asymilacja wykorzystuje różne elementy w sposób dowolny dla własnych korzyści.

Z drugiej strony, tym, co może bardzo przyczynić się do oczyszczenia motywacji, jest cierpliwość. Wymiana duchowa jest dziełem, które wymaga powolnego dojrzwania. Można oczekiwać od mnichów, aby spotykając się z innymi religiami, uruchomili własne olbrzymie pokłady cierpliwości, umiarkowanie i wytrwałości.

Na koniec można podsumować wymóg czystości motywacji parafrazując słowa Ewangelii: „Szukajcie najpierw królestwa i sprawiedliwości Bożej, a dialog (czy zdolność dialogu) sama zostanie wam dana”.

## II. PROCES DIALOGU

Dialog, w dosłownym znaczeniu tego słowa, jest skierowany ku drugiemu, jest słowem, które przekazywane jest z serca i dotyka serca innych. Podstawową dyspozycją, o której była mowa, jest przygotowanie serca chrześcijanina, który

<sup>16</sup> R.B. *Prolog* 40.

pragnie zaangażować się w dialog. Obecnie musimy bliżej określić konieczną postawę pozwalającą na dotarcie, w miarę możliwości, do serca naszego partnera. Prawdziwy dialog dokonuje się „z serca do serca”<sup>17</sup>.

Postawę tę charakteryzuje, przede wszystkim, olbrzymi szacunek; jest ona bliska przyjaźni. W tym momencie nie chodzi o to, aby osądzać wyznawców innych religii, ich wiarę o ich duchowość, każda religia powinna oceniać sama siebie. Trzeba jednakże uruchomić wszystkie dostępne środki, aby wyłowić to, co najistotniejsze.

## A. KRYTERIA ROZRÓŻNIANIA

Rozróżnianie (*diacrisis*) idzie zawsze w parze z dialogiem a chrześcijańscy mnisi – od samego początku – wiedzą, że „rozróżnianie jest zadaniem mnichów”<sup>18</sup>. Obecnie musimy zastosować tę zdolność do dialogu międzyreligijnego.

### 1. Odkrywanie autentyczności

W odpowiedzi na nieustannie rosnące zainteresowanie duchowością Wschodu na Zachodzie w ostatnich dziesięcioleciach rośnie ilość ofert, choć nie zawsze są one wartościowe. Ważne jest więc, aby zachowywać ostrożność i zafalszowanego pół-produktu nie brać za świadectwo godnej czci tradycji. Spotkanie religii, tylko wtedy bowiem przynosi owoce, kiedy odbywa się między ich autentycznymi przedstawicielami.

Na szczęście dość łatwo jest upewnić się o wartości przedstawianych ksiązek, metod czy stowarzyszeń, porównując dane bibliograficzne, lub zasięgając opinii u uznanych autorytetów.

### 2. Rozpoznawanie autorytetu

Problem oceny mistrzów duchowych lub nauczycieli metod wschodnich jest trudniejszy. Jednakże, nigdy nie dokonując osądu samej osoby, konieczna jest ocena wartości nauki i jej duchowego prowadzenia.

Prawdziwy „autorytet” łatwo zweryfikować za pomocą pewnej liczby kryteriów, które wyłoniono analizując negatywne skutki działalności rzekomych guru.

Po pierwsze, kryterium prawdziwej wolności: w jakiej mierze mistrz sam w sobie jest człowiekiem wolnym od własnego *ego*, od przywiązania do pieniędzy, komfortu, sławy czy oddania, jakie okazują mu jego uczniowie; czy jest naprawdę pokorny i bez pogardy podchodzi do powszechnych norm moralnych i dogmatycznych swojej religii?

<sup>17</sup> Por. *Cor ad corloguitur*, dewiza kardynała Newmana, jednego z mistrzów dialogu chrześcijańskiego; por. również wyrażenie *i shin den shin* bliskie buddystom zen.

<sup>18</sup> *Apoptegme des Pères du Désert*, série grecque (Nau 90).

Bardziej podstawowym kryterium służącym do określenia autorytetu jest jakość jego formacji duchowej; jego więź z własną tradycją, jego duchowe dziedzictwo i sposób, w jaki odnosi się do Pism, lub przeciwnie, czy nimi manipuluje.

Na koniec, ostatnia seria ważnych kryteriów dotyczy jego postawy względem innych tradycji religijnych: czy sam pragnie nauczyć się czegoś, czy też interesuje go wyłącznie nawracanie na własną religię? W jaki sposób byłoby możliwe stworzenie przynoszącej korzyści więzi z mistrzem, który nie respektowałby wiary ucznia lub nawet miałby antagonistyczną postawę do chrześcijańskiej tradycji duchowej? Ogólniej rzecz biorąc, trzeba mieć jasność, czy mistrza interesują wszyscy ludzie, czy też jedyną ważną dla niego rzeczą jest stworzenie elitarnego „zawionych”.

Jest coraz więcej chrześcijańskich mistrzów i instruktorów wprowadzających w kontemplacyjne metody Wschodu. Trzeba ich oceniać według tych samych kryteriów i sądzić ich po owocach.

## B. WYMÓG OTWARTOŚCI I GOŚCINNOŚCI

Jeśli nawet spotkanie dokonuje się na płaszczyźnie modlitwy, to muszą być zastosowane zasady gościnności. Chodzi tu w gruncie rzeczy o przyjęcie do siebie „cudzoziemca”, z oczywistym zachowaniem środków ostrożności, aby – jak to widzieliśmy – nie wprowadzać „trojańskiego konia”. Towarzyszyć tej postawie powinna jednak wielkoduszność wymagana przez Ewangelię, jeśli nie powszechna tradycja uświęconości.

Podsumowując pobyt mnichów buddyjskich w klasztorach benedyktyńskich papież Jan Paweł II zwrócił się do uczniów św. Benedykta następującymi słowami: „Wasz swoisty wkład w proces międzyreligijnego dialogu nie polega na podtrzymywaniu dialogu w dosłownym tego słowa znaczeniu, gdyż wasze życie oddane jest przede wszystkim milczeniu, modlitwie i świadectwu życia wspólnotowego, jednakże wiele znaczy wasza gościnność, dzięki której to duchowe spotkanie dotyka głębi. Otwierając wasz dom i wasze serca; tak jak to uczyniliście w ostatnich dniach, trwale umacnacie się w tradycji waszego Ojca Benedykta. W stosunku do braci – mnichów przybyłych z odległych stron i tak różnych tradycji religijnych stosujecie bardzo piękny rozdział Reguły mówiący o przyjmowaniu gości”<sup>19</sup>.

Przyjmując cudzoziemca z otwartym sercem jak i upomnienie, które są sobą przynosi uświadamiamy sobie, że zawsze w jakiś sposób przychodzi do nas Wysłannik naszego Boga<sup>20</sup>. Słuszna jest zatem także nadzieja otrzymania wiele od niego, jeśli nasze międzyreligijne spotkanie jest ożywione postawą wiary.

Nie można nigdy zapominać, że nawet, gdy adaptujemy jedynie duchowe metody, w rzeczywistości przyjmujemy osoby; spotykamy tradycję wypracowaną

<sup>19</sup> Discours du pape à des moines zen et chrétien (9 septembre 1987), Bulletin du C.P.D.I. 1988/1, nr 67., ss. 7-8.

<sup>20</sup> Por. R.B.I. III, 1.7.15; 1.XI,4

przez pokolenia poszukujące Absolutu. Musimy w konsekwencji także poznawać ich duchowe cele i mentalność. Tylko taka postawa pozwoli nam uniknąć błędów na płaszczyźnie duchowych metod.

Oto zatem kilka reguł postępowania mających na celu stworzenie zarówno mocnej podstawy w tej dziedzinie, jak i właściwej interpretacji zdobytej wiedzy. Rady te są przeznaczone zwłaszcza dla tych, którzy chcą się zaangażować bardziej bezpośrednio w spotkanie z innymi religiami.

## 1. Podstawy wiedzy

Poznanie w praktyce metod kontemplacji wywodzących się ze Wschodu jest bardzo ważne, ale jest także konieczne – szczególnie dla tych, którzy ich uczą – posiadanie podstawowej wiedzy historycznej, filozoficznej, psychologicznej jak i religijnej.

Taka podstawowa wiedza pomoże zdać sobie sprawę z olbrzymiej różnorodności orientalnych dróg i pozwoli uniknąć nieświadomego mieszania elementów pochodzących z różnych źródeł. Umożliwia ona także dokonania rozróżnienia między elementem kulturowym a tym, co jest ściśle religijne. Niektóre elementy tradycji duchowej mają swoje rzeczywiste korzenie w danej kulturze, jak, na przykład, typowo japoński charakter współczesnego zen. Z pewnością są to często cenna zjawiska, niemniej jednak nie są one tak ważne jak autentyczna intuicja chińskiego *ch'an*. Rozróżnienie pomiędzy tym, co kulturowe, a tym, co religijne, jest sprawą niezmiernie delikatną – zwłaszcza na Wschodzie. Jest to jednak bardzo ważne, gdyż pozwala na zorientowanie się jakiej płaszczyzny dotyczy ewentualna niezgodność z chrześcijaństwem. W innym jeszcze przypadku dobra znajomość kontekstu pozwoli ocenić zakres wymagań tych duchowości i zobaczyć, że, na przykład, styl życia zen przeznaczony do przygotowania mnichów do „biegu na sto metrów” (jak to określili mnisi japońscy w trakcie ich pobytu w klasztorach chrześcijańskich) jest inny niż w przypadku benedyktynów, „specjalistów od maratonu”.

Dużym problemem pozostaje oczywiście znajomość języka. Poznanie sanskrytu, pali, tybetańskiego, chińskiego lub japońskiego jest niezbędne, mimo że dziedzina ni jest typowo naukowa. Jakkolwiek poznanie pism w tłumaczeniu pozwala na poznanie zagadnienia, to jednak ważne jest studiowanie samych tekstów, a nie zadawanie się streszczeniami czy współczesnymi opracowaniami. Co sądzilibyśmy o wyznawcy hinduizmu, który uważałby się za dobrego znawcę chrześcijaństwa, a jednocześnie nie przeczytałby nigdy Nowego Testamentu?

Bezpośrednie spotkanie z kompetentnymi przedstawicielami innych tradycji stało się na szczęście możliwe dla wielu mnichów i mniszek. Sto klasztorów z Europy i Ameryki gościło u siebie mnichów hinduistycznych lub buddyjskich, a przeszło siedemdziesięciu mnichów i mniszek chrześcijańskich przebywało w różnych klasztorach Wschodu; od tego czasu przyczyniają się oni do rozpowszechniania w chrześcijańskich klasztorach na Zachodzie opartej na doświadczeniu wiedzy o drogach Wschodu.

## 2. Co jest istotne

Jakikolwiek byłby stopień osiągniętego poznania, pozostaje rzeczą ważną sposób interpretacji zdobytej wiedzy. Nie wystarczy oczyszczenie motywacji, gdy przygotowujemy się do spotkania innych duchowości, trzeba jeszcze oczyścić nasz wzrok w chwili, gdy uczestniczymy w dialogu. Nawet całkowicie czyste intencje nie zawsze chronią przed wyciągnięciem niewłaściwych wniosków i nie zawsze pozwalają uniknąć niebezpiecznych mielizn w trudnej drodze dialogu.

Istnieje szczególne ryzyko wybierania tylko tych elementów z poznawanych duchowości, które nam odpowiadają. Wspomnieliśmy już o niebezpieczeństwie konkordyzmu; warto w tym miejscu podkreślić, że różnice, a nawet pewne niezgodności, muszą być brane pod uwagę, gdyż stanowią nierozłączny element rzeczywistości. Z drugiej strony stanowią one często wyzwanie, które ożywia poszukiwania i pogłębia naszą wiarę.

Jak wiadomo, dokonywanie porównań w tej dziedzinie jest zawsze bardzo ryzykowne, ponieważ trudno jest określić, jaki jest rzeczywisty odpowiednik w innej tradycji tego, z czym mamy do czynienia w naszej. Zbyt łatwy sposób postępowania polega na sprowadzaniu obcych praktyk do naszych kategorii, aby móc następnie dokonywać szybkich ocen dotyczących „monizmu”, „pelagianizmu”, „kwietyzmu” lub innych „izmów”. W ten sposób jednak nigdy nie poznamy jedynej w swoim rodzaju natury tych duchowych poszukiwań.

Nie można jednak zrezygnować z dokonywania ocen i uznać, że wszystko jest względne i ostatecznie obojętne. Trzeba połączyć dwie ewangeliczne postawy: z jednej strony postawę pokory i szacunku wobec tajemnicy danej każdemu; z drugiej strony zachować prostotę, postawę przeciwną dwuznaczności, gdyż nie można stać jedną nogą w jednej a drugą w drugiej religii! Prawdziwy dialog ma miejsce między partnerami, którzy zachowują swoją tożsamość i troszczą się o wzajemność dokonywanej wymiany.

### III. DIALOG I ODNOWA KONTEMPLACYJNA

Mnisi i mniszki zapytani przez D.I.M. nie poprzestają bynajmniej na dzieleniu się różnymi radami. Przedstawiają także świadectwa swoich odkryć, wyrażając przy tym swoje przekonania co do stawki, o jaką idzie, w tym międzyreligijnym spotkaniu na płaszczyźnie modlitwy. Spróbujmy teraz pogrupować te różne opinie.

Każde spotkanie przynosi jakieś odkrycie. Jest okazją, aby czegoś nowego się dowiedzieć lub po prostu zadziwić się czymś, a czasem nawet zachwycić: „Chrześcijanin z największym zainteresowaniem obserwuje ludzi naprawdę religijnych, czyta i słucha świadectw ich wiary, które przypominają słowa Jezusa: „U nikogo w Izraelu nie znalazłem tak wielkiej wiary!” (Mt 8,10)”<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Discours du pape Jean Paul II aux participants à l'Assemblée plénière du Secrétariat pour les Non-Chrétiens, le 27 avril 1979, Bulletin du Secrétariat 1979, nr 41-42, s. 83.

Prawdą jest jednak, że każde spotkanie pozwala odkryć na nowo naszą własną tożsamość. Dialog z przedstawicielami innej religii umożliwia przejrzenie na nowo dziedzictwa własnej tradycji. Ożywienie naszych poszukiwań duchowych przez świadectwo wiary innych wierzących, pokora nabyta w tych kontaktach, jak i jasność wewnętrznego spojrzenia, pozwalają ostatecznie uczniowi „ze swego bogactwa wydobywać rzeczy nowe i stare”<sup>22</sup>. W ten sposób „przeglądamy” trzy wymiary wiary chrześcijańskiej.

## A. POWSZECHNOŚĆ

Modlitwa przeżyta w komunii z wierzącymi innych religii jest doświadczeniem, które głęboko zmienia świadomość religijną. Można nawet mówić o zmianie mentalności niewyobrażalnej jeszcze kilkadziesiąt lat. Kościoły chrześcijańskie przeszły ten próg podczas modlitewnego spotkania w Asyżu w 1986 roku. Mnisi i mniszki, którzy zaangażowali się w dialog na płaszczyźnie modlitwy doświadczają podobnej przemiany świadomości. Modląc się nie tylko za cały rodzaj ludzki, ale modląc się jednocześnie z przedstawicielami innych religii, odkrywają równocześnie specyfikę chrześcijaństwa i powszechność zbawienia. Tym samym obraz Kościoła w naturalny sposób zmienia się, gdyż w bardziej konkretny sposób osadzony jest w relacji do całej ludzkości. Powołanie do dialogu w swej głębi jest służbą Kościoła i formą zaangażowania się w proces umocnienia pokoju na świecie.

Praktyka ta ostatecznie ożywia fundamentalne doświadczenie bezwarunkowej dobroci Boga, naszego Ojca, tak jak wspominają o tym ostatnie słowa *Nostra aetate*: „...i tak będą prawdziwie synami Ojca, który jest w niebie (Mt 4,45)”<sup>23</sup>.

## B. WCIELENIE

Prawdziwe spotkanie między Wschodem a Zachodem dokonuje się w serce u każdego z nas. Przeżyte w sprzyjających okolicznościach odkrycie kultury i duchowości Wschodu działa w procesie wewnętrznego zjednoczenia niczym katalizator.

Większość mnichów i mniszek zapytanych o ich spotkanie z hinduizmem czy buddyzmem mówi jak ważne było dla nich odkrycie roli własnego ciała, oddechu i psychiki. Dokonany wcześniej przez nich wybór życia zakonnego, wiązał się z poszukiwaniem Boga, a to oznaczało przyjęcie nowego sposobu życia, wymagającego bardziej integralnego rozwoju życia duchowego. Ze zdumieniem jednak osoby te odkryły, że zwrócenie się do metod orientalnych, takich jak np. podstawy hatha jogi, pozwoliły im wcielić element duchowy w rytm życia codziennego i tym samym lepiej zjednoczyć swoje serce. Rzeczywiście, kryjąca się w tych ćwiczeniach antropologia

<sup>22</sup> Mt 13,52.

<sup>23</sup> Deklaracja Soboru Watykańskiego II *Nostra aetate*, nr 5.

pozwała przekroczyć pewien dualizm przeciwstawający sobie ciało i duszę. Duchowość zachodnia, zwłaszcza począwszy od epoki średniowiecza, wykazuje tendencje do przeciwstawiania działania i kontemplacji, ascezy i mistyki itd., i w przeciwieństwie do starszej tradycji monastycznej nie pokłada zbyt dużego zaufania w tzw. niższych zdolnościach człowieka. Musimy nawet przyznać – ogólnie rzecz biorąc – że chrześcijaństwo na Zachodzie nigdy nie miało antropologii na jaką zasługiwałaby teologia wcielonego Boga. W ten sposób spotkanie z antropologią rozwiniętą na Wschodzie może przyspieszyć proces duchowy integrujący w bardziej harmonijny sposób wszystkich danych człowiekowi darów, „aby we wszystkim Bóg był uwielbiony”<sup>24</sup>.

Zjednoczenie życia duchowego pozwala z kolei na nowe spojrzenie na Pismo Święte, a zwłaszcza na osobę Jezusa Chrystusa. W rzeczywistości nie możemy nigdy wyczerpać „bogactwa tajemnicy Boga ukrytego w Chrystusie”, ale odnowione spojrzenie pozwala na ponowne odkrycie „bogactw mądrości i wiedzy”<sup>25</sup>.

W kontekście spotkania z innymi religiami, współczesna teologia powinna w nowym świetle stawiać pytanie o powszechne zbawienie dokonane przez Chrystusa. Ludzie modlitwy uczestniczą, na swój sposób, w tym olbrzymim dziele Kościoła kontynuując swoje kontemplacyjne poszukiwania na płaszczyźnie dialogu. Ich religijne życie oparte na braterstwie, posłuszeństwie, *lectio divina* i sakramentach zapewnia im duchowe zjednoczenie niezbędne do wiernego poznania tajemnicy i rozpoznania na nowo SYNA wcielonego i odkrycia niespodziewanych rozmiarów Jego dzieła zbawienia.

### C. UZEWNĘTRZNIENIE

Trzeci wymiar wiary chrześcijańskiej, który kontemplacja w dialogu pozwala odkryć na nowo w całej swojej głębi, dotyczy DUCHA ŚWIĘTEGO. Tutaj również wypowiedzi mnichów i mniszek są bardzo jasne: spotkanie ze Wschodem często związane było z przejściem pewnego progu w ich życiu modlitwy. Dodają, że życie monastyczne ożywiło ich pragnienie głębokiego życia wewnętrznego, ale mieli poczucie stagnacji aż do dnia, w którym odkryli prostą metodę, jak np. siedzenie w ciszy, która pozwoliła im, z pomocą Ducha Świętego, zejść na bardziej fundamentalny poziom wewnętrznego zaangażowania. Niektórzy przyznają, że teologiczny i socjologiczny klimat sekularyzacji osłabił w pewnym momencie ich powołanie, i że wówczas Wschód przyniósł im niezbędne *antidotum* do odkrycia na nowo monastycznego powołania.

O ile jednak praktyka ta przynosi czasami odpowiedź na niektóre sytuacje, to równocześnie stawia wiele nowych pytań. Są to stare pytania, które wzbudzały fundamentalne kontrowersje teologiczne już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa:

<sup>24</sup> R.B., L VII,8.

<sup>25</sup> Por.Kol. 2,2 i 3.



relacja między naturą i łaską Ducha Świętego, ważność wymiaru apofatycznego tzn. właściwa relacja między słowem i milczeniem, a także pytania związane z właściwą interpretacją Pisma Świętego, unikającą historycyzmu czy eroteryzmu. Od samego początku, problemy te poruszały środowiska monastyczne. Pojawiły się one ponownie w ruchach kościelnych (np. w XIV i XVII wieku), które w sposób szczególnie akcentowały wymiar wewnętrzny. Ożywienie praktyki kontemplacji stawia te pytania na nowo w konkretny sposób. Nie są to problemy teoretyczne; dotyczą one korzeni naszej wiary. W tym kontekście prowadzone są nowe badania na ten temat. W bibliografii znajduje się lista dobrych opracowań z tej dziedziny. Zadanie jednak jest ogromne i jednym z wniosków, jakie zostały wyciągnięte z przeprowadzonych badań wśród mnichów i mniszek, jest potrzeba zaangażowania się w tę pracę w sposób systematyczny.

\* \* \*

W podsumowaniu badań wyraźniej zarysowuje się miejsce doświadczenia monastycznego dialogu w Kościele.

Sytuuje się ono w spotkaniu dwóch ruchów: odnowy kontemplacyjnej i dialogu międzyreligijnego.

Można ostatecznie powiedzieć, że mnisi i mniszki, których życie modlitwy zostało ożywione spotkaniem ze Wschodem dzielą się ze wspólnotą swoim umiłowaniem modlitwy, w różnych zresztą formach, a ich klasztory stają się centrami modlitwy kontemplacyjnej. W dalszej perspektywie spotkanie ze Wschodem jest szansą dla zachodniej tradycji monastycznej i pozwala na ponowne ożywienie – tak fundamentalnej dla niej – kontemplacji.

Obecnie, odnowa w Kościele na płaszczyźnie modlitwy przejawia się w różny sposób, czy to w „odnowie charyzmatycznej”, czy we wspólnotach powstałych z inspiracji monastycznej lub innych wspólnot chrześcijańskich. Mnisi i mniszki, podobnie jak inni chrześcijanie, którzy poszukują kontemplacji w dialogu z duchowościami Wschodu, dobrze odnajdują się w tym eklezyjalnym ruchu. Uczestniczą oni jednocześnie w wielkim procesie dialogu, który nawadnia coraz mocniej całe ciało Kościoła. Zajmuje w nim nawet – jak to widzieliśmy – szczególne miejsce.

W momencie połączenia tych dwóch sił, mogą one stać się silnym ruchem odnowy życia we wspólnocie chrześcijańskiej. Spotkanie to bowiem niesie ze sobą wzajemne oddziaływanie, w którym dialog jest zaproszeniem do zatopienia się w modlitwie, a kontemplacja jest wezwaniem do rozszerzania praktyki dialogu.

## II. OPRACOWANIA

## 1. DIALOG MIĘDZYMONASTYCZNY

Gdy Sobór Watykański II ogłaszał Deklarację o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* dialog międzyreligijny znany był zaledwie kilku członkom benedyktyńskiej rodziny. Niektórzy z nich jak: ojciec Henri Le Saux i Jules Monchanin opuścili swą ojczyznę, wyjechali do Indii i stali się *Hindusami dla Hindusów*. Założony przez nich w 1950 roku benedyktyński aśram Saccidananda głosi do dziś Ewangelię w języku, filozofii i kulturze Indii. Inni, jak trapista Thomas Merton (nie licząc jego ostatniej podróży na Daleki Wschód w 1968 roku), prowadzili dialog nie wychodząc ze swej pustelni<sup>1</sup>.

Dialog międzyreligijny rozumiany był od początku jako duchowa wymiana zgodnie z zaleceniami Dekretu o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, aby instytuty zakonne zastanawiały się uważnie: „w jaki sposób ascetyczne i kontemplacyjne tradycje, których nasiona Bóg niekiedy złożył w starożytnych kulturach jeszcze przed głoszeniem Ewangelii, można by przejąć do zakonnego życia chrześcijańskiego”<sup>2</sup>. Po dwudziestu latach od wydania soborowych dekretów Ojciec Święty Jan Paweł II w przemówieniu do uczestników plenarnego posiedzenia Sekretariatu ds. Niechrześcijan potwierdził to słowami: „Jest rzeczą możliwą, że każdy będąc w zgodzie z własną wiarą, ubogaca się wzajemnie przez wymianę duchowych doświadczeń i dzielenie się formami modlitwy, które są drogami spotkania z Bogiem ..., myślę tu szczególnie o dialogu międzymonastycznym”<sup>3</sup>. Podobne rozumienie było także udziałem pionierów międzyreligijnego dialogu. „Indie – pisał przed laty ojciec Le Saux – Przychodzą w kolejnym stosownym czasie, w momencie wybranym przez Boga, by pomóc Kościołowi odkryć jego własne skarby lub przynajmniej przyczynić się do ich owocowania”<sup>4</sup>.

Dzięki inicjatywom benedyktyńskich mnichów już w grudniu 1968 roku Ojciec Święty Paweł VI mógł wystosować przesłanie do uczestników spotkania zorganizowanego w Bangkoku przez l’Aide l’Implatation Monastique (w skrócie: A.I.M.), w którym wspominał o „pogłębiających się kontaktach z monastycyzmem niechrześcijańskim w duchu soborowych dokumentów”<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Do rodziny benedyktyńskiej zaliczamy obok benedyktynów, także cystersów, trapistów i kamedułów. Wszystkie te wspólnoty monastyczne żyją według Reguły św. Benedykta, a także wspólnie biorą udział w międzyreligijnym dialogu.

<sup>2</sup> Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, nr 18, s. 455 w: *Sobór Watykański II, konstytucje, dekryty, deklaracje*, Wyd. 3, Poznań 1986.

<sup>3</sup> Lettre du Cardinal F. Arinze, President du C.P.D.I., au Pere Pierre de Bethune, responsable du D.I.M., 27 juillet 1991, Bulletin du Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux, 1992, nr 80 s. 139-140; Bulletin A.I.M. 1992, nr 52, s. 103.

<sup>4</sup> Henri L e S a u x, *Milczący świadkowie Absolutu*, tłum. Janina Mroczkowska, Karmel, 1984, nr 1, s. 8 (Fragment książki: les Jeux de Lumiere, Le Centurion, Paris 1979).

<sup>5</sup> Lettre du Cardinal. A r i n z e, dz. cyt., s. 103.

Benedyktyni byli wielokrotnie zachęceni przez Stolicę Apostolską do podjęcia dialogu z mnichami innych tradycji religijnych, istniało bowiem przekonanie, że religie mimo wielu różnic filozoficznych, doktrynalnych czy obrzędowych, na płaszczyźnie życia monastycznego i życia kontemplacyjnego wykazują zadziwiające podobieństwa. Wspominał o tym kardynał Sergio Pignedoli, przewodniczący ówczesnego Sekretariatu ds. Niechrześcijan, który na kolejne spotkanie zorganizowane przez A.I.M., tym razem w kolejne spotkanie zorganizowane przez A.I.M., tym razem w Bangalore w 1973 roku, wystosował list na ręce ojca Remberta Weaklanda, ówczesnego opata Prymasa Benedyktynów. Pisał w nim m.in.: „Historycznie patrząc, mnich jest podstawowym gatunkiem *homo religiosus* wszystkich czasów i służy za punkt odniesienia, tak samo dla chrześcijan, jak i dla niechrześcijan. Istnienie monastycyzmu w samym sercu Kościoła katolickiego jest samo w sobie pomostem łączącym wszystkie religie. (...) Jestem szczęśliwy, że mogę, korzystając z okazji, wyrazić uznanie dla działalności Zakonu Benedyktynów, szczególnie dla Sekretariatu A.I.M., dla jego zobowiązania się do prowadzenia dialogu z religiami niechrześcijańskimi. Chciałbym też Was zachęcić do popierania tej działalności wewnątrz Benedyktyńskiej Federacji i rozwijać ją wszelkimi możliwymi sposobami...<sup>6</sup>.

Jako odpowiedź na wezwanie Stolicy Apostolskiej w połowie lat siedemdziesiątych powstaje w Ameryce The North American Board for East-West Dialogue (w skrócie: N.A.B.E.W.D.), nazwana potem – Monastic Interreligious Dialogue (w skrócie: M.I.D.) a w Europie Dialogue Interreligieux Monastique (w skrócie D.I.M.). Obie organizacje stanowiły podkomisję A.I.M. i współpracowały z Sekretariatem ds. Niechrześcijan, później z Papieską Radą do Dialogu Międzyreligijnego.

Na początku swej działalności N.A.B.E.W.D. postawiła sobie jako główne zadania:

1. Uwrażliwić amerykańskie klasztory na duchową wartość religijnej tradycji Wschodu i potrzebę otwarcia na monastyczny dialog między Wschodem i Zachodem, tak samo na płaszczyźnie indywidualnej jak i wspólnotowej, aby budować jedność i świętość;
2. Uprzystępnąć niektóre praktyki, doświadczenia, nauki, źródła i informacje ważne dla międzyreligijnego dialogu;
3. Wprowadzić międzyreligijny dialog na płaszczyznę duchowości i doświadczenia monastycznego;
4. Umożliwić spotkanie, obustronną wymianę i porozumienie między mnichami różnych religii;
5. Wspomagać braci i siostry benedyktynów oraz cystersów w Azji w ich dialogu.

Podobne zadania postawili sobie również benedyktyni w Europie. Wspólnie także stworzono *Program duchowej wymiany Wschód-Zachód*, dzięki któremu mnisi

---

<sup>6</sup> Lettre du Cardinal S. Pignedoli, President du Secretariat au Pere Abbe Primat, Dom Rembert Weakland, juin 1974, Bulletin du Secretariat pour le non-chretiens, (1988), nr 67 s. 13; Bulletin A.I.M. (1980) nr 29, s. 25.

katolicy mogli odwiedzić wiele klasztorów buddyjskich czy hinduistycznych, zaś mnisi buddyjscy czy hinduistyczni poznać życie w klasztorach chrześcijańskich. „Nasz Sekretariat – pisał Przewodniczący Papieskiej Rady do Dialogu Międzyreligijnego kardynał F. Arinze – utrzymywał swój patronat nad rozwojem tego dialogu, zwłaszcza w formie programu duchowej wymiany Wschód-Zachód. Współpracownicy Sekretariatu brali udział w sympozjach organizowanych w Europie z okazji I i II wymiany, a sami członkowie Sekretariatu wzięli udział w IV wymianie”<sup>7</sup>. Uczestnicy *Duchowej wymiany* spotykali się także z Ojcem Świętym Janem Pawłem II. W czasie jednej z wizyt 9 września 1987, Ojciec Święty powiedział do mnichów buddyjskich: „Podczas poprzednich spotkań wymiany, chrześcijańscy mnisi, którzy przebywali w waszych klasztorach mogli poznać waszą bogatą, wielowiekową tradycję. Byli poruszeni waszym braterskim przyjęciem. Chciałbym podziękować wam za waszą zadziwiającą uprzejmość. Mam nadzieję, że tego typu spotkania będą kontynuowane<sup>8</sup>. Zwracając się zaś do chrześcijańskich mnichów i mniszek Jan Paweł II powiedział: Kieruję także słowa zachęty do chrześcijańskich mnichów i mniszek, którzy zorganizowali to spotkanie, z ojcem Opatem Prymasem na czele. Cieszę się, że Komisja ds. Międzyreligijnego Dialogu pod przewodnictwem Sekretariatu ds. Miechrześcijan zaangażowała się w tę pracę dla Kościoła. Otwierając wasz dom i serce, co czyniliście w ostatnich dniach, trwacie mocno w tradycji waszego duchowego ojca, św. Benedykta. W stosunku do braci mnichów odmiennych tradycji i religii odnosicie piękny rozdział jego Reguły – O przyjmowaniu gości. (...) Bądźcie pewni, że Kościół katolicki podtrzymuje wysiłki tych, którzy biorą udział w tym międzyreligijnym dialogu. Kościół widzi w nim znaczący wkład umacniania więzi jednoczących wszystkich zdecydowanie szukających prawdy<sup>9</sup>.

Istnieje również kilka polskich epizodów dialogu międzyreligijnego na płaszczyźnie monastycznej. Do najważniejszych należy spotkanie *W duchu Asyżu* jakie miało miejsce w klasztorze benedyktynów w Tyńcu w październiku 1987 roku, w którym wzięli udział wybitni mistrzowie zen: Seung Sahn z koreańskiej tradycji i Jakusho Kwong z tradycji japońskiej buddyzmu. Jakusho Kwong odwiedził też kilkakrotnie klasztor benedyktynów w Lubiniu k. Kościana. Bardzo ważny dla międzyreligijnego dialogu był także pobyt w Polsce w maju 1993 roku Tenzin Gyatso, XIV dałajlamy Tybetu. W czasie jednego ze spotkań spytałem się Jego Świątobliwości o owoce *Programu duchowej wymiany* dla buddystów. Dałajlama odpowiedział: „Zawsze uważałem, że rzeczą niezwykle ważną jest zbliżenie się do siebie różnych religii. Nie chodzi tu o zbliżenie na płaszczyźnie intelektualnej lecz duchowej. Od kilkunastu lat – jak ojciec wie – prowadzony jest między klasztorami program duchowej wymiany Wschód-Zachód. Ta wymiana – jak mi się zdaje – dała obustronne korzyści. Obie religie bardziej się do siebie zbliżyły, bardziej zrozumiały, a im więcej się rozumie, tym większy jest szacunek dla innej religii i tego z pewnością nauczyli się mnisi

<sup>7</sup> Lettre du Cardinal F. A r i n z e, *dz. cyt.*, s. 103.

<sup>8</sup> L'Osservatore Romano 10.XI.1987, z angielskiego tłumaczył R. Bzdak.

<sup>9</sup> Tamże.

i mniszki. (...) Najważniejszą rzeczą jakiej mogliśmy się nauczyć od braci chrześcijańskich jest wasze zaangażowanie w życie społeczeństwa i na rzecz społeczeństwa (...)”<sup>10</sup>.

Najważniejszym owocem międzyreligijnego dialogu – jak to podkreślił Kardynał F. Arinze – okazało się „osobiste doświadczenie wielu mnichów i mniszek, którzy starali się zintegrować wschodnie drogi medytacji z własnym życiem monastycznym”<sup>11</sup>. Na prośbę Kardynała F. Arinze i przy współpracy z Papieską Radą ds. Dialogu Międzyreligijnego powstał dokument *Kontemplacja i Dialog Międzyreligijny* będący podsumowaniem i oceną tych doświadczeń, zarówno pozytywnych jak i negatywnych. Dokument przypomina słowa Jana Pawła II wypowiedziane 27 października 1986 roku przy okazji Światowego Dnia Modlitw o Pokój w Asyżu: „Każda autentyczna modlitwa jest poruszana działaniem Ducha Świętego, który w tajemniczy sposób jest obecny w sercu każdego człowieka”<sup>12</sup> i podkreśla, że „formy modlitwy wypracowane poza tradycją chrześcijańską nie są *a priori* zagrożeniem dla chrześcijańskiej wiary”<sup>13</sup>. Dokument ukazuje pewne kryteria *rozróżniania*, aby prowadzony dialog był autentyczny, a także ukazuje szanse jakie daje chrześcijanom spotkanie w duchu dialogu: „Chrześcijanin z największym zainteresowaniem obserwuje ludzi naprawdę religijnych, czyta i słucha świadectw ich wiary, które przypominają słowa Jezusa: U nikogo w Izraelu nie znalazłem tak wielkiej wiary”<sup>14</sup>. W zakończeniu dokumentu czytamy, że mniisi i mniszki, podobnie jak inni chrześcijanie, którzy poszukują kontemplacji w dialogu z duchowościami Wschodu, dobrze odnajdują się w spotkaniu dwóch ruchów w Kościele: odnowy kontemplacyjnej i dialogu międzyreligijnego. „W momencie połączenia tych dwóch sił – stwierdza dokument – mogą one stać się silnym ruchem odnowy życia we wspólnotcie chrześcijańskiej, spotkanie do bowiem niesie ze sobą wzajemne oddziaływanie, w którym dialog jest zaproszeniem do zagłębienia się w modlitwę, a kontemplacja jest wezwaniem do rozszerzania praktyki dialogu”<sup>15</sup>.

W podpisanej 25 marca 1996 roku Posonydalnej Adhortacji Apostolskiej *Vita consecrata* Ojciec Święty Jan Paweł II zwrócił uwagę, że instytuty zakonne nie mogą się uchylać od zaangażowania w dialog międzyreligijny. Wspomniał też w tym samym dokumencie o dialogu na płaszczyźnie monastycznej: „Aby pogłębić wzajemne poznanie, szacunek i miłość, Instytuty zakonne mogą też rozwijać „stosowne formy dialogu” ze środowiskami monastycznymi innych religii, prowadzonego w duchu serdecznej przyjaźni i obopólnej szczerości”<sup>16</sup>.

W listopadzie 1994 roku ojciec Opat Prymas Jerome Theisen OSB w liście rozesyłanym do wspólnot benedyktyńskich na świecie ogłosił powołanie Sekretariatu

<sup>10</sup> Tekst spisany w taśmy magnetofonowej, tłum. Adam Kozioł.

<sup>11</sup> Ltre du Cardinal F. A r i n z e, *dz. cyt.*, s. 103.

<sup>12</sup> Discourse aux Cardinaux de la Curie, 22 decembre 1986, Bulletin du Secretariat pour les non-chretiens, 1987, nr 64, s. 69.

<sup>13</sup> Contemplation et Dialogue Interreligieux, Repères et perspectives puises dans l'expérience des moines, Commission Internationale pour le Dialogue Interreligieux Monastique, Ottignies 1993, s. 5.

<sup>14</sup> Tamże, s. 16.

<sup>15</sup> Tamże, s. 20.

Generalnego D.I.M. – M.I.D. Do tej pory D.I.M. – M.I.D. były komisjami A.I.M., teraz stały się niezależną organizacją współpracującą z Papieską Radą do Dialogu Międzyreligijnego. Opat Prymas wraz z Opatami Generalnymi cystersów powołałi podobne komisje w Indiach i w Australii, a także zatwierdzili kandydaturę ojca Pierre de Bethune, przeora klasztoru benedyktynów Saint-Andre de Clerlande w Belgii jako Generalnego Koordynatora tych czterech komisji D.I.M. – M.I.D. Na posiedzeniu zaś komisji europejskiej D.I.M. powołano konsultorów D.I.M. – Europe w składzie: Odette Baumer-Despeigne (Szwajcaria), Mitchiko Ishigami – Iagolnitzer, ojciec Bernard Durel, ojciec Pierre Massein i ojciec Bernard Rerolle (Francja), ojciec Christian de Cherge (Algeria), ojciec Josef Gotz (Niemcy), ojciec Jan M. Bereza (Polska), ojciec Raimon Panikkar (Hiszpania), ojciec Simone Tonini (Włochy) i siostra Katrin Amel (Szwecja).

List ojca Opata Prymasa kończy się słowami: „Wiele konfliktów w świecie ma podłoże religijne. Naszym obowiązkiem jest ukazanie duchowych wartości różnych religii istniejących w świecie, w nadziei, że poznanie i dialog naszych mniszek i mnichów przyczyni się do utrzymania pokoju w świecie. Pokój jest darem, który przekazał nam św. Benedykt. Musi on być naszym wkładem w dialog między religiami”.

*Jan M. Bereza OSB, Lubią k. Kościana*

## 2. JEZUS CHRYSZTUS W ŚWIETLE HINDUIZMU I BUDDYZMU\*

W opublikowanym w watykańskim piśmie *Pro Dialogo* (1994 nr 1, s. 15 – 39), wydawanym przez Papieską Radę do spraw Dialogu Międzyreligijnego, artykule pt. *The Unique Meditation of Christ as Lord and Saviour* autor – Angelo Amato wzmiankuje o „niechrześcijańskiej chrystologii”. Nie prezentuje jednak teoretycznych podstaw czy założeń nowej subdyscypliny chrystologicznej. „Otwiera” natomiast temat i zachęca do jego zgłębiania.

Przedmiotem „niechrześcijańskiej chrystologii” jest spojrzenie na Jezusa Chrystusa niejako z drugiej strony, czyli z perspektywy pozachrześcijańskiej. „Niechrześcijańska chrystologia” próbuje odpowiedzieć kim jest Jezus dla niechrześcijan. Nie odwołuje się ona do chrześcijańskich źródeł, nie powołuje się na *Biblię*, która

<sup>16</sup> Jan Paweł II, *Posynodalna Adhortacja Vita consecrata* (25 marca 1996), L'Osservatore Romano, Wydanie Polskie, 1996, nr 4(182), s. 48-49.

\* – Na temat Jezusa Chrystusa w religiach pozachrześcijańskich zob. Hans Waldenfels, *Ukrzyżowany i religie świata*, Warszawa 1985; tenże, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993, s. 194-223; zob. też Eugeniusz Sakowicz, Henryk Ziμόń, *Jezus Chrystus w religiach pozachrześcijańskich*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. VII, Lublin 1997, kol. 1395 – 1402.

jest normatywnym kryterium całego myślenia i wywodu teologicznego. Tym bardziej pomija wszelkie „miejsca teologiczne”, czyli te miejsca, w których teolog znajduje właściwe dla siebie źródła. Nie przywołuje żadnych kościelnych dokumentów czy wypowiedzi, „niechrześcijańska chrystologia” mówi o Jezusie Chrystusie w religiach pozachrześcijańskich, który ukazywany jest w różnych aspektach: historycznym, doktrynalnym i etycznym. Sformułowanie – „Jezus Chrystus w religiach pozachrześcijańskich” mogłoby jakkolwiek sugerować bądź bliżej nieokreśloną obecność Boga – Człowieka w religiach niechrześcijańskich, bądź też Jego Osobę jako integralną „część” doktryny danej religii. W religiach tych jednakże nie ma wyraźnego wkomponowania prawdy o Jezusie w określone wyznaniowe *credo*.

„Niechrześcijańska chrystologia” pyta m.in. o Jezusa hinduistów i o Jezusa buddystów.

### 1. Jezus hinduistów

Według myśli hinduistycznej nie ma żadnej przeszkody, czy też żadnych oporów by Bóg-Człowiek – Jezus Chrystus był na równi czczony z Śiwą, bóstwem przedstawianym jako król aktorów w tanecznej parze, czy z Wisznu, bóstwem związanym z ofiarą, które pojawiło się w dziesięciu wcieleniach (awatach), w tym najpopularniejszych z nich, takich jak Rama i Kryszna. Hinduści przez wieki uważali i dziś nadal sądzą, iż „jeden jest byt, który wieszczę (czyli poeci” wielorako zowią”. Hinduista zatem, szczególnie zaś ten, który wykształcony został w katolickich szkołach, nie ma żadnych obiekcji by w domowym ołtarzu umieścić figurkę Jezusa Chrystusa obok przedstawień bóstw panteonu ich religii nazwanej przez nich samych odwieczną, czyli człowieczą dharumą. Wielu aboswentów katolickich szkół w Indiach nie przestało być hinduistami. Konwersje na chrześcijaństwo nie są na porządku dziennym. Inklusywny charakter religii Indusów, a także system kastowy wciąż regulujący społecznym porządkiem, jest przyczyną akceptacji Chrystusa bez akceptacji chrześcijaństwa.

Doktryną chrześcijańską, w tym doktryną dotyczącą Jezusa Chrystusa, zainteresował się ruch zwany neohinduizmem. Na powstanie tego ruchu wpływ wywarło również chrześcijaństwo. Dynamiczna działalność misyjna protestantów i katolików rozbudziła nieoczekiwanie u hinduistów głęboką świadomość oryginalności i wartości własnej kultury i religii. Ram Mohan Roy (zm. 1833) głosił, iż Jezus był przewodnikiem do wolności i szczęścia całej ludzkości. Keshab Chandra Sen (zm. 1884) przekonywał, iż Jezus narodził się jako człowiek – Azjata, aby rozbudzić obecną w ludziach, lecz uspiąną, świadomość boskości. Swami Wivekananda (zm. 1902), hinduistyczny mnich Misji Ramakraishny, utrzymywał, że Jezus to inkarnacja Boga. Widział w Jezusie wysłannika Boga, który będąc wszechobecnym ujawnił się w cielesnej postaci jako Jezus Chrystus, czyli Bóg między Żydami. Mahatma Gandhi (zm. 1948), przywódca indyjskiego ruchu narodowego, myśliciel, wychowany w ortodoksyjnej rodzinie hinduistycznej, utrzymywał, iż Chrystus to tytuł wyrażający obecność Boga pośród ludzi, podobnie jak tytuł Kryszna i Rama. „Wielki duchem” Gandhi był zafascynowany nauką Jezusa Chrystusa przekazaną w Kazaniu na Górze. Sarvepalli

Radhakrishnan (zm. 1975) filozof, w latach 1962-68 prezydent Indii, uważał, iż Chrystus przygotował „wzniesienie” ludzkości ku temu, co w niej jest boskie.

Swami Abhedanada uważa Jezusa jako jednego z wielkich zbawicieli i nauczycieli uniwersalnej religii stawiając Go na równi z Mojżeszem, Konfucjuszem, Zaratusztrą, Laozim (Lao-tse), Kryszną i Buddą. Wielu współcześnie żyjących hinduistów uznaje w Jezusie mistrza-guru będącego duchowym przewodnikiem człowieka, bez względu na to, jaką on religię wyznaje. Miał Jezus według nich, podobnie jak Kryszna i Budda, nie tylko nauczać etyki i ładu społecznego, ale przede wszystkim wzywać do głębokiego duchowego życia.

Postać Jezusa przekonuje hinduistów, że Boga można zobaczyć, a boska doskonalość jest możliwa do osiągnięcia przez człowieka.

## 2. Jezus buddystów

W buddyzmie historyczność Jezusa Chrystusa jest kwestią drugorzędną. Niektórzy buddyści w wydarzeniach z życia Buddy dostrzegają paralele z biblijnymi opowieściami o Synu Bożym, w którego wierzą chrześcijanie. Umiłowanym uczniem Buddy był Ananda. Zdrajcą okazał się zaś Dewadatta, który chciał spowodować by zebrzącego Buddę strącił słoń Nalagiri. Budda rozesłał swoich uczniów, by głosili jego naukę. Budda miał nakarmić w sposób cudowny 5000 ludzi. Zatem Jezus miał przebywać w Indiach, gdzie nauczył się braterskiej miłości i miłosierdzia czerpiąc z nauki Buddy. W buddyzmie hinajana porównuje się ukrzyżowanego Jezusa Chrystusa, którego widok jest czymś niezrozumiałym, wręcz odrażającym, z emanującym delikatnością bodhisattwą, który zrezygnował z własnego szczęścia by innych doprowadzić do nirwany. Wyprowadza się z tego porównania wnioski, iż walor buddyzmu jest większy od waloru chrześcijaństwa. Według D.T. Suzukiego ukrzyżowany Jezus Chrystus znaczy głęboką przepaść rozdzielającą chrześcijaństwo od buddyzmu, w którym żadne „ja” nie może być ukrzyżowane, bowiem taki to „ja” po prostu nie ma. W przeciwieństwie do Suzukiego – K. Nishitani dostrzega „pokrewieństwo”, czyli istotowe podobieństwo, między samoogłoceniem się Jezusa a ideą kenotyyczną wywodzącą się z buddyzmu mahajany. Słowa Pawła Apostoła z Listu do Filipian (2, 6-8) wyrażają niejako realizację pustki, co więcej, mówią, iż to sam Bóg jest Autorem tej pustki.

Śmierć Jezusa mająca wg chrześcijan moc odkupieńczą ogarniającą całą ludzkość, będąca wyrazem powszechnej woli zbawczej boga, nie ma ani dla hinduisty, ani dla buddysty soterycznego zbawienia. Hinduista jest w stanie ostatecznie zaakceptować bóstwo Jezusa Chrystusa, tak jak akceptuje bóstwo „swoich bogów”. Buddysta natomiast wierny swojemu Nauczycielowi – Buddzie nie będzie pytał o istnienie, czy nieistnienie Boga. Nie jest wszakże ateistą, czy antyteistą w „zachodnim” rozumieniu tego pojęcia. Nie interesuje go żadne boskie pośrednictwo, czy ofiara Boga-Człowieka wyzwalająca ludzkość z grzechu. Według buddyzmu każdy człowiek jest autosoterem, gdy uświadomi sobie genezę cierpienia i drogą wiodącą do



wyzwolenia. Hinduizm i buddyzm nie ignoruje Jezusa Chrystusa. Wyznawcy tych religii nie poznali w istocie rzeczy dotychczas Tego, który przyniósł wyzwoleniczą Prawdę, który sam jest Prawdą.

*Eugeniusz Sakowicz, Warszawa*

### 3. IDEA ISTOTY NAJWYŻSZEJ U LUDÓW PIERWOTNYCH W ŚWIETLE PUBLIKACJI TEOFIŁA CHODZIDŁO SVD\*

Nie istnieje grupa ludzka, której wiara byłaby całkowicie abstrakcyjna, tzn. nie byłaby uzupełniona żadnymi wyobrażeniami dotyczącymi przedmiotu wiary – bóstwa. Zgodnie z tą regułą monoteistyczna wiara ludów pierwotnych ma odzwierciedlenie w idei Istoty Najwyższej wraz ze specyfikującymi ją elementami. Każdy szczerzy pierwotny nadawał swojej Istocie Najwyższej charakterystyczne imię, które często pochodziło od czynności przez nią wykonywanych lub określało jej przymioty. Owe funkcje i atrybuty są nieodłącznymi składnikami idei Istoty Najwyższej, bez których Istota Najwyższa byłaby niewyobrażalna. One to sprawiają, że jest ona tym, kim jest – Absolutem. Powszechnie, na drodze antropomorfizacji, przypisywano Istocie Najwyższej także określony wygląd i miejsce pobytu. Całość obrazu Istoty Najwyższej dopełniają, jednocześnie nadając mu indywidualny koloryt, wszelkie opowiadania o charakterze mitologicznym funkcjonujące w obrębie prakultury.

#### 1. Imiona, postacie i mieszkanie

Wśród licznych ludów pierwotnych brak jest wyraźnego określenia pojęcia „Bóg”. Szeroko natomiast są rozpowszechnione nazwy opisowe. Wiele spośród nich weszło do przekładów Pisma Świętego na miejscowe języki. Jest to fakt znamieny, gdyż podjęcie przez tłumaczy Biblii decyzji, że Bóg może być określane nazwą, która jest już używana przez tubylców na określenie bóstwa, musiało zawsze opierać się na uzasadnionym przekonaniu, że oznacza ona w danym języku Istotę Najwyższą<sup>1</sup>.

---

\* Teofil Chodzidło (1909-1979), werbista, etnolog i religioznawca, uczeń Wilhelma Schmidta SVD, twórcy kierunku kulturowo-historycznego w etnologii; w 1942 r. uzyskał doktorat na podstawie dysertacji *Die Familie bei den Jakuten*, tego też roku został asystentem W. Schmidta oraz członkiem Instytutu Anthropos w Szwajcarii; po powrocie do Polski (1948 r.) podjął pracę naukowo-dydaktyczną na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

<sup>1</sup> T. Chodzidło, *Bóg* ..., EK T.2, kol. 887 (EK = *Encyklopedia Katolicka* t. 1-4, Lublin 1973-1983; t. 1-1973, t. 2-1976, t. 4-1983); t e n ż e, *Charakterystyka religii ludów pierwotnych Afryki* [w:] B. B e j z e (red.), *Studia z filozofii Boga*, T.3, Warszawa 1977, s. 273.

Najbardziej rozpowszechnionym i charakterystycznym określeniem używanym w stosunku do Istoty Najwyższej w najstarszych religiach jest nazwa „Ojciec”. Świadczy ona przede wszystkim o więzi uczuciowej łączącej przedstawicieli kultury pierwotnej z Bogiem. Imię to używane jest zarówno w mowie potocznej, jak i w modlitwach i obrzędach sakralnych. „Ojcem” nazywają Istotę Najwyższą wszystkie większe pierwotne grupy etniczne: Samojedzi, szczepy Indian w północnej Kaliforni, prawie wszystkie szczepy Algonkinów, Jamanowie z Ziemi Ognistej, południowo-wschodnie szczepy australijskie (np. Kurnajowie). Imię „Ojciec” używane jest w formie zindywidualizowanej – „Mój Ojciec” (np. Hitapuan u Winnebago, Jamanów i Hałakwulpów), bądź kolektywnej „Nasz Ojciec” (np. Mungan Ngaua u Kurnajów), lub bardziej uroczyste – „Ojciec Wszystkich”. Do form uroczystych można zaliczyć także takie określenia, jak: „Ojciec w niebie”, „Nasz wielki Ojciec” czy „Ojciec życia”<sup>2</sup>.

Imię „Ojciec” oprócz tego, że niesie w sobie treść: „ktoś bardzo bliski”, „ten, dzięki któremu istniejemy”, „ktoś opiekujący się nami”, „najtroskliwszy”, czy też „godny zaufania”, to określa Istotę Najwyższą jako „będący wcześniej”, „sędziwy”. Podobne znaczenie ma używana przez Jamanów nazwa „Watauinewa” czyli „Prastary”, „Najstarszy”, albo u Koriaków „Stary”, „Dobry Stary”, „Stary u góry”. Jednak imiona te są znacznie rzadziej używane niż „Ojciec”. Natomiast plemię Oglala w południowej Dakocie, chcąc wyrazić wiarę w Istotę Najwyższą jako przyczynę bytu, nazywa ją „Dziadkiem”.

Po nazwie „Ojciec” najczęściej, chociaż także nieporównywalnie rzadziej występującym terminem, jest „Stwórca”. Stosunkowo często pojawiają się także nazwy treściowo zbliżone do „Stwórcy”, jak „Boski sprawca światów”, „Podpora wszechświata” (Ajnowie), czy u Koriaków – „Ten mistrz u góry”. Wspomniani Ajnowie używają także określenia „Kolebka” (dzieci)<sup>3</sup>.

Nierzadko plemiona pierwotne nazywają boga „Panem”, „Władcą”, „Właścicielem” (np. północno-wschodni Algonkinowie), „Panem środków do życia”, „Dawcą” (np. Joschua-Red-Indianie), „Dawcą pożywienia”. Wśród Pigmejów przyjęła się nazwa „Pan” w znaczeniu „ten, który jest godzien największej czci”, „ten, który jest w niebie” albo „ten, który jest tam w górze”. Podobnie u Wintunów – Indian w Kaliforni imię Istoty Najwyższej – „Olelbis” oznacza „ten u góry”<sup>4</sup>.

Duchowy charakter Istoty Najwyższej oddaje najlepiej termin „Wielki Duch” używany przez niektóre szczepy indiańskie Ameryki Północnej (np. Dakota – Siuksowie i Algonkinowie). Ta sama nazwa, pełniąca identyczną funkcję występuje u Pigmejów zamieszkujących puszcze Konga. Natomiast Eskimosi nazywają swoją Istotę Najwyższą „Silap Inua”, co oznacza „duch światła i rozumu”. Podobny

<sup>2</sup> T. Chodzidło, *Religie ludów pierwotnych*, „Znak” 10(1958) nr 8-9, s. 944; tenże, *Australia...*, EK. T.1, kol. 1138; tenże *Bóg...* EK T.2, kol. 887; por. H. Zimóń, *Monoteizm pierwotny. Teoria Wilhelma Schmidta i jej krytyka w wiedeńskiej szkole etnologicznej*, Katowice 1989, s. 65.

<sup>3</sup> T. Chodzidło, *Religie...*, s. 944 n; tenże, *Bóg...*, EK T.2, kol. 888.

<sup>4</sup> Tenże, *Bóg...*, EK T.2, kol. 888; tenże, *Religie...*s.944.

charakter mają także imiona: „Sam istniejący” (Jorubowie w Afryce Zachodniej) lub „Osoba sama z siebie” (Patwinowie w środkowej Kalifornii)<sup>5</sup>.

Wśród ludów pierwotnych nigdzie nie sporządza się wizerunków i podobizn Istoty Najwyższej. Także kult w najstarszych religiach naturalnych jest zwykle bezobrazowy, w obrzędach przedstawieniach i tańcach sakralnych z reguły nie występuje Istota Najwyższa, ani nawet jej przedstawiciel. Jeśli jest odstępstwo od tej

---

<sup>5</sup> T e n ż e, *Religie...*, s. 944; t e n ż e, *Bóg -...*, EK T.2, kol. 887 n.; t e n ż e *Eskimosi - ...*, EK T.4, kol. 1125; t e n ż e, *Charakterystyka ...*, s. 272; t e n ż e, *Dynamizm* EK T.4, kol. 425; T. Chodździło w swoich pismach nie podjął się klasyfikacji imion używanych przez plemiona pierwotne na określenie Istoty Najwyższej. Natomiast H. Z i m o ń, opierając się na tych samych, co Chodździło źródłach (głównie autorstwa W. Schmidta) uporządkował te imiona następująco: 1. Imię „Ojciec” i pochodne, np.: „Mój Niebo-Ojciec” (Samojedzi), „Wielki Ojciec”, „Ojciec życia” (Indianie Kalifornii, Seliszowie z interioru, Algonkinowie), „Mój Ojciec” (Winnebago, Jamanowie i Halakwulupowie), „Ojciec”, „Nasz Ojciec” (Pigmeje znad Ituri), „Ojciec”, „Mój Ojciec” (południowo-wschodni Buszmeni), „Nasz Ojciec” (Kurnajowie), „Ojciec Wszystkich” (Wiradjuri), „Ojciec” (Juin-Ngarigo i Euahlayi). 2. Imię „Stwórca” i pochodne, np. „Stwórca” (Ajnowie, Wiradjuri – Kamilarojowie), „Sprawca”, „Stwórca”, „Stwórca ziemi”, „Stwórca świata” (Indianie Ameryki Północnej), „Właściciel całego świata” (Wawenock), „Pan”, „Właściciel dzików” (Negrycy Isneg z Filipin), „On, którego jesteśmy własnością”, „Ten, do którego należymy” (Lenapowie), „Pan świata” (Maidu), „Pan całej ziemi i nieba” (Szejenowie), „Władca”, „Pan środków do życia”, „Dawca pożywienia” (Arapaho), „Dawca” (Joszua), „Pan wszystkich rzeczy” (Buszmeni), „Boski Pan nieba”, „Bóg nieba”, „Boski sprawca światów”, „Podpora wszechświata” (Ajnowie), „Nazywający ziemię”, „Inicjator świata”, „Kierujący światem” (Maidu). 3. Imiona określające miejsce zamieszkania, np. „Niebo” (Samojedzi), „Gwiazda” (Halakwulupowie), „Ten z góry” (Wintu), „Ten w niebie u góry” (Selk’namowie), „Ten mieszkający w górze” (Indianie Kalifornii), „Ten w niebie” (Juinowie), „Człowiek u góry” (Arapaho, Gros Ventres), „Stary u góry” (Wijot, Wintu), „Mądry w górze” (Szejenowie), „Mieszkaniec nieba”, „Ów w niebie” (Sekl’namowie), „Mistrz w górze” (Koriacy), „Wódz nieba” (Seliszowie), „Wódz w górze”, „Duch w górze” (Okanagonowie – Seliszowie). 4. Imiona wskazujące na wiek, np.: „Prastary”, „Najstarszy”, „Dobry Stary” (Jamanowie), „Stary” (Maidu, Okanagonowie – Seliszowie), „Stary Człowiek” (Pomo, Seliszowie, Czarne Stopy). 5. Imiona podkreślające władzę, np. „Bardzo mocny” (Jamanowie), „Dozorca” (Koriacy), „Wódz” (Foxes, Seliszowie), „Wielki Wódz” (Seliszowie), „Moc Mocy” (Mascoutena). 6. Imiona podkreślające duchowość, np.: „Pan, którego nie można oglądać” (Negrycy Isneg z Filipin), „Nieśmiertelny” (Ajnowie, Maidu), „Wielki Duch zachodu” (Wintu), „Wielki Duch” (Lenapowie, Odżibweje, Potawatomi, Macoutena, Kri, Menomini, Sauk, Szejenowie, Winnebago, Okanagonowie-Seliszowie), „Duch” (Dawowie), „Czysty Duch” (Lapanowie). 7. Imiona podkreślające związek ze zjawiskami atmosferycznymi, np. „Burza” (Andamanie), „Grzmot” (Semangowie, Indianie Kato i Juki, Koriacy). 8. Inne imiona, np.: „Światło” (Batek-Nogn-Semangowie), „Wielki Wędrowiec” (Kato), „Ten, który chodzi samotnie” (Juki), „Bogaty” (południowo-zachodni Batwa), „Kolebka” (Ajnowie), „Święty” (wschodni Pomo), „Ten, do którego musimy się modlić” (Lenapowie). (H. Z i m o ń, *Monoteizm...*, ss. 65-67.)

reguły, to tylko wśród tych szczepów, w których wierzeniach nastąpiło połączenie się prarodzica ze Stwórcą<sup>6</sup>.

Przedstawiciele prakultury zapytani o wygląd i postać Istoty Najwyższej z zakłopotaniem – pisze Chodźdło - wyznają dosłownie: „Nie wiemy, nie widzieliśmy go; prarodziec natomiast, który obcował ze Stwórcą, on musiał go na pewno widzieć; my przeciwnie nigdy nie widzieliśmy go; on jest niewidoczny dla naszych oczu”<sup>7</sup>. Zwracając się do niego w modlitwie mówią, lub wołają w otwartą przestrzeń przekonani że ich słyszy i widzi. Przypisują mu pewien rodzaj duchowego istnienia twierdząc, że jest on jak powiew wiatru, szelest itp. Duchowej naturze Istoty Najwyższej nie sprzeciwia się, a wręcz przeciwnie – podkreśla ją wiara pierwotnej ludności, że Niewidzialny przybiera niekiedy widzialną postać, lecz zawsze na niedługi czas, przejściowo<sup>8</sup>.

Wygląd przypisywany Istocie Najwyższej na krótki czas miał początkowo charakter przedstawienia teriomorficznego (w postaci zwierząt), później natomiast wśród ludów pierwotnych nastąpiła tendencja do antropomorfizowania (przypisywanie cech ludzkich). Antropomorfizm ten miał różny charakter, mógł być dwojakiego rodzaju: antropomorfizm fizyczny (nadawanie Istocie Najwyższej cech człowieka) i antropomorfizm psychiczny (wyrażanie się o uczuciach, pragnieniach i działaniu Istoty Najwyższej za pomocą terminologii i pojęć zaczerpniętych z psychologii ludzkiej)<sup>9</sup>. Często, jak np. w australijskich religiach pierwotnych, nadawano Istocie Najwyższej cechy lunarne i solarne. Ludy pierwotne Australii wyobrażają ją sobie jako postać jaśniejącą, świetlną i płomienną na wzór słońca i innych ciał niebieskich. Wśród niektórych ludów pierwotnych istnieje przekonanie, że ciała niebieskie (słońce, księżyc, gwiazdy są oczami Istoty Najwyższej, jej uszami itp.) Np. Samojedzi i Batek – Semangowie uważają Słońce i Księżyc za oczy, a gwiazdy za uszy Istoty Najwyższej, którymi ona nasługuje w ciszy nocnej. Natomiast Indianie Maidu opowiadają sobie, że cała postać Istoty Najwyższej jaśnieje jak słońce, oblicze jej jest jednak zawsze zasłonięte i nikt jej nie oglądał oprócz „ducha złego”, który raz jeden spojrział na jej oblicze. Podobniej wzniosłości i niezwyklej wielkości jest postać Istoty Najwyższej – Bajame u Wiradjuri i Euahlayi w południowo-wschodniej Australii, u Semangów na Półwyspie Malajskim oraz Bambuti w Afryce. Powszechne jest także ściśle łączenie

<sup>6</sup> T. Chodźdło, *Religie...*, s. 944; tenże, *Antropomorfizm*, EK T.1, kol. 702; tenże, *Bóg...*, EK T.2, kol. 889.

<sup>7</sup> Tenże, *Religie...*, s. 943 n.

<sup>8</sup> T. Chodźdło, *Religie...*, s. 944; tenże, *Bóg -...*, EK T.2, kol. 889; tenże, *Antropomorfizm*, EK T.1, kol. 702.

<sup>9</sup> Teriomorfizm i antropomorfizm czasami się nakładają w obrębie wyobraźni jednej grupy etnicznej. I tak np. „Pigmeje wyobrażają sobie Istotę Najwyższą jako osobę, która myśli, mówi i działa podobnie jak człowiek. Jest ona niewidoczna, chociaż w mitach przybiera nieraz postać dziecka lub starca, szympansa, kameleona czy też osoby składającej się z tylko z głowy zakończonej kolcem.” (H. Zimón, *Problem monoteizmu ludów pierwotnych na przykładzie środkowoafrykańskich pigmejów Bambuti* „Zeszyty Naukowe KUL” 23(1980) nr 2(90), s. 19.)

Istoty Najwyższej ze zjawiskami atmosferycznymi. Wypowiada ona swoją wolę za pomocą burzy, grzmotów, szumu wiatru (są to różne głosy Istoty Najwyższej), błyskawic, piorunów (broń Istoty Najwyższej). Ze szczególną czcią przyjmowane jest ukazanie się tęczy, gdyż uważana jest ona za rąbek szaty Istoty Najwyższej (np. u Bambuti i Batwa), albo w ogóle za znak jej łaski. Ze względu na odmienne warunki geograficzno-klimatyczne Eskimosi uznają inne zjawiska przyrodnicze za udzielanie się Istoty Najwyższej. Uważają oni, że gdy Istota Najwyższa jest zagniewana, grozi im przez mroźne wiatry, wzburzone morze, śnieżyce i mgły. Pomimo ścisłego łączenia Istoty Najwyższej ze zjawiskami przyrodniczymi, nigdy przedstawiciele prakultury nie traktują jej jako siłę bezosobową i dalecy są od panteizmu<sup>10</sup>.

T. Chodźdło odcina się od opinii R. Pettazzoniego, który uważa, że Istota Najwyższa w religiach pierwotnych jest wytworem myślenia mitycznego albo też personifikacją nieba. Wobec tego nie można by było utożsamiać jej z Bogiem znajdującym się w niebie. Według opinii M. Eliadego Istoty Najwyższej nie można redukować do świętości nieba. Wyobrażenia tych ludów nadają jej bowiem własny byt, którego nie można wyprowadzić do zjawisk niebieskich, przyrodniczych, czy też z ludzkiego doświadczenia. trzeba także podkreślić, że ludy pierwotne, jak zauważa Chodźdło, uważają najczęściej, że Istota Najwyższa była obecna jeszcze przed powstaniem nieba i udała się tam dopiero po stworzeniu świata<sup>11</sup>.

Jak wynika z powyższego materiału wśród ludów prakultury pojawiają się konkretne wyobrażenia co do postaci Istoty Najwyższej, jednak wyobrażenia te mają charakter jak najbardziej niematerialny. Stan ten zmienił się dopiero pod wpływem kultur młodszych. Istota Najwyższa stopniowo nabierała wyglądu coraz bardziej konkretnego, a antropomorfizm stawał się coraz bardziej powszechny. I tak: u Pigmejów Bambuti i Batwa Istota Najwyższa wyobrażana jest mniej lub bardziej antropomorficznie, jako osoba dobra, choć czasem gniewająca się. Według Andamanów Istota Najwyższa jest już starcem z długą, białą brodą, śpiącym i nudzącym się w samotności, którego pożywieniem są ofiary składane z pierwocin. Koriacy jeszcze bardziej antropomorfizują Istotę Najwyższą przypisując mu żonę i dzieci, a nawet niemoralne postępowanie. U Eskimosów, Irokezów, Pueblo, Nawahów oraz niektórych ludów pierwotnych Ameryki Łacińskiej (szczególnie u myśliwych Jarurów w Wenezueli) Istota Najwyższa jest kobietą. Jednak najstarsze ludy, jak Pigmeje z Afryki i Filipin oraz większa część ludów kręgu arktyczno-amerykańskiego wierzą, że Istota Najwyższa jest bezpłciowa i samotna<sup>12</sup>.

Za mieszkanie Istoty Najwyższej ludy pierwotne powszechnie przyjmują niebo. Wskazują na to między innymi (omówione wcześniej) imiona nadawane jej w prakulturze. Istota Najwyższa australijskich Kulinów – Bundzil oraz Kurnajów - Mungan

<sup>10</sup> T. Chodźdło, *Bóg*..., EK T.2, kol. 888 n.; t e n ż e, *Antropomorfizm* EK T.1, kol. 702; t e n ż e, *Powszechność zjawiska religijnego*, „Ateneum Kapłańskie” 60(1960) z 306, s. 24; t e n ż e, *Australia*..., EK T.1, kol. 1138; t e n ż e, *Afryka*..., EK T.1, kol. 135; t e n ż e, *Eskimosi*..., EK T.4, kol. 1125; t e n ż e, *Bambuti*, EK T.1, kol. 1299; t e n ż e, *Religie*..., s. 944 n.; t e n ż e, *Charakterystyka*..., s. 273.

<sup>11</sup> t e n ż e, *Bóg*..., EK T.2, kol. 888.

Ngoua mieszka w niebie. Również Bajame, u szczepów południowej Australii, siedzi tam na kryształowym tronie. Podobnie Istota Najwyższa szczepów afrykańskich Bambuti i Batwa mieszka gdzieś w niebie, dokąd przyjmuje dusze zmarłych. Ponadto niektóre szczepy pigmejskie w Afryce, uważane za najstarsze „umieszczają” ją w trzecim, siódmym, dziewiątym czy dwunastym niebie<sup>13</sup>. Niektóre afrykańskie plemiona pierwotne uważają, że Istota Najwyższa ma w niebie domy i wioski. Często jest także przekonanie, że z nieba do ziemi zwisa powróż lub pajęczyna, po której można dostać się do nieba. (Tym sposobem Istota Najwyższa miała w pradawnych czasach uciec z ziemi od ludzi, którzy się jej naprzykszali). Niebo jest mieszkaniem Istoty Najwyższej także w wierzeniach Indian Ameryki Północnej. Eskimosi natomiast opowiadają, że Istota Najwyższa mieszka we wszechświecie między niebem a ziemią. Przekonanie o niebiańskim mieszkaniu Najwyższego ma odzwierciedlenie w kulcie gwiazd u Hotentotów (kult plejad), u szczepów australijskich: Juinów, Kurnajów i Wiradjuri (kult plejad i Oriona) i u Algonkinów w Ameryce Północnej<sup>14</sup>.

Należy jednak pamiętać, że większa część szczepów pierwotnych, chociaż za siedzibę Istoty Najwyższej uważa niebo, to jednak przypisując jej atrybut wszechobecności nie zacieśniają jej miejsca pobytu do nieba. Nierozzerwalnie Istotę Najwyższą z niebem łączyły dopiero późniejsze ludy kultury patriarchalno-pasterskiej. Ta luźniejsza łączność Istoty Najwyższej z niebem w kulturze zbieracko-łowickiej objawia się między innymi w tym, że powszechne jest tam przekonanie w zamieszkiwaniu Stwórcy na ziemi na początku dziejów świata. Istota Najwyższa przebywała wówczas razem z ludźmi troszczyła się o nich, zaopatrywała we wszystkie środki potrzebne do życia, osobiście bądź posługując się w tym celu osobą prarodzica. Wtedy to ludzkość otrzymała pouczenia i nakazy natury religijnej, moralnej i społecznej. Istota Najwyższa miała wtedy brać udział w obrzędach sakralnych, które sama ustanowiła i nakazała sprawować po wszystkie czasy<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> T. Chodzidło, *Antropomorfizm*, EK T.1, kol. 702; tenże, *Ameryka*, EK T.1, kol. 423; tenże, *Afryka*..., EK T.1, kol. 135; tenże, *Powszechność*..., EK T.1, kol. 423; tenże, *Afryka*..., EK T.1, kol. 135; tenże, *Powszechność*..., s. 24; tenże, *Charakterystyka*..., s. 274; tenże, *Bóg*..., EK T.2, kol. 888.

<sup>13</sup> Jak pisze H. Zim oń: „Według Samojedów zamieszkuje ona [Istota Najwyższa] siódme niebo, według Ajnów – szóste, Lenapów – dwunaste, Menomini – czwarte. Stosownie do ilości niebios, trzeba w modlitwie tyle razy nawoływać *hooil* lub *ho-o-o!*, aby dotarła ona do Boga. (H. Zim oń, *Monoteizm*..., s. 68); W przypadku niektórych ludów pierwotnych Afryki można chyba łączyć miejsce zamieszkiwania Istoty Najwyższej z wielkimi szczytami np. z górą Kamerunu, górą Kenii, Kilimandżaro. (T. Chodzidło, *Charakterystyka*..., s. 276; por. H. Zim oń, *Monoteizm*..., s. 68.

<sup>14</sup> T. Chodzidło, *Australia*..., EK T.1, kol. 1138; tenże, *Bambuti*, EK T.1, kol. 1199; tenże, *Afryka*..., EK T.1, kol. 135; tenże, *Antropomorfizm*, EK T.1, kol. 702; tenże, *Astrolatria*, EK T.1, kol. 1009; tenże, *Religie*..., s. 943; tenże, *Religie*..., s. 943; tenże, *Charakterystyka*..., s. 284; tenże, *Eskimosi*..., EK T.4, kol. 1125.

<sup>15</sup> Tenże, *Bóg*..., EK T.1, kol. 888; tenże, *Religie*..., s. 943.

Wśród wielu ludów pierwotnych przekazywane są tradycyjne podania o tych najszcześniejszych czasach w historii ludzkości. Niektóre plemiona, jak Pigmeje afrykańscy, azjatyccy, Kurnajowie w Australii i Indianie Maidu w północno-centralnej Kalifornii obciążają ludzi winą za odejście Istoty Najwyższej z ziemi. Rodzaj winy jest różnie, czasami niejasno, określane. Jak uważają te ludy Istota Najwyższa po opuszczeniu ziemi udała się w kierunku wschodnim i tam zamieszkała<sup>16</sup>. Stąd wynika znaczenie kierunku wschodniego w kulcie religii plemiennych. Pewne czynności kultyczne i ofiarnicze wykonuje się zawsze zwracając w kierunku wschodnim. W tamtą stronę udają się także po śmierci dusze sprawiedliwych. To bardzo szerokie rozpowszechnienie odniesienia Istoty Najwyższej do wschodu świadczy o dawnym pochodzeniu tej tradycji<sup>17</sup>.

## 2. Atrybuty i funkcje

Na pewne funkcje Istoty Najwyższej i jej atrybuty (przymioty, cechy charakterystyczne, nieodłączne, konstytuujące i wyróżniające daną osobę, bez których byłaby nie do pomyślenia) wskazują już same jej imiona omówione w poprzednim paragrafie. Niezależnie od tych nazw występuje jeszcze wiele wyrażań i aluzji, które wskazują na cały szereg przymiotów i funkcji Istoty Najwyższej<sup>18</sup>.

Na początku należy stwierdzić, że u najstarszych ludów pierwotnych Istota Najwyższa ma zawsze charakter osobowy, duchowy i samoistny. Jest osobą, nie bezosobową, nieokreśloną siłą. Nie można zatem Istoty Najwyższej utożsamiać ze zjawiskami przyrodniczymi. Jest ona ponadto duchem, nie może być przeto osiągalna dla ludzkich zmysłów. Z kolei samoistość Istoty najwyższej oznacza jej niestwarzalność. Oznacza to, że istnienie jej należy do jej istoty. Stwierdzenie tych faktów jest punktem wyjścia do dalszych rozważań<sup>19</sup>. Konsekwencją przyjęcia wspomnianych wcześniej trzech elementów składowych idei Istoty Najwyższej jest przypisywanie jej atrybutu wieczności. Przykładem może być tu Istota Najwyższa szczepu Wiradjuri, która nosi atrybut „burambin” tzn. „wieczność”. Pod pojęciem wieczności rozumiane było istnienie bez początku i bez końca. Istota Najwyższa zawsze była i będzie – nigdy nie umrze. Istniała ona przed wszystkimi bytami i stąd jest związana jak najściślej z prapoczątkami bytu<sup>20</sup>.

Powszechnie jest również uznawana wszechwiedza Istoty Najwyższej. Wszystkowiedząca Istota Najwyższa czuwa nad ludźmi, zna ich myśli i pragnienia (np. u Batwa w Rwandzie i u Gallów w Etiopii). Pigmeje Batwa twierdzą: „Nie ma niczego, czego by Imana nie wiedział: on zna również myśli ludzkie<sup>21</sup>. Samojedzi i Batek – Semangowie, starając się wyjaśnić źródło wszechwiedzy Istoty najwyższej, twierdzą,

<sup>16</sup> Wg H. Zimonia, Istota Najwyższa odeszła w kierunku północnym do nieba. (H. Zimonia, *Monoteizm...*, s. 69).

<sup>17</sup> T. Chodźdło, *Religie...*, s. 943.

<sup>18</sup> *Tamże*, s. 945.

<sup>19</sup> T. Chodźdło, *Powszechność...*, s. 24.

<sup>20</sup> Tenże, *Bóg...*, EK T.2, kol. 888; tenże, *Religie...*, s. 945.

ze Słońce i Księżyc są jej oczami, a gwiazdy – uszami. Dzięki temu nic nie umknie jej uwadze. Wszechwiedza wśród atrybutów Istoty Najwyższej zajmuje szczególnie miejsce, gdyż to ona jest dla przedstawicieli prakultury „najczulszym wskaźnikiem” doskonałej pełni władzy. Jeśliby Istota Najwyższa traciła swoją wszechwiedzę, to oznaczałoby, że zaczyna się starzeć i odsuwać od rządów nad światem. Objawy osłabionej jej wszechwiedzy występują w najmłodszych warstwach prakultury. Również wśród tej warstwy ludzkości pierwotnej można obserwować antropomorfizację wszechwiedzy, która jest związana z antropomorfizacją samej Istoty Najwyższej. Polega ona na pojawianiu się wiary we wszechobecność tej ostatniej. Jednak ten atrybut nie rozpowszechnił się szeroko i dlatego nie ma samoistnego znaczenia. Można powiedzieć, że jedną z odmian wszechwiedzy jest absolutna mądrość Istoty Najwyższej. Stworzyła ona nieogarniony umysłem ludzkim świat. Ustanowiła także doskonały porządek moralny i czuwa zawsze i wszędzie nad jego przestrzeganiem. Dzięki swej mądrości Istota Najwyższa jest także sprawiedliwym sędzią czynów człowieka; wydaje bezbłędne oceny i karze złych, a wynagradza dobrych<sup>21</sup>.

Wśród ludów prakultury powszechnie uznawana jest także dobroć Istoty Najwyższej, zarówno w znaczeniu fizycznym, jak i moralnym. Pierwszym aktem jej dobroci było już samo stworzenie świata i człowieka. Istota Najwyższa w swej opatrnej dobroci nieustannie wyświadcza ludziom wszelkie dobrodziejstwa, rozdaje środki do życia, i wspomaga w ciężkich chwilach. Chcąc przezornie zabezpieczyć dobroć i nieskazitelność Istoty Najwyższej niektóre szczepy Indian Kalifornijskich wyjmują spod jej wszechprzyczynowości zło. Dobra Istota Najwyższa, w mitach Indian Kalifornijskich, Algonkinów i syberyjskich Samojedów, na początku dziejów ludzkich przebywała między ludźmi, opiekowała się nimi i chroniła przed cierpieniem, chorobami i śmiercią. W swojej dobroci i chciała, aby ludzie, gdy się postarzejają, wykąпали się i napiili w źródle świętej wody i w ten sposób odzyskali młodość i ostatecznie – byli nieśmiertelnymi. Zamiar ten udaremnili sami ludzie ulegając podszeptem Złego. Cierpienie, choroby i śmierć są konsekwencją nieposłuszeństwa ludzi. Pierwszym, który umarł był sam kusiciel (np. Sedut in Indian Wintu), a według innych podań – jego jedyny syn (np. syn Coyote w Indian Maidu). Niektóre ludy wierzą, że Stworzyciel zniszczy starą ziemię i powoła do istnienia nową. Wtedy powrócą dawne „złote” czasy. Tymczasem przebaczył występki ludzi i opiekuje się nimi z końca świata. W sposób szczególny ludy pierwotne podkreślają moralną dobroć Istoty Najwyższej. W ich mitologii nie ma żadnych „kronik skandali” związanych z osobą Istoty Najwyższej. Elementy *chronique scandaleuse* wprowadziły dopiero młodsze ludy. A. Howitt w następujących słowach charakteryzuje Mungan Ngaua, Istotę Najwyższą najstarszego australijskiego szczepu – Kurnajów: „Mungan Ngaua jest ideałem tych wszystkich przymiotów, które w oczach Kurnajów są cnotami i zasługują na to, by je naśladować (...) jest wielkoduszny, szczodry dla swojego ludu,

<sup>21</sup> T. Chodzidło, *Religie...*, s. 945.

<sup>22</sup> Tenże, *Religie...*, s. 045; tenże, *Bóg...*, EK T.2, kol. 889 n; tenże, *Charakterystyka...*, s. 274; tenże, *Powszechność...* s. 24; tenże *Afryka- ...*, EK T.1, kol.135; tenże, *Australia - ...*, EK T.1.



nikogo nie krzywdzi i nikomu nie zadaje żadnego gwałtu, ale surowo karze wszelkie łamanie moralności”<sup>23</sup>. Jak pisze Chodzidło „charakterystykę tę można zastosować do wszystkich starszych Istot Najwyższych w prakulturze”<sup>24</sup>. Wypada także zaznaczyć, że spotykane są, np. u Jamanów, Pigmiejów i pigmoidów afrykańskich oraz azjatyckich, a także u pra-Eskimosów, narzekania, bluźnierstwa i oskarżenia o morderstwo skierowane przeciwko Istocie Najwyższej po śmierci kogoś bliskiego. Jednak, gdy przejdzie niepokonany żal, ludzie ci, przynajmniej tak czynią Jamanowie, proszą o przebaczenie<sup>25</sup>.

Bardzo szeroko wśród najstarszych ludów jest także rozpowszechniona wiara w nieograniczoną moc, czyli wszechmoc Istoty Najwyższej. Objawia się ona przez zjawiska atmosferyczne: wiatry, burze, śnieżyce, mgły. Siła tkwiąca we wszystkich żywiołach przyrody wynika bezpośrednio z mocy Istoty Najwyższej. Dzięki swej wszechmocy Istota Najwyższa kieruje porami roku, procesami kosmicznymi, ruchami planet i gwiazd. Mocy tej nic i nikt nie dorówna; wobec niej bezradni są nawet najwięksi czarownicy. Szczepy indiańskie Ameryki Północnej (Kato, Juki, Atsugewi, Thompson-River-Indianie, Arapaho) mają tradycyjne przekazy, według których Istota Najwyższa mierzy się na siły z innymi istotami, np. rozbija skałę, przenosi górę, zmienia bieg rzeki, chodzi po wodzie. Ze wszystkich prób wychodzi zwycięsko i ostatecznie panuje nad wszystkimi innymi istotami (także nad uosobionym złem). W tym momencie zostało poruszone zagadnienie jednej z odmian wszechmocy Istoty Najwyższej, jaką jest jej wszechwładza. Istota Najwyższa jest jedynym władcą zwierzyny (stąd zwyczaj składania pierwociny z upolowanych zwierząt) i przyrody nieożywionej. Jest władcą życia i śmierci. Tylko Istota Najwyższa ma życie sama w sobie, a wszystkie inne istoty – w niej. To panowanie nad życiem i śmiercią objawi się najwyraźniej, kiedy to na końcu czasów, według licznych mitów eschatologicznych, Istota Najwyższa znów przyjdzie i wskrzesi umarłych<sup>26</sup>.

Najbardziej dostępnym ludzkim zmysłom i jednocześnie najwyższym stopniem wszechmocy jest przypisywana tylko Istocie Najwyższej siła stwórcza. Wiara w stwórczą moc Istoty Najwyższej jest rozpowszechniona prawie bez wyjątku we wszystkich prakulturach, chociaż nie można powiedzieć, aby nazwa stwórcy była najczęściej używana. Bez wątpienia natomiast można twierdzić, że uznawanie Istoty Najwyższej za stwórcę, lub sprawcę świata należy do najstarszych elementów religii pierwotnej.

<sup>23</sup> T. Chodzidło, *Religie...*, s. 946 [za:] A.W. H o w i t t, *The Native Tribes of South – East-Australia*, London 1904, s. 507.

<sup>24</sup> T. Chodzidło, *Religie...*, s. 946.

<sup>25</sup> T. Chodzidło, *Religie ...*, s. 945 n.; t e n ż e, *Skąd się wzięło zło na świecie?* „Kalendarz Słowa Bożego” 1949, ss. 89-92; t e n ż e *Bóg-...*, EK T.2, kol. 888 n.; t e n ż e, *Charakterystyka...*, s. 294; t e n ż e, *Powszechność...*, s. 24.

<sup>26</sup> t e n ż e, *Bóg - EK T.2*, kol. 888 n.; t e n ż e, *Religie...*, s. 946 n.; t e n ż e *Powszechność* s. 24; t e n ż e, *Eskimosi - ...*, EK T.4, kol. 1125; t e n ż e *Charakterystyka ...*, ss. 272,274; t e n ż e, *Afryka-...*, EK T.1, kol. 135; t e n ż e, *Azja...*, EK T.1, kol.1194; t e n ż e, *Bambuti*, EK T.1, kol. 1299; t e n ż e, *Dynamizm -...*, EK T.4, kol. 425.

Wiara ta funkcjonuje między innymi w wierzeniach Indian Kalifornijskich, Algonkinów, Winnebago z Minesoty, Pigmejów z Gabonu, Semangów i Wiradjuri – Kamilarojów. Na temat samego procesu stwarzania, wśród ludów pierwotnych, funkcjonują różne poglądy. Większość z nich ma rozbudowane mity dotyczące procesu stwórczego lub jego poszczególnych etapów. W mitach Indian z Kalifornii, Algonkinów i Winnebago mamy do czynienia z potęgowaniem mocy stwórczej aż do *creatio ex nihilo*. Podobnie Pigmeje z Gabonu, Semangowie z Półwyspu Malajskiego i Wiradjuri – Kamilarojowie z Australii dużo uwagi poświęcają temu procesowi. Ludy z orientacją antropocentryczną, stanowiące większość, przede wszystkim przywiązują uwagę do procesu stworzenia człowieka. Z kolei ludy z orientacją kosmocentryczną (starsze szczepy arktyczne, południowo-centralni Kalifornijczycy i starsza warstwa Algonkinów) mają pogodne i obszerne opowiadania o stworzeniu świata. Ludy te oczywiście nie pomijają stworzenia człowieka, lecz jest ono tylko częścią wielkiego procesu stwarzania świata. Wreszcie niektóre ludy, chociaż w najściślejszy sposób łączą Istotę Najwyższą z egzystencją świata i ludzkością, to jednak nie podają danych dotyczących sposobu stwarzania. Tak jest np. w przypadku Jamanów z Ziemi Ognistej i Kri z południowej Kanady<sup>27</sup>.

Stworzenie świata przedstawiane jest w różny sposób. Istota Najwyższa przy stworzeniu może posłużyć się materią, ale niejednokrotnie stwarza tylko aktem myślenia lub woli. Stwarzanie w formie aktów duchowych, jak np. przez myślenie, życzenie, mówienie jest najczęstszym wyobrażeniem początku świata. Ciekawym przykładem jest Istota Najwyższa szczepów północnej Australii (Kamilarojowie, Wiradjuri, Euahlayi) – Bajame, który wszystko, co istnieje stworzył z niczego, a nawet samego siebie. Niektóre ludy pierwotne sądzą, że Istota Najwyższa uczyniła świat z cząstki swego bytu<sup>28</sup>. Inne ludy natomiast uważają, że Stwórca, posługując się preegzystującą materią, rozkazał zwierzętom przynieść z morza muł i z niego, jak garncarz, ulepił świat. Powszechne jest przekonanie, że Istota Najwyższa podzieliła się stwórczą mocą z jedną, lub kilkoma istotami, albo też nakazała ukończyć akt stworzenia bohaterowi kulturowemu<sup>29</sup>.

Jeśli chodzi o stworzenie człowieka, to nigdzie w prakulturze nie spotyka się tradycji o stworzeniu go z niczego. Pośród najrozmaitszych poglądów najbardziej rozpowszechnione jest mniemanie, że Istota Najwyższa w celu stworzenia człowieka posłużyła się materiałem z powołanej już wcześniej do bytu ziemi. Najstarsze plemiona arktyczne, amerykańskie, pigmejskie i południowo-wschodnio-australijskie są przeko-

<sup>27</sup> T. Chodzidł, *Religie ...*, s. 947; t e n ż e, *Bóg - ...*, EK T.2, kol. 888 n.; zob. t a k ż e: t e n ż e, *Afryka - ...*, EK T.1, kol. 135; t e n ż e, *Bambuti*, EK T.1, kol. 1299; t e n ż e, *Charakterystyka ...*, s. 272; t e n ż e, *Australia - ...*, EK T.1, kol.1138.

<sup>28</sup> Wg W. Müllera nie ma mowy o dychowym stwarzaniu, lecz raczej w sposób prymitywny wyraża się tu prawdę, że Istota Najwyższa mocą swojej potęgi wydobyla materię z samej siebie. (T. Chodzidł, *Bóg - ...*, EK T.2, kol. 889.)

<sup>29</sup> T. Chodzidł, *Bóg - ...*, EK T.2, kol. 889; t e n ż e, *Australia - ...*, EK T.1, kol. 1138; t e n ż e, *Powszechność...*, s. 24; zob. A. Bronk, *Bohater kulturowy*, EK T.2, kol. 730-731.

nane, że uformowane z ziemi ludzie ciało otrzymało życie i duszę przez tchnienie Istoty Najwyższej. Ludy pierwotne powszechnie wierzą, że Istota Najwyższa stworzyła jedną parę ludzi, która stała się pararodzicami ludzkości. Wprawdzie Pigmeje z Gabonu uważają, że Istota Najwyższa stworzyła więcej par ludzkich, to jednak są to zawsze pary, nigdy zaś mężczyzna i kilka kobiet. W ten oto sposób Istota Najwyższa jawi się jako ustawodawca i twórca monogamii. U Kalifornijczyków, niektórych szczepów Algonkinów, u Gabon – Pigmejów i Kulin funkcjonują różne przekazy mówiące, że kobieta została stworzona odrębnie, po stworzeniu mężczyzny. Natomiast nigdzie nie podaje się, że została ona stworzona przez mężczyznę. Co więcej: u większości szczepów zaznacza się, w sposób bardzo nieokreślony, wewnętrzną przynależność mężczyzny do niewiasty<sup>30</sup>.

Zdarza się, że niektóre atrybuty i funkcje Istoty Najwyższej usamodzielniają się i uosabiają (personifikują) tworząc konkretne postacie i hipostazy. Z taką hipostazą może być uważany przynajmniej częściowo, typowy dla ludów myśliwskich pan zwierzyny czy duch (bóg) lasu. Wśród Samojedów na Uralu i niektórych szczepów Algonkinów istnieje przekonanie, że Istota Najwyższa początkowo jako właściciel wszelkich środków do życia (zwłaszcza pochodzenia zwierzęcego) sam rozdzielał je ludziom. Z czasem natomiast funkcja zarządzania i rozdawania, na drodze personifikacji, stała się tzw. duchem opiekuńczym zwierzyny, którego kult upowszechniony jest głównie wśród łowców. Jeśli natomiast chodzi o atrybuty Istoty Najwyższej, to niektóre ludy pierwotne dokonały deifikacji prarodzica, przodków, bohaterów i królów, którym przypisano przymioty boskie. Dzięki temu zostali oni wyniesieni do rzędu bóstw. Znane są także mity o tym, że Istota Najwyższa sama powołała do życia inne istoty, na które przeniosła swe przymioty. Przekonania te spotyka się przede wszystkim u ludów arktycznych, południowo-wschodnich Algonkinów, u Pigmejów w Afryce i u szczepów myśliwskich. Należy wreszcie stwierdzić, że chociaż ludy pierwotne mówią o pewnych atrybutach i funkcjach Istoty Najwyższej, to jednak zawsze twierdzą, że jest ona tajemnicza ponad wszelkie wyobrażenie i „niezbadaana jak morze”<sup>31</sup>.

### 3. Mity

Wśród ludów pierwotnych istnieją niezliczone mity, które bliżej ukazują ideę Istoty Najwyższej, żywą w tych kulturach. Najbardziej popularne są mity o stworzeniu świata i człowieka. Na przykładzie samej tylko Afryki można zobaczyć, jak bardzo są one zróżnicowane i barwne. W plemieniu Joruba mówi się, że Istota Najwyższa zesłała na błotnistą ziemię demiurga, która, kiedy przybył na dół, wysypał ziemię, którą miał w worku i wypuścił koguta oraz gołębia. Ptaki te tak długo rozdrapywały ziemię, aż pokryły nią cały świat. Dogonowie natomiast uważają, że Istota Najwyższa stworzyła

<sup>30</sup> T. Chodzidło, *Religie...*, s. 947 n.; t e n ż e, *Charakterystyka ...* s. 274; t e n ż e, *Bóg -...*, EK T.2, kol. 889.

<sup>31</sup> T. Chodzidło, *Bóg -...* EK T.2, kol. 890; t e n ż e, *Powszechność ...*, s. 24; t e n ż e, *Charakterystyka - ...*, s. 274.

słońce i księżyc na kształt garnków. Słońce było garnkiem białym, bardzo gorącym o jasnych i szerokich czerwono-miedzianych pierścieniach. Księżyc zaś był garnkiem chłodnym, o białych, miedzianych pierścieniach. Gwiazdy natomiast Istota Najwyższa rozrzucając grudni gliny w przestrzeni powietrznej. Również z gliny powstała sama ziemia<sup>32</sup>.

Luynowie z Kenii przekazują mit, który głosi, że Istota Najwyższa stworzyła najpierw księżyc, który był jaśniejszy i większy niż słońce – jego młodszy brat. Zazdrosne słońce zaczęło mocować się z księżycem. Ostatecznie pokonało swego starszego brata i zmusiło do proszenia o litość. Podczas następnej walki księżyc został wrzucony w błoto i cały się zabrudził. Wtedy interweniowała Istota Najwyższa i nakazała zaprzestanie sporu. Słońce odtąd jako jaśniejsze miało świecić podczas dnia królom i naczelnikom plemion. Księżyc natomiast ze swoją zabloconą twarzą miał świecić w nocy dla złodziei i czarowników<sup>33</sup>.

Kikujowie z Kenii mówią o Istocie Najwyższej, jako o tej, która dokonała podziału świata i utworzyła wielką górę na znak swej mocy i jako miejsce swego odpoczynku. Od tej pory na tej górze mieszka. Miała to być góra Kenii, „góra jasności i blasku”. W stronę tej góry zwracają się ludzie w modlitwie i podczas sprawowania kultu. Z tej góry Istota Najwyższa wyznaczyła ojcom – naczelnikom szczepów miejsce na osiedlenie się. Dała im także narzędzia do pracy i sprzęty do mieszkań stosownie do ich potrzeb<sup>34</sup>.

Fonowie mówią, że Istota Najwyższa aby stworzyć ziemię, uczyniła sobie pomocnika – olbrzymiego węża. Ten to wyźłobił koryta rzek. W swojej paszczy niósł Istotę Najwyższą, a kiedy się zatrzymywał Stwórca czynił w tym miejscu góry. Wąż ten ciągle podtrzymuje ziemię podpierając ją u góry i u dołu w tysiącach zwojów swego ciała. Również wspomniani wcześniej Luynowie uważają, że Istota Najwyższa, kiedy stworzyła sobie mieszkanie w niebie, powołała do życia dwóch współpracowników, którzy mieli pomagać jej w innych pracach. Między innymi ustawili oni filary, które miały podtrzymywać niebo. Istota Najwyższa stworzyła słońce, ale kiedy zastanowiła się komu ono ma świecić – stworzyła pierwszego mężczyznę, a później kobietę jako towarzyszkę dla niego. Istota Najwyższa stworzyła także czerwonego koguta, by mieszkał w chmurach i wywoływał grzmoty swoim pianiem, a błyskawice trzepotaniem swoich skrzydeł. Istota Najwyższa uczyniła także dwie tęcze: męską – węższą i żeńską – szerszą. Gdy ukaże się tęcza męska przestają padać deszcze<sup>35</sup>.

Inne mity mówią o dalszej historii relacji Istota Najwyższa – ludzie. Po stworzeniu pierwszych ludzi Istota Najwyższa dała im pokarm, który nakazała cenić i szanować. Gdy ludzie zmarnowali ten dar otrzymany od Istoty Najwyższej, musieli głodować. Odtąd w trudzie mieli zdobywać pokarm. Osobne mity traktują o pochodzeniu ognia na ziemi. Dogonowie twierdzą, że pierwszy człowiek ukradł kawałek słońca od Nummosów – duchów będących dziećmi Istoty Najwyższej. Praprzodek ten

<sup>32</sup> T. Chodźdło, *Charakterystyka...* s. 281 n.

<sup>33</sup> *Tamże*, s. 282 n.

<sup>34</sup> *Tamże*, s. 282.

<sup>35</sup> T. Chodźdło, *Charakterystyka...* s. 282.

uciekając przed piorunem i błyskawicą rzuconymi za nim przez Nummosów, ześlizgnął się po tęczy na ziemię tak gwałtownie, że połamał sobie ręce i nogi, ale ogień zdołał utrzymać. Jedno z pigmejskich opowiadań przedstawia natomiast inną historię. Praprzodek zabrał płonąca głownię ze wsi Istoty Najwyższej w niebie. Gdy Istota Najwyższa to zauważyła, zaczęła go ścigać i odebrała mu ogień. Wytrwały Pigmej uczynił sobie skrzydła z ptasich piór i nauczył się latać. Po raz drugi ukradł ogień. Istota Najwyższa zaczęła ścigać go w przestrzeni powietrznej, lecz uciekinier zdołał się wymknąć. Tymczasem matka Istoty Najwyższej, która dotąd ogrzewała się przy niebieskim ognisku, umarła z zimna. Gdy Istota Najwyższa powróciła i zastała ją martwą, postanowiła, że odtąd również i ludzie za karę będą umierali. Wzmianki o rodzinie Istoty Najwyższej w afrykańskich mitach świadczą o tym, że Istota Najwyższa nie jest nieokreśloną siłą, lecz osobą. Ma ona naturę duchową – jest myślą o kształcie ludzkim. Stąd nie ma wyobrażeń Istoty Najwyższej, chociaż inne bóstwa są często przedstawiane<sup>36</sup>.

Osobne mity traktują o pradawnych czasach, kiedy Istota Najwyższa mieszkała razem z ludźmi na ziemi i na skutek ludzkich (najczęściej popełnianych przez kobiety) występków opuściła ich. Medowie mieszkający w Sierra Leone opowiadają, że Istota Najwyższa zniecierpliwiona wiecznym niepokojem jej przez ludzi odeszła od nich w nocy. Kiedy ludzie obudzili się, zaczęli jej szukać i ubolewać nad swym losem. Istota Najwyższa zlitowała się i dała im ptaka, którego, będąc w potrzebie, mogą składać w ofierze. Wśród plemion Ghany i Nigerii uważano, że ludzie byli spoufaleni ze Stwórcą z powodu bliskości nieba. Dzieci po jedzeniu wycierały ręce o niebo, które było tuż nad ich głowami, a kobiety urywały go po kawałku i dodawały do zupy. Ponadto kobiety, gdy tłukły ziarno na mąkę, uderzały tłuczkiem o niebo. Pewna wyjątkowo suchwała kobieta uderzała o okno nieba wielką tyką, tak, że Istota Najwyższa musiała odsunąć się daleko od okna, aby mu nie wybiła okna. Podobny mit istnieje u oddalonych o tysiące kilometrów Nubów i spokrewnionych z nimi ludów znad Dolnego Nilu. Powiada się tam, że kobiety uderzały w niebo łyżkami od kaszy tak długo, aż podziurawione niebo musiało zostać odsunięte z zasięgu ludzi. Oprócz tego, że ludzie naprzykrzali się Istocie Najwyższej, to zdarzały się przypadki spisków na jej życie. Na przykład w Burundi w centralnej Afryce opowiada się o ludaiach, którzy chcąc się zemścić za narodzenie kalekiego dziecka, obmyślili plan zabójstwa Istoty Najwyższej. Ona jednak dowiedziała się o tym i oddaliła się od ludzi. Inaczej zakończyła się historia spisku na życie Istoty Najwyższej w mitach Dżagów w Kenii. Człowiek, którego synowie pomarli, postanowił strząść z łuku zabić Istotę Najwyższą. O świcie spotkał ją idącą wraz z jego synami, którzy byli szczęśliwi niż na ziemi. Istota Najwyższa nakazała wtedy ojcu wracać do domu i urodziło mu się jeszcze wielu synów<sup>37</sup>.

Jak można zauważyć Istotę Najwyższą często utożsamia się w mitach z niebem. Jednak najczęściej niebo jest tylko miejscem jej zamieszkiwania, często jej drugim mieszkaniem, do którego schroniła się po ucieczce. Mity wielu ludów centralnej

<sup>36</sup> *Tamże* s. 283.

<sup>37</sup> T. Chodzidło, *Charakterystyka*, ss. 283 n. 289.

i południowej Afryki, mówią, że Istota Najwyższa – Mulungu, kiedy opuszczała ziemię poleciła pająkowi, by uprzął sznur, aby tą drogą dostać się do nieba. Pajęczynę tę widzi się często w mgliste poranki zwisającą z drzew. W innych mitach ludzie mają możliwość wspinania się do nieba po linie, aby w potrzebie uzyskać pomoc od Istoty Najwyższej. Pomimo, że Istota Najwyższa w opowiadaniach szczepów pierwotnych jest zawsze transcendentna, to łączność z nią nieprzerwanie istnieje<sup>38</sup>.

Istnieją także mity, które w szczególny sposób są poświęcone stwarzaniu człowieka. W tym przypadku Istota Najwyższa również często posługiwała się pomocnikami. Na przykład Jorubowie opowiadają, że taki pomocnik ulepił ludzi z gliny, zaś Istota Najwyższa osobiście tchnęła w te martwe twory życie. W tradycjach przekazywanych przez Dogonów ludzie zostali zrodzeni z połączenia Istoty Najwyższej z ziemią. Szulikowie twierdzą, że na samym początku ludzie mieszkali wraz z Istotą Najwyższą w niebie. Gdy ją obrazili zjadając owoc, który spowodował ich chorobę, zostali przez Istotę Najwyższą wypędzeni na ziemię. Liczniejsze ludy pierwotne są jednak przeświadczone, że ludzie wywodzą się z ziemi<sup>39</sup>.

Bardzo barwne i zróżnicowane są także mity, w których próbuje się przedstawić stanowisko Istoty Najwyższej wobec zła. W Afryce istnieją dwie wersje mitu tłumaczącego genezę zła. Pierwsza wersja przypomina mit o puszcze Pandory. Lamba, pierwotni mieszkańcy Zambii, opowiadają, że pierwszy człowiek zwrócił się do Istoty Najwyższej z prośbą o kilka ziaren zboża. Stwórca w odpowiedzi na prośbę wręczył posłańcom dwa zawiniątka wraz z przestrogą, żeby jednego z nich nie otwierali. Kiedy nieposłuszni posłańcy otworzyli zakazany pakunek, wydostała się z niego śmierć. Odtąd ludzie mieli umierać. Motywem przewodnim drugiej wersji mitu o pochodzeniu zła jest zaniedbanie zwierzęcych posłańców. Konowie w Sierra Leone opowiadają, że Istota Najwyższa posługując się posłańcem – psem, posłała ludziom nowe skóry. W drodze na ziemię pies postanowił odpocząć i przyłączył się do pewnej uczty, podczas której zwierzył się współbiedniakom ze swej misji. Wąż usłyszawszy słowa psa wymknął się po cichu, ukradł skóry i rozdał je członkom swej rodziny. Od tego czasu węże zmieniają swe skóry i są nieśmiertelne. Ludzie tymczasem umierają i przy każdej okazji tępią węże. Z kolei Medowie w Sierra Leone przekazują mit o tym, jak Istota Najwyższa wysłała psa do ludzi, by im oznajmił, że nie będą umierali. Równocześnie posłała ropuchę, by im powiedziała, że będą umierali. Pies po drodze zatrzymał się, aby się posilić, ropucha natomiast nigdzie się nie zatrzymała i pierwsza przyniosła ludziom wiadomość. Złej wiadomości, którą przyniosła nic nie mogło zmienić i odtąd ludzie zaczęli umierać. Spotyka się liczne wersje tego mitu, w których różne stworzenia są posłańcami<sup>40</sup>.

We wszystkich mitach Istota Najwyższa nie zaplanowała na początku dla ludzi śmierci. Motyw relacji „Istota Najwyższa – zło” jest żywy w mitach niemalże wszystkich ludów pierwotnych na ziemi. Mity o pochodzeniu grzechu i jego skutkach mają między innymi Pigmeje w puszczech Afryki i Półwyspu Malajskiego i Indianie

<sup>38</sup> Tamże s. 284.

<sup>39</sup> T. Chodzidło, s. 285.

<sup>40</sup> T. Chodzidło, *Charakterystyka...*, s. 289 n.

Ameryki Północnej. Wydaje się, że tego rodzaju mitów nie znają jedynie szczepy Ziemi Ognistej (Jamanowie, Hałakwulupowie i Selk'namowie) oraz plemiona południowo-wschodniej Australii (Kulinowie, Wiradjuri-Kamilarojowie, Kurnajowie i Juinowie). Bynajmniej nie oznacza to, że wspomniane ludy nigdy podobnych opowieści nie znały. Nie jest bowiem wykluczone, iż tradycja taka mogła być w przeciągu tysiącleci zapomniana. Mity wszystkich ludów pierwotnych zgadzają się z tym, że przedstawiciel zła jest rywalem Istoty Najwyższej<sup>41</sup>. Poza tym opowiadania te zgodnie stwierdzają, że przyczyną sprowadzającą na ziemię zło fizyczne i materialne jest zło moralne – grzech, przekroczenie nakazów Istoty Najwyższej<sup>42</sup>.

U Kalifornijskich Indian Maidu przyczyną i uosobieniem zła był pewien człowiek imieniem Coyote, który sprzeciwiał się we wszystkim Stworzycielowi – Kordyanpe. Coyote jako pierwszy okłamał Kordyanpe. Skutkami jego sprzeciwu planom, Najwyższego są bolesne porody i podważenie wartości dziewictwa. Pierwotnie Kordyanpe chciał, aby dzieci powstawały z perły położonej przed snem między mężczyzną a kobietą. Kordyanpe przewidział także wieczne życie dla ludzi i możliwość korzystania z wody „życia”. Coyote szydził i drwił z tego planu, mówiąc, że takie życie będzie nudne i monotonne. Domagał się urozmaiceń w postaci chorób, cierpień, śmierci i związanych z nią uroczystości pogrzebowych. Bóg – Kordyanpe ukarał Coyote śmiercią jego jedyne syna. W ten to sposób zrealizował postulat złego człowieka domagającego się śmierci innych ludzi. Coyote próbował przywrócić życie synowi, zanurzając jego martwe ciało w wodzie życia, lecz ona utraciła swoją cudowną moc. Zrozpaczony ojciec wspinał się na wysokie drzewo i skoczył w dół odbierając sobie życie. Odtąd wszyscy dobrzy ludzie po śmierci podążają (podobnie jak syn Coyote) drogą mleczną na wschód do nieba – krainy pełnej pięknych, pachnących kwiatów i obfitującej w najlepsze potrawy. Żli natomiast podążają po śmierci na zachód, tam gdzie odszedł Coyote<sup>43</sup>.

Inni Indianie Kalifornii – Wintu przekazują mit mówiący o tym, że Istota Najwyższa – Olelbis posłała na ziemię dwóch braci, aby zbudowali z głazów drogę prowadzącą do nieba. Ludzie, którzy zaczynaliby się starzeć mieli wyruszać tą drogą do Olelbisa, a on miał im wracać młodość za pomocą życiodajnej wody. Sedit – uosobienie zła zdobył od braci wiadomości o zamiarach Olelbisa. Dowiedział się także, że ludzie, którzy dopiero mają być stworzeni będą żyć oddzielnie (tzn. osobno mężczyzna i osobno kobieta), ale zawsze jak bracia i siostry. Mają żywić się owocami spadającymi z drzew. Nie będą znali pracy, ani mozołu. Sedit zaczął krytykować Olelbisa za to, że chce aby życie było długie i nieurozmaicone. Wtedy bracia zniszczyli swoją drogę, która była już prawie gotowa i unieśli się w obłoki. Sedit przerażony, że teraz wszystko, co na ziemi będzie musiało umierać, przyczepił sobie liście do ciała. Powstały w ten sposób skrzydła i ogon, przy pomocy których próbował dolecieć do

<sup>41</sup> W kulturach pigmejskich kusicielem, przedstawicielem zła jest kobieta, zaś u Indian Ameryki Północnej – mężczyzna. (T. Chodzidło, *Skąd się wzięło zło ...*, s. 92.)

<sup>42</sup> T. Chodzidło, *Skąd się wzięło zło...* ss. 89, 92.

<sup>43</sup> T. Chodzidło, *Skąd się wzięło zło...*, s. 90.

nieba. Lecz im wyżej się wznosił, tym liście zaczynały bardziej schnąć, kruszyć się i spadać. W końcu śmiełek zaczął spadać, a gdy upadł na ziemię rozbił się na kawałki. W taki sposób śmierć zaczęła zbierać swój plon<sup>44</sup>.

Na podstawie pism T. Chodźdły można oprzeć wniosek, że wiara w Istotę Najwyższą u ludów pierwotnych ma odzwierciedlenie w specyficznych wyobrażeniach dotyczących jej osoby. Wyobrażenia te, mające różnorodną formę, składają się niejako na obraz Istoty Najwyższej funkcjonujący w świadomości tych ludów. Każda grupa etniczna prakultury nadaje Istocie Najwyższej charakterystyczne imię. Jak to wcześniej wykazano, nazwy owe wskazują bardzo często na cechy Istoty Najwyższej i funkcje przez nią sprawowane. Imiona te mogą stanowić także doskonały materiał służący zobrazowaniu stosunku najstarszych szczebli do Boga. Ludy te nie obawiają się nazywać go swoim Ojcem. Zażyłość ta, mogąca charakteryzować jedynie najbliższe relacje typu ojciec – dziecko lub matka – dziecko, świadczy o głębokości ich uczucia religijnego. Prawdziwy ojciec może być tylko jeden i bez niego niepodobne jest, aby dziecko mogło zaistnieć a następnie funkcjonować. Dlatego też jednemu Bogu ludy te starają się odwdziżyć miłością prostą, dziecięcą i pełną ufności. Na drodze antropomorfizowania przypisuje mu się także określony wygląd i miejsce pobytu. Nie można jednak twierdzić, że antropomorfizowanie Istoty Najwyższej prymitywizuje i odbiera wartość religijności tych ludów. Ludy te, chociaż często przypisują jej cechy ludzkie, nigdy nie zapominają, że natura boska i ludzka są różne. Mity dopełniają obraz Istoty Najwyższej i nadają mu specyficzny koloryt. Poza tym świadczą o tym, że przemożna siła religijności ludów pierwotnych angażuje i niejako zdobywa na swoje usługi ich zdolności twórcze.

*Marek Kowalik, Skierniewice*

#### **4. KATALOG ROZPRAW HABILITACYJNYCH, DOKTORSKICH, LICENCJACKICH I MAGISTERSKICH NAPISANYCH NA SPECJALIZACJI MISJOLOGII AKADEMII TEOLOGII KATOLICKIEJ W WARSZAWIE (1972-1994)**

W październiku 1969 r. na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie powstała pierwsza w historii nauki polskiej Specjalizacja Misjologii. Jej założyciel – ks. prof. dr hab. Feliks Zapłata SVD pragnął przez fakt powołania tejże specjalizacji zrealizować trzy podstawowe zadania. Po pierwsze chciał wzbogacić polską teologię pracą naukowo-badawczą w zakresie misjologii. Następnie zamierzał wytyczyć kierunki działań zgodnie z tradycją tzw. misjologicznej szkoły poznańskiej, która istniała w okresie międzywojennym. Dążył wreszcie do wykształcenia kadry specjalistów mogących służyć profesjonalnym przygotowaniem w realizacji misyjnego dzieła

<sup>44</sup> *Tamże*, ss. 90-92.



Kościół. Specjaliści ci mieli podjąć pracę w środowiskach polonijnych oraz mieli zaangażować się na rzecz misyjnej animacji.

Owocem dwudziestopięcioletniej działalności Specjalizacji Misjologii było jedno nadanie tytułu profesorskiego. Przeprowadzono cztery habilitacje i dziesięć promocji doktorskich, a sto czterdzieści dziewięć absolwentów otrzymało dyplomy magisterskie. Podane w katalogu informacje obejmują: imię i nazwisko autora rozprawy, tytuł rozprawy, rok (przewodu habilitacyjnego lub doktorskiego, obrony pracy magisterskiej lub magistersko-licencjackiej), imię i nazwisko promotora.

### 1) Profesury

Dnia 8 października 1991 roku za całokształt dorobku naukowego **ks. doc. dr hab. Władysław Kowalak** otrzymał z rąk Prezydenta RP dyplom profesora nauk teologicznych.

### 2) Habilitacja

Rozprawy habilitacyjne na Specjalizacji Misjologicznej napisali:

**ks. dr Tadeusz Dajczer** – Inicjacja i ich wymiar kosmiczny u ludów Kalifornii, Warszawa 1984 (data habilitacji: 14 XII 19981)

**ks. dr Władysław Kowalak** – Geneza kargizmu na Nowej Gwinei, Warszawa 1980 (data habilitacji: 12 I 1981);

**ks. dr Antoni Kurek** – Wierzenia i obrzędy Gidarów, ludu północnokameruńskiego. Studium historyczno-hermeneutyczne, Warszawa 1988 (data habilitacji: 19 III 1990);

**ks. dr Feliks Zapłata** – Kościół katolicki w Indiach. Problem jego dialogu z hinduizmem. Warszawa 1972 (data habilitacji: 12 VI 1972)

### 3) Doktoraty

Promocje doktorskie otrzymali:

**ks. mgr Ambroży Andrzejak** – Wkład ks. biskupa Kazimierza Kowalskiego w ruch misyjny w Polsce, ATK 1979.

Promotor: **ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD**;

**ks. mgr Wojciech Bęben** – Religijne aspekty tradycyjnych wierzeń i obrzędów religijnych ludu Arapesz w Papui Nowej Gwinei, ATK 1987.

Promotor: **ks. doc. dr hab. Fr. Rosiński**

**ks. mgr Jan Górski** – Teologiczne podstawy działalności misyjnej Kościoła według dokumentów Soboru Watykańskiego II ATK 1988.

Promotor: **ks. doc. dr hab. Wł. Kowalak SVD**;

**ks. mgr Franciszek Zdzisław Kapuścik** – Religie Afryki Zachodniej wobec współczesnych przemian (praca ukazała się drukiem w 1979 roku) ATK 1975.

Promotor: ks. doc. dr. hab. F. Zapłata SVD

**mgr Jerzy Kępiński** – Idea misyjna w literaturze polskiej w latach 1585-1800.

ATK 1979.

Promotor: ks. doc. dr. hab. F. Zapłata SVD;

**ks. mgr Władysław Kowalak** – Obrzędy afrykańskich kultur synkretycznych. Analiza ich komponentów w odniesieniu do działalności misyjnej, ATK 1974.

Promotor: ks. doc. dr. hab. F. Zapłata SVD;

**ks. mgr Zdzisław Kruczek** – Działalność misyjna Kościoła katolickiego w prowincji Enga w Papui Gwinei (1947-1987), ATK 1991 (praca ukazała się drukiem w 1991 roku).

Promotor: ks. doc. dr. hab. Wł. Kowalak SVD;

**ks. mgr Antroni Kurek OMI** – Idea misyjna w pismach reformatorów oraz teologów okresu ortodoksji reformacyjnej, ATK 1975.

Promotor: ks. doc. dr. hab. F. Zapłata SVD

**ks. mgr Grzegorz Okroy** – Przemiana postaw moralnych pod wpływem procesów migracyjnych, ATK 1979.

Promotor: doc. dr. hab. J. Ozdowski;

**ks. mgr Józef Urban** – Doświadczenie Boga u ludów Bantu w ujęciu teologów szkoły Kinshaskiej (praca ukazała się drukiem w 1987 roku), ATK 1984.

Promotor: ks. doc. dr. hab. Wł. Kowalak SVD;

#### 4) Magisteria (licencjaty)

Prace dyplomowe napisali:

1972

**ks. Aleksander Bejger** – Problem apartheidu w RPA w stosunku do dzieła misyjnego w świetle wypowiedzi Kościołów Południowej Afryki (24 V 1972).

Promotor: ks. doc. dr. hab. F. Zapłata SVD;

1973

**Ks. Antoni Kurek OMI** – Cel działalności misyjnej Kościołów Prawosławnych (30 VI 1973).

Promotor: ks. doc. dr. hab. F. Zapłata SVD;

1974

**Adam Budzanowski** – Pomoc zagraniczna w rozwoju gospodarki żywnościowej Trzeciego Świata w świetle „Populorum progressio” (2 XII 1974).

Promotor: doc. dr hab. J. Ozdowski;

**s. Julianna Miciuła, FMM** – Udział polskich Sióstr Franciszkanek Misjonek Maryi w dziele misyjnym Kościoła na tle rozwoju i zaangażowania misjonarskiego całego zgromadzenia (27 VI 1974).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

**s. Elżbieta Młynarczyk** – O Maksymilian Kolbe jako misjonarza. Analiza motywów jego działalności misyjnej (27 VI 1974).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

**s. Franciszka Parulska, FMM** – Duchowość misyjna Marii od Męki Pańskiej założycielki Sióstr Franciszkanek Misjonek Maryi (27 VI 1974).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

**Zofia Wlazły** – Dialog Kościoła z religiami niechrześcijańskimi w świetle encykliki „Ecclesiam suam” Pawła VI (2 XII 1974).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

1975

**Jan Ciecierski** – Rola świeckiego misjonarza w świetle Dekretu o działalności misyjnej Kościoła (27 VI 1975),

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

**Daniel Kazimierski** – Parafia rzymskokatolicka w Vancouver a inne polonijne zrzeszenia społeczne. Analiza socjologiczno-historyczna (27 VI 1975).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

**Jerzy Kępiński** – Rola „Misji Katolickich” w umisyjnianiu ludu Bożego w Polsce (27 VI 1975).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

**s. Irena Murawska** – Maryja a dzieło misyjne na podstawie pism Heleny de Chappotin, założycielki Franciszkanek Misjonek Maryi (27 VI 1975).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

**Andrzej Napieralski** – Trzydzieści lat w Indiach i Azji Południowej Delegata Apostolskiego Abp. Władysława Zaleskiego. Charakterystyka i problematyka (27 VI 1975).

Promotor: ks. doc. dr hab. D. Zapłata SVD;

**ks. Stanisław Snochowski MSF** – Metoda misyjna bł. Maksymiliana Kolbego w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II (27 VI 1975).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

**ks. Edward Szczygiel SVD** – Gazeta Polska w Brazylii. Geneza, rozwój problematyka (27 VI 1975).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

**1976**

**ks. Ambroży Andrzejak** – Kształtowanie się teologii misji w „Annales Misiologicae” 1928-1938 (13 XII 1976).

Promotor: ks. dr Wł. Kowalak. SVD;

**Genowefa Cilulko** – Współpraca misyjna bł. Marii Teresy Ledóchowskiej w świetle Dekretu „Ad gentes” (13 XII 1976).

Promotor: ks. dr Wł. Kowalak. SVD;

**Wiesław Dobrzyński** – Encyklika Piusa XII „Fidei donum” i jej realizacja w Polsce (13 XII 1976).

Promotor: ks. dr Wł. Kowalak SVD;

**ks. Karol Knera FDP**– Działalność Papieskiej Unii Misyjnej Duchowieństwa w Polsce 1920-1975 (21 VI 1976).

Promotor: ks. prof. dr hab. J. Muśków

ks. dr Wł. Kowalak SVD;

**1977**

**Krystyna Bujwid** – Wierzenia religijne Majów w Okresie klasycznym tj. IV-X w.n.e. (5 XII 1977).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

**Helena Cholyk** – Elementy misyjne w katechezie inicjacyjnej drugiego programu nauczania w świetle Dekretu o działalności misyjnej Kościoła (14 VI 1977).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

**Krzysztof Kaniewski** – Teatr „Nasza reduta” jako instytucja społeczno-kulturalne Polonii (7 XI 1977).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

**Andrzej K. Leźnikowski** – Społeczne aspekty procesów urbanizacyjnych Brazylii w świetle Listu Apostolskiego „Octogesima adveniens” (7 XI 1977).

Promotor: doc. dr hab. J. Ozdowski;

**ks. Stanisław Ocetek OFMConv.** – Misja franciszkańska Mugenzai No Sono w Japonii 1930-1939 (14 VI 1977).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

**Maciej Rylski** – Polskie szkoły sobotnie w USA w systemie szkolnictwa amerykańskiego (7 XI 1977).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

**Jerzy Sławiec** – Emigracja z Polski do Francji od końca XVII wieku do 1939 roku (5 XII 1977).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

**Maria Tomczyk** – Bergström – Działalność duszpasterska wśród Polonii duńskiej od 1893 roku (5 XII 1977).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

**Andrzej Widliński** – Zacofanie i perspektywy przemian społeczno-ekonomicznych Brazylii (14 VI 1977).

Promotor: doc. dr hab. J. Ozdowski;

### 1978

**Ryszard Karubin** – Idea „Ujamaa” na tle społeczno-politycznych i religijnych wpływów epoki kolonialnej w Afryce (19 VI 1978).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

**Jerzy Kuncewicz** – Rozwój i rola duszpasterstwa katolickiego wśród polskich emigrantów w Szwecji (19 VI 1978),

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

**Krzysztof Majewski** – Geneza, rozwój i funkcjonowanie życia religijnego Polonii Amerykańskiej do roku 1918 (19 VI 1978).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

**Grażyna Ruchlewicz** – Paarelizm makro-mikrokosmiczny w ujęciu Mircea Eliadego (19 VI 1978).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

### 1979

s. **Bronisława Gawłowska** SSpS – Duch Święty a działalność misyjna Kościoła (7 V 1979).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

**Michał Jakubowski** – Osadnictwo polskie w argentyńskiej prowincji Misiones do roku 1939 (20 VI 1979).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

s. **Ewa Malinowska** SSpS – Wkład Służebniczek Ducha Świętego w dzieło misyjne Kościoła, zwłaszcza ze strony Polskiej Prowincji (7 V 1979).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

s. **Maria Mielniczek** FMM – Współczesne dzieło misyjne w świetle dokumentów Kościoła (20 VI 1979).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

**ks. Stanisław Sierotowicz SJ** – Mity kosmogoniczno-teogoniczne i nezogoniczne w Kojikach (7 V 1979).

Promotor: ks. dr Wł. Kowalak SVD;

**Genowefa Taradaj-Brandys** – Udział Polaków w posłudze trędotowym (12 III 1979).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

**Helena Wojtysiak** – Kultury cargo w prowincji Madang – Papua Nowa Gwinea 1871-1950 (20 VI 1979).

Promotor: ks. dr Wł. Kowalak SVD;

### 1980

**ks. Julian Bednarz** – Recepcja idei misyjnej Soboru Watykańskiego II w uchwałach synodów Kościoła w Polsce (1966-1980) (15 XII 1980).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

**Barbara Garbień** – Śmierć w tradycyjnych wierzeniach i obrzędach Jorubów (19 VI 1980).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

**Anna Górską-Cichecka** – O. Maksymilian Ryłło SJ jako misjonarz (19 VI XII 1980).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

**Jolanta Jedlińska** – Kazimiera Berkan (1889-1969) misjonarka świecka okresu międzywojennego (19 VI 1980).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

**Bogusław Witek-Łasisz** – Doktryna misyjna w świetle „Podręcznika nauki o misjach” H. Króla CM i Dekretu „Ad gentes” Vaticanum II (19 VI 1980).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

**Anna Wojciechowska** – Letub – kult cargo w prowincji Madang (Papua Nowa Gwinea) (17 XI 1980).

Promotor: ks. dr Wł. Kowalak SVD;

### 1981

**Maria Grabowska** – Problem inkulturacji w Kościele indyjskim (4 V 1981).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

**ks. Janisław Jalyński** – „Populorum progressio” a misje (22 VI 1981).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

**Irmina Janus-Nowak** – Pomoc w rozwoju jako integralna część ewangelizacji misyjnej w orędziach misyjnych Pawła VI (22 VI 1981).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

**ks. Franciszek Klimosz** – Katecheza istotnym elementem współczesnej ewangelizacji (22 VI 1981).

Promotaor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

**ks. Zygmunt Michna** – Podstawy działalności misyjnej Kościoła w Objawieniu Bożym w ujęciu ks. bp. K.J. Kowalskiego (22 VI 1981).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

**Joanna Pawłowska-Luczak** – Katechumenat misyjny w Kościele (22 VI 1981).

Promotor: ks. doc. de hab. F. Zapłata SVD;

**s. Zofia Bronisława Rajkowska** – Działalność misyjna Zgromadzenia Sióstr Misjonarek Św. Rodziny w Zambii (1970-1980) (25 V 1981).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

**ks. Krzysztof Stopa** – Odpowiedzialność parafii za misje wg nauki Soboru Watykańskiego II (22 VI 1981).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

**Iwona Zawisza-Chrzanowska** – Metoda misyjna Konstantyna i Metodego (16 III 1981).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

## 1982

**Józefa Dziepak** – Ordynariat dla Polaków w Niemczech Zachodnich w latach 1945-1975 (18 X 1982).

Promotor: ks. dr G. Okroy TCh.;

**s. Joanna Kącka** – Motywacja działalności misyjnej w listach o. Jana Beyzyma SJ (18 X 1982).

Promotor: ks. doc. dr hab. Wł. Kowalak SVD;

**Anna Klunder** – Duszpasterstwo polonijne we Francji w czasie drugiej wojny światowej (29 XI 1982).

Promotor: ks. dr G. Okroy. TChr.;

**ks. Stanisław Krupski** – „Africae Terrarum” a działalność misyjna (21 VI 1982).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

**Krystyna Kusy** – Kosmiczny wymiar religii w Rygwedzie (18 X 1982).

Promotor: ks. dr T. Dajczer;

**Maria Łój** – Organizacje polskie na terenie Nadrenii i Westfalii w latach 1871-1914 (18 X 1982).

Promotor: ks. dr G. Okroy TChr.;

**ks. Józef Urban** – Współpraca diecezji z misjami wg dokumentów papieskich (1926-1981) (17 V 1982).

Promotor: ks. doc. dr hab. Wł. Kowalak SVD;

**Jarosław Woźniak** – Rola katechety w procesie ewangelizacji Afryki Czarnej (21 VI 1982).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Zapłata SVD;

ks. doc. dr hab. Wł. Kowalak SVD;

### 1983

**ks. Andrzej Chilmon** – Ewolucja pojęcia misyjnego wymiaru Kościoła w dziesięcioleciu posoborowym (1965-1975) (28 XI 1983).

Promotor: ks. doc. dr hab. Wł. Kowalak SVD;

**Andrzej Macios** – Metoda działalności misyjnej księży jezuitów w Paragwaju (1610-1768) (7 III 1983).

Promotor: ks. doc. dr hab. Wł. Kowalak SVD;

### 1984

**ks. Stanisław Krok** – Działalność misyjna polskich Ojców Redemptorystów w Argentynie (1938-1978) (28V 1984).

Promotor: ks. doc. dr hab. Wł. Kowalak SVD;

**Ewa Bogucka** – Udział polskich oblatów Maryi Niepokalanejw ewangelizacji misyjnej diecezji Garua w latach 1970-1980 (28 X 1985).

Promotor: ks. dr A. Kurek OMI;

**Marek Czyżycki** – Działalność misyjna Kościoła w ujęciu nowego prawa kanonicznego (24 VI 1985).

Promotor: ks. doc. dr hab. Wł. Kowalak SVD;

**Małgorzata Kiljańska** – Ewangelizacja indywidualna jako forma działalności misyjnej (28 X 1985).

Promotor: ks. doc. dr hab. Wł. Kowalak SVD;

**Maria Kromska** – Działalność misyjna ks. Leona Piaseckiego SDB w Assam (1922-1957) (28 X 1985).

Promotor: ks. doc. dr hab. Wł. Kowalak SVD;

**Urszula Smorczevska** – Działalność misyjna św. Innocentego Wieniaminowa metropolity moskiewskiego (28 X 1985).

Promotor: ks. doc. dr hab. Wł. Kowalak. SVD;

### 1986

**Dorota Domagała** – Działalność polskich jezuitów w misji w Broken Hill (1912-1950) (13 X 1986).

Promotor: ks. dr A. Kurek. OMI;



**ks. Jan Górski** – Idea misyjna w dokumentach Soboru Watykańskiego II (26 V 1986).  
Promotor: ks. doc. dr hab. Wł. Kowalak SVD;

**Małgorzata Nowak-Kołodziejczak** – Problematyka misyjna ewangelizacji rodzin w afrykańskich homiliach Jana Pawła II (10 XI 1986).  
Promotor: ks. dr A. Kurek OMI;

**Wanda Piotrowska** – Tradycyjna rodzina w Zambii na przykładzie plemienia Bemba (26 V 1986).  
Promotor: ks. doc. dr hab. Wł. Kowalak SVD;

**Stefania Stanek-Oszek** – Działalność ewangelizacyjna polskich księży pallotynów w Rwandzie w latach 1973-1983 (23 VI 1986).  
Promotor: ks. dr A. Kurek OMI;

**Ewa Waligórska** – Dialog ewangelizacyjny w życiu i myśli Karola de Foucauld (23 VI 1986).  
Promotor: ks. doc. dr hab. T. Dajczer;

#### 1987

**Marek Czajkowski** – Teilhardowska chrystogeneza jako nowe odczytanie misyjnej natury Kościoła w świetle rekapitulacji wszystkiego w Chrystusie (22 VI 1987).  
Promotor: ks. doc. dr hab. Wł. Kowalak SVD;

**ks. Witold Górski** – Ewangelizacja misyjna plemienia Bemba (22 VI 1987)  
Promotor: ks. dr A. Kurek OMI;

**Hanna Kamińska** – Mistyka Tukarama w perspektywie dialogu Kościoła z hinduizmem (19 I 1987).  
Promotor: ks. doc. dr hab. T. Dajczer;

**Danuta Kochańska** – Stefan Szolc-Rogoziński, świecki inicjator misji kameruńskiej (22 VI 1987).  
Promotor: ks. dr A. Kurek OMI;

**Maria Kosińska** – Udział polskich salwatorianów w ewangelizacji misyjnej diecezji Nachingwea w latach 1969-1986 (19 X 1987).  
Promotor: ks. dr A. Kurek OMI;

**Hanna Kuczera** – Działalność misyjna polskich karmelitów w Burundii w latach 1971-1981 (22 VI 1987).  
Promotor: ks. dr A. Kurek OMI;

**Elżbieta Lachowicz** – Działalność Papieskiego Dzieła Dzieciństwa Misyjnego w Polsce (1857-1985) (22 VI 1987).  
Promotor: ks. dr A. Kurek OMI;

**Anna Mackowicz-Golkowska** – Działalność misyjna polskich księży fidejonistów Diecezji Tarnowskiej w Ludowej Republice Konga (22 VI 1987).

Promotor: ks. dr A. Kurek OMI;

**Józefa Majerska** – Ksiądz Alojzy Majewski SAC, pionier misji pallotyńskiej w Kamerunie (19 I 1987).

Promotor: ks. dr A. Kurek OMI;

**Anna Ostaszewska** – Nauka Bhagavadgity o wybawieniu w świetle soteriologii chrześcijańskiej (30 XI 1987).

Promotor: ks. doc. dr hab. Wł. Kowalak, SVD;

**Maria Paprotna** – Misje rosyjskie Cerkwi wśród Tatarów nadwołżańskich do 1826 (19 I 1987).

Promotor: ks. dr A. Kurek OMI;

**Jolanta Rudzik** – Udział zgromadzenia Sióstr od Aniołów w dziele misyjnym Kościoła (22 VI 1987).

Promotor: ks. dr A. Kurek OMI;

**Janusz Woźniak** – Motywacja misyjna w „Der vocatione omnium gentium” (22 VI 1987).

Promotor: ks. dr A. Kurek OMI;

## 1988

**ks. Zygmunt Głębocki OFMConv.** – Jardim da Imaculada. Polski Niepokalanów franciszkański Brazylii 1974-1986 (18 IV 1988).

Promotor: ks. doc. dr hab. Wł. Kowalak SVD;

**Wojciech Góral** – Misyjny wymiar działalności Matki Teresy z Kalkuty i jej Zgromadzenia Misjonarek Miłości (17 X 1988).

Promotor: ks. dr A. Kurek OMI;

**Jarosław Madejski** – Biuletyn Misyjny, organ Papieskiej Unii Misyjnej Duchowieństwa w Polsce 1965-1972 (17 X 1988).

Promotor: ks. doc. dr hab. Wł. Kowalak SDV;

**Zuzanna Maliszewska** – Rola sakralna kobiety w Papui Nowej Gwinei na przykładzie wybranych plemion (17 X 1988).

Promotor: ks. doc. dr hab. Fr. Rosiński.

**Artur Zalewski** – Soka Gakkai – nowa religia w Japoni (17 X 1988).

Promotor: ks. doc. dr hab. Wł. Kowalak SVD;

1989

**Sesi Afewu** – Duchy w wierzeniach tubylców Nowej Gwinei i w teologii katolickiej (26 VI 1989).

Promotor: ks. doc. dr hab. F. Rosiński;

**Marzena Arak** – Idea misyjna w przemówieniach papieża Jana Pawła II wygłoszonych podczas podróży apostolskiej do Oceanii (26 VI 1989).

Promotor: ks. doc. dr hab. Wł. Kowalak SVD;

**ks. Bogdan Bańdur** – Wkład „Homo Dei” do rozwoju i popularyzacji polskiej misjologii (26 VI 1989).

Promotor: ks. dr A. Kurek OMI;

**ks. Pietro Cozza** – Prasenza evangelizzatrice dei Missionarii Comboniani in Uganda 1910-1930 (26 VI 1989).

Promotor: ks. doc. dr hab. Wł. Kowalak SVD;

**Ewa Dobrosławska** – Yaliwanizm – kult cargo w prowincji Sepik Wschodni (Papua Nowa Gwinea) 26 VI 1989).

Promotor: ks. doc. dr hab. Wł. Kowalak SVD;

**Renata Gawrylak-Marczewska** – Wolna wola i determinizm w systemach religijnych Indii (26 VI 1989).

Promotor: ks. doc. dr hab. T. Dajczer.

**Jolanta Gruszka** – Barang – kult cargo w Iranie Zachodnim (1968-1981) (26 VI 1989).

Promotor: ks. doc. dr hab. Wł. Kowalak SVD;

**Danuta Jaroć-Korneluk** – Specyfika powoływania misyjnego i misyjnej duchowości na podstawie dekretu Soboru Watykańskiego II „Ad gentes” (26 X 1989).

Promotor: ks. doc. dr hab. Wł. Kowalak SVD;

**Sławomir Jastrzębski** – Domy kulturowe Abelamów w Papui Nowej Gwinei (26 X 1989).

Promotor: ks. doc. dr hab. Wł. Kowalak SVD;

**Elżbieta Łutnik** – Akomodacja melanezyjskiego pojęcia Mana w misyjnej katechezie o łasce (26 X 1989).

Promotor: ks. doc. dr hab. Wł. Kowalak SVD;

**Ewa Sieczkowska** – Praca misyjna i misjonarska ks. Mariana Batogowskiego (1916-1982) (26 VI 1989).

Promotor: ks. dr A. Kurek OMI;

**Justyna Sowula-Waliszewska** – Inkulturacja misyjna na Czarnym Łądzie według „Africae Terrarum” Pawła VI (26 X 1989).

Promotor: ks. doc. dr hab. Wł. Kowalak SVD;

**Beata Sliwińska** – Religijne aspekty ruchu Mau Mau w Kenii (26 X 1989).  
Promotor: ks. doc. dr hab. Wł. Kowalak SVD;

**1990**

**Ewa Baldysiak** – Wierzenia i obrzędy religijne Tasmańczyków (11 X 1990).  
Promotor: ks. doc. dr hab. F. Rosiński;

**Katarzyna Kędziorek** – Metodyka misyjna Matteo Ricciego w świetle nauki Pawła VI (26 II 1990).  
Promotor: ks. dr A. Kurek OMI;

**Józef Klimurczyk** – Misja dominikańska w Japonii (23 IV 1990).  
Promotor: ks. doc. dr hab. Wł. Kowalak SVD;

**Julita Łozińska-Burgońska** – podstawy akomodacji misyjnej w przedsoborowych dokumentach papieskich (11 X 1990).  
Promotor: ks. doc. dr hab. Wł. Kowalak SVD;

**Katarzyna Mioduszevska** – Wierzenia i praktyki szamanistyczne u Buriatów (21 V 1990).  
Promotor: ks. doc. dr hab. F. Rosiński;

**Elżbieta Ostasiuk-Brzozowska** – Risshō Kōsei-Kai, nowa religia w Japonii (17 XII 1990).  
Promotor: ks. doc. dr hab. Wł. Kowalak SVD;

**Zbigniew Wojciechowski** – Metoda preewangelizacji misyjnej św. Pawła Apostoła w świetle pism Nowego Testamentu (25 VI 1990).  
Promotor: ks. dr B. Wodecki SVD;

**1991**

**Piotr Bussold** – Dialog chrześcijański z hindusami w ujęciu o. Bede Griffithsa (28 XI 1991).  
Promotor: ks. doc. dr hab. Wł. Kowalak SVD;

**Marzanna Chełmiński** – Specyfika zaangażowania misyjnego katolików świeckich (28 XI 1991).  
Promotor: ks. dr hab. A. Kurek OMI;

**Jolanta Karczevska-Białas** – Działalność misyjna Służebniczek Śląskich Najświętszej Maryi Panny w Kamerunie północnym w latach 1975-1990 (24 VI 1991).  
Promotor: ks. dr hab. A. Kurek OMI;

**ks. Mieczysław Klak** – Wkład Daniela Comboniego w odrodzenie misji afrykańskiej w XIX w. (21 X 1991).  
Promotor: ks. dr hab. A. Kurek OMI;

**Urszula Kołtunowicz** – Idea Boga i Jego kult w judaizmie, islamie oraz tradycyjnych religiach afrykańskich a modlitwy asyjskie (21 X 1991).

Promotor: ks. dr hab. A. Kurek OMI;

**Aleksander Konik** – Kurozumi – Kio Nowa religia w Japonii (9 XII 1991).

Promotor: ks. doc. dr hab. Wł. Kowalak SVD;

**Anna Miśkowiec** – Kosmiczny wymiar religii Inkow(24 VI 1991).

Promotor: ks. doc. dr hab. T. Dajczer;

**Bożena Pawlica** – Chrystianizacja Łotyszów i Estów do końca XIV w. (24 VI 1991).

Promotor: ks. dr hab. A. Kurek OMI;

**Sławomir Sadowski** – Synkretyzm doktrynalny i kultowy w religii voodoo na Haiti (24 VI 1991).

Promotor: ks. doc. dr hab. Wł. Kowalak SVD;

**Elżbieta Wryk** – Instytucja guru w „yśli hinduistycznej a koncepcja kierownika duchowego w Kościele katolickim czasów nowożytnych (21 X 1991).

Promotor: ks. doc. dr hab. T. Dajczer;

## 1992

**Abena Awuku**– Wierzenia i obrzędy ludu Aszanti w Południowej Ghanie (19 X 1992).

Promotor: ks. doc. dr hab. A. Kurek OMI;

**Katarzyna Gembarowska** – Asceza buddyzmu zen w dialogu z chrześcijaństwem na podstawie Tomasza a Kempis „O naśladowaniu Chrystusa” (22 VI 1991).

Promotor: ks. doc. dr hab. T. Dajczer;

**Maria Krystecka** – Synkretyzm religijny ruchu New Age (19 X 1992).

Promotor: ks. doc. dr hab. Wł. Kowalak SVD;

**Anna Mroczek** – Udział Polaków w chrystianizacji Litwy do I połowy XV w. (22 VI 1992).

Promotor: ks. doc. dr hab. A. Kurek OMI;

**Alina Nowak** – Kościół katolicki wobec problemu apartheidu i niepokojów społeczno-politycznych w Republice Południowej Afryki (19 X 1992).

Promotor: prof. dr hab. J. Ozdowski;

**Agnieszka Nowińska-Kostrzewa** – Idea misyjna w kolejnych konstytucjach i regułach Zgromadzenia Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej (17 XII 1992).

Promotor: ks. doc. dr hab. A. Kurek OMI;

**ks. Adam Oldachowski** – Bartolomeo de Las Casas jako misjonarz i obrońca praw ludzkich Indian w XVI w. (17 XII 1992).

Promotor: ks. doc. dr hab. A. Kurek OMI;

**Małgorzata Wszolek** – Wolność i wyzwolenie w świetle instrukcji o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia” oraz instrukcji o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu (20 I 1992).

Promotor: ks. doc. dr hab. Wł. Kowalak SVD;

**1993**

**br. Tadeusz Biegała FSC** – Organizacja szkolnictwa misyjnego w Kongo w czasach kolonialnych 1885-1945 (25 X 1993).

Promotor: ks. doc. dr hab. A. Kurek OMI;

**Beata Husakiewicz** – Duchowość misyjna prawosławia rosyjskiego (24 VI 1993).

Promotor: ks. doc. dr hab. A. Kurek OMI;

**Zbigniew Jędrzejczak** – Rodzina jako podmiot nowej ewangelizacji. Analiza drogi neokatechumenalnej (18 X 1993).

Promotor: ks. doc. dr hab. A. Kurek OMI;

**Andrzej Kościuczyk** – Nowa ewangelizacja zakorzeniona w pierwszej ewangelizacji Kościoła (25 X 1993).

Promotor: ks. doc. dr hab. A. Kurek OMI;

**ks. Leon Litwiński CP** – Problemy inkulturacyjne życia konsekrowanego w Kościele czarno-afrykańskim na przykładzie instrukcji i dyrektywy Episkopatu Zairu (29 IX 1993).

Promotor: ks. doc. dr hab. A. Kurek, OMI;

**Tomasz Lutka** – Koncepcja uniwersyzmu chińskiego (24 VI 1993)

Promotor: ks. doc. dr hab. T. Dajczer;

**Olga Perrein** – Wierzenia i obrzędy Basutosów (24 VI 1993).

Promotor: ks. doc. dr hab. A. Kurek OMI;

**Sylwester Wiśniewski** – Protektorat królów polskich nad misjami w Persji w XVII i XVIII w. (24 VI 1993).

Promotor: ks. doc. dr hab. A. Kurek OMI;

**1994**

**Robert Filipowicz** – Udział Sióstr Misjonarek Świętej Rodziny w procesie dojrzewania Kościoła zambijskiego w latach 1980-1992 (14 VI 1994).

Promotor: ks. doc. dr hab. A. Kurek OMI;

**Agnieszka Gawęcka** – Kosmiczny wymiar religii Azteków (31 V 1994).

Promotor: ks. doc. dr hab. T. Dajczer.

**ks. Andrzej Halemba** – Niektóre elementy inkulturacji w misji Mambwe w świetle orędzia „Africae Terrarum” Pawła VI (14 VI 1994).

Promotor: ks. prof. dr hab. Wł. Kowalak SVD;

**ks. Stanisław Kluska** – Wybrana problematyka latynoamerykańskiej ewangelizacji wyzwolającej w nauczaniu Jana Pawła II (14 VI 1994).

Promotor: ks. doc. dr hab. A. Kurek OMI;

**Dariusz Kupiec** – Rola Kongregacji Rozkrzewiania Wiary w dziele odnowy misji kongijskiej (17 X 1994).

Promotor: ks. doc. dr hab. A. Kurek OMI;

**Piotr Mendakiewicz** – Problemy inkulturacyjne w ewangelizacji misyjnej Bułgarii (14 VI 1994).

Promotor: ks. doc. dr hab. A. Kurek OMI;

**Dorota Petrus** – Wierzenia angolańskich Herero (17 X 1994).

Promotor: ks. doc. dr hab. A. Kurek OMI;

**Dorota Stępniaik** – Kosmiczny wymiar religii Majów (14 VI 1994).

Promotor: ks. doc. dr hab. T. Dajczek;

**Angelika Uziębło-Schulta** – Działalność misyjna wobec instytucji izolacji kobiet nad Sepikiem w Papui Nowej Gwinei (14 VI 1994).

Promotor: ks. prof. dr hab. Wł. Kowalak SVD;

**Marek Wiśniewski** – Eklezjalność misji w ujęciu Gustawa Warnecka (17 X 1994).

Promotor: ks. doc. dr hab. A. Kurek OMI;

*Oprac. Dorota Mroczek, Warszawa*