

# Władysław Kowalak

---

## Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

---

Collectanea Theologica 50/3, 149-165

---

1980

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

**Zawartość:** I. SPRAWOZDANIA. 1. Sympozjum etnologiczno-religioznawcze. — 2. IX Sympozjum misjologiczne w Akademii Teologii Katolickiej. II. OPRAWIANIA. 1. Religie Czarnej Afryki. — 2. Dialog z religiami pozachrześcijańskimi\*.

### I. SPRAWOZDANIA

#### 1. Sympozjum etnologiczno-religioznawcze W 25-lecie śmierci W. Schmidta

Dla uczczenia 25 rocznicy śmierci W. Schmidta SVD (1868—1954), światowej sławy etnologa, lingwisty i religioznawcy, założyciela Instytutu Anthropos oraz czasopisma „Anthropos”, zorganizowane zostało w dniach 5—6 maja 1979 r. w Misyjnym Seminarium Księży Werbistów w Pienieźnie sympozjum poświęcone działalności Instytutu Anthropos w dziedzinie etnologii, lingwistyki i religioznawstwa. W sympozjum uczestniczyli goście zagraniczni: ks. prof. dr J. Henninger SVD, ks. dr A. Burgmann SVD, ks. prof. dr A. Vorbichler SVD oraz przeszło 70 etnologów i religioznawców z różnych ośrodków naukowych Polski. Obrady poprzedziła msza koncelebrowana pod przewodnictwem ks. prowincjała B. Bony SVD. Otwarcia sympozjum dokonali jego organizatorzy ks. mgr M. Faliszek, rektor Seminarium Misyjnego w Pienieźnie i ks. dr H. Zimoń z Katedry Historii i Etnologii Religii KUL. Na trzech sesjach plenarnych wygłoszono ogółem 9 referatów; każda z sesji kończyła się dyskusją na temat wygłoszonych referatów.

W sobotniej sesji dopołudniowej, prowadzonej przez ks. dr A. Bronka SVD, referat wprowadzający pt. *Sylwetka W. Schmidta i ocena jego dorobku naukowego*, wygłosił J. Henninger (Uniwersytet Fryburski, Szwajcaria). Po przedstawieniu niektórych faktów z życia W. Schmidta i nakreśleniu cech jego osobowości, ocenił on w drugiej części referatu dzieło W. Schmidta, jego wpływ i trwałe znaczenie w dziedzinie etnologii i religioznawstwa. W ogólnej koncepcji rozwoju kultury całościowe ujęcie W. Schmidta zajmuje stanowisko pośrednie między aprioryczno-ewolucjonistycznym a ściśle historycznym traktowaniem zjawisk kulturowych. Jego system kręgów kulturowych, chociaż nie do utrzymania w całości, dzięki ciągłemu dostosowywaniu tymczasowego schematu do nowo odkrytych faktów, ma w badaniach etnologicznych nadal określoną wartość. Schmidowski podział kultur prymarnych, choć nie w sensie genetycznym, posiada pewne znaczenie typologiczne, inspirujące nowsze badania etnologiczne. Wykazanie rzeczywiste historycznego charakteru ludów prostych kultur, nie posiadających dokumentów pisanych, powszechnie akceptowanego we współczesnej etnologii, pozostanie na zawsze zasługą W. Schmidta. W dziedzinie badań nad religią ludów pierwotnych odróżnić należy religijnohistoryczne rekonstrukcje

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

od twierdzeń i faktów religioznawczych. Nie jest wprawdzie udowodnione, że monoteizm był najstarszą formą religii ludzkości, ale bezsporny jest fakt istnienia idei Istoty Najwyższej u wielu ludów zbieracko-łowickich.

Pewien aspekt badań W. Schmidta nad religiami ludów pierwotnych przedstawił H. Zimoń SVD w referacie pt. *W. Schmidta teoria monoteizmu pierwotnego w świetle współczesnych badań etnologiczno-religioznawczych*. Pomijając problematykę genezy religii w ujęciu W. Schmidta, prelegent ograniczył się do pierwszej tezy jego teorii monoteizmu pierwotnego głoszącej, że religia dzisiejszych ludów zbieracko-łowickich ma zasadniczo charakter monoteistyczny. Następnie ustosunkował się do niej krytycznie, opierając się na nowszych badaniach etnologiczno-religioznawczych (R. Pettazzanigo, G. van der Leeuw, E. O. Jamesa, J. Haekla, E. G. Parrindera, A. Hultkrantz, Th. P. van Baarena, E. J. Sharpe'a, U. Bianchiego, O. Petterssona). Po ogólnej krytyce etnologów i religioznawców H. Zimoń poddał bardziej szczegółowej weryfikacji schmidtowską tezę o monoteistycznym charakterze religii jednej grupy ludów zbieracko-łowickich, a mianowicie środkowoafrykańskich Pigmejów Bambuti. Analiza wierzeń i praktyk kultuowych Pigmejów Bambuti, opierająca się na empirycznych badaniach terenowych najlepszych ich znawców P. Schebesty i C. M. Turnbulla, przemawia za teistycznym charakterem religii nadituryjskich plemion pigmej-skich, o czym świadczą niesprecyzowane dokładnie pojęcie Istoty Najwyższej i praktyki kultowe, które odnoszą się nie do niej, lecz do bóstwa puszczy i zwierzyny.

M. Faliszek SVD w referacie *Etyka i religia ludów pierwotnych w ujęciu W. Schmidta*, podkreślił społeczny charakter moralności u ludów pierwotnych oraz zanalizował wpływ religii i innych czynników kulturowych na ich moralność.

Seesję popołudniową, w czasie której wygłoszono cztery referaty, prowadził H. Zimoń. Dorobek naukowy W. Schmidta w dziedzinie lingwistyki zaprezentował A. Burgmann SVD (wicedyrektor Instytutu Anthropos, Sankt Augustin, RFN) w referacie pt. *W. Schmidt jako lingwista*. Omówił on cztery zagadnienia, związane z badaniami lingwistycznymi W. Schmidta: języki Melanezji, języki ludów Mon-Khmer, systematyka języków australijskich, rodziny językowe oraz kręgi językowe świata. Oceniając dorobek W. Schmidta w dziedzinie badań lingwistycznych, prelegent podkreślił szeroki wachlarz jego zainteresowań i ogromny wysiłek włożony w pionierskim przecięt okresie w badania nad językami ludów pierwotnych. W. Schmidt słusznie traktował język jako integralną część kultury ludzkiej i w swych badaniach nie ograniczał się do elementów czysto lingwistycznych. Prowadząc badania lingwistyczne, W. Schmidt był zawsze historykiem kultury i w dalszym etapie swej kariery naukowej poświęcił się całkowicie etnologii i religioznawstwu. Nie stworzył czegoś ostatecznego i zamkniętego, ale ukierunkował, poszerzył i wzbogacił dalsze badania naukowe, odkrywając dla lingwistyki nowy przedmiot badań — języki ludów pierwotnych. Na koniec A. Burgmann zwrócił uwagę na ogromny dorobek organizacyjny W. Schmidta, który stworzył tzw. alfabet czasopisma „Anthropos”, a przede wszystkim założył międzynarodowe czasopismo etnologiczne i lingwistyczne „Anthropos”, będące prawdziwą kopalnią wiedzy o językach ludów pierwotnych.

E. Pczółko-Pustelnik, pracownik naukowy Wyższej Szkoły Rolniczej w Wrocławiu, w referacie pt. *Recepcja szkoły kulturowo-historycznej w Polsce*, scharakteryzowała zwolenników etnologii kulturowo-historycznej w polskim religioznawstwie „świeckim” i „katolickim” w trzech okresach: do 1918 r., w latach 1918—1939 oraz po drugiej wojnie światowej.

Problematykę z epistemologii religioznawstwa podjął A. Bronk SVD (Katedra Metodologii Nauk KUL). W referacie *Z teorii poznania religioznaw-*

czego zajął się założeniowym charakterem religioznawstwa stwierdzając, że we współczesnej terminologii metodologicznej W. Schmidt zmieściłby się w tym, co się nazywa dedukcyjno-hipotetycznym paradygmatem badania naukowego w wersji weryfikacjonistycznej. W zakończeniu podano próbę rozwiązania problemu założeniowości religioznawstwa w nawiązaniu do hermeneutyki H. G. Gadamera.

Sesję popołudniową zakończył referat W. Kowalaka SVD (Specjalizacja Misjologii ATK) pt. *Yaliwan — lider kultów cargo w prowincji Sepik (Papua Nowa Gwinea)*. Przedstawił on wyniki badań terenowych, prowadzonych od lipca 1976 do sierpnia 1977 r. nad problemem żywo rozwijających się w Papui Nowej Gwinei religijnych kultów cargo. U podstaw ideologii cargistycznej leży wiara, że dobra materialne białych (okręty, samoloty, samochody, amunicja, stalowe siekiery, artykuły handlowe, pieniądze) nie są wytworem technologii przemysłowej, lecz są przysłane przez przodków. Charakterystycznym przykładem przejawu tej ideologii jest kult cargo, którego liderem stał się Matias Yaliwan (ur. ok. 1933), działający aktualnie w okolicach Yangoru w prowincji Sepik Wschodni. W. Kowalak przedstawił sylwetkę lidera, genezę i poszczególne fazy rozwojowe ruchu cargo, a także jego działalność rytualną.

W drugim dniu trwania sympozjum wygłoszono dwa referaty. A. Vorbichler SVD (Uniwersytet Wiedeński) przedstawił i ocenił badania etnologiczne i lingwistyczne P. Schebesty wśród środkowoafrykańskich Pigmejów w pn.-wsch. Zairze. Według prelegenta znaczenie P. Schebesty polega na tym, że jako pierwszy całościowo opisał kulturę karłów afrykańskich. Przyczynił się również do poznania Murzynów leśnych, którzy z Pigmejami Bambuti żyją w symbiozie. Oceniając badania etnologiczne P. Schebesty, A. Vorbichler powołuje się na opinię brytyjskiego antropologa społecznego C. M. Turnbulla, znawcy Pigmejów Bambuti w regionie Epulu. Na zarzut nieobiektywności wynikającej z faktu, że P. Schebesta był księdzem, C. M. Turnbull odpowiada następująco: „Fakt, że o. Schebesta jest księdzem, stanowi chyba najmniej istotną krytykę, jaką ktoś może zarzucić, ponieważ być księdzem znaczy również być człowiekiem wiary i zaufania. Antropolog, który nie posiada żadnej innej wiary, z wyjątkiem wiary w samego siebie, jest także niezdolny dostrzec wiary u innych”<sup>1</sup>. Zdaniem C. M. Turnbulla dzieła P. Schebesty o Pigmejach Bambuti są najbardziej kompletnym obrazem, jakie dotąd posiadamy o tym ludzie.

W dziedzinie lingwistyki niektóre stwierdzenia P. Schebesty miały charakter raczej intuicyjny, później jednak okazały się całkowicie słuszne (np. tzw. fleksja samogłoskowa polegająca na tym, że rdzenie czasownikowe w językach mangbetu, mamvu, balese-eŋe mają formę samogłoska-spółgłoska-samogłoska). P. Schebesta jako pierwszy odkrył w językach wschodniosudańskich (środkowosudańskich według J. H. Greenberga), języki o semantycznych intonacjach. Zwrócił również uwagę na kategorię tworów ożywionych i nieożywionych występującą w językach regionu nadituryjskiego oraz na pokrewieństwo dialektów bira-kumu z zachodnimi językami bantu.

Na podstawie etnograficznych badań terenowych w Indonezji J. Kamocki (Muzeum Etnograficzne w Krakowie) w referacie pt. *Religie indonezyjskich ludów malajskich* scharakteryzował religię zamieszkującego Sumatrę ludu Kubu, uchodzącego przez pewien czas w literaturze etnograficznej niesłusznie za lud niereligijny. Zdaniem prelegenta lud ten posiada wiarę w Istotę Najwyższą. W drugiej części referatu przedstawił argumenty prze-

---

<sup>1</sup> C. M. Turnbull, *Father Schebesta's Work among the Bambuti-Pygmyes*, w: *Festschrift Paul Schebesta zum 75. Geburtstag*, Wien-Mödling 1963, 4.

mawiające za istnieniem wśród ludów Paule, Riung, Ngada, Sika wiary w Istotę Najwyższą.

Podsumowania sympozjum dokonał ks. prof. St. Kamiński, dziekan Wydziału Filozoficznego KUL. Badania lingwistyczne, etnologiczne i religioznawcze W. Schmidta powiązane były, przynajmniej u swych początków, z działalnością misyjną Zgromadzenia Słowa Bożego, którego był członkiem oraz koniecznością poznania przez misjonarzy kultury i religii ludów, wśród których prowadzili dzieło ewangelizacji. Znaczenie W. Schmidta w dziedzinie lingwistyki, etnologii i religioznawstwa polega na tym, że potrafił się przeciwstawić uproszczonemu ewolucjonistycznemu schematowi rozwoju kultury i religii i postawił śmiało, choć nadal budzące kontrowersje hipotezy na temat ich powstania i rozwoju w historii ludzkości. W nauce bowiem hipotezy i teorie odgrywały zawsze większą rolę, niż systematyczne, testujące je — i stąd nieodzowne — badania faktograficzne. Uwzględniając wieloaspektowy charakter kultury i religii, St. Kamiński opowiedział się za wprowadzeniem do religioznawstwa i etnologii badań socjologicznych i psychologicznych.

Zamknięcia sympozjum dokonał ks. rektor M. Faliszek, dziękując wszystkim za aktywny udział w prowadzonych pracach naukowych i informując o planowanym wydaniu wszystkich referatów w formie pozycji książkowej. Uczestnicy obrad mieli również okazję zwiedzić Gabinetu Misyjno-Etnograficzne, Zakład Etnologiczno-Misjologiczny, wystawę prac naukowych werbistów oraz obejrzeć filmy o tematyce etnologiczno-misyjnej. Na pamiątkę uczestnictwa w sympozjum mającym na celu refleksję nad dorobkiem naukowym W. Schmidta i badaniami członków Instytutu Anthropos w dziedzinie etnologii i lingwistyki, wszyscy goście otrzymali zdjęcia, publikacje i pamiątkowy medal z wizerunkiem W. Schmidta, wybitny dla uczczenia 25 rocznicy jego śmierci.

ks. Henryk Zimoń SVD, Lublin

## 2. IX Sympozjum Misjologiczne Warszawa, ATK, 20—22 V 1979

Specjalizacja Misjologii Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie zorganizowała w dniach 20—22 maja 1979 r., dziewiąte już z kolei, ogólnopolskie sympozjum misjologiczne pt. *Katecheza misyjna*. W sympozjum uczestniczyli diecezjalni i zakonnymi promotorzy misyjni, siostry zakonne, alumni seminariów duchownych, księża i siostry przygotowujące się do wyjazdu na misje, studenci misjologii oraz ci, którzy pragnęli pogłębić swe wiadomości o misyjnej działalności Kościoła. Uczestniczyli w sympozjum również misjonarze przebywający w tym czasie na wypoczynku w kraju. Podczas sympozjum wygłoszono 10 referatów, podano 8 sprawozdań informacyjnych, zademonstrowano dwie serie przezroczy o działalności katechetów w krajach misyjnych oraz przeprowadzono praktyczną lekcję katechezy umisyjnionej dla dzieci szkół podstawowych. Oto treść wygłoszonych referatów:

F. Zapłata SVD (Warszawa), *Sens i znaczenie katechezy*. — Prelegent na wstępie podkreślił, że w świetle wypowiedzi Synodu Biskupów 1977 katecheza zajmuje czołowe miejsce w pracy duszpasterskiej i jest wyrazem obowiązku przyjęcia z wiarą głoszonego przez Kościół nauczania; Chrystus bowiem pod sankcją potępienia zobowiązał wszystkich ludzi do uwierzenia przepowiadaniu Kościoła (por. Mk 16, 15—16). Następnie omówił orędzie synodu do ludu Bożego, skupiając uwagę na ocenie obecnej sytuacji, na treści i celu prawdziwej katechezy oraz na obowiązku katechizowania, spoczywającym na wszystkich w Kościele. Katecheza jest znakiem życia i aktywności wspólnoty, opartej na Chrystusie, przez którą Kościół spełnia swoje zadanie, tzn. prowadzi człowieka do Boga, pogłębia i poszerza poznanie o Bogu

oraz podejmuje starania o wspólne dobro i budowę nowego świata dla dobra sprawiedliwości, wolności i prawdy zarówno w Kościele, jak i w świecie. Katecheza jest słowem Bożym, które budzi wiarę, nadzieję i miłość, czyli ukazuje Chrystusa i Jego zbawienie, daje przeżycie wspólnoty oraz jest świadectwem, związanym całkowicie z życiem i kulturą. Na wzór życia Chrystusowego pragnie przekształcić i zaprowadzić człowieka, zwłaszcza dzieci i młodzież do pełni Chrystusowej (Ef 4, 13), co jest głównym i zasadniczym znaczeniem katechezy.

W. Kowalak SVD (Warszawa), *Charakter pracy katechetów w krajach misyjnych*. — Zakres pojęcia „katecheta”, w zależności od kraju i wykonywanej pracy, obejmuje bardzo zróżnicowaną treść; według niektórych kierownicy wspólnot religijnych są katechetami, według innych — nie. Jedni nie zaliczają duchowych animatorów do katechetów, lecz do członków Akcji Katolickiej, drudzy zaś każdego członka Akcji Katolickiej uważają za katechetę. Niektóre dokumenty mówią jedynie o katechetach zawodowych, a pomijają katechetów-amatorów (honorowych). Ale i ta kwalifikacja nie jest jednoznaczna; jedne dokumenty za kryterium rozróżnienia przyjmują ilość wykonanych prac, inne — stopień wykształcenia, a jeszcze inne — oficjalne zlecenie Kościoła (*missio canonica*). Prelegent podał ogólną charakterystykę pracy w krajach misyjnych „godnego pochwały zastępu tak bardzo zasłużonego w dziele misyjnym, mianowicie zastępu katechetów, mężczyzn jak i niewiast, którzy pełni apostołskiego ducha, są dzięki swej wybitnej pracy szczególnie i wręcz nieodzowną pomocą przy rozszerzaniu wiary i Kościoła” (DM 17). Kard. A. Rossi, prefekt Kongregacji Ewangelizacji Ludów, podczas synodu biskupów w Rzymie w 1977 r. podał, że w świecie misyjnym ów godny pochwały zastęp katechetów liczy 139 500 osób (14 000 zatrudnionych w pełnym wymiarze godzin, 33 500 zatrudnionych w ograniczonym czasie, 92 000 uczących dobrowolnie). Zasadniczym ich zadaniem jest głoszenie wiary, lecz troszczą się również o rozwój społeczno-ekonomiczny. Katecheta jest człowiekiem świeckim, ale przewodniczy w nabożeństwach kościelnych, wygłasza kazania. Na katechetach i nauczycielach religii skupia się utrzymanie Kościoła na najniższym szczeblu działalności. Kościół misyjny wiele zawdzięcza swym katechetom — byli oni przykładem pracującego w Kościele laikatu. Brak księży jest przyczyną coraz większych trudności, borykania się z wieloma problemami i wyklucza wiele aspektów pracy duszpasterskiej. Wielu umierających nie może przyjąć sakramentów chorych, ksiądz rzadko uczestniczy w obrzędach pogrzebowych, częste odwiedziny domów są niemożliwością, nauka religii bywa zaniedbywana. W tym zakresie działalność katechetów jest niezastąpiona, można mówić o kościelnym urzędzie katechety pełniącego funkcję kerygmatyczną, homiletyczną oraz dydaktyczną. Tym niemniej status katechety nie jest, jak dotychczas, we wspólnocie religijnej dokładnie określony ani z punktu widzenia teologicznego, ani prawnego.

F. Z. Kapuścik SMA (Lyon), *Katechizacja młodzieży szkolnej w Afryce Zachodniej frankofońskiej*. — Prelegent, wieloletni misjonarz w Afryce Zachodniej, scharakteryzował środowisko młodzieży afrykańskiej oraz jej problemy: kryzys rozwoju, kryzys kulturowy pomiędzy społeczeństwem tradycyjnym a nowoczesnym oraz kryzys tożsamości. Przez długi czas katecheza miała charakter doktrynalny, z czasem jednak programy nauczania zaczęły uwzględniać doświadczenie życiowe, przeżycia dzieci i młodzieży, a duszpasterze wyczuli konieczność łączenia ich w zespoły, gdzie mają możliwość przemyślenia i przeżywania ideału chrześcijańskiego; zaczęły powstawać tzw. wspólnoty podstawowe (*communautés de base*), które mają zasadnicze znaczenie dla katechezy. Specyficzny problem polega na tym, aby we wszystkich tych wspólnotach można było bezpośrednio głosić idee ewangeliczne. Trzy środki, jak się wydaje, mogą być w tym względzie bardzo pomocne: 1. osobisty kontakt katechety z młodzieżą, czy to indywidualnie, czy też podczas wspólnych zebrań katechetycznych; 2. przekazywanie nauki chrześ-

cijańskiej w sposób przystępny dla młodzieży i dostosowany do ich poziomu intelektualnego, uwarunkowanego środowiskiem społeczno-religijnym; 3. wykształcenie elity, która byłaby odpowiedzialna za katechizację. Katecheza Afryki Zach. koreluje z zapotrzebowaniem ze strony katechizowanych w ten sposób, że integrują oni potrzebę interwencji Boga w ich życiu. W okresie szybko dokonujących się zmian, w czasie których młodzież odrzuca wszelki wpływ i nacisk z zewnątrz, działanie łaski Bożej i uwrażliwienie na nią młodzieży przez katechizację, nabiera szczególnego znaczenia.

W. Prawdzik SVD (Sankt Augustin, RFN), *Katecheza w Kościele pierwotnym*. — W Nowym Testamencie znajdujemy wiele miejsc mówiących o wydarzeniach, które świadczą o działalności katechetycznej zarówno w treści, jak i w formie przeznaczonych do słuchania (wydarzenie-znak-katecheza-obrona-podsumowanie) i zmierzającej do założenia nowej wspólnoty chrześcijańskiej. W okresie Ojców Kościoła dokonano się rozpracowanie tego, co Chrystus przekazał swoim następcom; powstała nowa instytucja przygotowania do chrztu (katechumenat), która pod koniec II w. przybrała formę organizacyjną. Katecheza była nauką dla tych, którzy ubiegali się o przyjęcie chrztu; nauczanie trwało nieco dłużej (2—3 lata) ze względu na pogańskie pochodzenie kandydatów oraz szerzące się błędy heretyckie. Główny cel katechumenatu miał charakter moralno-ascetyczny, według hasła Tertuliana: najpierw żyć po chrześcijańsku, a potem stać się chrześcijaninem ochrzczonym, dlatego domagano się od kandydatów przede wszystkim zerwania z dotychczasowym życiem, które uważano za niemoralne. Do bliższego przygotowania dopuszczano tylko wybranych (*electi*). Polegało ono na połączeniu wiary z życiem, podawaniu konkretnych wskazówek do życia chrześcijańskiego zaczerpniętych z Pisma św. oraz powtarzaniu zasadniczych prawd wiary chrześcijańskiej. Sumiennie również badano motywy skłaniające zgłaszających się do przyjęcia chrztu i wiary chrześcijańskiej (por. św. Augustyn, *De catechizandis rudibus*). Do chrztu przygotowywano przez katechezę zasadniczo starszych, a dopiero przez starszych (szczególnie rodziców) dzieci. Katecheza zatem w Kościele pierwotnym miała charakter misyjny, wpływający z natury rozwijającego się Kościoła i dążącej do utworzenia nowej wspólnoty w Chrystusie.

A. Camps OFM (Nijmegen, Holandia), *Rola dialogu w katechezie*. — Przez dialog prelegent rozumie przekonanie wiary (*Glaubensüberzeugung*), tzn. to wszystko, co Bóg przez Chrystusa zdziałał i co w Nim objawił. Objawienie zaś dokonało się w historii i ma swoją historię; było to objawienie kosmiczne (stworzenie świata), przez które Bóg pozostawił swój ślad; następnie objawienie historyczne, dane narodowi wybranemu i wreszcie objawienie osobowe w Jezusie Chrystusie. Odpowiedzią człowieka na te objawienia się Boga jest chrześcijaństwo oraz inne religie. Nie mogą one zatem pozostać zamknięte same w sobie, lecz stale otwarte, gotowe na przyjęcie czegoś nowego zarówno ze strony Boga, jak i innych religii. Przejmowane wartości mogą być w zakresie rodzimej teologii, lokalnej liturgii oraz rodzimej katechezy. Metoda dialogu katechetycznego zawiera dwa stopnie: maieutyczny, czyli staranie się o zrozumienie drugiego oraz wartościujący, czyli oceniający to co drugi ma do przekazania, gdyż w innej religii tkwią zarodki dobra i prawdy. Zadaniem więc katechezy jest słuchanie, przyjmowanie, dzielenie się i przekazywanie słowa Bożego nie jako czystej informacji, lecz jako objawienia Bożego. Prelegent podkreślił, że dla osiągnięcia tego celu należy tworzyć specjalne instytucje katechetyczne, przygotowujące katechetów wykształconych w dziedzinie religioznawstwa, etnologii i lingwistyki, aby byli bardziej otwarci na działanie Boże i potrafili to działanie dostrzec również w innych religiach.

A. Camps OFM (Nijmegen), *Katecheza w Azji*. — We wszystkich krajach azjatyckich, za wyjątkiem Filipin, katolicy stanowią zdecydowaną mniejszość, dlatego w odniesieniu do Azji mówi się o pierwszej ewangeliza-

cji, choć rozpoczęła się ona już w XVI w. Stąd powstaje konieczność wypracowania specyficznych form katechizacji zarówno dla tych chrześcijan, którzy szczycą się posiadaniem wiary już od czasów św. Tomasza, jak i dla tych, którzy stali się chrześcijanami w czasach najnowszych i głęboko tkwią w swych tradycjach kulturowych i religijnych. Wydaje się, że głównym zadaniem Kościoła w Azji jest wyjście z getta, wcielenie się w kultury lokalne i utworzenie prawdziwie lokalnego Kościoła. Katecheza w tym względzie ma wielką rolę do odegrania. Drugim natomiast zadaniem Kościoła to rozwiązanie problemów społeczno-ekonomicznych (głód, przeludnienie, struktury polityczne), gdyż zbawienie człowieka posiada wymiary nie tylko duchowe. Konieczny jest dialog chrześcijaństwa z wielkimi religiami Azji, utworzenie nowej teologii i norm etycznych chrześcijańsko-azjańskich oraz odnowionej katechezy, uwzględniającej również sprawy ziemskie człowieka.

Ks. T. Dajczer (Warszawa), *Rola myślenia symbolicznego w katechezie*. — Nawet po pobieżnym zapoznaniu się ze światem ludów pierwotnych można zauważyć, że jest on inny, niż świat zachodni. Kultury zachodnie są spadkobiercami kultury greckiej, która stworzyła teorie i wiedzę abstrakcyjną, nie występującą w kulturach plemiennych. Z tego więc względu należy myślenie symboliczne kultur pierwotnych przeciwstawić myśleniu teoretycznemu zachodniemu, podobnie jak wiedzę praktyczną przeciwstawia się wiedzy teoretycznej. Człowiek kultur pierwotnych posiada niezwykle wyczuć swego powinowactwa z otaczającym go światem, pojmowanym jako istota żyjąca i świadoma, a jednocześnie jako solidarnie zjednoczona wspólnota wszystkiego co żyje (relacja ja-ty w odniesieniu zarówno do rzeczy, jak i osób oraz relacja ja-ty w odniesieniu i do osób i do rzeczy). W mitach kultur pierwotnych wyraźnie zaznacza się to poczucie kosmicznego powinowactwa obejmującego wszystkie istoty żyjące, uważane za partnerów człowieka w tajemniczej sakralności życia. Ten kosmiczny wymiar człowieka wiąże się ściśle z aspektem aksjologicznym; w swych czynnościach znaczących człowiek kultur plemiennych zmierza ku utrzymaniu i zacieśnieniu swego związku ze światem. Widzi w tym sens swej egzystencji. Znajduje to swój praktyczny wyraz w nieustannym dążeniu, by każda czynność, a nawet gest, służył kosmicznej wszechłączności, tzn. włączeniu się lub dostosowywaniu do rytmu kosmosu, pojmowanego jako wielka kosmiczna rodzina (dom świata). Wyraża się też w postawie pełnej szacunku i czci dla wszelkich przejawów życia: ludzkiego, zwierzęcego czy roślinnego. Tymi ideałami przesyciona jest pedagogia kultur pierwotnych; zarówno w indywidualnych pouczeniach dokonywanych przez rodziców i krewnych, jak i w zbiorowym nauczaniu inicjacyjnym dzieci i młodzież wychowani byli tak, żeby nie niszczyć bez potrzeby roślin i zwierząt oraz mieli poszanowanie dla wszystkiego, co żyje. Tych ideałów nie można również nie brać pod uwagę w katechezie misyjnej, jeżeli ma ona być skuteczna.

A. Kurek OMI (Warszawa), *Katecheza w polskim dystrykcie w Kamerunie*. — Polski dystrykt w Kamerunie powstał 21 X 1969 r. przez wydzielenie z diecezji Garoua terytorium o powierzchni 33 tys. km<sup>2</sup> i powierzenie troski o ewangelizację na nim polskiemu oblatom. Ludność mieszkająca na tym obszarze była zasadniczo niechrześcijańska, toteż praca polskich misjonarzy w znacznej mierze polega na wprowadzeniu i prowadzeniu katechumenatu. Niektóre kręgi młodych Kościołów afrykańskich uważały, że katechumenat należy uważać za przeżytek ery kolonialnej i zaniechać jego prowadzenia. Argumentowano, że czarnych nie należy dyskryminować zobowiązując ich do katechumenatu, lecz traktować na równi z białymi, wśród których instytucja katechumenatu nie istnieje. Takiego również zdania byli niektórzy misjonarze francuscy. Polscy jednak misjonarze nie zaniechali katechumenatu, choć nazywano ich tradycjonalistami, czy nawet prawosławnymi. Prowadzona katechizacja misyjna jest trójstopniowa i obejmuje: 1. preewangelizację (nawiązanie do religii plemiennych, sublimacja idei Boga, modlitwa



jako więź międzypersonalna, przedstawienie Chrystusa jako przynoszącego pokój); 2. ewangelizację (nauka historii zbawienia, inicjacja do indywidualnego i wspólnotowego życia chrześcijańskiego); 3. katechizację (pogłębianie życia chrześcijańskiego). Czas katechumenatu trwa co najmniej dwa lata. Zewnętrznym znakiem katechumena jest medalik; obrzęd przyjęcia do katechumenatu określa się w języku plemiennym „dać medalik”, a katechumen to „ten, który ma medalik”. O dopuszczeniu do katechumenatu, a następnie do chrztu, decyduje cała miejscowa wspólnota chrześcijańska wraz z misjonarzem, która ocenia motywy zgłaszającego się kandydata do chrztu. Uroczystość udzielania chrztu odbywa się w Wielką Sobotę i staje się główną uroczystością całej okolicznej ludności.

Z. Kruża MSF (Otwock), *Katecheza w Brazylii*. — Prelegent skoncentrował się na omówieniu nauczania religii w szkołach podstawowych, średnich oraz we wspólnotach podstawowych. Od 1976 r. religia w szkołach podstawowych i średnich jest przedmiotem obowiązkowym, nie znaczy to jednak, że we wszystkich szkołach ten przedmiot jest rzeczywiście nauczany. W wielkich ośrodkach i metropoliach katecheza jest na poziomie europejskim, podczas gdy w interiorze nauka religii często jest zaniedbywana. Aby ten brak wypełnić, każda diecezja posiada własną radiostację emitującą programy religijne non stop. Również konferencja w Medellin podkreślała, aby większą uwagę zwracać na katechizację dzieci ubogich i opuszczonych oraz na katechizowanie we wspólnotach podstawowych; najczęściej są to grupy chłopców i dziewcząt, którzy gromadzą się pod koniec każdego tygodnia i zastanawiają nad sensem wiary. Program spotkania przebiega według schematu: 1. modlitwa; 2. zagajenie; 3. czytanie Biblii i (lub) referat; 4. nauka z życia; 5. plany i propozycje na przyszłość. Wskutek ogromnego braku księży w Brazylii katechizacja dzieci i młodzieży przez wspólnoty podstawowe nabiera szczególnego znaczenia.

J. B a k a l a r z TChr. (Lublin), *Postulat odnowy katechezy migrantów*. — W ostatnich latach katecheza migrantów stała się zagadnieniem bardzo aktualnym z racji rozpowszechnienia i przemian zjawiska migracji, narastania trudności w katechizowaniu ludzi w drodze, a także z powodu rozdźwięku pomiędzy dotychczasowymi formami katechezy a warunkami życia, mentalnością i potrzebami migrantów. Jeśli się przyjmie, że celem katechezy jest towarzyszyć wiernym i pomagać im w rozwoju wiary, to z celu tego wynikają trzy jej zadania: kształtowanie dojrzałej wiary migrantów, przygotowanie ich do dojrzałego uczestnictwa w sakramentach oraz kształtowanie podstawy zaangażowania i dawania świadectwa życia chrześcijańskiego. Zasadniczą formą katechizowania powinna być katecheza systematyczna, zorganizowana w szkołach parafialnych lub publicznych, w ramach nauczania tam religii, bądź poza szkołą przy parafiach i innych placówkach duszpasterstwa migracyjnego, w rodzinach lub grupach katechumenatu. Ocena sytuacji wykazuje, że w duszpasterstwie migrantów potrzebna jest katecheza zarówno wspólna, organizowana przez miejscową wspólnotę kościelną, jak i specjalna, prowadzona przez poszczególne społeczności migrantów. Nawiązanie współpracy z tymi poszczególnymi społecznościami należy w pierwszym rzędzie do obowiązków konferencji episkopatów zainteresowanych krajów. Swymi porozumieniami, instrukcjami i zachętami mogą one skutecznie przyczynić się do rozwoju najbardziej odpowiednich form organizacji katechetycznej migrantów. Dzieło odnowy katechezy wśród migrantów wymaga solidnej współpracy władzy kościelnej i instytucji zajmujących się zagadnieniem duszpasterstwa migrantów, a także duszpasterzy, katechetów i szerokich kręgów Ludu Bożego.

Poza wygłoszonymi referatami, o stanie katechezy w krajach misyjnych informowali: H. G z e l l a SVD (Pieniężno), *Katecheza w Indonezji*; J. B a k a l a r z TChr. (Lublin), *Innowacje katechetyczne w Brazylii*; J. Brunner PA (Lucerna), *Działalność katechetyczna Ojców Białych*; S. S i e r o t o w i c z

SJ (Warszawa), *Katecheza w Japonii*; E. Osiecki SVD (Pieniężno), *Katecheza w Papui Nowej Gwinei*; Cz. Białek SJ (Poznań), *Katecheza w Zambii*; K. Kurek SDB (Czerwińsk), *Katechizacja misyjna turystów*; A. Andrzejak (Poznań), *Różaniec misyjny w teorii i w praktyce*.

Działalność katechetów ilustrowali przezrociami: B. Bona SVD (Warszawa), *Praca katechetów w Indiach*; J. Stricker PA (Köln), *Praca katechetów w Górnej Wolcie*.

Uczestnikom sympozjum zadementrowano również praktyczną realizację idei misyjnej na lekcjach katechezy dla dzieci. Lekcję prowadziła s. H. Cholyk SIJ (Warszawa).

ks. Władysław Kowalak SVD, Warszawa

## II. OPRACOWANIA

### 1. Religie Czarnej Afryki

Przedmiotem naszej refleksji są religie plemienne Czarnej Afryki, budzące w świecie niesłabnące zainteresowanie. Przyczynił się do tego również Sobór Watykański II, ogłaszając m. in. deklarację o stosunku do religii niechrześcijańskich. Oświadcza on: „Jedną bowiem społeczność stanowią wszystkie narody, jeden mają początek (...), jeden mają także cel ostateczny, Boga, którego Opatrzność oraz świadectwo dobroci i zbawienne zamysły rozciągają się na wszystkich, dopóki wybrani nie zostaną zjednoczeni w Miesiąc Świętym, które oświeci chwala Boga, gdzie narody chodząc będą w Jego światłości” (DRN 1). Mając na uwadze rosnące zainteresowanie problemem religii niechrześcijańskich, myślimy o wielkiej serii naukowej *Religie ludzkości* (*Die Religionen der Menschheit*), publikowanej w wydawnictwie W. Kohlhammera w Stuttgarcie, zaplanowanej na kilkadziesiąt tomów. Tom VI serii, napisany przez E. Dammanna, omawia religie Afryki<sup>1</sup>. Autor nie uwzględnia religii Egiptu, jak również religii ludów semickich, greckich i rzymskich, południowo-arabskich oraz islamu, lecz ogranicza się wyłącznie do Czarnej Afryki. Często religie te nazywa się „prymitywnymi”, co jednak jest mylne, podobnie jak nieścista jest nazwa „religie natury”, dlatego E. Dammann określa je religiami „ludów niepiśmiennych”. To określenie ma zastosowanie zwłaszcza do ludów Afryki, gdyż nie wytworzyły one pisma. G. van der Leeuw nazywa religie Afryki „religiami zależności”<sup>2</sup>. Istnieje mianowicie siła ponad człowiekiem, a człowiek jest jej przedmiotem czy to pasywnie, czy też aktywnie; pasywnie — przez doświadczenie wyższości, aktywnie — przez zachowanie się człowieka w stosunku do niej<sup>3</sup>.

#### Nieosobowa wyższość i zależność

Nieosobowa wyższość (moc) może występować zarówno w świecie organicznym, jak i nieorganicznym. Mogą to najpierw być moce materialnego rozwoju; wszelkie wydzieliny cielesne, jak ślina, pot, mocz, kał, włosy, paznokcie. Zawsze mogą bowiem być napełnione mocą i dlatego są niedostępne dla drugiego. Zwłaszcza krew jest specjalną materią, którą często łączono z wyobrażeniami semickimi. Takim może być serce, wątroba, a także pewne miejsce lub dziwnej budowy czy kształtu kamień. Dlatego opluwa się brzegi Kamerunu czy kamień, na którym się siada, aby w ten sposób pozbyć go szkodliwej mocy. Przede wszystkim organiczna natura jest miejscem magicznych mocy, zwłaszcza rośliny i drzewa, niektóre lasy i pola, gdzie dokonuje

<sup>1</sup> E. Dammann, *Die Religionen Afrikas*, Stuttgart 1963, t. VI z serii: *Die Religionen der Menschheit*, wyd. Christel Matthias Schöder.

<sup>2</sup> RGG IV 1861.

<sup>3</sup> E. Dammann, *dz. cyt.*, 3—4.

się wzrost; wszystko to jest siedliskiem przeróżnych potęg i mocy. To samo odnosi się do wody, której krople cieszą się tajemniczą mocą chłodzącą. Również niektóre zwierzęta, jak słonie czy pewne rodzaje antylop, posiadają szczególniejszą moc, zwaną *sasa*. Wreszcie nie wolno pomijać człowieka, który cieszy się szczególną mocą jako czarownik, czy niekiedy jako naczelnik.

Są to więc moce mające podstawę w materii organicznej; są jednak również moce, które tego nie posiadają. Należy tu wzrok, zwłaszcza zły wzrok, który w całej Afryce odgrywa wielką rolę; są gesty (wskazanie na coś palcem) mogące wywołać niebezpieczne skutki. Swoje znaczenie mają słowa, głos czy ton, wypowiedzenie nazwiska kogoś; im bardziej jest ono niezrozumiałe i tajemnicze, tym dotkliwszą może posiadać moc.

Znaczenie swoje ma przede wszystkim czas; są dni nieprzychylnie dla pewnych czynności, np. u Akan w Ghanie praca w czwartek w polu, na wschodnim zaś wybrzeżu urodzenie się dziecka w piątek jest szczęściem, we wtorek natomiast nieszczęściem. Inne dni mogą być obojętne.

### Osobowa wyższość i zależność

Poważniej trzeba brać wyższość osobową, do której zaliczają się wyobrażenia duszy, ducha, bogów i istoty najwyższej oraz sprowadzających zbawienie i herosów.

Wyrażenie „dusza” jest wieloznaczne i mało precyzyjne. Według van der Leeuwa dusza i moc są sobie istotnie pokrewne. W. Wundt rozróżnia dusze „związane” i „wolne”. Zwykle przyjmuje się ciało, nowe życie i „duszę”. W Sotho rozróżniają *nama* (mięso), *moea* (coś cielesnego, także dech) i *seriti* (cień). Są ludy, które rozróżniają pięć rodzajów duszy w człowieku i zawsze ma to być coś, co nie przemija, nie ginie i trwa po śmierci. Dusza posiada dwie właściwości: wolność i osobowość. Wolność objawia się w niezależności od ciała. Już za życia może dusza na pewien czas opuścić człowieka; według plemienia Dan dzieje się to we śnie, w śmierci oraz kiedy jako siła uosabia się w czarownicy i żyje niejako poza ciałem jako cień. Stąd u plemienia Asu rozróżnia się wielkie *kiwuri* i małe *kiwuri*, które w chwili śmierci odłącza się od ciała i jako *nkoma* idzie do podziemi i tam żyje.

Wyobrażenia o duszy po śmierci są bardzo różne, nawet u tego samego plemienia. Nie jest znane miejsce, które oczywiście jest różnego rodzaju i niemożliwe do przebycia. Jedni palą ciała i rozsypują popiół, przez co ma dusza ginąć. Jeszcze inni wygrzebują kości i spalają. Rozpowszechnione jest też mniemanie, że dusza żyje dalej w zwierzęciu; według innych znowu żyje w niebie, gdy tymczasem ciało przebywa na ziemi. Czasem dusza przebywa na ziemi w postaci niespokojnego straszdyła. Jeśli duszy przypisuje się zbyt wielką wolność, wówczas rodzi się myśl o reinkarnacji. W Ghanie znane są trzy dusze: *mora* (siła, która przy śmierci zanika), *ekela* (która pochodzi od Boga i do Niego wraca) oraz *ngomende* (która idzie do podziemi do światła duchów).

Podobna różnorodność panuje co do preegzystencji duszy. Plemiona Ewe wyobrażają sobie krainę dusz, z której przychodzą na świat po uprzednim ogłoszeniu jej losów. Specjalną formą istnienia duszy jest straszdyło, pojawiające się w wypadku ukazania się zmarłej osoby, gdy zmarłej duszy nie dano odpowiedniego grobu albo kiedy zmarły nie miał żadnego następcy. Wtedy zamienia się w rodzaj straszdyła, zawsze jednak pozostaje sobą. Dlatego uczeni mówią nie tyle o duszach, co o duchach przodków.

Oprócz duszy zmarłych istnieją inne byty, które niekiedy pokazują się ludziom lub rozwijają niewidoczną działalność. Najczęściej nie mają one żadnego stosunku do przodków i dlatego nazywa się je duchami. U Ewe są to *trewu*, u Suaheli *pepo* (dosłownie: wiatr). Jako duchy natury żyją na stepach, w pustych miejscach jako duchy lasów, rzek czy wód. Duchy często przejmują czynności wegetacji; jako takie są panami i stróżami wiosek

i osiedli, są duchami gajów i bananów. Często biorą udział w życiu ludzi jako duchy wojny i chorób. Inne znowu duchy są pomocne człowiekowi w pracy. Stąd jest duch koszyka, duchy bębna itd. Często przedstawia się je w postaci człowieka lub półzwierzęcia. Miejsce ich przebywania nie jest ściśle określone. Ich cechą charakterystyczną jest duża działalność, która jest albo pożądana jako pochodząca od duchów opiekuńczych, albo ze wszechmiar niepożądana jako pochodząca od duchów szkodliwych lub takich, które wyrządzają ludziom różne psoty.

Od duchów odróżnia się bogów, a zwłaszcza Istotę Najwyższą; tworzą one osobowość, posiadają siłę ponadludzką i mają ponadziemski byt. Istota Najwyższa mieszka w niebie, w nieskończonej dali, jest przyjazna dla ludzi; nie oddaje się jej kultu, rzadko kiedy kieruje się do niej modlitwy. Jest uważana za stwórcę świata i za władcę wszechświata; z tej dobroci wypływa troska o ludzi, od niej pochodzi śmierć, ale nie jako kara za uchybienia. Wszystko wie i wszystko widzi; jest tym, który ukształtował wszystko i dał światu ostateczną formę. Obraz Istoty Najwyższej jest dość jednolity. Niektóre naleciałości pochodzą z kultów innych duchów, ale zawsze wyraźnie odróżnia się ją od innych bogów i duchów (mieszka najczęściej w niebie). Ponad wszystko jest ona dobra i dlatego chce zawsze dobra ludzi.

Istnieją różne legendy o przynoszeniu zbawienia. Najczęściej zjawia się olbrzym, poryka i niszczy wszystko. Tylko matkę pozostawia nietkniętą. Innym razem jest opowiadanie o ciekawym i namiętnym myśliwym, który wyrusza w podróż, sam walczy, ale zostaje zraniony przez buhaja i umierając pozdrawia swą matkę. Często bohaterów tych otaczano kultem i urastali do rangi herosów. Niekiedy sprowadzający zbawienie może przyjmować maskę czy postać psa, węża itp. Jest to więc pewnego rodzaju demiurg, który zamiast samego Boga służy człowiekowi.

#### Łączność ze środowiskiem (totemizm)

Jest to swego rodzaju totemizm, czyli pokrewieństwo z jakąś grupą zwierząt, rzadziej roślin lub jeszcze rzadziej jakiegoś przedmiotu przyrody czy zjawiska niebieskiego. Ogólnie mówiąc jest to stosunek człowieka do zwierzęcia, a jeszcze szerzej — do całej przyrody nieorganicznej. Łączność człowieka pierwotnego (Afrykańczyka) z otoczeniem jest dużo silniejsza, aniżeli u ludów cywilizowanych. Przybiera nawet formy magiczne. Większość zwierząt-totemów to zwierzęta drapieżne, jak lew, lampart, wilk, hiena, szakal. Masajowie uważają za szczególnie znak, jeżeli w pierwszej noc po śmierci człowiek będzie pożarty przez hienę, gdyż jest to dla nich znak szczęśliwy. Stąd traktują te zwierzęta z uszanowaniem, przez nie bowiem na nowo, jak wierzą, wracają do świata zwierzęcego. Inni znowu bardziej zważają na przymioty, które człowiekowi imponują: u lwa — odwaga, u hieny — żarłoczność itp.

Mięso zwierzęcia-totemu jest objęte tabu i dlatego szczep, jeśli chce korzystać z danego zwierzęcia, obiera sobie inne zwierzę jako dodatkowy totem. Są zwierzęta, których tylko pewne części są objęte tabu, np. serce kozy. U innych szczepów tylko kolor sierści jest objęty tabu, a nie samo zwierzę, np. krowa czy cielę sierści szarej. Dlatego mówi się o totemie wzbraniającym i pozwalającym. Jeśli do wzbraniających totemów należy rzeka, wtedy nie wolno zabierać niczego z danej rzeki, nawet perły w razie ich znalezienia w tej rzece.

Ogólnie biorąc totem jest oznaką wielkiego złączenia człowieka ze środowiskiem. Są tu oczywiście różnego rodzaju złączenia (siła, życie, dusza). Często totem jest wyrazem systemu społecznego<sup>4</sup>. W wielu wypadkach wyobrażenia totemistyczne wpływają na organizację życia społecznego. Plemię dzieli się na wiele klanów, z których każdy ma własny totem, a człowiekowi klanu

<sup>4</sup> *Tamże*, 53.

nie wolno zabijać ani zjadać swego zwierzęcia totemowego. W większości wypadków nie występuje jakiś bezpośredni kult totemu; zwierzę totemowe jest uważane raczej za przedstawiciela przodka, który był takim właśnie zwierzęciem. Życie społeczne niepiśmiennych ludów Afryki jest dlatego bardzo rozwinięte, a w naszym mniemaniu zbyt ograniczone. Religijne i świeckie formy społeczności zająają się ze sobą w sposób dla nas niepojęty, ale trwałość i specjalizacja systemu na pewno nie jest czymś "pierwotnym" i "naturalnym".

Takie są objawy religii ludów pierwotnych Czarnej Afryki. Wszystko jest właściwie ożywione, oznaczone i otoczone atmosferą bóstw, magii i duchów, nad którymi wznosi się Istota Najwyższa, nieokreślona wprawdzie, ale najwyższa jako odwieczne prawo życia i praźródło dobra <sup>5</sup>.

ks. Feliks Zapłata SVD, Warszawa

## 2. Dialog z religiami pozachrześcijańskimi

Chrześcijaństwo nie może dzisiaj żyć w *splendid isolation* i ignorować innych religii. Dotyczy to zarówno chrześcijaństwa katolickiego, jak i protestanckiego. Głosy dotyczące religii pozachrześcijańskich ze strony tego ostatniego stają się coraz częstsze oraz bardziej radykalne niż katolickie. Mało znane, przynajmniej w Polsce, są zdania chrześcijan anglikańskich, stąd też warto bliżej zapoznać się z jedną z anglikańskich prób ujęcia postawy wobec religii pozachrześcijańskich. Ukazane poniżej rozważania na temat dialogu i teologii religii pochodzą od bp. Lesslie Newbigina, znanego z wielu prac misjologicznych, a szczególnie z trynitarnej koncepcji misji <sup>1</sup>.

<sup>5</sup> Bibliografia: A. Bertholet, *Über den Ursprung des Totemismus. Festgabe für Julius Kaftan*, Tübingen 1920; K. Beth, *Religion und Magie bei den Naturvölker*, Berlin <sup>2</sup> 1928; H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen <sup>2</sup> 1921; B. Gutmann, *Das Dschaggaland und seine Christen*, Leipzig 1925; R. Helmer — V. S. Ake, *Religie w przeszłości i w dobie obecnej*, Warszawa 1975; J. Jalin, *Muntu. Umrisse der nordafrikanischen Kultur*, Düsseldorf 1958; E. Johansen, *Das Geistesleben afrikanischer Völker im Lichte des Evangeliums*, München 1931; O. Klingenberg, *Gestaltungswandel der Religionen. Beobachtungen auf einer Reise in Westafrika*, Berlin 1931; F. König, *Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte*, Freiburg 1951; C. Meinhof, *Afrikanische Religionen*, Berlin 1912; G. Mensching, *Allgemeine Religionsgeschichte*, Heidelberg <sup>2</sup> 1949; G. Parrinder, *African Traditional Religion*, London 1954; P. Schebesta, *Einheit, Ursprung und Stellung der Pigmäen in Geschichte der Menschheitsentwicklung*, *Anthropos* 31(1936)659—671; S. Szydelski, *Studia nad początkami religii*, Lwów 1916; P. Tempels, *Bantu Philosophie*, Heidelberg 1951; J. de Vries, *Magic and Religion, History of Religions* 1(1962)214—221; D. Westermann, *Afrikanische Tabusitten in ihrer Einwirkung auf die Sprachgestaltung*, Berlin 1940; A. Zajackowski, *Muntu dzisiaj*, Warszawa 1970.

<sup>1</sup> Bp L. Newbin był dyrektorem Division of World Mission and Evangelism przy Światowej Radzie Kościołów. W latach 1936—1959 pracował jako misjonarz w Indiach (Church of Scotland). Ostatnie dwanaście lat tego okresu był biskupem Indii Pd. Jego trynitarnej koncepcji misji ukazują prace *Trinitarian Faith and Today's Mission*, Richmond 1964 (wyd. I: *The Relevance of Trinitarian Doctrine for Today's Mission*, London 1963). Z ostatnich jego artykułów na szczególną uwagę zasługuje *Christ and Cultures*, *Scottish Journal of Theology* 31(1978)1—22, podejmujący problematykę chrześcijaństwa i religii (kultur) pozachrześcijańskich. Rozważania poniższe zostały opracowane na podstawie jego *The Basis Purpose and Manner of Inter-Faith-Dialogue*, *Scottish Journal of Theology* 30(1977)253—270.

## Punkt wyjścia

Wszelka aktywność intelektualna posiada założenia. Myśli wyrażane bywają przez słowa, słowa zaś formowane są przez myśli wspólnoty, której są językiem. Nawet najbardziej radykalny sceptycyzm może zostać wypowiedziany tylko w zdaniach na podstawie supozycji. Podobnie w dialogu między przedstawicielami różnych religii, stwierdza L. Newbigina, uczestnicy zobowiązani są wytyczyć swoje najbardziej podstawowe założenia, można powiedzieć gramatykę i budowę zdaniową swoich myśli. Nikt nie pertraktuje bez założeń, a jest przecież konieczne, by zostały one jasno przedstawione. Nikt nie może wnieść do dialogu całkowicie otwartej postawy, jeśli nie będzie tak prostolinijny, jak gdyby nie nauczył się jeszcze posługiwać ludzkim językiem. Tak też L. Newbigina ukazuje najpierw różne kierunki i postawy wobec religii pozachrześcijańskich, by na tym tle jaśniej ukazać własną propozycję dialogu i teologii religii pozachrześcijańskich.

Współczesne zainteresowanie chrześcijaństwa religiami (religioznawstwem) sięga XVIII-wiecznego Oświecenia, a więc czasu, kiedy wszystkie religie wyznane zostały przez rozum. Od tego czasu wyróżnić można trzy typy rozumienia religii (klasyfikację tę przejął L. Newbigin od J. Omana), mianowicie: 1. teorie typu heglowskiego rozumiejące religię jako jeszcze prymitywną, antropomorficzną naukę; 2. teorie typu Schleiermachera ujmujące religię jako produkt życia duchowego człowieka; 3. teorie typu kantowskiego rozumiejące religię jako skutek nacisku moralnego wspólnoty na jednostkę. Jednakże istnieją modele jeszcze starsze. L. Newbigin przytacza Rig Vedę jako klasyczny przykład takiego modelu, gdzie przyjmuje się wspólną istotę rzeczywistości wyrażaną na różne sposoby: „To co rzeczywiście jest tylko jedno, chociaż mądrzy różnie je nazywają” (Rig Veda). Za przedstawicieli tego modelu rozumienia religii uważa L. Newbigin S. Radhakrishnę, W. C. Smitha<sup>2</sup> oraz J. Hicka<sup>3</sup>. L. Newbigin zauważa, iż uznają oni fakt istnienia we wszystkich formach religii zasadniczo tylko jednej rzeczywistości utożsamianej często z doświadczeniem mistycznym.

Istnieje też model dialogu bazujący na praktycznej konieczności jedności politycznej i społecznej. Klasycznym przykładem jest tu działalność indyjskiego cesarza Abkara (1556—1605), który zachęcał przedstawicieli różnych wyznań do dialogu przez utworzenie religii uniwersalnej, której celem byłoby zjednoczenie wszystkich ludów cesarstwa. Po 1947 r. Indie ponownie

<sup>2</sup> Por. W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, London 1979. Krytyczne omówienie tej książki opublikował B. Griffiths OSB, *The Month* 12(1979)nr 2, s. 68. Recenzent stwierdza, że książka bazuje na podstawowym niezrozumieniu prawdziwej natury religii; wywodzi się z nurtu Kraemera i Bartha, gdzie uważano, że religia jest czymś zupełnie odmiennym od wiary czy objawienia Bożego. W. C. Smith usiłuje więc ukazać, że słowo „religia” nigdy nie było używane na określenie systemu wierzeń czy praktyk — aż do czasów dzisiejszych, stąd też rozumienie tego słowa jest błędne i powinno zostać usunięte. Co do propozycji podanej przez W. C. Smitha i cytowanej przez L. Newbigina B. Griffiths stwierdza: „It is quite true, that faith in every religious tradition transcends every form of expression and brings man into contact with Absolute, or God, if it is a theistic tradition. But his faith necessarily seeks to find expression in image and concept, in ritual and action, and the 'culminative tradition' of a religion is precisely the varying forms by which this faith seeks to express itself in the changing circumstances of history. It is impossible to separate the faith from the tradition”.

<sup>3</sup> Por. J. Hick, *Truth and Dialogue. The Relationship between World Religions*, London 1974. Recenzję tej książki zob. H. Waldenfels, *Theologie und Philosophie* 51(1976)453.

stały się przykładem nacisku na ludzi odpowiedzialnych w różnych wspólnotach religijnych ku jedności narodowej. Nacisk ten można rozumieć w sposób powierzchowny, który po prostu podporządkowuje interes prawdy religijnej interesowi jedności politycznej. Jednakże, stwierdza L. Newbigina, można go także rozumieć o wiele głębiej. Chrześcijańscy myśliciele indyjscy, jak P. Devanandan i M. M. Thomas powiadają, że zarówno renesans hinduizmu, jak i rozbudzenie zainteresowania utworzenia jednego narodu, są konsekwencją działania Chrystusa na społeczeństwo indyjskie. W związku z tym nawołują oni chrześcijan do dialogu w kontekście poszukiwania jedności narodowej w przekonaniu, że jest ona częścią trwającego działania Chrystusa. Zachodzi bowiem różnica w dialogu, jeśli jego podstawą jest żądanie jedności narodowej (lub globalnej), a nie poprzedza go głębsze rozumienie rzeczywistości, na której jedność tę można zbudować. Jeśli dialog byłby prowadzony w ten sposób, to prawda religijna byłaby podporządkowana czemuś innemu. Dlatego też, według L. Newbigina, chrześcijanin biorący udział w dialogu z ludźmi innych religii powinien to czynić na podstawie swojej wiary. Założenia, które kształtują jego myśl, będą wyprowadzane z Ewangelii. Nie może on dopuścić do tego, by pozycję ostatecznego autorytetu zajęło coś innego niż Ewangelia, jakiś system filozoficzny, doświadczenie mistyczne, czy też wymogi jedności narodowej. Chrześcijaнин chce wyznawać Chrystusa, który stał się człowiekiem, został ukrzyżowany i zmartwychwstał jako prawdziwe Światło i Życie. Tak więc nie może on uznać jakiegось innego pozornego autorytetu jako pierwszorzędnego; nie może traktować objawienia danego w Jezusie Chrystusie jako jednego z wielu. Jezus, stwierdza L. Newbigina, jest dla wierzących źródłem, z którego pochodzi rozumienie całości doświadczenia i dlatego jest On kryterium, według którego inne drogi są oceniane.

Pod tym względem chrześcijanin jest w tej samej sytuacji, co jego partner dialogu, hinduista, muzułmanin, buddysta; każdy z nich posiada specyficzną interpretację innych religii, nie wyłączając chrześcijaństwa. Dla każdego z nich własne przekonania religijne przedstawiają się jako podstawa rozumienia całości doświadczenia religijnego oraz jako kryterium, na podstawie którego oceniane są inne sposoby rozumienia religii. L. Newbigina uważa, że integralność i owocność dialogu międzyreligijnego w dużej mierze zależą od zakresu, w którym uczestnicy poważnie wyczuwają pełną rzeczywistość swej własnej wiary jako źródła prowadzącego do ogarnięcia całości doświadczenia religijnego.

#### Postawy chrześcijan wobec religii pozachrześcijańskich

Ukazane przez L. Newbigina postawy znane są już z innych publikacji<sup>4</sup>, jednakże dla całości jego rozważań sumaryczne zestawienie jest ważne, gdyż pomaga lepiej zrozumieć i ocenić jego własną propozycję dialogu.

<sup>4</sup> Por. R. Malek — H. Zimon, *Dialog z religiami pozachrześcijańskimi. Bibliografia teologiczno-religioznawcza, Zeszyty Misjologiczne ATK* 2(1979)cz. 3, 171—225. Z nowszych publikacji na ten temat por. H. Bürkle, *Einführung in die Theologie der Religionen*, Darmstadt 1977; G. D. Dawe — J. B. Carman (red.), *Christian Faith in a Religiously Plural World*, New York 1978; R. H. Drummond, *Experience of God Outside the Judeo-Christian Context*, *Spirituality Today* 30(1978)nr 2, s. 138—152; W. Kasper (red.), *Absolutheit des Christentums*, Freiburg i. Br. 1977; J. Verkuil, *Over ontwikkelingen in de theologia religionum en gestalten van de dialog tussen aanhangers van verschillende religies in onze tijd*, *Wereld en Zending* 4(1975)38—81.

Postawa: inne religie i ideologie są całkowicie fałszywe i chrześcijanin nie może się od nich niczego nauczyć. L. Newbigina krytycznie ocenia taką postawę, albowiem trzeźwy umysł chrześcijański, oświecony przez Chrystusa, nie może się wstrzymać od tego, by nie zauważyć bogactw duchowych istniejących w innych religiach. Należy tu przypomnieć świadectwo chrześcijan wszystkich czasów, którzy żyli w przyjaźni z ludźmi innych religii, Ponadto, powiada L. Newbigin, w prawie wszystkich przypadkach tłumaczenia Biblii na języki ludów niechrześcijańskich, nowotestamentalne słowo *theos* zostało oddane przez imię, które ludy te nadają Temu, którego czczą jako Istotę Najwyższą. Dlatego też pod tym imieniem chrześcijanie czczą Boga Ojca i Jezusa Chrystusa. Nieliczne wyjątki, w których tłumacz usiłował obejść tę możliwość, wprowadzając słowo greckie lub hebrajskie, potwierdzają ten fakt. Imię Boga, który objawił się w Jezusie Chrystusie, może być poznane przez niechrześcijan tylko wtedy, gdy używa się takiego imienia Boga, jakie rozwinęło się w niechrześcijańskich systemach wiary i kultu. Dlatego też jest niemożliwe stwierdzenie, iż między tymi systemami, tzn. chrześcijaństwem i religiami pozachrześcijańskimi, istnieje totalna dyskontynuacja. Św. Jan mówi, że Chrystus jest Światłem oświecającym wszystkich ludzi. Tekst ten nie wypowiada się na temat innych religii, jednakże uniemożliwia poniekąd chrześcijanom stwierdzenie, że poza Kościołem są całkowicie pozbawieni prawdy.

Następnie L. Newbigin komentuje inną postawę wobec religii pozachrześcijańskich, według której są one „dziełem szatana, a ich podobieństwo do chrześcijaństwa jest skutkiem demonicznego podstępów”. Pogląd ten reprezentuje św. Justyn w *Apologii*. Chodzi tu o problem Logosu, który mówił przez Sokratesa, a u innych próbował doprowadzić ludzkość do światła i odwieść od dzieła demonów; jest to Logos, który w Jezusie Chrystusie stał się człowiekiem. W poglądzie tym, stwierdza L. Newbigin, niesłusznie przeprowadza się ostre rozgraniczenie między religią pogańską (jako dziełem demonów) a pogańską filozofią (w którą Logos rzucił swoje światło).

Trzecią grupę poglądów umieszcza się zwykle pod wspólną nazwą tzw. teologii dopełnienia, chodzi tu bowiem o różnego rodzaju twierdzenia, iż „inne religie są przygotowaniem na Chrystusa, a Ewangelia dopełnia wszystkie religie”. Pogląd taki ogłoszono już na konferencji ekumenicznej w Edynburgu w 1910 r. Twierdzenie jednak z Edynburga, według L. Newbigina, należy odrzucić, gdyż poszczególne religie obracają się przeciwko różnym osi. Jeśli więc jakąś religię widzi się jako przygotowanie do chrześcijaństwa, nie rozumie się przez to ani jednego, ani drugiego, każda bowiem religię należy brać pod uwagę z innego, jej właściwego punktu widzenia.

Poszukiwaniem wartości w religiach pozachrześcijańskich zajmowała się również konferencja ekumeniczna w Jerozolimie w 1928 r. Uznano tam, że poszczególne religie posiadają wprawdzie wartości, ale w pełni wartościowe jest tylko chrześcijaństwo.

Kolejnym punktem komentarza L. Newbigina jest encyklika Pawła VI *Ecclesiam suam* (1964). Autor zwraca uwagę szczególnie na koła koncentryczne wokół Kościoła katolickiego (chrześcijanie, żydzi, mahometanie, reišci, religioniści, ateišci) stwierdzając, że nie rozumie się religii właściwie, jeśli umieszcza się je w porządku oddalenia od chrześcijaństwa, czyniąc to ostatnie tym samym jedynym kryterium. L. Newbigin powtarza, iż religie muszą być brane według ich właściwych kryteriów rozumienia<sup>5</sup>. Autor pyta, czy lewita lub kapłan z przypowieści ewangelicznej byli bliżej centrum objawienia, niż Samarytanin-poganin.

<sup>5</sup> Na ten temat por. też J. N. Chubb, *Presuppositions of Religious Dialogue*, *Religious Studies* 8(1972)289—310; D. K. Devaraja, *Is the Meeting of Religions Possible*, *Journal of Dharma* 1(1975—1976)30—39; J. M. Ki-



## Trynitarne podstawy dialogu

Punkt wyjścia dialogu L. Newbigina określa jako nałożone nam zadanie świadczenia o Chrystusie. Jest to akt łaski, który każdy chrześcijanin winien wypełniać i wyznawać w wdzięczności. Oznacza to, że uznajemy i wyznajemy Jezusa Chrystusa, Jego życie, naukę, śmierć, cierpienia, zmartwychwstanie i wywyższenie. Jezus Chrystus stanowi bowiem centralny punkt historii i sens życia człowieka. Znaczy to, że chrześcijanin uznaje Chrystusa za Zbawiciela świata, na tej też podstawie oczekuje i stara się widzieć w historii świata znaki Boże i to nie tylko w zakresie religii. Objawienie bowiem, okazanie miłości i mocy Bożej w Jezusie, uprawnia do wiary w to, że Bóg chce zbawienia wszystkich ludzi, co z kolei dokonuje się w całej historii ludzkiej. Zbawienie zaś, powiada L. Newbigin, jest dopełnieniem i udoskonaleniem powszechnej historii i jako takie dokonuje się w wielości etycznej, kulturowej i duchowej, którą Bóg obdarzył ludzkość. Jak to należy rozumieć? L. Newbigin cytuje Ewangelię św. Jana (por. J 16, 12—15). Mówi się tu wprawdzie o pełni objawienia, stwierdza L. Newbigin, ale nie jest to pełnia tego, co jeszcze będzie znane. Przez Wcielenie wszystko, czym Bóg obdarzył ludzkość, należy do czynu Chrystusa, a przyszłość jest dziełem Ducha Świętego.

Poza tym Kościoła nie należy rozumieć jako kogoś, kto idzie przez świat niczego nie przyjmując, a tylko dając. Kościół powinien się ciągle uczyć. Pogląd ten L. Newbigin buduje na nauce o Trójcy Świętej; Ojciec jest dawcą wszystkich rzeczy, należą zaś one do Syna; Duch Święty natomiast wprowadzi Kościół w pełnię prawdy, która ogarnie wszystkie dane ludzkości przez Ojca dary i wartości. Proces ten potwierdza poniekąd historia Kościoła, który od początku asymilował kultury (np. helleńską). Kościół nie spotyka więc świata jako wyłączny posiadacz zbawienia, nie jako pełnia, nie jako odpowiedź na wszystkie pytania, ani też nie jako objawienie tego, co inni mają anonimowo. Kościół spotyka świat jako symbol, świadka takiego zbawienia, jakie Bóg zamierzył dla wszystkich. Kościół, pisze L. Newbigin, jest miejscem, na którym obecny jest Jezus Chrystus, w którym mieszka cała pełnia Bóstwa, jednakże Kościół sam w sobie nie jest tą pełnią, jest jedynie miejscem, gdzie pełnia ta się dokonuje i uobecnia, co jasno wynika z listu do Efezjan (por. Ef 1, 22—23).

Stąd też Kościół musi być w ciągłym dialogu dając świadectwo o Chrystusie, ale w ten sposób, by być ciągle otwartym na bogactwa, które należą do Chrystusa i do Niego mają zostać doprowadzone. Dialog, stwierdza L. Newbigin, jest życiem ciągłej wymiany ze światem. W jaki sposób zachodzi ta wymiana? Autor ukazuje ją przy pomocy obrazu opadających ku sobie dwóch szeregów schodów. Schody przedstawiają wiele dróg, na których ludzkość uczy się wypełniać wolę Bożą; są to wartości etyczne i religijne zawarte w różnych kulturach i religiach. W miejscu gdzie oba szeregi się schodzą stoi krzyż, symbol niezwykłego wydarzenia, wydarzenia historycznego. Bóg przychodzi bowiem, by nas spotkać nie u szczytu schodów, lecz u ich podnóża. Podobnie, mówi L. Newbigin, jest ze spotkaniem religii: powinno ono dochodzić do skutku nie u szczytu, lecz u podstaw, a chrześcijaństwo powinno przyjąć postać jednego ze stopni schodów. By jednak mogło to nastąpić, potrzebne jest "wypróżnienie"; chrześcijaństwo nie po-

---

tagawe, *Gibt es ein Verstehen fremder Religionen?*, Leiden 1963; R. Panikkar, *Inter-Religious Dialogue. Some Principles*, Journal of Ecumenical Studies 12(1975—1976)400—407; M. Pye — R. Morgan (red.), *The Cardinal Meaning. Essays in Comparative Hermeneutics Buddhism and Christianity*, Paris 1976; P. K. K. Tong, *A Study of Thematic Differences between Eastern and Western Religious Thought*, Journal of Ecumenical Studies 19(1973)337—360.

siada przecież prawdy i świętości równej Bogu, lecz jest świadkiem i wyznawcą prawdy i świętości Boga.

Cel dialogu pokrywa się z jego punktem wyjścia. Jak konieczność dialogu podyktowana jest nałożonym nam zadaniem świadectwa o Chrystusie, tak celem dialogu jest posłuszne dawanie świadectwa. Każdy inny cel jest, według autora, niemożliwy dla chrześcijanina. Dialog nie jest "werbowniem", dialog stanowi dla chrześcijanina ryzyko. Jako wymowny przykład ryzyka dialogu L. Newbiggin podaje przypadek Piotra i Korneliusza (por. Dz 10, 1—48; 11, 1—18). Nastąpiło tu nie tylko nawrócenie Korneliusza, lecz także Piotra. Duch Święty zburzył przekonanie Piotra, Piotr (chrześcijaństwo) zaś został przemieniony przez nawrócenie Korneliusza. Konsekwentnie więc w dialogu Kościół przemienia się, ale przemienia się także świat. Jednocześnie jednak dialog jest wysławianiem Chrystusa, do Niego przecież należą wszystkie rzeczy.

Z kolei L. Newbiggin szkicuje, w jaki sposób należy prowadzić dialog. Przede wszystkim podkreśla fakt, iż spotykamy się jako dzieci jednego Ojca, który obdarzył nas zbawieniem. Jako dzieci, które przyjęły i nie przyjęły tego dziecięstwa. Stąd też winniśmy być gotowi przyjąć od naszych partnerów to, co zostało im dane przez Boga („...kto ma uszy ku słuchaniu...”). Powinniśmy też być gotowi podzielić się naszym dziedzictwem. Jesteśmy przecież partnerami w tym samym kontekście, spotykamy się w określonym punkcie historii. Czynniki te zmuszają nas do wspólnych inicjatyw, np. na rzecz pokoju<sup>6</sup>. Następnie bierzemy udział w dialogu jako członkowie Ciała Chrystusa, który został posłany do świata i posłanie to powinniśmy kontynuować. Jednocześnie jednak jesteśmy wystawieni na pokusy, nie zawsze posiadamy możliwość obrony; nie posiadamy też prawdy w niekwestionowanej postaci. W ten sposób dialog oznacza otwarcie się na partnera do tego stopnia, że jego sposób patrzenia na świat należy rozumieć jako szansę dla siebie. By to nastąpiło niezbędna jest dokładna znajomość partnera, tzn. religii pozachrześcijskich. Należy przy tym pamiętać, iż spotykamy się w miejscu, gdzie dwa szeregi schodów spotykają się wzajemnie, w miejscu, gdzie stoi krzyż. Oznacza to, że warunkiem dialogu jest głębokie zakorzenienie w wierze. Stąd też, pisze na zakończenie L. Newbiggin, bierzemy udział w dialogu we wierze i nadziei, a skutek dialogu może się okazać przemocą dla chrześcijan (Piotr), lub i nawróceniem dla niechrześcijan (Korneliusz). Jednakże szanse nawrócenia partnera należy brać pod uwagę tak samo poważnie, jak nawrócenie siebie samego. To ryzyko dialogu należy jednak do Ducha Świętego (por. Dz 11, 1—18).

ks. Roman Malek SVD, Taipei (Taiwan)

<sup>6</sup> O współpracy religii w zakresie pokoju i w innych dziedzinach życia społecznego por. *Dokumenty Światowej Konferencji Religii dla Pokoju* (Louvain 1974), Znak 28(1976)1094—1134; J. Dupuis, *Religion and the Quality of Life*. *Second World Conference of Religion and Peace*, Vidyajyoti 39(1975) 98—110; Fr. Heiler, *Die Weltreligionen und der Friede der Welt*, Areopag 2(1967)193—210; *International Seminar on „Dialogue with Asion Religion as Condition for Total Human Development”*, Verbum SVD 20(1979)nr 1—2, s. 189—196; P. Meinhold, *Die Weltreligionen in Dialog und Kooperation in der Gegenwart*, w: *Saeculum Weltgeschichte*, Freiburg i. Br. 1975, 350—358; H. Schultze — W. Trutwin (red.), *Weltreligionen — Weltprobleme*, Düsseldorf-Göttingen 1973; J. Turowicz, *Światowa Konferencja Religii dla Pokoju (Historia, działalność, znaczenie)*, Znak 28(1976)1086—1093; por. też R. Malek — H. Zimoń, *art. cyt.*