

Władysław Kowalak

Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

Collectanea Theologica 42/2, 139-154

1972

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY

Zawartość: I. DOKUMENTY I SPRAWOZDANIA. 1. Postanowienia plenarnego posiedzenia Kongregacji Ewangelizacji Ludów. — 2. Panazjatycka Konferencja Biskupów. II. OPRAWOWANIA. 1. Działalność misyjna rosyjskiego Kościoła prawosławnego w XIX w. — 2. Problem genezy religii dzisiaj*.

I. DOKUMENTY I SPRAWOZDANIA

1. Postanowienia plenarnego posiedzenia Kongregacji Ewangelizacji Ludów (30. III. — 2. IV. 1971)

Wstęp: Postanowienia zasadnicze

1. Cel działalności misyjnej

„Właściwym celem działalności misyjnej jest przepowiadanie Ewangelii i zakładanie Kościoła wśród narodów i grup, gdzie Kościół nie zapuścił jeszcze korzeni” (DM 6).

2. Kościół powszechny a Kościoły lokalne

Dlatego należy zakładać Kościoły lokalne na całym świecie, ponieważ Kościół powszechny przez nie jest w stanie włączyć każdego poszczególnego człowieka, każdą grupę społeczną i wszystkie ludy razem z ich kulturami, językami i zwyczajami do pełnej katolickości.

Kościoły partykularne o tyle są prawdziwymi Kościołami, o ile — w zależności od panujących warunków własnego środowiska — biorą na siebie zadanie Kościoła powszechnego, mianowicie zadanie głoszenia wiary wszystkim ludziom. Odpowiedzialność ta odnosi się do całego Kościoła pod kierunkiem następcy Piotra, który zarządza wspólnotą miłości. Każdy Kościół **partykularny** „świadom swej współodpowiedzialności” powinien mieć na oku dobro wszystkich innych Kościołów lokalnych tak, aby wszystkie były wspólnie związane w skutecznej jedności i współpracy.

3. Kongregacja Ewangelizacji Ludów lub Rozkrzewiania Wiary

Ponieważ Kongregacja Ewangelizacji Ludów lub Rozkrzewiania Wiary została upoważniona przez papieża i Sobór Watykański II „do prowadzenia i koordynowania w całym świecie zarówno dzieła misyjnego, jak i współpracy misyjnej” (DM 29), powinna również ona wydać „miarodajne wskazówki i zasady użyteczne w dziele ewangelizacji” (DM 29).

Z tych przyczyn kongregacja uważa za wskazane ustalić następujące wytyczne dla pracy misyjnej:

I. Kościół powszechny a Kościoły partykularne

1. Prawdziwy duch misyjny powinien ulec odnowie

a) Nasz boski Mistrz polecił swemu Kościołowi nauczać wszystkie narody i chrzcili je oraz przyrzekł swoją pomoc aż do skończenia świata. Od pierw-

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

szych Zielonych Świąt Duch Święty, który przepelniał naszego boskiego Zbawiciela, budzi tego samego ducha misyjnego w sercach wszystkich wiernych i Kościoł, „modli się nieustannie i trwa w nadziei oraz rozwija działalność, a synów swoich zachęca do oczyszczania się i odnawiania, żeby znamię Chrystusa jeszcze mocniej jaśniało na obliczu Kościoła” (KK 15; por. też DM 36).

b) Dlatego jest bardzo ważną sprawą stałe odnawianie prawdziwego ducha misyjnego w każdym z poszczególnych Kościołów lokalnych, jak też we wspólnotach parafialnych czy diecezjalnych (DM 37) oraz w sercach wszystkich chrześcijan: biskupów (DM 6, 38), kapłanów (DM 39; DA 6), zakonników i zakonnice (DM 40) oraz ludzi świeckich (DM 21, 41; DA 6).

c) Dlatego plenarne posiedzenie zaleca otwierać ośrodki i ustalać programy (rekolekcje, dni skupienia itd.) celem odnowienia ducha apostołskiego i misyjnego wzywając do współpracy misyjnej wszystkich chrześcijan, a zwłaszcza ludzi młodych.

2. Popieranie badań teologicznych

Do odnowienia ducha misyjnego powinny się przyczynić studia teologiczne.

a) Plenarne posiedzenie zwraca teologom uwagę, aby położyli szczególny nacisk na prawdziwą ideę misyjną tak, jak ją przedstawia dekret misyjny (nr 2—7 włącznie) oraz Konstytucja dogmatyczna o Kościele (nr 13, 17). Niech zwrócą szczególną uwagę na zrozumienie nowoczesnej mentalności. Będzie to wymagało pracy w zespołach oraz współpracy różnych dziedzin nauki.

b) Ze względu na dzisiejszy ruch sekularyzacyjny należy szczególnie zwrócić uwagę na to, by działalności misyjnej nie mieszano z pracą nad rozwojem lub w ogóle by jej nie utożsamiano z pracą nad rozwojem. W ten bowiem sposób naraziliby się na niebezpieczeństwo zaniedbania właściwego głoszenia Ewangelii w oczekiwaniu na niebieskie Jeruzalem. Duch misyjny zatraciłby tym samym swój autentyzm oraz pozbawiony byłby swej prawdziwej istoty.

Poszanowanie wolności religijnej, zdrowy ekumenizm i prawdziwy dialog z niechrześcijanami i niewierzącymi nie może osłabiać ani przygaszać zapału w rozkrzewianiu prawdziwej wiary.

c) Niezbędne też będzie dokładniejsze określenie znaczenia takich pojęć jak: „Kościół powszechny”, „Kościół partykularny (lokalny)”, „zjednoczenie”, „współpraca przy wzajemnej wymianie”, „współodpowiedzialność” czy „zasada pomocniczości”.

3. Różnorodność w jedności

a) Plenarne posiedzenie oczekuje, że każdy będzie się szczerze trzymał, aby wskazania Dekretu Misyjnego (nr 22) zamienić w czyn, by w ten sposób życie chrześcijańskie było przystosowane do ducha i właściwości każdej kultury, by szczególne tradycje różnych grup czy rodzin kulturowych wraz z ich zaletami oświeconymi Ewangelią znalazły się w katolickiej jedności.

b) Jednocześnie należy z największą troską dbać o przekazywanie wiary w całej jej przebogatej pełni. Zanim zacnie się przystosowywać chrześcijaństwo do pewnej kultury, należy jasno wskazać na misterium chrześcijaństwa. Dziś bowiem „przemilcza się pewne zasadnicze prawdy chrześcijańskiej wiary i można zauważyć tendencję budowania chrześcijaństwa na podstawach psychologicznych i socjologicznych, chrześcijaństwa więc, które zrywa z nieprzerwaną tradycją, mającą łączność z wiarą apostołów, i które zachwala życie chrześcijańskie pozbawione treści religijnej... Badania socjologiczne są pożyteczne, aby poznać mentalność pewnych grup ludzi, troski i potrzeby tych, którym głosimy słowo boże, oraz by poznać zarzuty, które dzisiejsza mentalność im przeciwstawia..., ale mimo to wnioski tego rodzaju badań nie mogą stanowić rozstrzygającego kryterium prawdy” (Paweł VI, list apostołski z dnia 8. XII. 1970).

c) Należy dołożyć wszelkich starań, aby kapłanom (DM 16, 26), misjonarzom (DM 26), członkom męskich i żeńskich instytutów zakonnych oraz świeckim pomocnikom zapewnić na miejscu w terenie wykształcenie, uwzględniające kulturalne wartości i środowisko misyjne. Język miejscowy powinni oni

opanować tak dobrze, żeby mogli się nim płynnie posługiwać i w ten sposób znaleźć łatwiejszy dostęp do dusz ludzkich. Znajomość języków krajowych zwiąże też jeszcze ściślej misjonarza z danym terenem pracy oraz dopomoże mu do zebrania obfitych plonów.

Swieccy, zwłaszcza elita, powinni uważać za swój obowiązek poznanie kultury swojego kraju. „Powinni ją znać, uszlachetniać i zachowywać. Powinni ją rozwijać stosownie do nowych warunków i udoskonalać ją w Chrystusie” (DM 21).

d) Szczególnie należy popierać twórcze siły Kościołów lokalnych oraz prace badawcze nad nowymi metodami misyjnymi, dostosowanymi do miejscowych warunków. W ten bowiem sposób wiara będzie mogła lepiej się włączyć w społeczno-kulturowe środowisko. Jeśli natomiast pewne okoliczności nie pozwolą na pełne rozwinięcie działalności misyjnej, wtedy zawsze jeszcze pozostanie jedna możliwość — apostołstwo modlitwy kontemplacyjnej. Będzie też możliwe spełnianie uczynków bezinteresownej miłości bliźniego w tym przekonaniu, że uczniowie Chrystusa nie tylko troszczą się o materialny postęp i dobrobyt ludzi, lecz przede wszystkim dążą do tego, aby jasno promieniowało misterium Chrystusa.

II. Kongregacja Ewangelizacji Ludów a konferencje Biskupów

1. Zasadnicze relacje z konferencjami biskupów

a) Plenarne posiedzenie uważa za najważniejsze zadanie kongregacji budzenie, podtrzymywanie i popieranie życia i działalności tych konferencji biskupów, których członkowie są ordynariuszami jednostek misyjnych.

b) Posiedzenie uważa za konieczne określić stosunki wzajemne konferencji i wszystkich diecezjalnych komisji misyjnych (motu proprio *Ecclesiae sanctae* III, 19). W tym celu w łonie kongregacji powinien być utworzony specjalny urząd.

2. Powiązania z innymi urzędami kurialnymi

Plenarne posiedzenie prosi kongregację o rozbudowę swych stosunków z innymi jednostkami kurii (kongregacje, sekretariaty, „Consilium de Laicis” itd.) w zakresie spraw, które należą do jej kompetencji (por. DM 29 i *Regimini Ecclesiae sanctae*, nr 81—91) w celu uzgodnienia metod działania (*Ecclesiae sanctae* III, 13) oraz wspólnego przegłosowywania sposobów działania.

3. Współpraca z konferencjami biskupów w zakresie pastoralnej działalności misyjnej

a) Plenarne posiedzenie zaleca, aby komisje ekspertów dla spraw pastoralnych w misjach, jakie już istnieją w kongregacji (DM 19), zwracały coraz baczniejszą uwagę na sytuacje lokalne w różnych rejonach, na mentalność różnych grup etnicznych oraz na stosowane metody misyjne.

b) Posiedzenie prosi również, aby komisja zorganizowała biuro informacyjne dla niesienia pomocy konferencjom biskupów w różnych społeczno-kulturalnych terenach (DM 6; *Ecclesiae sanctae* III 18).

c) Zleca się również, aby po zasięgnięciu odpowiedniej rady konferencji biskupów rozszerzono skład powyższej komisji przez nowych członków korespondentów.

4. Naukowe instytucje misjologiczne

Plenarne posiedzenie prosi kongregację o popieranie studiów misjologicznych oraz innych specjalistycznych dziedzin nauki, potrzebnych misjom: etnologii, socjologii, pastoralnej i innych jeszcze nauk (DM 34), aby w ten sposób przyjąć z pomocą konferencjom biskupów w misjach w organizowaniu i prowadzeniu ich konkretnych przedsięwzięć: wydziałów naukowych, instytucji misjologicznych, wyższych seminariów i ośrodków badań rodzimych kultur

(*Ecclesiae sanctae* 18), które powinny współpracować ze sobą po bratersku i wspólnomyślnie (DM 34).

Jeśli to jest możliwe, kongregacja powinna organizować katedry badań religii i cywilizacji również na uczelniach niechrześcijańskich.

5. Przydział personelu

Plenarne posiedzenie uważa za wskazane, aby kongregacja przeprowadzała wspólne konferencje z przełożonymi generalnymi instytutów misyjnych w pewnych odstępach czasu, by zgodnie z wnioskami zapotrzebowań personalnych zgłaszanymi przez konferencje biskupów omawiać krytycznie potrzeby i problemy niektórych rejonów oraz znajdować dla nich rozwiązania. Odnosi się to do terytoriów misyjnych, całych rejonów lub też poszczególnych diecezji, które inaczej nie mają możliwości znalezienia personelu niezbędnego dla swoich misyjnych potrzeb.

6. Instytuty misyjne a Konferencje Biskupów

Kongregacja utworzy urząd pośredniczący między kongregacją a konferencjami biskupów w odniesieniu do działalności misyjnej. Będzie on miał za zadanie znalezienie odpowiednich środków i dróg, by nawiązać ściślejszą łączność między misjonarzem a jego diecezją macierzystą.

ttum. ks. Feliks Zapłata SVD, Warszawa—Pieniężno

2. Panazjatycka Konferencja Biskupów

Dzisiaj lepiej niż kiedykolwiek uświadamiamy sobie, że Kościół wszędzie jest misyjny. Zerwaliśmy z koncepcją, według której misje miały obejmować tylko pewne regiony czy kontynenty naszego globu, podczas gdy kraje chrześcijańskie stanowić miały bazę, z której rozszerza się ekspansja misyjna. Pojęcie misyjności Kościoła nie może już dzisiaj oznaczać podziału na chrześcijański Zachód i kraje zamieszkiwane przez niewiernych, którym trzeba nieść Dobrą Nowinę o zbawieniu w szacie europejskiej kultury i cywilizacji. Podział ten był obciążony złączeniem misji z europejską ekspansją kolonialną. Działalność misyjna jest jedna. Jeśli są różnice, wynikają one z różnorodnych sytuacji, w jakich znajduje się Kościół lub też z charakteru środowiska ludzi, którym Kościół ma głosić Ewangelię. Ekumeniczny charakter soboru oraz misyjna działalność w okresie posoborowym dokonały zasadniczej przemiany w dziedzinie stosunku chrześcijaństwa do wielkich religii świata oraz lokalnych kultur i mentalności.

Równouprawienie lokalnych kultur połączone z odrazą do jakiegokolwiek formy imperializmu (duchowego także!) przyczyniło się do zrozumienia, że głoszenie Ewangelii nie musi być związane z niesieniem zachodniej kultury i europejskiej cywilizacji. *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich* zwraca uwagę, że Kościół „w swym zadaniu popierania jedności i miłości wśród ludzi, a nawet wśród narodów, główną uwagę poświęca temu, co jest ludziom wspólne i co prowadzi ich do dzielenia wspólnego losu” (DRN 1). Soborowe wystąpienia biskupów Azji przyczyniły się do uniwersalnego charakteru wielu sformułowań dokumentów soborowych oraz do mocniejszego zaakcentowania troski o narody ubogie. Działalność misyjna w tych krajach coraz bardziej polega na współpracy właśnie w tym zakresie. Temu też problemowi została poświęcona I Panazjatycka Konferencja Biskupów, która odbyła się (23—29. XI. 1970) w Manili na Filipinach i odbiła się szerokim echem w świecie, szczególnie ze względu na końcowe orędzie i rezolucje.

Filipiny są tradycyjnym ośrodkiem misyjnym promieniującym na całą Azję południowoschodnią, a Manila — tradycyjnym miejscem panazjatyckich zjazdów dotyczących misji, katechizacji, szkolnictwa katolickiego, kon-

gresów apostołstwa świeckich i konferencji biskupów. Nie przypadkowo właśnie w Manili Katolickie Towarzystwo dla Spraw Radia i Telewizji rozpoczęło (r. 1969) budowę potężnego kompleksu radiofonicznego pod nazwą „Radio Veritas”. Tu mieści się East Asian Pastoral Institute, założony w 1955 r., którego celem jest przygotowanie misjonarzy — kapłanów, zakonników, osób świeckich — do nawiązania dialogu ze współczesnymi społecznościami. Tutaj też miała się odbyć Panazjatycka Konferencja Biskupów, której celem było przeanalizowanie palących problemów socjalno-gospodarczych krajów azjatyckich oraz roli, jaką powinien odgrywać Kościół w ich rozwiązywaniu.

Już w 1960 r. odbyła się w Manili konferencja na temat obecnego wpływu wielkich religii świata na życie ludów Wschodu. Ekspertsi reprezentujący osiem wyznań rozpatrywali nie tyle filozoficzne czy strukturalne możliwości dialogu, lecz konkretny stosunek każdej religii do sprawy postępu ludzkości, do nauki, przemian społecznych, problemów demograficznych, realizacji sprawiedliwości społecznej, patriotyzmu i poczucia odpowiedzialności obywatelskiej.

Podczas I Azjatyckiej Ekumenicznej Konferencji dla Spraw Rozwoju, która odbyła się w Tokio (r. 1970) z udziałem 200 przedstawicieli Kościoła katolickiego i Kościołów protestanckich Azji, ogłoszono deklarację stwierdzającą, że odtąd wszyscy chrześcijanie postanawiają wspólnie pracować na rzecz rozwoju. Problemy rozpatrywane przez konferencję dotyczyły uczestnictwa chrześcijan w odnowie społecznej i gospodarczej, roli organizacji młodzieżowych w tej odnowie i jasnego określenia koncepcji rozwoju.

Australijska Rada Kościołów i episkopat australijski utworzyły wspólny sekretariat pod nazwą Akcja na Rzecz Rozwoju Świata. Jezuita zorganizował (r. 1968) w Singapurze ogólnoazjatycki zjazd poświęcony problemom gospodarczym, społecznym, oświatowo-wychowawczym i mający na celu koordynowanie wysiłków. Równocześnie w Sydney odbył się (r. 1968) Panazjatycki Kongres Konferencji św. Wincentego a Paulo, poświęcony problemom głodu i chorób.

Syntezą wszystkich tych wysiłków miała być Panazjatycka Konferencja Biskupów, która zajęła się problematyką na płaszczyźnie kontynentalnej i wytyczyła nowe szlaki społecznej działalności Kościoła w krajach Wschodu. Obrady rozpoczęły się 23 listopada 1970 r. w auli Wydziału Medycznego Uniwersytetu św. Tomasza. W konferencji brało udział 8 kardynałów, 167 biskupów, 8 nuncjuszów apostolskich, 23 księży i — po raz pierwszy — pewna liczba świeckich katolików. Pochodzą oni z Japonii, Tajwanu, południowego Wietnamu, Indonezji, Cejlonu, Syjamu, Południowej Korei, Hongkongu, Pakistanu, Laosu, Kambodży, Malajzji, Singapuru i Nowej Gwinei. Zwraca uwagę fakt, że na ogólną liczbę 167 biskupów, aż 67 było z Filipin, pozostała zaś reszta wywodziła się z 14 innych konferencji biskupów. Cztery pierwsze dni poświęcono na referaty wstępne i dyskusje w grupach, aby przygotować materiał na posiedzenie ogólne. Obrady w grupach były uzależnione od regionu geograficznego, języka czy też charakteru socjologicznego. Po czterech dniach obrad w grupach, przedstawiciel każdej grupy przygotował rezolucje na posiedzenie wspólne. Dnia 28 listopada zgromadzili się wszyscy biskupi na posiedzeniu plenarnym, w którym wzięł również udział (przez 3 godziny) papież Paweł VI.

Było siedem głównych referatów: 1. Problemy socjalne w Azji i ich rozwiązanie (kard. P. Yu Pin — Formoza), 2. Problemy ekonomiczne w Azji i ich rozwiązanie (kard. Cooray — Cejlon), 3. Duszpasterstwo akademickie w Azji (mons. Taguchi — Japonia), 4. Problemy wychowawcze w Azji i ich rozwiązanie (P. Raymond — Pakistan), 5. Chrześcijaństwo a kultury azjatyckie (kard. Gracias — Indie), 6. Środki przekazu społecznego i społecznego komunikowania się (kard. R. Santos — Filipiny), 7. Problemy polityczne w Azji i ich rozwiązanie (mons. Nguyen-Van-Thuan — Wietnam Płd.). Każdy z powyższych tematów był tak brzemienisty w treść, że

praktycznie mógłby stanowić przedmiot odrębnego debatowania. Mimo to jednak konferencja była prawdziwym rachunkiem sumienia Kościoła w Azji. Pragnęła osiągnąć dwa cele: a) postawić sobie uczciwie pytanie, co Kościół robił i co robi obecnie dla rozwiązania tych problemów w Azji, oraz b) ciągle kontynuować i realizować uchwały konferencji, jeśli jej skutek ma trwać. Końcowe orędzie oraz rezolucje (por. niżej), uchwalone na plenarnym posiedzeniu w obecności papieża Pawła VI, są znakiem właściwego zrozumienia misji Kościoła w tych krajach, są wymownym symbolem postawy otwarcia się Kościoła katolickiego na potrzeby społeczno-ekonomiczne ludów Azji, wyznaczają perspektywy dalszej ewangelizacji, stając się zaczynem sił społecznych i cywilizacyjnych oraz wskazują na zapoczątkowanie nowego etapu działalności misyjnej Kościoła na tym kontynencie.

Orędzie Panazjatyckiej Konferencji Biskupów (wyjątki)

My, biskupi Azji, stanowimy część tego kontynentu jutra, bowiem my, katolicy azjatyccy, jako wspólnoty katolickie, pragniemy głębiej się wtopić w wielkie otaczające nas wspólnoty, bo w dziedzinie kultury jesteśmy ludźmi tej Azji, która zaczyna powstawać powoli wprawdzie ale zdecydowanie.

Mając to na uwadze zastanawiamy się, w jaki sposób możemy wierniej służyć naszemu ludom. Zastanawiamy się, jak pełniej możemy się zaangażować we wspólne zadanie, które powinno łączyć wszystkich ludzi dobrej woli, aby w naszych narodach zbudowali społeczeństwa odpowiadające najgłębszym dążeniom naszych ludów, a także wymogom Ewangelii: społeczeństwa „oparte na prawdzie, kierowane ku sprawiedliwości, zasadzone na miłosierdziu, urzeczywistniające się w wolności i rozkwitające w pokoju” (*Pacem in terris*).

Zdajemy sobie sprawę, że pierwszym zadaniem jest odnowa nas samych w świetle Chrystusa. Zaczynać musimy zawsze w oparciu o Ewangelię. Odnowa ta winna być zakorzeniona w modlitwie i ożywieniu „głębokiego poczucia religijnego, które charakteryzuje umysłowość świata azjatyckiego” (przemówienie Pawła VI do biskupów Azji na posiedzeniu plenarnym). W naszych wysiłkach musimy nadal gromadzić skarby duchowe naszych ludów. Musimy także w nas samych pogłębiać ducha służebności, o którym nauczał Ten, który żył wśród nas „jako ten, który służy” i który przyszedł na świat, „by życie swe oddać za zbawienie wszystkich”.

W przeszłości, dzięki łasce bożej, nieraz usiłowaliśmy nawet za cenę wielkich ofiar być wierni wymaganiom służebności i wielu z naszych poprzedników wspomagało rozwój naszych krajów poprzez budowanie szkół i szpitali, poprzez rozmaite formy służenia wspólnocie i dzieła miłosierdzia. Znaczny był także ich wkład w dzieło wzrostu kultury i nowych dróg ducha.

Czujemy się też zobowiązani z poczuciem winy wyznać, gdzie są nasze ułomności, gdzie skłanialiśmy się do uprzywilejowania ciasnych i małoskownych interesów, gdzie mogliśmy okazać więcej współczucia i troski wobec biednych i gdzie nie wypowiedzieliśmy się wystarczająco energicznie za sprawiedliwością i w obronie praw człowieka. Gdzie nie wcielaliśmy życia chrześcijańskiego i Kościoła w drogi i postacie naszych kultur, co sprawiło, że staliśmy się obcy we własnych krajach. Gdzie nie staraliśmy się zrozumieć, pogodzić i współpracować z naszymi braćmi z innych Kościołów chrześcijańskich i innych religii.

Wobec Chrystusa i wobec naszych braci stanowczo zobowiązujemy się zabiegać „o wszystko, co dotyczy godności człowieka”, bowiem „dalekie od prawdy jest twierdzenie, że z powodu naszej przynależności do Chrystusa obce nam są obowiązki i zadania ziemskie. Wiara natomiast, nadzieja i miłość Chrystusa zmuszają nas do służenia naszym braciom, mając na uwadze

fakt, że On oddał swe życie za nas, i że my także powinniśmy je oddawać za naszych braci" (orędzie ojców soborowych z dn. 20. X. 1962).

Pierwsze nasze postanowienie, to większa wierność „Kościołowi ubogich”. Jeśli chcemy dzielić los mas naszego kontynentu, musimy w naszym życiu być ubodzy. Kościół nie może tworzyć wysp bogactwa w oceanie potrzeb i nędzy. Nasze życie osobiste musi być świadectwem ewangelicznej prostoty i żaden człowiek, nawet najskromniejszy i najuboższy, nie może odczuwać żadnych trudności w przyjsciu do nas i odnalezieniu w nas braci.

Postanawiamy także odważnie i jasno głosić prawa wydziedziczonych i ubogich przeciw wszelkim formom niesprawiedliwości i obojętnie z jakiego źródła wypływającym nadużyciom. Nie sprzymierzmy się z bogatymi i możliwymi naszych krajów.

Sami również włączamy się w służbę wszechstronnego rozwoju naszych ludów. Wierzmy, że ludzkość jest darem i tworem Bożym i że jej rozwój jest zadaniem i obowiązkiem, które On nam wszystkim powierzył.

„Tam, gdzie chorzy są pielęgowani, głodni nakarmieni, więźniowie uwolnieni, gdzie jednostki i wspólnoty żyją w zgodzie, a narody w pokoju i współpracy, widzimy działanie ręki Bożej. On jest Tym, który działa w nauce, technice i kulturze, wszędzie tam, gdzie służą one dobrobytowi rodzaju ludzkiego" (Orędzie Azjatyckiej Konferencji Ekumenicznej dla Spraw Rozwoju, Tokio, 22. VII. 1970).

Pragniemy także stać się na tym kontynencie młodych „Kościołem młodych” — w nich i dla nich. Pragniemy być w nich i dla nich Kościołem godnym ich miłości i nadziei, który usiłuje ich zrozumieć i okazuje im zaufanie, odpowiada na potrzeby i żądania ludzi we współczesnym społeczeństwie. Kościołem, który z konkretnych faktów, dzień po dniu, czerpie przekonanie o swej wierze i nakazy swej miłości. Wiemy, że młodzi szukają właśnie takiego Kościoła. Wzmocnieni odwagą, którą dla przewyżczenia naszej słabości natchnie nas Chrystus, postaramy się odpowiedzieć na ich żądanie.

W kulturowym przeszczepianiu na teren Azji życia i nauki Ewangelii zdarzały się w przeszłości wahanie i pomyłki, lecz bardziej niż kiedykolwiek jesteśmy przekonani, że dialog z naszymi azjatyckimi braćmi, wyznającymi inne niż nasza religie, nabierać będzie coraz większego znaczenia. Domagamy się głębokiego poszanowania kultury i tradycji naszych ludów wyrażając nadzieję, że powszechność Kościoła, ten korzeń naszej różnorodności w jedności wiary, pomoże Azjatom, by pozostali rzeczywiście Azjatami i stali się pełnoprawnymi członkami współczesnego świata oraz jednej rodziny rodzaju ludzkiego.

Rezolucje

Dyskusje prowadzone na posiedzeniu plenarnym oraz w grupach roboczych były bardzo owocne przede wszystkim dla podkreślenia naszych zaleceń oraz ściślejszego określenia celu. Wskazania te oraz rezolucje pragniemy zrealizować w naszych diecezjach i w naszych krajach. Treść rezolucji została ujęta w punktach i może służyć dla uświadomienia sobie ważności naszych obrad oraz wytyczenia nowych dróg działania i współpracy, którą — z pomocą Bożą — pragniemy rozpocząć. Oby Duch Święty udzielił nam sił koniecznych dla szybkiej i roztropnej ich realizacji. Postanawiamy:

1. Wymagać od konferencji biskupów tutaj obecnych utworzenia i autorytatywnego zatwierdzenia komisji upoważnionej do praktycznej realizacji uchwał konferencji.

2. Wspólnie z ludźmi innych wyznań, z wszystkimi chrześcijanami oraz

wszystkimi ludźmi dobrej woli, postanawiamy starać się o zachowanie i przestrzeganie, zawsze i wszędzie, praw człowieka i godności ludzkiej.

3. Przynajmniej szczególną troską otoczyć pracowników i rolników, przede wszystkim szanując ich prawo do kształcenia i zrzeszania się, by bronić ich praw w państwie według nauki Kościoła.

4. Postanawiamy dążyć do wszelkich starań, by wszystkim zapewnić elementarne środki utrzymania. Dlatego zobowiązujemy się sprawiedliwie rozdzielać dobra ziemskie i inne zasoby naszych krajów oraz między wszystkich ludzi świata.

5. Świadomi ciągle narastającego problemu demograficznego, pragniemy uczulić wszystkich na obowiązki świadomego i odpowiedzialnego ojcostwa, przy stosowaniu dozwolonych środków.

6. Wyrażając nasze uznanie dla wszystkich narodów i dla wszystkich biskupów świata za ich wyraz braterstwa względem ludów Azji jesteśmy zdania, że najważniejszą formą wzajemnej pomocy między narodami jest handel na równej stopie. Życzymy sobie większej otwartości handlu ze światem bogatym w produkty pochodzące z pracy Azjatów oraz zapewnienia sprawiedliwej płacy za towary w zakresie międzynarodowym.

7. Popieramy najnowsze wskazania ONZ oraz Komisji Pearsona dotyczące rozwoju. Mamy nadzieję, że kraje bogate przynajmniej 1% dochodu narodowego przeznaczą na rzecz krajów w rozwoju. Domagamy się, aby co najmniej 70% tej pomocy było dane w formie koncesji. Żądamy, aby w razie udzielenia pomocy w formie pożyczki, była ona wolna od wszelkich warunków i ograniczeń.

8. Zdając sobie sprawę z nieskuteczności naszych poprzednich poczynań w tym zakresie, będziemy się usilnie starać: a) wypracować teologię rozwoju, która uwzględniałaby obowiązki Kościoła w sytuacjach konfliktowych, b) wyjaśnić w świetle tej teologii obowiązki kapłanów, zakonników oraz ludzi świeckich.

9. Zobowiązujemy się poprzez dialog szczerzy i otwarty z naszymi braćmi z innych wielkich religii Azji, w miarę możliwości, przyczynić się do obopólnego wzbogacenia duchowego oraz pracować z większą skutecznością dla rozwoju całego człowieka.

10. Postanawiamy również wypracować rodzimą teologię, aby umożliwić wdrożenie idei ewangelicznych w dawne i bogate kultury azjatyckie oraz przygotować sposób, według którego chrześcijaństwo Azji mogłoby zachować „co jest autentycznie ludzkie w tych religiach”.

11. Spodziewamy się, że poszczególne konferencje biskupów opracują konkretne sposoby stałego dialogu między teologami i specjalistami od spraw religii naszych Kościołów a ich braćmi innych religii Azji.

12. Uznajemy dynamiczną i profetyczną rolę, jaką aktualnie spełniają studenci Azji w rozwoju i przekształceniu nowego społeczeństwa.

13. Świadomi ogromnej wagi nauczania oraz wkładu, jaki mogą dać nasze wysiłki wychowawcze ogólnemu rozwojowi naszych krajów, zachęcamy usilnie nasze instytucje wychowawcze i wychowawców katolickich, aby nie szczędzili sił i pracy w kształceniu profesorów, nauczycieli, studentów i elity, która ma decydujące znaczenie dla rozwoju wspólnoty ludzkiej.

Ks. Władysław Kowalak SVD, Pieniężno—Warszawa

II. OPRACOWANIA

1. Działalność misyjna rosyjskiego Kościoła prawosławnego w XIX wieku

Z końcem XVIII i początkiem XIX wieku można zaobserwować zatracenie aktywności misyjnej w Kościele rosyjskoprawosławnym. Na taki stan rzeczy złożyły się różne przyczyny z czynników zewnętrznych decydujący wpływ

wywarł brak zainteresowania sprawami misyjnymi ze strony hierarchii kościelnej. Nadto stale odczuwany był niedosyt zdolnych misjonarzy. Wstrzymane zostały długoletnie subwencje państwowe na cele misyjne. Wiadomo również, że elementem utrudniającym rozwój idei misyjnej było silne związanie Kościoła z państwem. Stąd Kościół często dzielił losy państwa. Sytuacja w państwie rosyjskim pod koniec XVIII wieku była specyficzna. Władze polityczne zmuszone zostały względami socjologicznymi na otwarcie się wobec innych narodowości wraz z ich wierzeniami. Wymagało to od państwa pójsčia na dalekie ustępstwa po to, aby osiągnąć jedną, silną, samostanowiącą kulturalnie narodowość. W tym celu wydany zostaje edykt o tolerancji religijnej. Dla Kościoła prawosławnego decyzja ta była poważnym wstrząsem, jako że aż dotąd Kościół prawosławny był jedynie kompetentnym do autorytatywnego orzekania spraw religijnych w państwie. Edykt ogłoszony został przez Katarzynę II dnia 17 czerwca 1773 roku jako zarządzenie Świętego Synodu. W ślad za nim powstaje specjalnie utworzony „Urząd generalny dla kultów obcych” (r. 1811), a potem „Ministerstwo dla spraw kultu” (r. 1817). Prawosławie zaszeregowano obok wielu innych kultów i wyznań.

Obok elementów zewnętrznych istnieje pewne osobliwe zjawisko w historii rosyjskoprawosławnej działalności misyjnej o aspekcie wewnętrznym. Ekspansji chrześcijaństwa na terenie Rosji aż do początków XIX wieku nie towarzyszyła świadomość wśród szerokich mas wiernych o obowiązkach misyjnych. Swoją aktywność zawdzięczało chrześcijaństwo prawosławne pewnej wewnętrznej sile zgodnie z Hbr 4, 12: „żywe bowiem jest słowo Boże”. Można zatem aż po wiek XIX mówić tylko o jakiejś pośredniej, niezamierzonej działalności misyjnej w rosyjskim Kościele prawosławnym. Taka forma misjonowania była tak długo możliwa i skuteczna, jak długo chrześcijaństwo miało pozytywny, istotny wpływ na życie tubylców. W miarę jednak sekularyzacji życia osadników rosyjskich interesy handlowe i polityczne brały górę nad religijnymi.

Dopiero pozbawienie uprzywilejowanego znaczenia Kościoła prawosławnego wywołuje w pewnych kręgach społeczeństwa wysiłki i dążności, by angażować się w bezpośrednią pracę misyjną, głosząc jednocześnie obowiązki brania udziału w działalności misyjnej całej wspólnoty kościelnej. Pierwszymi popularyzatorami idei misyjnej w XIX wieku byli Selechow i J. Sitnikow, a zwłaszcza Makary Głucharew, znany misjonarz Altaju. Propozycje Głucharewa nie znalazły niestety zrozumienia w ówczesnym środowisku. Konserwatywny Święty Synod i jego prokuratorzy nie chcieli uwierzyć w odrodzenie się i uaktywnienie idei misyjnej poprzez włączenie do niej szerokich mas wiernych prawosławia. W roku 1864 w kręgach towarzyskiej elity Petersburga zaczyna działać na rzecz misyjnej pracy Głucharewa kupiec Afanasij Małkow. Pod wpływem wiadomości misyjnych Małkowa, archimandryta Władimir Pietrow, inspektor Akademii Duchownej w Petersburgu, zezwała na założenie organizacji, której celem miało być wspieranie rosyjskiej misji prawosławnej na terenach Syberii. Osobiście opracował statuty dla przyszłego Towarzystwa Misyjnego. Zatwierdzone zostały dnia 16 sierpnia 1865 roku oficjalnym ukazem. Dnia 21 sierpnia powołano do istnienia „Misyjne Towarzystwo dla wspierania dzieła rozkrzewienia wiary chrześcijaństwa wśród pogan” (*Missionierskoje obščestwo dla sodiejstwija rasprostranienija christianstwa mieźdu jazycznikami*). Zostało ono powierzone wysokiemu protektoratowi carycy Marii Aleksandrownej. W jego skład wchodziły osoby z petersburskiej arystokracji. Koła kościelne reprezentowali jako współzałożyciele acbp Wasilij Łuczinskij i protojerej Janiszew.

Wkrótce po zatwierdzeniu towarzystwa archimandryta Władimir zamianowany został kierownikiem misji altajskiej. Na miejscu swej pracy misyjnej skonstatował, że założone przez Małkowa klasztory „misyjne” były wyłącznie ożywionymi punktami handlu z Chinami. W oficjalnym czasopiśmie

archimandryta zdementował „misyjną” akcję Małkowa jako nieuczciwą. Afera finansowa Małkowa prowadziła w konsekwencji do rozwiązania co dopiero powstałej organizacji misyjnej.

Wówczas w akcję wkracza metropolita Moskwy Innocenty Wieniaminow, zwany powszechnie „patriarchą rosyjskich misjonarzy”. Poświęca cały swój autorytet w sprawie stworzenia nowego „Prawosławnego Towarzystwa Misyjnego”. Archimandryta Władimir korzystając z dotychczasowych doświadczeń opracowuje nowe statuty towarzystwa. Według jego założeń kierownikiem miał być każdorazowy metropolita Moskwy. Nadto w przeciwieństwie do poprzedniego towarzystwo nowe miało obejmować swym zasięgiem nie tylko tereny Syberii, lecz wszystkie tak wewnętrzne, jak i zewnętrzne rosyjskie misje prawosławne z wyłączeniem Transkaukazu, gdzie od roku 1860 działało już „Towarzystwo dla propagowania prawosławia na Kaukazie”. W dzień Nawrócenia św. Pawła 1870 roku wprowadza metropolita Innocenty w działalność nowe „Prawosławne Towarzystwo Misyjne” z siedzibą w Moskwie. Jako cel wytyczyło sobie towarzystwo akcję wspierania działalności misyjnej rosyjskiego prawosławia w kraju i za granicą. Cel ten zamierzano osiągnąć przez wychowywanie nowych misjonarzy, troskę o odpowiednie wyposażenie finansowe i materialne misji, wydając księgi liturgiczne w różnych językach, przez budowę kościołów, szkół i szpitali oraz przez prowadzenie wydawnictw propagandowo-informacyjnych o stanie misji prawosławnej. Organizacja była całkowicie bez wpływu na kierownictwo akcją misyjną i wysyłanie misjonarzy. Towarzystwo było wspierane przez mniejsze organizacje o ściśle określonych zadaniach. Np. przy klasztorze Pokrowa urządzono ośrodek wychowywania misjonarzy. Klasztor dostarczał też możliwości odpoczynku dla misjonarzy przejeżdżających i rekonwalescentów. Urządzono w nim bibliotekę i archiwum misyjne. Do roku 1888 wyszło stąd 27 nowych misjonarzy.

Wydawaniem ksiąg liturgicznych i pism religijnych dla Towarzystwa Misyjnego zajęło się Bractwo św. Gurija. Do roku 1899 bractwo wydało w 20 językach 1 599 385 egzemplarzy różnych pism religijnych o charakterze misyjnym. Kwestię finansową rozwiązywał częściowo fundusz napływający z rocznych składek pobieranych od członków Towarzystwa Misyjnego. Roczna opłata trzech rubli była jednak jak się okazało zbyt wygórowana dla wielu wiernych prawosławnych. Stąd niewielka ilość członków: w roku 1870 było ich 6 643, a w roku 1900 dopiero 16 368. Dochody miały uzupełniać okazjne składki. W tym celu stworzono Komitety Eparchialne, które pod kierownictwem biskupów diecezjalnych dbały o stałą pomoc finansową. W roku 1870 otworzono 13 takich bliźniaczych komitetów, w 1895 — 44, a w roku 1904 — 55. Celem popularyzacji dzieła misyjnego wśród szerokiego ogółu Innocenty Wieniaminow uzyskał od Świętego Synodu zezwolenie, aby dwa razy w roku urządzać święto misyjne. Wyznaczono dni: uroczystość świętych Cyryla i Metodego oraz pierwszą niedzielę postu, zwaną też „Niedzielą Prawosławia”. Na uroczystości te wyznaczane były specjalnie opracowane kazania lub referaty misyjne. Kolekta dnia przeznaczona była na potrzeby misyjne. Do roku 1887 praktykę dni misyjnych pozostawiono poszczególnym biskupom według uznania. Od roku 1888 dni misyjne nakazane zostały dla całego Kościoła prawosławnego w Rosji.

Nieco gorzej przedstawiała się sprawa stałej prasy misyjnej. Brak odpowiednich materiałów redakcyjnych oraz słaba poczytność ze względu na nielubianym powodowały upadek czasopism „Sbornik swiedienij” (1870—74) i „Missionier”. Stale pojawiały się jedynie roczne sprawozdania rachunkowe Komitetów Eparchialnych. Do roku 1893 wiadomości z pola misyjnego podawał urzędowy organ prasowy Eparchii moskiewskiej „Prawosławnyj Błogowiestnik”. Poza tym ukazywały się w formie ulotek okazjne materiały na dni misyjne.

Godną podkreślenia jest myśl nowego Towarzystwa Misyjnego, aby prze-

prowadzać kursy misyjne przy Akademii Duchownej w Kazaniu. Od roku 1898 powstaje wydzielony już od akademii kazańskiej instytut misyjny przy klasztorze preobrażeńskim. Cykl nauczania trwał dwa lata. Studia podzielone były na dwie sekcje: tatarską i mongolską. Nauczanie obejmowało takie przedmioty, jak: egzegeza Pisma św., wiadomości z zakresu propedeutyki teologicznej, teologię praktyczną, historię Kościoła, etnografię, historię religii i misji, apologetykę oraz w zależności od sekcji odpowiednio języki obce. Wykłady prowadzili profesorowie akademii kazańskiej. Warunkiem przyjęcia było ukończenie studiów średnich. Studenci prowadzili życie wspólne, po ukończeniu studiów otrzymywali prawo noszenia stroju duchownego. W roku akademickim 1898/99 sekcja tatarska liczyła 24 studentów, sekcja mongolska — 14.

Działalność Prawosławnego Towarzystwa Misyjnego była w historii rosyjskiej misji prawosławnej precedensem. Wprawdzie nie spełniało ono roli organu centralnego tej rangi jak rzymska Kongregacja Rozkrzewiania Wiary, lecz przejęło wiele podobnych funkcji na terenie prawosławnej misji rosyjskiej. Istotne zadanie towarzystwa polegało na stworzeniu silnej więzi między Kościołem rodzimym a misjonarzami oraz na propagowaniu idei misyjnej wśród szerokiego mas rosyjskiego społeczeństwa. Oprócz powyższego istniały jeszcze inne organizacje o charakterze kulturalno-religijnym na terenie Palestyny: „Rosyjskie Towarzystwo dla terenów Syrii i Palestyny” oraz na terenach Syberii tzw. „Fundacja Aleksandra”, stworzona przez Aleksandra III (1881—1894).

Działalność misyjna Innocentego Wieniaminowa obejmowała nadto Alaskę, misję w Jakucku, nad Amurem i Ussuri. Równocześnie w XIX wieku prowadzone były misje w Chinach, Japonii, Korei, a na terenie europejskim Rosji wśród Samojedów, Wotiaków, Czeremiszów, Czuwasów, Kałmuków.

W działalności misyjnej rosyjskiego Kościoła prawosławnego na przestrzeni XIX wieku łatwo zauważyć już zorganizowaną działalność misyjną oraz stopniowe dojrzewanie myśli, że pełne przyjęcie chrześcijaństwa zobowiązuje do pełnej realizacji posłannictwa Chrystusowego, jakim jest dawanie Chrystusa światu*.

Ks. Leonard Górka SVD, Pieniężno

2. Problemy genezy religii dzisiaj

Także w etnologii wybór lub eliminację pewnej problematyki naukowej dokonuje się w oparciu o panujące „mody”. Poniższe rozważania mają nie tyle charakter informacji na temat aktualnego stanu badań nad pochodzeniem religii, ile służą pokazaniu historii oraz zasadności samego pytania o początek ludzkich wierzeń religijnych na gruncie takiej nauki empirycznej, za jaką, według pewnej orientacji, chce uchodzić etnologia religii.¹

* J. Głazik, *Die russisch—orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Großen*, Münster 1954, 109—229; A. M. Amman, *Ostslawische Kirchengeschichte*, Wien 1950, 469—498, 551—554; S. Bolszakow, *The Foreign Missions of the Russian Orthodox Church*, London 1943; F. Lieb, *Russland unterwegs*, Bern 1945; I. Jastrebow, *Missionier wysokopriewszczenniejziej Władimir Archiepiskop kazanski i swiażskij*, Kazan 1898.

¹ Tak w dzisiejszych sformułowaniach tzw. szkoły kulturowo-historycznej chce się określić dyscyplinę nazywaną poprzednio porównawczą historią religii. Przedmiotem jej badań są wierzenia tzw. ludów pierwotnych.

Na ogół przyjmuje się, że etnologia jako wykształcona i samodzielna dyscyplina naukowa powstała w drugiej połowie XIX w. Jest to okres panowania pozytywizmu (wraz z empiryzmem), który wcześniej połączył się z ewolucjonizmem². Zwłaszcza ten ostatni przeniknął naukowe myślenie ludzi i w sposób zasadniczy zaważył na ówczesnych ujęciach nauki. Ponieważ cała rzeczywistość podlega rozwojowi, dla jej poznania trzeba sięgnąć do genezy zjawisk. Fakty należy włączać w szeregi rozwojowe rządzone prawami i oceniać je z punktu widzenia kryteriów rozwoju. W sposób dość mechaniczny sądzono, że rozwój jakiegokolwiek elementu w sposób konieczny przebiega od początkowej prymitywnej postaci, do form coraz bardziej doskonałych. W ujęciu tym można znaleźć echa XVIII-wiecznej wiary w ciągły postęp ludzkości.

Ewolucjonizm pozytywizmu, chociaż w szczegółach tak radykalnie różny od systemu Hegla, jednak w ogólnej tendencji przedstawienia rzeczywistości w ramach wszechobejmującego rozwoju, wykazuje do niego zaskakujące podobieństwo. Podobne akcenty heglowskiej historiozofii można znaleźć u Diltheya i Rickerta, dwu wiodących i wpływowych filozofów nauk humanistycznych tego okresu. Genetycznie pojmowano cele antropologii fizycznej, językoznawstwa, biologii i nauk społecznych a wśród nich etnologii.

Czasami można się spotkać z twierdzeniem, że dopiero ewolucjonizm uczynił z etnologii naukę. Nie wydaje się, by był to sąd uzasadniony. Ewolucjonizm bowiem jest mniej metodą, a więcej zasadą przenikającą badania naukowe: historia kultury stanowi powszechny proces rozwoju w oparciu o immanentne prawa rozwojowe, dzięki którym rozwój poszczególnych kultur u wszystkich ludów dokonuje się w określonych szeregach rozwojowych. Metoda tak zorientowanej etnologii sprowadza się do układania zjawisk w owe szeregi. Podstawowym miernikiem czasu staje się tu zasada stwierdzająca, że proces rozwoju przybiera kierunek od tego, co proste do tego, co złożone, od niższego do wyższego, a więc to, co proste i niższe jest też starsze. Spodziewano się, że w oparciu o ewolucjonizm da się zrekonstruować historię ludzkości i świata, a w przytoczonej zasadzie (ewolucja stanowi powszechnie prawo wszystkich zjawisk przyrodniczych, psychicznych i kulturowych) upatrywano obiektywne narzędzie do ustalania czasowego i przyczynowego następstwa zdarzeń. Tendencja ta w podwójny sposób zaważyła na uprawianiu etnologii. Po pierwsze, za jej naczelne zadanie do tego stopnia uważano ustalanie genezy zjawisk, że odsuwało ono na plan dalszy wszystkie inne zagadnienia. Po drugie, konkretyzowała problematykę: ponieważ końcowy element szeregu był znany, zadanie nauki sprowadzało się do znalezienia elementu pierwszego **oraz wypełniania brakujących ogniw** w szeregu. Według tej orientacji powstawały prace A. Bastiana, J. Frazera, J. F. McLennana, J. Lubbocka, L. Morgana i E. Taylora.

Geneza religii interesowała etnologów przez szereg lat. Teorie powstawały jedna po drugiej, przy czym każda nowa teoria w znacznej mierze była negacją poprzedniej. Kolejność, w jakiej powstawały, była odwrotna do chronologii, w jakiej historycznie pojawiły się same religie. Działo się tak dlatego, że badania etnograficzne, w oparciu o które je formułowano, docierały do coraz starszych ludów i ich religii. Jednak już na początku wieku XX doszła do głosu wzrastająca krytyka tradycyjnego kierunku ewolucjonistycznego. Z opozycji tej wyrosła szkoła kulturowo-historyczna, a zwłaszcza prace jej głównego przedstawiciela W. Schmidta.³ Jest to nadal stadium historycz-

² Ewolucjonizm obejmuje wiele kierunków o podobnych tendencjach, mimo czasem opozycyjnych sformułowań.

³ Jest błędem nazwać ten kierunek teorią kręgów kulturowych. Choć bowiem krąg kulturowy grał z pewnością ważną rolę w pracach szkoły, jednak nie tak wielką, by nadawać nazwę szkole.

nie nastawionej etnologii, gdzie zagadnienie genezy religii stanowi problem najważniejszy. Sprawie tej poświęca Schmidt 12 tomów monumentalnego dzieła *Der Ursprung der Gottesidee*⁴, podając w tomie VI teorię religii znaną jako teorię pramonoteizmu. Jednak mimo zdecydowanie negatywnego stanowiska Schmidta wobec tradycyjnego w etnologii nurtu ewolucjonistycznego, autor tkwił w nim głębiej niż sam sobie z tego zdawał sprawę. Nie chodzi w tym przypadku o to, że zwalczając progresywną formę ewolucjonizmu (pojętego jako powszechne prawo postępującego rozwoju całej rzeczywistości), nie był zarazem przeciwnikiem ewolucji stwierdzanej każdorazowo jako fakt (a nie przyjmowanej *a priori*). Rzecz w tym, że nie wyzwoił się z samej problematyki, pozostał dzieckiem swego czasu. Sprawa szukania początków zjawisk kulturowych i dla niego była kwestią najważniejszą. Ewolucjonistyczne podejście do przedmiotu badań cechowała przewaga dociekań genetycznych nad systematycznymi, posługiwanie się rozumowaniem przez analogię, sprowadzanie wszystkiego do form pierwotnych i budowanie schematów rozwojowych. Te same akcenty znajdują się w pracach Schmidta, który przejął główną myśl ewolucjonizmu, że dawniejsze stadia rozwojowe kultury mogą być poznane i odpowiednio uszeregowane dzięki badaniom nad kulturami aktualnie istniejącymi, te bowiem reprezentują „stopnie” kultury przeżyte przez ludzkość. Różnica między postępowaniem ewolucjonizmu a postępowaniem Schmidta polega na tym, że pierwszy *a priori* układał kultury w szeregi rozwojowe, od kultur bardziej prymitywnych do bardziej złożonych, gdy Schmidt dla ich uporządkowania posługiwał się metodą porównywania zjawisk w oparciu o kryteria szkoły kulturowo-historycznej, aby na tej drodze zamienić aktualny przestrzenny układ kultur w ich porządek chronologiczny⁵.

Nowość teorii Schmidta w stosunku do wszystkich dawniejszych teorii polegała na tym, że według niej monoteizm nie był końcowym etapem w rozwoju religii, jak to się starały wszystkie wykazać, ale miał stać u jej kolebki⁶. Lecz nie tylko w tym sensie teoria ta stanowi punkt kulminacyjny w rozważaniach etnologicznych na temat genezy religii. Wieńczy także pewien zakończony etap w badaniach religioznawczych. W drugiej połowie XX wieku zainteresowanie kwestią religiogenezy wśród etnologów zdecydowanie słabnie. Doszło nawet do tego, że wielki prąd ahistoryzmu, który po okresie badań według metody ewolucjonistycznej i kulturowo-historycznej nastąpił w etnologii, wyrugował z rozważań nad religią i kulturą pojęcie rozwoju i opatrzył je epitetem nienaukowego.

Czy do zajęcia takiego stanowiska nie przyczynił się także fakt, że praca Schmidta powiedziała właściwie wszystko, co na ten temat można było powiedzieć, korzystając z dostępnego materiału etnograficznego, wyczerpała możliwość alternatywnych rozwiązań? Ponieważ na dopływ nowych danych z życia ludów pierwotnych nie można liczyć (wszystkie one zostały przebadane albo już wymarły), wśród etnologów zapanowało podświadome przekonanie, że problematyka jest zbyt trudna, by dało się ją rozwiązać w oparciu

⁴ W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie*, t. I—XII, Münster 1926—1955.

⁵ Sposób postępowania właściwy dla metody kulturowo-historycznej już od dawna jest stosowany w językoznawstwie, gdzie ustala się rodziny językowe, doszukując się podobieństw oddalonych języków.

⁶ Zwrócenie uwagi na monoteistyczny charakter religii ludów pierwotnych nie było zasługą Schmidta, lecz A. Langa Schmidta polegała na tym, że dostarczył zapożyczoną od Fr. Graebnera metody, za pomocą której można było stwierdzić w sposób naukowy monoteistyczny charakter religii ludów pierwotnych. Oryginalnie schmidtowskie były w tym przypadku dwie dalsze tezy o pramonoteizmie i praobjawieniu.

o dostępny materiał etnograficzny w sposób powszechnie przyjęty przez nauki empiryczne i że w związku z tym lepiej jej zaniechać.

Około roku 1922 przeciwko dociekananiu w etnologii genezy instytucji społecznych oraz stawianiu hipotez na temat ich powstania i rozwoju występują funkcjonalści. Dzisiejszy funkcjonalizm nie jest zwartym i jednolitym kierunkiem, ale obejmuje mnogość różnych, choć w pewnych przypadkach spokrewnionych tendencji⁷. Wspólne jest im ujmowanie kultury jako całościowego organizmu. O ile jednak poprzednia krytyka ewolucjonizmu i szkoły kulturowo-historycznej nie szła w kierunku potępienia badań historycznych w ogóle, lecz występowała wyłącznie przeciw rekonstrukcji kultury opartej na nie dość wyczerpującym i zweryfikowanym materiale, o tyle funkcjonalizm zaczął stawiać pytania w sposób programowo ahistoryczny. Dotychczasowe badanie diachroniczne zostało zastąpione badaniem synchronicznym. Nie chodzi już o historię i początek tego lub innego elementu kulturowego, ale o ich funkcję, o ich wzajemne powiązanie i działanie. Główne pytanie, jakie trzeba postawić, to pytanie o funkcję, jaką pełni pewien wytwór kulturowy, jak wiąże się z całością danej instytucji oraz w jakiej relacji pozostają do siebie elementy całości. Jeżeli udzieli się odpowiedzi na powyższe pytania, można mówić w etnologii o rozumieniu. Równocześnie funkcjonalizm położył nacisk na obserwację i badania terenowe, przyczyniając się tym samym do szybkiego rozwoju etnologii, do uściślenia jej metod i zebrania znacznej ilości krytycznego materiału faktograficznego. Niemniej rezygnując z pytania *dla czego* na korzyść pytania *jak*, odrzucił w religioznawstwie, jako nierozwiązalny, problem genezy religii, zadowolając się w zamian szczegółowymi opisaniami wierzeń, m. in. ludów pierwotnych.

O ile funkcjonalizm był z samych założeń kierunkiem ahistorycznym, nie można tego powiedzieć o strukturalizmie, kolejnej na pewien okres czasu „wyłącznie naukowej” metodzie etnologii. Strukturalizm, podobnie jak funkcjonalizm, nie przedstawia jednej, zwartej koncepcji myślenia. Jako kierunek w opisowej metodologii humanistyki, a szczególnie jako dyrektywa badania w etnologii, szuka niezmiennych struktur⁸, które by pozwoliły na wykrycie analogii strukturalnych między różnymi sferami pewnej kultury. Traktuje elementy kultury jako znaki, a jej samej przypisuje charakter symboliczny. Dzięki temu ma nadzieję dojść do jej zrozumienia. Wyrastając jednak z opozycji przeciw ewolucjonizmowi kulturowemu, sam mniej interesuje się procesem rozwojowym. Tak np. Lévi-Strauss, przedstawiciel tego kierunku w antropologii kulturowej, jakkolwiek zasadniczo nie odrzuca wyjaśnienia genetycznego, jednak materiałowi etnograficznemu nie przypisuje większych możliwości. Etnologii zorientowanej historycznie zarzuca, że pozostaje na powierzchni zjawisk. Trudno w tej chwili zdobyć się na jednoznaczną ocenę strukturalizmu. Jest kierunkiem młodym, którego szerszy rozwój datuje się na lata 60. Nie zdążył więc sprawdzić się w konkretnych badaniach etnologicznych. Wiadomo w każdym razie, że sama „klasyfikacja” kultury nie jest w stanie uchwycić adekwatnie ciągłości procesów kulturowych i znacznie zuboża treść wyników poznawczych. Postawa ahistoryczna, upraszczając i uściślając operacje wiedzotwórcze, zmusza w zamian do rezygnacji z diachronicznej wizji kultury.

W imię jakich zasadniczych racji etnolog miałyby rezygnować z postawienia pytania o pochodzenie religii? Wiadomo, że przy ciasno i zbyt wyłącznie proponowanej metodzie naukowej, pewne zagadnienie nie może się w ogóle pojawić. Bowiem określona metoda nie jest wszechstronnym narzędziem, lecz jej wybór z góry wyznacza dopuszczalną problematykę. Gwarantuje to na

⁷ Wyróżnia się dziś co najmniej trzy klasyczne postacie funkcjonalizmu: funkcjonalizm B. Malinowskiego, funkcjonalizm-strukturalizm A. Radcliffe-Browna oraz funkcjonalizm umiarkowany R. Thurnwalda.

⁸ „Struktura” jest wyrażeniem wieloznacznym.

pewno większą zasadność głoszonych już tez, ale ogranicza poznawcze możliwości człowieka. Jednostronne, zafascynowane efektywnością, uznawanie wyłączności pewnej metody jest zawsze charakterystyczne dla pierwszego okresu jej stosowania. Nastawienie to z biegiem czasu, wobec ujawniających się mankamentów powinno mijać i prowadzić do coraz bardziej kompleksowych sposobów badania. Tendencję tę obserwujemy dzisiaj w etnologii. Po okresie badań według zaleceń neopozytywizmu — który jako nowa forma XIX-wiecznego scjentyzmu zachęcał do ostrożności w formułowaniu tez, unikaniu ogólnych oraz nieopartych dostatecznie empirią teorii, do wyboru metod minimalistycznych — dzisiaj chce się korzystać z tych wszystkich sposobów badania, jakie przybliżają rozwiązanie zagadnień interesujących etnologię⁹. Zresztą sama złożoność przedmiotu badań, w tym przypadku religii, zdaje się do tego zmuszać¹⁰.

Pytanie o genezę religii jest jednym z wielu, jakie pojawiły się w dziejach człowieka. Czy zasadnie? Czy poza warstwą psychologiczną (sytuacją problemową) i językową (pewną konstrukcją gramatyczną) istnieje jeszcze trzecia warstwa logiczna (znaczeniowa)? Jak się okazuje, odpowiedź na to zagadnienie uzależniona jest od określonych przesłanek filozoficznych. Przede wszystkim pytając o zasadność problemu genezy religii można różnić między dwoma jego wersjami: pytaniem o drogi rozwojowe religii oraz pytaniem o jej początek. Otóż jeżeli przyjąć neopozytywistyczną teorię pytań, zgodnie z którą zdanie sensowne to takie, które posiada możliwość logicznej oceny, tzn. możliwość empirycznej sprawdzalności, to przy wąskim ujęciu tej sprawdzalności (tak właśnie chciał neopozytywizm) druga wersja pytania może spaść do rzędu problemów pozornych, a etnolog będzie zmuszony stanąć przed pytaniem o element pierwszy. Takiego zdania, mimo ogólnej orientacji historycznej, wychodząc jednak z pewnych presupozycji filozoficznych, jest np. etnografia radziecka, według której — wobec tezy systemowej, że „badając łańcuchy rozwojowe zjawisk, badając szeregi zjawisk, w obrębie których jedne powstają z drugich, nie możemy nigdy dojść do absolutnie pierwszego ogniwa jakiegokolwiek szeregu” — pytanie o początek religii jest źle postawione¹¹.

Problematyka religioznawcza w wieku XX rozwinęła się, a zagadnienie genezy religii stanowić musi jeden z problemów. O ile przyjmuje się zasadność historii religii, uznanie sensowności pytania o początek religii jest logiczną konsekwencją. Jest to pytanie poprawne, a więc sensowne i jednoznaczne, z zaznaczoną wiadomą i niewiadomą pytania. Pytanie to jest trafne, nie bazuje na założeniach fałszywych, względnie prowadzących do konsekwencji fałszywych lub bezsensownych¹². O ile przyjąć, że wartością logiczną py-

⁹ „Byłbym skłonny potraktować spór o metodę w etnologii jako chorobę wieku dziecięcego, ponieważ nie ma żadnej wyłącznej metody ... Jestem zdania, że wszystkie metody, jakie w historii etnologii występowały z absolutnymi roszczeniami wyłączności, są tylko różnymi punktami widzenia. Wszystkie są niezbędne i kiedyś zjednoczą się w etnologii przyszłości” (H. Trimborn, *Von Aufgaben und Verfahren der Völkerkunde*, w: *Lehrbuch der Völkerkunde*, Stuttgart 1958, 21. 22).

¹⁰ J. Haekel wskazuje aż na siedem różnych aspektów, pod którymi można rozpatrywać religię: fenomenologiczny, strukturalny i funkcjonalny, socjologiczny, psychologiczny, filozoficzny, historyczny i kulturowo-morfologiczny (J. Haekel, *Religion*, w: *Lehrbuch der Völkerkunde*, dz. cyt., 42).

¹¹ Por. Z. Cackowski, *Problemy i pseudoproblemy*, 1964, 237.

¹² „Bezsens” w znaczeniu 1) bezładu syntaktycznego lub semantycznego, 2) wyrażenia jawnie fałszywego, 3) sprzecznego wewnątrznie, tzn. implikującego własną negację i 4) uznanego za takie ze względów systemowych, np. z punktu widzenia neopozytywizmu wszystkie wyrażenia empirycznie niesprawdzalne są nonsensem.

tania jest wartość logiczna jego założenia, to przy pytaniu o początek religii założeniem tym będzie przypuszczenie, że religia, jak każde zjawisko, z którym spotykamy się w doświadczeniu, ma swój początek. Jako alternatywa pozostaje wieczność wszechświata lub teoria wiecznych powrotów. Pytanie o początek religii jest wreszcie pytaniem zasadnym, gdyż posiada co najmniej dwie sensowne odpowiedzi, a wydaje się, że także dostateczną rację swego postawienia w postaci umotywowanej wątpliwości. Inną natomiast sprawą jest jego rozstrzygalność. W razie pozytywnej odpowiedzi trudno nam będzie zakładać, że dotarliśmy do absolutnie początkowych form religii. Zawsze przecież mogą się znaleźć dane z czasów wcześniejszych. Tak więc każdorazowo będzie to odpowiedź (jak wszystkie twierdzenia nauk empirycznych) warunkowa, dostosowana do aktualnego stanu badań. Stąd też jedynym czynnikiem, który mógłby powstrzymać badacza — nie tyle przed stawianiem problemu, ile przed jego rozwiązaniem — jest i powinien być brak danych. Z tego jednak, że aktualnie nie znamy wiążącej odpowiedzi na pytanie o początek religii nie wynika, że nigdy jej znać nie będziemy. Można nie uznawać zasadności dotychczasowych odpowiedzi, jednak niekoniecznie stanowisko to musi się wiązać z dyskwalifikacją samego pytania. Jak pokazuje historia myśli ludzkiej, o ile tylko istnieje faktyczna problematyka interesująca człowieka, wszelkie tamy stawiane ludzkiej dociekliwości nie są w stanie tego myślenia zahamować. Ciekawość intelektualna, także w przypadku pytania o początek religii, pozostanie jedną z głównych cech osobnika z gatunku *animal rationale*.

Ks. Andrzej Bronk SVD, Pieniężno