

Feliks Zapłata

Biuletyn misjologiczny

Collectanea Theologica 40/3, 129-146

1970

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 MISJOLOGICZNY

Zawartość: I. SPRAWOZDANIA I KOMUNIKATY. 1. Pierwsze panafrkańskie sympozjum biskupów. — 2. Nowe prawo małżeńskie w Kenii. — 3. Kongres etnologiczny w Göttingen. II. PROBLEMY. 1. Transkei — z problematyki apartheidu w Republice Południowej Afryki. — 2. Drogi słowiańskiego ekumenizmu. — 3. Religia ludów przedhistorycznych i pierwotnych*.

I. SPRAWOZDANIA I KOMUNIKATY

1. Pierwsze panafrkańskie sympozjum biskupów

Posoborowy ruch głębokiej odnowy konstatujemy coraz częściej nie tylko w starych krajach chrześcijańskich, ale również na terenie młodych Kościołów. I tam — coraz częściej wspólnie — szuka się dróg dla realizacji wytycznych Vaticanum II. Taki właśnie był cel obrad przedstawicieli całego Kościoła indyjskiego z hierarchią na czele, zebranych w dniach 15—25 maja, 1969 r. na Seminarium Narodowym w Bangalur.

Dwa miesiące później, w lipcu (28—31. VII. 1969) zebrał się także episkopat afrykański w Instytucie Pastoralnym w Gaba. Całość obrad zakończył Paweł VI w katedrze w Rubaga, będącej do roku 1966 stolicą arcybiskupa dzisiejszej Kampali. Przybycie Ojca św. do Ugandy oraz podniesie uroczystości związane z jego wizytą na Czarnym Łądzie odsunęły nieco w cień zebranie episkopatu panafrkańskiego, które jest przecież ważną próbą skoordynowania prac duszpasterskich w skali kontynentu oraz próbą zajęcia wspólnego i ujednoczonego stanowiska wobec najważniejszych problemów Kościoła w Afryce.

Na to zebranie o charakterze roboczym przybyło 32 przedstawicieli 28 konferencji biskupich Afryki; wśród hierarchów było obecnych wszystkich siedmiu kardynałów Czarnego Łądu. Przedstawiciele episkopatu Angoli i Mozambiku nie mogli wziąć udziału w obradach. Natomiast byli obecni przedstawiciele episkopatu Rodezji i Republiki Pd. Afryki oraz delegacja Nigerii (Lagos). Biskupi z Biafry przybyli z tytułu osobistego. Ponadto w obradach wzięli udział: jako przedstawiciel centralnej władzy misyjnej abp P e g n e d o l i, sekretarz Kongregacji Ewangelizacji Ludów, trzech przełożonych generalnych misyjnych zgromadzeń zakonnych (Scheutystów, OO. Białych, Zgrom. Misji

* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Feliks Zapłata SVD, Warszawa.

Afrykańskich) oraz przedstawiciel Konferencji Wyższych Przełożonych Afryki Wschodniej.

Program trzydniowych obrad przewidywał omówienie następujących problemów: brak nowych powołań, kształtowanie elity świeckich, gwałtowny spadek liczby misjonarzy zagranicznych, zagadnienie specyficznie afrykańskiej liturgii, problematyka pomocy w rozwoju, duszpasterstwo miejskie, ekumeniczna współpraca wyznań chrześcijańskich, wzajemny stosunek episkopatu afrykańskiego i zakonów misyjnych, a wreszcie akcja na rzecz pokoju w Afryce. Z powodu braku czasu ograniczono się do rozpatrzenia tylko trzech spraw: akcji na rzecz pokoju, problematyki pomocy w rozwoju oraz problemu stworzenia panafrkańskiego organu koordynującego prace duszpasterskie różnych grup językowych: angielskiej, francuskiej oraz „czarnej” i „białej” Afryki.

Projekt stworzenia panafrkańskiego organu koordynacyjnego musiał stać się czołową ogromnym trudnością. Były to trudności najpierw natury obiektywnej, jak powikłanie i różnorodność elementów etnicznych, językowych, politycznych, kulturowych, rasowych i religijnych Czarnego Kontynentu. Następnie dochodziły do głosu sprzeciw natury bardziej subiektywnej, a więc w pierwszym rzędzie dążności partykularystyczne, zwłaszcza ze strony grupy językowej francuskiej. Tendencje takie stanowią pozostałość francuskiej polityki kolonialnej, która w imię „fraternizacji” usiłowała wszystko i wszystkich „sfrancuzić” do tego stopnia, że „być katolikiem” znaczyło „być Francuzem”. (Podobnie jeszcze dziś w posiadłościach portugalskich misjonarze są praktycznie przedstawicielami i rzecznikami rządu). Tak usposobiony episkopat grupy językowej francuskiej z wyjątkiem kard. Zoungrana podchodził do sympozjum z wielką rezerwą. Zasygnalizowane trudności wystąpiły ostro od samego początku już przy wyborze przewodniczącego sympozjum. Po wielu targach zgodzono się ostatecznie na wybór J. Amissah'a, arcybiskupa Cap Coast (Ghana), jako przewodniczącego zebrania, i na jego zastępcę A. R. Dosseh'a, arcybiskupa Lomé (Togo). W takiej atmosferze sympozjum doszło tylko do tymczasowego rozwiązania: 26 głosami przeciw 6 uchwalono stworzenie prowizorycznego czteroosobowego komitetu dla spraw panafrkańskich: przewodniczący kard. Zoungrana, dwaj zastępcy przewodniczącego i sekretarz. Do komitetu dodano abpa Amissah'a jako rzecznika interesów Afryki Zach., oraz McCauley'a, biskupa Fort Portal (Uganda), jako rzecznika interesów Afryki Wsch. Zadaniem komitetu jest przygotowanie drugiego sympozjum na rok 1970 oraz wypracowanie projektu statutu dla panafrkańskiej Rady Biskupów, pojętej jeszcze bardzo luźno, do której jednak nie będzie należeć episkopat z posiadłości portugalskich. Aby zbytnio nie drażnić biskupów francuskiej grupy językowej, proponowana Rada Biskupów ma mieć na razie charakter informacyjny i zadania naukowo-badawcze. Dalsze obrady na ten temat odłożono do roku 1970.

Innym problemem — jak można wnioskować z wywiadu prasowego udzielonego przez kard. Zoungranę — była afrykanizacja Kościoła. Kardynał wystąpił przeciw „zdałnemu kierownictwu” pewnych międzynarodowych organizacji, które chciałyby ustawić pracę duszpasterską Kościoła w Afryce według wzorów nieafrykańskich, a zatem szkodliwych dla akcji głoszenia Ewangelii na terenie Afryki. Skrytykował również niektóre organizacje europejskie, usiłujące narzucić Kościołowi w Afryce nieafrykańskie struktury. Kościół afrykański nie może iść po tej linii, nie może przyjmować obcego oblicza. Odnośnie do afrykanizacji liturgii, kardynał uważa, że należy przetransponować do liturgii czysto ludzkie elementy nawet z animizmu czy fetysyzmu. Afrykanizacja musi obejmować wszystkie dziedziny życia chrześcijańskiego.

Przed zakończeniem sympozjum ogłosiło dwie deklaracje: w sprawie pokoju i rozwoju.

W sprawie pokoju domagają się kardynałowie, arcybiskupi i biskupi tego kontynentu położenia kresu gwałtom i wojnie w każdej formie: politycznego ucisku, dyskryminacji rasowej czy deptania praw ludzkich. „Wszelkie naruszenie sprawiedliwości jest przeszkodą do pokoju”. W podróży Ojca św. do Afryki uczestnicy sympozjum widzą znak wielkiej nadziei w pokój w Afryce. Oto godne uwagi słowa: „Prosimy wszystkich ludzi dobrej woli, aby się połączyli z nami, w celu zaprowadzenia na tym kontynencie pokoju ugruntowanego na sprawiedliwości”.

W sprawie rozwoju biskupi oświadczyli, że jest on najpilniejszym dla Afryki problemem. Domagają się przeto zmiany w polityce narodów bogatych, które kosztem biedy drugich stają się coraz bogatsze; dalej — reformy struktury gospodarki światowej i opracowania międzynarodowego prawa pracy. Pomocy technicznej nie należy łączyć z klauzulami niezgodnymi z godnością człowieka. Nie wolno jej też wiązać z fałszywymi rozwiązaniami problemu ludnościowego, które szkodzą ludom Afryki, mającym jeszcze we czci godność rodziny oraz osoby ludzkiej. Wreszcie biskupi domagają się usunięcia braków w wychowaniu i szkolnictwie, powstrzymania bogacenia się grupy uprzywilejowanych, wyeliminowania każdej dyskryminacji oraz zakończenia bratniej wojny.

Nawiązując do przemysłów i deklaracji sympozjum, Paweł VI zakończył swoje przemówienie do parlamentu Ugandy również gorącym apelem pokoju: „Pokój — to jest najserdeczniejsze i najpiękniejsze słowo, które nosimy w naszym sercu i które w Twoje ręce, Panie Prezydencie, składamy na znak naszego uznania za zgotowanie nam tak gościnnego przyjęcia. Słowo to kierujemy także do wszystkich tu obecnych osobistości. Jest to nasze życzenie skierowane do całego kontynentu afrykańskiego: Pokój dla całej Afryki”.

Ks. Feliks Zapłata SVD, Warszawa

2. Nowe prawo małżeńskie w Kenii

Rząd w Kenii przygotowuje dla wszystkich szczepów i wspólnot religijnych kraju możliwie jednolite prawo małżeńskie. W tym celu do rządowej komisji przygotowującej projekt prawa małżeńskiego został powołany na wyraźne życzenie prezydenta Kenyatty także ze strony katolickiej biskup Kisumu narodowości holenderskiej, de Reeper MHM.

Oto podstawowe założenia projektowanej ustawy, a zarazem wytyczne dla prac komisji kodyfikującej:

- szczególne uwzględnienie stanowiska kobiety w małżeństwie i rodzinie;
- oparcie nowego prawa małżeńskiego na afrykańskim sposobie życia;
- uznanie istnienia różnych grup religijnych, połączone z najdalej idącym zachowaniem ich zwyczajów (nikt nie może być zmuszany do czegoś, co jest przeciwne przepisom jego wyznania);
- zagwarantowanie trwałości związku małżeńskiego i rodziny, a więc ograniczenie i utrudnianie rozwodów.

Większość proponowanych praw jest całkowitą nowością dla Kenii, np. określenie najniższej granicy wieku: dla mężczyzny 18, a dla kobiety 16 lat. Również nowością jest pozostawienie zgody na związek małżeński całkowicie osobistej, wolnej decyzji każdej ze stron.

Nie można jeszcze uznać poligamii wprost za nielegalną. Niemniej komisja jest zdecydowana prawnie ją utrudnić, aby w ten sposób z czasem doprowadzić do zupełnego zaniku. I tak przy każdorazowym zawieraniu związku małżeńskiego będzie się żądać oświadczenia obu stron, czy decydują się na monogamiczne czy też ewentualnie na poligamiczne małżeństwo. Oświadczenie

to będzie wiążące wobec prawa. Projekt przewiduje jednak możliwość zmiany monogamicznego związku na poligamiczny i odwrotnie przez wspólne pisemne oświadczenie małżonków. Z drugiej strony w związku uznanym za poligamiczny żona może wnieść prawny protest przeciw następnemu ożenkiowi męża. Wniosek jej będzie rozpatrywany przez sąd małżeński.

Proponowane rozwiązania dowodzą, że wysiłki Kościoła zmierzające do zniesienia poligamii zostały w wysokiej mierze uznane i uwzględnione. Również i chrześcijańskie małżeństwa zyskują w projektowanej ustawie dostateczną ochronę prawną. Żadna bowiem ze stron, jak długo istnieje monogamicznie zawarty związek małżeński, pod grozą kary nie może zawierać drugiego związku.

Dotychczasowy projekt nie zawiera jeszcze nic konkretnego na temat rozwodów. Według dotychczas przestrzeganych zwyczajów szczerpowych ważność związku małżeńskiego czy też rozwód były uzależnione od opłaty, względnie zwrotu ceny kupna żony. Nowe prawo przewiduje zniesienie powyższej zależności.

Kościół wita z uznaniem przedstawione projekty. Jeszcze przed dwudziestu laty możliwość jednolitego prawa małżeńskiego na afrykańskim kontynencie była nie do pomyślenia z powodu wielkiej różnorodności ras, szczepów, religii i zwyczajów. Nawet próbę podobnego ujednoczenia uznano za wpływ kolonialnej biurokracji. Należy więc docenić fakt, że Kenia w ogóle zdobywa się na ujednoczenie prawa małżeńskiego, które jest do przyjęcia dla wszystkich. Rozwój Czarnego Łądu umożliwia tworzenie coraz to doskonalszego społeczeństwa, świadomego swych praw i zadań, zdolnego budować swoją szczyśliwą przyszłość.

Zaznacza się zbieżność tendencji projektowanego dziś w Kenii ustawodawstwa małżeńskiego z wytycznymi przekazanymi ludom Afryki w orędziu *Africae terrarum* Pawła VI z dnia 29. X. 1967 r., w 10-lecie ogłoszenia encykliki Piusa XII *Fidei donum*, w którym tak mocno zaakcentował zadania zdrowych małżeństw i rodzin.

„Życzmy gorąco i w modlitwach błagamy Boga, aby wszyscy Afrykańczycy zdołali przyswoić sobie naukę Boskiego Mistrza, którą by z kolei, przepieczętując jej światłem, zechcieli wprowadzić do swoich praw, do swej działalności i życia. Nauka ta bowiem ma znaczenie dla wszystkich, gdyż zakotwiczona jest głęboko w naturze ludzkiej i uszlachetnia miłość małżonków. Dzięki niej rodzina staje się zdrową i zdolną do właściwego wychowania dzieci, z czego wypływają niezmiernie korzyści także dla społeczeństwa i państwa” (nr 35).

Zwracając się do afrykańskiej kobiety, pisał papież: „W pierwszym rzędzie kobieta afrykańska domaga się, by nigdy nie uważano i nie traktowano jej jako narzędzie. Toteż wolność stoi na straży godności należnej jej jako osobie ludzkiej, czy to gdy zawiera związek małżeński — a wtedy przysługuje jej prawo osobistego wyboru małżonka, czy też gdy pragnie zachować dziewictwo, poświęcając się Bogu i ofiarowując pracę swoją dla dobra bliźnich”.

„Kościół wierny zleconej mu działalności wychowawczej zachęca kobiety Afryki, aby wpatrywały się w przykład Bogarodzicy Maryi. Taką bowiem była Maryja, że życie jej jednej jest szkołą wychowania dla wszystkich” (nr 36).

A na koniec swych wywodów papież dodaje: „Chociaż niejedna chmura zakrywa niebo Afryki, ufamy jednak, że ustabilizuje ona swe instytucje cywilne, oraz że może dokonać znacznego postępu ekonomicznego i społecznego bez naruszenia praw Bożych i ludzkiej godności” (nr 39).

Ks. Feliks Zapłata SVD, Warszawa

3. Kongres etnologiczny w Göttingen

W dniach od 6 do 10 października 1969 r. odbył się w Göttingen kongres etnologiczny zorganizowany przez Niemieckie Towarzystwo Etnologiczne, Towarzystwo Antropologiczne w Wiedniu i Austriackie Towarzystwo Etnologiczne. Około 250 przedstawicieli z Niemiec Zachodnich, Austrii, Szwajcarii, Holandii, Czechosłowacji i Węgier brało udział w obradach naukowych, które grupowały się wokół trzech podstawowych zagadnień: znaczenie filmu w badaniach etnologicznych; wyniki terenowych badań etnologicznych z uwzględnieniem problemów metodycznych i technicznych; obecny stan etnologii w krajach o języku niemieckim.

Współpracownicy Instytutu Filmu Naukowego w Göttingen starali się podkreślić wartość naukową i szerokie możliwości zastosowania filmu w badaniach etnologicznych.

A. M. Dauer we wprowadzeniu do sympozjum stwierdził, że chociaż obecnie liczba etnologów posługujących się filmem jako środkiem pomocniczym w badaniach terenowych nieco maleje, to jednak możliwości kinematografii są coraz wszechstronniejsze, a dla porównawczego opracowania niektórych tematów film jest nawet nieodzowny. Dla przykładu podał takie zagadnienia jak: techniki rzemieślnicze, metody, procesy i sposoby przeróbki i obróbki materiałów; tradycyjne zwyczaje: inicjacja, ślub, pogrzeb; muzyka, tańce i wyroby instrumentów muzycznych, obrzędy i ceremonie magiczno-religijne. Podkreślić przy tym należy, że filmy służą nie tylko jednemu badaczowi, lecz odpowiednio przechowywane i udostępniane, są ważnym źródłem etnograficznym dla dalszych szczegółowych i ogólnych badań porównawczych.

H.—J. Koloss zwrócił uwagę na obiektywność i dokładność kamery filmowej oraz optymalną wartość filmu jako źródła etnograficznego. Powyższe teoretyczne rozważania zostały udokumentowane konkretnymi filmami etnograficznymi.

D. André z obrazowała usługi filmu w opracowaniu takiego tematu, jak: krosno tkackie i techniki tkackie. Byłoby naprawdę trudno dokładnie opisać poszczególne czynności i różnorodne metody tkackie, a tym bardziej prowadzić badania porównawcze technik tkackich.

A. M. Dauer usiłował na podstawie filmów etnograficznych z różnych części Afryki wyodrębnić poszczególne style tańców afrykańskich, charakterystycznych dla pewnych regionów geograficznych. Wydaje się jednak, że obecny materiał porównawczy nie wystarcza do pewnej i ostatecznej klasyfikacji.

Różna wartość techniczna oglądanych filmów potwierdza konieczność teoretycznego i praktycznego przygotowania filmowego etnologów, a często nieodzowności ekipy filmowej w terenie. Instytut Filmu Naukowego w Göttingen stara się spełnić powyższe wymagania i jako ośrodek etnograficznej dokumentacji filmowej udostępnia materiał filmowy etnologom do dalszych badań szczegółowych i opracowań ogólnych.

Na zakończenie pierwszego dnia obrad Th. S. Barthel w ciekawym referacie naszkicował tymczasowe próby odczytania pisma Inków.

Seria referatów poświęcona była badaniom etnologicznym w różnych regionach geograficznych z uwzględnieniem problemów metodycznych i technicznych.

P. Hinderling, opierając się na badaniach w północnym i zachodnim Kamerunie, podkreślił znaczenie statystyki i ankiet w badaniu kultury, jak również w ustaleniu rozmieszczenia poszczególnych elementów kulturowych w granicach danej grupy. Pytania schematyczne oczywiście nie mogą zastąpić tradycyjnych metod obserwacji i bezpośredniego kontaktu z kompetentnymi informatorami, lecz są raczej uzupełnieniem powyższych metod.

Psycholog J. Schneider na podstawie konkretnego projektu rolniczego w zachodnim Kamerunie przedstawił wyniki badań nad ustaleniem gotowości ludności miejscowej do przyjęcia innowacji i nowych metod w rolnictwie. Rezultaty badań były podstawą do wysnucia ogólnych wniosków dotyczących gotowości danego ludu do przyjęcia wszelkich innych innowacji.

Tematem referatu W. Dostala było zagadnienie zastosowania testów psychologicznych (*Rohrschach test*, *TAT* = *Thematic Apperception Tests*) w badaniach etnologicznych. Referent zastosował dwukrotnie w 1964 i 1966 wśród 62 informatorów w Tarimie, w południowej Arabii, zmodyfikowany test percepcyjny (*TAT*). Proste, dostosowane do środowiska rysunki (w tym wypadku z gazet arabskich), z odpowiednią treścią stosownie do tematu, są przedmiotem wypowiedzi i opinii informatorów. Testy psychologiczne, zdaniem referenta, spełniają jedynie rolę uzupełniającą i nie mogą zastąpić ogólnie stosowanego wywiadu i bezpośredniej obserwacji. Opanowanie języka wy-daje się w tym wypadku warunkiem nieodzownym.

O badaniach terenowych w celu dokumentacji eksponatów muzealnych znajdujących się w Muzeum Etnologicznym w Bazylei referował M. Schuster. Gdy zawiodą studia literatury etnologicznej i metoda porównawcza z innymi muzeami, wtedy jedynie badania terenowe pozwalają na uzupełnienie niepełnej czy też w ogóle brakującej dokumentacji eksponatów. W tym wypadku chodziło o dokumentację przedmiotów sztuki z Nowej Gwinei, z Sepiku. Posługując się zdjęciami fotograficznymi, udało się uzyskać wiele informacji na temat pochodzenia, techniki wyrobu, funkcji i znaczenia poszczególnych eksponatów w życiu społeczno-religijnym plemienia.

S. Westphal-Hellbusch podkreśliła znaczenie badań etnologicznych w terenie jako kryterium dla sprawdzenia teoretycznych założeń i koncepcji etnologicznych. Badania terenowe należałoby jednak systematycznie organizować, np. w formie stałej stacji badawczej będącej punktem wyjścia dla zmieniającej się grupy etnologów, których zadaniem byłoby systematyczne badanie poszczególnych grup etnicznych.

Do badań przemian ewolucji kultury tradycyjnej plemienia Bavuma w Ugandzie w aspekcie historycznym używał J. Jensen zarówno tradycji ustnej, jak i źródeł pisanych. Istotnym zagadnieniem przy użyciu tradycji ustnej jako źródła historycznego jest stwierdzenie jej prawdziwości i wiarygodności. Zdaniem referenta, można budować naukowo dopuszczalne rekonstrukcje historyczne wśród plemienia Bavuma na tradycji liczącej nie ponad 60—80 lat.

G. Baer na podstawie badań nad mitami w Peru uwydatnił usługi magnetofonu i konieczność technicznego wyposażenia przy nagrywaniu mitów, poematów i opowiadań. W podobnych badaniach znajomość języka jest konieczna. Pod ogólną dyskusję poddał sposób publikacji mitów i w ogóle wszelkiej tradycji ustnej.

R. Schefold, starając się zrozumieć sens wróżenia i możliwość przepowiadania przyszłości z wnętrzości zwierząt na terenie Mentawai w Indonezji, docenił doniosłość tzw. aktywnej obserwacji (*participant observation*), polegającej na spełnianiu odpowiedniej funkcji w gronie badanej społeczności plemiennej. Przeprowadzając przypadkowo osobiście operację zwierzęcia, referent zrozumiał głębiej sens praktyki wróżenia i przepowiadania z wnętrzości zwierząt.

W. Rudolph omawiając obecny stan etnologii w krajach o języku niemieckim, scharakteryzował krótko cztery kierunki etnologii: kierunek etnohistoryczny, etnoteoretyczny, kulturowo-historyczny, kulturowo-teoretyczny. Terminy używane dotychczas jako synonimy w języku niemieckim: *Völkerkunde* — *Ethnologie* należy ujednoczyć i stosować konsekwentnie termin *Ethnologie* — etnologia.

Zdaniem E. Haberlanda etnologia jako nauka historyczna, oprócz dokumentów pisanych w archiwach europejskich i metody porównawczej kultury danego regionu, musi również uwzględnić tradycję ustną i oryginalne źródła pisane badanego ludu (np. Etiopia, Sudan, Indonezja), czy też sąsiednich ludów posiadających źródła pisane. Inne nauki, jak językoznawstwo, antropologia fizyczna, ekonomia, socjologia, a szczególnie archeologia mają istotne znaczenie w analizie krytycznej i interpretacji źródeł historycznych.

R. Schott zasygnalizował różne prądy i kierunki etnologii teoretycznej. Oprócz tradycyjnej etnologii historyczno-porównawczej coraz silniej zaznacza się tendencja do specjalizacji regionalnej i współpracy z innymi dyscyplinami nauk używających dokładnych metod badawczych.

Referat P. Tscholla zajmował się zagadnieniem organizacji studiów i możliwości odpowiedniego przygotowania teoretycznego, umożliwiającego studentom rozwiązanie nowych problemów stawianych obecnie etnologii. Należy również przygotować studentów do badań terenowych i dać im realną możliwość przeprowadzenia podobnych badań. Studentki i studenci etnologii po ukończeniu studiów stoją przed poważnym problemem znalezienia odpowiedniego zatrudnienia i możliwości pracy naukowej na polu etnologicznym.

Na zakończenie kongresu uchwalono rezolucję potępiającą prześladowania i morderstwa popełniane na Indianach brazylijskich. Po oficjalnym otwarciu obrad kongresu studenci zażądali dyskusji nad powyższym problemem. Utworzono specjalną komisję złożoną z 8 członków, której zadaniem było przedyskutować to zagadnienie i krytycznie zbadać prawdziwość źródeł informujących o tych wykroczeniach przeciw prawom człowieka. Przedłożona rezolucja została prawie jednogłośnie zaaprobowana przez uczestników kongresu. Oto tekst rezolucji w tłumaczeniu:

„Z różnych stron Brazylii dotarły do wiadomości opinii publicznej wiarogodne informacje, stwierdzające poważne nadużycia naruszające prawa ludzkie różnych grup indiańskich. Etnolodzy różnych krajów apelowali do rządu brazylijskiego, domagając się zakończenia podobnych nadużyć, ukarania winnych i zabezpieczenia Indianom warunków życiowych. Do dnia dzisiejszego apele te pozostały bez odpowiedzi. Nie możemy milczeć o tępieniu bezbronnych istot ludzkich. Międzynarodowi spekulanci ziemi oraz przedsiębiorstwa dbające bezwzględnie o swoje monopole zysku, ponoszą istotną odpowiedzialność za mordowanie i prześladowanie Indian żyjących w grupach plemiennych.

Żądamy realnej gwarancji zabezpieczenia Indianom praw życiowych. Żądamy powzięcia wszelkich prawnych kroków zapewniających osiągnięcie tego celu. Żądamy ukarania winnych i odpowiedzialnych za te przestępstwa.

Każdy posiadający informacje o podobnych przestępstwach powinien, nie dbając o osobiste interesy, udostępnić innym swoje wiadomości. Materiały należy przysyłać do centrali znajdującej się w Instytucie Etnologicznym w Tübingen.

Dla podkreślenia doniosłości powyższych żądań poinformujemy wszystkie rządy tych krajów, które podpisały konwencję potępiającą ludobójstwo, jak również Sekretarza Generalnego ONZ i żądamy powzięcia odpowiednich decyzji”.

Z inicjatywy studentów dołączono do rezolucji głównej rezolucję uzupełniającą, przyjętą minimalną przewagą jednego głosu (74 przeciw 73), która w zasadzie, choć w innych słowach, potwierdza treść zawartą w rezolucji głównej.

Kongres Etnologiczny zakończył się obradami różnych, wspólnie zainteresowanych grup naukowych, oraz posiedzeniem Niemieckiego Towarzystwa Etnologicznego.

Ks. Henryk Zimoń SVD, Fryburg Szwajc.

II. PROBLEMY

1. Transkei

Z problematyki apartheidu Republiki Pd. Afryki

Można się dziwić, że Republika Południowej Afryki mimo ustawicznych protestów z całego świata, przeprowadza konsekwentnie swoją rasistowską politykę nie zważając na ofiary i wysiłki¹. Apartheid bowiem oznacza również separatystyczny rozwój. Przywódcy republiki starają się specjalnie o gospodarczy rozwój pewnych terenów zarezerwowanych wyłącznie dla czarnej ludności; są to stany Bantów. Do wyróżnionych w ten sposób terenów należy m. in. Transkei, położony na północ od rzeki Kei, ojczyzna szczepu Khosów. Transkei ma być pierwszym tego rodzaju „stanem” i równocześnie modelem dla następnych.

W maju 1963 r. Transkei uzyskało wewnętrzną niezależność. Jego główny naczelnik, a zarazem premier i minister finansów Kaizer Mantsima — „Kaizerem” nazywał go ojciec na cześć niemieckiego cesarza — jest zwolennikiem separacji rasowej. Uważa on, że pewnego dnia i tak biali nie będą mieli nic do powiedzenia w tym kraju. Na razie oczywiście nie doszło jeszcze do tego. Oprócz Mantsimy w skład rządu wchodzi pięciu innych ministrów (rolnictwa, spraw wewnętrznych, komunikacji, szkolnictwa oraz sprawiedliwości). W zakres kompetencji parlamentu, urzędującego w Umtata wchodzi wszystkie sprawy, z wyjątkiem polityki zagranicznej i imigracji. Jednakże każdemu ministrowi przydzielono białego „sekretarza”, a ponadto w kraju znajdują się setki białych doradców, którzy bezlitośnie pilnują polityki apartheidu.

Oto wypowiedź charakteryzująca rolę białych i stosunek do nich tubylczej ludności: minister zapytany przez odwiedzającego kraj podróżnika, jak długo biali będą jeszcze potrzebni w Transkei, odpowiedział: „Tak na dobre i chętnie, chyba jeszcze ze 30 lat!”. Referując te słowa, podróżnik ów dodał już od siebie: „Kiedy się rozejrzeć w kraju, to takie oświadczenie okazuje się mądre i dalekowzroczne”.

Jako kraj biedny i pozbawiony bogactw naturalnych, Transkei skazane jest na rolnictwo i hodowlę.

Na każdym kroku spotyka się w tym kraju oznaki beztroskiej gospodarki pasterskiej, która pozostaje w ścisłej łączności ze stale postępującą erozją gruntu. Podejmuje się jednak walkę z tym zjawiskiem. „Program rehabilitacyjny” przewiduje nawet akcję zalesiania pewnych terenów. Inicjatywy takie pochodzą od białych „doradców”. Zadania ich jednak i sytuacje nie należą do łatwych. Starają się tłumaczyć i przekonywać. Wyrzekają się intrygujących stanowisk, aby tylko pomagać. Zbyt często jednak napotykają obojętność, która nie chce słyszeć o postępie. Białych farmerów wysiedla się, a tereny zajmują Khosowie. Do niedawna drobny i wielki handel był w rękach białych. Obecnie nie wolno Khosom odsprzedawać swych 700 licencji białym, gdyż mają one przechodzić na rzecz rodzimych spółdzielni Bantów. Niestety, ludności tej brak zmysłu i ambicji do postępu i rozwoju.

¹ Por. liczne prace w polskiej literaturze afrykanistycznej o apartheidzie. np: J. Balicki, *Apartheid. Studium prawno-polityczne rasizmu w Afryce Pd.*, W-wa 1967; T. Łętocha *Rep. Pd. Afryki. Kraj apartheidu*, W-wa 1967; E. Skalski, *Apartheid*, W-wa 1969; J. Woddis, *Afryka. Korzenie buntu*, W-wa 1961; W. A. Hunton, *Afryka — źródło konfliktów*, W-wa 1961.

Mężczyźni nie kłopotczą się o uprawę roli, bo to „sprawa kobiet”. Plony z doświadczalnych pól, zasiewanych kukurydzą, głównym ich pożywieniem, są dwudziestokrotne. Mimo to mężczyźni interesują się raczej hodowlą bydła. Bydło jest wciąż jeszcze środkiem płatniczym przy kupnie żony.

Biali pełnomocnik do spraw rozwoju często powtarza szczepowym naczelnikom: „Uchwycie losy kraju we własne ręce! Obudźcie się wreszcie i stańcie się narodem!” Lecz bardziej krytycznie usposobieni sądzą, że Transkei nie obejdzie się bez „białego” kapitału. A „biały” kapitał oznacza również „białą” przemoc i „białe” wpływy. To zaś doprowadziłoby ostatecznie do zaniedbania polityki separatystycznego rozwoju, czego nie chce żadna ze stron, poza partią opozycyjną, która jest za integracją ras. Ta ostatnia jednak nie ma żadnych szans, ponieważ tylko część członków parlamentu jest z wyboru, reszta z nominacji.

Próbowano także rozbudować drobny przemysł. Są liczne tartaki. Pod kierunkiem obcych specjalistów pracują zakłady tkackie; przewiduje się zakłady obuwnicze; w najbliższej przyszłości powstanie w sumie 20 podobnych zakładów.

Osiągnięcia są niewątpliwie znaczne i zasadnicze, jak orzekają jednogłośnie obserwatorzy i eksperci, choć nie rzucają się one w oczy. W 1968 r. liczba stanowisk białych spadła z 3394 na 359. Wśród 5000 kwalifikowanych nauczycieli było tylko 53 białych. W oparciu o sprawozdania mówi się o promocji 400 studentów wyższych uczelni i o maturze kilku tysięcy uczniów szkół średnich. Jeszcze w 1966 r. podobne wiadomości, publikowane przez prasę Umtaty, podawano w wątpliwą. Wprawdzie 80%, czyli 300 000 dzieci uczęszcza do szkoły, ale nie ma obowiązku szkolnego. Ilość uczniów szybko maleje po pierwszych klasach. Jeden z doradców, wskazując na nieogrodzone pastwiska, powiedział: „To jest nasz główny wróg!” Rodzice potrzebują dzieci do pasienia bydła.

Mimo wszystko, rozwój polityczny zdaje się robić w Transkei szybsze postępy aniżeli chrześcijańskie misje, zwłaszcza Kościoła katolickiego. Mało tu jeszcze oznak rodzimej samodzielności. Kiedy afrykanizacja w innych krajach poczyniła już znaczne postępy, to np. w diecezji Umtata jest tylko czterech rodzimych kapłanów i kilka siostr.

Całkowicie na terenie Transkei znajduje się tylko jedna diecezja, Umtata, licząca 30 000 katolików. Sasiadująca z nią i sięgająca poza granice Transkei diecezja Kokstad liczy również 30 000 katolików. Podobnie diecezja Umzimkulu z 40 000 katolików należy już w połowie swego terenu do sąsiedniej prowincji Natal. Na teren Transkei sięga także diecezja Queenstown. Granice jednostek kościelnych nie pokrywają się więc z granicami Transkei.

Można przyjąć, że na półtora miliona mieszkańców Transkei jest 100 000 katolików. Protestantów i wyznawców innych sekt jest ok. 700 000. Zatem około połowy mieszkańców, większa część nauczycieli i naczelników to już chrześcijanie. Mimo to nie można uważać Transkei za kraj chrześcijański. Zbyt silny jest jeszcze wpływ religii szczepowych i zwyczajów rodzimych. A nadto należałoby dodać w odniesieniu do Kościoła katolickiego, że jest jeszcze zbyt „biały” i „zachodni”.

Trapiści z opatem Pfanner na czele owocnie działający w sąsiednim Natalu, nie mogli uzyskać zezwolenia na kupno gruntu w Transkei, całkowicie zarezerwowanym dla Bantów. Uniemożliwiło to stworzenie większych misyjnych ośrodków. Prawdziwa praca misyjna rozpoczęła się na tym terenie dopiero ok. 1920 r. Natomiast misjonarze protestancy byli w Transkei o wiele wcześniej. Popierani przez kolonialny rząd w Cape Town, zakładali misjonarzy z londyńskiego Stowarzyszenia Misyjnego, herrnhuci i anglikanie. swoje stacje wśród Khosów. W r. 1823 zjawili się nadto metodyści. Szkoccy kaznodziejnie założyli stację misyjną w Lovedale w 1824 r. W 1848 r. przybył

do Transkei biskup anglikański Gray, a w 1877 r. — do Umtaty bp Galaway. Misje protestanckie zyskały wielu zwolenników wśród szczepów Tembu i Pondo. Przede wszystkim jednak stworzyły one gęstą sieć szkół, a nawet można było mówić o ich monopolu szkolnym. Brak szkół katolickich stanowi najgłębszy powód małej liczby kapłańskich powołań rodzimych.

Katolicycy misjonarze przybyli do Transkei stosunkowo późno. W latach 1927—1953 misjonarze z Mariannahill założyli tu dziesięć stacji misyjnych. Z wyjątkiem dwóch, każda z nich liczyła 200—600 katolików. Kościół jest tam obecny w osobach misjonarza, sióstr, prowadzących małą klinikę, oraz katechistów. Szczególnie wielkie nadzieje można pokładać właśnie w katechistach.

Pierwszym krokiem do poprawy stosunków było zarządzenie rządu, na podstawie którego wszystkie szkoły misyjne zostały upaństwowione. Odtąd bowiem można było udzielać lekcji religii katolickiej również w dawnych szkołach protestanckich.

Rozstrzygającym momentem w pracy misyjnej katolickiej było otwarcie szkoły katechistów w 1956 r. Przez długie lata rozbijały się wszystkie inicjatywy w tym kierunku o brak funduszy. Ostatecznie rozpoczęto pracę bez rozwiązania problemu finansowego. Na początek dwunastu kandydatów przebrało pierwszy kurs w stacji Cwele. Wkrótce i inne diecezje nadesłały swoich kandydatów. Właśnie dzięki tej szkole Transkei rozwija się w kwitnącą katolicką misję. Obecnie każda stacja misyjna w diecezji Umtata posiada przynajmniej dwie stacje filialne. Kurs katechistów trwa ponad trzy miesiące, ale szkolenie jest intensywne i od uczestników wymaga się wiele wysiłku. Kurs kończy się egzaminem, jednak bez wystawienia świadectw. Pomyśla się tylko o danym katechicie odpowiednie informacje misjonarzowi, który go przysłał. Poprzez następne trzy lata każdy z katechistów bierze corocznie udział w półtora-miesięcznym kursie. Dopiero po czterech latach nauki i praktyki otrzymuje katechista świadectwo ukończenia szkoły. Metoda ta z małymi wyjątkami okazała się skuteczna. Katechistów dokształca się stale w stacjach misyjnych na kursach tygodniowych i w dniach skupienia.

Niektórzy misjonarze sądzą, że ewentualnie po 10 latach można by tym katechistom udzielić święceń diakonatu.

W 1964 r. otwarto w centrum Transkei, w Glen Awent, zakład dla dzieci umysłowo chorych. Siostry afrykańskie, zamierzające zorganizować tamże swój nowicjat, natknęły się przy odwiedzinach chat tubylczych na dziecko kompletnie ułomne. Rodzice chętnie je oddali. Panuje bowiem jeszcze przekonanie, że złe duchy są powodem kalectwa. Dawniej zabijano takie dzieci. I dziś jeszcze trafiają się podobne nieszczone wypadki. Wkrótce miały siostry dziesięć takich kalek; dziś przeszło setka tych dzieci znajduje opiekę w wygodnym i nowoczesnym ośrodku z własną szkołą oraz z możliwością wyuczenia się zawodu w pobliskiej drukarni. Możliwość zorganizowania tej pomocy zawdzięczają siostry drobnym składkom dzieci z krajów europejskich oraz niektórym instytucjom charytatywnym.

Początkowo ludność okoliczna nie wierzyła w powodzenie takiego przedsięwzięcia. Ale dziś pojmują już ofiarę bezinteresownej miłości.

Zakład nosi nazwę „Ikwezi Lokusa” czyli „Jutrzenka”. Wyrażenie to pochodzące z języka Khosów podsunęły dzieci wraz z siostrami. Ma ono wyrażać, że mimo swych cierpień i dolegliwości — dzieci znajdują tam radość i szczęście.

Kościół katolicki w Transkei jest jeszcze Kościołem „białych”. Ustępującego bpa Grueter CMM w Umtata zastąpił jego rodak Szwajcar i współbrat zakonny, dr H. Karlen. Protestanci postąpili pod tym względem dalej. Praca i organizacja w szerokiej mierze spoczywa u nich w rękach kaznodziej i ewangelistów. Również katolicy starają się o coraz więcej rodzimych sił

Ale za żadną cenę nie chcą upraszczać problemu, tzn. ułatwić drogi do kapłaństwa, aby nie dawać podstaw do powstania kleru „drugiej klasy”. Nieprędko będzie można powierzyć Kościół w Transkei Afrykańczykom. Na razie musi pozostawać pod kierownictwem białych. Przez długi jeszcze czas kraj ten będzie potrzebował wielu misjonarzy. Czyż takie przewidywanie nie jest objawem braku zaufania albo paternalizmu, może zmysłu rzeczywistości? Trudno to rozstrzygnąć z daleka. Mogą to uczynić tylko ci, którzy pracują na miejscu.

Ks. Feliks Zapłata SVD, Warszawa

2. Drogi słowiańskiego ekumenizmu

Ekumeniczny charakter działalności zjednoczeniowej ks. Jana Urbana SJ

Właściwy rozkwit zjednoczeniowego ruchu słowiańskiego przypada na lata 1907—1936. W tym bowiem okresie z inicjatywy ks. dr Fr. Griveca z Lublany oraz dzięki realizacji jego projektu przez ks. dr Antoniego Cyryla Stojana i ks. Adolfa Spaldaka dochodzi do teologiczno-ekumenicznych zjazdów w Welehradzie¹. Termin pierwszego zjazdu wyznaczono na 25—27 lipca 1907 roku. Wśród sześciu odczytanych na tymże zjeździe referatów dobrze przyjęty został referat inauguracyjny Polaka ks. Jana Urbana SJ².

¹ Por. *Acta I Conventus Velehradensis, Pragae Bohemorum 1908, 1*. W dalszym ciągu cytowane jako: ACV—1.

² „Res ... omnium ingenti assensu audita et cum propter novitatem tum propter gravitatem argumenti plausibus studiisque prorumpentibus accepta est. Initium nemo melius speraverat”. *Relatio de conventu*, w: ACV—1 s. 5. Powyższa uwaga odnosi się do referatu pt. *De iis, quae theologi catholici praestare possint ac debeant erga Ecclesiam russicam*, w: ACV—1 s. 13—35. Jan Urban (1874—1940) urodził się w miejscowości Brok nad Bugiem. Po maturze wstąpił do seminarium duchownego w Płocku. Świecenia kapłańskie otrzymał 1899 roku w Warszawie. Tego samego roku wstąpił do Towarzystwa Jezusowego. Przez kilka lat pracował jako duszpasterz w Petersburgu, jednocześnie zbierając materiały do przyszłej pracy naukowej. Jego zainteresowania od początku skierowane były ku problemom teologicznym chrześcijańskiego Wschodu. Poglębienie praktyczne tych problemów zdobywał przez pracę „misyjną” na Podlasiu w latach 1902—1903. W 1919 roku Urban staje na czele redakcji „Przeglądu Powszechnego”. W roku 1933 na własne życzenie rezygnuje ze stanowiska redaktora naczelnego „Przeglądu Powszechnego”, aby wyjątknie oddać się pracy zjednoczeniowej. W tym też celu zakłada nowe czasopismo dwumiesięcznik „Oriens”, zostaje jego naczelnym redaktorem do roku 1939. Dorobek pisarski J. Urbana jest bardzo bogaty. W wykazie prac drukowanych w „Przeglądzie Powszechnym” istnieje ponad 130 tytułów różnych rozpraw i prawie tyle omówień „spraw Kościoła”. W liczbie tej jest około 35 tytułów na tematy związane z zagadnieniem unii Cerkwi rosyjskiej z Kościołem katolickim. Około 60 tytułów na tematy unijne przynosi czasopismo „Oriens”. Niezależnie od pracy redaktorskiej i publicystycznej J. Urban był autorem książek i broszur z zakresu hagiografii, tematyki moralnej, społecznej oraz z dziedziny problematyki wschodniej Kościoła unijnego i prawosławnego. Na podkreślenie zasługuje udział Urbana w zjawiskach welehradzkich (1907, 1924, 1932) oraz w sześciu unijnych konferencjach pińskich (1930, 1931, 1932, 1933, 1935, 1937).

Zgodnie z uprzednią zapowiedzią, opracowanie niniejsze będzie próbą szkieletowego przedstawienia dążeń ekumenicznych wiążących się z osobą ks. Jana Urbana SJ.

Zainteresowania Wschodem prawosławnym, niekatolickim, wyprzedziły u Jana Urbana zetknięcie się z ideą cyrylo-metodiańską. „Ruch welehradzki”, z którym ściśle się związał, pogłębił i ukierunkował te zainteresowania, nadto zjednoczeniowym dążeniom Urbana nadał wyraźne piętno idei cyrylo-metodiańskiej.

Trudno określić moment spotkania się Urbana z ruchem welehradzkim. Pierwszą osiągalną pozycją drukowaną, która nawiązywała do idei welehradzkiej, są *Czytanki podlaskie* wydane w 1904 roku. W tej popularnie ujętej pracy kreśli biografie apostołów Słowian i zachęca do ich kultu. W roku 1906 widzimy ks. Urbana już jako współredaktora „*Slavorum Litterae Theologicae*”, czasopisma wydanego staraniem Apostolstwa ŚŚ. Cyryla i Metodego. W tym samym roku w klubie słowiańskim w Krakowie wypowiada on podstawową tezę idei cyrylo-metodiańskiej, stwierdza mianowicie, że „wzajemne poznanie się narodów słowiańskich to pierwszy krok na drodze wzajemnego ich zbliżenia się”³, przy czym całą uwagę skierowuje na poznanie strony „kościelno-religijnej” kościoła wschodniego⁴.

Sformułowana wówczas myśl dominuje we wszystkich następnych publikacjach dotyczących kwestii zjednoczenia Kościoła zachodniego ze wschodnim. Na szczególną uwagę zasługują tezy wygłoszone w referacie na pierwszym zjeździe w Welehradzie.

Urban przenosi akcent z utopijnej idei narodowo-politycznego zjednoczenia Słowiańszczyzny wschodniej z zachodnią, propagowanej przez zwolenników tzw. „kwestii słowiańskiej”, na ideę zjednoczenia duchowego, religijnego, poprzez Kościół katolicki. Jest to fakt godny podkreślenia. Takie ukierunkowanie zjednoczenia Słowian jest całkowicie zgodne z założeniami idei cyrylo-metodiańskiej.

W myśl założeń tejże idei, odpowiedzialnością za zjednoczenie religijne Kościoła wschodniego z zachodnim J. Urban obciąża prawie wyłącznie samych Słowian⁵. Uzasadnia to faktem, że wśród autokefalicznych Kościołów wschodnich pod każdym względem przodują wschodnie Kościoły słowiańskie. Czołowe miejsce wśród nich zajmuje Cerkiew rosyjska, która liczbą wyznawców, nauką teologiczną, żywiołową pobożnością ludu oraz autorytetem wśród innych kościołów autokefalicznych nadaje ton całemu prawosławnemu Wschodowi⁶. Prawdę tę wyraża dobitnie w zdaniu: „Rozdziałów Kościołów dokonano w carogrodzkiej św. Zofii, lecz pojednanie, jeśli ono ma być powszechne, zacząć się chyba winno od nadniewskiego św. Izaaka”⁷.

Jako Polak, Urban dodaje, że sprawa zjednoczenia Kościołów słowiańskich jest również sprawą „wybitnie polską”⁸. Już samo położenie geograficzne predestynuje Polaków do roli spajającego ogniwa. Unia z roku 1596 była swego rodzaju wyrazem zrozumienia roli Polski w dziele zjednoczenia Kościołów z Kościołem wschodnim⁹.

³ Por. J. Urban, *Stanowisko Cerkwi i teologii rosyjskiej względem Zachodu*, w: *Katolicyzm a prawosławie*, Kraków 1912, 1.

⁴ *Tamże*, 2—22.

⁵ Por. J. Urban, *Kwestya zjednoczenia Kościołów na zjeździe welehradzkim*, w: *Aby wszyscy byli jedno*, Kraków 1907, 4.

⁶ *Tamże*, 4.

⁷ *Tamże*, 4.

⁸ *Tamże*, 8.

⁹ *Tamże*, 9.

Niestety, pewne nadużycia zaufania doprowadziły do religijnej izolacji narodu polskiego od chrześcijańskiego Wschodu. Niejednokrotnie bowiem zjednoczenie Kościołów pojmowano jako latynizację Wschodu prawosławnego¹⁰. Stąd pojawiające się na Zachodzie głosy, często zbyt przesadne i uogólniające, o niezdolności Polaków do pracy zjednoczeniowej pomiędzy Kościołami¹¹.

Urban tłumaczy polski ekskluzywizm religijny jako reakcję samoobronną przed zależnością polityczną. Jednocześnie wskazuje na wybitne jednostki, na takich działaczy, jak Skarga, Zamojski, Pocij, Semenenko, Kalinka, którzy w miarę swych możliwości i przez stosowanie się do ducha czasu wypełniali posłannictwo zjednoczenia w miłości¹².

Podsumowując możliwości polskie w dziele zbliżenia Kościoła wschodniego z zachodnim, J. Urban nie waha się wypowiedzieć wprost proroczego zdania: „Jeśli dzieło zjednoczenia Kościołów posunie się nieco naprzód, to nie stanie się to bez naszego udziału”¹³.

Słusznie zauważa autor referatu: w dotychczasowych dążeniach unijnych przeoczono fakt, że rozdział Kościołów był skutkiem nie tylko różnic doktrynalnych i liturgicznych, ale przygotowała go i zrodziła cała seria przyczyn i warunków kulturalnych, społecznych, moralnych, a także szkodliwy i ciasny partykularyzm¹⁴.

Wobec tych przyczyn o podłożu kulturalno-psychologicznym trudno dążyć, zdaniem prelegenta, do zjednoczenia na drodze dyplomatycznej. Znając dobrze psychikę wiernych rosyjskiej cerkwi prawosławnej, Urban przestrzega przed narzucaniem jedności kościelnej bez udziału w tej pracy szerokich mas ludu. Wierni nie zezwalają na decydowanie o swojej wierze bez własnego udziału. Wystarczy przypomnieć przykry rozłam wewnętrzny w Cerkwi rosyjskiej spowodowany narzuceniem przez hierarchię rosyjską prawosławną (patriarcha Nikon w 1663 roku) poprawionych ksiąg liturgicznych¹⁵. Przyszłą więc trzeba budować na motywach wewnętrznych, na niewymuszonym i przyjacielskim zbliżeniu¹⁶.

Podobnie jak idea cyrylo-metodiańska, główny akcent w pracy przygotowawczej do porozumienia z „orientalistami” kładzie Urban na rzeczywiste i rzetelne studium teologii Kościoła wschodniego oraz na znajomość nauk pokrewnych¹⁷. Z drugiej strony żąda od teologów katolickich, by jasno i zrozumiale wyłożyli własne zasady w sposób przystępny dla mentalności wschodniej¹⁸.

Głębsza znajomość życia religijnego, nauki i współczesnej literatury teologicznej naszych braci odłączonych nauczy nas szacunku względem Cerkwi wschodniej¹⁹. Ponadto wskaże pozytywne elementy nauki teologicznej u takich myślicieli i teologów jak Sołowiew, Gołubiński, Głobukowski, Suworow, którzy zdaniem ks. Urbana są godni stać obok zachodnich

¹⁰ Tamże, 9.

¹¹ Por. A. Palmieri OSA, *La Chiesa Russa*, Firenze 1908, 722—723.

¹² Por. Urban, *Kwestya...*, 10.

¹³ Tamże, 10.

¹⁴ Por. J. Urban, *De iis...*, s. 14.

¹⁵ Por. J. Urban, *Zadanie katolicyzmu w Rosji*, w: *Aby wszyscy byli jedno*, 24.

¹⁶ J. Urban, *De iis...*, 15.

¹⁷ „Choćby z tego studium nie osiągnęło się innych sukcesów, napewno przynajmniej ten owoc się odniesie, że uchronimy się od błędów, przesady i stronności w traktowaniu o tych sprawach” Urban, *Kwestya...*, 12.

¹⁸ Por. Urban, *De iis...*, 18.

¹⁹ Tamże, 16.

doktorów Kościoła²⁰. Nade wszystko jednak wnikliwe studium teologii wschodniej uświadomi teologom, że Wschód prawosławny posługuje się innymi kategoriami myślenia²¹.

Wskazując na odrębną specyfikę teologii prawosławnej, ks. Urban wskazał równocześnie na sposób zmniejszenia zdrażnień pomiędzy teologią zachodnią i wschodnią. Zwraca uwagę teologom, by umieli rozróżniać, co w danym systemie doktrynalnym jest dogmatem, a co opinią teologów; co stanowi w nim prawdą objawioną, a co tylko jej osłonę filozoficzną, która ma charakter jedynie relatywny²¹. Zastrzega jednak wyraźnie, że w dziedzinie dogmatów, stanowiących wyraźnie określony depozyt wiary, nie może być mowy o kompromisowych rozwiązaniach²³.

W nawiązaniu do podstawowych zasad idei cyrylo-metodiańskich wskazuje Urban na konieczność literatury irenicznej, tj. takiej literatury, która informowałaby obydwie zainteresowane strony o najcenniejszych dziełach treści teologicznej na Wschodzie i Zachodzie, oraz dążyłaby do zmniejszenia zdrażnień i do wyjaśnienia spornych punktów nauki katolickiej²⁴.

Zgodnie z tak sformułowanym postulatem, ks. Urban publikuje porównawczą pracę omawiającą sporne zagadnienia z zakresu dogmatyki i apologetyki²⁵. Przedstawia w niej naukę katolicką; wykazuje różnice i zgodność z nauką prawosławną; oddziela w religii elementy istotne od tego, co jest dla spraw wiary mniej istotne; a przede wszystkim pragnie, by w miejsce wielkiego rozdzielenia nastąpiło zbliżenie i przyjaźń wzajemna²⁶.

Z myślą o środowisku katolickim powstaje w roku 1933 dwumiesięcznik „Oriens”, informujący katolików o życiu kulturalnym, społecznym, religijnym Cerkwi rosyjskiej. J. Urban jako redaktor naczelny postawił sobie cel bliższy, a mianowicie „usuwanie niechęci do akcji unijnej, wyjaśnienie w duchu miłości i prawdy nieporozumień, jakie ją oplotły”²⁷.

Umilowanie jedności kościelnej każe redaktorowi „Oriensu” wystąpić przeciwko uprawianiu w prasie „jałowej polemiki”²⁸. Złośliwa bowiem polemika jest niezdolna zrozumieć psychikę przeciwnika, przyznać mu choć w części prawdę, ani osiągnąć wzajemnego zbliżenia²⁹. Ze szczególnym naciskiem podkreśla również, aby w polemice, „o ile jest potrzebna, w żadnym wypadku nie rozmijać się z prawdą”³⁰.

Wytyczne te dotyczą w pierwszym rzędzie kwestii obrządku. Godne pojęcia — zdaniem autora — jest szerzenie zapatrywań, jakoby liturgia wschodnia, obrzędy wschodnie, przez to, że są inne, musiały być złe i nieskuteczne. Nie ma schizmatycznego obrządku i dlatego należy wykluczyć z punktów spornych po obu stronach kwestie obrządku³¹.

²⁰ Tamże, 17.

²¹ Tamże, 18.

²² Tamże, 19.

²³ Por. J. Urban, *Welehradzkie utopie*, Kraków 1909, 6.

²⁴ Por. J. Urban, *Zadania katolicyzmu...*, 25.

²⁵ *W zaszczytu wiery*, książka napisana pod pseudonimem: Iwan Zabużnyj, Petersburg 1914.

²⁶ Tamże, 13.

²⁷ Por. Oriens 1 (1933) 2.

²⁸ Por. J. Urban, *Zadanie i charakter polemiki - prawosławnymi*, (bmr), 7; Urban, *Zadanie katolicyzmu...*, 26.

²⁹ Tamże, 26.

³⁰ Por. Urban, *Zadanie...*, 8.

³¹ Tamże, 8; Urban, *Kwestya...*, 3.

Inną ważną zasadą polemiki katolickiej winna być miłość. Miłość domaga się, by traktować partnera jako człowieka dobrej woli, a jego błędy tłumaczyć subiektywnym poczuciem słuszności. W dialogu należy traktować partnera jako godnego siebie³², a broniąc prawdy katolickiej, nie można używać uproszczeń w dowodzeniu³³.

Prowadzenie dialogu w oparciu o przedstawione założenia jest według ks. Urbana w dużej mierze uzależnione od zainteresowania kwestiami wschodnimi kleru i młodzieży studiującej w seminariach. Dlatego dla dobra i zjednoczenia Kościołów konieczne trzeba wprowadzić do seminariów duchownych systematyczne wykłady teologii wschodniej; a w akademiach duchownych — proponuje J. Urban — należy erygować katedry teologii porównawczej³⁴.

Na IV zjeździe ekumenicznym w Welehradzie (rok 1924) ks. Urban wniósł projekt, by — w porozumieniu z odpowiednimi władzami kościelnymi i w zależności od ich decyzji — należycie przygotowani profesorowie mieli na wydziałach teologicznych cykle wykładów na temat prawosławnego Wschodu³⁵.

„Powyższe zadanie obejmuje swoim zasięgiem raczej ograniczoną ilość naszej społeczności” — pisze Urban. Toteż dla szerszej społeczności proponuje materialne i moralne popieranie dzieła zjednoczenia Kościołów słowiańszczyzny przez wstąpienie do Apostolstwa ŚŚ. Cyryla i Metodego³⁶.

Na temat modlitwy Urban pisze: „Modlitwa o zjednoczenie wszystkich chrześcijan w jednym Kościele byłaby nieszczerą, owszem byłaby kłamstwem w ustach modlącego się, gdyby nie pochodziła z głębokiego pragnienia jedności, gdyby modlący godzili się w duszy z obecnym stanem chrześcijaństwa, woleli izolację i wzajemną obojętność, niż jedność... bo modlitwa nie jest modlitwą, jeśli nie jest wyrazem miłości”³⁷.

Po zapoznaniu się z podstawowymi założeniami idei cyrylo-metodiańskiej w ujęciu Urbana wypada odnotować ich styczne punkty, będące równocześnie charakterystyczne dla jego ekumenicznych dążeń:

— Sprowadzenie kwestii zjednoczenia Kościołów Wschodniego z Zachodnim na grunt słowiański.

— Poszukiwanie zbliżenia obu Kościołów na płaszczyźnie religijno-kulturowej, z pominięciem całkowicie płaszczyzny politycznej.

— Skierowanie zainteresowań w stronę Cerkwi rosyjskiej.

— Modyfikacja metody działania, polegająca na odrzuceniu idei nawrócenia i odgórnego narzucenia, przy równoczesnym położeniu nacisku na rzetelne studium prawosławnego Wschodu, zrozumienie, miłość i ukochanie prawdy.

Ks. L. Górka SVD

3. Religia ludów przedhistorycznych i pierwotnych

Wydawnictwo „Christiana” w Zurychu podjęło zakrojoną na szeroką skalę próbę określenia pozycji chrześcijaństwa w świecie. Założeniem wydawcy dzieła *Der Christ in der Welt*, obejmującego 140 tomów podzielonych na 18 różnych działów, było podanie prawie encyklopedycznych informacji o chrześ-

³² Por. Urban, *Zadanie...*, 9.

³³ *Tamże*, 11.

³⁴ Por. Urban, *Welehradzkie utopie*, 14.

³⁵ Por. ACV—4, 126, 218.

³⁶ Por. Urban, *Kwestya...*, 12.

³⁷ J. Urban, *Miłość jedności*, Oriens 4 (1936) 162.

cijańskim widzeniu świata, o wierze chrześcijańskiej, o problemach nurtujących chrześcijaństwo, o związkach chrześcijaństwa z innymi religiami, jak również o stosunku chrześcijaństwa do zjawisk współczesnych (technika, film, telewizja, sztuka, teatr, prasa itd.). W tak systematycznie ujętym stosunku chrześcijaństwa do całego świata nie mogło zabraknąć działu o religiach niechrześcijańskich. Przewidzianych jest 6 tomów poświęconych religiom ludów przedhistorycznych i pierwotnych starożytnego Wschodu, grecko-rzymskiej islamowi, hinduizmowi i wielkim regionom Dalekiego Wschodu.

Dział o religiach niechrześcijańskich otwiera praca F. M. Bergounioux a i J. Götza poświęcona religiom ludów przedhistorycznych i ludów pierwotnych¹. W szukaniu możliwości dialogu z religiami niechrześcijańskimi główny nacisk kładzie się na poznanie obecnie wyznawanych wielkich religii. Jest to zrozumiałe nastawienie z punktu widzenia praktycznych celów nawiązania kontaktów z innymi religiami. Pełne jednak poznanie tej rzeczywistości, jaką jest religia, a przez to stworzenie trwalszych podstaw owocnego dialogu z innymi społecznościami religijnymi, każe badać również religie dawne. Religii nie można całkowicie poznać, nie można wykryć wszystkich tkwiących w niej elementów, ustalić praw rządzących powstawaniem, rozwojem i zanikiem pojęć religijnych, form kultu i całych systemów religijnych, jeżeli badanie ograniczy się do religii obecnie żywotnych. Wielu elementów istniejących w dzisiejszych religiach nie można w pełni zrozumieć bez odwołania się do epok poprzednich. Stąd też badanie religii ludów przedhistorycznych, skrzętnie zbieranie i analiza materiałów o regionach ludów pierwotnych, nie jest podyktowane tylko ciekawością poznawczą, ale służy również bardziej konkretnym celom: wyjaśniana samo zjawisko religii, ukazuje stosunek człowieka do religii.

Praca F. M. Bergounioux a i J. Götza prostuje wiele błędnych poglądów na człowieka przedhistorycznego i podaje interesujące spostrzeżenia o religiach ludów pierwotnych. Chociaż ludy przedhistoryczne zostały po sobie tylko nieliczne ślady kulturowe, które łatwiej opisać niż interpretować (s. 5), to jednak prawie powszechnie przypisuje się im charakter religijny. Znaleźiska wielkich ilości ludzkich kości (s. 15), jaskinie wypełnione głowami niedźwiedzi (s. 20), różnego rodzaju kurhany (s. 21), malowidła zwierząt i ludzi na ścianach jaskiń (s. 24n), odkopane szkielety ludzkie w pewien specyficzny sposób ułożone i otoczone ozdobnymi kamieniami i bronią (s. 29—32) wskazują na religijne zaangażowanie człowieka przedhistorycznego. Człowiek epoki kamienia natknął się na tajemnicę śmierci i starał się na swój sposób ją rozwiązać. Wszystkie wymienione znaleźiska są różnymi próbami rozwiązania tej tajemnicy (s. 32). Pełna interpretacja tych znaleźisk jest możliwa dopiero przez porównanie ich z podobnymi zjawiskami epok późniejszych. Ludy pierwotne, które przechowały pewne elementy dawnych zwyczajów, mogą objaśnić ich znaczenie. Klasycznym przykładem mogą być grotty w Szwajcarii, w których znajduje się wielka ilość niedźwiedziich kości z epoki kamiennej. Są to niewątpliwie ofiary składane bóstwu, podobnie jak dziś takie same ofiary składają niektóre szczepy kręgu arktycznego (s. 20). W ten sposób można przyłączyć się do coraz powszechniej uznawanego twierdzenia, że minął już czas, gdy mówiło się o ludach bez religii (s. 52).

Dość powszechnie zakorzeniony sposób dzielenia ludzi okresu przedhistorycznego na: *Homo faber* i *Homo sapiens*, wynika z powierzchniowych obserwacji. To rozróżnianie ma uzasadniać fakt, że przy szkieletach neandertalczyków znajdują się narzędzia, wyroby z kości, ale nie ma śladów sztuki.

¹ F. M. Bergounioux OFM — J. Götz SJ, *Die Religionen der vorgeschichtlichen und primitiven Völker*, Zürich 1960.

Człowiek tej epoki nie dał zewnętrznego wyrazu swym przeżyciom wewnętrznym, swym uczuciom. Stąd też przedstawia się go często jako twór pośredni między małpą a człowiekiem, wyruszający na polowanie z maczugą w rękę. Obraz taki jest daleki od prawdy. Wynalezienie ognia i posługiwanie się nim, sporządzanie narzędzi według wskazań techniki, może być tylko dziełem rozumnej istoty. Są to przecież niebywalej wagi wynalazki, na które złożyła się analiza napotykaných trudności i poznanie nieprzydatności dotychczas posiadanych środków do ich pokonania. Człowiek stał przed wieloma problemami, które pobudzały go do szukania nowych rozwiązań. Był to więc rzemieślnik o bardzo rozwiniętej władzy umysłowej. Nie ma najmniejszej podstawy twierdzenie, że najpierw człowiek znajdował się w okresie alogicznym (hipoteza Le v y—B r ü h l a), że nie rozumował, ponieważ od chwili, gdy przy szkieletach znajdują się narzędzia, natrafiamy na twory umysłu ludzkiego (s. 14n).

Stąd też mówienie o ludach prymitywnych może wprowadzać wiele nieporozumień. Wyrażenie to sugeruje bowiem niski poziom umysłowy. Badania ludów wszelkich szczebli kulturowych ukazują zawsze pełnego człowieka, który doskonale potrafi rozwiązywać nasuwające się problemy. Terenowi badacze odnoszą się z wielką sympatią do ludów o bardzo prymitywnej gospodarce. Ujmuje ich sposób życia, kultura i szereg mądrych zasad życia indywidualnego i społecznego. Ogólnie podkreśla się, że nasza epoka mogłaby nauczyć się od nich niejednej rzeczy (s. 45). Nie należy więc mówić o ludach prymitywnych, lecz raczej o ludach pierwotnych.

Omawiając religie ludów pierwotnych autorzy poruszają wiele ciekawych tematów: teizm ludów pierwotnych, pewna forma deizmu w prakulturze i związana z nią wiara w bóstwa pośrednie, animizm i fetysyzm, misteria, mity, symbole i obrzędy kultowe. Na szczególną uwagę zasługują zasygnalizowane fakty występowania w prakulturze wiary w bliskiego Boga, gdzie nie zauważono jeszcze specjalizacji, oraz wiary w dalekie bóstwo w grupach o wyższej cywilizacji, gdzie nastąpiła już pewna specjalizacja zawodowa. U ludów pierwotnych spotykamy wiarę w jednego Boga, który nie tylko uznawany jest za Stwórcę, ale widzi się w Nim Ojca, od którego człowiek czuje się całkowicie zależny. **Ludy Ziemi Ognistej (Yamana), Kalifornii** (szczypty Algonkin Juki, Maidu, Delaware, Arapago, Winnebago), szczyepy pigmejskie w Afryce, Eskimosi itd., przypisują swemu bóstwu pełnię władzy nad sobą (s. 52—62). Są to ludy o bardzo niskiej gospodarce, która właściwie polega na zbieractwie. Nie ma prawie żadnej specjalizacji (s. 63). U ludów o gospodarce rolniczej lub u wyspecjalizowanych myśliwych spotykamy się z innym pojęciem bóstwa. Pod warstwą mitów, obrzędów i różnych symboli można dopatrzeć się wiary w jedno bóstwo, które uznaje się za stwórcę świata i opiekuna stworzeń. Bóstwo to jednak w mentalności tych ludów traci bezpośredni kontakt z człowiekiem. Odsuwa się od świata. Mieszka za siódmym niebem. Często nazywa się je bóstwem beczynnym (*deus otiosus*). Odsunięcie się bóstwa aż za siódme niebo zrodziło konieczność przekazania troski o świat i codzienne sprawy człowieka istotom pośrednim. W mitach pojawiają się wzmianki o duchach, o bóstwach gór, rzek, słońcu itd. (s. 63—77).

Jest to zagadnienie bardzo ciekawe i godne szerszego omówienia. Nasuwa się przypuszczenie, że taki rozwój pojęć religijnych należy tłumaczyć postępem technicznym i związaną z nim mentalnością techniczną. Człowiek potrafił coraz więcej rzeczy zrobić sam i dlatego coraz bardziej przekonywał się o tym, że Bóg nie musi interweniować w najdrobniejszych sprawach jego życia. Krąg spraw dostępnych umiejętnościom człowieka wyraźnie wzrastał wraz z postępem techniki, a tym samym malał krąg spraw zależnych bezpośrednio od Boga. W widoczny więc sposób Bóg oddala się niejako od świata, od codziennego życia, nie jest potrzebny do załatwienia wielu małych codzien-

nych spraw. W zasadzie uznaje się nadal jego władztwo nad światem, oddaje mu się należny kult, ale codzienne życie z wszystkimi bieżącymi problemami powierzane jest opiece innych istot. Następuje i tu pewna specjalizacja, ponieważ bóstwa pośrednie nie opiekują się całością życia ludzkiego, lecz jego małym wycinkiem.

Należy sądzić, że na taki rozwój pojęcia bóstwa wpływało przecucie o transcendencji bóstwa. Odsuwanie bóstwa od codziennych spraw ludzkich, umieszczanie jego mieszkania aż za siódmym niebem było zapewne tylko zewnętrzną formą przecucia wielkości Boga.

Ks. B. Gielata SVD, Pieniężno