

Władysław Kowalak

Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

Collectanea Theologica 42/4, 169-186

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. INFORMACJE I SPRAWOZDANIA. 1. Misjonarze polscy 1971 r. — 2. Kościół katolicki w dwudziestoleciu 1950—1970. — 3. Dialog z hinduizmem. — 4. Zgon dwóch czołowych misjologów. II. OPRACOWANIA. 1. Ujęcie mitu w strukturalizmie. — 2. Próba oceny misyjnej działalności rosyjskiego Kościoła prawosławnego. III. Z LISTÓW MISJONARZY*.

I. INFORMACJE I SPRAWOZDANIA

1. Misjonarze polscy 1971 r.

W 1971 r. wyjechało z kraju na misje zagraniczne 66 polskich misjonarzy, w tym 6 księży diecezjalnych (Białystok, Częstochowa — 2, Gniezno, Katowice i Pelplin) oraz 9 siostr zakonnych. Liczba misjonarzy według zgromadzeń zakonnych przedstawia się następująco:

Zgromadzenia żeńskie:

Boromeuszki	—	4
Franciszkanki Misjonarki Marii	—	3
Misjonarki św. Rodziny	—	1
Szarytki	—	1
	—	<hr/> 9

Zgromadzenia męskie:

Karmelici Bosi	—	11
Franciszkanie Reformaci	—	8
Franciszkanie Konwentalni (Niepokalanów)	—	6 (w tym 3 braci zak.)
Redemptoryści	—	7
Sercanie	—	5
Salezjanie	—	4
Marianie	—	3
Werbiści	—	3
Oblaci	—	2 (jeden brat zak.)
Zmartwychwstańcy	—	2
	—	<hr/> 51

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

Większość z nich udała się do Afryki (45): do Zambii — 18, Burundi — 11, Rep. Zair — 10, Togo — 4, Kamerun — 2. Następnie do Ameryki Łac. (19): do Brazylii — 13, Argentyny — 4 i Wenezueli — 2. Do Indonezji pojechali 2 księża sercanów.

Ks. Władysław Kowalak SVD, Pieniężno-Warszawa

2. Kościół katolicki w dwudziestoleciu (1950—1970)

Europa	Ludność	Katolicy	%	Księża	Zakonnicy
1950	595.500.000	215.000.000	36,1	250.000	749.500
1960	641.000.000	235.500.000	36,7	253.644	758.927 (66 r.)
1970	685.378.000	279.044.000	40,7	264.354	762.017
Ameryka Północna					
1950	164.707.000	34.896.000	21,1	61.395	246.000
1960	198.489.000	46.851.000	23,6	68.786	261.144
1970	224.305.000	56.744.000	30	75.183	295.247
Ameryka Południowa					
1950	162.351.000	145.000.000	89,3	27.552	94.500 (?)
1960	210.000.000	191.592.900	91,2	38.347	102.149
1970	274.767.000	265.632.000	96,6	44.791	148.206
Afryka					
1950	194.000.000	14.849.000	7,6	10.130	20.450
1960	244.000.000	22.143.000	9	12.562	27.000
1970	345.700.000	36.900.000	10,7	16.438	47.252
Azja					
1950	1.156.000.000	26.928.000	2,3	10.657	16.943
1960	1.679.000.000	35.080.000	2	17.644	42.320 (?)
1970	1.960.292.000	47.863.000	2,4	26.932	83.581
Oceania					
1950	12.800.000	1.831.000	14,3	3.250	14.000
1960	15.686.000	3.062.700	19,5	4.763	20.905
1970	18.848.000	4.259.000	22,6	5.453	22.267

opr. Ks. Władysław Kowalak SVD, Pieniężno-Warszawa

3. Dialog z hinduizmem

Dialog, któremu rzeczywiście otworzył drzwi Jan XXIII, a po nim Paweł VI wraz z Soborem Watykańskim II, nie ustaje w swym rozwoju¹. Nie mamy tu jednak na oku 3-go i 4-tego kręgu dialogu, zaznaczonego w enc. *Ecclesiam suam* Pawła VI², lecz raczej pierwszy i drugi, czyli całą ludzkość wierzącą w Boga, a zwłaszcza wszystkich wyznawców wielkich religii niechrześcijańskich, na pierwszym miejscu hinduizmu, liczącego z górą 450 mln wyznawców.

¹ Na marginesie książki John Britto Chethimattam, *Patterns of indian thought*, London 1970.

² Por. enc. *Ecclesiam suam* z dnia 6.VIII.1964 r., AAS 56(1964)609—659. Polskie tłumaczenie Ed. du Dialogue — Paris 1967, nr 96—113. Warto również przypomnieć powołanie do życia dnia 18.V.1964 r. Sekretariatu dla Religii Niechrześcijańskich.

Dialog Kościoła z religiami niechrześcijańskimi Azji ma swoją już wieki liczącą historię. Pierwsza jego faza rozegrała się w wiekach XVI—XVIII i zakończyła się — z powodu niedojrzałości obu stron — bullami *Ex quo singulari* (1742) i *Omnium sollicitudo* (1744) Benedykta XIV, które ostatecznie zakazały zaprowadzać nowe obrzędy w Chinach i Indiach. Druga faza zaczęła się dopiero na przełomie XIX i XX w. od nieśmiałych prób ze strony misjonarzy, usiłujących skierować pracę misyjną na właściwe tory. Owocem tych zabiegów było powolne i stopniowe znoszenie poprzednich zakazów, najpierw w Mandżurii (1935), następnie w Japonii (1936) i wreszcie w Indiach i Chinach (1940)³.

Co się tyczy współczesnego Kościoła w Indiach, pierwsze nieśmiałe próby nawiązania dialogu z hinduizmem poczyniła szkoła kalkucka jezuitów (P. Johannis i G. Dandoy oraz działalność Brahmabandav Upadhyaji). Również z inicjatywy episkopatu Indii zorganizowano w Madras Tydzień Studiów Kultury (1956), w Bangalur — Konferencję Profesorów Seminariów (1957) oraz Kurs Korespondencyjny Hinduizmu (1957—1959). W Bombaju otworzyli werbiści Instytut Kultury Indyjskiej, a w Poona Ośrodek Dialogowy.

Z inicjatywy J. A. Cuttat, ówczesnego ambasadora szwajcarskiego w Indiach i znanego religioznawcy, doszło wkrótce do pierwszych skromnych spotkań modlitewno-dyskusyjnych w pustelni Saccidananda, Lyotinketan (1960), Almora (1961) i w Rajpur (1962)⁴. Również wspólnoty chrześcijańskie starały się nawiązać dialog z hinduizmem i w tym celu powołano do życia Chrześcijański Instytut Studiów Społeczno-Religijnych, który organizował różne spotkania (od 1942 r.) i wyłonił z siebie specjalne Stowarzyszenie Chrześcijańsko-Teologiczne (1960), które zorganizowało już na wielką skalę spotkanie w Kerala (1962)⁵. Wyrazem tych wysiłków dialogowych stał się panindyjski kongres w Shastnankotta (1970) z udziałem ok. 200 przedstawicieli wszystkich religii Indii oraz licznych obserwatorów zagranicznych z całego świata⁶. Wreszcie w skali już światowej doszło w Kalkucie (1969) do pierwszego Kongresu wszystkich wielkich religii azjatyckich⁷, a w Bejrucie (1970) — do drugiego podobnego kongresu⁸.

Można więc powiedzieć, że cała rodzina ludzka pragnie obecnie nawiązania szczerego dialogu religijnego. Jeśli idzie o sam hinduizm, wyrazem narastającej fali dialogu na subkontynencie indyjskim jest coraz bardziej budząca się literatura ze strony już indyjskiego kleru. Wielkie uznanie — jak również sprzeciw — zdobył sobie Raymondo Pannikar swą pracą pt. *The unknow Christ of hinduism*, London 1964. Inne jego prace, ogłoszone drukiem w języku niemieckim, to *Kultmisterium im Hinduismus und Christentum. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionstheologie*, Freiburg i. Br. 1964 oraz *Kerygma in Indien. Zur heilsgeschichtlichen Problematik der christlichen Begegnung mit Indien*, Hamburg 1967. Główną ideą autora jest, że hinduizm nie jest całkiem inną religią, lecz jest „przedsionkiem” chrześcijaństwa. Na-

³ Por. Sylloge nr 192, s. 479—482. AAS 28(1936)406—409. Oświadczenie episkopatu Taiwanu, zatwierdzone przez kard. Tiena w 1963 r. (por. EV 15, 1963, 312—314) oraz zorganizowanie uroczystości na cześć przodków przez kard. Yüpinga (por. L. Gutheinz SJ, *Christliche Ahnenverehrung in China?*, KM 90(1971)152—156) — może być uważane za ostateczne zakończenie sporów tzw. akomodacyjnych w odniesieniu do Chin.

⁴ Por. H. Le Saux Socis, *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme*, Paris 1966; B. Griffiths OSB, *Christ in India*, New York 1967.

⁵ Por. Intern. Rev. of Mission 1957, 260—267; The Clergy Monthly — Suppl. 1961, 246—248.

⁶ Mr Sl nr 5, 1971, s. 11.

⁷ EV 21(1969)207—208.

⁸ KM 89(1970)120—124.

leży więc tylko dążyć do spotkania w duchu modlitewnym w Chrystusie, który już jest obecny w hinduizmie. Tezie tej przeciwstawił się kapłan z Kerali, M. M. Thomas w pracy pt. *Acknowledged Christ of the Indian Renaissance*, London 1970 (uprzednio już ogłoszona w Bangalur 1969 r.), podkreślając, że Chrystus jest znany i uznawany w hinduizmie, ale to bynajmniej nie znaczy, że staje się On tym samym ich Bogiem i Zbawicielem.

Najnowszą próbą konfrontacji hinduizmu z chrześcijaństwem są prace hinduskiego karmelity Maryi Niepokalanej (CMI), John Britto Chethimattama. Jedną jego pracę opublikowało już „Concilium”⁹ pt. *Zakres i warunki dialogu między hinduistami i chrześcijanami*. Najnowsza jego praca ukazała się najpierw w Bangalur (Dharmaram College, Bangalore 1969) a w następnym roku w Londynie, pt. *Patterns of indian thought*.

Do tej pracy jest autor dobrze przygotowany. Już bowiem studia seminaryjne w Indiach obecnie, zgodnie z nowym programem studiów, w szerokim zakresie uwzględniają historię religii oraz podają alumnom pogłębione studium systemów religijnych Indii. Autor ponadto zdobył doktorat z teologii na Gregorianie w Rzymie, z filozofii na uniwersytecie Fordham w Nowym Jorku oraz ukończył podyplomowe studium porównawcze religii na uniwersytecie Harvard. Wykładał teologię i studium porównawcze religii w Dharmaram College w Bangalur oraz filozofię na uniwersytecie Fordham.

Jego praca jest wynikiem długich i wnikliwych badań, udokumentowanych obszerną bibliografią i przypisami. Jeżeli jego poprzednicy przechodzili wprost do dialogu z hinduizmem, to Chethimattam kładzie przede wszystkim wielki nacisk na gruntowne zrozumienie drugiego partnera dialogu. Poznanie to musi bezwzględnie dążyć do prawdy — bez ukrywania niewygodnych aspektów. I dlatego, zanim przejdzie do właściwej konfrontacji, daje trudną, ale konieczną analizę geograficzno-historyczno-religioznawczą zasadniczych tez i poglądów hinduizmu. Na stosunkowo niewielu stronicach, w sposób bardzo skondensowany, w 13 rozdziałach (14-tym jest epilog) podaje wiele materiału od najdawniejszych czasów aż do dzisiaj. Wykazuje, zwłaszcza ludziom Zachodu, jaką rolę mogłyby Indie odegrać w światowym dialogu religijnym, zwłaszcza że były miejscem krzyżowania się wszystkich wielkich religii świata, częstokroć ich kolebką i ojczyzną. Przeprowadza więc autor czytelnika przez zawiłą historię religijną Indii, wykazując z powołaniem się na źródła indyjskiej cywilizacji w dolinie Indusu, znane szczególnie z prac wykopaliskowych w Harappie i Mohendźo Daro, że Indie miały już w IV—III tysiącleciu przed Chrystusem własną cywilizację i religię, na równi stojącą ze współczesnymi cywilizacjami środkowego Wschodu, z którymi Indie były w żywych kontaktach (rozd. I—III). Aryjska inwazja z kolei narzuciła obcą religię i zmusiła w ten sposób do stworzenia niełatwego kompromisu, co spowodowało wytworzenie się właściwej indyjskiej kultury religijnej (rozd. IV—V). W międzyczasie powstała na to reakcja w postaci budyzmu i dżinizmu (rozd. VI), a sam hinduizm odrodzony i skryształizowany w upanisadach wyparł buddyzm z subkontynentu oraz w miejsce poezji religijnej wypracował klasyczne systemy filozoficzno-spekulatywne, zwane darsianami (rozd. VII—X). W rozdz. XI omawia autor najazd islamu, jego zdobycze i wpływy na subkontynencie, by wreszcie — po scharakteryzowaniu sikhizmu (rozd. XII) — przejść do istotnego zagadnienia: spotkania chrześcijaństwa z hinduizmem. Początkowo wywołało to tarcia niemiłe z powodu kolonistycznego nastawienia politycznych potęg Zachodu, ale z biegiem lat, zwłaszcza obecnie, wywołuje zjawisko dialogu (rozd. XIII—XIV). Najbardziej cenne w książce są wnikliwe refleksje autora, które zwłaszcza dzisiaj mają swą wagę ze względu na podjęty na nowo przez Kościół dialog.

Gdy patrzymy na ten olbrzymi materiał, ogarnia nas niemal lęk na myśl, że tak wielka głębia i zdolności poznawcze świata indyjskiego mają dotrzeć

⁹ Wyd. polskie Concilium 1965/66, 1—10, s. 194—207.

do nas i stać się częścią ogólnoludzkiego dziedzictwa kulturowego. Można by się nawet dziwić postawie Zachodu, że tak długo nie zdawał sobie sprawy, jak wielką rolę mógłby odegrać Wschód w dialogu międzyreligijnym. Jest wielką zasługą autora, że w formie skrótowej po mistrzowsku ujętej zbliżył nam myśli przewodnie świata indyjskiego w konfrontacji z chrześcijaństwem. Sam zresztą w wyżej wspomnianym artykule w „Concilium” postawił zasadę, że „każdy dialog (...) powinien się odbywać w atmosferze całkowitego zrozumienia się partnerów. Dlatego potrzebne jest wyjaśnienie zasadniczych tez i poglądów każdej ze stron. Takie wyjaśnienie podstawowych pozycji może być zrobione należycie i łatwo poprzez publikacje zrozumiałe dla drugiej strony” (s. 199).

Temu właśnie służy omówione dzieło J. B. Chethimattama¹⁰. Wraz z pracą zbiorową pod redakcją J. Neunera, niemieckiego jezuitę i długoletniego misjonarza w Indiach, pt. *Hinduismus und Christentum. Eine Einführung*, Wien-Freiburg-Basel 1962, jest świetnym „wtajemniczeniem” w głębocki i dla nas daleki świat hinduizmu. Jest nawet o tyle lepszym, że skreślonym przez już rodzimego myśliciela indyjskiego.

Ks. Feliks Zapłata SVD, Warszawa

4. Zgon dwóch czołowych misjologów

1. Albert Perbal OMI (1884—1971)

Dnia 28 grudnia 1971 r. zmarł w Rzymie w wieku 87 lat o. Albert Perbal, pionier misjologii katolickiej na skalę światową i wychowawca wielu pokoleń misjonarzy¹.

Chociaż powierzano o. Albertowi różne funkcje, zmuszające go do zwiedzania niemal wszystkich zakątków świata, całe jednak jego życie było związane z Rzymem, dokąd udał się w 1919 r. jako osobisty sekretarz bpa A. Döntiwilla, późniejszego przełożonego generalnego oblatów.

W 1924 r. powierzono mu urząd rektora międzynarodowego ośrodka wychowawczego w Rzymie. Sześć lat później — funkcję sekretarza generalnego misji zgromadzenia. Równocześnie od 1922 r. do 1954 r. będąc profesorem w Pontificio Instituto Missionario Scientifico, od 1962 r. — Pont. Università Urbaniana, stał się wychowawcą wielu pokoleń misjonarzy i dygnitarzy kościelnych, którzy piastowali odpowiedzialne stanowiska kościelne w krajach Trzeciego Świata. Od 1941 r. do 1954 r. sam był rektorem tegoż instytutu i konsultorem Kongregacji Ewangelizacji Ludów.

W czasie swego 52-letniego pobytu w Rzymie o. Albert brał czynny udział we wszelkich pracach ekumenicznych i misyjnych jako członek wielu komisji, rad i sekretariatów, jak: Pap. Dzieło św. Piotra Ap., Kolegium św. Piotra Ap., Unia Misyjna Duchowieństwa, w której był przewodniczącym Komisji współpracy naukowej, Komisja powrotu Kościołów wschodnich i protestanckich, Komisja „Pro Islam” w Kongregacji Kościołów Wschodnich, Komisja studiów w Kongregacji zakonów, Międzynarodowy Instytut dla spraw Afryki, Towarzystwo afrykanistyczne itd. Przez 30 lat dojeżdżał z wykładami również do Instytutu Katolickiego w Paryżu.

¹⁰ Warto zwrócić uwagę, że autor ogłosił drukiem równocześnie w tym samym wydawnictwie londyńskim drugą specjalistyczną pracę na temat zbliżenia się myśli metafizycznej obu stron, pt. *Consciousness and reality. An Indian approach to metaphysics*.

¹ Dane bibliograficzne z „Communications et Informations OMI”, 63/72 z dnia 15. I. 1972.

Jako naukowiec był współpracownikiem wielu czasopism naukowych, jak: „Revue d'Histoire des Missions” w Paryżu, „Africanae Fraternalis Ephemerides Romanae”, „Revue de l'Université d'Ottawa”, „Etudes Missionnaires”, „Il Pensiero Missionario”, „Le Bulletin des Missions” itd. W własnym zakonie założył biuletyn informacyjny („Service d'Information Oblat”) i ogłosił drukiem liczne większe prace z dziedziny misjologii, które w latach 30-tych wytyczały linię przewodnią rodzącej się nowoczesnej misjologii Katolickiej (zwłaszcza: *Premières leçons de théologie missionnaire* oraz *Lo studio della missione*).² W znanej dyskusji na temat celu działalności misyjnej (Schmidlin-Charles) wyczuł właściwe ujęcie integralnego celu misji, wyprzedzając na wiele lat decyzję Soboru Watykańskiego II. W ważnym problemie adaptacji misjonarskiej kładł wielki nacisk na naukę języków rodzimych (*L'Etudes des langues indigènes en missions*) oraz na kształcenie kleru rodzimego (*Pour comprendre la question du clergé indigène*) i w ogóle miał oczy otwarte na pojawiające się nowe problemy misyjne, które żądały nowego typu misjonarzy (*A propos de la formation des futures missionnaires; Ritorno alle fronti*). W pracy *Les missionnaires français et le nationalisme* o. Albert broni francuskich misjonarzy przed zarzutem zbytniego nacjonalizmu, powołując się na historię, że słusznie żądali misjonarze opieki ze strony władz kolonialnych i w ogóle jest naturalne, iż państwa kolonialne czuwały nad bezpieczeństwem swych „białych” obywateli. Dziś, po skończonej erze kolonialnej i po spokojnej refleksji, nie powoływalibyśmy się na historię, bo wiemy, że hipoteka patronatów kolonialnych — mimo swych również dodatnich osiągnięć — zaciążyła na dziele misyjnym, które często było wykorzystywane w celach czysto politycznych, nie wyłączając patronatu francuskiego³.

O. Albert Perbal pozostanie jednym z tych, którzy kształtowali współczesną misjologię katolicką.

Ks. Feliks Zapłata SVD, Warszawa

² Ważniejsze prace o. Alberta są następujące: *A propos de la formation des futures missionnaires*, *Etudes Missionnaires* 1935, 241—253; 1936, 51—66, 193—195. — *What is missiology? Rays of light*, Supplem. February 1935, Trichinopoly 1935 — *Premières leçons de théologie missionnaire*, Paris 1935. — *Pour comprendre la question du clergé indigène*, *Etudes Missionnaires* 1936, 161—192; 1947, 20—59 i 153—162. — *Les missionnaires français et le nationalisme*, Paris 1939. — *Ritorno alle fronti*, Roma 1942. — *Lo studio delle missioni*, Roma 1946. — *L'Etudes des langues indigènes en missions*, *Le Bulletin des Missions* 1951, 171—183. — *Theologia missionaria*, w: *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, Milano 1957, t. I, 415—461.

³ Por. choćby następujące prace: A. Houlder, *Der Europäismus im Missionsbetrieb*, Aachen 1921. — *Des prêtres noirs s'interrogent*, Paris 1956. — W. Bühlmann, *Die Rechte der Person und der Nation und ihre Bedeutung für die Mission*, *NZM* 13(1957)241—255. — R. Delavignette, *Christianisme et colonisation*, Paris 1960. — Th. Ohm, *Asiens Nein und Ja zum westlichen Christentum*, München² 1960. — M. Silberschmitt (red.), *Europa und Kolonialismus*, Zürich 1961. — M. Schmitt, *Die befreite Welt vom Kolonialsystem zur Partnerschaft*, Baden-Baden 1962. — S. Hertlein, *Christentum und Mission im Urteil der neofrikanischen Prosaliteratur*, Münster 1962. — Th. Ohm, *Machet zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission*, Freiburg i. Br. 1962, 691—750. — *Des prêtres jaunes s'interrogent*, *Inf. Cath. Intern.* nr 193(1963)18—22. — H. Grimal, *La décolonisation 1919—1963*, Paris 1965. — M. Merle (red.), *Les Eglises chrétiennes et la décolonisation*, Paris 1967. — B. Wirth *Imperialistische Übersee- und Missionspolitik dargestellt am Beispiel Chinas*, Münster 1968. — S. Turbański SVD, *Kolonialna hipoteka misji*, *Coll Theol* 39(1969)f. I, 36—56.

2. Ks. Jan Schütte SVD (1913—1971)

J. Schütte był przeziębiony. W czwartek rano, 18 listopada 1971 r., postanowił odwiedzić swojego lekarza. W drodze do lekarza poniósł śmierć w wypadku samochodowym. J. Schütte, były przełożony generalny werbistów, przewodniczący podkomisji opracowującej na Soborze Wat. II schemat o misjach, główny współtwórca dekretu misyjnego *Ad gentes*, redaktor doskonałego komentarza do tegoż dekretu¹, wicesekretarz komisji „Justitia et Pax”, sekretarz komitetu wykonawczego „Promozione Umana”, znakomity misjolog, a zarazem kapłan, „jakiego Kościół tak bardzo potrzebuje w naszych czasach”², poniósł śmierć na miejscu.

Jan Schütte urodził się w Essen (Oldenburg). W 1932 r. wstąpił do nowicjatu werbistów, studia filozoficzno-teologiczne odbył w St. Augustin k. Bonn oraz w Wiedniu (Mödling) i w sierpniu 1939 r. otrzymał święcenia kapłańskie. Kilka miesięcy później wyjechał jako misjonarz do Chin. Po kilku latach wyróżniającej się działalności, Stolica Ap. mianowała go (1947) proprefektem apostołskim prefektury Sinsiang (Honan Płn.). Na skutek niesprzyjających warunków był zmuszony opuścić Chiny i wrócić do Europy (1952). Pozostał jednak nadal misjonarzem. Zapisał się na uniwersytet w Münster i rozpoczął specjalistyczne studia misjologiczne, uwieńczone doktoratem (1954), na podstawie dysertacji pt. *Misje katolickie w Chinach w świetle prasy chińskiej*. Przez trzy lata (1955—1958) był generalnym sekretarzem zgromadzenia dla spraw misji, a następnie (1958) wybrany przełożonym generalnym Zgromadzenia Słowa Bożego (do 1968).

Największe zasługi dla Kościoła powszechnego ma Schütte przez swój wkład w ostateczną redakcję soborowego dekretu misyjnego *Ad gentes*. Historyczne znaczenie soboru w rozwoju pojęcia idei misyjnej jest nierozdzielnie związane z jego nazwiskiem. Będąc członkiem soborowej komisji misyjnej, od dnia 6 listopada 1964 r. stał się jej postacią centralną: tego bowiem dnia — po odrzuceniu przez ojców soboru schematu misyjnego³ — komisja właśnie jemu zleciła opracowanie i przygotowanie całkowicie nowego schematu. Schütte został przewodniczącym podkomisji, która rozpoczęła obrady wstępne w dniach 12—26 stycznia 1965 r. w Nemi⁴, a od marca do września opracowywała, również w Nemi, pod przewodnictwem Schüttego, nowy schemat dekretu o misjach, przedstawiony następnie 7. X. 1965 r. w auli soborowej na posiedzeniu plenarnym. Relacje zdawał Schütte. Podkomisja jeszcze dwukrotnie (19—31. X i 12—17. XI) zbierała się w Nemi dla zrealizowania wniesionych na posiedzeniu plenarnym poprawek. Ostateczna redakcja dekretu *Ad gentes* została przyjęta przez ojców soboru bardzo przychylnie i niemal jednogłośnie: 2394 głosów było *pro*, a tylko 5 *contra*. Paweł VI w dniu 7. XII. 1965 r. ogłosił *Dekret o działalności misyjnej Kościoła*, którego głównym współtwórcą był Jan Schütte. „*Dekret o działalności misyjnej Kościoła* nie może być realizowany ani prędko, ani łatwo — pisał ks. Schütte — dotyczy bowiem istoty Kościoła i określa normy jego rozszerzania dla wszystkich pokoleń”⁵.

Od końca 1968 r. Schütte był wicesekretarzem papieskiej komisji

¹ J. Schütte (red.), *Mission nach dem Konzil*, Mainz 1967.

² Z przemówienia arcbpa Benelli, zastępcy Sekretarza Stanu, na pogrzebie zmarłego. Por. „L'Osservatore Romano”, 198(1972)8, wyd. ang.

³ Por. J. Masson, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła*, Pieniężno 1968, tłum. W. Kowalak SVD, 20—21.

⁴ Mała miejscowość 30 km na południe od Rzymu, gdzie znajduje się dom wypoczynkowy dla misjonarzy przybywających z krajów misyjnych do Europy.

⁵ J. Schütte, *Il destino della missione*, Herder-Morcelliana 1969, s. 23.

„Justitia et Pax”, tworząc w jej ramach komitet wykonawczy pod nazwą „Promozione Umana” i sam był jego sekretarzem.

Komisja „Justitia et Pax” powstała w 1967 r. zatwierdzona przez Pawła VI motu proprio *Catholicam Christi Ecclesiam* z dn. 6.I.1967 r.⁶. Celem jej jest budzenie odpowiedzialności wśród całego Ludu Boskiego za jak najszerzej pojętą misję Kościoła. Troską Kościoła jest świat z jego historyczną i społeczną strukturą, z jego „radością, nadzieją, smutkiem i trwogą ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich oraz wszystkich cierpiących” (KDK 1). Szczegółowym zadaniem komisji jest: 1) zbieranie dokumentacji dotyczącej gospodarczych i technicznych eksperymentów w dziedzinie rozwoju, i to pod aspektem kulturalnym, dydaktycznym, społecznym i ekonomicznym, aby sprostac wszystkim problemom całej rodziny ludzkiej; 2) studia nad problemami rozwoju i pokoju, szczególnie pod kątem dogmatycznym, duszpasterskim i apostołskim; 3) przekazywanie wyników tych badań innym zainteresowanym i pokrewnym organom Kościoła; 4) kontakty z podobnymi zakresowo instytucjami Kościoła w celu koordynacji poczynań. — To zadanie ks. Schütte uważał za ideał i cel swej działalności misyjnej, a sprawiedliwość społeczną oraz gospodarczą i duchowo-kulturalną pomoc w rozwoju za chrześcijańskie świadectwo i integralną część misyjnej działalności Kościoła. Tej też idei poświęcił bez reszty całe swoje życie.

„Ktokolwiek będzie mówił o posoborowej odnowie misji Kościoła, a więc o istocie Kościoła, ten nie może pominąć milczeniem nazwiska ks. Jana Schüttego”⁷.

Ks. Władysław Kowalak SVD, Pieniężno-Warszawa

II. OPRAWOWANIA

1. Ujęcie mitu w strukturalizmie

Wśród wielorakich prób przedstawienia istoty, genezy i roli mitu w kulturze, jakie miały miejsce w rozwoju mitologii, najnowszym ujęciem jest jego czysto funkcjonalna interpretacja, bez względu na treść poszczególnego mitu, zaproponowana przez strukturalizm. Związana przede wszystkim z nazwiskiem głównego teoretyka i praktyka tego kierunku C. Lévi-Straussa, pojmuje mit w ramach semiologii (ogólnej nauki o systemach komunikacyjnych), jako znak w pewnym systemie językowym. Metoda, jaką stosuje strukturalizm przy badaniu mitu, sprowadza się do poszerzenia na inną dziedzinę metody językoznawstwa strukturalnego. To ono, w oparciu o tezę de Saussure'a o arbitralności znaku językowego, pierwsze spostrzegło, że znaczeniowa funkcja języka nie jest bezpośrednio związana z samymi dźwiękami, lecz ze sposobem, w jaki te dźwięki okazują się powiązane ze sobą. Tym samym zostały uznane za daremne przedsięwzięcia tradycyjnego językoznawstwa, które usiłowało wyjaśnić podobieństwo języków za pomocą hipotezy, że w każdym języku pewne grupy dźwięków odpowiadają określonym znaczeniom i że w tym celu wystarczy zrozumieć łączącą je wewnętrzną konieczność. Zdaniem strukturalistów „liczne współczesne teorie dotyczące mitologii zasadzają się na podobnym nieporozumieniu”¹.

Z przedstawionego ustalenia korzysta strukturalizm przy badaniu mitu. Zadanie, które stawia sobie w mitologii brzmi: jak można zrozumieć fakt, że na różnych krańcach ziemi pojawiają się mity tak podobne do siebie, jeżeli ich treść jest zupełnie przypadkowa? Uświadomienie sobie już w punkcie

⁶ AAS 59(1967)25—28.

⁷ L'Osservatore Romano 198(1972)11, wyd. ang.

¹ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970, 287.

wyjścia tego problemu, który wiąże się z samą naturą mitu, stanowi zdaniem strukturalistów konieczny warunek jego rozwiązania. W ten sposób przedmiotem porównawczej analizy strukturalnej przestaje być konkretny mit, a staje się nim jego struktura. On sam natomiast jest tylko empirycznym punktem wyjścia. Podobnie szuka strukturalizm owych ogólnych i niezmiennych struktur także gdzie indziej: w systemach pokrewieństwa, w ideologii politycznej, w obrzędach, w sztuce, w modzie itd., aby je następnie porównać między sobą. W ten sposób badanie mitu stanowi tylko fragment ogólniejszych analiz. Przypisuje mu się jednak szersze znaczenie, między innymi dlatego, że mity, jako twór przeważnie „myśli nieoswojonej”, mają pozwolić na łatwiejsze dotarcie do pierwotnych struktur niż jest to możliwe w przypadku „myśli cywilizowanej”, zniekształconej rozwojem kultury.

Opracowanie w ramach tego artykułu teorii mitu strukturalizmu będzie miało na celu jedynie syntetyczne zaprezentowanie pewnych ogólnych ujęć i zasad badania mitu, bez bliższego wchodzenia w szczegóły. Praca rozpadnie się na dwie, wzajemnie powiązane, części. W pierwszej, wobec faktu, że badanie mitu przez strukturalizm dokonuje się dzięki praktycznemu zastosowaniu teoretycznych zasad analizy strukturalnej, konieczne wydawały się pewne wiadomości na temat samego strukturalizmu oraz jego założeń. Część natomiast druga pokaże, jak przebiega postępowanie badawcze strukturalizmu w zastosowaniu do konkretnego problemu mitu.

Geneza metody strukturalnej

W XIX i XX w. pojawiło się w filozofii i naukach szczegółowych wiele teorii, które określały się jako strukturalistyczne. Tutaj pod mianem strukturalizmu (pojętego przede wszystkim jako nauka o metodzie badania) będzie się rozumiało określone tendencje badawcze występujące w językoznawstwie oraz tych naukach humanistycznych, które dają się inspirować modelem lingwistyki oraz wysuwają w dociekaniach na pierwszy plan rolę języka i znakową funkcję badanego systemu. Ponieważ ta postać strukturalizmu rozwijała się i rozwija pierwszorzędnie na terenach objętych zasięgiem języka francuskiego, a dopiero wtórnie rozszerza się na inne kraje, nazywa się ją czasami „strukturalizmem francuskim”.

Dla zorientowania się, co twierdzi strukturalizm francuski, trzeba nie tylko sięgnąć do jego własnej genezy, ale i do językoznawstwa, w oderwaniu od którego staje się niezrozumiały. Metoda strukturalizmu zawdzięcza swe początki lingwistyce F. de Saussure (1857—1913). Tradycyjne, porównawczo-historyczne językoznawstwo zadawało się ustalaniem pochodzenia i dziejów języków w drodze porównywania ich między sobą. Twórca nowożytnego językoznawstwa uzupełnił lingwistykę zorientowaną historycznie o bardziej pozytywne podejście empiryczne, głównie przez zwrócenie uwagi na obecną w języku strukturę. Odtąd badanie języka jako systemu, tzn. badanie elementów, z których jest zbudowany język, ich liczby, funkcji i wzajemnych relacji, a przede wszystkim reguł, dzięki którym staje się on pierwszorzędym sposobem komunikacji międzyludzkiej — to wszystko będzie należało do zadań nowocześnie pojętej lingwistyki, gdyż prowadzi do ujęcia struktury badanego języka.

De Saussure nie zajmuje się całością psychiczno-fizycznych aspektów konkretnego aktu mówienia (*parole*). Nie interesuje go także mowa (*langage*), jako ogół wszystkich empirycznie uchwytnych manifestacji językowych w ramach społecznej komunikacji. Bada sam język (*langue*) jako ponadindywidualny system językowy, którego istnienie warunkuje porozumiewanie się jednostek ludzkich. Jest on dla de Saussure'a abstrakcją, formą, a nie substancją i należy go badać metodą synchroniczną. To ostatnie stanowisko wiązało się z innym, podstawowym dla prac de Saussure'a rozróżnie-

niem między językoznawstwem opisowym (synchronicznym) z jednej strony a historycznym (diachronicznym) z drugiej. On sam uznawał teoretycznie wartość obu punktów widzenia, chociaż w swych badaniach dawał pierwszeństwo synchronii.

Semiologia F. de Saussure'a

Ujawnienie faktu, że postać pewnego języka (przy bardzo szerokim rozumieniu tego terminu, gdzie wszystkie zjawiska społeczne traktuje się jako systemy kodowe) nie tyle zależy od swoistej, substancjalnej postaci poszczególnych elementów, ile od stosunków, w jakich one do siebie pozostają, przyczyniło się do tego, że działanie de Saussure'a przekroczyło granice językoznawstwa i strukturalizm wszedł do wielu innych dyscyplin naukowych jako ich metoda badania. Skoro każdy system znakowy zawdzięcza swój indywidualny charakter strukturze (nie zawsze dość precyzyjnie określonej jako rodzaj i sposób usytuowania elementów wewnątrz pewnego systemu), wyciągnięto z tego praktyczny wniosek, że nie wystarczy porównać dwu systemów znakowych, aby stwierdzić ich podobieństwo, lecz należy w tym celu skonfrontować ich struktury. Stanowisko takie prowadziło do zaniechania tradycyjnych badań porównawczych, genetycznych i historycznych na korzyść strukturalnych. Ponieważ równocześnie zakładano w ramach strukturalizmu, że umysł ludzki działa w sposób zintegrowany, tak że nawet jego nieświadomione formy działalności organizują bardzo różne rodzaje zjawisk i przejawiają się na bardzo odmiennych terenach, pozostawał tylko krok w kierunku stworzenia takiej nauki, która objęłaby swymi badaniami całość rzeczywistości analizowanej dotychczas przez odrębne nauki humanistyczne. Przy czym korzystałaby ona ze wszystkich założeń, metod i rezultatów wypracowanych i przeniesionych ze strukturalnego językoznawstwa: z rozróżnienia między synchronią i diachronią oraz językiem (*langue*) i mówieniem (*parole*). Jako nauka o znakach zwróciłaby szczególną uwagę na dwa oblicza każdego znaku językowego: signifikant i signifikat, element oznaczający i element oznaczany.

Krok ten uczynił sam de Saussure. Pojmując język jako zjawisko społeczne i jeden z wielu systemów znakowych, jakkolwiek wyróżniony, zażądał ich metodycznego badania w ramach postulowanej przez siebie nauki nazwanej semiologią. „Język jest systemem znaków wyrażających pojęcia i dzięki temu można go porównać z pismem, alfabetem głuchoniemych, symbolicznymi obrzędami, formami towarzyskimi, sygnałami wojskowymi itd. Jest on tylko najważniejszym z tych wszystkich systemów. Można więc sobie wyobrazić naukę badającą życie znaków w obrębie życia społecznego... Nauczyłaby nas ona, na czym polegają znaki, jakie prawa nimi rządzą. Ponieważ nauka ta jeszcze nie istnieje, trudno przewidzieć, czym ona będzie; ma jednak prawo do istnienia i miejsce wyznaczone z góry. Językoznawstwo jest jedynie częścią tej ogólnej nauki; prawa odkryte przez semiologię dadzą się stosować do językoznawstwa i w ten sposób zostanie ono związane z jasno określoną dziedziną w ogóle faktów ludzkich”².

Cele badawcze strukturalizmu

C. Lévi-Strauss (ur. 1908), któremu strukturalizm francuski zawdzięcza swe dzisiejsze, charakterystyczne piętno, nie jest ani pierwszy, ani tym bardziej jedyny, który podkreślił strukturalny charakter zjawisk społecznych. Jego oryginalność polega w tym przypadku na tym, że w sposób konsekwentny przeniósł na grunt etnologii i zastosował w niej metody badań wypracowane przez językoznawstwo strukturalne. Jest ono dla niego przede

² F. de Saussure, *Kurs językoznawstwa ogólnego*, Warszawa 1961, 31.

wszystkim wzorcowym przykładem postępowania badawczego zgodnego z własną zasadą metodologiczną, że nauka nie powinna się zajmować przedmiotami empirycznymi, ale „przedmiotami badań”, które sama „konstruuje”. Ale to nie wszystko. Język stanowi podstawowy fakt dla zrozumienia kultury i człowieka. Wobec czego antropologia nie tylko podejmuje od językoznawstwa metodę analizy strukturalnej, lecz równocześnie chce dotrzeć do pewnych prawidłowości wspólnych dla języka i życia społecznego. Ma to pozwolić na zrozumienie fundamentalnych analogii między na pozór bardzo oddalonymi od siebie przejawami życia społecznego takimi, jak język, sztuka, prawo, religia, nauka, mit.

Zadanie, jakie sobie w etnologii postawił Lévi-Strauss, brzmiało: dotrzeć poprzez warstwę tego, co ujmowalne zmysłowo, do tego, co nieświadome; a co udziela kształtów temu, co świadome. Cel nauki polega według niego na tym, aby ujawniać to, co nieświadomiane i nieznanne. Metodę, która miała mu zapewnić osiągnięcie tego celu, znalazł bezpośrednio w fonologii szkoły praskiej. Lévi-Strauss spodziewał się, że dzięki użyciu tej metody uda mu się zagwarantować naukom humanistycznym tę samą matematyczną precyzję, jaka dotychczas była wyłączną domeną przyrodznawstwa. Ponieważ konkretne, jednostkowe zjawiska społeczne są jedynie odmianami ukrytej, działającej w sposób nieświadomianej, stałej struktury, badacz będzie zdolny za pomocą tej metody do ustalania ogólnych i obiektywnych praw nimi rządzących. Sam Lévi-Strauss zastosował metodę strukturalną³ ze skutkiem w etnologii do badania systemów pokrewieństwa oraz mitów.

Metoda analizy strukturalnej

W oparciu o założenie, że etnologia, podobnie jak językoznawstwo, tylko wtedy zrealizuje swe zadanie dotarcia do pewnych struktur podstawowych, gdy oderwie się od rzeczywistości konkretnej, mimo że jest ona punktem wyjścia badań, Lévi-Strauss, mówiąc ogólnie, rozumie metodę analizy strukturalnej jako umiejętne przechodzenie od rejestracji i obserwacji zjawisk, do analizy sięgającej w głąb i odsłaniającej ich ukryty charakter³. Naturalnie wynik takiego badania jest tu bardziej abstrakcyjny niż punkt wyjścia; zamiast zbliżać się do konkretnego, oddalamy się od niego, a ostateczny system może być tylko pojęciowy⁴. Z podobnym rozumieniem analizy strukturalnej spotykamy się u wielu innych strukturalistów, chociaż równocześnie zachodzą między nimi różnice, które nie wydają się być tylko wywołane odmiennymi dziedzinami badań.

U podstaw metody analizy strukturalnej legło przekonanie de Saussure'a, że język stanowi pramodeł wszystkich systemów komunikacyjnych, tak że najważniejsze prawa, jakie językoznawca odkryje dla języka, będą równocześnie prawami każdego innego systemu znakowego (np. mitów). Można dyskutować nad słusznością tego założenia, ale tłumaczy ono postępowanie strukturalistów w innych niż język ludzki dziedzinach badania. Przebiega ono w kilku etapach⁵. W pierwszym kroku analizy strukturalnej — rozkła-

³ J. Kmita wymienia i analizuje cztery dyrektywy metodologiczne, które rządzą konkretnymi badaniami Lévi-Straussa: 1) dyrektywa respektowania autonomii wiedzy „czysto” empirycznej; 2) dyrektywa nieeksplanacyjności wiedzy „czysto” teoretycznej; 3) dyrektywa wyjaśniania funkcjonalnego; 4) dyrektywa „modelowej” konstrukcji „struktury” (J. Kmita, *C. Lévi-Straussa propozycje metodologiczne*, Studia Filozoficzne 1971, nr 3, 127—136).

⁴ Por. C. Lévi-Strauss, *dz. cyt.*, 94.

⁵ Prezentuje się te reguły w oparciu o pracę G. Schiwy, *Neue Aspekte des Strukturalismus*, München 1971, 154—165.

dania — badany przedmiot zostaje zarejestrowany we wszystkich szczegółach i aspektach w sposób możliwie nieuprzedzony, wolny od niezreflektowanych i świadomych interpretacji teoretycznych, przy czym każdy element uważa się za jednakowo ważki. Krok ten wymaga zdaniem strukturalistów ogromnej cierpliwości w obserwacji oraz otwartości i tolerancji wobec badanego zjawiska, aby je uchwycić tak, jak ono się pojawia.

Drugi krok analizy strukturalnej zasadza się na tym, by uważać badany przedmiot za twór złożony, za postać, strukturę i to strukturę dynamiczną. Strukturalista winien zrozumieć, że tylko wtedy uda mu się dotrzeć do praw rządzących pewnym systemem, gdy rozłoży go na elementy proste. Zgodnie bowiem z podstawowym aksjomatem badania strukturalnego, należy się starać o określenie elementów nie w ich byciu substancją, ale za pomocą wielorakich stosunków, w jakich wzajemnie do siebie pozostają. Przy czym z reguły okazuje się, że pojedyncze elementy same z siebie rzeczywiście są „niczym” i dosłownie „bez znaczenia”. Tylko dzięki temu, że wchodzą w relacje z wieloma innymi elementami, tworzą całość znaczącą, która fascynuje badacza jako struktura.

W trzecim stadium analizy strukturalnej chodzi o to, by przebadać ustalone uprzednio struktury elementarne odnośnie do ich reguł asocjacji i kompozycji, zgodnie z którymi realizują się struktury złożone; o stwierdzenie „formalnych” praw rządzących budową pewnego systemu. Etap ten bazuje na przeświadczeniu, że do dostrzeżenia i złożenia w struktury pojedynczych i chaotycznych elementów dochodzi dzięki umysłowi ludzkiemu. W tym miejscu strukturalista, opierając się na doświadczeniu, czyni dodatkowe założenie, iż mamy tu do czynienia nie tylko z czynnością zreflektowaną, ile z faktem, że naszą kulturę zawdzięczamy ludzkiej podświadomości. Prawa, które leżą u podstaw twórców strukturalnych, zasadniczo nie dają się wysnuć ze świadomego myślenia i mówienia człowieka, lecz trzeba je wyrwać z jego podświadomości. drogą np. intensywnego studium systemów rozłożonych za pomocą wstępnej analizy.

Wreszcie na czwartym etapie analizy strukturalnej ma miejsce ujęcie ujawniającej się struktury jako jednego zwartego układu systemowego, w przeciwnym bowiem razie nie dałoby się ustalić żadnych praw i reguł, a badany przedmiot pozostałby czymś płynnym i nieokreślonym. Niezależnie od tego, jak jest „w rzeczywistości”, strukturalizm nakłada swemu przedmiotowi określone granice, nawet jeżeli musi to czynić w sposób sztuczny i narzucony (co nie znaczy dowolny). Odtąd przedmiot wyróżnia się jasnymi prawami struktury i dającymi się opisać funkcjami. Nie przeszkadza to, aby tak ujęty system włączyć z kolei w najbliższy wyższy i większy system, który także będzie się odznaczał zwartością i wyraźnymi granicami.

Pojęcie struktury

Próba unaukowania etnologii przez oparcie jej o założenia, metody i wyniki językoznawstwa spowodowała, że do etnologii przeszło jedno z podstawowych pojęć współczesnej lingwistyki — pojęcie struktury — i podobnie stało się terminem centralnym. Badania w ramach językoznawstwa strukturalnego miały ujawnić, że językiem rządzą pewne nieuświadomiane przez ludzi zasady, że na jego dnie kryje się ostatecznie pewien układ podstawowy, niezależny od konkretnego użytkownika tego języka i tożsamy z prawidłami ludzkiego myślenia. Tych samych powszechnych, stałych i ogólnych struktur doszukuje się Lévi-Strauss w całości życia społecznego, a więc także w mitach. Fundamentalnym założeniem wszystkich jego prac badawczych jest przekonanie, iż całe życie kulturowe stanowi realizację określonych trwałych i ogólnych form myślenia. W ten sposób rozum ludzki staje się czynnikiem jednoczącym wielorakość konkretnego doświadczenia ludzkiego

i zarazem umożliwia jednolitą metodę badania rzeczywistości społecznej w jej konkretnych przejawach, organizowanych przeciw przez niego samego. Ten fakt, iż „działalność umysłu polega na nakładaniu form na pewną treść — jeśli nadto formy te są zasadniczo tożsame dla wszystkich umysłów: starożytnych i nowożytnych, pierwotnych i cywilizowanych” — wyjaśnia, że — „wystarczy dotrzeć do nieuświadomianej struktury utajonej za każdą instytucją i każdym zwyczajem, aby otrzymać zasadę interpretacji stosowalną prawomocnie do innych instytucji i innych zwyczajów, pod warunkiem, rzecz jasna, iż analiza doprowadzona jest dostatecznie głęboko”⁶. Tym samym zostaje zrealizowany ostateczny cel etnologii: dotarcie do nieuświadomianych uniwersalnych struktur umysłu ludzkiego.

Stosunkowo często podnosi się ze strony metodologów zarzut niejasnego statusu owych struktur rządzących „myślą nieoswojoną”. Przyznając walor pewnym intuicjom tkwiącym w takim sposobie wyjaśniania, wytyka mu się równocześnie, że jest wyjaśnieniem *ad hoc* (gdzie przesłanki wyjaśniające przyjmuje się dlatego, że z nich wynika zdanie opisujące fakt wyjaśniany), instrumentalistycznym (struktury pełnią rolę narzędzi badawczych), pozbawionym możliwości empirycznej kontroli i mocy predyktywnej — konsekwentnie — wszelkiej wartości naukowej. Nie jest to jednak sprawa tak prosta. Jeżeli bowiem przyjąć, że kultura stanowi autentyczne dzieło człowieka, powstaje pytanie, czy da się wyjaśnić tak wielką różnorodność zjawisk w oparciu o pewną skończoną liczbę praw? Lévi-Strauss jest przekonany, że tak. Jego zdaniem kultura jest w ostatecznym rozrachunku funkcją uświadomianych a częściej nieuświadomianych, uniwersalnych terytorialnie i niezmiennych chronologicznie, ludzkich struktur myślowych. Wystarczy je odkryć, a zrozumie się i wyjaśni całość życia kulturowego. Zdaniem autora *Myśli nieoswojonej* jest to możliwe, jeżeli przyjmie się podobieństwo struktur umysłowych (jako forma kształtująca treść) i struktur społecznych. Wystarczy przebadać rzeczywistość, która jest „znakiem” nieuświadomianych przez ludzi struktur, aby dotrzeć do nich samych. Surowcem do ich budowy są stosunki społeczne, które unaoczniają strukturę rzeczywistości społecznej.

Tak więc pojęcie struktury funkcjonuje w badaniach Lévi-Straussa w podwójnym co najmniej znaczeniu: jako „struktura umysłu” — zbiór nieuświadomianych a zarazem tożsamych dla wszystkich ludzi form działania umysłu oraz jako „struktura społeczna” — o której mówi definicja autora, że „pojęcie struktury społecznej odnosi się nie do rzeczywistości empirycznej, lecz do zbudowanych na jej podstawie modeli”⁷. Przy takim sposobie podejścia właściwym przedmiotem analizy strukturalnej przestaje być świat zjawisk społecznych i indywidualnych bytów. Jest on jedynie okazją do ujawnienia wiecznych struktur tkwiących w jego tle, a które w końcu okazują się prawidłowościami ludzkiego umysłu. Z dwu różnych operacji analizy strukturalnej: budowania modeli w oparciu o obserwację stosunków społecznych i eksperymentowania na nich, ważniejsza okazuje się ta druga. W tym kontekście zrozumiałe staje się powiedzenie Lévi-Straussa, że przypisuje wielkie znaczenie opozycji między modelem a rzeczywistością⁸. Rzeczywistość w założonym tutaj znaczeniu — ma charakter zjawiskowy, nieuporządkowany, niepogłębiony a nawet niezrozumiały. Jej przeciwieństwem jest istniejąca obiektywnie — chociaż inaczej, w sposób „głębszy”, w oderwaniu od materialnej rzeczywistości i w płaszczyźnie pozafenomenalistycznej — świat struktur społecznych i umysłowych. Ostatecznie z wielości różnych nauk humanistycznych — zdaniem Lévi-Straussa — ostoi się tylko jedna: nauka o komunikacji. W niej to stopią się wszystkie pozostałe,

⁶ C. Lévi-Strauss, *dz. cyt.*, 77.

⁷ *Tamże*, 367 oraz podobne stwierdzenia na ss. 94—95.

⁸ *Tamże*, 397.

zajmujące się badaniem reguł, które są niezależne od osobników korzystających z tej komunikacji⁹. Dopiero w tym świetle zrozumiałe staje się podane na początku artykułu stwierdzenie, że badania strukturalistyczne nad mitami stanowią wycinek ogólniejszych poszukiwań struktur rządzących „myślą nieoswojoną”.

C. d. n.

Ks. Andrzej Bronk SVD, Pieniężno

2. Próby oceny działalności misyjnej rosyjskiego Kościoła prawosławnego

Zdaniem wybitnego misjologa J. Głazika każda działalność misyjna przechodzi dwa stopnie ewolucyjne: na etapie pierwszym głoszona jest Ewangelia, przekazywane są nowe prawdy religijne dotąd nieznanne, na etapie drugim praca misyjna nie ogranicza się już do bezinteresownego przekazywania abstrakcyjnych prawd, lecz polega na kształtowaniu całego życia chrześcijańskiego przez nadprzyrodzoną przemianę ustosunkowania się do spraw dotyczących Boga oraz ludzi między sobą. W zastosowaniu do Kościoła rosyjsko-prawosławnego, stwierdza tenże autor, że działalność misyjna utknęła zaledwie na pierwszym z wymienionych stopni rozwoju. Rzeczywiście schryścianizowanie dokonywane było tylko w bardzo nielicznych wypadkach. W uzasadnieniu swego stwierdzenia powołuje się Głazik na rosyjskie opracowania historii misji prawosławnej, które są przeważnie zbiorem nieobiektywnych statystyk dotyczących ilości nawróconych i wykazem wydanych sum pieniężnych na rozwój misji. Jednocześnie statystyki donoszą o częstych odstępstwach całych nawet grup plemiennych, co wskazuje raczej, że chodziło tylko o chrześcijaństwo z imienia¹.

Jest chyba zrozumiałe, że zainteresowania historyka będą koncentrować się wokół pierwszego okresu rozwoju misji, jako że jest bardziej dostrzegalny, mniej natomiast interesuje go ewolucja wewnętrzna chrześcijaństwa.

Jest również faktem niezaprzeczalnym, że w początkach zwłaszcza ewangelizacji, trudno jasno rozdzielić interesy ewangelizacyjne Kościoła prawosławnego od celów politycznych państwa, środków administracji państwowej od środków religijnych². Takie jednak postępowanie nie jest wyłącznie cechą działalności misyjnej rosyjskiego Kościoła prawosławnego, równie dobrze można je zaobserwować w działalności misyjnej Kościoła rzymskokatolickiego³.

Paul Evdokimov w ocenie misji prawosławnej stwierdza: „...żaden imperializm lub prozelityzm nie cechował nigdy prawosławnego apostołstwa... Jeżeli w pewnych okolicznościach inny duch się przejawiał, był on głęboko i organicznie obcy duchowi prawosławia i pochodził od władzy świeckiej. Potwierdzenie powyższych słów znaleźć można w metodzie misyjnej takich wybitnych misjonarzy jak: Gurij, Makary Głucharew, Józef z Perm, Innocenty Weniaminow, Mikołaj Kazatkin, Filaret Amfiteatrow, Teofilakt Rusanow, Innocenty Kulczycki i inni, w uchwałach sy-

⁹ Tamże, 391.

¹ Por. J. Głazik MSC, *Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Grossen*, Münster 1954, 239.

² Znane są środki przemocy stosowane przy chrystianizacji przez księcia Włodzimierza. Kronika Nestora donosi o masowym chrzcie w wodach Dniepru w r. 988.

³ Za przykład może posłużyć „chrystianizacja” Sasów za czasów Karola Wielkiego.

nodów, oraz w licznych instrukcjach misyjnych poczynawszy od XIV do XIX w.”⁴.

U podstaw prawosławnej działalności misyjnej jest zawsze dynamiczna miłość Boża skierowana ku bliźniemu (por. DM 11,12) zakazująca równocześnie wszelkiego przymusu lub doprowadzenia czy przynęcania do przyjęcia wiary niestosownymi środkami (por. DM 13).

Stałą cechą metody misyjnej było wznoszenie na danym miejscu świątyni, kaplicy czy klasztoru i natychmiastowe rozpoczęcie życia liturgicznego. Jednocześnie misjonarze dokonują tłumaczeń ksiąg liturgicznych na języki tubylcze, a niejednokrotnie zmuszeni są dopiero tworzyć nowy alfabet (np. Stefan z Perm tworzy alfabet dla Syrjan, Innocenty Weniaminow tworzy literacki język aleucki w Alasce). Takie postępowanie dowodzi wielkiej wrażliwości i głębokiego przenikania duszy tych ludów, do których przychodzili⁵. Działalność misyjna służyła głównie założeniu wspólnoty wiary, liturgii i miłości (por. DM 5,6). Chrzest mógł mieć miejsce dopiero po długim przygotowaniu i egzaminie oraz po upewnieniu się misjonarza o stałości katechumena w przekonaniach religijnych.

Instrukcje misyjne podejmują ważki temat troski o wychowywanie własnego kleru tubylczego (por. DM 16,19)⁶. Również wielką troską zabiega Kazatkin o wychowanie katechistów i ich pomocników oraz wydaje różne, konkretne zarządzenia, dotyczące ich duchowego i materialnego rozwoju (por. DM 17)⁷.

Problem specjalnej formacji misjonarskiej, polegającej na zdobyciu odpowiednich wiadomości o ludzie i jego kulturze, do którego misjonarz zostaje posłany, częściowo rozwiązywały tzw. „klasztery misyjne” oraz Instytut Misyjny założony w r. 1818 przy Akademii Duchownej w Kazaniu (por. DM 26).

Założone przez Innocentego Weniaminowa w r. 1870 Prawosławne Towarzystwo Misyjne miało za zadanie propagowanie idei misyjnej wśród szerokich mas społeczeństwa rosyjskiego i przypominanie wszystkim o odpowiedzialności za dzieło misyjne (por. DM 35). Z inicjatywy towarzystwa są organizowane kursy misyjne, wydawane czasopisma misyjne, przeprowadzane składki pieniężne na cele misyjne.

Dzięki staraniom I. Weniaminowa od roku 1888 nakazane zostały dla całego Kościoła prawosławnego w Rosji tzw. „dni misyjne”. Obchodzono je w uroczystość ŚŚ. Cyryla i Metodego oraz w pierwszą niedzielę postu, zwaną też niedzielą „Ortodoksj”. W tych dniach wygłaszane były specjalnie opracowane kazania i referaty, składka przeznaczona była wyłącznie na cele misyjne. Należy zaznaczyć, że w Kościele rzymskokatolickim „niedziela misyjna” została wprowadzona dopiero w roku 1926⁸. Na uwagę zasługuje również paragraf jednej z instrukcji misyjnej, która domaga się pielęgnowania ducha wzajemnego zrozumienia w misjach między misjonarzami różnych społeczności kościelnych. Dziś nazwalibyśmy to postulatem ekumenicznym (por. DM 6, 15, 28, 36).

Zapoznanie się chociażby tylko bardzo pobieżne z niektórymi aspektami działalności misyjnej Kościoła rosyjsko-prawosławnego oraz konfrontacja jego metod działania z myślą Soboru Watykańskiego II, zawartą w dekreście

⁴ Paul Ewdokimov, *L'action missionnaire de L'Eglise orthodoxe, Eglise vivante* 12 (1960), 413; tenże, *Prawosławie*, Warszawa 1964, 185.

⁵ Por. K. Lübeck, *Die Christianisierung Russlands*, Aachen 1922, 23; P. Ewdokimov, *dz. cyt.*, 185, 186; J. Glazik, *dz. cyt.*, 171, 181—183.

⁶ Instrukcja misyjna z r. 1864 § 21 (por. J. Glazik, *dz. cyt.*, 171).

⁷ Instrukcja misyjna Kazatkina §§ 3, 4 (por. J. Glazik, *dz. cyt.*, 182).

⁸ AAS 19/1927/23—24.

misyjnym, pozwala stwierdzić, że metody działalności misyjnej prawosławia były bliskie, a niejednokrotnie zbieżne z myślą soborową.

Wartość tych metod — ze względu na specyficzne warunki — należy oceniać nie miarą osiągniętych wyników, ale według dojrzałości ich treści i form będących wyrazem wielkiej misyjnej świadomości.

Ks. Leonard Górka SVD, Pieniężno

III. Z LISTÓW MISJONARZY

1. Książka z Polski!

s. Anna Szubert
Franciscaine de Marie
Achkout-Kusronan
Liban

Skreślam te kilka słów, niech one będą dowodem mojej głębokiej wdzięczności dla wszystkich Przyjaciół misjonarzy. Serdeczne Bóg zapłać za wszystkie książki i listy, i tak obszerne, miłe wiadomości o życiu w Polsce. Jak błogo myśleć o tym, że w ukochanej Polsce jest tyle szlachetnych ludzi, którzy są tak życzliwi dla nas misjonarzy. Którzy nie szczędzą niczego, by przyjść z pomocą misjonarzom. Gdybyście wiedzieli jaka to dla nas radość, gdy otrzymujemy te miłe prezenty z Polski¹. Niech Pan Bóg wam stokrotnie wynagrodzi! Jesteśmy dumni z Polski i naszych Rodaków. Tak długo byliśmy pozbawieni polskich pism, to też nie dziw, że się już dużo zapomniało polskiego języka. Teraz powoli odnajduje się polską mowę. Ile to razy tęskniłam za Polską, za polskimi obyczajami. Wtenczas słowa polskiego poety przychodziły mi na myśl: O Polsko kochana, ty jesteś jak zdrowie. Jak cię kochać trzeba ten tylko się dowie, kto cię stracił! Wierzajcie mi, Ukochani Przyjaciele misjonarzy, dzięki Wam nowy zapał napęłnia nasze serca do pracy, nieraz znożnej. Wystarczy tylko pomyśleć, że tam w Polsce, Wy pamiętacie o nas. Raz jeszcze ślę serdeczne podziękowanie za wszystkie nam przysłane książki i listy.

s. Justyna Piotrowska
Colegio del Espiritu Santo
Avellaneda 4455
Buenos Aires, Argentina

Już tyle razy zabierałam się, by podziękować za tyle otrzymanych kwartalników. Domyślam się, że przychodzą one do mnie z ATK. Proszę więc przyjąć ode mnie jak najserdeczniejsze Bóg zapłać. Muszę się przyznać, że bardzo się nimi cieszę. Te wszystkie wiadomości są mi jakoś tak bliskie, tak bardzo nasze. Teraz dopiero rozumiem, że my Polacy, mamy swoją, nam tylko właściwą duchowość. Ilekroć wezmę do czytania tutejszą książkę, chociażby o życiu wewnętrznym, nigdy nie przemawia do mnie tak, jak książka polska. Szczególnie się to zaznacza, gdy się czyta książki pisane przez ka-

¹ Wszystkie placówki, gdzie pracują polscy misjonarze, dzięki staraniom Akademii Teologii Katolickiej, otrzymują systematycznie Kwartalnik „Collectanea Theologica” oraz inne pozycje wydawane przez ATK. Listy o podobnej treści nadchodzą od misjonarzy z całego świata. Sądzimy, że taka forma pomocy polskim misjonarzom przyczyni się do podtrzymania ducha polskości oraz zacieśnienia więzów z krajem ojczystym.

planów polskich. To wydawać by się mogło nieprawdziwe, a jednak tyle razy tego doświadczyłam na sobie. Wiadomości pochodzące z Ojczyzny łączą nas bardziej z nią, gdyż zdajemy sobie sprawę, że w niej o nas pamiętają. Ze chociaż jesteśmy na obczyźnie, to jednak dla Ojczyzny żyjemy i dla niej pracujemy.

2. Praca siostr i braci zakonnych

Br. Artur Sobiech
Franciscan Centre
P. O. Box 992
N D O L A
Zambia, C. Africa

Nasza misja obejmuje całą diecezję Ndola. Ma 815 tys. mieszkańców, w tym 130 tys. katolików i 2500 katechumenów. Ma charakter międzynarodowy: tworzymy mozaikę Włochów, Polaków, Amerykanów, Rumunów, Zambijczyków, Szwajcarów, Hiszpanów, Maltańczyków, Niemców. Ta różnorodność to także świadectwo jedności Ewangelii i powszechności Kościoła.

Ostatnio poznałem dwie nowe placówki misyjne prowadzone przez siostry zakonne. Szczególnie byłem mile urzeczony domem, który można by nazwać „Domem Dziecka”. Dom ten prowadzi siostra Brazylijka ze zgromadzenia św. Jany Chrzyciela. Jest sama. W domu przebywa trzydzieścioro dzieci od niemowlaków do szkoły średniej. Pomagają jej miejscowe świeckie panie. Ale na głowie tej siostry spoczywa troska o wszystkich i o wszystko. Jest kierowniczką domu, jego żywicielką, pielęgniarką. Są tam także dzieci chore. Wszędzie jednak łni czystością, dzieci są wesole, nie odczuwa się, że to sieroty, a przecież większość z nich to te, którym matki zmarły przy porodzie. W krajach o starej kulturze chrześcijańskiej zwykło się mówić: jak cię widzą, tak cię piszą. Tutaj — zdołałem się już o tym upewnić — jak nas widzą, takie mają pojęcie o Chrystusie, Ewangelii, o Kościele. Afryka to też dziecko swego czasu. Tutejszemu ludowi trzeba mówić o Bogu, o dziele Bożego Odkupienia, ale na pewno bardziej mu potrzeba żywych dowodów życia Ewangelią. Stąd też dla dzieła apostołatu rozwijającego się Kościoła w Afryce ma wielkie znaczenie praca siostr i braci zakonnych: oni na codzień stykają się z miejscową ludnością w szkole, w szpitalu, w przychodni lekarskiej, w sklepie przy zakupach, przy warsztacie, na roli itp.

Zambia ma tylko 20% powierzchni nadającej się pod uprawę, reszta to skały porośnięte buszem. Rolnictwo jest dopiero w stadium rozwoju. Rząd czyni wielkie wysiłki, by podnieść kulturę rolną. Są także farmy doświadczalne, którym patronuje ONZ. Kierownikiem jednej z takich farm jest franciszkanin, br. Mario, Szwajcar.

3. Uroczystości w Misiones

o. Eugeniusz Basiński
Cerro Azul
Misiones, Argentyna

Dla nas Polaków żyjących w Argentynie w ostatnim czasie dwie sprawy były niezmiernie ważne i radosne. Pierwsza z nich, to oczekiwana od dawna beatyfikacja o. Maksymiliana. Wszystkie gazety, nawet ateistyczne dzienniki wspominały o naszym sławnym polskim męczenniku chrześcijańskiej miłości. Ciekawa była rozmowa z dwoma tutejszymi Niemcami. Mówią: Kolbe to nazwisko czysto niemieckie, o. Maksymilian musiał być Niemcem. Odpowiedziałem krótko: Czy sądzicie, że wszystko co sławne musi być niemiec-

kie? Nic nie odpowiedzieli. Tak, dopiero teraz sprawa obozów i życia w nich staje się sławniejsza.

Druga sprawa, która nas tu w prowincji Misiones odnowiła duchowo, to uroczystość 70-lecia pobytu Polaków w małej miejscowości Azara i związana z nią osoba wielkiego Polaka o. Józefa Mariańskiego (†1940). Przygotowaniem do tej uroczystości było wydanie bogato ilustrowanej książki historycznej przez tych, którzy byli pierwszymi kolonistami w Azara i najbliższymi przyjaciółmi o. Józefa. „Rycerz Ewangelii”, tak się nazywa książka. Została wydana po hiszpańsku i po polsku. Uroczystość sama była dobrze przygotowana i ogłaszana przez tutejsze radio i gazety podkreślające wielkie znaczenie kolonistów polskich. W 1901 r. przybyli pierwsi koloniści do Azary. Było 190 rodzin. Przyjechali szukać chleba, a znaleźli starą dżunglę bez żadnej ścieżki, ani chaty, ani szkoły czy kościoła. Do ich dyspozycji rząd argentyński dał 20 tys. ha czerwonej gliny, pagórkowaty step przeszywany dziewiczymi lasami. Tu polscy koloniści wyrąbывali las metr po metrze, stawiali mosty, budowali drogi, szkoły, kaplice. Tu tworzyli nowe osiedle Azara. Brak im było przywódcy. W 1904 r. przybył tu polski ksiądz z Poznania, o. Józef Mariański SVD. On stał się duszą kolonistów. On zorganizował całe życie: religijne, społeczne, kulturalne, nie tylko w centrum Azara, lecz w całej południowej części Misiones. Dziś Azara jest małym osiedlem, ale wielkim w tradycję i historię. — Na uroczystość zgromadziło się ok. 5 tys. ludzi ze wszystkich stron. Przybył zastępca gubernatora z Posadas, był dowódca wojsk stacjonujących w Apostoles i wielka orkiestra wojskowa. Biskup tutejszy, Jerzy Kemerer, wraz z ośmioma księżmi pochodzącymi z Azary, odprawił na placu dziękczynną koncelebrę. Uroczystość religijną zakończono odśpiewaniem „Boże coś Polskę” przez tych, wśród których duch polski jeszcze nie zaginął. Odstonięto następnie tablicę pamiątkową na cześć kolonistów polskich i ukraińskich oraz wręczono 40 dyplomów wdzięczności pierwszym kolonistom jeszcze żyjącym. Wieczorem odbyła się uroczystość artystyczna, na której polski zespół tańca ludowego z Posadas wykonał kilkanaście tańców polskich. — Azara znów stała się sławna, polskość ożyła. Znów cała prowincja Misiones zrozumiała wartość polskich kolonistów.