

# Władysław Kowalak

---

## Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

---

Collectanea Theologica 42/3, 187-203

---

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY

**Zawartość:** I. DOKUMENTY I SPRAWOZDANIA: 1. Deklaracja frankfurcka. — 2. Pontificio Museo Missionario Etnologico. — 3. Dzieło misyjne w liczbach. II. OPRACOWANIE: 1. Działalność misyjna rosyjskiego Kościoła prawosławnego w XX w. — 2. Rola języka potocznego w badaniach religioznawczych\*.

### I. DOKUMENTY I SPRAWOZDANIA

#### 1. Deklaracja frankfurcka

Niżej zamieszczony dokument jest zbiorową refleksją grupy niemieckich teologów protestanckich o naturze, motywach i celu misji, uzasadniającą w oparciu o Pismo św. obowiązek i konieczność głoszenia Ewangelii niechrześcijanom, oraz odrzucającą twierdzenia pewnej grupy teologów współczesnych, niezgodne z tradycyjną nauką Kościoła. Tezy deklaracji, uchwalone na sympozjum we Frankfurcie w 1970 r., są zbyt kategoryczne i nie zawsze można się z nimi zgodzić, mając na uwadze dokumenty soborowe czy też najnowsze wypowiedzi Sekretariatu dla Niechrześcijan i Kongregacji Ewangelizacji Ludów. Stanowią jednak przyczynek do głębszego zastanowienia się nad obecnym kryzysem pojęcia misji i ich zasadności.

#### Wstęp

##### 1. Powszechna misja Kościoła

Kościół Jezusa Chrystusa ma przywilej i nieodwołalny obowiązek uczestniczenia w misji Boga Trójjedynego, która ma obejmować wszystkie krańce świata. Poprzez rozrost Kościoła imię Boga ma być chwalone wśród wszystkich narodów, ludzkość uwolniona od złości i doprowadzona do nowego życia, a Królestwo Jego Syna, Jezusa Chrystusa, ukształtowane w czasie oczekiwania na Jego drugie przyjście.

Chrześcijanie wszystkich czasów właśnie w ten sposób rozumie mi-

---

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

synjny rozkaz Chrystusa, choć — trzeba to podkreślić — nie zawsze tak jasno i wyraźnie. Rozpoznanie obowiązku misyjnego całego Kościoła przyczyniło się do wzmocnienia wysiłków w celu ożywienia ducha misyjnego w Kościołach protestanckich w Niemczech i w Światowej Radzie Kościołów oraz do utworzenia w 1961 r. komisji dla spraw powszechnej misji i ewangelizacji. Celem komisji, w myśl statutu, jest umożliwienie „głoszenia całemu światu Ewangelii Jezusa Chrystusa, aby wszyscy ludzie mogli w Niego uwierzyć i zbawić się”. Jesteśmy przekonani, że taki cel wiernie odpowiada zasadniczej myśli apostołowskiej nowotestamentalnej i jest zgodny z pojęciem misji, zamierzonym przez ojców protestanckiego ruchu misyjnego.

## 2. Dewiacje idei misyjnej

Współczesna struktura idei misyjnej przechodzi głęboki kryzys. Przyczyn takiego stanu trzeba się dopatrywać nie tylko w zjawiskach zewnętrznych i upadku duchowego prestiżu naszych Kościołów czy naszych towarzystw misyjnych. Przede wszystkim bowiem wypaczone zostało główne zadanie misji, mające swe źródło w fałszywym zrozumieniu motywów i celu działalności misyjnej.

W trosce o właściwe zrozumienie idei misyjnej czujemy się zobowiązani do sformułowania poniższej deklaracji. Usilnie zachęcamy do przeanalizowania podanych sformułowań w oparciu o dane skrypturystyczne oraz zweryfikowania w obecnej sytuacji błędnego ujmowania misji i ruchu ekumenicznego. Ci, którzy podzielają nasz punkt widzenia, niech wspólnie z nami jeszcze raz przemyslą poniższe dyrektywy.

## Fundamentalne zasady i podstawy idei misyjnej

### 1. Głównym drogowskazem — Ewangelia

„Dana mi jest wszelka władza na niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody: udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto ja jestem z wami po wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt. 28, 18—20).

Misje chrześcijańskie swe uzasadnienie, środki, zadanie oraz treść otrzymują wyłącznie z nakazu Chrystusa zmartwychwstałego i Jego zbawczej działalności, przekazanej przez świadectwa Apostołów oraz chrześcijaństwo pierwotne Nowego Testamentu. Misje czerpią swe uzasadnienie z Ewangelii.

Dlatego sprzeciwiamy się tendencjom współczesnym, które naturę i obowiązek działalności misyjnej określają w oparciu o analizy sytuacji socjopolitycznych naszych czasów oraz instancje świata niechrześcijańskiego. Przeczymy twierdzeniu, że najgłębszą ideą, jaką Ewangelia może dać dzisiejszej ludzkości, to zbliżenie narodów do siebie. Ewangelia według świadectwa apostołowskiego ma charakter normy ostatecznie skodyfikowanej. Różnorakie zaistniałe sytuacje mogą jedynie dostarczyć nowych aspektów zastosowania Ewangelii do konkretnych warunków. Nieuznawanie Biblii za normę fundamentalną prowadzi do wypaczenia idei misyjnej i pomieszania jej zadań z ideą odpowiedzialności za świat.

### 2. Najpierw Bóg, potem człowiek

„Tak ukazę się wielkim i świętym, tak ukazę się oczom wielu narodów: wtedy poznają, że Ja jestem Jahwe” (Ez 28, 23). „Będę Cię przeto słał wśród narodów, Panie, i psalm będę głosił Twojemu imieniu” (Ps 17, 50 i Rz 15, 9).

Pierwszym i najważniejszym celem misji jest uwielbienie imienia jedynego Boga na całym świecie i głoszenie królestwa Jego Syna, Jezusa Chrystusa.

Mając to na uwadze nie przychylamy się do opinii, według której celem misji jest nie tylko poznanie Boga, lecz także ukazanie nowego człowieka i tworzenie nowej ludzkości w każdej rzeczywistości społecznej. Głównym celem misji nie jest humanizacja: jest ona raczej skutkiem nowej rzeczywistości zaistniałej pod wpływem zbawczego działania Boga przez Chrystusa w nas, względnie ubocznym rezultatem dynamizmu chrześcijańskiej nauki, która jest zacznym rozwoju historii świata.

Jednostronne uwzględnianie człowieka w działalności misyjnej, z punktu widzenia społecznego, prowadzi do ateizmu.

### 3. Cel misji: aby wszyscy poznali Chrystusa

„I nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, w którym moglibyśmy być zbawieni” (Dz. 4, 12).

Jezus Chrystus, Zbawiciel nasz, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, jak Go przedstawia Biblia w Jego misterium osobowym i zbawczym dziele, jest fundamentem, treścią oraz autorytetem naszej działalności misyjnej. Celem tej działalności jest sprawić, aby ludzie wszystkich stanów społecznych poznali dar zbawienia.

Gorliwie będziemy się troszczyć o wszystkich niechrześcijan, również należących do Boga przez fakt stworzenia, aby uwierzyli w Niego i zostali w imię Jego ochrzczeni, gdyż tylko w Nim jest zbawienie wieczne przez Niego przyobiecane.

Dlatego sprzeciwiamy się fałszywej nauce, rozszerzanej przez ruch ekumeniczny po trzecim zgromadzeniu ogólnym w New Delhi Ekumenicznej Rady Kościołów, według której Chrystus, aczkolwiek w sposób anonimowy, jest w takim stopniu obecny w religiach świata, w przemianach i rewolucjach historycznych, że każdy człowiek może Go spotkać i znaleźć w Nim zbawienie, bez bezpośredniego głoszenia Ewangelii.

Odrzucamy również, sprzeczne z Biblią, zawężenie osoby i działalności Chrystusa tylko do Jego ludzkiej natury i dania moralnie dobrego przykładu.

Podobnie jedność Chrystusa i Ewangelii jest niedoceniana na korzyść humanitaryzmu, który można znaleźć także w innych religiach i ideologiach.

### 4. Konieczność wiary i chrztu

„Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, ażeby każdy, kto w niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16).

„W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem” (2 Kor 5, 20).

Misje to świadczenie i urzeczywistnianie wiecznego zbawienia, dokonywanego w imię Jezusa Chrystusa przez Jego Kościół i upoważnionych przedstawicieli za pomocą przepowiadania, sakramentów i usługiwania. Zbawienie to jest należne z racji śmierci krzyżowej Jezusa Chrystusa, przez którą złożył ofiarę za całą ludzkość jeden raz na wsze czasy.

Przybliżenie tego zbawienia poszczególnym jednostkom aktualizuje się przede wszystkim przez zachęcające do wyboru przepowiadanie, następnie przez chrzest, który utwierdza wierzącego w służbie miłości. Wiara poprzez skruchę i chrzest prowadzi do życia wiecznego, natomiast nieprzyjęcie wiary, z racji odrzucenia daru zbawienia, prowadzi do potępienia.

Nie przychylamy się zatem do idei uniwersalistycznej, według której już przez ukrzyżowanie i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, wszyscy ludzie wszystkich czasów narodzili się do nowego życia i cieszą się z Nim pokojem, niezależnie od poznania zbawczego działania bożego w historii oraz wiary w zbawienie. Takie błędne nastawienie pozbawia dzieło ewangelizacji podstaw oraz podważa jego konieczność. Ludzie zatem jeszcze nie nawróceni zostawieni są na los fatalnej niepewności co do swego wiecznego przeznaczenia.

##### 5. Zaszczepiać wszędzie Kościoł Chrystusowy

„Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królestwem kapłaństwa, świętym narodem, ludem na własność przeznaczonym, abyście ogłaszali dobroć Tego, który was wezwał z ciemności do przedziwnego swojego światła” (1 P 2, 9).

„Nie bierzcie więc wzoru z tego świata” (Rz 12, 2).

Głównym widzialnym zadaniem misji jest zwoływanie wśród wszystkich narodów mesjańskich wspólnoty zbawionych.

Przepowiadanie misyjne powinno utrzymywać wszędzie Kościoł Chrystusowy, który jest rzeczywistością nową, określoną, sobą i światłem dla środowiska, w którym się rozwija.

Duch Święty przez Ewangelię i sakramenty udziela członkom wspólnoty życia nowego i wiecznego, wprowadza duchową przyjaźń między nimi a Bogiem, realnie obecnym wśród swego Ludu. Obowiązkiem wezwanych przez Boga jest gromadzić przez własne świadectwo rozproszonych, szczególnie tych, którzy żyją poza tą wspólnotą, aby się stali członkami zbawczej wspólnoty, która jest Ciałem Chrystusa. Tylko wtedy, gdy zaistnieje taka nowa braterska wspólnota, Kościół może głosić Ewangelię w sposób przekonujący.

Dlatego odrzucamy opinię, według której Kościół, jako wspólnota uczniów Chrystusa, stanowi tylko margines w świecie. Kontrast między Kościołem a światem nie sprowadza się jedynie do różnicy w funkcjach czy też poznania zbawienia, lecz dotyczy samej natury problemu. Nie zgadzamy się z twierdzeniem, że Kościół nie ma innej przewagi nad światem, jak tylko to, że posiada świadomość przyszłego zbawienia wszystkich ludzi. Odrzucamy również takie pojęcie zbawienia, które zbyt jednostronnie podkreśla znaczenie tego świata, gdzie Kościół i świat dążą do pojednania całej ludzkości wyłącznie na płaszczyźnie socjalnej. Taki sposób myślenia prowadzi do samozagłady Kościoła.

##### 6. Religie niechrześcijańskie oraz ideologie nie są środkami zbawienia

„Dlatego pamiętajcie, że... w owym czasie byliście poza Chrystusem, obcy względem społeczności Izraela i bez udziału w przymierzach Obietnicy, nie mający nadziei ani Boga na tym świecie” (Ef 2, 11—12).

Dar zbawienia w Chrystusie dotyczy bez żadnego wyjątku wszystkich ludzi, jeszcze z Nim nie związanych wiarą rozumną. Wyznawcy religii niechrześcijańskich i przeróżnych ideologii mogą dostąpić zbawienia tylko przez udział w wierze. Powinni oni porzucić więzy ich kępujące oraz uwolnić się od fałszywych nadziei, aby stać się przez wiarę i chrzest częścią Ciała Chrystusa.

Odrzucamy więc fałszywą naukę, według której religie niechrześcijańskie oraz ideologie są taką samą drogą zbawienia, jak wiara w Chrystusa.

Wzbraniamy się przed ideą, że „obecność chrześcijańska” wśród wyznawców religii świata, dialog oraz pomoc wzajemna, są w stanie zastąpić głoszenie Ewangelii, wzywające do nawrócenia. Tego rodzaju dialogi stanowią jedynie najlepsze punkty zaczepienia, bardzo pożyteczne dla działalności misyjnej.

Nie zgadzamy się z twierdzeniem, że zapożyczenie idei chrześcijańskich, nadziei i postaw społecznych — nawet po zerwaniu niezniszczalnych więzów łączących je z Chrystusem — może w religiach świata i ideologiach zastąpić Kościół Chrystusowy. Prowadzi to do synkretyzmu, a więc postawy anty-chrześcijańskiej.

## 7. W oczekiwaniu na powtórne przyjście Chrystusa

„A ta Ewangelia o królestwie będzie głoszona po całej ziemi na świadectwo wszystkim narodom. I wtedy przyjdzie koniec” (Mt 24, 14).

Powszechna misja chrześcijan jest zbawczym i nieustannym działaniem Boga wśród ludzi od chwili zmartwychwstania aż do chwili drugiego przyjścia Chrystusa. Przez głoszenie Ewangelii nowe ludy i narody będą kolejno wzywane do opowiedzenia się za Chrystusem lub przeciw.

Gdy wszystkie ludy usłyszą świadectwo o Nim i dadzą na nie odpowiedź, walka między Kościołem Chrystusowym a światem prowadzona przez Antychrysta, osiągnie punkt kulminacyjny. Wtedy sam Chrystus przyjdzie i zjawi się w czasie, aby odebrać szatanowi władzę i utrwalić swoje Królestwo mesjanistyczne, widzialne i nie mające granic.

Odrzucamy nieuzasadnioną ideę, według której oczekiwanie eschatologiczne nowotestamentalne jest nieuzasadnione, gdyż Chrystus nie przyjdzie. Nie zgadzamy się również z tezami przesadnej i utopijnej ideologii, według której zarówno pod wpływem Ewangelii, jak i anonimowej działalności Chrystusa w historii, cała ludzkość już zbliża się do ery pokoju i powszechnej sprawiedliwości, i złączy się z Chrystusem — jeszcze przed Jego przyjściem — w jednej wielkiej i powszechnej rodzinie.

Nie przyjmujemy opinii identyfikującej zbawienie mesjańskie z postępem, rozwojem i zmianami społecznymi. Fatalną konsekwencją takiego identyfikowania jest to, że wysiłki podejmowane dla postępu i przemian rewolucyjnych w niektórych sytuacjach społecznych, są interpretowane jako współczesna forma misji chrześcijańskich. Taka identyfikacja równa się z akceptacją ruchów utopijnych naszych czasów z ich nastawieniem anty-chrześcijańskim.

Jesteśmy zdania, że wszystkie Kościoły powinny bronić sprawiedliwości i pokoju, i że „pomoc dla rozwoju” jest urzeczywistnieniem przykazania bożego o miłosierdziu i sprawiedliwości oraz wykonaniem rozkazu Chrystusa: „kochaj bliźniego swego”.

Z naciskiem podkreślamy, że — w odróżnieniu od pojednania z Bogiem przez wiarę w Ewangelię — wszelkie nasze przedsięwzięcia społeczne i ruchy polityczne charakteryzuje eschatologiczne „jeszcze nie” przyszłego Królestwa i „jeszcze nie przewyżzonego” panowania grzechu, śmierci i szatana, „księcia tego świata”.

Wszystko to podkreśla pierwszeństwo naszej posługi misyjnej i zachęca do życia w oczekiwaniu na Tego, który powiedział: „Oto czynię wszystko nowe” (Apok 21, 5).

Wg *Mondo e missione*, sierpień—wrzesień 1971  
tłum. ks. Władysław Kowalak SVD, Warszawa—Pieniężno

## 2. Pontificio Museo Missionario Etnologico

Wśród wielu muzeów watykańskich, galerii obrazów, zbiorów rzeźb sławnych mistrzów, muzeum misyjno-etnologiczne<sup>1</sup> nie ukazuje wielkich osiągnięć wybitnych jednostek danego narodu, ale przede wszystkim życie poszczególnych grup etnicznych, utrwalone w dziełach przeznaczonych nie na wystawę, ale służących wielu dziedzinom życia religijnego, społecznego i gospodarczego. Ta nieelitarność eksponatów pozwala wnikać w tok myślenia, w motywy działania ludów pozaeuropejskich, które również wniosły do ogólnoludzkiej kultury wkład swojego rozumienia świata i ustosunkowania się do niego. Zwiedzając muzeum misyjno-etnologiczne nie podziwia się tylko misternego nieraz wykonania poszczególnych dzieł, ale przede wszystkim ujawnia się zwiedzającemu człowiek, cała grupa etniczna w różnych okolicznościach życia: przy modlitwie, przy pracy w kręgu rodziny czy grupy społecznej. Szczególnie ważne jest to, że w ten sposób można nie tylko poznać ich sposoby postępowania, ale również nieraz wnikać w motywy takiego postępowania, co jest nieodzowne dla uniknięcia niebezpieczeństwa pochopnego określenia tych ludzi jako dzikich. Muzeum misyjno-etnologiczne ukazuje zawsze człowieka — istotę rozumną — która zadawała sobie te same pytania o sens życia, jakie i dla nas są problemem, i znajdowała na nie swoją odpowiedź. Odpowiedź ta wydaje się nam nieraz bardzo dziwna, okrutna, nieludzka, wręcz demoniczna. Wniknięcie jednak w całokształt ich życia pozwala zrozumieć jej głęboki sens i prawidłowe oddziaływanie na sposób życia indywidualnego i społecznego. Jedynie w oparciu o analizę całej kultury możliwe jest poprawne zrozumienie wartości dóbr kulturowych wniesionych przez te ludy do kultury ogólnoludzkiej. Muzeum watykańskie spełnia na tym polu wybitną rolę. Jego ponowne otwarcie na jesieni 1971 r. jest wydarzeniem wielkiej wagi dla sprawy wzajemnego poznawania się narodów i wzajemnego korzystania z dóbr kulturowych.

Papieskie muzeum misyjno-etnologiczne powstało ze zbiorów wystawionych w 1925 r. na Lateranie. Wystawiono wtedy ponad 100.000 eksponatów z krajów misyjnych. Po zamknięciu wystawy Pius XI zachęcał do pozostawienia na stałe wszystkich zbiorów w celu utworzenia muzeum. Organizację muzeum powierzono W. Schmidtowi SVD. W dniu 12. 12. 1926 r. ukazał się dokument *Quoniam tam praeclara*, który oficjalnie zatwierdza Pontificio Museo Missionario Etnologico.

Na zbiory muzeum złożyły się подарowane papieżowi eksponaty z 185 wikariatów apostolskich, 78 misji samodzielnych, 71 prefektur apostolskich, 51 diecezji, 16 archidiecezji i z 7 prałatur samodzielnych. Również zakony ofiarowały papieżowi swe cenne zbiory: 64 zakony męskie, 99 zakonów żeńskich i 13 rodzimych zakonów w krajach misyjnych. W skład muzeum weszły także pozostałości dawnego Muzeum Borgia, które mieściły się w gmachu Propagandy. Księżne Ruffini i Gantieri podarowały swoje zbiory. Pius XI kazał zakupić wiele eksponatów z różnych muzeów. Werbiści ofiarowali kompletną kolekcję z Nowej Gwinei opracowaną naukowo pod kierunkiem ks. K i r s c h b a u m a.

<sup>1</sup> Nazwa muzeum: „Pontificio” — założone przez Piusa XI, a wszystkie eksponaty są wyłączną własnością papieża. „Museo” — jest to bowiem stała i naukowo uszeregowana wystawa dostępna dla zwiedzających. „Missionario” — większa część eksponatów została zebrana i подарowana papieżowi przez misjonarzy; muzeum ukazuje środowisko, w jakim katolicycy misjonarze głoszą Słowo Boże, ma ono również przyszłym misjonarzom zatrzymującym się w Rzymie zbliżyć świat misyjny.

„Etnologico” — wszystkie obiekty kulturowe należą do dziedziny etnologii, struktura muzeum opiera się na wynikach badań etnologicznych oraz wszystkie wystawione obiekty mają służyć etnologom do dalszego studium kultur ludów pozaeuropejskich.

Muzeum mieściło się na Lateranie. Pierwszym jego dyrektorem był W. Schmidt. W 1937 r. dyrektorem zostaje Schuliën. W kwietniu 1963 roku Jan XXIII zarządza przeniesienie muzeum do Watykanu, a w dawnych pomieszczeniach urządzone wikariat diecezji miasta Rzymu. Ekspozyty zapakowano do 3800 skrzyń i przewieziono do pałacu San Callisto na Zatybrzu. Równocześnie rozpoczęto budowę nowego gmachu na Watykanie dla Museo Profano, Museo Pio Cristiano i dla Pontificio Museo Missionario Etnologico. Budowę gmachu powierzono braciom Passareli, z którymi współpracował polski architekt Borowski.

W międzyczasie zachorował ciężko dyrektor muzeum Schuliën. Od 1968 r. jego funkcje pełnił ks. Józef Penkowski SVD<sup>2</sup>, który po śmierci Schuliëna otrzymuje nominację na dyrektora muzeum misyjno-etnologicznego.

Transport eksponatów z San Callisto do Watykanu trwał od końca 1969 do marca 1970 r. Rozpoczęto olbrzymią pracę nad wytyczeniem i uzasadnieniem celu muzeum i nad praktycznym rozkładem posiadanych zbiorów. Cele muzeum zostały sformułowane przez nowego dyrektora i przedłożono do zatwierdzenia: muzeum ma ukazać religijne, społeczne i gospodarcze środowisko, w jakim Kościół przez swoich misjonarzy głosi Chrystusa. Ma przypomnieć różne kultury i cywilizacje, które już zaginęły lub też zanikają obecnie. Wielu zwiedzających z Ameryki, Azji, Afryki i z Oceanii ma tu w centrum chrześcijaństwa zobaczyć troskliwie zachowane pomniki swojej przeszłości. Muzeum ma poprzez obiekty religijne ukazać niestrudzone szukanie Boga przez ludzkość. Ma ukazać rolę Kościoła misyjnego — jego wpływ na duchowe i gospodarcze życie poszczególnych ludów i kultur, jak również pomoc Kościoła w rozwoju tych ludów. Ma wreszcie w przejrzystym obrazie ukazać powszechność Kościoła, który głosi Boga wśród wszystkich ludów.

Muzeum uporządkowane jest geograficznie i podzielone jest na dwie części: część pierwsza poświęcona w całości historii religii, a część druga zawiera dział etnograficzny. Podział ten jest konieczny ze względu na olbrzymią ilość materiału (ponad 80.000 eksponatów).

Część pierwsza przeznaczona jest przede wszystkim dla szerokich mas zwiedzających. Są tu wystawione ekspozyty obrazujące różne formy życia religijnego ludów pozaeuropejskich. Przechodząc obok stanowisk można przypatrzeć się np. historii religii w Chinach (model świątyni nieba, kult zmarłych — wykopaliska z dynastii Chan i Tang — kult przodków, kultu domowe, taoizm, konfucjanizm, buddyzm, islam, chrześcijaństwo). Układ ten umożliwia poznanie nie tylko poszczególnych kultów, ale również wskazuje na historię religii w Chinach. Dalsze stanowiska ilustrują historię religii w Japonii, w Korei, w Tybecie, w Indochinach, w Indii, na Filipinach, w Indonezji, w Polinezji, w Australii, w Afryce (osobne stanowiska dla Afryki północnej, zachodniej, centralnej i południowej), w Ameryce i na Bliskim Wschodzie.

Można znaleźć świadectwa trudu misyjnego. Wielką figurą z brązu przedstawia belgijskiego misjonarza Marcella Sterkendries, którą mieszkańcy miasta King-chow kazali ułać na jego cześć za uratowanie ich miasta od zagłady w 1911—1912 r. Są też narzędzia pracy o. Damiana, brewiarz i wiele innych przyborów liturgicznych o. Nicouleau'a, który zmarł w Makogai w 1928 r.

Część druga muzeum jest etnograficzna. Nie jest jeszcze uporządko-

<sup>2</sup> Świecenia kapłańskie otrzymał w 1956 r. w Pieniężnie. Studiował historię Kościoła na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Przez dwa semestry wykładał misjologię w Misyjnym Seminarium w Pieniężnie. Następnie udał się na studia do Fryburga w Szwajcarii. Przez rok prowadził badania etnologiczne w Afryce.



wana. Będzie ona również dostępna dla wszystkich zwiedzających, ale przede wszystkim przeznaczona jest dla specjalistów. Tutaj pokazana będzie całość życia kulturalnego pozaeuropejskich ludów udokumentowana twórcami kulturowymi, Ustawione również będą dwie syntezy obrazujące prehistorię i rybołówstwo.

Zasady wystawiania poszczególnych eksponatów przewidują tylko oryginały. Muzeum nie ma być wystawą artystyczną, ale wystawą obrazującą kulturę. Dlatego też wystawia się tylko te przedmioty, które mają wartość dla całości badań nad kulturami pozaeuropejskich ludów.

Muzeum posiada powierzchnię 7.000 m<sup>2</sup> (poprzednie było o połowę mniejsze). Jest to olbrzymia przestrzeń, na której zgromadzono świadectwa wielowiekowych tradycji licznych ludów. Świadectwa te wymownie pouczają o jednolitym rodzaju ludzkiego, który zawsze i wszędzie szukał rozwiązania zagadki swego istnienia i znajdował je w uznaniu Boga za swego Zbawcę.

*Ks. Bolesław Gielata SVD, Rzym*

### 3. Dzieło misyjne w liczbach (dane z 1. I. 1971 r.)

#### 1. Ludność świata

Europa	—	685.378.000
Azja	—	1.960.292.000
Afryka	—	345.700.000
Ameryka Półn.	—	224.305.000
Ameryka Płd.	—	274.767.000
Oceania i Australia	—	18.848.000
Ogółem:		3.509.290.000

28,7% ludzkości żyjącej w uprzemysłowionych krajach półkuli północnej, jest w posiadaniu 79% dochodów świata, pozostała zaś ludność żyjąca w krajach w rozwoju, dzieli się 21% dochodu światowego. A te 21% jest rozdzielone bardzo nierównomiernie: jedna czwarta ludności globu, żyjąca w krajach mało rozwiniętych, korzysta tylko z 2—3% tegoż dochodu. Niepokój budzi fakt, że dysproporcja ta między krajami uprzemysłowionymi a krajami w rozwoju, zamiast się zmniejszać — ciągle wzrasta.

Spośród 3,5 miliarda ludzi zamieszkujących naszą planetę, 20% głoduje, 60% ludności trapi głód endemiczny. Według dość dokładnych obliczeń, na skutek głodu lub niedożywienia rocznie ginie 25 milionów istnień ludzkich (Polska liczy 33 miliony). 78% ludności świata żyje w warunkach, w których 60—500 dzieci na 1000 umiera. Jeszcze tragiczniej przedstawia się sytuacja, gdy chodzi o niemowlęta umierające w pierwszym roku życia.

Liczba trędowatych sięga 15 milionów (prawdopodobnie więcej), z czego 10 milionów jest pozbawione opieki lekarskiej (w Afryce 4 mil., w Ameryce Łac. 350.000, w Azji 6 mil.).

#### 2. Religie świata

a) Chryścijanie:	Katolicy	—	690.442.000
	Protestanci	—	280.000.000
	Prawosławni	—	150.000.000
	Ogółem	—	1.120.442.000

b) Niechrześcijanie: Muzułmanie	—	480.000.000
Hinduiści	—	430.000.000
Konfucjanie	—	376.000.000
Buddyści	—	176.000.000
Szintoiści	—	72.000.000
Taoiści	—	56.000.000
Inne wyznania	—	798.848.000
Ogółem	—	2.388.848.000

## c) Katolicy w świecie:

	Ludność	Katolicy	%
Europa	— 685.378.000	279.044.000	40,7%
Ameryka Póln.	— 224.305.000	56.744.000	30 %
Ameryka Płd.	— 274.767.000	265.632.000	96,6%
Afryka	— 345.700.000	36.900.000	10,7%
Azja	— 1.960.292.000	47.863.000	2,4%
Oceania	— 18.848.000	4.259.000	22,6%
Ogółem:	3.509.290.000	690.442.000	19,67%

Dane statystyczne wyznań niechrześcijańskich są z konieczności podane w przybliżeniu. Statystyka wykazuje, że najliczniejszą społecznością religijną świata jest Kościół katolicki. (690.442.000). Przeszło połowa wiernych Kościoła żyje w krajach Trzeciego Świata (360 mil.). Największa liczba katolików geograficznie znajduje się w Europie (279.044.000). Następne miejsce zajmuje Ameryka Łac. (265 mil.), Ameryka Póln. (57 mil.), Azja (48 mil.), Afryka (37 mil.) i Oceania (4 mil.).

## 3. Jednostki administracyjne

Watykańskim resortem kierującym działalnością misyjną Kościoła, szczególnie wśród niechrześcijan, jest Kongregacja Ewangelizacji Ludów. Podlega jej 827 jednostek administracji kościelnej:

124 archidiecezje
553 diecezje
5 opactwa samodzielne (nullius)
70 wikariaty apostołskie
72 prefektury apostołskie
2 misje samodzielne (sui iuris)

827

Jednostki te znajdują się: 363 w Azji, 306 w Afryce, 78 w Ameryce, 61 w Oceanii, 19 w Europie.

## 4. Personel misyjny

W 827 jednostkach kościelnych, podlegających Kongregacji Ewangelizacji Ludów, pracuje 140.508 misjonarzy:

	Kapłani	Bracia zakonnici	Siostry
Azja	14.827	4.882	38.029
Afryka	14.519	3.952	20.708
Ameryka	2.243	851	5.277
Oceania	4.808	5.873	17.687
Europa	268	41	1.543
Ogółem:	36.665	15.599	83.244

## Kler rodzimy

Podczas gdy liczba powołań do kapłaństwa w starych krajach chrześcijańskich ciągle maleje, to na terenach podlegających Kongregacji Ewangelizacji Ludów stale wzrasta:

Rok	Biskupi	Kapłani	Seminarzyści
1889	—	870	2.700
1960	191	12.418	28.352
1965	264	13.200	36.584
1971	352	15.512	51.484

## Seminarzyści

3.811	—	w klasach przygotowawczych
22.835	—	w klasach pierwszego stopnia (średnie)
17.075	—	w klasach drugiego stopnia (gimnazja)
4.498	—	na filozofii
3.265	—	na teologii

Geograficznie:	Afryka	Azja	Ameryka	Europa	Oceania
Seminaria niższe	27.034	13.543	2.268	159	717
Seminaria wyższe					
Filozofia	1.747	2.479	168	56	48
Teologia	1.082	1.958	135	59	31
	<u>29.863</u>	<u>17.980</u>	<u>2.571</u>	<u>274</u>	<u>796</u>
Ogółem:	51.484				

W 1970 r. otrzymało święcenia kapłańskie 560 seminarzystów: 163 w Afryce, 382 w Azji, 9 w Ameryce Łac., 6 w Europie (Jugosławia). Oprócz wyżej wymienionych, 52 kleryków otrzymało święcenia kapłańskie w kolegium św. Piotra Apostoła w Rzymie.

Nie udało się uzyskać liczby misjonarzy świeckich. Wiadomo tylko, że pracuje 70.000 katechistów w Afryce, 60.000 w Azji (z czego 50.000 w Indiach) oraz 3.500 w Oceanii.

## Misjonarze polscy w świecie

	Księża	Bracia zak.	Siostry	Świeccy	Ogółem
Azja	57	20	41	4	122
Afryka	37	19	50	3	109
Oceania	30	3	5	—	38
Ameryka Płd.	255	17	33	1	306
	<u>379</u>	<u>59</u>	<u>129</u>	<u>8</u>	<u>575</u>

Do liczby 575 należy dodać 65 misjonarzy, którzy w ostatnich miesiącach wyjechali z Polski na misje zagraniczne. Dnia 1. XI. 1971 r. Specjalizacja Misjologii na ATK posiadała 640 nazwisk misjonarzy polskich aktualnie pracujących w krajach misyjnych.

## Dla porównania:

Włochy	—	12.000 misjonarzy
U S A	—	9.000
Holandia	—	8.800
Belgia	—	8.400
Irlandia	—	7.100

*Ks. Władysław Kowalak SVD, Warszawa—Pieniężno*

## II. OPRACOWANIA

## 1. Działalność misyjna prawosławnego Kościoła rosyjskiego w XX wieku

René Dufays wyraża opinię, że „promieniowanie prawosławia staje się powoli przedmiotem coraz większej uwagi Kościoła katolickiego”<sup>1</sup>. Przejawia się to między innymi w tym, że w ostatnich dziesiątkach lat wiele miejsca w publikacjach poświęca się zagadnieniu działalności misyjnej Kościoła prawosławnego w Ugandzie, Japonii, Chinach, Korei. Powyższą opinię należy uzupełnić stwierdzeniem, że praca misyjna w tych ostatnich krajach związana jest ściśle z prawosławnym Kościołem rosyjskim. Jest ona przedłużeniem wpływów Prawosławnego Towarzystwa Misyjnego, powołanego przez metropolitę moskiewskiego Innocentego Wieniaminowa już w 1870 roku.

## Misje w Japonii

Zaczątki misji japońskich wiążą misjologdy<sup>2</sup> z rokiem 1871 oraz z osobą Mikołaja (Iwana) Kazatkina. Pierwsze placówki misyjne założono w Tokio, Kioto, Nagasaki i Hakodate. Z końcem XIX w. teren misyjny obejmował obszar od Hakodate po Osakę z ponad 100 gminami prawosławnymi, 20 tysiącami wiernych, 22 księżmi, 219 kościołami. W roku 1905, bezpośrednio po wojnie rosyjsko-japońskiej, która zahamowała rytm pracy misyjnej, społeczność prawosławna japońska ponownie zaczyna ekspansję misyjną, zachowując specyficzne cechy kultury japońskiej. Liczba wiernych wynosiła około 30 tysięcy, z tych dwie trzecie to Japończycy (spośród 30 kapłanów 23 było Japończykami). W 1906 roku bp Kazatkin zostaje arcybiskupem ze stolicą w Tokio. W roku 1908 misja japońska otrzymuje biskupa rosyjskiego Sergiusza Tichomirowa, który obiera Kioto na stolicę biskupią. W tym samym czasie liczba wiernych obejmuje 33 tysiące, 35 księży Japończyków, 22 diakonów, 116 katechistów, 82 seminarzystów, 266 parafii i 175 placówek misyjnych. W roku 1919 po śmierci Mikołaja Kazatkina następcą i zarazem kierownikiem misji japońskiej zostaje Sergiusz Tichomirow. Za jego rządów dochodzi do sporów nacjonalnych. Skutkiem ich jest uwieszenie biskupa Sergiusza w 1940 r. oraz jego śmierć za murami więziennymi, w roku 1945. Jego miejsce zajmuje pierwszy biskup japoński Mikołaj Ono, konsekrowany w 1941 roku przez rosyjskich biskupów emigracyjnych. Jednocześnie dochodzi do powstania dwóch frakcji. Jedna ciąży jurysdykcyjnie w stronę Patriarchatu Moskiewskiego, druga w stronę Synodu Karłowackiego.

W 1947 roku japoński Kościół prawosławny zawiera unię z Kościołem rosyjsko-amerykańskim. Po abdykacji biskupa Ono w roku 1962, Kościół rosyjsko-amerykański mianuje arcybiskupem Włodzimierza Nagosy'ego z tytułem arcybiskupa Tokio i całej Japonii. Od roku 1970 japoński Kościół prawosławny (Nippon Christos Sei Kyo Kai) jest Kościołem autonomicznym. Jak podają statystyki, Kościół ten liczy ok. 38 tysięcy wiernych, 80 kościołów, 70 kaplic, 36 parafii, 50 kapłanów, 35 szkół katechetycznych i 20 seminarzystów<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> René Dufays, *Réveil missionnaire*, Eglise Vivante. 12(1960)436—7.

<sup>2</sup> J. Glazik, *Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Grossen*, Münster 1954, 181

<sup>3</sup> Aristide Brunello, *Le Chiese orientali e l'unione*, Milano 1966, 380—383; N. Grodetzky, *The Missionary Expansion of the Russian Orthodox Church*, w: *Review of Missions*, London 1942, 407—415; Th. Ohm, *Kulturen, Religionen und Missionen in Japan*, Augsburg 1929, 194; P. Sa-

## Misje w Chinach

Początki działalności misyjnej sięgają 17 wieku. Nową fazę pracy misyjnej otwiera rok 1858, kiedy to 1 stycznia rząd chiński traktatem z Tientsin uznaje prawosławną misję rosyjską w Pekinie za legalną. W roku 1864 Święty Synod w Moskwie organizuje na nowej bazie działalność misyjną w nowych ośrodkach poza Pekinem: Kalgan, Tientsin, Hankow, uzależniając je jurysdykcyjnie bezpośrednio od Świętego Synodu i lokalnego archimandryty Innocentego Figurowskiego. W 1902 roku archimandryta zostaje mianowany arcybiskupem Pekinu. Tegoż samego roku utworzone zostają nowe placówki misyjne w Harbinie, Dalni, Mantzara i w Mongolii. Z końcem 1906 roku rosyjska wspólnota prawosławną liczyła: 1 biskupa, 1 archimandrytę, 2 hieromonachów, 12 kapłanów (w tym 1 Chińczyk), 6 kantorów, 1 klasztor, 8 kościołów, 3 kaplice. W roku 1914 prawosławną wspólnotą chińska posiada już 1 arcybiskupa, 3 archimandrytów, 10 kapłanów, 3 diakonów, 8 zakonników, 2 klasztory, 16 kościołów, 34 stacje misyjne, 1 seminarium misyjne z 10 teologami i 20 aspirantami, 10 szkół męskich, 2 żeńskie, 535 wiernych z czego dwie trzecie to Chińczycy. W roku 1917 w wyniku wielkiej emigracji rosyjskiej zostają erygowane dwie nowe diecezje: w Charbinie i Szanghaju. Powstaje również większa ilość nowych parafii. W 1934 założono w Charbinie uniwersytet św. Włodzimierza, m. in. z wydziałem teologicznym i orientalistycznym. W tym czasie prawosławny Kościół chiński liczy ok. 200 tysięcy wiernych, 2 arcybiskupstwa (Pekin i Charbin), 3 biskupstwa pomocnicze, 217 kapłanów, około 60 kościołów, 3 klasztory. W roku 1925 dochodzi do rozłamów w Kościele chińskim: arcybiskup Pekinu odłącza się od jurysdykcji Kościoła emigracyjnego i przyłącza się do Moskwy, tymczasem biskup Jan Maksymowicz z małą grupką wiernych nadal zostaje wierny jurysdykcji Synodu Karłowackiego. W 1949 roku po zwycięstwie Mao-Tse-Tunga liczba wiernych prawosławnych spada z 200 do 20 tysięcy. Biskup Jan Maksymowicz deportowany jest na Filipiny. W roku 1950 dla nielicznej grupy Chińczyków prawosławnych zostaje konsekrowany pierwszy biskup chiński Symeon Dou, przeznaczony początkowo do Tientsin, a potem do Szanghaju. W marcu 1957 roku prawosławny Kościół chiński zostaje oficjalnie uznany Kościołem autonomicznym przez Patriarchat Moskiewski, który odwołuje dotychczasowych hierarchów, mianuje i konsekruje archimandrytę chińskiego Bazylego (Y o - F o u - A n) arcybiskupem Pekinu.

Według ostatnich statystyk prawosławny Kościół chiński posiada: archidiecezję Pekinu i diecezję Szanghaju. Po śmierci arcybiskupa Bazylego w roku 1962 nieznaną jest obecne kierownictwo diecezji Pekinu. Statystyki mówią o 15 parafiach 12 tysiącach wiernych w diecezji Pekinu oraz o 10 parafiach i 8 tysiącach wiernych w diecezji Szanghaj<sup>4</sup>.

## Misje w Korei

Założone zostały w roku 1900 przy konsulacie rosyjskim w Seulu. Do roku 1908 podlegała jurysdykcji bezpośredniej Światowego Synodu Moskiewskiego, a do roku 1923 jurysdykcji arcybiskupstwa we Władywostoku. Wiel-

yama, *The Orthodox Church in Japan*, w: *Holy Cross*, Boston 1959, 3—9; N. Kiryluk, *Orthodoxy in the Land of the Rising Sun*, w: *Orthodoxy* 1964, Atene 1964, 300—319; P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, 188; E. Ivanka, J. Tyciak, P. Wierż, *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Düsseldorf 1971, 738.

<sup>4</sup> J. Glazik, *dz. cyt.*, 169—178; A. Brunello, *dz. cyt.*, 368—371; P. Evdokimov, *dz. cyt.*, 187.

kie zasługi dla rozwoju misji koreańskich posiada archimandryta Paweł Iwanowski (późniejszy biskup Nikolska). W roku 1912 misje koreańskie liczyły 9 placówek misyjnych z 3 tysiącami wiernych. W roku 1914 9 księży obsługiwało 4.000 nawróconych dysponując ważnym ośrodkiem pracy medycznej i pedagogicznej. Od roku 1923 wspólnota prawosławna koreańska podlegała japońskiemu metropolicie Sergiuszowi Tichomirowowi. Obecna wspólnota, całkowicie koreańska z kościołem w Seulu, znajduje się pod jurysdykcją egzarchy konstantynopolskiego w Ameryce Północnej<sup>5</sup>.

### Misje rosyjskie na Alasce

Powstały w roku 1794, założone przez Innocentego Wieniaminowa. W roku 1867 po zakupieniu Alaski przez Stany Zjednoczone, powstaje niezależne biskupstwo misyjne ze stolicą w Sitka. W 1872 stolica zostaje przeniesiona do San Francisco, a w 1905 roku — do Nowego Jorku.

Ks. Leonard Górka SVD, *Pieniężno*

## 2. Rola języka potocznego w badaniach religioznawczych Stanowisko W. Schmidta i jego ocena

Obiektywność nauki wymaga, by terminy, którymi się posługuje przy formułowaniu twierdzeń w pewnej dziedzinie badań, były przez wszystkich naukowców rozumiane jednakowo. Stąd donosiła rola, jaką język pełni w badaniu naukowym. Jak wiadomo, na typowe postępowanie naukowe składają się etapy: obserwacji, relacji z obserwacji, porządkowania danych, stawianie hipotez, przewidywania oraz sprawdzania przewidywań za pomocą dalszych obserwacji. Oprócz etapu pierwszego i ostatniego są one bezpośrednio czynnościami językowymi. Podobnie ma się zresztą sprawa z gromadzeniem jakichkolwiek rezultatów nauki — jest to przede wszystkim kwestia odpowiedniego języka. Naukowiec potrafi w krótkim zwrocie wyrazić rzeczy, które w języku etnicznym wymagałyby wielu słów. Odbiorcy natomiast reagują na nie z wielką dokładnością i w sposób ujednolicony. Zakres oraz dokładność przewidywania naukowego przekraczają możliwości życia codziennego: użycie języka przez naukowców jest ściśle skuteczne. Właśnie ten szczególny sposób posługiwania się językiem wraz z systematyczną obserwacją są tym, co różni naukę od zachowania nienaukowego<sup>1</sup>.

Nie znaczy to jednak, by zastosowanie określonej aparatury językowej w naukach wolne było od wszystkich trudności. Zwłaszcza wtedy, kiedy korzysta się z niej w sposób niezreflektowany. Dotyczy to przede wszystkim nauk humanistycznych, które programowo używają języka potocznego. Wykazała to współczesna logika języka. Jakkolwiek poszczególne terminy były od początku przedmiotem szczególnej troski naukowców, język naukowy jako taki dopiero w ostatnich latach stał się obiektem systematycznych i dokładnych badań. Dociekania te dotyczyły jednak przeważnie języka nauk przyrodniczych, natomiast **gdy chodzi o humanistykę, z wyjątkiem rozważań nad**

<sup>5</sup> J. Glazik, *dz. cyt.*, 197—204; P. Ewdokimov, *dz. cyt.*, 188.

<sup>1</sup> Por. L. Bloomfield, *Linguistic Aspects of Science*, Chicago 1948, 219.

pojęciami typologicznymi, brak szerszych opracowań. Właśnie obecne studium ma na celu uwzględnić ten zaniedbany aspekt w wybranym, wąskim zakresie. Przedmiotem jego zainteresowania staje się metodologiczne stanowisko W. Schmidta<sup>2</sup> w sprawie roli języka potocznego w przeprowadzanych przez niego badaniach religioznawczych<sup>3</sup>. Ponieważ opowiedzenie się za językiem potocznym jest dosyć typowe dla humanistów w ogóle, będzie można na tej podstawie wysnuć określone wnioski dotyczące generalnie korzystania z tego języka w postępowaniu naukowym.

W związku z zastosowaniem przez Schmidta terminu *creatio ex nihilo* w podstawowym dla jego dorobku naukowym dziele *Ursprung der Gottesidee*<sup>4</sup>, krytyka wytknęła mu korzystanie z terminologii właściwej dogmatyce chrześcijańskiej i to w sposób niedozwolony w danym kontekście. Odpowiedź Schmidta poszła w dwu kierunkach. Po pierwsze nawiązał do znaczeń, jakie przysługują temu terminowi w języku badanych ludów, a po drugie do sposobu, w jaki termin ten jest rozumiany w języku niemieckim. Nas interesuje ta druga sprawa. Schmidt przyznaje, że było rzeczą trochę ryzykowną, kiedy dla określenia stwarzania za pomocą czystego aktu woli posłużył się łacińskim wyrażeniem *creatio ex nihilo*. „Wyrażenie to bowiem zbyt mocno przypomina pojęcie zaczerpnięte z nowoczesnej dogmatyki. W przyszłości będę się wyłącznie posługiwał niemieckim określeniem 'Schöpfung aus nichts'<sup>5</sup>”.

Podobnie do znaczenia terminu w języku niemieckim odwołuje się Schmidt wtedy, kiedy tłumaczy się z użycia pewnych pojęć określających Najwyższą Istotę. „Nigdy, aby podać znaczenie moich wyrażen, nie uciekałem się do definicji jakiegokolwiek z teologii dogmatycznych. Chodziło mi zawsze o takie znaczenie, jakie dane wyrażenie ma w potocznym i literackim języku niemieckim. Kiedy więc pewne źródło stwierdza: 'Najwyższa Istota zna wszystko, nawet myśli serca ludzkiego', to nie wiem, jak język niemiecki mógłby to lepiej oddać, niż za pomocą słowa 'wszechwiedzący'<sup>6</sup>”. Analizę znaczenia terminów oznaczających przymioty Najwyższej Istoty kontynuuje Schmidt już w samym tekście. Jego zdaniem słowa: „wszystek” w języku niemieckim, w angielskim *all*, w łacińskim *omnis*, są używane wtedy, gdy chodzi o podkreślenie przymiotów, które są nieskończone. Natomiast wyrażenia *aeternus* — „wieczny” nie używa się nigdy w języku niemieckim lub

<sup>2</sup> W. Schmidt (1868—1954) uchodzi w etnologii za czołowego reprezentanta tzw. szkoły kulturowo-historycznej.

<sup>3</sup> Warsztat badawczy Schmidta stanowi pewien zakończony etap w rozwoju etnologii zorientowanej historycznie, posługującej się metodą kulturowo-historyczną. Do jej ostatecznego opracowania przyczynił się sam Schmidt, poświęcając tej problematyce kilka prac. Opracowania te — biorąc pod uwagę ówczesną sytuację metodologiczną nauk humanistycznych w ogóle, a etnologii w szczególności — są bardzo dokładne. Natomiast deklaracje Schmidta na temat roli języka potocznego we własnych badaniach miały miejsce z okazji polemiki z krytyką jego tez religioznawczych, sposobów ich postawienia i uzasadnienia.

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

<sup>5</sup> W. Schmidt, *dz. cyt.*, tom VI, s. XXIII. Dobrą ilustracją tezy — że sama zamiana wyrażen jednej postaci na wyrażenia drugiej, nic do argumentacji przeprowadzanej przez Schmidta nie wnosi — jest fakt, iż w dalszym ciągu tej obietnicy nie dotrzymuje i swobodnie używa zamiennie obu terminów (por. np. *dz. cyt.*, tom VI, 91, 94, 159 i in.).

<sup>6</sup> W. Schmidt, *dz. cyt.*, tom VI, s. XXIII.

łacińskim odnośnie człowieka<sup>7</sup>. Jako trzeci przykład na to, jaką rolę przypisywał Schmidt w swych badaniach potocznemu językowi niemieckiemu, przytoczyć można wypowiedź w sporze z R. Petta z z o n i m na temat pojęcia monoteizmu: „Mogę ręczyć za to, że dzisiaj termin ten w języku niemieckim, a wydaje mi się, że i w języku angielskim i francuskim, faktycznie i pow-secznie oznacza wiarę w jedną Najwyższą Istotę”<sup>8</sup>.

*Creatio ex nihilo, aeternus, omnis* — to terminy, które wzięte pojedynczo nie ingerują w sposób istotny w teorię religii ludów pierwotnych W. S c h m i d t a. W sposób istotny pojawia się natomiast termin „monoteizm”. Jednak obecnie nie interesuje nas kwestia istotnego lub nieistotnego występowania pojęć. Zostały przytoczone dla określenia stanowiska, jakie S c h m i d t zajmował wobec języka etnologii. Już same te wypowiedzi pozwalają stwierdzić, że jest on przekonany o tym, iż język którym posługuje się w badaniach, jest potocznym, literackim językiem niemieckim. Jak wynika z wyrażenia „potoczny i literacki język niemiecki” oraz z kontekstu, nie chodzi o naukowy język pewnej teorii, lecz o język zrozumiały dla każdego, kto posługuje się etnicznym językiem niemieckim<sup>9</sup>. Potoczny język niemiecki ma być językiem najbardziej zrozumiałym i adekwentnym dla opisu względnie wyjaśniania religijnych faktów kulturowych. Mówiąc inaczej: pojęcia, jakimi posługuje się S c h m i d t, jego zdaniem genetycznie wywodzą się z potocznego języka niemieckiego, funkcjonują tak, jak pojęcia tego języka i są przez to wyrażeniami uprawomocnionymi na gruncie religioznawstwa. Idąc za tokiem myśli S c h m i d t a, najlepiej używać języka potocznego, gdyż tylko on nie wikał w przeróżne założenia teoretyczne oraz gwarantuje neutralność, konieczną w pracy naukowej.

Jednak dzisiaj, po dokładniejszych badaniach nad ważnością oraz strukturą języka potocznego wiadomo, że jego funkcja nie jest tak prosta, jak to S c h m i d t sobie przedstawiał. Język ten bynajmniej nie jest wolny od decyzji teoretycznych. Natomiast wykazuje wiele wad, poddających w wątpliwość naukę, która chciałaby tylko z niego korzystać i na nim ostatecznie poprzestać. Jak się zresztą okazuje przy bliższej analizie, stanowisko S c h m i d t a w sprawie języka, typowe dla każdej nauki w jej wczesnym stadium rozwoju, jest jako program nierealne. Wprawdzie każda nauka zaczyna od języka potocznego, ale w miarę tworzenia teorii naukowej, jej język coraz bardziej zatracza pierwotne cechy i staje się swoistym narzędziem badawczym danej dyscypliny naukowej. Te terminy, które początkowo nawet zostały zaczerpnięte z języka potocznego, jako znaki materialne mogą nie zmieniać swego kształtu, ale ich treść oraz zakres ulegają z czasem radykalnej przemianie. Trudno zatem na podstawie pojawiania się podobnych znaków językowych w dwu odmiennych płaszczyznach poznania: naukowej i „zdroworozsądkowej”, wnioskować o ich jednakowej treści i funkcji.

Zasadniczym brakiem języka potocznego jest nieokreśloność słownika oraz chwiejność i brak konsekwencji w jego systemie syntaktycznym. Mankamenty te pociągają za sobą następne: wieloznaczność potencjalną (mniej groźną) i aktualną wyrażen, nieostrość pojęć oraz mieszanie terminów systemu i metasystemu, co może prowadzić do powstawania swoistych antynomii. W języku potocznym pojęcia rzadko mają ustalony zakres i treść, a co więcej, z ich użyciem często wiąże się zabarwienie emocjonalne<sup>10</sup>. W tym miejscu

<sup>7</sup> W. S c h m i d t, dz. cyt., tom VI, 398.

<sup>8</sup> W. S c h m i d t, dz. cyt., tom VI, s. XXI.

<sup>9</sup> Na temat tego, jak rozumieć zwrot „mówić po niemiecku”, por. analizę zwrotu „mówić po polsku”, przeprowadzoną przez K. Ajdukiewicza, *O znaczeniu wyrażen*, w: *Język i poznanie*, t. I, Warszawa 1960, 102—136.

<sup>10</sup> Ma to swój częściowo negatywny skutek między innymi w tym, że w języku potocznym nie ma zasadniczo różnicy między opisem a oceną. Tyl-



nauki przyrodnicze, które niejednokrotnie same tworzą nowe terminy (nie obciążone emocjonalnie i wolne od wieloznaczności) są w lepszej sytuacji. Tym bardziej, że sięgają do terminologii matematycznej, w której pojęcia są ściśle określone i jednoznaczne. Poza tym okazuje się, że nie ma języków neutralnych względem pewnych założeń epistemologicznych czy ontologicznych, że w każdym języku zakłeta jest określona filozofia<sup>11</sup>. Konsekwencją takiego stanowiska jest to, że niektórym przynajmniej pojęciom języka potocznego trzeba przypisać charakter ściśle teoretyczny. Wreszcie sprawa ostatnia: przy dokładniejszym badaniu okazuje się, iż język potoczny nie jest językiem jednolitym. Składa się z wielu różnych języków, które tylko przyzwyczajiliśmy się traktować jako coś spójnego. Bowiem język potoczny to wielość różnych znaków formalnych, które mają znaczenie i pełnią funkcję w ramach określonych, chociaż na pierwszy rzut oka niedostrzegalnych, odmiennych teoriach.

Powyższe problemy, związane ze stosowaniem języka potocznego, sprawiły, że sprawa korzystania z niego w badaniach naukowych stała się wśród metodologów przedmiotem dyskusji. Powstały dwa obozy: jedni opowiedzieli się za swobodnym używaniem w naukach języka potocznego (ewentualnie zależnie od potrzeby nieco zmodyfikowanego), drudzy — za stosowaniem języka sztucznego<sup>12</sup>. Jak dotychczas, taki język sztuczny, który całkowicie zrywa z językiem potocznym i stwarza odrębną symbolikę, wykorzystano w sformalizowanych systemach nauk dedukcyjnych. Powstaje zresztą pytanie, czy w tych przypadkach w ogóle jeszcze można mówić o języku w potocznym znaczeniu tego słowa, skoro znaki takiego języka są pozbawione intuicyjnego znaczenia i bezpośredniego lub pośredniego odniesienia empirycznego. Natomiast ci wszyscy, którzy opowiadali się za stosowaniem w badaniach naukowych języka potocznego, jako podstawową zaletę wymieniali to, że jest „naturalniejszy”, bardziej „intuicyjny”, a zatem ma m. in. większe walory dydaktyczne oraz lepiej służy realizacji zadań nauk empirycznych: opisowi i wyjaśnianiu pewnego fragmentu rzeczywistości<sup>13</sup>. Wszystko to są zalety nie do pogardzenia, zwłaszcza w naukach humanistycznych, a za taką przecież chce uchodzić etnologia Schmidta.

Niezależnie bowiem od wyników sporu o typ języka, wiadomo, że dzisiejsze religioznawstwo należy do nauk posługujących się językiem naturalnym. W obecnym stadium rozwoju nauki nawet trudno sobie wyobrazić inaczej prowadzone badania religioznawcze. O tyle miał rację Schmidt, kiedy wskazywał na język etniczny, jako na źródło, z którego czerpał terminologię. Mylił się jednak wtedy, kiedy sądził, że tym samym pozbywa się wszelkich kłopotów i że taki sposób postępowania zapewni mu aparat pojęciowy adekwatny do celów poznawczych, jakie zakładał. Błądził i w tym, kiedy przypuszczał, iż sięgając do terminów języka potocznego uprawomocni własną terminologię, a w jego badaniach pojęcia będą funkcjonować tak samo, jak w tamtym języku. Początkująca dopiero metodologia nauk humanistycznych ko języki sztuczne mogą zrezygnować z wszelkiego wartościowania. Tymczasem zadaniem metodologów nastawionych antynaturalistycznie, rezygnacja z wartościowania w naukach humanistycznych byłaby równoznaczna z ich istotnym okaleczeniem.

<sup>11</sup> Stanowisko znane w semiotyce jako hipoteza Sapira-Whorfa.

<sup>12</sup> Odpowiednikiem dyskusji w metodologii nauk były spory prowadzone w ramach filozofii analitycznej. Rekonstrukcjonści (szkoła w Cambridge) proponowali program logicznej przebudowy nauki i języka naukowego. Deskrypcjonści (szkoła oksfordzka), sceptycznie nastawieni do programu precyzacji języka naturalnego, ograniczali się do badań nad sposobami faktycznego funkcjonowania języka w naukach bez pretensji do ulepszania go pod względem logicznym.

<sup>13</sup> Argumentacja w tym przypadku jest zresztą niezbyt jasna, gdyż operuje pojęciem naturalności i intuicyjności, które są pojęciami względnymi.

nie pozwoliła Schmidtowi na uświadomienie sobie faktu, że wraz z rozbudową badań i własnej teorii naukowej, pojęcia początkowo czerpane z języka potocznego zaczynają nabierać własnej treści i żyć życiem tej teorii naukowej, w ramach której funkcjonują. Jednym słowem, przestają być obiegowymi terminami języka etnicznego, a wszelkie odwoływanie się do znaczeń i funkcji jakie miały w poprzednim języku, traci w znacznej mierze sens.

Aby przystosować język potoczny dla badań naukowych usiłuje się go poddać pewnym modyfikacjom. Jednak nie każde pojęcie przyjęte z języka potocznego da się sprzecyzować z zachowaniem wszystkich intuicji potocznych. Jest tak, że w miarę rozwoju danej dziedziny wiedzy pojęcia zmieniają niejednokrotnie swą treść i zakres, ale adekwatne określenie niektórych terminów zawsze napotyka na trudności. „Jest przedsięwzięciem żałośnie beznadziejnym, kiedy się chce nawiązać do zwrotów języka potocznego i jeżeli chce się wydobyc z nich więcej precyzji, niż w nich tkwi faktycznie”<sup>14</sup>.

W tej sytuacji humanistyka staje przed dylematem: albo spróbować opisać i wyjaśnić badaną rzeczywistość przy użyciu nowej terminologii, specjalnie w tym celu przygotowanej, albo przyjmując gotowy język potoczny, obciążony wieloznacznością, niejasnością i subiektywizmem. Ponieważ problemy, jakimi zajmują się nauki humanistyczne oraz ich rozwiązanie dotyczą świata, w którym człowiek obraca się, a zarazem wywierają wpływ na życie ludzkie, na praktyczne decyzje człowieka, sprawa języka nie odbiegającego zbytnio od języka potocznego, a przez to komunikatywnego, wydaje się być kwestią ważną. W praktyce humanistyka często idzie na kompromis. Gdzie istnieje gotowe słownictwo w języku potocznym, korzysta z niego modyfikując je za pomocą odpowiednich zabiegów metodologicznych. Gdzie zaś odpowiednich pojęć nie ma, bądź korzysta z gotowej terminologii innych nauk, bądź tworzy nową. Nawet w tym ostatnim przypadku nie dzieje się to w próżni, lecz najczęściej w drodze nadawania starym wyrazom nowego znaczenia z wyraźnym podkreśleniem, że rezygnuje się z dawnego użycia (za pomocą tzw. definicji projektujących lub przynajmniej regulujących). Współczesny trend nauk humanistycznych coraz częściej prowadzi do powstawania tzw. języków mieszanych, to znaczy takich, które są połączeniem elementów właściwych językom naturalnym i językom sztucznym. Jest to jednak bardziej zaawansowane stadium w rozwoju humanistyki. Schmidt, opowiadając się za językiem potocznym, nie zdawał sobie sprawy z możliwości i wartości takiego języka.

W związku z tym metodologia pyta się dzisiaj coraz częściej, czy każdy język jest w stanie zadośćuczynić określonym wymogom poznawczym? Czy może istnieją języki, które mniej lub więcej nadają się do celów badawczych? Wśród metodologów dążących do „uzdrowienia” nauk humanistycznych i podciągnięcia ich do stopnia zaawansowania teoretycznego nauk przyrodniczych, można się spotkać z opinią, że winę za teoretyczne zacofanie humanistyki ponosi m. in. niedopasowany do celów poznawczych język, a raczej brak odpowiedniego języka. Wskazuje się na to, że jak w historii rozwoju przyrodniczo-naukowego rozwój ten był zahamowany tak długo, jak długo dla pewnych wyjaśnianych aspektów rzeczywistości nie znaleziono odpowiedniego języka matematycznego (rachunek różniczkowy i całkowy), tak też obecnie podobnie ma się sytuacja z naukami humanistycznymi: do dzisiaj nie stworzono dla tych nauk takiej aparatury matematycznej, która gwarantowałaby realizację właściwych im zadań badawczych. Zagadnienie to jednak wychodzi poza ramy naszych rozważań.

Ks. Andrzej Bronk SVD, Pieniężno

<sup>14</sup> W. Stegmüller, *Wissenschaftliche Erklärung und Begründung. Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie*, t. I, Heidelberg-New York 1969, 443. Na temat wysiłków zbudowania języka doskonałego por. A. Schaff, *Wyrazy nieostre i granice ich precyzowania*, w: *Szkice z filozofii języka*, Warszawa 1967, 71—102.