

Władysław Kowalak

Biuletyn misjologiczno-religioznawczy

Collectanea Theologica 43/1, 151-168

1973

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

BIULETYN MISJOLOGICZNO-RELIGIOZNAWCZY

Zawartość: I. DOKUMENTY, INFORMACJE. 1. Misyjny aspekt wychowania kapłańskiego. — 2. Misje a kolonializm w Azji. II. OPRACOWANIA. 1. Pomoc w rozwoju — przeszkodą w działalności misyjnej? — 2. Ujęcie mitu w strukturalizmie*.

I. DOKUMENTY, INFORMACJE

1. Misyjny aspekt wychowania kapłańskiego Okólnik Kongregacji Ewangelizacji Ludów

Ponieważ wszystkie konferencje biskupów posiadają obecnie dla swych terytoriów normy *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*¹, podstawę i wytyczne dla tej pracy², Kongregacja Ewangelizacji Ludów poczuwa się do obowiązku zwrócenia uwagi konferencjom biskupów na konieczność możliwie wyraźnego uwydatniania w całym Kościele misyjnego aspektu formacji kapłańskiej. Czyni to dlatego, gdyż zdaje sobie sprawę, że współpraca misyjna całego Ludu Bożego w znacznej mierze zależy od ducha misyjnego, jaki cechuje i cechować będzie duchowieństwo³.

Już w seminariach należy budzić i pielęgnować u przyszłych kapłanów duchowość otwartą na powszechność Kościoła, na zbawcze posłannictwo Chrystusa, obejmujące cały świat. Św. Augustyn pisze: „Jeśli chcesz miłować Chrystusa, to miłość twoja musi obejmować świat”⁴. A to, co dotyczy wszystkich wiernych, w sposób szczególny odnosi się do kleru, który według słów św. Piotra powinien być, przykładem dla owczarni” (1 P 5, 3).

Wszyscy pełniący jakiegokolwiek funkcje w Kościele, również przygotowujący się do pełnienia tych funkcji, powinni w sposób szczególny interesować się zbłąkanymi owcami (Mt 18, 11—33; Łk 15, 4—7). Dlatego trzeba wychować kapłanów do takiej apostołskiej, również misje obejmującej duchowości, w której uwzględnione byłoby zbawcze dzieło Boga odnośnie całej ludzkości.

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

¹ Dekret o formacji kapłańskiej „Optatam totius”, nr 1.

² Kongregacja Nauczania Katolickiego, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, z dnia 6. I. 1970 r.

³ „Kapłani w pracy duszpasterskiej będą obudzać i podtrzymywać wśród wiernych gorliwość do ewangelizacji świata” (DM 39). Urząd pasterza nie ogranicza się do troski o każdego z wiernych z osobna... Wspólnota miejscowa nie może się troszczyć tylko o swoich wiernych, lecz pełna gorliwości misyjnej winna przygotowywać wszystkim ludziom drogę do Chrystusa” (DK 6).

⁴ *In Ep. Joannis* 10, 8 (PL 35, 2060).

Ta perspektywa skłoniła II Sobór Watykański do takiego oświadczenia odnośnie wychowania alumnów w seminariach: „Niech będą również przepojeni duchem prawdziwie katolickim, dzięki któremu przywykną wybiegać poza granice własnej diecezji, narodu lub obrządku i nieść pomoc w potrzebach całego Kościoła, z sercem gotowym do głoszenia wszędzie Ewangelii”⁵. Tenże sobór wzywa wszystkich kapłanów do takiego życia duchowego, aby stali się podatnymi narzędziami łaski „dla osiągnięcia duszpasterskich celów odnowy wewnętrznej Kościoła i głoszenia Ewangelii po całym świecie”⁶.

Misyjny aspekt duchowości kapłańskiej poszerza z całą pewnością chrześcijańską wizję świata. Jest on dla kapłana doniosłym elementem jedności ludzkiej, stanowi siłę żywotną w jego oddaniu się Chrystusowi i w jego służbie dla Ludu Bożego.

Apostolską duchowość o charakterze misyjnym należy przybliżyć i wpajać alumnom instytutów teologicznych poprzez odpowiednie, na wysokim poziomie wykłady, przy czym w zakresie poszczególnych dyscyplin teologicznych należałoby wskazywać na aspekt misyjny zagadnień. To miał na uwadze dekret misyjny *Ad gentes* odnośnie nauczania teologii w seminariach, postulując kształtowanie misyjnej świadomości przyszłych kapłanów i prowadzenie ich na wyżyny przyszłych ich obowiązków dla szerokiej współpracy z Ludem Bożym na rzecz misji: „W toku wykładów z zakresu nauk dogmatycznych, biblijnych, moralnych i historycznych niech uwypuklą zawarte w nich aspekty misyjne, aby w ten sposób kształtować w przyszłych kapłanach misyjną świadomość”⁷. Te wytyczne soborowego dekretu misyjnego tylko uwypuklają uniwersalny charakter zbawczej Tajemnicy dotyczącej całej ludzkości w Chrystusie. Wokół tej Tajemnicy koncentrować się muszą i ukierunkować wszystkie przedmioty filozoficzne i teologiczne⁸.

Nie chodzi oczywiście o to, by w seminariach kształtowano specjalistyczną formację misyjną, jaką dekret *Ad gentes* przepisuje jedynie dla tych kapłanów, którzy w przyszłości pragną pracować w misjach⁹. Mimo to byłoby rzeczą pożyteczną, gdyby również dla tych teologów, którzy działać będą w krajach, gdzie Kościół od dawna jest już zakorzeniony, wprowadzono — jako misyjny „program minimum” — w jakimś zakresie misjologię¹⁰ lub przynajmniej wprowadzenie do podstawowych zagadnień teologii misji¹¹.

⁵ DFK 20. Zostało to przejęte do norm *Ecclesiae Sanctae* (I, 3, §1): „Kleryków w seminariach należy tak wychowywać, aby wykazywali troskę nie tylko o diecezję, ... lecz także o cały Kościół powszechny”. *Ratio fundamentalis* słusznie mówi o duchowości seminarzystów: „Zmysł Kościoła (*sensus Ecclesiae*), gorliwość apostolska i misyjna” (nr 39), „miłość bliźniego ukierunkowana na zbawienie (całego) świata i budowanie Kościoła” (nr 57).

⁶ DK 12.

⁷ Sr 39. Punkt ten znalazł konkretne sformułowanie w rezolucji międzynarodowego kongresu na temat teologii Soboru Watykańskiego II, jaki w dniach 26. 9—1. 10. 1966 odbył się w Rzymie: „Kongres postuluje, aby wymiar misyjny i ekumeniczny Kościoła w teologii posoborowej traktowany był nie jako coś marginesowego, ale jako cecha wszędzie w jakiś sposób obecna” (*Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II*, Roma 1968). Ten postulat został włączony do *Ratio fundamentalis*.

⁸ DFK 14.

⁹ Nr 16 i 26.

¹⁰ DM 39. — „Dlatego winni być pouczeni o potrzebach całego Kościoła, jak na przykład o problemach ekumenicznych, misyjnych itp., szczególnie palących w różnych częściach świata” (*Ratio fund.*, nr 96).

¹¹ „Teologia misji powinna być w ten sposób włączona w całokształt przekazywanej nauki i stopniowego rozwoju, aby w pełni uwydatniła się misyjna natura Kościoła. Ponadto należy prześledzić drogi Pana jako przygotowanie Ewangelii i możliwość zbawienia tych, do których Ewangelia jeszcze nie do-

Sobór domagał się — gdy chodzi o kapłanów już po ukończonym seminarium — dalszej formacji kapłańskiej, którą mają się zająć obok biskupów rezydencjalnych¹² także konferencje biskupów¹³ w celu znalezienia odpowiednich, konkretnych form i metod w tym względzie. Kongregacja Spraw Duchowieństwa dopiero od niedawna podjęła działalność w tym zakresie¹⁴.

W poczuciu odpowiedzialności za całokształt misyjnej postawy i działalności wiernych, która w przeważnej mierze zależy od duchowej inicjatywy kapłanów pracujących w parafiach, Kongregacja Ewangelizacji Ludów pragnie właśnie w tym względzie zwrócić konferencjom biskupów uwagę na rolę, jaka w świetle wypowiedzi papieża ostatniej doby przypada stowarzyszeniu Papieska Unia Misyjna Duchowieństwa. Powinno ono krzawić i rozwijać wśród duchowieństwa oraz alumnów instytutów teologicznych i zakonników postawę i duchowość misyjną oraz zmysłem Kościoła nacechowaną orientację gorliwości duszpasterskiej w służbie Chrystusa. Wystarczy tu wskazać chociażby na list papieża Pawła VI *Graves et crescentes*, wydany z okazji jubileuszu 50-lecia Papieskiego Dzieła Misyjnego. W liście tym w ciepłych słowach podkreśla papież, że unia ta jest znakomitym środkiem wychowania kapłana do życia w pełni kapłaństwa Chrystusowego, tzn. do życia apostołskiego i misjonarskiego. Toteż poleca ją gorąco odpowiedzialności biskupów i kleru¹⁵.

Rzym, w uroczystość Zesłania Ducha Świętego, 1970 r.

G. P. card. Agagianian, prefekt

S. Pignedoli, sekretarz

Według „Priester und Mission”

tłumaczył ks. Bernard Wodecki SVD, Warszawa

2. Misje a kolonializm w Azji

1. Sardar¹ Kavalam Madhava Panikkar (1895—1963)

Naukowiec, wybitny polityk i dyplomata. Publicysta i dziennikarz. W każdej z tych dziedzin próbował swych sił i to zawsze z powodzeniem. Urodził się w dzisiejszej Kerali (Indie) i należał do ważnej matriarchalnej, arystokratycznej kasty nayarów. Po bramińskiej kaście nambudirich kasta nayarów stanowi drugi szczebel w miejscowej hierarchii kastowej. Studia kończy na Uniwersytecie Madraskim, a następnie studiuje w Christ Church College w Oxfordzie, gdzie był również aktywnym działaczem Ligi Antyimperialistycznej i przyjacielem rewolucjonistów indyjskich ze wszystkich kontynentów. Po powrocie do Indii poświęca się pracy naukowej. Zostaje lektorem muzulmańskiego uniwersytetu w Aligarh, a następnie profesorem na uniwersytecie w Kalkucie, najstarszej (zał. 1857) i najpoważniejszej wyższej uczelni Indii współczesnych. Wkrótce jednak rezygnuje z pracy na uniwersytecie

fařla. Należy też wpajać konieczność ewangelizacji i włączania dusz w organizm Kościoła. To wszystko należy mieć na uwadze przy nowym układzie właściwego programu studiów w seminariach i na uniwersytetach” (*Ecclesiae Sanctae*, III, 1).

¹² DB 16.

¹³ DFK 22.

¹⁴ Kongregacja Spraw Duchowieństwa, *Litterae circulares ad Conferentiarum Episcopatum Praesides, de permanenti cleri institutione et formatione*, z dnia 4. XI. 1969 r.

¹⁵ Paweł VI, *Graves et crescentes*, AAS 58(1966)750—756.

¹ Sardar — tytuł kurtuazyjny nadawany w Indiach wybitnym uczonym i politykom.

i zostaje (1927) ministrem spraw zagranicznych w księstwie maharadży Patijali, sikhowskim rodzie książęcym. Pełni też funkcję sekretarza Izby Książąt. Po jakimś czasie obejmuje kierownictwo spraw zagranicznych w innym księstwie, u maharadży Bikaneru, i wreszcie zostaje tam premierem rządu (diwanem). We wszystkich rokowaniach występuje obok maharadży jako główny doradca polityczny.

Po uzyskaniu niepodległości rząd Indii powierzył (1948) Panikkarowi placówkę dyplomatyczną w Chinach, uchodzącą za szczególnie ważną, trudną i wymagającą wielkich umiejętności dyplomatycznych. Po Pekinie Panikkar objął ambasadę w Egipcie, a następnie w Paryżu. Na początku 1945 r. mianowany został członkiem Komisji Trzech, powołanej przez rząd dla przeprowadzenia reorganizacji stanów przez zlikwidowanie różnic konstytucyjnych między stanami „grupy A” (dawne prowincje Indii brytyjskich) a stanami „grupy B” (związki dawnych księstw). Ostatnie lata życia Panikkara były związane z uniwersytetem w Szrinagarze i Majsurze. Wrócił do nauki. Był kolejno rektorem jednej i drugiej uczelni. Ukończył serię wykładów na temat kultury indyjskiej. Przebija w nich myśl, przewijająca się również w innych jego pracach, o zbliżeniu kulturalnym między Wschodem a Zachodem i roli Indii jako pomostu. Według Panikkara Indie stanowią idealny grunt spotkania, mając historycznie najlepsze dane ku temu i posiadając duchowe pokrewieństwo z obu ośrodkami kultury. Uważał bowiem, że Indie, choć należą do Wschodu, mają jednak w wyniku 150 lat najbliższego kontaktu z Anglią wiele wspólnego z Zachodem. Sprawie wzajemnego wpływu Wschodu i Zachodu, poświęcił Panikkar jedno z najgłośniejszych swych dzieł, znakomitą pracę naukową, *Asia and Western Dominance* (1953)

Jest to rzecz o epoce Vasco da Gamy w Historii Azji, gdyż „450 lat dzielące przybycie Vasco da Gamy do Kalikatu (w 1498) do chwili wycofania wojsk brytyjskich z Indii w 1947 r. i flot europejskich z Chin w 1949 r. to epoka dziejowa o wyraźnie określonych granicach (str. 13). Doczekało się tłumaczeń², nieco później także tłumaczenia polskiego³. Tłumaczenie poprzedzone jest cenną przedmową A. Bartnickiego oraz opatrzone doskonałym komentarzem naukowym oraz weryfikacją J. Kieniewicz. Można by jeszcze w komentarzu wyjaśnić lub usunąć pewne niedociągnięcia Autora w części VII — Misje chrześcijańskie. „Ojciec Estevão, Anglik o nazwisku Hopkins” (str. 337) — to sportugalizowane nazwisko Tomasza Stephensa (1549—1619) jezuitę, urodzonego w Bulstan w Anglii. Jest on autorem cennych dzieł: *Adi Purân* (Stary Testament), *Déva Purân* (Nowy Tekst.), *Chrześcijańska Purâna* (Nauka chrześcijańska) w jęz. marackim oraz *Christu Purân* (Życie Chrystusa) w jęz. kanarskim, obejmujące 10.962 wiersze na sposób eposów hinduskich⁴. Można było również w komentarzu dodać, że K. M. Panikkar powinien być znać jeszcze bardziej dla kultury Indii zasłużonych jezuitów, niż Th. Stephens, mianowicie G. C. Beschiego (1680—1746) oraz J. Calmete'a (1693—1740). Pierwszy z nich jest ojcem języka tamilskiego, który opracował od strony gramatycznej i wokabularnej. Napisał również wiele dzieł w tym języku, między innymi epos na cześć św. Józefa, *Thembavâni*, obejmujący 36 pieśni, 3.615 zwrotek i 14.000 wierszy⁵. J. Calmette natomiast był do tego stopnia znawcą sanskrytu, że napisał

² Tłum. franc.: *L'Asie et la domination occidentale*, Paris 1957; niem.: *Asien und die Herrschaft des Westens*, Zürich 1955.

³ *Azja a dominacja Zachodu. Epoka Vasco da Gamy w dziejach Azji 1498—1945*, tłum. K. Kęplisz, Warszawa 1972.

⁴ Por. R. Streit, *Bibliotheca Missiorum*, Aachen 1928, t. IV, nr 987.

⁵ Streit, t. VI, nr 30 nn. — podaje 41 prac: o treści ascetycznej — 3, apologetycznej — 6, poetycznej — 14, matematycznej — 2, lingwistycznej — 9, lekarskiej — 6 i świeckiej — 1. Co do oceny literackiej por. L. Dupuis, No-

m. in *Ezour-Vedam*, dzieło odkryte później w Narodowej Bibliotece Paryskiej i błędnie uznane za pochodzące z VIII w. p. n. e., które Voltaire wykorzystał przeciw Kościołowi⁶. Ponadto pierwszą w ogóle gramatykę sanskrytu ogłoszoną drukiem w Europie w 1790 r. zawdzięczamy karmeliciemu Paulinowi od św. Bartłomieja (właściwe nazwisko: Filip Wedisz).

2. Ocena misji przez Panikkara

Nas szczególnie interesuje część VII dzieła Panikkara: *Misje chrześcijańskie*, która w świecie, a szczególnie w Indiach wywołała oburzenie⁷. Przeszło 13-milionowa rzesza chrześcijan indyjskich stanęła w zwartej i zgodnej opozycji przeciw K. M. Panikkarowi, widząc w jego pracy frontalny atak na działalność misyjną Kościoła w ogóle. W ich mniemaniu autor nie tyle podkreśla zaborcze akcje ze strony politycznych potęg Zachodu, czego oczywiście nikt nie kwestionuje, ile raczej wykazuje tendencję dyskredytowania chrześcijańskiej akcji misyjnej na subkontynencie indyjskim. A Bartnicki pisze w przedmowie, że „za dużo miejsca autor poświęca sprawom wyznaniowym” (str. 10). Nie zdziwi nas to, gdy sobie uświadomimy ukryty cel autora: wykazać, że „religia była tylko jednym z przejawów ekspansji europejskiej” (str. 372), a mianowicie „na szeroką skalę podjęte próby zmierzały do podboju duchowego i umysłowego jako dopełnienia władzy politycznej, którą Europa już uzyskała” (str. 372). Polityczny podbój Azji i misje chrześcijańskie są w oczach Panikkara jedną wspólną akcją Europy przeciw Azji.

W przedmowie pisze A. Bartnicki w odniesieniu do spraw politycznych: „Trudno od uczonego hinduskiego zajmującego się dziejami Azji wymagać, aby zbyt wnikliwie przedstawił wewnętrzne problemy krajów europejskich” (str. 8). Trzeba to zastosować także do działalności misyjnej Kościoła. Wydaje się, że K. M. Panikkar jako Hindus niechrześcijanin nie rozumie natury Kościoła z istoty swej misyjnego tzn. mającego starać się zgromadzić w jedno wszystkie rozproszone dzieci Ojca niebieskiego (DM 2a, b), co nie ma nic

tice sur la poésie tamoul. Le Rév. P. Beschi et le Tembavani Tondichéry 1851; R. C. Caldwell, On the Thembavani, w: *Athaenium* 5 XII 1874; J. Baumgartner SJ, *Die Literaturen Indiens und Ostasiens*, Freiburg i. Br. 1902, s. 178—188, 358—366; J. C. Houpert SJ, *Constantin Beschi SJ, Missioner and Scholar*, Trichonopoly 1925.

⁶ Por. J. Bach, *Le Père Calmette et les missionnaires indianistes*, Paris 1868; J. Castets, *L'Ezour Vedam de Voltaire et les pseudo-Vedams* de Pondichéry 1935; A. Hosten SJ, *The Discovery of the Veda*, *Journal of Indian History*, Bombay 1922, s. 133—134, 148—149.

⁷ Jérôme D' Souza SJ, *Sardar Panikkar and Christian Missions*, Trichonopoly 1957, s. 146; tenże, *Exploding the Myth of East and West*, *World-mission* 9(1958)nr 1, 23—32; nr 3, 55—65; M.D'Elia SJ, *Le missioni cattoliche in Asia, viste da un diplomatico indiano. Risposta al dott. K. M. Panikkar*, w: *Civiltà Cattolica* 106—IV(1955). 49—56, 266—281, 523—540; Th. Ohm OSB, *Die Asien-Mission in der Sicht K. M. Panikkar*, *Internationales Jahrbuch für Geschichtsunterricht* VII, Braunschweig 1959/60, 218—224; M. Quéguigner MEP, *Asie et Europe: la pensée d'un diplomate indien*, *Etudes* 289(1956) 68—79; P. —Fr. de Torquat SJ, *Un Asiatique juge les missions chrétiennes*, *Les Mis. Cath.* 6(1956)314—318; G. B. Tragella, *Un libro, una inchiesta, una riposta*, w: *Studium*, Roma 1958, 620—625; A. Béguin, *La révolte de l'Asie et la conscience européenne*, *Esprit* (1955) nr 12, 1801—1819; D. E. de Grunne, *Autour d'un récent livre du M. Panikkar*, *RthM* 32(1959)159—164; S. D. Amalorpavadas, *Destinée de l'Eglise dans l'Inde d'aujourd'hui*, Paris 1967, 173.

wspólnego z przemocą względnie z podbojem „duchowym i umysłowym” w rozumieniu Panikkar’a. To jest zasadniczy błąd założeniowy wielkiego historyka Azji. Trzeba przynajmniej usiłować stale odróżniać naukę i szczerą wysiłki Kościoła od tego, czego słabość ludzka faktycznie dokonuje lub wprost ludzka złość i przebiegłość wykorzystuje. Kościół chce i powinien starać się pozyskać świat niechrześcijański dla Prawdy i łaski, ale zawsze na zasadzie zaproszenia, gwarantującego wolność i swobodę decyzji. Dziś metodę tę zwykliśmy nazywać metodą dialogu, jasno określoną w enc. *Ecclesiam suam* Pawła VI⁸. Stanowisko Kościoła wobec kolonialistycznych czy neokolonialistycznych tendencji jest jasne. Ostatnie pisma papieża, jak *Mater et Magistra* (1961), *Pacem in terris* (1963), *Ecclesiam suam* (1964), *Populorum progressio* (1967), *Africae terrarum* (1967), a zwłaszcza nauka Soboru Watykańskiego II, są aż nazbyt wymowne⁹.

K. M. Panikkar jest ujemnie nastawiony wobec działalności misyjnej Kościoła. Mając na uwadze to, co działo się w Azji w okresach podbojów kolonialnych, można do pewnego stopnia zrozumieć to nastawienie. Ale od naukowca tej miary, co K. M. Panikkar, można również wymagać większej dozy obiektywizmu¹⁰. Krytyka indyjskich chrześcijan, orientujących się doskonale w sytuacji, idzie jeszcze dalej, oskarżając autora o tendencyjne zaświechtanie faktów. Dowodem takich twierdzeń był fakt związania się Panikkar’a w niepodległych Indiach ze środowiskami fanatycznymi, otwarcie dążącymi do likwidacji działalności misyjnej Kościoła w Indiach i założenie państwa indyjskiego na podstawach czysto hinduistycznych. Jego książka ukazała się drukiem właśnie w czasie nasilenia akcji przeciwnawróceniowej, która spowodowała powołanie Komitetu Niyogi dla zbadania fali oskarżeń w sprawie nawróceń w Indiach środkowych, zwłaszcza w stanie Majdhaja Pradesz¹¹. Komitet ten w swym stroniczym sprawozdaniu kilkakrotnie powołuje się na pracę K. M. Panikkar’a. Toteż katolicy indyjscy słusznie

⁸ AAS 56(1964)609—659.

⁹ A. Huonder SJ, *Der Europäismus im Missionsbetrieb*, Aachen 1921; W. Bühlmann OFMCap, *Die Rechte der Person und der Nation und ihre Bedeutung für die Mission*, NZM 13(1957)192—207, 241—255; R. Delavignette, *Christianisme et colonisation*, Paris 1960; Th. Ohm OSB, *Asiens Nein und Ja zum westlichen Christentum*, München 1960; M. Silberschmidt (red.), *Europa und der Kolonialismus*, Zürich 1961; A. Villanyi, *Mittel und Wege kolonialer Kirchenpolitik*, ZMR 47(1963)33—46; H. Grimal, *La décolonisation 1919—1963*, Paris 1965; S. Neill, *Colonialisme and Christian Missions*, London 1966; M. Merle (red.), *Les Eglises chrétiennes et la décolonisation*, Paris 1967; B. Wirth, *Imperialistische Übersee- und Missionspolitik dargestellt am Beispiel Chinas*, Münster 1968; J. Höfner, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialetik im Goldenen Zeitalter*, Trier 1969; S. Turbański SVD, *Kolonialna hipoteka misji*, Coll. Theol. 39(1969)f. I, 36—56.

¹⁰ A. Bartnicki i J. Kieniewicz wyliczają sporo przestarzałych czy też dyskuszynych poglądów autora, np.: s. 24 (przyp. 4), 25(7), 32(11), 69(44), 94(15), 146—147(9 i 10), 152(14), 197(14), 197(40), 249(13), 337(7), 380(3 — odnośnie do Polski).

¹¹ F. Plattner, *Indien*, Mainz 1963, 18—24.

¹² Por. *Voice of Truth. A topical Symposium. Replies to the Niyogi Report and Sardar K. M. Panikar's attacks on missionaries and Christians*, Allahabad 1957; A. Soarez (red.), *Truth Shall Prevail. Reply to Niyogi Committee*, Bombay 1957; E. D'Souza MSFS, *Reflections on the Niyogi Report*, The Cl. Monthly Suppl. 3(1956)141—149; E. Zeitler SVD, *Der Papstbesuch in Indien — interpretiert von Hindu-Extremisten*, ZMR 49(1965)115—120.

podnieśli zbiorową akcję przeciw oszczerczej kampanii¹². Nehru umiał łączyć swym autorytetem narastające napięcia. Sprawozdanie Komitetu Niyogi było zbyt jasno niesprawiedliwe i dlatego zostało przez rząd centralny w Delhi złożone do akt. Mimo to w stanach Orissa i Madhja Pradesh uchwalono prawo przeciwnawróceniowe, atakowane przez rząd centralny¹³. Zdaniem chrześcijan w Indiach K. M. Panikkar miał w tym swą część. Jeśli w tym naświetleniu będziemy czytać jego książkę, zwłaszcza część VII o misjach chrześcijańskich wiele jego zdań i sformułowań stanie się dla nas nie do przyjęcia¹⁴.

3. Wnioski końcowe

Wydaje się więc, że K. M. Panikkar wykazuje wielkie niezrozumienie istoty Kościoła, a zwłaszcza jego działalności misyjnej, błędnie utożsamiając ją z kolonialnym podbojem. Sam może nie zdawał sobie sprawy, że stał się przez to narzędziem w ręku fanatycznych kół Indii, usiłujących sparaliżować działalność misyjną Kościoła w Indiach.

Książkę jednak warto przeczytać, bo na to zasługuje, choćby z tego

¹³ Por. *Das Religionsfreiheitsgesetz 1967 des Staates Orissa*, PrMis H. III 1968, 105—113; *Les „Lois contre les conversions” en Inde*, La Doc. Cath. 51(1969)344—345; EV 21(1969)204—206; MISSI 6(1971) 212.

¹⁴ 1° — „U Portugalczyków chrystianizacja była przedsięwzięciem państwowym” (str. 334) — może być prawdą w rozumieniu pism papieża, nadających Portugalii i Hiszpanii prawa patronackie, które jednak w zamian za „przydział” zdobytych terenów miały obowiązek utrzymywania akcji misyjnej na tych terenach, ale zgodnie z nauką i praktyką Kościoła, wskutek występujących nadużyć nowo założona Kongregacja Rozkrzewiania Wiary (1622) czyniła wszystko, aby dzieło misyjne Kościoła umiezależnić od państwowej „opieki”.

2° — Jego (św. Fr. Ksawerego) praca opierająca się na ignorancji i przesądach, przyniosła znikome rezultaty” (str. 338) —nie zgadza się z prawdą historyczną, bo rezultat jego pracy misyjnej był wprost nadzwyczajny. Jego wiara i świętość życia, o czym pisze autor niżej, to wcale nie „ignorancja i przesady”. Autor okazuje się tu nietolerancyjny. Św. Franciszek Ksawery miał wrogów raczej po stronie portugalskiej, bo piętnował ich występki w swym memorandum do króla Portugalii. Był natomiast lubiany przez lud i do dziś krążą tam legendy o „wielkim mężu bożym” (A. Mulders, *Missiongeschichte*, Regensburg 1960, 212).

3° — Wszelkie prace jezuickich misjonarzy (astronomiczne, odlewanie dział, tytuły wiceprezydenta Urzędu do Spraw Ofiar Cesarskich czy Nadzorcy Cesarskiej Stadnicy i Wysokiego Honorowego Podstolego Cesarskich Bankietów) — to dla Panikkara „dziwne stanowiska dla chrześcijańskiego kapłana” lub „wątpliwe praktyki” (str. 342). Misjonarze nigdy nie stronili i do dziś nie stronią od żadnej pracy fizycznej lub umysłowej, która mogłaby zaprowadzić ich do celu, tzn. ogłoszenia wiary Chrystusa (por. *Z listów polskich misjonarzy*, opr. E. Stomma i A. Koszorz SVD, Warszawa 1971, gdzie można się przekonać jak wygląda życie misjonarza). Chyba Panikkar nie sądzi, że przekazanie chińskiej nauce wiadomości logarytmicznych przez polskiego jezuitę J. M. Smoguleckiego, to „wątpliwa praktyka” K. Kapitańczyk, *Udział Polski w dziele misyjnym*, Poznań 1933, 90). Trudno uznać za niewłaściwą pomoc charytatywną i techniczną, dziś zakrojona na szeroką skalę, jaką Kościół niesie już od wieków ziomkom Panikkara. Obecny rząd centralny w Delhi, a nawet sławny Komitet Niyogi wyrażają się o tym z najwyższym uznaniem (por. Elis. Reid, *Entwicklung durch Selbsthilfe und Zusammenarbeit*, Ag. „Fides” 25. II. 1970, nr 2352).

względem, by sobie jeszcze raz uprzytomnić, że wszelkie łączenie pod jakim bądź pozorem dzieła misyjnego z polityką, jest skazane na fiasko. Ponadto lektura książki może być nauką, że za dzieło misyjne Kościoła są odpowiedzialni wszyscy, zarówno laikat, jak i słudzy Kościoła, bo najskuteczniejszym środkiem nawrócenia niechrześcijan jest świadectwo własnego życia w duchu Chrystusa. Pewien Hindus, przemawiając na zebraniu wychowawców Pd. Indii o problemach wychowawczych, przerwał swój wykład stwierdzając: „Widzę, że wielka liczba spośród was to chrześcijanie. Bez wątpienia mój temat nie odnosi się do problemu religijnego, ale mimo to chciałbym się na moment zatrzymać, aby wam powiedzieć, że gdybyście wy, chrześcijanie, żyli jak Chrystus, Indie byłyby dzisiaj u waszych nóg”¹⁵.

Ks. Władysław Kowalak SVD i Ks. Feliks Zapłata SVD, Warszawa

II. OPRACOWANIA

1. Pomoc w rozwoju — przeszkodą w działalności misyjnej?

Czy pomoc w rozwoju przeszkadza w działalności misyjnej? — Tak postawione pytanie jest co najmniej dwuznaczne¹. Przecież społeczny apostołat, zaangażowany w sprawiedliwość socjalną oraz w pełny rozwój człowieka, stanowi istotny i integralny element zbawczego zadania Kościoła, jego misji, i z tego punktu widzenia nie może być przeszkodą w realizowaniu tej misji. Z drugiej strony rzetelny wysiłek misjonarski o pełen prawdziwy rozwój człowieka mieści się na drugim biegunie tego, co należy do bezpośredniej ewangelizacji słowa i udzielania sakramentalnego życia Chrystusowego. W tej biegunowości, która wytwarza napięcia, panuje niepokój oraz niepewność przynajmniej gdy chodzi o szeregi misjonarzy. Jak bowiem inaczej wyjaśnić niezadowolenie wielu misjonarzy i ich biskupów, którzy obecnie przeżywają tak mocny nacisk pomocy w rozwoju w ich misjonarskiej działalności, kiedy odnoszą wrażenie, że ich sumienie jest obciążone odpowiedzialnością za obydwie dziedziny zadań, którym nie mogą zadośćuczynić w ten sam sposób. Które zadanie jest bardziej pilne? Dlaczego o wiele łatwiej znaleźć materialne środki dla rozwoju niż dla zadań bezpośrednio pastoralno-misjonarskich, pomocników w rozwoju niż misjonarzy? Bardziej niż „misja” stoi dzisiaj w centrum dyskusji pomoc w rozwoju. Ale czy przez to nie kwestionuje się samej podstawy misjonarskiej egzystencji? Przynajmniej gdy chodzi o taką „misjonarską egzystencję”, jak ją dotychczas przeżywalismy i rozumielismy?

Nie można bowiem zaprzeczyć, że mocne podkreślenie pomocy w rozwoju doprowadziło do niebezpiecznego utożsamienia: pomoc w rozwoju jest tym samym co misje, a misje są pomocą w rozwoju. Może nie w tym przesadnym sformułowaniu, ale jednak w pewnym przesunięciu akcentów: to, co robi się dla pomocy w rozwoju, robi się tym samym dla misji. Pomoc w rozwoju ma być odpowiednią w czasie formą pracy misyjnej i dlatego powinna być umieszczona na pierwszym miejscu. Bezpośrednia praca misyjna, którą dotychczas rozumiano jako głoszenie słowa i szerzenie Kościoła, musi ustąpić wobec zadań społecznych.

Jest zatem rzeczą istotną, aby ująć poprawnie relację między zaangażowaniem społecznym a pastoralno-misjonarskimi zadaniami bezpośredniej ewangelizacji oraz aby te dwa rzeczywiste bieguny połączyć w jednej misji Kościoła.

¹⁵ Cyt. wg H. van Straelen SVD, *Où va le Japon?*, Tournai 1960, 42.

Pomoc w rozwoju jako „misja” Kościoła

1. Sprawa zasadnicza

Ostatecznie bowiem chodzi o to, że świat jako taki, jako ludzki i ziemski świat, stanowi przedmiot zainteresowania Kościoła: świat w jego historycznych oraz społecznych uwarunkowaniach wraz z jego tak często okrutną socjalno-ekonomiczną rzeczywistością. Świat z „radością i nadzieją, bólem i strachem człowieka dzisiejszego, zwłaszcza z jego biednymi i uciśnionymi wszelkiego rodzaju” (KDK 1). Ten właśnie świat mieści się w kręgu zadań Kościoła, aby zaprowadzić go do przedśionków Bożych. W kategoriach doczesnych oznacza to: poprawić ten świat, rozwinąć go, podnieść wzwyż, uczynić go światem ludzkim i lepszym. Kościół bowiem ma do spełnienia nie tylko zadanie wertykalne: doprowadzić w nadprzyrodzony sposób ludzi do ich eschatologicznego wypełnienia, ale także zadanie horyzontalne: humanizację świata.

Natura i nadnatura nie są bowiem tylko dwoma rozdzielonymi sferami. To, co nadprzyrodzone nie jest warstwą, która leży nad naturą, nad tym, co naturalne, ale nowym sposobem bycia, obejmującym to, co naturalne, podnoszącym je, przenikającym i przewyższającym. Przez nową siłę żywotną przemienia naturę w nowe istnienie, które jest równocześnie całkowicie naturalne i całkowicie nadnaturalne. Człowiek staje się nową jednostką, i to cały człowiek, nie tylko ciało lub dusza. Tak jak stworzenie i zbawienie tworzą jedną całość, która dokonała się przez Wcielenie Boga-Człowieka. Po zbawczej śmierci Chrystusa pozostaje człowiek częścią stworzenia, chociaż jego istnienie otrzymuje przez nią nowy wymiar. Człowiek — a tym samym Kościół jako Lud Boży — zatrzymuje swoją twórczą misję jako udział w twórczej sile Boga: ma podnieść świat, swój świat, i udoskonalić go na cześć Stwórcy. Przyjście Chrystusa i Jego nieustanna obecność w historii nie znosi tej twórczej funkcji i misji człowieka, lecz włącza ją w zakres Wcielenia i wybawienia jako udział w jednej, wszystko obejmującej i zbawczej działalności Chrystusa i Jego Kościoła. Cały świat, ten stworzony i ten wywyższony i przetworzony przez Wcielenie i Zbawienie, pozostaje dany człowiekowi i Kościołowi, aby go opanował i udoskonalił we wszystkich dziedzinach.

To całościowe spojrzenie na zbawczą służbę Kościoła jako na służbę światu, stało się własnością całego Kościoła dopiero dzięki Soborowi Watykańskiemu II: dzięki otwarciu się na świat, dojściu do głosu nowego ujęcia Kościoła jako „pielgrzymującego Ludu Bożego”, „Kościoła w drodze”, pojętego jako „niezniszczalny zarodek nadziei ... dla całej ludzkości (KK 9).

2. Mentalność przedsoborowa

Mentalność przedsoborowa, aby oddzielić zadania czysto duszpasterskie od zadań socjalnych, rozróżniała troskę o duszę i troskę o ciało. Posłannictwo zbawcze i troskę o zbawienie rozumiano bardziej w kategoriach grecko-dualistycznych, niż w całościowym ujęciu właściwym Biblii. Z powodu jednostronnego rozumienia „dusz”-pasterstwa doszło do ciasnego ujmowania Kościoła jako instytucji zbawczej, która powinna się realizować we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego i kościelnej działalności. Zbawcza służba Kościoła zatraciła częściowo swój wymiar historyczny, swą orientację socjalno-ekonomiczną, swą wyzwalającą moc i bezpośredni kontakt z rzeczywistością, swą wewnętrzną otwartość na całego człowieka i jego świat, a tym samym całą swą radykalną powagę i zobowiązujący charakter.

Właśnie takie ujęcie głównie przyczyniło się do tego, że nadzieja człowieka na ziemski świat, na społeczną sprawiedliwość oraz socjalno-ekonomiczną równość, na ludzko-światową idealną przyszłość, na „raj w przyszłości”, prze-

sunęła się do quasi-religijnych ideologii społecznych albo do chiliastycznych utopii w ujęciu wschodnim czy zachodnim. Gdyby siła nadziei chrześcijańskiej w możliwość przemiany świata była bardziej żywa i bardziej przejawiała się w słowie i czynie Kościoła, wtedy nowina o „zbawieniu bez Chrystusa” nie zapaściłaby tak mocnych korzeni, a przynajmniej nie tak zaraźliwie szybko.

3. Otwarta postawa soboru.

a) KDK: sobór doprowadził w tej materii do radykalnej przemiany myślenia. Nie było to zaplanowane ani zorganizowane, ani tym mniej zaaranżowane. Schemat o „Kościele w świecie współczesnym” nie był w ogóle przewidziany. „Stał się”. Bo był Jan XXIII wraz ze swym poczuciem bliskości świata oraz otwartością i gotowością niesienia pomocy człowiekowi. Bo był brazylijski biskup Dom Helder Camara wraz ze swymi rewolucyjnymi ideami na temat biedy ludzkiej i ludzkiej niesprawiedliwości, zwłaszcza w krajach rozwijających się oraz odnośnie zadań i obowiązków Kościoła. Bo byli francuscy teolodzy, którzy kładli nacisk na „Kościoł ubogich”. Były głosy w auli soborowej i referaty wielu ojców soboru na temat świata jako sprawy Kościoła. I oto nagle w programie soboru znalazło się hasło: „świat dziesięjszy jako sprawa Kościoła”. Po wielu opracowaniach przemieniło się ono w *Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym*.

Konstytucja określa otwarcie Kościoła na ludzki i ziemski świat, jego ściśle powiązanie z całą ludzką rodziną, której „radość i nadzieja, smutek i trwoga” są także jego własnością. Kościół rzeczywiście „czuje się ściśle związany z rodzajem ludzkim i jego historią” (nr 1). Przed oczyma soboru „stoi świat człowieka, w którym ten żyje. Świat naznaczony pomnikami ludzkich wysiłków, klęsk i zwycięstw” (nr 2). „Chodzi o uratowanie osoby ludzkiej, chodzi o własną rozbudowę społeczeństwa ludzkiego. Tak więc człowiek w swej jedności i całości, z ciałem i duszą, z sercem i sumieniem, z umysłem i wolą” (nr 3) stoją w centrum zainteresowań Kościoła. Należy do zadań ludzkości „ustanowić taki porządek polityczny, społeczny i gospodarczy, któryby z każdym dniem coraz lepiej służył człowiekowi i pomagał tak jednostkom jak i grupom społecznym w utwierdzeniu i wyrabianiu właściwej sobie godności” (nr 9). „Tak to Kościół, stanowiąc zarazem zrzeszenie dostrzegalne i wspólnotę duchową, kroczy razem z całą ludzkością i doświadcza tego samego losu ziemskiego co świat, istniejąc w nim jako zczyn i niejako dusza społeczności ludzkiej, która ma się w Chrystusie odnowić i przemienić w rodzinę Bożą... Dlatego też Kościół uważa, że przez poszczególnych swych członków i całą swoją społeczność może poważnie przyczynić się do tego, aby rodzina ludzka i jej historia stawały się bardziej ludzkie” (nr 40).

W następujących dalej wyjaśnieniach i przedstawianiu konkretnych problemów na pierwszy plan wysuwa się pytanie o godność osoby ludzkiej, jej prawa i równouprawnienia, o pokój i międzynarodową wspólnotę ludów, społeczną sprawiedliwość i dyskryminację rasową, niedorozwój, nędzę i głód narodów rozwijających się. Wszystko to w sposób bezpośredni interesuje Kościół oraz jego służbę zbawczą, za wszystko to Kościół jest odpowiedzialny.

b) DM: również ten dekret soborowy ukazuje, chociaż z innego punktu widzenia, otwarcie Kościoła na świat, na chrześcijańskie świadectwo społecznej sprawiedliwości i miłości, społecznego zaangażowania i pomocy w rozwoju. Kraje, w których Kościół prowadzi działalność misyjną, są przeważnie krajami rozwijającymi się. Stąd też waga pytania o odpowiednią relację między społecznym zaangażowaniem i pomocą w rozwoju a właściwą i bezpośrednią działalnością misyjną.

W tym kontekście nie jest bez znaczenia, jeżeli wskaże się na miejsce pomocy w rozwoju w całości treści dekretu misyjnego. Pytanie to jest rozważane na początku II rozdziału, który nosi tytuł: *Właściwe dzieło misyjne*.

Zawiera on znamienne wypowiedź i stwierdzenie. Kościelna pomoc w rozwoju nie stoi poza obrębem właściwej pracy misyjnej, a więc ewangelizacji, lecz należy do niej jako część integralna i integrująca. Pomoc w rozwoju jest według zrozumienia soboru „właściwą pracą misyjną”. „Właściwa” — nie w sensie „wprost” lub „bezpośrednio”, lecz jako przynależna w sposób bytowy: integralna część składowa.

Początkowo komisja opracowująca dekret miała zamiar oddzielić pierwszy artykuł od właściwej ewangelizacji oraz zatytułować go: *Przedpole ewangelizacji (De prae-ewangelizatione)*. Jednak drogą dyskusji na auli soborowej i wśród samej komisji myśl tę odrzucono. To podstawowe stwierdzenie wydaje się bardzo istotne. Pomoc w rozwoju nie jest tylko przedpolem ewangelizacji, nie polega na tym, co jest „przed”, ani nawet w tym, co jest „równocześnie” względnie „obok”, lecz „razem”, „wspólnie”. Pomoc w rozwoju, tak jak bezpośrednia ewangelizacja, należy do „właściwej pracy misyjnej”.

4. Posoborowe potwierdzenia

a) Ustanowienie komisji „Justitia et Pax” jest bezpośrednim wynikiem tego nowego nastawienia Kościoła, jego społecznego zrozumienia, zwłaszcza w odniesieniu do krajów w rozwoju, do społecznej niesprawiedliwości i nędzy w świecie. Oficjalne ustanowienie komisji odbyło się 6. I. 1967 r. przez ogłoszenie *motu proprio* Pawła VI *Catholicam Christi Ecclesiam*. „Mając na względzie ogrom utrapień, które dziś jeszcze dręczą większą część rodu ludzkiego, i chcąc wspierać wszędzie sprawiedliwość, a zarazem miłość Chrystusową względem ubogich, sobór uważa za rzecz bardzo wskazaną utworzenie jakiejś organizacji w Kościele powszechnym, której zadaniem byłoby pobudzać społeczność katolicką do popierania rozwoju krajów cierpiących niedostatków oraz sprawiedliwości społecznej między narodami” (KDK 90). „Jego zadaniem ma być pełne uświadamianie całemu Ludowi Bożemu jego misji w świecie współczesnym, aby w ten sposób przyczynić się do podniesienia dobrobytu krajów biednych i ich rozwoju do sprawiedliwości społecznej, oraz aby były odtąd w stanie same się o siebie troszczyć”.

b) Encyklika *Populorum progressio* ukazała się na Wielkanoc (26 marca) 1967 r., a więc w niedługim czasie po utworzeniu komisji „Justitia et Pax” i jest jakby jej *magna charta*. Czytamy w niej.

„Rozwój ludów jest przedmiotem szczególnej uwagi Kościoła ... Odnowiona po II Soborze Watykańskim świadomość wymagań nauki ewangelicznej zobowiązuje Kościół, aby w służbie ludziom ułatwiał im zrozumienie pełnych wymiarów tego ważkiego problemu, przekonał ich o naglącej potrzebie solidarnego działania na tym decydującym zakreście historii ludzkości” (nr 1).

„Ludy cierpiące głód kierują dramatyczne wezwanie do ludów żyjących w dostatku. Ten krzyk udręki wstrząsa Kościołem, który wzywa każdego, aby z miłością odpowiedział na wołanie swego brata” (nr 3).

„Nikt nie może pozostać obojętny na los własnych braci, pogrążonych dotąd w nędzy, we władaniu ciemnoty, ofiar niepewności jutra. Serce chrześcijanina podobnie jak serce Chrystusa powinno współczuć nędzy: Żal mi tego ludu” (nr 74).

„Nie wolno ryzykować tego, że bogaci jeszcze się wzbogacą, a potężni jeszcze wzrosną w siłę, utwierdzając nędzę ubogich i powiększając zależność uciśnionych” (nr 33).

„Człowiek ożywiony prawdziwą miłością jest bardziej niż ktokolwiek zdolny do wykrywania przyczyn nędzy, do wynajdywania środków do jej zwalczania, do jej zdecydowanego przezwyciężania” (nr 75). „Zmiany są konieczne, dogłębne reformy są niezbędne: rzeczą świeckich jest zdecydowane wszczepianie w nie ducha Ewangelii” (nr 81). „Rozwój nie ogranicza się do zwykłego wzrostu ekonomicznego. Jeżeli ma być autentyczny, musi być integralny, to znaczy podnosić całego człowieka i każdego człowieka” (nr 14).

W encyklice papież nie tylko proklamował podstawowe zasady relacji między wiarą chrześcijańską a ogromnymi wymogami, jakie stawia dzisiejszy rozwój całego świata. W sposób wyraźny zobowiązuje także Kościół Chrysusowy do tego, aby przyczyniał się do wypełnienia wymagającego czasu i nakładu sił zadania szeroko pojętego rozwoju i to w ścisłej współpracy z naszymi chrześcijańskimi braćmi i wszystkimi ludźmi, którzy należą do innej religii albo w ogóle do żadnej, w służbie wielkiej rodziny ludzkiej.

5. Pomoc w rozwoju a pokój

„Pomoc w rozwoju — to nowa nazwa pokoju”, powiedział Paweł VI. Tym samym problem stosunku misji do pomocy w rozwoju zyskuje nową perspektywę, autentycznie wspólny horyzont. Pomoc w rozwoju stoi w służbie jednego i całego świata, uspokojonej i jednej ludzkości. Misjonarska służba zbawienia nie jest tylko „duszpasterstwem”. Jest raczej troską o jednego i całego człowieka, o jeden i cały świat, o jego dobrobyt i zbawienie, i nie na ostatnim miejscu o jego pokój oraz jedność. Tak jak cały Kościół, tak również Kościół misyjny musi być „znakiem i sakramentem jedności” (KK 9). Przez to, że za pomocą chrztu jednoczy ludzi z Bogiem i wprowadza w lepszy świat, a tym samym jednoczy i wprowadza pokój w świat oraz między narody. Pokój oraz pojednanie z Bogiem stanowią podstawę i fundament pogodzenia i pokoju ludzi i narodów między sobą.

Dzisiaj wszędzie odczuwa się, że pokój jest zagrożony, a równocześnie uważa się go za dobro, o które warto walczyć. Jedność oraz połączenie różnych grup i narodów między sobą są traktowane jako najbardziej palące problemy i najpilniejsze zadania: czy właśnie nie z tego kierunku znajduje misjonarz i misje nowy, wszystko przenikający i trwały motyw dla swego misyjnego zaangażowania? Współpracować przy utrwalaniu pokoju między ludźmi i narodami, przy nowym, uleczonym i zjednoczonym świecie oraz przy ostatecznym pokoju Bożym i jego wewnątrzhistorycznej i eschatologicznej realizacji. Tak więc misje i ich praca zbawcza stoją w najściślejszym związku z podstawowymi problemami naszych czasów: troską o pokój i tęsknotą o jedność ludzkości.

(c. d. n.)

+ Ks. Jan Schütte SVD, Rzym
Wg *Verbum SVD*, vol. 11, 348—365
tłumaczył ks. Andrzej Bronk SVD, Pieniężno

¹ Dyskusja dotycząca właściwego ustawienia relacji: misje — pomoc w rozwoju, nie słabnie. Wielu misjonarzy odczuwa niepokój. Na konferencji teologicznej, jaka odbyła się w Nagpur (6—12. X. 1971) ks. Jan Schütte usiłował wyjaśnić pewne problemy w tym względzie. Jego referat, bardzo szeroki treściowo, uzasadnia wewnętrzny związek między misjami a pomocą w rozwoju w oparciu o dokumenty soborowe oraz przesłanki teologiczne. W miesiąc później (18. XI) Schütte zginął w wypadku samochodowym. Następujące myśli są więc pewnego rodzaju testamentem misyjnym byłego wicesekretarza Komisji „Justitia et Pax”, wielkiego misjonarza i teologa.

2. Ujęcie mitu w strukturalizmie (Dokończenie)

1. Wprowadzenie

Dziedziny, w których zastosowano strukturalizm, jako właściwą im metodę badania, są bardzo różnorakie. Obecnie, po wyjaśnieniu terminologii używanej przez strukturalistów oraz po przedstawieniu w części pierwszej pewnych

ogólnych zasad postępowania badawczego, pokaże się zastosowanie metody strukturalnej na konkretnym przykładzie badań mitologicznych. Ponieważ strukturalny sposób badania mitów interesuje nas tylko ogólnie, zasadniczo ograniczymy się do teoretycznych wypowiedzi C. Lévi-Straussa zawartych w *Antropologii strukturalnej*¹. Uchodzi on bowiem dla tego typu badań za autora najbardziej reprezentatywnego. Jednak więcej niż na wierności wobec myśli autora będzie nam zależało na zademonstrowaniu jednego z możliwych sposobów spojrzenia na problem mitu. Tym bardziej, że z powodu wieloznaczności siatki pojęciowej, z której korzysta Lévi-Strauss, niedostateczności argumentacji, a zwłaszcza wobec pewnej ewolucji jego poglądów, ich adekwatne odtworzenie i zrozumienie napotyka na trudności. Nie ulega jednak wątpliwości, że w jego przypadku chodzi o badanie mitów w oparciu o założenia i reguły analizy wypracowane i przeniesione ze strukturalnego językoznawstwa.

2. Metody badania mitów

Pewien ogólny obraz swoistości strukturalistycznego sposobu badania mitów można uzyskać po stwierdzeniu jego stosunku do innych metod badawczych. Lévi-Strauss ocenia je zdecydowanie negatywnie. Wszystkie one, jego zdaniem, nie docierały do tego, co dla mitu jest najbardziej istotne. Odnosi się to przede wszystkim do interpretacji mitów przeprowadzanych w ramach etnologii religii² przez różne szkoły psychologiczne. Pozostaje wprowadzić ich bezsporną zasługą, iż rozumiały, „że problemy etnologii religii należą do psychologii intelektu”, jednak ich błąd polegał na tym, że zbyt mało interesowały się „zjawiskami intelektualnymi, przedkładając nad nie badanie życia uczuciowego”³. Tymczasem „należało poszerzyć ramy naszej logiki, by włączyć do niej operacje umysłowe, na pozór różne od naszych, ale w równym co one stopniu dokonywane przez intelekt. Zamiast tego usiłowano je sprowadzić do bezkształtnych i niewysławialnych uczuć”⁴.

Podobnie nie znajdują uznania w oczach Lévi-Straussa badania nad mitem dokonywane przez tradycyjną komparystykę. Jest przekonany, że ciągle gromadzenie faktów oraz ich zewnętrzne porównywanie nie może zagwarantować spodziewanych wyników, gdyż zatrzymuje się na powierzchni analizowanych zjawisk. „Ponieważ nie istnieje 'prawdziwa' wersja mitu, której inne byłyby kopiami bądź zniekształconymi odbiciami”⁵, jej szukanie za pomocą obecnych metod historycznych musi chybić celu. A tak właśnie postępowano, kładąc wyłącznie nacisk na odszukanie pierwotnej i stąd autentycznej, jak sądzono, wersji mitu przez usuwanie na podstawie porównywania różnych mitów między sobą tych elementów, które były wynikiem późniejszych modyfikacji. Korzystano poza tym tylko z wersji uprzywilejowanych, a pomijano te, które z pewnych względów okazały się nieciekawe.

Wobec niepowodzenia tych metod, zdaniem Lévi-Straussa, jako jedyna alternatywa pozostaje rozwiązanie proponowane przez strukturalizm. Tylko on jest w stanie wyjaśnić zdawałoby się przypadkową treść mitów zewnętrznie do siebie podobnych, a pojawiających się na oddalonych od siebie obszarach globu ziemskiego.

¹ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970, tłum. z oryginału franc.

² Termin „etnologia religii” wydaje się w języku polskim bardziej trafny od używanego przez tłumacza *Antropologii strukturalnej* wyrażenia „etnologia religijna”.

³ *Antropologia strukturalna*, 285.

⁴ *Tamże*, 285.

⁵ *Tamże*, 300.

3. Mit a mowa

O badawczej postawie strukturalizmu decyduje założenie, że mit jako zjawisko kulturowe należy do sfery językowej. Pozwala to na badanie mitu metodami analizy strukturalnej. Jego ostatecznym celem jest uchwycenie swoistości myślenia, określanego jako myślenie mityczne. Podobnie jak w przypadku innych zjawisk kulturowych, badanie mitów zmierza do ujawnienia ich językowej struktury. Tym samym jednak, zdaniem strukturalistów, przez potraktowanie podobieństw oddalonych od siebie przestrzennie mitów jako zewnętrznych manifestacji pewnych wspólnych im wszystkim ukrytych struktur, dochodzi do ich wyjaśnienia. Ponieważ struktury te nie pojawiają się na powierzchni życia społecznego, trzeba je dosłownie odkrywać, gdyż z zasady nawet sami „użytkownicy” mitu nie zdają sobie z nich sprawy.

Tak jak to ma miejsce odnośnie do innych zjawisk kulturowych badanych przez strukturalizm, nie chodzi o to, aby zająć się mitem z punktu widzenia jego stylu, sposobu narracji lub nawet składni. Takie „językowe” badanie mitu nie przybliży jego wyjaśnienia. Trzeba pamiętać o rozróżnieniu między „mową”, „językiem” i „mówieniem” („mowa jednostkowa”). Z jednej strony mit należy do mowy i ujawnia się dzięki mowie jednostkowej. Z drugiej jednak, „jest to mowa, która porusza się na bardzo wysokim poziomie i gdzie znacznie odrywa się, jeśli tak wolno powiedzieć, od podstawy językowej, po której początkowo się toczy”⁶. Dopiero badanie mitu ze stanowiska języka pozwoli zdać sprawę ze szczególnych właściwości myślenia mitycznego. Mit, podobnie jak mowa, ma — zdaniem Lévi-Straussa — dwa dopełniające się aspekty: „odnosi się zawsze do zdarzeń minionych ..., ale wewnętrzna wartość przypisywana mitowi bierze się z tego, że te zdarzenia, mające rozwijać się w jakimś momencie czasu, tworzą zarazem trwałą strukturę, która równocześnie odnosi się do przeszłości, teraźniejszości i przyszłości”⁷. Pierwszy aspekt mieści się na poziomie mówienia, drugi natomiast dotyczy języka. W ten sposób mit wykazuje zarówno cechy czasowe, jak i absolutne: należy do dziedziny czasu nieodwracalnego i czasu odwracalnego, posiada strukturę historyczną i ahistoryczną.

Jak widać, zastosowanie założeń przeniesionych ze strukturalnego językoznawstwa pozwala na tym etapie badań na postawienie określonych twierdzeń dotyczących mitów niejako z góry. Pozostaje tylko kwestia ich empirycznego zweryfikowania. Jednak powyższe sprowadzenie mitu do problemu języka nie przekreśla w oczach strukturalistów pewnej swoistości mitu odnośnie do innych zjawisk językowych. Raczej przeciwnie podkreśla ją. Zdaniem np. Lévi-Straussa, wbrew opinii niektórych mitologów, mit zajmuje miejsce przeciwne poezji, a to dzięki zachowywaniu swej wartości nawet w przypadku nieudolnych tłumaczeń i przy nieznaomości języka i kultury ludu, u którego się pojawia. Rzecz jest dla strukturalisty o tyle ważna, że metoda strukturalna domaga się tego, by w punkcie wyjścia uwzględnić wszystkie dostępne wersje pewnego mitu.

4. Konstytutywne jednostki mitu

Zgodnie ze strukturalistyczną procedurą wyjaśnienia, znaczenie mitów nie bierze się z odosobnionych składników, które są ich częściami, lecz ze sposobu, w jaki się one łączą. Niemniej rozpoznanie i wyodrębnienie podstawowych elementów mitu, zwanych przez Lévi-Straussa mitemami, stanowi pierwszy i podstawowy krok analizy strukturalnej. Mit, jak każdy inny twór językowy, musi się składać z określonych jednostek konstytutyw-

⁶ *Tamże*, 290. Polski tłumacz nie zawsze konsekwentnie przestrzega rozróżnienia terminów „mowa”, „mówienie” i „język”.

⁷ *Tamże*, 288—289.

nych. Na podstawie dotychczasowych analiz można stwierdzić, że będzie chodziło o takie składniki, które są właściwe tylko mitom. Wiadomo przecież, że jakkolwiek mit należy do porządku mowy, mowa używana w micie wykazuje szczególne własności. Wynika stąd wniosek, że jeżeli chce się odróżnić mit od dowolnej formy mowy, nie można mitemów przyrównywać ani do fonemów, ani do morfemów⁸. Jako najbardziej złożonych form mowy należy ich szukać na poziomie zdań.

Charakteryzując to stadium własnych dociekań, które doprowadziło go do rozbioru mitu na części znaczące (mitemy), Lévi-Strauss określa je jako metodę prób i błędów w oparciu o zasady, które mają stanowić podstawę analizy strukturalnej: „ekonomii tłumaczenia, jedności rozwiązania, możliwości odtworzenia całości wychodząc od części i przewidzenia dalszych kroków wychodząc od danych, które się już posiada”⁹. Technika badań jest następująca: „każdy mit jest rozpatrywany niezależnie od innych, przy czym usiłuje się oddać następstwo zdarzeń w możliwie najkrótszych zdaniach. Każde zdanie jest wpisane na fiszkę, która ma numer odpowiadający jego miejscu w opowieści. Dostrzegamy wtedy, że każda fiszka zawiera przyporządkowanie pewnego orzecznika pewnemu podmiotowi”¹⁰. To właśnie ma przemawiać za relacyjną naturą mitemów.

Lévi-Straussa nie zadowala jednak takie relacyjne określenie podstawowych jednostek właściwych mitu. Skoro wszystkie one są relacjami (a wiadomo o tym już z badań strukturalnego językoznawstwa), to jaka jest różnica, pyta się autor, między dużymi jednostkami mitu a innymi? Po drugie, zastosowana metoda, numerująca fiszki w kolejności opowiadania, niedostatecznie wyjaśnia osobliwy charakter mitu, który przecież posiada podwójną strukturę: historyczną i ahistoryczną. Rozwiązanie tej trudności upatruje Lévi-Strauss w przyjęciu hipotezy, że „prawdziwymi jednostkami konstytutywnymi mitu nie są odosobnione relacje, ale wiązki relacji i że tylko jako kombinacje takich wiązek jednostki konstytutywne zyskują funkcję znaczeniową”¹¹. Aby bliżej wyjaśnić swoją myśl, autor postępuje się przykładem partytury orkiestrowej: można ją odczytać tylko wtedy, gdy równocześnie czyta się ją wzdłuż osi poziomej, z lewa do prawa (diachronicznie) oraz osi pionowej, z góry na dół (synchronicznie). Ale mimo tego wyjaśnienia, tylko jakoś bardzo „intuicyjnie” można w tym miejscu uchwycić myśli Lévi-Straussa.

5. Badania porównawcze

Także w przypadku strukturalnej analizy mitu jest dwukrotnie miejsce na badanie porównawcze. Przebiegają one jednak w odmienny sposób i mają inny cel niż w tradycyjnej komparatyście. Według postulowanej przez strukturalizm kolejności badania, w początkowej fazie musi dojść do niezinterpretowanego, wolnego od teoretycznych założeń zarejestrowania wszystkich elementów mitu. Postępowanie strukturalisty przypomina w tym momencie zabiegi fenomenologii. W praktyce, zgodnie z założeniem, że na mit składa się zbiór wszystkich jego wariantów, praca strukturalisty sprowadza się do budowania porównawczych, przestrzennych tablic (najpierw dwu- a potem trójwymiarowych). Taka jest wtedy, gdy ma się do dyspozycji wiele wariantów tego samego mitu z jednej wioski lub plemienia. Z chwilą jednak, gdy po

⁸ „Morfemy” — w językoznawstwie — najmniejsze jednostki znaczeniowe. „Fonem” — jednostka, która nie jest samodzielnym nośnikiem znaczenia, służy natomiast do odróżniania od siebie morfemów.

⁹ *Tamże*, 291.

¹⁰ *Tamże*, 291.

¹¹ *Tamże*, 291.

wstępnej analizie formalnej chce się bliżej zrozumieć strukturę mitu w drodze jego porównania z praktykami i wierzeniami innych grup plemiennych, budowany schemat staje się wielowymiarowy. To między innymi jest powodem, że nie można na tym etapie, zdaniem Lévi-Straussa, postępować czysto intuicyjnie, lecz koniecznie trzeba się odwołać do pomocy symboliki matematycznej. Ponieważ porównuje się nie treści mitów, lecz ich strukturę, prowadzi to do bardzo skomplikowanych układów. Rezygnacją z narzędzi logicznych, byłaby równocześnie rezygnacją z obiektywnych wyników.

Budowanie tablic ma na celu wykazanie podobieństw lub różnic porównywanych wersji mitu. To dopiero ma prowadzić do uchwycenia wewnętrznych relacji, a ostatecznie — do ujawnienia strukturalnych praw rozpatrywanego mitu. Mimo że w tej fazie badania zawsze istnieje teoretyczna trudność, iż nie dysponuje się wszystkimi wersjami danego mitu, to na jego końcową interpretację wywiera to wpływ tylko wtedy, gdy liczba wersji jest rzeczywście mała. Natomiast realną trudność przy takim badaniu, zdaniem Lévi-Straussa, stanowi fakt, że ze względu na znaczną ilość tekstów mitycznych, praca ta wymaga wielkich zespołów badawczych, dużych pomieszczeń i kosztuje masę czasu.

6. Myślenie opozycyjne

Wśród założeń przyjętych przez fonologiczną szkołę praską znajduje się teza głosząca, że struktura systemu językowego jest zbudowana z opozycji binarnych. W postaci uogólnionej twierdzenie to przybrało postać przekonania, że u podstaw najważniejszych operacji intelektualnych tkwi myślenie opozycyjne. To ono stanowi uniwersalną i niezmienną zasadę ludzkiego myślenia. Wszystkie binarne opozycje pojawiające się w języku i innych twórcach kulturowych byłyby jedynie realizacją prawa o grupowaniu się parami wzajemnie zależnych, ale zarazem opozycyjnych pojęć.

To właśnie założenie zostało przyjęte i zastosowane przez Lévi-Straussa do badania mitów oraz uznane za jego formalną zasadę. W związku z tym praktyczne czynności badawcze strukturalisty sprowadzają się do poszukiwania zbioru cech rewelantnych dla pewnego mitu oraz układaniu ich parami w jego ramach. Taką procedurą badawczą pozwala autorowi *Antropologii strukturalnej* na ujawnienie pewnych cech myślenia mitycznego: wychodzi ono od uświadomienia sobie określonych opozycji i zmierza do ich stopniowego przezwyciężenia. „Niektóre mity wydają się poświęcone wyłącznie temu, by wyczerpać wszystkie możliwe sposoby przejścia od dwoistości do jedności”¹². Dzięki temu staje się np. zrozumiała dwoistość natury przypisywanej przez mit temu samemu bóstwu. Podobnie wyraźniejsza staje się dynamiczna struktura samego mitu: skoro jego celem jest dostarczenie logicznego modelu rozwiązywania sprzeczności, będzie się on rozwijał „spiralnie”, aż do wyczerpania wszystkich możliwych odmian. W opozycji do jego struktury, która jest nieciągła, taki wzrost mitu ma charakter ciągły. Okazuje się wreszcie, że powtarzanie, tak typowe dla mitu, przejawia się tylko na jego powierzchni i służy odślonieniu właściwej struktury mitu.

7. Wnioski

Ze strukturalnych badań nad mitem wypływają pewne konkluzje natury ogólnej. Przede wszystkim Lévi-Strauss jest przekonany, że nie ma istotnej różnicy między logiką myślenia mitycznego a logiką człowieka współczesnego. Jeżeli zachodzą jakieś różnice, to biorą się one nie tyle z jakości operacji umysłowych, ile z charakteru rzeczy, których dotyczą. „Być może,

¹² Tamże, 309.

iz odkryjemy pewnego dnia, że ta sama logika działa w myśleniu mitycznym i myśleniu naukowym i że człowiek zawsze myślał równie dobrze¹³. W tym świetle totemizm, mitologia, magia i nowoczesna nauka wykazują wiele cech wspólnych. Te zaskakujące stwierdzenia będą brzmiały mniej dziwnie, jeżeli pamięta się o ostatecznym celu badań strukturalistycznych. Badania nad mitem nie tylko stanowią dodatkową cegiełkę przy wyjaśnianiu całości życia kulturowego, ale są równocześnie nową okazją do ujawnienia podstawowych prawidłowości ludzkiego myślenia. Sytuacja jest tego rodzaju, że analiza mitów odsłania ukryte ich struktury, ale tym samym, jako że zawdzięczają one swe istnienie czynnościom intelektualnym, postępowanie to prowadzi do ujawnienia i przebadania samych struktur intelektu. To one stanowią ostateczne wyjaśnienie i rację mitu. W przeciwnym razie trudno byłoby przypisywać świadomej i zreflektowanej „myśli nieoswojonej” tak subtelne operacje umysłu. To, co stanowi strukturę mitu da się ostatecznie wyjaśnić tylko wtedy, jeśli potraktuje się jako wynik ujętego w ścisłe reguły, chociaż niezreflektowanego, myślenia ludzkiego. Właśnie to pozwala Lévi-Straussowi znaleźć wspólny mianownik dla tak różnych zjawisk jak mity, ideologia polityczna, systemy pokrewieństwa oraz inne twory kultury: to tylko inne postacie tej samej myśli niezreflektowanej¹⁴. Tym samym strukturalizm przyczynia się na swój sposób do wyjaśnienia podobieństwa, zachodzącego między oddalonymi terytorialnie mitami. Zasadniczo nie występuje on też przeciw dyfuzjonizmowi. Uważa tylko, że teoria ta nie wyjaśnia wszystkich powinowactw, lecz wymaga uzupełnienia wynikami analizy strukturalnej.

8. Ocena końcowa

Strukturalistyczna metoda badania mitu zbyt mało sprawdziła się w konkretnych zastosowaniach, aby można było w tej chwili zdobyć się na jej ogólną ocenę. Niemniej przytaczane przez Lévi-Straussa przykłady wywołują wiele oporów natury metodologicznej. Do takich dyskutowanych kwestii należy np. problem porządkowania elementów w szeregi synchroniczne i diachroniczne w ramach dwu- i wielowarstwowych tablic. Dokonuje się to w sposób wymykający się empirycznej kontroli. Odnosi się wrażenie, że o zaszerogowaniu do odpowiedniej kolumny decyduje ostatecznie subiektywne wycucie badacza. Podobnie ma się sprawa z ustalaniem znaczeń poszczególnych kolumn. Trudno odkryć ich reguły, nie wiadomo, dlaczego interpretować je właśnie tak, a nie inaczej, a jeżeli wiadomo, to nie można stwierdzić, czy jest to interpretacja właściwa (w grę wchodzi cały szereg tez przejętych z ekonomii, psychologii, socjologii i innych nauk).

Ostatecznie wygląda to tak, jak gdyby Lévi-Strauss z góry dysponował pewną interpretacją mitu (co zresztą częściowo na pewno jest słuszne), w ramach której porządkuje poszczególne elementy różnych wersji mitu. Np. wtedy, gdy domaga się uporządkowania wszystkich znanych wariantów mitu w jedną serię, stanowiącą swego rodzaju grupę permutacji.

Do wad badań strukturalistycznych należy także zaliczyć to, że nie pozwalają one na ujęcie indywidualnego charakteru poszczególnych wersji mitu, jak to miało miejsce w tradycyjnych badaniach historyczno-porównawczych. Ich celem jest przecież przedstawienie tego, co stanowi wspólne podłoże pewnej kategorii mitów, nawet gdy różnią się one treściowo. A przecież te różnice nie są czymś przypadkowym. Stąd też badanie strukturalistyczne do-

¹³ Tamże, 313.

¹⁴ To utożsamianie przez Lévi-Straussa „myśli nieoswojonej” z „myślą cywilizowaną” było przedmiotem jego sporów z R. Ricoeuurem, dla którego historia jest „historią zbawienia”, w której chrześcijaństwo uwalnia się od mitologii.

maga się uzupełnienia w postaci ujęć genetycznych, porównawczych i historycznych.

Najwięcej zarzutów postawiono zastosowanej siatce pojęciowej. Wspomniano już o tym. Zarzutów tych nie uchyla fakt, że Lévi-Strauss próbuje „uściślić” rezultaty swych badań przez użycie symboli logicznych i matematycznych. Jest to często użycie arbitralne i niezgodne z praktyką logiczną. Stwarza co najwyżej pozory ścisłości. W związku z tym J. Kmita przytaczając zapis „relacji kanonicznej” mitu¹⁵ określa go po prostu jako „hochsztaplerstwo terminologiczne”, które „nie tylko podważa zaufanie do rzetelności intelektualnej autora *Antropologii strukturalnej*, ale i znacznie zwiększa margines nieokreśloności pojęć stosowanych przez niego zarówno w zakresie teoretycznych rozważań etnologicznych, jak i w dziedzinie refleksji metodologicznej”¹⁶. Dla tej samej przyczyny do końca nie wiadomo, jak strukturalista pojmuje „mit”, jakie wiąże z tym terminem treści i czym mit wyróżnia się „zewnętrznie” (oprócz skomplikowanej budowy relacyjnej) wśród innych opowiadań¹⁷.

Lévi-Strauss wymienia jako swego naukowego inspiratora S. Freuda. Rzeczywiście, zabiegi analizy strukturalnej, którymi chce on dotrzeć do podstawowych elementów mitu, przypominają czynności psychoanalizy. Również podobne treści można znaleźć w psychoanalitycznej teorii mitu C. G. Junga: symbole i mity stanowią różne sposoby przejawiania się „archetypów”, czyli pradawnych wyobrażeń tkwiących w kolektywnej świadomości. Jeszcze wcześniej na integrującą funkcję mitu w ramach społeczności plemiennych zwracał uwagę E. Durkheim. Różna natomiast jest symboliczna teoria E. Cassirera. Ten ostatni wyraźnie przeciwstawia mit nauce i sztuce, jako swoistą dla pewnego okresu formę świadomości. Wszyscy jednak wymienieni autorzy wskazują na określony klimat myślowy, w którym mogła się pojawić teoria Lévi-Straussa.

Ks. Andrzej Bronk SVD, *Pieniężno*

¹⁵ Tamże, 311.

¹⁶ J. Kmita, C. Lévi-Straussa *propozycje metodologiczne*, Studia filozoficzne (1971) z. 3, 136.

¹⁷ Określenie mitu przez Lévi-Straussa — „proponujemy bowiem, by określić każdy mit przez zbiór wszystkich jego wersji. Inaczej mówiąc, mit pozostaje mitem tak długo, jak długo jest ujmowany jako mit” — jest po prostu tautologią (dz. cyt., 297).