Czesław S. Bartnik

"Funkcja kerygmatyczna Kościoła w świetle Vaticanum II. Istota i zadania", z. I-II, Antoni Lewek, Warszawa 1984 : [recenzja]

Collectanea Theologica 57/3, 183-185

1987

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.

MUZEUM HISTORII POLSKI

przez ekstrapolacje ewolucjonistyczne. Według pracy w konkretnej antropogenezie Teilhard zastosował teleologię ewolucjonistyczną i system rozwoju po osi centralnej i zarazem wtórnie wzdłuż łusek czy gałęzi. Autorka krytykuje w pewnym miejscu teleologię. Robi się to od F. Bacona. Ale nie zauważyła ona, że celowość ewocji odrzuca i sam Teilhard. Według niego celowość okaże się tylko z punktu widzenia Omegi. Z „obcego" punktu widzenia mamy tylko przyczynowość sprawczą i przypadek. Właśnie i tutaj jest zastosowana dialektyka. Omawiam to w swojej pracy.

Co Teilhard de Chardin wniósł do zastanej prahistorii (s. 121—159)? Jest to również wkład przeważnie metodologiczny: uniwersalizacja ewolucjonizmu, jego ukonsekwentnienie, związek z biologią i geografią, akcent na „wnętrzu ewolucji" wbrew poglądom G. Childe'a i L. A. White'a, prafenomenologia jednocząca i różnicująca zarazem, ścisły genetyzm w odróżnieniu od prostej sukcesji etapów, konwergentność ewolucji ludzkiej, wieloliniowość wraz z osią centralną, związanie przedmiotowości z podmiotowością (s. 164). Zarzut samounicestwienia noogenezy, stawiany chyba z pozycji marksistowskiej, uderza w próżnię, bo noogeneza przeobraża się w supernoogenezę. Nie wolno domagać się od Teilharda ani heglizmu, ani marksizmu. Przede wszystkim przy podkreślaniu wpływów Hegla (według wielu — nader wątpliwych), Spencera i Bergsona — zapomniano o najważniejszym, a mianowicie o Leibnizu (monadologia, wnętrze-zewnętrze).

W całości praca jest bardzo precyzyjna, głęboka, erudycyjna, jasna i instruktywna. W tak doskonałej pracy nie mogę zrozumieć jednego: wydana w r. 1986, a nie uwzględnia ostatnich dwóch tomów *Oeuvres* Editions du Seuil ani opracowań po r. 1975, (z r. 1975 tylko pobieżnie). Czyżby cykl produkcyjny offsetowo-skryptowy był aż tak długi?

ks. Czesław S. Bartnik, Lublin

ks. Antoni LEWEK, *Funkcja kerygmatyczna Kościoła w świetle Vaticanum II. Istota i zadania*, z. I—II, Warszawa 1984, Akademia Teologii Katolickiej, s. 240+222, Zfs, rés.

Ks. doc. dr hab. Antoni Lewek podjął bardzo istotny i szeroki temat: funkcja kerygmatyczna Kościoła. Chciałoby się powiedzieć nawet bardziej ontycznie: realizowanie się Kościoła w słowie. Autor podejmuje całą problematykę owej funkcji kerygmatycznej tak, że aż pewne zagadnienia stanowczo wykraczają poza temat, jak obszerna analiza aktu wiary (I, s. 160 nn.), całe wywody o ateizmie (I, s. 16 nn.) i inne. Głównie jednak chodzi o pytanie: jak Sobór Watykański II ujmuje kerygmatyczną funkcję Kościoła, jej istotę i podstawowe zadania, jaką ma „świadomość homiletyczną" i jaką posiada samoświadomość w dziedzinie posługi słowu (I, s. 17)? Przepowiadanie chrześcijańskie jest ujmowane nie *à part*, ani w wymiarze życia jednostkowego, lecz jako funkcja Kościoła. Chciałoby się zapytać, czy jest to funkcja Kościoła w ogóle, czy Kościoła konkretnego — parafii, diecezji, kraju?

W metodzie pracy, która bierze za przedmiot Vaticanum II, zwykło się stosować dwa różne podejścia: albo ukazuje się dane zagadnienie, jak ono jawiło się przed soborem i wreszcie na samym soborze, albo zaczyna się od definitywnych ustaleń soboru i ustawia się je w świetle literatury posoborowej. Autor stara się łączyć trochę oba podejścia, ale główny akcent kładzie na drugim, literaturę posoborową traktując w pewnym sensie jako komentarz do ustaleń soborowych. Wzmianka o metodzie analityczno-syntetycznej (I, s. 17) nie wnosi niczego do tej kwestii.

Baza źródłowa obejmuje dokumenty soborowe, a także papieskie, poczynając od Piusa X, a na Janie Pawle II (tylko do r. 1979) kończąc (II, s. 169 n.). Nasuwa się tutaj uwaga, czy nie została zbytnio eksponowana nauka papieży, skoro problem dotyczy przede wszystkim soboru? Trzeba się jed-

nak zgodzić z tym, że teologowie katoliccy zwykli wiązać naukę papieży z nauką soborową. Rodzi się także inna kwestia. Skoro praca opiera się również na literaturze teologicznej, na co wskazuje choćby zwrot „w świetle", to czy nie należało do źródeł, choćby drugorzędnych, wliczyć także podstawowych opracowań teologicznych z zakresu kerygmatycznej funkcji Kościoła? Niewątpliwie bowiem autor nie ogranicza się wyłącznie do nauki soborowej. Same owe opracowania są liczne (II, s. 170—194), a przy tym reprezentatywne i wielojęzyczne, choć przeważają niemieckie. Rzecz jasna, że opracowań na dany temat jest w świecie całe morze. Ale prawdą jest również, iż na temat przepowiadania napisano najwięcej w języku niemieckim. Poza tym nie chodzi tu o opracowania tyczące całej problematyki przepowiadania i kaznodziejstwa, lecz — jak mówi autor — odnoszące się tylko do funkcji kerygmatycznej Kościoła, a jeszcze ściślej: do funkcji kerygmatycznej, o ile ta służy wierze, jej wzbudzaniu i pogłębianiu. W tym zakresie dobór literatury jest wystarczający. Może tylko dla lepszego ujęcia niektórych aspektów przydałyby się jeszcze następujące prace obcojęzyczne, które już zresztą podsuwałem: J. Roloff, *Apostolat — Verkündigung — Kirche*, Gütersloh 1965; P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören*, Frankfurt a. M. 1978; G. Mondin, *Le nuove ecclesiologie*, Roma 1980; P. Eicher, *La théologie comme science pratique*, Paris 1982. Można też było sięgnąć i do mojej pracy, chociaż w języku polskim: *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982.

Problematyka pracy jest rozwinięta w 3 częściach i 8 rozdziałach. Układ zagadnień jest wyczerpujący i logiczny: Kościół jako determinanta struktury funkcji kerygmatycznej, przepowiadanie w służbie wiary i odpowiednie przezwyciężanie trudności sytuacyjno-kontekstowych. Wszelkie posłannictwo zbawcze, a więc i funkcja kerygmatyczna Kościoła, ma swój byt w Chrystusie — Słowie (rozdz. I). Spośród trzech podstawowych funkcji Kościoła: kerygmatycznej, sakramentalno-liturgicznej i pasterskiej, sobór — po dyskusjach — na pierwszym planie postawił funkcję kerygmatyczną. Oznacza to wyraźne podkreślenie roli słowa oraz pewne zbliżenie do protestantyzmu, choć Kościół katolicki podporządkowuje nadal ściśle słowo Boże funkcji pasterskiej w jego żywym funkcjonowaniu (rozdz. II). Niemniej jest to funkcja zbawcza. Wymaga zatem także odpowiedniego przeformowania funkcyjnych elementów kapłaństwa hierarchicznego (i wspólnego?) w kierunku przede wszystkim kapłaństwa słowa (rozdz. III). Przepowiadanie nie jest samo dla siebie, lecz ma służyć wierze, pojmowanej dziś personalistycznie (rozdz. IV). Przede wszystkim warunkuje ono w pewien sposób samo zaistnienie wiary, jak i jej rozwój oraz kształty empiryczne (rozdz. V). Żeby przepowiadanie mogło choć w części sprostać tym zadaniom, musi także przezwyciężać podstawowe dziś trudności, odnoszące się do trzech podstawowych dziedzin życia religijnego: teologii, chrystologii oraz eklezjologii (rozdz. VI—VIII). W tych trzech dziedzinach musi być ono dziś bardziej komunikatywne, aktywne i funkcjonalne.

W trakcie śledzenia opracowania poruszonych problemów pracy narzucają się pewne uwagi. Sądzę, że sobór przedstawiany jako „początek" odrodzenia przepowiadania w katolicyzmie nie może być jednocześnie uważany za „cezurę" pod tym samym względem (I, s. 11). Jak się ma „świadomość homiletyczna Kościoła" (I, s. 17, 77 nn., II, s. 165 i inne) do „homilii", „przepowiadania", „kerygmatu", „katechezy", nauczania itp.? W pracy wiele problemów i przytoczonych pozycji „nie funkcjonuje". Najlepiej to rozumiem po moich publikacjach. Np. autor przytacza art. *Wiara Kościoła*, ale w rozdz. IV i V ogranicza się do omawiania wiary indywidualnej, nie poruszając problemu wiary eklezjalnej, ponadindywidualnej, o której w owym artykule piszę (II, s. 107 prz. 17). Podobnie nie są wykorzystane prace w teilhardyzmie (II, s. 161 prz. 85). Uważam też za przesadę ogromne podkreślanie wpływu na wiarę poszczególnych osób i całego Kościoła ze strony kaznodziei, a na-

wet i samego przepowiadania jako takiego. Problem jest znacznie głębszy: u podstaw jest współ-byt Chrystusa i człowieka. A także francuskie słowo *image* chyba lepiej zastąpić polskim „obraz" (I, s. 211 nn.). Mam wątpliwości, czy trzeba było wchodzić w takie zagadnienia, jak np. kosmiczna chrystologia Teilharda (II, s. 75 nn.)? Dlaczego nagle personalistyczne ujęcie Chrystusa zostało przypisane samemu Balthasarowi (II, s. 85 nn.), który „istotę" Chrystusa widział w samej absolutnej obediencji? Niepokoi również sprawa, dlaczego autor nie użył ani razu słowa „kerygmat" lub „kerygma", choć mówi przecież o funkcji „kerygmatycznej"?

W całości wszakże pracę oceniam bardzo pozytywnie. Podejmuje ona zagadnienie ważne i rozwiązuje je poprawnie, dokonując przede wszystkim koniecznego dla Kościoła w Polsce *aggiornamento* w tej dziedzinie. Autor słusznie przedstawił przepowiadanie jako szczególną funkcję każdego Kościoła konkretnego i Kościoła w ogóle. Dotychczas mówiono raczej tylko o doktrynie Kościoła i — niemal zbytecznym — katechizowaniu. Nie dostrzegano, że przepowiadanie jako treść i czynność jest nieodzowne dla życia Kościoła, dla jego kształtów ziemskich i samorealizacji w człowieku jako jednostce i zbiorowości. Dotychczas mieliśmy jedynie różne aspektowe prace osobno o Kościele i osobno o przepowiadaniu. Nie zajmowano się żywą więzią między nimi. Praca wiąże po raz pierwszy tak ściśle przepowiadanie z Kościołem i ze świadomością eklezjalną lub Kościół z funkcją kerygmatyczną. Praca łączy twórczo jakąś eklezjologię kerygmatyczną z jakąś kerygmatyką eklezjologiczną. W rezultacie otrzymujemy oryginalne ujęcie chrześcijańskiej rzeczywistości przepowiadania w Kościele i poprzez Kościół. Ujęcie to ma dużą wartość dla teologii dogmatycznej oraz dla teologii przepowiadania, przede wszystkim nawiązuje na nowo, niesłusznie zerwane, wzajemne więzi między nimi.

ks. Czesław S. Bartnik, Lublin

Józef BAŃKA, *Filozofia cywilizacji*, t. I: *Cywilizacja diatymiczna, czyli świat jako strach i łup*, Katowice 1986, s. 668.

Prof. dr hab. Józef Bańka, dyrektor Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, zajmuje się od lat filozofią społeczną, filozofią pracy, teilhardyzmem, eutyfroniką (prostomyślnością w życiu cywilizacyjnym), filozofią techniki, antropologią, historiozofią, filozofią kultury, futurologią. Najnowsze dzieło jest I tomem z trzech planowanych: t. II ma zająć się cywilizacjami po odrodzeniu do końca XIX w., a t. III — cywilizacją współczesną. Cała trylogia wkroczyła na drogę, którą kroczyli tacy uczeni, jak L. Gumplowicz, E. Majewski, F. Koneczny, F. Znaniecki, O. Spengler, J. Huizinga, J. Ortega y Gasset, W. Durant, Ch. Dawson, A. J. Toynbee, P. A. Sorokin, P. Teilhard de Chardin, C. Lévi-Strauss. Oczywiście ludzie ci nie przyjmują jednego systemu, nieraz diametralnie różne, ale ich wspólnym tematem jest filozofia wszystkich kultur historii.

Tom obecny omawia „recentywistyczną" („teraźniejszościową") koncepcję dziejów ludzkich (s. 23—102), a następnie archetypy cywilizacyjne jawiące się w kulturach: prometejskiej — paleolitu (s. 109—158), egipskiej — którą można było za S. N. Kramerem umieścić po sumeryjskiej (s. 161—245), mezopotamejskiej i babilońskiej (s. 249—287), asyryjskiej (s. 291—306), małoazjatyckiej (s. 309—327), arabskiej (s. 331—345), chińskiej (s. 349—386), indyjskiej (s. 389—414), greckiej (s. 417—499), rzymskiej (s. 503—560), bizantyjskiej (s. 563—569), romańskiej (s. 573—621), germańskiej (s. 625—635), anglosaskiej (s. 639—665). Nowością jest uwzględnienie w ramach kultur także myśli politycznej, filozoficznej i etycznej. Ciśnie się tylko na usta pytanie, dlaczego została opuszczona kultura słowiańska?

Jednym z głównych założeń prezentowanej filozofii jest teza, że powszechna filozofia cywilizacji jest postacią powszechnej antropologii filozo-