

Michał Horoszewicz

"La redécouverte de Jésus. Qui dites-vous que je suis?", Verner Jeanrond, Christoph Theobald (eds.), Paris 1997 : [recenzja]

Collectanea Theologica 68/1, 259-267

1998

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.

o chrześcijańskim przesłaniu Kościołów, jakie znaczenie przypisuje religii w życiu codziennym, czy i w jaki sposób poszukuje ostatecznego sensu życia. Wiara młodych ludzi, jak wynika z omawianych badań, zamyka się najczęściej w horyzoncie doczesności i nie ma żadnego znaczenia w praktyce życia codziennego. Najważniejsze dla nich jest zadowolenie i samorealizacja jako indywidualne dążenie do szczęścia. Sensu swojego życia upatrują oni poza perspektywą religijną. Takich wyborów dokonywała młodzież zdystansowana wobec Kościoła. Ci, którzy czują się związani z Kościołem, traktują swoje życie jako wypełnienie zadania, czują potrzebę zaangażowania się w życiu społecznym i akceptują tradycyjne orientacje prorodzinne.

Tradycyjne Kościoły odgrywają wciąż ważną rolę społeczną i mają swoje miejsce w ponowoczesnej rzeczywistości. Nie jest to wcale miejsce na marginesie życia społecznego. Religijność wpisana jest głęboko w naturę człowieka i choć przejawia się w rozmaitych kształtach i formach, to pozostanie na zawsze jednym z istotnych wymiarów życia ludzkiego.

Recenzowana książka jest solidnym studium socjologicznym, opartym na najnowszej literaturze zachodnioeuropejskiej. Prezentuje ona i omawia współczesne dyskusje zachodnich socjologów religii, dotyczące stanu i dynamiki religii w ponowoczesnych społeczeństwach. Całość opracowania cechuje się wielką fachowością, logicznością i budzi uznanie. Jako studium teoretyczne (autor przytacza także konkretne dane empiryczne z badań socjologicznych), książka przedstawia aktualną kondycję europejskiej socjologii religii i sposoby diagnozowania religijności współczesnych społeczeństw. Rozważania nad religijnością i kościelnością funkcjonującą w Europie Zachodniej mogą być przydatne dla lepszego zrozumienia procesu transformacji religii i Kościoła w społeczeństwie polskim. Przemiany społeczno–kulturowe zachodzące w naszym kraju nie są tylko prostą repliką zmian zachodnioeuropejskich. Mają one własną dynamikę i własne trendy. Na pewno omawiana książka wzbogaca w sposób znaczący dorobek polskiej socjologii religii, ale można by w tym miejscu wyrazić życzenie, aby następną książkę autor poświęcił tej samej problematyce, co recenzowana praca, ale w odniesieniu do społeczeństwa polskiego.

ks. Leon August Smyczek OFM

Verner JEANROND, Christoph THEOBALD (eds.), *La redécouverte de Jésus. Qui dites-vous que je suis?*, „Concilium – Revue Internationale de Théologie”, Beauchesne Éditeur, Paris 1997, z. 269, ss. 167.

Możliwie regularnie tu omawiany międzynarodowy przegląd teologiczny „Concilium” – założony w styczniu 1965 r., nadal sterowany z Nijmegen, ukazujący się w siedmiu identycznych wersjach językowych od Londynu i holenderskiego Hilversum po brazylijskie Petrópolis, skupiający cztery setki teologów w złożonych strukturach redakcyjnych i współpracujący z paroma (2–3?) tysiącami autorów, zresztą wciąż pozyskiwanych – u progu 1997 r. po trzynastu latach dokonał istotnych przeobrażeń. Z dotychczasowego dwumiesięcznika przeszedł na formułę pięciu zeszytów rocznie;

zmieniono ustalony od 1984 r. model dwunastosekcyjny: zeszyt tu omawiany należy do nowej serii Wiara chrześcijańska; jego redaktorzy – Werner Jeanrond (teologia systematyczna, Trinity College w Dublinie) i Christoph Theobald (t. fundamentalna i dogmatyczna, Centre Sèvres w Paryżu) – współpracowali z 54 teologami (m.in. z Beninu, Burundi i Nigerii – lecz nie z Polski), należącymi do różnych zespołów konsultacyjnych „C”.

Edytoriał wskazuje, że to, co nieśmiało ujawniało się w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, dziś okazało się dowodnie: intelektualną i duchową równowagą klasycznej chrystologii, wywodzącej się z kultury europejskiej, zachwiała cywilizacja techniczna o światowym zasięgu, kontrastująca z kulturowym i religijnym pluralizmem, kontestującym czy relatywizującym rzeczowość odwoływania się do Jezusa obwieszczanego Jedynym Pośrednikiem. Narasta zainteresowanie Jezusem z Nazaretu – który „nie daje się pomniejszyć do roli odgrywanej w Kościołach” – w sztuce, filmie i literaturze, we wspólnotach podstawowych i licznych grupach religijnych. Dwanaście artykułów ujęto w trzech częściach: *Jezusowa siła przyciągania dzisiaj* [3], *Jezus Chrystus: ikona czy idol?* [5], *Podążanie dziś za Jezusem dla Królestwa Bożego* [4].

Karl Joseph K u s c h e l (Instytut Ekumeniczny i Wydział Teologii Katolickiej, Tybinga) analizuje trzy współczesne filmy – reżyserowane przez Godarda, Scorcese i Arcanda – oraz trzy powieści (Bastosa, Ajtmatowa i Saramago), odnoszące się do Jezusa. Dla przykładu: powieść *Syn Człowieczy* Paragwajczyka Bastosa (1956, wyd. poprawione 1982) to obraz zarówno lęków oraz cierpień społeczeństwa uciemienzonego i zastraszonego, jak też siły oporu ludzi w obliczu ich fizycznego wyniszczenia i moralnego poniżania; gdy władze eklezjalne zabraniają wprowadzenia do kościoła „Chrystusa trędowatego”, wówczas to dzieło trędowatego rzeźbiarza-gitarzysty staje się przedmiotem czci na wolnym powietrzu, umożliwia „bezpośredni” kontakt z boskością i przybliża się do kultów ludności autochtonicznej, nie mającej budynku kultowego. Literatura i film, jeśli stanowią prawdziwe dzieła artystyczne, są wyrazem kultury, w jakiej powstają – a równocześnie przejawem oporu wobec niej; są niezwykle paradoksalne: ukazują Jezusa jako przynależnego do kultury – ale są także świadome, że żadna kultura nie może czy to prawdziwie zawłaszczyć postaci Nazaretańczyka, czy też sprowadzać jej do czegoś niewinnego. Będący integralną częścią kultury, Jezus pisarzy i reżyserów rozsądza tę kulturę. Siła inkulturacji i równocześnie siła oporu wobec pomniejszania do kultury dominującej mają wielkie znaczenie teologiczne.

Podążanie za Jezusem zawsze było trudne: Norbert M e t t e (teologia praktyczna i pedagogika religijna, Paderborn) sądzi, że praktyka Kościoła przypomina bardziej „religię wygodnictwa” niż „religię krzyża”, bardziej „Kościoł bogatych” niż Kościół solidaryzujący się z ubogimi i słabymi, bardziej Kościół lękający się ryzyka wolności ewangelicznej niż Kościół świadomie włączający się. Coraz widoczniejsze staje się, że chrześcijaństwo – takie, które przez stulecia oznakowało społeczeństwa Europy i Ameryki – ma swą przyszłość poza sobą: cóż więc bardziej oczywistego nad powrót do prawdziwych źródeł, zatem do Jezusa z Nazaretu? Nie wystarczy jednak zakłębiona formułka „Jezus żyje!” tych, którzy głoszą doktrynerską pobożność. Dla wielu współczesnych utrudniony jest dostęp do Jezusa zawłaszczonego przez Kościoły. Jezus biorący stronę wykluczonych i uciemienionych, solidaryzujący się z ubogimi, łamiący zakazy społeczne, a zwłaszcza religijne,

w profetycznej krytyce nie oszczędzający usakralnionych instytucji Świątyni oraz rynku – nie jest „łatwy”, a podobnie wszyscy podążający tymi szlakami. Ale znajduje odzew w grupach i ruchach walczących przeciw niszczyielskim skłonnościom dzisiejszego społeczeństwa.

Myśl teologiczna o Jezusie musi uwzględniać doświadczenia życia kobiet – utrzymuje Cristina Grenholm (wydział teologiczny, Uppsala), wyświęcona na kapłana w luteranśkim Kościele Szwecji. Większość tradycyjnych chrystologii zakłada patriarchalną ontologię platońską i arystotelesowską: świat ujmowany jest hierarchicznie, z Bogiem na miejscu najwyższym, a byty ludzkie, zwierzęta i przyroda sytuują się w porządku zstępującym. Doktryna Wcielenia – opiniuje Grenholm – uznaje, że tę absolutną hierarchiczność przełamał Jezus będący równocześnie Bogiem i człowiekiem (skądinąd „człowiek” często bywał rozumiany z pominięciem płci żeńskiej). Jednym ze sposobów bezwłocznego uniknięcia hierarchii „kyriarchalnej” (Schüssler Fiorenza wprowadziła ten neologizm dla oznaczenia, że władza należy do mężczyzn-posiadaczy, wolnych i wykształconych: o tym na tych łamach LXV [1995] 2,218) w feministycznej myśli teologicznej jest wyrażanie wiary we Wcielenie przez pojęcie obecności Boga w świecie dzięki Jezusowi (=Emanuel, Bóg z nami: Mt 1,23).

Zastanawiającym zjawiskiem kulturowym – w części drugiej wskazuje Sean Freyne (teologia, Trinity College w Dublinie) – jest współczesne zainteresowanie Jezusem, gdy równocześnie w zachodnim świecie uprzemysłowionym maleje przynależność do chrześcijaństwa zinstytucjonalizowanego. Po reakcji na ataki Lessinga i po fazie egzystencjalistycznej, związanej z Bultmannem, dochodzi do trzeciej fali historycznych badań nad Jezusem, wykorzystujących większy wachlarz danych (ale też wnoszących negatywną ocenę historycznej niezawodności znacznej ich części, zwłaszcza kanoniczno-ewangelicznego tworzywa) i łączących różne podejścia – literackie, historyczne i społeczne – w rozważaniu źródeł, kierujących się filozoficznymi presupozycjami raczej postmodernistycznymi niż romantycznymi czy egzystencjalistycznymi. Freyne zwraca uwagę, że centrum badań biblistycznych i teologicznych przesunęło się z Europy do Ameryki Płn. Bibliści stoją przed nowymi wyzwaniem, starając się nie powtarzać stereotypów z przeszłości (np. Jezus w opozycji do judaizmu). Strona żydowska skłonna jest uznać różne określenia Jezusa w Ewangeliach jako stylizacje nie mające wartości teologicznej, przydawanej im później przez chrześcijaństwo hellenistyczne. Pewne aspekty trybu życia Jezusa i uczniów – wędrownictwo, pogarda dla zaszczytów i dóbr tego świata – są zbliżone, przynajmniej zewnętrznie, do postawy cyników, których idee znane były w Galilei; jednakże znaczącym rysem nauczania Jezusowego była perspektywa eschatologiczna, nieobecna w przekazach cynizmu; uważa się zresztą, że cynizm przedstawiał formę ludowego oporu wobec wyzysku ze strony klas dominujących – formę bezprzemocowej kontrkultury, wnoszącej zarodki rewolucyjne.

Freyne przestrzega przed niebezpieczeństwem pojmowania Jezusa wyłącznie jako reformatora społecznego, nie zaś jako profetę pobudzanego motywacjami religijnymi. Jezusa i uczniów ukazuje się jako charyzmatycznych wędrowców, wspieranych przez sympatyków z lokalnych wspólnot, którzy przeobrażali na sposób pozytywny pewne realia społeczne, jak ubóstwo i przemoc. Dublińczyk podkreśla ogromną różnorodność perspek-

tyw, metod i wyników obecnych badań – aktualnie żaden obraz Jezusa nie dominuje na podobieństwo „Jezusa liberalnego” w XIX w. Dopiero po wyłonieniu się teologii wyzwolenie, z jej naciskiem na opisy ziemskiego życia Jezusa, odnoszące się do poczynań przeciw strukturom uciemnienia, doceniono możliwości przeobrażania – przez owe opisy – dzisiejszej wiary chrześcijańskiej. Za historyczne może uchodzić to jedynie, co pozostaje otwarte dla publicznego rozstrząsania – a liczne aspekty ziemskiej egzystencji Jezusa nie dadzą się w ten sposób przebadać.

Związki Jezusa–Żyda z ówczesnym judaizmem rozważa John K. Riches (z Episkopalnego Kościoła Szkocji – teologia i biblijstka, Glasgow): czy Jezus był pobożnym Żydem, mocno zakorzenionym w tradycji judaistycznej, czy też założycielem chrześcijaństwa, postacią o głęboko nowatorskich intuicjach religijnych? Druga ewentualność doprowadzała do ustawiania Jezusa w opozycji do deformowanego judaizmu; współcześni autorzy chrześcijańscy i żydowscy sytuują jednak Jezusa w specyficznych uwarunkowaniach judaizmu I w. Riches kwestionuje mniemanie o bezpośrednim związku żydowskości Jezusa i przyjmowania przezeń ówczesnych wierzeń oraz lingwistycznych wyrażen żydowskich: tradycje religijne w swych przeświadczeniach – zatem i w języku służącym do ich wyrażania – bezustannie podlegają zmianie i rozwojowi. Jezusa należy uznać za osobowość odkrywczą oddziałującą na tradycję religijną m.in. przez twórcze wykorzystywanie języka. Riches uznaje, że – ogólnie biorąc – wybitne postacie religijne modyfikują odziedziczone tradycje, a zmiany lingwistyczne okazują się, tym samym, pojęciowymi.

Kościół nie dowierzał wyobraźni, a doświadczenia wyobrażeniowe (kreatywność, teopoezja, fantazja) wykluczył z zasadniczej osi swego nauczania i oficjalnej wizji rzeczywistości – w szkicu *Chrystologia a wyobrażenia paschalna* stwierdza Richard C o t e OMI (misjologia, Ottawa). Mimo tych zastrzeżeń chrześcijanie nie utracili wyobrażeniowego wymiaru swej wiary: zawsze pojmowali, że wyobrażenia – talent przyrodzonej transcendencji – stanowi punkt życiowego kontaktu między Objawieniem a ludzkim doświadczeniem. Aktywna wyobrażenia chrześcijańska przetrwała zarówno w pobożności ludowej, jak i na wyżynach mistyków. Wyobrażeniowy ciąg Jezusa – rabbi w I w., „król królów” w IV w., człowiek uniwersalny w epoce Renesansu, wyzwoliciel w XIX–XX w. – ukazuje, że aktywna wyobrażenia Kościoła starała się rozpoznawać znaki czasu i każdorazowo stosownie odpowiadać na pytanie Mk 8,29. Transcendentne gry wyobraźni chrześcijańskiej polegają na „widzeniu” ponad tym, co dostrzegają oczy – także ponad „Jezusem literackim” tekstów ewangelicznych. Przez „przypowieściową wyobraźnię” Jezusa nawiązany zostaje kontakt z Jezusem historycznym, ze „światem spoza tekstów”. Dyskurs metaforyczny Jezusa nie stanowi dopełnienia wydarzenia: to nowy sposób „widzenia” rzeczywistości, to moment twórczy, otwierający wyłom ku przyszłości raczej niż ku samej przeszłości. Wyobrażenia stają się autentyczną kategorią teologiczną.

Przez wyobraźnię pierwsi chrześcijanie tworzyli „paschalny paradygmat”, na który składały się trzy odrębne rzeczywistości: Jezus „aktualny” (świat poza tekstem), Jezus „literacki” (świat tekstu), Jezus „obwieszczany” (świat przed tekstem). Jako konstytutywny element wiary, wyobrażenia paschalna przeobraża dzisiejszego wierzącego w ucznia rzeczywiście współczesnego Chrystusowi. Można w tym widzieć funkcję „uwspół-

czeńiania” wyobraźni paschalnej; przeszłość czyni ona obecną i antycypuje przyszłość, przydając dzisiejszym wierzącym immanentne poczucie rzeczywistości obecności Chrystusa w aktualnym świecie. Zasygnalizowawszy głębokie zmiany paradygmatów we współczesnych chrystologiach oraz wielość „teologii lokalnych”, co doprowadza do nowych modeli kontekstualnych teologii i w następstwie do nowych ujęć osoby Chrystusa – Cote przewiduje: „Aż po kres czasów chrześcijańska wyobraźnia będzie wciąż powoływała nowe paradygmaty zawsze w nadziei uchwycenia czegoś więcej oraz czegoś innego ze świetności i promiennej jasności tajemnicy nie do wysłowienia”.

Teologie tożsamości stykają się dziś z wszystkimi segmentami refleksji teologicznej i wysuwają kwestię spotkania Jezusa Chrystusa – w części trzeciej utrzymuje Anne Fortin – Melkevick (teologia fundamentalna i chrystologia, Laval, Kanada). Przedmiot ludzki otwacza przebieg swego bytowania w świetle spotkania z Jezusem Chrystusem i wprowadza się tym samym w jądro wielu teologii. Fortin–Melkevick zastanawia się: jak zapewnić przejście od tożsamości chrześcijańskiej do tożsamości chrześcijanina, jak przekroczyć teologię abstrakcyjnie ustalającą tożsamość chrześcijańską? Chrześcijanie już nie poszukują czy to tożsamości chrześcijańskiej, czy też tożsamości chrześcijaństwa: to poszukiwanie jest przede wszystkim zindywidualizowane. Teksty biblijne nie ukazują nam tożsamości Jezusa historycznego czy chrześcijanina wzorcowego; wzywają nas raczej do interpretowania zarówno Jezusa opowiadanego, jak też chrześcijańskiego czytelnika, który w swym stosunku do tekstu zostaje ustanowiony jako podmiot interpretacji.

Przy odczytywaniu założycielskich tekstów wiary chrześcijańskiej może wyłonić się podejrzenie: czy piękne te słowa nie stanowią przynęty dla zmylenia ludzi? – zastanawia się Luksemburczyk René Kiefer (teologia, Uppsala). Chrześcijanie rozłączyli się w imię usprawiedliwienia przez wiarę, prześladowali się wzajemnie dla ustanowienia swego jedynie słusznego pojmowania życia wiekuistego, pogardzali realiami społecznymi dla wysunięcia własnej wizji królestwa Bożego oraz nowego stworzenia, dla zaspokojenia na sposób narcystyczny swego zbawienia nie chcieli znać nędznego losu swego bliźniego. Naszą pamięć zniekształcają wszelkie nadużycia, do których wiodło – i nadal prowadzi – fanatyczne wykorzystywanie Biblii. Na podobieństwo swego brata Żyda chrześcijanin wierzy, iż Bóg działał w tym świecie, ale dla niego zbawienie ukonkretniło się w osobie Jezusa Chrystusa. Królestwo Boże, usprawiedliwienie, życie wieczne, zbawienie i nowe stworzenie pozostają dlań oznaczane niezmiennie przez wcielenie i zmartwychwstanie Syna Bożego. Wiara chrześcijańska poucza, że pośród trudnych kwestii niepokojących całą ludzkość należy z wdzięcznością przyjmować udzielaną część łaski: „Jesteśmy wezwani do spowodowania, by łaska ta przyniosła korzyści – w głębokim szacunku dla tych wszystkich, z którymi utożsamiał się Syn Boży, stawszy się człowiekiem”.

W perspektywie socjologii religii zanurzenie w imię oraz w śmierć Jezusa stanowi ryt przejścia: praktykę obrzędową, przerywającą układy dotychczasowe i prowadzącą do nowego statusu. Edmund Arens (teologia fundamentalna, Lucerna) podkreśla: wraz z Ukrzyżowanym ochrzczony oddziela się od swego starego człowieka (Rz 6,6), rozłamuje stosunki z siłami grzechu oraz śmierci – by przez ten akt z Chrystusem wejść w nowe miejsce i nowe stosunki; jest to też ryt inicjacji, integrujący z nową wspólnotą: przyszły

inicjowany odrywa się od dawnych powiązań, „umiera” dla nich. Życie „w Chrystusie” założone na śmierci „z Chrystusem” urzeczywistnia się następnie „w chrystopraktyce”. Teolog wyodrębnił cztery aspekty świadectwa.

Świadkowie misjonarsko–kerygmaticzni wnoszą adresatom Ewangelii świadectwo chrześcijańskie, zatem podstawowo misjonarskie; zasadniczo stara się ono przekonać ludzi o znaczeniu osoby Jezusa – deprawuje się, gdy wytwarza kolonizatorskie poddaństwo, strategiczną indoktrynację i techniki represyjne. Świadectwo diakońskie ujawnia się przy wspieraniu ludzi w strapieniu, przy solidaryzowaniu się z cierpiącymi i uciemiężonymi; tak postępujący staje się diakońskim świadkiem Jezusa Chrystusa, żyje w tej samej wspólnotcie z ubogimi, słabymi i pozbawionymi praw, kieruje własne postępowanie wedle praktyki i osoby Jezusa; zwracając się ku innym, chrześcijanie składają świadectwo Jezusowej praktyki solidarnej, zmierzającej do wyzwolenia ludzi z nędzy. Świadectwo profetyczne urzeczywistnia się, gdy w imię Jezusa ludzie powstają przeciw dominującym potęgom grzechu i śmierci, gdy włączają się w konflikt Boga ze światem, biorąc stronę Boga; krytyka zła, potępienie stosunków ciemnionej dominacji to głos świadków–profetów: ich kontestacje, sprzeciwy i oskarżenia zakorzeniają się w nowej praktyce humanizującej; świadkowie–profeci Jezusa Chrystusa są dziś tymi, którzy w imię Jezusowe włączają się do walki o przetrwanie i o człowiecze życie wszystkich w godności. Świadectwo „cierpiące” występuje, gdy z powodu swej wiary ludzie narażają się na prześladowania, więzienia, tortury i śmierć; w swym męczeństwie świadek „cierpiący” przez własne ciało uwidacznia Jezusa cierpiącego.

Po Vaticanum II ceremonialny formalizm kultu tradycyjnego (mężczyźnianego, zhierarchizowanego) dla wielu stał się alienujący; ale w takim razie – zapytuje Mary Grey (uprzednio profesor feminizmu i chrześcijaństwa w Nijmegen, aktualnie profesor teologii porównawczej w Southampton, koordynatorska europejskiej delegacji na dialogowe spotkanie kobiet–teologów w ramach Ekumenicznego Stowarzyszenia Teologów Trzeciego Świata) – dlaczego nie przeżywać ideałów chrześcijańskich, jak miłość bliźniego, przebaczenie i moralna przyzwoitość bez przynależności do Kościoła chrześcijańskiego? Bez utrudnień wynikających z imperialnego dziedzictwa chrześcijaństwa „mamy więcej szans na realizację tolerancji w społeczeństwie”; jakaż ulga, gdy nie potrzeba usprawiedliwiać „bogactw Watykanu w obliczu krzyczącego ubóstwa wielkiej liczby uległych sług Piotrowych!”. Nie profetyczna postać Jezusa z Nazaretu, „naszego brata cierpiącego w walkach o sprawiedliwość”, jest problemem – ale Kościół instytucjonalny.

Grey przypomina, że „chrystologia orędzia” Kazania na Górze budzi uznanie wśród kobiet–teologów z kierunku feministycznego (odpowiedź na „mężczyźnianość” Jezusa) oraz wśród liderów międzyreligijnej orientacji „interfaith” (odpowiedź na ekskluzywistyczne roszczenia odnoszone do Jezusa jako „jedynego zbawiciela”). Gdy chybia poszukiwanie Boga Sprawiedliwości przez przeobrażanie struktur politycznych i społecznych, pojawiają się grupy ewangeliczne zmierzające do przekonania zawiedzionych, by podążali za „wewnętrznym” orędziem Jezusa. Kondycja ucznia Chrystusowego nakłada styl życia całkowicie przeciwstawny etyce społeczeństwa konsumpcyjnego, wyzyskującego zarówno zasoby planety, jak też ubogich. Jezus – zdaniem Grey – ujawnił grzech

jako „rozdział”: nie tylko jako wznoszenie barier między bogatymi a ubogimi, ale jako unieruchomienie modeli zespalaających ducha i ciało, ludzkość i przyrodę. Chrystologie wywodzące się z różnych stref globu ujawniają znaczną elastyczność w odniesieniu do płci Jezusa: był mężczyzną na taki sposób, że można sięgać po przedstawianie kobiece. Skupienie się na materialnych realiach kobiet ubogich jako kierowanie się ku nowej chrystologii pozwala dojrzeć w osobie Chrystusa – pojmowanego jako „Christus Mater” – wyzwanie rzucone dyskryminacji płci żeńskiej, rasizmowi, ubóstwu ekonomicznemu. Następuje więc odkrywanie czarnego Chrystusa, niejednej „Chrysty” (łącznie z krwawiącą „Chrystą” bośniacką), Chrystusa azjatyckiego, będącego karmicielką i szamanką, drzewem życia i bratem cierpiącym.

Gdzie występuje podążanie za Chrystusem, tam jest Kościół – wszakże odwrotność niekoniecznie jest prawdziwa. Grey uważa, że z przybliżaniem się do trzeciego milenium można dostrzec załączki odnowy, „tak desperacko potrzebnej Kościołowi”: wspólnotowe podążanie za Chrystusem to kontrkulturowa kontestacja etyki indywidualizmu i materializmu konkurencyjności; najbardziej żarliwe podążanie występuje wśród ubogich silnie złańkionych sprawiedliwości społecznej (Grey przypomina określenie „ludy ukrzyżowane”, używane w odniesieniu do Ameryki Środkowej); w rozwijających się chrystologiach akcenty przesuwają się z postaci Jezusa na dynamikę odkupicielską – różnorodności dzisiejszego pojmowania Jezusa powinny budzić przeświadczenie, że „chrystologia może okazać się przeobraźcielką kultury”; refleksja teologii feministycznej wskazuje, że już nie wystarcza wyrażenie zgody na kapłaństwo kobiet – zachodzi pilna konieczność przemyslenia natury Kościoła wedle szlaku profetycznego, a nie hierarchicznego. Skoro ludzie czują potrzebę doświadczenia Boga w głębi swych serc, dochodzi do odkrycia wymiaru mistyczno-kontemplacyjnego jako zakorzenienia całego ludu Bożego w obecności Chrystusa. To profetyczne i mistyczne wyobrażenie wspólnoty uczniów Jezusowych pozwała ufać w odnowę Kościoła, twierdzi Grey (jej filozoficzno-teologiczne refleksje nad Wielkim Głodem w Irlandii w latach 1845-1851, zamieszczone w dominikańskim miesięczniku dublińskim „Doctrine and Life”, szerzej omówiono na tych łamach XLVII [1977] X).

Wolno utrzymywać, że artykuły zgromadzone w części drugiej nie okazały się w pełni satysfakcjonujące; najlepsze wydają się szkice Freynego, Cote’a oraz Arensa i przede wszystkim znakomite studium Grey. Niestety, nie zapewniono syntezy finalnej, choć warto było rozwinąć środkowy fragment, edytorialu traktujący o dzisiejszym wytworzeniu się nigdy uprzednio nie występującej wielości chrystologii; oto wyłaniają się chrystologie: postauschwitzowe, feministyczne, w latynoamerykańskim kontekście praktyki wyzwoleńczej, w religijnym horyzoncie azjatyckim, w obliczu wyzwania ze strony chorób jednostkowych oraz zbiorowych. Zjawisko to wskazuje na wyjście poza „uduchowienia” czy „abstrakcje” ku znaczeniu czynników ludzkich i historycznych w relacji uczniów oraz innych do Chrystusa: to jakby rewers wymogu poszanowania absolutnej niepowtarzalności każdego szlaku człowieczego i jego miejsca w nieskończenie zróżnicowanych dziejach społecznych oraz kulturowych.

Ponadto w zeszycie zamieszczono doniosły szkic *Nowy start dla „Concilium” – nasze pozycje* Dietmara Mietha (etyka teologiczna, Tybinga), który – po ustąpieniu

Künga i Schillebeeckxa – wydaje się zajmować czołowe miejsce w Komitecie Dyrekcyjnym przeglądu. Jak gdyby w perspektywie przyszłego stulecia wyjaśniono nowe priorytety i orientacje, gdyż prawdziwa ciągłość wymaga zmiany. „C” pragnie przerzucić pomosty między teorią teologiczną a praktyką kościelną; pozostaje wyczułone na zróżnicowane przeobrażenia kontynentalne, które zwiąże zarysowano. I tak, systemy symboli i wartości narodów afrykańskich odbijają się w strefie religijnej, politycznej oraz społeczno-etycznej, po części odkryte instytucjonalną cywilizacją zachodnią; w społeczeństwach rysują się napięcia wertykalne: elity ekonomiczne i społeczne wyodrębniły się spośród mas ludowych; coraz wyraziściej rysuje się teologia afrykańska. Ameryka Łacińska po raz pierwszy w dziejach zetknęła się z falą radykalnej sekularyzacji, docierającej nie tylko do wąskich elit, jak ongiś w następstwie Oświecenia – a wzmacnianej przez rosnącą obecność mediów w społeczeństwach: ludzie „często opuszczeni przez sklerozowaciale instytucje kościelne” poszukują atmosfery bezpieczeństwa, którą zapewniają szybko mnożące się sekty, uchodzące za grupy pomocy wewnętrznej; wzrasta poczucie świadomości Indian i społeczności pochodzenia afrykańskiego. W Azji wymogi międzykulturowego i międzyetycznego terminowania odnoszą się do wszystkich wielkich religii kontynentu – określają wzmacnienie międzyreligijnego dialogu „regionalnego”; opinie teologiczne rozwijają się zwłaszcza w rejonach silnie oznakowanych przez chrześcijaństwo.

„Żywotna teologia europejska i również Kościoły europejskie już nie uważają się za «centralne», za ośrodek kościelnej powszechności oraz teologicznych poczynań w skali świata”: należy uwzględnić nową świadomość teologiczną i eklezyjalną dwóch trzecich globu – międzykontynentalna wymiana teologiczna pod różnymi formami regionalnymi zawsze zapładnia europejską myśl teologiczną; wyłania się wymóg „pojednania z sobą” po Holocauście; oczywiste są napięcia między katolicką teologią uniwersytecką a hierarchią Kościoła. „Po kryzysie nauk biblijnych oraz po kryzysie dogmatyki, zrodzonym przez wiedzę w zakresie nauk ścisłych i przez dociekania historyczne, nastaje trzeci kryzys modernistyczny: teologii moralnej – ważny dla kształtowania prawdziwych debat ze światem współczesnym, przy czym chodzi tam o znacznie więcej niż szczegółowe kwestie pożycia seksualnego i zapobiegania ciąży”. Wprawdzie „C” powstało w Europie z soborowego podjęcia nowej świadomości teologii europejskiej, jednakże od dawna kształtuje się nie tylko tam.

Odczytując wskazania przeszłościowe, „C” potrafiło rozwijać się w kierunku teologii feministycznych oraz trzecioświatowych, wszakże nie zaniedbywało innych orientacji, jak: t. ekumeniczna, t. polityczna i t. wyzwolenia, odczytywanie Biblii przez ubogich, hermeneutyka znaków czasu i t. narratywna, t. religii (Im.), etyka autonomiczna w kontekście chrześcijańskim. Niejednemu w świecie zachodnim Bóg wydaje się zbędny: albo już nie istnieje, albo też jest nazbyt obecny; jednakże nie oznacza to „pustego miejsca”: masowe wtargnięcia nowej religijności rozproszonej lub też dawnej religijności integrystycznej mogą stanowić mistyfikujące trasy teologiczne. Dla „C” wspólnym korzeniem wiary w Boga, wyzwoleniczej praktyki pamięci czyniącej Boga obecnym, niemego krzyku ofiar ludzkich – jest „żywy płomień ognia spalającego się w potrzebie Boga”: ognia bezustannie rozjarzającego kwestie teologiczne, spoczywające w zimnym popiele.

Wielozlakowość „C” oznacza podążanie drogami ekumenicznymi i soborowymi przy pamiętaniu o spotkaniach religii Abrahamicznych i dialogach międzyreligijnych oraz międzykulturowych, o społecznej odpowiedzialności Ewangelii. Czas nasz – wyznaje D. Mieth – nosi przygniatającą sygnaturę ludzi wyzyskiwanych i zepchniętych na pobocze; nad człowieczeństwem cięża bezimienna udreka niezliczonych tłumów, równie straszliwa jak cierpienie jednostkowe: wołanie ubogich pozostaje bez echa. Konkretnie zanegowanie grzechów strukturalnych prowadzi do zaangażowania się na rzecz praw człowieka i opowiadania się za ubogimi. Droga wyzwolenia kobiet to profetyczne przeciwstawienie się zarówno przemocy w odniesieniu do nich, jak i dyskryminowania płci żeńskiej; do podstawowych postulatów „C” należą: ukształtowanie chrześcijańskiej historii niewiast „zmarginesowanych” i nowe pojmowanie struktur kapłaństwa oraz wspólnoty dla przydania miejsca kobietom. Problemy „pojemności człowieczej” Ziemi, równowagi ekologicznej, pokoju i sprawiedliwości wymagają myślenia globalnego we wszystkich wymiarach życia przy współpracy między religiami; nowych zabiegów – zdaniem Mietha – wymaga „uświatowienie kwestii hermeneutycznych w teologii”. Dla czasopisma ogarniającego całą domenę teologii oczywisty jest obowiązek usytuowania się w płaszczyźnie naukowej, w strefach wymiany myśli oraz innowacji. Ponieważ teologia odżywia się zespalaniem metod właściwych różnym gałęziom wiedzy, przeto „C” musi wzmocnić swą międzydyscyplinarną naukową.

Mieth akcentuje także przekonująco: „C” to nie tylko międzynarodowy periodyk, także ruch teologiczny i kościelny o wielkiej autonomii duchowej oraz finansowej, otwarty na znaki czasu i nowe przeobrażenia (zresztą na tych łamach już w tytułach tekstów przeglądowych LXII [1992] 3, s. 147 nn [zwłaszcza s. 176, przyp. 23] oraz LXIII [1993], 4, s. 171 nn wyraźnie zaznaczono konieczność mówienia właśnie o „teologii «Concilium»”). Jego artykuł – będący programowym zarysem redakcyjnym – doskonale zaświadcza nie tylko o „nowym starcie” pisma, ale także o ekspansywnościach utrwalonej już specyficznej teologii „Concilium”.

Michał Horoszewicz, Warszawa

Dietmar MIETH, Marciano VIDAL (red.), *Hors du marché, point de salut?* „Concilium – Revue Internationale de Théologie”, Beauchesne Éditeur, Paris 1997, z. 270, ss. 203.

W 1996 r. „Concilium” podążyło jeszcze szlakiem na poły tradycyjnym, jeśli chodzi o ós tematyczną, wyznaczając zawartość kolejnych zeszytów; w 1997 r. widać nie tylko nowatorskie ujęcia, ale też zaskakujące hasła tytułowe, odkrywco obwieszczające obszary dotąd nie penetrowane przez ten międzynarodowy przegląd teologiczny. Niewątpliwie wynika to z pewnego „przeprofilowania” redakcyjnego: właściwy Komitet Redakcyjny obejmuje jedynie 21 teologów (w tym 5 kobiet); wciąż przebiega dyskretna „wymiana pokoleń”; znacznej redukcji, jeszcze niełatwej do rozpoznania, uległy zespoły konsultacyjne.

Zeszyt tu omawiany jest bezprecedensowy. Powstał w ramach nowo utworzonego zespołu konsultacyjnego (11 osób, w tym co najmniej 2 kobiety), „Etyka i sposób życia”, ale