

# Michał Horoszewicz

---

## "L'identité catholique", J. Provost, K. Walf, Paris 1994 : [recenzja]

---

Collectanea Theologica 65/3, 229-235

---

1995

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

J. PROVOST, K. WALF (ed.), *L'identité catholique*, „Concilium – Revue Internationale de Théologie”, Paris (Beauchesne Éditeur), 255 (1994), s. 161.

W 1988 r. ukazał się – w ramach sekcji teologii duchowości – zeszyt analogicznie zatytułowany *L'identité chrétienne* (nr 216). Tożsamość chrześcijańską rozpatrzone tam m.in. przez: proces autoidentyfikacji (w oparciu o antropologię psychoanalityczną), analizę tożsamości jako podstawowej składowej duchowości (zaznaczono, że „tożsamość chrześcijańska znajduje się w kryzysie”), wymiary postaci Jezusa w teologii afrykańskiej (studium Ngindu Mushete scharakteryzowano w tekście *Afrykański Kościół przed Synodem – w teologii „Concilium”*, na tych łamach LXIII [1993] 4, 179-180), rolę praktyk etycznych w kształtowaniu tożsamości chrześcijańskiej. Uznano, że do ustalania własnej tożsamości dochodzi się pod spojrzeniem innego – tak więc przedstawiono: chrześcijańską tożsamość w optyce niewierzącego, przeobrażenie buddyjskie porównane z pojęciami buddyjskimi i chrześcijańskimi, zarys judaistycznej teologii chrześcijaństwa (esej Ben-Chorina uwzględniono w tekście *Wątki judaistyczne w międzynarodowym przeglądzie teologicznym „Concilium”* który ukazuje się na tych łamach).

Omawiany teraz zeszyt *Tożsamość katolicka* należy uznać za swoiście dopełniający. Przygotowała go sekcja prawa kanonicznego (w jej 25-osobowym Komitecie konsultacyjnym znajdują się kanoniści m.in. z Republiki Mali, Syrii i Filipin; jest jedna kobieta – i to nie zakonnica; brak kogokolwiek z Europy Środkowo-Wschodniej). Przez porównawcze analizy oficjalnych wypowiedzi Magisterium, dokumentów soborowych i przede wszystkim obu *KPK* (1917 i 1983) starano się przebadać istotę dzisiejszej „katolickości” ruchu, instytucji, nauczania społecznego i nawet jednostki; problem ten, jak zaznaczono, pojawia się często – ale trudno nań odpowiedzieć. Kryteria, ongiś tak jasne, znalazły się w kryzysie. Oceny praktyczne – jak widzialna obecność kleru, zakonników i zakonnice – stają się mniej niezawodne, skoro laikat prawomocnie obejmuje w życiu Kościoła rolę coraz wyraźniejszą. Chodziło więc o dostarczenie kluczowych reguł ułatwiających wyłuskanie tożsamości katolickiej z różnych kontekstów.

Tożsamość katolicką w trzecim okresie historii Kościoła rozważa Norbert Greinacher, profesor teologii praktycznej w Tybindze. Uznaje – za Rahnerem – że po krótkim okresie judeo-chrześcijańskim Kościół przez dziewiętnaście stuleci rozwijał się ciągle w kulturowej przestrzeni zachodniej; w latach 1962-65 czas jakby zatrzymał się, by następnie postępować na sposób całkowicie nowy: obecnie jest to „Kościół w świecie, ze światem i dla świata z jego różnymi narodami i kulturami, wielorakimi strukturami politycznymi i ekonomicznymi”. To Jan Paweł II oraz kard. Ratzinger jako prefekt Kongregacji Doktryny Wiary zapewniają coraz intensywniejszą recepcję tekstów i ducha Vaticanum II „w miarę jak przybliża się wybór nowego papieża”. Po Vaticanum I sobór uchodził powszechnie już za zbędny: „nawet w 1958 r. nikt czy niemal nikt nie myślał o soborze” (to nie całkiem tak: w latach dwudziestych Pius XI, na początku lat pięćdziesiątych jego następcy, rozważali przeprowadzenie soboru – każdorazowo dokonano niemało wstępnych prac przygotowawczych).

Przebieg Vaticanum II – twierdzi tybingeńczyk – ujawnił podstawowe niedostatki kurialne w pojmowaniu sytuacji Kościoła powszechnego. Odwieczna tożsamość katolicka, która po tysiącu dziewięciuset latach stała się nieodmienna, ostatecznie rozsypała się na Soborze, mimo nieproporcjonalnie silnych wpływów mniejszości uczestników, kurczowo podtrzymujących przeszłość. Soborową tożsamość katolicką Greinacher sprowadza do kilku reguł: wszyscy wierzący są podstawowo równi; Kościół nie jest nadprzyrodzonym „społeczeństwem doskonałym” całkowicie niezależnym od rzeczywistości ziemskich – winien dialogować ze społeczeństwem jako jego element konstytutywny; inne Kościoły chrześcijańskie i wspólnoty kościelne są również instytucjami uprawomocnionymi, „podążającymi w ślad za Chrystusem drogą ku zbawieniu”. W płaszczyźnie historii Kościoła zmianą paradygmatu był nowy jego stosunek do judaizmu, natomiast w płaszczyźnie historii teologii – nowy jego stosunek do innych religii. Dobięta kresu zarówno dawna tożsamość katolicka, która czyniła Kościół tak zamkniętym – jak też pewność, iż w obliczu Boga jest się lepszym z tytułu katolickiej przynależności. Trudno – „zwłaszcza w Kurii Rzymskiej”, zaznacza Greinacher – pozbyć się przedsoborowej tożsamości katolickiej: od kilkunastu lat można dostrzec chęć „restauracji w Kościele”, pragnienie roztopienia rewolucyjnych impulsów Vaticanum II. Bez zdecydowanej reformy strukturalnej Kościoła zgodnej z aktami soborowymi „nie będzie Kościoła soborowego”.

Ks. James P r o v o s t, dziekan wydziału prawa kanonicznego Katolickiego Uniwersytetu Ameryki i koordynator wykonawczy Stowarzyszenia Prawa Kanonicznego Ameryki, rozważa ujęcia tożsamości katolickiej w prawie kościelnym. Odnotowuje postęp ekumeniczny: w *KPK* 1917 ochrzczeni chrześcijanie-niekatolicy uchodzili za „katolików zbłąkanych, ale pozostających w cieniu katolickiego prawa kościelnego”; dziś ustawodawstwo kościelne odnosi się jedynie do ochrzczonych w Kościele Katolickim lub doń przyjętych. Kanonista dostrzega tożsamość katolicką poprzez chrzest w Kościele Katolickim (lub przyjęcie doń) oraz utrzymanie zewnętrznych więzi niezbędnych dla pełnej wspólnoty z Kościołem – złączone z subiektywnym elementem pragnienia tego chrztu oraz trwania w owej wspólnotcie. Upřednio stawszy się katolikiem, pozostawało się nim trwale, bowiem apóstata, heretyk czy schizmatyk był „złym katolikiem”; obecnie można utracić katolicką tożsamość zrywając więzi pełnej wspólnoty. Powstała anomalia w odniesieniu do tych, którzy wyzbyli się tożsamości katolickiej, porzucając pełną wspólnotę – ale pozostają związani katolickim prawem kanonicznym. Provost uważa, iż w kwestii tożsamości katolickiej prawo kanoniczne nie jest spójne; niezbędne są bardziej zwarte podstawy eklezjologiczne.

„Jesteśmy odmiennymi narodami z różną historią” – w odniesieniu do Australijczyków i Filipińczyków wskazuje na to Australijczyk Geoffrey K i n g S I, dyrektor Instytutu Duszpasterstwa Wschodnioazjatyckiego w Manili. „Tożsamość katolicką nieuchronnie wyznacza kultura. [...] Z konieczności jesteśmy bytami inkulturowanymi”. W 1974 r. Federacja Episkopalnych Konferencji Azji wysunęła formułę trzech dialogów: z kulturami, z religiami, z ubogimi – są to właściwie trzy aspekty jednego dialogu, bowiem kultury azjatyckie są głęboko religijne, a większość narodów stanowią ubodzy. Inkulturacja nie jest sprawą ekspertów: pojawia się, gdy

zwykli ludzie poczynają jednoczyć się dla stawienia czoła najważniejszym problemom wspólnoty. Jeśli ludzie są rzeczywiście włączeni w walkę na rzecz życia, jeśli katolicy wniosą tam bogactwa swej tradycji wiary – wówczas owa tradycja automatycznie stanie się „zainkulturowana”.

Kanoniczne granice tożsamości katolickiej w kilku sytuacjach wątpliwych rozważa ks. Alphonse B o r r a s, profesor eklezjologii i prawa kanonicznego w Wyższym Seminarium w Liège oraz w dwóch instytutach brukselskich. Kościół, jego zdaniem, może jedynie wskazać, jak dana sytuacja zagraża ewangelicznej spójności świadectwa kościelnego. Po przebadaniu różnych grup katolików ochrzczonych Borrás uważa, iż formalnych apostatów, heretyków i schizmatyków oraz tych, którzy odeszli od Kościoła poprzez akt formalny, należy uważać za nie biorących już udziału w widzialnej wspólnocie Kościoła Katolickiego (określonej w kan. 205 poprzez więzi wyznawania wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego). Katolicy w stanie grzechu ciężkiego, zwłaszcza jawnego; objęci sankcją karną; odeszli od wiary lub Kościoła na sposób notoryczny czy publiczny; znajdujący się w nieuregulowanej sytuacji matrymonialnej – nadal żyją w widzialnej wspólnocie, choćby ich włączenie było mniej pełne, a ich uczestniczenie w życiu Kościoła pomniejszone.

Obrazy Kościoła w publicznych emisjach przygotowywanych pod jego odpowiedzialnością, dla elektronicznych środków przekazu, są stosunkowo wycieniowane i odbijają w ogólnych zarysach opinię, jaką ma on o sobie – twierdzi Ernest H e n a u CP, profesor teologii pastoralnej w Nijmegen i dyrektor Flamandzkiej Radio-Telewizji Katolickiej w Brukseli. W imieniu Kościoła występują nie tylko biskupi, także księża i świeccy; wspólnota wiary nie identyfikuje się ze swą hierarchiczną nadbudową: ukazuje się bardziej jako rzeczywistość lokalna, mniej jako religijna „wielonarodówka” silnie scentralizowana z niezliczonymi filiami. Kościół stanowi tam nie tylko instancję etyczną: wspólnota kościelna jawi się jako sakrament i znak zbawienia, jako „wspólnota pielgrzymująca ku pełni swej realizacji”. Jednakże emisje te docierają tylko do niewielkiej części publiczności (także wierzącej). W ogólnych emisjach Kościół stanowi przedmiot informacji. Środki przekazu operują za pośrednictwem symboli: informacja staje się przyciągająca, gdy symbolizuje ją konkretna postać; interesują się one sensacyjnością i tym, co odbiega od normy: z tego powodu mniejszościowe grupy kontestujące mogą uzyskiwać znaczenie, jakim w rzeczywistości nie rozporządzają. Dziennikarze często interpretują pozycję Kościoła na sposób redukcjonistyczny: akcentują kwestie mogące – ich zdaniem – skupić uwagę odbiorców; ze złożonych przemówień papieskich wyciąga się fragmenty często marginalne. Swoisty monopol obecności pewnych hierarchów w mediach powoduje uznanie Kościoła za oligarchię. W mediach znika pojmowanie Kościoła jako instytucji skierowanej ku zbawieniu świata – rysuje się obraz walki o wpływy i władzę, z rywalizacjami i konfliktami. Co najwyżej bardzo rzadko ujawnia się fakt, że Kościół jest „w służbie świata”.

Katolickie zakłady szpitalne uczestniczą w odkupicielskiej misji Kościoła, wypełniają więc posługę w nim i dla niego – wskazuje ks. John B e a l, profesor prawa kanonicznego w Katolickim Uniwersytecie Ameryki. Posługa ta przydaje chorym moc

wznoszenia się ponad fizyczne, psychiczne i duchowe załamanie spowodowane niedomaganiem zdrowotnym oraz starością – i urzeczywistniania ich możliwości ludzkich oraz chrześcijańskich. Zakłady te realizują kościelne słowa miłości bliźniego oraz poszanowania godności każdej osoby; zespala się z moralnym i etycznym nauczaniem katolickim; zapewniają duszpasterską posługę chorym oraz opiekuńczym służbom szpitalnym; zachowują stosunki kanoniczne z władzą hierarchiczną. Katolickość zakładu należy od stopnia uczulenia personelu, traktującego udzielanie opieki jako posługę. Choć nie ma nic „wyłącznie katolickiego” w jakościowej stronie opieki, to jednak w powszechnym pojmowaniu „styl osobisty” wyróżnia zakłady katolickie. Wiarygodność kościelnego obwieszczenia Ewangelii zostaje podważona, gdy życie zakładów szpitalnych nie odbija głoszonej sprawiedliwości: winny one być uczulone na wymogi sprawiedliwości społecznej przy podejmowaniu decyzji dotyczących udostępniania usług – należy kierować się rzeczywistymi potrzebami sanitarnymi społeczności, nie zaś aspektami finansowymi. Sytuacja rynkowa utrudnia zakładom katolickim znaczne zwiększenie zakresu opieki zapewnianej ubogim – muszą one jednak dawać im opiekę jakościowo tę samą, z jakiej korzystają notable.

Tożsamość uniwersytetu od „rzeczywiście katolickiego” do „prawnie katolickiego” rozpatruje ks. Roch Pałgę, profesor prawa kanonicznego w Ottawie, przez: *KPK* (kan. 807-814, z pominięciem uniwersytetów kościelnych ujętych w kan. 815-821), dokument II kongresu delegatów uniwersytetów katolickich w skali świata (Rzym 1972) oraz konstytucję apostolską *Ex corde Ecclesiae* (15 VIII 1990). *KPK* akcentuje formalne aspekty tożsamości, tzn. więz z kompetentną władzą kościelną, niemniej nauczanie staje się centralnym elementem tożsamości. Dla instytucjonalnego zapewnienia obecności chrześcijańskiej na polu uniwersyteckim w obliczu wielkich problemów współczesnego społeczeństwa dokument kongresowy wyznaczał cztery elementy: wspólnotową inspirację chrześcijańską, stałe podejmowanie refleksji w świetle wiary katolickiej nad ciągłymi osiągnięciami wiedzy ludzkiej, wierność Chrystusowemu orędziu przekazywanemu przez Kościół, instytucjonalne słuźenie Ludowi Bożemu i rodzinie ludzkiej w kroczeniu ku transcendentnemu kresowi. Uznano, że realizacja tego decyduje o katolickim charakterze uniwersytetu, niezależnie od ewentualnego braku jego kanonicznego ustanowienia; że uniwersytety katolickie bez statutowej więzi z władzą kościelną nie są mniej katolickie od innych; że hierarchia może interweniować jedynie wówczas, gdy dostrzeże jakieś naruszenie prawdy orędzia chrześcijańskiego. Konstytucja przytacza owe warunki kongresowe, ale pomija uwagę o ich wystarczalności dla uznania charakteru katolickiego; więz z Kościołem uważa za istotny element tożsamości, a biskupów – za „uczestników życia uniwersytetu katolickiego”. W przepisach ogólnych przynosi szereg wskazań: prowadzenie prac badawczych, nauczanie oraz inne formy działalności „w duchu ideałów, zasad i postaw katolickich”; zaznacza konieczność deklaracji publicznej dającej wyraz „katolickiej tożsamości”.

Trafne było przedłożenie katolicko-tożsamościowego ujęcia w dialogach ekumenicznych poprzez dwugłos katolicko-protestancki. Ks. David Tracy, profesor

teologii filozoficznej w Chicago, podkreśla: to soborowa odnowa ducha oraz struktur Kościoła wyłoniła nowe modele lepiej ujmujące „katolicyzm i jego tożsamość”. Akceptując Kościół jako instytucję, katolicy obwieszają społeczną jego realność i skuteczność; poprzez Kościół jako Ciało Mistyczne i Lud Boży katolicy uznają, że ich najgłębsze zespolenie jako ludu stanowi łączność z zasadniczą tajemnicą daru Boga w Jezusie Chrystusie; przez Kościół jako sakrament katolicy przypominają, jak ponownie przywraca on tajemnicę obecną w słowach, czynach, symbolach i sakramentach; wreszcie, przez Kościół jako zwiastuna Ewangelii ujawniają, że jego doświadczenie wciela się w wierność Kościoła lokalnego wobec Ewangelii i uroczystego sprawowania Eucharystii. Wszakże nie wyczerpuje to wszystkiego: jak wykazują wielkie ruchy wyzwolenia na całym globie, Kościół pozostaje służebny wobec ludzkości, co przypomina katolikom, że nie tkwi on zamknięty w sobie samym, a triumfalistyczna dominacja nad światem nie jest jego powołaniem. Ponadto Kościół – jako świadek profetyczny w odniesieniu do ludzkości – wskazuje, że dysponuje autentycznym powołaniem proroków ST: w wierności wobec Jezusa Chrystusa nie ma przyklaskiwać potęgom panującym i błogosławić aktualnemu stanowi rzeczy; wykorzystując religijne zasoby profetycznych tradycji ST i NT, także przekazy własnej tradycji sprawiedliwości społecznej, winien przemawiać do świata, wyrażając osąd o wszelkich władztwach i potęgach ekonomicznych, społecznych, kulturowych i politycznych, wspomagających różne formy uciemiężenia. Ongiś rozróżnienie między teologią a duchowością przemieniło się w rozdział, niefortunny dla obu stron: pozbawiona duchowości teologia może przeobrazić się w abstrakcję oferując kamienie, gdy lud chce chleba; odłączona od teologii, duchowość może przesunąć się ku czystej uczuciowości i pragnącym chleba będzie proponowała ciasto. Dialogi ekumeniczne – zapewnia Tracy – sprzyjają rozwojowi nowych form, przez Gutiérreza i innych nazywanych „«mistyczno-polityczną» duchowością oraz teologią”: teologie polityczne, wyzwolenicze i feministyczne złączyły nie tylko teorię i „praxis”, ale także teologię i duchowość – często na sposób ekumeniczny.

Wymiary historyczne i doktrynalne, geograficzne i kulturowe, duchowe i jurydyczne, socjologiczne i psychologiczne w złączeniu tworzą tożsamość Kościoła, ale nadmierne podkreślanie jednego elementu szybko doprowadza do ujęcia karykaturalnego – stwierdza luteranin André B i r m e l é, profesor teologii systematycznej na Uniwersytecie Nauk o Człowieku w Strasburgu i działacz Ekumenicznej Rady Kościołów. Kościół Chrystusowy ma różne oblicza: jeden jedyny, nie jest jednorodny. Kościół Rzymskokatolicki posiada „żywotną świadomość”, że w człowieczym społeczeństwie stanowi „ciało ustruktrowane”, dysponujące uprzywilejowanym miejscem w historii zbawienia i znacznie przekraczającym ramy zwykłej instytucji: uznaje siebie za znak prawdziwego Kościoła jedynego. Pamiętając o historii Reformacji w XVI w., teolog protestancki w samopojmowaniu Kościoła dostrzeże niebezpieczeństwo „autoabsolutyzacji” na szkodę Ewangelii – opowie się on za Kościołem, który w swych formach strukturalnych oraz instytucjonalnych będzie bardziej tymczasowy i historyczny, bardziej uzależniony od instytucji i kultur. *Katechizm Kościoła Katolickiego* jest silnie uwarunkowany kulturą zachodnią, która

pod wieloma względami wydaje się stanowić część „prawdy wiary”; z kolei *Veritatis splendor* nie waha się absolutyzować pewnych opcji moralnych z dziejów tegoż Kościoła. Wprawdzie wszedł on odważnie na drogę ekumenizmu, ale z tym współistnienie zdecydowane opowiadanie się za wyłącznością rzymskokatolicką: Synod Biskupów dla Europy umieścił nierzyskokatolickie chrześcijaństwo w tej samej grupie co Żydów i wierzących niechrześcijan; odpowiedzialność chrześcijan za kontynent europejski wydaje się należeć tylko do katolicyzmu rzymskiego; ujęcia Kongregacji Doktryny Wiary wobec anglikanów sprowadzają się właściwie do propozycji, by powrócili oni na łono rzymskokatolickie. Wszystkie te elementy – twierdzi Birmelé – ukazują Kościół, który jest równocześnie prawdziwym uosobieniem niepodzielnego Kościoła Jezusa Chrystusa, lecz także Kościołem wyznaniowym pośród innych.

Już refleksja nad własną tożsamością stanowi oznakę tożsamości w stanie zaniku, twierdzi ks. Knut W a l f, Niemiec wykładowca w Nijmegen (prawo kanoniczne) i Tilburgu (teologia). Jawi się pytanie dla kanonistów: czy prawo jest stosowną drogą zagwarantowania tożsamości instytucji? Walf wysuwa domniemanie, że za treściami kan. 216, 300, 803 i 808 kryje się mylna koncepcja formowania rzeczywistości poprzez idealistyczną dyspozycję. A przecież „jeśli legislator chce, by przestrzegano praw, sam winien uszanować rzeczywistość [...] musi dostrzec, czy jego prawa mają szansę, by za nimi podążył ich odbiorca”. Walf przypomina, że początkowe instytucje biskupa Rzymu czy partykularnego Kościoła rzymskiego stały się wreszcie centralnymi organami całego Kościoła Rzymskokatolickiego – i stawia problem: w jakim stopniu owe tradycyjne struktury pewnego Kościoła partykularnego mogą jeszcze dziś wytwarzać czy utrzymywać tożsamości różnych Kościołów partykularnych? Niepanowanie nad jakąś instytucją wzrasta w miarę jej złożoności i rozmiarów; instytucja stara się zdobyć to panowanie poprzez regulacje prawne (dogmaty, ustawy), jeśli pragnie czy to utrzymać kierowanie sobą, czy też wręcz zapewnić sobie istnienie. Nawet długo utrzymujące się instytucje o „różnorodności w jedności” też zniknęły jako niezdolne do rządzenia czy rozkruszone od peryferii. „Jak najbardziej może to stać się losem Kościoła Rzymskokatolickiego”. Jako zamknięta struktura światowa, wywodząca się co najwyżej od czasów Kontrreformacji, w obecnej postaci istnieje on od drugiej połowy XIX w. Model rzymski, dziś jednolity, uchodzi za normalny wzorzec kościelny, jednakże sytuację może zakłócić choćby obsunięcie się podwalin. „W obliczu spadku znaczenia religii niemal we wszystkich rejonach świata jednolity model katolicki kryje, mimo wszystko, większe niebezpieczeństwa niż model pluralistyczny. W znacznej liczbie kultur i cywilizacji religia była i pozostaje artykułem importowanym lub eksportowanym; jednakże może ona długo trwać jedynie tam, gdzie zapuściła głębokie korzenie: to przydaje jej cechę odporności”. Kościół Katolicki jest mozaiką przekonań, na ogół bardzo odmiennych. Wspólny mianownik stał się bardzo wąski, mimo wszelkich przestróg i protestów kościelnego Magisterium. Doniosłym krokiem ku katolickości i katolickiej tożsamości byłoby wreszcie uznanie różnorodności oraz odmienności w Kościele. Wielorodność w jedności jest niewątpliwie jedyną koncepcją przyszłościową tak z punktu widzenia społecznego, jak też w odniesieniu do religii i Kościoła.

## RECENZJE

Zaskakuje brak jakiegokolwiek przywołania – przez podanie spisu treści na „wolnej” stronie czy choćby wzmiankę w wedytoriale – wymienionego tu zeszytu nr 216. Dwugłos katolicko-protestancki warto byłoby rozszerzyć o wypowiedź w rodzaju *Katolicka tożsamość widziana przez judaistycznego partnera dialogu* (wspomniany esej Ben-Chorina miał odmienne założenia) – wszak w zeszycie 468 (z maja 1994 r.) miesięcznika „Znak” *Tożsamość katolicka i jej granice* obok podstawowego artykułu Wacława Hryniewicza OMI *Tożsamość chrześcijańska dzisiaj – od konfesjonalizmu do tożsamości otwartej* znalazły się m.in. aż dwie wypowiedzi odnoszące się do judaizmu: *Dialog Żydów i chrześcijan – jego konsekwencje dla tożsamości chrześcijańskiej* (w rzeczywistości chodzi wyłącznie o katolicyzm rzymski) Jeana Dujardina COr oraz *Misja do Żydów?* ks. Michała Czajkowskiego.

Ogólna akceptacja religijnego pluralizmu świata w miejsce niedysiejszych roszczeń dominacyjnych ze strony jednej religii czy nawet konfesji powoduje korzystne nasilenie się tendencji dialogowej czy może religijnej wielokontaktowej; to jednak najwyraźniej przyczynia się do podejmowania starań o względnie precyzyjne ustalenie własnej tożsamości: rysów, założeń, aspiracji... – dawniejsze modele już nie będą okazywały się przydatne. Autorefleksja tożsamościowa prowadzi do nowego, jak wolno sądzić, wreszcie prawidłowego odczytywania zarówno pradawnych, a głęboko zakorzenionych aksjomatów, jak też różnych cieniem spowitych kart historii nowożytnego Kościoła. Żmudną drogę do ustaleń tożsamościowych wolno uznać za znak czasu – ale i wymóg czasu.

*Michał Horoszewicz, Warszawa*