

# Michał Horoszewicz

---

"L'Église en fragments - vers quelle unité?", Giuseppe Ruggieri, Miklòs Tomka (ed.), Paris 1997 : [recenzja]

---

Collectanea Theologica 68/2, 210-222

---

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

wobec dialogu zwłaszcza na „trudnych zakrętach”. Zbliżeniowe inicjatywy „predialogowe” Kościoła powszechnego okazują się nadszpejdowaniem liczne i różnorodne; przychodzi znać, że spotkały się z otwartością i zrozumieniem strony drugiej.

Praca tu omawiana stanowi tom najzupełniej podręczny, mogący uzasadnienie uchodzić za rzetelny przewodnik do polskiej literatury dialogowej i za „rodzime dopełnienie” nauczania papieskiego dostarczonego przy zapoczątkowaniu serii. *Bibliografia* jest niezaprzeczalnie pionierska — i o tym należy bezwzględnie pamiętać przy kształtowaniu jej globalnej oceny.

*Michał Horoszewicz, Warszawa*

Giuseppe RUGGIERI, Miklós TOMKA (éd.), *L'Église en fragments — vers quelle unité?*, „Revue Internationale de Théologie Concilium”, Beauchesne Éditeur, Paris 271 (1977), ss.188.

Dla chrześcijanina — przede wszystkim dla katolika — zeszyt tu omawiany okaże się niepokojący, zachęcający do niełatwych i na pewno dotkliwych przewartościowań. Jego redaktorzy korzystali z współpracy dwunastoosobowego zespołu konsultacyjnego „Kościół” oraz licznych członków innych zespołów. Nie tylko u nas określenie „Kościół” odnosi się specyficznie do Kościoła rzymskokatolickiego, tak więc tytuł zeszytu warto nieco dopełnić: *Kościół Chrześcijański w kawalkach — ku jakiej jedności?* Osiemnaście studiów zgrupowano w czterech częściach: I — *Sytuacja* (3 artykuły), II — *Przeszłość* (5), III — *Horyzont planetarny* (3), IV — *Perspektywy* (7).

W edytoriale Giuseppe R u g g i e r i, profesor teologii fundamentalnej w Studium Teologicznym San Paolo w Katanii, oraz Miklós T o m k a, profesor socjologii religijnej w Budapeszcie i dyrektor węgierskiego ośrodka badań religijnych (także członek sześciuosobowej Fundacji Concilium), wyjaśniają: tematyka zeszytu to najpierw stwierdzenie faktu. Kościoły nie wytwarzają obrazu zwartości — u schyłku wieku tak bogatego w zaczyny ekumeniczne podział chrześcijan jest uporczywy: u wielu wiara chrześcijańska stanowi tylko jeden z punktów odniesienia egzystencji — jak gdyby strefy doświadczenia ludzkiego okazały się nieprzenikliwe dla wymogów wiary. Poszukiwania jedności między Kościołami i w sercu doświadczenia wiary kształtują się dziś w formach radykalnie odmiennych od dawniejszych, gdy wszystko podporządkowywano hegemonii wymiaru doktrynalnego i dyscyplinarnego. Wyłania się dalej pytanie: czy jedność Kościoła sprowadza się do formy zwartej, pod jaką ją obmyślała kultura totalna i wszechobjmująca?

W zgromadzonych studiach skupiano się na elementach opisujących szlaki refleksji przed wysunięciem propozycji rozstrzygnięć.

W cz. I Miklós Tórkay odtwarza proces historyczno-kulturowy powodujący, że doświadczenie człowieka przedstawia się dziś jako „pokawałkowane”. Uprzednio „empiryczny świat »pokawałkowany« cementowały wiara oraz doświadczenie religijne” — świat ujmowano jako całość bez pęknięć. Religia okazywała się niezrównanym gwarantem systemu kulturowo-społecznego, często także politycznego, wszakże płaciła za to instrumentalnym wykorzystywaniem: przypisywano jej funkcję uwiarygodniania i porządkowania świata. Niezaprzeczalnie chrześcijańskość (łac. *christianitas*, ang. *christendom*, fr. *chrétienté*), troszczyła się bardziej o tworzenie i utrzymywanie porządku kulturowo-społecznego bez sprzeczności i rys, niż o profetyczny dystans chrześcijaństwa w odniesieniu do przejściowego porządku ziemskiego. Eksploracja nowych krain i kontynentów odbywała się pod znakiem wysiłków misjonarstwa, w ramach ekspansji ujednoczonego i wyidealizowanego świata chrześcijańskiego, wszakże w tym dostrzec należy również wizję imperialistyczną oraz pragnienie hegemonii zachodniej. Obecny świat empiryczny „rozkawałkuje się”; wzrastają: mobilność, niezależność podsystemów świata społecznego o własnych prawach, wszechobecność pluralizmu, konkurencyjność wielkich kultur historycznie rozdzielonych (często określanych przez ich tradycje religijne). Historyczne doświadczenie ukazuje, że chrześcijaństwo mogło rozprzestrzeniać się zwłaszcza tam, gdzie wchodziło w kontakt z kulturami mniej rozwiniętymi, to zaś oznacza, że powodzenie tej ekspansji gwarantowała nie treść, ale forma orędzia: praktycznie nie dotarło ono do rozwiniętych kultur Azji. Dziś rozpada się odwieczna izolacja: „Nikt nie może zamykać oczu na istnienie innych koncepcji świata, nikt nie może uznawać własnej tradycji za jedyną prawdziwą”. Ciężar chrześcijaństwa przesuwają się nieuchronnie na zewnątrz Europy i Ameryki Północnej: przyczyną jest liczba wiernych, jutro również liczba studentów i księży, a pojutrze zapewne liczba czytelników publikacji teologicznych.

Problem Boga chrześcijan na tle „pokawałkowanego” świata ponowoczesnego rozważa Johan Reikerstorfer, profesor teologii fundamentalnej na wydziale teologii katolickiej w Wiedniu. Począwszy od Oświecenia wiara stawała się marginalna, zepchnięta w strefę prywatną, bez znaczenia dla społeczeństwa. W procesie „pokawałkowania” społeczeństwa chrześcijaństwo i jego uniwersalistyczne horyzonty sensu przechodzą kryzys: narusza to potencjał uniwersalizmu biblijnego i jego ideały ludzkości. Rosnąca amnezja społeczeństw końca nowoczesności odbarwiła Boga historii, obietnic i osądzenia. Ponowoczesna religijność błądzi po marginesach społeczeństwa, nie mogąc mu towarzyszyć, na sposób krytyczny, w jego humanizacji. „Kwestia Boga stanie się kwestią ludzkości jedynie w następstwie nowego zauważania »innych« przez chrześcijaństwo” — postrzeganie „innych” określa człowieczeństwo jednostki i stopień człowieczeństwa kultury. W poszukiwaniu paradygmatu uniwersalności, który nie wyklucza innych religii (ekskluzywizm), nie wykorzystuje ich (inkluzywizm) i nie pozostawia ich na wchłonięcie w pluralizm relatywistyczny — teolog wysuwa nowy

paradygmat przez uświadamianie różnicy i pluralizmu: uniwersalność nie jako jednorodność nie do podważenia, nie jako uogólnienie niwelujące — ale jako uznanie odmienności, inności „innego”, nie-tożsamości. Ten paradygmat zakorzenia się w pamięci o cierpieniu — jednej z form szacunku, charakteryzującego wielkie religie i kultury, w obliczu cierpienia „innego”. Poważne podejście do pamięci o cierpieniu otwiera obiecujące perspektywy na chrześcijański dyskurs o Bogu.

Aktualne debaty teologiczne nad jednością Kościoła rozważa Angelo Maffei, wykładowca teologii dogmatycznej w Brescii, konsultant międzynarodowej komisji dla dialogu katolicko-luterańskiego. Pragnienie jedności jest wspólne Kościołom, ale jej pojmowania są bardzo odmienne. Osią było założenie, że to jedność w wielości, bez struktury scentralizowanej. Prowadzone dialogi ujawniają istnienie nieredukowalnego jądra odmienności w historycznych formach przyjętych przez wiarę chrześcijańską oraz życie kościelne. Teolog widzi kilka szlaków jedności — najpierw przez wspólnotę Kościołów lokalnych. Nawrót do eklezjologii pierwszego milenium pozwala przekroczyć wizję uniwersalistyczną, która od XI w. spowodowała, że całą rzeczywistość Kościoła wchłaniał Kościół powszechny z papieżem na czele — katolickość okazuje się przynależna do Kościoła lokalnego, który jest autentyczny, gdy stwierdza się w nim obecność elementów Kościoła apostołskiego, wspólnotowość zaś powszechna występuje, gdy każda wspólnota uznaje u innych elementy podstawowe Kościoła i sama może z nimi nawiązywać łączność. „Dlatego wspólna celebrowanie eucharystyczna przedstawia nie tylko szczyt życia Kościoła lokalnego, ale także przejaw powszechnej wspólnotowości między Kościołami”. Istnieje dalej jedność przez różnorodność. Różnice między Kościołami okazują się często tak głębokie, że nie pozwalają na pełne uznanie wzajemne jako Kościołów lokalnych, wyrażających różne środowiska i kultury jednego Kościoła. Wysunięto więc koncepcję, że we „wspólnocie Kościołów pokojowo rozłączonych” trwają różne charyzmaty pobudzone przez Ducha Świętego, każdy z własnym obliczem, a bez aspiracji do asymilowania innych. Dialog między Kościołami to nie konsens eliminujący różnice lecz postać jedności Kościoła.

Jedność przez różnicowaną zgodę w wyznaniu wiary zakłada wspólną akceptację prawd fundamentalnych wyrażonych w Piśmie Świętym oraz symboli Kościoła starożytnego — przy wzajemnej „tolerancji gnoseologicznej” dla innych doktryn proponowanych przez Kościoły. Maffei uznaje to za prawomocne w sytuacji kulturowej, w której większość wierzących praktycznie nie może pojąć przyczyn kontrowersji doktrynalnych w przyszłości. I wreszcie jedność w służbie na rzecz świata, zaangażowanie ekumeniczne bowiem nie może ograniczać się do poszukiwania jedności między chrześcijanami — obejmuje także dialog z religiami, mając na celu nie tylko jedność Kościoła, lecz również przyczynienie się do „zamieszkiwalności” ziemi: działanie na rzecz sprawiedliwości, pokoju i ochrony dzieła stworzenia stanowi wręcz oś Kościoła chrześcijańskiego; ortopraksja staje się decydującym kryterium istnienia Kościoła i jego

jedności. Na tym ostatnim szlaku poszukiwawczym jedności koncepcje EKR wydają się dominować nad działaniami Kościoła katolickiego.

Konkludując, Maffei uważa, iż eklezjologia mogłaby zespolić w jedną wizję wszystkie składowe jedności eklezjalnej, włączając także wymiary dotąd pomijane; przestrzega przed skłonnością do absolutyzacji przyczyn konfliktów współczesnych w Kościele: w sytuacji ekstremalnej konflikty takie mogłyby zneutralizować świadomość dzielenia jednej wiary; sugeruje wreszcie utworzenie systemu komunikacji, umożliwiającego — między różnymi doświadczeniami kościelnymi — wzajemne poznanie, zrozumienie i uznanie, lecz także krytyki.

W cz. II Hans Dieter Betz, profesor nowotestamentalistyki w Chicago (jednakże piszący przede wszystkim po niemiecku), negatywnie odpowiada na tytuł swego artykułu *Czy kanon NT zakłada Kościół w kawałkach?* Pytanie postawione wyraża, iż Kościół może istnieć ujednoczony lub „pokawałkowany”. Kawałki te mogą uchodzić za rezultat podejrzanых ewolucji, podczas gdy jedności przypisuje się bez wahania „preferencję metafizyczną”. Wyrażenie „jeden Kościół w kawałkach” oznacza albo Kościół istniejący tylko w kawałkach, które pozwolą zrekonstruować całość, albo mozaikę złożoną z małych kamieni, wszakże artysta potrafi układać z nich różne mozaiki — i w tym przypadku każdy kamień ma tę samą wartość podstawową, a każda mozaika tę samą wartość artystyczną. Rozważając powstawanie NT, Betz utrzymuje, iż jedność Kościoła należała do obwieszczanych celów Ojców Kościoła i synodów z II-IV w.; ukształtowanie kanonu NT natomiast przyczyniło się — paradoksalnie — do procesu „pokawałkowania” chrześcijaństwa. Utworzenie kanonu to równoczesne odrzucenie przekazów niekanonicznych, uznanie ich mniejszej wartości albo heretyckości. Różne zestawy kanonu wiązały się z Kościołem Wschodu czy Zachodu cesarstwa rzymskiego, przyczyniając się też do „pokawałkowania” chrześcijaństwa. Wszakże Pismo Święte — mimo wszelkich różnic i kontrowersji — należy do najmocniejszych więzi w dążeniu do jedności.

Doniosłym problemem teologii ekumenicznej, zatem także wszelkiej eklezjologii (zwłaszcza ekumenicznej), jest związanie Kościoła chrześcijańskiego z judaizmem i zwalczanie odwiecznej nieprzyjaźni chrześcijan wobec Żydów — wskazuje Ulrich H.J. Kortner, profesor teologii systematycznej na wydziale teologii ewangelickiej w Wiedniu. Skądinąd przesadna wydaje się konstatacja autora, jakoby dawniejsze i obecne postawy Kościoła w odniesieniu do judaizmu stanowiły „centralny temat studiów nad realiami”. Eklezjologia systematyczna uwzględniająca istnienie judaizmu zmusza do odmiennego ujęcia „jedności ekumenicznej”: myśl eklezjologiczna musi uwzględnić w chrześcijaństwie jedność tożsamość oraz odmiennosć. Odmiennosć w jedności chrześcijaństwa to rozróżnienie nie tylko między Kościołem „podstawowym” a jego formami specyficznymi, lecz także między Ludem Bożym jako zbiorowością eschatologiczną a judaizmem empirycznym, czyli Izraelem. „Podstawowy problem ekumeni-

zmu to nie jedność Kościoła, ale jedność Ludu Bożego, którego wyłączna tożsamość z Kościołem mogła być uznana dopiero od chwili, w której chrześcijanie poczęli uważać judaizm za zjawisko minione”. Teologia ekumeniczna kierująca się pojęciem odmienności prowadzi do teorii Ludu Bożego „w kawałkach”.

Paradoksalna jedność tożsamości i odmienności w chrześcijaństwie ześrodkowuje się w judeochrześcijaństwie. Ucieleśnia ono konflikt przenikający dzieje Kościoła i przeciwstawiający ortodoksję herezji. Dzieje judeochrześcijaństwa są w znacznej części dziejami jego potępienia jako heretyckiego przez „Wielki Kościół”, który założył się w Kościele poganochrześcijańskim i dążył to ścisłego rozgraniczenia między sobą a judaizmem. Termin „judeochrześcijaństwo” jest dwuznaczny: historia genetyczna określa, że wszyscy chrześcijanie żydowskiego urodzenia są judeochrześcijanami; historia idei pozwala określić jako judeochrześcijańską wszelką doktrynalną treść chrześcijańską wywodzącą się z judaizmu. Körtner przypomina o niemałych zróżnicowaniach judaizmu tak w późnej starożytności, jak współcześnie. Judeochrześcijan w starożytnym Kościele nazywano ebionitami (ubogimi w obliczu Boga, to znaczy pobożnymi) i nazarejczykami (vel nazorejczykami); w literaturze patrystycznej padają różne imiona (elkezaici, ossenici...); współcześnie można mówić o Żydach mesjańskich albo o chrześcijanach hebrajskich.

Historycznie judeochrześcijaństwo miało zasięgi geograficzne i teologiczne różnorodności większe, niż to przekazuje herezjologia Kościoła starożytnego. Do wczesnych postaci znaczących Körtner zalicza apostoła Piotra oraz Jakuba, którego nazywa jednoznacznie „bratem Jezusa”; wskazuje na Pawłowe przeświadczenie, że Kościół poganochrześcijan musi bezwzględnie zachowywać więź ze swymi korzeniami żydowskimi; podkreśla, że pierwsi chrześcijanie uważali się za członków judaizmu. Dopiero u schyłku II w. Kościół poganochrześcijański począł uznawać judeochrześcijaństwo za heretyckie. Wpływy judeochrześcijaństwa odnajduje się w różnych tekstach z III w., także w mandeizmie i manicheizmie, a ostatecznie nawet w islamie.

W XVII w. poczucie kościelnego wyobcowania spowodowało wyłanianie się pierwszych ugrupowań Żydów ochrzczonych, co nasiliło się w XIX w.; w 1813 r. w Londynie założono Unię Synów Abrahama, mogącą uchodzić za prekursorkę Sojuszu Żydowsko-Chrześcijańskiego. W 1925 r. powstał International Hebrew Christian Alliance. Dziś judeochrześcijan jest 50-100 tys., po większej części w USA; należy rozróżniać mających swą „ojczyznę religijną” w jednym z Kościołów historycznych oraz tworzących specyficzne grupy judeochrześcijańskie — a odmienności teologiczne są znaczne. W Izraelu jest około 3 tys. Żydów mesjańskich stanowiących dziś „Lud Izraela wewnątrz Kościoła”. Judaizm mesjański pozwala weryfikować modele jedności w ruchu ekumenicznym i rozwijać eklezjologię w dialogu chrześcijańsko-żydowskim. W pierwszych wiekach Kościoła judeochrześcijaństwo było ofiarą potrzeby odłączenia się Kościoła od judaizmu; dziś jest zagrożone losem „fragmentu gubionego”, po-

nieważ wydaje się przeszkadzać Kościołowi oraz Synagodze w ogólnej potrzebie odnowy ich stosunków oraz w wysiłkach podejmowanych na rzecz prawdziwego dialogu między Żydami a chrześcijanami.

Chrześcijanie zachodni często widzą jedynie dwa momenty „kawałkowania” Kościoła: schizmę, umownie datowaną na rok 1054, oraz odłączenie się Kościołów zrodzonych przez Reformację — stwierdza Lorenzo Perrone, wykładowca literatury i historii chrześcijaństwa starożytnego w Pizie. Dialektykę między jednością a rozłączeniem widać od pierwszych stuleci; dzieje Kościoła można odczytywać jako stały wysiłek godzenia pluralizmu i wymogów jedności. Rozdarcia chrześcijaństwa Wschodu związane z kontrowersjami chrystologicznymi V-VI w. ukazują niemożność uzyskania jedności za wszelką cenę. Przebiegało to w Kościołach będących bezpośrednią kontynuacją wspólnot apostołskich, na ich terenach rodzinnych. Skrajnie upraszczając złożoną dynamikę „fragmentaryzacji” eklezjalnej, w chrześcijaństwie Wschodu można zaobserwować — wskazuje Perrone — jak różnorodność chrześcijańska sprzyjała utwierdzeniu się nowych podmiotów kościelnych na podstawach politycznych, etnicznych i kulturowych odmiennych od kanwy bizantyjskiej; ponadto umożliwiała przechowanie pewnych odmienności pozyskanych w łonie nowego systemu, obcego religii chrześcijańskiej. Aż do późnego średniowiecza w Kościołach wschodnich występował znaczący proces międzyoddziaływania religijnego i kulturowego, umożliwiający krążenie tradycji hagiograficznych oraz form duchowości. Można w tym dostrzec pewien ograniczony ekumenizm, przy tym Jerozolima — z uwagi na największą koncentrację różnorodnych wspólnot chrześcijańskich — spełniała w tym zakresie funkcję decydującą, przedłużającą pierwotną misję apostołską.

W partykularyzmach chrześcijaństwa wschodniego należy dostrzec jeszcze jeden, dziś ogólnie współdzielony, wymiar jedności; świadomość faktu, że rozerwania konfesyjne nie mają już racji bytu. Po wygaśnięciu fazy obustronnych polemik dochodziło — czy to w korzystnym układzie, czy dzięki światłym osobistościom — do uznania podstawowej zbieżności doktrynalnej w obliczu „nominalizmu” oznakującego dysputy minionego czasu. Skłonność do kościelnego jednoczenia ustała, gdy zelżała dominacja islamu, a Kościoły wschodnie stanęły w bezpośredniej konfrontacji z resztą chrześcijaństwa. Perrone wymienia „politykę unionistyczną” papieżstwa rozwijaną najpierw przez krucjaty, później przez liczne próby z rozmaitym powodzeniem. Rozpatrywane w płaszczyźnie historycznej i teologicznej, dążenia te muszą ściągnąć ocenę raczej negatywną: model, jakim się kierowały, polegał w znacznym stopniu na wchłanianiu tych wspólnot przez katolicyzm rzymski z następującą latynizacją. Polityka ta powodowała wewnętrzne konflikty w poszczególnych wspólnotach i ostatecznie dalszą fragmentaryzację. Skądinąd uwarunkowania historyczne czynią z Kościołów wschodnich interesujące obserwatorium sytuacji „postchrześcijańskiej”: Kościół Wschodniosyryjski dzięki swemu dynamizmowi misjonarskiemu musiał rywalizować

z manicheizmem, buddyzmem, konfucjonizmem i taoizmem, wysuwając modele „inkulturacji” wiary chrześcijańskiej, co obwieszczało trudności dzisiejszej ewangelizacji.

Ekumeniczne dialogi ostatniego trzydziestolecia przydały wigoru profetycznym intuicjom niektórych prekursorów, uwzględniających zarówno wartości, jak i granice właściwe każdemu z „fragmentów” kościelnych wyrosłych na podłożu przeciwstawnych tradycji doktrynalnych. Przywoływanie kościelnych „fragmentów” chrześcijaństwa Wschodu będzie mogło doprowadzić do ponownego ułożenia jedności, pod warunkiem że zostanie ona ujęta w formie pluralistycznej i braterskiej, zdolnej ochronić bogactwo oraz różnorodność poszczególnych wspólnot.

Pojęcie herezji implikuje wizję walczącej ortodoksji — stwierdza Anne Brenon, archiwista-paleograf kierująca Ośrodkiem Studiów nad Kataryzmem w Carcassonne. W artykule o herezjach średniowiecznych wskazuje, że w 1022 r. doszło do pierwszego stosu w historii chrześcijaństwa; z rozkazu Roberta Pobożnego dwunastu kanoników orleańskich spalono pod zarzutem herezji. Pod piórem klasztornych kronikarzy rodziła się postać heretyka jako fałszywego profety obwieszczającego Antychrysta, jako wysłannika zła. Ujawniały się też wspólnoty duchownych, zakonników i świeckich, domagające się powrotu do ideałów pierwotnego Kościoła i lansujące kierowanie się nakazami apostołów — najzłańsze wkraczały na szlak nieposłuszeństwa wobec Rzymu, piętnując praktyki bogatego Kościoła i odrzucając wszystko, co wydawało się późniejsze od podstawowego orędzia NT. Ten prawdopodobnie najostrzejszy ferment duchowego poszukiwania owych czasów uchodził za ucieleśnienie heretyckości.

Brenon rozważa wyłonienie się prawdziwego „kontr-Kościoła chrześcijańskiego”: katarysty, sięgającego od Flandrii po Langwedocję i Bośnię; wskazuje na czołowego rzecznika papieskiej teokracji — Innocentego III, który wypracował „jurydyczny arsenał kanoniczny represji antyheretyckiej” i utożsamiał „herezję ze zbrodnią *lèse-majesté* przeciw Bogu”. Heretyków odrzucono „w mroki zewnętrzne i wieczyste potępienie, symbolizowane przez stos”. Zasygnalizowawszy represje wobec waldensów, beginów i beginek oraz ustanowienie Inkwizycji, autorka konkluduje: „Logika Kościoła wojującego wiodła Kościół Rzymski od ideologii krucjaty do praktyki Inkwizycji”. Kataryzm widział się Kościołem duchowym: „Czy była do »fragmentaryzacja« w imię poszukiwania jedności?” Niejednokrotnie przywołuje się słowa katarskiego kaznodziei: „Są dwa Kościoły: jeden ucieka i przebacza (Mt 10,22-23), drugi posiada i odziera ze skóry”. W pominiętych tu szkicu ks. David Tracy, profesor teologii filozoficznej w Chicago, pisze: „Niefortunnie dla naszych dwuznacznych dziejów, katarzy nie stanowili jedyne szlachetnego i promieniującego »fragmentowego« kulturowo-duchowego, który uległ zrównaniu z ziemią przez panujący podówczas system totalitarny pod sztandarem uniwersalności pojmowanej jako jednolitość”.

W złożoność „fragmentu jansenistycznego” wprowadza ks. Bernard Plongeon, profesor Instytutu Katolickiego w Paryżu i wieloletni kierownik zespołu badań nad



współczesną historią religijną. Jansenizm pojmowano rozmaicie: jako ruch patriotów przeciw absolutyzmowi państwa, przeciw wszelkim despotyzmom religijnym, politycznym i ekonomicznym; jako blok antyjezuicki i zjednoczony front przeciw ultramontańskim roszczeniom „dworu rzymskiego”; jako przeciwstawianie katolicyzmu kalwinistom oraz filozofom Oświecenia. Stosunek jansenizmu do polityki wspierał się o zasadę etyczną: dobre obyczaje są niezbędne dla państwa. Wiek XVII zapoczątkował erę kryzysu w aparatach państwa i Kościoła pod gwałtownymi ciosami indywidualizmu potępianego przez hierarchię kościelną za ducha swobodnego roztrząsania (*libre examen*) jako czynnika irreligii — a sławionego za podstawę na rzecz praw sumienia; janseniści szeroko w tym uczestniczyli — ubolewali nad dekadencją tradycji katolickiej, ale pozostawali przy „nieomyślności Kościoła powszechnego: korupcja doczesności nie może ugodzić w pozaczasowość doktryny”. Po bulli *Unigenitus* (1713), promulgowanej na żądanie Ludwika XIV, Klemens IX definitywnie ekskomunikował 3 tys. księży francuskich (na ogólną liczbę 100 tys.), co pozwala uchwycić wpływy jansenizmu — i rozmiary zaniepokojenia władz. Janseniści uważali się za *ultima pars* przeobrażoną w *senior pars* w Kościele zgangregowanym, podobnie jak w państwie nadżartym przez absolutyzm królewski. Ponieważ Kościół jest w państwie, przeto odrodzenie polityczne — pozostaje zadaniem Kościoła. Prymitywizm ich teologii politycznej — zauważa Plongeron — wiódł ich w konfliktach XVIII w. ku „religii narodowej”. Polityczny jansenizm XVIII w. wysuwał projekt teologii praktycznej: odmienić świat przez nasycenie go ideałami Kościoła pierwotnego (ubóstwo, konsens powszechny przy wyborach do funkcjonowania hierarchii cywilnych i religijnych).

Cz. III otwiera esej *Fragment a część — refleksja hinduska* ks. Raymonda P a n i k k a r a, Hindusa osiadłego pod Pirenejami, gościnnie wykładającego w ponad stu uniwersytetach, emerytowanego profesora komparatystycznej filozofii religii (l. mnoga) w kalifornijskim Santa Barbara. Kościoły w krajach niezachodnich nazbyt długo były zwykłymi koloniami „Kościołów-matek”: finansowo, intelektualnie i duchowo. Z azjatyckiego punktu widzenia Kościół jako organizacja jest we fragmentach. „Fragment” to ułomek; Kościół był kruchy, dotknął go przełom. „Cześć” to porcja całosci, w jakiej ona uczestniczy. Uznanie części za całość może okazać się schizmą przy rozważaniu przestrzennym, natomiast może mieć wartość dla Kościoła lokalnego; gdyby Kościół był jedynie organizacją, odpowiedzią na fragmentaryzację byłaby „konfederacja Kościołów” — jednakże teologicznie wywodzi się, że przełomy są nazbyt poważne, by dawały się zlikwidować przez superorganizację. Jako instytucja Kościół jest w kryzysie. W Indiach mówi się „chrześcijaństwo tak, kościelność nie” (ang. *christianity yes, churchianity no*; franc. *le christianisme, oui, l'églisianisme, non*). Istnieje nierównowaga między mentalnością nowoczesną a tradycyjną wizją świata kościelnego. Mimo ponad dwustu milionów chrześcijan azjatyckich (wszakże bodaj jedną trzecią skupiają Filipiny, kontynent więc okaże się „szczuplejszy”), Kościół pozostaje instytucją zachodnią przeniesioną na Wschód wówczas, gdy in-

stytucjonalnie był już silnie rozwinięty — nic dziwnego, że wytwarzało to pewien traumatyzm. Próba złagodzenia tego sprowadzała się do utrzymywania chrześcijan na poboczu głównych nurtów życia kulturowego i politycznego poszczególnych krajów; teologicznie kuszone się o usprawiedliwienie tej polityki: „»my« mieliśmy prawdę totalną, byliśmy »katolikami« i lepsi”; jednakże wraz z dekolonizacją świata poszczególne Kościoły czują się w prawie stwierdzenia swej tożsamości chrześcijańskiej na sposób odmienny.

Azjatyckie spojrzenie na dzisiejszą sytuację Kościoła uznaje za przesadne — najładniej mówiąc, zdaniem Pannikara — teologiczne wyjaśnienia dotyczące Jezusa Chrystusa zakładające instytucję; dostrzega się nikłe uczulenie na wiele zachodnich debat teologicznych (liczba sakramentów, reguły matrymonialne, kobiety-księża, liturgia) opartych na argumentach takich jak wola Założyciela, możliwość przeobrażenia orędzia Ewangelii w artykuły prawa kanonicznego, teologiczny prestiż kostiumów historycznych — bez szukania kompromisów i dróg pośrednich. Zbiór religii określanych jako hinduizm funkcjonuje dobrze bez uciekania się do pojęcia Kościoła jako instytucji niezbędnej do istnienia wiary religijnej. Co na Zachodzie uchodzi za „fragment” Kościoła Chrystusowego, umysłowość hinduska odczyta jako część całości, której zwartość i jedność są gdzie indziej, poza wszelką instytucją. Nie tylko Kościół istnieje w częściach, także religie wydają się częściami tego wymiaru człowieczego, który na Zachodzie nazywa się religią. „Fragmentaryzacja” Kościoła może stanowić wielkie wyzwanie dla chrześcijan w trzecim tysiącleciu — konkluduje religjolog — by spotkanie z Azją i Afryką wspomogło Kościół w dojściu do stanu dojrzałości.

„Kawałkowanie” w Ameryce Łacińskiej sięga czasów konkwisty, która połamała życiowe plany jednostek w imię uniwersalności — twierdzi Paulo S u e s s, Niemiec osiadły w Brazylii, dyrektor studium nauk misjonarskich w São Paulo. Kawałki to elementy uszkodzone, oznaki zniszczonej tożsamości. W Kościele „kawałkowanie” określa struktury niedojrzałości, powodujące utratę pamięci historycznej i kontekstualnej. Gdy jakaś część obwieszcza się „Kościołem powszechnym”, można mówić o hegemonicznych roszczeniach Kościoła partykularnego: żadna część nie jest całością powszechną i nie może jej reprezentować. Kolonizacja oznaczała „kawałkowanie” w imię partykularności hegemonicznej: rodzima ludność zetknęła się z roszczeniami do uniwersalności polityczno-religijnej. Kolonizacja wykorzeniła ludy i zniszczyła kultury, wszakże tych, którzy przetrwali, nie sparaliżowała w przestrzeniach bez kultury: nędra społeczna zdolna jest wytworzyć ruiny kulturowe — lecz nie kulturową nieobecność; skolonizowani Indianie i sprowadzeni do niewolnictwa Afroamerykanie nigdy nie zaprzestali planowania życia na horyzontach nadziei, z fragmentów kultur własnych oraz swych kolonizatorów.

Republikańska wolność religijna obwieściła kres oficjalnej jedności katolickiej. I tak w Brazylii w latach 1980-91 odnotowano pojawienie się czterech tysięcy nowych denominacji religijnych. Wszystkie Kościoły historyczne są penetrowane przez grupy

zielonościątkowe, potrafiące na sposób bezpośredni odpowiadać ubogim i ich nostalgii za zbawieniem. W procesach migracji oraz „fragmentaryzacji” religijnej uczestniczą też religie autochtoniczne i afrobrazylijskie. Tę potrzebę migracji religijnej trzeba rozpatrywać w nawiązaniu do wykorzenienia społeczno-kulturowego, a również do kulturowych nurtów nowoczesności. W większości przypadków podobne migracje nie prowadzą do sekularyzacji czy ateizmu: 4,9 proc. Brazylijczyków uważa się za bezreligijnych, ale w tym jest tylko znikoma grupa zdeklarowanych ateistów (lub też odpowiadających się za „religią cywilną”). W Ameryce Łacińskiej od lat dwudziestu poszukiwano tożsamości narodowej, którą starano się wytworzyć, łącząc Indian, Afrykanów i Europejczyków. Ostatecznie polityka tożsamościowa oznacza wzmocnienie różnych konarów społeczno-kulturowych ludności. Dziś kryteria kontrofensywy krytycznej, troszczącej się o pełnię życia wszystkich, może wysunąć „kontekstualność” we współodpowiedzialności grup społecznych kulturowo zróżnicowanych.

W posoborowej sytuacji, akcentującej pluralizm i „fragmentaryzację” Kościoła katolickiego, religijne doświadczenia kobiet oraz formy ich teologii ujawniły się „z siłą wulkaniczną niekiedy zagrażającą” stwierdza Lisa S o w l e C a h i l l, profesor etyki chrześcijańskiej w Boston College. Kobiety-teologowie stwierdzały, że nawet Sobór kierując się do całej ludzkości, zwraca się „nie tylko do synów Kościoła (...) ale do wszystkich ludzi”, a „całą rodzinę ludzką” utożsamia ze „światem ludzi” (KPK 2). Widzialność doświadczenia kobiecego wykazała, że jedność Kościoła jest złudzeniem. Interpretacje dominujące, symbole i kategorie, które — jak się wydawało — zapewniały jedność w przeszłości, opracowano z męzczyźnianego punktu widzenia. Trzeba było nowego odczytania Pisma Świętego, by uznać, że kobiety i mężczyźni są na równi stworzeni na obraz Boga, a powszechne Jezusowe orędzie zbawienia odnosi się jednakowo do nich. „W obecnej teologii znamieną jest symbolizacja Boga czy Jezusa jako kobiecej postaci mądrości uosobionej: Sofii”. Nie wystarczy wprowadzenie kilku elementów „kobiecych” do istniejącego modelu androcentrycznego teologii: „Instytucje teologiczne i kościelne wymagają radykalnego przemyślenia, nim na horyzoncie pojawi się jakakolwiek możliwość jedności. Sama jej koncepcja wymaga dogłębnego przeobrażenia. Przyszła jedność Kościoła, w której zostaną w pełni wintegrowane doświadczenia kobiet, będzie jednością trwałego dialogu i różnicy we wspólności”. Doświadczenie kobiet może dwójako dopomóc w przewycięzaniu obecnej „fragmentaryzacji” teologii i Kościoła: pozwala ono dosłyszeć głos, ongiś wykluczony czy zepchnięty na pobocze — treść symboli religijnych i doktryn teologicznych będzie więc skorygowana i rozszerzona. Ponadto doświadczenie kobiet zapewnia nowy sposób pojmowania teologii i nowy model teologicznego dyskursu.

Cz. IV całościowo nie osiąga odkrywczej dociekliwości i refleksyjnego napięcia, jakie oznakowały studia trzech uprzednich części. Można powątpiewać w zasadność przesunięcia akcentów przez sprowadzenie tematyki aż trzech artykułów do płaszczyzny wyłącznie i specyficznie rzymskokatolickiej.

Dzieło dramatyczne Soboru Trydenckiego analizuje Pierre Vallin SJ, profesor teologii dogmatycznej na wydziale teologicznym Towarzystwa Jezusowego (Centre Sévres, Paryż). Uważa, iż do przyszłościowego zapewnienia zgody doktrynalnej niezbędna była „suwerenna wola jednolicąca: widzialność papieska”; uznaje to za decydujący aspekt teologicznego dzieła Soboru. „Dogmatyczne wyznanie wiary i posłuszeństwo papieżowi złożone pod przysięgą suwerennemu zwierzchnikowi Kościoła stanowią dwa oblicza instytucjonalizacji nieznannej w społeczeństwie chrześcijańskim”. Kościół będzie stanowił ciało polityczne zinstytucjonalizowane, którego więź społeczną ustanawiają: zaprzysiężone opowiedzenie się za specyficzną systematyzacją dogmatyczną oraz złożone pod przysięgą posłuszeństwo wobec suwerena.

Wszakże system trydencki doprowadził do „instytucjonalnej fragmentaryzacji” chrześcijaństwa: rola przydana urzędowi papieskiemu w utrzymywaniu zwartości eklezjalnej miała stać się w przyszłości dodatkową przeszkodą w zbliżeniach czy wymianach międzykonfesyjnych nie tylko wobec protestantyzmu, ale także wobec starodawnych Kościołów wschodnich. Można domniemywać, że to nie przez przypadek i nie w wyniku ludzkich niezręczności papieństwo odgrywało rolę czynnika bardziej nasilającego napięcia między katolikami, niż stojącego w służbie wspólnych poszukiwań. Trwałość i nasilenie wielorakich kryzysów aż po współczesność wywodzą się „z Kurii Papieskiej i jej autorytarnych interwencji”. Pragnienie jedności i przejrzystości może prowadzić do „fragmentaryzacji” samego założenia zwartości kościelnej, konkluduje jezuita.

Rozczłonkowanie wielkich ideologii oraz pewników, marzących o pojednaniu ludzkości pod ideałem braterstwa i równości, pozwala dostrzec nowy horyzont różnorodności — twierdzi przywołany już Giuseppe Ruggieri. Znaczące słowa tradycji chrześcijańskiej należy więc pojmować ponownie w całej głębi, jeśli pragnie się ich skuteczności. Ziemia okazała się wioską coraz bardziej planetarną, każdy może stać się „współczesny” dowolnym osobom czy wydarzeniom. Chrześcijaństwo odkrywa, że musi współzamieszkiwać z innymi religiami — przestaje dostrzegać w nich „dzieła demona”. Chrześcjanin współczesny pojmuje nieredukowalność własnego doświadczenia wiary do innych doświadczeń, kierujących się odmiennym rytmem. W tej samej sferze społecznej, w tym samym kontekście istnieje taki policentryzm kulturowy i taki pluralizm punktów odniesienia różnych doświadczeń ludzkich, że jakiegokolwiek roszczenia — choćby ograniczone własną epoką — do jednej i jedynej syntezy kulturowej okazują się złudne. Współczesny horyzont doświadczenia chrześcijańskiego wyznaczają raczej: pluralizmy religijne, wielość kultur i kanw życia, zanik społecznej sfery języka chrześcijańskiego. Teolog uważa, iż jedność w Kościele może być znakiem jedności ludzi z Bogiem oraz jedności całej ludzkości jedynie pod warunkiem umieszczenia jej poza wszelką kulturą i logiką tożsamości. Ruggieri stawia pytanie: czy tajemnica jedności w łonie Kościołów i między nimi da się przeżywać na sposób bardziej bliski Ewangelii i prawdziwie znaczący dla kultury odmienności. Przypomi-

na o zniwelowaniach wielkich sporów doktrynalnych: Kościoł katolicki i Kościół Wschodniosyryjski (nestoriański), uznały dawniejsze potępienie za wynik nieporozumień; Kościół katolicki i Kościół bizantyjski zniosły wzajemne ekskomuniki. Świadczy to o klimacie przyjaźni i szacunku, ale nie doprowadza do przywracania wspólnoty. Uważa się, że Kościoły — i dawniej, i dziś — stanowią bardzo ważne czynniki integracji w społeczeństwie i w państwie; stabilizują kulturę polityczną, przenosząc ludziom zwłaszcza wspólne wartości etyczne. „Jeśli jedność Kościoła obracała się dawniej wokół wielkich formuł doktrynalnych, to dziś wydaje się wspierać o wspólne uznanie »religijne« pewnych wartości, których szczególnie potrzebują społeczeństwa”.

II Sobór Watykański odsonił eklezjologię wspólnoty, co pozwala przemysleć ideę jedności Kościoła jako wspólnoty niezależnych Kościołów — wskazuje Johann B r o s s e d e r, profesor teologii systematycznej w Kolonii i Przewodniczący Europejskiego Stowarzyszenia Badań Ekumenicznych — nie drgnęła natomiast eklezjologia rzymskiego centralizmu drugiego tysiąclecia chrześcijańskiego: wedle niej, nie można pojmować jedności Kościoła bez podporządkowania wszystkich innych Kościołów rzymskiemu papieżowi. Eklezjologie te nie dadzą się zespolić: eklezjologia centralizmu rzymskiego odpowiada za podział Kościołów na wschodni i zachodni oraz za wewnętrzny podział Kościoła zachodniego w XVI w. — i prowadzi do impasu ekumenicznego. Uprzednio nie tylko w Kościele rzymskokatolickim używano określenia „ponowne zjednoczenie Kościołów chrześcijańskich” zakładającego, że ongiś był jeden Kościół powszechny, zapewne rygorystycznie ukształtowany, kierowany przez Rzym — Kościół, od którego konfesje odłączyły się i obecnie powinny pogodzić się z Rzymem. Autor przytacza słowa patriarchy ekumenicznego Atenagorasa z 1964 r.: „Nigdy nie byliśmy zjednoczeni! (...) Żyliśmy we wspólnocie i będziemy ponownie w niej żyli”. W pełni można wyobrazić sobie eklezjalną niezależność, czyli autokefalię, oraz więź, która jednoczy owe Kościoły niezależne w sensie wspólnoty; byłaby ona i dziś możliwa. Jednakże „wedle zapewnień rzymskiej eklezjologii »papiejskiej i centralistycznej zachodniego Kościoła drugiego milenium« współistnienie niezależności oraz wspólnoty jest nie do pomyślenia, gdyż tkwi tam pojmowanie Kościoła ujednoczonego, którego twórczym czynnikiem jedności ma być papieżstwo ze swymi roszczeniami do pełni powszechnej władzy jurysdykcyjnej”.

Brosseder wymienia wiele porozumień międzykościelnych zawieranych od 1931 r., liczne siatki eklezjalne w USA, Kanadzie i Indiach, narodowe rady chrześcijan i kontynentalne instytucje eklezjo-ekumeniczne: wskazuje na to intensyfikujące się przeświadczenie o celowości przywrócenia wspólnoty, której wszyscy dziś pragną. Pytanie: „Ku jakiej jedności Kościołów?” zmusza do porzucenia modelu jedności organicznej; modelowi federacyjnemu nazbyt brakuje podstaw teologicznych do niezbędnego współdziałania. Koncepcja natomiast wspólnoty Kościołów dobrze zgadza się z modelami „jedności w pojednanym zróżnicowaniu” czy „jednego Kościoła jako wspólnoty soborowej”.

Wolno, konkludując, wysunąć dwa zastrzeżenia. Pojęcie „chrześcijaństwo” niejednokrotnie figuruje tam, gdzie należało jednoznacznie mówić o katolicyzmie; przykładowo: to nie „lud chrześcijański” potrzebował Soboru Trydenckiego w celu wprowadzenia doktryny upewniającej — po prostu społeczność katolicka. Przedłożono „fragmentaryzację” świata oraz „pokawałkowanie” chrześcijaństwa — ale chyba warto było zarysować „fragmentaryzację” całej współczesnej religijności: gdy przed parudziesięciu laty nowością byli „chrześcijanie bezkościelni”, to dziś mówi się o „religijności bez-bożnej”, obywatelkiej się bez transcendencji.

Edytoriał słusznie akcentuje, że cz.II, choć skromnych rozmiarów pożytecznie pozwala pojąć „nieadekwatność ujęć popychających aż do wyłączenia, niekiedy przemocowego, »fragmentów« chrześcijańskiego doświadczenia, które nie dawały się wintegrować w totalitarną wizję życia kościelnego”. Skoro Nestoriusz już nie jest „nestoriański”, jak to wskazuje, choćby nie w tych słowach, wspólna deklaracja Rzymu oraz Patriarchy Kościoła Wschodniosyryjskiego; skoro wzajemne potępienia były owocem nieporozumień — to Kościoły winny aż po fundamenty odnowić swój sposób wzajemnego postrzegania. Jest to dyrektywa szczególnie doniosła.

Kościółowi rzymskokatolickiemu przypada przemyślenie teologicznego ładunku własnego ekumenizmu prowadzonego pod godłem jedności chrześcijan: mogłoby to skłonić do bardzo rozległego przeglądu samokrytycznego wszystkich rozdzźwięków wewnątrzchrześcijańskich, których Rzym był jakże często głównym sprawcą. Zeszyt ten negatywnie ujmuje różne roszczenia rzymskokatolickie do sprawowania nadrzędności, pojmowanej ekskluzywistycznie, nad innymi Kościołami. Można byłoby zastanawiać się nad okolicznościami powodującymi, że nawet dalekowzroczni papieże skłonni byli utrzymywać swój Kościół w stanie niemal „twierdzy obleganej” wobec innochrześcijańskich aspiracji i pragnień.

Zebrane studia są na antypodach triumfalizmu, wszakże pozwalają na umiarkowany optymizm wynikający z przeświadczenia, że na przełomie tysiącleci wyłaniają się dla Kościołów chrześcijańskich realne możliwości: muszą one — zwłaszcza Kościół rzymskokatolicki — wyzbyć się roszczeń do swej „jedności” pojmowanej ekskluzywistycznie i zaniechać wszelkiej nietolerancji międzyeklezyjalnej (zresztą także międzyreligijnej). Wydaje się, że forma papieskiej posługi — zaakceptowana przez I Sobór Watykański — nie będzie wymagała niemałego przeobrażenia: obecny jej kształt może uchodzić na nazbyt kontrowersyjny.

Wolno uznać, że zeszyt tu omawiany świadczy o coraz głębiej założonym prześwietlaniu kościelnej rzeczywistości, wspartym o dociekania obejmujące wiele minionych stuleci i próbującym dostrzec kształty „jeszcze-nie-nadeszłego”.

*Michał Horoszewicz, Warszawa*