

# Michał Horoszewicz

---

## "Questions en suspens", Christoph Theobald, Diethmar Mieth (red.), Paris 1999 : [recenzja]

---

Collectanea Theologica 69/4, 232-241

---

1999

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.

Christoph THEOBALD, Dietmar MIETH (red.), *Questions en suspens*, Revue Internationale de Théologie „Concilium”, z. 279, Beauchesne Éditeur, Paris 1999, ss. 176.

Inspiracją do założenia międzynarodowego przeglądu teologicznego „Concilium” były obrady II Soboru Watykańskiego: pierwszy jego zeszyt ukazał się w styczniu 1965 r., tuż po zakończeniu trzeciej – przedostatniej – sesji soborowej. Niżej omawiany zeszyt rozpoczyna więc trzydziesty piąty rok ukazywania się pisma; może uchodzić po części za zbilansowanie czasu posoborowego – ale bardziej za wyznakowanie kwestii stojących przed następnym soborem. Na takie ujęcie pozwala już pierwsze zdanie edytoriału: „Sobór Watykański II, sobór przejściowy, był doskonale świadom, że bardzo szybko nie tylko wyłonią się nowe problemy, ale ponadto z powodu jego otwartej metodyki (pastoralna forma doktryny, znaki czasu itd.) trzeba będzie wynajdywać nowe modele i nowe metody postępowania”.

Zeszyt *Problemy w zawieszeniu* ukazuje się w nowej serii *Wiara chrześcijańska* pod redakcją Christopha Theobalda SJ, profesora teologii fundamentalnej i dogmatycznej na wydziale teologicznym Centre Sèvres (Paryż), oraz Dietmara Mietha, profesora etyki teologicznej w Tybindze. Zawarto 18 studiów pochodzących od szesnastu autorów; dziesięciu spośród nich to członkowie 25-osobowego Komitetu Dyrekcyjnego pisma. Tak więc zeszyt może uchodzić za szczególnie „wizytówkę” tego kolektywnego redaktorstwa naczelnego „Concilium”. Realizację zeszytu umożliwiła współpraca ogromnego 88-osobowego zespołu teologów (m.in. z Botswany, Chorwacji, Nigerii i Sri Lanka – lecz nie z Polski).

Edytoriał wyjaśnia, że przyjmowanie Soboru odbywało się w dwóch kierunkach: recepcja oficjalna orientowała się na klasyczne rozróżnienie między doktryną a dyscypliną, by stopniowo dokonywać integracji nowego (Vaticanum II) w dawnym (Trydent, Vaticanum I); recepcja praktyczna u podstaw ukazywała nowe problemy z ich orszakiem doświadczeń oraz prób otwierających się na nowe szlaki rozstrzygnięć.

Burzliwe dzieje przeglądu stanowią odbicie tego procesu pełnego napięć, w którym coraz trudniej „było wyartykułować historyczno-kulturowe zróżnicowanie kontekstów oraz normatywną strukturę tradycji chrześcijańskiej. Problemy poruszane w zeszycie stanowią jądro debat eklezjalnych, bowiem okazują się znamienne dla bardziej uogólnionych czy podstawowych orientacji Kościoła.

Mimo wszystko redaktorzy powstrzymują się od proponowania układu przyszłego soboru: wybór „problemów w zawieszeniu” uznają za nazbyt ograniczony i może arbitralny. Nie są też pewni, czy nadeszła już pora takiego zgromadzenia ekumenicznego. Może raczej należy zbiorowo wejść w czas doświadczeń, gdy Kościół okazuje się swoistym laboratorium, w jakim poszukuje się wielu rozwiązań z nieprzewidywalnymi rezultatami. Kapłanom trudno przychodzi przystać na taki rodzaj soborowości doświadczeń, który wymaga nowego pojmowania katolicyzmu.

Podstawowo-wprowadzające rozważania nad hermeneutyką II Soboru Watykańskiego podejmuje Giuseppe Ruggieri, wykładowca teologii fundamentalnej w Studio Teologico S. Paolo w Cantanii (Włochy). Od swych początków Kościołomusiał reagować na wewnętrzne i zewnętrzne wezwania, nakłaniające go do samookreślenia w człowieczym kontekście danego czasu. Pierwotnie zapytywano na przykład: jakie warunki należy postawić poganom przyjmującym Ewangelię?; później zastanawiano się: co czynić z tymi, którzy po chrzcie ciężko zgrzeszyli?, jak postępować w obliczu korupcji życia chrześcijańskiego na wierzchołku i u podstaw?, jakie są prawa Indian?

Ruggieri pragnie ustalić, czy II Sobór Watykański może nam pomóc w określaniu odpowiedzi na pytania wyłaniające się dzisiaj w Kościele chrześcijańskim: czy na ostatnim Soborze nie ukształtowała się nowa metoda podejmowania wielkich kwestii, przez historię stawianych Kościołowi? Niezgoda w odniesieniu do znaczenia Soboru wystąpiła z całą ostrością bezpośrednio po jego zakończeniu: skrajna mniejszość, która już podczas prac soborowych sprzeciwiała się zarówno podejmowaniu wielkiej tradycji Kościoła, jak też procesowi *aggiornamento*, wysunęła tezę błędu: zdrady posttrydenckiej tradycji katolickiej przez innowacje liturgiczne i doktrynalne oraz przez otwarcia na kulturę zsekularyzowaną. Wysuwane w 1968 r. hasło „końca kontreformacji” – zresztą zasygnalizowane już w styczniu 1965 r. – czyniło z Vaticanum II wydarzenie należące do przeszłości eurocentrycznej.

Vaticanum II – twierdzi Ruggieri – o wiele bardziej szanowało tradycję Kościoła niż sobór poprzedni: akcentowało pragnienie powrotu do pradawnych źródeł życia Kościoła bez obwarowywania się rozwojem ostatnich stu pięćdziesięciu lat; było to przeciwieństwem mentalności przerażonej zasięgiem globalnej tradycji Kościoła i pragnącej uniknąć jakichkolwiek zmian w odniesieniu do wyciszzonej oraz ograniczonej równowagi niedawnej przeszłości.

Wedle Jana XXIII, aby uzyskać pogłębioną penetrację doktrynalną, należy zawsze przeformułować istotę Ewangelii wedle wymogów czasu: to przeformułowanie jest „wymogiem «ciągłości», nie zaś rozerwaniem”. Dla Ruggieriego papież Roncalli „wyrzązał ideę odmłodzenia Kościoła, obraz ogrodu do pielęgnowania, nie zaś muzeum do konserwowania”. Należy więc odkryć istotę „sensu przeżywanego historii, przez ludzi interpretowanej jako miejsce teologiczne”. Kategoria znaków czasu staje się centralna jedynie wówczas, gdy ma się na uwadze całą historię przeżywaną i interpretowaną przez ludzi.

Ruggieri akceptuje pogląd Rahnera na cezurę soborową: Kościołomobwieścić, choćby na sposób mało przejrzyście, przejście od Kościoła zachodniego do Kościoła powszechnego, co musi nawiązywać do jedyne go w historii podobnego przejścia od Kościoła Żydów do Kościoła pogan. Jak uczniowie Jezusa musieli na sposób twórczy przemyśleć Stary Testament oraz kulturę judaistyczną w oparciu o swą wiarę w Jezusa Chrystusa, tak dziś Kościoły muszą czynić to samo: „Znajdujemy się przed nowym początkiem”. Na sposób dotąd nie występujący pojawia się plu-

ralizm kultur i ludów, który – w dziś posiadanej historycznej świadomości owego pluralizmu i jego godności – nie może być przyrównywalny do pluralizmu epok minionych. Nie jest to wszakże „początek absolutny” – to raczej twórcza interpretacja odkrywająca możliwości tradycji uprzednio nigdy nie wykorzystywane, ponieważ historia minioną ich nie dostrzegała, a nawet uznawała za zabronione. Wielka debata soborowa nad tradycją pozostawała – konstatuje teolog – nazbyt uwięziona w klimacie posttrydenckim.

Problemem staje się odnalezienie więzi między historią a Duchem Chrystusowym, co umożliwi, że nowe zapytania pozwolą zrozumieć „Ewangelię w czasie”. Do tego staje się niezbędna „teologia znaków czasu”: niestety, teologia posoborowa nie potrafiła pogłębić hermeneutycznego sensu teologicznego tej kategorii. Choć obecna zwłaszcza w teologii protestanckiej XIX w. i w teologii katolickiej z pierwszej połowy naszego stulecia, kategoria ta wyłoniła się oficjalnie w bulli obwieszczającej II Sobór Watykański.

Znaki czasu ułatwiają ponowne odnalezienie młodzięczości Ewangelii przez zgromadzenie możliwości, których nie wykryły wcześniejsze interpretacje. Historia – nie tylko minioną, lecz zwłaszcza dzisiejszą – z wydarzeniami aktualnie przeżywanymi przez ludzi naszych czasów jest „miejscem teologicznym”. Jest możliwe, że II Sobór Watykański był wydarzeniem zdolnym w trwały sposób zmodyfikować mentalność i postępowanie chrześcijan, nie tylko katolików współczesnych. Dany fakt potrafi stać się znakiem czasu, gdy dzięki przyjęciu zbiorowej świadomości może zmodyfikować, w kierunku mesjanicznym, równowagę stosunków ludzkich w danej epoce. By to się wydarzyło, niezbędne jest przyjęcie zbiorowej świadomości.

Węzłową debatę nad kościelnym wykorzystaniem Pisma Świętego otwiera Seán F. Reyne, profesor teologii w dublińskim Trinity College; w szkicu *Biblia a teologia – napięcie nie rozstrzygnięte* wspomina burzliwą debatę przedsoborową wokół przygotowanego przez Święte Oficjum projektu schematu o Objawieniu Bożym, gdy orientacja opowiadająca się za metodą historyczno-krytyczną w studiowaniu Biblii – i pozostająca w orbicie encykliki *Divini afflante Spiritu* (1945) Piusa XII – stała się z orientacją dążącą do przywrócenia przedkrytycznego podejścia duchowego trwającego w środowisku katolickim od epoki patrystycznej; za czołowych liderów tych kierunków uchodzili odpowiednio kardynałowie Bea i Ottaviani. Symbolem mogła być Biblia otwarta w auli soborowej w celu przypominania zebranym, że intencje Soboru są bardziej duszpasterskie niż doktrynalne: Biblia, od Reformacji odgrywająca ograniczoną rolę w środowisku katolickim, miała być „duszą teologii” (KO 24). Ten ideał pozostaje daleki: mimo chlubnych intencji, w katolicyzmie rzymskim wciąż tkwi tendencja do stawiania Sakramentu ponad Słowo. Gdy rozważa się spożytkowanie Pisma Świętego w niektórych niedawnych dokumentach oficjalnych, wówczas odnosi się wrażenie, że postawa przedkrytyczna jeszcze raz może stawać się tendencją dominującą.

Freyne dostrzega w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* przerost akcentowania roli Magisterium w interpretacji Biblii z ominięciem roli innych osób (KO 23, 25). Towarzyszy temu „naiwna dosłowność” np. w traktowaniu Upadku jako prapoczątkowego wydarzenia przy rozpoczynaniu historii człowieka: „Wszystko przebiega tak, jak gdyby prowadzone od ponad wieku debaty o mitologicznej naturze tych opisów nigdy nie miały miejsca”.

Konkludując, Freyne wskazuje: fakt, że pod naporem rezultatów dostarczonych przez metodę historyczno-krytyczną dyscyplina teologii biblijnej praktycznie zanikła, powinien przestrzec teologów, iż realność tego zbioru tekstów nie da się łatwo sprowadzić do systemu ujednoczonego. Należy uszanować głos ubogich oraz głos kobiet nie tylko dlatego, że mogą one rzucić nowe światło na odczytywanie dawnych tekstów, ale dlatego – i to jest ważniejsze – że mogą ujawnić ideologiczne uprzedzenia, z jakimi spisano owe teksty.

Chrześcijańską tożsamość darów Ducha w ich różnorodności podejmuje Jürgen Moltmann, przewodniczący niemieckiego Stowarzyszenia Teologii Ewangelickiej (Tybinga). Podkreśla, że w pierwszych wiekach misja i ekspansja chrześcijaństwa były dziełem chrześcijan – kobiet i mężczyzn, niewolników i wolnych, ubogich i bogatych – przepełnionych Duchem; były dziełem wspólnot, w których każdy był przyjęty i wykorzystywany wedle indywidualności swych darów partykularnych. W dziejach Kościoła chrześcijańskiego wszelki ruch przebudzenia, reformy oraz reformacji ukazują coś z tej wiosny charyzmatycznej wczesnego chrześcijaństwa i wnosi to Kościołowi oraz społeczeństwu. „Kościoły, które nie zezwalają na tę wolność i różnorodność darów Ducha, «przyduszają» oraz «zasmucają» Ducha Świętego i przeszkadzają jego posługom kapłańskim, petryfikują się w swych istniejących uporządkowaniach i ubożeją”.

W niektórych studiach tego zeszytu mało daje się słyszeć głos ofiar, zgodnie z naszą własną słabością. Ale to także – wskazują wymienieni Mith i Theobald – należy do „kwestii w zawieszeniu”: jak uczynić słyszalnymi głosy-bez-głosu, jak uczynić widzialnymi ludzi-bez-oblicza, jak: uczulić tych-których-się-nie-czuje? Okazywać solidarność „na rzecz” kogoś oznacza, że nie dzieli się jego losu; jedynie solidarność „z” kimś oznacza wejście w to, co go spotkało. „Bóg jest Bogiem ubogich, pozbawionych praw i godności, zranionych i ugodzonych – zwierzę: ofiar”.

Przygotowanie spotkania z sąsiadami przynależnymi do innych wyznań rozważa Felix Wilfred, profesor na wydziale studiów chrześcijańskich uniwersytetu w Madras (Indie), sekretarz Teologicznej Komisji Federacji Azjatyckich Konferencji Biskupów. W debatach współczesnych centralne miejsce zajmuje teologia religii (1. mnoga), wszakże w XXI stuleciu spory te okazały się jedną więcej kontrowersją teologiczną zsuwającą się w zapomnienie. Problemy kontrowersyjne stają się przebrzmiałe nie dlatego, że wyłoniły rozstrzygnięcia bezdyskusyjne, ale po prostu dlatego, że dyskurs teo-

logiczny przesunął się na inne obszary. „Będziemy coraz bardziej stawali w obliczu fundamentalnego problemu bycia chrześcijaninem w świecie religijnych doświadczeń innych niż nasze”. Spotkania takie zmuszają nas do przezwyciężenia mentalności insularnej i psychozy lęku; potrzeba nam – twierdzi teolog – uniwersalności nie hegemonicznej, lecz kenotycznej, która musi być wolna od wszelkiej pokusy dominowania. Stosunek chrześcijaństwa do innych wierzeń musi kierować się ewangelicznym duchem tolerancji i pokoju: należy praktykować tolerancję jako wyraz prawdziwej uniwersalności chrześcijańskiej, wystrzegając się wszelkich powtórzeń *compelle intrare* (zmuszaj do wejścia) z nieszczęsnymi tego konsekwencjami. Osąd ostateczny należy do Boga i nie może być uzurpowany przez ludzi, choćby postawionych wysoko i światłych. Wilfred akcentuje poszanowanie i tolerancję doświadczeń, wierzeń oraz praktyk innych ludzi – także autonomię rzeczywistości doczesnych.

Studium Dietmara Mietha *Wyjście z zawężeń kościelnej moralności*, otwierające dział odnoszący się do różnorodnych stylów życia chrześcijan, nawiązuje do teologicznej „deklaracji kolońskiej” (6 I 1989), którą wsparło ponad siedemset sygnatariuszy. Obwieszczała ona, że poszczególne kwestie etyczne oraz dogmatyczne nie mogą być wyolbrzymiane i przeobrażane w kwestie wiary. Teolog krytycznie ocenia wypowiedzi Magisterium nie uwzględniające zróżnicowań w pewności i wadze poszczególnych dokumentów kościelnych; uważa, iż krytykujący nauczanie odnoszące się do regulacji urodzeń są oskarżani o atakowanie podstawowych filarów doktryny chrześcijańskiej, o sprowadzanie do nicości tajemnicy Boga. Inflacja tekstów autorytarnych – zaobserwowana przez Mietha w 1998 r. – jest „zawsze oznaką zaniepokojenia w systemie dominacji, który dostrzega obniżanie się swych wpływów”. Gdy słabnie charyzmat autorytetu, górę bierze biurokracja, wszakże od dawna „sztywny aparat rzymski nie potrafi stawiać czoła pluralizmowi regionalnej twórczości i różnorodności recepcji”.

Klimat podwójnej kontroli hierarchicznej w krajach środkowoeuropejskich nie tylko wytwarza rezultaty naukowe znacząco bardziej skonformizowane, ale trzyma w szachu teologów ustanowionych; rzecznicy krytyki dają się łatwo pozostawiać na poboczu. Wydobicie się z zawężeń moralności kościelnej będzie możliwe, gdy Kościół zaniecha intensyfikacji swej moralności na sposób selektywny. Kościół utwierdza się na wyspie – utrzymuje Mieth – postępowi łatwo przyjdzie ją okrążyć. Kościół broni swej przeszłości, ale refleksję nad przyszłością techniczną, ekologiczną i ekonomiczną podejmuje co najwyżej na sposób retoryczny i abstrakcyjny.

Wydać się może, iż w ostatnich latach pomnożyły się „prawdy przedkładane na sposób definitywny” – stwierdza Theobald w studium *Dyskurs „definitywny” Magisterium: dlaczego łączyć się recepcji twórczej?* Analiza historyczna ukazuje jednak, iż od XIX w. Magisterium ogłosiło liczne dokumenty tego rodzaju, zawsze związane czy to z określonymi sytuacjami, czy też ze stanem badań, ale następnie popadłe w za-

pomnienie; przykładowo: któż dziś jeszcze broni tezy monogenizmu, by ochronić dogmat grzechu pierworodnego – a przecież w 1950 r. było to bezapelacyjne stanowisko encykliki *Humani generis*. Co dziś staje się priorytetowe, zastanawia się teolog: czy problem do rozstrzygnięcia i jego rozpoznanie przez Magisterium, czy też ustanowienie nowego systemu regulacji, w celu oceny posłuszeństwa należnego oficjalnej wypowiedzi? Jeśli środek ciężkości wystąpień rzymskich przesuwają się coraz częściej od ich zawartości ku stosunkom formalnym między dysponentami autorytetu a tymi, którzy mają go słuchać – czyż nie należy w tym dostrzegać subtelnej strategii uodporniania, która zmierza do zapobieżenia kontynuacji debaty, mogącej niepokoić chrześcijańską społeczność, a nawet do ukrycia słabości jakiegoś argumentowania?

Na płaszczyznę ściśle kościelną sprowadza studium „*Ecclesia semper reformanda*” – *teologia jako ideologia krytyczna*, Elisabeth Schüssler Fiorenzy, katolicki i biblistki feministycznej, profesor Pisma Świętego na wydziale teologicznym Uniwersytetu Harvarda. Polityka nakładająca milczenie w miejsce dialogowania jest bardzo odległa od ufności i wizji Jana XXIII. Vaticanum II orientowało się ku potrzebom świata i ku przyszłości, odchodząc od obrony struktur monarchicznych i patriarchalno-ciemniących, akcentowało kapłaństwo wszystkich wierzących (KK 32), określało funkcję kościelną przez raczej służebność niż dominację i autorytarne zarządzanie. Sobór nie podjął jednak poważnej analizy historycznej i krytycznej struktur kościelnych. W ostatnich trzydziestu latach Kościół stał się znaczącą siłą sprawiedliwości społecznej i pokoju światowego; od eurocentryzmu rzymsko-imperialnego przesunął się ku pluralistycznej aktualizacji katolicyzmu światowego – jednakże rozwój ten nie przez wszystkich był dobrze widziany. Od kilkunastu lat znaczący teologowie, różni biskupi i zakonnice byli zmuszani do milczenia lub tracili swe pozycje kościelne, ponieważ postępowali wedle ducha Soboru. Odrzucony przez Sobór język penalizacji i wykluczeń z Kościoła na nowo daje o sobie znać, twierdzi Schüssler Fiorenza.

Zastanawiając się nad Kościołem i jego misją w świecie, II Sobór Watykański zajął postawę zdecydowanie misjonarską – stwierdza Giancarlo Collet, teolog świecki, profesor misjologii na wydziale teologii katolickiej w Münster. Po bardzo krótkim okresie judeochrześcijańskim i po wielowiekowym czasie oznakowanym przez helleinizm i kulturę europejską, Vaticanum II rozpoczęło trzeci okres, w którym życiową przestrzenią Kościoła stał się cały świat. Zapoczątkowana teologia misji z każdego Kościoła lokalnego czyni podmiot ewangelizacji – w odróżnieniu od uprzedniej teologii, w której aktywność misjonarska w odległych krajach stanowiła wyłączone dzieło Kościołów europejskich pod zwierzchnictwem Rzymu. Kościoły misjonarskie stały się w tym czasie autonomicznymi Kościołami lokalnymi sterującymi – wewnątrz procesu emancypacji spod dominacji kolonialnej – ku ustaleniu własnego miejsca i zadań w obrębie swych społeczeństw. Wychodzące z analizy własnej sytuacji pojawianie się liczących teologii o zróżnicowanych kontekstach stanowi wyraz nowego definiowania

stosunków. Można dostrzec dwie przeciwstawne tendencje: jedna pozostaje silnie związana z tradycjami zachodnimi i ich „teologią konceptualną”, druga – przez liczne doświadczenia zróżnicowanych sytuacji religijnych i kulturowych – zmierza ku ukształtowaniu takiej teologii misji, którą można nazwać „kontekstualną”.

Collet przystaje na opinię, że soborowy dekret *Ad gentes* to nie „Magna charta” misyjności, ale raczej korektura, zresztą osiągnięta w drodze kompromisów. Wielkie znaczenie przywiązuje do adhortacji apostołskiej Pawła VI *Evangelii nuntiandi* (1975) wskazującej na bogatą, wielostronną i dynamiczną rzeczywistość, jaką stanowi ewangelizacja – Kościół bowiem, „mocą Ewangelii ma osiągnąć i jakby przewracać kryteria oceny, hierarchię dóbr, postawy i nawyki myślowe, bodźce postępowania i modele życiowe rodzaju ludzkiego, które stoją w sprzeczności ze słowem Bożym i planem zbawienia”. Gdy dekret soborowy widział w misjonarstwie działalność czysto religijną (i nadprzyrodzoną), to wedle *Evangelii nuntiandi* ewangelizacja pociąga za sobą wspieranie wyzwolenia ludzi, by „stało się całkowite”, aż po zwalczanie krzywdy i zaprowadzanie sprawiedliwości. Teolog opowiada się za opinią, że im bardziej krytykowane jest pojmowanie misji, tym większe jest wzajemne wzbogacanie teologicznej myśli o misji. Z jakąż „świadomością misjonarską” od początków lat siedemdziesiątych Kościoły Południa utwierdzają się w obliczu Kościołów Północy i odpychają odwieczny monopol Kościołów zachodnich na interpretację orędzia ewangelicznego.

Problemy Kościołów partykularnych (lokalnych) rozważa ks. José Oscar Beozzo, historyk i socjolog, profesor na wydziale teologicznym w São Paulo. Chodzi tam o twórczą i odważną odpowiedź na lokalne wyzwania w płaszczyźnie społecznej, ekonomicznej, politycznej, kulturalnej i religijnej; również o stosunek między Kościołem a światem, o jego aktywności na rzecz najuboższych, o sprawowanie wewnętrznej kolegialności i współodpowiedzialności wszystkich w ewangelizacji, wreszcie o jego wiarygodność w dialogu ekumenicznym i poszukiwanie zgodnej jedności religijnej uznającej – nie zaś unicestwiającej – historyczną tożsamość każdego Kościoła. Skrajna centralizacja, przeprowadzona na Soborze Trydenckim i zwłaszcza na I Soborze Watykańskim, doprowadziła do koncentracji eklezjologii na osobie papieża i na Kościele powszechnym, nie docierając nigdy do Kościoła partykularnego, stanowiącego rzeczywiste miejsce realizacji Kościoła.

Przywołując różne formy stanowienia Kościoła w Ameryce Łacińskiej – przepojenie kulturą keczua w ekwadorskiej diecezji Riobamba z charyzmatycznym biskupem Proaño, IX międzykościelne spotkanie kościelnych wspólnot podstawowych, IV Zgromadzenie Ogólne Episkopatu Latinoamerykańskiego w San Domingo, przeprowadzony w Rzymie Synod Biskupów dla Ameryki – Beozzo stwierdza: żadna z nich nie „byłaby wyobraźalna czterdzieści lat wcześniej, gdy koncentracja władzy w rękach papieża była tak wielka, iż niektórzy teologowie zastanawiali się nad zbędnością nowych soborów. Wiek XX to stulecie laickości, powolnej deklerykalizacji licznych wyznaczeni-



ków Kościoła: jego misja stanowi odtań zadanie dla wszystkich ochrzczonych; walka o sprawiedliwość staje się podstawowym wymiarem wiary w jego stosunku do świata; Biblia wyszła z rąk wyłącznie specjalistów i służy do codziennego użytku w najprostszych wspólnotach; świadomość ekumenizmu przybliży Kościoły oraz wiernych w modlitwie i we wspólnych służebnościach. Przed stu laty cztery piąte świata katolickiego znajdowało się w Europie, dziś stosunek praktycznie uległ odwróceniu; większość chrześcijan znajduje się na Południu, gdzie zмага się z nędzą, głodem, analfabetyzmem.

Kreśląc szlaki przyszłościowe teolog wyraża pogląd, że synody biskupów winny dojrzeć do poczucia większej współodpowiedzialności z biskupem Rzymu w zarządzaniu Kościołem; w krajach o ludności większościowo (czy znacząco) indygennej należy zadbać, by indygenne oblicze Kościoła mogło zabłysnąć na podobieństwo oblicza afro-amerykańskiego; Kościoły partykularne nie powinny być utrzymywane na poboczu przy wyborze ich pasterzy; rozwijanie braterskiego i pełnego szacunku dialogu z całością innych tradycji religijnych oraz humanistycznych (najwyraźniej ten ostatni przymiotnik odnosi się do społeczności laickich, w pełni akceptowanych na zasadzie partnerskiej na przykład we Francji – może też do masonerii, uznawanej za szczególną „rodzinę” duchową), by lepiej dziś służyć w poszukiwaniu sprawiedliwości i pokoju, w przewyciężaniu nędzy, nierówności oraz konfliktów.

W ostatniej grupie rozpraw, odnoszącej się do pewnych problemów kulturowych i do sposobu ujmowania ich przez Kościół, Miklós Tomka, profesor socjologii religii w Budapeszcie (także w RFN i Austrii), rozważa znaczenie fundamentalizmu, integrizmu oraz sekt: jakie są ich przyczyny, jak Kościół – jako Lud Boży oraz organizacja – może i musi żyć z tymi zjawiskami oraz z osobami je ucieleśniającymi. Fundamentalizm to absolutyzowanie wszystkiego, to ześrodkowanie na przeszłości (bardziej wymagowanej niż rzeczywistej), to wytwarzanie ahistoryczności oraz pozaczasowości celem wyjaśnienia teraźniejszości i przyszłości. W Kościele katolickim wariantem jest integrizm (niekiedy uchodzący za totalitaryzm religijny): cechuje go odrzucenie rzeczywistości ziemskich, chęć podporządkowania wszystkiego religii i bezpośredniej mocy Kościoła; stara się on zapobiec autonomii społeczeństwa. Sekty to wspólnoty kulturowe, swymi pozycjami (często fundamentalistycznymi) odłączające się od instytucjonalnych pozycji Kościoła; arbitralna selekcja treści wiary i ich podkreślanie jako szczególności w złączeniu z silną więzią wewnętrzną pozwalają mówić o nich jako o herezjach strukturalnych.

W tych trzech zjawiskach dają się zauważyć: utrata wizji całościowej, upraszczanie, formalizm, polaryzacja czarno-biała, mentalna struktura zhierarchizowana mechanicznie, lęk przed wolnością, ucieczka przed nowym i odpowiedzialnością. Wszystkie one wiodą ku odosobnieniu i gettyzacji; kompensację stanowi intensywna, choć często jednostronna, praktyka wiary.

Do kategorii integrystycznej Tomka zalicza przede wszystkim „Opus Dei”, dążące do realizacji Królestwa Bożego środkami politycznymi i władzą doczesną; warunki fundamentalistyczne spełnia ruch lefebvrowski; inne przynależności bywają trudniejsze do ustalenia. Socjolog sygnalizuje jednak, że bojowe zawołanie dyskryminatorskie „fundamentalisci!” może zaświadczać o podobnym zawężeniu mentalnym. Dla niektórych ideałem byłoby chrześcijaństwo jako religia ludzi dorosłych, zdolnych do określania się jako chrześcijanie, przygotowanych na zmiany, gotowych do dialogu z myśłącymi inaczej – odrzucałoby oni wszelkie fundamentalizmy, integrizmy, konstytuowania sekt: zjawiska te byłyby czy to wyrazem niemożności wyjścia z historycznego opóźnienia w stosunku do nowoczesności, czy też niedostateczną socjalizacją religijną. Ci, którzy byli wychowani w duchu funkcjonalności religii czy w chrześcijaństwie zarządzanym przez kler, z trudem dochodzą do osobistej autonomii religijnej.

W podstawowej płaszczyźnie fundamentalizm i tworzenie sekt rysują się jako redukcja chrześcijaństwa oraz wolności danej od Boga, jako błędy strukturalne – i to mimo że w ruchach oraz grupach fundamentalistycznych jest niemało autentycznej eklezjalności (choćby przeżywanej na sposób sfalsyfikowany). Kościół – przypomina Tomka – jest nie tylko wspólnotą, ale też instytucją, więzioną przez biurokrację aż nazbyt ziemską. Wspólnota może boleśnie znosić sklerozę swych członków; struktury biurokratyczne natomiast mają strukturalne powinowactwo z fundamentalizmem oraz integrizmem, które są związane z autorytetem, przeciwstawiają się innowacjom i w szczególny sposób starają się uczynić Kościół silniejszym. Oczywiście Kościół nie jest zwykłą biurokracją, wszakże w niektórych momentach nie uwalnia się od reguł biurokratycznych i aparatu władzy. To właśnie w tych miejscach fundamentalizmy i integrizmy „będą wyczekiwały na wsparcie i partnerstwo – z tego mogą rodzić się reakcje zdolne ułatwiać kanoniczne rewaloryzacje, jak też przedwczesną kanonizację założyciela (przejrzysta aluzja do „Opus Dei” i de Balaguera). Takie stosunki mogą wywoływać wrażenie, że zwierzchnictwo Kościoła sprzyja fundamentalizmom, przynajmniej niektórym.

Nazbyt zwężle ujęta część trzecia *Perspektywy* wysuwa tytułowo problem *Czy należy pragnąć nowego soboru?* Theobald i Mietz wyjaśniają: „Obecnie często stawia się takie pytanie – niewątpliwie, gdyż w Kościele coraz bardziej narasta świadomość, że cała seria problemów rozważanych w niniejszym zeszycie wymaga otwartej aktualizacji, przekraczającej możliwości jednostek, choćby miało to odnosić się do Piotrowego następcy czy jego doradców”. Struktury synodalne, po Vaticanum II wielorako odnowione, w ostatniej tercji XX w. doprowadziły do serii synodów kontynentalnych, których zwieńczeniem mogłoby się okazać Vaticanum III. Nawet przy ryzyku utożsamiania Kościoła oraz Ewangelii ze złożoną instancją ukształtowaną jurydycznie i zarządzaną biurokratycznie (autorzy nie wymieniają tu nazwy Kurii Rzymskiej) trzeba uwzględnić opcję na nowy sobór. Należy dokonać teologicznej interpretacji przeży-

## RECENZJE

wanego zwrotu historycznego – tym bardziej że wydarzenie nadzwyczajne, jakim jest sobór, było zawsze i musi pozostać odpowiedzią na szczególnie *kairos*. Duchowe i kulturowe uwarunkowania ludzkości zmieniły się od czasów Vaticanum II, zatem prawdziwie jeszcze nie wiemy, czy proces jego recepcji zakończył się powodzeniem, czy też pozostaje nadal kontrowersyjny. Proces „uświatowienia” oraz spotkania międzykulturowe i międzykontynentalne, stąd wynikające z mniejszymi czy większymi konfliktami w Kościele i zewnątrz niego, wymagają nowego globalnego interpretowania ekumenicznego Ewangelii.

Od ostatniego soboru coraz „bardziej wzmaga się presja pluralizmu religijnego i kulturowego, choćby natrafiało to na silne opozycje strukturalne oraz teologiczne. Nie jest pewne czy nadeszła już pora takiego zgromadzenia ekumenicznego – może raczej należy zbiorowo wejść w czas eksperymentowania, w którym Kościół upodobniłby się do swoistego warsztatu eksploracyjnego. Taki powinien być sens powszechnego soborowości kościelnej. Kościelni pasterze są nieskłonni akceptować podobną „soborowość doświadczeń”, wymagającą nowego sposobu pojmowania katolickości: mniej jurydycznej, bardziej uczulonej na różnice w kontekstach kulturowych, bardziej ewangelicznej w sposobie przechowywania jedności w wierze.

Omawiany powyżej zeszyt spełnia kilka funkcji. Niezaprzeczalnie znalazło się przebadanie kwestii pozostawionych bez odpowiedzi po Vaticanum II; zarysowano swoisty diagram debat przyszłego soboru, choć wyraźnie odżegnano się od nalegania nań; na sposób wyniuansowany, ale krytycznie, rozpatrzono dominatorskie inklinacje Kurii Rzymskiej, wnikliwie – choć z rezultatem nie nazbyt pozytywnym – wypadły analizy uwarunkowań na liniach między Magisterium a Kościołami partykularnymi (pozwała to zastanawiać się, ile w tym jest własnych poczynań kurialnych). W zeszycie można dostrzec zaniepokojenie zwielokrotnionymi posunięciami Magisterium, określanymi jako definitywne czy ostateczne, a właściwie ocierającymi się o próg nieomyślności. Wolno utrzymywać, że zbyt skromnie uwzględniono problematyki Kościołów i katolicyzmów Trzeciego Świata: mimo wszystko w zeszycie utrzymał się pewien przechył na hemisferę północną.

Mniemać można, iż rewelacyjnie ujęty zeszyt ten mógłby ustanawiać podstawę niejednej wymiany poglądów, choćby i kontrowersji, na temat szlaków Kościoła z posoborowego wczoraj na przedsoborowe jutro.

*Michał Horoszewicz, Warszawa*