

Michał Horoszewicz

"La foi dans une société de la satisfaction immédiate", M. Junker-Kenny, M. Tomka, Paris 2000 : [recenzja]

Collectanea Theologica 71/1, 229-237

2001

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ologiczna stawia człowieka na rozdrożu, gdy chodzi o poszukiwanie punktów orientacyjnych we współczesnym świecie. „Znajomość uwarunkowań wychowawczych na zsyłce w Związku Radzieckim może wydatnie pomóc każdemu, kto ma do czynienia z kształceniem i opieką nad dziećmi w rozeznaniu wartości proponowanych systemów edukacyjno-wychowawczych” (s. 83) – konkluduje autorka.

Na zakończenie należałoby zaznaczyć, iż praca ta została już odznaczona, otrzymując pierwszą nagrodę na ogólnopolskim konkursie „Ścieżka Wschodnia” zorganizowanym przez Szkołę Główną Handlową w Warszawie we współpracy ze Stowarzyszeniem Współpracy „Polska-Wschód”.

Włodzimierz Osadczy, Lublin

M. JUNKER-KENNY, M. TOMKA (red.), *La foi dans une société de la satisfaction immédiate*, Revue Internationale de Théologie „Concilium”, Cahier 282, Beauchesne Editeur, Paris 2000, ss. 147.

„Jaką siłę twórczości i oporu przedstawia wiara chrześcijańska w kulturowej sytuacji charakterystycznej przez słowa-klucze jak globalizacja, dyferencjacja, indywidualizacja i ześrodkowanie się na doświadczeniu przeżytych?” – w nazbyt zwięzłym edytoriale zeszytu *Wiara w społeczeństwie bezwłocznego zaspokajania* Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego „Concilium” zastanawiają się jego redaktorzy: Maureen Junker-Kenny, wykładając teologię praktyczną i chrześcijańską etykę w Dublinie, oraz Miklós Tomka, profesor socjologii religii z Budapesztu, współzałożyciel Węgierskiego Instytutu Duszpasterstwa. W warunkach przyspieszonego rozwoju społeczno-kulturalnego tradycyjne techniki i metody postępowania szybko są przekraczane, pamięć historyczna zostaje zrelatywizowana, maleją możliwości rachuby i zaplanowania przyszłości własnej oraz społeczeństwa. Narasta parcie na oczekiwanie wszystkiego od bieżącej chwili i na usunięcie się ku jak najmniejszym obszarom, które samemu się dobiera.

Zadanie teologii ześrodkowanej na praktyce polega na zrozumieniu znaczenia wiary chrześcijańskiej w obliczu pytań stawianych przez dzisiejsze życie oraz na wyłonieniu form i struktur mediacji, które dotrą do adresatów. Do tego teologia ta musi z całą powagą uwzględniać religijność, która staje przed nią jako horyzont hermeneutyczny aktualnej konfiguracji kwestii sensu. Również Kościoły – wskazują Junker-Kenny i Tomka – są kwestionowane; zmysłowe jakości społeczeństwa bezwłocznego zaspokajania może im przypominać to, co winno stanowić ich treść podstawową: miejsce symbolicznego przeżycia pośredniczenia nieskończoności w łonie skończoności, do czego brak odpowiednika w płaszczyźnie świeckiej.

W zeszycie zgromadzono jedenaście artykułów w czterech częściach:

I. *Spoleczeństwa bezzwłocznego zaspokajania w różnych kulturach* (3 studia), II. *Analizy socjologiczne* (1 artykuł), III. *Interpretacje teologiczne* (4), IV. *Praktyka eklezjalna: wyzwania, szanse, modele* (3). Całość zakończono komunikatem bibliograficznym.

Rzetelne obserwacje nad kondycją ludzką długo pozostają prawdziwe – w studium o społeczeństwach bezpośredniego zaspokajania w Europie i Ameryce Północnej wskazuje Zygmunt Bauman, emerytowany profesor socjologii uniwersytetów w Warszawie i Leeds. Wewnętrzna kruchość bezzwłocznego zaspokajania, ścisła więź przelotnej przyjemności z natręctwem, obojętność na minione i nieufność wobec nadchodzącego skłonne są potwierdzać się dziś tak, jak przed dwoma tysiącletkami. „Posiadanie wiary oznacza posiadanie zaufania do sensu życia i stałe oczekiwanie rezultatów tego, co się czyni lub czego czynić się unika”. Wiara staje się łatwa, gdy życie potwierdza, że owo zaufanie jest uzasadnione. Ale to potwierdzenie ma szanse jedynie w świecie względnie trwałym, w którym rzeczy i czyny zachowują swe wartości w ciągu długiego czasu, proporcjonalnie do trwania życia ludzkiego. W naszych czasach nietrwałość nie jest sprawą wyboru: to nieuchronność.

Sposób zarobkowania stał się nad wyraz nietrwały, opiniuje Bauman. Ekonomiści niemieccy mówią o społeczeństwie „dwie-trzecie” i oczekują na „jedno-trzecie”. To, co wyznacza zapotrzebowanie rynkowe, może być wyprodukowane przez dwie trzecie społeczeństwa, a wkrótce wystarczy do tego jedna trzecia: reszta stanie się ludźmi bez zajęcia, ekonomicznie i społecznie zbędnymi. Bezrobocie w krajach bogatych stało się strukturalne: po prostu nie ma pracy dla wszystkich. „W świecie strukturalnego bezrobocia nikt nie może czuć się zabezpieczony”. Nie ma odtąd zapewnionych zawodów w firmach utrwalonych; nie ma też zawodów i doświadczeń, które – raz pozyskane – gwarantują czy to ofertę zatrudnienia, czy też trwałość zdobytego zatrudnienia. Elastyczność stała się hasłem codzienności. Pozwala oczekiwać zatrudnienia bez wewnętrznych gwarancji pewności, umów na czas ograniczony lub nieokreślony, zwolnień bez uprzedzenia czy odszkodowania. Nikt nie może czuć się rzeczywiście nie do zastąpienia – nawet pozycja najbardziej uprzywilejowana może okazać się czasowa i „aż do nowego ładu”. Jeśli ludzie nie liczą się, to podobnie nie liczą się dni ich życia.

Ludzie przyzwyczajają się do ujmowania świata jako pełnego przedmiotów „odrzucaalnych”, używanych tylko jeden raz. Każdy przedmiot jest do zastąpienia – w świecie, w którym przyszłość pełna jest niebezpieczeństw, każda szansa natychmiast nie uchwycona staje się zaprzepaszczone: niewykorzystanie jest niewybaczalne i nie da się usprawiedliwić. „Teraz” to, zdaniem autora, słowo-klucz strategii życiowej. Zobowiązania typu „aż śmierć nas rozdzieli” przeobrażają się w kontrakty typu „dopóki będzie istniało zaspokajanie”, czasowe z definicji i z założeń,

podatne na jednostronne przerwanie w chwili, gdy jeden z partnerów wyczuwa, że wystąpienie ze związku jest korzystniejsze od utrzymywania go.

Od początku cywilizacji bezustannie staramy się udomowić przyrodę – wskazuje John Joseph Puthenkalam SJ, Indus, profesor na wydziale filologicznym tokijskiego uniwersytetu Sophia. W szerokim pojmowaniu ów czyn ludzki jest pierwszym przypadkiem tego, co dziś określa się jako „bezpośrednie zaspokajanie”: ludzie potrafiliby udomowić przyrodę w celu zaspokajania siebie. „Rozwój kulturalny jest postępowaniem cywilizacji praktyki. Rodzi się społeczeństwo bezpośredniego zaspokajania, cechujące się zjawiskiem wyludniania się wsi i napływem do miast. Społeczny krajobraz Azji – wyjaśnia Puthenkalam – jest wstrząsany konfliktami międzyregionalnymi, chronicznym naruszaniem praw człowieka i rosnącym ubóstwem. Kryzys ekonomiczny pogłębił się i może unicestwić część osiągnięć. Świat świecki dostrzegł wylanianie się regionalnego bloku azjatycko-pacyficznego, rzucającego nowe wyzwanie Kościołowi. Azja tradycyjna była w swej istocie kontemplatorska, Azja współczesna jest dynamiczna, aktywna i apostołska.

Jeżeli mniejszość chrześcijańska oraz większości hinduistyczne, buddyjska i muzułmańska wysławiają Boga wiekuistego w całej wspaniałości, lepiej będzie akcentować podobieństwa niż odmienności. Podkreślanie podobieństwa będzie sprzyjało wzajemnemu poszanowaniu i dialogowi międzyreligijnemu, którego tak bardzo potrzeba. Akcentowanie odmienności może doprowadzić do etnicznego i religijnego fundamentalizmu, opóźniającego azjatyckość i wartości azjatyckie, które rozwinęły się w minionych wiekach. „W owych stuleciach żyliśmy harmonijnie jako bracia i siostry chrześcijanie-hindusi-buddyści-muzułmanie. Pragnę wyznawać Jezusa jako Chrystusa, Syna Bożego, żyjąc z wszystkimi tradycjami i doktrynami apostołskimi Kościoła w Azji, bez obaw i uprzedzeń wobec innych wiar religijnych oraz ich tradycji i nauczania”. Siła społeczna bardzo mniejszościowego Kościoła w Azji polega na jego charakterze międzynarodowym, jak też na jego pragnieniu bycia razem z wykluczonymi ze społeczeństwa, gdziekolwiek by się znajdowali.

Nawet w obliczu takiej bezsily i podobnie minimalnej obecności należy być świadomym ewolucji oraz wielkich tendencji Azji, by Kościół mógł okazać się skutecznym narzędziem do przejścia ku lepszemu światu. „W tym wylaniającym się nurcie stawiamy czoło społeczeństwu konsumpcyjnemu, całkowicie ześrodkowanemu na bezpośrednim zaspokajaniu. Na tym szlaku współzawodnictwa o przeżycie mamy skłonność do wykluczania żyjących w niedostatku. Przyjmując ludzi wykluczonych i otwierając się ku zepchniętym na margines, Kościół azjatycki zaświadcza o Jezusie Chrystusie i o Ewangelii – a to wymaga wiary, która jest przeciwstawna wierze współczesnej konsumpcji w bezpośrednie zaspokajanie”.

W Brazylii, podobnie jak w wielu innych krajach współczesnego świata zachodniego, które uważają się za wyzwolone z „opium” religii, wylania się potężna eks-

płozja uwodzicielstwa Boskości oraz sacrum, bez hamulców i kontroli – wskazuje Maria Clara Lucchetti Bingemer, matka trojga dzieci, profesor teologii systematycznej w katolickim uniwersytecie pontyfikalnym w Rio de Janeiro. To zjawisko alternatywnych grup religijnych, zajmujących pole religijne pod postacią nowych i niepokojących wyrazów. Pod tą złożoną i wielopostaciową eksplozją religijną skrywają się pytania o rozległej doniosłości nie tylko dla teologii, ale dla wszystkich nauk społecznych i nauk o człowieku. Można wyrazić wyniuansowaną krytykę Kościołów tradycyjnych, które zagubiły niemałą część swego charakteru inicjacyjnego oraz swego misterium – które określają się odtąd prawie wyłącznie przez swój aspekt instytucjonalny i organizatorsko-wspólnotowy czy etyczno-przeobraźcielski. Zresztą – zauważa autorka – w łonie chrześcijaństwa ustanowionej wagę przydawaną technikom zapożyczonym z tradycji orientalnych dla wsparcia przeżywania duchowości można pojmować jako próbę odnowy inicjacyjnego i ezoterycznego chrześcijaństwa.

Ponowne wyłonienie się – bardziej niż powrót – religijności oraz sacrum, zapotrzebowanie na tajemniczość i mistykę pod różnymi postaciami ujawniają się po próbach ich „wycięcia”, jakie stanowiła sekularyzacja. Ta dzika religijność może mieć stronę pozytywną, oznaczając nawrót konieczności kontemplacji, pojawienie się wartości takich jak bezinteresowność, pragnienie, uczucie – i odkrycie odnowionej wizji poczucia przyrody oraz relacji człowieka z planetą.

Do tego, by mistyka i kontemplacja stały się wyznacznikami pierwszej rangi, trzeba – zaznacza Lucchetti Bingemer – by świat poczynił i skuteczności przeobrażającej albo tracił na wartości, albo popadł w przykre niepowodzenie. Czy wybieranie życia w świecie świeckim oznacza zwrócenie się tyłem do mistyki, pozostającej domeną rzadkich specjalistów zamieszkujących klasztory i inne formy wspólnotowej organizacji religijnej typu kontemplacyjnego? W epoce, która tak pochlebia skuteczności, produktywności i pożytkowi z poczynił, w historycznym momencie, gdy poszukiwanie bezpośredniego zaspokajania dominuje nad wszelką organizacją osobową i społeczną – zwracanie się ku „historiom życia” oznacza dawanie głosu mężczyznom i kobietom, którym najwyraźniej nie powiodło się, ponieważ nie byli przejęci skutecznością, a w swym życiu dawali prymat kontemplacji, z jakiej wywodzi się praktyka miłosierdzia.

Część trzecią otwiera studium *Niebezpieczna pamięć Jezusa na tle społeczeństwa posttradycyjnego*. Autorem jest Alberto Moreira (przypuszczalnie franciszkanin), profesor teologii fundamentalnej w uniwersytecie São Francisco w São Paulo. Wskazuje on: w społeczeństwach tradycyjnych zmarli pozostawali stale obecni w życiu żywych i z tego powodu ciemniżyli ich, ponieważ tradycja nakładała rytuały, normy nienaruszalne, aparaturę przymuszającą; społeczeństwa posttradycyjne, przeciwnie, pokrywają pamięć swych zmarłych stosem dóbr konsumpcyjnych,

budzącą podziw masą informacji zbędnych i rytmem życia frenetycznego, w którym fragmenty doświadczenia nakładają się niczym w kalejdoskopie. Autorytarny formalizm Kurii Rzymskiej – zauważa ubocznie Moreira – sparaliżował wielką część chrześcijan w taki sposób, że wszystkiego oczekują i we wszystkim zależą od proboszcza, biskupa, wreszcie papieża.

Ponieważ źródło cierpienia nigdy nie wysycha, społeczeństwo potrzebuje wytworzenia i skonsolidowania „Przemysłu Zapomnienia”, które będzie miało maskować i podtrzymywać fałszywe pojednanie między jednostką oraz systemem ją ciemniącym. To samo społeczeństwo, które wywołuje cierpienia i wykluczenia, ustanawia mechanizmy, by spowodować ich zapomnienie.

Pamięć Jezusa – wskazuje teolog – jest niebezpieczna i wywrotowa, ponieważ nikomu nie pozwala na przystosowanie się do popełnianego barbarzyństwa, do niesprawiedliwości nie potępionej, do cierpienia nie pocieszonego i wciąż aktualnego, bowiem co dzień odtwarzanego przez systemy ciemności i kontroli nad jednostkami. Pamięć Jezusa jest niebezpieczna, ponieważ – w ponowoczesnym kontekście pozornej wolności, manipulowania samym pragnieniem wolności – przypomina Jezusowe życie i Jezusową praktykę wolności. W tych ramach historycznych konkretne byty ludzkie walczą i decydują o swym życiu oraz o swej przyszłości.

Niebezpieczna pamięć o Jezusie w świecie stanowi zarówno kategorię hermeneutyczną i eklezjalną, jak też polityczną kategorię oporu oraz walki. Ta niebezpieczna i wyzwolenicza pamięć o wolności Chrystusowej, na jakiej wspiera się nasza wolność, może być jedynie opowiedziana, przekazana przez doświadczenie wiary i przez praktykę jednostek.

Dla niektórych Kościołów i wspólnot ta wywrotowa pamięć Jezusa stanowi bezwzrostną oczywistość, ponieważ czczą one pamięć swych męczenników. „W pewnych Kościołach Ameryki Łacińskiej, podobnie zresztą jak i w innych rejonach świata, celebруем Eucharystię na pamiątkę naszych bohaterów i naszych bohaterów. Wystawiamy ich podobizny, czytamy ze wzruszenia ich listy i teksty, jakie pozostawili, udajemy się do miejsc, gdzie ich zamordowano (...) pamiętamy o ich odwadze i pokrzepiamy się w tej samej wierze w tym samym zobowiązaniu”. Lud, wśród którego żył jezuita Ellacuria, abp Romero oraz wielu innych i za który zginęli, uważa ich za świętych „którzy przeprowadzili budzące podziw cuda sprawiedliwości, miłości i konwersji – ale którzy nie mają żadnych szans na beatyfikację przez kurialny Kościół Jana Pawła II”. Inni, których nie zamordowano, ale którzy przeszli przez wielkie doświadczenia, uchodzą za prawomocnych świadków wiary. „Niektórzy wycierpieli z powodu Kościoła, a to cierpienie niestety zadaje on wielu swym «córkom» i «synom». (...) W imieniu wszystkich tych niech nam będzie wolno żywić nadzieję, by niebezpieczna i wywrotowa pamięć Jezusa Chrystusa, krucha i tajemnicza, nadal żyła w świecie. Pod popiołem żar nie wygaśnie”.

Pierwsze studia o teologii wyzwolenia skłonne były przesadnie akcentować ciemnienie ubogich w Ameryce Łacińskiej – wskazuje Ferdinand D a g m a n g, kulturoznawca, wykładowca uniwersytetu Filipin. Pośrednictwo nauk społecznych dla analizy teologicznej uważano za konieczne. W ostatnich latach, gdy uwagę przyciągnęły inne formy uciemnienia (seksualnego, rasowego, ekologicznego), liczni teologowie z linii wyzwolenia używali odmiennych narzędzi analizy do badań różnych tematów społecznych: lepiej rozumiano sens i przyczynę wyzwolenia, gdy pozyskano bardziej wyniuanowane pojmowanie ciemnienia.

Wyzwolenie z bezzwłocznego zaspokajania stanowi składową rozległego zadania wyzwolenia z przymusu nałożonego przez normalne operacje rynku kapitalistycznego – sugeruje autor. Jeżeli pewni obywatele mogą wykorzystywać swoje zasoby do urzeczywistniania obietnicy bezpośredniego zaspokajania, to inni ludzie w krajach ubogich (albo: rozwijających się) dysponują skromnymi zasobami do uzyskania swojej części. Inne grupy natomiast liczą na różne środki w stawieniu czoła ich licznym problemom. Jeden z takich ruchów (czy grup), którego aktywności stymulowane są wizją wyzwolenia, to ruch kościelnych wspólnot podstawowych (KWP). Zakładane w krajach najuboższych wspólnoty te są kolebką i ośrodkiem różnych form teologii wyzwolenia. W ruchu KWP mieści się obietnica zaspokajania, zachęcająca zwłaszcza ludowe środki do kształtowania w życiu ludzkim licznych form wyrażania wiary – ujawniają się one przez celebrycje liturgiczne, aktywności społeczne oraz projekty samopomocowe, które akcentują znaczenie solidarności i wspólnotowości, nie mających wartości pieniężnej. W działaniach KWP napotyka się długie szlaki walki, która odróżnia dyspozycję cierpliwego oczekiwania u tych ludzi od niecierpliwego pośpiechu wielu konsumentów.

Przywiązywanie się do rzeczy, które wnoszą nam bezzwłoczne zaspokojenie, uczyni nas zapewne szczęśliwymi na pewien czas, ale w dalszej przyszłości niechybnie doprowadzi do melancholii i frustracji, co może spowodować depresję, nawet samobójstwa – wskazuje Subhash A n a n d, profesor filozofii i religii hinduistycznej w Pune (Indie). Wielkie tradycje religijne Azji upatrują wypełnienie ludzkie poza życiem doczesnym; pogoń za bezzwłocznym zaspokajaniem jest więc procedurą dehumanizującą.

Ta świadomość azjatycka ma swój wymiar symboliczny: rzeka jest symbolem istnienia człowieka, góra przypomina ludziom o ich celu. Buddysta porównuje istnienie do rzeki, co odnosi się również do nurtu świadomości; wygnańcy żydowscy też wyrażali swe głębokie uczucia do ojczyzny siedząc „nad rzekami Babilonu”. Wysokość góry inspirowała lęk, a jej szczyt wydawało się symbolizować obecność boską. To wyjaśnia, dlaczego wiele z ludowych miejsc pielgrzymkowych sytuuje się na szczytach gór; ponadto góra to skała mocna i niewzruszalna. Rzeki sugerują skądinąd myślenie o terenie górzystym, gdzie mają one swe źródła. „Rzeka jest symbo-

lem pielgrzymiego charakteru naszej egzystencji. (...) Jezus był także pielgrzymem” – zaznacza Anand.

Dla religijności azjatyckiej podstawowe jest wezwanie do wspólnoty. I tak w tradycji hinduistycznej jest *sat-sāṅga*, tradycję buddyjską wyraża *sangha* (lub *samgha*), do tradycji islamskiej nawiązuje *umma*, a pobożni Żydzi widzą w braterskiej wspólnotocie antycypację pełni życia na górze Syjon. „Chciał bowiem Jahwe, by tam było życie /.../ aż na wieki” – Ps 133, 3). Trzy ostatnie tradycje wyznaczają wspólnotę jako funkcję wierzących, podczas gdy *sat-sāṅga* nie obejmuje wyrażenia specyficznego credo, ponieważ dotyczy „osoby, która przekroczyła zawężone granice”.

Jesteśmy zachęcani – zauważa autor – do wspólnoty z przyrodą: „Ziemia jest naszą matką, a my nie znajdziemy się w pełni człowieczeństwa, jeśli nie będziemy stale doświadczali jej macierzyńskiej obecności”. Wezwanie do kochania czynnie i biernie stanowi podwalinę naszej egzystencji, a my stajemy się osobowościami w miarę, jak kochamy i jesteśmy kochani – stosunki ludzkie są najbardziej konkretnym doświadczeniem faktu miłości obustronnej. Historia chrześcijaństwa ukazuje, że akcentowanie ortodoksji doprowadziło do licznych podziałów w Kościele i różnych przemocy. Bez miłości, która wybacza i troszczy się, nasze akty pobożnościowe nie mają żadnej wartości. Zdaniem Ananda, chrześcijanie będą zdolni do skutecznego przenoszenia orędzia religijnego w społeczeństwie zdominowanym przez pogoń za bezzwłocznym zaspokajaniem, jeśli ze swego życia uczynią skuteczne wyobrażenie miłości.

Do części czwartej należy esej Hansa H. Kesslera, profesora teologii systematycznej we Frankfurcie nad Menem. Wydaje się – zauważa autor – że zawsze w czasie kryzysu występuje jakby taniec na wulkanie: cieszyć się chwilą obecną. Taka była – przykładowo – postawa kół intelektualnych Berlina około 1930 r.; gdy nad niepoprawną Jerozolimą gromadziły się chmury, wówczas Izajasz (22,13) zapisywał: „A tu wesele i uciecha (...) «Jedźmy i pijmy, bo jutro pomrzemy»”. Ten głód użycia, który rozwija się na krótki czas, pragnie intensywnego doświadczenia, natychmiastowego – ponieważ zachodzi obawa, że jutro będzie za późno i żadne mocne uczucie nie będzie możliwe. Świat sprowadzony do prostej immanencji, bez perspektyw i przyszłości, pozwala jedynie na to ulotne doświadczanie szczęścia. Wszakże – zapytuje teolog – czy to istotnie doświadczanie szczęścia, czy może raczej desperacki akt namiastki, gest rezygnacji i depresji?

Co jest ważne dziś, jutro może być przebrzmiałe; nie można ufać prognozom... Całościowa dynamika, uwolniona, otwiera z jednej strony nieoczekiwane możliwości dla nigdy nie doświadczonej liczby osób, ale z drugiej strony niszczy naturalne fundamenty życia i siły społecznej zawartości.

Czy Kościół chrześcijański może wyrażać głos profetyczny na przyszłość w społeczeństwie, które za oznakę słabości uznaje religię zinstytucjonalizowaną oraz

wiarę w zewnętrzny w stosunku do niego Byt czy Moc? – w studium *Nowe wspólnoty uczuciowe i problem wzajemnego pojmowania* zapytuje Diana Hayes, wykładająca teologię systematyczną w waszyngtońskim Georgetown University. Czy Kościół czarny, jaki się obecnie ukonstytuował, oraz „feministyczny” wyraz Kościoła i wspólnoty mogą służyć za paradygmat do prowadzenia konstruktywnego dialogu nie tylko w samych Kościołach, ale także z tymi, którzy je opuścili lub też nigdy do nich w pełni nie należeli?

Amerykańskie Kościoły chrześcijańskie nie spełniły swego obowiązku wznieśienia w społeczeństwie współczesnym wspólnoty założonej na wierze w Chrystusa. Winę za to ponoszą same Kościoły, prowadzące batalie wewnętrzne wokół tożsamości, doktryny i praktyki – utrzymuje Hayes – ale także współczesne społeczeństwo amerykańskie, produkt ideałów autonomii ludzkiej i racjonalności wywodzących się z czasów Oświecenia. Chrześcijaństwo utraciło dziś wiele ze swego autorytetu: rezultatem jego brak głosu moralności chrześcijańskiej w sferze zarówno publicznej, jak prywatnej. „Liczni Amerykanie wspierają swoje decyzje nie na tym, co jest dobre lub słuszne dla wszystkich, ale na tym, co jest takie tylko dla nich”.

Większość w dzisiejszych Kościołach stanowią ludzie z klasy średniej, umiarkowanej bądź konserwatywnej, którzy jeszcze utożsamiają się z chrześcijaństwem i upatrują w Kościele źródło wspólnotowości oraz dobrobytu. Ale młodzi wykształceni, o poglądach liberalnych, duszą się coraz bardziej w Kościołach niezdolnych do uznania i wykorzystania ich inteligencji oraz wiedzy. Kościół wydaje się reakcyjny stawiając opór kulturze współczesnej, miast wziąć udział na sposób przeobrażeniowski. Chrześcijaństwo – wskazuje autorka – nie wydaje się zdolne do zaferowania wspólnotowości i solidarności: młodych poczynają przyciągać inne religie czy uduchowienia, zwłaszcza te określane ogólnym mianem „New Age”. Liczni chrześcijanie rezygnują z religii całkowicie zinstytucjonalizowanej, uznając ją za pozbawioną znaczenia dla prowadzonego przez nich życia: wolą zwrócić się ku duchowości bardziej osobistej, która zbyt często czyni z Boga zwykłe bóstwo osobowe, odpowiedzialne przed nimi, tak jak oni wobec niego.

W zeszycie zawarto kilka studiów ponadprzeciętnych, o trwałej wartości (Bauman, Hayes). W interpretacjach teologicznych najkorzystniej ujęto doświadczenia azjatyckie (Dagmang, Anand). Niemniej nie uzyskano spójnego układu pozwalającego na syntetyczne ujęcie całości. Nie przeprowadzono dociekania chyba podstawowego: gdzie można sytuować społeczeństwa bezwzględnie zaspokajania? Mówienie o nich w przypadku Ameryki Łacińskiej nie przekonuje; zresztą Lucchetti Bingemer wyraźnie dystansuje się od tego. Intrygująco wygląda sprawa Afryki: przewidziany na ten temat artykuł nie spełnił, jak wskazuje edytorial, ocze-

kiwań redakcji i nie został uwzględniony – czyżby na tym kontynencie można było odnajdować społeczeństwa bezzwłocznego zaspokajania?

Redaktorzy zeszytu zrobili nieprzekonujący unik: zabrakło konkluzji analitycznej, w miejsce której – wyraźnie to zaznaczając – w edytoriale przytoczono wiersz Wisławy Szymborskiej. Otóż wolno utrzymywać, że w edytoriale należało nie tylko stawiać liczne – nazbyt liczne – pytania, ale też na nie odpowiedzieć; że w każdym przypadku w finalnej syntezie należało uporządkować zgromadzone doświadczenia, analizy i przede wszystkim refleksje. Ta uwaga odnosi się do obojga edytoralistów, ale szczególnie do Junker-Kenny; faktycznym bowiem autorem edytoriale był Tomka, tak więc drugiemu z edytoralistów przypadać winien – wedle najlepszych modeli „Concilium” – obowiązek przygotowania końcowej konkluzji.

Michał Horoszewicz, Warszawa

Ioannis TOURATSOGLOU, *Macedonia. History – Monuments – Museums*, Ekdotike Athenon S.A., Athens 1998, ss. 459.

Nie trzeba nikogo przekonywać, jak wielką rolę w poznawaniu realiów i orędzia Pisma Świętego odgrywa znajomość historii i geografii biblijnej. W ostatnich latach w tych dziedzinach dokonał się ogromny postęp, duże zasługi położyły także pielgrzymki apostołskie Jana Pawła II, również te odbyte w Wielkim Jubileuszu Roku 2000 do Egiptu i na Synaj oraz do Jordanii, Izraela i Autonomii Palestyńskiej. Na maj 2001 r. jest zapowiadana pielgrzymka Ojca Świętego do Grecji, Syrii i na Maltę. Długo i starannie przygotowywana, stanie się na pewno wielkim wydarzeniem.

Spośród historycznych krain obecnie przynależących do Grecji wielkie znaczenie ma Macedonia. Wyłoniła się na scenie historycznej stosunkowo późno, bo dopiero w V w. przed Chr., czyli wtedy gdy na południe i wschód od niej istniały znaczące organizmy polityczne, z których wiele zdążyło już nawet upaść. Pierwsze wzmianki historyczne o Macedończykach pochodzą mniej więcej z początku VII w. przed Chr., gdy plemię Makedonów rozpoczęło ekspansję kosztem Traków i Iliryjczyków, stopniowo zajmując tereny współczesnej północnej Grecji, nazwanej przez Tukidydesa Dolną Macedonią albo Macedonią Nadmorską. Od niedawna, po rozpadzie byłej Jugosławii, istnieje także niepodległa Macedonia, w której ostatnio narastają napięcia z Albańczykami, zaś pewna liczba ludności macedońskiej mieszka również w Albanii i zachodniej Bułgarii. Macedończycy chętnie nawiązują do swojej wspaniałej przeszłości, związanej zwłaszcza ze słynnym Aleksandrem Macedońskim (czyli Wielkim) i kilkoma innymi bohaterami, których pamięć przyczyniła się wydatnie do kształtowania ich narodowej tożsamości. Mając na