

KOŚCIÓŁ W ŚWIECIE

Uwagi na marginesie książek: *Christentum innerhalb und ausserhalb der Kirche*, Freiburg in Br. 1976, Herder, ss. 294; B. Lonergan, *Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen*. Freiburg im Br. 1975, Herder, ss. 192.

Wymienione wyżej książki mają wiele cech sobie wspólnych tak od strony formalnej, jak i merytorycznej. Obie ukazały się w Wydawnictwie Herdera w serii *Quaestiones disputatae*, które cechuje jubileuszowy charakter — powstały na uczczenie 70-lecia urodzin K. Rahnera i B. Lonergana — obie wreszcie dotyczą kwestii obecności Kościoła w świecie. Można nawet powiedzieć, że wiąże je ze sobą nazwisko Rahnera. B. Lonergan bowiem bywa nazywany często „Rahnerem Ameryki”.

Pierwsza z nich, zatytułowana *Chrześcijaństwo wewnątrz i zewnątrz Kościoła*, jest zborem rozpraw i artykułów napisanych przez przyjaciół, kolegów i uczniów K. Rahnera dla uczczenia mijającego w 1974 r. jego 70-tego roku życia. Tematycznie grupują się one wokół problemu, sformułowanego wyraźnie przez Rahnera w artykule pt. *Die anonymen Christen* (Schriften, t. 6, s. 545—554). Wiemy, że artykuł ten wywołał ożywioną dyskusję i odbił się szerokim echem w literaturze teologicznej. Sam zresztą Rahner zabierał potem jeszcze wiele razy głos w tej sprawie (głównie: *Atheismus und implizites Christentum*, tamże, t. 8, s. 187—212; *Das neue Bild der Kirche*, tamże, t. 8, s. 329—354; *Anonymes Christentum und Missionsauftrag*, tamże, t. 9, s. 498—515; *Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen”*, tamże, t. 10.

s. 531—546). Prezentowana tu książka jest dalszym ciągiem owej dyskusji, z tym tylko, że prowadzonej w duchu szacunku dla tego, kto ją zapoczątkował.

Zgromadzone w niej artykuły dadzą się ująć w kilka grup tematycznych. Na pierwszym planie występują dociekania nad sensem i znaczeniem zwrotu „anonimowi chrześcijanie” w Piśmie św. i teologii. W. Thüssing skupił swoją uwagę na tych wypowiedziach biblijnych, które mówią o stosunku Jezusa jako człowieka do religii St. Testamentu i otaczającego go świata (*Strukturen des Christlichen beim Jesus der Geschichte*, s. 100—121). W ludzkim życiu Chrystusa widzi on szansę znalezienia odpowiedzi na pytanie, co znaczy być chrześcijaninem i jak ewentualnie rozumieć anonimową postawę chrześcijańską. Na Biblii oparli również swoje wywody E. Klinger (*Perspektiven des Christlichen im Begriff der anonymen Christlichkeit*, s. 9—24) i H. Fries (*Der anonyme Christ — das anonyme Christentum als Kategorien christlichen Denkens*, s. 25—41). Na podstawie znalezionej tam materiału starali się oni bliżej określić treść pojęć „chrześcijanin”, „chrześcijaństwo”, „anonimowe chrześcijaństwo” oraz ustalić wartość teologiczną tych kategorii myślowych. Ten sam cel przyświeca wywodom J. Heinricha (*Das ideologiekritische Gewicht der Lehre vom anonymen Christen*, s. 42—64), z tą tylko różnicą, że wychodzą one nie z Pisma św., lecz z danych filozofii i teologii.

W następnej kolejności występują artykuły o zabarwieniu ekumenicznym. Akcent pada w nich na znaczenie praktyczne, jakie posiada teza o anonimowym chrześcijaństwie dla jedności Kościoła i świata. H. R. Schlette zajął się problemem wiary i religii w kontaktach międzyludzkich (*Freund-Feind-Denken im Christentum und die anonyme Christlichkeit*, s. 65—85). W formule „anonimowe chrześcijaństwo” upatruje on możliwość przewyżczenia pokutujących u wielu ludzi schematów myślowych, według których współwyznawcy — to przyjaciele, a wszyscy inni — to wrogowie. H. Ott natomiast wykorzystał Rahnerowską naukę o anonimowym chrześcijaństwie do refleksji nad dialogiem katolicko-protestanckim (*Als protestantischer Theologe unterwegs mit dem Theologumenon von den „anonymen Christen”*, s. 86—99). To samo zagadnienie, tylko w jeszcze węższym zakresie, podjął E. Jüngel (*Extra Christum nulla salus — als Grundsatz natürlicher Theologie?*, s. 122—138). F. W. Kantzenbach natomiast swoje wywody osnuł wokół formuły *distanzierte Kirchlichkeit*, którą do dyskusji wprowadził w 1958 r. T. Rendtorff. K. G. Steck zaś zreferował wypowiedzi K. Bartha z jego ostatnich lat życia, odnoszące się do ekumenicznego dialogu (*Karl Barths ökumenisches Testament*, s. 232—246).

Na dalszym planie znajdują się artykuły z pogranicza filozofii i teologii. Chodzi w nich o problem wyrazu, miejsca i roli wiary w świe-

cie. M. Machovec z Pragi zastanawia się, jak marksista zinterpretowałby katolicką prawdę o anonimowym chrześcijaństwie (*Anonymität — christlich und anders*, s. 139—144). J. Splett sięga do filozofii E. Husserla i w niej usiłuje znaleźć punkty styeczne z postawioną przez Rahnera tezą oraz światło dla lepszego rozumienia tej tezy (*Transcendentale Erfahrung und geschichtliche Begegnung*, s. 145—161). G. Muschalek nawiązuje do ogólnoreligijnej idei *sacrum* i w oparciu o nią rozważa znaczenie Kościoła dla ludzkiego życia (*Die Erfahrung Gottes in neu erfahrener Kirche*, s. 177—189). Kościół — pisze on — musi być w każdym czasie miejscem, w którym człowiek mógłby doświadczać Boga. Wreszcie, E. von der Lieth analizuje problem autorytetu w przekazie wiary i życiu Kościoła (*Autoritätskrise — Krise der Autorität*, s. 247—263).

Ostatnią grupę tekstów można zatytułować umownie „urzeczywistnianie się wiary”. Poszukiwaniem bazy w świecie dla kościelnego przepowiadania zajął się tu D. Mieth z Fryburga Szwajc. (*Zum Thema Objektbereich und Tiefendimension*, s. 190—211). O urzeczywistnianiu się wiary jako kryterium weryfikacji instytucji kościelnych pisze D. Wiederkehr z Luzerny (*Der menschliche Glaubensvollzug als Legitimation und Kritik der institutionellen Sakramente*, s. 212—231). O znaczeniu życia ludzi na co dzień dla przekazu wiary i eschatologicznej nadziei snuje refleksje A. Szennay z Budapesztu (*Das Zeugnis der Praxis*, s. 264—274). Książkę kończy bibliografia prac o Rahnerze, zestawiona przez A. Raffelta z Fryburga w RFN. Warto przy tym nadmienić, że znalazły się w niej również opracowania polskie.

Druga z prezentowanych książek jest wyborem prac B. Lonergana SJ, profesora dogmatyki w Toronto, Montrealu, na Uniwersytecie Harvarda w Cambridge i w Rzymie. Jak już wspomnieliśmy, B. Lonergan należy do najwybitniejszych współczesnych teologów i bywa nazywany „Rahnerem Ameryki”. W 1975 r. obchodził on jubileusz 70-lecia swoich urodzin. Jego imię nadano międzynarodowemu kongresowi teologicznemu, który obradował w 1970 r. na Florydzie.

Wyboru prac Lonergana dokonał G. Sala SJ. Tłumaczenie natomiast z angielskiego na niemiecki pochodzi od E. Darlappa. Jest to pierwsza książka tego autora w języku niemieckim. Rzecz ciekawa, iż myśl Lonergana mało była dotąd znana w Europie, a już prawie zupełnie pozostaje nieznaną w Polsce (dopiero w 1976 r. ukazała się w tł. pol. jego *Metoda w teologii*). Trudno powiedzieć, co było tego przyczyną: może język angielski, w którym autor publikował większość swoich studiów, a może ich charakter. Trzeba tu bowiem zaznaczyć, że Lonergan daleki jest od wszelkiej pogoni za nowościami, która cechuje wielu współczesnych teologów. Wychowany w niemal klasycznej kulturze w jezuickim kolegium w Montrealu, to co nowe budował zawsze

na tym co wiekowe i trwałe. Z każdej jego pracy przebija umiłowanie tradycji, każdy wywód cechuje świadomość, że nauka chrześcijańska z istoty swej jest tradycyjna. Jak pisze G. Salla, do filozoficzno-teologicznej myśli Lonergana można z powodzeniem zastosować motto Leona XIII: *Vetera novis augere et perficere* (s. 8). Wiadomo, iż tego rodzaju traktowanie pracy naukowej nie czyni jej błyskotliwą, ale za to zapewnia jej solidność.

Redaktor książki podzielił publikacje Lonergana na 3 części, które zatytułował umownie: *Der neue Kontext, Erkenntnismässige und religiöse Grundlagen* oraz *Auf dem Weg zu einer neuen Theologie*. W pierwszej części umieścił fragmenty prac badawczych, które Lonergan prowadził przed II wojną światową i bezpośrednio po wojnie nad myślą św. Tomasza z Akwinu, oraz studium nad kształtem współczesnej kultury. Dotyczą one — ogólnie rzecz biorąc — struktury poznania teologicznego. Nowy kontekst współczesnej teologii — to przede wszystkim przejście od wiedzy dedukcyjnej ku empirycznej, następnie szersze niż zwykle zainteresowanie rolą podmiotu w poznaniu (historyczne, społeczne i psychologiczne uwarunkowania podmiotu mają wpływ na efekt poznania), wreszcie specyficzny kształt współczesnej kultury, w której pozornie brakuje miejsca dla Boga. Dostrzeganie dokonujących się zmian w myśleniu współczesnych ludzi jest nieodzowne — zdaniem Lonergana — do skutecznego uprawiania teologii. Ta ostatnia nie może już dziś pozostać teoretyczną dedukcją, lecz musi się stać wiedzą empiryczną, dla której Pismo św. i Tradycja są materiałem historycznym, a nie zwykłymi przesłankami do wyciągania wniosków (s. 22). Teologia empiryczna gromadzi informacje, rozwija rozumienie, coraz pełniej opanowuje materiał, nie zamyka się na nowe odkrycia, spojrzenia i perspektywy (s. 23). Bliższe poznanie praw rządzących podmiotem pomaga teologii znaleźć korzenie wielu występujących we współczesnym świecie zjawisk religijnych. Natomiast głębsza analiza współczesnej kultury pozwala widzieć nie tylko trudności związane z przekazem wiary, lecz również i szanse. Tak np. rzekoma nieobecność Boga we współczesnej kulturze jest w rzeczywistości Jego potencjalną obecnością. Bóg jest w świecie, trzeba Go tylko odkryć i przyznać Mu należne miejsce w życiu człowieka (s. 67).

Podobny charakter mają studia Lonergana zgromadzone w części drugiej prezentowanej tu książki (*Dimension der Bedeutung, Erkenntnisstruktur, Existenz und Aggiornamento, Natürliche Gotteserkenntnis*). Autor wnikliwie analizuje w nich sam proces poznania, ażeby ukazać specyfikę poznania teologicznego. Stwierdza przy tym, że poznanie teologiczne bardzo mocno zależy od poznania w ogóle. Pozwala mu to wyciągnąć wiele praktycznych wniosków. Tak np. wyjaśnia, iż tzw. kryzys wiary we współczesnym świecie jest nie tyle kryzysem wiary

jako takiej, ile kryzysem kultury. Współczesny człowiek, zamieniając kulturę klasyczną, operującą symbolem, mitem, misterium, na kulturę techniczną, sprowadzoną do proporcji liczbowych, pozbawił siebie możliwości pełnego rozwoju, który to fakt daje znać o sobie w postaci różnego rodzaju kryzysów. Los ten musi dzielić teologia, ponieważ jest ona produktem nie tylko Objawienia i wiary, lecz również kultury (s. 86). Zjawisko to daje także znać o sobie w problematyce naturalnego poznania Boga. Jakkolwiek filozofia różni się od religii, to jednak łączy się z nią w wysiłku człowieka do przekraczania samego siebie. Są one jak gdyby dwiema fazami tego biegnącego ku górze procesu, w którym to co naturalne łączy się z tym co nadprzyrodzone. Autor w zakończeniu rozważań stwierdza, iż wprawdzie nie wierzy, ażeby człowiek w tym życiu mógł bez łaski dojść do naturalnego poznania Boga, ale zarazem nie wątpi, że tak osiągnięte poznanie jest dla człowieka naturalne (s. 137).

Równie teoretyczne i szczegółowe są studia Lonergana, zamieszczone w trzeciej części w/w książki. W pierwszym z nich (*Die Zukunft des Christentums*) autor rozprawia o perspektywach chrześcijaństwa przez uwzględnienie tego, co jest w nim wspólne z innymi religiami, a co od nich odrębne. Studium to powstało jako przyczynek do wypowiedzi niemieckiego religioznawcy F. Heilera o możliwości współpracy między przedstawicielami różnych religii. Dwa dalsze studia Lonergana z tej części dotyczą aktualności myśli św. Tomasza z Akwinu (*Die Zukunft des Thomismus*) oraz związków filozofii z teologią (*Philosophie und Theologie*). Na końcu książki znalazło się krótkie rozważanie o zmianach występujących w sposobie uprawiania współczesnej teologii (*Die Revolution in der katholischen Theologie*).

Trudno jest dokonywać szczegółowej oceny prezentowanych tu książek. Zawierają one bowiem tak wiele wypowiedzi o różnym ciężarze gatunkowym, że nie sposób poddać ich wyczerpującej analizie w ramach jednej recenzji. Zresztą czynność taka mijałaby się z celem, jaki postawili sobie wydawcy. Chodziło im przecież przede wszystkim o uczczenie dwóch wybitnych współczesnych teologów i dopiero przy tej okazji o refleksję nad ich myślą bądź o udostępnienie ich dorobku naukowego szerszemu gronu czytelników. Lektura obu dzieł nasuwa natomiast pewne uwagi krytyczne i nakłania do dalszej dyskusji.

Problematyka wymienionych prac obejmuje swoim zakresem zagadnienia stosunku Kościoła do świata oraz kształtu kościelnego życia. Innymi słowy, chodzi w nich o odpowiedź na pytanie, czy możliwe jest chrześcijaństwo poza jego widzialnymi granicami i czy instytucje kościelne są konieczne dla człowieka w jego związkach z Bogiem. Otóż trzeba stwierdzić, że tak sformułowany problem nie jest wcale nowy. Występował on już w pierwotnym chrześcijaństwie. Wiadomo, że ojco-

wie Kościoła dwojako ustosunkowywali się do religii pogańskich: bądź widzieli w nich tylko zło, przejawy bałwochwalstwa, bądź dostrzegali w nich wiele cech wspólnych z nauką Chrystusa — jak gdyby ziarna Ewangelii. Problem znalazł się następnie w tezie dogmatycznej o przynależności do Kościoła i o możliwości zbawienia poza jego widzialnymi granicami.

Nauka o anonimowym chrześcijaństwie uzyskała dla siebie potwierdzenie w dokumentach Sob. Wat. II. Konst. *Lumen Gentium* stwierdza, że „ci, którzy bez własnej winy, nie znając Ewangelii Chrystusowej i Kościoła Chrystusowego, szczerym sercem jednak szukają Boga i wolę Jego poprzez nakaz sumienia poznana starają się pod wpływem łaski pełnić czynem, mogą osiągnąć wieczne zbawienie” (nr 16). I dalej dodaje: „Nie odmawia też Opatrzność Boża koniecznej do zbawienia pomocy takim, którzy bez własnej winy w ogóle nie doszli jeszcze do wyraźnego poznania Boga, a usiłują, nie bez łaski Bożej, wieść uczciwe życie. Cokolwiek bowiem znajduje się w nich z dobra i prawdy, Kościół traktuje jako przygotowanie do Ewangelii” (nr 16).

Trzeba tu niewątpliwie zaznaczyć, że Kościół nie utożsamia się ze światem, ale jednocześnie należy wyjaśnić, iż przeprowadzenie granic między Kościołem a światem jest bardzo trudne. Doświadczyć tego można zwłaszcza współcześnie. Ciekawie na ten temat pisze E. Schillebeeckx w artykule pt. *Kościół a ludzkość* (Conc 1965/66 nr 1—10 s. 27—40). Tłumaczy on tam, że wiele z tego, co dotąd uważano za świeckie, znalazło się dziś w Kościele i odwrotnie — wiele z tego, co uznawano dotychczas za specyficznie kościelne, dziś jest właściwe światu.

Bardzo wnikliwą analizę sformułowanej przez Rahnera tezy o anonimowym chrześcijaństwie przeprowadza G. Thils w książce pt. *Problemy teologii religii niechrześcijańskich* (Warszawa 1975). Za uznaniem nauki o anonimowym chrześcijaństwie przemawiają — według niego — następujące racje: każdy człowiek rodzi się obecnie w ekonomii chrześcijańskiej, tzn. pod duchowym wpływem wyniesionego do chwały Pana; istnieje możliwość zbawienia ludzi będących poza widzialnymi granicami Kościoła; każdy, kto żyje w łasce Bożej, posiada *implicite* światło Boże; ci którzy mają w sobie nadprzyrodzoną miłość, posiadają również niewyraźne pojęcie celu ostatecznego; religie niechrześcijańskie mogą być wyrazem duchowych struktur, w jakie Stwórca wprowadza każdego człowieka (s. 205 n.). Przed przyjęciem jednak anonimowego chrześcijaństwa za sytuację stałą i nieprzemijalną broni go świadomość istnienia normatywnego porządku ustanowionego przez Chrystusa. Choćby niechrześcijanin — pisze on — był lepszy od chrześcijan, to i tak byłby pozbawiony tego wszystkiego, co stanowi specy-

fikę ekonomii sakramentalnej, głównie życia w dziedzinie określonych obrzędów i form religii ustanowionej przez Wcielone Słowo (s. 207).

Formuła „anonimowe chrześcijaństwo” cenna jest przez zwrócenie uwagi na różnorakie związki, jakie zachodzą między ludźmi a Chrystusem, nie może jednak stać się usprawiedliwieniem duchowego lenistwa ludzi. Kościół z natury swej jest misyjny i swoje orędzie kieruje do całego świata. Droga życia chrześcijańskiego prowadzi od anonimowości ku coraz większej widzialności. Dotyczy to zarówno relacji Kościoła do świata, jak i wzajemnego stosunku do siebie poszczególnych wyznań chrześcijańskich. Kościół nie może zaprzestać uzasadniania swego boskiego pochodzenia i posłannictwą oraz swej konieczności do zbawienia, jak też nie może zrezygnować z ciągłego *aggiornamento*, by coraz wyraźniej i doskonalej realizować dzieło Chrystusa.

„Anonimowe chrześcijaństwo” — to nie tylko sprawa tych, którzy żyją poza widzialnymi granicami Kościoła, to również problem form kościelnego życia. Powstaje pytanie, które przejawy działalności ludzkiej można uznać za kościelne, a które są od nich odstępstwem. Czy można nazwać chrześcijaninem człowieka, który obchodzi się bez instytucji kościelnych (zwłaszcza bez sakramentów i Mszy św.) lub wręcz jest do nich wrogo nastawiony?

Zagadnienie to w całej ostrości zjawilo się pod nazwą sekularyzacji, zwłaszcza w ujęciu teologów protestanckich: F. Gogartena, D. Bonhoeffera, K. Bartha, H. Coxa i T. J. Altizera. Istnieje już w tym względzie bogata literatura teologiczna. Godne uwagi są dwie książki na ten temat w języku polskim: G. Thils, *Chrześcijaństwo bez religii*, Warszawa 1975; C. Duquoc, *Niejasność teologii sekularyzacji*, Warszawa 1975. W tym miejscu należy przypomnieć, iż sekularyzacja jako uznawanie autonomii świata jest postawą jak najbardziej prawidłową, jako natomiast walka z religijnością, zeświecczenie jest zjawiskiem sprzecznym z Ewangelią. Samo postawienie problemu trzeba uznać za pożyteczne, przyczynilo się ono bowiem do pogłębienia refleksji nad obecnością Kościoła w świecie. Propagowanie jednak sekularyzacji byłoby czynnością niezgodną z nauką Chrystusa.

Omawiane tu książki nie są ostatnim słowem w przedstawionej problematyce. Dostarczają raczej materiału do dalszych przemyśleń, a przede wszystkim uwaźliwiają na przemiany zachodzące w świecie. I za to ich autorom oraz wydawcom należy się podziękowanie.

Edward Ozorowski