

Joseph Comblin, *TEOLOGIA DELLA MISSIONE*, Roma 1982, ss. 138 — 6 (tłumaczenie z portugalskiego: Ignazio Demuro i Teresa Vazzano).

Trzeba nie tyle odwagi, ile tupetu do tego, aby pod niewinnie brzmiącymi terminami teologii katolickiej propagować idee nie tylko niekatolickie, lecz wręcz jawnie atakujące święty depozyt nauki wiary, od czasów apostołskich przekazywany w Kościele Chrystusowym. Niemniej zjawisko takowe towarzyszy chrześcijaństwu nieomal od samych jego początków (por. przykładowo świadectwo św. Ireneusza w *Adv. Haer.* 1,1,1 PG 7, 437 — 440) i nic dziwnego, iż wystąpiło ono również w naszych czasach. Typowym przykładem tego rodzaju propagandy zdaje się być właśnie książka J. Comblina pt. „*Teologia della missione*”, w której autor bardzo przystępnie popularyzuje jedynie wszelkie skrajne myśli tzw. teologii wyzwolenia. Uporczywie trwanie przy tych skrajnościach — nota bene delikatnie skorygowanych przez Kościół Nauczający (por. EN 25—39) — jest wytłumaczeniem bez reszty jednego faktu. Comblin w całej pracy ani jeden raz nie odwołuje się do oficjalnych wypowiedzi Kościoła Nauczającego na temat misji i ewangelizacji. A przecież aktualnie takowych wcale nie brakuje!

Błyskotliwa propaganda czysto naturalnego ujęcia problemu wyzwolenia (przede wszystkim doczesnego) w terminach teologiczno—misjologicznych została podzielona na dwie główne części poprzedzone tendencyjnym wprowadzeniem. Książka kończy się paradoksalnym apelem o obiektywnie protestantyzujące odczytanie znaków czasu i konsekwentne odnowienie „starego” katolicyzmu przez totalne zrujnowanie tego wszystkiego, co tworzy żywy organizm mistycznego Ciała Chrystusa, niezmiennie trwający przez wieki w Prawdzie dzięki asystencji Ducha Świętego. W jaki sposób autor dochodzi do tak w istocie rzeczy destruktywnej konkluzji?

Wprowadzając od pierwszych stron jako naczelną zasadę poprawnego teologizowania prymat akcji ludzkiej przed Objawieniem, autor apriorycznie odrzuca jako opracowanie powierzchowne cały dotychczasowy dorobek teologii, a zwłaszcza teologii misji. Przy okazji niejako zostaje wykluczona Tradycja jako źródło Objawienia, które jedynie egzemplarycznie zostało zawarte w Biblii. W konsekwencji wprowadzenie wizji misji jako wyzwolenia, zwraca się więc do dualistycznie ujętej analizy krytycznej naczelnym napięciem w dzisiejszej rzeczywistości chrześcijańskiej. Omawiając kolejno eklezyjalną i chrystologiczną wizję misji, statyczne i dynamiczne ujęcie stosunku chrześcijaństwa do świata, eschatologiczną i historyczną koncepcję Zbawienia oraz Objawienie i przeciwstawioną mu aktualną praktykę życia chrześcijańskiego jako punkty wyjścia dla refleksji teologicznej, Comblin zgrabnie sugeruje czytelnikowi następujące założenia propagowanej przez siebie teologii misji. Są to odpowiednio: eklezyjologia protestancka podana w terminach katolickich (ss. 12—14), skrajnie dynamiczne ujęcie osoby Jezusa Chrystusa, wykluczające dogmaty o jedności osoby i wielości natur (s. 15n.), czysto naturalistyczna wizja Zbawienia pozbawionego jakiegokolwiek elementu nadprzyrodzonego, czyli łaski (s. 17n.) oraz totalnie relatywny i subiektywny charakter Objawienia Bożego (s. 19n.). Na tym zaś tle nie było już trudno przedstawić rzekomo biblijną wizję osoby Jezusa Chrystusa jedynie czysto funkcjonalnie jako samo działanie, a to działanie zbawcze jako misję stawiania się tylko człowiekiem. Ów skrajny humanizm nie pozostawiający żadnego miejsca dla Boga paradoksalnie pozwolił Comblinowi zarzucić głoszonej przez Kościół soteriologii propagowanie elementów o charakterze gnostyckim. Naturalnie taki zarzut jest całkowicie bezpodstawny. Postawienie takiego zarzutu jest przede wszystkim próbą obrony własnych opinii według zasady głoszącej, iż to atak jest najlepszą obroną.

Po tak tendencyjnym wprowadzeniu swoich opinii autor kontynuuje w pierwszym rozdziale zakamuflowany atak na ujętą w dogmaty prawdę Objawioną. Najpierw pod pretekstem egzaminowania misji jako misji (ss. 26 — 39) zostaje wprowadzona materia-

listyczna socjologia jako jedynie wiarygodne źródło rzeczywistej prawdy. W takim kontekście nietrudno autorowi wykazać — zwłaszcza przy skrajnie przesadnym podkreśleniu roli jedynie konkretnego w tendencyjnej interpretacji Biblii — że misją Jezusa Chrystusa rewolucjonisty jest realizacja miłości rozumiana jako kolektywizacja (s. 30n.). Takie zaś rozumienie roli Zbawiciela wiedzie do czysto relatywnego ujęcia natury Kościoła jako „stałej zmienności” (s.32) oraz do relatywnego ujęcia natury samego Objawienia przekazywanego w tak niestałym Kościele. Ostatecznie refleksja autora kończy się w tym punkcie wprowadzeniem skrajnego humanizmu, w którym człowiek jako źródło i cel życia miłości zajmuje należące do Boga miejsce naczelne (ss. 34—37). Na gruncie misjologii taki kontekst teologiczny prowadzi do niesłusznego twierdzenia, iż rozumiana docześnie misja jest ważniejsza od celebracji sakramentalnej, która w istocie rzeczy stanowi przecież główny element konstytutywny ewangelizacji eklezjalnej (por. EN 47).

Skrajnie dynamiczna wizja misji wprowadzająca totalną zmienność wszelkich elementów rzeczywistości — także nadprzyrodzonej — umożliwiła naszemu autorowi przeprowadzenie generalnego ataku na dogmat o Boskim pochodzeniu hierarchicznej struktury Kościoła Chrystusowego. Taki atak kryje się pod maską niewinnie brzmiących rozważań o roli posłuszeństwa w ewangelizacji (ss. 39 — 51). Dopuszczając diametralnie paradoksalne wypowiedzi, skrajnie dialektyczna metoda snucia refleksji sugeruje czytelnikowi zatem jako uzasadnione następujące twierdzenia. Ponieważ Kościół nie ma żadnej odpowiedzi na problemy historii rozumianej dialektycznie, więc ewangelijna zasada wierności Duchowi oznacza wierność czysto subiektywnym poruszeniom Ducha, a nie wierność jakiemukolwiek autorytetowi (ss. 40—44). Ponieważ „chrześcijanin... nie otrzymał żadnego nowego instrumentu pozwalającego na lepsze zrozumienie obiektywnej ewolucji świata” (s. 45), więc takie wykluczenie rzeczywistości łaski nakazuje szukanie prawdy objawionej jedynie w aktualnie występujących znakach czasu pośród ludzi nie należących w żaden sposób do Kościoła Chrystusowego (s. 46). Ponieważ w ewangelizacji liczy się jedynie rozumiane w sposób protestancki wezwanie do nawrócenia, więc z jednej strony konkretny socjalny ogranicza uniwersalizm misjonarza, a z drugiej to on sam pozostaje jedynym kryterium dla rozsądzania o tym, co miałyby być Chrystusowe i Boskie (ss. 47—50). Takie dialektyczne antytezy syntetyzujące się w czystym subiektywizmie i w czystym relatywizmie działalności misjonarskiej prowadzą ostatecznie do bardziej praktycznej uwagi o tym, iż w teologii — podobnie jak w każdej innej religii i filozofii — nie ma żadnego stałego elementu posiadającego obiektywną wartość (s. 50).

Na tak przygotowanym gruncie łatwo było przedstawiać teraz treść ewangelizacji, czyli Zbawienie, jako rzeczywistość czysto doczesną zwaną wyzwoleniem (ss. 51—69). Dla naszego autora „zbawić znaczy wyzwolić człowieka z tego, co przeszkadza mu być człowiekiem” (s. 52). Ów skrajny humanizm, będący w istocie rzeczy zakamuflowanym materializmem, posiada dla refleksji naszego autora brzemienne konsekwencje. Na gruncie antropologii, poprzez absolutyzację zła, prowadzi to do akceptacji marksistowskiej tezy o alienacji (s. 54) i do totalnej krytyki „zachodniej” nauki o człowieku (ss. 55—57). W soteriologię wprowadza to całkowity subiektywizm, relatywizm i materialistyczny humanizm (według Comblina „nie istnieje żaden absolutny i obiektywny punkt odniesienia... dla Zbawienia ludzkości... , albowiem z człowieka emanują wszystkie struktury ludzkiego życia” — s. 57). Zbawienie rozumiane jedynie jako doczesne wyzwolenie posiada charakter polityczny, czyli po prostu jest rewolucją (ss. 58—63). Naturalnie takie Zbawienie dokonuje się poza Kościołem i bez jakiegokolwiek współnienia Imienia Jezusa Chrystusa (s. 66n.). Błędne idee soteriologiczne determinują niezgodną z wiarą Kościoła naukę chrystologiczną. Jezus Chrystus najpierw zostaje uznany tylko za doczesnego rewolucjonistę (s. 58n.). Przy takim zaś ujęciu Jego Męka i śmierć krzyżowa zaczyna posiadać jedynie znaczenie mitologiczne. Zostaje uznana nie za akt zbawczy, lecz za znak ostatecznego wezwania do wyzwolenia (ss. 61—63). Na arenie zmiennych wieków taki Jezus Wyzwoliciel może trwać jedynie w ludziach poza Kościołem (s. 64). Taki symbolizm chrystologiczny odpowiada relatywno-subiektywnej wizji Objawienia ujętego jako „prawdy Słowa ukryte, które każdy człowiek winien słuchać w sobie samym” (s. 66). Zasygnalizowane tło ogólnoteologiczne wiedzie naszego autora na grun-

cie misjologii do twierdzenia, iż ewangelizować znaczy tylko humanizować, albowiem jedynie bycie w pełni człowiekiem oznacza też bycie naprawdę synem Bożym (s. 54). Analogicznie jak w doktrynie protestanckiej, proces ten jest tylko i wyłącznie dziełem wiary, ale owa wiara w swojej treści dotyczy jedynie dzieła ludzkiego i samego człowieka (ss. 65—68). Twierdzenie o tym, że „zbawienie w człowieku zbawionym jako produkt człowieka i sposób istnienia tego człowieka jest zbawieniem wiary” (s. 68) dla naszego teologa dialektycznie wyklucza jakkolwiek rolę pozytywną nadprzyrodzonych cnót teologicznych w procesie zbawczym (s. 68n.).

Koncepcja zbawienia czysto doczesnego implikuje twierdzenie o tym, że Kościół nie może przyczynić się do zbawienia ludzi (s. 69), albowiem „w rzeczywistości Kościół nie otrzymał zdolności realizowania zbawienia ludzkości” (s. 70). Co więcej, Kościół nie posiada również Ducha Świętego (s. 72), ponieważ „Duch Święty nie działa jako trzecia osoba obok dwóch innych” (s. 76). Dlatego — pisze Comblin — „zbawienie człowieka musi się narodzić w sercu tego samego człowieka. (...) Dla zbawienia człowiek nie jest wezwany do wyjścia z siebie samego, ale do powrotu do swojego centrum..., do właściwego człowieczeństwa” (s. 72). Inne rodzaje zbawienia są po prostu alienacją człowieka (s. 73). Nietrudno zauważyć, że skrajny subiektywizm w poglądach naszego autora przekształca się teraz w propagowanie totalnego egoizmu. Dokonało się to przy rozpatrywaniu służebnego wymiaru działalności misyjnej (ss. 69—80). Należy jednakże odnotować, iż służba jest rozumiana przez naszego myśliciela tylko i wyłącznie jako służba człowiekowi. Kategoria ta nigdy nie została odniesiona do Boga (s. 79n.). Takie ujęcie problemu ułatwia zaakceptowanie czysto protestanckiego rozumienia aktywności misyjnej tak samego Jezusa Chrystusa, jak i wszystkich innych misjonarzy. Czynna realizacja zadań misyjnych jest jedynie głoszeniem i nawoływaniem do nawrócenia (ss. 74—77). Nic zatem dziwnego, że nawet bardzo ciekawe i konstruktywne uwagi naszego autora o procesie inkulturyzacji (ss. 77—79) pierwszoplanowo są nacechowane pesymizmem (czynniki kulturalne są przeszkodami procesu ewangelizacyjnego — s. 78) i krytykanckim indywidualizmem (rodzina nie ewangelizuje, lecz alienuje; teologia jest absolutną przeszkodą dla ewangelizowania — s. 77).

Dwa ostatnie rozważania pierwszego rozdziału, mianowicie o roli słabości (ss. 80—87) i o roli świadectwa (ss. 87—97) w działalności misyjnej, są jedynie próbą dodatkowego uzasadnienia już wcześniej przedstawionych twierdzeń o destrukcyjnej roli elementu instytucjonalnego w misji Kościoła, będącej jedynie apelowaniem o wyzwolenie (ss. 83—87) oraz o zbawieniu będącym jedynie kategorią polityczno—socjalną (ss. 87—96). Pierwsza teza posiada jakoby uzasadnienie typu dialektycznego w działalności samego Jezusa Chrystusa, który „nie wyzwolił nikogo z ciężaru życia” (s. 83), chociaż nauczał publicznie, albowiem nie pragnął ukrywać charakteru „sabotażowego” swojej działalności (s. 88). Druga teza również jakoby posiada uzasadnienie w danych biblijnych, dających świadectwo o tym, że chrześcijaństwo się od samego początku przesładowało, ponieważ pod wpływem rewolucji jaka dokonała się w nich samych, apelują o rewolucję zewnętrzną (ss. 90—93 i 97). Przy okazji warto odnotować zadziwiająco niekonsekwencję naszego teologa. Na s. 73 autor „Teologia della missione” w imię posłuszeństwa człowiekowi nie przyjmuje podważającego jego refleksje faktu, iż misje zmierzające jakoby do opresji Kościoła hierarchicznego przynoszą owoc w postaci autentycznych nawróceń. Natomiast na s. 85 autor z euforią wykazuje, że owoc „paktu” Kościoła hierarchicznego z siłami doczesnymi w postaci nowych niewoli socjalno-psychologicznych potwierdza słuszność jego rozważań o wyzwoleniu.

Wydaje się, iż całość przeprowadzonej w drugim rozdziale książki Comblina dyskusji o historyczności misji ma za cel wykazanie w sposób „naukowy” sensowności i potrzeby finałowego apelu wyzwalającego przez nawoływanie do zrujnowania organizmu struktur Mistycznego Ciała Chrystusa. Jednakże te rozważania opierają się nie tylko na błędnym założeniu typu filozoficznego o tym, iż historyczność sprowadza się do totalnej zmienności. Fundamentem dla tej dyskusji pozostaje również fałszywa teza misjologiczna o tym, iż to natura Kościoła określa naturę misji (s. 98n.). Tymczasem z wypowiedzi Kościoła Nauczającego niedwuznacznie wynika, że to natura misji determinuje naturę i zadania Kościoła (por. LG 1—8; AG 2—5; EN 15). Błędne założenia pociągają za

sobą naturalnie dalsze niekonsekwencje. W historii rozumianej jako nieustanna a całkowita zmiana bezosobowy Duch Święty posiada jedynie rolę destruktywną (ss. 100—103). Jego działanie nigdy nie występuje w ludziach Kościoła, ale właśnie poza nim (ss. 104—106). W konsekwencji to właśnie poza Kościołem należy poszukiwać znaków czasu, czyli doczesnych aktów ludzkich, rozpoznawanych tylko przez jednostki wyzwolone (s. s. 107—112). Kluczem do prawidłowego odczytania tych znaków nie jest jednakże Ewangelia ani Jezus Chrystus, lecz Objawienie Starego Testamentu, rozumiane jako „historia Boga w świecie” (s. 114n.). Według naszego autora, w Biblii zawierają się trzy naczelné zasady historyczności dzieła misyjnego. Pierwszą z nich jest reguła następstwa etapów, prowadząca konsekwentnie do cyklicznej wizji Historii Zbawienia oraz do całkowicie nowego Objawienia w każdym cyklu tej historii (ss. 115—122). Drugą zasadę historyczności stanowi zniewalanie misji i ewangelizacji przez pedagogikę niosącą jako „nieunikniony proces historyczny” odejście od Jezusa Chrystusa i Jego ubóstwa (ss. 122—129). W końcu trzecią zasadą „oświecającą epizody misji” (ss. 133) jest dialektyka wyzwalająca objawiającą się nowość przez zjednoczenie poganizującego się — czyli pogrążającego się w grzechu — Kościoła z odseparowanymi od świata i Kościoła elementami synagogalnymi chrześcijaństwa (ss. 129—135). Rozważania tego rozdziału Comblin zamyka nakreśleniem w tych perspektywach obrazu aktualnej rzeczywistości chrześcijańskiej w świecie. Nasze czasy mają według tego obrazu być okresem wyzwalańia się nowego Kościoła poprzez rujnąjącą to wszystko, co dotychczas było uważane za chrześcijańskie, syntezę totalnie spoganizowanego Kościoła hierarchicznego z elementami synagogalnymi, czyli pozostałościami reformacji i innych ruchów separatystycznych w chrześcijaństwie (s. 135).

Ponieważ dla naszego autora wszelka teologia jest tylko wtedy sensowna, gdy daje aktualne wskazówki praktyczne, więc nie pozostało mu nic innego, jak tylko zakończenie swoich wypowiedzi zasygnalizowanym już apelem o stworzenie czegoś nowego poprzez całkowite zrujnowanie starego w imię posłuszeństwa subiektywnie rozpoznany poruszeniem Ducha. Jednakże bliższe studium przeprowadzonych w książce „Teologia della missione” rozważań szczegółowych dostatecznie uzasadnia podejrzenie, iż pod tymi zdawałoby się biblijnymi terminami ich autor ukrył wcale nie myśli objawione, czy z Objawienia wynikające. Zawarte tu myśli nie tylko pozostają w dysharmonii z uroczyscie ogłoszonymi przez Kościół prawdami wiary katolickiej, lecz także całkowicie ignorują najnowsze nauczanie zwyczajne Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, zwłaszcza owo dotyczące misji i ewangelizacji. Ponieważ taka pozycja może jedynie przysłużyć się poznaniu delikatnie już skorygowanych przez Kościół Nauczający skrajnych przeakcentowań tzw. teologii wyzwolenia, więc na liście wartych do rozpowszechnienia w języku polskim publikacji obcojęzycznych dotyczących zagadnień misjologicznych umieściłbym ją w dalszym, a nawet końcowym miejscu. Po prostu są bardziej wartościowe od niej publikacje.

Ks. Marian Balwierz