

## FUNDAMENTALIZM, INTEGRYZM, MODERNIZM

### Wokół tych trzech pojęć

Problem nabrał tragicznej aktualności wraz z wydarzeniami z dnia 11 września 2001 roku w USA. Niniejsza refleksja nie będzie jednak dotyczyła samego tylko islamu, ale także chrześcijaństwa. A to głównie dlatego, że napięcie pomiędzy modernizmem a integryzmem, jakie miało miejsce sto lat temu, może być zawsze aktualne. Z eklezjalnego punktu widzenia jest to zatem, jak sądzę, kwestia bardzo interesująca.

Zacznijmy od najnowszych definicji. Nowy słownik portugalski<sup>1</sup> określa *fundamentalizm* — z j. angielskiego: *fundamentalism* — jako „nurt religijny o tendencjach konserwatywnych, który broni całkowitej wierności dosłownego tłumaczenia Pisma”. Natomiast *integryzm* określa jako „zespół konserwatywnych i bezkompromisowych postaw lub dążeń w niektórych sektorach Kościoła katolickiego”, bądź też jako „doktrynę pojęciową tych, którzy przejawiają bardzo silne przywiązanie do jakiejś religii lub systemu i do ich sformułowań, odrzucając jakąkolwiek ich ewolucję”.

Są to pojęcia podstawowe i bardzo istotne dla tego, o co nam tutaj chodzi. Wystarczają także do wysnucia wniosku, że o wiele łatwiej w środowisku katolickim o integryzm niż o fundamentalizm. W rzeczy samej katolicyzm nie trzyma się ściśle litery tekstu biblijnego i bywał nawet oskarżany o to, że niekiedy o niej zapomina... Mówiąc pozytywnie, tradycja katolicka obejmuje i opłata Słowo w Tradycję, która je przekazuje, stosuje i wyjaśnia: jest to, by tak powiedzieć, tradycja wyjaśniająca, a tym samym zdecydowanie nie fundamentalistyczna lub dosłowna.

Łatwo stąd wywnioskować, że samo pojęcie „fundamentalizm” nie wywodzi się z katolicyzmu. Według A. C. Thiseltona, wiąże się ono z odrzuceniem teologii liberalnej przez niektóre kręgi protestanckie w Ameryce Północnej. Fundamentalisci kładli nacisk na słowne natchnienie i nieomyłność biblijną, wyrażając swoją opinię w dziele *The Fundamentals*, wydanym w roku 1909 przez

<sup>1</sup> *Dicionário da língua portuguesa contemporânea da Academia das Ciências de Lisboa.*

Warfielda, Moule, Orra i innych. Wraz z upływem czasu „pojęcie «fundamentalista» przestało oznaczać postawę obronną i obskurancą, a tym samym anty-intelektualną, anty-naukową i anty-kulturalną”<sup>2</sup>.

Poza znaczeniem pierwotnym mamy jednak także określoną postawę. Nie dotyczy ona, powtórzmy to raz jeszcze, katolicyzmu jako takiego, ale pojawia się tu i ówdzie w innych odgałęzieniach chrześcijańskich, względnie w religiach zespolonych bardziej z literą danej księgi. Dobrze więc będzie prześledzić choć trochę dzieje integryzmu, zwłaszcza jako reakcji na postawę i działania tych, którzy starali się reagować na teologię i praktykę w kontekście głoszonego wówczas liberalizmu i myśli modernistycznej.

Wiadomo, jak na początku minionego stulecia niektórzy intelektualni katolicy domagali się zmiany metod badawczych w odniesieniu do osoby, relacji: hierarchia-laikat, społecznej i politycznej organizacji katolików. „Modernizm” stał się nazwą stosowaną na określenie tej inicjatywy, która wydawała się kwestionować niezmienną zawsze istotę Kościoła i niesprowadzalności jej do historii: w tym sensie modernizm został potępiony przez Piusa X (1907 r.).

Tak pojęty modernizm zderzył się jednak bezpośrednio z integryzmem, który — według J. M. Laboa — „utożsamia prawdę ewangeliczną i dobro kościelne z absolutnie tradycyjnym i anachronicznym patrzeniem, które nie włącza już niczego, co zostało osiągnięte po Rewolucji Francuskiej, (...) i które w religii skupia się na teologii uważanej za wieczystą, chociaż została już przewyżniona i nie jest tak dawna”, jak Kościół<sup>3</sup>. Jako posuwające się aż do skrajności, mamy dwie postawy: wycucie tego, co aktualne, które jest gotowe poświęcić dla aktualności tradycję; oraz przywiązanie do tradycji, zdecydowane pozostać całkowicie w przeszłości.

Już E. Poulat wbił nam do głowy przeciwieństwo: modernizm — integryzm. Nie chodziło mu przy tym o włączanie nowych faktów lub odpowiadanie na nowe wątpliwości; przeżywało się wówczas po prostu cywilizacyjną i kulturalną różnicę pomiędzy dwoma światami: wsią i miastem, wierzeniami i naukami — w sensie alternatywy podtrzymywanej przez te skrajności. W tym paradygmatycznym przeobrażeniu modernizm oznaczał pewne doświadczenie intelektualne: kiedy ludzie wierzący dochodzą niepostrze-

<sup>2</sup> A. C. Thiselton, *Uma época de Inquietação*, w: Tim Dowley (red.), *História do Cristianismo*, (Bertrand) 1995, s. 611.

<sup>3</sup> J. M. Laboa, *La larga marcha de la Iglesia*, Madrid 1985, s. 200.

zenie do nowych form myślenia, do nowego rodzaju kultury, wówczas ich wiara nie może się czuć zamknięta w jakimś martwym języku i w dawno już przebrzmiałych wyobrażeniach czy ujęciach. Chodziło zatem o dwie logiki: substancji i zobowiązania, trwałości bytu i upływu życia. Wraz z czasem przesunęła się granica wiarygodności, zmieniając także u katolików pojęcie tego, co poznawalne w różnych gałęziach historii religijnej, a zwłaszcza biblijnej<sup>4</sup>.

Nie dziwi w tym kontekście fakt, że pogląd ten zaatakowali najpierw obrońcy chrześcijańskiej nadprzyrodzoności, względnie definitywnego charakteru Chrystusa i Jego orędzia. Kiedy zaś ta ich reakcja doszła do punktu eliminowania wszelkiej możliwości wzrostu rozumienia orędzia chrześcijańskiego, pojawił się integrizm w bezwzględnym tego słowa znaczeniu.

Dla autora bardzo wyczulonego na historię idei filozoficznych i religijnych, takiego jak J. Lortz, „modernizm jest nie tyle systemem doktryny heretyckiej, co raczej heretyckim sposobem myślenia” Przy okazji autor ten odsłania trzy jego korzenie: korzeń filozoficzny, czyli agnostycyzm o rodowodzie kantowskim, który odmawia rozumowi zdolności do zrozumienia nadprzyrodzoności i — na odwrót — czyni z tegoż rozumu miarę tego, co jest pewne; korzeń psychiczno-religijny, który — pod mniejszym lub większym wpływem Schleiermachera — sprowadza religię do życia wewnętrznego i do wyrażenia związanego z nim ściśle doświadczenia; korzeń historyczny typu ewolucjonistycznego, zgodnie z którym wszystko jest niedokończone i historycznie względne, łącznie z dogmatami, o ile — rzecz jasna — ma się na uwadze przyszłość. Na tej podstawie Lortz może określić modernizm jako „fundamentalną relatywizację dogmatu, dokonaną na bazie historycyzmu i subiektywnego racjonalizmu”<sup>5</sup>.

Zrozumiałe jest tym samym, iż modernizm, zanim stał się systemem doktrynalnym i praktycznym, który Pius X ujął syntetycznie i potępił, jako taki, w roku 1907, był on najpierw ogólną orientacją, nastawieniem i problematyką ducha. W roku 1923 L. de Grandmaison napisał: „Modernistą jest ten, kto podtrzymuje podwójne przekonanie: 1<sup>o</sup> — że sięgając do samej, doktrynalnej lub moralnej, głębi religii chrześcijańskiej, stwierdza się, iż mogą istnieć, w kwestiach już zdefiniowanych, rzeczywiste kon-

<sup>4</sup> Por. E. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*. Paris 1962, s. 614-618.

<sup>5</sup> J. Lortz, *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*, t. II, Madrid 1982, s. 457.

flikty pomiędzy stanowiskiem tradycyjnym a współczesnym; 2° — że w takim przypadku myślenie tradycyjne powinno zostać dopasowane do współczesnego poprzez wprowadzenie odpowiednich poprawek, a jeśli to się okaże konieczne, poprzez radykalną jego zmianę lub porzucenie”<sup>6</sup>.

Godne uwagi są ponadto refleksje dwóch historyków myśli religijnej. Według J. Macquarrie’go, autorzy modernistyczni starali się przede wszystkim pogodzić wiarę katolicką z myśleniem współczesnym, odkrywając, że teologia tradycyjna była nazbyt intelektualistyczna. Idąc zaś inną drogą, dopasowywali do problematyki religijnej nowe filozofie życia i działania. Ważniejsze, ich zdaniem, od intelektualnego przyjmowania jakiegoś zespołu zdań czy twierdzeń jest przeżywanie prawdy religijnej, jej ustawiczne doświadczanie w ciągłym jej rozwoju. Innymi słowy, moderniści wierzyli, że Kościół katolicki jest miejscem rozwoju prawdy religijnej<sup>7</sup>.

Dla E. Vilanova z kolei, wspólny mianownik modernizmu polegał na traktowaniu religijnego doświadczenia jako ostatecznego kryterium relacji człowieka z Bogiem. Autor ten wyróżnia trzy grupy walczące ze sobą: jedna, zdecydowanie konserwatywna i bezkompromisowa, odrzucająca jakąkolwiek adaptację; lewicowe centrum, które uznaje prawomocność, a nawet konieczność, reform tradycyjnego sposobu życia i myślenia; i skrajna lewica, która w imię rozumu i postępu była gotowa kontestować Magisterium Kościoła. I tylko do tej ostatniej grupy Vilanova odnosi nazwę „moderniści”<sup>8</sup>.

Głosi się więc konieczność radykalnej zmiany myślenia i wrażliwości. Dla kontrastu zwróćmy teraz uwagę na nastawienie integrystyczne. Według M. Antunesa, „integryzm” był słowem użytym po raz pierwszy, prawdopodobnie w Hiszpanii, na określenie postawy partii antyliberalnej, która w 1902 roku postanowiła „odrestaurować absolutną władzę naszej integralnej i czystej wiary”. We Francji pojęcie to zyskało później odcień bardziej religijny, w ramach otwartego sporu modernistycznego. Jako ruch historyczno-religijny, integryzm zaczął się sprzeciwiać nowościom w egzegezie biblijnej, przeciwstawiając się potem globalnie laicyzmowi, liberalizmowi, modernizmowi, naturalizmowi, progresiz-

<sup>6</sup> L. de Grandmaison, w: *Études* 176 (1923) 644

<sup>7</sup> Por. J. Macquarrie, *El pensamiento religioso en el siglo XX. Las fronteras de la filosofía y la teología 1900—1970*, Barcelona 1975, s. 242.

<sup>8</sup> Por. E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, t. III, Barcelona 1992, s. 644n.

mowi i socjalizmowi, oraz broniąc — także globalnie — tradycyjnych wartości katolickich. Osiągnął nawet praktyczną skuteczność w niektórych grupach, jak np. *Sodalitium Piarum* ks. Benigni'ego, dzieła rozwiązane przez papieża Benedykta XV w roku 1921. Jednak przed lub po tych konkretnych przejawach, integryzm zdołał już zdobyć sobie różnorodne formy uniesień lub zachwyty, jako katolicyzm „integralny i wieczny”, wcześniejszy od „apostazji” z 1789 roku i późniejszych odstępstw. Powstała w ten sposób swoista mentalność, względnie ideologia grupowa, łaknąca pozaczasowych form katolicyzmu — w duchu systemu całościowego, dedukcyjności dogmatycznej, maksymalizacji magisterium papieskiego, absolutyzacji względności i sakralizacji świeckości, wierności tradycji bez przyjmowania nowości liturgicznych, społecznych lub ministerialnych, rygoryzmu moralnego. W odniesieniu do indywidualnego temperamentu integryzm będzie odpowiadał konieczności pewności i spójności w świecie zróżnicowanym, niestabilnym i niebezpiecznym, jawiąc się jako jedyna droga zbawienia wobec zapowiadanego powszechnego rozprzężenia<sup>9</sup>.

Ostatnia uwaga dotyczy postawy integrystycznej, czyli bezkompromisowości. E. Fouilloux, historyk ekumenizmu katolickiego, podał ostatnio podsumowanie katolickiej bezkompromisowości wobec świata współczesnego w ostatnich dwóch stuleciach. W ślad za nim stwierdzamy: Kościół katolicki czuł się zagrożony osiemnastowiecznym liberalizmem, który zdobywał faktycznie pole na wielu frontach, od polityki po ekonomię, od kultury po religię. Reagował jednak twierdząc zdecydowanie, zwłaszcza w czasach Piusa IX, papieża dwóch dogmatów: Niepokalanego Poczęcia i nieomyślności papieskiej, że jest całkowicie mu przeciwnym systemem globalnym. Niekiedy także, przy takiej lub innej okazji, akcentował nadprzyrodzoną przeciwko wszelkiej redukcji naturalistycznej. Stopniowo jednak przyjmował coś niecoś ze współczesności. Na płaszczyźnie politycznej Leon XIII stwierdził na przykład w encyklice *Libertas* (1888 r.), że „Kościół nie gani ani nie odrzuca żadnej formy rządzenia, o ile tylko są one zdolne urzeczywistniać wspólne dobro obywateli”. Pius XII w orędziu radiowym na Boże Narodzenie 1944 roku zaakceptował „demokratyczny ideał wolności i równości”, a Paweł VI w liście skierowanym do kardynała Roy'a w 1971 roku wyjaśnił, że „ta sama wiara chrześcijańska może prowadzić do różnych kompromisów (politycznych)”.

<sup>9</sup> Por. M. Antunes, *Integrismo*, w: *POLIS. Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado*, t. III, Lisboa 1985, kol. 631-634.

Na płaszczyźnie doktrynalnej kryzys modernistyczny doprowadził, jak widzieliśmy, do wielkiego wzrostu katolickiej bezkompromisowości. Niemniej, refleksja nad ludzką historycznością i subiektywnością mogła zdobyć sobie odpowiednie pole manewru już sto lat przed jej zaakceptowaniem i przyjęciem przez Sobór Watykański II, oczywiście nie po to, aby relatywizować prawdę, ale traktować ją jak najbardziej osobowo i odpowiedzialnie.

E. Fouilloux może więc stwierdzić: „Pod pojęciem *aggiornamento*, rozpowszechnionym przez Jana XXIII, reformizm soborowy, albowiem o niego tutaj chodzi, dokonuje pięciorakiej przemiany w stosunku do wcześniejszej bezkompromisowości. Odnawia źródła wiary chrześcijańskiej — zwłaszcza Pismo święte — jako fundament orędzia katolickiego, z uszczerbkiem dla nowych tradycji (...). Koncentruje orędzie wokół osoby założyciela, Jezusa z Nazaretu, którego uczniowie nazywali Chrystusem, i dogmatu trynitarnego (...). Wyraźnie zmienia ujęcie, jakie Kościół katolicki podaje o sobie samym: ze społeczności hierarchicznej, nierównej i doskonałej, przechodzi do Ludu Bożego, zmierzającego do zbawienia (...). Konsekwentnie *aggiornamento* otwiera szeroko bramy i okna, aby umożliwić dialog, słowo kluczowe lat sześćdziesiątych i Pawła VI, z chrześcijanami niekatolikami, z religiami niechrześcijańskimi i z niewierzącymi. W końcu *aggiornamento* zakłada wielość sposobów wyrażania wiary, bez konieczności przechodzenia wyłącznie przez tomizm”<sup>10</sup>.

Autor ten uważa ponadto, że dzieło Soboru trwa nadal nie-  
tknięte w samej istocie tych punktów. Kończy zaś swe refleksje stwierdzeniem, że magisterium Jana Pawła II, zwłaszcza w zakresie poszerzonego znacznie ekumenizmu, stanowi bardzo cenny wkład do przewyciężenia fundamentalizmów i różnych integryzmów. Uważam osobiście, że Kościół w swej całości nie zdołał jeszcze przyswoić całej profetycznej treści spotkania w Asyżu (27 października 1986) i jego bogatej spuścizny.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

<sup>10</sup> E. Fouilloux, *Intransigeance catholique et monde moderne*, w: *Revue d'histoire ecclésiastique* 96 (2001) nr 1-2, s. 80-81.