

KS. KRZYSZTOF KAUCHA

KONTEKSTUALNO-EUROPEJSKA EKLEZJOLOGIA FUNDAMENTALNA

Od dawna trwają dyskusje na temat naukowego statusu teologii, w których najważniejszą rolę odgrywa metodologiczna osobliwość poznania teologicznego. Na pytanie, czy teologia jest nauką (*utrum sancta doctrina sit scientia?*), ks. S. Kamiński odpowiadał, że jest to uzależnione od tego, co rozumie się pod pojęciami „teologia” i „nauka”¹. Jego zdaniem możliwe są dwie koncepcje-paradygmaty teologii, słusznie pretendujące do miana naukowości: (1) teologia jako system uporządkowanych twierdzeń, których przesłanki są wyprowadzone z konkretnego objawienia religijnego (choć nie tylko wyłącznie z objawienia), i który to system zmierza do pewnego rodzaju racjonalizacji tegoż objawienia, oraz (2) teologia jako rewelacjonizacja poznania naturalnego (nauki szczegółowe, filozofia) o życiu chrześcijańskim i o świecie, czyli interpretacja wyników tego poznania, dokonana w świetle konkretnego, przyjętego wiara, objawienia religijnego²

Ks. dr KRZYSZTOF KAUCHA – adiunkt Katedry Eklezjologii Fundamentalnej Instytutu Teologii Fundamentalnej KUL; adres do korespondencji: ul. Nałęczowska 94, 20-831 Lublin, tel. 0602651553; e-mail: kkaucha@kul.lublin.pl.

¹ S. K a m i ń s k i. *Światopogląd – Religia – Teologia. Zagadnienia filozoficzne i metodologiczne*. Do druku przygotowali M. Walczak, A. Bronk. Lublin 1998 s. 39-44; t e n ż e. *Metoda i język. Studia z semiotyki i metodologii nauk*. Do druku przygotowała U. M. Żegleń. Lublin 1994 s. 465-499.

² T e n ż e. *Światopogląd – Religia – Teologia* s. 139-156, zwł. 146-156; S. K a m i ń s k i, J. H e r b u t. *Teologia*. W: *Leksykon filozofii klasycznej*. Red. J. Herbut. Lublin 1997 s. 507-510; A. B r o n k. *Pluralizm religijny i prawdziwość religii*. W: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*. Red. H. Zimoń. Lublin 2000 s. 626.

Celem niniejszego artykułu nie jest rozważenie naukowego statusu obu koncepcji-paradygmatów teologii, jest nim natomiast prezentacja możliwej do zrealizowania kontekstualno-europejskiej eklezjologii fundamentalnej, podejmującej w sposób naukowy (systematyczny, uporządkowany, metodyczny) problem wiarygodności Kościoła w kontekście współczesności europejskiej, która to eklezjologia mieści się w drugim z wyróżnionych przez S. Kamińskiego paradygmacie naukowej teologii.

W strukturze niniejszego artykułu znajdują się następujące zagadnienia: związki filozofii traktującej o „kontekście bytowania” z teologią kontekstualną, jako że kontekstualno-europejska eklezjologia fundamentalna mieści się w nurcie teologii kontekstualnej (I), przedmiot i cel kontekstualno-europejskiej eklezjologii fundamentalnej (II), punkt wyjścia kontekstualno-europejskiej eklezjologii fundamentalnej (III) oraz źródła i metody kontekstualno-europejskiej eklezjologii fundamentalnej (IV).

I. OD FILOZOFII „KONTEKSTU BYTOWANIA” DO TEOLOGII KONTEKSTUALNEJ

Twierdzenie, iż każde ludzkie działanie (począwszy od najbardziej podstawowego ludzkiego „działania” zwanego byciem, istnieniem) ma swój kontekst, czyli złożony zespół różnorodnych okoliczności towarzyszących mu i na nie wpływających, jest twierdzeniem dość banalnym. Dla współczesnej filozofii i humanistyki takie twierdzenie nie tylko nie jest odkrywcze, lecz stanowi jedno z ich podstawowych założeń. Jednakże zwłaszcza przed wykrystalizowaniem się współczesnej filozofii hermeneutycznej (W Dilthey, M. Heidegger, H.-G. Gadamer, P Ricoeur) nie uświadamiano sobie w wyraźny sposób wielkości wpływu kontekstu na kształt ludzkiego życia i poznawania świata przez człowieka. Współczesna hermeneutyka zwróciła uwagę na to, iż szereg dokonywanych przez człowieka aktów (poznawczych, oceniających, decyzyjnych, kulturotwórczych, religijnych) można lepiej zrozumieć wówczas, gdy pozna się (zrozumie, „dorozumie”) wszystkie okoliczności im towarzyszące, czyli ich złożone „zaplecze” ontologiczne (M. Heidegger), kulturowe (P Ricoeur), psychologiczne (W Dilthey), społeczne, religijne (M. Eliade), jednym słowem – ich bogaty kontekst. Jednocześnie hermeneutyki ostrzegali przed trak-

towaniem dostępnego tą drogą poznania (rozumienia) za poznanie ostatecznościowe, zamknięte³

Epistemologiczne twierdzenia hermeneutyki filozoficznej otworzyły drogę wnikliwemu badaniu kontekstowości wytworów kulturowych człowieka (kontekstualizm poznawczy hermeneutyki). Doprowadziło to w filozofii, którą nazywam filozofią „kontekstu bytowania”, do wyróżnienia kilku stałych składowych każdego kontekstu, kształtującego ludzkie poznanie i działanie: dziejowości, języka, doświadczenia i przed-rozumień (przed-sądów). Dziejowość to inaczej usytuowanie bytu w czasie, zanurzenie w czasową zmienność, na którą składają się: przeszłość (tradycja, dzieje poprzedzające coś), terażniejszość (aktualność, którą kształtują różnorodne fakty i procesy rozgrywające się „tu i teraz”, czyli „równoległe” z bytem i poznaniem) i przyszłość, która nie będąc jeszcze zaktualizowaną, jest jednak brana pod uwagę przez intelekt w postaci możliwych do zrealizowania (się) projektów. Dziejowość, czyli „zmienność”, „płynność” czasu od przeszłości, przez terażniejszość do przyszłości, jest niekwestionowaną „stałą” ludzkiego bytu (M. Heidegger). Nawet zapomniana przeszłość niegdyś była przyszłością, a potem stała się terażniejszością. Terażniejszość w przeszłości była przyszłością, za niedługi czas stanie się czymś minionym. I tak dalej. Nie da się odpowiedzieć na pytanie, który z tych „czasowych” elementów składowych kontekstu najmocniej oddziałuje na ludzkie poznanie i działanie. Takie pytanie jest źle postawione, gdyż oddziałują wszystkie elementy, które są z sobą ściśle powiązane.

W celu zrozumienia czegoś – głoszą hermeneutycy – należy przede wszystkim poznać dziejowy kontekst czegoś. Koncentracja na kontekście poznania nie jest jednak w hermeneutyce zabsolutyzowana, wiadomo bowiem, iż na przykład H.-G. Gadamer przestrzegał przed uleganiem „mitowi kontekstu” (*myth of framework*), czyli przed przyjęciem twierdzenia, że każdy poznający jest hermetycznie zamknięty we własnych paradygmatach kulturowych. Zdaniem H.-G. Gadamera horyzont hermeneutyczny jest otwarty na ciągle nowe doświadczenia, jest antydogmatyczny i mobilny – „porusza się wraz z nami”⁴

³ A. Bronk. *Hermeneutyka. I: W naukach humanistycznych*. W: *Encyklopedia Katolicka*. T. 6. Red. J. Walkusz, S. Janeczek, S. Wielgus [i in.]. Lublin 1993 kol. 770-774.

⁴ T e n ż e. *Zrozumieć świat współczesny*. Lublin 1998 s. 141. A. Bronk powołuje się na wypowiedź H.-G. Gadamera z jego dzieła: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 3. Aufl. Tübingen 1972 s. 288.

Hermeneutyka literacka – wzbogacona wnioskami hermeneutyki filozoficznej – zmierza do opracowania zasad interpretacji tekstu literackiego, interpretacji uwzględniającej bogaty i często nie ujawniony wprost przez tekst kontekst (łac. *con textum* – coś towarzyszącego tekstowi). Każdy tekst ma swego autora (autorów), swoje dzieje, adresata (adresatów), przyczyny powstania, treści zakomunikowane wprost i „między wierszami”, różnorodne sensory (płaszczyzny interpretacyjne), a także różnorodne funkcje do spełnienia. Zatem każdy tekst ma złożony kontekst, tak silnie zrośnięty z tekstem, że właściwie nie sposób ich oddzielić. Okazuje się, iż odbiorca zapoznaje się równocześnie z tekstem i z jego kontekstem. Sam tekst – zwłaszcza stary bądź wieloznaczny – może pozostać całkowicie niezrozumiały bez odwołania się do kontekstu, który pełni funkcję klucza interpretacyjnego (hermeneutycznego) do tekstu⁵ Jednakże które elementy kontekstu zostaną wybrane za wyznaczniki sensu tekstu przez odczytującego tekst lub jego interpretatora, to w dużej mierze zależy – twierdzą hermeneutyki – od przed-sądów (przed-rozumień) interpretatora, czyli (znowu) od kontekstu kształtującego sytuację egzystencjalną i kulturową interpretatora tekstu.

Współczesna hermeneutyka biblijna czyni to samo co hermeneutyka literacka w odniesieniu do interpretacji Pisma św. Postęp badań literackich nad Biblią oraz pogłębienie rozumienia sensu (sensów) tego szczególnego rodzaju tekstu dokonały się właśnie z tego powodu, iż uwzględniono możliwie cały kontekst tekstu biblijnego, czyli jego pełne osadzenie w konkretnej „sytuacji życiowej” (*Sitz im Leben*)⁶ Hermeneutyki biblijni szukali powiązań tekstu z jego kontekstem i kontekstu z tekstem, aby móc w pełni zinterpretować tekst biblijny. Z tego powodu współczesna biblistyka bada wszystkie okoliczności towarzyszące powstaniu tekstu biblijnego: język natchnionego autora na tle języka i kultury określonej epoki, teologiczny zamysł ludzkiego autora, a przede wszystkim dzieje powstawania tekstu biblijnego, począwszy od ustnych tradycji (*Traditionsgeschichte*), przez formy literackie (*Formgeschichte*) aż po ostateczną redakcję (*Redaktionsgeschichte*)⁷

⁵ B r o n k, *Hermeneutyka* kol. 770-772.

⁶ Papieska Komisja Biblijna. *Interpretacja Pisma świętego w Kościele*. Poznań 1994; J. K u d a s i e w i c z. *Jezus historii a Chrystus wiary*. Lublin 1987.

⁷ J. F l i s, H. L a n g k a m m e r, J. S z l a g a, A. T r o n i n a. *Metodologia Nowego Testamentu*. Pelplin 1994.

Hermeneutyka filozoficzna traktuje całą rzeczywistość jako tekst lub zbiór tekstów, które należy zinterpretować w celu poznania rzeczywistości. Podobnie czyni hermeneutyka teologiczna, podejmując się zadania interpretacji danej poznawczo rzeczywistości w świetle wiary. Nie tylko we współczesnej hermeneutyce biblijnej, lecz także w wielu nurtach współczesnej teologii chrześcijańskiej nastąpiła koncentracja uwagi na złożonym kontekście egzystencjalno-kulturowym, w którym jest usytuowany człowiek – adresat Bożego Słowa, Bożego Objawienia. Wychodzi się tu z założenia, iż kontekst jest podstawowym kluczem interpretacyjnym do specjalnego „tekstu”, jakim jest „mowa” Boga do człowieka, a najważniejszym zadaniem teologii chrześcijańskiej jest odczytywanie wszystkich sensów tego „tekstu”. Przyjmuje się także, iż wprawdzie Boży „tekst” przekracza ramy czasowe, czyli że jego zasadniczy sens jest ponadczasowy (niezmienny), jednak odczytanie (interpretacja) Bożego „tekstu” dokonuje się w konkretnych uwarunkowaniach społeczno-kulturowych⁸. Nie tylko w teologii, lecz także w naukach humanistycznych (naukach pozateologicznych, odwołujących się do naturalnych źródeł poznania) zajmujących się kulturą nastąpiła koncentracja poznania na kontekście kultury, często kształtowanym przez religie. Widać to dobrze na przykładzie badania kultury europejskiej, która jest ukształtowana przez chrześcijaństwo oraz ucieleśniający je Kościół. Nie sposób kultury europejskiej, tak ważnej dla współczesnej kultury światowej, zrozumieć bez uwzględnienia chrześcijaństwa: jego „prehistorii” i dziejów, oryginalności religijno-filozoficznego przesłania, doktryny, języka, zasad moralnych, struktury społeczno-organizacyjnej oraz dorobku artystycznego, określanego mianem sztuki chrześcijańskiej.

Jeśli idzie o teologię chrześcijańską, to zogniskowanie uwagi na kontekście towarzyszącym współcześnie chrześcijaństwu, będącemu hermeneutą „mowy” Boga do człowieka, dotyczy przede wszystkim tych dyscyplin teologicznych, które najbardziej są zainteresowane wiarygodnością (prawdziwością) religii chrześcijańskiej, czyli – mówiąc ściślej – badaniem wiarygodności, uzasadnianiem wiarygodności i napotykaną krytyką wiarygodności chrześcijaństwa. W teologii chodzi głównie o podjęcie rozważań teoretycznych, ponieważ to one z naukowego punktu widzenia są najbardziej

⁸ Cz. S. B a r t n i k. *Hermeneutyka. II: Hermeneutyka katolicka*. W: *Encyklopedia Katolicka* t. 6 kol. 774-779; t e n ż e. *Hermeneutyka personalistyczna*. Lublin 1994; M. R u s e c k i. *Wiarygodność chrześcijaństwa. T. 1: Z teorii teologii fundamentalnej*. Lublin 1994 s. 134-141.

cenne. Jednakże w teologii chodzi także o istotny z chrześcijańskiego punktu widzenia cel praktyczny, a mianowicie – wiarygodne przekazywanie (głoszenie, zwiastowanie, przepowiadanie) prawd religii chrześcijańskiej we współczesnym świecie. Te praktyczne zagadnienia są poruszane w mniejszym czy większym stopniu przez każdego chrześcijańskiego teologa (każdą dyscyplinę teologiczną), jednak pierwszoplanowym przedmiotem teoretycznego badania są w teologii fundamentalnej. Dyscyplina ta wprost zajmuje się – od strony teoretycznej – badaniem i uzasadnianiem wiarygodności religii chrześcijańskiej⁹. Nośnymi filarami katolickiej teologii fundamentalnej są – ściśle z sobą związane – chrystologia fundamentalna, badająca i uzasadniająca wiarygodność centralnej w chrześcijaństwie prawdy religijnej o Jezusie Chrystusie – Bogu i Człowieku w jednej Osobie, oraz eklezjologia fundamentalna, badająca i uzasadniająca wiarygodność Kościoła jako Bosko-ludzkiej wspólnoty religijnej, zamierzonej przez Boga. Więcej uwagi poświęci się obecnie eklezjologii fundamentalnej.

Niejednokrotnie zdarza się, iż w potocznym odbiorze termin „teologia fundamentalna” nasuwa skojarzenia z fundamentalizmem religijnym, a dyscyplina zwana eklezjologią fundamentalną jest odczytywana jako spadkobierczyni (i kontynuacja) katolickiej apologetyki z okresu kontrreformacji, zaciekle broniąca prawdziwości jedynie Kościoła katolickiego. Tymczasem ani współczesna katolicka teologia fundamentalna, ani eklezjologia fundamentalna nie są przejawem fundamentalizmu religijnego, broniącego prawdziwości jedynie własnego wyznania. Teologia fundamentalna, ukształtowana w duchu ekumenizmu i odpowiedzialności za całe chrześcijaństwo, a także za świat religii reprezentowany przez wszystkie religie, stara się uzasadnić w kontekście współczesnej kultury wiarygodność i prawdziwość religijnej interpretacji rzeczywistości, zwłaszcza interpretacji chrześcijańskiej. Nie oznacza to oczywiście, iż katolicka teologia fundamentalna zaciera różnice istniejące między religiami pozachrześcijańskimi a chrześcijaństwem oraz różnice dzielące chrześcijańskie wyznania. Istnienie różnic nie jest przez nikogo kwestionowane, jednakże ważniejszą sprawą, która powinna dziś łączyć wszystkie wyznania chrześcijańskie i wszystkie religie, jest dialog ze światem, który wskutek procesów cywilizacyjnych i sekularyzacyjnych, a także pod wpływem pluralizmu religii wydaje się odchodzić od religii¹⁰

⁹ R u s e c k i, jw. t. 1 s. 86-167.

¹⁰ B r o n k. *Pluralizm religijny* s. 605-611.

Katolicka eklezjologia fundamentalna, w ogóle cała współczesna eklezjologia katolicka, przyjmuje jako podstawowy termin wyjściowy pojęcie „Kościół Chrystusowy” Zdaniem niektórych jest on w pełni równoznaczny z terminem „chrześcijaństwo”, co jednak nie wydaje się do końca słuszne. Przeciwno stawianiu znaku równości pomiędzy „Kościołem (Chrystusowym)” a „chrześcijaństwem” oponował P. van Inwagen, który opowiedział się za zastąpieniem terminu „chrześcijaństwo” terminem „Kościół” jako pojęciem bardziej precyzyjnym, oddającym faktyczne oblicze wspólnoty religijnej ukształtowanej przez Jezusa Chrystusa. Posługiwanie się terminem „chrześcijaństwo” – jego zdaniem – gubi istotne związanie religii z dziejami, gubi historyczność (faktyczność, dziejową konkretność) religii, którą ucieleśnia Kościół. Termin „chrześcijaństwo” został celowo pozbawiony związania z dziejami w dobie oświecenia. Według P. van Inwagena nie ma chrześcijaństwa poza Kościołem ani Kościół nie jest tylko jednym z elementów strukturalnych chrześcijaństwa; należy zatem mówić o Kościele, a termin „chrześcijaństwo” wycofywać z języka¹¹ Warto dodać, iż omawiany autor odnosi swoje uwagi nie tylko do religii chrześcijańskiej, lecz także do religii Izraela, uważając, iż nie można jej nazywać judaizmem (gubi się wówczas istotny jej aspekt historyczny), lecz należy ją określać mianem „Izrael” Zasadniczo uwagi P. van Inwagena są słuszne: religie są związane z dziejowością, zwłaszcza takie religie, jak chrześcijaństwo i judaizm. Jednakże istnieje obawa, czy P. van Inwagen nie utożsamił terminu „Kościół (Chrystusowy)” wyłącznie ze zbiorem wyznawców religii chrześcijańskiej. Jeśliby tak istotnie było, to omawiany autor zagubił element nadprzyrodzony, transhistoryczny, Boski, na który Kościół – i nie tylko on – powołuje się. Ostatecznie należy chyba przyjąć w eklezjologii (nie tylko katolickiej) następujące rozwiązanie: można posługiwać się terminem „chrześcijaństwo”, jeśli będzie się mieć na myśli historyczny aspekt tejże religii, oraz można posługiwać się terminem „Kościół”, jeśli nie zredukuje się treści tego pojęcia tylko do tego, co w Kościele ludzkie.

Katolicka eklezjologia fundamentalna w świetle pojęcia „Kościół Chrystusowy” prezentuje własne (katolickie) rozumienie Kościoła i eklezjalności. Inne wyznania chrześcijańskie – mówiąc o własnym rozumieniu eklezjalności – również posługują się pojęciem „Kościół Chrystusowy” jako terminem wyjściowym. W różnych chrześcijańskich wyznaniach istnieją odmienne

¹¹ Zob. P. van Inwagen. *God, Knowledge, and Mystery: Essays in Philosophical Theology*. Ithaca-London 1995 s. 191-218.

koncepcje eklezjalności (bycia Kościołem, tożsamości Kościoła, warunków uznania za Kościół lub Wspólnotę kościelną), które na razie nie dadzą się pogodzić, gdyż każda z nich jest „konfesyjnie” uważana za najwłaściwszą i normatywną dla całego chrześcijaństwa, co równocześnie oznacza nie-normatywność i braki tkwiące w eklezjologiach innych wyznań. Jednakże między wyznaniem panuje zgodność co do tego, że istnieje zamierzony przez Boga Kościół: jeden, święty, powszechny i apostołski, ściśle zespolony ze swoją Głową – Jezusem Chrystusem (stąd nazywany Kościołem Chrystusowym) i z Duchem Świętym¹² Według Nauczycielskiego Urzędu Kościoła i eklezjologii katolickiej jedyny Kościół Chrystusowy istnieje w pełni jedynie w Kościele katolickim (dzięki prymatowi Następcy Piotra, który „Biskup Rzymu posiada obiektywnie z ustanowienia Bożego”), co nie oznacza, iż poza Kościołem katolickim rozciąga się eklezjologiczna próżnia, ponieważ Kościół Chrystusowy „jest obecny i działa” w tych Kościołach, które mają ważną sukcesję apostołską i ważną Eucharystię, oraz chrześcijanie ze Wspólnot kościelnych (bez prawomocnego Episkopatu i „całkowitej rzeczywistości eucharystycznego misterium”) są wszczepieni w Chrystusa i znajdują się w pewnej wspólnocie, choć niedoskonałej, z Kościołem¹³ Stanowisko Nauczycielskiego Urzędu Kościoła oraz eklezjologii katolickiej o trwaniu Kościoła Chrystusowego w pełni jedynie w Kościele katolickim nie do końca słusznie nazywa się tylko twierdzeniem konfesyjnym (katolickim, partykularnym, wewnątrzsystemowym), ponieważ wyraża ono także to, co obiektywne, czyli znajdujące się ponad partykularnymi wyznaniem chrześcijańskimi. Obiektywnie przecież Kościół katolicki wyróżnia się od innych Kościołów i Wspólnot kościelnych zachowaniem prymatu Następcy Piotra, a Wspólnoty kościelne wyróżniają się tym, że nie mają (wprawdzie nie wszystkie) prawomocnego Episkopatu i Eucharystii w rozumieniu katolickim i prawosławnym.

Taki punkt widzenia, zgodny z Nauczycielskim Urzędem Kościoła oraz eklezjologią katolicką, przyjmuje się w niniejszym artykule. Prezentując w nim projekt kontekstualno-europejskiej eklezjologii fundamentalnej, zajmującej się problemem wiarygodności Kościoła w kontekście współ-

¹² Kongregacja Nauki Wiary. *Deklaracja „Dominus Iesus” O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*. Watykan 2000. Zob. także: Jan Paweł II o deklaracji „Dominus Iesus” „Tygodnik Powszechny” 2000 nr 41 s. 2; W K a s p e r. *Ekumenizm drogą Kościoła*. Tamże s. 11.

¹³ Kongregacja Nauki Wiary. *Deklaracja „Dominus Iesus”* nry 16-17.

czesności europejskiej, ma się na myśli przede wszystkim wiarygodność Kościoła Chrystusowego, ucieleśniającego chrześcijaństwo, a także wiarygodność Kościoła katolickiego, w którym Kościół Chrystusowy jest w pełni i całkowicie obecny.

Należy nieco więcej powiedzieć o „hermeneutycznej świadomości” całej teologii chrześcijańskiej¹⁴. Wydaje się, iż teologia chrześcijańska zawsze uwzględniała kontekst miejsca i czasu, w którym znajdowały się Kościół oraz sama teologia. Zresztą teologia powstawała w wyniku oddziaływania kontekstu kulturowego, jakkolwiek świadomość zależności od kontekstu nie zawsze była w teologii silna. Można mówić o jej niewielkim stopniu w takiej koncepcji teologii, którą rozumiano jako tylko „mechaniczny” przekaz danego z góry Objawienia Bożego, nie wymagającego intelektualnych wysiłków głębszego zrozumienia jego treści i istoty. Lecz nawet w takiej sytuacji zadaniem stojącym przed teologią było sformułowanie treści Objawienia Bożego w zrozumiałym dla odbiorcy języku, a ten musiał zawierać komunikatywne terminy, obrazy i symbole. Gdy odbiorcą tak rozumianej teologii byli chrześcijanie, zadanie teologii nie było skomplikowane. Problem pojawiał się wraz z podejmowaną przez Kościół działalnością misyjną, której adresatami byli niechrześcijanie. Wówczas aktywności misyjnej Kościoła towarzyszyło zapoznawanie się z kontekstem życia adresatów owej działalności – dziejami, kulturą i językiem kontynentów, ludów i narodów, do których adresowano misyjne przepowiadanie.

Teologie świadomie dostosowujące chrześcijański przekaz do zastanego kontekstu oraz badające konteksty kulturowe, w których Kościół zakorzeniał się i zakorzenia się, są dzisiaj nazywane teologiami kontekstualnymi lub kontekstowymi albo teologiami w kontekście¹⁵. W teologii katolickiej, uwrażliwionej na potrzeby misyjne, od dawna podejmowano próby „wprzęgnięcia” (włączenia, inkluzji) zastanego kontekstu do zrozumiałego i skutecznego przekazu najważniejszych prawd religijnych chrześcijaństwa.

¹⁴ Cała teologia chrześcijańska, czyli teologia uprawiana w ramach wszystkich chrześcijańskich wyznań (katolicyzm, prawosławie i protestantyzm), jest hermeneutyczna, innymi słowy – jest hermeneutyką. Poszczególne wyznania przyjmują jednak inne zasady hermeneutyczne. Zob. *Hermeneutyka*. II: *Hermeneutyka katolicka*, III: *Hermeneutyka prawosławna*, IV: *Hermeneutyka protestancka*. W: *Encyklopedia Katolicka* t. 6 kol. 774-781.

¹⁵ J. A. van der Ven. *Kontextuelle Ekklesiologie*. Düsseldorf 1995; Cz. S. Bartnik. *Dogmatyka katolicka*. T. 1. Lublin 1999 s. 809 n.; M. Chappin. *Teologia in contesto*. W: *Dizionario di teologia fondamentale*. Red. R. Fisichella. Assisi 1990 s. 1288-1294.

Czyniono to na zasadzie akomodacji (dostosowania przekazu religii chrześcijańskiej – jej strony dogmatycznej, moralnej, kultycznej i organizacyjnej – do uwarunkowanej kontekstem historyczno-kulturowym mentalności odbiorcy), akulturacji (przekazywania treści i wartości religijnych przez instytucje utrwalone w danej społeczności i kulturze), asymilacji (wzajemnego przyswajania odrębnych kultur w celu wypracowania jednorodności), translacji (wykorzystania tradycyjnych kultur w liturgii i kościelnej katechezie) oraz inkulturacji (zakorzeniania się chrześcijaństwa w określonej kulturze w celu „przejęcia” jej najcenniejszych wartości i uszlachetnienia pozostałych).

Zainteresowanie kontekstem kulturowym współczesnego chrześcijaństwa poza Europą miało miejsce zarówno w teologii katolickiej (wysiłki badawcze katolickich księży z Afryki i Haiti w połowie lat pięćdziesiątych XX w.), jak i w teologii protestanckiej (przed II wojną światową w Indiach; na Kongresie Teologicznym w Dar es Salaam w 1976 r. powołano do istnienia Ecumenical Association of Third World Theologians)¹⁶

W latach sześćdziesiątych XX w. zmieniło się podejście niektórych teologów kontekstualnych do kontekstu życia chrześcijaństwa i Kościoła. Niewystarczające okazało się – ich zdaniem – tylko jego poznanie i uwzględnienie. Chodziło im o to, aby dokonać zmian tego kontekstu, eliminując niesprawiedliwość społeczną i różnorodne przejawy dyskryminacji. Taki projekt wniosła „teologia wyzwolenia”, powstała w Ameryce Łacińskiej (G. Gutiérrez, H. Assmann, E. Pironio, L. Boff, J. L. Segundo, J. M. Bonino, H. Camara)¹⁷ Mniej więcej w tym samym czasie w Europie powstała na poziomie akademickim „nowa teologia polityczna” (J. Moltmann, J. B. Metz, D. Sölle)¹⁸ Dążyła ona do przybliżenia zwiastowanego przez Kościół królestwa Bożego współczesnym społeczeństwom europejskim, żyjącym w konkretnych uwarunkowaniach społeczno-politycznych i posługującym się specyficznym językiem praktyczno-społecznym. Reprezentanci „nowej teologii politycznej” świadomie nie przedstawili konkretnego programu politycznego, zdając sobie sprawę z tego, iż żaden

¹⁶ C h a p p i n, jw. s. 1288 n.

¹⁷ Zob. B. M o n d i n. *Teologowie wyzwolenia*. Tł. R. Borkowski. Warszawa 1988.

¹⁸ Zob. J. C u d a. *Praktyczno-społeczne kryterium wiarygodności objawionego sensu historii. Analityczno-syntetyczne studium inspirowane paradygmatem nowej teologii politycznej*. Katowice 1999.

ludzki projekt nie jest doskonały oraz każdemu takiemu projektowi zagraża przekształcenie się w ideologię.

W latach sześćdziesiątych XX w. w Stanach Zjednoczonych powstała tzw. czarna teologia¹⁹, podejmująca walkę z dyskryminacją rasową czarnych mieszkańców Stanów Zjednoczonych. W tymże kraju zrodziła się także „teologia feministyczna”, nawiązująca do demokratycznych ideałów europejskich i północnoamerykańskich²⁰, w imię których podjęła wysiłki wyzwolenia kobiet z „niedemokratycznego” położenia w mieniącym się za demokratyczne społeczeństwie.

Coraz częściej w języku teologów zarówno katolickich, jak i protestanckich zaczął pojawiać się termin „kontekstualizacja”, oznaczający świadome, intencjonalne ukierunkowanie teologii na specyficzny kontekst, czyli zespół warunkujących życie ludzi czynników. Kontekst ten obejmował aktualne i w każdym obszarze specyficzne uwarunkowania historyczne, społeczne, polityczne, ekonomiczne i religijne. Teologie kontekstualne rozwijały się zatem „ze względu na kontekst”, „w kontekście”, a także próbowały posługiwać się kontekstem, czyli działać „przez kontekst”. Rozwój katolickiej teologii kontekstualnej, akcentującej znaczenie kontekstu kulturowo-społecznego nie tylko dla potrzeb misyjnych, lecz także ze względu na wiarę chrześcijan w „młodych Kościołach”, nastąpił – jak już powiedziano – w połowie lat pięćdziesiątych XX w. Potrzebę zainteresowania się kontekstem życia całego chrześcijaństwa i Kościoła katolickiego na obszarach tradycyjnie chrześcijańskich uwypuklił Sobór Watykański II. Wypowiedzi soborowe na ten temat – głównie *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”* – miały zresztą swój kontekst poprzedzający, a mianowicie rozwijającą się od połowy lat czterdziestych XX w. teologię historii i teologię rzeczywistości ziemskich (M.-D. Chenu, J. Mouroux, G. Thils, G. Thibon)²¹

Wydaje się, iż teologowie protestanccy wyprzedzili teologów katolickich w dokonywaniu refleksji nad kondycją chrześcijaństwa we współczesnej Europie, czyli w XX w. i na przełomie drugiego i trzeciego tysiąclecia po Chrystusie, o czym świadczy na przykład teologia laicyzacji (D. Bonhoffer, F. Gogarten). Kontekst ten jest dzięki wielowiekowym i specyficznym

¹⁹ J. C o n e. *Black Theology and Black Power*. New York 1969.

²⁰ M. D a l y. *The Church and the Second Sex*. New York 1968.

²¹ Por. R. W i n l i n g. *Teologia współczesna 1945-1980*. Tł. K. Kisielewska-Sławińska. Kraków 1990 s. 15-39, 71-91.

dziejom Europy niepowtarzalny i bezsprzecznie kształtuje on współczesne oblicze chrześcijaństwa i Kościoła katolickiego w Europie. Od razu trzeba powiedzieć, iż nie jest to dla chrześcijaństwa kontekst łatwy i niewymagający. Wręcz odwrotnie. Wiele wskazuje też na to, iż kontekst współczesności europejskiej będzie w dużej mierze modelował oblicze chrześcijaństwa jutra, i to nie tylko chrześcijaństwa na Starym Kontynencie²². Jakie są najistotniejsze elementy współczesnego kontekstu chrześcijaństwa w Europie, o tym szerzej będzie mowa w niniejszym artykule. Ich dokładne wyliczenie, opisanie, zrozumienie, ujęcie ich oddziaływania na oblicze chrześcijaństwa i Kościoła w Europie jest zadaniem stojącym przed szeroko rozumianą teologią kontekstualno-europejską.

Kontekstualno-europejska eklezjologia fundamentalna, godna monograficznego opracowania, jest częścią teologii kontekstualnej. Kontekstualno-europejska eklezjologia fundamentalna, oprócz zbadania współczesnego kontekstu chrześcijaństwa w Europie, stawia przed sobą bardziej uściślony cel – zbadanie wpływu współczesnego kontekstu kulturowego Europy na wiarygodność Kościoła Chrystusowego, rozumianego zarówno jako chrześcijaństwo jak i Kościół katolicki, w którym Kościół Chrystusowy trwa w pełni i jedynie. Chodzi o zbadanie wpływu współczesnego kontekstu na uzasadnianie, uznanie lub kwestionowanie wiarygodności Kościoła. Innymi słowy, w ramach kontekstualno-europejskiej eklezjologii fundamentalnej należy zbadać, co we współczesnej kulturze europejskiej sprzyja Kościołowi, a co mu utrudnia misję głoszenia Dobrej Nowiny o Jezusie Chrystusie – Wcielonym Synu Bożym i jedynym Zbawicielu całej ludzkości. Jeśli Kościół napotyka elementy utrudniające wypełnianie swojej religijnej misji bycia „sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego”²³, w Europie, to jakie jest ich podłoże i jakie są wysuwane argumenty przeciwko wiarygodności (prawdziwości) treści zwiastowanych przez Kościół oraz przeciwko samemu Kościołowi jako Bosko-ludzkiej wspólnotcie religijnej zamierzonej przez Boga.

Dokonując takiej analizy w ramach kontekstualno-europejskiej eklezjologii fundamentalnej, równocześnie będzie można wskazać na to, jakie

²² Takie przekonanie legło u podstaw zorganizowanego w dniach 18-21 IX 2001 r. w KUL przez Instytut Teologii Fundamentalnej KUL II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej pod hasłem „Chrześcijaństwo jutra”

²³ *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* nr 1. W: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje*. Poznań 1967 s. 105.

kryteria wiarygodności stawia współczesna „pluralistyczna” Europa światopoglądom i religiom, dzięki czemu będzie można uwrażliwić przepowiadanie chrześcijańskie na te kryteria w celu ich uwzględniania, czyli niemijania się ze współczesną mentalnością europejską. Nie chodzi przy tym o pragmatyczne i sztuczne dostosowywanie (dopasowywanie) Kościoła do współczesnej kultury europejskiej, przed czym słusznie ostrzegają S. Kamiński, kierując krytyczne uwagi pod adresem hermeneutycznego nurtu współczesnej teologii katolickiej²⁴ Trzeba bowiem w ramach kontekstualno-europejskiej eklezjologii fundamentalnej stawiane przez współczesność europejską kryteria wiarygodności poddać krytycznej analizie, zadając pytania: na czym polega racjonalność owych kryteriów, czy nie są za mało wymagające albo czy nie są zbyt wymagające, wręcz nie do spełnienia przez religię w ogóle, a tym samym przez każdą konkretną religię. Taką analizę łatwiej przeprowadzić, gdy uświadomi się fakt, iż współczesny krytycyzm (racjonalizm) europejski ma za sobą długie dzieje kształtowania się i autokrytyki. Są to dzieje prób, sukcesów i błędów, z których należy wyciągać wnioski. Z drugiej strony ciągle pozostaje obawa, iż wypracowana przez wieki racjonalność europejska idzie w parze – choć to wydaje się paradoksalne – z nieracjonalnym, wręcz naiwnym uleganiem nie sprawdzonym hipotezom, uproszczonym światopoglądom i bardzo niebezpiecznym ideologiom. Zwłaszcza o zbyt łatwym uleganiu tym ostatnim Europa w XX w. przekonała się bardzo boleśnie.

II. PRZEDMIOT I CEL KONTEKSTUALNO-EUROPEJSKIEJ EKLEZJOLOGII FUNDAMENTALNEJ

W celu przejrzystego sformułowania głównego problemu stojącego przed kontekstualno-europejską eklezjologią fundamentalną warto postawić proste pytanie: czy jest coś, co intelektualnie niepokoi żyjącego współcześnie chrześcijanina-Europejczyka, związanego nie tylko ogólnie z chrześcijaństwem, lecz także z jakąś tradycją chrześcijańską (wyznaniem chrześcijańskim): katolicką, prawosławną czy protestancką? Oczywiście są powody do takiego niepokoju i są one zasadniczo wspólne („ekumeniczne”) wszystkim chrześcijanom Europy. Tworzą one dość długą listę: niekwestio-

²⁴ *Światopogląd – Religia – Teologia* s. 139-156.

nowane symptomy dechrystianizacji Europy, których katalizatorami był europejski renesans i oświecenie; postępujące procesy sekularyzacyjne i laicyzacyjne, przybierające niekiedy formy wymierzonych wprost w chrześcijaństwo ideologii i prądów umysłowych (ateizm, agnostycyzm, sceptycyzm, naturalizm, nihilizm); indyferentyzm religijny, który wyraża się w odsuwaniu religii (nie tylko chrześcijaństwa) poza nawias nie tylko życia społecznego, lecz także i prywatnego; dezorientacja w kwestii prawdziwości religii wywołana pluralizmem religijnym i kulturowym; nasilanie się postaw konsumpcjonizmu i materializmu, którym dodatkowo w najbogatszych krajach europejskich towarzyszy relatywizm moralny i hedonizm (kult przyjemności, którego przejawami są kult ciała i kult seksu); odnotowywane przez socjologów silne osłabienie więzi łączących współczesnych Europejczyków z ich tradycyjnymi wspólnotami chrześcijańskimi (Kościół katolicki, Cerkiew, Zbór), jeszcze nie tak dawno powszechnie wysoko cenionymi.

Współczesna eklezjologia katolicka, rozwijająca się w klimacie ekumenizmu, podziela „ekumeniczny” niepokój intelektualny wielu chrześcijan-Europejczyków. Stara się ona być eklezjologią ekumeniczną, skoncentrowaną na tym, co „eklezjologicznie” wspólne wszystkim wyznaniom chrześcijańskim. Reprezentując tradycję katolicką i patrząc na współczesną Europę z punktu widzenia własnej, eksponującej zagadnienia eklezjologiczne tradycji, eklezjologia katolicka widzi więcej powodów do intelektualnego niepokoju niż np. tradycja protestancka. Ów „katolicki” niepokój nasila się wówczas, gdy przynależący do Kościoła katolickiego uświadomią sobie, iż Kościół w XX w., a zwłaszcza od jego połowy, w obliczu powiększającego się kryzysu chrześcijaństwa i katolicyzmu podjął różnorodne starania w celu przezwyciężenia owego kryzysu (Sobór Watykański II), kryzys jednak nie wydaje się ustępować. Co więcej, Kościół katolicki zdaje się w Europie jedną z najczęściej i najostrzej krytykowanych wspólnot religijnych.

Wielki Jubileusz dwutysiącletnich dziejów chrześcijaństwa, wbrew pozorom, mógł nie być dla wielu katolików mieszkających w Europie powodem do euforii, może stać się natomiast dodatkową okolicznością wzmagającą intelektualny niepokój i okolicznością rodzącą religijne i „tożsamościowe” pytania. Są to pytania najbardziej fundamentalne, których przedmiotem jest wprost prawdziwość wyznawanej religii, prawdziwość wspólnoty religijnej, do której się przynależy (Kościół katolickiego), a w skrajnych przypadkach także wątpliwość co do sensowności bycia religijnym w ogóle. Można postawić kilka zasadniczych pytań: co spowodo-

wało, że dynamicznie rozwijająca się w pierwszych wiekach po Chrystusie religia chrześcijańska, która zdołała „podbić” imperium rzymskie, skutecznie kształtowała intelektualne życie Europy przez wiele wieków i wypracowała w dziejach bogatą kulturę, współcześnie wydaje się „słabnąć”? Czy osłabienie społecznego znaczenia chrześcijaństwa w Europie jest winą chrześcijan (przed czym ostrzegał m.in. S. Kierkegaard), czy jest wynikiem oddziaływania nurtów antychrześcijańskich, wywodzących się właśnie z Europy, czy może jest tak, że chrześcijaństwo nie ma wystarczająco uzasadnionych argumentów zdolnych przekonać współczesnych Europejczyków o tym, że istotnie dwa tysiące lat temu „Deus homo in Jesu Christi” Jeśli prawdą jest, że współczesne chrześcijaństwo przeżywa kryzys, to jak rozumieć często powtarzane przez apologetów chrześcijańskich (głównie katolickich) twierdzenie o niezwykłej zdolności adaptacyjnej Kościoła do zmiennych okoliczności historyczno-kulturowych, w której to adaptacji istotną rolę odgrywała bogata strona motywacyjna prawdziwości chrześcijaństwa? Może było to twierdzenie prawdziwe tylko w odniesieniu do przeszłości, nie znajduje zaś pełnego potwierdzenia w kontekście współczesnej Europy, a zatem nie jest twierdzeniem powszechnie prawdziwym?

Współczesny chrześcijanin-Europejczyk na ogół jest dumny z tego właśnie powodu, że jest Europejczykiem. Czuje się głęboko związany z przeszłością rodzimego kontynentu, w którym z poznania zdroworozsądkowego zrodziła się myśl filozoficzna, powstały liczne gałęzie współczesnych nauk, zrodziła się myśl techniczna, kształtująca codzienność większości mieszkańców Ziemi, uformował się system ekonomiczny, zapewniający względną stabilność światowej gospodarki. Wreszcie to w Europie wykryły się i utrwaliły podstawy demokratycznego państwa, ponad które, jak dotąd, nie wymyślono lepszego systemu. Europejczyk, zdając sobie sprawę z win poprzednich pokoleń Europejczyków względem mieszkańców innych kontynentów (obie Ameryki, Australia, w mniejszym stopniu Azja i Afryka, lecz w dobie światowej globalizacji i Azja, i Afryka coraz bardziej „europeizują się”), nie może nie wiedzieć, iż swoje współczesne oblicze społeczno-gospodarcze nie-Europejczycy zawdzięczają właśnie Europie. Nie bez przyczyny najbardziej rozwinięta pod względem gospodarczo-technologicznym ze współczesnych cywilizacja nosi miano cywilizacji euroatlantyckiej, obejmując Europę i Amerykę Północną, i dość szybko rozszerza swoje wpływy na inne kontynenty.

Zdając sobie sprawę z niekwestionowanej i raczej ogólnie pozytywnej (choć niemało jest opinii to podważających) roli Starego Kontynentu

w kształtowaniu dziejów świata, Europejczyk-chrześcijanin może słusznie czuć się zaniepokojony symptomami „odwrotu” Europy od wyznawanej przez siebie religii. Czyżby było tak, iż wypracowane przez wysoce racjonalistyczną filozofię i naukę europejską kryteria prawdziwości twierdzeń i żywionych przez ludzi przekonań wykazały nieprawdziwość, a w każdym razie zbyt małą wiarygodność religijnych przekonań chrześcijan, a tym samym małą wiarygodność wspólnoty chrześcijańskiej zwanej Kościołem Chrystusowym i wiarygodność uobecniającego go w pełni Kościoła katolickiego?

Powyższe pytania skłaniają katolicką eklezjologię fundamentalną do zajęcia się wyróżnionym przedmiotem, o którym była już mowa, a mianowicie współczesnym szeroko rozumianym kontekstem kulturowym Kościoła w Europie. Badając taki przedmiot, katolicka eklezjologia fundamentalna wyznacza sobie cel: badanie strony motywacyjnej religii chrześcijańskiej i przynależności do Kościoła w kontekście współczesnej kultury europejskiej.

III. PUNKT WYJŚCIA KONTEKSTUALNO-EUROPEJSKIEJ EKLEZJOLOGII FUNDAMENTALNEJ

Kontekstualno-europejska eklezjologia fundamentalna ma określony punkt wyjścia, który wyznaczają przyjmowane przez nią założenia.

Podstawowe założenia dotyczą naukowej tożsamości dyscypliny i są ujęte w postaci jej metodologii (przedmiot, aspekt, cel, metody). Pokrywa się ona z metodologią teologii fundamentalnej, której częścią jest eklezjologia fundamentalna. Zainteresowanie eklezjologii fundamentalnej kontekstem, w którym rozpatrywana jest wiarygodność Kościoła, jest zgodne z taką koncepcją współczesnej teologii fundamentalnej, według której dyscyplina ta jest pomostem między poznaniem naturalnym a poznaniem z religijnego Objawienia, między językiem naturalnym a językiem religijnym chrześcijaństwa, przekazującym określone treści poznawczo-religijne. Według tej koncepcji teologia fundamentalna (i jej część eklezjologiczna) jest dyscypliną pogranicza: przyjąwszy wiarą chrześcijańskie Objawienie, zwraca się w stronę człowieka współczesnego, aby poznawszy kontekst jego życia, skutecznie móc naprowadzić jego uwagę na treści zawarte w Objawieniu chrześcijańskim, by człowiek poznawszy je intelektem (poznawszy ich wiarygodność), dał im przyzwolenie woli (dostrzegł ich wiaro-powinność),

aby w ten sposób mogła się ugruntować w kimś pewność wiary chrześcijańskiej lub by mogło się rozpocząć wydarzenie wiary²⁵

Oprócz podstawowych założeń metodologicznych kontekstualno-europejskiej eklezjologii fundamentalnej należy wskazać także jej bardziej szczegółowe założenia. W świetle tego, co już zostało powiedziane, nie trzeba przekonywać o celowości badania złożonego kontekstu Kościoła we współczesnej Europie. Nie wzbudza także większych wątpliwości możliwość wykonania takiego zadania. Bliższym punktem wyjścia podejmującej się tego zadania eklezjologii fundamentalnej jest wskazanie – już dość często obecne w literaturze pisanej z chrześcijańskiego i pozachrześcijańskiego punktu widzenia – głównych wyznaczników (prądów dziejowych, głównych dominant i tendencji kulturowych) aktualnej kondycji kultury europejskiej. Wśród nich najczęściej wyróżnia się w literaturze kilka składowych kontekstu współczesności europejskiej wpływających na oblicze Kościoła. Trzeba ich szkicowemu opisowi poświęcić więcej uwagi.

Istotna dla obrazu współczesnej Europy jest ciągłość wielowiekowej tradycji kulturowej tego kontynentu, sięgająca korzeniami starożytnej Grecji i Rzymu. Częścią tradycji europejskiej jest religia chrześcijańska i jej bogata spuścizna religijno-kulturowa, kształtująca oblicze Europy przez kilkanaście stuleci, po którym to okresie nastąpiło „rozejście się” chrześcijaństwa i myśli europejskiej, a raczej wyłonienie się nowej jakości – niezależnej od Kościoła oraz od filozofii i teologii chrześcijańskiej nowożytnej myśli. Powstawała ona w renesansie, w początkach nowożytnych nauk empirycznych (od 1680 r.) i wzmocniła się w oświeceniu, które przyniosło „zdetronizowanie” wpływów Kościoła katolickiego na elity intelektualne oraz ograniczenie zasięgu władzy papieskiej.

Elementem współczesnego kontekstu europejskiego jest także filozoficzny naturalizm, głoszący, iż świat jest całością niezależną od jakichkolwiek przyczyn zewnętrznych, transcendentnych wobec świata, jeśli w ogóle takowe istnieją. W teorii tej uważa się, że wyjaśnianie świata (natury) w pełni dokonuje się za pomocą przyczyn wewnątrzświatowych, immanentnych, naturalnych (Kartezjusz, deizm, pozytywizm i neopozytywizm, materializm). W kontekście filozoficznego naturalizmu podkreśla się, iż Europa nie była i nie jest kontynentem, na terenie którego powstawały religie.

²⁵ R u s e c k i, jw. t. I; H. W a l d e n f e l s. *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*. Tł. A. Paciorek. Katowice 1993.

Natomiast Europa była i jest twórcza pod względem kształtowania się synkretyzmów religijnych. Była i jest twórcza także w dziedzinie teoretycznej refleksji nad religiami (nauki religioznawcze, filozofia religii). Niektórzy dodają, łącząc tę uwagę z filozoficznym naturalizmem, iż nowożytna i współczesna Europa jest wyjątkowo twórcza pod względem „odzierania religii z *sacrum*”, czyli w dziedzinie sekularyzowania przejawów życia społecznego noszących cechy religijności. W związku z tym można postawić pytanie: na ile L. Feuerbach – czołowy reprezentant filozoficznego naturalizmu i główny krytyk religii – zapoczątkował proces „odzierania religii z *sacrum*”, a na ile był wyrazicielem tego, co już przed nim „wisało w powietrzu” na Starym Kontynencie?

Odkrycie znaczenia dziejów oraz ich badanie przez historyków doprowadziły w Europie do zakwestionowania tradycyjnego przekonania o jedyności chrześcijaństwa w pluralistycznym świecie religii. Dokonały tego nauki religioznawcze, a głównie historia religii i porównawcza historia religii, oraz ewolucjonizm kulturowo-religijny²⁶ Zrelatywizowano wyjątkową pozycję chrześcijaństwa wśród religii, najpierw kwestionując jego roszczenia do wyłącznej prawdziwości, absolutności i ostateczności, a później świadomie unikając podejmowania kwestii prawdziwości religii (współczesne religioznawstwo)²⁷ Współcześnie takie tendencje są także reprezentowane przez relatywizm religijny, niesłusznie zwany pluralizmem religijnym²⁸ Głosi on, iż każda religia jest wyjątkowa w oczach jej wyznawców i nie ma sposobu obiektywnego wykazania prawdziwości i absolutności jednej religii. Według relatywizmu religijnego istnieje tylko absolutność subiektywna, wewnątrzreligijna, wyznaczona doktrynalnymi wypowiedziami danej religii, lecz dla krytycznego umysłu są to roszczenia mało wiarygodne, „bez pokrycia”

Europejskie ruchy wolnościowo-rewolucyjne uderzyły w feudalno-hierarchiczną strukturę społeczną, z którą Kościół katolicki był związany i którą popierał. Socjaliści i rewolucjoniści ostro krytykowali Kościół

²⁶ M. R u s e c k i. *Istota i geneza religii*. Lublin–Sandomierz 1997 s. 157-187

²⁷ B r o n k. *Pluralizm religijny* s. 613-615.

²⁸ Pluralizm religijny – ściśle rzecz biorąc – oznacza niekwestionowany fakt istnienia wielu religii, natomiast twierdzenie o ich równości pod każdym możliwym względem jest *de facto* stanowiskiem relatywizującym religie – jest zatem relatywizmem religijnym, a nie pluralizmem. Por. K. K a u c h a. *Pluralistyczno-relatywistyczna teologia religii J. Hicka i P. F. Knittera*. W: *Chrześcijaństwo a religie. Tekst – komentarze – studia*. Red. I. S. Ledwoń, K. Pek. Lublin–Warszawa 1999 s. 123-135.

katolicki za wsteczność, antydemokratyczność, nienowoczesność, ograniczanie wolności obywatelskich, alienowanie człowieka z teraźniejszej rzeczywistości (L. Feuerbach, K. Marks, F. Nietzsche, Z. Freud). Niemal symbolem tego, do jakiego stanu doprowadziły Kościół katolicki ruchy wolnościowo-demokratyczne, jest współczesna Francja, nazywana niegdyś „pierwszą córą Kościoła”, a dziś – w wyniku dramatycznych wydarzeń historycznych – w wysokim stopniu zlaicyzowana²⁹

Mając na uwadze bliższą czasowo perspektywę, głównie XX w. z tym wszystkim, co przyniósł mieszkańcom Europy, należy podkreślić następujące istotne rysy współczesności europejskiej przełomu tysiącleci: kryzys wzrostu technologii i przemysłu, grożący katastrofą ekologiczną i nuklearną; rewolucję cybernetyczną oraz informatyczną; ogromny wpływ środków masowego przekazu, coraz częściej pozbawionych mechanizmów moralnej autokontroli i nastawionych na zysk, w wyniku czego można zapoznać się ze wszystkimi (nawet nonsensownymi) opiniami jako twierdzeniami prawdziwymi. Nauka i technika na początku XX w., ukształtowane według ideałów pozytywistycznych, obiecywały rozwiązanie i uporządkowanie wszystkich do tej pory nie rozwiązanych problemów, tymczasem przyniosły kryzys kulturowy i moralny, zagubienie, nihilizm, a nawet obawy wielu Europejczyków co do biologicznego przetrwania gatunku ludzkiego. Wyrazem dramatycznej utraty zaufania do nauki i techniki oraz do całej tradycji europejskiej, odpowiedzialnej za kryzys, jest postmodernizm. Kierunek ten jest jednym z najistotniejszych czynników współczesności europejskiej, jest zarazem poważnym współczesnym wyzwaniem dla Kościoła oraz dla europejskiej tradycji humanistycznej.

Nie wolno zapomnieć także o tym, iż współczesność europejską nadal kształtuje religia chrześcijańska (wszystkie chrześcijańskie wyznania) oraz sposób reagowania Kościoła na współczesność. Niekiedy reakcja chrześcijan na współczesność sprowadza się wyłącznie do jej ostrej krytyki, której towarzyszy postawa konserwatyzmu i zamknięcia się przed współczesnym światem. Jednakże dominująca jest postawa otwarcia się chrześcijaństwa na

²⁹ M. Ż y w c z y ń s k i. *Kościół i rewolucja francuska*. Kraków 1995. Uchodzą jednak uwagi środków masowego przekazu, które współcześnie kształtują nie tylko opinię publiczną, lecz także obraz świata posiadany przez ich odbiorców, symptomy odradzania się Kościoła katolickiego we Francji. Na przykład w Wigilię Paschalną 1999 r. arcybiskup Paryża ochrzcił ok. 2 tys. młodych ludzi, którzy przez rok przygotowywali się do przyjęcia tego sakramentu. W jubileuszowym spotkaniu młodzieży z Janem Pawłem II w Rzymie wzięło udział ok. 90 tys. młodych mieszkańców Francji.

dialog z innymi religiami i światopoglądami, a także na dialog z naukami, współczesną filozofią i kulturą. Wzorcowym przykładem takiej reakcji na współczesność ze strony Kościoła katolickiego był Sobór Watykański II, którego ogólne wskazania są nadal kontynuowane³⁰ Warto podkreślić, iż współczesna postawa otwarcia i dialogu wyłoniła się z samego „wnętrza” chrześcijaństwa, z jego uprzedniego wewnętrznego rozbitcia, które skłoniło samych chrześcijan do podjęcia ekumenicznego dialogu, a także dialogu ze światem. Można tu mówić o wypełnieniu przez chrześcijan Chrystusowych słów o uprzednim usunięciu belki ze swego oka, aby potem móc usunąć źdźbło z oka bliźniego (Łk 6, 41-42). Trudną do ustalenia sprawą jest odróżnienie, czy sposób reagowania Kościoła na współczesny świat jest częścią europejskiego kontekstu chrześcijaństwa, czy już konkretnym sposobem wykazywania własnej wiarygodności w tymże kontekście. Wydaje się, iż tych obu płaszczyzn nie można całkowicie odseparować.

IV ŹRÓDŁA I METODY KONTEKSTUALNO-EUROPEJSKIEJ EKLEZJOLOGII FUNDAMENTALNEJ

Tak zarysowany główny problem kontekstualno-europejskiej eklezjologii fundamentalnej, jej przedmiot i cel oraz punkt wyjścia nakazują zająć się dwiema sprawami: współczesną kulturą europejską oraz uzasadnianiem prawdziwości chrześcijańskiej interpretacji świata (przekonań chrześcijańskich i świadomej decyzji przynależności do Kościoła), która powinna uwzględniać klimat i język współczesnego świata. Kontekstualno-europejska eklezjologia fundamentalna obie sprawy ma na celu połączyć. Należy się zastanowić, od czego jednak zacząć: od opisu współczesnego kontekstu, nieustannie mając na myśli to, jaki jest jego stosunek do Kościoła, czy rozpocząć od współczesnych uzasadnień wiarygodności i prawdziwości Kościoła, mając ciągle w pamięci obraz i wymogi współczesnej kultury europejskiej? Oba scenariusze są możliwe i równouprawnione. Można je skrótowo naszkicować.

Scenariusz pierwszy: droga wiedzie od opisu najważniejszych wyznaczników i prądów kształtujących współczesność kontynentu europejskiego do uzasadniania wiarygodności Kościoła w tymże kontekście. Wychodzi się

³⁰ Podjął je w wyraźny sposób II Synod Plenarny Biskupów Europy.

od najnowszych dziejów Europy, przemian społecznych, politycznych, gospodarczych, dominujących prądów i tendencji we współczesnej kulturze europejskiej. Uwzględnia się współczesną filozofię, naukę, sztukę oraz ogólne interpretacje zbliżone do całościowego oglądu rzeczywistości: prądy filozoficzne i wynikające z nich postawy życiowe. Język opisu elementów współczesności europejskiej musi być językiem dyscyplin naukowych tym się zajmujących: historii, socjologii, socjologii religii, psychologii społecznej, ekonomii, filozofii, kulturoznawstwa. Trzeba przy tym odróżnić język opisu od języka, w którym dokonywane są uogólnione interpretacje faktów. Przy przedstawieniu każdego z wyznaczników kształtujących współczesność europejską należy postawić pytanie, jak w jego kontekście przedstawia się prawdziwość i wiarygodność Kościoła. Dokładniej rzecz ujmując, co wydaje się poddawane krytyce przez współczesność europejską, z jakich powodów, czy słusznie się to czyni oraz jak, wykorzystując współczesny kontekst i jego język, można – w pewnym sensie „na nowo” – uzasadniać wiarygodność i prawdziwość Kościoła.

Scenariusz drugi: droga wiedzie w odwrotnym kierunku niż w scenariuszu pierwszym. Wychodzi się od prezentowanych przez współczesne chrześcijaństwo uzasadnień przemawiających za przyjęciem doktryny chrześcijańskiej, chrześcijańskiej moralności, zasad kultu i podjęciem decyzji świadomej przynależności do religijnej wspólnoty ucieleśniającej chrześcijaństwo, jaką jest Kościół. Obierając za przedmiot także wiarygodność tradycji katolickiej i Kościoła katolickiego, trzeba będzie uściślić bogaty materiał i skoncentrować się na katolickiej doktrynie religijnej, moralności, kulcie i katolickim sposobie organizacji życia wspólnotowo-religijnego. Uzasadnienia poszczególnych elementów trzeba będzie w dalszej kolejności skonfrontować z kulturowym kontekstem współczesności europejskiej zadając te same pytania, które pojawiły się przy omawianiu scenariusza pierwszego.

Źródła, jakie kontekstualno-europejska eklezjologia fundamentalna musi uwzględnić niezależnie od tego, który scenariusz zostanie wybrany, to przede wszystkim monografie i jakiegokolwiek prace naukowe podejmujące wprost lub pośrednio zadanie skonfrontowania prawdziwości Kościoła ze współczesną kulturą europejską, zwłaszcza krytycznie do chrześcijaństwa i Kościoła nastawioną. Trzeba uwzględnić zarówno literaturę pisaną z pozycji chrześcijaństwa, jak i spoza niego. W dalszej kolejności należy sięgnąć po naukowe opracowania prezentujące poszczególne elementy współczesności europejskiej oraz po dokonania ze strony samego chrześcijaństwa i Kościoła na polu uzasadniania swej wiarygodności i praw-

dziwości. Są one zawarte w dokumentach Nauczycielskiego Urzędu Kościoła oraz w dorobku współczesnych myślicieli chrześcijańskich, reagujących na współczesny europejski kontekst.

*

Badania naukowe podejmuje się głównie dla celów teoretycznych, lecz nie bez znaczenia jest także możliwość ich praktycznego zastosowania. Zresztą prawdziwa teoria leży u podstaw słusznej praktyki, a słuszna praktyka umożliwia powstanie prawdziwej teorii. Podobnie kontekstualno-europejska eklezjologia fundamentalna może mieć zastosowanie zarówno teoretyczne, jak i praktyczne. Jest konieczne zbadanie wiarygodności Kościoła w kontekście współczesności europejskiej na płaszczyźnie teoretycznej, ponieważ naukowa analiza, dystansująca się od emocjonalnych sporów, może pomóc zarówno Kościołowi w zrozumieniu krytyki i wątpliwości wysuwanych pod jego adresem, jak i współczesnej kulturze europejskiej w zrozumieniu roszczeń Kościoła oraz w zrozumieniu jej własnej tożsamości. Wielu współczesnych Europejczyków, zarówno chrześcijan jak i niechrześcijan, wyczuwa atmosferę napięcia pomiędzy Kościołem a współczesną kulturą, lecz intuicyjne wyczuwanie to zbyt mało dla krytycznego umysłu, który dąży przede wszystkim do pewnego – na ile to tylko możliwe – poznania prawdy. Założenie, iż zarówno Kościołowi, jak i współczesnej kulturze europejskiej zależy przede wszystkim na poszukiwaniu i poznaniu prawdy, nie jest chyba założeniem apriorycznym oraz idealistycznym – jest to podstawowe założenie naukotwórcze.

BIBLIOGRAFIA

- B a r t n i k Cz. S.: Fenomen Europy. W: t e n ż e. Dzieła zebrane. T. 3. Lublin 1998.
- B r o n k A.: Pluralizm religijny i prawdziwość religii. W: Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej. Red. H. Zimoń. Lublin: TN KUL 2000 s. 605-631.
- C h a p p i n M.: Teologia in contesto. W: Dizionario di teologia fondamentale. Red. R. Fisichella. Assisi: Cittadella Editrice 1990 s. 1288-1294.
- Cristo sorgente di una nuova Cultura per l'Europa alle soglie del terzo millennio. Atti del secondo Simposio presinodale, Vaticano 11-14 gennaio 1999. „Il nuovo Areopago” 1999 n. 1-2.
- Człowiek współczesny: rozum a wiara. Materiały do dyskusji okrągłego stołu. Red. J. J. Jadacki. Warszawa 1999. Człowiek – Nauka – Wiara [Cz. 2].
- Hermeneutyka. W: Encyklopedia Katolicka. T. 6. Red. J. Walkusz, S. Janeczek, S. Wielgus [i in.]. Lublin 1993 kol. 770-783.
- J u r o s H.: Kościół – Kultura – Europa. Katolicka nauka społeczna wobec współczesności. Lublin–Warszawa: TN KUL, Wydawnictwo ATK 1997
- Kongregacja Nauki Wiary: Deklaracja *Dominus Iesus*. O jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła. Watykan: Libreria Editrice Vaticana 2000.
- M a r i a n s k i J.: Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim. Refleksje socjologiczne. Lublin: RW KUL 1998.
- Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne. Kraków 1997.
- Materiały sympozjum dla uczczenia jubileuszu 2000-lecia chrześcijaństwa. Red. J. J. Jadacki, K. Wójtowicz. Warszawa 1999. Człowiek – Nauka – Wiara [Cz. 1].
- P o u p a r d P.: Il Cristianesimo all'alba del terzo millennio. Piemme 2000.
- R u s e c k i M.: Wiarygodność chrześcijaństwa. T. 1: Z teorii teologii fundamentalnej. Lublin: TN KUL 1994.
- La teologia per l'unita d'Europa. Red. I. Sanna. Bologna 1991.
- Sacrum i kultura. Materiały Kongresu Kultury Chrześcijańskiej „Chrześcijańskie korzenie przyszłości” (Lublin, 15-17 września 2000 r.). Red. R. Rubinkiewicz, S. Zięba. Lublin: TN KUL 2000.
- V e n J. A. van der: Kontextuelle Ekklesiologie. Düsseldorf: Patmos Verlag 1995.

CONTEXTUAL-EUROPEAN FUNDAMENTAL ECCLESIOLOGY

S u m m a r y

This article comprises the methodological bases of the Contextual-European Fundamental Ecclesiology which takes up the problem of credibility of the Church in the selected context, namely in the context of the European present time. The present work comes up with a general thesis that the way of perceiving and justifying the credibility of the Church in the present day in Europe depends on its history and culture. From Renaissance up to this day there has been tension between the Church and European culture which sometimes presents itself (in extreme situations) in the form of secularization on the side of European culture and the conservative attitude on the Christian side.

The Contextual-European Fundamental Ecclesiology makes attempts to analyse scientifically the problem of mutual relations between the European present day and motivating achievements of the Church and at the same time expects that the results of the examination will cause significant theoretical and practical advantages both for the contemporary culture of the Old Continent and for the Church as well.

Tłumaczyła Marzena Ponikowska

Słowa kluczowe: eklezjologia fundamentalna, eklezjologia kontekstualna, europejska kultura, kontekst kulturowy, Kościół Chrystusowy, Kościół katolicki, teologia fundamentalna, teologia kontekstualna, wiarygodność Kościoła, współczesność.

Key words: Fundamental Ecclesiology, Ecclesiology in context, European culture, context of culture, Church (of Christ), Catholic Church, Fundamental Theology, Theology in context, credibility of Church, modernity.