

POLEMIKI TEOLOGICZNE (CIĄG DALSZY)

Ks. Walter BRANDMÜLLER

TEOLODZY A KOŚCIÓŁ – CZY NOWY KRYZYS?

W sytuacji obecnego kryzysu [...] rzeczą absolutnie konieczną jest koncentracja energii, nie zaś wewnętrznokościelna kontestacja. W związku z tym jawi się podnoszony postulat przemyślenia na nowo sprawy identyczności teologa. [...] Rozszerzenie teologii, by stać się „urzędem nauczycielskim Urzędu Nauczycielskiego” jest i pozostanie teologicznie bezprawne. [...] Właściwym miejscem teologa nie jest wyniosły Olimp, lecz wspólnota Kościoła.

Poniższe wywody wiążą się z pismem zapraszającym mnie do wstąpienia do Europejskiego Stowarzyszenia Teologii Katolickiej, jak również z dwoma, ściśle z tym związanymi artykułami Norberta Greinachera i Petera Hünermanna. N. Greinacher, *Strohfeuer oder Initialzündung? „Die Kölner Erklärung” und ihre Folgen. Erlebt, erläutert und kommentiert (Słomiany ogień czy zapłon? „Deklaracja kolońska” i jej następstwa. Geneza, charakterystyka, komentarz)*, „Publik-Forum” 26 I 1990, s. 34n.* Ponadto: *Droht eine dritte Modernismuskrisis? Ein offener Brief von Peter Hünermann an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann (Czy grozi trzeci kryzys modernistyczny? List otwarty P. Hünermanna do Przewodniczącego Konferencji Biskupów Niemieckich K. Lehmana)*, „Herder-Korrespondenz” 43(1989) nr 3, s. 130-135. W artykule tym dużo miejsca zajmuje dyskusja dotycząca nauki papieża, zwłaszcza Jana Pawła II, na temat regulacji poczęć. Przedstawione tutaj argumenty Hünermanna przeciw nauce Papieża właściwie potrzebowałyby odpowiedzi ze strony teologa moralisty. Jako historyk Kościoła przekroczyłbym w tym przypadku moje kompetencje.

Każdy, kto ma rozeznanie w sprawach dziejących się na scenie teologicznej, dostrzega wyraźnie, że teologia katolicka w niemieckim obszarze językowym znalazła się w kryzysie dotyczącym naukowego rozumienia samej siebie, a nawet że kryzys ten szybkimi krokami zmierza do punktu kulminacyjnego. Tak zwana „Deklaracja kolońska” z 6 I 1989 r., Europejskie Stowarzyszenie Teologii Katolickiej i ostatnie reakcje na *Deklarację Kongregacji Wiary o stosunku teologii do Urzędu Nauczycielskiego* – usunęły wszelkie wątpliwości co do kryzysowego stanu obecnej sytuacji w tej dziedzinie.

Nie ulega też wątpliwości, że we wszystkich wskazanych wyżej wypowiedziach i przedsięwzięciach chodzi o starannie zaplanowaną akcję: wynika to

* W sprawie „Deklaracji kolońskiej”, Stowarzyszenia Teologii oraz rzeczony artykułu N. Greinachera zob. „Ethos” 2(1989) nr 4, s. 283-289 (Przyp. Red.).

choćby stąd, że inicjatorzy „Deklaracji” są identyczni z tymi, którzy następnie powołali do istnienia Europejskie Stowarzyszenie Teologii Katolickiej. Nawet członkowie wybranego 1-2 XII 1989 r. w Moguncji zarządu owego Stowarzyszenia, należący do niemieckiego obszaru językowego, są sygnatariuszami „Deklaracji”. W związku z powyższym można przyjąć z dużym prawdopodobieństwem, że właściwym *raison d'être* tego Stowarzyszenia jest propagowanie intencji i treści „Deklaracji”. Rodzi się również pytanie, czy takie inicjatywy zaistniałyby bez poparcia z jakiejś autorytatywnej strony. Wydaje się zatem właściwe, aby w świetle wspomnianych faktów i okoliczności odczytywać wypracowane dla Stowarzyszenia „impulsy do pracy w następnych latach”. „Teologia w Europie w służbie dla Kościoła i społeczności staje wobec specyficznych zadań. Wpływają one m.in. z następujących wyzwań:

1. Wiara chrześcijańska i życie nią stały się sprawą mniejszości. W niektórych miastach liczba ochrzczonych dzieci nie przekracza nawet 10 procent. Wielu ludziom wydaje się, że wiara jest już niezdolna do wywierania decydującego wpływu na świat jutra.

2. Istnieje zapotrzebowanie na religię, lecz w mniejszym stopniu w ramach dużych kościołów.

3. Coraz trudniej jest w społecznościach o konsens co do podstawowych kryteriów moralnych.

4. W wielu punktach następuje stagnacja chrześcijańskiego ruchu ekumenicznego.

5. Relacja między mężczyzną a kobietą uzyskuje dzisiaj fundamentalnie nowy kształt. Ruchy feministyczne stają się źródłem ważkich impulsów.

6. Nieunikniona staje się odpowiedzialność za przyszłe pokolenia.

7. Na ekonomicznie i politycznie rozwiniętej Europie spoczywa coraz większa odpowiedzialność w stosunku do żyjących w ubóstwie krajów świata.

8. Integracja europejska domaga się pojednania, nowych struktur – na podstawie zaś doświadczeń historycznych – także rozwagi.

9. Zrastanie się krajów i kultur stawia wymóg nowego rozumienia historii.

10. Chrześcijanie także w Europie stykają się z innymi religiami; winni je szanować oraz przemyśleć swój stosunek do nich.

Na podstawie takiej analizy rodzą się następujące pytania:

1. Jakie znaki czasu pomagają względnie przeszkadzają w przekazywaniu Ewangelii słowem i czynem?

2. Czy pojawiają się w ramach europejskiego chrześcijaństwa jakieś nowe ruchy i jakie mają szanse na realizację?

3. Jakie nowe problemy etyczne i ich rozwiązania (normy, postawy, instytucje) narzucają się dzisiaj?

4. Jakiego typu odnowy wymaga eklezjalna funkcja teologii?

5. Jak można dalej prowadzić odnowę Kościoła katolickiego na bazie soboru i synodów krajowych?

To pytanie dotyczy przede wszystkim możliwości «aktualnego uczestnictwa we wspólnocie» kościelnej.

Kościół i Stowarzyszenie są traktowane i rozbudowywane jako obszary otwarte na nieskrępowane słowo i konstruktywną krytykę płynącą z pozycji teologicznej kompetencji. Warunkami działania będą: otwarty dialog, wymóg naukowości, służebność na rzecz całego Kościoła i godności człowieka. Stowarzyszenie dostrzega w eklezjalnym urzędzie teologów (mężczyzn i kobiet) autonomiczną posługę dla Ludu Bożego. Na bazie Soboru Watykańskiego II angażuje się ono w sprawy poruszone w *Dokumencie z Limy* oraz w soborowy ruch na rzecz pokoju, sprawiedliwości i ochrony dzieła stworzenia. Te impulsy były przedmiotem obrad zebrania założycielskiego 2 XII 1989 r. Postanawia się dokonać postulowanych zmian”.

Tekst powyższy najpierw referuje pewne spostrzeżenia, z pozycji których następnie formułuje się pytania pod adresem dzisiejszej teologii. Na pytania te nie udziela się jednak odpowiedzi, nie zajmuje się też merytorycznego stanowiska. Mimo to można z powyższego tekstu wydobyć sporo danych na temat zapatrywań i celów autorów. Uważnemu czytelnikowi rzuca się od razu w oczy, że ani nie podejmuje się tutaj problemów z zakresu podstawowych badań teologicznych, ani nie przedstawia się odpowiednich projektów badawczych. Tym bardziej że istnieją przecież liczne dezyderaty pod adresem teologii jako nauki oraz – dzięki możliwościom stworzonym m.in. przez komputeryzację – znaczące pomoce do ich realizacji! Wystarczy tylko wspomnieć tutaj o konieczności wydania źródeł i literatury z tego zakresu, które odpowiadałyby współczesnym wymogom. Wydaje się, że autorzy programu nie biorą w ogóle pod uwagę jako zadania studium tradycji kościelnej.

Również bardzo znaczące, o ile nie wręcz alarmujące, jest w zaprezentowanym katalogu tematów milczenie o Bogu, Jedynym i w Trójcy, Stwórcy, o Jezusie Chrystusie, o grzechu i odkupieniu, o łasce i sakramentach, o Maryi Dziewicy i Matce Bożej. Brak także całkowicie jakże trudnych problemów z eschatologii. W całym programie nie pojawia się, jako sprawa godna zastanowienia, ani jeden artykuł wiary, ani nawet jedna kwestia dotycząca uzasadnienia wiary. Ponadto jeśli się jest już świadomym obowiązku wierności aktualnym wyzwaniom, to dlaczego nie kieruje się do teologów moralistów pytań na temat przerywania ciąży czy eutanazji, pytań żywotnie interesujących każdego człowieka. Przedmiotem zainteresowania są natomiast zagadnienia należące w głównej mierze do sfery politycznej, socjologicznej, religioznawczej i naturalnie z zakresu ekumenizmu. Wspomina się o *Dokumencie z Limy* oraz „soborowym ruchu na rzecz pokoju, sprawiedliwości i ochrony dzieła stworzenia”. Nie ulega przy tym wątpliwości, że akceptuje się stanowisko *Lima Papers*, chociaż aprobata ta nie może wchodzić w rachubę tak ze strony rozmówców niekatolickich, jak i Kościoła katolickiego.

Taka metoda pozbawia jednakże teologię katolicką – a właściwie teologię samą w sobie – jej najbardziej właściwego przedmiotu i de facto redukuje ją

do odmiany szczególnego przypadku socjologii, psychologii czy politologii. W programie Stowarzyszenia zaś można niewiele, o ile w ogóle cokolwiek, przeczytać o tym, że teologia zależy przede wszystkim od Bożego Objawienia jako swego właściwego przedmiotu. Jeśli jednak odniesienie do Objawienia, determinujące ową dziedzinę w jej najbardziej własnej istocie, pozostaje tak bardzo w cieniu, to wówczas nie można też ustalić żadnego jej odniesienia do Kościoła i jego Urzędu Nauczycielskiego. Kościół i Urząd Nauczycielski są jedynie wówczas czymś więcej niż tylko jedną z wielu socjologicznych rzeczywistości, gdy się uzna, że na mocy Bożego ustanowienia powierzono im Objawienie, w celu jego przechowywania i głoszenia, oraz zapewniono ze strony Boskiego Założyciela Kościoła autentyczność względnie bezbłądność tego przechowywanego i głoszonego depozytu. Właściwie pojęta teologia przejmuje zatem swój przedmiot – Objawienie Boże – z rąk Kościoła, aby go następnie z należną całej sprawie powagą, za pomocą wszystkich odpowiednich do przedmiotu metod, naukowo rozpatrywać oraz coraz głębiej wnikając w jego treść poznawać i przedstawiać.

Całkiem innym językiem jednak przemawia Stowarzyszenie, gdy wyraża roszczenia, by traktować „Kościół i Stowarzyszenie [...] jako obszary otwarte na nieskrępowane słowo i konstruktywną krytykę płynącą z pozycji teologicznej kompetencji”. Mówi się również o jakimś „eklezyjalnym urzędzie teologów (mężczyzn i kobiet)” oraz ich „autonomicznej posłudze dla Ludu Bożego”. Natomiast nie są ani raz wspomniane Tradycja i Urząd Nauczycielski Kościoła. Trudno więc wskazać, jak można by uzasadnić na tej drodze wyrażenie podkreślony „wymóg naukowości”.

Kolejne światło na motywy i cele Stowarzyszenia rzucają nadto dwa artykuły, z których jeden wyszedł spod pióra właściwego inicjatora Stowarzyszenia Norberta Greinachera, drugi zaś spod pióra jego prezydenta – Petera Hünermanna. Obydwie wypowiedzi charakteryzuje odwołanie się do historii, a jego wynikiem jest konstatacja dwu kryzysów modernistycznych w najnowszej historii Kościoła, po czym następuje stwierdzenie, że od kilku lat toruje sobie drogę trzeci taki kryzys.

Tego rodzaju przeciwdziałanie jest samo w sobie nie tylko usprawiedliwione, lecz wręcz nieodzowne. Wszak tylko analiza doświadczenia życiowego dostarcza danych do rozpoznania i rozwiązania problemów współczesności. Rozstrzygająco ważne są tutaj jednak podejście i metoda – oczywiście również wszechstronna znajomość i uwzględnienie rzeczywistości historycznych. Hünermann upraszcza jednak zbyt sprawnie sprawę, gdy po prostu cytuje niefrasobliwie nader problematyczny, a nadto agresywnie sformułowany przyczynek Rogera Auberta z podręcznika historii Kościoła (wydanego przez H. Jedina) – a zarazem przez to, iż wymienia tylko Jedina jako wydawcę, sugeruje jakoby przytoczony passus był właśnie jego autorstwa, czyli pochodził od samego nestora historyków Kościoła naszej doby w Niemczech.

Aubert i Hünermann, podobnie jak i Greinacher w swym negatywnym osądzie Piusa IX ignorują jednakże fakt, że właśnie podczas jego pontyfikatu (1846-1878), nacechowanego obroną przed wszelkimi modnymi wówczas „izmami”, wewnętrzne życie kościelne doznało zdumiewającego, a nawet godnego podziwu rozkwitu na polu misyjnym, charytatywnym, duszpasterskim, pobożności ludowej, jak również w dziedzinie religijno-społecznych inicjatyw laikatu. Wystarczy wskazać na ponad 150 nowo założonych zakonów, które ten Papież zatwierdził. Katolicki ruch laikatu, który publicznie zaznaczył swą obecność w roku 1848 podczas Zjazdu Katolików w Moguncji (Katholikentag) i który tak zdumiewająco wytrzymał próbę w czasie Kulturkampf, a później energicznie wystąpił przeciwko nazizmowi i militaryzmowi, jest owocem owej duchowości, która charakteryzowała pontyfikat Piusa IX, a którą dzisiaj tak łatwo próbuje się zdyskwalifikować jako „mentalność getta”.

W trakcie ówczesnych napięć faktycznie dochodziło do dyscyplinarnego upominania teologów ze strony Kościoła; nie było to jednak podyktowane w pierwszym rzędzie rzymską ciasnotą i nieprzejednaniem. I. von Döllinger – wspomina się go zwykle w podobnych przypadkach – żądał przecież postawienia obok zwyczajnej władzy hierarchii kościelnej nadzwyczajnej władzy opinii publicznej, „przed którą ostatecznie ugną się wszyscy, również i głowy Kościoła oraz przedstawiciele władzy”. Z pomocą tej opinii publicznej „nauka teologiczna będzie wywierała przysługującą jej władzę, której nic nie przeciwstawi się na dłuższą metę...”. W ten sposób katedra profesorska zajęłaby miejsce katedry biskupiej.

Jest sprawą oczywistą, że tego rodzaju rozumienie funkcji teologii w Kościele przeciwstawia się ściśle katolickiemu pojęciu Kościoła, Objawienia i Tradycji. I nie występowało to tylko za czasów Piusa IX i Döllingera – analogiczną diagnozę trzeba także postawić wobec wywodów Greinachera. Roszczenie teologii, by stać się „urzędem nauczycielskim Urzędu Nauczycielskiego”, jest i pozostanie teologicznie bezprawne.

Drugi poważny kryzys według Hünermanna – to odrzucenie przez Kościół modernizmu, dokonane przez Piusa X w encyklice *Pascendi* z roku 1907. Greinacher stwierdza na ten temat w swoim artykule, że kryzys ten zaistniał jako reakcja na „triumf ultramontanizmu” za Piusa IX. W odpowiedzi nań doszło mianowicie w katolicyzmie niemieckim do ukształtowania się ruchu, w którym zgrupowały się „elementy liberalne, przeciwnicy centralistycznego kierownictwa Kościoła rzymskiego, spadkobiercy tendencji reformistycznych na polu liturgii, przeciwnicy obowiązku celibatu, oponenti katolicyzmu politycznego”. Ich reprezentantami stali się Franciszek Ksawery Kraus, Hermann Schell i Albert Erhard.

Jest to teza pozbawiona jakiegokolwiek zróżnicowania; Greinacher nie znajdzie dla niej akceptacji u historyków! Na tę sytuację Kuria Rzymska miała właśnie odpowiedzieć „straszonym dekretem *Lamentabili* i encykliką *Pascendi* oraz autorytarnym nakazem przysięgi antymodernistycznej (1910)”.

Wprawdzie Hünermann przyznaje, że w tym kontekście pojawiły się „oczywiście publikacje zasługujące na krytykę, wyraźnie przesadne tendencje”. Jednakże nawet i on sądzi, że wówczas Rzym „potępił na podstawie chimerycznego, nieprzyjaznego wizerunku tzw. modernizmu [...], również sprawy, które należą do zdrowej współczesnej teologii”. W tym miejscu byłoby naturalnie bardzo interesujące zapoznanie się z konkretnymi przykładami. Tylko w przypadku ich wskazania byłaby możliwa rzeczowa dyskusja z nimi. Niewątpliwie sprawiłoby poważną trudność znalezienie wśród 65 tez, potępionych przez dekret *Lamentabili*, takich, „które należą do zdrowej współczesnej teologii”. Ponadto wszystko zależy od tego, co się rozumie przez „współczesną zdrową teologię”. A poza wszystkim: czy „modernizm” był tylko rodzajem malowanego na ścianie diabła lub sfabrykowanym, „chimerycznym wizerunkiem” wroga? W żadnym wypadku!

W celu pokazania faktycznego zagrożenia fundamentów wiary chrześcijańskiej, wystarczy przytoczyć następujący fragment z „Frankfurter Zeitung” z dnia 22 VII 1907 r. – artykuł jest anonimowy, ukazał się zaś niecałe trzy tygodnie po ogłoszeniu *Lamentabili*: „Nurt katolickiej duchowości, określane krótko mianem «modernizmu», zmierza ku dwóm celom. Katolicy pragną wykorzystać postęp nauki; pragną oni przerzucić pomost ponad przepaścią, jaka zaistniała pomiędzy wiarą, religią i Kościołem – z jednej, a wiedzą – z drugiej strony; pragną oni, aby Kościół w całej swej istocie stał się bardziej naukowy, aby dostosował się do wymagań bardziej dojrzałego poznania. Odnosi się to do nauki w ogóle, a więc zarówno do dyscyplin przyrodniczych i humanistycznych, w szczególności zaś do nauki Kościoła, zwłaszcza do interpretacji Pisma św., z którego czerpie swoje istnienie i autoryzację cały system, chrześcijaństwo, katolicyzm i papieństwo, na podstawie przekonania, że w owych pismach zawiera się nadprzyrodzone, Boże Objawienie. Lecz przecież w żadnej innej dziedzinie nauka nie dokonała bardziej gruntownego uporządkowania, jak właśnie w tej. Wiadomo nam teraz, że Stary Testament nie zawiera w ogóle nadprzyrodzonego objawienia, lecz swoje idee religijne zapożyczył z czysto ludzkich źródeł, z Egiptu, a zwłaszcza z Babilonii. Wiemy, że Ewangelie nie zamierzają przekazywać historii, tylko duchowe umocnienie, zawierają więc wiele danych, które nie wytrzymują krytyki, zwłaszcza zaś wiele elementów, które są późniejszym dodatkiem. To zaś w konsekwencji nie daje żadnych wiarygodnych informacji na temat pochodzenia chrześcijaństwa, lecz tylko wiadomości na temat poglądów i nastrojów, sytuacji i stosunków w co dopiero rozwiniętej gminie chrześcijańskiej. Nie trzeba iść tak daleko jak Kalthoff, który uważał, że Jezus w ogóle nie istniał; wiedza biblijna jednak uważa dziś powszechnie za udowodnione, że wypowiedzi niejakiego Jezusa w powiązaniu z famą dotyczącą jego osobowości stanowiły rdzeń, wokół którego pod wpływem idei mesjańskich, greckofilozoficznych, rzymskoplebejskich oraz rzymskouniwersalistycznych wykrystalizowała się i ukształtowała w Rzymie nowa religia”. Właśnie takie poglądy odrzucił Pius X jako niekatolickie.

Teologa, który identyfikowałby się z takimi tendencjami względnie krytykowałby ich odrzucenie przez Urząd Nauczycielski Kościoła, nie można dalej nazywać „katolickim”. Jeśli Hünemann po czymś takim stwierdza, że jest przekonany o „niemożności utrzymania poszczególnych tez” w przysiędze antymodernistycznej, to właściwie musiałby najpierw precyzyjnie podać, jakie tezy ma na uwadze. Jednakże jeśli jego wypowiedź rzeczywiście jest trafna, to stawia czytelników przed problemami, na które trudno dać odpowiedź. Posłuchajmy go: „Jeszcze dziś wstydzę się, że jako młody kleryk tę przysięgę – za namową ojca duchownego – złożyłem ośmiokrotnie. Ta praktyka, trwająca 50 lat, nie tylko nie była *formatio*, lecz była wręcz *deformatio conscientiae* ze strony władzy kościelnej”. Niewątpliwie trudno pojąć, że wymagano aż tak częstego składania takiej przysięgi. A ponadto nie było to wcale powszechnie praktykowane.

Stwierdzenia powyższe nie są jednak pozbawione znaczenia dla obrazu wielu generacji teologów, znaczenia wcale niełatwego do oceny. Wywołują one wiele poważnych pytań: czy można 8 razy (!) – i to w dłuższych odcinkach czasowych – składać przysięgę wbrew własnemu sumieniu? Cóż to za ojciec duchowny, który komuś radzi coś podobnego? Jakie konsekwencje muszą – chcąc nie chcąc – pojawić się w wyniku takiej „*deformatio conscientiae*”? Czy takie urazy są w ogóle uleczalne? Stwierdzenia Hünemanna odnoszą się, jak zauważono, do wielu kleryków i teologów. Niemało z nich – po przejściu tych samych procesów, względnie po kontaktach z podobnym ojcem duchownym – przejęło i nadal zajmuje katedrę profesorów teologii. Ilu z nich złożyło przysięgę antymodernistyczną wbrew swemu przekonaniu? Ilu z nich odmówiło jej złożenia z racji sumienia? Ilu złożyło ją zgodnie z własnym przeświadczeniem? W istocie ten, który poczuwał się do odmowy złożenia przysięgi antymodernistycznej z powodów merytorycznych, stawał przed następującym problemem: jeśli Kościół domaga się ode mnie rezygnacji z mojego przekonania, to czy w ogóle mogę wstąpić w służbę takiej instytucji? Trzeba by rzeczywiście zapytać, czy wolno było przyjąć kapłaństwo z takim rozdwojonym sumieniem.

Niezależnie od tego, jak wyglądała rzeczywistość, na podstawie takiego właśnie traktowania przysięgi antymodernistycznej, którą widocznie niemało osób złożyło wbrew swemu przekonaniu, można wyjaśnić stosunkowo przekonująco ów rozdarty i w dalszym ciągu jeszcze schizofreniczny, a zatem nieprawdziwy stosunek pewnych teologów do Kościoła i jego Urzędu Nauczycielskiego, oraz ich widoczną w wielu opublikowanych oświadczeniach, a także w sposobach zachowania wyraźną tendencją stworzenia „innego” Kościoła. Kościoła, w którym przekonania „modernistyczne” znalazłyby prawo obywatelstwa. Tylko że wówczas nie byłby to już Kościół katolicki, zbudowany przez Jezusa Chrystusa na Piotrze i ożywiony Duchem Świętym.

Kolejna sprawa – to prymat i autorytet nauczycielski papieża. Okazji do bezpośredniego ataku na „Rzym” dostarcza Hünemannowi Konstytucja

apostolska *Ecclesia Dei* Jana Pawła II z roku 1988, a wraz z nią wspomniana po jej słowie wstępnym komisja papieska kierowana przez kardynała Mayera, której zadaniem jest integracja z Kościołem wcześniejszych zwolenników Lefèbvre'a oraz innych „tradycjonalistów”. Hünermann imputuje im odrzucenie dokumentów Soboru Watykańskiego II „o wolności religijnej, wolności sumienia, kolegialności biskupów, itd.” – czego w rzeczywistości tym ludziom nie dałoby się udowodnić! Właśnie ci, których to dotyczy, podporządkowali się kierownictwu Papieża, wykazując posłuszeństwo, które nie tak często trafia się u innych.

W tym kontekście Hünermann zarzuca Papieżowi „zawieszenie uchwał prawowitego Soboru” (Watykańskiego II) przez wspomnianą Konstytucję *Ecclesia Dei*. Oskarżenie to jest całkowicie pozbawione podstawy, jako że dekrety soborowe, które nie zawierają żadnych definicji odnoszących się do wiary, a tym bardziej takie, które mają charakter dyscyplinarny lub też praktyczno-pastoralny, są – rzecz jasna – zmienne, odwoływalne, na co historyk soborów może przytoczyć sporo przykładów. Tymczasem *Ecclesia Dei* nie pozbawia „mocy obowiązującej” ani nie dezawuuje żadnego dekretu, a nawet zwyczajnej *Deklaracji o wolności religijnej*.

Jeśli jednak już mowa o Vaticanum II, to trzeba z naciskiem podkreślić, że zapatrywania Hünermanna i Greinachera na urząd papieski, a zwłaszcza na jego władzę nauczycielską, pozostają w oczywistej sprzeczności z nauczaniem *Lumen gentium*, *Christus Dominus* i *Dei verbum*, czyli z tak często przywoływanym Soborem. Wracając zaś do wcześniejszej sprawy: którą z tez potępionych przez *Lamentabili* i *Pascendi* i odrzuconych przez przysięgę antymodernistyczną można pogodzić z Vaticanum II, zwłaszcza zaś ze wspomnianymi wyżej dokumentami.

Co poza tym rzuca się w oczy – i co dotyczy obu: i Greinachera, i Hünermanna – to przenoszenie kategorii z semantycznego pola polityki na Kościół i jego życie religijne. Hünermann stwierdza ponadto występowanie we współczesnych społeczeństwach tendencji do samostanowienia, wskutek czego bronią się one przed nadużywaniem władzy. Optuje zatem za wprowadzeniem w analogiczny sposób do Kościoła form wyrosłych z tej obrony, mianowicie podziału władzy, rozgraniczenia kompetencji układu równoważącego władzę, instancji kontrolnych i jawności poprzez społeczne środki przekazu. Gdy jednak stwierdza dalej, że nie oznacza to demokratyzacji, to taki sąd wydaje się co najmniej dziwny. Ponadto gdy Hünermann widzi swój postulat zrealizowany zaczątkowo w „podkreślaniu kolegialności, samodzielności (!), odrębności Kościołów miejscowych i regionalnych, konferencji biskupów itd.”, gdyż tutaj Vaticanum II miało rzekomo wskazać „perspektywy dla różnicowania i podziału sprawowania władzy” – to czyż nie oznacza to, że zrozumiał on opacznie pojęcia kolegialności oraz Kościoła cząstkowego (a nie Kościoła lokalnego! – taki termin jest obcy Vaticanum II)?

W istocie pozostaje mimo wszystko wrażenie, że autor zmierza do Kościoła, którego struktury odpowiadają wyobrażeniom, doświadczeniom i sty-

lowi życia społeczeństwa pluralistyczno-demokratycznego. W przeciwieństwie do tego wypada zdumiewająco mizernie powoływanie się na tradycję i „wewnętrzną tajemnicę życia” Kościoła – raczej jako teologiczny zabieg z konieczności. Greinacher jest w tym przypadku bardziej jednoznaczny, stawiając pytanie: „czy Kościół katolicki w Europie miałby pozostać jedyną ostoją feudalnych i autorytarnych struktur władzy?” Również deklarowana przez niego „nadzieja, że wreszcie kiedyś także i w Kościele katolickim zdobędzie sobie uznanie – dzięki mocy Ducha Świętego – «pierestrojka i głośność»”, pozwala rozpoznać, jaki to – można by powiedzieć – czysto polityczny obraz Kościoła wchodzi tutaj w grę.

Hünemann i Greinacher mają rację pisząc, że znajdujemy się w centrum kryzysu modernistycznego, który jest o wiele bardziej niebezpieczny, aniżeli miało to miejsce, gdyż dociera do świadomości bardzo szerokiego grona odbiorców. Mówienie o jakimś „nowym” kryzysie nie jest chyba w pełni słuszne, gdyż chodzi przecież o jeden i ten sam kryzys, w którym znalazła się wiara w nadprzyrodzone Objawienie i Kościół od czasów oświecenia. Przy czym zasadniczą sprawą jest, czy wiara i Kościół mają być dopasowane do horyzontu myślowego i przeżyciowego współczesnego człowieka, czy też należałoby domagać się mimo wszystko od człowieka właśnie – w sposób tak dziś ułatwiony, jak to tylko możliwe – zdolności i gotowości otwarcia się na transcendencję Boga, oraz na tajemnicę Jego bytu, Objawienia i Kościoła. Nie da się jednak usunąć związanego z tym „zgorszenia”, jakiego będzie doznawał człowiek kierujący się tylko kategoriami doczesno-materialnymi: „Błogosławiony, który nie gorszy się mną”. Jeśli kamieniem obrazy stanie się w końcu sama opoka Piotrowa, wówczas papież będzie to musiał już umieć udźwignąć. Kościół, który przestałby być dla świata „zgorszeniem”, przestałby być Kościołem Tego, który został „przeznaczony na powstanie i upadek wielu w Izraelu, i na znak, któremu sprzeciwiać się będą”.

W sytuacji obecnego kryzysu, który staje się konsekwentnie kryzysem misyjnego przepowiadania współczesnemu światu, rzeczą absolutnie konieczną jest koncentracja energii, nie zaś wewnętrznokościelna kontestacja. W tej perspektywie stają się czymś nieodzownym *Professio fidei*, jak i *Juramentum fidelitatis*, niedawno na nowo sformułowane przez Kongregację Wiary. Właściwym miejscem teologa nie jest wyniosły Olimp, lecz wspólnota Kościoła. Ona to, podobnie jak i najszerzej rozumiany ogół odbiorców mają prawo do pewności, że kaznodzieje, nauczyciele religii i teologowie nie będą głosili swoich własnych opinii, lecz autentyczną naukę wiary Kościoła. W związku z tym jawi się podnoszony postulat przemyślenia na nowo sprawy identyczności teologa. Aktualności i pilnej potrzeby wydanej ostatnio rzymskiej Instrukcji o Urzędzie Nauczycielskim i teologach dowodzą właśnie ci, którzy ją zwalczają.