

KAMIL M. KACZMAREK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Instytut Socjologii

Ekumeniczny zwrot Vaticanum II z perspektywy ewolucyjnej

Sobór Watykański II uważany jest powszechnie za największe i najważniejsze wydarzenie w historii katolicyzmu XX wieku, a biorąc pod uwagę, że przypisuje się mu zakończenie epoki konstantyńskiej i trydenckiej, jego znaczenie może być nawet większe.

Sobór stanowi szczególnie interesujący przypadek z perspektywy socjologicznej teorii ewolucji religii, którą rozwijam¹, gdyż pod wieloma względami zaprzecza jej założeniom. Może to oznaczać, że teoria ta wymaga modyfikacji czy nawet odrzucenia, ale może też być przesłanką do bardziej krytycznej oceny Soboru, zgodnie z logiką skrytą za słynnym, choć przytaczanym zwykle bez zrozumienia, powiedzeniem Hegla, iż gdy fakty nie zgadzają się z teorią, to „tym gorzej dla faktów”. Podobnie jak dla Hegla nie wszystko, co istniejące, jest rzeczywiste (czyli rozumne), tak dla socjologii ewolucjonistycznej nie każda zmiana podnosi zdolność systemu do przetrwania i rozwoju, niezależnie od intencji, z jaką była wprowadzana. Nieznajomość wszystkich dalszych i bliższych skutków ubocznych naszego działania, przynajmniej części mechanizmów i sił, które ono uruchamia, charakterystyczne dla ludzkiej aktywności w świecie społecznym, powoduje, że nasze działania podlegają niezależnemu od nas testowi rzeczywistości, przez co całość procesu realizuje Darwinowski mechanizm wariacyjno-selekcyjny. Teoria ewolucji nie jest apologią nieuniknionego postępu, a wyjaśnienie zmiany nie oznacza tu jej normatywnego usprawiedliwienia.

W zamierzeniu inicjatorów i protagonistów Sobór miał być krokiem w kierunku przystosowania się Kościoła rzymskokatolickiego do współczesnego

¹ K.M. Kaczmarek, *Mechanizmy ewolucji religii*, Wyd. Naukowe UAM, Poznań 2013.

świata, do mentalności współczesnych ludzi². Jan XXIII w mowie inauguracyjnej Soboru mówił o konieczności unowocześnień oraz wyrażenia nauki Kościoła w naukowej i literackiej formie „właściwej duchowi współczesnemu”³. Nie inaczej oceniają Sobór tacy socjologowie, jak Jose Casanova, autor interesujących studiów porównawczych katolicyzmu posoborowego, czy Mellisa J. Wilde, autorka najbardziej kompleksowej jak dotąd socjologicznej analizy przebiegu Soboru.

Zmiana religijna w perspektywie ewolucyjnej

Problematyka „przystosowania” należy do centralnych dla wariacyjnej teorii ewolucji, wliczając tu także socjologiczną teorię ewolucji religii. Potocznym i używanym zamiennie terminom: „dostosowanie”, „przystosowanie”, „adaptacja”, *aggiornamento*, *accomodatio* odpowiadać mogą na gruncie tej teorii przynajmniej dwa procesy, o różnym znaczeniu ewolucyjnym: adaptacji i akomodacji. Adaptacja, w przypadku religii, zachodzi na fundamentalnych poziomach systemu teologicznego, obejmuje zmiany teologicznych aksjomatów, wiążących interpretacji, określanych w historii chrześcijaństwa mianem dogmatów, a wcześniej korekty w samym przekazie mitycznym (opowieści o założycielskim doświadczeniu religijnym), które to zmiany wynikają z presji sił selekcji zarówno negatywnej – eliminującej (interesów ekonomicznych, prokreacyjnych i politycznych), jak i pozytywnej – akceptującej (potrzeb religijnych). Akomodacja to proces przebiegający na poziomie funkcjonalnym, obejmuje zmiany bieżących praktyk instytucjonalnych i doraźnych interpretacji teologicznych w określonych sytuacjach, bez zmiany fundamentalnych założeń. Z definicji adaptacja zachodzić może na szerszą skalę jedynie u początków danej religii, później zachodzi wyjątkowo. Akomodacja jest natomiast procesem ustawicznym, polega na intensyfikowaniu pewnych działań i stojących za nimi uzasadnień teologicznych i wyciszaniu innych. Nie wprowadza jednak zasadniczo nowych idei o fundamentalnym znaczeniu.

Deklaracje papieża poprzedzające Sobór, jak i dominująca w Kościele interpretacja („hermeneutyka ciągłości” Josepha Ratzingera) głoszą, iż Sobór nie wprowadził żadnych nowych dogmatów⁴ ani – tym bardziej – nie unieważnił starych. Miał to być sobór pastoralny, a nie dogmatyczny, a zatem miał przeprowadzić akomodację, nie adaptację. Niektóre ze zmian przezeń wprowadzonych są jednak na tyle radykalne, że stawianie pytania, czy Sobór nie sięgnął swymi ingerencjami mimo woli rdzenia katolicyzmu, wydają się zasadne.

² J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, Kraków 2011, s. 60 nn.

³ Tamże, ss. 33, 137. R. Winling, *Teologia współczesna 1945-1980*, Kraków 1990, s. 149.

⁴ Por. R. de Mattei, *Sobór Watykański II. Historia dotąd nieopowiedziana*, Ząbki 2012, s. 8.

Nie każda zmiana w ramach religii określona może być jako adaptacja czy akomodacja. Miana te przysługują jedynie zmianom korzystnym z perspektywy szans danej religii na przetrwanie i rozwój. Sama zgodność treści głoszonych przez Kościół (w treści czy formie) z panującymi w danej kulturze albo fakt, że zaczyna on odgrywać pozytywną rolę w procesach demokratyzacji czy w debacie publicznej nie musi oznaczać, że dzieje się to z korzyścią dla niego samego. Upodobnianie się do otoczenia (mimikra) może stanowić adaptację czy akomodację tylko w określonych warunkach. W sferze religijnej strategię taką przyjmują zwykle nowe, kontrowersyjne religie, które starają się uniknąć w ten sposób stygmatyzujących restrykcji ze strony otoczenia⁵. Dla sukcesu religii, od uniknięcia tego rodzaju presji selekcji negatywnej istotniejsze jest jednak przystosowanie się do kluczowych czynników, od których zależy byt organizacji – źródeł zasobów – i to w taki sposób, by efektywniej z nich czerpać. Z punktu widzenia ekologii organizacji upodobnianie swego przekazu do instytucji niereligijnych może w istocie wiązać się z wykraczaniem danej organizacji poza pole religijne⁶. Konsekwencją jest konieczność konkurencji z niereligijnymi ideologiami i organizacjami (politycznymi, naukowymi czy charytatywnymi). Im szersze jest zaś pole aktywności niereligijnej danej organizacji, tym mniej zasobów poświęcić ona może na działalność ściśle religijną.

Spencerowska teoria systemów organicznych⁷ pozwala określić najbardziej fundamentalne i ogólne, a jednocześnie konkretne i empirycznie uchwytnie warunki, które muszą być spełnione dla przetrwania i rozwoju organizacji eklezjastycznej, a zatem pozwala wyznaczyć kryteria uznania zmiany za korzystną dla systemu. Każdy system organiczny aby przetrwać, musi w pierwszym rzędzie chronić swe istnienie przed szkodliwym oddziaływaniem sił zewnętrznych, które dążą do zawłaszczenia zgromadzonej w nim energii. Jednocześnie system ten musi sam pozyskiwać z otoczenia energię dla własnego funkcjonowania. W przypadku systemów społecznych pierwsza z funkcji wymaga działań obronnych, umacniania granic w sferze społecznej i własnej tożsamości w sferze kulturowej. Jak zauważyła Ina Wunn, religie, jako systemy kulturowe zachowują się w sposób przypominający gatunki biologiczne⁸: budują szereg mechanizmów izolacyjnych⁹, które zapobiegają przenikaniu obcych idei i rozkładowi względnie spójnego systemu teologicznego (co pomniejszałoby jego atrakcyjność). Za pomocą interpretacji nań się składających zaspokajają bowiem potrzeby religijne swych wiernych, którzy

⁵ Por. R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii*, Kraków, 2000, ss. 304-305.

⁶ K.M. Kaczmarek, *Mechanizmy ewolucji...*, cyt. wyd., s. 101. Por. M.T. Hannan, L. Pólos, G.R. Carroll, *The organizational niche*, „Sociological Theory” 4/2003, ss. 329-330.

⁷ K.M. Kaczmarek, *Paradygmat funkcjonalny Herberta Spencera*, „Studia Socjologiczne” 2(209)/2013.

⁸ I. Wunn, *The Evolution of Religions*, „Numen: International Review for the History of Religions” 4/2003. Por. K.M. Kaczmarek, *Mechanizmy ewolucji...*, cyt. wyd., s. 103.

⁹ Tamże, ss. 158-160.

stanowią główne źródło, z którego organizacje te pozyskują (na drodze wymiany) środki utrzymania. Aby tę z kolei funkcję spełniać efektywnie, religie muszą zachować pewną dozę elastyczności i otwartości, by trafniej (poprzez akomodację) reagować na fluktuacje preferencji i potrzeb religijnych.

Stopień realizacji obu funkcji uwarunkowany jest przez otoczenie społeczne danej religii. Religia we wrogim sobie otoczeniu społecznym, atakowana przez konkurencyjne religie i ideologie, musi więcej energii poświęcić funkcji obrony tożsamości i wzmacniania granic. W warunkach względnego pokoju może natomiast rozwijać szerszy wachlarz akomodacji.

Zdaniem Spencera pierwsza funkcja społeczna najefektywniej realizowana jest przez struktury scentralizowane i hierarchiczne, które stanowią zwykle system regulatywny danego społeczeństwa czy organizacji, stąd też system ten ulega wzmocnieniu i rozrostowi w sytuacji konfliktu. Odwrotnie w przypadku drugiej funkcji: najefektywniej realizowana jest przez zdecentralizowane działania i struktury, które elastycznie reagują na zmienne zapotrzebowania i wykorzystują nowe możliwości, dostosowując się do lokalnych warunków. Spencer określa je mianem *sustaining system* – system podtrzymujący czy dostarczający środków utrzymania.

Z obiema funkcjami wiążą się krytyczne zagrożenia, zarówno atrofii, jak i hipertrofii. Nadmierny rozrost instytucji regulatywnych i rozbudowania mechanizmów izolacyjnych przekształca organizację eklezjastyczną w sektę, społecznie izolowaną i przez to niezdolną do rozszerzania swojej niszy. Ich niedorozwój prowadzi do przenikania do systemu teologicznego idei z innych systemów (transdukcja¹⁰), co osłabia jego spójność, zmniejsza wyrazistość i przez to utrudnia konkurencję. Nieuwzględnianie potrzeb religijnych wiernych, nawet przy zachowaniu pozycji monopolistycznej w danej populacji, prowadzi do spadku ich zaangażowania. Nadmierne za nimi podążanie wystawia natomiast religię na silną presję doboru rozrywającego i skutkować może schizmą lub przynajmniej znaczącym osłabieniem tożsamości. Stąd też balansowanie obu funkcji, równoważenie zamykania systemu i jego otwierania stanowi z tej perspektywy fundamentalny wymiar ewolucji religii.

Przedsoborowa historia katolicyzmu uchodzić może za modelową ilustrację obu tendencji, a jednocześnie pozwala uwydatnić niezwykłość samego Soboru Watykańskiego II.

Atypowość Soboru na tle historii chrześcijaństwa

Mechanizmy izolacyjne w chrześcijaństwie zaczęły powstawać właściwie równocześnie z samą nową religią. Pierwszym, choć jeszcze nierozstrzyganym krokiem było przyjęcie nazwy „chrześcijanie” (Dz 11,26). Umożliwiło

¹⁰ Tamże, s. 183 nn.

to odróżnienie powstającej religii od innych ruchów w ramach ówczesnego judaizmu. Proces oddzielania od judaizmu da się wyśledzić w uporządkowanych ze względu na czas powstania ewangeliach (od kanonicznych Ewangelii Marka, Mateusza, Łukasza, Jana do pozakanonicznej Piotra), gdzie w coraz większym stopniu narasta tendencja antyjudaistyczna, która zbudowała mur graniczny między chrześcijaństwem a religią macierzystą. Wspomnieć warto, że po judaizmie chrześcijaństwo odziedziczyło część mechanizmów izolujących od religii politeistycznych.

Rozwój oficjalnej teologii chrześcijańskiej zmierzał do coraz jaśniejszego zdefiniowania kategorii „my” oraz „oni” („swoi” i „obcy”). Świadectwem tego są dokumenty kolejnych soborów, zwoływanych początkowo przez cesarzy w charakterze kościelnego odpowiednika rzymskiego senatu, a zatem stanowiących system regulatywny Kościoła. Stosowały ona charakterystyczne gatunki literackie służące pełnieniu tej funkcji. Na pierwszych soborach kluczowym dokumentem jest zwykle wyznanie wiary zwane „symbolem wiary”. Słowo „σύμβολον” (od „συνβάλλω” – składać, łączyć) oznaczało pierwotnie przełamany przedmiot (np. pierścień, monetę), którego części służyły (dzięki przystawalności nieregularnych krawędzi powstałych przy przełamaniu) jako znak rozpoznawczy dla osób, które łączyła jakiegoś rodzaju więź czy zobowiązania. Analogicznie wspólne wyznanie wiary podzielane przez wszystkich członków Kościoła było tym, co ich identyfikowało i przeciwstawiało innym wyznawcom doktryny, w jakimś względnie odmiennej. Umożliwiało odróżnienie osób, które możemy zaliczyć do kategorii „my”, gdyż np. tak jak my głoszą w swym credo *homouosios* („współistotny”, o relacji Syn – Ojciec), od chrześcijan zaliczanych do kategorii „oni”, przyjmujących *homoiousios* („podobny z istoty”, jak arianie).

Sobory przyjęły z imperialnego systemu prawno-sądowego również sposób wyrażania się w kanonach, określających normy przynależności do wspólnoty i sankcje za ich przekroczenie. Definiowały zatem, zwykle na podstawie obiektywnych zachowań (wypowiedzi, czynów) tych, którzy powinni być traktowani jako „obcy”, czyli wykluczeni z Kościoła (wiele z nich kończyło się sentencją: *anatema sit*). Innym narzędziem intelektualnym, stosowanym w dokumentach soborowych i teologii, służącym precyzowaniu granic wspólnoty, była dialektyka. Jak powiada John O'Malley: „Dialektyka to sztuka dowodzenia tezy, wygrywania sporu i udowadniania swojemu oponentowi błędu. [...] Nie odwołuje się do serca, lecz umysłu. Jej język jest abstrakcyjny, bezosobowy i ahistoryczny. Nie możemy osiągnąć swego celu bez precyzyjnego technicznego słownictwa i stosowania jednoznacznych definicji. Pod tym względem jest podobna do tradycji prawodawczo-sądowniczej. Intencją obu jest wyznaczenie wyraźnych linii demarkacyjnych”¹¹.

¹¹ J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru...*, cyt. wyd., s. 71.

Z drugiej strony dość wcześnie zaczęły się także procesy adaptacyjne. Kościół, jak każda religia, w miarę rozwoju coraz mocniej opiera się zmianom¹². Każda zmiana jest bowiem kosztowna, a zyski z niej, tak jak i skutki uboczne – trudne do przewidzenia. Kościół, naturalnie nieświadomie, wbudował w swój sposób funkcjonowania niezwykle interesujące mechanizmy wariacyjno-selekcyjne, które można określić jako dobór eklezjastyczny często połączony z asymilacją¹³. Pozostawiając swym wiernym pewien margines swobody, umożliwiał powstawanie spontanicznych ruchów religijnych, zakonów czy form pobożności. Równocześnie teologowie, najczęściej skupieni w ośrodkach zakonnych czy akademickich, jako autorzy literatury teologicznej i duszpasterze spotykający się bezpośrednio z wiernymi, stali się faktycznymi wytwórcami interpretacji teologicznych. Te hierarchicznie niższe warstwy w Kościele stanowiły jego system produkcyjny, który mógł bezpośrednio reagować na zmienne potrzeby religijne. Hierarchia Kościelna, o ile ich wytwory nie naruszały struktury dogmatycznej czy zasad dyscyplinarnych, pozwalała na ich popularyzowanie, przez co stawały się one swoistą sferą buforową, która przejmowała na siebie pojawiające się aktualnie zmienne naciski selekcyjne, pozwalając na względnie nienaruszone trwanie jądra nauczania kościelnego. Model ten widzimy już w przypadku innowacji wprowadzonej przez Pawła dotyczącej chrześcijan nieżydowskiego pochodzenia, dla której szukał akceptacji u „Dwunastu” (Dz 15; Ga 2,2).

Po uzyskaniu pozycji monopolistycznej w cesarstwie Kościół katolicki mógł w ten sposób przystosowywać się do mentalności kolejnych ewangelizowanych ludów, poszerzając swój wachlarz obiektów kultu o kolejnych świętych, a nawet wchłaniając elementy lokalnych wierzeń i praktyk magicznych¹⁴. Ważną adaptacją był rozwój kultu maryjnego, pozwalający poszerzyć ofertę religijną o treści atrakcyjne dla bardziej matriarchalnych kultur i osobowości.

W czasach nowożytnych w doktrynie kościelnej elementy służące odgraniczaniu od obcych i ideologicznej walce z nimi uległy wzmocnieniu w rezultacie dwóch doniosłych kryzysów: najpierw reformacji, na którą Kościół odpowiedział reformą trydencką, a następnie rewolucji francuskiej oraz sporu z modernizmem¹⁵. Wzmocniły one hierarchizację i centralizację, co znalazło wyraz w tym, że powierzono papieżom faktycznie pełnię władzy w dziedzinie ustalania doktryny (dogmat o nieomyślności papieża ogłoszony na Soborze Watykańskim I), a oni w kolejnych dokumentach, takich jak *Syllabus* Piusa IX czy *Pascendi dominici gregis* Piusa X, *Humani generis* Piusa XII, odcinali się od poszczególnych niebezpiecznych dla katolicyzmu tendencji kulturowych (liberalizm, ewolucjonizm, historyzm itd.). Kościół stawał się w „długim dziewiętnastym stuleciu” coraz bardziej *ecclesia militans*.

¹² K.M. Kaczmarek, *Mechanizmy ewolucji...*, cyt. wyd., s. 268 nn.

¹³ Tamże, ss. 278, 269.

¹⁴ Por. J. Kracik, *Chrześcijaństwo kontra magia. Historyczne perypetie*, Kraków, 2012.

¹⁵ J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru...*, cyt. wyd., s. 80 nn.

Historycy zgadzają się, że w tym kontekście Vaticanum II stanowi wydarzenie bez precedensu. Już na czysto formalnym poziomie w dokumentach Soboru zwraca uwagę brak tradycyjnych form: kanonów, symboli, dogmatycznych definicji czy rozumowań dialektycznych, jak również języka sugerującego „odrzuć, wykluczyć” związanego z „wrogością, groźbą, zastraszaniem, nadzorowaniem i karą”¹⁶. Zgodnie z życzeniem Jana XXIII Sobór nikogo ani niczego uroczyście nie potępił, ale podjął się zadania wyrażenia nauczania Kościoła w sposób lepiej przystający do mentalności „współczesnego człowieka”.

Mellisa J. Wilde stwierdza, że Sobór obrócił Kościół do góry nogami¹⁷. Z perspektywy teorii systemów organicznych należałoby sformułować mocniejszą tezę: sam Sobór, zanim dokonał jakichkolwiek zmian w Kościele, był rewolucyjną zmianą: oto bowiem, podążając za życzeniem papieża, zaniechał właściwej sobie jako instytucji regulatywnej funkcji obrony tożsamości przed zewnętrznymi zagrożeniami, ale też podjął się zadania przystosowania (akomodacji), którego sobory nie pełniły, i do którego nie był, właśnie jako organ centralny, przystosowany. O ile na poziomie centralnym można, co zwykle sobory czyniły, wskazać idee, które stanowią zagrożenia dla systemu teologicznego, osądzić ich głosicieli czy uznać te, które oddolnie się wyłoniły jako akceptowalne, to nie sposób z wyprzedzeniem wskazać idei, które przysłużą się pozytywnemu przystosowaniu do „świata”. Wynika to przede wszystkim z tego, że ów „świat” jest w istocie pojęciem tak nieokreślonym, że empirycznie pustym. Obejmuje bowiem najrozmaitsze środowiska, w których Kościół działa, a każde z nich jest również wewnętrznie wysoce złożone. Ilustracją tego, że jedno i to samo rozwiązanie przynosi dramatycznie odmienne konsekwencje w zależności od tego, gdzie zostało zastosowane, mogą być studia porównawcze Jose Casanovy ukazujące konsekwencję nowego stosunku Kościoła do państwa zapisanego w dokumencie o wolności religijnej¹⁸.

Zwrot ekumeniczny

Była to niewątpliwie najbardziej kontrowersyjna kwestia na Soborze¹⁹. Już w trakcie przygotowań przedstawione propozycje liberalnych rozwiązań doprowadziły „do najbardziej dramatycznej konfrontacji dwóch światopoglądów przed otwarciem Soboru”²⁰. Dokument na ten temat był najbardziej

¹⁶ Tamże, s. 74.

¹⁷ M.J. Wilde, *Vatican II. A Sociological Analysis of Religious Change*, Princeton University Press, Princeton 2007, s. 1.

¹⁸ J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Nomos, Kraków 2005.

¹⁹ Por. J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru...*, cyt. wyd., ss. 282-290.

²⁰ Tamże, s. 161.

modyfikowanym z tekstów soborowych²¹, a ostateczne głosowanie nad nim było wyjątkowo długo odwlekane, do czasu, aż papież uzyskał pewność, że opozycyjna mniejszość osłabnie w swym uporze²².

Niewątpliwie tradycyjne nauczanie Kościoła w tym aspekcie w wielu miejscach globu (w krajach liberalnej demokracji) jawiło się jako anachroniczne i niedające się w praktyce zrealizować. Przyjęcie w deklaracji *Dignitatis humanae* rozwiązań wzorowanych na amerykańskiej konstytucji²³ w krajach tych niewątpliwie podnosiło prestiż Kościoła wśród niekatolików (choć jednocześnie, jak w przypadku każdej radykalnej zmiany w doktrynie, osłabiało wiarygodność wśród własnych wyznawców). Oznaczało jednak wymierne straty dla Kościoła, np. w Hiszpanii i Włoszech, a także w krajach latyno-amerykańskich. Dlaczego zatem rozwiązania postrzegane jako adaptacyjne w jednym typie środowisk narzucono wszystkim Kościołom lokalnym? Przypomina to sytuację w grze w ruletkę, gdy ktoś po tym, jak konsekwentnie obstawiał czarne, zaczął równie konsekwentnie obstawiać czerwone. Czyżby kierownictwo Kościoła w czasie Soboru przewidywało „koniec historii”, ostateczne przyjęcie zachodniego modelu ustrojowego we wszystkich środowiskach działań Kościoła? Wydaje się to wątpliwe, gdy uwzględnić politykę wschodnią soborowych papieży Jana XXIII i Pawła VI, zakładającą, że komunizm jest trwałym elementem porządku światowego, a może nawet jego przyszłością²⁴. W sytuacji niejasnej czy trudno przewidywalnej przyszłości jedyną strategią pozwalającą uniknąć strat jest albo odmowa gry albo różnicowanie rozwiązań (obstawianie i czarnego, i czerwonego). Tak np. katolicyzm amerykański w trakcie wojny secesyjnej na południu zachował lojalność w stosunku do konfederacji, a na północy do unii, zachowując jednocześnie jedność po wojnie²⁵. Sądzę, że tak radykalne opowiedzenie się na poziomie centralnym za jednym z rozwiązań kosztem wszelkich innych możliwości czy deregulacji tej kwestii wytłumaczone może być nie przez pragnienie dostosowania się, ale poprzez odniesienie do zasady ideologicznej wyższego rzędu – do jednego z zasadniczych celów wyznaczonych soborowi przez Jana XXIII i podjętego z zaangażowaniem przez Pawła VI, jakim było otwarcie ekumeniczne²⁶.

Nieprzypadkowo przygotowano dokument o wolności religijnej powierzono Sekretariatowi ds. Jedności Chrześcijan (SJCh). Uregulowanie stosunku Kościoła do państwa stawiane było bowiem przez protestantów za

²¹ R. M. Wiltgen SVD, *Ren wpada do Tybru. Historia Soboru Watykańskiego II*, Poznań 2001, s. 202.

²² J. W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru...*, cyt. wyd., ss. 382, 331.

²³ Tamże, s. 282.

²⁴ R. de Mattei, *Sobór Watykański II. Historia...*, cyt. wyd., s. 421; J. Orlandis, *Kościół katolicki w drugiej połowie XX wieku*, Radom 2007, s. 28.

²⁵ Por. J. Casanova, *Religie publiczne...*, cyt. wyd., s. 287.

²⁶ J. W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru...*, cyt. wyd., s. 33.

fundamentalny warunek jakiegokolwiek działalności ekumenicznej z katolikami, a jednocześnie sprawdzian szczerości ekumenicznych intencji soboru²⁷.

Sekretariat postrzegany był pierwotnie przez ojców soborowych jako swoiste „biuro informacyjne”, organ służący ułatwieniu kontaktu z niekatolickimi gremiami przed soborem i innowierczymi obserwatorami w jego trakcie²⁸.

Już zresztą sama obecność niekatolickich obserwatorów posiadała istotne znaczenie. Jak zauważa O'Malley, wpływała ona na ton debat, zapobiegając „skupieniu się przez Sobór na zagadnieniach interesujących jedynie rzymskich katolików – lub rzymskokatolickich dostojników kościelnych”²⁹. Nie pozostawali oni jedynie obserwatorami, ale wpływali na ojców w trakcie nieformalnych kontaktów, a także publicznie komentując dla mediów prace soborowe. Już zaproszenie niektórych z nich znacząco wpłynęło na samą treść Soboru: patriarchat moskiewski jako warunek obecności swych przedstawicieli postawił zobowiązanie się przez stronę katolicką do niepotępienia w trakcie Soboru komunizmu, co uzgodniono na niejawnym spotkaniu w Metz w sierpniu 1962³⁰. Tymczasem potępienie komunizmu, systemu sprawującego totalitarną władzę nad znaczną częścią ludzkości i bez wątpienia ideologicznie konkurencyjnego (najdelikatniej rzecz ujmując) w stosunku do chrześcijaństwa, było jednym z najczęściej pojawiających się postulatów zgłaszanych przez biskupów w trakcie przygotowań do Soboru, a także podnoszonych w jego trakcie³¹.

Już przejście przez Sekretariat kontaktów z innymi chrześcijanami stanowiło przełom, oznaczało bowiem faktycznie odebranie tej kompetencji najważniejszej dotąd Kongregacji Św. Oficjum³². Zakres jego działań znacząco wykraczał jednak poza pośrednictwo z innowiercami, stał się formalnym organem, poprzez który realizował się wpływ nurtu ekumenicznego na Sobór. Już po przeprowadzeniu wyborów do soborowych komisji papież nadał Sekretariatowi, którego skład nie podlegał normalnym procedurom wyborczym, faktyczne uprawnienia komisji³³. Otrzymał on zlecenie przygotowania najbardziej kontrowersyjnych dokumentów dotyczących ekumenizmu, żydów (później o stosunku do religii niechrześcijańskich) i wolności religijnej, współredagował także schemat o Objawieniu Bożym³⁴, ale przedstawiał swoje zastrzeżenia i postulaty także do wielu innych dokumentów, w których pojawiały się kwestie mogące być przedmiotem zainteresowania niekatolików,

²⁷ Tamże, s. 263; R.M. Wiltgen SVD, *Ren wpada do Tybru...*, cyt. wyd., s. 204 nn.; M.J. Wilde, *Vatican II. A Sociological Analysis...*, cyt. wyd., ss. 46, 85-99.

²⁸ J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru...*, cyt. wyd., ss. 37, 161.

²⁹ Tamże, s. 54; por. R. de Mattei, *Sobór Watykański II. Historia...*, cyt. wyd., s. 135; R. Winling, *Teologia współczesna...*, cyt. wyd., ss. 153, 182.

³⁰ R. de Mattei, *Sobór Watykański II. Historia...*, cyt. wyd., ss. 133-135; J. Mackiewicz, *W cieniu krzyża. Kabel opatrności*, London, 1994, s. 133; J. Orlandis, *Kościół katolicki...*, cyt. wyd., s. 35.

³¹ R. de Mattei, *Sobór Watykański II. Historia...*, cyt. wyd., s. 135.

³² Tamże, s. 122.

³³ J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru...*, cyt. wyd., s. 161; R.M. Wiltgen SVD, *Ren wpada do Tybru...*, cyt. wyd., s. 156.

³⁴ J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru...*, cyt. wyd., ss. 161, 205.

takich jak: małżeństwa mieszane, Maryja, liturgia, status laikatu, struktura hierarchiczna Kościoła, kapłaństwo urzędowe i powszechne³⁵. Argumenty ekumeniczne wysuwane były nawet w dyskusji na temat dokumentu o zgromadzeniach zakonnych³⁶. Sekretariat wchodził w skład komisji mieszanych z Komisją Liturgiczną czy Dyscypliny Sakramentów³⁷.

Warto przyrzeć się kilku przypadkom wpływu SJCh o największej doniosłości dogmatycznej. Pierwszym jego niewątpliwym zwycięstwem było odrzucenie przez Sobór (aczkolwiek bez wymaganej większości głosów) pierwotnego schematu *De fontibus* (o źródłach objawienia), któremu kard. Augustin Bea zarzucał, „że schemat sprzeniewierzył się wizji przedstawionej w *Gaudet Mater Ecclesia* [mowie papieża otwierającej sobór i wyznaczającej mu cele – K. M. K.] (a zatem także celowi, w jakim zwołano Sobór)”³⁸. Nowy projekt powierzono komisji mieszanej (w skład której oprócz najważniejszej Komisji Teologicznej, wszedł również SJCh). W rezultacie wzmocnieniu uległy wpływy szkół teologicznych odwołujących się do współczesnej biblistyki, uwarunkowanych znacząco wpływami ekumenicznymi³⁹. Sam przewodniczący SJCh, kard. Bea, był jednym z liderów nowoczesnej biblistyki katolickiej i na tym polu pozostawał w kontaktach z biblistami protestanckimi⁴⁰. O ile w dotychczasowej doktrynie katolickiej Tradycja i Biblia stanowiły uzupełniające się i równorzędne źródła objawienia, to nowy projekt znacząco przesuwał akcent w stronę Biblii, w czym trudno nie dostrzec wpływu protestantyzmu⁴¹.

Drugim najważniejszym schematem, w który ingerował SJCh, była konstytucja *Lumen gentium* (*O Kościele*). Kardynał Bea krytykował jej schemat, zarzucając mu, że „błędne sformułowania zawarte w dokumencie czyniły go bezużytecznym w kontaktach z braćmi odłączonymi”⁴². Ostatecznie przyjęty zawiera (*Lumen gentium* 15) mocne podkreślenie tych elementów, które katolików z innymi chrześcijanami łączą oraz zobowiązanie do dążenia do pełnej jedności. Co ważniejsze jednak, dokument ten zasadniczo zmienia sposób, w jaki rozumie siebie Kościół. Dotychczasowa tradycja postrzegała Kościół jako łódź zbawionych, zgodnie z maksymą *extra ecclesiam nulla salus* – poza Kościołem nikt nie może być zbawiony. Doktryna ta dostarczała potężnej

³⁵ R. de Mattei, *Sobór Watykański II. Historia...*, cyt. wyd., s. 122; por. R.M. Wiltgen SVD, *Ren wpada do Tybru...*, cyt. wyd., s. 156.

³⁶ Tamże, s. 130.

³⁷ R. de Mattei, *Sobór Watykański II. Historia...*, cyt. wyd., s. 124.

³⁸ J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru...*, cyt. wyd., ss. 199, 203; por. R. de Mattei, *Sobór Watykański II. Historia...*, cyt. wyd., s. 195.

³⁹ R.M. Wiltgen SVD, *Ren wpada do Tybru...*, cyt. wyd., s. 228.

⁴⁰ J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru...*, cyt. wyd., s. 161.

⁴¹ Por. R. de Mattei, *Sobór Watykański II. Historia...*, cyt. wyd., s. 192; J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru...*, cyt. wyd., ss. 195, 199 nn.

⁴² Tamże, s. 241.

motywacji katolickim misjom, gdyż nawracanie na katolicyzm jawiło się misjonarzom jako ratowanie dusz przed wiecznymi mękami piekielnymi. W miarę jednak jak uzmysławiano sobie, że mimo wysiłków misjonarzy większość ludzkości pozostaje poza Kościołem, a zatem – literalnie zasadę tę interpretując – po śmierci czeka ją wieczne potępienie, narastało napięcie między nią a przekonaniem o miłosierdziu Boga⁴³. Na Soborze zastąpiono zatem jakościowe kryterium przynależności do Kościoła (należy/nie należy) rozróżnieniem stopniowalnym, zgodnie z którym choć Kościół posiada pełnię środków zbawienia, to pewne środki (więcej lub mniej) występują też poza nim, jako ziarna prawdy⁴⁴. Z tego względu wokół Kościoła wyróżniono kilka kręgów, z których pierwszy, najbliższy mieścić ma członków innych wyznań chrześcijańskich, kolejny: innych religii monoteistycznych (judaizmu i islamu), dalej mowa o innych, którzy „szukają nieznanego Boga po omacku” (*Lumen gentium* 14-16). W tym ujęciu Kościół nie jest już łodzią czy wyspą zbawionych, ale „sakramentem” czy „znakiem” zbawienia dla całego świata. Jednocześnie, gdy dotąd Kościół Chrystusowy utożsamiano po prostu z Kościołem katolickim, to w *Lumen Gentium* (8) relacje między nimi określono terminem *subsistit in* (a zatem Kościół Chrystusowy istnieje/trwa w katolickim, co dopuszcza, że istnieje także poza tym ostatnim) zamiast *est* (jest).

Do *Lumen Gentium*, w rezultacie ostrych sporów, włączono także pierwotnie niezależny dokument o Maryi. Była to faktycznie degradacja mariologii, tego aspektu katolicyzmu, poprzez który najbardziej się wyróżniał na tle innych wyznań chrześcijańskich. Argumentując na rzecz tego zabiegu, odwoływano się przede wszystkim do idei ekumenizmu, gdyż „dalsza promocja prerogatyw Maryi stworzyłaby kolejną przeszkodę w ruchu ekumenicznym”⁴⁵. Mocno przeciw mariologii występowali zwłaszcza biskupi i teologowie niemieccy (najmocniej też zaangażowani w promocję ekumenizmu). Przywoływali oni wypowiedzi protestanckich biskupów wskazujących, że jest to jedna „z głównych przeszkód zjednoczenia Kościołów”⁴⁶. Mimo ostatecznego włączenia dokumentu o Maryi jako ostatniego rozdziału konstytucji o Kościele, rezygnacji z przyznawania jej jakichkolwiek nowych tytułów czy prerogatyw (wbrew przedsoborowym postulatam znacznej liczby ojców soborowych) i poprzestaniu na wyliczeniu tych tradycyjnie przyjmowanych, dokument rozczarował protestanckich obserwatorów, z których jeden stwierdził, że „Mariologia w trakcie Soboru generalnie została zintensyfikowana do stopnia, który nie mieści się w ekumenicznych tendencjach protestanckich [...]. Nasze oczekiwania w tej kwestii nie zostały spełnione”⁴⁷.

⁴³ Benedykt XVI, *Czym jest wiara?*, „Przewodnik Katolicki” 13/2016.

⁴⁴ R. Winling, *Teologia współczesna...*, cyt. wyd., s. 161.

⁴⁵ J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru...*, cyt. wyd., s. 253.

⁴⁶ R.M. Wiltgen SVD, *Ren wpada do Tybru...*, cyt. wyd., s. 115.

⁴⁷ Tamże, s. 202.

Obniżenie kosztów rywalizacji czy szukanie legitymizacji

Choć zdążyliśmy się przyzwyczaić do obecności idei ekumenizmu w dyskursie kościelnym, to z socjologicznego punktu widzenia nie jest on czymś oczywistym. Już powyższa wypowiedź protestanckiego obserwatora nasuwa pytanie: cóż uprawnia jedno wyznanie do wysuwania oczekiwań odnośnie do doktryny drugiego?

Jedną z pierwszych socjologicznych interpretacji zjawisk, których przejawem jest ruch ekumeniczny, zaproponował Peter L. Berger⁴⁸. Przyjmuje na tę okoliczność perspektywę rynkową, zgodnie z którą Kościoły (a właściwie – w tym kontekście – denominacje⁴⁹) funkcjonują jako firmy konkurujące między sobą (oraz konkurentami niereligijnymi, jak ideologie) o klientów, którym oferują swój towar – tradycję religijną. Popularność idei wolności religijnej wypływa w jego ujęciu z „globalnej dynamiki pluralizmu jako zjawiska osadzonego w infrastrukturze nowożytnych społeczeństw”⁵⁰. Zasadniczym motywem wygaszania wrogości między wyznaniem jest zdaniem Bergera potrzeba racjonalizacji działań w sytuacji pluralistycznego współzawodnictwa. Koszty rywalizacji, na które składać się może też uszczerbek na publicznym wizerunku, przewyższyć mogą ewentualne zyski z niej płynące⁵¹. Jak na to zwracał uwagę Jarosław Rudniański, ideologiczna walka w „gęstym otoczeniu społecznym” toczy się nie tyle o pokonanie „wroga”, ile o przekonanie „publiczności”⁵².

Konsekwencją takiej sytuacji jest zmniejszanie liczby konkurentów poprzez łączenie się oraz organizowanie rynku za pomocą porozumień⁵³.

Teoria ta dobrze wyjaśnia moim zdaniem nacisk, jakiemu podlegał Kościół katolicki w otoczeniu wysoce konkurencyjnym (zwłaszcza w USA), na uznanie zasady wolności religijnej za wiążącą. A jednak przed Soborem autor liberalnych rozwiązań, soborowy ekspert John C. Murray, był w amerykańskim środowisku teologicznym osamotniony⁵⁴, a zwyciężył raczej dzięki wsparciu biskupów europejskich, a przede wszystkim papieży. W samej Ameryce katolicyzmowi udało się wypracować własne sposoby godzenia doktryny katolickiej z doktryną amerykańizmu: poprzez separację spraw

⁴⁸ P.L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków 1997.

⁴⁹ Tamże, s. 184.

⁵⁰ Tamże, s. 185.

⁵¹ Tamże, s. 190.

⁵² J. Rudniański, *Elementy prakseologicznej teorii walki. Z zagadnień kooperacji negatywnej*, Warszawa, 1983, ss. 23-24.

⁵³ P.L. Berger, *Święty baldachim...*, cyt. wyd., s. 192.

⁵⁴ J.W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru...*, cyt. wyd., s. 285.

świeckich i religijnych lub też wtopienie katolicyzmu w ramy amerykańskiej religii cywilnej⁵⁵.

Podkreślić przede wszystkim należy, że propozycja Bergera nie miała być wyjaśnieniem ekumenizmu. Konsekwentnie odnosi się do „ekumeniczności”, zawsze umieszczonej w cudzysłowie, aby odróżnić ją od teologicznej koncepcji używanej do jej legitymizacji⁵⁶. Wyraźnie zaznacza, że proces ten nie prowadzi do ponownego zjednoczenia chrześcijan w ramach „Kościoła światowego”, co uważa za pomysł niemożliwy do empirycznej realizacji. „Tendencja ma raczej charakter czysto oligopolistyczny, uwzględniający połączenia w takim tylko zakresie, w jakim są one funkcjonalne dla racjonalizacji współzawodnictwa. Wyjście poza ten zakres, bez względu na to, że prowadziłyby to do nadwyżęcenia legitymizacji teologicznych, byłoby faktycznie nieracjonalne z punktu widzenia instytucjonalnych interesów poszczególnych biurokracji religijnych. I ponadto trudno sobie wyobrazić, aby odpowiadało to oczekiwaniom konsumenta (którego denominacyjna lojalność, jak na ironię, często jest bardziej tradycyjna od sposobu myślenia religijnych biurokratów)”⁵⁷.

Radykalizm ustępstw poczynionych na Soborze, jak widzieliśmy, wykracza daleko poza próbę ustanowienia racjonalnego współzawodnictwa.

Standardową koncepcję rynkową czy podażową (*supply-side*) w odniesieniu do ekumenizmu na Soborze próbowała zastosować Wilde. Dla teorii tej, jej zdaniem, doktryna ta stwarza fundamentalny problem: dlaczego biskupi z najbardziej konkurencyjnych krajów zamiast walczyć o pozycję, chcieli polepszać relacje z przeciwnikami⁵⁸. Teoria Bergera zakładająca, że motywem ekumeniczności jest ograniczenie kosztów rywalizacji, również nie tłumaczy ekumenizmu na Soborze, gdyż idee te, będące centralną osią nowej teologii rozwijanej w krajach europejskich, pojawiły się tam, gdzie sytuacja na rynku religii była ustabilizowana, a zatem koszty rywalizacji już niskie, a rynek podzielony. Wilde uważa, że tłumacząc ekumenizm, należy uwzględnić fakt, że religijne instytucje troszczą się nie tylko o skuteczność, ale i legitymizację⁵⁹ oraz o „przystosowanie społeczne”: „sukces organizacji może być tłumaczony zarówno tym, jak dobrze rezonuje ze swym symbolicznym środowiskiem, jak i techniczną skutecznością”⁶⁰. Na środowisko czy też pole organizacyjne składają się: „kluczowi dostawcy, zasoby i konsumenci, agencje regulacyjne i inne organizacje, które dostarczają podobnych usług i towarów”⁶¹. Wilde

⁵⁵ J. Casanova, *Religie publiczne...*, cyt. wyd., ss. 307-310.

⁵⁶ P.L. Berger, *Święty baldachim...*, cyt. wyd., s. 193.

⁵⁷ Tamże, s. 192.

⁵⁸ M.J. Wilde, *Vatican II. A Sociological Analysis...*, cyt. wyd., s. 45.

⁵⁹ Tamże, ss. 7, 30.

⁶⁰ Tamże, s. 45.

⁶¹ Tamże, s. 46.

uważa, że jedną z motywacji stojących za biskupami jest troska o „zachowanie stabilności stabilnego pola organizacyjnego, stabilizowanie tych jeszcze niestabilnych i minimalizowanie ryzyka rywalizacji”⁶². Stabilizacja pola wymaga dialogu, pozwalającego określić uczciwe reguły podziału rynku, a ten nie jest możliwy, gdy któreś ze stron odmawia się legitymizacji⁶³. Na polu religijnym źródłem legitymizacji o rosnącym znaczeniu był ruch ekumeniczny, zwłaszcza Światowa Rada Kościołów powstała w 1948 r. Jej rdzeń stanowiły amerykańskie denominacje protestanckie⁶⁴, które jednak nie mogły ignorować katolicyzmu, będącego największą z denominacji chrześcijańskich w USA⁶⁵. Już przed Soborem wzrastało zainteresowanie protestanckich ekumenistów katolicyzmem oraz liczba wzajemnych kontaktów, w które zaangażowani byli także niektórzy katolicki biskupi, zwłaszcza w krajach zachodnioeuropejskich. Autorka tłumaczy zatem wsparcie dla ekumenizmu ze strony biskupów ze stabilnych religijnie krajów zachodnioeuropejskich troską o to, by nie utracić „prestżu w świecie i między liderami innych obecnych organizacji religijnych”⁶⁶.

Pomijam w tym miejscu wątpliwości, jakie rodzi przedstawione przez Wilde wyjaśnienie soborowego zwrotu ekumenicznego na poziomie proksymatycznych mechanizmów, czym planuję się zająć przy innej okazji. Istotniejsza jest jednak odpowiedź na pytanie o jego ultymatywny, ewolucyjny sens i znaczenie.

Zasadnicza wątpliwość wypływa z tego (a wątpliwość ta w równym stopniu odnosi się do prób zastosowania Bergerowskiej teorii „ekumeniczności” do soborowego ekumenizmu), że, jak widzieliśmy, stopień i zakres, w jaki idea ekumenizmu wpłynęła na teologię soborową, nie tylko daleko wykracza poza próbę ułożenia bezkonfliktowych stosunków z innymi wyznaniem chrześcijańskimi, ale nie może być też wytłumaczony troską o legitymizację. Samo to, że liderzy największej religii światowej o nieprzerwanej tradycji instytucjonalnej sięgającej starożytności oczekiwali uprawomocnienia ze strony liderów młodszych i mniejszych wspólnot, domagałoby się wyjaśnienia, a nie wyjaśnienie stanowi. Dlaczego ponadto uznanie przez protestantów katolicyzmu za prawomocną organizację religijną miałoby zależeć od nauczania tegoż na temat pozabiblijnej tradycji, Maryi czy zakonów kontemplacyjnych? Oznaczałoby to, że protestanci są tak nietolerancyjni, że nigdy nie mogliby uznać za prawomocne podmioty lokalnego rynku religii, np. judaizmu.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże, s. 52.

⁶⁴ Tamże, s. 51.

⁶⁵ Por. J. Casanova, *Religie publiczne...*, cyt. wyd., s. 285 nn.

⁶⁶ M.J. Wilde, *Vatican II. A Sociological Analysis...*, cyt. wyd., s. 101.

Transdukcja

Zarówno wyjaśnienie „ekumeniczności” Bergera, jak i ekumenizmu Wilde opierają się na milczącym założeniu, że liderzy organizacji działają albo faktycznie na korzyść organizacji, albo przynajmniej korzyścią tą się kierując. Zgodnie z postawą właściwą niektórym formom funkcjonalizmu Wilde usiłowała dostrzec w ekumenizmie Soboru jakiś mechanizm adaptacyjny. Trudno zaakceptować taki osąd, uwzględniając systemowe warunki istnienia i rozwoju. Kościół nie tylko zrezygnował z tradycyjnej retoryki wzmacniającej dotąd granice z protestantyzmem, zgodził się na równoprawną konkurencję, ale zmodyfikował także własną doktrynę, jednostronnie pomniejszając te jej elementy, które uwypuklały dotąd jego odrębność i które współokreślały jego tożsamość. W istocie reprezentanci idei ekumenizmu na Soborze dążyli do upodobnienia nauczania katolickiego do protestantyzmu. Nie można tego tłumaczyć standaryzacją, gdyż ta stanowi rezultat podobnej presji ze strony podobnych klas wiernych⁶⁷, tymczasem w tym wypadku wiernych w ogóle nie brano pod uwagę. Moim zdaniem należy w tym wypadku biskupom wierzyć na słowo: im faktycznie chodziło o ekumenizm, a nie tylko o „ekumeniczność”. Podobnie jak Jan XXIII mieli marzenie, iż kiedyś wszyscy chrześcijanie będą jednością.

Kluczowe jest jednak to, jaką formę owo pragnienie jedności przybrało. Z ewolucyjnego punktu widzenia niezwykle istotne jest, zwłaszcza w przypadku złożonych systemów religijnych, czy idea jest pochodzenia endogenicznego czy egzogenicznego. Idee nie są oderwanymi bytami, ale swój sens uzyskują w szerszej strukturze teologicznej⁶⁸. Stąd religie chronią się przed przenikaniem obcych idei religijnych, gdyż zawsze grozi to osłabieniem podtrzymywanej przez nie struktury teologicznej. W przypadku ekumenizmu nie ma wątpliwości, że idea ta nie jest endogenna, a przeniknęła ze środowiska protestanckiego⁶⁹.

Pierwotnie (od czasu Piusa XI) adresatem katolickiego ekumenizmu było głównie prawosławie. Różnic doktrynalnych i dyscyplinarnych między nim a katolicyzmem nie ma tak wiele ani nie są tak istotne, by przy obopólnej woli politycznej idea zjednoczenia nie mogła jawić się jako realna, choć odległa. To właśnie z prawosławnymi najwięcej kontaktów miał Jan XXIII, stąd można przypuszczać, że – przynajmniej pierwotnie – takie znaczenie ekumenizmowi nadawał (co tłumaczy też jego ustępstwa w stosunku do Moskwy).

⁶⁷ P.L. Berger, *Święty baldachim...*, cyt. wyd., s. 197.

⁶⁸ K.M. Kaczmarek, *Mechanizmy ewolucji...*, cyt. wyd., ss. 117, 153 nn.

⁶⁹ R.M. Wiltgen SVD, *Ren wpada do Tybru...*, cyt. wyd., s. 152 nn.; R. Winling, *Teologia współczesna...*, cyt. wyd., ss. 40, 83.

Realizację projektu ekumenicznego powierzył jednak Konferencji Katolików ds. Ekumenizmu z Holandii, która stała się potem Sekretariatem ds. Jedności Chrześcijan⁷⁰. W tym wypadku ekumenizm nabierał zupełnie innego sensu. Różnice dogmatyczne między katolikami a protestantami są zasadnicze i nie możliwe do przewyciężenia bez rezygnacji przez jedną ze stron ze swych fundamentalnych założeń. Tymczasem – jak widzieliśmy – ingerencje SJCh oraz liderów reformatorów ewidentnie miały na celu jednostronne ustępstwa doktrynalne i dyscyplinarne ze strony katolickiej. Z punktu widzenia samego Kościoła trudno to określić jako działanie adaptacyjne.

Szereg dokumentów papieskich, jak *Mirari Vos* Grzegorza XVI (1832), *Mortalium animos* Piusa XI (1928) czy *Humani generis* Piusa XII (1950), wskazywało, że idea ekumeniczna w rozumieniu protestanckim jest sprzeczna z tradycyjnym katolickim systemem dogmatycznym. Ten opiera się bowiem na założeniu obiektywności nauczanej przez siebie doktryny, która ma stanowić prawdę (w najmocniejszym sensie tego słowa) objawioną Kościołowi przez Chrystusa⁷¹. Katolicyzm przyjął tu parmenidejską zasadę niesprzeczności⁷², która nakazywała mu uznać inne wyznania chrześcijańskie za fałszywe (przynajmniej w tym, w czym od jego nauki odbiegają). Rezygnacja z tak kategorycznego osądu była możliwa tylko dzięki (niewyrażonej wprost) rezygnacji z tej obiektywistycznej perspektywy. Przeciwnie, idea ekumenizmu nie jest sprzeczna z systemami doktrynalnymi protestantyzmu, który zakłada subiektywność poznania teologicznego, oparcie na indywidualnym sumieniu, zdolnym autonomicznie interpretować Słowo Boga. Subiektywizm ten uległ dodatkowo wzmocnieniu w rezultacie typowych dla denominacjonalizmu amerykańskiego przebudzeń charyzmatycznych⁷³ (wobec osobistego doświadczenia mistycznego formuły dogmatyczne tracą na znaczeniu). Nieprzypadkowo ruch ekumeniczny nabrał formalnych ram właśnie w USA. Również soborowy dekret o ekumenizmie stwierdza: „Nie ma prawdziwego ekumenizmu bez wewnętrznej przemiany. Bo z nowości ducha przecież, z zaparcia się samego siebie i z nieskrępowanego wylania miłości rodzą się i dojrzewają pragnienia jedności” (DE 7).

Roger Finke i Rodney Stark słusznie zwracają uwagę na radykalny po Soborze spadek zdolności Kościoła do kontroli etycznej swoich członków. Wynikać on ma z tego, że katolicy przestali obawiać się groźby ekskomunikacji, która dawniej równoznaczna była z wyrokiem wieczystego potępienia. Obecnie zaś na poziomie praktycznej wykładni (wśród szeregowych duszpasterzy i teologów) panuje w Kościele niejasność co do samego istnienia

⁷⁰ Tamże, s. 82.

⁷¹ J.I. Saranyana, J.L. Illianes, *Historia teologii*, Wyd. M, Kraków 1997, s. 485.

⁷² J. Assmann, *The Price of Monotheism*, Stanford University Press, Stanford, California 2010, s. 3.

⁷³ J. Casanova, *Religie publiczne...*, cyt. wyd., ss. 104 nn., 286.

piekła, diabła oraz grzechu śmiertelnego. Autorzy ci upatrują przyczyn tej sytuacji w znaczącej liberalizacji niektórych kościelnych wymagań: o ile przed Soborem zjedzenie mięsa w piątek było uznawane za grzech śmiertelny, o tyle po Soborze praktykowanie postu pozostawiono osądowi indywidualnego sumienia. Otworzyło to pole do kwestionowania także innych zaleceń moralnych narzucanych przez Kościół⁷⁴. Nie negując znaczenia tego rodzaju mechanizmów relatywizujących, wydaje się, że znaczenie ekskomuniki zmalało również dlatego, że osoba wykluczona z Kościoła katolickiego może – wyciągając konsekwencje z idei ekumenicznej – przyłączyć się do innych odłamów chrześcijaństwa i również w ich ramach (ciągle z katolickiego, posoborowego punktu widzenia) zachować nadzieję zbawienia, nawet jeśli dysponują one uboższym instrumentarium zbawczych środków.

Choć późniejsi papieże usiłowali ograniczyć wpływ posoborowego subiektywizmu w dziedzinie katolickiej moralności (Jan Paweł II) i teologii (Benedykt XVI), to jednocześnie podtrzymywali zaangażowanie Kościoła w ekumenizm i dialog międzyreligijny, przez co wysiłki te mogły odnieść jedynie krótkotrwały efekt.

Najgroźniejszym wskaźnikiem kryzysu instytucji eklezjastycznej jest utrata przez nią zdolności do samooodtwarzania przez rekrutację zaangażowanych kadr, które zdolne byłyby przedstawiać wiernym religijne interpretacje jako wiarygodne odpowiedzi na ich potrzeby religijne. Finke i Stark słusznie zauważają, że obiegowe interpretacje kryzysu powołań, wskazujące na wysokie koszty osobiste, które wiążą się z funkcją katolickiego księdza (celibat, samotność, posłuszeństwo), nie mogą być wytłumaczeniem procesu, który przybrał gwałtownie na sile bezpośrednio po soborze, ten bowiem pod niektórymi względami raczej rozluźnił dyscyplinę (np. w zgromadzeniach zakonnych), niż ją zacieśnił⁷⁵. Słusznie wskazują, iż „kryzys powołań odbija kryzys wiary i głęboką erozję mocy tradycyjnych katolickich symboli i sakramentów”⁷⁶, choć również w tym wypadku idea ekumenizmu odegrała moim zdaniem znaczącą rolę.

Jak widzieliśmy, idea ekumeniczna doprowadziła już na Soborze do znaczących przesunień w nauczaniu Kościoła, przede wszystkim zwiększenia roli Biblii kosztem scholastycznej, racjonalistycznej teologii spekulatywnej oraz kosztem autorytetu tradycji. Bibliści katolicy przejęli od protestanckich krytyczne instrumentarium, w konsekwencji przeniesieniu między wyznaniem uległy kolejne istotne problemy – historyczno-filologiczne badania nad Starym, a co istotniejsze Nowym Testamentem znacząco podważają bowiem autorytet pism uważanych normatywnie za nieomyłne i historyczne. Od po-

⁷⁴ R. Finke, R. Stark, *The Churching of America, 1776-1990. Winners and Losers in Our Religious Economy*, Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey 1992, s. 263 nn.

⁷⁵ Tamże, ss. 269-271.

⁷⁶ Tamże, s. 268.

czątku tego rodzaju studiów jasne stało się, że Ewangelie przedstawiają niedające się ze sobą pogodzić obrazy teologiczne Jezusa, że różnią się istotnie w relacjonowaniu poszczególnych opisywanych wydarzeń, że niektóre wreszcie wydarzenia, z punktu widzenia dzisiejszej wiedzy historycznej, nie mogły mieć miejsca (jak przypadek spisu ludności przeprowadzonego według Łukasza w okresie narodzin Jezusa). W ramach protestantyzmu wzmogło to wewnętrzną sekularyzację, najsilniej przejawiającą się w odłamach liberalnych, którą to tendencję można dostrzec również w katolicyzmie zachodnioeuropejskim. Procesy te mają tak doniosłe konsekwencje ewolucyjne, gdyż dotyczą nie tyle pewnej kategorii wiernych, ile członków samej organizacji eklezjastycznej, która – z systemowego punktu widzenia – odpowiada za replikację doktryny w kolejnych pokoleniach⁷⁷. Przekaz doktryny nie polega na ogłaszaniu oderwanych idei, gdyż idee mogą być przekazane tylko wtedy, gdy skojarzone są z określonymi wartościami, w rezultacie czego zyskują emocjonalne osadzenie. W przypadku idei religijnych muszą to być wartości religijne, nie zaś np. estetyczne⁷⁸. Innymi słowy, idee religijne skutecznie można przekazać, gdy się w nie wierzy. Nic zatem dziwnego, że teologicznie agnostyczne i sprowadzające religię do filozofii egzystencjalnej czy psychologii odłamy chrześcijaństwa tracą wiernych, zyskują zaś odłamy mniej lub bardziej fundamentalistyczne⁷⁹, a w ramach katolicyzmu ruchy charyzmatyczne⁸⁰. To oparcie pewności wiary na wewnętrznym przeżyciu religijnym w miejsce scholastycznego rozumu czy autorytatywnej tradycji można niewątpliwie uznać za adaptację do warunków kryzysu zrodzonego przez soborowy zwrot ekumeniczny, przejętą zresztą również na drodze transdukcji. Nie zmienia to jednak faktu, że system tradycyjnej teologii katolickiej, posiadającej cechy dystynktywne w stosunku do protestantyzmu, ulega pod wpływem ekumenizmu rozkładowi.

Naturalnie powyższe studium nie miało stanowić pełnego bilansu ewolucyjnego znaczenia soboru dla katolicyzmu. Nie było moim zamiarem także obarczać soboru całą odpowiedzialnością za współczesny kryzys. Jego faktycznych źródeł należałoby szukać znacznie wcześniej: w reakcji Kościoła na oświecenie. O ile na soborze trydenckim Kościół podjął wyzwanie i wewnątrznie przetrwał problemy stawiane przez protestantyzm, o tyle na oświeceniowy rozwój krytycznych nauk historycznych zareagował Kościół radykalnym odrzuceniem i wewnętrzną autorytarną centralizacją. Los całej instytucji zawisł w rezultacie na woli jednej osoby (papieża). Mechanizmy izolacyjne nigdy zaś nie działają w sposób bezbłędny.

⁷⁷ K.M. Kaczmarek, *Mechanizmy ewolucji...*, cyt. wyd., ss. 183, 144-147.

⁷⁸ Tamże, s. 116.

⁷⁹ P.L. Berger, *Święty baldachim...*, cyt. wyd., s. 1997; R. Finke, R. Stark, *The Churching of America, 1776-1990...*, cyt. wyd., rozdz. 7.

⁸⁰ Tamże, s. 273.

Ekumeniczna transdukcja, z ewolucyjnego punktu widzenia osłabiająca zdolność Kościoła rzymskokatolickiego do przetrwania i rozwoju, musi zostać jeszcze wytłumaczona na poziomie proksymatycznym. Nie wystarczy wskazać kanały, którymi te idee przeniknęły do katolickiej hierarchii, konieczne jest jeszcze wskazanie, dlaczego znalazły one tak żywy oddźwięk, problem ten jednak wykracza już poza ramy niniejszego szkicu.

Podsumowując: nietypowość soboru Watykańskiego II polega nie tylko na tym, że nie zbudował nowych ani nie wzmocnił starych murów (mechanizmów izolacyjnych) oddzielających Kościół od antagonistycznych sił zewnętrznych zagrażających jego tożsamości, ale w istocie dokonał istotnego wyłomu w murach stworzonych przez dotychczasową tradycję. Uczynił to przede wszystkim na dwóch fundamentalnych kierunkach: na granicy między katolicyzmem a innymi wyznaniem chrześcijańskimi (czym zanegował kierunek soboru trydenckiego) oraz na granicy z tzw. nowoczesnością. Już pierwszy z tych wyłomów doprowadził do przeniknięcia w struktury doktryny katolickiej idei obcej – ekumenizmu, co zapoczątkowało trwający do dziś proces rozkładu tej struktury na drodze subiektywizacji poszczególnych treści dogmatycznych i wskazań moralnych.

Kamil M. Kaczmarek – ECUMENICAL TURN OF VATICANUM II FROM EVOLUTIONARY POINT OF VIEW

The present paper examines the Second Vatican Council in the perspective of sociological theory of evolution of religions. It demonstrates that the Council had abandoned its main function (a function that catholic councils used to fulfill and were designed for), i.e. to defend borders of religious system and ecclesiastical organization, while had undertaken function, for which councils as central organ of the church were not designed for and so could not effectively perform, i.e. accommodation to present fluctuations in environments in which the Church operates. The most important change during Council was an influential transduction (i.e. horizontal transmission of religious ideas) of protestant version of idea of ecumenism. It induces subtle but fundamental change of meaning of catholic dogmas moving it from objective to subjective interpretations.

