

Michał Horoszewicz

"Les mouvements de Pentecôte,
aiguillon oecuménique", J.
Moltmann, K.-J. Kuschel (Dir.), Paris
1996 : [recenzja]

Collectanea Theologica 66/4, 222-229

1996

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

J. MOLTMANN, K.-J. KUSCHEL (Dir.), *Les mouvements de Pentecôte, aiguillon œcuménique*, „Concilium – Revue Internationale de Théologie”, Beauchesne Éditeur, Paris 265/1996, s. 179.

Zeszyt odnoszący się do ruchów zielonoświątkowych pojmowanych jako bodziec ekumeniczny przygotowała sekcja ekumenizmu; jej 27-osobowy komitet konsultacyjny obejmuje teologów katolickich (są tam ks. prof. Alfons Skowronek z Warszawy oraz polskiego pochodzenia ks. Ronald Modras z St. Louis), protestanckich oraz prawosławnego i judaistycznego.

Teologie chrześcijańskie – katolicka, protestancka i prawosławna – nazbyt długo nie dostrzegały, zaznacza edytoriał, że ruchy zielonoświątkowe stały się „potęgą duchową i polityczną”. Liczba wiernych maleje w Kościołach tradycyjnych, wzrasta natomiast w zielonoświątkowych – to „fenomen w skali światowej”. Przenikanie ruchów zielonoświątkowych ukazuje „jak bardzo nasze schematy wyznaniowe odąd nie pasują do zrozumienia samego tylko świata chrześcijańskiego”. Z kolei nawiązany dialog skłania teologię Kościołów tradycyjnych do odkrywania oczywistych z ich strony uchybień. Tak więc po zreferowaniu kolejno pięciu specyficznych wyznaczników pentekostalizmu przedłożono dialogowe ujęte, krytyczne i samokrytyczne odpowiedzi katolickie oraz protestanckie. Edytoriał wskazuje, że pentekostalizm nie podejmował egzegetyczno-systematycznego rozpatrywania własnej wiary: jego podstawowa siła to spontaniczność i duchowe doświadczenie, a nie dyskurs naukowy i uporządkowana argumentacja; wszakże współczesne pokolenie zielonoświątkowców okazuje się skłonne do podjęcia dialogu i współpracy w konfliktowych punktach ekumenizmu.

Historyczne korzenie pentekostalizmu zarysowuje Walter H o l l e n w e g e r, Szwajcar, profesor misjologii i teologii międzykulturowej w Birmingham. Skoro z nic nie znaczących początków w afroamerykańskiej wspólnocie Los Angeles w 1906 r. ruchy zielonoświątkowe skupiają obecnie ponad 400 mln wyznawców, to wolno sądzić, że w XXI w. pentekostalizm prześcignie liczebnością katolicyzm: w Ameryce Łacińskiej codziennie 8 tys. katolików przenosi się do Kościołów zielonoświątkowych.

W Europie i w białych Kościołach zielonoświątkowych Ameryki Północnej dziedzictwo murzyńskie przesłoniła „zachowawcza kultura klas średnich”, a strukturę wspólnotowego uczestnictwa zastąpiły środowiska autorytarnych przywódców. Pentekostalizm początkowo zmierzał do odnowy ekumenicznej, mającej służyć wszystkim Kościołom; później doszło do zakładania lokalnych wspólnot i wnoszenia świątyń; następnie wyłaniały się zgromadzenia narodowe i międzynarodowe, redagowano katechizmy, powoływano szkoły biblijne i uczelnie teologiczne; wreszcie w fazie refleksji nad źródłami ekumenizmu zapoczątkowano dialog ze Stolicą Apostolską i z Ekumeniczną Radą Kościołów. W 1944 r. dotychczasowa „biała” federacja zielonoświątkowa Ameryki Północnej przekształciła się w zgromadzenie równoprawnych Kościołów „białych” i „czarnych”, a Biali wyznali otwarcie „uczestnictwo w grzechu rasizmu poprzez swe milczenia, odrzuty i zaślepienia”. Hollenweger wskazuje wreszcie: „ruch zielonoświątkowy stawia nas przed podstawową kwestią

– co właściwie stanowi teologię?” Czy jest ona jedynie systematycznym dyskursem operującym pojęciami oraz definicjami i wykładanym na uniwersytetach – czy też parable Jezusowe, opowieści ST, pieśni z czasów Reformacji, dzieje świętych wedle tradycji katolickiej i prawosławnej mogą ustanawiać teologię, tyle że wedle odmiennych kategorii pojęciowych? A jeśli tak, co ma to oznaczać dla nauczania uniwersyteckiego i dla wspólnoty ekumenicznej?

W pierwszym rozdziale dialogowym dotyczącym kongregacyjności Harold Hunter z Międzynarodowego Zielonoświątkowego Kościoła Uświęcenia w Oklahomie zaznacza napięcia między instytucjonalnością a stroną charyzmatyczną. W centrum znajduje się Kościół lokalny, ponieważ kult jest ośrodkiem życia kościelnego. Struktury Kościoła są wielorakie, ponieważ nie ma „modelu jednego” mogącego służyć za wzorzec dla wszystkich Kościołów zielonoświątkowych. Życie Kościołów to uczestnictwo: od każdego przynależnego oczekuje się, że będzie aktywny i przeniesie ogień przebudzenia. Hunter z ubolewaniem stwierdza, że analizą systemów wiary przeciętnych ludzi pogardzali intelektualiści – „głosy rozbrzmiewające z ław kościelnych zduszano, dogodnie było nie słyszeć ich; foliały teologiczne, uczone wywody, tomy dokumentacji soborowej praktycznie wyeliminowały wszelką troskę o współdziałanie z myślą szarego człowieka”.

Do poglądów tych polemicznie ustosunkowuje się świecki teolog Fausto Teixeira z Papieskiego Uniwersytetu Katolickiego w Rio de Janeiro. Poprzez kościelne wspólnoty podstawowe widzi on Kościół „w ciągłym odtwarzaniu”. Świeccy pełnią tam funkcje odpowiedzialne: wedle badań przeprowadzonych w 3 tys. parafii Brazylii, w 70 proc. wspólnot przewodniczą oni niedzielnym nabożeństwom bez celebracji eucharystycznej. Wspólnoty stanowią nową formę istnienia Kościoła wywodzącego się od ubogich: to prawdziwa eklezjogeneza, to Kościół czyniący się ludem i lud czyniący się Kościołem w doskonałej wzajemności. Duchowni odzyskują swe miejsca we wspólnotach jako inspiratorzy wiary, potrafiący słuchać, przekazywać, uczestniczyć. „Kościół ubogich” oznacza więcej niż wspólnoty podstawowe: włącza się tam ludowa religijność katolicka, także struktury Kościoła tradycyjnego z jego instancjami; wszakże wspólnoty pełniłyby rolę motoru całego procesu odnowy kościelnej. Nowy etap pielgrzymowania wspólnot to pomniejszanie pewników i zwiększanie poszukiwań; to wyczulenie ekumeniczne pozwalające na przybliżanie do innych wyznań religijnych obecnych pośród ludu jak pentokostalizm, na „dialog wiary chrześcijańskiej z religią afrobrazylijską” (sic). Jednakże konstatuje się malejącą liczbę katolików w strefie oddziaływania wspólnot: najubożsi słabo uczestniczą w życiu Kościoła lub w ogóle nie korzystają z jego duszpasterstwa; nasiliło się to w ostatnich latach. Stwierdzono: wielką siłę penetracji ewangelickiego ruchu zielonoświątkowego w społecznościach ludowych, oddalanie się wspólnot od tradycyjnego katolicyzmu ludowego, liczne strefy niedostatecznie przepojone duszpasterstwem wspólnot. Dla tych ostatnich oznacza to wyzwanie otwarcia ku wielkiej masie katolików – w przeciwnym razie katolicyzm stawałby się mniejszościowy w sercu społeczeństwa brazylijskiego.

Ewangelik Miroslav Volf, Chorwat, profesor teologii systematycznej w Pasadena, uznaje eklezjologiczne zniknięcie konstytutywnej roli Kościoła należącej do

świeckich za jedną z najważniejszych przyczyn ich bierności. Przystaje na opinię, że tożsamość kleru jest dialektycznie złączona z religijnym „wydziedziczeniem” świeckich oraz z potwierdzaniem przez kler jego wybraństwa i własnej wyższości. Przeciwdziałać temu powinna teologiczna waloryzacja świeckich, którą Volf rozważa w świetle powszechności i współzależności charyzmatów. Ujmowanie życia Kościoła jako uczestnictwa prowadzi do postulatu wysuwanego w Kościołach ewangelickich, by struktury hierarchiczne „jeden-w-obliczu-wielu” zastępować rozwijaniem nowych form umożliwiających wspólnocie udział w przygotowywaniu obrzędów liturgicznych, łącznie z ich treścią. Kościół okazywałby się uczestniczący, policentryczny i dynamiczny.

W rozdz. II charyzmatyczne idee uzdrowienia i oswobodzenia przedkłada Cheryl Bridges Johns, profesor w Church of God School of Theology (Cleveland) i przewodnicząca Stowarzyszenia Studiów Zielonoświątkowych. Poprzez przeobrażające spotkania dusze „chore i grzeszne” pozyskują pokój, ludzie naznaczeni opuszczeniem, samotnością i słabością odnajdują wspólnotę, przyjmującą ich jako swoich. Z nadejściem rewolucji ponowoczesnej ujawnia się świadomość ograniczeń wizji racjonalistycznej: „epifanie mroków”, otaczające wszelkie rozpoznanie, skłaniają do radykalnej „re-wizji” rzeczywistości; wzrasta zainteresowanie przejawami uzdrawiania i strefą nadprzyrodzoności. W odróżnieniu od wizji świata naukowego, która dostrzega go jako funkcjonujący poprzez prawa i zasady, wizja świata charyzmatycznego jest teocentryczna, ześrodkowana na tajemnicy. Dla charyzmatyków świat jest w stadium rozkładu: demon – „książę tego świata” – jest duchowym bytem osobowym, władającym potęgami ciemności. Charyzmatycy włączyli się w świętą wojnę przeciw królestwu mroków, prowadzoną w strefie duchowej. We wspólnotach charyzmatycznych zdarza się, że „osobami fizycznie czy mentalnie upośledzonymi Bóg posługuje się dla wniesienia uzdrowienia innym”.

Głos teologii wyzwolenia pochodzi od teologa Virgilio Elizondo, przewodniczącego Kulturowego Ośrodka Meksykańsko-Amerykańskiego w San Antonio (Teksas). Spontaniczne doświadczenie zielonoświątkowe często okazuje się jedynym sposobem przejawiania religijności dla mniejszości pozbawionych dostępu do zwykłych struktur religijnych. Ubodzy i zepchnięci na pobocze – których duchowni, zapewniając posługę, utrzymywali poza dostępną władzą i godnością – podejmują odpowiedzialności kapłańskie; ci, do których zawsze przemawiano, poczynają sami mówić, wyzwoleni z podporządkowania wyświęconym szafarzom i uznający Kościoły ustanowione za nabyt przejęte dogmatami oraz tradycjami wytworzone przez człowieka. Elizondo uznaje pentekostalizm i teologię wyzwolenia za dwa potężne przejawy Ducha Świętego – główne w trzecim milenium – różniące się wyraźnie w pewnych punktach podstawowych, ale nie przeciwstawne i nie sprzeczne: pentekostalizm zapewnia uwolnienie wewnętrzne, ruchy wyzwolenia przydają sposobów opanowania sił społecznych. To duszpasterze i teologowie, porzućwszy ślepotę świata dominatorskiego, rozpoczęli pracę wśród ubogich, słabych i zsuniętych na margines, by przebudzić w nich godność od Boga otrzymaną: ruchy wyzwolenia krytycznie odnoszą się do ruchów zielonoświątkowych, które operują egzorcyzmami, lecz nie

ustalają „specyficznych demonów społeczeństwa, wytwarzających chorobę” – zapewniają doświadczenie osobistego uwolnienia, lecz nie starają się o wykorzenienie samego zła. Teologie wyzwolenia są nazbyt „ziemskie”, wydają się przemożnie zatroskane sprawami i siłami tego świata; z kolei pentekostalizm interesuje się nade wszystko mocami niewidzialnymi i nadprzyrodzonymi. Jednakże rysują się przesunięcia: teologowie wyzwolenia troszczą się o wyzwolenie z grzechu, a pentekostalizm poczyna uświadamiać sobie społeczne siły zła.

Mężczyzna utożsamiał się z duchem, kobietę łączono z ciałem i przyrodą, a oczernianie ciała podążało praktycznie w parze z upokarzaniem kobiety – w bardzo ostrym szkicu wskazuje protestantka Elisabeth M o l t m a n n - W e n d e l, teolog z Tybingi, redaktorka zbiorowej pracy o kobiecości Ducha Świętego. W tradycji judeochrześcijańskiej Duch Boży ogarniał wszystkich ludzi bez różnicy rasy, klasy i płci, ale instytucjonalizujący się Kościół złączył Ducha z kapłaństwem i mężczyzną. Główna opozycja wobec Królowania Bożego zasadza się – wedle teologii feministycznej – na niesprawiedliwych strukturach rasizmu, klasowości i dyskryminacji płci żeńskiej. Teologię tę ożywia pragnienie totalności, zespalającej niebo i ziemię, transcendencję i immanencję, duszę i ciało, przyrodę i technikę. Autorka przywołuje Mary Grey, wykładającą w Southampton, dla której Duch Święty nie jest hierarchiczny, nie „zamieszkuje” w pozaświatach, nie przygasa nikogo; wylania co niewypowiedziane, nie słyszane, nie mające formy – i przywołuje do istnienia. W ruchu charyzmatycznym Grey podkreśla profetyzm, spontaniczność, radość w liturgii: kapłaństwo i Duch Święty są tym samym rozłączone. Dla teologii feministycznej miejscem tych nowych doświadczeń, stwierdza Moltmann-Wendel, jest „Kościół kobiet, kontrkultura patriarchy” – miejscem uzdrowień z ran spowodowanych gwałtem, przemocą, chorobą, kazirodztwem; przywraca się dawny dostęp do sił duchowych, jakimi są uzdrowienia, a nawet egzorcyzmy. Uzdrowienie może też nastąpić poprzez nowe spotkanie z Biblią.

W rozdz. III odnoszącym się do „mówienia językami” i do profetyzmu stanowisko zielonoświątkowe przedkłada Frank D. M a c c h i a, profesor teologii w Southeastern College of the Assemblies of God (Floryda). Przystaje na pogląd, że glosolalia to „lingwistyczny symbol sacrum”; jego zdaniem, „mówienie językami” może służyć za „katedrę ubogich”, rzucające wyzwanie „tyranii słów” w kulcie, burząc przywileje wykształconych i umożliwiając ubogim oraz prostaczkom posiadanie głosu równego tamtym. Zaznacza, że w pentekostalizmie „doktryna «mówienia językami» jako zapoczątkowujące świadectwo «chrztu w Duchu Świętym»” wzbudziła ostatnio krytykę: odnajdywać w niej miano „niezdrowe poszukiwanie «dowodów» na suwerenne dzieło Ducha Świętego”. Zauważa, iż wszelki język i każda kultura są jedynie „szatą pielgrzymowania”, wspomagając ludzi w ich podążaniu „ku odkryciu naszej wolnej ludzkości w Chrystusie”.

Charyzmaty wywodzą się z predyspozycji naturalnych, z intensywnego doświadczenia religijnego; występują na wszystkich kontynentach, jednak – konstatuje Herman H ä r i n g, profesor teologii dogmatycznej w katolickim uniwersytecie w Nijmegen – nie jest przypadkiem, że współczesne ruchy charyzmatyczne i zielono-

świętkowe nie zrodziły się w Europie, w obrębie kultury zachodniej. Odepchnięte w strefę indywidualnych doświadczeń mistycznych, dary charyzmatyczne przyciągają dziś uwagę psychologów, socjologów, lingwistów. Charyzmatycy mogą konstruować i stabilizować struktury władzy: charyzmaty nie są w sprzeczności z dyscypliną kościelną. „Znamy ekstazę, lamentsy i nieartykułowane wezwania w skrajnych sytuacjach; może więc występować to poza liturgicznym nabożeństwem chrześcijańskim czy poza wydarzeniami religijnymi”. W zwykłej praktyce liturgicznej wielu już nie wie, że tajemnica Boga oraz sactum są niewypowiedziane: „Zapomnieliśmy, że świat ze swą skrajną niesprawiedliwością popycha nas ku granicy zracjonalizowanego przekazu – niekiedy użyteczne jeszcze okazują się jedynie łzy, krzyki czy nawet groźby”. Dyskurs charyzmatyczny pozostaje aktualny, gdy pomaga w poszukiwaniu, zrozumieniu i wyartykułowaniu przyszłości bardziej wyzwolonej: wówczas „staje się jeszcze ważny w łonie Kościoła katolickiego jako liturgiczny okrzyk dążenia do wolności”.

Odmienne w rozmaitych Kościołach oceny stosunków „Słowo-Duch” oraz „Duch-Słowo” prowadzą do bardzo zróżnicowanych form w płaszczyźnie teologicznej, liturgicznej, pastoralnej i praktycznej – twierdzi protestant Michael Welker, profesor teologii systematycznej w Heidelbergu. Jeśli będą one odwoływały się do tradycji biblijnych, przyniosą wzajemne korzyści. Różnice między Kościołem, teologiami i formami pobożności okażą się nie podkładem konfliktów i okazją do wykluczeń, ale źródłami inspiracji i twórczego ubogacania się wzajemnego.

Można zaznaczyć, że glosolalia jest różnie pojmowana: od „mówienia innymi językami” (wszakże nie wiadomo, z czym należy zestawiać ową „inność”) do „przerywanego i niezrozumiałego wydawania głosu” czy „niezrozumiałych i niepowiązanych dźwięków, wygłaszanych w stanie niezwykłego podniecenia”. Macchia wprowadza określenie „dźwięki glosolaliczne” oraz „języki ekstatyczne”, jednak nie wyjaśnia, jak „dźwięki” te miałyby konstituować owe „języki”. Być może, stosowniejsze byłoby wprowadzenie określenia „mowa” w miejsce skonkretyzowanego terminu „język”.

Rozdz. IV dotyczy „modlenia się w Duchu” rozpoczyna Steven J. Land, profesor teologii zielonościwkowej w Church of God School of Theology w Cleveland. Pentekostalizm nie jest sentymentalnością: modlitwa „stanowi pierwszą aktywność teologiczną zielonościwkowców [...] i najbardziej znaczącą działalność wspólnoty”. Liturgia jest oralno-narracyjnym przejawem braterstwa jako uczestnictwa w głoszeniu, zaświadczeniu i śpiewach opisujących podążanie ku Bogu i wraz z Bogiem. W pentekostalizmie uwidaczniają się napięcia „stapiania-pęknięcia”, mające określać charakter „już – i – jeszcze – nie” Królestwa Bożego, czego pragnie się żarliwie. Istnieje zdecydowane rozróżnienie między wierzącymi a niewierzącymi (można domniemywać, że drugi człon obejmuje wyznawców religii niechrześcijańskich), Kościołem a światem, Bogiem a Szatanem. Modlitwę zielonościwkową wyraża się trojako: w słowach zrozumiałych i w języku lokalnym; bezsłownie, w westchnieniach, lamentach, „świętym śmiechu” przy odczuwaniu pocieszenia; wreszcie w „mówieniu w językach”, co uchodzi za najbardziej dyskusyjny aspekt i ma stanowić

formę szczególnie budującą dla jednostki, przydającą pewności, ufności i odwagi. Występuje potrzeba modlitwy poszukującej, formatywnej i wielowymiarowej – trzy te drogi modlitewne wzajemnie uzależniają się i warunkują.

Odpowiadając, David P o w e r OMI – profesor teologii systematycznej i liturgii w Katolickim Uniwersytecie Ameryki w Waszyngtonie – wyjaśnia, że katolicka teologia sakramentalna aż do połowy obecnego stulecia nie przywiązywała uwagi do działania Ducha Świętego w modlitwie i kulcie; zmiana zaszła w następstwie wymiany refleksji z tradycjami wschodnimi i prawosławnymi – później nowe perspektywy wyłoniły się poprzez współdziałanie z zielonoświątkowcami, na fundamentach zarówno teoretycznych, jak praktycznych. Przyznaje, że cielesny wyraz liturgii katolickiej ogranicza się do ruchu zewnątrz zrytualizowanego – jednakże niedawne dyspozycje dotyczące inkulturacji przywiązują większą uwagę do ruchu ciała wszędzie występującego w aktywnościach kulturowych, co łatwo dostrzec w przystosowaniach do spuścizny afrykańskiej.

W rozdz. V problematykę „chrztu w Duchu Świętym” jako ponownego zrodzenia podejmuje Juan S e p ú l v e d a, pastor Misji Kościoła Zielonoświątkowego w Santiago. Reinterpretując metaforę „ponownego zrodzenia” podkreśla: tą drogą osiągnięta zmiana – uzyskanie mocy, energii i witalności, by żyć w zgodzie z wolą Boga – dla jednych będzie doświadczeniem leczącym, przekroczeniem, sytuacji dotąd „blokujących” ich życie; dla innych okaże się doświadczeniem wyzwalającym, przydającym siły do powstania w obliczu struktur i powiązań ciemniących bytowanie. Zawsze – to odejście od egzystowania egoistycznego na rzecz życia otwartego ku Bogu i bliźniemu. W Kościele „ustanowionym” czy przyjmującym styl „Kościoła państwowego” rytm życia eklezjalnego wyznaczają „zaspokojeni”, podczas gdy „potrzebujących” pozostawia się na uboczu: spotka ich dobroczynność, ale nie status uprzywilejowanych członków Kościoła. Pojawianie się nowych form chrześcijaństwa akcentujących „nowe zrodzenie” – czy to zielonoświątkowe, czy inne – stanowi nie tylko przywracanie modelu doświadczenia wcześniejszego (przedkonstantyńskiego, nowotestamentalnego...), ale też formę protestu wobec chrześcijaństwa, w którym „potrzebujący” znajdują się na marginesie.

Protestant James D u n n, profesor teologii w Durham, przyznaje: w chrześcijańskim wyznaniu godnym tej nazwy refleksja teologiczna, praktyka kościelna i doświadczenie osobiste winny kroczyć w jednym szeregu, jednakże dzieje chrześcijaństwa przypominają nam, jak łatwo jest utracić z oczu podstawowe doświadczenie osobiste Boga i podporządkować je władzy kościelnej oraz domenie teologicznej. Całościowo pojmowane zjawisko pentekostalizmu uświadomiło Kościołom tradycyjnym znaczenie tego wymiaru dla chrześcijańskiej wiary i życia. Klasyczny pentekostalizm popełnił błąd wyciągania zasady ogólnej z licznych doświadczeń specyficznych, jakoby „mówienie w językach” miało być znakiem doświadczenia zielonoświątkowego – aczkolwiek potwierdzone doświadczenia indywidualne nie miały niczego ujednolicającego, a przydane temu wnioskowaniu wsparcie NT jest słabe; doprowadziło to do wyraźnego zmniejszenia znaczenia tej kwestii mimo jej atrakcyjności. Łatwo zapomina się teraz – uważa Dunn – że liczne terminy teologiczne (zbawienie,

usprawiedliwienie, nowe zrodzenie...) początkowo były metaforami, zmierzającymi do wyrażenia realiów doświadczenia łaski przy kwestionowaniu zasad i praktyk judaizmu jako religii-matki; ale teologia tradycyjna skłaniała się ku przeobrażeniu owych metafor w terminy naukowe, w których sens metaforyczny okazywał się martwy: „miał zapewnić częściowe okno ku doświadczeniom łaski oraz środki do wyrażenia witalności tego aktu, metafory utraciły swe otwarcie i stały się izbami ślepyimi, gdzie doświadczeniu łatwiej przyjdzie słabnąć i ginąć, niż rozwijać się i rozkwitać”.

W klasycznej teologii Kościoła katolickiego – twierdzi oratorianin Michel Quesnel, profesor w paryskim Instytucie Katolickim – nie istnieje obrzęd o skutkach porównywalnych z „chrztem w Duchu Świętym”: bierzmowanie stało się etapem w cyklu katolickiej inicjacji i utraciło wymiar osobistej wolności, podkreślany w obrzędzie zielonościwkowym; z kolei pokuta sprowadza się raczej do odpuszczania grzechów niż do odnawiania kondycji chrzcielnej. W licznych krajach praktyka „chrztu w Duchu Świętym” przyjęła się zwłaszcza w środowiskach znajdujących się na uboczu, podczas gdy odpowiedzialni zwierzchnicy kościelni należą z reguły do warstw kierowniczych – tak więc życie grup zielonościwkowych ma często aspekt autentycznej religijności ludowej. Teolog katolicki – zdaniem Quesnela – musi uznać, że „chrzest w Duchu Świętym” stanowi praktykę przepytującą jego Kościół. „Prawdą jest, że «chrzest w Duchu Świętym» nie ujawnia się w Kościołach poprzez głos ich zwierzchników [...] katolicyzm piramidalny nie otwiera się samorzutnie na tego rodzaju wyłaniania się”. Jednakże w przeszłości różnie bywało z niektórymi sakramentami i wieloma obrzędami. Obecnie problem „chrztu w Duchu Świętym” pojawia się równocześnie w wielu wyznaniach chrześcijańskich: czyż nie stanowi to dla Kościołów szansy, by wspólnie rozważyły i rozpoznały to, co może stanowić drogę ku jedności?

Kościół tradycyjny i nowe Kościoły zielonościwkowe wykazują mało różnic podstawowych – odmienne są perspektywy, ale cel jest zbieżny. W końcowej syntezie Jürgen Lotman, profesor teologii systematycznej w Tybindze i przewodniczący Stowarzyszenia Teologii Ewangelickiej w RFN, przypomina: po 1945 r. rasa ludzka stała się śmiertelna, w sensie świeckim żyjemy w czasie kresu świata. „Teologia chrześcijańskiego doświadczenia Pięćdziesiątnicy winna umożliwić integralną teologię życia, w której spotkają się różne wyznania i denominacje, by przystosować się do boskiej misji życia”. Dotąd misja chrześcijańska wydawała się przedłużeniem chrześcijańskiego panowania, cywilizacji chrześcijańskiej, religijnych wartości świata zachodniego; dziś misja Ducha Świętego stanowi „misję nowego życia”: chodzi o wznoszenie „kultury życia” i przeciwstawianie się „barbarzyństwu śmierci”. Teolog wyznaje: „nasz zamróz społeczny w obliczu ubogich i obcych ukazuje, że nie kochamy ich życia” – w obliczu Bośni i Rwandy tkwimy spokojni i milczący: „ludzkość zemrze z apatii psychicznej, nim zniknie w następstwie katastrof społecznych i ekologicznych”. Przychodzi dobitny postulat: „potrzebujemy nie nowej religii, ale życia w całej pełni, niepodzielnego”. To Kościoły zielonościwkowe pragną tej postkonfesyjnej i powyznaniowej misji życia. „Jeśli umiłowanie Królestwa Bożego zastąpi troskę o rozszerzanie Kościoła, zaniechamy eksportu naszych eklezyjalnych dywizji europejskich i propagowania religijności wyznaniowej...” Misja życia włącza się wszędzie,

gdzie życiu zagraża przemoc lub śmierć – gdzie ono podupada, bowiem zanika odwaga życia. Moltmann sugeruje cztery formacje chrześcijańskości: chrześcijaństwo pierwotne, czas konstantyński, chrześcijańskość państwa i narodu, wreszcie przyszła chrześcijańskość Ducha Świętego; wyraża domniemanie, że pentekostalizm mógłby obwieszczać ten ostatni etap. „Czas nadszedł, byśmy ponownie zwrócili uwagę na świętość Ziemi Bożej, nim spadną na nas katastrofy”.

Nie da się zaprzeczyć, że w zestawieniu ze znakomitymi rozprawami teologów takich, jak Teixeira, Elizondo, Quesnel czy Moltman studia ze strony zielonoświątkowej mają słabszy „ładunek teologiczny”. Niejednokrotnie zaakcentowano żywiołowość i autentyczną religijność ludową, wszakże wzmianki są rozproszone bez systematycznego przeanalizowania problemu; niekiedy pod adresem struktur tradycyjnych sformułowano zarzuty po prostu wyolbrzymione; nie zadbano o wyjaśnienie pewnych pojęć; zapowiedziano trójgłos ze strony Kościołów tradycyjnych, wszakże gdzieś zgubiono jedyną wzmiankowaną (w spisie treści na czwartej stronie okładki) rozprawę prawosławną.

Sumując: wydanie tego zeszytu należy uznać za wielki sukces – dostarczono rozległego materiału do przemyśleń i samokrytycznych rozważań, do obrachunków i poszukiwań dróg stosowniejszych. Uznać trzeba, że teologie Kościołów tradycyjnych – katolickiego i protestanckich – stają się zdecydowanie otwarte na pentekostalizm, upatrując w nim zarówno drogę przebudzenia (właśnie bodźca), jak też formę dopełniania własnego przeintelektualizowania. Elizondo widzi równoległość między teologią wyzwolenia a pentekostalizmem, ale takie ujęcie można rozszerzyć i równoległości między pentekostalizmem a zdumiewającym w ostatnim dwudziestolecu rozwojem lokalnych teologii trzecioświatowych, powstających teraz już całkiem oddolnie, jak gdyby w odpowiedzi na naturalne potrzeby mas ludowych – właśnie lekceważonych, uciemnionych i spychanych na pobocza. Stwierdzić przychodzi, że Kościoły tradycyjne zainteresowano, niekiedy dotkliwie – może okazać się, że w niejednym rejonie nie za wiele czasu im pozostało do skutecznego przeobrażenia tras własnego pielgrzymowania.

Michał Horoszewicz, Warszawa