

KS. PIOTR JASKÓŁA

JEDNOŚĆ KOŚCIOŁA I CAŁEJ LUDZKOŚCI

Pytanie o relację między Kościołem a ludzkością nie zrodziło się w wyniku współczesnej refleksji. Już nawet w 1970 r. został opublikowany dokument studyjny, opracowany przez Komisję „Wiara i Ustrój”, na temat „Jedność Kościoła – jedność ludzkości” (*Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit*)¹ W naszych czasach, dzięki intensywnemu rozwojowi ruchu ekumenicznego i wszechogarniającym procesom globalizacji, pytania o relację między Kościołem a ludzkością nabrało nowego znaczenia.

Na samym początku należy zauważyć, że nie jest łatwo rozważać pojęcia „Kościół” i „ludzkość” na jednej płaszczyźnie, ponieważ należą one jakby do dwóch różnych języków. Tylko „Kościół” jest słowem tradycyjnie należącym do języka chrześcijańskiego, o ustalonym i utrwalonym znaczeniu. Słowo „ludzkość” jest zasadniczo późniejszym tworem, jego kontury znaczeniowe zaczęły się wyraźniej kształtować w wyniku procesów sekularyzacyjnych² Jedność ludzkości nie jest też wprawdzie wyznawaną prawdą wiary, tak jak nią jest jedność Kościoła, niemniej można w niej widzieć konieczną konsekwencję chrześcijańskiej wiary w zbawienie.

Przyjmuje się, że jedynie wiara jest tym, co różni desygnaty pojęć „Kościół” i „ludzkość”³ Przy takich założeniach ma się do czynienia, po pierwsze, z różnicą natury historycznej – liczy się bowiem decyzja ludzkiej osoby,

Ks. prof. dr hab. PIOTR JASKÓŁA – kierownik Katedry Teologii Kościołów Poreformacyjnych w Instytucie Ekumenizmu i Badań nad Integracją Uniwersytetu Opolskiego; adres do korespondencji: ul. kard. Kominka 1a, 45-032 Opole; e-mail: pjaskola@opole.opoka.org.pl

¹ „Ökumenische Rundschau” 1 1970 s. 82-104.

² Por. W D a n t i n e. *Systematische Erwägungen zum Studiendokument „Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit”* W: *Zum Thema eine Kirche – eine Menschheit*. Hrsg. J. Scharbert. Stuttgart 1971 s. 133.

³ Tamże s. 138.

po drugie – różnica nie ma ugruntowania antropologicznego. Nie ma bowiem wierzących i niewierzących, jak istnieją mężczyźni i kobiety, ale zarówno w przypadku Kościoła, jak i ludzkości mamy ostatecznie do czynienia z jednym i tym samym człowiekiem, natomiast Duch Święty, który tworzy Kościół, jest potencjalnie obecny w całym wszechświecie⁴

Definicja Kościoła jako wierzącej części ludzkości znajduje swoje uzasadnienie w chrystologii św. Pawła i św. Jana (Prolog), a przede wszystkim w uniwersalnym misyjnym nakazie Ewangelii⁵ Cała ludzkość jest adresatem Ewangelii, ponieważ wszyscy stanowią cel łaskawego działania Boga. Nie tylko Kościół, ale cała ludzkość została powołana do uczestnictwa w życiu Boga, do zbawienia. W powołaniu obie wielkości są sobie równe. Zbawcza wola Boga odnosi się tak do Kościoła, jak do ludzkości. Rzeczywistości te różnią się od siebie w odpowiedzi na to powołanie, w szczególnych wypadkach przez świadome lub nieświadome odrzucenie tego powołania⁶

1. HISTORYCZNY ASPEKT RELACJI „KOŚCIÓŁ – LUDZKOŚĆ”

Patrząc historycznie, nie sposób nie pamiętać, że czas przed Konstantynem Wielkim, czas męczenników Kościoła, był przede wszystkim czasem uwarunkowanym świadomością istnienia ideowych i praktycznych przeciwieństw między Kościołem a światem. „Świat” był niechrześcijańskim, pogańskim środowiskiem, w którym chrześcijanie wiedli swe życie w oczekiwaniu na eschatologiczne spełnienie. Jedność Imperium Rzymskiego stwarzała wprawdzie dobre warunki dla przepowiadania Ewangelii, niemniej dla Kościoła męczenników ówczesna struktura państwa była przede wszystkim częścią „tego świata” w pejoratywnym sensie. Jeżeli w ogóle w Imperium Rzymskim próbowano określać granice paraleli: „jedność Kościoła – jedność świata”, to raczej bardziej jedność państwa warunkowała jedność Kościoła niż na odwrót.

⁴ Por. Jł 3, 1; Ga 3, 28; Dz 2, 17.

⁵ Mt 28, 19; Mk 16, 15.

⁶ Szczególną rolę chrześcijaństwa dla jedności świata przedstawia: A. Franz. *Das Christentum als Prinzip der Einheit der Welt nach Franz Anton Staudenmaier*. W: *Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche. Festschrift für Bischof Paul-Werner Scheele*. Hrsg. J. Schreiner, K. Wittstadt. Würzburg 1998 s. 168-180.

Panowanie Konstantyna rozpoczęło okres utożsamiania się Kościoła ze „światem” Złuszczza od Edyktu mediolańskiego (313 r.) wymiary geograficzny, polityczny, kulturowy i kościelny ulegają „stopnieniu” „Kościół ekumenii” jako Kościół całej zamieszkałej ziemi przybiera formę „ekumenii Kościoła”, tzn. utożsamia się z całym chrześcijańskim światem⁷ Cesarstwo Rzymskie bierze pod swą opiekę Kościół, a ten ze swej strony kształtuje politykę Imperium i młodych królestw. Ta wyraźna niwelacja bądź zmniejszenie napięcia między Kościołem a światem nie zlikwidowała różnic we wnętrzu samego Kościoła, pozostało jasne rozróżnienie wśród wiernych: na duchownych i świeckich. Postępujący rozwój świadomości religijnej na Zachodzie stawiał wprawdzie problem jedności Kościoła i świata jako całej ludzkości, niemniej nigdy wówczas nie ujmowano tych dwóch wielkości na płaszczyźnie relacji wartości autonomicznych. To raczej w jedności wyznawanej i praktykowanej wiary upatrywano istotny czynnik, który pozwala zachować integralność państwa. Jedność politycznego przywódcy, uosobiona w cesarzu, była równocześnie gwarantem jedności w Kościele. Tylko w ten sposób można zrozumieć ustawiczne spory o zakres władzy między cesarzami a papieżami w chrześcijańskim społeczeństwie, jak i sentencję pokoju augsburskiego, kiedy przyjęto zasadę: *cuius regio eius religio*. Każde terytorium, każda światowa, polityczna wielkość miała mieć tylko jedno wyznanie, i to wyznanie rządzącego księcia, monarchy⁸

Wraz z nastaniem czasów nowożytnych kończy się wielka konstantyńska epoka w historii Zachodu. Zaczyna rozwijać się autonomiczna, zlaicyzowana, świecka kultura. Wobec wymagań tej kultury Kościół – rozbity w dodatku na wiele Kościołów – coraz to bardziej jest spychany do defensywy. Jeden założony przez Chrystusa Kościół widzi siebie stopniowo i po raz pierwszy w swej historii w pozycji skonfrontowanego ze światem, ludzkością, kulturą, które odkryły własną wartość, autonomię i prawa. Swoich działań nie podporządkowują już one więcej woli Kościoła, dążą do dóbr w sposób niezależny od Kościoła.

Sekularyzacyjne procesy w znacznej mierze zostały zintensyfikowane przez pojawienie się Kościołów poreformacyjnych, akcentujących potrzebę wewnętrznego, intymnego, indywidualistycznego przeżywania wiary. To „uwewnętrznianie” wiary prowadziło w protestantyzmie równocześnie do jej

⁷ Atanazy († 373) i Bazyli Wielki († 379) wprost utożsamiają pojęcia „Kościół” i „ekumenia” Zob. P. J a s k ó ł a. *Zagadnienia ekumeniczne*. Opole 2004 s. 12.

⁸ Por. H. M ü h l e n. *Entsakralisierung*. Paderborn 1971 s. 223-235.

„odświatowienia”, do utraty realnych związków ze światem i jego życiem. W Kościele katolickim natomiast ten brak właściwej relacji do świata z nastaniem czasów nowożytnych, to nienadążanie za postępującymi zmianami, można wiązać ze zbyt mocnym przywiązaniem do średniowiecznych struktur.

Jeszcze przed Soborem Watykańskim II we wszystkich Kościołach chrześcijańskich kształtuje się nowe rozumienie relacji między Kościołem a światem, ludzkością świata. W Kościele katolickim znalazło to wyraz w dokumentach soborowych⁹ Nie opiera się ono już więcej na próbie niedialektycznej identyfikacji tych dwóch wielkości czy też na równie niedialektycznej separacji, oddzieleniu Kościoła i świata, ale wychodzi ono z założenia potrzeby dialogu, z którego każda ze stron będzie mogła korzystać z tego, co druga strona proponuje.

Atmosfera dialogu stwarza warunki, że każda strona może egzystować w swej specyficzności i ją tworzyć. Konkretnie i szczegółowo opisać tę relację jest niezmiernie trudno, ponieważ granic tych dwóch wielkości nie sposób wyraźnie nakreślić. „Świat” nie jest już dziś więcej ani wrogim, pogańskim środowiskiem z czasów wczesnochrześcijańskich prześladowań, ani ową średniowieczną polityczną rzeczywistością, która w gruncie rzeczy miała tylko Kościołowi służyć. W swej relatywnej autonomii świat czy ludzkość pozostają wielkościami niezależnymi. Kościoły uznają już dziś wyraźniej niż kiedyś zarówno swoje własne konstytutywne powiązanie ze światem, jak i odkrywają nowe elementy, które w dotychczasowym historycznym działaniu Kościołów nie były związane z Chrystusem.

2. JEDEN LUD BOŻY W CHRYSZTUSIE

Św. Paweł w tekście Ef 2, 11-18 proklamuje jedność Żydów i pogan. Jedność ta stanowi symbol i gwarancję powszechnego pojednania. Jest zupełnie jasne, że pokój, o którym w tekście mowa, nie jest wynikiem jakiejś umowy społecznej czy politycznego kompromisu. Jest raczej rezultatem radykalnej transformacji w samej naturze ludzkiej. Obraz Boga, który „pierwszy Adam” utracił, został odtworzony w „drugim Adamie” – człowieku Jezusie Chrystusie. Wobec tego wyniesienia człowieka wszelkie różnice spowodowane przez grzech zostają unieważnione. Takie jest sedno

⁹ Zwłaszcza w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele *Gaudium et spes*.

Pawłowej doktryny o Kościele¹⁰ Nawet najgłębszy i najpoważniejszy na świecie podział na Żydów i pogan znajduje uzdrowienie w Chrystusie, który tworzy w swym Mistycznym Ciele jedną świętą społeczność rozdzielonych przedtem ludów. Św. Paweł przyrównuje mur dzielący Żydów od pogan do przegrody, która w świątyni osłaniała przed poganami miejsce święte, zastrzeżone tylko dla wierzących Żydów. Ta przegroda została w Chrystusie obalona, a wraz z nią wszystkie bariery dzielące ludzkość.

Przyobiecana nam wspólnota w Chrystusie nie jest jednak w pełni z tego świata. Ma ona wprawdzie być widzialna w tym świecie, tak jak widzialny był sam Chrystus, ale głęboka jedność, do której jesteśmy wezwani, jest jednością sięgającą niewidzialnej sfery boskiej. Jesteśmy nie tylko jednym ludem, jesteśmy jednym człowiekiem w Chrystusie. Przez udział w Jego naturze zostajemy indywidualnie przeistoczeni, stanowiąc organiczną całość i jedność, której Chrystus jest głównym pierwiastkiem i głową. Żyjemy w Nim, mamy udział w Jego oddaniu się w ręce Ojca, jesteśmy ludem kapłańskim.

Głosząc pojednanie Żydów i pogan, św. Paweł we wspomnianym tekście proklamuje Chrystusowy pokój, który tworzy w świecie jedność całej rasy ludzkiej. Ten pokój został powierzony Kościołowi i dlatego przez jedność Kościoła rozumie się właśnie tę właściwość, dzięki której jest on zdolny do leczenia rozdarcia świata i do włączenia wszystkich ludzi i narodów w nowe życie w jednym człowieku – Jezusie.

Dochodzimy tu do kolejnego tematu w Nowym Testamencie, który oznajmia jednoczącą misję Kościoła Chrystusowego i zawiera doktrynę powszechnego pojednania. Także św. Paweł mówi o zjednoczeniu w Chrystusie, idącym jeszcze dalej niż to, które symbolizuje unia pogan i Żydów. Głosi, że przez Chrystusa Bóg pojednał z sobą całą ludzkość i cały kosmos. Pawłowa doktryna pojednania nie pozwala na indywidualistyczne zniekształcenie chrześcijaństwa. Pogląd, jakoby przekazem Ewangelii było zbawienie ofiarowane jednostce, ma niewiele uzasadnienia w Biblii. W wielkiej wizji św. Pawła usprawiedliwienie i uświęcenie jednostki związane są ze znacznie szerszym i głębszym procesem transformacji wszechświata, jednocząc stopniowo rodzinę ludzką we wspólnotę miłości i nawracając wszystko ku pojednaniu ze Stwórcą¹¹

¹⁰ Zob. A Klein. *Die unverwechselbare Einzigkeit der Person Jesu Christi*. W: tenże. *Ökumenische Pilgerschaft*. Paderborn 2002 s. 9-18.

¹¹ Zob. np. Cz. Bartnik. *Chrystologia kosmiczna*. W: *Chrystus i Jego Kościół*. Red. M. Uglorz. Bielsko-Biała 2000 s. 227-232.

3. WSZECHOBECNY DUCH BOŻY

Wśród biblijnych tekstów, pozwalających bliżej określić zawartość treściową słowa „świat”, na szczególną uwagę zasługują te, które jednoznacznie utożsamiają świat z wszystkimi ludźmi¹². Do tych ludzi Bóg skierowuje wezwanie pełne łaski. Oni jednak sami z siebie nie potrafią na nie odpowiedzieć, wciąż chwałę niewidzialnego Boga zamieniają na swoją chwałę i w ten sposób odpadają od Boga (por. Rz 1, 21nn). W tekstach tych „Kościół” utożsamia się – przynajmniej materialnie – z określeniem „świat”, gdyż ogarnia, w nawiązaniu do powszechnej zbawczej woli Boga, „wszystkich ludzi”. W tym sensie określenie „ludzkość” jest absolutnie otwarte, ludzkości nie można adekwatnie oddzielić od Kościoła. Ponieważ obydwie wielkości są materialnie identyczne, pozwalają się one tylko formalnie odróżnić.

Z perspektywy powszechnej zbawczej woli Boga każdy człowiek w swoim sumieniu słyszy wezwanie łaski, ludzie różnią się między sobą jedynie odpowiedzią na to wezwanie lub jej brakiem. Takie ujęcie ma swoje pneumatologiczne uzasadnienie. Zarówno łaskawy głos Boga, jak i jego egzystencjalne przyjęcie wiążą się w jakiś sposób z obecnością Bożego Ducha we wszystkich ludziach. Także zanim zwiastowano Ewangelię Chrystusa, przyjęcie przez wiarę Bożej łaski było możliwe jedynie dzięki mocy Ducha Świętego¹³.

Wewnątrz szerokiego horyzontu relacji między ludzkością a Kościołem dają się, oczywiście, wyróżnić stopnie partycypacji w uniwersalnym zbawczym darze Boga. Jasno wyrażona wiara w Chrystusa, przepowiadanie lub słuchanie Jego słowa, życie sakramentalne wyraźnie wyróżniają Kościół jako wspólnotę wierzących z ogólnoludzkiej społeczności. Przez wszechobecnego Bożego Ducha ukonstytuowany Kościół jest rzeczywistością widzialną, cielesnym objawieniem Ducha, objawieniem Ducha Bożego i Chrystusowego¹⁴. Objawienie to nie jest mniej konkretne i cielesne niż objawienie Logosu w człowieku Jezusie z Nazaretu¹⁵. Nie można jednak przy tym zapominać, że również w tym wyżej opisanym szerokim rozumieniu stosunku Kościoła do świata Duch Boży i Chrystusowy jest zawsze konkretnym źródłem łaski zbawienia i usprawiedliwienia – jeśli w ogóle chce się zachować

¹² Na przykład: Mk 14, 9; 16, 5; Mt 26, 13.

¹³ Szeroko i prostym językiem o obecności Ducha Bożego we wszechświecie i jego roli w życiu ludzi pisze Franz Kard. König (*Chrystus i świat*. Przeł. H. Kocwa. Kraków 1975 s. 107-240).

¹⁴ Por. 1 Kor 12, 7

¹⁵ Por. 1 J 1, 1-3.

prawdę, że wszyscy ludzie mogą zostać zbawieni, i to także ci, którzy nic o Chrystusie nie słyszeli i nie należą do żadnego instytucjonalnego Kościoła.

Powyższe myśli pozwalają stwierdzić, że jako ludzie nie jesteśmy w stanie przeprowadzić wyraźnej granicy między Kościołem a światem czy ludzkością. Ostatecznie jedynie Bóg wie, gdzie w ludzkiej społeczności przebiega granica między tymi, którzy może nieświadomie realizują wezwanie łaski, a tymi, którzy mimo posiadanej lepszej wiedzy tego nie czynią. Nie można nigdy zapominać, że w świecie, w każdym pojedynczym człowieku, który nawet nie poczuwa się do chrześcijaństwa, działa Duch Boży. Chrześcijańskie Kościoły nie mają więc monopolu na to, co pochodzące od Ducha, co Boże. Moc Bożego Ducha działa również poza ich granicami. Twórcza wszechobecność Ducha sprawia, że Kościoły mogą uczyć się także od świata¹⁶. Z tego też powodu Kościoły w stosunku do świata winny umieć cenić rolę kategorii partnerskich, kategorii dialogu. Pneumatologiczna świadomość nie tylko na to pozwala, ale wprost do tego obliguje.

Jakakolwiek próba nowego, totalnego „uchrześcijanienia” świata wydaje się dziś anachroniczna i nie do przeprowadzenia. Rozważając nawet czysto teoretycznie taką możliwość, należałoby zauważyć, że Kościół utraciłby wówczas swego konstytutywnego partnera, dzięki któremu ma możliwość zachowania i kształtowania własnej tożsamości.

4. JEDNOŚĆ I RÓŻNORODNOŚĆ

Obecną sytuację międzykościelnych relacji zdają się charakteryzować przeciwstawne prądy. Mówiąc w sposób uproszczony: dotychczas w tradycyjnych Kościołach protestanckich króluje pluriformiczność, nie zwraca się wielkiej uwagi na pozytywną rolę czynników ujednoczających. Kościół katolicki natomiast tradycyjnie preferuje kierunek uniformistyczny, nie stwarzając specjalnych możliwości dla rozwoju pluriformizmu i różnorodności. Po stronie Kościołów niekatolickich powoli i z wielkimi oporami

¹⁶ Na potrzebę otwartej tożsamości wyznaniowej zwracają uwagę: W Hryniewicz. *Tożsamość, do której dążymy. Rozważania nad konfesjonalizmem i tożsamością otwartą*. W: *Dialog Kościołów a tożsamość wyznaniowa. Materiały sympozjum ekumenicznego zorganizowanego w Lublinie w dniach 8–9 XI 1993 przez Instytut Ekumeniczny KUL oraz Instytut Teologiczno-Pastoralny filię KUL w Opolu*. Red. Z. Glaeser, S. J. Koza, R. Pierskała. Opole 1994 s. 83-98; A. N o s s o l. *Ku otwartej tożsamości wyznaniowej. Perspektywy rozwojowe ekumenii*. W: tamże s. 99-107.

dają się jednak zauważyć tendencje do otwierania w kierunku bardziej uniwersalnych wspólnot, podobnie Kościół rzymskokatolicki zaczyna sobie na powrót uświadamiać prawa, które kiedyś były w gestii wspólnot lokalnych. Te uzupełniające się działania mogą dostarczyć wspólnotom kościelnym nowych ekumenicznych impulsów. Jedności jednego Kościoła Chrystusowego nie można bowiem utożsamiać z uniformizmem, ujednoliconym sposobem myślenia i działania.

W Kościele rzymskokatolickim kategorię jedności do niedawna utożsamiano z wewnętrzną zwartością, uznawaniem tych samych prawd i podobnym postępowaniem. I tak jeszcze Sobór Watykański I w jedności widział motyw wiarygodności Kościoła i dowód jego boskiego pochodzenia. W tym sensie np. w samej Eucharystii, sprawowanej wszędzie w tym samym łacińskim języku, przy wykorzystaniu tych samych gestów, upatrywano znak nadprzyrodzonego pochodzenia Kościoła. Jakiegokolwiek odejście od „rzymskiej” linii traktowano jako atak na prawdę o nadprzyrodzonym pochodzeniu Kościoła.

Sobór Watykański II przyswoił sobie pojęcie jedności pluriformicznej. Taka jedność nie tylko toleruje różnorodność, ale właśnie ze względu na kategorię jedności opowiada się za nią. Jedność jawi się tutaj poprzez wzajemną łączność wszystkiego, wzajemne oddziaływanie. W tym sensie Konstytucja dogmatyczna o Kościele mówi o Mistycznym Ciele, że „jest także ciałem Kościołów”¹⁷ To ciało jest wewnętrznie zjednoczone w sposób, który nie posiada analogii w światowej rzeczywistości. Jednoczy je mianowicie Duch Chrystusa. On zaś nie tylko zezwala na różnorodność darów łaski i na istnienie odmienności między Kościołami lokalnymi, ale sam w tej różnorodności objawia się jako jednoczący. Powyższy sposób ujmowania eklezjologii pozwala w Kościele lokalnym dostrzec prawdziwą reprezentację całości. Wydaje się jednak, że ten aspekt posoborowej katolickiej eklezjologii wciąż za mało jest rozwijany. Widoczne są nawet tendencje rozwijania nowego uniformizmu, który musi być postrzegany jako powrót do przeszłości¹⁸

W tradycyjnych Kościołach protestanckich natomiast – prawie od momentu ich powstania – nie widać zupełnie preferencji dla kategorii jedności. Ona zawsze znajduje się w cieniu kategorii eksponujących różnorodność, pluriformizm. Według ewangelików prawdziwy uniwersalizm może się rozwijać tylko dzięki różnorodności. We wspomnianym tekście opracowanym przez Komisję „Wiara i Ustrój” pluriformizm ujmuje się jako wstępny i nie-

¹⁷ Nr 23.

¹⁸ Zob. np. artykuły czasopisma „Christianitas”

zbędny warunek dla uniwersalności chrześcijańskiej, jak i jedności¹⁹ W tym samym dokumencie zawarte jest również zastrzeżenie, że jedność nie jest celem samym w sobie. Ona osiąga swój cel, jeśli służy uniwersalności²⁰

W podtekście powyższych wypowiedzi stoi z pewnością biblijne wyobrażenie o *κοινωνία*, wspólnocie pojedynczych Kościołów lokalnych, znajdujących się we wzajemnie bliskich stosunkach i wyrażających w ten sposób uniwersalizm jednego Kościoła. Także jednak w tym modelu wszelki podział między wspólnotami czy wewnątrz którejś z nich nie może zostać uznany za uprawniony: „Czy Chrystus [tzn. lokalny Kościół] jest podzielony?” (1 Kor 1, 13; por. 12, 7). Podobnie można powiedzieć o stosunkach między Kościołami lokalnymi. Teksty te dowodzą, że jedność Kościoła nie polega na „pojednaniu zaistniałych różnic”, ale opiera się na Chrystusie, który jest tylko jeden, oraz na Jego Duchu. Jedyność Chrystusa i aprioryczna jedność w Nim są źródłem różnorodności, bogactwa darów Ducha, o których mówi 1 Kor 12, 4-11. Żyjący charyzmatycznymi darami są świadomi, że różne dary pochodzą od jednego Ducha. Ten Duch nie tylko pozwala na pewną różnorodność w Kościele, ale On sam jest jej sprawcą. W bogactwie i różnorodności darów ukazuje się jako ich źródło. Ostateczna jedność i jedyność Ducha jest podstawą dla różnorodności i wielości Jego darów²¹

Dla powyższych treści, wypływających z Nowego Testamentu, trudno by było znaleźć odpowiednią paralelę w otaczającej nas rzeczywistości. Nasze rozumienie jedności opiera się na obserwacjach ze świata stworzonego, gdzie jedność zawsze jest tylko zjednoczeniem różniących się w sobie rzeczy czy rzeczywistości. W Biblii natomiast dostrzec można taką formalną zasadę, że ustanowiona i chciana przez Boga w Jezusie Chrystusie i Jego Duchu jedność rodzaju ludzkiego stanowi równocześnie podstawę dla równie przez Boga w Jezusie Chrystusie i Jego Duchu ustanowionej i chcianej różnorodności. Można by nawet powiedzieć, że w teologii, a tym samym i w eklezjologii, jedność i różnorodność są dwoma wzajemnie uzupełniającymi się momentami jednego i tego samego procesu: im większa jest różnorodność, tym większa możliwość zmanifestowania jej jedności. Im intensywniej próbuje się tą aprioryczną jednością w Chrystusie i Jego Duchu żyć, tym bardziej staje się oczywiste, że ta jedność ujawnia się w różnorodności i nią promieniuje.

¹⁹ „Ökumenische Rundschau” 1 1970 s. 82-104, zwł. IV, 4.

²⁰ Tamże IV, 1.

²¹ Zob. np. K. Kertelge. *Koinonia und Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament*. W: *Communio Sanctorum* s. 53-67.

*

Rozważania powyższe ukazały, że eklezjologiczny pluriformizm posiada pewną nieporównywalną strukturę. Uznanie wszelkiego podziału Kościoła za zło wyraźnie unaocznia, że w jednym Kościele Chrystusowym jedność ma pierwszeństwo przed równie konstytutywnie koniecznym przymiotem różnorodności. Jedność bowiem stanowi ostateczne źródło różnorodności. W tej mierze, w jakiej Kościoły chrześcijańskie zdolne i gotowe są żyć tą nie przez ludzi wypracowaną, ale przez Boga darowaną jednością, mają one przewagę we wszelkich wewnątrzświatowych dążeniach do jednoczenia ludzkości, we wzorczy sposób reprezentują możliwość pojednania wszystkich ludów i narodów. Jak dalece jednak Kościoły chrześcijańskie są podzielone i obciążone winą podziału, utraciły one swą reprezentatywną i jednoczącą funkcję w stosunku do całego rodzaju ludzkiego.

Powyższe rozważania skłaniają do wniosku, że przed Kościołami chrześcijańskimi stoi trudna droga uczenia się dialogu ze światem, który świadom jest swej autonomii²² Z tego dialogu jednak ani nie można zrezygnować, ani nie może on być odkładany na później. W przeciwnym razie Kościoły chrześcijańskie nie wniosą konstruktywnego i swego konstytutywnego wkładu w jednoczenie się ludzkości i przez przyszłe pokolenia mogą zostać, jako wspólnoty mało uniwersalistyczne, zepchnięte na margines życia ogólnoludzkiej społeczności.

BIBLIOGRAFIA

- Bartnik Cz.: *Chrystologia kosmiczna*. W: *Chrystus i Jego Kościół*. Red. M. Uglorz. Bielsko-Biała: Ośrodek Wyd. Augustana 2000 s. 227-232.
- Chrystus i Jego Kościół*. Red. M. Uglorz. Bielsko-Biała: Ośrodek Wyd. Augustana 2000.
- Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche*. Festschrift für Bischof Paul-Werner Scheele. Hrsg. J. Schreiner, K. Wittstadt. Würzburg: Echter 1998.
- Dantine W. *Systematische Erwägungen zum Studiendokument „Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit“*. W: *Zum Thema eine Kirche – eine Menschheit*. Hrsg. J. Scharbert. Stuttgart: KBW 1971.

²² Wyczerpująco na ten temat pisze K. Koch. *Christsein in einem neuen Europa. Provokationen und Perspektiven*. Freiburg (Schweiz) 1992 s. 89-136. Zob. A. Maffei. *Kirchliche Einheit und Weltverantwortung der Kirchen*. W: *Kirche in ökumenischer Perspektive*. Hrsg. P. Walter, K. Krämer, G. Augustin. Freiburg im Br. 2003 s. 487-503.

- Dialog Kościołów a tożsamość wyznaniowa. Materiały sympozjum ekumenicznego zorganizowanego w Lublinie w dniach 8–9 XI 1993 przez Instytut Ekumeniczny KUL oraz Instytut Teologiczno-Pastoralny filię KUL w Opolu. Red. Z. Glaeser, S. J. Koza, R. Pierskała. Opole: Wydawnictwo Św. Krzyża 1994.
- Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit. „Ökumenische Rundschau” 1 1970 s. 82-104.
- Franz A.: Das Christentum als Prinzip der Einheit der Welt nach Franz Anton Staudenmaier. W: *Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche. Festschrift für Bischof Paul-Werner Scheele.* Hrsg. J. Schreiner, K. Wittstadt. Würzburg: Echter 1998 s. 168-180.
- Hryniewicz W Tożsamość, do której dążymy. Rozważania nad konfesjonalizmem i tożsamością otwartą. W: *Dialog Kościołów a tożsamość wyznaniowa. Materiały sympozjum ekumenicznego zorganizowanego w Lublinie w dniach 8–9 XI 1993 przez Instytut Ekumeniczny KUL oraz Instytut Teologiczno-Pastoralny filię KUL w Opolu.* Red. Z. Glaeser, S. J. Koza, R. Pierskała. Opole: Wydawnictwo Św. Krzyża 1994 s. 83-98.
- Jaskóła P Zagadnienia ekumeniczne. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego 2004.
- Kertelge K.: Koinonia und Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament. W: *Communio Sanctorum.* Hrsg. J. Schreiner, K. Wittstadt. Würzburg: Echter 1998 s. 53-67.
- Kirche in ökumenischer Perspektive. Hrsg. P. Walter, K. Krämer, G. Augustin. Freiburg im Br.: Herder 2003.
- Klein A.: *Ökumenische Pilgerschaft.* Paderborn 2002.
- Koch K.: *Christsein in einem neuen Europa. Provokationen und Perspektiven.* Freiburg (Schweiz): Paulusverlag 1992.
- König F. Kard.: *Chrystus i świat.* Tłum. H. Kocwa. Kraków: „Znak” 1975.
- Maffei A.: *Kirchliche Einheit und Weltverantwortung der Kirchen.* W: *Kirche in ökumenischer Perspektive.* Hrsg. P. Walter, K. Krämer, G. Augustin. Freiburg im Br.: Herder 2003 s. 487-503.
- Mühlen H.: *Entsakralisierung.* Paderborn 1971.
- Nossol A.: *Ku otwartej tożsamości wyznaniowej. Perspektywy rozwojowe ekumenii.* W: *Dialog Kościołów a tożsamość wyznaniowa. Materiały sympozjum ekumenicznego zorganizowanego w Lublinie w dniach 8–9 XI 1993 przez Instytut Ekumeniczny KUL oraz Instytut Teologiczno-Pastoralny filię KUL w Opolu.* Red.: Z. Glaeser, S. J. Koza, R. Pierskała. Opole: Wydawnictwo Św. Krzyża 1994 s. 99-107.
- Zum Thema eine Kirche – eine Menschheit. Hrsg. J. Scharbert. Stuttgart: KBW 1971.

EINHEIT DER KIRCHE UND DER GANZEN MENSCHHEIT

Zusammenfassung

Ein Versuch die beiden Begriffe „Kirche“ und „Menschheit“ miteinander in Verbindung zu bringen stößt auf ihre Andersartigkeit. Nur „Kirche“ ist im christlichen Sprachgebrauch traditionell fest geprägt und selbstverständlich, während „Menschheit“ ein spätes Gebilde ist, das bereits deutlich vom Säkularisierungsprozess mitgeprägt war. Der Glaube allein ist, der die Differenz zwischen Menschheit und Kirche als solche qualifiziert. Die Differenz ist geschichtlicher Natur, weil sie sich nicht ohne die Entscheidung menschlicher Personen vollzieht, und sie ist

nicht im einem anthropologischen Wesensunterschied begründet (vgl. Gal 3, 28). Es gibt, nicht Glaubende und Nichtglaubende, wie es etwa Männer und Frauen gibt, sondern in der „Kirche“ wie in der „Menschheit“ haben wir es mit einem und demselben Menschen zu tun.

Die ausdrückliche Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Menschheit ist erst eine Erscheinung der neuesten Geschichte. Dies hängt damit zusammen, dass die Zeit vor Konstantin, d.h. die Märtyrerkirche, bestimmt von dem Bewusstsein eines umfassenden Gegensatzes zwischen Kirche und Welt war. „Welt“ war die nichtchristliche, heidnische Umwelt, in welcher die Christen ihr von der Erfahrung einer eschatologischen Verwiesenheit getragenes Leben führten. Mit Konstantin beginnt dann eine heute zu Ende gehende „Verschmelzung“ von Kirche und Welt: Das römische Reich umfasst die Kirche, und diese ihrerseits betreibt die Politik des Imperiums und der jungen Königreiche.

In der „Neuzeit“ entwickelt sich eine autonome, welthafte Kultur und die Kirche, die in mehrere Kirchen gespalten ist, wird hinsichtlich ihrer welthaften Ansprüche ständig in die Defensive gedrängt bis hin zur so genannten Säkularisation.

Noch vor dem *Vaticanum II* bahnt sich in allen christlichen Kirchen ein neues Verständnis des Verhältnisses von Kirche und Welt, bzw. Menschheit an. Dieses geht nicht mehr von einer Identifikation bzw. – in der Umkehrung – einer Scheidung von Kirche und Welt aus, sondern von einem dialogalen Verhältnis. Die „Welt“ ist nunmehr weder die feindliche heidnische Umwelt der Märtyrerzeit noch jene politische Wirklichkeit des Mittelalters, sondern eine in ihrer relativen Autonomie anerkannte, eigenständige Größe. Das Verhältnis von Kirche und Welt wird in Zukunft deshalb nur noch ein partnerschaftliches, dialogales sein können. Die enge Bindung der Einheit der Kirche und der ganzen Menschheit hat dafür eigene feste theologische Gründe, die liegen in dem Heilstat von Christus und in der Wirkung Geistes Gottes. Der Versuch einer neuen, totalen Verchristlichung der Welt wäre jedoch völlig anachronistisch und undurchführbar. Insofern die christlichen Kirchen schuldhaft gespalten sind, haben sie ihre repräsentative und einigende Funktion innerhalb der Menschheit preisgegeben.

Zusammengefasst von Piotr Jaskóła

Słowa kluczowe: Kościół, jedność, ludzkość, Jezus, Duch, pluriformizm.

Schlüsselwörter: Kirche, Einheit, Menschheit, Jesus, Geist, Pluriformismus.

Key words: Church, unity, mankind, Jesus, Spirit, pluriformism.