

## KOŚCIÓŁ WOBEC RELIGIJNOŚCI NIECHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Zakładając z góry istnienie różnych fenomenów i symptomów nowych form pozakościelnej religijności, nie musimy ich szczegółowo opisywać ze względu na ich wielką różnorodność: zainteresowanie religiami Azji Wschodniej, transcendentalna medytacja, religie młodzieżowe, niezwykle zjawiska natury psychicznej, czy też nawet astrologia. Chrześcijanin może łatwo zauważyć to przewartościowanie obcych religijności nie tylko poza, ale także wewnątrz Kościoła. W niejednym klasztorze i duchowej wspólnocie wyżej ceni się metody *zen* niż dotychczasowe drogi pobożności zachodniej.

Poniżej zostanie przedstawiona próba ujęcia tego zagadnienia od strony teologii systematycznej, a nie z punktu widzenia historii religii czy fenomenologii religii. Rozważania te mają zresztą stanowić pomoc dla konstruktywnego dialogu.

### I. POSZUKIWANIE NORM

Na początku naszej refleksji można by religię bliżej opisać przy pomocy normatywnych określeń, aby dzięki temu uzyskać pewne kryterium — np. określić ją jako to, co człowieka obchodzi w sposób konieczny (P. Tillich). Można by również wprowadzić podział na religię i religijność. Jeśli chodzi o religijność, to w pewnych warunkach jej spełniania można zrezygnować z konkretnego adresata lub też zostawić go w cieniu, podczas gdy religia w rozwiązywaniu zagadek życiowych sięga po instancję pozaziemską. Jednakże określenie pojęcia religii jest w samej rzeczy tak sporne, że wyjaśniając religię i religijność będziemy starali się obejść bez tej kłopotliwej okoliczności.

Aby można było określić stosunek Kościoła do nowych trendów religijnych, należy najpierw w ogóle powiedzieć coś niecoś o stosunku chrześcijaństwa do religii pozabiblijnych. Jak wykazała w ostatnich latach teologia religii niechrześcijańskich, nie sposób udzielić na to zagadnienie takiej odpowiedzi, którą można by było ująć w krótką, zwięzłą formułę<sup>1</sup>. Rzeczywistość tego sto-

<sup>1</sup> Odnosnie do tego por. N. Schiffers, H. W. Schütte, *Zur Theorie der Religion*, Kleine ökumenische Schriften 7, Freiburg i. Br., 1973; G. Lancz-

sunku wymaga szerokiego opisu. Moim zdaniem, równie ważne są tu trzy zasadnicze myśli.

### 1. Pozytywno-afirmatywny moment stosunku

Dla wiary chrześcijańskiej Bóg jest jedynym, absolutnym i uniwersalnym Panem wszelkiej rzeczywistości. To znajduje swój wyraz w chrześcijańskiej wierze w stworzenie świata. Wszystko, co jest, wymaga do swego istnienia mądrości Bożej, która tym wszystkim kieruje. Ona zaś ma swe konkretne imię: Jezus Chrystus. W Nim i dla Niego wszystko zostało stworzone. Dlatego jest tylko jeden, obejmujący stworzenie i odkupienie, porządek zbawczy. Stąd już pierwsi Ojcowie Kościoła widzieli w całym świecie elementy dziejów Objawienia, które ostatecznie znalazły swe wypełnienie w Jezusie Chrystusie. Religijne ruchy w świecie zawierają okruch i częściowe odzwierciedlenie tego zbawczego zrządzenia Bożego. Jeden cel przyświeca zarówno pytaniom i odpowiedziom filozofów pogańskich, jak też wypowiedziom i rytom religii objawionych. Nawet św. Augustyn, który na pytanie o możliwość zbawienia człowieka daje bardzo surową odpowiedź, był skłonny przyjąć, że dobroć Boża od samego początku nieustannie działała wśród wszystkich narodów, tak że również poganie mieli swych ukrytych świętych i swych proroków. Ta nadzieja zbawienia dotyczy dziś nie tylko pojedynczych niechrześcijan. Zbawcza łaska Boża w normalny sposób dociera do człowieka nie tylko w głębi jego sumienia, lecz bierze pod uwagę całą jego socjalną i kulturalną sytuację. Zwykle człowiek spędza swe życie religijne w formach, które ofiarowuje mu jego religijna wspólnota. Tu spotyka on zazwyczaj to, co w jego konkretnym położeniu stanowi bezwarunkowe roszczenie sumienia. Można tu więc rozpoznać dwa elementy: wspólne dla całej ludzkości poszukiwanie religijnej praprzyczyny oraz ukryte działanie nie rozpoznanej jeszcze łaski Jezusa Chrystusa w religiach niechrześcijańskich. Bardzo dobitnie wyraża to Sobór Watykański II w *Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*: „Jedną bowiem społeczność stanowią wszystkie narody, jeden mają początek, ponieważ Bóg sprawił, że cały rodzaj ludzki zamieszkuje cały obszar ziemi, jeden także mają cel ostateczny, Boga, którego Opatrzność oraz świadectwo dobroci i zbawienne zamysły rozciągają się na wszystkich, dopóki wybrani nie zostaną zjednoczeni w Mieście Świę-

kowski, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Darmstadt 1978; W. Oelmüller, R. Dölle, J. Ebach, J. H. Przybylski (wyd.), *Diskurs: Religion*, Philosophische Arbeitsbücher 3, Paderborn 1979.

tym, które oświeci chwała Boga, gdzie narody chodzić będą w Jego światłości” (DRN 1).

Rozstrzygające jest tu to, jak ocenia się tę fragmentaryczną i częściową wspólność elementów. Naturalnie, nie może tu chodzić o liberalistyczne ujednoczenie różnych form religijnych, albowiem ani religie niechrześcijańskie nie doszłyby wówczas do samozrozumienia, ani też nie spełniłoby się wymogu wiary chrześcijańskiej. W każdym razie Sobór Watykański II formułuje maksimum afirmacji i uznania wspólnych elementów w sposób następujący: „Kościół katolicki nic nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko jednak odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi. Głosi zaś i obowiązuje jest głosić bez przerwy Chrystusa, który jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6), w którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego i w którym Bóg wszystko z sobą pojednał” (DRN 2). Tylko dzięki takiej dynamicznej odpowiedzi, która wychodzącemu naprzeciw partnerowi przyznaje minimum cech wspólnych i nie wyklucza jednocześnie zmagania się o rzeczywistą pełnię dla wszystkich, może dojść do dialogu i wspólnej pracy. Kto obce religie traktuje tylko jako niewiarę, służbę i pychę, ten sam odcina się od nich, stwarza zasadniczą niezdolność do dialogu i gubi uniwersalność spotkania, właściwą Kościołowi katolickiemu.

## 2. Moment negacji i zdemaskowania

Aby to, co zostało powiedziane, było w pełni prawdziwe, potrzebne jest krytyczne uzupełnienie. Nie da się bowiem zaprzeczyć, że Stary i Nowy Testament, jak też Ojcowie Kościoła widzą w innych religiach herezję i zabobon, kłamstwo i oszustwo, demoniczne małpowanie prawdziwej religii, diabelskie mamienie, pychę, zaślepienie serca i moralny upadek<sup>2</sup>. Są one jakby odwróceniem porządku stworzenia. Wiara biblijna w żadnym wypadku nie przypisuje zbawczego znaczenia temu, co tylko wydaje się być czymś „religijnym”. Bardzo dobrze zna ona różne postaci i przeobrażenia życia religijnego. Chrześcijaństwo również zna zdecydowane „nie” wobec tych religii i widzi w nich środek, za pomocą

<sup>2</sup> Por. H. de Lubac, *Geheimnis, aus dem wir leben*, Kriterien 6, Einsiedeln 1967, s. 131 nn; H. Daniélou, *Mythes païennes, mystères chrétiens*, Paris 1966; por. tenże, *Vom Geheimnis der Geschichte*, Stuttgart 1955; tenże, *Vom Heil der Völker*, Frankfurt 1972.

którego człowiek broni się przed Bogiem, zamiast iść za własnym głosem sumienia. Niekiedy zapominamy, że Stary Testament nagrawa się z obcych religii<sup>3</sup>. „Jahwe nie stoi na równi z innymi bóstwami. Ponieważ wszystkie inne bóstwa są tylko bożkami, przeto Jahwe jest nietolerancyjny. Skoro zaś jest On nietolerancyjny, przeto wszystkie bóstwa są tylko bożkami. Wobec Boga-Jahwe są one nicością, a ta ich konfrontacja również stanowi pamflet właściwy wybitnie jahwistycznemu sposobowi spojrzenia. Ze względu na jedyność Boga, której należy strzec, wyklucza się tolerancję. Albowiem walka Jahwe, skierowana przeciw bożkom, których dotyczy również pamflet, jest częścią Jego samobjawiania się oraz elementem Jego zbawczego dzieła”<sup>4</sup>.

W Nowym Testamencie św. Paweł wyraża to w sposób bardzo zróżnicowany: że mianowicie ludzie wprawdzie znają prawdę o Bogu, ale jej nie uznali. Oni stłumili w sobie blaski prawdy i służąc bożkom zamienili chwałę Boga na zwykłe podobizny śmiertelnych ludzi i zwierząt. Zamiast służyć Stwórcy, oddali oni cześć i uwielbienie stworzeniu (Rz 1, 18 nn., 2)<sup>5</sup>. Jak wiadomo, takie patrzyenie na religię uzyskało w dialektycznej teologii lat dwudziestych pewne negatywne zabarwienie<sup>6</sup>. Religia wraz z etyką, moralnością i prawem jawi się tam jako najbardziej wyrafinowana forma samousprawiedliwienia, uzasadnienia podejmowanych czynności, jako próba człowieka, by dążyć do Boga samemu i w oparciu o własne tylko siły, manipulując i uprawiając magię. Ostatecznie religia taka staje się więc sposobem omijania boskiego Boga i próbą samoodkupienia. Takie pojęcie religii nie

<sup>3</sup> Por. H. D. Preuss, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament, Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament*. Fünfte Folge, Heft 12, Stuttgart 1971; G. Johannes, *Unvergleichlichkeitsformulierungen im Alten Testament*, Diss. theol. Evangelisch-Theol. Fakultät Mainz 1968; M. Rose, *Der Ausschliesslichkeitsanspruch Jahwes, Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament*. Sechste Folge, Heft 6, Stuttgart 1975.

<sup>4</sup> H. D. Preuss, dz. cyt., s. 290.

<sup>5</sup> Por. komentarze do Listu św. Pawła do Rzymian takich biblistów, jak: O. Kuss, E. Käsemann, O. Michel, St. Lyonnet, U. Wilckens, H. Schlier. Przede wszystkim zaś por. H. Schlier, *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg i. Br., 1966<sup>4</sup>, s. 29 nn, 38 nn; tenże, *Doxa bei Paulus als heilsgeschichtlicher Begriff*, w: tenże, *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge II*, Freiburg i. Br., 1964<sup>5</sup>, s. 307 nn; tenże, *Die Erkenntnis Gottes nach den Briefen des Apostels Paulus*, w: tamże, s. 319 nn.

<sup>6</sup> Por. Chr. Gestrinch, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie*, Beiträge zur historischen Theologie 52, Tübingen 1977 (zob. podaną tam obszerną literaturę).

nadaje się w ogóle do tego, by je zastosować do określenia wiary chrześcijańskiej. Do tej myśli Karola Bartha dalsze niuanse w zakresie krytyki religii dodał D. Bonhoeffer. Według niego, religia odróżnia się od zaangażowania człowieka w wiarę indywidualizmem, ucieczką w zaświaty, zaściankowością, odejściem od właściwego rozumienia świata i zamknięciem się we własnym wnętrzu. W późniejszym okresie Bonhoeffer kładzie jeszcze większy nacisk na tendencje opiekuńcze i na skłonności do ucieczki od świata. Jeśli chrześcijaństwo nie było zdolne wejść w dialog ze współczesnym światem, to działo się tak — na przykład — dlatego, że stał w tym na przeszkodzie „religijny” obraz świata, tkwiący w jego świadomości<sup>7</sup>.

Takie pojęcie religii panowało w ewangelickiej teologii przez dziesięciolecia. W ostatnich latach doszło do równie radykalnej zmiany, przynajmniej wśród młodych teologów<sup>8</sup>. Mówiono wtedy o rehabilitacji pojęcia religii. Chociaż zmiana orientacji była konieczna, to przecież nierzadko wylewano znów dziecko z kąpielą. W gruncie rzeczy kontralternatywa była podobnie radykalna i dlatego praktycznie też nieużyteczna tak, jak sama teza. Nierzadko wpadała ona z powrotem w nieodróżnicowane pojęcie religii, które znowu niwelowało specyfikę wiary chrześcijańskiej. Nie ma jednak żadnych wątpliwości co do tego, że teologia dialektyczna pomimo swych przesadnych wniosków ujrzała coś, co w samej istocie było zupełnie chrześcijańskie: mianowicie to, że zjawisko „religia” w pełni określane jest również dążnością człowieka do samozamknięcia się i do grzechu. Religijno-krytyczny aspekt wiary chrześcijańskiej, dla którego nie każde zjawisko religii jawiło się wprost jako pozytywny wyraz wiary, nie jest więc w rzeczywistości tak przestarzały, jak to wydawało się na pierwszy rzut oka. „Chrześcijaństwo w swej teologii historii religii nie tak łatwo staje po stronie człowieka religijnego, po stronie człowieka konserwatywnego, który sztywno trzyma się zasad gry, istnieją-

<sup>7</sup> Odnośnie do tego por. E. Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*, München-Mainz 1971<sup>2</sup>, s. 335 nn; G. L. Müller, *Bonhoeffers Theologie der Sakramente*, Frankfurter Theologische Studien 28, Frankfurt a. M. 1979, s. 65 nn (literatura).

<sup>8</sup> Por. R. Volp (wyd.), *Chancen der Religion*, Gütersloh 1975; odnośnie do obecnej sytuacji dialogu por. zwłaszcza H. Bürkle, *Einführung in die Theologie der Religionen*, Darmstadt 1977 (jest tam zawarta obszerna bibliografia); C. H. Ratschow, *Die Religionen*, Handbuch systematischer Theologie 16, Gütersloh 1979; odnośnie do historii problemu por. także Ch. Elsas (wyd.), *Religion. Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze*, Theologische Bücherei 56, München 1975; W.-D. Marsch (wyd.), *Plädoyers in Sachen Religion*, Gütersloh 1973.

jących w odziedziczonych przez niego instytucjach: chrześcijańskie „nie” wobec bóstw oznacza raczej opcję na rzecz buntownika, który ma odwagę, ze względu na swe sumienie, wyłamać się z panującego zwyczaju. Może to rewolucyjne znamię chrześcijaństwa było zbyt długo ukrywane wśród konserwatywnych hasel”<sup>9</sup>.

### 3. Połączenie obu elementów

Nie można zbagatelizować drogi, której teraz należy szukać między afirmacją a negacją. Mianowicie nie może ona prowadzić do synkretyzmu, który zaciera wszelkie kontury i wszystko uznaje za równie ważne. Niebezpieczeństwo to jest wielkie dlatego, że dzisiaj zazwyczaj mamy w punkcie wyjścia bardzo statyczne pojęcie religii. Nasze kosmopolitycznie zabarwione pojęcie religii wychodzi najczęściej z tego założenia, że powinno się zachować swą religię, w pełni wcielać ją w życie i czynić ją owocną<sup>10</sup>. Wtedy będzie się „co do istoty rzeczy” identycznym ze wszystkimi innymi, którzy są religijni. Z tym religijnym kosmopolityzmem współbrzmi jednocześnie idea, która możliwość takiego stanu rzeczy tłumaczy tym, że religijne symbole pochodzą ze wspólnego wszystkim ludziom obrazowego języka. Jedności religii nie da się więc osiągnąć bez zniesienia ich wielości. Nie chcemy tu badać, co może być właściwe w tej wizji przyszłości. Jednakże te wyobrażenia, towarzyszące religii, stworzyły w rzeczywistości bardzo statyczne pojęcie religii, które przeszkadza zarówno w rzeczywistym dialogu między religiami, jak też w konfrontacji z wieloma tzw. religijnymi ruchami naszych czasów. Ma ono również tę właściwość, że chroni formy religijności o wątpliwej wartości, umieszczając je w strefie wolnej od zagrożeń.

Nowa droga nie powinna również prowadzić do postulatu nieszkodliwego złotego środka, który by został ustanowiony już raz na zawsze. Droga analogii — podobieństwo w niepodobieństwie i niepodobieństwo w odpowiedniości — oznacza stałe zadanie, by samokrytycznie porównywać to, co łączy, i to, co dzieli. Nie chodzi o to, by wszelkie ludzkie poszukiwanie Boga, wszelką religijność posiadającą ten właśnie sens, z góry kwitować określeniem,

<sup>9</sup> J. Ratzinger, *Der christliche Glaube und die Weltreligionen*, w: J. B. Metz (wyd.), *Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner*, t. II, Freiburg i. Br. 1964, s. 290.

<sup>10</sup> Odnośnie do tego por. szczególnie K. Feiereis, *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Erfurter Theologische Studien 18, Leipzig 1965; P. H. Neumann, *Der Preis der Mündigkeit. Über Lessings Dramen*, Stuttgart 1977, s. 60 nn.

że jest to zadufanie w sobie, charakteryzujące niewiarę. Przechodząc nas przed tym Dzieje Apostolskie: „Mężowie ateńscy — przemówił Paweł stanąwszy na Areopagu — widzę, że jesteście pod każdym względem bardzo religijni. Przechodząc bowiem i oglądając wasze świątynie jedną po drugiej, znalazłem też ołtarz z napisem: «Nieznanemu Bogu». Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając. Bóg, który stworzył świat i wszystko na nim, On, który jest Panem nieba i ziemi, nie mieszka w świątyniach zbudowanych ręką ludzką i nie odbiera posługi z rąk ludzkich, jak gdyby czegoś potrzebował, bo sam daje wszystkim życie i oddech, i wszystko. On z jednego człowieka wyprowadził cały rodzaj ludzki, aby zamieszkiwał całą powierzchnię ziemi. Określił właściwe czasy i granice ich zamieszkania, aby szukali Boga, czy nie znajdą Go niejako po omacku. Bo w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas. Bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy, jak też powiedzieli niektórzy z waszych poetów: «Jesteśmy bowiem z Jego rodu». Będąc więc z rodu Bożego, nie powinniśmy sądzić, że bóstwo jest podobne do złota albo srebra, albo do kamienia, wytworu rąk i myśli człowieka. Nie zważając na czasy nieświadości, wzywa Bóg teraz wszędzie i wszystkich ludzi do nawrócenia” (Dz 17, 22-30)<sup>11</sup>. W tym miejscu zauważa się również, że w żadnym wypadku nie chodzi o zrównanie wszelkich religii w sensie sprowadzenia ich do jednego kształtu. Pozostaje jednak dążność do zbliżenia. Ponieważ Objawienie Boże, przede wszystkim w Nowym Testamencie, współistnieje z dziejami ludzkości (Jezus Chrystus umarł za wszystkich, apostołów posłał do wszystkich narodów) oraz ponieważ działanie łaski przekracza dostrzegalne dziedziny życia kościelnego, przeto nie możemy wydać absolutnie definitywnego sądu, gdzie w poruszeniu religijnego ducha mamy do czynienia z „naturalną religią” czy objawieniem, a gdzie nie. W religii objawionej zakłada się jako podstawę ludzkich poszukiwań zdolność przyjęcia, która mimo wszystko jest zmienna. Jednakże pomimo wszelkiego podobieństwa form nie można wykluczyć równie wielkiego niepodobieństwa w rozumieniu Boga. W ludzkim poszukiwaniu nic nie jest z góry wolne od pewności siebie. Niekiedy granica jest bardzo cienka, tak że chociaż zdecydowanie w wyznawaniu wiary, należące do jej istoty, różni się w gruncie rzeczy od nietolerancyj-

<sup>11</sup> Poza komentarzami do Dziejów Apostolskich, napisanymi przez H. Conzelmanna (Tübingen 1963, s. 96—105) i E. Haenchena (Göttingen 1968<sup>o</sup>, s. 453—468), a także klasycznymi monografiami E. Nordena, M. Dibeliusa i in. por. przede wszystkim F. Mussner, *Anknüpfung und Kerygma in der Areopagrede* (Dz 17, 22b-31), w: *Praesentia salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments*, Düsseldorf 1977, s. 235—243.

nego fanatyzmu, to jednak można odnieść wrażenie, jakoby obie te rzeczywistości stały blisko siebie.

Na pewno jest coś wspólnego — mianowicie nurtująca człowieka potrzeba opuszczenia świata złudzeń i poszukiwanie Boga. Do tej dziedziny należy również: wolność od więzów namiętności, które przykuwają do rzeczy zewnętrznych; zdyscyplinowanie ludzkiej mowy i fantazji, jak też nieskoordynowanych myśli; skupianie sił we wnętrzu człowieka; dar ciszy jako źródło duchowego widzenia i pierwotnego słyszenia; możliwość dystansu wobec wszelkich uwodzicielskich atrakcji; czystość uczuć, wolność od nieszczerych powiązań itd. Jednakże należy się strzec pewnej niefrasobliwości, jakoby obojętne były różne techniki i metody życia religijnego, jakoby była tak wielka wspólnota na bazie religii i filozofii, że wydaje się istnieć możliwość daleko idącej wymienności treści. Nie ma żadnej innej drogi między formami nowej religijności a wiarą chrześcijańską, jak tylko stałe rozróżnianie duchów. Dokonuje się ono według wielu kryteriów, które nie stanowią niezmiennego arsenału, lecz poprzez wieki wciąż na nowo się kształtują, uwzględniając partnera i konfrontację z nim, a także przyjmując w danym przypadku różną postać. W tym sensie należy przykładowo zinterpretować niektóre z tych znamion rozróżniania duchów.

## II. KRYTERIA ROZRÓZNIANIA RELIGIJNYCH DUCHÓW

Fenomeny nowej religijności przyjmują różnorodne postacie. Jest rzeczą konieczną poznać bardzo dokładnie poszczególne formy i mieć ukształtowany o nich obraz<sup>12</sup>. Stąd przedstawienie wspólnej „listy” znamion owego rozróżniania niesie z sobą pewne ryzyko. Chodziłoby tu tylko o nowe, młodzieżowe religie, o odnowę religii dalekowschodnich i technik medytacji, jak też o większe zainteresowanie procesami parapsychicznymi, takimi jak: jasnowidztwo, telepatia, zjawy, percepcja pozazmysłowa, okultyzm, astrologia oraz różnorodne zabobonne obrzędy. Przy tym nierzadko w parze z nimi idzie scjentyzm i spirytyzm. Jednakże nie można również zapomnieć o takich potwornych zjawia-

<sup>12</sup> Por. G. Lanczkowski, *Die neuen Religionen*, Fischer Taschenbuch 6237, Frankfurt 1974; G.-K. Kaltenbrunner (wyd.), *Die Suche nach dem anderen Zustand. Wiederkehr der Mystik?*, Herder Bücherei Initiative 15, Freiburg i. Br. 1976; I. Riedel (wyd.), *Der unverbrauchte Gott. Neue Wege der Religiosität*, Bern—München—Wien 1976; M. Müller-Küppers, F. Specht, *Neue Jugendreligionen*, Göttingen 1979; F.-W. Haack, *Jugendreligionen. Ursachen, Trends, Reaktionen*, München 1979; M. Mildenerger, *Die religiöse Revolte. Jugend zwischen Flucht und Aufbruch*, Fischer Taschenbuch 4208, Frankfurt 1979.



skach, jak kult szatana i religijnie kamuflowane mordy, pranie mózgów i prymitywna dążność do wzbogacania się. Niektóre postaci religijnego świata subkultury są niejasne i niewyraźne. Z wielu powodów nie chcą one, by społeczeństwo je rozpoznało. Można przy tym uwzględnić także formy religijne i rytualne, reprezentujące sobą przestarzały już stopień świadomości religijnej i pozostające na poziomie magii i fetyszyzmu<sup>13</sup>. Właśnie ta ucieczka przed kontrolą publiczną i przed minimum racjonalności, które współistnieje z otwarciem się na społeczeństwo, stanowi dla możliwego recydywizmu ochronę, poszukiwaną w wątpliwych archaicznych i atawistycznych dziedzinach oraz w warstwach świadomości religijnej. W ten sposób da się zrozumieć i to, że niektóre przejawy nowej religijności przedstawiają błędne i zastępcze formy wiary.

W tym kontekście należy teraz podjąć próbę sformułowania przynajmniej kilku kierunków rozróżniania religijnych duchów.

### 1. Niebezpieczeństwo przekreślenia wolności

Nowe formy religijności nierzadko pochodzą z braku poczucia bezpieczeństwa, z doświadczenia utraty sensu czy też z poczucia zagrożenia przyszłości. Cywilizacja techniki zdaje się żądać od człowieka wypełnienia obowiązków, które przerastają jego siły i niezmiernie zakłócają jego egzystencję. Jeśli chodzi o pytanie o pochodzenie i cel człowieka, o ostateczne źródło sensu, o życie po tamtej stronie śmierci oraz o dobro i zło, to z wielu przyczyn zanik świadomości religijnej powoduje pewną pustkę... Formy nowej religijności pojawiają się jednak nie tylko w tych krytycznych momentach. Korzystają one ze społecznego kryzysu, obiecują bezpieczeństwo i sygnalizują wyjście z tego, co dotąd sprawia niemal same trudności i przedstawia sytuację beznadziejną. Ta obietnica ukazuje zdrowy, już niebawem możliwy do osiągnięcia świat. Przy czym samemu posiada się absolutną prawdę, wszyscy inni natomiast są błędnie kierowani przez szatana. W tym kontekście tworzy się wrogie nastawienie w stosunku do człowieka spoza danego kręgu. Dominująca postać kierownicza ujawnia słabe strony poszczególnych jednostek. „Nad-ojciec” wskazuje drogę do zbawienia. Z tego powodu wyraża się też zgodę na wewnętrzną kontrolę i stały nadzór, który prowadzi do wycisku całej osoby. Najbardziej nowoczesne metody szkoleniowe, w połączeniu z jednostronnym zbliżeniem i duchowym

<sup>13</sup> Odnośnie do tej problematyki por. G. Widengren, *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969, s. 1—9; L. Petzold (wyd.), *Magie und Religion, Wege der Forschung CCCXXXVII*, Darmstadt 1978.

ogniem huraganowym, wykluczają krytykę i możliwość własnego sądu. Jednocześnie fanatyzuje się swoich zwolenników.

Gdzie mamy do czynienia z taką religijnością, tam wolność człowieka jest nie tylko zagrożona, lecz człowiek jest tam ostatecznie zdegradowany do niepełnoletniego członka związku religijnego. Prawdziwa religia zna wprawdzie posłuszeństwo i zobowiązania na rzecz wspólnoty, lecz w miarodajnym polu jej oddziaływania nie jest wcale błahą rzeczą prawidłowe posługiwanie się wolnością. To właśnie wiara chrześcijańska chce przewyciężyć wszelkie infantylne sprawowanie opieki w życiu religijnym i wyswobodzić do wolności (por. Ga 5, 1). Wolność synów Bożych ma pomóc każdemu w zaakceptowaniu swej ludzkiej egzystencji wraz z ryzykiem, jakie ona niesie, oraz wspierać także w znoszeniu wszelkich trudności. Gdzie religia działa na szkodę wolności, tam owo wyswobodzenie pochodzi od nowych bożków. Podobnie ma się rzecz, gdy człowiek, mimo wszelkich ludzkich nacisków ze strony oficjalnego uświadomienia ducha czasów, poddaje się magii i zabobonom, których nie da się pogodzić z godnością osoby ludzkiej.)

## 2. Doświadczenie rzeczywistości, wynikające z wiary

Pismo św. kładzie nacisk na teraźniejszość i na rozpoczynające się już dziś przyszłe zbawienie. Człowiek powinien na nowo odnaleźć swe zagubione pochodzenie. Im bardziej dochodzi do głosu pewność wiary, tym mocniej Nowy Testament podkreśla ustawiczne wzdychanie stworzenia — np. używając kontrastu zwraca uwagę na jeszcze nie odkupioną w pełni rzeczywistość<sup>14</sup>. Wiara powinna człowieka hartować tak, by on przedwcześnie nie unosił się ponad trudną do zniesienia rzeczywistość. Oznacza to przede wszystkim, że chrześcijanin wie, iż przyobiecane mu zbawienie stanowi dla niego dar i zadanie, rzeczywistość i misję, oznajmienie i rozkaz. To, co w nowym życiu przypada mu w udziale, należy zachowywać w chrześcijańskim postępowaniu, a w związku z tym trzeba to wciąż na nowo zdobywać. Etyczne zachowywanie nowej rzeczywistości zna kruchość i fragmentaryczność zbawienia w historii ludzkości.

Z tego względu chrześcijanin akceptuje również słabość swego bytu i odnoszone przez siebie niepowodzenia. Nie chce odwracać się od trudnej rzeczywistości świata, co by uzyskał przy zasto-

<sup>14</sup> Por. na sposób streszczenia W. Schmithals, *Die theologische Anthropologie des Paulus. Auslegung von Röm 7, 17 — 8, 39*, Stuttgart 1980, s. 83 nn (literatura).

sowaniu tysięcy środków odurzających i uśmierzających ból — czy to by były lekarstwa, czy też narkotyki. Wszystkie, same z siebie złudne drogi ucieczki pozostają w istotnej sprzeczności z człowieczeństwem, którego mamy uczyć się od Jezusa Chrystusa i które należy przeżywać w Jego duchu. Rzeczywistość krzyża, która opiewa trzeźwą akceptację, a jednocześnie zwycięskie pokonanie nieprzyjaznej rzeczywistości, znajduje się w centrum chrześcijańskiego sensu życia. W tym sensie chrześcijaństwo nie jest religią idealistyczną. To jest właśnie znamienne, jak obietnice eschatologiczne związane są z warunkami skończonej i kruchej egzystencji. Chrześcijaństwo broni „zasady realizmu”, która musi być rozstrzygającym elementem dzisiejszej krytyki religii.

### 3. Zdolność sprzeciwu wypływająca z nadziei

Nadzieja wiąże ze sobą terażniejszość i przyszłość. „Nadzieja zaś, której spełnienie już się ogląda, nie jest nadzieją, bo jak można się jeszcze spodziewać tego, co już się ogląda? Jeżeli jednak, nie oglądając, spodziewamy się czegoś, to z wytrwałością tego oczekujemy” (Rz 8, 24 n). Chrześcijanin wie, że tu na ziemi nie może uzyskać ostatecznej pewności co do swego zbawienia — ani przez medytację czy ascezę, ani przez koncentrację czy też ćwiczenia. Na drodze do zbawienia znajduje się dlatego wytrwale spełnianie swej historycznej misji. Cierpliwość jest mocą oczekiwania. W tym życiu nie istnieje pełne szczęście ani też nieograniczona strefa doskonałej wolności od lęku. Cierpliwość, jako moc oczekiwania, jawi się jednocześnie jako możliwość trwania: ona to pozwoli znieść ciężar terażniejszości oraz ochronić to, co zostało niegdyś dane. Wie ona również o tym, że ludzkie pragnienie i głód sensu nie może być zaspokojony nagłym przeniesieniem w obszar zbawienia. Zbawiony świat zaczyna początkowo nabierać znaczenia, ale jest jeszcze zewsząd zagrożony. Dlatego cierpliwość jest wyposażona w siłę sprzeciwu wobec złych mocy: aby człowiek nie cofał się przed nimi i nie dał się im pokonać. Człowiek nie może zmienić swej dotychczasowej tożsamości przez sam fakt wejścia do sekty religijnej i nie może stać się kimś nowym przez zerwanie dotychczasowych powiązań. Tę ludzką egzystencję „między czasami” cechuje stanowczość i czujność, wytrwałość i męstwo na co dzień. Czysty entuzjazm byłby życiem przeznaczonym dla aniołów, które nie brałoby na serio trudnej komunikacji międzyludzkiej oraz ścisłego związku ludzkiej istoty z cielesnością.

#### 4. Służba i posłannictwo

Przyobiecane go zbawienia nie można ograniczać do jednego odbiorcy. Nadzieja domaga się dzielenia się nim z innymi. Dlatego nie jest także dozwolone autystyczne i narcystyczne ograniczanie zbawienia i szczęścia tylko do jego odbiorców — czy byłaby to jednostka, czy też grupa. Wewnętrzna głębia nowej religijności jest rzeczą bardzo dwuznaczną. Jest ona nie tylko zbliżona do irracjonalnej ucieczki przed konkretną odpowiedzialnością za świat, lecz zdaje się ona także niby Moloch wchłaniać wszystko w macki własnego ja. Głód przeżyć i pragnienie „doświadczeń” jest tego przykładem. Nie chodzi przy tym o podobny fenomen, kiedy owo „ja” chce absolutnie panować nad sobą lub też jako substancjalne centrum pragnie rozpląnąć się w nicości, by ujrzeć Absolut. Otrzymywane zbawienie musi się stać motorem postępowania<sup>15</sup>. Dlatego poszukiwanie zbawienia jest jednocześnie ćwiczeniem gotowości wstawiania się i poświęcania za tych, którzy są jeszcze w potrzebie. Jest to czymś obcym dla świadomości elitarniej, jak też dla niektórych nowych religii. Religijność chrześcijańska, ze względu na oddanie się Boga za świat, wymaga nawrócenia się w stronę miłości i pojednania z zagniewanym bratem. Gdy medytacja nie prowadzi do pełniejszego odkrycia oblicza bliźniego, wówczas budzi się pewne podejrzenie. Bóg bowiem nie przychodzi tylko do mnie samego, lecz kocha każdego człowieka, który może nagle okazać się moim bliźnim. Tylko w stałej dyspozycyjności i gotowości do przyjęcia posłannictwa spełniamy również to, co nie jest tylko naszym kaprysem. Posłannictwo i wierność przyjętej raz na zawsze misji stanowią prawdziwą ofiarę entuzjazmu, w nich bowiem oczyszcza się on i uszlachetnia. Wie on również o tym, że nie może być zawsze upojony doznaniem doświadczeniem i bezpiecznym posiadaniem zbawienia, lecz że należy do niego również stan zagrożenia i przejściowy niedostatek, doświadczenie pustki i beznadziejności. Gdzie brakuje tego posłannictwa i solidarności ze zranionym światem, tam chrześcijaństwo staje się jedynie religią samoużycia. „Jeśli nasze życie chrześcijańskie z reguły nie jest w stanie przeniknąć świat i przełamać jego wrogie siły, to tylko dlatego, że nie jest to w pełni i wyłącznie życie chrześcijańskie”<sup>16</sup>.

Nie można przeciwdziałać formom nowej religijności, wychodząc z krańcowych fenomenów i symptomów życia chrześcijań-

<sup>15</sup> Zob. H. U. von Balthasar, *In Gottes Einsatz leben*, Kriterien 24, Einsiedeln 1971, s. 89 nn.

<sup>16</sup> M. Delbrêl, *Gebet in einem weltlichen Leben*, Beten heute 4, Einsiedeln 1974, s. 100.

skiego. Konfrontacja możliwa jest jedynie wtedy, gdy wyjdzie się z centrum wiary chrześcijańskiej. Dlatego nie wystarczą w tym dialogu nawet wszystkie sporadyczne strategie działania. Szczególne komanda dla akcji prowadzonej przeciw formom nowej religijności mają wątpliwą wartość tak samo, jak nadzwyczajne środki pastoralne, stosowane wobec tych, którzy znajdują się na obrzeżach wiary kościelnej, albo wobec ateistów<sup>17</sup>. Tutaj tkwi także granica wszelkiej informacji, niezależnie od tego, jak ona w gruncie rzeczy jest ważna. Ostatecznie chodzi o świadectwo dobrze przeżytego życia w oparciu o wiarę chrześcijańską.

Już przedstawione dotychczas kryteria dawały okazję do chrześcijańskiego rachunku sumienia: czy mianowicie nasza religia nie była niekiedy religią braku wolności, własnej słabości, ucieczki przed odpowiedzialnością i dawaniem nadziei. Bez własnej odnowy nie będziemy mogli wytrzymać skutków nieodzownej konfrontacji.

### III. O ODNOWĘ W KOŚCIELE

Wiara chrześcijańska nie jest już w stanie religijnie pozyskiwać w sposób widoczny wielu ludzi. Z pewnością, nie może ona także zaspokoić niektórych „potrzeb religijnych”. Nie wolno jej również popierać pewnego zdziczenia na terenie religijnym. Nie miałyby to żadnego sensu, gdyby na rynku możliwości kierowała się tylko i wyłącznie podażą i popytem, nie uwzględniając zupełnie tajemnych tęsknot i życzeń człowieka. Nie może ona np. wyrzekać się racjonalizowania religijności. Bez wątpienia jednak wzrost pozakościelnych kultów świadczy o tym, że Kościoły chrześcijańskie przeżywają kryzys, który wpływa na zmniejszanie się ich religijnego zasięgu. Na pewno wiąże się to częściowo z ich strukturą: są one mianowicie wielkimi Kościołami, usytuowanymi wewnątrz nowoczesnego społeczeństwa. Zbyt mocno wspierają się na gruncie cywilizacji przemysłowej, a więc na gruncie, który właśnie chciałoby się opuścić. Ucieka się jednak również przed hipertroficzną instytucjonalizacją dzisiejszych naszych Kościołów (przynajmniej na naszych szerokościach geograficznych). Chodzi jednak przy tym nie tylko o znane trudności w identyfikacji z tymi Kościołami<sup>18</sup>; rozdarcie sięga głębiej. Oto

<sup>17</sup> W analogiczny sposób pisze K. Lehmann, *Die kirchliche Verkündigung angesichts des modernen Unglaubens*, w: *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, t. III, Freiburg 1968, s. 638—671.

<sup>18</sup> Zob. J. Ratzinger, K. Lehmann, *Mit der Kirche leben*, Freiburg i. Br.

nie wymaga się już naukowej teologii, lecz — fundamentalistycznie rzecz biorąc — więzi personalnych; nie tyle wymaga się wiary, ile mitu i magii. Są to bez wątpienia również formy protestu i alternatywy przeciwko określonemu fenotypowi Kościoła.

W tym kontekście chciałbym poruszyć tylko trzy *kierunki* *cdnowy*, które ściśle łączą się z tymi sprzeciwami. Nie może przy tym wchodzić w grę źle rozumiane konkurencyjne stanowisko Kościołów chrześcijańskich wobec form nowej religijności. Nie mają one bez wątpienia tej samej podstawy, jak też różne jest w nich rozumienie religii. Jednakże wyzwanie zostało rzucone. Odpowiedź nie polega na jakichkolwiek formach częściowej adaptacji, „reakcji” czy też poufałości, lecz na duchowej regeneracji własnego oblicza, opierającej się na pierwotnym źródle.

### 1. Oświecenie od wewnątrz i całościowe budzenie wiary

Wiara chrześcijańska, zgodnie z jej własnym świadectwem, zgadza się z rozumnością człowieka. Nie kieruje się ona wprawdzie logiką zdrowego rozumowania; zawiera jednak własną treść, którą da się wyrazić słowami i przekazać innym. Tak więc wiara sama usprawiedliwia siebie przed wszelką opinią publiczną. Trzeba jednak stwierdzić, że rezultatem takiej racjonalnej postaci wiary chrześcijańskiej są nieporozumienia, które zachodzą szczególnie wtedy, gdy pojawia się w niej ekstremalne panowanie rozsądku i rozumu. W naszych Kościołach wiara posiada najbardziej dydaktyczną postać. Wielu ludzi ma wrażenie, że przyjęcie tajemnicy Bożej musi być poprzedzone nauczaniem wiary lub nawet teologiczną argumentacją. Dla niektórych jednak droga tych poszczególnych, racjonalnych pewników jest zbyt trudna i niepewna. Do tego dochodzi autorytatywne ustalenie treści wiary, co jeszcze zwiększa stopień abstrakcji. W rzeczy samej nawarstwia się tu coś, co w wielkiej tradycji chrześcijańskiej jest o wiele bardziej istotne. Otóż wiara nie znajduje się na końcu długiego ciągu matematycznego, lecz jest ona początkiem i motorem całości. Do wiary dochodzi się przede wszystkim przez doświadczenie pewności, przez wewnętrzne pocieszenie, przez potwierdzenie i umocnienie. W rzeczywistości biblijne rozpoznanie wiary ma także coś wspólnego z oświeceniem oczu serca<sup>19</sup>. Jeśli

1977<sup>3</sup>; K. Forster (wyd.), *Religiös ohne Kirche? Eine Herausforderung für Glaube und Kirche*, Mainz 1977.

<sup>19</sup> Por. H. U. von Balthasar, *Leuchtet Jesus ein?*, w: tenże, *Neue Klarstellungen*, Kriterien 49, Einsiedeln 1979, s. 8 nn; odnośnie do założeń por. także P. Rousselot, *Die Augen des Glaubens, Christ heute. Fünfte Reihe, Zweites Bändchen*, Einsiedeln 1963.

oko wewnętrzne nie jest zdrowe, na nic się nie zdadzą wszelkie zewnętrzne pouczenia. Człowiek szuka żywego oblicza prawdy i chce niejako od wewnątrz posmakować i odczuć pewność obietnicy. Tylko wtedy wiara pomoże doświadczyć samego siebie. Nie wystarczy więc, by wiara była od zewnątrz przekazywana na sposób racjonalny. Musi ona sama z siebie jaśnieć na różne sposoby. Już zapomnieliśmy, w jakiej mierze wiara jest także „mystyką”<sup>20</sup>. Jeśli chodzi o metody przekazywania wiary, to zapewne nasza katechetyka i pedagogika religii winna tu być gruntownie i na nowo przekwalifikowana.

Nie ma też żadnego sensu dodawać do racjonalnych komponentów (albo wstwiać w ich miejsce) „afektywne” elementy, czy też „emocjonalne” wymiary. Zewnętrzne zestawienie obok siebie racjonalności i emocjonalności nie tworzy jeszcze jednolitego człowieka. W gruncie rzeczy chodzi o to, by pozostawić wolne pole działania temu, co w spotkaniu z Bogiem jest ściśle bezpośrednie i nieprzekazywalne. We wnętrzu człowieka kryje się także coś racjonalnie niewytłumaczalnego, czego nie można nawet przez długi czas opanować we właściwy sposób. Wchodzi tu w grę nastrój, stan duchowy, istniejący w nas wzorzec postępowania, impulsy i hamulce, agresywność i lęki, mentalność i postawy. Tego, co jest w człowieku przed, obok, z tyłu, pod i nad naszą rozumnością, nie da się całkowicie ująć jednym pojęciem. Jednakże oświecenie i rozbudzenie polega właśnie na tym, że się wydobywa na wierzch owe warstwy ludzkiego wnętrza, że się je przekształca i rozwija. Rzuca się również światło na ich istotę i w sposób zrozumiały je się wyjaśnia. Ich rozwój jest częścią integralną faktu przyjęcia wiary.

To się na nic nie zda, jeśli rozpowszechnione zintelektualizowanie i zwerbalizowanie będziemy jeszcze chcieli uzupełnić fałszywą jowialnością i sztuczną spontanicznością. Racjonalne niemal wyjałowienie da się na nowo przełamać tylko wtedy, gdy od wewnątrz rozbudzi się wiarę z jej twórczymi zdolnościami oraz da się przy tym nowy impuls dla fantazji i twórczości. Nie potrzebuję tu udowadniać, że wielka tradycja duchowości naszego Kościoła posiada tak wiele własnych skarbów, iż nie musimy niczego zapożyczać z obcych kultur, niezależnie od tego, jak bardzo użyteczne mogłyby być pochodzące od nich impulsy.

<sup>20</sup> Raz po raz wskazywał na to K. Rahner, por. np. *Erfahrung des Geistes*, Freiburg i. Br. 1977<sup>2</sup>, s. 24 nn, 34 nn; odnośnie do tego tematu por. także A. Brunner, *Der Schritt über die Grenzen, Wesen und Sinn der Mystik*, Würzburg 1972.

## 2. Odwaga wyznania całej prawdy

Religia nie może składać się z rzeczywistości połowicznych. Jeśli podstawa rzeczywistości nie została odkryta, a zaczyna zobowiązywać, to nie może ona także stanowić ostatecznego solidnego oparcia. Tylko stanowcze przeświadczenie może pociągnąć przez świadectwo i przykład. Nie wystarczy sprowadzać wszystko do niewiążącej „oferty”, czy też ubierać się w suknię tanizny, gdy głosi się prawdę.

Wiara chrześcijańska w ciągu swej historii grzeszyła z pewnością nietolerancją i dogmatyzmem. Ale byłaby to fałszywa reakcja, gdyby prawdę Objawienia zaczęto z kolei przekazywać połowicznie, miękko i letnio. Kościoły chrześcijańskie straciły tak wielu młodych ludzi nie tylko dlatego, że nie potrafiły przemówić do nich we właściwy sposób, lecz także dlatego, że nie stawiały im wystarczających wymagań. Różne ruchy adaptacyjne, które miały dzisiejszemu społeczeństwu wykazać integracyjną zdolność chrześcijaństwa, nierzadko wywołują wprost przeciwny efekt. One to pozbawiły samą wiarę chrześcijańską jej żywotności, pozwoliły soli, by zwietrzała, wygładziły niekonformistyczne wyzwanie życia chrześcijańskiego, a wybuchową substancję Objawienia rozdzielały w bardzo małych dozach oraz dawały jej przyjemną i niegroźną etykietę. W ten sposób zanikło prorockie znamię chrześcijaństwa.

Właściwie, nie potrzebowano by istnienia subkultur, kontrsystemów i alternatyw, gdybyśmy we wszystkich warstwach i na wszystkich poziomach życia kościelnego nie brali udziału w tej wyprzedaży. Przez długie lata debatowaliśmy nad strukturami i prowadziliśmy grę demokratyzacji, budowaliśmy wielkie biurokracje, zawieraliśmy kompromisy z wielkimi tego świata, pozwoliliśmy, by upadła dyscyplina, nie zwracaliśmy już uwagi na surowe wychowanie w zakonach, uwalnialiśmy się od cierpienia, daliśmy się zubożać. Za dużo braliśmy udziału w grze i naraziliśmy na szwank rewolucyjny, zawsze nowy i szczególny charakter wiary chrześcijańskiej.

Wołania o stanowczość, jak ktoś mógłby przypuszczać, nie można mylić z przywracaniem minionej przeszłości. Ona nie była znów tak świetlana. Odwaga potrzebna do wyznania prawdy, i to całej prawdy, jest czymś innym niż dogmatyczny upór i fanatyczne dziwactwo, jest również czymś innym niż ślepe samouznanie i elitarna zarozumiałość. Autentyczna stanowczość jest siostrą pokory i prawdziwości, w przeciwnym bowiem razie jest ona w tym świecie z góry skazana na przegrane.



### 3. Zakładanie wspólnot żywotnych i na miarę ludzką

Przyciągająca siła religijnych subkultur pochodzi również z rozkładu wielu form życia wspólnego w społeczeństwie i państwie, jak też w naszych wielkich strukturach kościelnych. Nie jest to tylko następstwem izolacji i utraty sensu, zagrożenia przyszłości czy też utraty bezpieczeństwa w naszych rodzinach, lecz wiąże się to ze stanem naszego szkolnictwa, ze spustoszeniem na terenach mieszkalnych, biurokratyzacją w wielu sferach życia i ze wzrastającą segmentaryzacją dziedzin naszej egzystencji. Również wspólnoty kościelne nie mogą już tak często — ze względu na swą wielkość i swoje struktury — zapewnić żywotnej przestrzeni życiowej na miarę ludzką<sup>21</sup>.

Wołanie o bezpieczeństwo w grupach, jak to już zostało wspomniane, ma też swe ujemne skutki. Może ono prowadzić do chorobliwej niezależności od grupy i poważnej utraty wszelkiej samodzielności. Przymus grupowy może stać się formą terroryzmu. Niektórzy już po krótkim czasie przynależności do grupy stają się posłusznymi marionetkami, wyzbytymi wszelkiego krytycyzmu wobec danych poglądów lub wobec samej osoby lidera. Związek z grupą może być tak ekskluzywny, że znajdujący się poza nią będą traktowani jako „wrogowie”, a jakiegokolwiek stosunki z nieczłonkami stają się już niemożliwe. Każdy powrót do wcześniejszego zawodu lub kontynuacja wykształcenia będzie iluzją.

Jeżeli nawet dostrzega się te zagrożenia, to i tak ucieczkę w świat podziemia religijnego należy rozumieć jako protest przeciw brakowi wspólnoty. Dlatego do zadań osób wierzących należy również i to, by przez strukturalizację i dzielenie wielkich wspólnot tworzyć „małe światy” na miarę ludzką<sup>22</sup>. Są one tak bardzo konieczne dlatego, że tylko w obustronnych stosunkach buduje się i osiąga tożsamość osobistą. Ponieważ konkretna osoba w znacznym stopniu wycofała się z wielkich struktur społecznych, Kościół musi więc wytworzyć pewne formy pośrednie, które nie będą zbyt łatwo ulegać tendencjom prywatyzacji ani też nie będą przynależały do anonimowych i potężnych struktur<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Odnośnie do przedstawionego tu problemu por. K. Lehmann, *Was ist eine christliche Gemeinde*, *Communio* 1 (1972) 481—497; tenże, *Chancen und Grenzen der neuen Gemeindeftheologie*, *Communio* 6 (1977) 111—127.

<sup>22</sup> Jeśli chodzi o to pojęcie, to por. A. Schütz, T. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Neuwied-Darmstadt 1975 (a także Frankfurt 1979); T. Luckmann, *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn 1980.

<sup>23</sup> Co do przytoczonych wniosków poza wymienioną w przyp. 22 literaturą por. także F.-X. Kaufmann, *Kirche begreifen. Analyse und Thesen*

Oczywiście, dojdzie do tego w takim stopniu, na ile takie małe grupy, spełniające w pozytywnym znaczeniu rolę owych „małych światów”, otworzą się i pozwolą rozwijać w stopniowo coraz większe i szersze formy społeczne. Właśnie Kościół — ponad tymi „ciepłymi gniazdkami” takich małych grup — musi pozostać uniwersalny i powszechny. On nie daje się zadowolić budowaniem osobistej tożsamości każdego; leczy też nie tylko z ran zadanych społeczeństwu, lecz uzdalnia do budowania rzeczywistości społecznej. Aby to budowanie umożliwić, wiara chrześcijańska musi zdobyć się na paradoks: w bardziej anonimowo ukształtowanym świecie zakładać żywotne i na miarę ludzką, płodne i wzorcowe wspólnoty. Również we wcześniejszych stuleciach Kościół ciągle to czynił. Jeżeli zda się na Ducha Pana, to będzie wciąż na nowo i w nieoczekiwanych formach gromadzić chrześcijan.

W doczesności chrześcijaństwo nie osiągnęło swej doskonałej postaci. Wprawdzie nie ma nic innego do powiedzenia światu, jak tylko Słowo, które jest Synem miłości. Lecz sens tego Słowa objawi się dopiero w konfrontacji i metamorfozie. Obecnie nie znajdziemy czystego chrześcijaństwa. Tego, co jest nasze, lepiej uczymy się w sporze z innymi, a nawet okazuje się niekiedy, że ktoś obcy mówi nam to, co może nam pomóc lub przynajmniej otworzyć nam oczy na siebie. W tym właśnie dostrzegam korzystną stronę tej historycznej godziny.

tłum. Franciszek Mickiewicz SAC

*zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg i. Br. 1979, s. 111 nn, 156 nn; A. Hahn, *Religion und der Verlust der Sinngebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt 1974; T. Rendtorff, *Gesellschaft ohne Religion?*, München 1975; D. Rössler, *Die Vernunft der Religion*, München 1976; H. Halbfas, *Religion, Bibliothek Themen der Theologie, Ergänzungsband*, Stuttgart 1976; H. Gollwitzer, *Was ist Religion?*, München 1980. W celu pogłębienia tematu por. jeszcze K. Lehmann, *Vom Sinn der christlichen Existenz zwischen Enthusiasmus und Institution*, w: A. Paus (wyd.), *Suche nach Sinn — Suche nach Gott*, Salzburger Hochschulwochen 1977, Graz—Wien—Köln 1978, s. 47—93; A. Paus (wyd.), *Jesus Christus und die Religionen*, Salzburger Hochschulwochen 1979, Graz—Wien—Köln 1980.