

KOŚCIÓŁ W DIASPORZE ŚWIECKIEJ I IDEOLOGICZNEJ

Powyższy tytuł zapowiada określoną eklezjologię kontekstualną, widzianą okiem katolickiego teologa z NRD. Powyższe przedsięwzięcie świadomie dotyczy teologii diaspory, ponieważ każda taka teologia ma charakter kontekstualny. Dotyczy ona konkretnej sytuacji, w jakiej żyje i działa Kościół (*Kościół w mniejszości*). Należy bowiem dokonać refleksji teologicznej nad określoną sytuacją Kościoła w diasporze, aby w ten sposób osiągnąć nowe spojrzenie na uwarunkowania działalności pastoralnej. W raporcie wydanym przez Bruno Schulza w r. 1957, dotyczącym prób sformułowania eklezjologii diaspory w latach 1930—1957 czytamy: dąży się do tego, „aby dokonać wglądu do pracowni życia Kościoła, gdzie pośród trudów codzienności szuka się środków i dróg do lepszego poznania swej istoty i do polepszenia swego bytu”¹.

Do haseł, które oznaczają eklezjologię diaspory jako teologię kontekstualną należą: konkretna sytuacja („trudy powszechnego dnia Kościoła”), pogłębiona refleksja teologiczno-eklezjologiczna („głębsza samoświadomość”) oraz przewyciężenie problemów („polepszenie bytu”). Ponadto można wykazać, że eklezjologia diaspory była nieustannym przedsięwzięciem ekumenicznym, mimo że początkowo chodziło o sytuację mniejszości wyznaniowych, a kategorie teologiczne, poddawane refleksji, miały charakter również specyficznie wyznaniowy. Jednakże każdorazowa teologia diaspory odkrywała bliskie sposoby rozumowania, dzięki podobnej sytuacji bytowej. Możliwe więc było wzajemne uczenie się, co w istocie miało miejsce. Wyzwanie „nowej diaspory” Kościoła w świecie pozachrześcijańskim spowodowało rezygnację z granic wyznaniowych i stworzenie teologii czy też eklezjologii diaspory o charakterze ekumenicznym, bez eliminowania elementu wyznaniowego. Wprost przeciwnie, powstała okazja pozytywna

¹ B. Schulz, *Auf dem Weg zu einer Theologie der Diasporakirche*, w: *Theologische Materialien für Kontroverstheologie und Konfessionkunde*. Mitteilungen des Johann-Adam-Möhler-Instituts, 1957, zeszyt 3/4, 33—64, cyt. 34. Według A. Kötter, *Diaspora — was ist das eigentlich?*, w: *Priesterjahreft* 1972, 8.

nego rozumienia tego wyznania jako „zjednoczenia różnorodności”².

Jeżeli spogląda się na dyskusje minionych 50 lat, dotyczące pojęcia diaspory, można z łatwością stwierdzić, że diaspora ma w swoim podstawowym znaczeniu trzy cechy charakterystyczne:

1. statystyczna sytuacja mniejszości,
2. brak uwarunkowań dla powstania i działalności integralnej wspólnoty parafialnej,
3. konkurencja własnego systemu normatywnego z podobnym systemem większości legitymującej się innym wyznaniem.

Powyższe cechy, mające charakter socjologiczny, określa N. Greinacher, idąc za W. Menges³. Autorzy ci sugerują wprowadzić precyzyjny, ale zarazem daleko idący zespół rozumienia pojęcia diaspory, aby sprostać różnym jej sytuacjom, w jakich Kościół czy wspólnota żyje: jako „diaspora wyznaniowa” (mniejszość wyznania chrześcijańskiego na terenie innej wyznaniowej większości), jako „diaspora świecka” (mniejszość chrześcijańska wobec niewierzącej większości), jako „diaspora ideologiczna (światopoglądowa)” (chrześcijańska mniejszość wśród niewierzącej czy też wyraźnie ateistycznej większości mającej swoistą ideologię), jako „diaspora pluralistyczna” (mniejszość chrześcijańska w społeczeństwie pluralistycznym), jako „diaspora nonkonformistyczna” (chrześcijańska mniejszość w społeczeństwie zdominowanym przez określoną religię, np. przez islam, albo przez inną religię Wschodu). Tak widziana diaspora jest pojęciem sytuatywnym i kontekstualnym, ale nie jest ona *nota ecclesiae*. Innymi słowy: Kościół może egzystować faktycznie, z racji swych kontekstualnych uwarunkowań, jako diaspora, lecz nie musi być takim z racji swej istoty. Różne konteksty diaspory wymagają inaczej akcentowanych eklezjologii, które nie różnią się co do swej istoty⁴.

² Por. Spis literatury u B. Schulz (przyp. 1) oraz Wydział Studiów Teologicznych przy Związku Kościołów protestanckich w NRD, diaspora. Opracowania na temat aktualnego znaczenia terminu, Berlin 1975 (maszynopis); por. także K. Neumann, *Diasporakirche als sacramentum mundi*. Karl Rahner und die Diskussion um Volkskirche-Gemeindekirche: TThZ 91 (1982) 52—71; B. Kresing, *Für die Vielen. Zur Theologie der Diaspora*, Paderborn 1984.

³ N. Greinacher, *Diaspora*: SM I (1967) 879—885 = HTTL II (1972) 46—50.

⁴ Por. L. Ullrich, *Diaspora und Ökumene in dogmatischer (systematischer) Sicht*: Cath 38 (1984) 31—65, m.in. przedrukowane w: B. Kresing (przyp. 2) 156—192 i ThJb 1986, 247—274; por. tenże, *Priester in der Diaspora*, w: tenże, *Kirche in nichtchristlicher Welt*. Cztery wykłady Tygodnia Teologicznego w Erfurcie w r. 1984 (EThSchr 15), Leipzig 1986, 55—76.

W każdym razie konieczny jest interkulturowy dialog pomiędzy zróżnicowanymi eklezjologiami kontekstualnymi. Prawdopodobnie bliższe siebie będą eklezjologie wyznaniowe tego samego kontekstu, aniżeli kontekstualne eklezjologie tego samego wyznania w różnych kontekstach kulturowych. Pasterze Kościoła powinni w takiej sytuacji zwrócić baczniejszą uwagę na budowanie jedności, a teologowie na ostrzejsze przestrzeganie rozumienia różnorodności diaspory, podczas gdy „baza” na miejscu, poprzez życie wspólnotowe z wiary, powinna przyczyniać się do wspólnego dzieła, które potrzebuje ciągłego pogłębienia więzi z jednością Kościoła oraz świadomej i weryfikalnej refleksji teologicznej.

1. Opis sytuacji ⁵

NRD rozumie się jako państwo socjalistyczne, którego podstawy stanowią marksizm i leninizm. Kierunki te nie oznaczają samej tylko teorii, lecz są dominującą ideologią wbudowaną mocno w struktury władzy. Społeczeństwo świeckie podlega strukturyzacji wypływającej z powyższych koncepcji ideologicznych. Wszystkie dziedziny życia człowieka uważane są za ideologiczne „pola walki”. Państwo nie jest wolnym od wartościowania faktorem porządku publicznego, lecz stanowi określoną wielkość światopoglądową. Jeżeli nawet niektórzy wierzący „wywalczyli” sobie w życiu zawodowym i publicznym znaczną niezależność ideologiczną, to mimo wszystko istnieją wśród chrześcijan, na płaszczyźnie

⁵ Oprócz różnych wewnętrznych dokumentów wykorzystuję głównie: W. Knauff, *Katholische Kirche in der DDR. Gemeinden in der Bewährung*, Mainz 1982²; H. Moritz, *Religion und Gesellschaft in der DDR*: ThLZ 110 (1985) 573—588; *Katholische Kirche im sozialistischen Staat. Pastoral Schreiben der Katholischen Bischöfe in der DDR an die Priester und Diakone*, z 8.09.1986 (maszynopis); por. HerKor 40 (1986) 574—578; Dr. Joachim Wanke, *Grusswort vor der Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR*, Erfurt 19.9.1986 (maszynopis); K. Feiereis, *Zusammenleben und Kooperation von Christen und Marxisten in der Gesellschaft*. Vortrag auf einem Dialog-Symposium 8-10.10.1986, Budapeszt (maszynopis) HerKor 40 (1986) 578—584. W zachodnich środkach masowego przekazu została skonstruowana pewna sprzeczność, powstała z porównania Wiadomości Pastoralnych biskupów z referatem prof. Feiereisa, ponieważ różne rodzaje literackie obydwu tekstów nie zostały należycie rozpoznane. Wiadomości Pastoralne mają na uwadze konkretną sytuację wiernych, natomiast wykład prof. Feiereisa jest przeznaczony dla teoretycznej dyskusji i powinien być rozumiany szerzej, niezależnie od konkretnej sytuacji pastoralnej. Rozważa on konkretne możliwe perspektywy, o których jeszcze nie wiadomo, czy kiedykolwiek doczekają się swojej realizacji. Por. K. Feiereis, *Wahrheits-Wissenschaft-Fortschritt. Philosophie in der DDR, betrachtet aus der christlicher Sicht*, w: E. Coreth, *Wahrheit in Einheit und Vielheit*, Düsseldorf 1987, 98—127.

społecznej, konflikty wypływające z przekonań religijnych, które ich obciążają i mogą prowadzić do rozgoryczenia i rezygnacji. Do konfliktowych dziedzin życia należą: szkolnictwo (od przedszkola po uniwersytety), praca zawodowa, dostęp czy też działalność na wyższych stopniach kierowniczych gospodarki czy zarządzania, a także dziedzina wychowania do służby wojskowej oraz sama sprawa służby wojskowej, o ile dotyczy ona decyzji sumienia poszczególnych osób, które nie korelują z oczekiwaniami społecznymi. Z drugiej strony dokonuje się prób politycznego zaangażowania Kościołów i chrześcijan. W oficjalnym podręczniku podstawowych zasad marksizmu i leninizmu można przeczytać: „Ateistyczne kształcenie marksistowsko-leninowskie oraz krytyka religii służą praktycznej walce przeciwko burżuazji dla zbudowania socjalizmu i komunizmu. Praktyczna polityka ruchu komunistycznego jest skierowana na zbudowanie i umocnienie ścisłego związku klasy robotniczej z wszystkimi, nawet z religijnie zaangażowanymi robotnikami, bez ryzyka odejścia w sensie ideologicznym od ustalonych pozycji naukowego ateizmu oraz bez czynienia specjalnych układów w kierunku wiary religijnej”⁶.

Konkretna sytuacja naszej ideologicznej diaspory polega na trzech pryncypiach światopoglądowych marksizmu i leninizmu: na pryncypialnej krytyce religii, na teorii społeczeństwa oraz na zasadniczym odrzuceniu każdej ideologicznej koegzystencji. Teoria Marksa, że religia jest „odwróconą świadomością”, utrudnia do dzisiaj współistnienie chrześcijan i marksistów, szczególnie wtedy, gdy religia sprowadzona zostaje na stopień przesądu i zabobonu, i jest nieuznawana jako jedna z form humanizmu. Naturalnie, istnieją nowe rozważania teoretyczne na temat religii, ale „byłoby błędem przyjąć, że poprzez nie krytyka religii stała się teorią religii. Różnica pomiędzy krytyką religii a teorią religii istnieje do dzisiaj”⁷.

Następujące poglądy, które wypływają z marksistowsko-leninowskiej teorii społeczeństwa, szczególnie w fazie rozwiniętego socjalizmu oraz na etapach prowadzących do komunizmu, nie sprawdziły się. Są to: materialistyczny światopogląd wszystkich członków społeczeństwa, zanik religii oraz stworzenie nowego człowieka o osobowości komunistycznej. Taki obraz społeczeństwa i człowieka jest z natury ateistyczny i dąży, poprzez różne wydarzenia (np. pasowanie młodzieży), do określonej kultury ateistycznej. Jeszcze nie jest wiadome, jak daleko prowadzą nowe

⁶ *Dialektischer und historischer Materialismus. Lehrbuch für das marxistisch-leninistische Grundlagenstudium*, Berlin 1984, 37.

⁷ Moritz (przyj. 5) 576.

rozważania marksistowskie, dotyczące pojęcia humanizmu i tolerancji, mogące zobiektywizować totalitarne myślenie marksistowsko-leninowskiej teorii społeczeństwa. Do tej pory uważa się, że „konsekwentny rozdział Kościoła od państwa stwarza niezbędne podstawy do pełnej realizacji tolerancji wobec przekonań religijnych”; jednocześnie podkreśla się konieczność przekazu światopoglądu marksistowskiego w szkolnictwie⁸. W końcu podkreśla się stale, że „na płaszczyźnie ideologicznej nie jest możliwe pokojowe współistnienie obydwóch światopoglądów”⁹. Oznacza to jednak, że światopogląd marksistowsko-leninowski i wiara chrześcijańska nie mogą być w zasadzie uznawane jako równouprawione wielkości porównywalne. Współegzystencję religii i Kościoła uważa się za pewną sprzeczność, jaka może istnieć tak długo, jak długo nie ma ona charakteru antagonistycznego, tzn. jak długo nie zawęży ona systemu, nie przeszkadza mu i czynnie nie kwestionuje dominującej roli ideologii marksistowskiej i jej znaczenia integrującego społeczeństwo socjalistyczne¹⁰.

Sytuacja nie byłaby odpowiednio naszkicowana bez podania uwagi, że nasza „diaspora ideologiczna” jest jednocześnie „diasporą świecką”. Obok „obowiązkowego ateizmu”, „który ma zadanie uwolnić już u samych źródeł społeczeństwo, a szczególnie szkolnictwo, od pierwiastków religijnych”, istnieje także zalewająca nas „fala sekularyzmu”¹¹. Widoczna erozja substancji chrześcijańskiej w tym kraju ma swoje przyczyny nie tyle w ideologicznym, lecz w świeckim kontekście. Indoktrynacja ideologiczna ze swej strony przyczynia się również do zaniku religijności, gdyż działa ona „kontraproduktywnie”. Chociaż co siódmy obywatel przynależy do partii marksistowsko-leninowskiej, nie można jednak stwierdzić, żeby większość narodu przyjęła z przekonania jej światopogląd. W każdym bądź razie myślenie o charakterze świeckim jest popierane; indyferentyzm i nihilizm rozszerzają się jako postawa duchowa. W ten sposób nie tylko wiara religijna, lecz każdy rodzaj myślenia metafizycznego, łącznie z ideologią filozoficzną stają się relatywne i pozostawione własnemu wyborowi. Jak daleko sięga „reprodukcja religii w społeczeństwie NRD”¹², pozostaje jeszcze w sferze dociekań. Oczywista jest jednak „świadomość kontyngentna” w dzisiejszym zaplanowanym społeczeń-

⁸ G. Klaus — M. Buhr, *Philosophisches Wörterbuch II*, Leipzig 1974¹⁰, 1228.

⁹ Tamże, I, 436.

¹⁰ Moritz (przyp. 5) 578; Feiereis (przyp. 5) 578, 580.

¹¹ Wanke (przyp. 5) 2.

¹² Według pracy E. Neuberta, która została wydana przez Wydział Studiów Teologicznych przy Związku Kościołów Protestanckich NRD w r. 1986.

stwie, która pyta o to, co istotnie pomocne, co przynosi korzyść. Pismo św. czyta się przynajmniej selektywnie, wybierając fragmenty mówiące o pokoju, o sprawiedliwości, jak np. Kazanie na Górze.

Aby lepiej uświadomić sobie fakt mniejszości Kościołów w NRD (jest to pierwsza cecha diaspory), trzeba przytoczyć kilka liczb, za których ścisłość pod każdym względem nie mógłbym gwarantować. Po zakończeniu wojny (1945 r.) żyło na naszym terenie około 90% chrześcijan i około 10% nieochrzczonych. Przed kilkoma laty podano do wiadomości w okręgu magdeburskim, że tylko około 10% nowo narodzonych zostaje ochrzczonych (5% w Kościele protestanckim i 5% w Kościele katolickim). Na niektórych terenach, szczególnie w nowo wybudowanych dzielnicach chrzci się tylko około 3% nowo narodzonych (albo mniej) w Kościele protestanckim i około 2% (albo jeszcze mniej) w Kościele katolickim. Ilość chrześcijan protestantów wynosi dzisiaj około 33% wszystkich mieszkańców, natomiast ilość katolików nie przekracza 1/15 liczby mieszkańców NRD. Oznacza to, że spośród 16,6 milionów mieszkańców NRD w końcu roku 1985¹³, 5,5 miliona to protestanci i około 1,1 miliona to katolicy. Należy przy tym pamiętać, że po zakończeniu wojny radziecka strefa okupacyjna liczyła 20 milionów mieszkańców, z czego 4,4 miliony to ludzie, którzy przymusowo musieli opuścić zamieszkałe tereny wschodnie. Wśród nich było 1,9 miliona katolików. W ten sposób ówczesny Kościół katolicki liczył od 2,7 do 2,9 milionów wyznawców. Oprócz tego należy zauważyć, że od 13 sierpnia 1961 do czasu zbudowania muru berlińskiego, około 3 milionów mieszkańców radzieckiej strefy okupacyjnej (od 7. 10. 1949 roku — NRD) opuściło republikę. Według ostatniego spisu ludności z 31. 12. 1964 r., podczas którego stawiano jeszcze pytanie o przynależność religijną, spośród 17 milionów mieszkańców było: 1,37 miliona katolików i 10 milionów protestantów¹⁴.

Na bazie powyższych, przynajmniej statystycznie jasnych, tendencji zauważyć można różnicę pomiędzy Kościołem katolickim

¹³ *Statistisches Taschenbuch der DDR 1986*, Berlin 1986, 15 podaje liczbę ludności przy końcu roku 1985 w wysokości 16.640.059. Nieco inne są cyfry Protestantckiej Służby Prasowej z lutego 1987 roku. Według niej 38,7%, co stanowi 6.435.000, to członkowie Kościołów protestanckich: protestancko-luterański Kościół Saksonii (Dresno) — 1,8 miliona; Protestantcki Kościół w Berlinie — Brandenburgu i Protestantcki Kościół Prowincji Saksonii (Magdeburg) — po 1,2 miliona; Kościół w Turynгии (Eisenach) — 1 milion; Protestantcki Kościół Mecklenburga (Schwerin) — 520.000; Protestantcki Kościół Greifswald 450.000; Protestantcki Kościół z siedzibą w Anhalt (Dessau) — 160.000; Protestantcki Kościół prowincji Görlitz — 105.000.

¹⁴ Kanuft (przyp. 5) 129.

a różnymi Kościołami protestanckimi. Kościół katolicki był od początku na terenie dzisiejszej NRD, również w XVIII i XIX wieku diasporą (wyjmując dwie małe czysto katolickie enklawy w Lausitz i Eichsfeld). Jego liczba, która po zakończeniu drugiej wojny światowej potroiła się, przybliżyła się dzisiaj do stanu przedwojennego. Protestantyczne Kościoły lokalne były przedtem Kościołami ludowymi. Dzisiaj są to diaspory i idą dalej w kierunku pogłębiającej się diaspory. Obydwa wyznania przeżywają „trudności aklimatyzacyjne”. Kościół katolicki musiał się uczyć tego, że nie tylko diaspora wyznaniowa stała się dla niego wyzwaniem, lecz także diaspora świecka i ideologiczna. Wyzwanie to może być podjęte tylko w duchu współpracy ekumenicznej obydwu wyznań. Protestantyczne Kościoły lokalne (nie mylić z kościołami wolnościowymi) musiały uczyć się życia w diasporze przy jednoczesnej konieczności współpracy ze „starszym bratem” (Kościółem katolickim — przyp. tłum.).

2. Refleksje eklezjologiczne

Na podstawie wyżej nakreślonej sytuacji, Kościół jest skazany na powrót do swoich korzeni oraz do swej istoty, ażeby na nowo odkryć pogłębioną samoświadomość, która nie zaciemnia właściwej jego istoty. Eklezjologia katolicka ma swoje oparcie w Soborze Watykańskim II, podczas którego po raz pierwszy w historii soborów została zredagowana Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym. Pamięć o przedsięwzięciu *Gaudium et spes, luctus et angor* nie zwalnia z dalszych dociekań dotyczących naszego tematu, sięgających aż do posłania Starego i Nowego Testamentu.

Z punktu widzenia Starego Testamentu Jahwe i Izrael stanowią dwa bieguny, wokół których wszystko się obraca, również kwestie innych narodów oraz stosunku Izraela do nich. Można zwrócić uwagę na trzy modele tego stosunku, które za każdym razem odpowiadają sytuacji Ludu Bożego¹⁵. Jahwista rozbudował model: „Izrael błogosławieństwem narodów” (por. programatyczną formułę Rdz 12, 2-3), szczególnie w wielonarodowościowym państwie Dawidowo-Salomonowym¹⁶. Realizacja zadania błogosławienia była możliwa na różny sposób¹⁷. Rolę Izraela jako po-

¹⁵ Por. J. Reinoll, *Das Heil der anderen. Alttestamentliche Denkanstöße*, w: *Kirche in nichtchristlicher Welt* (przyp. 4) 7—23.

¹⁶ Por. także E. Zenger, *Jahwe, Abraham und das Heil der Völker. Ein Paradigma zum Thema Exklusivität und Universalismus des Heiles*, w: W. Kasper, *Absolutheit des Christentums* (QD 79), Freiburg Br. 1977, 39—62.

¹⁷ Reindl (przyp. 15) 14: poprzez umowę (Izaak i Abimelek) po-

średnika Bożego błogosławieństwa można by opisać jako „sposób proegzystencji”.

W historycznym dziele deuteronomistycznym dominowała „teoria odgraniczenia”. W sytuacji wyobcowywania, po narodowo-religijnej katastrofie zburzenia świątyni i przymusowej deportacji, stare tradycje okazały się słabe. Celem zachowania swojej tożsamości Izrael musiał odizolować się od tego wszystkiego, co nie odpowiadało tejże tożsamości, albo nie było z nią zgodne. Szczególnie wyraźnie dowodzi to nakaz wojny obronnej (Pwt 20, 10-18), zakaz małżeństwa mieszanego (Pwt 7, 3) oraz nakaz zniszczenia wszystkich kananejskich przedmiotów kultu (Pwt 7, 5). Poprzez dobrowolną izolację uważano, że uniknie się asymilacji; wyrażając pozytywnie: Izrael jest Bożym „Ludem świętym”, „wybranym ze wszystkich narodów” (Pwt 7, 6) jako własność.

Dla Deuteroizajasza natomiast powstała poprzez przymusową deportację diaspora była okazją składania odważnego świadectwa i wyrażenia zapału misyjnego (Iz 49, 1-6; por. Ps 96). „Proegzystencja” Sługi Bożego odgrywała przy tym znaczną rolę (Iz 52, 13 — 53, 12). Każdy z powyższych trzech modeli może być wzięty pod uwagę przy rozważaniu diaspory świeckiej i ideologicznej. Nie należy ich jednak wprost przenosić na sytuację diaspory dzisiaj. Modele te niech będą raczej źródłami inspirującymi do lepszego rozumienia terażniejszej sytuacji diaspory.

Po ukrzyżowaniu Jezusa, Jego zmartwychwstaniu i zesłaniu Ducha Świętego młody Kościół przeżył bolesny proces uczenia się i odnajdywania drogi w kierunku uniwersalnej misji, którą z pozycji wiary możemy uważać jako drogę Bożej Opatrzności. W tym procesie uczenia się młody Kościół ukonstytuował się w kontekście środowiska żydowskiego i greckiego jako samoistna wspólnota wiary, życia i kultu¹⁸. Była to wspólnota ukonstytuowana „w koherencji”, ponieważ w przepowiadaniu zbawienia wykorzystwała ona formy, jakie były już używane (w synagodze żydowskiej, w kultach misteryjnych, w różnorodnych ugrupowaniach greckich). Jednocześnie była to wspólnota „konkurencyjna”, ponieważ na bazie wiary w Chrystusa i Jego uniwersalizmu zdołała ona stworzyć nową kulturę i otworzyć nowe perspektywy. Można by też stwierdzić, że życie chrześcijańskie rozwijało się

dobnie jak poprzez mądrą radę (Józef w Egipcie), pozytywną współpracę ekonomiczną (Jakub u Labana), także przez mądre prowadzenie domu (Józef u Potifara), jak również poprzez wstawiennictwo (Abraham za Sodomą, Mojżesz za faraona) albo też poprzez służbę ofiarniczą wymaganą przez Jahwe (Izrael podczas wyjścia z Egiptu)”.

¹⁸ Por. C.-P. März, *Die Anfänge der Kirche und die universale Mission*, w: *Kirche in nichtchristlicher Welt* (przypis 4) 25—38.

i realizowało we wszystkich swoich wymiarach. Profetyczna wizja Ewangelii zdołała połączyć społeczne „tak” i „nie” wobec nowej wspólnoty chrześcijańskiej. Czy taka sytuacja młodej wspólnoty Kościoła nie mogłaby być drogowskazem dla eklezjologii kontekstualnej?

Konstytucja duszpasterska Soboru Watykańskiego II może być uważana także za próbę wskazania na „znaczenie nowego człowieczeństwa w Chrystusie dla człowieka i ludzkości”¹⁹. Szczególnie w czwartym rozdziale części pierwszej (KDK 40-45) znaleźć można jednoznaczną podbudowę powyższego stwierdzenia: chodzi o samoświadomość i o zadania Kościoła w świecie dzisiejszym. W ten sposób mamy do czynienia ze swego rodzaju oficjalną eklezjologią kontekstualną. Po długim okresie apologetycznym i po swego rodzaju izolacji jest to próba pojednania Kościoła katolickiego z czasami nowożytnymi. Według Konstytucji pastoralnej Kościół w dzisiejszym świecie jest gotowy do służby, dialogu i do współpracy, a daleki jest od izolacji i odgraniczania się. Kościół chce dzisiaj pomóc poszczególnemu człowiekowi, wspólnocie ludzi i jej działalności. Wierzy on głęboko, że jest w stanie wiele dopomóc w bardziej humanitarnym kształtowaniu rodziny ludzkiej (KDK 40, 4). Jednocześnie Kościół zdaje sobie sprawę z tego, że sam jest wspomagany i ożywiany przez świat (KDK 44). Można więc stwierdzić, że podczas Soboru Kościół uzmysłowił sobie swoje ścisłe powiązanie z całą ludzkością i dlatego chce on iść wspólną drogą z innymi jako ten, który daje, ale i otrzymuje. Wszystkie linie takiej samoświadomości Kościoła można sprowadzić do wypowiedzi, że Kościół jest *universale salutis sacramentum* (KDK 45, 1 — KK 48, 2). Kościół jako taki dąży do jednego celu, jakim jest przyjście Królestwa Bożego i urzeczywistnienie zbawienia całej ludzkości (tamże).

W ostatnim czasie pojawiła się krytyka, że jednostronne i pozytywne patrzenie na świat i jego historię, co jest wyraźne w Konstytucji duszpasterskiej, jeszcze nie uwolniło się od takich

¹⁹ A. Grillmeier, *Kirche und Welt. Zum IV Kapitel der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes” des Vaticanum II*: ThPh 43 (1968) 18—34, 161—190, cytat: 32. Por. także Th. Gertler, *Jesus Christus — die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im ersten Teil der Pastoralkonstitution* (EThSt 52), Leipzig 1986, szczególnie 243—324; S. Hübner, *Denkwürdige Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils für eine Kirche in nichtchristlicher Welt*, w: *Kirche in nichtchristlicher Welt* (przypis 4), 39—53; W. Kasper, *Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, w: *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube* (FS für A. Auer, wyd. przez H. Weber — D. Mieth), Düsseldorf 1980, 17—41, w: ThJb 1982, 177—192.

sposobów myślenia, jakie „są obce profetycznym wizjom Ewangelii, która łączy zbawienną akceptację historii z jej jeszcze ewidentnym dystansem do Królestwa Bożego. Podstawowy problem relacji Kościoła — świat leży istotnie w zdolności wzajemnego połączenia akceptacji i izolacji”²⁰.

Jeżeli próbuje się dzisiaj zbudować jakąś eklezjologię kontekstualną, która ma mieć charakter ekumeniczny, wtedy nie można rozpoczynać tego od eklezjologii wyznaniowych, lecz należy szukać takiego punktu wyjścia, który będzie odpowiadał zarówno współistnieniu Kościoła i świata (ludzkość, społeczeństwo), jak też wszystkim Kościołom i wspólnotom religijnym. Królestwo Boże jest, według mnie, tym właśnie wspólnym punktem wyjścia. Kościół można wtedy traktować jako (sakramentalny) znak panowania Bożego²¹. Kościół i Królestwo Boże nie są rzeczywistościami identycznymi i należy je rozróżniać. Współistnieją one ze sobą w ścisłej zależności i nie należy ich rozdzielać. Królestwo Boże jest eschatologicznym działaniem zbawczym Boga. Bóg sam urzeczywistni swoje panowanie i wolę zbawienia

²⁰ G. Ruggieri, *Kirche und Welt*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie III* (wyd. W. Kern — H. J. Pottmeyer — M. Seckler), Freiburg Br. 1986, 269. Por. W. Kasper, *Die Kirche als universales Sakrament des Heils*, w: *Glaube im Prozess* (FS für K. Rahner, wyd. E. Klinger — K. Wittstadt), Freiburg Br. 1984², 221—239. Kasper wskazuje na to, że obok uniwersalno-kosmicznego punktu widzenia, według którego bytowa sytuacja wszystkich ludzi zależna jest, według zbawczej woli Boga (1 Tm 2, 4), od nich samych, a dynamika historii świata ma swoje odniesienie do osoby Jezusa Chrystusa, ze względu na którego wszystko zostało stworzone (Kol 1, 16 nn), istnieje także wizja apokaliptyczna, „której punktem wyjścia jest nieustanna walka pomiędzy królestwem Bożym a Królestwem tego świata, konflikt, który nie zanika wraz z rozwojem postępu historii, a który zaostrza się coraz bardziej, im bardziej zbliża się jej koniec” (238). Ewangelia musi być więc widziana w swej funkcji krytyczno-wyzwalającej oraz w swej „wartości nowości” w stosunku do tego, co jako łaska już działa w otaczającym nas świecie.

²¹ Por. H. J. Pottmeyer, *Die Frage nach der wahren Kirche*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie* (przyp. 20), 212—241, szczeg. 226—234 (Kościół jako znak Królestwa Bożego). Pottmeyer uważa, że koncepcja ta może stanowić „ekumeniczną bazę porozumienia”, ponieważ jest ona od 1968 roku coraz częściej prezentowana w dokumentach ekumenicznych i była centralnym tematem Soboru Watykańskiego II. Por. także artykuły H. Fries, G. Lohfink i G. Sauter w tym samym tomie i W. Pannenberg, *Reich Gottes. Kirche und Gesellschaft in der Sicht systematischer Theologie*, w: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Freiburg Br. 1982², 119—135. Co do pojęcia „sakrament Królestwa Bożego”, por. L. Ullrich, *Diasporakirche gestern und morgen*, w: *Einheit in Vielfalt* (FS für H. Aufdrwrbeck, wyd. v. W. Ernst — K. Feiereis: EThSt 32), Leipzig 1974, 240 n. Myśli, które przedstawiam, można znaleźć w: L. Ullrich, *Die ekklesiologische Provokation der ökumenischen Erneuerung*: ÖR 36 (1987) 157—183.

ludzkości, jak to nieodwracalnie rozpoczął w Jezusie Chrystusie. Kościół jest zorientowany na Królestwo Boże. Królestwo Boże jest celem Kościoła i dlatego nadaje ono określony kierunek i motywację oraz jest krytyczną instancją jego działalności. Kościół istnieje ze względu na Boże panowanie nad światem. W ten sposób Królestwo Boże może być widziane jako wspólny punkt wyjścia dla zrozumienia Kościoła i świata (ludzkość, społeczeństwo). Również wszystkie ludzkie, chrześcijańskie i kościelne próby zachowania konsekwentnej postawy wobec Królestwa Bożego mogą być widziane pozytywnie pod warunkiem zachowania zastrzeżenia eschatologicznego, że nie człowiek, lecz sam Bóg urzeczywistni swoje panowanie. Ażeby lepiej ująć relację pomiędzy Kościołem a Królestwem Bożym, można by powiedzieć, że Kościół jest (sakramentalnym) znakiem Królestwa Bożego, tzn. że siła nadchodzącego Królestwa jest już obecna poprzez Jezusa Chrystusa i przez Ducha Świętego. Jednakże Kościół jest tylko narzędziem i znakiem panowania Bożego, które On sam urzeczywistni.

Można by tu wskazać na KK 9, 2, gdzie w Konstytucji dogmatycznej Kościół uważany jest za „narzędzie zbawienia wszystkich” ludzi. Sobór mówi: „Lud ów mesjaniczny, choć nie obejmuje aktualnie wszystkich ludzi, a nieraz nawet okazuje się małą trzódką, jest przecież potężnym załącznikiem jedności, nadziei i zbawienia dla całego rodzaju ludzkiego”. Na końcu czasów Kościół znajdzie swoje wypełnienie w Królestwie Bożym, tzn. zakończy on swoją działalność, ponieważ nie będzie już więcej potrzebny jako narzędzie i znak. Koniec ten będzie zarazem początkiem ostatecznej egzystencji w Królestwie Bożym.

Kościół jest sakramentalnym znakiem Królestwa Bożego, ponieważ ukrzyżowany i zmartwychwstały Jezus Chrystus jest w nim obecny i w nim działa. On sam obiecał swoim uczniom: „jestem z wami po wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20). Obecność Pana w Kościele urzeczywistnia się w Duchu Świętym i jest ona przekazywana poprzez słowo Boże, podczas świętowania Eucharystii (i sakramentów) oraz we wspólnocie braci i siostr.

Dzięki głoszeniu Ewangelii wierni jednoczą się jako społeczność oraz jako wspólnota. Słowo Boże tworzy wspólnotę, a wspólnota żyje Słowem Bożym, ponieważ jest ono „duchem i życiem” (J 6, 63). W Eucharystii jest obecny ukrzyżowany i zmartwychwstały Pan poprzez znaki chleba i wina. Według św. Pawła, chleb eucharystyczny gromadzi wielu w jedno Ciało Pańskie (1 Kor 10, 17), a jedność Ciała ma swoje uzasadnienie w sakramencie chrztu świętego (1 Kor 12, 13; por. Ga 3, 28). Jednocześnie obiecał Pan

swoim uczniom: „gdzie dwaj albo trzej gromadzą się w imię moje, tam ja jestem pośród nich” (Mt 18, 20). Ta obecność Pana we wspólnocie wierzących jest również udokumentowana w Kościele pierwotnym. Wszystko to dzieje się natomiast w Duchu Świętym, który w Kościele i poprzez Kościół wypełnia dzieło Boże (Jego działalność zbawcza, Jego panowanie). Poprzez świadectwo i służbę Kościoła działa On w świecie (w społeczeństwie); natomiast w Duchu Świętym Kościół urzeczywistnia swoją wstawienniczą funkcję przed Bogiem.

Duch Święty prowadzi w końcu do pełnej wspólnoty ludzi z Bogiem, ażeby Ten był „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15, 21).

Należy także wskazać na pewną podstawową kategorię teologiczną, mającą swoje korzenie w nauce chrystologicznej, a która dla eklezjologii diaspory stała się pojęciem kluczowym. Zadaniem jej jest przewyciężenie sytuacji mniejszości, często trudnej do zniesienia, na bazie wiary. Chodzi o „proegzystencję”²². W wyznaniu wiary, którym modlą się wszystkie Kościoły Wschodu i Zachodu, wyznajemy: „dla nas i dla naszego zbawienia zstąpił z nieba, przyjął ciało... i stał się Człowiekiem... Został za nas ukrzyżowany” To „dla nas” Jezusa Chrystusa, a raczej „dla wszystkich”, jest elementem wspólnego wyznania wiary wszystkich chrześcijan i ma swoje mocne uzasadnienie w Piśmie świętym. Jest to niejako „skrócona formuła biblijna”, wyrażająca różne ujęcia zbawczego dzieła i jego poszczególnych aspektów. Jednocześnie jest ona powiązana z tradycją wieczernikową i przypomina aktywną pro-egzystencję Jezusa żyjącego na ziemi. Odpowiednio została też sformułowana poprzez słowo Syna Człowieczego (Mk 10, 45): „Syn Człowieczy nie przyszedł, ażeby mu służyło, lecz ażeby służyć i życie swoje oddać na okup za wielu”. Jezusowe wstawiennictwo „dla nas” otwiera „miejsce”, w którym możemy wypowiedzieć nasze „tak” Bogu i ludziom. „W tym sensie wstawiennictwo Jezusa Chrystusa umożliwia nam nową wol-

²² H. Schürmann, „Proexistenz” als christologischer Begriff, w: *Analecta Cracoviensia* 17 (1985) 345—371. Powstaje pytanie: „Jeżeli obok teologii zachodniej istnieje dzisiaj «południowo-amerykańska teologia wyzwolenia», a także «teologia afrykańska», to czy istnieje także specjalna teologia Wschodu, przynajmniej na tej podstawie, że w Kościele istnieje taka duchowość o charakterystycznych akcentach własnych. Wydaje mi się, że taka teologia i taka duchowość mogłaby się skupiać wokół pojęcia «proegzystencja»” (345). Na temat rozwoju chrystologicznie podbudowanej proegzystencji jako „bycia dla” ze strony Kościoła i chrześcijanina, por. L. Ullrich, *Gott und Welt*, w: tenże, *Spannungsfelder priesterlicher Existenz* (Past.-Kat. Hefte 47), Leipzig 1971, 37—49.

ność, ale nie jest ono jej ekwiwalentem”²³. Służba wstawiennicza jest fundamentem, podstawą każdej egzystencji chrześcijańskiej w Kościele. Każdy chrześcijanin oraz cały Kościół są zobowiązani przykazaniem „dla wszystkich”, które możliwe jest do wypełnienia dzięki Jezusowi Chrystusowi. Jest to zbawczy plan i zbawcza wola Boża, wyrażona m. in. w 1 Tm 2, 1-7. Wspólnota chrześcijańska została wezwana do wstawiennictwa i dziękczynienia „za wszystkich ludzi”. Jest to zdecydowana wola Boża: „Jest to bowiem rzecz dobra i miła w oczach Zbawiciela naszego Boga, który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do poznania prawdy. Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał samego siebie na okup za wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie”. Podsumowując, można by powiedzieć: zbawcza wola Boga konkretyzuje się w dziele zbawczym Jezusa Chrystusa, a wspólnota chrześcijańska ma swój szczególny udział w uobecnianiu i realizacji wstawiennictwa Jezusa za wszystkich. Poprzez naśladowanie Jednego, który oddał się za wszystkich, oraz dzięki Jego władzy (por. 2 Kor 5, 19 n) wspólnota niewielu wstawia się za wszystkich przed Bogiem. Wspólnota zostaje w ten sposób wezwana do służby wstawienniczej, którą Jezus już wypełnił i ciągle jeszcze wypełnia. Dlatego Kościół reprezentuje całą ludzkość, mimo że nie ogarnia wszystkich ludzi i prawdopodobnie nigdy ich nie ogarnie. „Aby być zbawieniem dla wszystkich, Kościół wcale nie musi utożsamiać się zewnętrznie ze wszystkimi ludźmi. Kościół nie jest wszystkim, ale jest on dla wszystkich”²⁴. Nie oznacza to wcale, że mamy zakończyć działalność misyjną Kościoła i zadowolić się życiem własnej wspólnoty. Oznacza natomiast, że wszystkie nasze starania o wspólnotę chrześcijańską i o rozszerzenie wpływów duchowych nie stoją pod naciskiem zewnętrznego sukcesu. Głoszenie słowa, Eucharystia oraz wspólnota mają charakter zbawczy dla wszystkich ludzi. Nawet subiektywnie „nieudana” działalność misyjna ma swój zbawczy charakter dzięki zasadzie wstawienniczej.

3. Kwestie konkretnego przekazu

Eklezjologia kontekstualna powinna zająć się także sprawą konkretnego przekazu w określonym kontekście. Jeżeli w reflek-

²³ K. Lehmann, „*Er wurde für uns gekreuzigt*”. *Eine Skizze zur Neubestimmung in der Soteriologie*: ThQ 162 (1982) 298—317, cytat: 315.

²⁴ J. Ratzinger, *Kein Heil ausserhalb der Kirche?*, w: tenże, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1970², 358 n.

sjach eklezjologicznych więcej chodziło o podstawy, to teraz chodzi o praktyczną realizację Kościoła w diasporze świeckiej i ideologicznej. Nie można jeszcze naszkicować w tej sprawie żadnego konceptu pastoralnego²⁵; o wiele bardziej poruszone będą tylko wybrane zagadnienia konkretnego przekazu.

Bez wątpienia „ateizm należy zaliczyć do najpoważniejszych spraw doby obecnej i poddać go staranniejszym badaniom” (KDK 19, 1). Nie ulega też wątpliwości, że w naszym świeckim i ideologicznie sterowanym środowisku pojawia się swoista niezdolność reagowania człowieka na wartości religijne i święte, tak że sytuacja ta musi być wzięta pod uwagę w ocenie przekazu wiary i Ewangelii. Z drugiej strony nie należy zapominać o tym, że żyjemy w społeczeństwie, w którym religia nie ma jednoznacznej siły oddziaływającej, ponieważ jej wyznawcy są tylko nieznaczną mniejszością, a inne siły działają nazbyt mocno na społeczeństwo. Żyjemy w społeczeństwie, w którym zaznacza się utrata sensu życia, utrata osobowej tożsamości i podmiotowości, a także istnieją zastrzeżenia co do prawowitości instytucji społecznych i politycznego porządku społecznego. Jeżeli np. Wolfahrt Pannenberg uważa, że „w zakresie rodziny, prawa i wychowania maleje trwałość porządku zarezerwowanego jednostkom ludzkim”²⁶, to uwaga ta ma wyraźne odniesienie do rodziny w NRD, wyrażające się wysokimi liczbami rozwodów²⁷ i wzrostem liczby „małżeństw bez metryk”. Powoli maleje również w tym kraju wiara w niezawodność techniki (konkretnie: dymne chmury nie zatrzymały się ostatnio na murze berlińskim, a Czernobyl również w NRD nie mógł być przemilczany). Również tutaj zaczyna się wątpić w to, czy dobra materialne uwarunkowują odnalezienie sensu i budowanie udanego życia człowieka. Nasze przepowiadanie jest w stanie udowodnić, że technologiczna mentalność ludzkich możliwości wprowadziła nas w ślepą uliczkę. Przepowiadanie może dokonać „odmitologizowania” tego, co nowe, bez jego jednocze-

²⁵ Uchwały Synodu Pastoralnego, który miał miejsce w Dreźnie w latach 1973—1975, ukazują pewną koncepcję pastoralną dla Kościoła w diasporze laickiej i ideologicznej. Por. *Konzil und Diaspora*, Leipzig 1977; D. Grande (Hrsg.), *Nach fünf Minuten Redezeit. Pastoralynode in Wort und Bild*, Leipzig 1977.

²⁶ W. Pannenberg, *Religion und menschliche Natur*, w: tenże (Hrsg.), *Sind wir von Natur aus religiös?*, Düsseldorf 1986, 9—24, cytat: 18.

²⁷ Por. *Statistisches Taschenbuch der DDR 1986*, Berlin 1986, 147. Na ogólną liczbę ludności liczącej 16,6 miliona mieszkańców w roku 1985 (s. 15) przypada 131.514 małżeństw i 51.240 rozwodów. Natomiast w roku 1955 ludność DDR wynosiła 17,8 miliona. Wtedy liczba zawartych małżeństw wynosiła 155.410, a rozwodów 25.736.

snego odrzucania. To samo odnosi się do totalitarności sfery politycznej²⁸.

Rozważając sprawę od strony pozytywnej, trzeba zauważyć, że poprzez Dobrą Nowinę Chrystusa, która wyraża się także w Jego działaniu, coraz więcej uwagi poświęca się Bogu. Chodzi przy tym głównie o „przepowiadanie zorientowane na Bożą mądrość Krzyża i o faktyczne postępowanie Kościoła”²⁹ oraz o chrześcijański obraz człowieka. Egzystencjalna zależność od Boga powinna być nieustannie uświadamiana. Szczególnie należy podkreślić niepowtarzalność, wyłączność i osobiste powołanie przez Boga w porównaniu z ideologicznie uniformistycznym obrazem człowieka w myśleniu nihilistycznym panującego systemu. Teologia diaspory orientuje się zawsze na konkretnego człowieka, który jest zapraszany do wspólnoty Kościoła, ponieważ nie można być chrześcijaninem w pojedynkę³⁰.

²⁸ Wiadomości Pastoralne (przypis 5) formułują sprawę następująco: „Ponadto niech nam będzie wolno przypomnieć, że socjalistyczny porządek społeczny jest poddany Bożym wyrokom podobnie jak porządek kapitalistyczny, czy jakikolwiek inny. Nie jesteśmy przekonani, że rozwój historyczny jest zdeterminowany. Również realia polityczne i społeczne są podporządkowane Bożym prawom. Stąd też pierwsze przykazanie: «nie będziesz miał innych bogów obok Mnie», ma znaczenie polityczne. Nasza wiara nie wyklucza więc wymiarów społecznych. Również te powinny być z woli Bożej «uświęcane» i przesycane Duchem Świętym. Podobnie dzieje się w takim społeczeństwie, w którym światopogląd ateistyczny uzurpuje sobie prawo stanowienia prawdy we wszystkich dziedzinach życia. Wiara chrześcijańska uzdalnia nas do przyjęcia wszystkich uwarunkowań społecznych i potraktowania ich jako dziedziny «sprawdzenia się» w kwestii naśladowania Chrystusa. Nie chcemy naszej sytuacji ani gloryfikować, ani uznawać jej za złą”.

²⁹ Wanke (przyp. 5) 2: „Uważam, że wobec naszej specyficznej sytuacji powinniśmy się starać zwrócić uwagę na Boga i Jego działanie w Chrystusie poprzez szczególne akcentowanie Jego Dobrej Nowiny. Nie trzeba udowadniać, że powyższa opcja spotka się z odrzuceniem, mimo że można ją łatwo podbudować biblijnie. Jestem głęboko przekonany, że tylko praktyczne życie Ewangelią w Kościele i przepowiadanie zorientowane na mądrości Krzyża są w stanie przełamać proces zapomnienia o Bogu w naszych czasach. Wiem, że sam znajduję się w «szklarni» swojej wypowiedzi — i dlatego właśnie nie będę rzucał kamieni. Ale w takiej właśnie «szklarni» znajdujemy się wszyscy, jako Kościoły w NRD. Ludzie patrzą na nas — z nadzieją, krytycznie, z dystansem, być może jako lepiej znający się na przedmiocie — ale oni wszyscy chcą doświadczyć tego, co daje nadzieję i przyszłość. W głębi swych serc odczuwają oni tęsknotę za tym, co jest ośrodkiem naszego posłania: że jeden wstawia się za wszystkich, że nie w oszczędzaniu samego siebie lecz w ofierze możemy nasze życie zachować dla wieczności, że postawa wspólnoty, a nie podziału, może gwarantować prawdziwe wyzwolenie, krótko: że nasze zbawienie polega na zdolności wyrzeczenia się i kenozy”.

³⁰ Biskup Wanke w swoim liście pasterskim na okres wielkopostny

Chciałbym na koniec przedstawić dwa modele konkretnej eklezjologii. Są one również dyskutowane w teologii zachodniej: religia, czy też działalność Kościoła jako „praktyki przewyższania kontyngencji” oraz Kościół jako „społeczność kontrastowa”³¹.

Hans Moritz, teolog protestancki i religioznawca z Lipska, stawia pytanie o wzajemne relacje pomiędzy dominacją ideologii marksistowskiej w NRD a ogólnospołecznym znaczeniem religii. Wykluczone jest naturalnie — jego zdaniem — mieszanie się religii do procesu integracji społeczeństwa socjalistycznego. W procesie rozbudowy klasycznych już opracowań religioznawczych³² autor ten próbuje wypracować trzy elementy wielopłaszczyznowej teorii religii. Religia jest: 1^o podstawą integracji grup i społeczeństw, co jest jej wspólną cechą z integracyjną siłą ideologii. Ponadto posiada ona 2^o funkcję przewyższania kontyngencji. Według H. Moritza, wyrażone jest przez to jej pochodzenie, które sięga wymiaru tego, co niekonieczne, tego, co nie jest według prawa, a co zostało dokonane obiektywnie, tzn. nie przez człowieka. W każdym razie religia może wypełnić funkcję przewy-

w r. 1986 sformułował to następująco: „Stańmy wspólnie przed Bogiem, w rodzinach, we wspólnotach, przyjacieli razem z przyjaciółką, mąż z żoną, katolicki chrześcijanin wspólnie z przyjaciółmi protestanckimi oraz my wszyscy z naszymi kapłanami, którzy tak samo potrzebują świadectwa naszej wiary, jak i my sami. To, co jest możliwe dla *campesinos* w Ameryce Południowej we wspólnotach podstawowych i co udaje się chrześcijanom w Afryce, albo na Filipinach, to powinno być możliwe także dla katolików w NRD: jesteśmy w stanie być do wzajemnej dyspozycji, a to, co każdy ma przed Bogiem sam czynić, możemy czynić wspólnie. Marksści mówią: jeżeli idea opanuje masy, staną się one rewolucyjną siłą. Nam, chrześcijanom przyświeca Słowo Jezusa: «Wszystko, o co dwaj na ziemi poproszą wspólnie, otrzymają od mego Ojca niebieskiego» (Mt 18, 19). Wszystko zależy od współpracy z Duchem Świętym — wtedy świat jest w stanie się przemienić”.

³¹ Por. H. J. Höhne, *Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas* (FTS 32), Frankfurt 1985, szczeg. 245—267; N. Mette, *Kirchliches Handeln als „Kontingenzbewältigungspraxis“?*, w: L. Bertsch — F. Schlösser (Hrsg.), *Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität* (QD 81), Freiburg Br. 1978, 70—87. Mette widzi w teoriach społecznych pochodzenia zachodniego „systematyczną interpretację funkcji religii, poprzez którą jej marginalna pozycja zostaje wyniesiona do pozycji szczególnego znaku. Pomimo różnic opracowań teoretycznych, pochodzących od J. Habermasa, H. Lübbe i N. Luhmanna, autorzy ci widzą wspólne zadanie religii w tym, że pomaga ona przewyżżyć przypadkowość (*Kontingenz*) pochodzącą z doświadczenia wewnętrznego (śmierć, choroba, samotność itd.), albo z zewnętrznej natury (katastrofy), albo też pochodzącą z różnych kryzysów życia społecznego (kryzys gospodarczy)” (73).

ciężania kontyngencji tylko wtedy, jeśli jest ona 3^o zakorzeniona w tym, co święte. W chrześcijaństwie są to, konkretnie rzecz biorąc, centralne wypowiedzi o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa, będące widoczną i działającą siłą symboliczną, która „Kościół prowadzi i ożywia, a także jest pomocna w społeczeństwie, ponieważ przewycięża ona wydarzenia kontyngentne”³². Moritz wyprowadza istnienie trwałych podstaw społecznych religii z permanentnej kontyngencji rozwojów społecznych i indywidualnych.

Także Kościół jako „zorganizowana religia” jest czynnikiem mającym swoją przyszłość³⁴.

Próba H. Moritza zasługuje na uwagę. Należy jednak postawić przed nią te same pytania, jakie zostały postawione teorii religii jako „praktyki przewyciężenia kontyngencji”, pochodzącej od takich autorów jak: Lübbe, Luhmann i Habermas³⁵, w każdym razie już nie w cywilno-obywatelskim, lecz w socjalistycznym kontekście. Będzie więc uzasadnione, jeżeli rozważania H. Moritza uzna się „w niektórych aspektach i po części jako religioznawczą analizę państwowej polityki kościelnej z perspektywy teologicznej”³⁶. Co się stanie, jeżeli „wierność własnym substancjalnym podstawom Kościoła” wystawiona zostanie na konfrontację z różnymi rozwojami ogólnospołecznymi i nie będzie mogła dokonać się integracja Kościoła w społeczeństwie socjalistycznym? Czy

³² Moritz (przyp. 5) 582 n; opiera się on na E. Durkheimie, T. Parsonsie, Th. Luckmannie, N. Luhmannie, H. Lübbe.

³³ Tamże, 583.

³⁴ Tamże, 584: „Religia jest zintegrowaną częścią socjalistycznego społeczeństwa NRD. Poprzez swe przewyciężanie przypadkowości przyczynia się ona do rozwoju społeczeństwa. Tylko wtedy wypełni ona to zadanie, gdy pozostanie wierna własnym podstawom substancjalnym, leżącym w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa”.

³⁵ Mette (przyp. 31) zwraca uwagę na ambiwalencję, jaka zachodzi, gdy działalność Kościoła nawiązuje do doświadczenia przypadkowości: „Może być, że przypadkowości zostaną «przepracowane» funkcjonalnie tak, iż nie będą już stanowić ryzyka dla społeczeństwa. J. B. Metz zwrócił niedawno uwagę na to, jak bardzo taka religia przyczynia się ostatecznie do funkcjonowania obywatelskiego społeczeństwa wymiennego” (77). „Jest widoczne, że punktem wyjścia staje się coraz częściej prywatyzacja doświadczeń przypadkowości. Konsekwentnie także religia, jako pomoc w sytuacjach granicznych, staje się „sprawą prywatną”. Należy zapytać, czy społeczny wymiar indywidualnych doświadczeń przypadkowości nie zostaje zapomniany w takim modelu myślowym” (78). Höhne (przyp. 31) uważa m. in., że teoretyczno-systemowy i funkcjonalny sposób traktowania sprawy może być tylko częściowo użyteczny. Jest on konieczny „dla oceny społecznego miejsca religii”, ale stanie się on „środkiem redukcjonizmu socjologicznego”, jeżeli nie będzie się zważać na samą treść wiary (255).

³⁶ J. Langer, *Zur Religion in der DDR*, w: *Die Kirche (Magdeburger Ausgabe)*, 41 (1986) Nr 32 (10.8.86), 2.

„koherencja” powyższego modelu nie jest aż nazbyt ekstremalna, tak że nadchodzi nowa, teraz socjalistyczna era konstantyńska Kościoła? Gdzie jest „konkurencja” do środowiska świeckiej i ideologicznej diaspory?

„Konkurencja” jest najważniejszym czynnikiem w modelu Kościoła jako „społeczności kontrastowej”. W eklezjologii braci Lohfink, jak też zintegrowanej wspólnoty, model ten jest ujmowany teologicznie i w pełni zrozumiały³⁷. Do tej pory żaden teolog w NRD nie próbował przenieść tego modelu do naszego kraju. Jednakże można zarejestrować niektóre fragmenty wspomnianego modelu rozumianego jako chrześcijańska alternatywa w naszym laickim społeczeństwie, np. poprzez kazania, artykuły itd. Nie ma tu miejsca, żeby przedstawiać szeroko wspomniany model i rozpracowywać go teoretycznie. Interesujące jest jednak to, czy mały i biedny Kościół diaspory nie poszedłby za daleko, gdyby starał się zbudować „społeczność kontrastową”? Czy byłoby to rzeczywiste rozwiązanie sytuacji, gdyby Kościół próbował izolować się od społeczeństwa i egzystować obok albo wbrew niemu samemu? Czy wolno wspólnotom chrześcijańskim być w ogóle „klasztorami”? Przecież one zawsze były czymś, co można nazwać „Bożą alternatywą w stosunku do świata”.

Elementy tego, co alternatywne, co jest inne, należy w wypadku eklezjologii laickiej i ideologicznej diaspory postawić pod znakiem zapytania. Problem konkurencji systemu norm Kościoła podobnym systemem ze strony niewierzącej większości został tutaj uwypuklony jako wyraźna trzecia cecha diaspory. Diaspora oznacza inny sposób bycia. Właśnie tenże inny sposób bycia chrześcijan poprzez świadectwo ich wiary i etyki wpływającej z wiary w diasporze wskazuje w społecznym wymiarze na tajemnicę, z której ostatecznie wszyscy żyjemy — na Boga.

Do „innego sposobu bycia” należy, według mnie, samodzielność Kościoła, który ma swoją niezależną tożsamość i służy wyłącznie Chrystusowi. Kościół ten „nie może być sługą żadnej siły, która nie pochodziłaby od Boga. Nie może więc on służyć ani państwu ani partii” — czytamy w wiadomościach pastoralnych biskupów³⁸. Zasada oddzielenia Kościoła od państwa jest ostateczną podstawą takiego myślenia. Tak jak w sporze o inwesty-

³⁷ N. Lohfink, *Die messianische Alternative*, Freiburg 1981; tenże, *Kirchenträume. Reden gegen den Trend*, Freiburg 1982; G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens*, Freiburg 1982; tenże, *Gottes Taten gehen weiter*, Freiburg 1985; N. Lohfink — R. Pesch, *Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit*, Düsseldorf 1979; L. Weimer, *Die Lust an Gott und seiner Sache*, Freiburg 1982^a.

³⁸ Wiadomości Pastoralne (przyp. 5) 8.

ture papieżstwo okazało się gwarantem *libertas Ecclesiae*, podobnie i w naszej sytuacji związek z Rzymem jest bardzo ważny. Kościół jako *communio ecclesiarum*, przeżywany pomiędzy jednością a wielorakością, jako Kościół o zasięgu światowym i jako Kościół miejscowy, ma pociągającą siłę przykładu właśnie w naszym społeczeństwie, w którym dominuje polityczna jednolitość myślenia. Podobnie można myśleć o ekumenii. Werner Krusche mówił kiedyś o otwartości Kościoła diaspory, wskazując na jej pluralizm: „odpowiedzialny i wytrwały pluralizm mógłby być znakiem szczególnie w naszej specyficznej sytuacji diaspory”³⁹.

Z drugiej strony my, chrześcijanie, powinniśmy się starać o większą wspólnotowość na płaszczyźnie działania, a nie tylko doktryny. W obliczu wielkich problemów ludzkości (wolność, sprawiedliwość, pokój, zachowanie środowiska) jesteśmy zobowiązani jako Kościół do złożenia jednoznacznego świadectwa. Czyż nie istnieje wspólny etos chrześcijański, który mógłby być podstawą dla świadectwa wspólnego działania? W każdym bądź razie jest u nas oczywiste, że chrześcijanie identyfikują się na podstawie swojego zachowania, bez wypowiedzania niezbędnych słów⁴⁰. W obliczu coraz to częściej spotykanej sytuacji diaspory naszych Kościołów, ekumenizm staje się życiową koniecznością. Żaden z Kościołów sam nie podoła wyzwaniom laickiej i ideologicznej diaspory. Ta różnorodność bytu chrześcijan i Kościołów łączy je z konieczności w jedno. W ten sposób podbudowuje się wspólnotowa odpowiedzialność za świadectwo wiary.

Jakim więc powinien być Kościół w diasporze ideologicznej i świeckiej? Powinien być oazą, wyspą, gettem, twierdzą, czy też otwartym domem, otwartym systemem, zaczynem, fermentem? Katalizatorem, stabilizatorem, nonkonformistą, kompromisem? Ma być Kościołem skupiającym w sobie coś ze wszystkiego po części? W każdym razie zawsze chodzi o jedno: próbować otworzyć skorupę immanencji, jako została „zaprogramowana” poprzez

³⁹ W. Krusche, *Die Gemeinde Jesu Christi auf dem Weg in die Diaspora*: EvDia 44 (1974) 56—82, cytat: 74. Dalej czytamy tam: „Jeżeli udałoby się nam utrzymać wspólnotę pomimo różnych zapatrywań, jeżeli różnorodność nie musiałaby oznaczać dla nas śmiertelności konfliktu, wtedy byłoby to dla środowiska, w którym żyjemy, „światlistym świadectwem (Mt 5, 14 n)”.

⁴⁰ Wanke (przyp. 5) 4: „Istnieje coś takiego, jak instynktowne rozpoznawanie się chrześcijan nie na podstawie płacenia podatku kościelnego czy też obecności w Kościele, lecz na przykładzie życia codziennego. Od nas powinno zależeć, aby chrześcijanie wzmacniali wspólnotowość podstawowych przekonań etycznych i rozwijali w sobie pokorną świadomość wolną od materializmu. Etos Ewangelii może i dzisiaj okazać się dla społeczeństwa upragnioną solą ziemi”.

ideologię, w wypadku konieczności próbować ją pokojowo otworzyć, ale nie w ten sposób, że trzeba będzie pozostać w nowej celi, która jest tylko niewiele lepiej wyposażona. W tym wypadku mógłby nas zapytać satyryk: „dlaczego bijesz głową o mur? Czego chcesz w celi sąsiada?”.

tłum. ks. Kazimierz Więsyk SAC