

O. KRZYSZTOF JAN KOWARZ OFM

KOŚCIÓŁ A SAMOREALIZACJA CZŁOWIEKA

W refleksji nad sobą podczas II Soboru Watykańskiego Kościół uświadomił sobie swoją rolę służebną względem człowieka. Aby ją należycie spełniać, winien uwzględniać bardziej niż dotychczas zasadniczy rys człowieka, mianowicie jego samorealizację, czyli samourzeczywistnienie się.

1. Człowiek — istotą samorealizującą się

Współczesna antropologia filozoficzna widzi w samorealizacji istotny rys człowieka, różniący go od najbliższych nawet przedstawicieli świata zwierzęcego. Przychodzi na świat w stanie niewykończonym, z trudem uczy się chodzenia i mowy. Odnosi się wrażenie, że w stosunku do zwierząt jest zasadniczo upośledzony. Ta niby słabość jest jednak warunkiem jego mocy i przewagi nad innymi bytami: oznacza to zarazem, że jest tylko częściowo zdeterminowany, a co za tym idzie, jest wolny, sam może i musi siebie ukończyć i poniekąd tworzyć. Twórczość człowieka nie odnosi się więc tylko do świata zewnętrznego, ale i do samego siebie: Człowiek sam decyduje o sobie, kim się stanie. Twórczość i wolność wzajemnie siebie warunkują; ponieważ człowiek jest tylko częściowo zdeterminowanym, samego siebie może ukończyć, i to w sposób spontaniczny i twórczy¹.

Znamienną jest rzeczą, że tak odmienne kierunki filozoficzne, jak

¹ Por. U. Schmidhäuser, *Schlüsselbegriff „Selbstverwirklichung“*, *Theologie der Gegenwart* 17 (1974) 227—232. Tenże, *Der Schlüsselbegriff „Selbstverwirklichung“ und die geistige Situation der Zeit*, *Universitas* 30 (1975) H. 3, 263—270. Samorealizacja nie ma nic wspólnego z egocentryzmem jako słowo to zdaje się pojmować V. Frankl: „Der Mensch ist nicht dazu da, um sich selbst zu erfüllen und zu verwirklichen; sofern es überhaupt im menschlichen, Dasein auf Selbsterfüllung und Selbstverwirklichung ankommt, lassen sie sich, nur per effectum erreichen, aber nicht per intentionem”. (*Der Mensch auf der Suche nach Sinn*, Freiburg 1973, 75). V. Frankl ma tu zupełnie rację.

filozofia egzystencjalna², N. Hartmann³, filozofia marksistowska⁴, pomimo odmiennych założeń podstawowych, są jednak zgodne co do tego, że człowiek sam siebie realizuje. Pojęcie samorealizacji dalekie jest wprawdzie od jednoznaczności. Pojęcia równo albo co najmniej bliskożnaczne to: samospelnienie (Selbstvollzug), samouzupelnienie (Selbstvollendung), samostworzenie (Selbstschöpfung). Wśród postaw samorealizacji zwłaszcza dwie można wyróżnić: samorealizację umiarkowaną i absolutną. Pierwsza polega na tym, że człowiek w samorealizacji liczyć się musi z takimi danymi, które go determinują, jak konstytucja, struktura psychiczna, środowisko i inne. Wszystkie te czynniki są jednak tylko budulcem, z którego człowiek samego siebie realizuje. J. P. Sartre jest zwolennikiem samorealizacji absolutnej; twierdzi, że człowiek w „prawyborze” decyduje o sobie i od samego początku siebie określa. Stąd też wynika absolutna wolność i odpowiedzialność człowieka⁵. Jest to teoria, której jednak rzeczywistość zadaje kłam.

Samorealizacja jest człowiekowi zadana, a więc może też nie dojść do skutku. Człowiekowi zawsze grozi, jak miecz Demoklesa, „samoza-tracenie” (Selbstverfehlung), czyli samowyobcowanie (Selbstentfremdung). Bardzo trafnie charakteryzuje to zjawisko N. Hartmann: „Wolność decyzji to najwyższy dar człowieka, to właściwy cud jego istoty, to rys najbardziej metafizyczny i do Boga podobny. Dar ten jednak jest dwuznaczny i ma w sobie coś z miecza obosiecznego. Stanowi wewnętrzne niebezpieczeństwo człowieka. Dzięki wolności jest on istotą niestałą i na każdym kroku może runąć w przepaść; przez całe życie człowiek zagrożony jest kryzysami. Wszelkie inne istoty pozbawione ducha i osoby są od początku do końca zdeterminowane i zabezpieczone dzięki prawidłowościom gatunkowym. Działanie ich wprawdzie jest ślepe, za to jednak w pewnym sensie nieomyłne... Człowiek jest swoim własnym, choć niedoskonałym stróżem. Na tym polega jego wewnętrzna niestałość. Wielki dar wolności stawia mu wymagania, do których sam musi się dopiero podnosić. Duch musi w tym względzie siebie dopiero uczynić, czym jest... Istota obdarzona wolnością jest zarazem bytem zagrożonym. Inne byty znają tylko walkę z zagrożeniem zewnętrznym; jedynie człowiek jest zagrożony od wewnątrz; nosi w sobie samorealizację i samozniszczenie”⁶.

2. J. Wittiga koncepcja „Kościoła jako samorealizacji duszy chrześcijańskiej”

W roku 1923 ukazała się w Jenie książka, zawierająca zbiór artykułów o tematyce eklezjologicznej, nosząca tytuł „Kirche und Wirklichkeit” (Kościół a rzeczywistość), wydana przez E. Michela⁷. Autorami tych artykułów byli m. in. Ph. Funk, E. Rosenstock, R. Grosche, jak również R. Guardini. Autorem dwóch prac był

² Por. M. Landmann, *Philosophische Anthropologie*, Berlin 1964, 189 i n.

³ N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, Berlin—Leipzig 1933, 143.

⁴ O. F. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, Berlin 1958, 43—44.

⁵ Tamże, 46.

⁶ N. Hartmann, tamże.

⁷ *Kirche und Wirklichkeit*, hrg. E. Michel, Jena 1923, 189, 210.

J. Wittig, ówczesny profesor historii Kościoła na Uniwersytecie Wrocławskim. Jeden artykuł traktuje o powszechnym kapłaństwie, a drugi nosi tytuł: „Die Kirche als Auswirkung und Selbstverwirklichung der christlichen Seele” (Kościół jako uzewnętrznienie się i samorealizacja duszy chrześcijańskiej)⁸. Pomimo długiego czasu od ukazania się tej publikacji — bo dzieli nas od roku wydania sześćdziesiąt lat — warto jednak choćby z dwóch powodów nią się zająć: najpierw, że akcentuje pewną i dziś jeszcze aktualną problematykę teologiczną, a po drugie jako uczczenie pamięci autora z okazji stulecia jego urodzin. Nas tu interesuje jedynie tematyka drugiego artykułu, który da się streścić w następujących тезach:

a) Dusza człowieka potrzebuje do swego istnienia społeczności, powstającej przez „projekcję”, „rzutowanie duszy na powierzchnię świata” Słowami autora: „W nim (świecie) dusza żyje sobie właściwym dalszym i bogatszym życiem. Weń się wciela i otrzymuje nowe widzialne ciało, które nawet przeżywa śmierć pierwszego ciała”⁹.

b) Są społeczności, będące odbiciem, wytworem, uzewnętrznieniem się niektórych stanów i czynności duszy, i stąd też cieszą się tylko czasowym trwaniem, nie posiadając charakteru wieczności¹⁰.

c) Istnieje jednak również taka społeczność, w której ujawnia się „pełne życie całej zdrowej duszy i staje się rzeczywistością historyczną”, ta społeczność zawdzięcza swój początek faktowi, że „dusza ludzka od nowa uzyskuje w odrodzeniu przez Chrystusa pełne życie i zdrowie utracone przez grzech” To odrodzenie oznacza zarazem „nowe stworzenie duszy”. Powstaniem tej społeczności rządzą te same prawa, które zaznaczają się w innych społecznościach: zachodzi projekcja, rzutowanie na zewnątrz tego, co jest niewidzialne. Tą społecznością jest Kościół katolicki¹¹.

d) Kościół powstał nie tyle dzięki faktowi założenia, rozumianego jak formalny akt prawny, lecz jako uzewnętrznienie się Bożego życia. Kościół wyrasta z osobowości ludzkich: „Przez to, że Chrystus dał początek nowemu życiu, tym samym założył Kościół, który rósł i rozszerzał się razem z tym nowym życiem”¹².

e) Między Chrystusem, duszą wierzącego i Kościołem istnieje ścisły związek¹³.

f) Chrześcijanie, obdarzeni nowym życiem Bożym, napotkali dwie konkretne społeczności: Imperium Rzymskie i społeczność religijną narodu żydowskiego. Kościół w nie się wcielił, zarazem je przekracza i wyrasta z nich¹⁴.

g) „Wewnętrzna miarą Kościoła jest dusza. Uznał to Kościół katolicki i sformułował taką zasadę: „suprema lex est salus animarum”, co

⁸ Artykuł ten został na nowo wydany w: E. Rosenstock — J. Wittig, *Das Alter der Kirche*, I, Berlin 1927 pod skróconym tytułem: *Die Kirche als Selbstverwirklichung der christlichen Seele*, 45—78. Cytaty tu przytoczone pochodzą z drugiego wydania.

⁹ Tamże, 48.

¹⁰ Tamże, 49.

¹¹ Tamże, 51 i n.

¹² Tamże, 53 i n.

¹³ Tamże, 56.

¹⁴ Tamże, 60.

oznacza nie tyle i tylko pozagrobowy błogi stan duszy, lecz odnowione przez Chrystusa zdrowie i pełnię życia duszy”¹⁵.

h) Taki pogląd o bezpośredniej łączności duszy z Chrystusem przez boskie życie i o Kościele widzianym jako uzewnętrznienie tegoż, zabezpiecza przed przecenianiem czynnika hierarchicznego w Kościele. Widzialna instytucja Kościoła ma charakter pomocniczy: „Zewnętrzna organizacja ma za jedyny cel usamodzielnienie się moralne (Mündigwerden) wszystkich członków Kościoła... Historia Kościoła wszelkich wieków wykazuje, że wielu ludzi przerastało przedstawicieli władzy duchem i świętością. Dusza świętego, a nie urzędowego przełożonego znajduje najwierniejsze odbicie w pełnym życiu Kościoła”¹⁶.

i) Wittig wcale nie neguje faktu założenia Kościoła w sensie prawnym, jest to jednak według niego tylko model, obraz nie będący w stanie oddać adekwatnie początku pełni życia Kościoła¹⁷.

Koncepcję o Kościele jako samorealizacji człowieka przedstawił Wittig w sposób popularny, wkładając do ust prostemu człowiekowi następujące słowa: „Powiedział kiedyś proboszcz na kazaniu, że Kościoła nie stanowi kamienna budowla ani też ci, którzy wchodzą do niej z nienawistnym sercem, pomimo że w nim pobożnie oczy wznoszą; powiedział pewien święty: „Kościół jest miłością”. Kto trwa w miłości, jest w Kościele, a poza Kościołem nie ma zbawienia, ponieważ poza miłością nie ma zbawienia. Gdyby nawet zapadły się wszystkie kościoły i kapliczki i spaliły się wszystkie ornaty i pomarliby wszyscy biskupi i kapłani, lecz pozostałaby garstka ludzi, którzy się kochają i wzajemnie sobie pomagają dla imienia Jezusowego, to wtedy tam byłby prawdziwy święty katolicki Kościół. Sam Zbawiciel by przyszedł, jak ów proboszcz powiedział, i kilku z nich uczyniłby apostołami i biskupami, tak jak wówczas św. Pawła, a wtedy, gdyby wieczorem usiedli do stołu spżywając pokarm i pijąc napój, i rozpamiętując mękę i śmierć Chrystusa, to wtedy tam byłaby prawdziwa Msza św.”¹⁸. Rozumienie przez Wittiga Kościoła jako miłości wcale nie oznacza więc pominięcia momentu hierarchicznego. Miłość daje wprawdzie początek Kościołowi, by jednak mógł dojść do swojej pełni, znajdującej swój wyraz w uczcie eucharystycznej, Chrystus musi w nim wzbudzić hierarchię, jak to niedwuznacznie mówią ostatnie zdania.

Koncepcję eklezjologiczną Wittiga można streścić następująco: Kościół widzialny jest uzewnętrznieniem się niewidzialnego, tajemniczego życia, polegającego na samorealizacji wchodzących w jego skład wierzących. To samourzeczywistnienie dotyczy całej osobowości z wszystkimi wymiarami. Chrystus bezpośrednio w sposób tajemniczy udziela poszczególnemu człowiekowi życia Bożego, ponieważ zaś człowiek z natury dąży do uzewnętrznienia się społecznego, a łaska i tutaj nie niszczy natury, powstaje wskutek tego nowa społeczność: Kościół Chrystusowy.

J. Wittig nie zamierzał, rzecz jasna, wyczerpująco przedstawić nauki o Kościele (bo kto mógłby się pokusić o to na kilkudziesięciu stronach), wskazał jednak na niedoceniany do jego czasów — a niestety i po So-

¹⁵ Tamże, 68.

¹⁶ Tamże, 69.

¹⁷ J. Wittig, *Die Kirche im Waldwinkel*, München 1924, 13, 14.

¹⁸ C. Feckes, *Das Mysterium der heiligen Kirche*, Paderborn 1934, 135, 136.

borze Watykańskim II — bardzo aktualny problem: stosunku osobowości do Kościoła instytucjonalnego.

Powstaje pytanie, dlaczego koncepcja Wittiga spotkała się z tak negatywną reakcją? Można wskazać na dwie racje:

a) Po Soborze Trydenckim i Watykańskim I przeakcentowano aspekt hierarchiczno-instytucjonalny Kościoła kosztem antropologiczno-subiektywnego. Odwrócenie kolejności: Chrystus — Kościół — człowiek w następującą postać: Chrystus — człowiek — Kościół było nie do przyjęcia.

b) Z postawą antymodernistyczną wprost nie do pogodzenia było szafowanie takimi pojęciami, jak życie i przeżycie. Na ten temat pisał C. F e c k e s: „Przecież używane przez niego (Wittiga) pojęcie pomocnicze życia, którego pełnia znajdowała się w duszy Chrystusa i przez które dusza chrześcijańska zostaje owładnięta, jest identyczne z ulubionymi terminami modernizmu. Pomimo że Wittig akcentuje obiektywność, tkwiącą w życiu zdrowej duszy, to jednak pod koniec swoich wywodów o życiu i kształtowaniu się Kościoła popada w subiektywizm. Te wnioski z aspektu teologicznego wystarczają, by wykazać, że jego próba się nie udała”¹⁹.

Obecnie jednak, po Soborze Watykańskim II, wywody Wittiga wcale nie powinny budzić zastrzeżeń. Pryśło bowiem widmo modernizmu, co więcej zdaniem K. R a h n e r a, Kościół przegrał z nim walkę. Sam Sobór Watykański II nauczył nas patrzeć na Kościół w pierwszym rzędzie jako na Lud Boży, względem którego hierarchia ma spełniać funkcje służebne²⁰. Wittig zresztą wcale nie głosił zupełnie nowych tez o Kościele, lecz raczej przypominał — a przecież i to jest ogromnie ważne — zapomniane i z biegiem czasu wyparte prawdy.

3. Kościół a osobowość według niektórych teologów

Do podobnych stwierdzeń, co J. Wittig, doszli teologowie takiej miary jak J. A. M ö h l e r i H. S c h e l l, a ze współczesnych Y. C o n g a r i K. R a h n e r.

J. A. M ö h l e r tak się wyraża: „Pojęcie Kościoła jest jednostronne, gdyż się widzi w nim jedynie instytucję lub związek, założony dla utrzymania i rozkrzewienia wiary chrześcijańskiej; jest on również rezultatem tej wiary, skutkiem żywej miłości, mieszkającego w wiernych Ducha Św. Gdy mówimy, że Kościół jest taką instytucją, to na podstawie tego można by rozumieć, że Chrystus uczniów swoich zwołał razem, nie wzbudziwszy przedtem w nich wewnętrznej potrzeby, dzięki której

¹⁹ W Konstytucji dogmatycznej o Kościele (Lumen Gentium) nr 27 tak czytamy: „Biskupi kierują powierzonymi sobie poszczególnymi Kościołami, jako zastępcy i legaci Chrystusa, radami, zachętami i przykładami, ale także mocą swego autorytetu i władzy świętej, z której jednak korzystają tylko dla zbudowania trzody swojej w prawdzie i świętości, pamiętając o tym, że kto jest większy, ma być mniejszy, a przełożony jako usługujący”. Inne aspekty życia kościelnego u J. Wittiga zob. J. K o w a r z, *Josef Wittig und die Kirche*, w: Th. Kampmann — R. Padberg, *Der Fall Wittig fünfzig Jahre danach*, Paderborn 1975, 18—61.

²⁰ J. A. M ö h l e r, *Die Einheit der Kirche*, Mainz 1925, 129—130.

się zebrali i trwali ze sobą; wynikałoby z tego również, że Kościół istniał wcześniej od wiernych; że dopiero w tej instytucji stali się wierzącymi i że Kościół jest w ogóle czymś innym niż jego członkowie; jakby istniał poza nimi... Z chwilą, gdy duch Boży obdarzył ludzi miłością, zaistniał również Kościół..."²¹.

Möhl er nie ma wcale zamiaru negować charakteru instytucjonalnego Kościoła (podobnie jak i Wittig): „Jeżeli pojmujemy Kościół jako zewnętrzne urzeczywistnienie się wewnętrznej twórczej siły, jako ciało samorealizującego się ducha, to zarazem uważamy go koniecznie za instytucję, dzięki której i przez którą zagwarantowana jest prawdziwa wiara i miłość... Duch żyjący w wiernych i Kościół jako instytucja stanowią nierozdzielalną całość... Z pojęciem instytucji kojarzy się idea mechanizmu, Kościół jednak jest żywym organizmem”²².

Do podobnych wniosków dochodzi H. S ch e ll: „Religie historyczne, a szczególnie chrześcijaństwo, wzięły swój początek z przeżywanego myśli i prawd. Religie pochodzenia ludzkiego zaczęły się od przeżywania prawd przez Boga podanych. Założyciel religii jest przepelniony i rozpalony swymi myślami i głosi je ludziom swego czasu, rzucając je jako ziarno na glebę: „Królestwo Boże, Dzieciństwo Boże”. I zaraz nowa myśl porozumiewa się z dotychczasowymi tradycjami i przekonaniami, nawiązuje kontakty, rozwija argumenty, otwiera drogi i cele, dostarcza środków i mocy, i tak staje się systemem, nauką, prawem, jednym słowem: Kościołem”²³.

Z czołowych teologów współczesnych na uwagę zasługują tu Y. C o n g a r i K. R a h n e r, którzy zdają się potwierdzać koncepcję eklezjologiczną J. Wittiga. Y. C o n g a r domaga się uzupełnienia dotychczasowej nauki o Kościele przez antropologię chrześcijańską: „Słowo „Kościół” oznacza u ojców soteriologię i antropologię...”²⁴ Nie znaczy to wcale kwestionowania lub niedoceniaenia hierarchicznego Kościoła i obiektywności środków łaski, które jemu są zlecone. Chodzi tylko o to, by dać mu (Kościółowi hierarchicznemu) należyte miejsce... Struktura hierarchiczna będzie wtedy zlokalizowana w antropologii chrześcijańskiej i będzie spełniać względem niej rolę służebną”²⁵.

Zdaniem Y. C o n g a r a należy widzieć granice jurydycznej nauki Kościoła: „W jurydycznej eklezjologii naszych czasów pominięto aspekt, według którego wierni tworzą Kościół, kosztem innego aspektu, w myśl którego Kościół tworzy wiernych. Jeżeli nie widzi się, że wierni tworzą Kościół, a upatruje się w nim zasadniczo instytucję pośredniczącą, to misja i rola matczyzna tego Kościoła ogranicza się do zewnętrznych aktów prawnych zamiast ożywiać swoje członki modlitwą i miłością, co stanowi istotę chrześcijaństwa”²⁶.

Bardzo ścisły związek między osobowością a Kościołem upatruje również K. R a h n e r. Według niego Kościół jest samorealizacją ludzkiej

²¹ Tamże, 131—132.

²² H. S ch e ll, *Kleinere Schriften*, Paderborn 1908, 377.

²³ U św. Hieronima czytamy: „Ecclesia Christi non est alia, nisi animae credentium in Christum”. (PL XXVI, 1149).

²⁴ Y. C o n g a r, *Kirche heute*, Bergen—Enkheim 1966, 36—37.

²⁵ Tamże, 31—32.

²⁶ K. R a h n e r, *Würde und Freiheit des Menschen. Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1955, 252.

osoby: „Jest on (=człowiek) cielesną, wplataną w świat osobą, która sama siebie w istocie swojej realizuje jedynie w przestrzenno-czasowej rozciągłości, w trosce o istnienie cielesne i w sposób cielesny pośredniczącej społeczności. Osoba jest powołana, by tworzyć widzialną społeczność tego osobowo-bezpośredniego powołania przez Boga, jakim jest Kościół” Innymi słowy, psychiczne, personalne, bezpośrednie zdarzenie tworzy wspólnotę, w naszym zastosowaniu Kościół²⁷.

4. Kościół a osobowość według II Soboru Watykańskiego

Twórcza samorealizacja tylko wtedy ma szanse powodzenia, gdy uwzględnia integralność człowieka, czyli wszystkie wymiary jego egzystencji. Na czoło wysuwa się tutaj wymiar religijny, czyli stosunek człowieka do osobowego Boga, do absolutnego Ty. Prawidłowy rozwój tego ustosunkowania się jest zagwarantowany przynależnością człowieka do społeczności religijnej, którą dla wierzącego jest Kościół Chrystusowy.

Sobór Watykański II zwrócił szczególną uwagę na potrzeby osobowości ludzkiej w świecie współczesnym. Wymowne są już słowa wstępne Konstytucji Duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „*Gaudium et spes*”: „Radość i nadzieja, smutek i trwoga ludzi współczesnych, zwłaszcza ubogich i cierpiących, są też radością i nadzieją, smutkiem i trwogą, uczniów Chrystusowych i nie ma nic prawdziwie ludzkiego, co nie miałyby oddźwięku w ich sercu. Ich bowiem wspólnota składa się z ludzi, którzy zespoleni w Chrystusie prowadzeni są przez Ducha Św. w swym pielgrzymowaniu do Królestwa Ojca i przejęła orędzie zbawienia, aby przedstawić je wszystkim. Z tego powodu czuje się ona naprawdę ściśle złączona z rodzajem ludzkim i jego historią”²⁸.

Z konstytucji tej przebija żywe zainteresowanie człowiekiem i wielka troskliwość o niego, zwłaszcza w odniesieniu do takich konkretnych problemów, jak małżeństwo i rodzina (46—52), rozwój kultury (53—62), życie gospodarcze i społeczne (63—72), oraz zagadnienie wojny i pokoju (77—90). Problemy te człowiek będzie mógł rozwiązywać skutecznie jedynie pod warunkiem, że Kościół ustosunkuje się we właściwy sposób do świata, w którym żyją ludzie. I tu stwierdza Konstytucja, że ten stosunek wzajemnej pomocy jest dwustronny. Kościół niesie światu pomoc, ale zawsze też od świata doznaje pomocy. Podstawowym warunkiem umożliwiającym znalezienie właściwego stosunku do świata pod przewodnictwem Kościoła, do czego zdąża wspomniana Konstytucja, jest przede wszystkim właściwy stosunek człowieka do Kościoła i odwrotnie. Człowiek jest bowiem ogniwem łączącym Kościół i świat, należy on do Kościoła i świata zarazem. Stosunek wiernych do Kościoła będzie róż-

²⁷ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (*Gaudium et Spes*), 1.

²⁸ W. Nigg chyba trochę przesadza, ma jednak dużo racji, gdy mówi o heretykach: „Der Ketzer ist der sich nur vor Gott abhängig wissende Mensch, der seinem Gewissen gehorsam sein muss, ein Standpunkt, der, christlich beurteilt, nicht missbilligt werden kann. Diese Treue gegenüber Gott und dem eigenen Gewissen wurde jedoch stets als Ungehorsam gegen die Kirche aufgefasst, wofür der Ketzer zur Strafe aus ihrer Mitte ausgestossen wurde”. *Das Buch der Ketzer*, Zürich — Stuttgart 1949, 18.

ny w zależności od modelu tegoż. Przed Soborem Watykańskim II Kościół raczej utożsamiał się z hierarchią, toteż stosunek tejże do poszczególnego wierzącego wyrażał się w relacji przełożony — podwładny. Element hierarchiczny jest wprawdzie nieodzowny dla Kościoła, spełnia jednak rolę pomocniczą. Kościół to Lud Boży, to my i każdy z nas, nie jesteśmy tylko w Kościele i pod władzą Kościoła, lecz sami go stanowimy. Stąd też w Kościele wielkie znaczenie ma osobowość ludzka, która się sama twórczo realizuje i z tą samorealizacją Kościół powinien się liczyć. Czynniki obiektywne i hierarchiczne muszą być uzupełnione czynnikami subiektywnymi, osobowością ludzką.

5. Samorealizacja człowieka — a Kościół posoborowy

Koncepcja samorealizacji pozwala nie tylko na lepsze zrozumienie empirycznych wymiarów Kościoła, ale ponadto ma i praktyczne znaczenie: może pomóc w rozwiązywaniu, łagodzeniu i profilaktyce kryzysów i konfliktów.

Kryzys Kościoła współczesnego jest zjawiskiem wielowymiarowym, zarówno co do przyczyn jak i przejawów i nie tu jest miejsce na ich wyczerpujące omówienie. Czy jednak kryzys ten nie jest spowodowany m. in. tym, że ze strony Kościoła instytucjonalnego nie uwzględnia się wystarczająco potrzeby i tendencji samorealizacji członków Kościoła? Nasuwają się w związku z tym następujące — raczej luźno ze sobą powiązane — refleksje, z których każda domagałaby się szczegółowego opracowania, co jednak przekracza ramy artykułu:

a) Pojęcia „Kościoła” i „samorealizacji” są niestety metodycznie niezbyt opracowane. Kościół jest wprawdzie rzeczywistością tajemniczą, do której można się zbliżyć jedynie z wiarą nadprzyrodzoną, ma jednak również widzialne, empiryczne wymiary. Nie godzi się ontycznej tajemniczości Kościoła wzmacniać jeszcze poprzez pseudotajemniczość, wynikłą z niedbałej semantyki (parafrazując słowa Ockhama o niedozwolonym powiększaniu bytów bez konieczności: „mysteria non sunt multiplicanda sine necessitate”).

Nie posiadamy również zadowalającej definicji samourzeczywistnienia. A przecież zrozumienie w wielkiej mierze decyduje o ustosunkowaniu się do poznawanej rzeczywistości. Dla potrzeb praktycznych wystarczy nam jednak to, co wiemy o Kościele i samorealizacji.

b) Przeszkodę samorealizacji stanowi model statyczny Kościoła, którym tu i ówdzie się operuje. Przypomina on absolutną przestrzeń Newtona, która miała istnieć niezależnie od umieszczonych w niej ciał. Taki model zamkniętego Kościoła nie pozwala na samourzeczywistnienie się zwłaszcza ponadprzeciętnych członków Kościoła. I dlatego spotyka ich los wykluczenia, co stanowi szkodę zarówno dla nich samych jak i dla Kościoła, który „dla świętego spokoju” pozbywa się ich i tym samym ubożeje²⁹.

²⁹ Osobowość jako proces ujmuje np. G. Allport, *Werden der Persönlichkeit*, Bern—Stuttgart 1958, 27. Model procesowy do Kościoła stosuje S. Konijn, *Der alte und der neue Glaube*, Mainz 1972, 50—62. Por. też F. Klostermann, *Kirche — Ereignis und Institution*, Wien 1976.

Skoro osobowość nie tylko ma strukturę, ale może być ujmowana również jako proces, to Kościół — tak ściśle z nią zespolony — też w pewnym sensie jest procesem, a nie tylko ma niezmienną strukturę³⁰.

c) Samorealizacja człowieka nie jest bezpodmiotowym procesem, lecz jako zjawisko pasywno-aktywne ma swój organ, którym jest sumienie osobowe. Jeżeli nie dominuje ono nad nadjaźnią, to grozi członkowi Kościoła „wyobcowanie moralne”, jako przeciwieństwo samourzeczywistnienia. Trzeba niestety przyznać, że leży tu jeden z bardzo słabych punktów systemu Kościoła³¹.

d) Cenne inspiracje odnośnie koniecznego dowartościowania sumienia osobowego zaczerpnąć można z dyskusji ekumenicznej, dotyczącej zwłaszcza „Wyznania Augsburskiego” (*Confessio Augustana*), które jest obecnie, w związku z jubileuszem, jaki przypadł w 1980 roku, w centrum zainteresowania³².

e) Z zagadnieniem sumienia łączy się nierozzerwalnie problem należycie pojętej wolności, która jest *conditio sine qua non* skutecznej samorealizacji. Przeciwieństwem jej jest legalizm jako kult zewnętrznego prawa i przepisu³³.

f) Na przeszkodzie indywidualnej, jednorazowej samorealizacji stanąć może nieadekwatne prawodawstwo Kościoła. Prace nad nowym Kodeksem Prawa Kanonicznego są wprawdzie daleko posunięte, dotychczasowe rezultaty budzą jednak przy bliższej analizie dosyć poważne zastrzeżenia³⁴.

g) Wielce przydatne dla Kościoła i jego problemów, m. in. dotyczących samorealizacji jego członków, mogłoby się okazać uzupełnienie eklezjologii dogmatycznej poprzez eklezjologię empiryczną, która pod uwagę bierze empiryczne doświadczalne wymiary Kościoła³⁵.

³⁰ Por. L. M. Leonhard — J. Duss — von Werdt, *Gewissensfreiheit?*, Mainz 1967, 23: „Unvorbereitet steht der Katholik jetzt vor manchem Appell der kirchlichen Autorität an seinem eigenen Gewissensentscheid... Eine Jahrhunderte lang eingeübte und in den letzten Jahrzehnten noch viel mehr verstärkte Stellvertretung des individuellen Gewissens soll nun plötzlich verschwinden... Hatte ein freier Entscheid überhaupt noch Raum, wenn unterschiedlos menschliches und göttliches Gesetz als das Gewissen bindend, immer begleitet von der Strafe, beinahe nur noch angedroht wurden? Wer kann erwarten, dass man nun nicht überfordert ist, da ja die Fähigkeit zu jenem Wissen, das nötig wäre, gar nicht da ist. Das Gewissen ist verlassen”.

³¹ Por. J. Kowarz, *Die Freiheit des christlichen Gewissens nach der Confessio Augustana*, Bausteine für die Einheit der Christen 19 Jahrg. H. 74, 12—15.

³² Wielką rolę wolności dla życia chrześcijańskiego akcentuje H. Schürmann, *Die Freiheitsbotschaft des Paulus — Mitte des Evangeliums*, w: *Taufe und neue Existenz*, hrg. E. Schott, Berlin 1973, 47: „Wenn es richtig gesehen ist, dass die neuartige — kosmische und gesellschaftliche — Freisetzung des Menschen die besondere Signatur unserer Geschichtsepoche ist, scheint es geraten, das Evangelium heute unter der Formel „Befreiung zur Freiheit” (Gal. 5, 1) zu verkünden und in der heutigen Christenheit eine geistliche Allergie zu entwickeln gegen allen Legalismus und alle Gesetzlichkeiten in der Kirche”.

³³ Krytyczne spojrzenie na ostatnią *Lex fundamentalis* (LEF) daje A. Alberti, *Ein Grundgesetz der Restauration?*, Herderkorrespondenz, 33 (1979) nr 1, 36—43.

³⁴ Por. M. Josuttis, *Dogmatische und empirische Ekklesiologie in der praktischen Theologie*, w: *Theologie und Kirchenleitung*, hrg. W. Erk — Y. Spiegel, München 1976, 150—168.

³⁵ H. U. von Balthasar, *Klarstellungen*, Freiburg 1971, 190.

6. Uwagi końcowe

Z dotychczasowych rozważań wynika, że między Kościołem a osobowością jako jej członkiem zachodzi ścisła zależność, nawet zwrotna relacja, a to dzięki procesowi samorealizacji.

Człowiek na skutek samourzeczywistnienia siebie poniekąd „wytwarza” Kościół, innymi słowy Kościół jest rezultatem samorealizacji jego członków, jak to przedstawia J. Wittig. Rzecz jasna, że nie chodzi tu o Kościół w całości, a tylko o jego ludzkie wymiary. Lecz prawdą jest również, że Kościół warunkuje samorealizację człowieka, czyli pomaga mu w samourzeczywistnieniu, co uprzytomnił sobie zwłaszcza na II Soborze Watykańskim.

Te dwie prawdy wzajemnie się uzupełniają. Zwykliśmy mówić o człowieku i Kościele jako o dwóch różnych bytach, tymczasem zachodzi między nimi, jak w ogóle w dziedzinie duchowej, daleko idąca tożsamość: nie tylko jest prawdą, że jesteśmy w Kościele, do niego należymy, lecz również, że go stanowimy i sami nim jesteśmy, jak to słusznie zaznacza H. U. von Balthasar: »Gdy słyszę słowa „Kościół powinien tak postąpić”, to rozumiem to w sensie „ja powinienem”«³⁶.

Znamienna jest również wypowiedź J. Wittiga: „Kościół katolicki jest sprawą, w którą jestem najbardziej zaangażowany. ...Muszę do tego dążyć, by wszyscy ludzie do mojego Kościoła należeli ... Inaczej musiałbym się zaprzeczyć swojej duszy, która w moim Kościele się wyraża”³⁷.

Samorealizacja może nie dojść do skutku, jak to trafnie powiedział N. Hartmann³⁸. Człowiek samego siebie może zatracić, minąć się ze sobą (Selbstverfehlung). Podobnie i w dziedzinie kościelnej; niedostateczna samorealizacja powoduje kryzysy i inne objawy patologiczne: bądź to, że nieadekwatna instytucja kościelna utrudnia samourzeczywistnienie swoich członków, bądź też, że ci w niewłaściwy sposób realizują Kościół.

Kościół bowiem nie jest tylko „zastaną” instytucją i „spontanicznym” zdarzeniem, lecz również zadaniem, które zawsze na nowo musi być podejmowane.

Zarazem jednak jako instytucja Kościół musi spełniać względem swoich członków rolę służebną, gdyż nie jest on celem w sobie, jak słusznie zauważa W. Kasper: „Kościół nie istnieje dla samego siebie. Nie można stanąć w jego obronie dla niego samego. Wiarygodnym i przekonującym stać się można jedynie dla sprawy, którą reprezentuje i dla której istnieje”³⁹. A co jest tą sprawą, co jest celem Kościoła? Na to odpowiada I. Hermann: „Tematyką Boga nie jest właściwie Kościół, lecz człowiek i jego dobro. Kościół o tyle jest dobry i przydatny do tego celu, dla tego dobra, o ile rozumie siebie jako służbę procesowi ucłowieczenia”⁴⁰.

³⁶ J. Wittig, *Aedificabo Ecclesiam*, Das Alter der Kirche I, 215.

³⁷ Por. przyp. nr 6.

³⁸ Por. F. Klostermann, *Die Kirche — Ereignis und Institution*, Freiburg 1976.

³⁹ W. Kasper, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972, 120.

⁴⁰ I. Hermann — K. D. Ulke, *Die unerwünschten Aufklärer*, Düsseldorf 1970, 37.

Kościół instytucjonalny nieraz w historii nie tylko robił wrażenie twierdzy, ale faktycznie w niej więził człowieka, utrudniając mu przez to zadaną mu samorealizację. Poczynania Kościoła stanowiły nieraz barierę między człowiekiem a Bogiem. A przecież ma on być skromnym mostem i drogą, umożliwiającą bezpośrednie spotkanie jego członków z Bogiem, który jest ostateczną gwarancją ich udanej samorealizacji.

Poniższy schemat ilustruje model Kościoła — bariery i Kościoła — pomostu:

