

O. KRZYSZTOF JAN KOWARZ OFM

EKLEZJOLOGIA EMPIRYCZNA JAKO UZUPEŁNIENIE TEOLOGICZNEJ NAUKI O KOŚCIELE

WSTĘP

Współczesny kryzys Kościoła ma wielorakie przyczyny. Jedną z nich jest chyba niewystarczający, bo jednostronny obraz Kościoła, nieadekwatny pogląd na Kościół, innymi słowy jednostronna eklezjologia. Kościół ma być pomostem między niewidzialnym i nadczasowym Królestwem Bożym a widzialnym i podległym nieustannym zmianom ludzkim światem (1). Ma przeto dialektyczną naturę, mieści w sobie wymiar boski i ludzki (2). Jeżeli nie ma równowagi między tymi wymiarami, to grozi Kościołowi niebezpieczeństwo „naturalizmu” względnie „supranaturalizmu”, co się przejawia we współczesnym kryzysie (3). Z tej to racji wielce pomocne może być uzupełnienie jednostronnego teologicznego obrazu Kościoła poprzez empiryczny punkt widzenia, dzięki tzw. eklezjologii empirycznej (4). Nie jest to jedynie aprioryczny i czysto teoretyczny postulat, gdyż zręby eklezjologii empirycznej już istnieją (5). Jedynie integralna nauka o Kościele, uwzględniająca zarówno boski jak i ludzki jego charakter, ustrzeże i w przyszłości Kościół od grożących mu niebezpieczeństw.

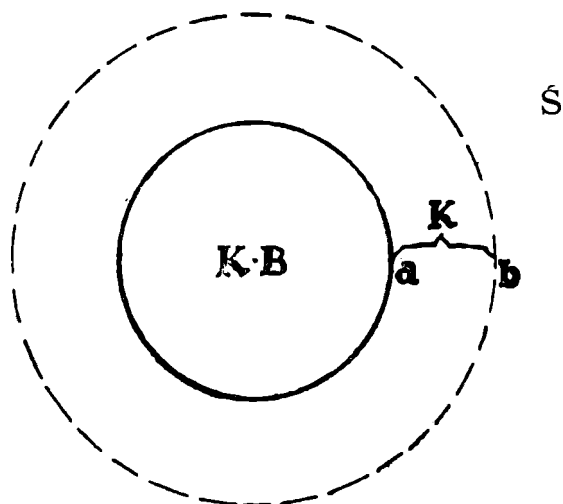
1. CEL I ZADANIE KOŚCIOŁA

W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, Kościół tak określa swój cel: „Kościół, idąc ku swemu zbawczemu celowi, nie tylko daje człowiekowi uczestnictwo w życiu Bożym, lecz także rozsiewa na całym świecie niejako odbite światło Boże, zwłaszcza przez to, że leczy i podnosi godność osoby ludzkiej, umacnia więź społeczeństwa ludzkiego oraz wlewa głębszy sens i znaczenie w powszednią aktywność ludzi.”¹

„Życie Boże” i „światło Boże” to przecież przejawy niewidzialnego Królestwa Bożego, zapowiedzianego przez Chrystusa. W skrócie można

¹ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (Gaudium et Spes), 40.

by powiedzieć, że niewidzialne Królestwo Boże ma przenikać widzialny świat Ludzi, a pomostem, który to umożliwia, jest Kościół, co ilustruje poniższy schemat:



- K B = Królestwo Boże
 K a = Kościół i jego Boski,
 nadczasowy wymiar
 K b = ludzki, zmienny
 wymiar Kościoła
 Ś = Świat ludzki

a. Spróbujmy głębiej przeanalizować stosunek Kościoła do Królestwa Bożego i do świata. Pomimo ścisłego powiązania tych dwóch rzeczy wistoci trzeba uświadomić sobie również różnice między nimi zachodzące, na które zwrócił uwagę St. Nagy. Pierwsza dotyczy zaangażowania się Boga do powstania jednej i drugiej rzeczywistości: „W tajemnicy Królestwa Bożego głównym działającym jest sam Bóg, dokonujący zwycięskiego sądu nad szatanem i udzielający zbawiającej łaski w życiu, działalności, a następnie śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. W wyniku tego Bożego zaangażowania w urzeczywistnianie się Królestwa Bożego, posiada ono charakter na wskroś transcendentny. Tymczasem Kościół, choć również jest owocem działania i zaangażowania Bożego, to jednak zawiera sporo elementu i zaangażowania ludzkiego, czyniącego z niego bosko-ludzką wspólnotę zbawienia.”²

Następna różnica dotyczy stosunku Królestwa Bożego i Kościoła do przeszłości i przyszłości: „Królestwo Boże zapoczątkowane zostało i rozgrywa się wprawdzie w historii, w czasie obecnym, ale zorientowane jest przede wszystkim i z całą mocą ku czasom ostatecznym, ku erze eschatologicznej. W niej bowiem osiągnie swój punkt kulminacyjny przez ostateczne spełnienie. W rezultacie przeniknięte jest ono oczekiwaniem na przyszłość, co nadaje mu charakter głęboko i w sposób zasadniczy eschatologiczny.

Inaczej rzecz wygląda w Kościele. Związany jest on ściśle z historią, z terażniejszością, która jest główną areną jego istnienia i działania w otrzymanej od Chrystusa postaci. Także istnieje w nim „ciążenie” ku czasom ostatecznym, co wyraża się w pielgrzymującym charakterze Kościoła Ludu Bożego. Dominującym jednak wymiarem Kościoła jest jego wymiar historyczny, w którym przede wszystkim ma on spełnić powierzone sobie zadania i przeznaczenia.”³

² St. Nagy, *Chrystus w Kościele*, Wrocław 1982, 43.

³ Tamże, 44.

I wreszcie trzecia różnica jako konsekwencja dwóch poprzednich: „Królestwo Boże, jako przemożne i zbawcze działanie Boga skierowane jest oczywiście na ludzi, których przenika i w efekcie udzielonej łaski czyni świętymi i sprawiedliwymi. W rezultacie trzeba powiedzieć, że jest ono światem, Królestwem uświęconych i należących wyłącznie do Boga.

Inaczej rzecz wygląda w Kościele. Jest on społecznością świętych i grzeszników, tych którzy żyją w łasce, ale i tych, którzy żyjąc w orbicie i obrębie Kościoła, łaskę tę utracili i może nigdy jej nie odzyskają.

W sumie więc wydaje się, że trzeba przyjąć „fundamentalną różnicę między Kościołem i Królestwem Bożym”, co jednak nie oznacza bynajmniej traktowania tych rzeczywistości jako rzeczywistości antagonicznych, czy choćby nawet pozostających ze sobą w izolacji. Nie ulega bowiem wątpliwości, że Królestwo Boże i Kościół są ze sobą tak ściśle powiązane, że można i trzeba mówić o istnieniu między nimi swoistego rodzaju symbiozy implikującej głębokie współzycie i współdziałanie poszczególnych ich elementów.”⁴

b. Zwróćmy teraz uwagę na stosunek Kościoła do świata. Kościół jest, jak zaznacza Cz. Bartnik, z jednej strony „rzeczywistością, w pewnym stopniu wyróżnioną od świata, ale zarazem jest on „posłany do świata i żyje w świecie”, jest jakąś cząstką świata i stanowi pewien świat. Podobnie może być w pełni zrozumiały tylko w kontekście świata. Powstaje więc bardzo złożony problem relacji zachodzących między Kościołem a światem.

Kościół ma być „sakramentem świata”, czyli znakiem oznaczającym i zarazem udzielającym światu łaski Bożej, przemiany i doskonalenia go.”⁵

Podobnie wyraża się E. Ozorowski: „Kościół nie jest ponad światem ani poniżej świata. Kościół jest w świecie. Miejsce to posiada nie z woli rządzących, lecz z postanowienia Bożego. Nie jest on oazą na pustyni ani też wierzchołkiem góry wznoszącej się nad równiną. Kościół istnieje w świecie na podobieństwo fermentu w cieście (Mt 13,13). Kościół łączy się ze światem i w tym zbawczym sakramencie dąży do zespolenia ludzkości z Bogiem przez Jezusa Chrystusa w Duchu świętym.”⁶

Świat i Królestwo Boże to dwa bieguny, pomiędzy którymi Kościół stanowi pomost.

2. NATURA KOŚCIOŁA

By Kościół mógł spełnić swoje zadanie pośredniczenia między Królestwem Bożym a światem, musi być zarazem rzeczywistością boską (nadprzyrodzoną) i ludzką (przyrodzoną). Dialektyczną naturę swoją określił Kościół w Konstytucji dogmatycznej (KK): „Wyposażona zaś w organa hierarchiczne społeczność i zarazem Mistyczne Ciało Chrystusa, widzialne zrzeszenie i wspólnota duchowa, Kościół ziemski i Kościół

⁴ Tamże, 44.

⁵ Cz. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, 286.

⁶ E. Ozorowski, *Kościół*, Wrocław 1984, 108—109.

bogaty w dary niebieskie — nie mogą być pojmovane jako dwie rzeczy odrębne, przeciwnie, tworzą one jedną rzeczywistość złożoną, która zra-
sta się z pierwiastka boskiego i ludzkiego.”⁷

Kościół jest więc bytem złożonym, wprawdzie nie z dwóch odręb-
nych rzeczy, ale wykazuje dwa odrębne wymiary: boski — nadprzy-
rodzony i ludzki — przyrodzony.

W swoich rozważaniach na temat Kościoła i świata wymienia
Cz. Bartnik trzy podstawowe poglądy na ten temat: eschatologizm,
panchrystianizm i inkarnacjonizm.

a. Eschatologizm widzi w świecie zasadniczo czynnik zła, co prowadzi
do jego deprecjacji.

b. Panchrystianizm znowu wpada w drugą skrajność, mieszając po-
niekąd płaszczyznę religijną i doczesną.⁸

Opowiada się — i w tym możemy mu przyznać rację — za trzecią
konwencją, którą szeroko rozpracowuje. Jest to tzw. inkarnacjonizm,
który znajduje się u podstaw teologii Kościoła II Soboru Watykań-
skiego.

Podobnie jak Chrystus w jednej osobie łączył dwie różne natury, co
zaakcentowano na Soborze Chalcedońskim, tak i Kościół ma dwa wymia-
ry, niby dwie natury, znajdujące się w nierozzerwalnej jedności. „Pierw-
szy wymiar ludzki, zarówno w sensie materialnym, jak i duchowym,
należy do tego świata, stanowi „częstkę” tego świata. W tym wymiarze
Kościół żyje w świecie, realizuje się w nim, posługuje się światem, ko-
rzysta z daru bytu świata, z jego sił, idei, doświadczeń, instytucji, spo-
sobów działania, słowem: świat jest niejako jego „ciałem”, jego „natu-
rą” stworzoną. Drugi wymiar — boski — pochodzi od Boga, stanowi
„Świat” nadprzyrodzony, wykracza poza wszelką doczesność. W tym
wymiarze ofiarowuje on zbawienie, łaskę, przemianę, przeobstwienie,
objawienie Boże, słowem, jest niejako pierwiastkiem Boskim, który
wciela się w świat doczesny. Oba te wymiary nie stanowią prostego
przedłużenia jeden drugiego, nie utożsamiają się, nie mieszają, nie two-
rzą czegoś trzeciego razem.”⁹

Pomimo różnic tych „natur”, nie pozostają one od siebie izolowane,
raczej można o nich mówić, że są konwergentne: „...wzajemnie się po-
trzebują, uzupełniają i wspólnie biegną ku jakiemuś wyższemu cen-
trum. A zatem istnieje różnica między Kościołem a światem, między
porządkiem stworzenia a zbawieniem, między postępem ziemskim
a wzrostem królestwa niebieskiego; istnieje zawsze tajemnicza ruptura
w drodze do królestwa, dokonana przez grzech i potrzebująca zawsze
krzyża, ofiary i przewycięzania alienacji doczesności. Ale gdzieś wew-
nątrz zachodzi pewna wzajemna zbieżność, a nawet konwergencja.
Wszystko, co służy humanizacji życia, panowaniu człowieka nad ziemią,
każde ulepszenie życia społecznego, każdy prawdziwy postęp techniki,
nauki, sztuki, kultury, ducha, każda walka o sprawiedliwość, o pokój,
o „lepiej”, więcej, o pozytywne kształty życia — nie może być obojętne
dla królestwa niebieskiego: usuwa przeszkody w jego szerzeniu się,

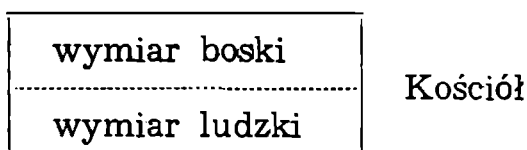
⁷ Konstytucja dogmatyczna o Kościele (Lumen Gentium), 8.

⁸ Cz. Bartnik, dz. cyt., 288—291.

⁹ Tamże, 291—292.

przygotowuje je po części, czyni je bardziej pożądanym i dostrzegalnym, a więc osiąga jakąś wartość praeparationis evangelicae.”¹⁰

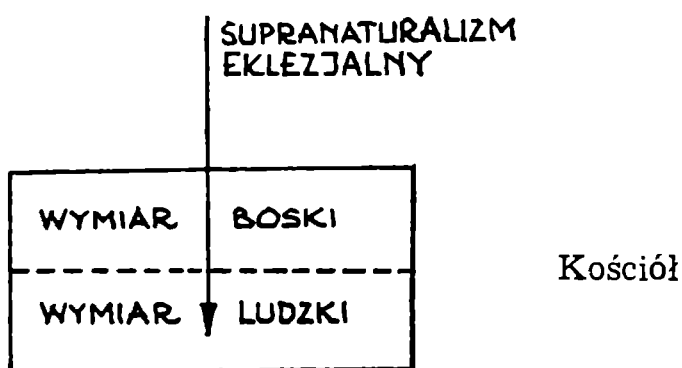
Te dwa wymiary można sobie też wyobrazić jako dwie warstwy (w myśl warstwowego modelu psychologicznego):



Z dialektycznej natury Kościoła wynika, że musimy wyrabiać w sobie i u innych dwie różne postawy wobec Kościoła: postawę wiary („wierzę w Kościół”) i postawę krytyczną, gdyż dzięki wymiarowi ludzkiemu „ecclesia est semper reformanda”, inaczej grożą niebezpieczeństwa „naturalizmu” względnie „supranaturalizmu” eklezjalnego.

3. „SUPRANATURALIZM” JAKO SKRAJNA POSTAWA EKLEZJALNA

„Supranaturalizmem eklezjalnym” moglibyśmy nazwać taką postawę wobec Kościoła, która jedynie widzi w nim nadprzyrodzoną stronę (supranaturalizm skrajny) albo przynajmniej przecenia ten wymiar (supranaturalizm umiarkowany), i to kosztem doświadczalnej sfery ludzkiej. Prowadzi on do kanonizowania i ubóstwienia elementu przyrodzonego w Kościele, gdyż rozpatruje go przez pryzmat czynnika nadprzyrodzonego, jak to ilustruje poniższy schemat:



Nawet wybitni i światli teologowie ulegają pokusie przeceniania elementu w Kościele. Zdaniem P. Lipperta Kościół jest namiestnikiem Boga i z tego wynikają daleko idące konsekwencje: „...przepisy Kościoła stają się elementem Boskiej woli. Słowa Chrystusa: „Cokolwiek zwiążecie na ziemi, będzie związane i w niebiesiach” znajdują w Kościele nieograniczoną wykładnię i zastosowanie i zawsze są brane dosłownie. Postulaty i metody działania Kościoła nabywają charakteru nadprzyrodzonego, ba nawet świętego i boskiego.”¹¹

¹⁰ Tamże, 292.

¹¹ P. Lippert, *Die Weltanschauung des Katholiken*, Leipzig 1926, 68—69.

W swojej książce o misterium Kościoła posuwa się A. Vonier do następujących słów: „Kościół Chrystusowy jest tak zbudowany, że nie dosięgają go żadne przewroty społeczne... Gdyby jakiegokolwiek ludzkie elementy: polityczne, gospodarcze czy naukowe wchodziły w skład Kościoła, tym samym byłyby stałym zagrożeniem, a to dzięki niestałości wszelkiego co ludzkie... Jedynie Kościół całkowicie nadprzyrodzony i powołujący się wyłącznie na triumf Syna Bożego nad złym odpowiada naszemu czasowi...”¹²

Nic dziwnego, że taki jednostronny obraz Kościoła w niemałym stopniu przygotował grunt dla objawów kryzysowych współczesnego Kościoła. I tutaj sprawdza się słowo Chrystusa: „Dajcie cesarzowi, co jest cesarskiego, a Bogu, co jest Bożego” (Mt 22,21). Nie wolno mieszać dwóch odrębnych, choć ściśle ze sobą związanych wymiarów w rzeczywistości kościelnej.

Postawę supranaturalistyczną spotykamy również u R. H. Bena, który jest przekonany, że Kościół w pełnym tego słowa znaczeniu jest Ciałem Chrystusa, a to co Kościół jako całość organiczna mówi i czyni, jest mową i życiem samego Chrystusa.¹³

Supranaturalizm eklezjalny jest mocną przesadą. P. Lippert był przekonany, że „ustawy i prawa Kościoła dzięki jego autorytetowi nabywają charakteru absolutnego i nadludzkiego, od czego nie ma odwołania”,¹⁴ a przecież dawno nie obowiązują już kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące ksiąg zakazanych, bo takie przepisy po prostu się przeżyły i umarły śmiercią naturalną.

Po Soborze Watykańskim II, na którym Kościół gruntownie zrewidował swoją samoświadomość, panuje w nim zasadniczo bardziej trzeźwa i rzeczowa postawa, chociaż nie brak i sporadycznych wypowiedzi podejrzanych o nastawienie supranaturalistyczne, jak np. u S. Dianicha, który, choć słusznie postuluje nawrót do wymiaru pneumatycznego w Kościele, to jednak nieostrożnie się wyraża, gdy mówi, że Chrystus sprawia „przebóstwienie wewnętrznych struktur Kościoła.”¹⁵

Niebezpieczeństwo polega na tym, że struktury z przeszłości przejęte, mogą ulec „kanonizacji” ze szkodą dla struktur nowych i bardziej odpowiadających naszym czasom i tym samym dobru Kościoła.

4. UZUPEŁNIENIE EKLEZJOLOGII TEOLOGICZNEJ PRZEZ DOSWIADCZALNĄ NAUKĘ O KOŚCIELE

Skoro Kościół ma dwa różne wymiary, nie jest tylko rzeczywistością boską, którą zajmuje się teologia, lecz posiada również ludzką naturę, to konsekwentnie z tego wynika, że ten drugi wymiar domaga się specyficznego spojrzenia, mianowicie empirycznego.

Koncepcja doświadczalnej eklezjologii nie jest nowa. Już w r. 1927 pisał K. Neundörfer: „Kościół można rozważać nie tylko z aspektu teologicznego, lecz również i z filozoficznego. Wydaje się to samo przez się zrozumiałym. My katolicy jesteśmy skłonni patrzeć na Kościół wyłącznie w świetle wiary. I tak często mamy trudności zająć wobec nie-

¹² A. Vonier, *Das Mystrium der Kirche*, Salzburg 1934, 15.

¹³ R. H. Benson, *Christus in der Kirche*, München 1938, 43.

¹⁴ P. Lippert, *Die Kirche Christi*, Freiburg Brg. 1931, 173.

¹⁵ S. Dianich, *Wo steht die Ekklesiologie?*, Concilium 17 (1981), H. 6/7, 526.

go choćby tylko metodycznie stanowisko czysto naukowe... Tak jak istnieje naturalna filozofia religii, tak też może i musi istnieć naturalna filozofia Kościoła. Filozofia Kościoła wcale nie przynosi uszczerbku jego teologii. Nie ma zamiaru dotykać objawionych elementów w Kościele... Tak jak w innych dziedzinach tak i tutaj łaska suponuje naturę. Nauka objawiona o Kościele może tylko zyskać, jeżeli doświadczalna nauka o Kościele będzie odpowiednio rozwinięta."¹⁶

Z podobnych założeń wychodzi A. R a d e m a c h e r: „Nie brak nam dogmatycznych rozpraw o Kościele. Tu chcemy dokonać próby, by popatrzeć nań ze strony socjologicznej. Czynimy to w nadziei, że uda nam się usunąć z drogi przeszkody, które utrudniają członkom Kościoła dojście do radosnej wiary i zarazem sprawiają, że nie doceniamy należycie ludzi znajdujących się poza Kościołem. Trudności te pochodzą z zetknięcia się z elementami ludzkimi w Kościele.”

K. A d a m, analizując zniechęcenie do Kościoła (Kirchenmüdigkeit) również domaga się, by uzupełnić wizję dogmatyczną spojrzeniem naturalnym na rzeczywistość Kościoła. Przecenianie i uwielbianie osób, instytucji i zdarzeń historii Kościoła, na które nastawiony jest niezdrowy typ apologetyki, utrudnia spojrzenie na naturalny wymiar Kościoła.¹⁷

Również w teologii protestanckiej słyszy się głosy domagające się odróżnienia i uzupełnienia wspomnianych dwóch spojrzeń na Kościół. M. J o s u t t i s powiada: „Eklezjologia dogmatycznie dedukująca i ufundowana chrystologicznie nie trafia rzeczywistości eklezjalnej. Poprzez swoje wypowiedzi, choć uważane przez nią za krytyczne, nie jest w stanie bezkrytycznie uzasadniać istniejące i legitymować zastane warunki kościelne.”¹⁸ Niebezpieczne jest według niego również ograniczenie się do czystego badania empirycznego: „Jeżeli Kościół widzi w swoim empirycznym byciu jedyne rzeczywiste istnienie, to ryzykuje poważne zagrożenie: na miejsce mocy Jezusa Chrystusa, który ustanowił Kościół i nim rządzi, stawia samego siebie...”¹⁹

Potrzeba więc wzajemnego uzupełnienia, przy czym wizja empiryczna może być wielce przydatna dla teologii praktycznej. I stąd wynika, że integracja metod empirycznych jest nieodzowna dla tej teologii.²⁰

Nie wolno jednak zapominać, że Kościół, pomimo zakorzenienia empirycznego, ma zasadniczo wymiar transempiryczny, co jednak wcale nie oznacza, by dane doświadczalne można lekceważyć, wręcz przeciwnie: „Wymiar transempiryczny Kościoła nie osłabia jego empirycznej sfery, lecz nadaje jej znaczenia teologicznego. Skoro bowiem Kościół empiryczny jest miejscem egzystencji prawdziwego Kościoła, to tym samym otrzymuje niesłychaną godność.”²¹

Kościół znamionuje dialektyka (ludzkiej, empirycznej) widzialności i (boskiej, nadczasowej) niewidzialności. Zasada się on na analogii

¹⁶ K. Neundörfer, *Zwischen Kirche und Welt*, Frankfurt/M. 1927, 77.

¹⁷ K. Adam, *Kirchenmüdigkeit?*, Paderborn 1939, 6—8.

¹⁸ M. Josuttis, *Dogmatische und empirische Ekklesiologie in der praktischen Theologie*, w: *Theologie und Kirchenleitung*, Hg. W. Erk — Y. Spiegel, München 1976, 157.

¹⁹ Tamże, 165.

²⁰ Tamże, 160.

²¹ Tamże, 159.

z Chrystusem, który był jedną osobą i zarazem prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem.²²

Również inny teolog protestancki, H. Ammer, odróżnia dwa wymiary w Kościele: „Eklezjologia posłannictwa (Sendungsekklesiologie) rozumie Kościół z aspektu misji Boga w Chrystusie. Bierze on swój początek w zdarzeniu miłości Chrystusowej, jego woli zbawienia i ocalenia. Kościół jest jakby wciągnięty do spełnienia tego posłannictwa, jest narzędziem zbawczej woli Bożej, przeznaczonym do głoszenia Ewangelii na całym świecie. Prawo i porządek mają na celu ułatwiać i umożliwić spełnienie tej misji. Dokładne spojrzenie uwidacznia jednak, że pomimo wielkości Kościoła, posłannictwo jego sprawiają ludzie tej ziemi i dlatego też musi się odbywać zgodnie z porządkiem tej wspólnoty. Stąd też obok eklezjologii posłannictwa winna istnieć eklezjologia społeczna, gdyż Kościół jest zarazem creatura Verbi i wielkością historyczno-społeczną, stanowi jedność dwóch uzupełniających się czynników.”²³

Soborowi Watykańskiemu bardzo leżało na sercu, by w duszpasterstwie należycie wykorzystano z pomocy osiągnąć tzw. nauk humanistycznych.²⁴ Również w trosce o Kościół („Kirchensorge”) nauki te mogą okazać się bardzo pomocne, jak wkrótce zobaczymy.

5. ISTNIEJĄCE ZACZĄTKI EKLEZJOLOGII EMPIRYCZNEJ

Koncepcja eklezjologii empirycznej nie wynika tylko z przesłanek teoretycznych, istnieje przecież cały szereg publikacji, zajmujących się konkretnymi problemami Kościoła. Biorąc pod uwagę te zagadnienia, dochodzimy do wniosku, że już dzisiaj zarysowują się dyscypliny integralnej eklezjologii empirycznej, a mianowicie: psychologia, socjologia, cybernetyka, teoria organizacji, futurologia, prakseologia oraz semantyka i patologia Kościoła.

a. Psychologia Kościoła

Kościół jest rzeczywistością psychiczną. Osobowość stanowi istotę i cel Kościoła. Cz. Bartnik słusznie mówi: „Bez osoby człowieka, przynajmniej potencjalnej, nie byłoby żadnej religii, prawdziwego dzieła odkupienia ani tym bardziej żadnego Kościoła.”²⁵ Powołuje się przy tym na autorytet myślicieli chrześcijańskich, którzy byli przekonani, „że podstawowym zapodmiotowaniem Kościoła Jezusa Chrystusa jest „dusza człowieka”, czyli indywidualny chrześcijanin, jednostkowa osoba.”²⁶ Wynika stąd jednoznacznie, że dla rozwiązania problemów eklazjalnych wielce pomocna może być psychologia, zwłaszcza osobowości.

²² Tamże, 161.

²³ H. Ammer, *Grundlegende Fragen zum ökumenischen Kirchenrecht*, w: *Kirchenrecht und Ökumene*, Berlin 1978, 14—15.

²⁴ Sobór Watykański II akcentuje w różnych dokumentach wielkie znaczenie nauk, zwłaszcza humanistycznych, dla życia religijnego, a zwłaszcza duszpasterstwa, np. Dekret formacji kapłańskiej (*Optatam totius*, 2, 20; Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym (*Gaudium et Spes*) 5; 7; 54.

²⁵ Cz. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, 157.

²⁶ Tamże, 156.

Między Kościołem a samorealizacją człowieka, będącą podstawowym jego rysem, zachodzi ścisła zależność, jak zaznacza wspomniany już autor: „... Osoba ludzka, stworzona i zbawiana, a raczej realizująca się poprzez sprzężenie stworzenia ze zbawieniem, staje się w swej istocie pełną relacją osobową, osobą — relacją ku Osobie Bożej. I to zarazem stanowi jej „kościelność”.”²⁷

Kościół z jednej strony warunkuje samorealizację osobową, z drugiej zaś sam jest poniekąd wynikiem tego procesu.²⁸

b. Kościół a socjologia

Kościół jako społeczność podlega również prawidłowościom socjologicznym. Wynika stąd wielkie znaczenie socjologii dla rozwiązania zagadnień eklezjalnych. Słusznie mówi F. Houtart: „Eklezjologia jest gałęzią teologiczną, która zwraca się dzisiaj (raczej: powinna się zwracać — przyp. mój) z największym zainteresowaniem ku socjologii. Traktuje ją jako naukę pomocniczą. Intensyfikacja stosunków międzyludzkich, wynikająca z przemian, które się dokonują w środkach przekazu i komunikacji, stawia przed Kościołem całą serię nowych problemów organizacyjnych.”²⁹

Jedno z podstawowych zagadnień Kościoła to chyba sprawa kryzysu jego autorytetu. Zwłaszcza tutaj nie należałoby lekceważyć pomocy, jakiej dostarczyć potrafi współczesna socjologia. Na ten temat szeroko rozprawia się H. Hoefnagels w przekonaniu, że teologia sama nie jest w stanie poradzić sobie z tym zagadnieniem i powinna korzystać z rozważań socjologicznych. Teolodzy, zaprzeczający kompetencji socjologii, posługują się — może nie całkiem świadomie — jakąś i tak swoistą socjologią (implizite Soziologie).³⁰ Boski charakter Kościoła wcale nie wyklucza, by stał się on również zupełnie ludzką społecznością.³¹ Znamienna jest i następująca wypowiedź naszego autora: „Ponieważ z woli Chrystusa Kościół ma się rozszerzać na całym świecie i zagwarantowane jest mu trwałe istnienie, to jasno stąd wynika, że z woli tego samego Chrystusa powinien przybierać postać społeczną, zgodną z prawidłowościami socjologicznymi. Chrystus dał zebranej wokół siebie grupie ludzi organizację nieformalną, jakiej domagały się ówczesne konkretne warunki.”³²

F. X. Kaufmann, autor jednej z najcenniejszych publikacji na temat stosunku Kościoła do socjologii, rozprawia się z zarzutem niektórych teologów, jakoby socjologia zapominała o Duchu św. Chociaż Trzecia Osoba Boska nie jest przedmiotem nauki o społeczeństwie, to jednak wiara Kościoła w Niego jest faktem społecznym, który trzeba na serio po-

²⁷ Tamże, 156.

²⁸ K. Kowarz, *Kościół a samorealizacja człowieka*, *Studia Teol.-Hist. Śląska Op. 8* (1980), 41—51.

²⁹ F. Houtart, *Co socjologia przynosi człowiekowi?*, w: *Ludzie — Wiara — Kościół*, Warszawa 1966, 55.

³⁰ H. Hoefnagels, *Demokratisierung der kirchlichen Autorität*, Wien—Freiburg—Basel 1969, 59.

³¹ Tamże, 60.

³² Tamże, 62.

traktować.³³ Autor ten odżegnywuje się tylko od przeceniania podejścia socjologicznego.³⁴

c. Kościół a teoria organizacji

Kościół stanowi w aspekcie empirycznym instytucję, stąd też może być rozpatrywany w świetle teorii organizacji. Za W. Kieżunem można określić organizację jako „celowy system”, którego sposób uporządkowania polega na tym, że poszczególne części współprzyczyniają się do powodzenia całości, a więc do osiągnięcia celu całości, przy czym mamy na myśli jedynie organizację, w której występują ludzie. Instytucja jest szczególnym przypadkiem organizacji jako zespół ludzi, którzy współdziałają dla realizacji wspólnych celów. Zespół ten zawiera m.in. człon kierowniczy, i tak instytucja stanowi organizację zarządzaną.³⁵

W. Wilken, autor ciekawej i cennej pracy o organizacyjnym aspekcie Kościoła, zdaje sobie sprawę z tego, że porównanie tej instytucji z organizacją i „zakładem” może budzić niesmak, niemniej jednak wykazuje, że konkretne spojrzenie na Kościół pozwala na przejęcie niektórych modeli i porównań z teorii organizacji.³⁶

Teoria organizacji ma wielkie znaczenie w dziedzinie kierownictwa duchowego i apostołstwa, co obszernie rozpatruje L. Debarge. Nie wystarczy już tylko instynktowne i bezkrytyczne podejście do tego zagadnienia, lecz wymaga się postawy świadomej i metod organizacyjnych.³⁷

Jednym z aktualnych zagadnień, a takimi zajmuje się teoria organizacji, to problem patologii systemów i instytucji. Zaburzeniem takim jest m.in. biurokracyzm, który zagraża również Kościołowi. Y. Spiegel, jeden z czołowych przedstawicieli tego kierunku badań, pisze: „Przywódtwo Kościoła wywiera nacisk (Macht), zwłaszcza na ludzi w nim zaangażowanych. W Kościele istnieje ustalony i ciągle udoskonalany system norm i instancji o silnym charakterze apersonalnym oraz porządek hierarchiczny o ścisłym różnicowaniu. Z aspektu socjologicznego można Kościół zaliczyć do organizacji biurokratycznych.”³⁸ Nie jest to zdaniem naszego autora wprawdzie wyczerpujące określenie, nie będzie jednak według niego przesadą twierdzenie, że Kościół jest również organizacją.³⁹

P. Spiegel ma tu na myśli Kościół ewangelicki, co wcale nie wzbrania odnieść jego rozważań również do Kościoła katolickiego.⁴⁰

d. Eklezjologia a cybernetyka

Cybernetyka to nauka o ogólnych i istotnych prawidłowościach

³³ F.-X. Kaufmann, *Kirche begreifen*, Freiburg—Basel—Wien 1979, 22—29.

³⁴ Tamże, 25.

³⁵ W. Kieżun, *Elementy socjalistycznej nauki o organizacji i zarządzaniu*, Warszawa 1978, 11—13.

³⁶ W. Wilken, *Ein Betrieb namens Kirche*, München 1973, 11—14.

³⁷ L. Debarge, *Psychologie und Seelsorge*, Luzern—München 1969, 167.

³⁸ Y. Spiegel, *Kirche als bürokratische Institution*, München 1970, 17 i n.

³⁹ Tamże, 19.

⁴⁰ Godna uwagi na ten temat jest również książka G. W. Rammenzweiga, *Kirche zwischen Bürokratie und Demokratie*, Urban-TB 618, 1975.

i właściwościach regulacji przetworzenia informacji w systemach dynamicznych, albo krócej nauka⁴¹ o przekazywaniu informacji.⁴²

Systemem dynamicznym jest również i Kościół. Istnieje szereg pionierskich opracowań na temat stosunku eklezjologii do cybernetyki. Tutaj ograniczymy się do wzmianki wspomnianego już socjologa religii i Kościoła, F. Houtarta. Szczególną uwagę zwraca na zagadnienie komunikacji, która jest jednym z podstawowych problemów cybernetyki.⁴³

Komunikacja jako przekazywanie informacji odgrywa wielką rolę w każdej instytucji, nie wyłączając Kościoła. Nieodzownym warunkiem wcielania w życie postulatów Soboru Watykańskiego II w posoborowym Kościele jest skuteczny przepływ informacji, czyli sprawna komunikacja, zarówno wewnętrzna jak i zewnętrzna. Najlepiej funkcjonuje w Kościele jednościeżkowa komunikacja (einspurige Kommunikation), z góry w dół, jak encykliki papieskie, listy pasterskie i dekrety odgórne. Człowiek współczesny nie zadowolą się jednak odgórną komunikacją, nie wystarcza mu zadekretować, że coś ma uczynić, domaga się — i to słusznie — uzasadnienia, dlaczego to ma robić. Odnosi się to również i do instytucji kościelnej. Postuluje więc F. Houtart, by tę jednokierunkową komunikację uzupełnić przez komunikację oddolną z bazy do szczytu, z peryferii do ośrodka.⁴⁴

Wielce pomocne mogą tu być rady parafialne, pastoralne i synody biskupów.

Nie tylko wewnętrzna komunikacja musi w Kościele sprawnie przepływać, lecz również zewnętrzna: między Kościołem a światem jako otoczeniem systemu kościelnego.⁴⁵ Kościół wciąż uczyć się musi od świata, a świat od Kościoła, jak to trafnie ujmie Konstytucja „Gaudium et Spes”

e. Futurologia i prakseologia Kościoła

Człowieka współczesnego cechuje nastawienie na przyszłość, postawa prospektywna. Futurologia jest jedną z najmłodszych nauk i zmagą się jeszcze z „chorobami dziecięcymi”, nie mniej jednak rokuje wielkie nadzieje.

Troska o przyszłość żyje również w świadomości Kościoła. Jeden z ostatnich „Katholikentagów”, który odbył się we Fryburgu Badeńskim w r. 1978, obrał sobie za temat przewodni słowa Jahwe „Chcę wam dać nadzieję i przyszłość”.⁴⁶ Dosyć modne są prognozy na temat losów Kościoła, nieraz w tonie trybu przypuszczającego, cierpiące przeto na „co-

⁴¹ *Philosophisches Wörterbuch*, Hg. G. Klaus — M. Buhr, II, Leipzig 1969, 640.

⁴² G. Obermair, *Mensch und Kybernetik*, Heyne TB 60, München 1972, 1976, 15. — Na temat cybernetyki zob. też. Ch. Wagner, *Sozialkybernetik als permanente Aufgabe der Kirche*, Concilium 4 (1968), H. 5, 341 n.; L. Hoffmann, *Anpassung — Rettung oder Verrat der Kirche?*, Katech. Blätter, 95 (1970) H. 2, 565—584.

⁴³ F. Houtart, *Explosion der Kirche?*, Salzburg 1969, 96—103.

⁴⁴ Tamże, 97.

⁴⁵ Tamże, 100—103.

⁴⁶ „Ich werde Euch Hoffnung und Zukunft geben”.

niunctivitis". I tak np. K. Rahner uważa, że Kościół jutra można sobie pomyśleć jako Kościół otwartych drzwi, Kościół zdemokratyzowany, wyrastający z bazy, służebnie zatroskany i ekumeniczny.⁴⁷ W wywiadzie udzielonym przedstawicielowi Korespondencji Herdera (Herderkorrespondenz HK) z okazji 80. urodzin, a krótko przed swoją śmiercią K. Rahner wyraźnie postuluje „futurologię eklezyjalną”.⁴⁸

Przyszłość Kościoła zależy wprawdzie od Boga, wraz z nadzieją jest darem Bożym, ale zarazem w niemałej mierze zależy i od ludzi jako członków Kościoła. Najlepszym dowodem na to są dzieje Kościoła. I tak futurologia musi być uzupełniona przez prakseologię, pojętą jako naukę o skutecznym działaniu. Systematyczne opracowanie tej nauki zawdzięczamy T. Kotarbińskiemu.⁴⁹ Szkoda, że w życiu kulturowym gra ona obecnie tak niepozorną rolę, a w publikacjach teologicznych w ogóle jej się nie wspomina. A przecież można by słusznie sparafrazować 11. tezę o Feuerbachu K. Marksa: „Teologowie próbują tylko Kościół interpretować, a przecież chodzi o to, by go zmienić.”⁵⁰ Kościół nie jest bowiem tylko „instytucją” i „zdarzeniem”,⁵¹ lecz również w tej samej mierze ciężącym na członkach Kościoła zadaniem. Prakseologia eklezyjalna mogła by tu niemało być pomocną.

f. Kościół a patologia

Życie ludzkie jest zagrożone przez choroby, cielesne i psychiczne, którymi zajmuje się patologia. Skoro konkretni ludzie stanowią Kościół, to i tutaj — oczywiście w wymiarze czasowym i zmiennym — mogą występować i faktycznie występują objawy patologiczne.

Z licznych autorów piszących na temat patologii w Kościele na specjalną uwagę zasługują A. Görres i R. Schermann.

A. Görres, psychoanalityk orientacji katolickiej, zatytułował swoje rozważania na ten temat „patologia chrześcijaństwa katolickiego”. Omawia następujące „katolicystyczne” przejawy: „nieszczerość katolicystyczną”, tradycjonalizm, tendencję apologetyczną, brak spontaniczności i zahamowanie inteligencji przeciętnego katolika. Obszernie analizuje patologię sumienia, zagrożenie wolności poprzez jednostronną koncepcję posłuszeństwa oraz spirytualizm jako zagrożenie zdrowej moralności seksualnej.⁵²

R. Schermann w swojej obszernej książce „Na co choruje Kościół” stawia najpierw diagnozę zaburzeń w Kościele, następnie szkicuje histo-

⁴⁷ K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, HB 446.

⁴⁸ Herder-Korrespondenz 38 (1984) H. 4, 165—170. Interview mit K. Rahner. Na temat przyszłości Kościoła: F. Graber, *Der Mensch in seiner Welt*, Freiburg — Schweiz 1975, 39—57; W. Kasper, *Zukunft aus dem Glauben*, Mainz 1978; W. Ruck — H. J. Volk, *Kirche für die Zukunft*, Mainz 1974.

⁴⁹ *Traktat o dobrej robocie* doczekał się już siódmego wydania (Ossolineum 1982).

⁵⁰ K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, w: F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Berlin 1981, 72.

⁵¹ F. Klostermann w Kościele widzi instytucję i zdarzenie (*Die Kirche als Institution und Ereignis*, Freiburg 1976). Kościół jest chyba również zadaniem.

⁵² R. A. Görres, *Pathologie des katholischen Christentums*, w: *Handbuch der Pastoraltheologie*, Hg. F. X. Arnold — K. Rahner — V. Schurr — L. M. Weber, II 1, Freiburg—Basel—Wien 1966, 277—343.

rię choroby tychże, by w końcu dostarczyć propozycji terapeutycznych.⁵³

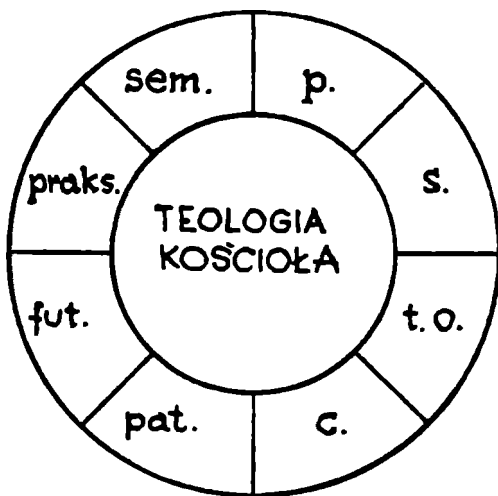
Godzien uwagi jest również mały przyczynek do naszych zagadnień wiedeńskiego psychiatry E. Ringla, zatytułowany „Jak Kościół neurotyzuje”.⁵⁴

f. Semantyka

Na końcu kilka słów o semantyce eklezjologicznej. Wielce przydatną dla nauki o Kościele byłaby semantyka jako nauka o terminach i ich znaczeniach. Podstawowe terminy eklezjologii, jak Kościół, Królestwo Boże, świat nie są wyraźnie od siebie odgraniczane, co powoduje chaos w zrozumieniu. Kościół jest wprawdzie głównie rzeczywistością tajemniczą, nie wolno jednak przez niedbałość semantyczną wprowadzać sztucznych i niepotrzebnych tajemnic. Wspomnieć tu można również o modelach Kościoła. Modele służą m.in. do tego, by lepiej rozumieć ukrytą i niewidzialną rzeczywistość. Czy aby nie przecenia się statycznego modelu przynależności do Kościoła, zamiast akcent przesunąć w kierunku dynamicznego realizowania i bycia chrześcijaninem?⁵⁵

Zapewne można by wymienić jeszcze inne dyscypliny zawiązujące się empirycznej nauki o Kościele, co jednak przekroczyłoby ramy naszych rozważań. Poniższy schemat niech raz jeszcze uzmysłowi ich stosunek do teologii Kościoła:

Eklezjologia empiryczna



- p. = psychologia
- s. = socjologia
- t.o. = teoria organizacji
- c. = cybernetyka
- pat. = patologia
- fut. = futurologia
- praks. = prakseologia
- sem. = semantyka

Dyscypliny eklezjologii empirycznej można podzielić na teoretyczne i stosowane. Do pierwszych należą: semantyka, historia, psychologia, socjologia, patologia, cybernetyka, teoria systemowa; do drugich natomiast:

⁵³ R. Schermann, *Woran die Kirche krankt*, Düsseldorf—Wien 1981.

⁵⁴ E. Ringel, *Wie neurotisiert die Kirche?*, SOG Österreich, Sept. 1981, 10—12.

⁵⁵ Ważnym zabiegiem terapeutycznym jest i w Kościele krytyka. Na temat krytyki Kościoła: *Kritik an der Kirche*, Hg. H. J. Schultz, Olten—Freiburg² 1958. H. Thielicke, *Leiden an der Kirche*, Hamburg 1965. H. Herrmann, *Die sieben Todsünden der Kirche*, Rowohlt TB 7142. Cennych inspiracji na temat empirycznego wymiaru Kościoła dostarcza książka L. Boffa, *Kirche — Charisma und Macht*², Düsseldorf 1985.

prakseologia, teoria organizacji, futurologia itp. A może nie tyle chodzi o stwarzanie nowych dyscyplin, lecz raczej o wystarczające uwzględnienie zagadnień empirycznych w nauce o Kościele.

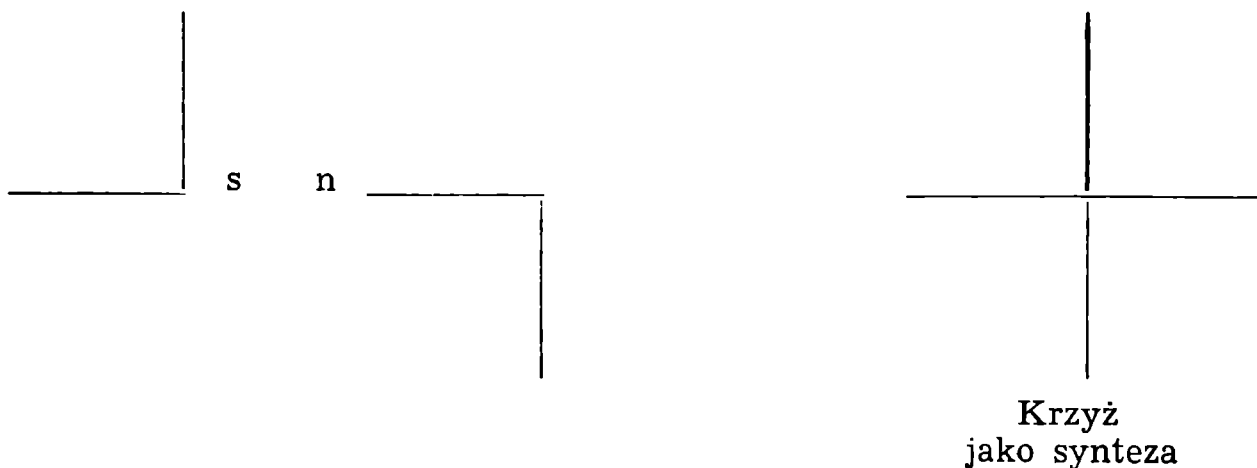
ZAKOŃCZENIE

„In hoc signo vinces — W tym znaku zwyciężysz” — słowa te miały się ukazać w roku 312 Konstantynowi Wielkiemu na niebie wraz z krzyżem nad słońcem. Nie wchodząc tu w historyczność tego podania, trzeba stwierdzić, że proroctwo to się spełniło. W znaku Krzyża chrześcijaństwo odniosło zwycięstwo nad pogaństwem i jedynie w znaku Krzyża znajdzie Kościół Chrystusowy ocalenie przed głębszymi kryzysami i niebezpieczeństwami.

Kościół ma strukturę Krzyża. Jest rozpięty poziomo i pionowo, między Bogiem nadczasowym i niezmiennym a czasowym i zmiennym światem człowieka, między przeszłością a przyszłością. Rozpięcie i napięcie zawsze jest bolesne. Słowa Chrystusa: „Jeżeli kto chce pójść za mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i naśladuje mnie” (Mt 16,24), odnoszą się chyba nie tylko do pojedynczego człowieka, lecz i do Kościoła jako takiego.

Dwie skrajne postawy w Kościele współczesnym — to konserwatyzm i progresywizm. Pierwszy łączy się nieraz z supranaturalizmem, (s) z przeakcentowaniem wymiaru Bożego i nadprzyrodzonego, drugi natomiast idzie często w parze z naturalizmem eklezjalnym (n).

Krzyż uległ tutaj rozdarciu na dwie karykaturalne postacie:



Jedynie ponowna synteza tych jednostronnych tendencji okaże się dla Kościoła zbawienna, innymi słowy jedynie droga Krzyża jest dla Kościoła wyjściem z obecnego kryzysu, a przyczynić się do tego chciałaby eklezjologia empiryczna.

Jej stosunek do teologicznej nauki o Kościele może naświetlić budowlę i gmach Kościoła. Celem i zadaniem jego jest ułatwić i umożliwić człowiekowi kontakt religijny i sakramentalny z niewidzialnym Bogiem. A jednak wznosi się potężne mury, filary i sklepienia — widzialne i namacalne.

Podobnie i Kościół jako instytucja Boża ma ludzki i empiryczny przedsięwzięcie, a wprowadzić do niego ma nas doświadczalna nauka o Kościele, eklezjologia empiryczna.