

Zbigniew Danielewicz¹

***Communio* Kościoła według Jürgena Moltmanna – od wspólnoty podstawowej po horyzont nowego stworzenia**

W teologii ewangelickiej rozumienie Kościoła jako *communio* zgromadzenia, wspólnoty czy gminy, odsłania z całą wyrazistością jego wymiar horyzontalny; taka optyka ukazuje też fundamentalną i pierwotną równość jego członków jako przybranych dzieci Bożych. Artykuł VII *Augsburskiego Wyznania Wiary* określa Kościół jako: „*zgromadzenie świętych, którym naucza się wierne ewangelii i należycie udziela sakramentów*”. Trzy wieki później w podobnym tonie Karl Barth i Deklaracja z Barmen *Kościola Wyznającego* (1934) nazywa Kościół „gminą braci”, w której Chrystus działa przez Ducha Świętego w słowie i sakramentach. Kościół jest tu przede wszystkim rzeczywistością wewnętrzną i duchową. Urząd i zewnętrzne struktury posiadają w rozumieniu ewangelików funkcjonalną, a nie ontologiczną rację bytu. To rozumienie Kościoła jest także bliskie Jürgenowi Moltmannowi, nestorowi XX-wiecznej teologii ewangelickiej, emerytowanemu profesorowi uniwersytetu w Tübingen². Jednak wspinając się wyżej po schodach poznania moltmannowskiej eklezjologii, dojrzymy coraz to szersze horyzonty jej rozumienia. Powyżej poziomu Kościoła jako wielości wspólnot podstawowych, chrześcijańskich gmin ujrzymy, że obejmuje on sobą nie tylko chrześcijan i świat ludzki, ale całość rzeczywistości stworzonej. Tak szerokie, otwarte i integrujące rozumienie czerpie ze wzoru perychoretycznego życia Trójcy Osób Boskich. Na szczycie, eschatycznym końcu drogi, teolog ma nadzieję ujrzeć Kościół jako lud Boży nowego stworzenia oraz samo nowe stworzenia jako mające udział w komunii życia Trójcy Świętej.

¹ Zbigniew Danielewicz – ur. 1964, dr hab. teologii dogmatycznej, licencjat filologii angielskiej. Członek TN KUL, Gessellschaft für Evangelische Theologie. Publikował: m.in. w *Więzi*, *Znaku*, *Przeglądzie Powszechnym*, *Tygodniku Powszechnym*, *Gościu Niedzielnym*. Wydał m.in.: *Niebo. Historia przyszłości*, „*Więź*”, Warszawa 2005; *Traktat o rzeczywistości ostatecznej*, Podręcznik teologii dogmatycznej, t. 6, E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski (red.), „*Więź*”, Warszawa 2007; *Ku Bogu - „wszystkiemu we wszystkim”*. *Holistyczna eschatologia Jürgena Moltmanna*, Wydawnictwo GWSH, Gdańsk 2009. Aktualnie profesor Politechniki Koszalińskiej i Gdańskiej Wyższej Szkoły Humanistycznej.

² Wybrane zagadnienia z tej tematyki poruszałem już wcześniej: por. *Jürgena Moltmanna eklezjologia communio*, w: A. Czaja, M. Marczewski (red.), *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2004, s. 303-313. Niniejsze opracowanie zawiera znaczące poszerzenie i rozwinięcie tematu oraz wskazuje liczne implikacje, na których omówienie wcześniej zabrakło miejsca.

1. Eklezjologia wyrastająca z biografii

Pierwszym istotnym wątkiem biografii Moltmanna dla zrozumienia późniejszej eklezjologii są lata młodości. Pod koniec wojny został wcielony do armii, a wiosną 1945 roku 19-letniego Jürgena wysłano na front. Gdzieś w belgijskim lesie poddał się pierwszemu napotkanemu alianckiemu żołnierzowi. Następne cztery lata spędził w obozach jenieckich w Belgii i Szkocji. Dziś, z perspektywy dziesięcioleci, mówi o błogosławieństwie tego czasu i pierwszym spotkaniu z Biblią (w jego domu rodzinnym, liberalnie protestanckim, czytano raczej Goethego i Nietzschego), ofiarowaną przez amerykańskiego kapelana. Sam pobyt w obozie przeżył jednak ciężko: „Doświadczylem upadku moich przekonań, ale w tym upadku znalazłem nową nadzieję w wierze chrześcijańskiej, która przyniosła mi nie tylko duchowe, ale także – jak sądzę – fizyczne przetrwanie, ponieważ ocaliła mnie przed rozpaczą i poddaniem się”³. W obozie pojawiła się możliwość podjęcia studiów teologicznych, które postanowił kontynuować, gdy wrócił w 1948 roku do Niemiec, już „jako chrześcijanin mający nowe osobiste podejście do teologii, od której oczekiwał poznania mocy nadziei, której zawdzięczał życie” (j.w.). Następne lata to studia teologiczne w Getyndze, gdzie poznał swoją przyszłą żonę i matkę ich czworga dzieci, uznaną przedstawicielkę teologii feministycznej. Co ciekawe i istotne, Moltmann z niewoli powrócił jako chrześcijanin, ale jeszcze nie jako członek konkretnego wyznania. Członkiem kościoła reformowanego został pod wpływem żony i profesorów-Barthystów⁴. W myśleniu o kościele przynależność do konkretnej denominacji nie była dla Moltmanna sprawą priorytetową, raczej wyraźnie wtórną wobec samego faktu bycia chrześcijaninem. Po studiach został ordynowany na pastora i zanim rozpoczął karierę akademicką, poznał pracę duszpasterską z jej zakorzeniem w konkretnych problemach.

Swoją pierwszą, niezbyt znaną, programową pracę pt. *Wspólnota w perspektywie rządów Chrystusa* Moltmann wydał w 1959 roku. Pod wpływem doświadczeń obozowych i bliskości teologii Bartha i „Kościoła Wyznającego” daje się zauważyć, że już w tej pracy skłaniał się ku eklezjologicznie i politycznie lewicowej orientacji. Tu już też pojawia się późniejszy „temat życia”: historia królestwa Bożego. Głoszenie Chrystusa odbywa się w świecie, którego historia jest tłem dla nadchodzącego królestwa Bożego. Mimo ogromu zła i cierpienia na ziemi można wierzyć w jakiś postęp. Oparcie tej wiary nie na utopii, ale na pamięci krzyża pozwala bezkompromisowo przyjąć rzeczywi-

³ *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, Chr. Kaiser Verlag, München 1991, s. 222. Tytuły prac Moltmanna zamieszczone będą bez zaznaczania nazwiska teologa.

⁴ *A Broad Place. An Autobiography*, tłum. M. Kohl, Fortress Press, Minneapolis 2008, s. 19-35.53.

stość taką, jaka jest, co prowadzi do odkrycia nowego partnerstwa Kościoła w świecie - Kościół żyje w nim i przenika wszystkie jego wymiary. Wiara nie jest rzeczą prywatną, ograniczoną kościelnymi murami. W kościele spotykamy zawsze konkretne osoby w ich społecznych relacjach i społecznym zaangażowaniu, spotykamy ludzi z ich obowiązkami, ojców, matki, dzieci, pracowników, przełożonych i podwładnych. Kościelne przepowiadanie cierpi z powodu faktu, iż do ludzi zwraca się w oderwaniu od tego nad czym pracują, czym żyją i od mocy, z powodu których cierpią.

W tej wczesnej pracy Moltmann odwołuje się do koncepcji „Boskich rozporządzeń” dotyczących rodziny, małżeństwa i władzy Kościoła. Te różne mandaty uważa za współzależne, one warunkują się wzajemnie i nie dopuszczają żadnej hierarchizacji: „państwo, ekonomia, rodzina, Kościół i kultura - każde z nich posiada specjalne zadanie w Bożej historii. Muszą one wzajemnie wykonywać te zadania we wzajemnym ograniczeniu i uzupełnianiu się. Tak więc zawody wykonywane w świecie tak samo związane są ze służbą Królestwu Bożemu w świecie /.../ jak działalność apostołska”⁵. Wspólnota w perspektywie rządów Chrystusa jako wczesne programowe dzieło zawierało już zarys reformy Kościoła.

Lecz rozumienie *communio*-wspólnoty nie jest tam jeszcze doprecyzowane. Moltmann pisał je, będąc pastorem niewielkiej gminy, ale Kościół jako *communio* pojmował wówczas szerzej niż na sposób kongregacjonistyczny. Bliższy byłby model *communio* jako „miasta” lub kościoła regionalnego z różnymi formami działania i posiadającego pomniejsze jednostki. Nie jest jednak jasne, jak miałyby być zorganizowane. Teologiczne pojmowanie wspólnoty jako tej, która „zbiera się wokół słowa” wymagało w tej pracy dopowiedzeń w aspekcie socjologiczno-eklezyjalnym.⁶

2. Kościół mocny Duchem

Najpełniejszą postać eklezyjologia Moltmana uzyskała w dziele: *Kościół w mocy Ducha Świętego* (1975), w ostatnim tomie tzw. wczesnej trylogii rozpoczętej *Teologią nadziei* (1964), po której przyszedł *Bóg ukrzyżowany* (1972). Każdy z tych tomów miał w zamierzeniu poruszać całość teologii z jednej perspektywy (odpowiednio: Wielkiej Nocy, Wielkiego Piątku i Pięćdziesiątnicy). Kościół w mocy Ducha zesłanego w Zielone Świątki gromadzi chrześcijan ożywionych eschatologiczną nadzieją płynącą z wiary w Zmartwychwstanie Chrystusa, a jednocześnie pamiętających o Golgocie

⁵ *Die Gemeinde im Horizont der Herrschaft Christi. Neue Perspektiven in protestantischen Theologie*, Neukirchen 1959, s. 27. Cyt za: G. Müller-Fahrenholz, *The Kingdom and the Power. The Theology of Jürgen Moltmann*, Fortress Press, Minneapolis 2001, s. 33-34.

⁶ G. Müller-Fahrenholz, *The Kingdom and the Power*, s. 26-36.

i doświadczających krzyża w swoim życiu. *Kościół w mocy Ducha* ukazuje wizję Kościoła i sakramentów z perspektywy Ducha Świętego i jest pracą o wyraźnej orientacji ekumenicznej. Lata 70. były dla teologa z Tybingi naznaczone dialogiem, dyskusjami, podróżami i przemianami. Jak zauważa Richard Bauckham, znawca teologii Moltmanna, kościelne podróże tego okresu wywarły silny wpływ na kształt jego eklezjologii. Dzięki nim zapoznał się prawosławiem (Rumunia), zielonoświątkowcami i kościołami niezależnymi w Afryce, wolnymi kościołami w Ameryce Północnej, wspólnotami podstawowymi w Ameryce Łacińskiej, wspólnotami kościelnymi w Azji (Korea) i prześladowanymi chrześcijanami w innych częściach świata⁷. Jeden nurt tego dynamicznego czasu stanowiła działalność w ruchu ekumenicznym (praca w komisji „Wiara i Ustrój” Światowej Rady Kościołów od 1963 roku), a także w dialogu chrześcijańsko-żydowskim i dialogu chrześcijańsko-marxistowskim.

Drugi nurt to „teologia polityczna”, współtworzona z J. B. Metzem, której celem było nie tyle upolitycznianie Kościoła, co dążenie do chrystianizowania polityki kościelnej i polityki tworzonej przez chrześcijan. Źródła takiej „politycznej teologii” wypływały ze zrozumienia chrześcijańskiej nadziei, która każe aktywnie oczekiwać transcendentnej przemiany świata. Politycznie krytyczna teologia nastawiona była na radykalne zmiany w społeczeństwie, na krytykę burżuazyjnej i politycznej religii. Postulaty te były bliskie optymistycznemu duchowi lat 60. i z czasem znalazły odbicie w teologii tworzonej w Ameryce Łacińskiej, Azji czy Afryce – wszędzie tam, gdzie istniał głód wyzwolenia i odkupienia, nie tylko eschatologicznego ale i doczesnego. Jednak Moltmann nie chciał, by „polityczne” konsekwencje jego „teologii nadziei” przybrały postać podbudowy teoretycznej dla teologii wyzwolenia w różnych jej postaciach. Polityczne zatroskanie było w jego późniejszej teologii nadal obecne, ale przybrało ono tam formę obrony i promocji praw człowieka – uzasadnianych godnością człowieka jako obrazu Boga – a także propagowania demokratycznej wolności w społeczeństwie bazującej na jego koncepcji społecznej nauki o Trójcy.⁸

W *Kościele w mocy Ducha* Moltmann określa swoją eklezjologię jako „mesjańską” bądź „relacyjną”. Eklezjologia mesjańska jest to wizja Kościoła ugruntowana chrystologicznie i zorientowana eschatologicznie. Każde stwier-

⁷ R. Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*, Edinburgh, T&T Clark 1995, s. 122.

⁸ Z tego okresu żywiołowych dysput i poszukiwań nowej postaci Kościoła pochodzi także aktualna i dziś wypowiedź zaczerpnięta z dyskusji Moltmanna z Walterem Kasperem w rzymskim Gregorianum w 1973 roku: „Dla wielu ludzi zainteresowanie chrześcijaństwem zredukowało się do krytyki pod adresem Kościoła. Istotnie, Kościół zasługuje na krytykę. Niewiele instytucji i spraw tego świata wymaga jej tak bardzo jak Kościół, ponieważ krytyka płynąca z umiłowania sprawiedliwości oraz pełnego pasji zaangażowania dla Chrystusa i jego Królestwa zawsze stanowiła początek odnowy”. Por. W. Kasper, J. Moltmann, *Jezus – tak, Kościół – nie? O chrystologicznych źródłach kryzysu Kościoła*, tłum. A. Kuć, Homini, Kraków 2005, s. 45.

dzenie o Kościele jest twierdzeniem o Chrystusie. Kościół musi być więc, jak to wielokrotnie określa Moltmann w tej pracy, wspólnotą lub braterstwem mesjańskim. Jako taki partycypuje w misji Chrystusa, będącej w drodze ku przyszłości. Ta sytuacja czyni z Kościoła rzeczywistość tymczasową: „*Kościół nie jest jeszcze królestwem Bożym, ale jego antycypacją w historii /.../ Chrześcijaństwo nie jest jeszcze nową ludzkością, ale jego awangardą*”⁹. Bycie mesjańskim oznacza dla Kościoła partycypowanie w misji Chrystusa, ale też i twórczej misji Ducha. Autor wyraźnie podkreśla, czyja jest to misja: „*To nie Kościół ma do wypełnienia misję zbawienia świata, ale to misja Syna i Ducha przez Ojca zawiera w sobie Kościół i stwarza go w drodze*”¹⁰.

3. Kościół na wzór Trójcy – otwarty, dynamiczny i relacyjny

Uzupełniając misję Syna misją Ducha, Moltmann zarysowuje w tej pracy charyzmatyczną eklezjologię. Misja Ducha polegająca na eschatologicznym spełnieniu historii Chrystusa nie zostaje podporządkowana misji Syna, ale obie misje Moltmann wprowadza w obszar trynitarniej historii Boga ze światem dążącej do przyszłego spełnienia, gdy „Bóg będzie wszystkim we wszystkim”. Mesjańska eklezjologia jest więc funkcją mesjańskiej pneumatologii i eschatologicznej chrystologii. Partycypujący w misji Syna i Ducha charakter Kościoła określa *dynamiczne* i *wydarzeniowe* rozumienie samej istoty Kościoła, niedającego się do końca zdefiniować: „*nie możemy powiedzieć, gdzie kościół jest we wszelakich okolicznościach i co sobą obejmuje. Ale możemy powiedzieć gdzie kościół się wydarza*”. Moltmann przytacza z aprobatą wyrażenie z Wyznania Augsburskiego (art. VII) i Deklaracji z Barmen (art. III) o tym, że Kościół jest *obecny* tam, gdzie głosi się słowo Boże i sprawuje sakramenty, i dodaje do tego: „*Kościół jest obecny wszędzie, gdzie manifestuje się obecność Ducha Świętego*.”¹¹

Eklezjologia „relacyjna” z kolei wskazuje, że jak wszystko inne, co istnieje w dziejach, włącznie z Bogiem w Trójcy, również i Kościół istnieje w relacjach do innych rzeczywistości: „*Kościół nie może zrozumieć siebie tylko w oparciu o siebie. Naprawdę może zrozumieć siebie, swoją misję, swoje znaczenie, swoją rolę i funkcję w relacji do innych*”¹². Więc w relacji, i tylko w relacji, można Kościół pojąć; dopiero w relacjach ukazuje się jego żywa natura. Dlatego Kościół postrzega siebie przez pryzmat relacji z Izraelem, religiami, światem świeckim i w końcu ze światem natury. Relacyjność to jeden z najważniejszych motywów teologii Moltmanna, i wywodzi się on z moltmannowskiej teologii

⁹ *The Church in the Power of the Spirit. A Contribution to Messianic Ecclesiology*, tłum. M. Kohl, Fortress Press, Minneapolis 1993, s. 196.

¹⁰ Tamże, s. 64.

¹¹ Tamże, s. 65.

¹² Tamże, s. 19.

relacji trynitarnych. Eklezjologia *communio* jest przeniesioną w wymiar Kościoła parafrazą wspólnoty osób Boskich.

Właściwym kluczem do zrozumienia moltmanowskiej idei *communio*-wspólnoty Osób Trójcy są koncepcje współzamieszkiwania¹³ i przestrzeni¹⁴. Osoby Trójcy Świętej wzajemnie w sobie żyją, przebywają i zamieszkują (gr. *persichoresis*, łac. *circuminsessio, circumincesso*); „są przestrzeniami dla siebie nawzajem”, każda Osoba czyni siebie zamieszkiwalną i jest „jednocześnie przestrzenią ruchu, życia i zamieszkiwania dwu pozostałych”¹⁵ Osoby Boskie żyją więc ze sobą, dla siebie nawzajem i w sobie nawzajem (reciprocal in-existence), ponieważ udzielają sobie nawzajem przestrzeni życia. „Bóg jest Bogiem przestrzennym, zbawiającym i ostatecznie zamieszkiwalnym Bogiem – nie jest tylko najwyższą substancją, nie jest po prostu absolutnym podmiotem, ale również przestrzenią życia swego świata (*the living-space of his world*), przestrzenią, gdzie ci, których stworzył, mogą poruszać się, ich przestrzenią wiecznego zamieszkania.”¹⁶ Rodzi się rzeczywista i harmonijna jedność Kościoła, która jest odzwierciedleniem perychoretycznej jedności Trójcy - kolektywna świadomość nie wypiera indywidualności osoby, a świadomość indywidualna nie kłóci się z tym co wspólne.¹⁷

W uzupełnieniu trynitarnej teologii *communio* należy jeszcze wspomnieć o dwu innych aspektach. Otóż Moltmann tak wyraźnie podkreśla odrębność Osób Boskich w Trójcy, że nie bez przyczyny stawia mu się zarzut tryteizmu (m.in. G. O'Collins, J. J. O'Donnell, W. Kasper). Ich odrębność zaznaczana jest poprzez ukazanie ich zaangażowania w ekonomię zbawienia, i to na tyle mocno, że Trójca ekonomiczna przesłania niemal immanentną. Ekonomia zbawienia jest tak ważna, że rodzi się przekonanie, iż Trójca niejako konstytu-

¹³ Koncepcję współzamieszkiwania teolog oparł na teologii wcielenia i żydowskiej idei *szekina*: „Bóg jest wiecznym mieszkaniem swych stworzeń”. Bóg i świat pozostają w relacji wzajemnego zamieszkiwania i partycypacji: „[n]ie istnieje żaden inny sposób wyobrażenia sobie stałej komunikacji między Bogiem a światem”. Por. *Bóg w stworzeniu. Ekologiczna doktryna stworzenia*, tłum. Z. Danielewicz, Znak, Kraków 1995, s. 268 (obydwa cytaty).

¹⁴ Problem pojawienia się przestrzeni teolog wyjaśnia, odwołując się z kolei do kabalistycznej idei *zimsum* – wycofania się Boga i uczynienia miejsca. Dzięki wycofaniu się Boga możemy powiedzieć, że w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy (por. Dz 17, 28). Można stwierdzić, że przestrzeń stworzenia jest udostępnioną „życiową przestrzenią Boga”. Por. *The Coming of God. Christian Eschatology*, tł. M. Kohl, Fortress Press, Minneapolis 1996, s. 299 (ten i następny cytat). Por. także, ss. 298-302. W ten sposób Stwórca staje się „Bogiem, który może zostać zamieszkaany”. Por. Tamże, s. 299.

¹⁵ Aspekt: życie wewnętrzne Trójcy Świętej, a przestrzeń rozwija Moltmann dopiero w zbiorze esejów *Science and Wisdom* (2003), s. 118n. W judaizmie jednym z imion Boga było *Makom*, przestrzeń, oznaczające m.in. wszechobecność Boga (Ps 139). Por. *God and Space*, w: *Science and Wisdom*, tł. M. Kohl, Fortress Press, Minneapolis 2003, s. 116-117.

¹⁶ *God and Space*, (w:) *Science and Wisdom*, s. 117.

¹⁷ *The Spirit of Life. A Universal Affirmation*, tł. M. Kohl, Fortress Press, Minneapolis 2001, s. 224.

uje się w pełni dopiero na krzyżu. Wobec występującego przez wieki w tradycji zachodniej przeakcentowania transcendencji Boga wobec stworzeń, Moltmann uczy, że potrzeba dziś ponownego odkrycia *immanencji* Stwórcy w swym stworzeniu.¹⁸

Podsumowując spojrzenie na życie Trójcy Świętej jako podstawy dla wizji Kościoła, należy wymienić trzy zakresy wpływu: głębokie zaangażowanie Boga w historię; przewaga wymiaru zewnętrznego (ekonomicznego) nad immanentnym i transcendentnym; oraz nauka, że wspólnota buduje się i konstytuuje poprzez współżycie i współzamieszkiwanie (aspekt dynamiczny). Tak jak Trójca Święta konstytuuje się w nieustającej korelacji ze światem, tak i wspólnota Kościoła nie może istnieć i wzrastać bez interakcji ze światem w każdym jego wymiarze, również tych na pozór dalekich od wiary: gospodarczym, politycznym, społecznym kulturowym i ekologicznym.

4. Kościół wspólnotą ludzi

Tożsamość budowana w relacji do innych, mesjańskość podkreślająca fakt, że Kościół jest w drodze, którą wyznaczają misje Syna i Ducha, i w końcu pewna niedefiniowalność kościoła jako dynamicznego, wydarzeniowego i tymczasowego organizmu przywodzą na myśl obraz kościoła, jako zgromadzenia pielgrzymów, wpatrzonego w to, co przed nim, niezapuszczającego korzeni w doczesności, niezatrzymującego uwagi na sobie. Taki Kościół pielgrzymi realizuje się we wspólnotach podstawowych, konkretnych gminach, kongregacjach czy zgromadzeniach, które są dla Moltmanna właściwym przedmiotem eklezjologii: „*Ecclesia jest z definicji i ze swej natury wspólnotą która gromadzi się razem*”¹⁹. Kościół to dobrowolna i świadoma – zakresie członkostwa – wspólnota uczniów zaangażowanych i oddanych nauczaniu Ewangelii w służbie królestwu Bożemu. Jest on dojrzałą i odpowiedzialną wspólnotą gromadzącą wolnych i równych członków wzajemnie akceptujących się i dbających o siebie, otwartych na świat i szczególnie solidarnych z ubogimi i prześladowanymi. Kongregacja czy wspólnota „*jest nie tyle zbiorem zapisanych członków kościoła, co nowym stylem życia razem, w którym przyjmuje się, że: nikt nie jest samotny i nie pozostaje sam ze swymi problemami; nikt nie musi ukrywać swoich ułomności; nie ma tam podziału na tych, którzy mają coś do powiedzenia i tych, którzy nic nie mówią; ani starzy, ani mali nie są odizolowani; jedni pomagają drugim, nawet jeśli jest to nieprzyjemne lub brakuje zgody;*

¹⁸ W dalszej argumentacji Moltmann przytacza znany fragment z apokryficznej Ewangelii Tomasz (77): „/.../Podnieś kawałek drewna: jestem tam, unieś kamień, a znajdziesz mnie tam”. Por. *The Source of Life*, s. 114nn.

¹⁹ *Spirit of Life*, s. 334.

*i w końcu członek kongregacji może czasem pozostawić innego w spokoju, gdy ten tego potrzebuje*²⁰.

Na pytanie, czy takie kongregacje istnieją, Moltmann odpowiada, że liczba takich wolnych otwartych, dobrowolnych wspólnot stale rośnie w różnych regionach świata. I dodaje, iż nie wierzy, by braki w międzyludzkich relacjach w naszych kościołach mogły zostać przewyżczone inaczej, niż przez budowanie kościołów, które są prawdziwie wspólnotami. Gdy taki obraz kościoła-wspólnoty teologicznie zakorzeniony jest w jego relacji do trynitarnej historii Boga ze światem, to w sytuacji odwrotnej, kościół zarządzany autorytarnie, klerykalny i hierarchiczny nie odzwierciedla trynitarnej i społecznej wizji Boga; w takim Kościele *eklezjalny uniformizm wypiera pluralizm Ducha i Jego charyzmaty*. Królestwo Boże – przypomina często teolog – nie istnieje dla dobra kościoła, ale Kościół jest dla dobra Królestwa.²¹ Obraz Kościoła, a także jego odnowę tworzy się oddolnie. By taką eklezjologię budować, chrześcijański teolog sam najpierw musi być członkiem jakiejś lokalnej wspólnoty (siebie samego postrzega jako członka „wolnego kościoła” pośród Volkskirche).

Moltmann umieszcza więc kategorię *communio* – w jej mocno horyzontalnym i socjologizującym rozumieniu – w samym centrum myślenia o Kościele. Nie jest to jedna z wielu kategorii opisujących rzeczywistość Kościoła, ale raczej określenie synonimiczne – Kościół bowiem jest wspólnotą, jest zgromadzeniem, kongregacją czy gminą. Kościół – wspólnotę nazywa też Kościołem *ludzi* (of the people), Kościołem, który żyje, cierpi i działa wśród ludzi, podczas gdy niemieckie kościoły protestanckie są kościołami pastoralnymi *dla ludzi* (for the people), są „publiczną instytucją zarządzającą religią społeczeństwa”. W Kościele *dla ludzi* wierni nie są podmiotami, ale przedmiotami działalności duszpasterskiej²². Trendy przemian w Kościołach pastoralnych zmierzają raczej do „kościelnej wspólnoty” (Kirchengemeinden) niż w pożądanym kierunku „Kościoła jako wspólnoty” (Gemeindekirche). Kościół – instytucja *dla ludzi* to pochodna Kościoła państwowego, wspomnienie religii Konstantyńskiej. Ograniczając się wyłącznie do zajmowania się potrzebami religijnymi

²⁰ *The Passion for Life. Messianic Lifestyle*, tłum. M.D. Meeks, Fortress Press, Philadelphia 1978, s. 33. Badacz eklezjologii Moltmanna, Van Nam Kim, wylicza kilka podstawowych cech takich wspólnot: dobrowolność, ograniczona wielkość umożliwiająca sprawne kierowanie i nawiązanie się osobistych relacji między wszystkimi jej członkami, Wieczera Pańska umieszczona w centrum ich życia kultycznego, wspieranie spontanicznych form aktywnego uczestnictwa w kulcie, często organizowanie świąt i spotkań poza kontekstem ściśle religijnym, wolność tworzenia dodatkowych stowarzyszeń w ramach wspólnoty. Por. tenże, *A Church of Hope. A Study of the Eschatological Ecclesiology of Jürgen Moltmann*, University Press of America, Lanham-Oxford 2005, s. 257-260.

²¹ *Jesus Christ for Today's World*, tłum. M. Kohl, Fortress Press 1994, s. 147.

²² *Theology in Germany Today*, s. 189nn (cyt. Za R. Bauckham, dz.cyt., s. 137). Rozróżnienie kościoła „ludzi” i „dla ludzi” („of the people” i „for the people”) Moltmann przejmuje od J. B. Metz. Por. *The Passion for Life*, s. 99.

swoich członków, Kościół pastoralny staje się podobny do innych pomocowych organizacji społecznych, a gdy ujęty zostanie w ramy organizacji, to mamy już do czynienia z „zinstytucjonalizowaną nieobecnością zaangażowania i oddania się” – w Kościele ujętym w ramy organizacji brak zaangażowania zostaje oficjalnie usankcjonowany. Dzisiejszy Kościół, od dawno nie pełniąc już nadrzędnej roli wobec państwa, postrzegany jest – patrząc socjologicznie – jako miejsce usług społecznych. Ta rola określana przez sam Kościół jako bycie-dla-innych nie jest też rolą ostateczną. Bycie dla innych jest drogą, która w końcu prowadzi do bycia-z-innymi. Bycie-dla-innych odkupuje ten świat, podczas gdy bycie-z-innymi jest postacią, jaką odkupiony i wyzwolony świat przybierze. W takim więc jedynie sensie Kościół może postrzegać się jako cel sam w sobie - będąc wspólnotą wyzwolonych, a nie hierarchiczną i biurokratyczną instytucją.²³

Kim jest Inny, ten drugi, jako członek wspólnoty? Moltmann jest krytyczny wobec zachodniego indywidualizmu i takiej koncepcji osoby – osoba bez relacji nie istnieje. Osoba nie jest jednostką (*individual*). Za Buberem i dalej i za Feuerbachem, Heglem i Hölderlinem Moltmann powie, że indywidualna osoba ludzka żyje w „rezonującym polu jej lub jego relacji”. Dopiero w sieci relacji osoba staje się ludzkim podmiotem, ludzkich, a ściślej – międzyludzkich aktywności.²⁴

5. Członkowie braterskiej wspólnoty przyjaciół

W Kościele, w którym przynależność nie jest oparta na wolnym wyborze, tylko znikoma mniejszość jego członków aktywnie działa w Kościele – Moltmann nazywa go Kościołem bez wspólnoty. Tam każdy przynależy, ale nie powierza mu się żadnej odpowiedzialności za życie Kościoła; tam prawdziwa wspólnota nie jest możliwa. A właśnie wspólnoty oparte na dobrowolnym uczestnictwie (*freiwillige Gemeinde*) są, w przekonaniu Moltmanna, przyszłością Kościoła²⁵. Moltmann porównuje tradycyjne wielkie Kościoły do ciała, o *jednych dużych ustach i wielu małych uszach/.../*. *Nasze Kościoły są za wielkie – nie są prawdziwymi wspólnotami wiary, ale kościelnymi dystryktami duchowej opieki nad ludźmi*. Struktura dużych Kościołów nie zostawia miejsca na charyzmaty Ducha Świętego, bo *któżby zdobył się na to, by po kazaniu w Stiftskirche w Tübingen wstać i mówić*

²³ *Theology of Play*, Harper&Row, New York 1971, s. 71nn.

²⁴ Por. *Freedom in Community between Globalization and Individualism: Market Value and Human Dignity*, w: tenże, *God for a Secular Society*, tłum. M. Kohl, Fortress Press, Minneapolis 1999, s. 156.

²⁵ *In der Geschichte des dreieinigen Gottes*, s. 232-233.

językami. W kościele, w którym potrzeba mikrofonu, by być słyszalnym, byłoby to niemożliwe.²⁶

Ważny więc jest również rozmiar wspólnoty. „Jeśli kościół ma być wspólnotą, kościoły lokalne muszą być małe, na tyle nieduże, by umożliwić każdemu wzajemne poznanie się. Tylko w takiej wspólnocie można konkretnie doświadczyć miłości Boga.”²⁷ Wspólnoty podstawowe Ameryki Łacińskiej są jednym z przykładów kościoła rozumianego wspólnotowo. Cechują go: dobrowolne uczestnictwo, niewielkie rozmiary, rozbudzenie sił twórczych każdego z członków, odłożenie na bok wszelkich przywilejów, autonomia w formowaniu życia duchowego wspólnoty, wspólna koncentracja na różnorodnych zadaniach ewangelizacyjnych i społecznych oraz świadomy powrót do prostego chrystocentryzmu w życiu religijnym.²⁸

Kolejny wymiar wspólnoty odkrywa tybingeński teolog, wychodząc od pojęcia braterstwa. Wyznanie augsburskie tłumaczy „congregatio sanctorum” jako „zgromadzenie wiernych”, a Deklaracja z Barmen mówi tu o „wspólnocie braci” równych sobie. Termin „braterstwo” z powodu swych znaczeniowych ograniczeń dotyczących płciowości Moltmann proponuje zastąpić pojęciem trafniejszym: *przyjaźń*. Przyjaźń jest wolnym stowarzyszeniem, jest nową relacją, która wychodzi poza różne role społeczne, rodzinne tych, którzy ją dzielą. W przyjaźni łączy się uczucie i szacunek. *Congregatio sanctorum*, wspólnota braci jest więc w rzeczywistości *wspólnotą przyjaciół*, w której odrzuconych wita się z uczuciem, a pogardzanych z szacunkiem. Między braćmi/przyjaciółmi zanika wszelka postać relacji pan-sługa, układ zależności i podrzędności; naturalnie niosą sobie wzajemną pomoc, pocieszenie i wsparcie w potrzebie, ponieważ tak bliskie są to relacje. Przyjaźń, do tego co niesie ze sobą braterstwo, dodaje jeszcze element wolności. Przyjaciel więc „...to ten, co kocha w wolności”²⁹. Wymiar otwartej przyjaźni, która jest autentyczną akceptacją innych i różnych od nas samych, jest potrzebny kościołowi. Przyjaźń jest tą relacją, która jest właściwa dla wolności, jaka winna wyróżniać Kościół. Otwarta przyjaźń w Kościele, wzorowana na Jezusie, powinna przybierać formę solidarności z ubogimi – nie tylko w postaci pomocy charytatywnej, ale właśnie solidarności z nimi. Kościół jak wolna wspólnota oddanych uczniów – inaczej niż kościoły tradycyjne, które akceptują zmieniające się *status quo* w społeczeństwie – jest wolny do stania się Kościołem krytycznym społecznie,

²⁶ *Communities of Faith and Radical Discipleship – An Interview with Jürgen Moltmann*, „Christian Century”, March 16, 1983, s. 246.

²⁷ A. Rasmusson, *The Church as Polis. From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jurgen Moltmann and Stanley Hauerwas*, University of Notre Dame Press 1995, s. 82.

²⁸ *The Church in the Power of the Spirit*, s. 328-329.

²⁹ Tamże, s. 314 -317.

utożsamiającym się z najbardziej potrzebującymi i usuniętymi na marginesie społeczeństwa.

Chrystus głosił Ewangelię wszystkim ubogim, którzy, przyjmawszy ją, stają się Kościołem – „wspólnotą exodusu”. Jest to exodus eschatologiczny, ponieważ sprawia, że ta wspólnota staje w opozycji do mocy i potęg tego świata, dzielących świat między siebie i wypełniających go niesprawiedliwością i gwałtem. Wspólnota exodusu jest jednocześnie wspólnotą krzyża. Jej bliskość z Jezusem ukrzyżowanym wyraża się, gdy wierzący solidarnie tworzą braterstwo ze wszystkimi ubogimi: chromymi, upośledzonymi, prześladowanymi itd. Jeśli Panem jest ukrzyżowany Jezus, to pojęcie nadrzędności zostaje odwrócone i tam, gdzie Jezus jest królem, tam wszyscy wierzący bez względu na rasę, płeć, posiadanie czy status społeczny stają się „towarzyszami Królestwa”, równymi sobie, którzy swoje zadania i konflikty rozwiązują koncyliarnie i na zasadzie równoważności. Powszechna godność królewska wszystkich wierzących powinna więc znaleźć wyraz w radykalnej demokratyzacji warunków, jakie panują w Kościele. Krzyż Chrystusa obok równości chrześcijan odślania i inną tajemnicę. Otóż tajemnica wspólnoty chrześcijańskiej wyjawia się w tym, że im bliżej wierzący podchodzą do krzyża, tym bardziej zbliżają się do siebie nawzajem. Potrzebne są ekumeniczne spotkania biskupów i kościelnych liderów, potrzebne są konferencje teologów, ale efektywnej i trwałej wspólnoty ludzie doświadczą we współdzielonym cierpieniu. *„Chrześcijańska wspólnota zaczyna się pod krzyżem w braterskim i siostrzanym współdzieleniu cierpienia.”*³⁰

Zarysowana wizja Kościoła jako wspólnoty posiada swoje implikacje praktyczne w życiu sakramentalnym. We wspólnotcie, w której dobrowolne członkostwo jest wymagane, trudno jest przyjąć chrzest niemowląt. Moltmann, idąc za Barthem, optuje za chrztem dorosłych i proponuje chrzest wszczepiający w powołanie chrześcijańskie (berufungstaufe), włączający ochrzczonego w naukę i służbę Królestwu Bożemu. Chrzest dorosłych oznacza chrzest tych, którzy już wierzą, wyznają swoją wiarę i czują się powołani. Co do drugiego sakramentu – Wieczery Pańskiej, Moltmann jest zwolennikiem wspólnej komunii, w której doświadcza się wspólnotowości Kościoła i jedności z Chrystusem. Dziś Ukrzyżowany spotyka nas przy swoim stole, do którego jesteśmy zaproszeni. W naszych podzielonych Kościołach jesteśmy jak uczniowie w drodze do Emaus. Idziemy obok siebie, choć nigdy razem nie spotykamy się: protestancka Ostatnia Wieczerza, anglikańska Święta Komunia, prawosławna eucharystia, katolicka Msza św. A jak inaczej rozpoznamy Jego i siebie nawzajem jak nie wtedy, gdy On łamie dla nas chleb i daje kielich nowego przymierza. Moltmann jest zwolennikiem interkomunii i nie widzi tu nieprzewycię-

³⁰ *The Expectation of His Coming*, „Theology” 88 (1985), s. 425; G. Mueller-Fahrenholz, dz.cyt., s. 87.

żalnych przeszkód. Wspominając lata w obozie jenieckim, mówi, że interkomunia i wspólna celebracja nie były wówczas problemem. Po powrocie z obozu tradycyjne podziały między Kościołami wydały mu się obce.³¹

6. Szeroki horyzont Kościoła przyszłości: *communio* Boga, zbawionych i nowego stworzenia

Spoglądając w przyszłość chrześcijaństwa, Moltmann przypomina najpierw, że wiek XIX był okresem triumfalnego pochodu chrześcijaństwa, wiekiem chrystianizmu w skali globalnej, który poza religią obejmował także sferę ekonomiczną i społeczną. Wiek XX przyniósł koniec takiego chrześcijaństwa, czy chrystianizmu narodów, ale jednocześnie odsłonił ponowne narodziny Kościoła jako samodzielnej i trwałej wspólnoty z uniwersalną misją, ze wszechobejmującą nadzieją na Królestwo Boże i przyszłość świata. Moltmann wierzy, że nowe millenium będzie dla Kościoła tysiącleciem Ducha Świętego, którego moc w różnorodnej postaci jest dziś powszechniej doświadczana niż w przeszłości, jako energia życiodajnego Ducha Bożego. Patrząc historycznie, teolog dostrzega trzy paradygmaty Kościoła: hierarchiczny („święte rządy”) właściwy dla kościoła katolickiego, chrystocentryczny właściwy dla protestantyzmu poreformacyjnego i charyzmatyczny, cechujący oddolne, konkretne charyzmatyczne wspólnoty. Kościół hierarchiczny odróżnia kler i laikat, kościoły protestanckie uznają wolność i równość wszystkich braci i siostr, a we wspólnocie charyzmatycznej każdy z członków zostaje uznany jako ekspert w kwestii swego życia, własnego powołania i swoich charyzmatów we wspólnoty i jej misji. Te trzy paradygmaty: hierarchiczny Kościół Ojca, braterski Syna i hierarchiczny Ducha Świętego łączą się w jednym: trynitarnym modelu Kościoła. Wspólnota Kościoła, jak wiara chrześcijańska w ogóle, będzie tu trynitarnym doświadczeniem Boga. Trójjedyny Bóg staje się tu przestrzenią życiową Kościoła, a Kościół Jego ziemską przestrzenią.³²

O ziemskiej przestrzeni Kościoła można mówić dosłownie i rozumieć ją bardzo szeroko jako całość rzeczywistości stworzonej. Świat natury bowiem mieści się w obrębie Kościoła. W epoce nowożytnej teolog zauważa niepożądany proces zawężania rozumienia Kościoła do świata ludzkiego. A przecież, jeśli Kościół będzie pojmowany w perspektywie kosmicznej, to

³¹ *The Church in the Power of the Spirit*, s. 240-242; W *The Expectation of His Coming* (s. 426-428) Moltmann przedstawia dość daleko idącą interpretację wspólnej komunii, opisując jej celebrowanie w pewnym więzieniu chilijskim w latach 70. – celebrowanie w duchu braterstwa, ale bez chleba i wina.

³² *Die Zukunft des Christentums*, „Evangelische Theologie“, 63. Jahrgang, 2 (2003), s. 111.116-123.

całość stworzenia bez wyjątku ma stać się Bożym środowiskiem, Jego miejscem zamieszkania; pośród nowego stworzenia Bóg dojdzie do wiecznego odpoczynku szabatowego. Dlatego też wszelka interwencja w stworzeniu-środowisku, której negatywne skutki nie będą mogły być odwrócone, uważa za świętokradztwo, a kryzys ekologiczny jest w istocie kryzysem Kościoła.³³

Sakralne stworzenie, jako całość, widziane z perspektywy ekolejologicznej ma charakter homogeniczny – nie ma świętych, uprzywilejowanych miejsc. Na początku dziejów Kościoła, rok 70. przyniósł nie tylko zniszczenie Jerozolimy, ale „...duchowe centrum wspólnot chrześcijańskich również zostało zniszczone.”³⁴ Geograficznie i historycznie istniało tylko jedno centrum chrześcijaństwa, właśnie Jerozolima. Po jej upadku żadne miasto ani miejsce takiej funkcji już nie pełniło.³⁵ Na ziemi nie mamy trwałego mieszkania, jesteśmy tylko pielgrzymami, a nowe, „geograficzne” centrum Kościoła dopiero zstąpi z nieba i będzie to niebiańskie Jeruzalem. Bramy Kościoła zostaną maksymalnie szeroko otwarte. Jego los razem z Izraelem został symbolicznie ukazany w Janowej Apokalipsie 21 w obrazie Niebiańskiego Jeruzalem jako świątyni kosmicznej nowych ludów Bożych. Obie wybrane wspólnoty będą kamieniami węgielnymi murów i bram miasta świętego, ale nie miasta samego, ponieważ ono rozrośnie się do rozmiarów kosmicznych. Wszystkie narody ludzkości staną się narodami przymierza i będą miały wolny dostęp do miasta świętego.³⁶

W powyższy sposób uniwersalizm zbawienia przewycięży ostatecznie wszelką wcześniejszą postać partykularyzmu. Włączenia całego stworzenia w eschatyczną postać *communio* zbawienia Moltmann może dokonać dzięki rozwijanemu coraz wyraźniej – mniej więcej od czasu wydania *Boga w stworzeniu* (1985) – panenteizmowi.³⁷ Jego postać jest dość radykalna

³³ Por. *The Source of Life. The Holy Spirit and the Theology of Life*, tłum. M. Kohl, Fortress Press, Minneapolis 1997, s. 112-118. Powszechny, sakralny charakter całości stworzenia wyraża teologia ekologiczna uprawiana przez teologa od początku lat 80. Por. *Bóg w stworzeniu. Ekologiczna doktryna stworzenia*, tłum. Z. Danielewicz, Znak, Kraków 1995 (wyd. niem. 1985)

³⁴ *The Coming of God*, s. 309.

³⁵ Po zburzeniu Jerozolimy, „dla chrześcijan nie ma już żadnego 'świętego miejsca', które musi być czczone lub nawiedzane. Ci, którzy Go czczą, mają 'oddawać mu cześć w duchu i prawdzie', nigdzie indziej.” Tamże, s. 310. „Chrześcijańskiego centrum na ziemi nie należy szukać w Rzymie, Bizancjum czy Genewie, ale w Jerozolimie.” Por. *Christianity in the Third Millennium*, „Theology Today”, 51 (1994) nr 1, s. 78-79. 86.

³⁶ Por. *The Coming of God*, s. 315-317.

³⁷ W tym nurcie należy odczytać następujące prace: *The Coming of God* (1995), *Science and Wisdom* (2003), *In the End – the Beginning. The Life of Hope*, tłum. M. Kohl, Fortress Press, Minneapolis 2004; *Sun of Righteousness, Arise! God's Future for Humanity and the Earth*, tłum. M. Kohl, Fortress Press, Minneapolis 2010.

i komponuje się w całość z charakterystycznym immanentyzmem i a-spirytualnością tej teologii.³⁸

Podsumowując, można powiedzieć, że swoją wizję Kościoła jako *communio* Moltmann widzi najpierw jako drogę reformy znanego mu Kościoła ewangelickiego w Niemczech, która pozwoliłaby uwolnić się od historycznie znanych ograniczeń Kościoła związanego i tym samym ograniczanego przez państwo, lub Kościoła pastoralnego, świadczącego „usługi duszpasterskie” dla ludności. Wysokie wymagania stawiane przed członkami tak pojmowanego Kościoła zapewne nie sprawiłyby, iż ten wymiar kryzysu Kościołów protestanckich w Niemczech, jakim jest spadek liczby członków, uległby poprawie, ale też nie o ilość teologów z Tybingi zabiega.

Eklezjologiczna propozycja Moltmanna jest projektem teologicznym i w gruncie rzeczy, patrząc historycznie, nie do końca nowym. Znane są z dziejów chrześcijaństwa, w dużej mierze poreformacyjnego, utopijne próby budowania Kościoła jako kongregacji równych sobie i bogatych charyzmatami Ducha Świętego członków. Nie osiągały one jednak zamierzonego celu i przybierały postać nierzadko sekciarską; zapominano, iż żyjemy ciągle w sytuacji po grzechu pierworodnym, a Królestwo Boże nie jest z tego świata.

Jednak cenniejsze, bardziej oryginalne i inspirujące są swoiście holistyczne i panoramiczne aspekty projektu kościelnej wspólnoty otwierające ją nie tylko na niechrześcijan, ale na całą ludzkość, a nawet wszelkie stworzenie. One stanowią szerszy, niż wspomniany proreformatorski, kontekst odczytywania tej eklezjologii. To wizja Kościoła łączy się integralnie z eschatologią i teologią nowego stworzenia przepełnionego w całości bezpośrednią obecnością Boga. W tej warstwie jednak koncepcja ma raczej charakter wizji, niekiedy poetyki teologicznej, bardzo luźno spajanej więzami poprawnej metodologii. Jednak, jako teolog nadziei, Moltmann ufa, że obficie udzielany w naszych czasach Duch Święty sprawi, że Kościół Jezusa Chrystusa w przyszłości przybierze właśnie taki kształt.

Summary

The *communio*-oriented vision of the church has a strong tradition in the evangelical theology, and so is with Jürgen Moltmann's approach. There is a couple of layers to Moltmann's ecclesiological project. Firstly, he provides a way of reforming the church in Germany and is convinced that the key to the process consists in reorganizing the church into small, „base communities”,

³⁸ John W. Cooper, teolog kalwiński z Kanady, postrzega stanowisko Moltmanna jako wyraźnie neoplatonickie i widzi u niego „najpelniej wyartykułowaną, otwarcie panenteistyczną teologię chrześcijańską w historii.” Por. Tenże, *Panentheism - the other God of Philosophers. From Plato to the Present*, Baker Academic, Grand Rapids 2006, s. 248-249.

where all members know each other; the communities, rich in charismata, are tied together by mutual care and friendship. Secondly, he sees the eschatological *communio* of the church over against the horizon of the new creation. As such, the church will embrace not only the saved ones, but the whole of creation as well. It is the final phase of the history of salvation when „God will be all in all.”