

Kościół – dialog – świat: podstawowe założenia i uwarunkowania

Wstęp

Zagadnienie dialogu między Kościołem i światem posiada swoją bogatą, choć i zróżnicowaną historię. Pewne jego aspekty wykazują niezmienną trwałość i aktualność, inne zmieniały się i wciąż podlegają przeobrażeniom, poddane procesowi *aggiornamento*, wymagającego przystosowania się Kościoła do świata. Dialog ten posiada też własne, specyficzne rysy. Sytuuje się on bowiem w kontekście charakteru przynależnej Kościołowi działalności, w której naprzemiennie obecne są zarówno aspekty ściśle religijne, jak i osobowe oraz społeczne. Pociągają one za sobą konieczność ustalania określonych granic, stosowania zróżnicowanych kategorii, wskazywania na właściwe płaszczyzny, konieczne nie tylko dla właściwego określenia wzajemnych pozycji, ale i dla osiągnięcia skutecznych i płodnych efektów. Zapytajmy więc, jak w tym kontekście pojawia się i powinien przebiegać dialog Kościoła ze światem?

1. Próba określenia Kościoła w optyce słowa i dialogu

Badając zarówno naturę Kościoła, jak i charakter jego misji, można wykazać ścisły związek pomiędzy dialogiem Kościoła i świata a samym pojęciem czy rozumieniem Kościoła. Nie jest jednakże moim zadaniem przedstawienie definicji Kościoła, w ich bogatym zróżnicowaniu, ile właśnie spojrzenie na Kościół z perspektywy podjętego tematu, który ma dotyczyć dialogicznych wymiarów istniejących między Kościołem i światem. W ujęciu tym dotyka się kwestii wcale nie akcydentalnych, ale istotowo związanych z samą naturą Kościoła, rzucającą bezpośrednio wiele światła na zagadnienie samego dialogu .

Współczesne rozumienie Kościoła, jakie spotykamy najczęściej w środkach społecznego przekazu, w jakimś sensie przyzwyczajają współczesnych jego odbiorców do traktowania go w biegunowo różnych kategoriach: albo wspólnoty, albo instytucji. Nieczęsto też spotyka się próbę jego określenia w kategoriach związanych z samym pojęciem słowa, logosu, które obecne jest w Biblii i już na tym poziomie określa rozumienie czy samo-rozumienie Kościoła. Pojęcie logosu, zwykle tłumaczone właśnie jako słowo, w chrześcijaństwie w pierwszym rzędzie odnosi się do Jezusa. Jest On Logosem, słowem Boga skierowanym do człowieka, o czym zaświadcza np. św. Jan Ewangelista, gdy pisze, że na początku było słowo i przez nie wszystko się stało. Romana Brandstaettera w tłumaczeniu Ewangelii Janowej podaje, że na początku jest słowo, co znaczy, że zastosowany tu czas teraźniejszy względem istnienia Słowa jest zarazem pewnym sposobem ujmowania Boskiej rzeczywistości,

samego Boga, którego właściwością jest właśnie trwanie, wieczne „jest”, wieczne „teraz”. I Słowo to nie tylko było u Boga, ale jest Bogiem, pozostając wciąż w ściślejszej relacji z człowiekiem. Według zarówno staro, jak i nowotestamentalnej tradycji *Logos*, będące odpowiednikiem hebrajskiego *dabar*, oznacza nie tylko słowo, ale i orędzie, a także rzecz, sprawę i wydarzenie. Istotne w nim jest najbardziej jednak to, że oznacza dynamiczną rzeczywistość duchową, która sprawia to, co oznacza. Tym samym Słowo Boga posiada odpowiednią moc sprawczą, dzięki niemu wszystko mogło zaistnieć w przestrzeni i czasie. W Kościele *Logos* nie symbolizuje Boga, ale go uobecnia, jest odrębną od Ojca Osobą, chociaż pozostaje z nim w trwałej więzi miłości¹. To dzięki niemu i przez nie zrodził się i trwa Kościół, lud Boży Nowego Przymierza.

Jeżeli więc Chrystus jest słowem, Słowem Boga, to w konsekwencji, jak powszechnie uznaje się w teologii, założony przez niego Kościół, jest wspólną twórczą, a raczej zwoływaną przez słowo. Dobrze wyraża to greckie pojęcie *ekklesia*. W swojej etymologii nawiązujące ono do *ek-kaleo*, pozostając w swoim znaczeniu, wymowie i interpretacji dynamiczne: wyraża właśnie ideę zwoływania (*ek-kaleo*: zwoływać²), powoływania. Kościół jest więc nasamprzód wspólną zwołaną i zwoływaną przez Słowo Boże, aby realizować zamierzenia zbawcze pozostawione mu przez swojego Założyciela, Jezusa Chrystusa. Posługiwali się tym pojęciem zarówno św. Paweł Apostoł (zob. np. 1 Kor 1,2; Rz 1,7), jak i Ojcowie Kościoła, a współczesna teologia często do niego powraca. Dlatego nie można być w Kościele i Kościołem, gdy nie jest się pierwaj przywołanym czy powołanym, a autorem, podmiotem powołującym jest Duch Święty. Kardynał Joseph Ratzinger, gdy tłumaczy istotę teologii, powie, że „Rozum przedwieczny daje nam słowo, w którym zawarty jest okruczek jego blasku – tyle, ile możemy znieść, ile potrzebujemy, ile może pomieścić ludzkie słowo”³. Stąd też zadania teologii rozumie on jako dostrzeganie sensu w tymże słowie: „zrozumieć to słowo – oto najgłębsza racja teologii, której jakiś element można znaleźć na drodze wiary nawet najprostszego wiernego”⁴. Ale Słowo, *Logos*, jest nie tylko fundamentalną przesłanką teologii – ono tworzy Kościół, który ontologicznie ukierunkowany jest na pozostawanie pośrednikiem przekazywania słowa Boga człowiekowi i wspólnocie, tworzona z innymi i zarazem pozwalająca zadzierzgać specyficzny rodzaj więzi między jej członkami, zwykle ujmowaną w kategorii *communio*, więzi z Bogiem i wynikających z niej wzajemnych relacji wszystkich wierzących. Komunia ta, aby trwała, rozwijała się i doskonaliła, potrzebuje – i jest to jej wręcz życiowa potrzeba, rodzaj imperatywu – ciągłego nawiązywania relacji z życiodajnym Słowem, z Jezusem Chrystusem. Jest to relacja zarówno indywidualna, jak i zbiorowa. Kościół bowiem jest społecznością osób związanych z Jezusem Chrystusem

¹ Zob. H. Witczyk, [*Logos*] w *Biblii*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 10, Lublin 2004, kol. 1312, 1314-1315.

² Autorzy Septuaginty, pierwszego greckiego tłumaczenia Starego Testamentu, posługują się tym terminem, „gdy zamierzają przedstawić święte zwołanie ludu Bożego”. X. Léon-Dufour, *Słownik Nowego Testamentu*, Poznań 1981, s. 350.

³ J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków 2005, s. 27.

⁴ Tamże.

i jego dziełem w Duchu Świętym, więcej – sama osoba Chrystusa – jak twierdzi Cz. Bartnik – „jest relacją do człowieka i spełnia się w jego osobie, a człowiek jest relacją do Chrystusa i spełnia się w nim: Chrystus jest także Osobą-Relacją Trójcy do człowieka, a tej relacji odpowiada kolektywna Osoba-Relacja Ludzkości do Trójcy przez Chrystusa; powstaje jedna wspólna relacja: Chrystus – Kościół; Kościół zatem to Jezus Chrystus »społeczny«; między Chrystusem a ludzkością zachodzi faktyczna i zadana komunია osobowa, oparta na tajemnicy wcielenia i Paschy oraz na transcendentnej relacji człowieka do Boga”⁵.

Kościół więc wyrasta ze słowa, buduje się poprzez słowo i w słowie, żyje i karmi się słowem. Jego waga i znaczenie jest tego rzędu, że nic nie może go zastąpić, nawet dawane wierze świadectwo, jak wyraził to onegdaj jeden z teologów, a zarazem kardynał Kościoła, Jean Danielou⁶. Wagę słowa podkreślał także jeden z twórców teologii rzeczywistości ziemskich, Marie-Dominique Chenu, ufając w jego znaczenie i moc, a przeciwstawiając się stosowaniu w działalności Kościoła środków czy to w postaci urzędowych nakazów, czy politycznych zabiegów⁷. Kościół także wyraża się w słowie, co stanowi fundament do traktowania go i sposobu jego istnienia, i urzeczywistniania się w kategoriach swoistego aktu komunikacyjnego. Inaczej ujmie to wspomniany już kardynał Ratzinger, mówiąc, że „Kościół jest ze swej istoty relacją, u której podłoża jest miłość Chrystusa, wprowadzająca z kolei nowe relacje międzyludzkie”⁸. A skoro Kościół jest relacją, tym samym nie może pozostać zamkniętą w sobie społecznością, tym bardziej, że tkwi w nim świadomość pozostawania właśnie depozytariuszem słowa, a więc czynnika z natury ukierunkowanego na wyrażanie i nawiązywanie relacji, w której komunikowanie się, a także dialog, poprzez słowo i w słowie, jest faktem zarówno oczywistym, jak i fundamentalnym. Pozostaje nim też wciąż, pomimo różnych teorii i odkryć, jakie dokonują się we współczesnych badaniach w dziedzinie teorii czy praktyki komunikacji, czasami pomniejszających znaczenie słowa w relacjach i komunikowaniu się osób.

Jest ponadto w Kościele ciągle żywa myśl, że będąc założonym przez Jezusa Chrystusa, Emmanuela, Boga z nami (zgodnie z tradycją biblijną), ma on dawać wyraz egzystencjalnego zaistnienia, urzeczywistnienia i weryfikowania się prawdy o Bogu z nami. Nie ukaże się tej prawdy bardziej wyraziście, jak przede wszystkim poprzez otwierające na rozmowę, dialog, zrozumienie i pojednanie słowo, które jakkolwiek jest fundamentalnie słowem zbawienia, to jednak zawsze pozostające w ścisłym związku z ludzkim życiem i jego problemami, także ze światem. Zbawienie bowiem jest darem przyniesionym nie komu innemu, ale właśnie człowiekowi i światu. A spotkanie z Bogiem „nie dokonuje się zawsze i nieodzownie poprzez jakiś czynnik formalnie religijny”⁹, gdyż „droga prowadząca do zbawienia nie sprowadza

⁵ Cz. Bartnik, *Kościół*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 9, Lublin 2002, kol. 1001.

⁶ Zob. J. Danielou, *Bóg i my. W stronę Chrystusa*, Kraków 1965, s. 296.

⁷ Zob. P. Rabczyński, *Elementy eklezjologii communio w pismach Marie-Dominique’a Chenu*, w: A. Czaja – M. Marczewski (red.), „*Communio*” w *chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, Lublin 2004, s. 204.

⁸ J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 70.

⁹ J. E. Borgues de Pinho, *Komunia eklezjalna i diakonia*, Kolekcja „*Communio*”, t. 16: *Osoba we*

się, ani nie wyczerpuje w tym, co odnosi się do religii jako takiej. To zbawcze spotkanie jest bowiem możliwe w całej postawie życiowej¹⁰, w konkretnych okolicznościach ludzkiej egzystencji. Kościół ponadto, jak stwierdzał M.-D. Chenu, „nie znajduje się poza światem, lecz w świecie (...) jest ze światem organicznie związany nie tylko ad extra, lecz również ad intra¹¹. Jan Paweł II także doda, że nie tylko człowiek, ale i wiara chrześcijańska ma strukturę dialogiczną. Uzasadnia to następująco: w Chrystusie „nieustannie toczy się dialog: rozmowa Boga z człowiekiem i człowieka z Bogiem (...) Chrystus (...) jest Słowem, Słowem Bożym, Słowem Przedwiecznym. Słowo to jako Człowiek nie jest słowem »wielkiego monologu«, ale Słowem »nieustannego dialogu«, jaki się toczy w Duchu Świętym¹².

2. Natura kościelnego dialogu

Analizy, ukazujące nam Kościół jako wspólnotę budowaną na słowie i wyrażającą się w nim, każą postawić tezę o Kościele będącym z natury społecznością otwartą na dialog. W jego naturze tkwi właśnie rodzaj nie tylko potrzeby, ale i powinności prowadzenia dialogu, dialogu ze światem, z innymi religiami i wyznaniem, i z samym sobą czy też w samym sobie, bowiem istnieje także dialog wewnątrzkościelny, w którym uczestniczą na różnych poziomach członkowie ludu Bożego. Dialog ze światem nie pozostaje przy tym ubocznym czy drugorzędym jego rodzajem, ale wyraża jedną z kardynalnych cech Kościoła, jaką jest jego misyjny charakter, którego źródłem jest misja Syna Bożego na ziemi, niosąca prawdę o zbawieniu wszystkim, bez wyjątku, ludom. Można nawet powiedzieć, że poprzez dialog ze światem Kościół uwiarygodnia się w sposób znaczący i pełny – daje bowiem wyraz prawdzie, iż rzeczywiście jest posłańcem, świadkiem i apostołem Boga z nami, Emmanuela, który solidaryzuje się z każdym człowiekiem, niezależnie od jego statusu społecznego i wewnętrznych usposobień. Będąc z natury w świecie i w historii, Kościół jednocześnie określa charakter swojego w nich miejsca. „Chodzi [mu] nie tylko o rodzaj przygody na zewnątrz zamkniętego miasta, do którego powraca się każdego wieczora, lecz o wrośnięcie w świat, społeczeństwo, w ludzkość, które nie słyszały jeszcze Słowa Bożego, i nie miały sposobności je usłyszeć¹³. Kościół przy tym musi wciąż porzucać pokusę oderwania się od świata i godzić się z faktem, „że orędzie ewangeliczne zostało skierowane do takiej, a nie innej, wyidealizowanej rzeczywistości. Wszystkie uwarunkowania świata, pozytywne i negatywne, stanowią dla pojedynczego człowieka i wspólnoty wierzących swoisty kairos (bardzo istotny

wspólnocie. Kościół Chrystusowy, Poznań 2004, s. 263.

¹⁰ Tamże.

¹¹ P. Rabczyński, *Elementy eklezjologii communio w pismach Marie-Dominique'a Chenu*, s. 205.

¹² Jan Paweł II, *Cala Ewangelia jest dialogiem z człowiekiem*, w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. 3, cz. 1, Poznań-Warszawa 1985, s. 718 i 717.

¹³ M. Graczyk, *Francuska teologia rzeczywistości ziemskich. Próba retrospekcji i reinterpretacji*, Poznań 1992, s. 393.

i szczególnie moment ludzkiego czasu, w którym Bóg obdarza zbawieniem), domagający się odczytania przez człowieka”¹⁴.

Gdy mówimy o świecie, w teologii mamy na uwadze przede wszystkim jego mieszkańców, ludzkość, rodzaj ludzki, rodzinę ludzką, naród, rodzinę narodów itp. Świat to także wszystkie treści życia ludzkiego, wartości, normy, idee, wszystko, co można nazwać rzeczywistością humanistyczną, „rozpościerającą się tak daleko, jak daleko sięga promień myśli, serca, przeżyć, pragnień, poznania, samorealizacji ludzkiej, jednostkowej i społecznej. W rezultacie świat ludzki ma płaszczyznę rzeczową, przedmiotową oraz podmiotową, osobową, humanistyczną. Obie te płaszczyzny łączą się w nierozzerwalną całość”¹⁵. Należy przy tym pamiętać, że w świecie tym, będącym – jak wyraża się Cz. Bartnik – *teatrum historiae*, główną rolę gra osoba, „podczas gdy wszystkie rzeczy są jakby nieruchome i stanowią jedynie tworzywo oraz rekwizyty gry. W każdym razie świat jest pewną realizacją człowieka, wyczerpującą jego możliwości w czasie i przestrzeni, a zarazem pełną tajemniczy sceną i ekranem ludzkiego stawania się. Nie jest to więc tyle historia rzeczy, co raczej dzieje osób, a więc wysiłków, klęsk, zwycięstw, tworzenia, kultur, nauk, religii, słowem: powszechnej ekonomii świata odbieranej przez człowieka i na swój sposób przez niego współ-stwarzanej. Świat wreszcie posiada jeden najgłębszy wymiar: dobra i zła, prawdy i fałszu, miłości i nienawiści, życia i śmierci, zbawienia i niezabawienia, sensu i nonsensu. Są to podstawowe struktury świata ludzkiego. W tym wymiarze głównie otwiera się on na Boga. Z miłości został on stworzony i jest nadal ciągle stwarzany jednym nieskończonym aktem (*creatio continua*). Cały jest ogarnięty Opatrznością i Ekonomią Bożą Ojca, Syna i Ducha Świętego. Nie wolno działania Trójcy Świętej zacieśniać jedynie do Kościoła, trzeba je dostrzegać w całym świecie. Świat ten również stoi pod znakiem krzyżowania się dwóch procesów: grzechu, zła i niezabawienia oraz wyzwolenia, odkupienia i wiązania z Chrystusem – Zmartwychwstałym, Przemienionym, Uwielbionym. Dramat zbawczy przetacza się przez samo serce świata. Kościół jest tylko pewnym elementem dla wygrania tego dramatu: dla uzyskania sensu, auto-identyfikacji, nieśmiertelności. Jest więc zaczynem wewnątrz świata, w »dzieży świata«, aby »doznał on przemiany i doszedł do pełni doskonałości«. Przez to »Przemienianie« dzięki zbawieniu spełni się plan Boży względem świata i spełni się świat w sobie”¹⁶.

Kościół więc, otwierając się na dialog ze światem, pragnie przede wszystkim prowadzić dialog zbawienia, do czego został powołany przez Jezusa Chrystusa. Jest to ważne założenie i przypomnienie, aby nie tylko wskazać na jego fundamentalne znaczenie, ale i również jasno dostrzec i rozróżnić inny rodzaj aktywności Kościoła, jakim jest realizacja tzw. polityki kościelnej. Jakkolwiek wielu może jej przypisywać cechy dialogu, to de facto należałoby pozostawić ją poza nurtem tego, co nazywa się prowadzeniem dialogu w jego właściwym sensie i znaczeniu. Polityka kościelna, nierzadko o charakterze politycznym i ideologicznym, przyniosła bowiem

¹⁴ P. Rabczyński, *Elementy eklezjologii communio w pismach Marie-Dominique’a Chenu*, s. 205.

¹⁵ Cz. S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 287.

¹⁶ Tamże, s. 287-288.

Kościółowi i innym społecznościom, poszczególnym ludom i narodom, nie tylko wiele trosk, zmartwień, bólów i cierpienia, ale i w pewnym okresie historii wypaczyła i zaciemniła naczelne zadanie Kościoła, jakim jest właśnie prowadzenie dialogu zbawienia. Nie należy jej jednak dzisiaj mylić z działalnością Kościoła w sferze społecznych problemów ludzi i świata, będących naturalnym miejscem realizowania się kościelnego, zbawczego dialogu ze światem i na rzecz świata, aby dokonywać jego właściwej promocji, duchowego doskonalenia, wewnętrznego przenikania Bożą prawdą o nim samym i człowieku, o ile oczywiście tego typu działanie ma rzeczywiście i efektywnie miejsce.

Słowo dialog, z jednej strony historycznie obarczone dość długotrwałą niechęcią Kościoła do niewierzących, ateistów czy innych religii i wyznań, z drugiej, nie straciło nic ze swojej mocy i znaczenia, gdy chodzi o kwestię zbawienia, pozostając w tym względzie wciąż podstawowym sposobem wyrażania się i porozumiewania Kościoła ze światem. W dialogu tym wciąż i nieustannie będzie chodzić Kościółowi o przypomnienie tego, co jest najistotniejsze w naszym ludzkim bytowaniu, to ciągle – jak powie jeden z teologów – wołanie *sursum* i ciągle *redi ad cor*¹⁷ – a co można określić jako szczególny rodzaj troski o człowieka, znajdującej tak wyrazisty rodzaj przypomnienia w pierwszej encyklice Jana Pawła II *Redemptor hominis* – aby człowiek nie ustawał w trudzie odkrywania całego i samego siebie w Chrystusie, prawdy o sobie w Nim. Jak również o wciąż potrzebną, a nawet konieczną, próbę tworzenia nowych więzi międzyludzkich, na wzór tej *communio*, jaka istnieje między Ojcem, Synem i Duchem Świętym, nie zawsze może w rzeczywistości ziemskiej w swoich skutkach do końca efektywną, ale z pewnością z mozołem podejmowaną i realizowaną na miarę ludzkich możliwości we wspólnotach chrześcijańskich.

Nie można też z tego tytułu kierować zarzutu pod adresem Kościoła, że w takim rodzaju czy typie dialogu bardziej jest zainteresowany rzeczywistością wieczną niż doczesną. Może nie wszystkich przekona w tym względzie argumentacja jednego z teologów, warto ją jednak przynajmniej przytoczyć:

„Przecież w rzeczywistości te »wieczne czasy« są nieskończenie bliżej niż przeszłość, a nawet niż to, co nazywamy czasem teraźniejszym. To jest wieczność przemieszkująca w samym sercu wszelkiego doczesnego rozwoju, który ożywia i któremu nadaje kierunek. Jest to prawdziwa teraźniejszość, bez której czas teraźniejszy stałby się nieuchwytnym pyłem. Jeżeli ludzie są dziś tak tragicznie obcy i nieobecni jedni dla drugich, to dlatego, że najpierw stali się obcy i nieobecni dla samych siebie, gdyż porzucili to coś wiecznego, co jedynie może zakorzenić ich w bycie i pozwalać im na obcowanie ze sobą. Na tym przede wszystkim polega społeczna rola Kościoła: przywraca on nas obcowaniu, tej *communio*, o której mówią wszystkie jego dogmaty i do której przygotowuje cała jego działalność”¹⁸.

Chodziłoby więc Kościółowi wciąż o mierzenie człowieka i świata inną miarą niż tylko te, którymi dysponuje świat poprzez swoje osiągnięcia naukowe czy technologiczne. Można ją, za Janem Pawłem II, syntetycznie określić, wydobywając

¹⁷ Zob. H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, Kraków 1988, s. 311.

¹⁸ Tamże, s. 311-312.

z jego nauczania słowa skierowane do młodzieży: „człowieka trzeba mierzyć miarą »serca«, sercem! (...) Człowieka trzeba mierzyć miarą sumienia, miarą ducha, który jest otwarty ku Bogu”¹⁹. Jest to zarazem pewien rodzaj wezwania do wspólnej pracy nie tylko wierzących, ale wszystkich ludzi dobrej woli, w której Kościół proponuje całemu światu budowanie cywilizacji miłości, będącej nie tylko kwintesencją Ewangelii, ale i określonym sposobem życia człowieka, który najbardziej odnajduje się i realizuje w miłości.

3. Współdziałanie i współpraca Kościoła ze światem jako wyraz dialogu

W refleksji nad dialogiem Kościoła można spotkać się ze stwierdzeniem, że dialog zbawienia bardziej dotyczy samego Kościoła niż ludzkiej społeczności, świata. Teza ta nie wydaje się do końca prawdziwa, gdyż – jak to starałem się ukazać – dialogowi zbawienia nie jest obca ludzka rzeczywistość. Dialog ten bowiem został podjęty i nadal jest podejmowany ze względu na człowieka i jego świat, świat, w którym żyje. Okoliczności jednak związane z określonym stanem rozwoju świata sprawiły, że na pewnym etapie Kościół poczuł się niejako w obowiązku bardziej zaakcentować także dialog w kwestiach dotyczących się najbardziej społecznych, gospodarczych, kulturowych i politycznych uwarunkowań życia człowieka, nie rezygnując wszakże z dialogu zbawienia, czy postrzegania całej ludzkiej rzeczywistości w tej perspektywie. Okolicznościami tymi były głównie różnorodnego rodzaju poważne problemy czy dramaty nękające ludzkość i świat, nie tylko wielkie wojny, ale i gospodarcze i polityczne kryzysy, zagrożenia pokoju, niedorozwój społeczny ludów i narodów, objawy wielorakiej nietolerancji itp. Także i niektóre nurty teologicznego myślenia, jak na przykład teologia rzeczywistości ziemskich, jak i późniejsze z niej wyrosłe czy z nią powiązane, przyjęły w swojej metodzie badań i refleksji bardziej punkt wyjścia indukcyjny niż dedukcyjny, traktując problemy człowieka i świata jako swój punkt wyjścia. Nie zawsze jednak potrafiły się ustrzec pewnych nieścisłości, niejasności, a nawet błędów, jednak miały swój niekwestionowany wpływ na otwieranie się Kościoła, także jego Urzędu Nauczycielskiego, na problemy świata.

W refleksji podejmowanej przez teologów można wyróżnić niektóre płaszczyzny czy obszary problemów, które stały się przedmiotem wielorakich i pogłębionych analiz, a zarazem propozycjami wspólnego z nie-teologami prowadzenia w nich badań. Były więc to płaszczyzny ekonomiczno-ekologiczna, polityczna i kulturowa. W pierwszej z nich wręcz wołano o życie i przeżycie świata, w drugiej domagano się sprawiedliwości i pokoju, w trzeciej apelowano o wolność i sens życia. Powodem wołania o przeżycie było głównie dostrzeżenie odejścia ekonomii i polityki od moralności i rodzeniem się wiary we wszechpotęgę człowieka, co zaowocowało (i nadal niestety owocuje) dewastacyjnym sposobem traktowania świata. J. Moltmann proponował w tym względzie postawę symbiozy, życia razem, a tym samym porzucenia postawy rywalizacji w walce o przetrwanie, w egoistycznym pościgu za

¹⁹ Jan Paweł II, *Kazanie Ojca Świętego do młodzieży przy kościele św. Anny (3 VI 1979)*, w: *Pielgrzymka do Ojczyzny. Przemówienia i homilie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Warszawa 1980, s. 58-59.

szczęściem. Apeluując o zaangażowanie się na rzecz sprawiedliwości i pokoju, podkreślano i udowodniano, że nie zabezpieczy się ani sprawiedliwości, ani pokoju wyłącznie technicznymi i podlegającymi zmianom środkami, postulując – jako rodzaj gwarancji w ich osiągnięciu – tworzenie koniecznej przestrzeni wolności, z której wszyscy ludzie mogliby korzystać. Jednocześnie określano kompetencje Kościoła w kwestiach dotyczących się polityki, wskazywano na autonomię rzeczywistości ziemskiej i społecznej i na rolę pozostającego pośrodku nich człowieka. Kwestie te znalazły swój dobitny wyraz w „teologii politycznej” J. B. Metz’a i południowoamerykańskiej „teologii wyzwolenia”. Tymczasem zagadnienia wolności i sensu życia postrzegano w perspektywie przeobrażania rozumienia kultury, której rozwój nie może być uzależniony tylko od ekonomii i polityki. Stąd próba powrotu do kultury rozumianej bardziej w aspektach antropologicznych, duchowych i religijnych, z zaakcentowaniem twórczej w niej roli człowieka i całej jego aktywności, także kulturotwórczej roli religii, co znajdzie swój wyraz w określeniu tejże kultury podczas obrad II Soboru Watykańskiego, w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (KDK 53)²⁰.

W refleksji teologicznej nie brakuje też krytycznej oceny Kościoła w kwestiach dotyczących się prowadzenia dialogu ze światem. Wskazuje się, że niekiedy w Kościele nie potrafi się odpowiedzieć adekwatnie na manifestowane przez człowieka aspiracje; dochodziło też w nim do hamowania postępu społecznego, myśli, badań, nauki, małego zaangażowania w rozwój techniczny, gospodarczy i cywilizacyjny. Miały i mają miejsce nieprzemyślane formy zaangażowania w politykę. Z drugiej jednak strony, jak twierdzi wspomniany już Cz. Bartnik, „Kościół katolicki nigdy nie zachwiał w sobie prawdziwej i słusznej optyki dóbr materialnych i duchowych, harmonii moralności i życia doczesnego, wzniosłości ideałów i nazywania po imieniu grzechu społecznego. Nade wszystko ta harmonia, te opcje i równowaga pozwalały wysoko trzymać system idei, ideałów życia społecznego, kulturowego i politycznego, zwłaszcza w obronie praw nienarodzonych, praw osoby ludzkiej, rodziny, narodu, całej Rodziny narodów – chroniły społeczeństwa przed dogłębną materializacją, utratą optymizmu i radości życia Dzieci Bożych, przed wszelkimi patologiami społecznymi”²¹.

Rzecznikiem nawiązania dialogu Kościoła ze światem stał się papież Jan XXIII, jakkolwiek, jak wspomnieliśmy wyżej, nie brakowało wcześniej tego postulatu w refleksji teologów czy duszpasterzy. W swoim nauczaniu dobry papież Jan wskazywał na potrzebę, a nawet konieczność „zgodnego porozumienia i wzajemnego świadczenia sobie pomocy”²², także podjęcie „pożytecznej i wszechstronnej współpracy”²³ przez poszczególnych ludzi i wszystkie narody. Dał temu szczególny wy-

²⁰ Zob. H. Waldenfels, *O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele – dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych*, Katowice 1993, s. 398-404.

²¹ Cz. S. Bartnik, *Kościół Jezusa Chrystusa*, s. 307-308.

²² Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, Warszawa 1981, s. 38.

²³ Tamże, s. 40. Szerzej na temat genezy dialogu zob. R. Kuligowski, *Humanizm w myśli Jana Pawła II. Studium teologiczno-moralne*, Kielce 2004, s. 124-177.

raz w encyklikach *Mater et Magistra* (1961) i *Pacem in terris* (1963), określając w nich bardziej szczegółowo obszary wspólnej ze światem (poszczególnymi ludźmi, przywódcami, narodami, państwami) pracy na rzecz humanizowania świata i wzajemnych ludzkich stosunków. Nie brakło w nich problemów dotyczących: nauki, techniki, administracji, rolnictwa, polityki gospodarczej, pomocy krajom biednym, demografii, pokoju i jego zagrożeń, zbrojeń i rozbrojenia, mniejszości narodowych i etnicznych, uchodźców, emigrantów, ze szczególnym zaakcentowaniem potrzeby działań na rzecz dobra wspólnego, także z wyzbywaniem się egoistycznych i imperialistycznych dążeń czy nowych form kolonializmu.

Przyjęcie tego typu optyki było nie tylko powodowane wspomnianą nową świadomością rodzącą się w Kościele o potrzebie aktywnego uczestnictwa chrześcijan w życiu publicznym, ale i dostrzegane zagrożenia dla tego, co było, pozostawało i jest wciąż fundamentalnym rodzajem zabiegania, trosk i pracy człowieka, a mianowicie wysiłku na rzecz humanizacji świata i międzyludzkich relacji. Idąc w tym kierunku, Kościół bronił też, a może przede wszystkim, fundamentów życia i rozwoju człowieka. Później Jan Paweł II będzie wręcz wołał o nowy humanizm, nową antropologię, nową koncepcję człowieka i społeczeństwa, budowaną na Objawieniu, co znalazło także swoisty wyraz w apelu skierowanym do młodzieży zgromadzonej na Światowym Dniu Młodzieży w Częstochowie (1991): „Tych wszystkich, którzy są zawiedzeni ziemskimi zadaniami cywilizacji, zapraszajcie do współpracy w budowaniu cywilizacji miłości”²⁴. Z pewnością nie kryły się za tak zaprezentowaną postawą papieża racje wynikające z braku wiary w ludzkie wysiłki budowania świata, ale z pewnością były wynikiem wnikliwej przez niego obserwacji rozgrywających się na jego oczach nierzadko dramatycznych procesów społecznych, politycznych i kulturowych, jak również dostrzeżeniem faktu, że kreowana antropologia bez Boga i koncepcja człowieka bez Boga prowadzą do zafałszowania o nim prawdy, co przekłada się zazwyczaj w rodzaj różnorodnych zagrożeń, a nawet patologii dla człowieka i świata.

Powszechnie przyjmuje się, że podstawowe zasady kierujące dialogiem Kościoła ze światem zostały wypracowane podczas II Soboru Watykańskiego, a wyartykułowane w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Nawiązywać do nich i rozwijać je będą późniejsi papieże – Paweł VI i Jan Paweł II. Trzeba jednak zaznaczyć, że jest to dokument duszpasterski, a II Sobór Watykański nie wypracował żadnego dokumentu na temat dialogu. We wspomnianej Konstytucji można jednak odnaleźć zarówno syntezę wcześniejszych przemyśleń, jak i nowe wskazania dla prowadzenia i rozwoju dialogu Kościoła i świata. Są one zawarte w rozdziale IV, który traktuje o zadaniach Kościoła w świecie współczesnym. W sformułowanym tam nauczaniu jest wyraźne odniesienie do dialogu między Kościołem i światem (KDK 40), i – co charakterystyczne – pojawia się także odrębny paragraf traktujący o pomocy, jaką Kościół otrzymuje od świata współczesnego. Jeżeli bowiem we wcześniejszych wypowiedziach *Magisterium Ecclesiae*

²⁴ Jan Paweł II, *Homilia podczas mszy św. Na zakończenie VI Światowego Dnia Młodzieży*, nr 10, w: *Jan Paweł II do młodzieży (1978-2005). Listy, orędzia, przemówienia, homilie*, Poznań 2005, s. 242.

Kościół deklarował swoje otwarcie na świat, to jednak w mniejszym wymiarze odwoływał się do wartości tkwiących w świecie. W tym przypadku optyka zmienia się w sposób widoczny i symptomatyczny: „Doświadczenie wieków minionych, postęp nauk i skarby ukryte w różnych formach kultury, dzięki którym coraz pełniej wyraża się natura samego człowieka i otwierają się nowe drogi ku prawdzie, przynoszą korzyść także Kościołowi. Od samego początku swojej historii uczył się on bowiem, jak wyrażać orędzie Chrystusa za pomocą pojęć i języków rozmaitych ludów, a ponadto usiłował orędzie to oświecić mądrością filozofów, a to w tym celu, aby dostosowywać przepowiadanie Ewangelii, na ile to jest możliwe, tak do zdolności pojmowania ogółu, jak i do wymagań ludzi wykształconych” (KDK 44). Stanowisko to zaowocuje później przyjęciem zasady inkulturacji wiary, przepowiadania i katechezy, jako zwyczajnej, a nawet polecanej formy pracy duszpasterskiej i misyjnej Kościoła, w której przyjmuje się, że wszelkie działania ewangelizacyjne i duszpasterskie winny rozpoczynać się od badania kultury i wyrażania prawd religijnych w kategoriach właściwych dla danej kultury. Rozwinie też tę zasadę uczenia się od świata Jan Paweł II w swoich spotkaniach z ludźmi różnych orientacji światopoglądowych, politycznych, religijnych, wsłuchując się w to, co rozmówcy chcieli mu rzeczywiście powiedzieć.

Zanim Ojcowie Soboru sformułowali zasady dialogu i współdziałania ze światem, określili najpierw podstawy tegoż dialogu. Uznali, że dialog najbardziej owocny może toczyć się wówczas, gdy dotyczyć on będzie problemów rzeczywiście ważnych, wręcz fundamentalnych, jak na przykład: godność osoby ludzkiej, wspólnota ludzka, głęboki sens ludzkiej aktywności (KDK 34-39). Tym samym przypomniane zostały wartości humanistyczne; taka sama pozostaje wciąż perspektywa dialogu i współpracy ze światem. Sobór dowartościował wartość ludzkiego działania, nie zapominając jednakże, że jego głębia ukaże się wówczas, gdy przyjmie się także prawdę o realizacji zamysłu Bożego w historii. Przypomnił zarazem zawsze fundamentalny punkt wyjścia Kościoła w spojrzeniu na człowieka, jakim jest jego personalistyczne postrzeganie, co można syntetycznie wyrazić jednym z zawartych w Konstytucji zdań, które później znajdzie swoją pogłębioną analizę i interpretację w nauczaniu Jana Pawła II: „Wartość człowieka wyraża się bardziej w tym, czym jest, niż w tym, co posiada” (KDK 35).

Ważnym założeniem jest wyrażenie prawdy o autonomii spraw ziemskich, którą w dokumencie soborowym określa się dość zdecydowanie i krótko: „Jeżeli przez autonomię rzeczy ziemskich rozumiemy to, że rzeczy stworzone i same społeczeństwa cieszą się własnymi prawami i wartościami uznawanymi, stosowanymi i porządkowanymi stopniowo przez człowieka, wówczas rzeczywiście godzi się jej domagać” (KDK 36). Nie przez przypadek jednak w następnym paragrafie została przypomniana prawda o działaniu ludzkim zepsutym przez grzech, z pewnością i dla wyrażenia prawdy o ludzkiej kondycji skażonej grzechem, i dla przestrogi, aby świat szukał w swojej autonomicznej działalności właściwych i adekwatnych środków dla swojego doskonalenia, wśród których z pewnością ważne miejsce zajmuje wiara

chrześcijańska, a szczególnie – jak mówią Ojcowie – moc tkwiąca w krzyżu i zmarłych wstaniu Chrystusa (KDK 37).

Odnośnie do samych zasad, w pierwszej z nich (KDK 41) Kościół pragnie wyrazić swoją deklarację pomocy poszczególnym ludziom, szczególnie w kwestiach celu i sensu życia, odkrywania pełnej prawdy o człowieku, respektowania godności osoby ludzkiej, wolności, sumienia, pomnażania talentów, praw człowieka. Zasada ta wydaje się aktualna i ważna dzisiaj, głównie z racji uhierarchizowania wartości w niej zawartych, mogących porządkować życie społeczne, wiele istotnych w nim zagadnień, z których szczególnie ważne wydaje się wychowanie, z racji na wszelki rodzaj zawartych w nim nadziei, tak natury personalnej, jak i społecznej. Podlega ono od pewnego czasu wielorakim przeobrażeniom, z jednej strony godnych uwagi, z drugiej jednak niosących realnie istniejące zagrożenia. Na przykład podkreśla się w nim, nadmiernie i w sposób zasadniczo nieuprawniony, kwestie związane z prawami człowieka, co zwykle rodzi postawy bardziej roszczeniowe niż nacechowane odpowiedzialnością, ofiarnością i bezinteresownością, których brak odczuwamy już dzisiaj dość wyraźnie, a nawet boleśnie. Tymczasem o prawach człowieka można mówić właściwie i sensownie dopiero wówczas, gdy przypomni się inne, bardziej fundamentalne zasady, czy też będzie się o nich mówiło równocześnie. Są nimi te, które w gruncie rzeczy są apelem o wysiłek rozwoju, a związane są z powinnościami i obowiązkami. Nie jest to jednak wygodna prawda, gdyż dzisiejszy świat nie tyle modyfikuje tę zaproponowaną przez Kościół hierarchię, ile stawia w tym względzie wszystko na głowie, nie w trosce o prawdziwe dobro człowieka, ile często w imię demokracji. Wydaje się jednak, że mamy w tym przypadku do czynienia bardziej z kreowaniem określonej ideologii niż z respektowaniem zasad prawdziwie demokratycznych, które – o ile takimi chcą pozostać – powinny być wyrazem rzetelnych poszukiwań takich rozwiązań, które respektowałyby pełną prawdę o człowieku, nie tylko jeden jej wymiar.

Starając się udzielać pomocy społeczeństwu ludzkiemu (KDK 42), Kościół oferuje przede wszystkim prawdę i doświadczenie dotyczące się jedności, co jest drugą zasadą kościelnego dialogu. Nie chce, co wyraźnie deklaruje, zastępować porządku politycznego, gospodarczego czy społecznego, ile pragnie wnieść w ludzkie społeczności i wspólnoty światło i siły, które mogą umocnić ludzkie społeczności, często rozdarte z powodu różnych konfliktów. Równie wyraźnie deklaruje swoją chęć pomocy we wspieraniu i rozwoju wszystkich instytucji i stowarzyszeń mających na celu to, co jest prawdziwe, dobre i sprawiedliwe, jak również zachęca do pełnej ofiarności postawy o charakterze charytatywnym. W dzisiejszym świecie dostrzega się wiele wkładanego wysiłku, aby nieść pomoc poszczególnym ludziom czy ludzkim społecznościom, w czym solidarne działanie może rzeczywiście uczynić je bardziej skutecznym. Z drugiej jednak strony dostrzega się postawy nacechowane indywidualnym i zbiorowym egoizmem, wymagającym uleczenia. Nie wydaje się, aby bez prawdziwego, wewnętrznego nawrócenia stało się to w ogóle możliwe.

W trzeciej zasadzie Kościół określa swoje stanowisko wobec różnego typu dychotomii, apelując głównie o rzetelne wypełnianie swoich powinności zawodowych i rodzinnych, o współdziałanie chrześcijan i niechrześcijan w obszarach różnych ludzkich badań i prowadzonych prac, o pomnażanie dobra wspólnego. Przestrzega przed przeciwstawianiem sobie zasad życia zawodowego i religijnego, wiary i życia, co – jak wiemy z doświadczenia – zwykle rodzi w człowieku postawę duchowego rozdarcia, a czasami wręcz duchowej schizofrenii. W gruncie rzeczy nie chodzi tu tylko Kościołowi o poszanowanie aspektów religijnych, ile także o zdrowie psychiczne i duchowe człowieka. Nie możemy bowiem dzisiaj zamykać oczu na fakt, że demokracja, oprócz swoich dobrodziejstw i wartości, rodzi także postawy nacechowane symptomami chorób psychicznych. Nie wszyscy bowiem są zdolni efektywnie podjąć rzucane hasła, aby być przedsiębiorczym i kreatywnym, jak również nie każdy może skutecznie pracować w podgrzewanej przez media atmosferze rywalizacji. W wielu rodzą się różnego rodzaju lęki, obawy o niesprostanie wymaganiom i wyzwaniom, pogłębiają postawy depresyjne, co zazwyczaj skutkuje wycofywaniem się z każdego niemal rodzaju aktywności. W szkole mamy już niebezpieczny trend tzw. walki szczurów, rodzący postawy egoistyczne. Tymczasem człowiekowi potrzebny jest raczej klimat współpracy, współdziałania, niż bezpardonowej walki, jak również zagwarantowana wolna przestrzeń duchowego rozwoju, czasu na modlitwę i kontemplację a nade wszystko poczucia, że jego życie jest wewnętrznie spójne, nie rozdarte.

Zakończenie

Niech tytułem zakończenia będzie ten optymistyczny akcent: Kościół nie tylko pragnie się ukazywać czy prezentować w dialogu ze światem jako ekspert w wielu dziedzinach. Nie zawsze też chciałby ciągle przypominać i wskazywać na różnego rodzaju konsekwencje o negatywnym charakterze. Kościół chce się także uczyć, uczyć dialogu ze światem, jak wyraźnie deklarował podczas II Soboru Watykańskiego:

„Kościół zdaje sobie także doskonale sprawę, jak bardzo on sam, uwzględniając doświadczenia stuleci, powinien nieustannie dojrzewać w doskonaleniu swego kontaktu ze światem. Prowadzony przez Ducha Świętego Kościół Matka bezustannie swoje dzieci wzywa do oczyszczania się i odnawiania, aby znak Chrystusa jaśniej błyszczał na obliczu Kościoła” (KDK 43). Wydaje się to nie tylko dobrym znakiem, ale i zachętą do uczenia się w ogóle. W uczeniu się jest bowiem zawsze nadzieja i zarazem gwarancja osiągnięcia tego, co się zakłada, a więc dobra, przy założeniu, że będzie to proces skuteczny, a cele szlachetne.

Summary

Church – Dialogue – World: Basic presuppositions and conditions

Dialogue, but especially the attitude towards dialogue stays in the nature of the Church, which is appointed for existence through Jesus Christ, who is the Word of God addressed directly for the human being. It is possible to say, that the Church grows from the word, builds through the word, lives in word and it is even fed with the word. However, the basic character and essence of the word is a communication act. So, Church is opened for the dialogue. Firstly is the dialogue of salvation. However, salvation is placed on the human being, his personal and social life. The Church leads dialogue with the world in the definite manner, presenting certain principles. First of them says, that the Church desires to express declaration of assistance to every individual person. It concerns particularly with the aim and meaning of life, discovering the full truth of a human being, respecting dignity of human person, freedom, conscience, human rights and increasing the human talents. The second one wants to strengthen the human communities with the values present in them. The Church does not want to involve in politic, but to support the human operations in the social sphere. Third principle announces that the Church desires to participate in acting in favour of the common good. The Church also calls to the world, in order to create proper institutions for increasing the common good.

Tłum. Elżbieta Osewska