

KSZTAŁTOWANIE WSPÓLNOTY KOŚCIELNEJ JAKO WSPÓLNOTY ŻYCIA WYRAZEM TROSKI O CZŁOWIEKA

Marian MACHINEK MSF

W niniejszym przedłożeniu autor pragnie pozostać w wyznaczonym temacie „Człowiek celem, nie środkiem”, jednak chce na ten temat spojrzeć pod pewnym, specyficznym kątem. Punktem wyjścia jest oczywiście zasada, która (przynajmniej na poziomie deklaracji) już na dobre zadomowiła się w galerii współczesnych standardów etycznych. Środowiska pozakościelne zazwyczaj powołują się na jedną z form kategorycznego imperatywu Immanuela Kanta (1724-1804): „Postępuj tak, abyś traktował ludzkość zarówno w twojej osobie jak i w osobie każdego innego człowieka zawsze jako cel, a nigdy wyłącznie jako środek do celu”¹. Etyka katolicka wskazuje na sformułowaną przez K. Wojtyłę tzw. normę personalistyczną, która określa osobę ludzką jako wartość samą w sobie, wartość tak cenną, że nie wolno jej nigdy używać jako środka do celu, ponieważ jest ona celem samym w sobie. Jedynym adekwatnym odniesieniem do osoby ludzkiej jest postawa miłości². Pragnę krótko przyjrzeć się konsekwencjom tej zasady, przy czym spojrzenie to będzie podwójnie uwarunkowane: najpierw przez kontekst tego sympozjum (będzie tu chodziło o Kościół), po wtóre będzie to perspektywa dziedziny, którą reprezentuję, tzn. teologii moralnej.

Kościół stanowi przestrzeń, w której wyżej wspomniana norma personalistyczna powinna być głównym kryterium odnoszenia się poszczególnych jej członków do siebie. Powinna ona także przyświecać wszelkim strategiom, na jakie Kościół decyduje się w zakresie lokalnym czy też uniwersalnym, reagując i odpowiadając na to, co odrobinę patetycznie jest określane jako „znaki czasu”. Imperatyw ten, który jest zarazem swego rodzaju autodeklaracją wypowiedzianą w imieniu tych, na których barki została złożona odpowiedzialność za Kościół, wyraził Jan Paweł II już w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis*. Czytamy w tym dokumencie, że wszystkie

¹ Zob. I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Riga 1786, s. 429.

² Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s. 42-43.

drogi Kościoła prowadzą do człowieka, i to nie do abstrakcyjnego, ale do konkretnego każdego człowieka (por. RH 13-14). Patrząc z perspektywy teologii moralnej na realizację tego zadania Kościoła, można stwierdzić, że ujawnia się ona poprzez ukazywanie całej prawdy o człowieku, obronę integralnej wizji człowieka przed redukcjonistyczną antropologią, a także poprzez pełne ukazywanie konsekwencji tej prawdy o człowieku w obszarze postępowania moralnego, czyli po prostu poprzez ukazywanie człowiekowi jego moralnej powinności.

I właśnie tutaj pojawia się kwestia, którą chciałbym poruszyć. Otóż odkrywanie i wewnętrzna akceptacja norm moralnych dokonuje się nie tylko na drodze poznania intelektualnego. Gdyby tak było, poziom moralności społeczeństwa musiałby rosnąć w miarę, jak wzrasta liczba wydziałów teologicznych czy też dobrych publikacji religijnych. Jednym z bardzo istotnych czynników kształtujących poglądy i hierarchię wartości jest przestrzeń społeczna, w jakiej żyje konkretna osoba ludzka. Myślę tutaj nie tyle o rodzinie, która jest i pozostaje podstawowym środowiskiem społecznym, ile o szerszym kontekście społecznym. Ten kontekst to grupa (np. rówieśnicza), a także różne wspólnoty nieformalne wywierające wpływ na poglądy poszczególnych ludzi. Grupy te w bardzo znacznym stopniu potrafią wpływać na styl życia. W kontekście współczesnych możliwości komunikacyjnych działają one na człowieka w sposób totalny, są w stanie niejako „zagospodarować” prawie wszystkie poziomy jego aktywności, wpływając nie tylko na jego sposób ubierania, zachowania czy wypowiadania się, ale także wartościowania i dokonywania decyzji życiowych. Wypełniają one czas wolny tak, że nie są już jedynie „dodatkiem” do codziennego życia, ale stają się jego elementami dominującymi.

Ta rzeczywistość w radykalny sposób zmienia również kontekst, w jakim działa Kościół. Można ubolewać nad tym faktem lub nie, ale nie da się zaprzeczyć temu, że obszar wspólnych przekonań społeczeństwa świeckiego i Kościoła sukcesywnie się pomniejsza. Czasy, w których to, co można było nazwać moralnością publiczną, pokrywało się w zasadzie z moralnością chrześcijańską, w których chrześcijańskim systemem wartości kierowali się również ludzie nieprzynajęcy się do Kościoła, minęły bezpowrotnie.

W tym miejscu chciałbym postawić pytanie: Jak Kościół jako całość, ale także ci, którym powierzono troskę pasterską, powinni zareagować na tę sytuację, która nawet jeśli nie jest nowa to jednak nabiera coraz to bardziej dramatycznych rozmiarów? Otóż, jedną z możliwych i na pewno słusznych dróg jest takie uczestnictwo członków Kościoła w życiu politycznym, które pozwoli na współkształtowanie standardów prawnych i leżących u ich podstawy poglądów i przekonań moralnych. Inną formą jest współkształtowanie rzeczywistości medialnej oraz informatycznej.

Jednak nie należy tutaj ulegać złudzeniom: normy moralne na poziomie laickiego społeczeństwa będą zawsze efektem mniejszego czy większego kompromisu. Niestety, te okrojone, kompromisowe zasady życia są przez wielu chrześcijan zaakceptowa-

ne jako jak najbardziej słuszne i w pełni „chrześcijańskie” na zasadzie: „wszyscy tak robią”. Dlatego też Kościół musi zareagować na fakt, iż niektóre standardy moralne, które stoją w jawnej sprzeczności z moralnością chrześcijańską, są przenoszone do ludzkich sumień za pomocą całej gamy środków i metod komunikacji i zadamawiają się w życiu wielkich rzesz chrześcijan.

Można zapytać: Co w takiej sytuacji należy przedsięwziąć? Próbując przynajmniej bardzo ogólnie odpowiedzieć na to pytanie, pragnę przywołać koncepcję pewnej grupy teologów niemieckojęzycznych, która w tym kontekście wydaje się godna uwagi. Gerhard i Norbert Lohfinkowie, Rudolf Pesch, Ludwik Weimer, Arnold Stötzel to członkowie (lub też sympatycy) tzw. „Wspólnoty Zintegrowanej” (*Integrierte Gemeinde*), która od kilkudziesięciu lat próbuje realizować model wspólnoty nowotestamentalnej. Nie zamierzam w szczegółach opisywać tego modelu, nie chcę też bezkrytycznie wskazywać na niego jako na swoiste panaceum na wszelkie bóle łąckie Kościoła. Zresztą, zarówno poglądy tych teologów jak i model ich wspólnoty musiały zmierzyć się z głosami krytycznymi. Chciałbym tutaj jedynie zwrócić uwagę na kilka aspektów, które dla omawianego tematu wydają się istotne. Posłużę się szczególnie wypowiedziami egzegety Gerharda Lohfinka. Wskazuje on na niebezpieczeństwo, któremu może ulec Kościół w obecnym kontekście społecznym. Społeczeństwa dzisiejsze składają się z wielu subsystemów, których odpowiedzialność, a także kompetencja, jest ograniczona do danego obszaru, np. kultury, gospodarki itd. Społeczeństwa te w zasadzie nie zwalczają religii i Kościoła, ale pragną dokładnie zakresić i wyznaczyć ramy jego kompetencji, przyznając mu rolę subsystemu odpowiedzialnego np. za transcendencję, za to, co dotyczy sensu życia, za łagodzenie skutków kryzysów duchowych itp. Wszelka ingerencja Kościoła w życie społeczne poza granicami tego subsystemu jest postrzegana niemal z zażenowaniem, tak jakby Kościół był grupą ludzi, którzy nie znają swego miejsca w całości systemu i przekraczają swoje kompetencje. W ten sposób Kościół ma pełnić rolę swego rodzaju „kitu społecznego”, który łagodzi skutki tąpnięć emocjonalno-duchowych w dramatycznych momentach życia poszczególnych ludzi. Przez to Kościół ma zaspokoić obszar religijnych tęsknot i przy okazji zwiększyć efektywność pracy jednostek w machinie społecznej, a także nadać życiu społecznemu swego rodzaju spirytualny nimbus. Zgoda na ten model oznaczałaby, jak twierdzi Lohfink, odebranie Ewangelii jej własnej dynamiki. Sfera duchowa nie byłaby tutaj bowiem jedynie swoistym dodatkiem do „właściwego” życia, które toczyłoby się w innej przestrzeni.

Jako alternatywę Lohfink proponuje model Kościoła jako „społeczeństwa kontrastowego” (*Kontrastgesellschaft*). Pojęcie to wydaje się dosyć dziwne, dlatego Lohfink spieszy z wyjaśnieniami, które mają zapobiec jego fałszywemu rozumieniu. Nie chodzi tutaj ani o totalne potępienie społeczeństwa świeckiego, ani o zaanektowanie całej przestrzeni życiowej swoich wiernych, ani o próby „wessania” niejako społeczeństwa świeckiego – co byłoby jakąś odmianą teokracji, w której prawo Boże funk-

cjonowałoby jako prawo cywilne. Nie oznacza to także poszerzenia Kościoła o jakąś nową formę życia, wspólnotę podstawową (*Basisgemeinde*), grupę charyzmatyczną, która kierowałaby się swoją specyficzną pobożnością. Nie chodzi też o zamkniętą grupę sekciarską, która nie jest już zainteresowana skazaniem przez nią na zagładę światem i stara się zazdrośnie strzec swojego stanu posiadania. Wreszcie nie chodzi o grupę doskonałych, stojących na wysokim poziomie moralnym ludzi, coś w rodzaju „prawdziwych chrześcijan” w odróżnieniu od innych, przeciętnych³. Kościół widziany jako „społeczeństwo kontrastowe” nie oznacza ślepej kontestacji ani też pogardy wobec społeczeństwa cywilnego, która byłaby efektem jakiejś elitarniej mentalności. Wręcz przeciwnie, chodzi o swego rodzaju służbę wobec ludzkiej społeczności, chodzi o taką funkcję kontrastową, którą językiem Kazania na Górze można by wyrazić jako bycie solą dla ziemi, światłem dla świata i miastem na górze (por. Mt 5, 13-16)⁴. Aby Kościół mógł spełniać swoją zbawczą rolę wobec świata, nie może utracić swoich konturów, swojej „twarzy”, i to nie tylko na poziomie papieskich encyklik, ale także na tym poziomie, na którym jest on konkretnie postrzegany i doświadczany przez zwykłych ludzi, a więc na poziomie konkretnej wspólnoty parafialnej.

Kościół nie może zgodzić się na to, że stanie się jedynie gigantyczną amboną, z której jego członkowie za pomocą najnowszych środków komunikacji będą pouczeni o drogach Bożych, a zaraz potem odesłani do środowisk, w których muszą samotnie zmagać się z drastycznie innym, neopogańskim sposobem myślenia i życia swojego otoczenia. W swoich lokalnych strukturach Kościół musi stać się prawdziwym środowiskiem życia w jego konkretnych przejawach, a więc również w tym, co dotyczy pracy, zabawy, czasu wolnego, a także aktywności artystycznej i naukowej, kultury czy gospodarki. Jeżeli Kościół nie będzie, tak jak w dawnych wiekach, źródłem własnej kultury, a ograniczy się do roli napominania i nawoływania, stanie się bardzo szybko banalny i nieistotny.

W ten sposób wspólnota kościelna może i powinna stanowić realną, a nie tylko teoretyczną, alternatywę dla sposobów myślenia i działania, jakimi rządzi się multi-kulturowa społeczność świecka. Jeżeli Kościół twierdzi, że można i trzeba żyć i postępować inaczej, że to człowiek, a nie zysk, powinien być celem, a nie środkiem do osiągnięcia innych celów, to niezbędne jest tworzenie realnych modeli takiego życia – życia odkupionego przez Chrystusa.

Główne powołanie każdego chrześcijanina to powołanie do świętości. Jednak błędem byłoby rozumienie pojęcia świętości jedynie w wewnętrzno-personalnym lub też zewnętrzno-rytualnym aspekcie. W tradycji biblijnej pojęcie „świętości” zawiera zawsze także aspekt społeczny. Święte ma być nie tylko ludzkie serce, ale święte

³ Por. G. Lohfink, *Wem gilt die Bergpredigt? Zur Glaubwürdigkeit des Christlichen*, Freiburg – Basel – Wien 1993, s. 147-160.

⁴ Por. G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, Freiburg – Basel – Wien 1993, s. 168-170.

mają być także stosunki międzyludzkie i formy współistnienia. „Święty” to w języku biblijnym także „oddzielony”, „wyjęty” lub też w bardziej współczesnym języku – „alternatywny”, i to nie w znaczeniu getta, grupy wzajemnej adoracji, socjalnej izolacji czy sekciarskiej mentalności, podsycanej być może jeszcze apokaliptycznym żarem zbliżającej się kosmicznej katastrofy, ale w znaczeniu alternatywnego stylu życia, odmiennych form stosunków międzyludzkich⁵.

W swoich rozważaniach Lohfink podkreśla, że nawet gdyby pojęcie „społeczeństwa kontrastowego” okazało się nieszczęśliwe, gdyż jest zbyt podatne na nieporozumienia, to istnieje inne pojęcie, które oddaje dokładnie tę samą rzeczywistość, a które jest nie tylko pojęciem głęboko zakorzenionym w Biblii, ale też zostało na nowo do wartościowane przez Sobór Watykański II: to pojęcie „ludu”. Lud Boży oznacza nie tylko wspólnotę modlitewną, zgromadzoną na Eucharystii, chociaż to właśnie tutaj się konstytuuje i tutaj jest niewątpliwie źródło jego jedności. Lud Boży musi oznaczać wspólnotę życia, wspólnotę wzajemnej troski.

Lohfink nawiązuje świadomie do modelu Kościoła Nowego Testamentu, do Kościoła w postaci sieci solidarnych wspólnot. Oczywiście nie ma tutaj mowy o jakimś naiwnym romantyzmie idealnego początku czy też wczesnochrześcijańskiej komuny. Lohfink, który przed przystąpieniem do *Integrierte Gemeinde* był kierownikiem Katedry Nowego Testamentu na jednym z najbardziej renomowanych niemieckich uniwersytetów w Tybindze, jest zbyt wytrawnym teologiem, aby dać się ponieść idealistycznym mrzonkom. Jednak, jak podkreśla, nawet te strzępy informacji, jakie posiadamy z życia wspólnot nowotestamentalnych, uprawniają nas do stwierdzenia, że były to wspólnoty całego życia, a nie jedynie wspólnoty kultyczne, i że ich społeczno-krytyczny potencjał i płynący stąd realny polityczny wpływ na rzeczywistość rzymskiego cesarstwa wynikał przede wszystkim z ich odmiennego stylu życia, który stał się dla ówczesnego społeczeństwa realną alternatywą⁶.

Można zapewne dyskutować z koncepcją Lohfinka. Zachowanie balansu między religią rozumianą jako sprawa wyłącznie prywatna a religią w formie państwa teokratycznego bywa czasem niełatwe. Jednak nie ma wątpliwości co do trafności pewnych jej założeń, przede wszystkim co do tego, że Kościół nie może zadowolić się powielaniem utartych schematów życia i działania, ale musi adekwatnie odpowiedzieć na znaki czasu. Wydaje się również rzeczą niewątpliwą, że każda reforma Kościoła ma do czynienia z nową, bardziej odpowiednią formą jego życia i działania. Jest to nieodzowne zwłaszcza w kontekście religii chrześcijańskiej, której jednym z pod-

⁵ Tamże, s. 157.

⁶ Lohfink analizuje różne formy społeczne, jakie w swojej historii przybierał Izrael, począwszy od społeczności luźno powiązanych plemion, poprzez strukturę państwową i wspólnotę świątynną, aż po sieć solidarnych wspólnot synagogałnych. Niektóre z tych form przybierała również wspólnota Kościoła (np. forma ścisłego związku z państwem). Zob. *Braucht Gott die Kirche?* s. 136-150.

stawowych dogmatów jest dogmat wcielenia. Tak, jak Syn Boży w sposób radykalny stał się człowiekiem ze wszystkimi tego konsekwencjami, tak wiara chrześcijańska nie może pozostać na poziomie duchowym, ale musi umieć się wcielić, przybrać konkretne formy i kształty. Ewangelia ma być nie tylko głoszona, ale „wcielona”, widoczna w życiu nie tylko pojedynczych ludzi, ale i małych wspólnot. Kościół stałby się niewierny swojemu Wcielonemu Zbawicielowi, gdyby chciał pozostać jedynie *societas in cordibus*.

Pytanie o kształt podstawowej wspólnoty kościelnej wydaje się istotne właśnie w kontekście moralności. Czy kształt, jaki znamy, kształt tradycyjnej parafii, funkcjonującej na zasadzie duchowej stacji benzynowej, jest w stanie spełnić swoją rolę, nie tylko rolę nauczycielki wiary i moralności, ale także rolę przestrzeni życiowej, przestrzeni kształtowania się i ugruntowywania moralnych przekonań? Pytanie to wydaje mi się o tyle ważne, iż stoi w bezpośrednim związku z tematem przyświecającym temu spotkaniu: „człowiek celem, nie środkiem”. Człowiek, jego integralny, a więc i moralny rozwój, powodzenie jego życia w znaczeniu otwarcia się na Boga i osiągnięcia zbawienia, musi być troską Kościoła. I skoro okazuje się, że nauczanie sposobu życia płynącego z wiary jest nieskuteczne, Kościół musi szukać nowych dróg. Owszem, jest wiele czynników, które utrudniają to zadanie. Można wiele mówić o ateizującej propagandzie, modzie i mediach żerujących na najniższych instynktach, o materializmie i konsumpcjonizmie i całej gamie innych wpływów. Wszystko to jednak nie zwalnia nas od szukania takich dróg ewangelizacji i życia Kościoła, które będą skuteczne. I to właśnie ze względu na dobro konkretnego człowieka, który jest członkiem wspólnoty wierzących.

Aby konkretne wspólnoty kościelne mogły skutecznie uczyć nie tylko prawd wiary, ale i życia z wiary, nie mogą obawiać się rozszerzenia swej aktywności na wszystkie przestrzenie życia. Oczywiście, nie jest to sprawa prosta i przyniesie zapewne cały szereg problemów. Nie dokona się to także w ramach ogromnych, anonimowych parafii. Jednak wydaje się, iż właśnie na tej drodze będzie można coraz pełniej stwarzać środowiska wiary, a nie jedynie miejsca kultu. Taka forma istnienia Kościoła jest nie do zadekretowania i nie jest możliwa wyłącznie poprzez działalność pasterzy Kościoła. Nadszedł czas, aby Kościół sięgnął po ogromne bogactwo, jakim są charyzmaty ludzi świeckich. To oni, a nie księża, są specjalistami w dziedzinie gospodarki, finansów, kultury, medycyny, psychologii i wielu innych dziedzin, na które składa się ludzka codzienność. Jeżeli ludziom, którzy zwracają się do konkretnych wspólnot chrześcijańskich i ich pasterzy z takimi codziennymi problemami, jak: bezrobocie, kryzys małżeński, problemy wychowawcze z dziećmi, problemy w dziedzinie etyki seksualnej, nie możemy zaoferować nic innego poza dobrym słowem i zmuszeni jesteśmy odesłać ich z powrotem do ich codzienności, która na pewno nie funkcjonuje według zasady: „człowiek celem, nie środkiem”, oraz do „specjalistów”, którzy rozwiążą ich problemy po najmniejszej linii oporu, to w naszych strukturach

nie dzieje się dobrze. Autor nowotestamentalnego *Listu Jakuba* odniósłby się do takiego postępowania bardzo krytycznie! (zob. Jk 2, 15-17).

Szukając adekwatnej formy życia, wspólnota chrześcijańska nie można oczywiście odsunąć na bok tego, co stanowi o jej tożsamości, a więc zgromadzenia eucharystycznego ze wszystkim, co do niego prowadzi i z niego wynika. Jej jedność i umiejętność alternatywnego życia nie jest przecież efektem samodoskonalenia czy też wysiłku moralnego jej członków, ale jest дарowanym jej przez Chrystusa ciągle na nowo cudem przemiany. Realnym znakiem tego przeobrażenia jest Przemiana Eucharystyczna. To przez nią Bóg zaczyna coraz bardziej przemieniać rzeczywistość, rozpoczynając od małej jego części: chleba i wina. Jednak ta przemiana pozostanie jedynie coraz to mniej zrozumiałym rytuałem, gdy będzie się ograniczać do zgromadzenia eucharystycznego. Musi ona owocować w strukturach społecznych, i to nie od razu w strukturach społeczeństwa świeckiego, ale w konkretnych strukturach wspólnoty wierzących. Chrześcijanie muszą tworzyć fakty, a nie tylko ograniczać się do napominania polityków.

Właśnie brak widocznych struktur, konkretnych modeli życia z wiary, oparcia we wspólnocie innych wierzących prowadzi do tego, że wielu chrześcijan, zmuszonych czasami do życia w strukturach, które można by słowami Jana Pawła II nazwać „strukturami grzechu”, nie jest w stanie żyć zgodnie ze swoją wiarą, a nawet nie jest w stanie zrozumieć konsekwencji swojej wiary w dziedzinie życia moralnego.

Wydaje się zatem, że odpowiednia forma konkretnej wspólnoty kościelnej jest decydująca w integralnym przekazie wiary. Chociaż tworzenia żywych wspólnot, stanowiących przestrzeń i środowisko życia, nie da się wymusić ani zadekretować, to warto zastanowić się, czy pasterze Kościoła dostrzegają i doceniają (również w postaci całkiem realnych inwestycji finansowych) w ogóle taką potrzebę i czy posiada ona w obecnej sytuacji należną jej rangę. Może ciągle jeszcze ważniejsze jest inwestowanie w ogromne budowle, ze złudną nadzieją, że staną się one symbolami potęgi i mocy chrześcijaństwa i utorują przez to drogę Ewangelii w ludzkich sercach.