

JERZY GOCKO SDB

INTEGRALNY CHARAKTER POSŁANNICTWA KOŚCIOŁA

Pierwszym i podstawowym posłannictwem Kościoła jest głoszenie Ewangelii, czyli zbawienia i odkupienia dokonanego przez Chrystusa. Przekonanie to potwierdził wyraźnie ostatni Sobór: „Właściwe posłannictwo, jakie Chrystus powierzył swemu Kościołowi, nie ma charakteru porządku politycznego, ekonomicznego czy społecznego”¹. Posłannictwo Kościoła ma więc przede wszystkim charakter nadprzyrodzony i zbawczy. Taki charakter ma bowiem sam Kościół, który — jako „pochodzący z miłości Ojca przedwiecznego, założony w czasie przez Chrystusa Odkupiciela, zjednoczony w Duchu Świętym, ma cel zbawczy i eschatologiczny”². Nadprzyrodzona jest również struktura Kościoła, mimo jego wymiaru widzialnego. Kościół bowiem jest wspólnotą wiary, nadziei i miłości, dzięki której spływa na wszystkich prawda i łaska³. Cel, który sobie stawia, tzn. zbawienie wieczne wszystkich ludzi, może być osiągnięty w pełni jedynie w przyszłym świecie⁴.

Jednak owa religijna i nadprzyrodzona natura Kościoła oraz jego misja nie oddzielają go od historii i rzeczy doczesnych, co więcej, w nich właśnie Kościół się wciela i realizuje⁵. Swoje ponaddoczesne i ponadczasowe cele Kościół realizuje w życiu ludzi, istniejących i działających w określonych społecznościach i w wymiarach czasowych, na tle określonej rzeczywistości kulturowo-społecznej. Relacja między Kościołem a tą rzeczywistością jest obustronna. Rzeczywistość ta z jednej strony ułatwia lub utrudnia Kościołowi osiągnięcie celów jego posłannictwa, z drugiej strony zaś sam Kościół jest wtórnie powołany do tego,

¹ KDK 42.

² KDK 40.

³ Por. KK 8.

⁴ Por. KDK 40.

ażebym ją zmieniać, by czynić świat bardziej ludzkim (a przez to bardziej chrześcijańskim).

To „wtórne” powołanie Kościoła jest zresztą ściśle związane z podstawowym, tak że jedno bez drugiego nie mogłoby być realizowane. Zachodzi bowiem między nimi pewnego rodzaju sprzężenie zwrotne: formując człowieka na wzór Chrystusa w jego życiu osobistym, Kościół wpływa na kształt życia społecznego, które wszakże jest tworzone przez ludzi. Czynienie zaś świata bardziej ludzkim ułatwia dzieło ewangelizacji⁶.

Człowiek stworzony na obraz Boży jest zatem pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa⁷. Kościół uznaje człowieka za pierwszą drogę w wypełnianiu swego posłannictwa⁸. Stąd nie można ewangelizować, głosić Chrystusa, bez postępu całego człowieka, bez uwzględnienia także jego wymiaru doczesnego i cywilizacyjnego.

Chrystus przyszedł na świat, aby w sobie odnowić wszystkie rzeczy. Prawda o stworzeniu i odkupieniu wszystkiego w Chrystusie i przez Chrystusa każe spojrzeć na misję Kościoła w taki sposób, aby nie ograniczać jej jedynie do głoszenia ludziom dobrej woli nowiny o zbawieniu. Kościół, coraz wyraźniej odczytując integralną wizję swego posłannictwa, od wieków wiązał ją z obroną godności człowieka i budowaniem sprawiedliwego porządku społecznego. Postawa ta wpływała z właściwie rozumianej profetycznej funkcji Kościoła⁹. Choć zdarzało się, że wymiar ten w historii bywał niejednokrotnie pomijany jako mniej istotny, zapoznanie go wypacza rozumienie Kościoła i jego misji. Odczytuje je na nowo Katechizm Kościoła Katolickiego, gdy stwierdza: „Kościół [...], pełniąc misję głoszenia Ewangelii, w imię Chrystusa przypomina człowiekowi o jego godności i powołaniu do wspólnoty osób; poucza go o wymaganiach sprawiedliwości i pokoju zgodnych z Bożą mądrością”¹⁰.

1. INTEGRALNY CHARAKTER WIARY

Czy można wiarę chrześcijanina, a tym samym posłannictwo Kościoła, jako wspólnoty wierzących, zamknąć jedynie w wąskim wymiarze relacji do Boga? Czy nie bardziej właściwe wydaje się takie rozumienie wiary, która będąc tą

⁵ Por. B. Sorge, *Per una civiltà dell'amore. La proposta sociale della Chiesa*, Brescia 1996, s. 14.

⁶ Por. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, Rzym 1986, s. 5–6.

⁷ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, nr 14; tenże, *Encyklika „Dominum et Vivificantem”*, nr 58.

⁸ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, nr 5, 53–58.

⁹ Por. J. Gocko, *Ekonomia a moralność. Poszukiwania teologiczno-moralne*, Lublin 1996, s. 60.

¹⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 2419.

postawą fundamentalną, w jakiej zawiera się cała odpowiedź chrześcijanina na Boże wezwanie, winna obejmować także odniesienie do świata i uczestnictwo w życiu społecznym? Wiara dla chrześcijanina staje się horyzontem zrozumienia i decyzji, z perspektywy którego nie mogą być wyłączone sprawy odniesienia chrześcijan do świata doczesnego. Jako powierzenie siebie Bogu obejmuje ona całego człowieka wraz z całym bogactwem jego egzystencji. Byłoby więc jakimś jej zafałszowaniem, gdyby chcieć ją sprowadzić jedynie do przyjęcia określonej doktryny. Widać z tego wyraźnie, że nie chodzi tu tylko o rozumowe przyjęcie poszczególnych prawd wiary ani tym bardziej o deklarację wiary w Boga, ale o całkowite powierzenie siebie Bogu we wszystkich wymiarach życia. Wiara bowiem „to decyzja, która angażuje całą egzystencję”¹¹. Wiara stojąca w centrum ludzkiej egzystencji to jednocześnie kryterium przyjęcia i rozpoznania swego powołania; to najpierw rzeczywistość kształtująca samego człowieka, jego wnętrze, jego świadomość w zakresie prawd o życiu, świecie, człowieku, Bogu. Ale to również nieodzowny wyznacznik jego działania, które jest prostą konsekwencją świadomości¹².

Punktem wyjścia wszelkiej misji ewangelizacyjnej, a zarazem podstawową troską Kościoła, winna być pełna, integralna koncepcja wiary, wyrażająca się nade wszystko w jej personalistycznym i dynamicznym charakterze. To z kolei sprawia, że w życiu danego człowieka nie ma tzw. „obszarów autonomicznych”, to znaczy takich spraw i zadań, których nie widziałby on w świetle swojego odniesienia do Boga. W odczytaniu na nowo miejsca takiej wiary w życiu poszczególnych chrześcijan i całych społeczności służy podjęte przez Kościół dzieło „nowej ewangelizacji”, nowej w swym zapale, metodzie i formach wyrazu. Jej zasadniczym przejawem jest rozbudzenie na nowo charyzmatu wiary, a poprzez niego odnowę ludzkiej tkanki społecznej w duchu ewangelicznym.

Integralna wizja misji Kościoła nakreślona na II Soborze Watykańskim zwłaszcza w Konstytucji *Gaudium et spes* jest pochodną humanizmu teocentrycznego głoszonego przez Sobór. To w człowieku dokonuje się zjednoczenie natury z nadnaturą i dlatego wszystkie związki z Kościoła ze światem i osiągnięciami jego kultury dokonują się przez człowieka i dla niego. Zarówno Kościół, jak i cała ludzka kultura znajdują wspólną płaszczyznę dialogu; jest nią doskonalenie człowieka. Konstytucja głosi potrójną wzajemnie warunkującą się łączność: Kościoła ze światem, który winien być zbawiony, łączność natury z nadnaturą, które

¹¹ Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor”*, nr 88. Por. także: J. Nagórny, *Postannictwo chrześcijan w świecie*, t. 1: *Świat i wspólnota*, Lublin 1997, s. 76–78; F. Greniuk, *Wiara fundamentem życia chrześcijańskiego*, „Roczniki Teologiczne” 1994, t. 41, z. 3, s. 8–17.

¹² H. Skorowski, *Być chrześcijaninem i obywatelem dziś. Refleksje o postawach moralno-społecznych*, Warszawa 1994, s. 24.

razem się dopełniają w doskonaleniu człowieka, oraz łączność człowieka z Bogiem przez Chrystusa¹³.

Ojcowie Soboru nie oddzielają tak ostro, jak bywało to dawniej, porządku naturalnego i nadprzyrodzonego, motywując przez to społeczne posłannictwo Kościoła nie tylko przesłankami naturalnymi, ale także poprzez odniesienie do wymiaru religijnego. Całe powołanie człowieka, obdarzonego również naturą społeczną, ma wspólnotowy charakter i wszystkie cele człowieka, także religijne, są realizowane w ścisłej zależności od urzeczywistniania się dobra wspólnego, które z kolei ma zawsze personalistyczny charakter i nastawione jest na dobro osób ludzkich. Zarówno cele naturalne, jak i religijne człowiek osiąga w powiązaniu z innymi i w zależności od tego, czy i w jakim zakresie wzrasta ich dobro¹⁴.

Organiczna jedność misji Kościoła jest pochodną głębokiego przekonania, że wszystkie dziedziny życia ludzkiego pozostają w stanie określonego odniesienia do zbawczej misji Chrystusa, której ostateczna realizacja ujawnia się w tajemnicach paschalnych, a jej kontynuację stanowi działalność i posłannictwo Kościoła. Stosunek całej doczesnej rzeczywistości i wszystkich spraw ludzkich do dzieła zbawienia określa równocześnie posłannictwo Kościoła w świecie, rodzaj i zakres pomocy, jaką mu Kościół ofiaruje. Wiara odczytywana integralnie jako postawa całościowa sprawia, że misja Kościoła i sprawy świata przenikają się wzajemnie, choć nie identyfikują się ze sobą. Kościół uznaje cele doczesne i docenia ich znaczenie w życiu człowieka i ludzkości, a starając się przekazać ludziom Ewangelię zbawienia, zmierza równocześnie do tego, by nieść im pomoc w ich ziemskich sprawach.

2. ŚWIAT — NOWY HORYZONT POSŁANNICTWA KOŚCIOŁA

Aż do połowy ubiegłego stulecia problematyka relacji Kościół – świat miała charakter wyraźnie prawniczy, była przedmiotem etyki bądź prawa. Interesujące jest to, że oba podmioty tej relacji łączono głównie spójnikiem „a”; tj. Kościół a świat, co wskazywało na ich wzajemną rozłączność. Kościół i świat stanowiły dwie odrębne rzeczywistości. Było to poniekąd uwarunkowane ówczesną egzegezą biblijną o charakterze moralizatorskim, która wartościowała „świat” w kategoriach pejoratywnych, w perspektywie indywidualistycznej, koncentrując się na zagadnieniu *contemptus mundi*, a także w kontekście ówczesnej ascetyki. Prawo z kolei sprowadzało relację Kościół – świat do struktur społeczno-intytucjonal-

¹³ Por. KDK 41.

¹⁴ Por. J. Majka, *Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* [w:] II Sobór Watykański, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1986, s. 532–533.

nych, gdzie świat był traktowany raczej w kategoriach społeczności państwowej albo przynajmniej podmiotu dysponującego określoną władzą. Świat był rozumiany jako pewnego rodzaju „natura”, której prawa na poziomie życia społecznego, pełniły analogiczną rolę do praw natury względem kosmosu.

Niejednokrotnie modele relacji Kościoła – świat były ujmowane w terminach eklezjologicznych i to na dwóch płaszczyznach — historycznej i etycznej. Na płaszczyźnie historycznej można wyróżnić dwa zasadnicze okresy, oddzielone epoką konstantyńską. Okres przedkonstantyński jest trudniejszy do opisanego w tym sensie, że Kościół nie identyfikował się jeszcze jako podmiot w relacji do świata. Cały swój wysiłek i uwagę koncentrował zasadniczo na samym sobie, celem okrzepnięcia i samookreślenia własnej tożsamości i misji. Kresem jego zainteresowania byli wierzący i ich styl życia, który był kształtowany przez *imitatio Christi*. Dopiero w czasach pokonstantyńskich Kościół próbował ustalić płaszczyznę współpracy między własną władzą natury duchowej, a władzą polityczną reprezentowaną przez państwo. Kościół podjął współpracę z władzą doczesną, ponieważ uważał siebie za podmiot i zasadę określającą duchowy i moralny porządek świata. Państwo z kolei, którego trosce podlega porządek doczesny, miało zapewnić Kościołowi, poprzez swoje organy, możliwość spełniania jego własnej misji. Na płaszczyźnie etycznej natomiast literatura krytyczna ujmuje relację Kościół – świat poprzez tego typu kategorie, jak: „integralizm”, „zaczyn chrześcijański”, „animowanie porządku doczesnego” itp. Twierdzenia w niej zawarte nie mówią, czym jest sama w sobie rzeczywistość Kościoła – historia lub Kościół w relacji do człowieka, który tę historię tworzy. Pozostają one jakby poza historią w tym sensie, że chrześcijanie czują się i potwierdzają własną autonomię względem rzeczywistości doczesnej, traktowanej jedynie instrumentalnie jako tworzącą przestrzeń, w której Kościół czuje się zobowiązany zająć pozycję. I może to uczynić poprzez dialog, postawę tolerancji, a także odwołując się do środków przymusu, jak bywało w historii, a co uwarunkowane było klimatem kulturowym i politycznym danej epoki. Istotne w tym kontekście pozostaje założenie, że to Kościół sam sobie przypisuje prawo i formę własnej ingerencji względem społeczeństwa¹⁵.

Zasługą Soboru, a zwłaszcza Konstytucji *Gaudium et spes*, jest przewyciężenie powyższych kategorii hermeneutycznych, które przez wieki określały relację Kościół – świat. Nie dokonało się to nagle, lecz było owocem długiego procesu odnowy eklezjologii katolickiej, nauczania Magisterium Kościoła, wysiłku teologów, którzy w swoich badaniach podejmowali problematykę obecności Kościoła w świecie, a także wielu działaczy społecznych tworzących poprzez swoją *praxis* zręby nowych form.

¹⁵ Por. I. Sanna, *Dalla parte dell'uomo. La Chiesa e i valori umani*, Cinisello Balsamo 1992, s. 195–196.

Nowa samoświadomość Kościoła związana z odnową eklezjologiczną uzmysłowiła w sposób jeszcze bardziej wyraźny paradoks Kościoła, który jako Mistyczne Ciało Chrystusa i Lud Boży, nie będąc z tego świata, jest w nim właśnie jako Ciało Chrystusa i Lud Boży. Będąc ze swej natury rzeczywistością mistyczną i niewidzialną, równocześnie staje się historycznie, psychologicznie i socjologicznie uchwytny w ludziach i instytucjach, które go tworzą. Oznacza to także, że świat ze swoją historią jest w Kościele. Najróżniejsze prądy kulturowe i cywilizacyjne, języki i sytuacje, problemy i poszukiwanie na nie odpowiedzi wpływały od początku na kształtowanie oblicza Kościoła: często decydowało to o jego rozwoju i wzbogaceniu, chociaż nieraz powodowało zniekształcenie i zubożenie. Z drugiej strony to Kościół wywierał w różnych okresach wielorakie piętno na losach tegoż świata¹⁶. II Sobór Watykański podejmuje ten trud i w Dekrecie o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* wzywa świeckich chrześcijan do odnawiania w duchu chrześcijańskim porządku spraw doczesnych¹⁷.

Sobór, przyjmując świat za nowy horyzont własnej misji, rozstrzygnął jednoznacznie odwieczną antynomię stosunku do niego i na zapytanie „ucieczka czy postawa prorocza”, odpowiedział się za drugim rozwiązaniem. Kościół, który ogarnął cały świat, nie może pozostawać w izolacji, musi ten świat przekształcać, zmieniać, wchłaniać, czynić bardziej ludzkim, wreszcie go uświęcić¹⁸. Postawa ta — jak zauważa J. Endres, przytaczając stwierdzenie O. Karrera — jest znakiem odwagi, ale także i pokory Ojców Soboru, którzy usiłują najlepiej jak to jest tylko możliwe zrozumieć dzisiejszy świat. Czynią to, mimo że sami niewiele pojmują z nauk przyrodniczych, techniki czy ekonomii, i prawie nie są zdolni do przemawiania językiem tego świata. Mają jednak świadomość tego, że Kościół nie istnieje jedynie dla siebie samego, lecz że jest posłany dla świata¹⁹. Relacja wzajemnych odniesień Kościoła do świata w tym kontekście została określona z jednej strony jako otwarcie, a z drugiej jako dialog²⁰.

Stąd nie ma rozłamu między misją Kościoła i sprawami tego świata. Te różne co do istoty rzeczywistości przenikają się wzajemnie, zachowując własną autonomię i tożsamość. Perspektywa ta, po raz pierwszy tak wyraźnie określo-

¹⁶ Por. H. Küng, *Sobór, odnowa i zjednoczenie*, tłum. C. Żółtowska, „Znak” 15(1963), s. 530–531.

¹⁷ Por. nr 31.

¹⁸ Por. J. Majka, *Nauka społeczna Kościoła, jej charakter i miejsce w orędziu ewangelicznym* [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, cz. 1, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym – Lublin 1987, s. 33.

¹⁹ Por. *Die Aufwertung der Welt in „Gaudium et Spes”*, „Studia Moralia” 4(1966), s. 261.

²⁰ Por. H. Heinz, *Der Dialog als christliches Strukturelement* [w:] *Glaube und Weltverantwortung*, red. G. Baadte, A. Rauscher, Graz – Wien – Köln 1988, s. 61–84.

na, jest kluczem dla całej refleksji Kościoła nad wszystkimi obszarami życia społecznego.

Kościół uznaje cele doczesne i docenia ich znaczenie zarówno w życiu poszczególnego człowieka, jak i całej ludzkości. Realizując swoją podstawową misję głoszenia Dobrej Nowiny, zmierza równocześnie do tego, by nieść ludziom pomoc w ziemskich sprawach. Jest to jego wkład w promocję godności ludzkiej, której ostatecznym odniesieniem jest osoba Jezusa Chrystusa. W Konstytucji chodzi bowiem o człowieka, o każdego pojedynczego człowieka, uwikłanego w rozliczne sprawy tego świata, zatroskanego o zdobywanie „codziennego chleba”, wplecionego w coraz to bardziej złożony zespół uwarunkowań społeczno-gospodarczych oraz kulturalnych i poszukującego sensu swego istnienia, swojej realizacji, także w społecznych obszarach swego zaangażowania, usiłującego wciąż odnaleźć siebie²¹. Kościół w swoim ukierunkowaniu na tak określonego człowieka, afirmując jego zaangażowanie w sprawy doczesne, będzie zwracał uwagę, aby sprawy te nie wysuwały się na plan pierwszy i nie przysłoniły go sobą²². Stąd zamiast mówić o stosunku między Kościołem a światem, być może właściwsze byłoby mówienie o dialogu między Kościołem a całą rodziną ludzką, której jest częścią²³. To zminimalizowałoby wszelkie posądzenia chrześcijaństwa o integralizm, który może być pokusą Kościoła zatroskanego o losy ludzkości i historię świata²⁴. W tym kontekście za kluczowy należy uznać głęboko chrześcijański humanizm Konstytucji, uderzający w całym tekście dokumentu, a który L. Roos, nawiązując do J. Maritaina, określa mianem „integralny”²⁵. Wybrzmiewa on najbardziej w stwierdzeniu, które można uznać za punkt odniesienia dla pozostałych rozważań, że „wszystkie rzeczy, które są na ziemi, należy skierować ku człowiekowi, stanowiącemu jego ośrodek i szczyt”²⁶.

²¹ To — ukazane przez Sobór — zwrócenie się Kościoła do „człowieka konkretnego” znalazło następnie swoje potwierdzenie w posoborowych koncepcjach antropologii chrześcijańskiej, mających za przedmiot nie jakiegoś człowieka wyabstrahowanego, lecz konkretnego, żyjącego tu i teraz. Antropologia ta stała się jednym z podstawowych punktów odniesienia dla wszelkich rozważań dotyczących moralności chrześcijańskiej, w tym także moralności społecznej i gospodarczej.

²² Por. J. Majka, *Nauka społeczna Kościoła*, s. 337.

²³ Pogląd ten J. Endres wyraża obrazowo w stwierdzeniu: „Von sich aushat die Kirche eine Brücke zur Welt geschlagen, auf dem sie sich mit dem »Welt«-Menschen treffen kann und treffen will zu einem klärenden Dialog und zu ehrlicher Zusammenarbeit. Falls dieser Mensch sich trotzdem versagt, wird es ihm schwer werden, dafür überzeugende Gründe beizubringen” (*Die Aufwertung der Welt*, s. 260–261).

²⁴ Por. E. Chiavacci, *La dottrina sociale cristiana: dalla filosofia alla teologia* [w:] *Rerum Novarum (1891–1991). Cento anni di insegnamento sociale della Chiesa*, Bologna 1992, s. 37.

²⁵ Por. *Die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes” in der soziaethischen Diskussion* [w:] *Glaube und Weltverantwortung*, s. 50.

²⁶ KDK 12.

Perspektywę tę na nowo potwierdził nadzwyczajny Synod Biskupów zebrany z okazji dwudziestolecia II Soboru Watykańskiego. Stwierdził on raz jeszcze, że misja Kościoła, choć duchowa w swej naturze, zawiera posłanie obejmujące swym zakresem także dziedzinę doczesną. Kościół jako „komunia” jest sakramentem dla zbawienia świata. Dokument końcowy tego Synodu, zatytułowany *Kościół kierowany przez Słowo Boże sprawuje tajemnice Chrystusa dla zbawienia świata* jest w pewnym sensie potwierdzeniem najgłębszych intuicji Konstytucji *Gaudium et spes*, w której nakreślono podstawy „eklezjologii tajemnicy, komunii i misji”, czyli Kościoła otwartego na problemy współczesnego człowieka i świata. Wątki te zostały następnie rozwinięte w adhortacji apostołskiej *Christifideles laici*. „Kościół – Misja”, czyli Kościół posłany, chcąc dochować wierności nauce Soboru, musi podejmować także diakonię na rzecz świata, zawierającą w sobie promocję człowieka, we wszystkich obszarach jego aktywności²⁷.

Podobne intuicje można odczytać także w Liście apostołskim *Novo millennio ineunte* Jana Pawła II, który wzywając cały Kościół do tworzenia nowych przestrzeni komunii, nie ogranicza ich jedynie do płaszczyzn wewnątrzkościelnych. Komunia wewnątrzkościelna ze swej natury zmierza do wymiaru powszechnego, tak jak powszechny jest Kościół, i musi zostać dopełniona o wymiar ogólnospołeczny. To z kolei nic innego jak przeniesienie i przedłużenie w życie społeczne wszystkich inspiracji istotnych dla duchowości komunii w wymiarze osobistym i nadprzyrodzonym. Będzie się to dokonywało zwłaszcza poprzez podejmowanie dzieł czynnej i konkretnej miłości wobec każdego człowieka i w każdym obszarze zaangażowania społecznego²⁸.

Z Konstytucji — bo warto jeszcze powrócić do niej jako kluczowego dokumentu dla zrozumienia integralnego charakteru posłannictwa Kościoła — można odczytać łatwą do dostrzeżenia sympatię wobec świata. Jej tekst jest przeniknięty pozytywnymi aspektami obecnego świata, osiągniętym i spodziewanym dalszym postępem. Ojcowie Soboru dostrzegają zasadność i aktualność niektórych dążeń, doceniają to, co wzniosłe i wielkie w obecnym czasie²⁹. Sobór jako taki nie wypracował osobnej definicji „świata”. Nie jest ona tożsama ani z biblijnymi określeniami typowymi dla pism św. Pawła, czy tym bardziej św. Jana, ani nie ma charakteru jakichś spekulacji filozoficznych. Pojęcie „świata” jest uży-

²⁷ Por. Nadzwyczajny Synod Biskupów z okazji dwudziestolecia II Soboru Watykańskiego. Dokument *Kościół kierowany przez Słowo Boże sprawuje tajemnicę Chrystusa dla zbawienia świata*, Wrocław 1986, s. 35–36; Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Christifideles laici”*, nr 18–20, 32–44.

²⁸ Por. Jan Paweł II, *List apostołski „Novo millennio ineunte”*, nr 50. Por. także: J. Gocko, *Z duchowością komunii w nowe tysiąclecie*, „Homo Dei” 71(2001), nr 4, s. 11–19.

²⁹ Por. Endres, s. 241–261.

wane raczej analogicznie na oznaczenie różnorodnych rzeczywistości³⁰. W niektórych przypadkach świat jest „widownią historii rodzaju ludzkiego, naznaczony pomnikami jego wysiłków, klęsk i zwycięstw”³¹, w innych tworzona przez człowieka kulturą³², światem ludzi lub całej rodziny ludzkiej³³, dziełem Stwórcy³⁴, którego porządek został naruszony przez grzech³⁵.

Ta widoczna sympatia nie wyklucza jednak koniecznej krytyki. Przeciwnie, tekst jest także wyrazem licznych obaw i lęków o losy świata i żyjącego w nim człowieka. Dostrzega wiele przeciwieństw oraz ambiwalentny charakter istniejących struktur i rozwiązań³⁶. „W takim stanie rzeczy świat dzisiejszy okazuje się zarazem mocny i słaby, zdolny do najlepszego i do najgorszego; stoi bowiem przed nim otworem droga do wolności i do niewolnictwa, do postępu i cofania się, do braterstwa i nienawiści”³⁷. To wszystko — jak zauważa J. Folliet — zapewnia dokumentowi soborowemu dodatkową obiektywność³⁸.

Kościół nie utożsamia się jednak ani ze światem, ani z ludzkością. On jest w świecie, w ludzkości, nie będąc przy tym ani całym światem, ani całą ludzkością. Jest w nich po to, jak zauważa Toso, aby służyć im poprzez umożliwienie coraz pełniejszego uczestnictwa we wspólnocie z Bogiem, przez Jezusa Chrystusa, który przez swoje wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie aktualizuje w sobie łączność (komunię) świata i ludzkości z Bogiem w sposób szczytowy i zarazem symboliczny³⁹.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że otwarcie Kościoła na świat dokonane po Soborze okazało się dla samego Kościoła ambiwalentne w skutkach.

³⁰ Por. L. Scheffczyk, *Theologische und ekklesiologische Grundfragen der Öffnung zur Welt seit dem Zweitem Vatikanischen Konzil* [w:] *Glaube und Weltverantwortung*, s. 11–12; B. Häring, *Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens*, Bd. 3. Freiburg – Basel – Wien 1989, s. 135–137.

³¹ KDK 2.

³² Por. KDK 53.

³³ Por. KDK 2.

³⁴ Por. KDK 34.

³⁵ Por. KDK 13.

³⁶ Por. P. Smulders, *Das menschliche Schaffen in der Welt* [w:] *Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ des II. Vatikanischen Konzils*. Hrsg. G. Baraúna. Deutsche Bearbeitung von V. Schurr. Salzburg: Otto Müller Verlag, s. 213–216.

³⁷ KDK 9.

³⁸ Por. *Die Situation des Menschen in der heutigen Welt* [w:] *Die Kirche in der Welt von heute*, s. 143.

³⁹ Por. M. Toso, *Welfare Society. L'apporto dei pontefici da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Roma 1995, s. 212–215.

Kategorie historyczności, sekularyzacji, subiektywizmu czy autonomii włączone do dyskursu teologicznego, a zwłaszcza do chrystologii i eklezjologii, zaowocowały zeświecczeniem i odejściem od *sacrum*, różnym jednak od słusznej autonomii przysługującej sprawom doczesnym. Polegało to na daleko posuniętej autonomii wizji człowieka i świata, która abstrahuje od wymiaru misterium lub nawet mu przeczy⁴⁰.

Soborowa wizja Kościoła-sakramentu pozwala raz jeszcze przemyśleć relację między nim a światem. Świat i ludzkość nie są odtąd uważane za będące gdzieś na obrzeżach zainteresowania Boga, lecz przez włączenie w historię zbawienia są integralną częścią planu zbawienia. Przejawia się to między innymi w perspektywie potrójnej łączności, jaką daje się zauważyć w wykładzie Konstytucji: między Kościołem a światem, który winien być zbawiony, między naturą a nadnaturą, które dopełniają się nawzajem w wysiłku człowieka dążącego do doskonałości, a to w końcu sprowadza się do jego łączności z Bogiem przez Chrystusa. To sprawia, iż głęboki humanizm Konstytucji można określić mianem humanizmu teocentrycznego. Człowiek bowiem siebie i swoje odniesienie do świata stworzonego kieruje ostatecznie ku Bogu. Otwarcie więc Kościoła na świat współczesny dokonało się ze względu na człowieka, przez człowieka i dla niego, zarówno bowiem Kościół, jak i wszystkie wymiary doczesności służą doskonaleniu człowieka⁴¹.

Uwzględnienie we wzajemnym odniesieniu Kościoła i świata także perspektywy nadprzyrodzonej nie może w człowieku „osłabiać, lecz ma raczej pobudzać zapobiegliwość, aby uprawiać tę ziemię, na której wzrasta owo ciało nowej rodziny ludzkiej”⁴². Tymi słowami Sobór wymaga od człowieka zajęcia postawy aktywnej wobec świata, którą B. Häring — za Konstytucją *Gaudium et spes* — określa jako odpowiedzialne uczestnictwo⁴³. Dla J. B. Metz zaangażowanie w sprawy doczesne chrześcijanina jest nie tyle zwyczajnym działaniem „w świecie”, co raczej jego przemianami, przeobrażaniem go w horyzoncie Bożej obietnicy, która przysługuje każdemu i jest obecna jedynie w solidarności Przymierza⁴⁴.

⁴⁰ Por. Nadzwyczajny Synod Biskupów. Dokument *Kościół kierowany przez Słowo Boże*, s. 13; Scheffczyk, s. 28–29; Häring, *Frei in Christus*, Bd. 3, s. 147, 166–171.

⁴¹ Por. KDK 38, 40, 42. Por. także: J. Majka, *Wprowadzenie do Konstytucji duszpasterskiej*, s. 532. Endres w tym kontekście stwierdza: „Heute sieht man in der Kirche klarer, wie sehr Naturale und Supernaturale, Humanum und Christianum miteinander verflochten sind und einander bedürfen. Ohne das Christianum bleibt das Humanum unvollendet, und das Christianum, einem defizienten Modus des Humanum eingepflanzt, muß verkümmern” (*Die Aufwertung der Welt*, s. 260).

⁴² KDK 39.

⁴³ Por. *Frei in Christus*, Bd. 3, s. 143. Por. także: KDK 31.

⁴⁴ Por. *Zur Theologie der Welt*, Mainz – München 1968, s. 52.

II Sobór Watykański jest pierwszym soborem w historii Kościoła, który wypracował tak wyraźną naukę o stosunku Kościoła i świata⁴⁵. Analiza relacji traktujących o historii powstawania Konstytucji *Gaudium et spes*, przedstawia najpierw złożony proces samego dojrzewiania idei osobnego dokumentu poświęconego zagadnieniu relacji Kościoła i świata, a następnie bardzo interesujące dyskusje i prace redakcyjne wokół różnych projektów przyszłej Konstytucji, które ukazują wielki wzrost świadomości rodzącej się wewnątrz Kościoła, dotyczącej konieczności przemyślenia na nowo wzajemnych odniesień ze światem⁴⁶. Przy czym w usiłowaniach tych „Kościół nie powoduje się [...] żadną ambicją ziemską, lecz zmierza ku jednemu tylko, a mianowicie, by pod kierownictwem Ducha Świętego Pocieszyciela prowadzić dalej dzieło samego Chrystusa, który przyszedł na świat, żeby dać świadectwo prawdzie, żeby zbawiać, a nie sądzić, żeby służyć, a nie żeby Jemu służyć”⁴⁷.

3. IMPLIKACJE DOKTRYNALNE

Problematyka organicznej jedności misji Kościoła winna znaleźć swoje bezpośrednie odniesienie na płaszczyźnie nauczycielskiej Kościoła. Jest to o tyle istotne, że niejednokrotnie w nauczaniu Magisterium Kościoła czy w refleksji teologicznej pomijano wymiar społeczny misji Kościoła jako niewypływający wprost z Ewangelii i chrześcijańskiej wizji życia. Łączyło się to także z pewnego rodzaju kryzysem katolickiej nauki społecznej, o którym zaczęto mówić przed Soborem, a który nasilił się w latach siedemdziesiątych. W wielu środowiskach katolickich, które doświadczyły bardzo negatywnych sądów czy to z punktu widzenia historycznego, czy teologicznego, odnośnie do chrześcijańskiej nauki społecznej, rodziły się wątpliwości, czy zachowała ona jeszcze i w jakiej mierze swoją ważność, aktualność, atrakcyjność, czy raczej idzie tu o sprawę, która przeżyła się i którą należy poniechać⁴⁸. Rodzące się pytania i wątpliwości były ważne, chodziło w nich niejednokrotnie o to, czy sama idea doktryny społecznej

⁴⁵ Por. A. Casaroli, *Wirtschaft im Dienst am Menschen — Besorgnis und Anfrage aus der Sicht des Konzils* [w:] *Stimmen der Kirche zur Wirtschaft*, Hrsg. L. Roos, Köln 1986, s. 24.

⁴⁶ Por. J. B. Hirschmann, *Zur Textgeschichte von „Gaudium et spes”, insbesondere des Kapitels über die Wirtschaftsgesellschaft* [w:] *Oeconomia humana. Beiträge zum Wirtschaftskapitel der Pastoralen Konstitution*, Köln 1968, s. 40–61.

⁴⁷ KDK 3.

⁴⁸ J. Querejazu w swoim podziale rozwoju katolickiej nauki społecznej określa dekadę lat siedemdziesiątych jako fazę kryzysu tej dyscypliny („Periodo de crisis, che abarca la década de los años 70”). Por. *La teología moral social postvaticana. Génesis e instancias*. „Moralia” 14(1992), s. 284–285.

Kościół jest do pogodzenia z Ewangelią i chrześcijańską wizją życia. Zaistniała sytuacja była o tyle nieoczekiwana, że dla całych pokoleń polityków i działaczy społecznych pierwszych dekad powojennych wiara chrześcijańska, jako postawa fundamentalna, w której zawiera się cała odpowiedź chrześcijanina na Boże wezwanie, a więc obejmująca także odniesienie do świata i uczestnictwo w życiu społecznym, była motywacją do działania i włączenia się w przekształcanie struktur społecznych, politycznych i gospodarczych. Chrześcijaństwo przez swoje zwrócenie się ku człowiekowi, pozwalało im odnajdywać w tym zaangażowaniu aspekt głęboko humanistyczny.

Jednak ostatnie lata przed Soborem przyniosły zmianę podejścia do nauki społecznej Kościoła. Nie brakło głosów oznajmiających zgon katolickiej nauki społecznej, czy to z racji teoretycznych, czy też ze względu na jej domniemaną nieprzydatność i nieskuteczność⁴⁹. Towarzyszyła temu nieukrywana satysfakcja, uważano bowiem, że w końcu Kościół uwolni się od swoistej kuli u nogi, jaką była chrześcijańska nauka społeczna, zredukowana do ideologii konserwatywnej. To wszystko spowodowało, że przed II Soborem Watykańskim stanęło ważne zadanie wzniesienia nowych impulsów w oddziaływaniu Kościoła na polu społecznym. Zadanie to nie było łatwe, tym bardziej że u większości Ojców Soboru panował sceptycyzm co do przygotowanego 13 schematu, powodowany wątpliwościami, czy Sobór powinien w ogóle podejmować zagadnienia tak dalece przynależące do dziedziny *profanum*. Dotąd bowiem sobory ekumeniczne zajmowały się głównie sprawami wiary, problemami teologicznymi, dyscypliną kościelną czy moralnością płynącą z przesłania Ewangelii. Pytania o relacje wiary i społecznej odpowiedzialności Kościoła i świata, objawienia i historiozbowczej rzeczywistości dopiero oczekiwały na odpowiedź. Problemem zasadniczym była konieczność określenia związku między nauką społeczną Kościoła a *depositum fidei*, którego nosicielem jest Kościół⁵⁰.

Na Kościół jako wspólnotę, która jest ze swej natury znakiem przemiany i nowości życia, pozostającą jednak równocześnie w ścisłej naturalnej więzi z jego konkretami, zwrócił uwagę Paweł VI⁵¹. To spotkanie świata w kontekście eklesjalnym i eschatologicznym zaowocowało po II Soborze Watykańskim rozwojem

⁴⁹ Por. R. A. Iannarone, *Si può ancora parlare di una „dottrina sociale” cattolica?*, „Sapienza” 1974, nr 27, s. 159–175; P. Ricoeur, *Le projet d'une morale sociale* [w:] *Vivre et croire. Chemins de sérénité*, ed. A. Dumas, R. Simon, Paris 1974, s. 101–113 (tłum. polskie: *Etyka społeczna na rozstajach*, tłum. H.B., „Znak” 19(1967), s. 920–925); M.-D. Chenu, *La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo*, Brescia 1977.

⁵⁰ Por. A. Rauscher, *Die katholische Soziallehre als Frucht sozialer Verantwortung aus dem Glauben* [w:] Tenze, *Kirche in der Welt: Beiträge zur christlichen Gesellschaftsverantwortung*, Bd. 1, Würzburg 1988, s. 80.

⁵¹ Por. *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi”*, nr 23.

licznych teologii: rzeczywistości ziemskich, świata i doczesności wywodzących się wprawdzie z obszarów teologii dogmatycznej, fundamentalnej czy pastoralnej, lecz obejmujących swoim wpływem także teologię moralną⁵².

Teologowie doby Soboru poprzez swoje badania na temat gospodarki, techniki, pracy i działalności ludzkiej, czasu wolnego, przedsiębiorstwa przemysłowego, rewolucji, postępu ludzkiego, nadziei, laikatu, sekularyzacji czy laicyzacji, pokoju, historii, materii czy w końcu wyzwolenia pragnęli objąć refleksją teologiczną całą rzeczywistość egzystencji człowieka, starali się usunąć rozłam, jaki panował między teologią i życiem. Teologowie Kościoła, rozumianego jako sakrament zbawienia dla wszystkich ludzi, przyjęli wyzwanie, by otworzyć się na problemy, niepokoje i nadzieje świata⁵³. Usiłowania te znalazły swoiste apogeum w teologii politycznej, sformułowanej i najpełniej opracowanej przez J. B. Metz⁵⁴.

Zaproponował on nowe rozumienie chrześcijaństwa w zależności od zagadnień wynikających z przemian, jakie zaszły, oraz nakreślenia zarysów teologii zdolnej objąć społeczny i polityczny wymiar ludzkiego działania. Choć niewątpliwie Metz posunął się za daleko w swej teorii Kościoła jako instancji oceniającej społeczeństwo ludzkie, trudno nie doceniać horyzontów, jakie otworzyła teologia polityczna wobec teologii moralnej, oraz jej roli w uświadomieniu sobie odpowiedzialności historycznej Kościoła wobec przyszłości człowieka i przeobrażenia społeczeństwa. Teologia ta nie była formą teologii upolitycznionej czy teologii polityki. Jej celem nie było usprawiedliwianie panujących idei czy absolutyzowanie określonych instytucji bądź form ustroju. Należy ją raczej uważać w ujęciu całościowym za nową koncepcję chrześcijańskiej moralności w świecie zsekularyzowanym. Jej przedmiotem materialnym była zbiorowa i zorientowana ku przyszłości aktywność ludzka, budująca nowy świat, podczas gdy za przedmiot formalny należy przyjąć chrześcijańską nadzieję eschatologiczną, zobowiązującą wspólnotę kościelną do krytycznego zaangażowania się w historyczny proces budowania świata⁵⁵.

⁵² W języku polskim najbardziej kompetentnym opracowaniem na temat teologii rzeczywistości ziemskich jest monografia M. Graczyka, *Francuska teologia rzeczywistości ziemskich. Próba retrospekcji i reinterpretacji*, Warszawa 1992.

⁵³ Por. I. Mroczkowski, *Współczesny kontekst moralnego nauczania Kościoła* [w:] „*Veritatis splendor*”. *Przestanie moralne Kościoła*, red. B. Jurczyk, Lublin 1994, s. 20–21.

⁵⁴ Por. np.: *Zur Theologie der Welt*, Mainz – München 1968; *Problem teologii politycznej a Kościół jako instytucja reprezentująca wolność krytyki społecznej*, tłum. J. Mierzwa, „*Concilium*” 1968, nr 1–10, s. 285–296.

⁵⁵ Por. J. Sieg, *Autonomia rzeczywistości ziemskich a moralność*, „*Ateneum Kapłańskie*” 65(1973), t. 81, s. 276; R. Winling, *Teologia współczesna 1945–1980*, tłum. K. Kisielewska-Sławińska, Kraków 1990, s. 276–280.

Metz na nowo postawił problem stosunku religii do rzeczywistości ziemskich. Zbyt długo trwająca w Kościele mentalność obronna przyczyniła się do tego, że zdrowy proces dojrzewania ludzi do postępu w dziedzinie doczesnej i do afirmowania autonomii rzeczywistości ziemskich połączony był nie tylko z dążeniem do likwidacji instytucji kościelnych, lecz także z negacją religijnego poglądu na świat. Odrzuca on tego typu postawę. Krytykuje tendencję współczesnej teologii do sprowadzania wiary chrześcijańskiej do sfery prywatności. Odwołując się, podobnie jak J. Moltmann w teologii nadziei, do zapowiedzi Królestwa eschatologicznego, próbuje przezwyciężyć tę „prywatyzację” teologii, uważając, że przekazu chrześcijańskiego, będącego swego rodzaju orędziem publicznym, nie można interpretować wyłącznie w odniesieniu do kategorii egzystencjalnych i personalistycznych. Ma on także swój wymiar polityczny, to znaczy skierowany jest do wspólnoty jako takiej, implikując wezwanie do odpowiedzialności społecznej i politycznej, do zaangażowania mającego na celu budowę przyszłości. Pod wpływem nadziei eschatologicznej człowiek wierzący przechodzi z płaszczyzny kontemplacji na płaszczyznę działania przemieniającego rzeczywistości ziemskie. Pozytywne zadanie teologii politycznej — jak pisze w jednej ze swych książek J. B. Metz — „zmierza do określenia nowego rodzaju stosunków między religią a społeczeństwem, między Kościołem a rzeczywistością publiczną, między wiarą eschatologiczną a praktyką społeczną”⁵⁶.

Teologie rzeczywistości ziemskich, świata i różnych wymiarów obecności człowieka w świecie — do których przyjdzie się jeszcze szerzej ustosunkować — niekiedy nawet mimo pewnej redukcji do funkcji teologii „regionalnych”, stwierdzają nie tyle naturalną, ontologiczną wartość rzeczy, co raczej jej religijny, Boży, nadprzyrodzony charakter. Przekonanie to wyraża także dekret soborowy o apostołstwie świeckich, gdy stwierdza: „Wszystko, co składa się na porządek spraw doczesnych, a mianowicie: dobra osobiste i rodzinne, kultura, sprawy gospodarcze, sztuka i zajęcia zawodowe, instytucje polityczne, stosunki międzynarodowe i inne tym podobne, rozwój ich i postęp, stanowi nie tylko pomoce do osiągnięcia przez człowieka celu ostatecznego, ale posiada też własną, wszczepioną im przez Boga wartość”⁵⁷. Odniesienie rzeczywistości ziemskich do człowieka, a równocześnie jedność wszystkiego w Chrystusie nadaje ich wartości sens ostateczny⁵⁸. To sprawia, że wszelkie zaangażowanie w sprawy doczesne, w życie społeczne ma sens religijny i zbawczy. Chrześcijanie, oddając się pracy doczesnej, rozwijając wartości ziemskie, doskonaląc międzyludzkie stosunki prze-

⁵⁶ *Zur Theologie der Welt*, s. 13.

⁵⁷ Nr 7.

⁵⁸ Por. Häring, *Frei in Christus*, Bd. 3, s. 146–149.

konani są nie tylko o doczesnym sensie swego zaangażowania, ale także o szerzeniu Królestwa Bożego⁵⁹.

Oczywiście zaangażowanie w świat, w obronę ubogich i zwalczanie niesprawiedliwości, nie jest wyłącznie przywilejem Kościoła i chrześcijan, obowiązkiem wynikającym jedynie z wiary. Wiara rodzi jednak pod tym względem szczególny imperatyw, pod groźbą utraty zbawienia. Dzięki wierze chrześcijanin wykracza poza horyzont egzystencji doczesnej, odkrywa bowiem, że jego życie jest uczestnictwem w Bożej miłości⁶⁰. Stąd zaangażowanie to, inspirowane nauczaniem społecznym Kościoła, musi posiadać charakter pełnej obecności, płynącej z motywów wiary. Nie pozbawia to jednak w żadnej mierze porządku doczesnego jego własnej autonomii. „Uświęcenie świata”, jako rezultat obudzonej świadomości, że Kościół to wspólnota chrześcijan zaangażowanych w życie świata, nie oznacza jego sakralizacji⁶¹, stwarza raczej przestrzeń do współpracy „ze wszystkimi ludźmi dobrej woli w popieraniu tego, co prawdziwe, co sprawiedliwe, co święte, co godne miłości”⁶².

Teologie rzeczywistości ziemskich, świata i doczesności były rezultatem spotkania Kościoła ze światem, sprzężenia dwóch czasów: czasu zbawienia z czasem ziemskiej historii, wspólnoty eklezjalnej z konkretnym życiem. Impulsem, który wzniecił tak obfity plon była z pewnością nowa jakość w spojrzeniu na świat, będąca owocem Soboru.

Wśród dokumentów soborowych szczególną rolę odegrał VII rozdział Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* traktujący o eschatologicznym charakterze Kościoła pielgrzymującego. Życie chrześcijańskie, choć dopiero zmierza do pełni istnienia, to jednak już przebiega w czasie ostatecznym. Stąd zbawcza teraźniejszość jawi się w tym kontekście jako wezwanie do ukształtowania egzystencji bardziej ludzkiej według miary otrzymanego daru i usytuowania między paschą a paruzją, jako sposobna chwila (*kairos*) do dania odpowiedzi na Boże powołanie⁶³.

⁵⁹ Por. A. Zuberbier, *Wprowadzenie do Dekretu o apostołstwie świeckich* [w:] *Sobór Watykański II*, s. 374.

⁶⁰ Por. J. Nagórny, *Teologiczny charakter społecznej nauki Kościoła*, „Roczniki Teologiczne” 42(1995), z. 3, s. 29.

⁶¹ Por. M.-D. Chenu, „*Consecratio mundi*”, tłum. L. Rutowska, „Znak” 17(1965), s. 750–761; Graczyk, s. 420–468.

⁶² DA 14.

⁶³ Por. T. Sikorski, *Wspólnotowy charakter moralności chrześcijańskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 65(1973), t. 81, s. 50–71.

ZAKOŃCZENIE

Choć szereg szczegółowych koncepcji teologii rzeczywistości ziemskich, będących wyrazem afirmacji świata i otwarcia się na świat, które trudno tu szczegółowo rozpatrywać, może budzić wątpliwości i jest nie do pogodzenia z oficjalnym nauczaniem społecznym Kościoła⁶⁴, ich niemałą zasługą pozostaje wyczulenie współczesnej teologii na przemiany historyczne, na troskę o godność człowieka i autentyzm chrześcijaństwa. W teologiach tych należy docenić te wartości, jakimi powinna odznaczać się każda refleksja teologiczna, a więc uwydatnienie wspólnoty ludu eklezjalnego w zmierzaniu poprzez świat do *pleroma Christi*⁶⁵.

Warto zwrócić uwagę także na moralne implikacje tak integralnie rozumianej misji Kościoła. Chociaż człowiek jest postawiony przez Stwórcę ponad światem, to jest jedynie jego włodarzem i nie może siebie uważać za absolutnego władcę. Przyjmując dobra tego świata zgodnie z wolą Boga, człowiek przyjmuje także i uwielbia Boga jako Stwórcę. To zaś każe mu widzieć całą rzeczywistość w kontekście odpowiedzialności płynącej z wiary dopełnionej przez perspektywę zbawczą.

Afirmacja świata oznaczać będzie wówczas także troskę o jego „zbawienie”, czyli wyrwanie z dysharmonii będącej konsekwencją ludzkiego grzechu. Winna być dopełniona przez uznanie słusznej autonomii rzeczy ziemskich, to znaczy nie jakoby rzeczy stworzone nie należały do Boga, a człowiek mógłby używać ich bez odniesienia do swego Stwórcy. Ostatecznie więc afirmacja świata — otwarcie się nań, uznanie jego wartości — jest tylko wówczas właściwa, gdy oznacza także otwarcie się w pełni na Boga, gdy wypływa z integralnie przeżywanej wiary. Towarzysząca temu chrześcijańska refleksja, mająca swoje ukonkretnienie w społecznym nauczaniu Kościoła, winna, podobnie jak sama ta afirmacja świata i zaangażowanie w jego przemianę, wypływać z tych samych przesłanek. To otwarcie na Boga jako Stwórcę świata musi towarzyszyć człowiekowi, kiedy podejmuje on jakiegokolwiek działanie związane z przemianą i przekształcaniem świata. Albowiem twórcza i dynamiczna aktywność ludzka w świecie — w kontekście chrześcijańskiej wizji świata — powinna być zawsze odczytywana w ramach nadprzyrodzonego powołania człowieka.

Wizja Kościoła jako Ludu Bożego wypracowana przez Sobór pozwoliła bliżej określić miejsce, jakie zajmuje on w historii, zarówno w stosunku do Ludu Starego Przymierza, którego jest kontynuacją, jak i w stosunku do całej ludzko-

⁶⁴ Por. J. Krucina, *Spór między katolicką nauką społeczną a teologią polityczną*, „Collectanea Theologica” 42(1972), f. 2, s. 39–51; Rauscher, s. 83–86.

⁶⁵ Por. T. Sikorski, *Wokół projektu teologii społecznej [w:] W kierunku chrześcijańskiej kultury*, red. B. Bejze, Warszawa 1978, s. 101.

ści. Pozwoliła również określić jego miejsce wobec świata. Połączeniu tajemnicy stworzenia z misterium odkupienia wraz z włączeniem się chrześcijan w przemianę świata musiało towarzyszyć nowe spojrzenie na problematykę misji Kościoła we współczesnym świecie. Odczytanie świata jako istotnego horyzontu misji Kościoła stało się także ważną próbą wypracowania nowej syntezy między wiarą a rzeczywistością doczesną.

Zusammenfassung

Der integrale charakter der Sendung der Kirche

Zu den fundamentalen Aufgaben, vor die die Kirche während des 2. Vatikanischen Konzils gestellt wurde, gehörte eine gewisse „Entprivatisierung“ der Botschaft des Christentums und der Sendung der Kirche. Es ist klar, daß die Sendung und Natur der Kirche an keine besondere Form menschlicher Kultur und an kein besonderes politisches, wirtschaftliches oder gesellschaftliches System gebunden ist. Die Berufung eines jeden Menschen durch Gott ist nicht nur auf sein persönliches Heil gerichtet, sondern ebenso auf seine Beteiligung an der Umgestaltung der menschlichen Engagements auf Erden. Aber gerade diese religiöse Mission der Kirche realisiert sich in der heutigen Welt. Der Artikel versucht integral auf Kirchmissionsverständnis zu schauen und neue Akzente, die nach dem 2. Vatikanischen Konzil gestellt wurden, zu analysieren. In besondere Weise wurde man an die doktrinären Implikationen hingewiesen, die vor allem im Verständnis der christlichen Soziallehre und in der Theologie der irdischen Wirklichkeiten festzustellen sind.