

ks. Daniel Swend, Radom

## KOŚCIÓŁ I JEGO WSPÓŁCZESNY KONTEKST W UJĘCIU HANSA WALDENFELSA<sup>1</sup>

Współczesny teolog niemiecki Hans Waldenfels znany jest zwłaszcza jako twórca teologii fundamentalnej kontekstualnej<sup>2</sup>, którą rozumie jako dyscyplinę pogranicza, usiłującą określić sposób komunikacji chrześcijańskiego roszczenia oraz istotne elementy jego identyczności wobec sytuacji sprzeciwu, tworzonej przez takie zjawiska jak: relatywizm, sekularyzm, niewiara, podzielone chrześcijaństwo, konkurencyjność ofert zbawczych innych religii, zagubienie identyfikacji konfesyjnej i eklezyjalnej. Problematyka tematów podejmowanych przez niemieckiego teologa fundamentalnego koncentruje się zwłaszcza na kwestii uzasadnienia teizmu, objawienia chrześcijańskiego i jego relacji do innych religii i inkulturacji. Specjalne miejsce w publikacjach niemieckiego autora zajmuje zagadnienie Kościoła.

<sup>1</sup> Waldenfels Hans urodził się 20 X 1931 r. w Essen (Niemcy), studiował filozofię i teologię. Studia kontynuował w Japonii i w Rzymie, gdzie w 1967 otrzymał tytuł doktora teologii na podstawie rozprawy: *Offenbarung. Das zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie* (München 1969). Dalsze studia odbyte w Münster i w Würzburgu uwieńczył w 1976 stopniem doktora habilitowanego w zakresie misjologii na podstawie dorobku naukowego i rozprawy: *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum* (Freiburg 1980). Znany jest jako wykładowca teologii fundamentalnej, teologii religii niechrześcijańskich i religioznawstwa, zwłaszcza z czasu jego ostatniej pracy w Katolicko-Teologicznym Fakultecie Uniwersytetu w Bonn (1977-1998). We wrześniu 2001 wystąpił w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim podczas II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej z referatem *Naśladować Jezusa. Samoświadomość Kościoła*. Mieszka w Düsseldorfie. (Por. D. Swend, *Waldenfels Hans*, w: *Leksykon Teologii Fundamentalnej*. Red. M. Rusecki, K. Kaucha, I.S. Ledwoń, J. Mastej. Lublin-Kraków 2002, s. 1300-1302).

<sup>2</sup> Polskiemu czytelnikowi znany jest zwłaszcza z licznych tłumaczeń z języka niemieckiego: np. *Kontextuelle Fundamentaltheologie* (Paderborn 1985, 1988<sup>2</sup>, 2000<sup>3</sup>; O Bogu, Jezusie Chrystusie i Kościele dzisiaj. Teologia fundamentalna w kontekście czasów obecnych, przekł. A. Paciorek, Katowice 1993; *Gott. Auf der Suche nach dem Lebensgrund*, Leipzig 1995, (przekł. *Odkrywać Boga dzisiaj*, przekł. B. Białecki, Kraków 1997; *Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen*, Freiburg i in 1994, (przekł. pol. *Fenomen chrześcijaństwa wśród religii świata*, Warszawa 1995; *Der Gekreuzigte und die Weltreligionen*, Zürich i in. 1983, (przekł. pol. *Ukrzyżowany i religie świata*, Warszawa 1985); *Religionen als Antwort auf die menschliche Sinnfrage*, München 1980, (przekł. pol. *Religie odpowiedzią na pytanie o sens istnienia człowieka*, Warszawa 1986); *Meditation - Ost und West*, Zürich i in. 1975, (przekł. pol. *Medytacje na Wschodzie i Zachodzie*, Warszawa 1984).

W opisie Kościoła H. Waldenfels koncentruje się zasadniczo na opisie Kościoła jako wspólnoty naśladowania Jezusa, który jest drogą, prawdą i życiem. Już na poziomie eklezyjalnych projekcji samego Jezusa, H. Waldenfels dystansuje się od klasycznego ujęcia Kościoła, łączonego elementem prymatu i apostołatu, które w tradycyjnym wykładzie *demonstratio catholica* postrzegane były nie tylko jako istotne elementy rzeczywistości eklezyjalnej, ale także jako motywy wiarygodności Kościoła, pozwalające na określenie tożsamości współcześnie istniejących wspólnot eklezyjalnych z Kościołem Jezusa Chrystusa. W takim modelu argumentacji Kościół rzymskokatolicki postrzegany był jako najpełniejsza artykulacja Kościoła Chrystusowego spośród eklezyjalnych wspólnot współcześnie istniejących. Powstaje pytanie, czy ujmowanie Kościoła w kategorii socjalnej (wspólnota) oraz teza, że wskutek popaschalnej transformacji zostały zachowane dwa istotne elementy przedpaschalnej wspólnoty uczniów, tj. zbawcze znaczenie solidarności z Jezusem i Jego nauką oraz gotowość świadectwa dla Jezusa i Jego orędzia, wyczerpuje biblijny przekaz eklezyjalnych zamiarów Jezusa? Wydaje się, że próba odejścia od tradycyjnej eklezjologii, przyczynia się w pewnym sensie do pogłębienia dialogu ze wspólnotami akatolickimi, ale wskazane przez autora elementy – solidarność z Jezusem i gotowość świadectwa dla Niego – uniemożliwiają pełną identyfikację współcześnie istniejących wspólnot chrześcijańskich z Kościołem Chrystusowym.

H. Waldenfels dostrzega w klasycznym wykładzie eklezjologiczno-fundamentalnym, zwłaszcza w odniesieniu do prymatu, apostołatu i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, materię ekumenicznych kontrowersji i być może dlatego dyskusyjne zagadnienia, we własnej koncepcji eklezjologii podejmuje z nieco mniejszą uwagą. Marginalizację opisu prymatu i apostołatu w ujawnianiu natury Kościoła łączy autor z ukazaniem rzekomo niskiego waloru motywacyjnego biblijnych (perspektywa paschalna) i patrystycznych uzasadnień w zakresie normatywności tych elementów w ujmowaniu natury Kościoła.

Proponowany tu przez autora postulat dialogiczności w sposobie współczesnego uprawiania teologii w ogóle, a teologii fundamentalnej w szczególności, należy zaliczyć do cennych propozycji na polu interkonfesyjnej komunikacji w teologicznej refleksji, ale rodzi nowe pytanie, czy i na ile dialogiczne otwarcie uprawnia do orzekania o hipotetyczności kluczowych tez w opisie rzeczywistości Kościoła? Czy zbyt daleko posunięta dialogiczna otwartość nie stwarza zagrożenia utraty własnej identyczności, a ostatecznie nie dając zbliżenia odmiennych horyzontów w poszukiwaniu prawdy, jawi się jako praktyka fałszywego irenizmu? Wydaje się, że określenie natury eklezyjalności poprzez kryterium wspólnoty prawdy, drogi i życia – przy jednoczesnym orzeczeniu hipotetyczności katolickiego rozumienia apostołatu i prymatu – prowadzi ostatecznie do zbytniego poszerzenia pojęcia eklezyjalności, które nie odpowiada w pełni danym biblijno-patrystycznym i orzeczeniu dokumentu *Dominus Iesus* Kongregacji Nauki Wiary z 6 sierpnia 2000 r. Dokument mówi o eklezyjalności w sensie ścisłym – rzeczywistnie w Kościele katolickim i wspólnotach z nim związanych sukcesją apostołską i ważną Eucharystią, nawet mimo nie uznawania katolickiej nauki o prymacie, oraz w eklezyjalności w sensie szerszym – realizującej się we wspólnotach, które nie zachowały prawomocnego Episkopatu i pełnej rzeczywistości eucharystycznego misterium (DI 17).

Prezentacji obrazu Kościoła nie ogranicza H. Waldenfels do ukazania w Nim wspólnoty naśladowania Jezusa, czy odniesienia Kościoła do Boga jako eklezyjalne-

go twórcy i ostatecznego przeznaczenia oraz eksponuje także współczesny kontekst Kościoła, który ujawnia się – jego zdaniem – w relacji do świata.

W przekonaniu bońskiego teologa relacja Kościoła do świata może oscylować między dwoma skrajnymi opcjami: integralizmem – grawitującym w kierunku całkowitej integracji świata wokół nadrzędnej idei kościelności, z jednoczesnym od-rzuceniem autonomii rzeczywistości stworzonej, a ezoteryzmem – opowiadającym się za daleko idącym dystansem, obojętnością tego, co chrześcijańskie wobec tego, co światowe i artykułującym się w postawie faktycznej ucieczki od świata<sup>3</sup>. Istotę właściwego odniesienia Kościoła do świata upatruje H. Waldenfels w przestrzeni pomiędzy tymi skrajnie spolaryzowanymi pozycjami i rozumie ją nie jako określony kompromis – uwarunkowany faktem niemożności włączenia tego, co światowe w to, co religijne, czy określony elementem trudności realizacji odniesienia do *sacrum* z całkowitym pominięciem relacji do tego, co światowe (*profanum*) – ale jako jedność, która transcenduje obie skrajności i dostrzega wyraźną różnicę między tym, co eklezjalne i światowe<sup>4</sup>.

Odniesienia Kościoła do świata prezentuje H. Waldenfels dychotomicznie jako odniesienie Kościoła do religii i relację do nowożytnego świata, przywołując w tym względzie odnośne teksty *Vaticanum II* konstytucji *Lumen gentium* (nr 16)<sup>5</sup> oraz *Gaudium et spes* (nr 40 i in.)<sup>6</sup>.

#### **a. Kościół wobec problemów świata<sup>7</sup>**

Natura eklezjalności wspólnoty Chrystusa ujawnia się – zdaniem H. Waldenfelsa – nie tylko w relacji Kościoła do innych religii, ale także w odniesieniu do nowożytnego świata, który jako nośnik eklezjalnej kontekstualności, zajmuje szczególne miejsce w konstrukcji teologiczno-fundamentalnego wykładu omawianego autora. Jeżeli w opisie odniesienia eklezjalno-religijnego chodziło o sposób ujawniania się soterycznej normatywności w tradycjach innych religii, to w prezentacji tej drugiej relacji idzie o motywowane chrześcijańską aksjologią aktywne apostołstwo Kościoła w odniesieniu do świata i jego palących problemów. W relacji Kościół-swiat H. Waldenfels wymienia trzy płaszczyzny: ekonomiczno-ekologiczną, polityczną i kulturową<sup>8</sup>.

Wydaje się, że w obszarze egzystencjalnego istnienia, podstawowym wymiarem empatycznego rezonansu jest warstwa *materialno-ekonomiczna*<sup>9</sup>, w której – zależnie od aplikowanej jakości wartościowania – ujawnia się aksjologiczne napięcie mię-

<sup>3</sup> *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, s. 418.

<sup>4</sup> W opisie sposobu rozumienia relacji Kościół-swiat odwołuje się H. Waldenfels do autorytetu K. Rahnera, *Kirche und Welt*, „Sacramentum Mundi” II, 1342-1346.

<sup>5</sup> Realcję Kościoła do innych religii ilustruje dokument soborowy KK 16 w postaci tzw. kręgów przynależności: wcieleni w pełni – chrześcijanie katolicy, związani z Kościołem – chrześcijanie akatolicy, na różny sposób przyporządkowani do ludu Bożego – żydzi, muzułmanie, szukający Boga niejako po omacku i usiłujący wieść uczciwe życie.

<sup>6</sup> *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, s. 419.

<sup>7</sup> *Das Christentum im Pluralismus heutiger Zeit*, „Stimmen der Zeit”. *Katolische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart*. Freiburg im Br. 206 (1988), s. 579-590.

<sup>8</sup> W tej typologii H. Waldenfels idzie za sugestią J. Moltmanna, *Kirche in der Kraft des Geistes*, München 1975, s. 186-214.

<sup>9</sup> *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, s. 434.

dzy wolnością i moralnością, formą samowolnej, pozaetycznej aktywności i etycznie określonymi jej granicami. Obserwacja kondycji współczesnego świata, w którym człowiek świadomy własnych możliwości jako pan przyrody usiłuje stawać w miejscu Boga, pozwala stwierdzić – zdaniem omawianego autora – postępujący proces uwalniania się fenomenu ekonomicznego od jego moralnego kontekstu. Widocznymi emanatami tego procesu są: zakłócenie ekologicznej równowagi wskutek jednostronnej, niejednokrotnie motywowanej jedynie ekonomicznym zyskiem, rabunkowej eksploatacji zasobów naturalnych, pogłębianie się przepaści między ekonomicznym bogactwem jednych i materialną nędzą innych, postępująca techniczna manipulacja w przestrzeni powstawania i kresu życia. Wobec ewidentnych zagrożeń rozdzwieniu ekonomii i moralności, H. Waldenfels postuluje za J. Moltmannem postawę społecznej symbiozy poszczególnych jednostek, grup i narodów, co ostatecznie winno owocować istotną modyfikacją relacji do świata przyrody.

Kolejną płaszczyzną, w obszarze egzystencjalnego istnienia, która pozostaje w horyzoncie eklezjalnego odniesienia jest – zdaniem H. Waldenfelsa – płaszczyzna polityczna<sup>10</sup>.

Kościół jako rzeczywistość społeczno-historyczna niejako z natury swojego istnienia predestynowany jest do koegzystencji z innymi organizmami społecznymi oraz urzeczywistnianą w nich polityką. Relacja ta dotyczy nie tylko dylematu uniknięcia możliwych tu skrajnych opcji integralizmu i ezoteryzmu, ale także problemu dyskusji nad rozumieniem pojęcia „polityka”. Nie może to jednak stanowić powodu eklezjalnego dystansowania się do problemów pozostających w obszarze politycznej aktywności z jednej strony, ani też integrowania wszelkich przejawów życia społecznego wokół normatywnej eklezjalności.

Aktywność Kościoła w płaszczyźnie politycznej winna przede wszystkim ujawniać się – zdaniem H. Waldenfelsa – w obszarze zaangażowania na rzecz sprawiedliwości i pokoju, nie tyle poprzez wskazywanie określonych modeli wzorczych i narzędzi ich osiągnięcia – gdyż nawet realia zachowań służebnych skażonej ludzkiej natury nie pozwalają na społeczną antycypację rajskiej utopii – ile raczej przez podejmowanie wysiłków na rzecz zabezpieczenia określonej przestrzeni ludzkiej wolności, dającej możliwość koegzystencji bogatych i biednych, silnych i słabych. Aby występowanie Kościoła w roli adwokata zagrożonej wolności, pozostawało wiarygodne, musi On nie tylko jawić się na zewnątrz jako uosobienie wolności społecznej, ale także niejako wewnętrznie urzeczywistniać przekonująco wszystkie ludzkie prawa. Podobnie zaangażowanie Kościoła w sprawie pokoju otrzyma znamiona wiarygodności, gdy sam – w obszarze konfesyjnym – będzie potrafił, zarówno w odniesieniu do siebie, jak też i innych religii, urzeczywistniać postulowaną postawę pokoju.

Zabezpieczenie bazy socjoekonomicznej i humanizacja zachowań politycznych pozwalają – zdaniem niemieckiego jezuita – urzeczywistnić się, pozostającej także w horyzoncie eklezjalnego odniesienia, warstwie kulturowej<sup>11</sup>. W jej przestrzeni, przy spełnieniu określonych warunków, może dojść do pełnego odkrycia sensu oso-

<sup>10</sup> Tamże, s. 436.

<sup>11</sup> *Das Christentum und die Kulturen. Die aktuellen europäischen Christentümer*, „Stimmen der Zeit” Katholische Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Freiburg im Br. 206 (1988), 209 (1991), s. 291-305; *Einheit des Glaubens in der Vielfalt der Kulturen. Ökumenische Aspekte*, w: *Christentum in Lateinamerika. 500 Jahre seit der Entdeckung Amerikas*, G. Müller-Fahrenheit i in., Regensburg 1992, s. 155-175; *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, s. 438-440.

bowego istnienia i wolności. H. Waldenfels opowiada się za antropocentrycznym pojęciem kultury, która jako istotny atrybut ludzkiego bytu, przez jego wielowymiarowość powoduje różnorodność form kultury. Ujawniają się one jako sposoby realizacji różnych ludzkich wartości: materialno-ekonomicznych (kultura materialno-techniczna), biologiczno-witalnych (kultura fizyczna), czy wartości umysłowo-duchowych, np. prawdy, dobra, piękna, świętości (kultura umysłowa, artystyczna, etyczna, religijna).

Wzmiankowana dominacja kultury materialnej i ekonomiczno-technicznej prowadzi do jednostronnego eksponowania jednego z wielu wymiarów osoby ludzkiej. Dlatego omawiany autor postuluje, aby Kościół przez aktywną obecność w procesach kulturotwórczych orientował je w kierunku wartości religijno-duchowych<sup>12</sup>. Takie rozumienie kultury uzasadnione jest – zdaniem H. Waldenfels – także semantycznie. Boński teolog, przywołując w tym względzie wypowiedzi *Vaticanum II* (KDK 53, 60, 62), wskazuje na etymologiczne pokrewieństwo łacińskiego *cultura* (od *colere* – troszczyć się, uprawiać ziemię) z polem semantycznym słowa *cultus* – oddawać cześć, okazywać szacunek określonej wartości religijnej, czy przedmiotowi kultu. Orientowanie przez Kościół w procesach kulturotwórczych ludzkiej świadomości na często niedostrzeganą przestrzeń *sacrum* pozwole – zdaniem H. Waldenfelsa – odnaleźć człowiekowi właściwy sens istnienia, wolności i drogę do poznania własnej tożsamości<sup>13</sup>. Jednocześnie zaznacza, że wszelkie formy eklezjalnej komunikacji ewangeliczno-misyjnej w pozachrześcijańskim obszarze kulturowym, winny dokonywać się z poszanowaniem tego wszystkiego, co stanowi nieuświadomioną formę ewangelicznego otwarcia (inkulturacja).

### **b. Subiektywno-egzystencjalne doświadczenie Kościoła**

Kategoria kontekstualności w postrzeganiu przedmiotu materialnego eklezjologii fundamentalnej nie wyczerpuje się w relacji Kościoła do innych religii, czy – ujmowanego jako określona zbiorowość – nowożytnego świata, ale ujawnia się także – zdaniem H. Waldenfelsa – jako konkretne i indywidualne doświadczenie Kościoła w wymiarze rzeczywistości społeczno-historycznej<sup>14</sup>. Ta egzystencjalna, zewnętrzna perspektywa postrzegania Kościoła staje się konkretnym czaso-przestrzennym kryterium historycznego ujawniania się wewnętrznej treści eklezjalnej samoświadomości, tzn. tego, jak Kościół sam siebie rozumie i konkretnie to uzewnętrznia. Jako znaczące komponenty indywidualnego doświadczenia Kościoła wymienia boński teolog: chrześcijaństwo bez decyzji (*Christsein ohne Entscheidung*), nieidentyfikowanie się z Kościołem (*Nichtidentität mit der Kirche*), ujmowanie Kościoła w

<sup>12</sup> Wybrane przykłady literatury traktujące o relacji religia (Kościół) a kultura: S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1986, s. 359-374; *Chrześcijaństwo i kultura w Europie. Pamięć, Świadomość, Program*. Teksty sympozjum presynodalnego (Watykan, 28-31 października 1991); M. Rusecki, *Istota i geneza religii*, Lublin-Sandomierz 1997, s. 144-151; tenże, *Fenomen chrześcijaństwa. Wkład w kulturę*, Lublin 2001, s. 107-198; R. Rubinkiewicz, S. Zięba, *Sacrum i Kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości*. Materiały Kongresu Kultury Chrześcijańskiej. Lublin 15-17 IX 2000, Lublin 2000; A. Jarmusiewicz (red.), *Chrześcijaństwo i kultura w XXI wieku*, Kraków 2002.

<sup>13</sup> *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, s. 439.

<sup>14</sup> Tamże, s. 356 in.

wymiarze pozapodmiotowej instancji, trudności związane z problemem zagubionej jedności (*die Last der verlorenen Einheit*)<sup>15</sup>.

Uważna obserwacja kształtowania się chrześcijańskiej i eklezjalnej samoświadomości prowadzi – zdaniem niemieckiego jezuitę – do wniosku, że nasila się proces autonomizacji i indywidualizacji moralnych i religijnych zachowań, co w efekcie owocuje przeżywaniem własnego odniesienia do Boga poza więzami eklezjalnej wspólnoty wiary (*Christsein ohne Entscheidung*). Prowadzi to ostatecznie do faktycznego braku identyczności przeżywanego chrześcijaństwa z kościelnością, tj. określonym eklezjalnie kryterium bycia chrześcijaninem<sup>16</sup>.

To napięcie braku chrześcijańsko-eklezjalnej identyczności ujawnia się jako nieidentyfikowanie własnej indywidualnej wiary z wiarą wspólnotową i w efekcie prowadzi do zerwania więzów z Kościołem, postrzeganym już nie podmiotowo jako własna życiowa wspólnota, wspomagająca na drodze wiary, ale przedmiotowo jako rzeczywistość zewnętrzna, która w subiektywnym odbiorze racje swojego istnienia „relatywizuje” nie tylko poprzez stawianie trudnych wymagań, ograniczających postulat indywidualnej artykulacji wolności, ale także poprzez „generowanie” społecznych symptomów kwestionujących sensowność przynależności do niej. To powoduje, że uprzedzająca indywidualny wybór i świadomy akt wiary inicjacja sakramentalno-eklezjalna nie odnajduje właściwie świadomej kontynuacji w eklezjalnej wspólnocie wiary. Ujawnianie się fenomenowi nieidentyfikacji może – zdaniem omawianego autora – przybierać radykalną postać całkowitego zerwania eklezjalnej więzi<sup>17</sup>, lub też umiarkowaną, bardziej popularną, postać częściowej identyfikacji z rzeczywistością Kościoła. Obie formy nieidentyfikacji, przyczynowane zwykle – obok wymienionych już motywów – brakiem osiągnięcia pełnej zgodności z eklezjalną doktryną wiary i moralności Kościoła, wskazują – zdaniem niemieckiego jezuitę – na potrzebę rozwoju pedagogii identyfikacji.

Często występującym symptomem eklezjalnej nieidentyfikacji jest – zdaniem H. Waldenfelsa – postrzeganie Kościoła w optyce społeczno-historycznej jako rzeczywistości pozapodmiotowej, jako kategoria „oni”, jako coś „naprzeciw”, jako określona struktura zwierzchnia (hierarchia), kojarzona z funkcyjnymi podmiotami kultu i władzy, co w konsekwencji przyczynuje próby „własnej identyfikacji” z pozaeklezjalną kategorią kultycznego widza, postawą pacjentów oczekujących pasterskiej terapii, czy „bezradnych konsumentów” autorytarnych orzeczeń eklezjalnej władzy.

Jako przyczynę „identyfikacyjnego rozziwienia” podaje H. Waldenfels określone zakłócenie, tj. brak teologicznej kompetencji w aplikowaniu teologicznych uzasadnień do różnych sposobów urzeczywistniania się Kościoła, który w perspektywie wewnętrznej jawi się jako Boża wspólnota wiary i uniwersalny znak zbawienia, a w optyce zewnętrznej jako empirycznie doświadczalna rzeczywistość społeczno-historyczna. Zdaniem bońskiego teologa, brak właściwego odróżnienia w teologicznym uzasadnianiu tego, co w eklezjalnym przyczynowane jest aktywnością Boga, a co stanowi, uwarunkowany czasem, ludzki fenomen, prowadzi do nieuzasadnionej

<sup>15</sup> Tamże, s. 357 in.

<sup>16</sup> *Glauben hat Zukunft. Orientierungspunkte*, Freiburg 1990, s. 142 in., 153 in.

<sup>17</sup> W tradycyjnej ocenie Kościoła określane jest to – zdaniem H. Waldenfelsa – jako wyjście poza obszar ortodoksji (herezja). Boński teolog zauważa, że Heinemannem (*Häresie, Häetiker*, „Sacramentum Mundi” II 661), że dokumenty Soboru Watykańskiego II nie używają terminu herezja, heretyk.

uzurpacji w teologicznym eksplikowaniu i motywowaniu jako eklezjalne tego, co nim w rzeczywistości nie jest.

Pomimo istnienia w obszarze subiektywno-egzystencjalnego doświadczenia problemu eklezjalnej identyfikacji, nie sposób zakwestionować, że Kościół nadal postrzegany jest jako rzeczywistość o określonej pozycji społecznej, faktor kulturotwórczy i autorytet moralny.

Spółeczna siła Kościoła wynika – zdaniem H. Waldenfelsa – nie tyle z jego odniesienia do autorytetu Boga, ale z uznanej pozycji w strukturach państwowych, autonomii działania, społecznego uprzywilejowania, sankcjonowanego zwykle umowami konkordatowymi. Taka pozycja daje Kościołowi z jednej strony szansę społecznie skutecznego oddziaływania w wymiarze ewangelicznego apostołstwa, ale z drugiej strony – przez określony kształt zachowań i obszar podejmowanej aktywności – uwalnia niebezpieczeństwo, często też potwierdzane w historii, jego kojarzenia ze strukturami władzy, odnoszonej ze swej natury do sfery profanum. To w konsekwencji powoduje, że posiadana pozycja społeczna Kościoła nie zawsze pomaga w pogłębianiu czytelności jego soterycznego znaku<sup>18</sup>.

Kościół doświadczany jest powszechnie jako, potencjalnie znaczący, faktor kulturowy, bez którego trudno byłoby sobie wyobrazić obecny kształt współczesnego świata. Kulturotwórcza rola Kościoła winna ujawniać się nie tyle w ewangelicznej modyfikacji społecznego porządku kultur antycznych, ale przede wszystkim w humanizacyjnym upodmiotowieniu osoby ludzkiej jako obrazu i podobieństwa samego Boga.

Moralne oddziaływanie Kościoła wiąże się w ścisły sposób z jego odniesieniem do najwyższego, absolutnego Autorytetu i ujawnia się nie tyle w określaniu zachowań jednostkowych człowieka, gdzie notuje się narastającą obojętność, ale zasadniczo w skutecznym kształtowaniu społecznych kryteriów moralnego wartościowania, dziedzinie godności ludzkiej, obronie ubogich i potrzebujących, w inicjowaniu procesów humanizacji życia oraz aktywności na rzecz sprawiedliwości i pokoju<sup>19</sup>.

Istotnym elementem subiektywno-egzystencjalnego doświadczenia Kościoła jest według H. Waldenfelsa brzemień zagubionej jedności, związane nie tylko z faktem konfesyjnej odrębności, ale także z doświadczeniem społecznego i ideologicznego pluralizmu, artykułowanego jako możliwość realizacji różnych orientacji życiowych. Konfesyjne rozproszenie nie stanowiło większego zagrożenia identyfikacji z własnym Kościołem lokalnym, dopóki obszar życiowej komunikacji nie przekraczał obszaru wspólnoty konfesyjnej. Doświadczenie konkurencyjności chrześcijańskich ofert – szczególnie na terenach misyjnych – dynamiczny rozwój ruchów migracyjnych oraz technik informacji, pozwalający poznać poglądy odmienne od głoszonych w środowisku konfesyjnym, niski poziom merytoryczny intereklezjalnych polemik, radykalne odrzucenie autorytetów i tradycji – także eklezjalnych – emancypacja procesów kształtowania osobistych przekonań, to główne powody dzisiejszych psychologicznych problemów identyfikacji z własną wspólnotą konfesyjną i odnalezienia religijnej tożsamości<sup>20</sup>. Na trudność interkonfesyjnych dylematów nakłada się także – zdaniem niemieckiego jezuitę – pluralizm możliwości pozaeklezjalnego urzeczywistnienia własnej indywidualności w imię szeroko rozumianej osobowej autonomii.

<sup>18</sup> *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, s. 361.

<sup>19</sup> Tamże, s. 362.

<sup>20</sup> *Glauben hat Zukunft*, s. 9 in.; *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, s. 362-363.

Wymienione powody – zdaniem omawianego autora – stają się określonym wyzwaniem, obowiązkiem dla wspólnot eklezjalnych, uznających się za prawdziwy Kościół Chrystusa, aby wszystkim „zagubionym”, w szerokim znaczeniu tego słowa, przyjąć z pomocą w dojściu do dojrzałej, odpowiedzialnej i właściwie motywowanej wiary. Tylko wtedy można mówić o możliwości przezwyciężenia antagonizmu i napięcia między indywidualnością religijnej wiary a pluralizmem konfesyjnego wyboru<sup>21</sup>.

Krytyczne odniesienie do poglądów H. Waldenfelsa w zakresie postrzegania *relacji Kościoła do współczesnego świata* pozwala stwierdzić przede wszystkim fakt włączenia w materialny przedmiot eklezjologii fundamentalnej zagadnień, które ze swej natury traktowane są: bądź to w ramach teologii pastoralnej (relacja Kościoła do współczesnego świata)<sup>22</sup>, bądź to – zależnie od przyjętego kryterium normatywności – w ramach etyki lub teologii moralnej (ekologia, pokój, sprawiedliwość, wolność, moralność życia społecznego itp.)<sup>23</sup>. Wydaje się, że widoczny tu brak systemowego myślenia powoduje wyraźne zakłócenia w logicznej konstrukcji przedmiotu materialnego omawianej dyscypliny.

Krytyczne odniesienie do poglądów H. Waldenfelsa w zakresie opisu *subiektywno-egzystencjalnego doświadczenia Kościoła* pozwala stwierdzić, że wzmiankowane przez autora zjawisko braku teologicznej kompetencji w uzasadnianiu poszczególnych elementów tego, co eklezjalne, kojarzone z przyczyną braku chrześcijańskiej identyfikacji, nie jest przez autora w żaden sposób egzemplifikowane. Dlatego trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, czy przedmiotem kontrowersji identyfikacyjnej w rozumieniu Kościoła jest to, co odrzucają wspólnoty akatolickie, jako nieuzasadnione wolą Boga, czy elementy eklezjalne kontestowane, z różnych powodów w subiektywno-egzystencjalnym doświadczeniu Kościoła? Brak werbalnej artykulacji przedmiotu sporu może rodzić wrażenie, że omawiany autor zgłasza postulat wskazania kompetentnego podmiotu, czy kryterium określania tego, co eklezjalne, lub też potrzebę ewentualnych konsultacji autorytetu Kościoła, w duchu demokratycznego poszukiwania prawdy, z podmiotami kościelnej nieidentyfikacji w przyczynującym ją przedmiocie sporu.

W prezentacji subiektywno-egzystencjalnego odbioru Kościoła H. Waldenfels zgłasza konkretne przyczyny jako powody zakłócające przeżywanie eklezjalnej identyfikacji. Autor nie rozstrzyga jednak, czy przyczynowane są one wypaczoną artykulacją samoświadomości Kościoła, czy też mają inne źródło np. w określonym zakłóceniu jego podmiotowego odbioru. Wydaje się, że przedmiot materialny sygnowanej kwestii ma nacheylene bardziej pastoralne niż teologiczno-fundamentalne. Niezależnie od tego wydaje się, że prezentacji odniesienia Kościoła do problemów współczesnego świata, zwrócenie uwagi na subiektywno-egzystencjalne doświadczenie rzeczywistości eklezjalnej po krytycznej ocenie, może stanowić określoną materię do budującej retrospekcji w historyczną jakość ujawniania się Kościoła i ludzi, podejmujących w nim różne posługi. W tym sensie nakreślenie istotnych elementów współczesnego kontekstu Kościoła w relacji do świata należy uznać za ważny wkład w kształtowanie się nowożytnej świadomości eklezjalnej.

<sup>21</sup> *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, s. 364.

<sup>22</sup> R. Kamiński, *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, w: *Teologia pastoralna*, t. 1, Lublin 2000, s. 15.

<sup>23</sup> T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t.1, Kraków 1982, s. 210 in., 373 in., 400 in.; S. Olejnik, *Teologia moralna. Życie osobiste i współzycie międzyludzkie*, t. 6, Warszawa 1990, s. 166–213, 281–305; tenże, *Teologia moralna. Służba Bogu i otwarcie się na świat*, Warszawa 1990, s. 203–213, 238–258; tenże, *Teologia moralna. Moralność życia społecznego*, Warszawa 1993, s. 225–374.