

**ks. Marek Jagodziński**

**komunijna  
wizja Kościoła  
według Medarda  
Kehla SJ**

wydawnictwo  
**unum**



# Komunijna wizja Kościoła

według Medarda Kehla SJ



ks. Marek Jagodziński

# Komunijna wizja Kościoła

według Medarda Kehla SJ

Wydawnictwo UNUM  
Kraków 2009

Korekta  
Aleksandra Kasica

Copyright © 2009 by Marek Jagodziński

ISBN 978-83-7643-019-5

Polskie Towarzystwo Teologiczne  
Sekcja Wydawnicza Wydawnictwo UNUM  
31-002 Kraków, ul. Kanonicza 3  
tel. (12) 422 56 90  
e-mail: [unum@ptt.net.pl](mailto:unum@ptt.net.pl)  
<http://unum.ptt.net.pl>

## Wstęp

Medard Kehl SJ jest profesorem teologii dogmatycznej i fundamentalnej oraz prorektorem w jezuickiej Wyższej Szkole Filozoficzno-Teologicznej Sankt Georgen we Frankfurcie nad Menem. O randze jego teologicznej twórczości świadczą wiele pozytywnych recenzji<sup>1</sup>. H. J. Lauter, pisząc

---

<sup>1</sup> Np. J. Lang (Rez.), *Medard Kehl, „Die Kirche”. Eine katholische Ekklesiologie*, „Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück“ 12 (1992), 381: „das ist das Besondere an diesem Buch, daß hier nicht geklagt und angeklagt, nicht geschulmeistert und nicht prophetisch abgehoben, sondern einfach gedacht wird, gescheit und mit einer gehörigen Portion Herz“; M. G. Parker (rec.), *Die Kirche: Eine katholische Ekklesiologie. By Medard Kehl*, „The Heythrop Journal“, 10 (1994) vol. XXXV, nr 4, 462–465. Autor zamieszcza interesującą uwagę: „Central to this book is the attempt to find correspondences between the theological concept ‘communio’ and the empirical and historical shape of the actual Church. Whether Kehl is able to carry this project through with complete success depends, in my opinion, on whether, in his treatment, one judges there to be genuine dialectic between the theological idea of ‘communio’ and the empirical reality of the Church or whether the ‘perception’ of the empirical and historical elements remain secondary to and subsumed under the communio idea” (tamże, 465); K. Mertes (Rez.), *Kehl, Medard: Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, „Stimmen der Zeit“ 9 (1992), 645–646: „Die Stärke dieser Theologie ist ihre systematische Konsistenz [...] Das Material und die angesprochenen Themen dieser Ekklesiologie sind enorm [...] Kehls Ekklesiologie ragt aus dem theologischen Blätterwald heraus“; V. Hahn (Rez.), *Kehl, Medard: Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, „Ordenskorrespondenz“, Köln, 2 (1993), 245: „Der Fachdisput wird (auch wenn ich im ganzen zustimme) noch manches zu klären und die theologische Pädagogik den Glaubenden noch mehr zu erklären haben. Sicher aber ist: Wenn dabei soviel Sachverstand waltet wie beim Verfasser, wenn dabei so gläubiges Festhalten an der Vorgabe (die und von Jesus her über seine Kirche bindet) das Maß setzt und wenn dabei solche Behutsamkeit und Einfühlung angewendet wird, dann kann dieser Disput nicht mißlingen, und dann wird (aus der Kraft des Geistes, wie wir glauben) auch in der Kirche als ganzer ein kommunikativer Prozeß gelingen, ohne daß in ihm Wesentliches verletzt würde oder gar verloren ginge“; J. Singer (Rez.), *Kehl Medard. Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, „Theologisch-praktische Quartalschrift“ 3 (1995), 311–312. Por. tamże, 312: „Kehls Ekklesiologie zu den besten der Gegenwart gehört“; W. Beinert (Rez.), *Kehl, Medard, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, „Theologie und Philosophie“ 2 (1993), 293: „Auf hohem spirituellen wie denkerischen Niveau [...] In klarer Sprache, gestützt auf die Kenntnis der westlichen Literatur zum Thema [...] mit der

o przyznaniu pracy Kehla *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie* tytułu książki roku, określa ją jako książkę o wielkim, teoretyczno-praktycznym znaczeniu w przejściowej, kryzysowej sytuacji Kościoła, powołując się przy tym na pochlebne oceny G. Greshakego, H. J. Pottmeyera i W. Beinerta<sup>2</sup>. Wobec coraz większego zainteresowania teologią komunijną – będącą konsekwencją wiary w Trójjedynego Boga – warto przyjrzeć się eklezjologicznej wizji, która przez wiele lat była jedyną systematycznie dopracowaną próbą przetłumaczenia trynitarnej idei *Communio* na „eklezjologię *communio*”<sup>3</sup>, jako że takie zadanie jest niezwykle pilne zarówno na płaszczyźnie teoretycznej, jak i na płaszczyźnie praktycznej<sup>4</sup>.

Myśląc o komunijnej wizji Kościoła, trzeba zauważyć, że terminy *koinonia* i *communio* wymieniane są zwykle jednym ciągiem, jakby oznaczały dokładnie to samo, a w rzeczywistości nie są synonimami: *koinonia* oznacza uczestnictwo w pewnej rzeczywistości powszechnej, *communicatio* oznacza dynamizm daru, rzeczywistość zaś powstająca w wyniku jego udzielenia oznacza *communio*. Zaraz za tym sytuuje się słowo „wspólnota” – *communitas*. Wielokrotnie zdarza się więc, że

---

Darlegung der traditionellen wie der neuen Problemstellungen zum liebenden Verstehen des Mysteriums der Kirche, ohne dabei die „Bodenhaftung“ zu verlieren – präzis sondiert er gerade aus einer wahrhaft frommen Gläubigkeit heraus die Problemstellen der heutigen Glaubensgemeinschaft. Manche werden sagen: bis zur Schmerzgrenze. Seine Grundhaltung ist dennoch ein fröhlicher Optimismus [...] Als der Rez. seine Besprechung vorbereitete, sagte ihm ein Gemeindepfarrer anlässlich eines Arbeitswochenendes: ‘Ich habe dieser Tage das neue Buch von Kehl gelesen. Jetzt habe ich zum ersten Mal seit vielen Jahren wieder Freude an der Kirche und Mut in der Kirche.’“ Kilka recenzji ukazało się w Polsce: I. Bokwa (rec.), *Teologiczna fenomenologia Kościoła*, „Przegląd Powszechny” 878 (1994) z. 10, 79–87; J. Kochanowicz (rec.), *Dokąd idzie Kościół?*, „Przegląd Powszechny” 906 (1997) z. 2, 193–199; M. Olszewski (rec.), *Medard Kehl S. J., Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, „Studia Teologiczne” 17 (1999), 413–416.

<sup>2</sup> Por. H.-J. Lauter (Rez.), *Das Buch des Jahres*, „Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück“ 12 (1992), 380: „Professor Gisbert Greshake sagte mir, es sei das Buch über die Kirche für die nächsten zehn Jahre [...] ist deshalb so wichtig, weil es dazu verhelfen kann, die Tiefenstruktur des heutigen Wandlungsprozesses in der Kirche zu verstehen und ein neues Bild der Kirche zu gewinnen, das theologisch, spirituell und pastoral wegweisend und prägend sein kann.“

<sup>3</sup> Por. A. Czaja, *Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*, Lublin 2003, 23–24, 27–28, 61; A. A. Napiórkowski, *Misterium communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia*, Kraków 2006, 64.

<sup>4</sup> Por. B. Nitsche, *Die Analogie zwischen dem trinitarischen Gottesbild und der kommunialen Struktur von Kirche. Desiderat eines Forschungsprogrammes zur Communio-Ekklesiologie*, w: B. J. Hilberath (Hrsg.), *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, Freiburg – Basel – Wien 1999, 81–114; M. Jagodziński, *Sakramenty w służbie communio. Studium teologiczno-komunikacyjne*, Warszawa 2008, 153.



gdy mówi się o *communio* lub *koinonia*, myśl kieruje się natychmiast ku wspólnotcie. W warstwie semantycznej i metodologicznej występuje tymczasem istotne zróżnicowanie: w Starym Testamencie *koinonia* odnosi się do wspólnoty i bliskiego związku między ludźmi, a także do ich udziału w mądrości Bożej; w Nowym Testamencie *koinonia* oznacza uczestnictwo (udział) w Bogu, w Jezusie Chrystusie, w Jego cierpieniach oraz w Duchu Świętym, wzajemne udzielania sobie dóbr materialnych i duchowych na znak wspólnoty duchowo religijnej oraz wspólnotę w sensie ścisłym, która jako nowa rzeczywistość zaistniała po zmartwychwstaniu Chrystusa i zesłaniu Ducha Świętego. Pierwszy List św. Jana ukazuje trzy aspekty tej rzeczywistości: wspólnotę z Ojcem w Jezusie Chrystusie, wspólnotę wiernych z apostołami (i ich następcami) i między sobą oraz Trójcę Świętą jako źródło i prawzór takiej wspólnoty, której istotą jest udział i uczestniczenie w życiu Boga udzielającego łaski nowego zjednoczenia ludzi. Łaciński odpowiednik tego terminu (*communio*) został w okresie patrystycznym zastosowany do określenia rzeczywistości Kościoła i nabrał szczególnego znaczenia: wspólnoty z Bogiem i ludźmi odnawianej przez stałą relację wzajemności, uczestniczenia w słowie i sakramentach, współudzielania i współobdarowywania w wymiarze duchowym i materialnym. Łacińskie przekłady Nowego Testamentu oddają znaczenie *koinonia* za pomocą słów *communio* i *communicatio*.

Pierwszym i najbardziej bezpośrednim znaczeniem *communio* jest „wspólnota”, przy czym ważne są dwie konotacje metaforyczne: pierwsza dotyczy rdzenia „-mun-” (oznaczającego mniej więcej obwałowanie gromadzące ludzi we wspólnej przestrzeni życia i łączące ich we wzajemnym nakierowaniu na siebie), druga zaś dotyczy zawierającego także ten korzeń słowa *munus* (oznaczającego zadanie, posługę, ale także dar i podarunek, zobowiązanie do wzajemnej służby w oparciu o dar, który trzeba przekazywać). Za obydwojma konotacjami stoi więc pojęcie rzeczywistości pośredniczącej, niebędącej wynikiem wtórnego sumowania jednostek, lecz istniejącej od początku wraz z nimi. W słowie *communicatio* występuje ten sam rdzeń wyrazowy, ale oznacza ono raczej dynamiczny charakter udziału w podarowanej wspólnotcie. Czymś innym jest *communitas* – „wspólnota”. Ten termin jest używany na oznaczenie owocu *communio*, paralelnie wobec terminu *societas*, który podkreśla raczej społeczny, zewnętrzny, socjologiczny wymiar wspólnoty. Pierwotnie chrześcijaństwo na oznaczenie przekazu darów używało raczej terminu *communicatio*, ale później obejmowano tę rzeczywistość także terminem *communio*, który nabrał też głębszego, duchowego znaczenia oddawanego

np. przez Jana Pawła II wprost polskim słowem „komunia”. Pojawia się w związku z tym możliwość nieporozumień wywołanych przez używanie tego samego słowa na określenie Eucharystii, ale dlatego też potrzebne jest tu odpowiednie uściślenie terminów.

# 1. Podstawy wizji „komunijnego” Kościoła

Za punkt zwrotny w eklezjologii Kehl uważa wizję II Soboru Watykańskiego, która z jednej strony sięga głęboko do pokładów biblijno-patrystycznych, a z drugiej strony stara się uwzględnić realną sytuację Kościoła egzystującego w zsekularyzowanym świecie. Z tego podejścia wyłania się ujęcie Kościoła jako *communio*, jako „wspólnoty w wierze”<sup>5</sup>. Takie ujęcie „komunijnego” Kościoła zawiera w sobie żywotne zainteresowanie komunikacją i udziałem – i to tak ze względu na ujmowanie Kościoła jako „sakramentu *Communio* miłości Trójjedynego Boga”<sup>6</sup>, jak i z powodu konieczności rozwijania w nim „komunikacyjnego stylu życia”. Na treść i kształt Kościoła trzeba bowiem patrzeć jak na nierozdzielną, sakramentalną jedność, rozwijającą się jako komunikacyjna przestrzeń życia wiary. W takim podejściu zauważalna jest wielka troska o współbrzmienie teologii komunijnej z odpowiadającym jej stylem życia<sup>7</sup>.

Eklezjologia dogmatyczna jest dla Kehla metodycznie uzasadnionym wykładem wypływającego z wiary rozumienia i realizacji Kościoła – i dlatego musi odpowiadać szczególnemu miejscu, jakie zajmuje Kościół w ramach chrześcijańskiego wyznania wiary w Trójjedynego Boga. Chodzi tu o odniesienie Kościoła do centralnego wydarzenia i centralnej treści tejże wiary – o bezwarunkowe powierzenie się trwającej w nim miłości Boga – która udziela się w Jezusie Chrystusie i w trwałej obecności Ducha Świętego oraz prowadzi całe stworzenie do ostatecznego spełnienia

---

<sup>5</sup> Por. Die Kirche, 34–37, 48–51; Kirche/Kirchenfrömmigkeit, 711–712. Szerokie wymiary komunii Kościoła Kehl ukazuje w jednym z bardzo wczesnych swoich artykułów: *Koinonia*, „Der große Entschluss“ 20 (1965), 211–216.

<sup>6</sup> Por. M. Jagodziński, *Trynitarne podstawy Kościoła jako komunii*, „Studia Theologica Varsaviensia” 42 (2004) nr 1, 51–57; tenże, *Komunijna „fenomenologia” Kościoła według Medarda Kehla SJ*, w: A. Czaja, M. Marczewski (red.), *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, Lublin 2004, 255–264.

<sup>7</sup> Por. Die Kirche, 37–43; *Wohin geht die Kirche?*, 70–72; *Communio durch Kommunikation*, 35–50; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ*, Radom 2002, 114–217.

w Królestwie Ojca<sup>8</sup>. Na tle takich teologiczno-hermeneutycznych założeń Kehl buduje swoją „krótką formułę” eklezjologiczną: „Kościół katolicki rozumie siebie jako ‘sakrament Bożej Communioni’; jako taki tworzy zjednoczoną przez Ducha Świętego, ukształtowaną na wzór Syna – Jezusa Chrystusa i powołaną wraz z całym stworzeniem do Królestwa Boga Ojca wspólnotę wierzących, która ukształtowana jest jednocześnie ‘hierarchicznie’ i synodalnie”<sup>9</sup>. Ta formuła jest dla Kehlera podstawą metody i strukturalnej budowy jego „teologicznej fenomenologii Kościoła”<sup>10</sup>.

Kehl podkreśla, że coraz częściej w nowszej historii teologii jedność Trójjedynego Boga nie jest już traktowana jako jedność rozwijającego się w sobie absolutnego podmiotu, lecz jako jedność intersubiektywnych odniesień. Utrwalone bowiem w Nowym Testamencie pradawne wypowiedzi pierwotnego Kościoła o Bogu, zakorzenione w nauczaniu Jezusa Chrystusa i odczytane głębiej w Duchu Świętym, tryskają językiem osobowych odniesień. Bóg okazuje się w nich „Ojcem” – ofiarującym się w wolności Początkiem nieskończonej miłości, w której sam wypowiada się w pełni i przekazuje siebie; „Synem” – Wcielonym Słowem tej miłości, które w dawaniu i przyjmowaniu miłości konstytuuje się jako wdzięczna odpowiedź wobec Ojca, objawiająca się w historii nieustającym nakierowaniem na Ojca i Jego Królestwo; „Duchem Świętym” – wzajemnym skierowaniem ku sobie Ojca i Syna, związującym dawaną i otrzymaną miłość ku pełni jej współbrzmienia, przekraczającym ją jednocześnie jako konkretna Jedność w mocy swego nadmiaru. W tym Duchu Bóg ustanowił stworzenie jako swego partnera i udzielił się mu jako najgłębsza zasada życia i jedności, aby włączyć je w zbawcze wydarzenie swojej miłości. Dlatego wyznawanie Boga jako Ojca, Syna i Ducha Świętego oznacza rozumienie Go jako Miłość, Dialog, Przyjaźń, Życie w relacji, która rozgrywa się między „Ja” i „Ty”, w łączącym je i obdarowującym „My” wspólnoty. Wiara chrześcijańska wyznaje Boga jako jedność osobowej miłości, jako jedność odniesień nieskończone ofiarującej się miłości (Ojca), nieskończone wdzięcznej i odpowiadającej miłości (Syna) oraz nieskończone jednoczącej dawanie i otrzymanie – przelewającej się jednocześnie w nadmiarze ku stworzeniu – miłości (Ducha Świętego)<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Por. Die Kirche, 43–44.

<sup>9</sup> Tamże, 51. Por. Plädoyer, 76.

<sup>10</sup> Por. Die Kirche, 53–60; M. Jagodziński, *Teologiczna fenomenologia rzeczywistości chrześcijańskich*, „Studia Diecezji Radomskiej” t. VI, Radom 2004, 55–57.

<sup>11</sup> Por. Die Kirche, 63–64; *Wohin geht die Kirche?*, 73–74.

Taki obraz Boga musi znaleźć swoje konsekwencje w eklezjologii, wprowadzając ją nie tylko w kontekst chrystologiczny, lecz także trynitar-ny, a przede wszystkim pneumatologiczny. II Sobór Watykański określa Kościół jako „lud zjednoczony jednością Ojca, Syna i Ducha Świętego” (KK 4), a najwyższym wzorem tej jedności jest właśnie „jedność jednego Boga, Ojca, Syna i Ducha Świętego w troistości Osób” (DE 2). Sobór chciał na nowo wprowadzić do świadomości wiernych trynitar-ny sygnaturę Kościoła, toteż w czterech pierwszych numerach KK wyraźnie rozwinął temat relacji Kościoła do Trójjedynego Boga – w tej relacji Sobór dostrze-ga tajemnicę Kościoła w najgłębszym sensie teologicznym. Umożliwiony zasadniczo przez Chrystusa i otwierany przez Ducha Świętego udział w życiu trójkształtnej Miłości wzywa i uzdalnia Kościół do tego, by był obrazem, przypowieścią, wręcz „sakramentem” Boskiej Komunii – jako komunია ludzi w swoich wymiarach społecznych i w swojej posłudze na rzecz powszechnego pojednania ludzkości i całego stworzenia (KK 1)<sup>12</sup>.

Kehl nie poprzestaje na ukazaniu ogólnych rysów trynitar-ego charakteru Kościoła jako komunii, lecz ukazuje, jak można go bliżej określić w jego specyficznych odniesieniach do poszczególnych Osób trójjedynego Boga. Chodzi o odpowiedź na pytanie, jak przedstawia się w widzialnej postaci Kościoła udzielająca się miłość Ojca, wdzięczna miłość Syna i jednocząco-osobowa miłość Ducha Świętego<sup>13</sup>. Kehl podkreśla, że nie jest to zbyt techniczna żonglerka teologiczna, gdyż dzięki współgraniu tych trzech jednakowo odwiecznych – ale nierównoznacznych bynajmniej – odniesień, teologiczne pojęcie Kościoła jako „wspólnoty wierzących” wypełnia się istotną treścią i osiąga formalno-systematyczną doskonałość. Jeśli eklezjologia ma być nie tylko zestawieniem wszelkich możliwych wypowiedzi o Kościele, lecz przemyślanym w wierze rozumieniem jego tajemnicy, musi przedstawiać systematyczną jedność i całość tychże wypowiedzi<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Por. Die Kirche, 65–66; Hinführung, 147–154.

<sup>13</sup> Por. A. Czaja, dz. cyt., 64–67, 69, 93–95, 105, 111, 119–120.

<sup>14</sup> Por. Die Kirche, 66; M. Jagodziński, *Teologia a komunikacja*, „Studia Theologica Varsaviensia” 41 (2003) nr 2, 87.



## 2. Kościół zjednoczony przez Ducha Świętego

Same nawet względy historyczne są podstawą do zajmowania się w pierwszym rzędzie relacją Kościoła do Ducha Świętego, gdyż zgodnie z przekazem nowotestamentalnym dopiero dzięki zesłaniu Go w dzień Zielonych Świąt Kościół nabrał historycznie uchwytnych kształtów eschatologicznej wspólnoty zbawczej (*ekklesia*)<sup>15</sup>. Starożytnie wyznania wiary wyrażają pierwotne odniesienie Kościoła do Ducha Świętego przez to, że sytuują Kościół w bezpośrednim związku z wyznaniem Ducha Świętego. Wskazując na zawarte w wyznaniu nicejsko-konstantynopolskim „znamiona” Kościoła, Kehl wskazuje, że znamię „jedności” wyraża właśnie jego wymiar pneumatologiczny<sup>16</sup>.

### 2.1. Duch Święty jako „przestrzeń” wiary

Kehl podkreśla, że przy łączeniu Kościoła z Duchem Świętym nie chodzi o przypadkowe uszeregowanie ważnych treści wiary. Kościół jest bowiem konkretną, historyczną „przestrzenią”, w której realizuje się działanie Ducha Świętego. Komentując sformułowania symboli wiary, Kehl zaznacza jednak, że inaczej wierzy się „w” Kościół niż w Osoby Trójcy Świętej: jako rzeczywistość stworzona i grzeszna Kościół nie zasługuje na bezwarunkowe zawierzenie, które jest konieczne wobec Boga<sup>17</sup>. Kościół jednak zostaje „wciągnięty” w tę wiarę w Boga: „wierzymy, że – mimo swej całej grzeszności – Kościół jest jednak wyniesionym, niezniszczalnym miejscem jednoczącej (*una*), uświęcającej (*sancta*), obejmującej wszystkich

---

<sup>15</sup> Por. Die Kirche, 67.

<sup>16</sup> Por. tamże, 126; Hinführung, 145–147; M. Jagodziński, *Trynitarnie podstawy Kościoła jako komunii*, dz. cyt., 57–73.

<sup>17</sup> W nieustannych podkreślaniu tej różnicy odbija się wielkie wyczulenie na słuszne niekiedy zastrzeżenia teologii protestanckiej czy też mocno przesadzoną ostrożność i podejrzliwość krytyków Kościoła w rodzaju H. Künga.

(*catholica*) i zachowującej pierwotną prawdę (*apostolica*) obecności (w Duchu Świętym) Boga w świecie<sup>18</sup>. Wychodząc z tych aspektów wiary, Kehl ukazuje działalność Ducha Świętego w Kościele jako miłość zbierającą i jednoczącą ludzi w prawdziwą wspólnotę wierzących<sup>19</sup>.

Istnienie wspólnoty jest w konieczny sposób związane z problematyką komunikacji. Uwzględniając filozoficzne i teologiczne perspektywy teorii komunikacji, współczesna teologia twierdzi, że trudno mówić o teologicznej teorii komunikacji bez uwzględnienia Ducha Świętego, oraz że teologiczne aspekty fundamentalnej teorii komunikacji mają u podstaw doświadczenie tegoż Ducha. Dlatego nie może istnieć teologia komunikacji, która nie byłaby ostatecznie teologią Ducha Świętego – pneumatologią. Poza tym teologiczne mówienie o Duchu Świętym dokonuje się przede wszystkim w kontekście ludzkiej komunikacji. Uwzględnienie pneumatologicznego aspektu nie oznacza jednak porzucenia chrystocentrycznego punktu wyjścia – chodzi raczej o rozumienie poszerzone i pogłębione przez doświadczenie Ducha Jezusa<sup>20</sup>. Teologia ukazuje transcendencję ludzkiej komunikacji, która polega na tym, że dzięki przyjsciu Boga wspólnota między ludźmi przemienia się jednocześnie we wspólnotę z Bogiem (lud Boży). Ten rozpoczęty w Jezusie proces skutecznia się jedynie tam, gdzie dokonuje się w imię Boga i tylko to może dostarczyć ostatecznego oparcia dla ludzkiej komunikacji. Zrealizowanie ludzkiej komunikacji na wzór Jezusa oznacza przekształcanie jej w komunikację z Bogiem, w komunikację w Duchu Świętym<sup>21</sup>.

Przytoczone twierdzenia mają istotne znaczenie dla ukazującej pneumatologiczne wymiary Kościoła eklezjologii Kehla<sup>22</sup>. Strukturalna specyfika Kościoła – jako „wspólnej przestrzeni działania” – jest bowiem podobna do strukturalnej specyfiki innych instytucji społecznych. Instytucjonalny kształt „przestrzeni życia wiary”, mimo swej służebnej i niezastąpionej roli, stwarza dzisiaj także problem polegający na tym, że wielu chrześcijan odbiera ją jako coś bardzo różnego od ich osobistej świadomości wiary i częściowo tylko utożsamia swoją wiarę z wiarą

<sup>18</sup> Die Kirche, 68.

<sup>19</sup> Por. KK 7, DE 2.

<sup>20</sup> Por. N. Copray, *Kommunikation und Offenbarung. Philosophische und theologische Auseinandersetzungen auf dem Weg zu einer Fundamentaltheorie der menschlichen Kommunikation*, Düsseldorf 1983, 246–247; U. Willers, *Kościół jako instytucja Ducha Świętego: Tajemnica, którą żyjemy*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 49 (1989) z. 1, 27–43.

<sup>21</sup> Por. N. Copray, dz. cyt., 246–247.

<sup>22</sup> Por. M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 340–374.



Kościół. Stąd Kościół dzisiejszy musi odpowiedzieć na pytanie, na czym polega istota jego tożsamości jako „powszechnej wspólnoty wiary”, co stanowi moment wyróżniający jego środowiska, co jest jego treścią jako „darowanej uprzednio i ciągle tworzonej przestrzeni życia wiary”<sup>23</sup>. Bardzo interesujące ujęcie „eklezjalnej przestrzeni życia i działania” w wymiarze pneumatologicznym przyniosło zastosowanie przez Kehla w eklezjologii teorii komunikatywnego działania<sup>24</sup>.

## 2.2. Duch Święty jako *Communio* w Bogu

Trynitarna rzeczywistość Ducha Świętego może być pojmowana w kategoriach relacyjnych jako jedność, jako uosobione *Unio* i *Communio* jednocześnie udzielającej się i przyjmowanej miłości w Bogu. Rozwijając to Augustynowe rozumienie Ducha Świętego Kehl ukazuje, że Duch Święty stanowi (analogicznie do swej roli umożliwiającej wiarę) intertrynitarnie, odwieczne i pośredniczące „medium”, „przestrzeń” wzajemnej miłości Ojca i Syna. Bóg jest „Duchem” – Duchem miłości Ojca i Syna, i tylko w tym wspólnym Duchu, będącym zarazem „przestrzenią” i „matczynym łonem” miłości Boga, rozgrywa się wydarzenie wzajemnego oddania. Duch Święty jednocześnie wyrasta z tego wzajemnego oddania jako jego „rezultat” („który od Ojca i Syna pochodzi”). W Nim wzajemne odniesienie (oddanie) miłości między Ojcem i Synem znajduje inną od Nich, obejmującą, łączącą Ich i przekraczającą „formę” jedności; przyjmuje kształt „My”, które przy całej zależności od Ojca i Syna, posiada przekraczającą Ich relatywną samoistność („który z Ojcem i Synem wspólnie odbiera uwielbienie, cześć i chwałę”). Dlatego też cała tradycja Kościoła określa specyficznie osobowy charakter Ducha Świętego słowem „Dar”: Wzajemne oddanie Ojca i Syna kulminują w Nim, „uprzedmiotowiają się” i przyjmują postać czegoś „podarowanego”, wzajemnie darowanej wspólnoty i radości w Bogu. Gdy Trójjedyny Bóg ofiarowuje siebie stworzeniu, przychodzi do niego jako ten „Dar”, jako moc Ducha Świętego, aby zapoczątkować wspólnotę z Bogiem i ze wszystkimi ludźmi. To wydarzenie przyjętego „Daru Bożego” nazywamy „Kościółem”. Trynitarny kontekst zawiera jednak jeszcze jeden aspekt Ducha Świętego jako jednoczącej miłości Boga: Ojciec i Syn – jako bieguny wzajemnego odniesienia – nie nakładają się w Nim na siebie, lecz wprost przeciwnie, ukazują całą swoją niezamienną, osobową różność. To właśnie

<sup>23</sup> Por. Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 120–121; Kirche als Institution, 190–191; Kirche in der Sorge, 57–58.

<sup>24</sup> Por. M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt.

stworzyło podstawę zachodniego rozumienia osoby, wolności, miłości i jedności – im głębsza jest jedność między kochającymi się, tym większa jest gwarancja wolności bycia innym. Trynitarny pramodel tego pozornego paradoksu umożliwia zagwarantowanie, w najściślejszym wzajemnym komunikowaniu, najwyższego zróżnicowania osobowego, co jest też podstawą kapitalnego znaczenia wkładu pneumatologii do eklezjologii<sup>25</sup>.

### 2.3. Duch Święty jako zasada komunii Kościoła

Duch Święty dostępny jest tylko poprzez historycznego i wywyższonego Jezusa Chrystusa – jest najgłębiej uwewnętrznionym Darem wcielonej Miłości Boga. Z drugiej jednak strony jest On równocześnie „transcendentalnym” warunkiem umożliwiającym wiarę w Jezusa Chrystusa<sup>26</sup>. Dlatego też chrystologia jako warunek swego istnienia implikuje pneumatologię (Duch Święty jako „przestrzeń wiary”). Wynika stąd w sposób oczywisty, że Kościół, rozumiany jako wspólne odniesienie wiary do Boga, może zaistnieć i trwać tylko tam, gdzie człowiek pozwoli się objąć tą „przestrzenią” Ducha Świętego. Duch Święty umożliwia osobistą i wspólną wiarę, dzięki czemu powstaje Kościół jako wewnątrzhistoryczne, sakramentalne odbicie uprzedniego daru Ducha Świętego. Dla wiary konkretnego człowieka Kościół stanowi jej „przestrzeń życia”, w której człowiek otrzymuje i rozwija wiarę<sup>27</sup>. Ta perspektywa podkreśla nieograniczoną – przerastającą wszystkie konkretyzacje i relatywizującą wszystko – wielkość Ducha Świętego. Dla eklezjologii taki obraz Ducha Świętego oznacza, że nie można traktować Go jako „części składowej” Kościoła, działającej jakby automatycznie poprzez struktury, lecz jako Dar przerastający wszelkie ramy instytucjonalno-sakramentalne i charyzmatyczne, o który trzeba nieustannie prosić i na nowo Go otrzymywać<sup>28</sup>.

Powierzenie się Bogu jest wejściem w relację z Trójjedynym Bogiem – jest to ufne „zanurzenie się” w pełne miłości odniesienie Syna do Ojca i realny udział w tym odniesieniu (jako braci i sióstr Jezusa, synów i córek Ojca, kochanych tą samą miłością, którą w wieczności kocha swojego Syna). To wzajemne odniesienie miłości między Ojcem i Synem Tradycja chrześcijańska nazywa Duchem Świętym. Dla wyjaśnienia jedności i zróżnicowania trynitarniej „struktury odniesień”, Kehl stosuje schemat zaczerpnięty

<sup>25</sup> Por. Die Kirche, 68–73.

<sup>26</sup> Por. A. Czaja, dz. cyt., 148–152.

<sup>27</sup> Por. M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 340–348.

<sup>28</sup> Por. Die Kirche, 68–70.

z modelu komunikatywnego działania: „Ojciec” jest Podmiotem i Źródłem („Skąd”) nieskończenie ofiarującej się miłości, „Syn” jest pochodzącym od Ojca Celem i Partnerem („Dokąd”) nieskończenie otrzymywanej miłości, „Duch Święty” jest jednoczącym i pośredniczącym Środowiskiem („W czym”) tej nieskończonej miłości. Miłość sama wreszcie jest Treścią, Zawartością („Co”) tego, co istnieje między Ojcem, Synem i Duchem Świętym, i jako taka jest identyczna z boską „Istotą”<sup>29</sup>.

Tradycja nazywała często Ducha Świętego „Jednością” (*unio*) lub „Wspólnotą” (*communio*) w Bogu<sup>30</sup>. Kehl zaznacza, że ponieważ wspólnota między Ojcem i Synem jest relatywnie samodzielnym (jako Osoba) istnieniem Bożej Miłości, Duch Święty rzeczywiście stanowi „My” w Bogu<sup>31</sup>.

Boskiej Wspólnoty między Ojcem i Synem (równiej Duchowi Świętemu) przysługuje w sposób pierwotny i wzorczy właściwość pośredniczącego „w czym”, ponieważ Bóg sam w sobie, w Duchu Świętym, jest wydarzeniem pośredniczenia. Z jednej strony jedność między Ojcem i Synem jest zawsze istniejącą uprzednio wspólną „Przestrzenią” (dokładniej: Duchem) ich odniesienia, z drugiej jednak strony wspólny Duch ustanawiany jest tylko dzięki wzajemnemu odniesieniu między Ojcem i Synem i bez niego nie byłoby „My” tej Wspólnoty. Duch Święty nie wchodzi jednak w te dwa „bieguny” i ich wzajemne odniesienie, lecz tworzy własny, odrębny sposób Boskiej miłości. Jeśli człowiek pozwoli na objęcie się tym wzajemnym odniesieniem Ojca i Syna, zostaje przyjęty właśnie „w” Ducha Świętego, do tej Wspólnoty. Stąd Biblia mówi o darze Ducha Świętego jako o „otrzymaniu Ducha Świętego” i „byciu napełnionym przez Ducha Świętego”<sup>32</sup>.

Ponieważ On sam jest pośredniczącą „Wspólnotą” między Ojcem i Synem, przyjęcie do tej Wspólnoty jest oparte na wspólnotcie i jest wspólnototwórcze. Duch Święty jako Komunia w Bogu jest właściwym, teologicznym fundamentem kościelnej komunii – wspólnoty w wierze. To właśnie dzięki temu Kościół w zasadniczy sposób różni się od innych form wspólnoty. Uprzedni dar wspólnej „przestrzeni życia” wiary nie opiera się na ludzkiej woli wspólnoty, lecz na darze Ducha Świętego, na podarowaniu udziału we wspólnotcie, która istnieje w Bogu i staje się historycznym znakiem wewnątrzboskiej Komunii – „sakramentem Ducha Świętego”<sup>33</sup>. Jako wspólnota wierzących istniejąca w historii ma w sposób

<sup>29</sup> Por. Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 121.

<sup>30</sup> Por. Die Kirche, 70–73.

<sup>31</sup> Por. Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 121; Hinführung, 136.

<sup>32</sup> Por. Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 158–159.

<sup>33</sup> Por. Kirche – Sakrament des Geistes, 155–161; Kirche als Institution, 190–191.

znakowo-sakramentalny ukazywać jedność Ojca i Syna we wspólnym Duchu i pośredniczyć (jak każdy sakrament)<sup>34</sup>. Dlatego właśnie został jej dany Duch Święty jako wyprasany Dar<sup>35</sup>.

Kehl pisze o relatywnej nowości określenia Kościoła jako „sakramentu Ducha Świętego”<sup>36</sup> i podkreśla, że takie sformułowanie oznacza programowy zamiar mocniejszego, systemowego osadzenia eklezjologii w kontekście pneumatologii<sup>37</sup>. Duch Święty jest pośredniczącym „w czym” historii zbawienia lub pośredniczącą mocą, w której i przez którą Jezus Chrystus przychodzi wewnątrznie do człowieka. Pośredniczy jako udzielone uprzednio i na stałe, a jednocześnie jako dawane za każdym razem „środowisko sensu” (*Sinnmedium*<sup>38</sup>) łączące podmiot i przedmiot. Kehl przejmuje ten termin (na zasadzie analogii) z filozofii społecznej J. Heinrichsa<sup>39</sup>, gdzie oznacza on apriorycznie udzieloną wcześniej (i ciągle kształtowaną pod względem językowo-kulturowym) przestrzeń, konieczną zawsze w porozumiewaniu się podmiotów. Odpowiednikiem tego pojęcia jest u K. O. Apela „*apriori* powszechnej wspólnoty komunikacji”<sup>40</sup>, a w projekcie powszechnej pragmatyki J. Habermasa to uprzednie „środowisko” porozumienia między podmiotami – w odniesieniu do określonych przedmiotów mowy – odgrywa elementarną i zasadniczą rolę<sup>41</sup>. W wydarzeniu zbawczym rola pośredniczącego, uprzedniego daru

<sup>34</sup> Por. Kirche – Sakrament des Geistes, 156.

<sup>35</sup> Por. Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 122–123, 139.

<sup>36</sup> Por. U. Willers, dz. cyt., 27–43, 31–38.

<sup>37</sup> Por. Kirche – Sakrament des Geistes, 155–156.

<sup>38</sup> Tamże, 157. Termin ten można także tłumaczyć jako „środek sensu”.

<sup>39</sup> Por. J. Heinrichs, *Reflexion als soziales System. Zu einer Reflexions-Systemtheorie der Gesellschaft*, Bonn 1976, 26–27: „An dieser Stelle soll der Begriff des Sinn-Elementes eingeführt werden [...]. Gemeint sind die ‘Pole’, die Relata, zwischen denen die als Relationen bzw. Relationenbündel aufgefaßten Sinnvollzüge (Akte) spielen: Das Ich als Woher, Ursprung der Vollzüge, das Objekt als Worüber des Besprechens, andere Subjektivität (im sekundären Fall die eigene) als Woraufhin des Sprechens, als Angesprochener und schließlich das Worin, das Medium der Kommunikation, das ‘Apriori der Kommunikationsgemeinschaft’, die dem seine streng apriorische Gestalt (Sinnraum überhaupt und logische Strukturen) von seiner geschichtlichen Gestaltung als Sprache, Kultur, Symbole, alltägliche Plausibilitäten usw. zu unterscheiden wären [...] Daß sie den Rang von aufeinander unrückführbaren Relata und in diesem Sinne Elementen haben, wird für den folgenden Gedankengang noch nicht vorausgesetzt. Es genügt die aposteriorische Feststellung, daß sie an allen sprachlich artikulierten Vollzugs-Gehalt-Einheiten von Sinn mehr oder weniger als latent oder ausdrücklich vorhanden nachweisbar sind.“

<sup>40</sup> Por. K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. I-II, Frankfurt 1976, 155nn; tenże, *Sprechaktttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen*, w: K. O. Apel (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a. Main 1976, 10–173.

<sup>41</sup> Por. J. Habermas, *Was heißt Universalpragmatik?*, w: K. O. Apel (Hrsg.), *Sprachprag-*

przypada w wyjątkowy sposób – podkreśla Kehl – Duchowi Świętemu<sup>42</sup>. On jest „Środowiskiem sensu” wzajemnej miłości Ojca i Syna, a także Ich ujawniającą się w Nim i łączącą Ich „formą społeczną”<sup>43</sup>. Przez Niego historia ludzkości zostaje włączona w wydarzenie tej miłości po to, by stała się doskonałą, historyczną postacią tożsamej z Nim komunii – „społecznej formy” miłości Boga. Ta pośrednicząca moc Ducha Świętego znajduje swój cel w rozszerzeniu miłości Ojca i Syna na powszechną komunie ludzi z Bogiem i z ludźmi<sup>44</sup>. W ocenie J. Meyera zu Schlochtern, poprzez mocniejsze wypuklenie pneumatologicznego wymiaru Kościoła, Kehl wprowadza nowy akcent w dziedzinie jego sakramentalnego ujęcia, odbiegający do przyjętego dotychczas w teologii (traktującego Chrystusa jako Prasakrament, a Kościół jako sakrament podstawowy), a także modyfikujący soteriologiczny kształt wyводу prowadzącego do określenia Kościoła jako sakramentu zbawienia<sup>45</sup>.

Duch Święty ukazuje się i działa w „społecznej formie” Kościoła jako osobowe „środowisko sensu” i „społeczna forma” wydarzenia zbawczego, a Kościół jest historycznym, realnym symbolem transcendentnego, biorącego początek z wydarzenia Chrystusa, osobowego pośrednictwa zbawienia; jest wewnątrzhistorycznym znakiem tego pośrednictwa – „pośrednictwem pośrednictwa”<sup>46</sup>. Kehl przyznaje, że można spierać się w kwestii sensowności pojmowania „sakramentu Ducha Świętego” na sposób spotęgowanego pośrednictwa, ale twierdzi, że wskazuje ono na istotne treści ważne dla rozumienia Kościoła. Przede wszystkim – podkreśla – określenie to wyraźnie mówi, że Kościół nie „posiada” Ducha Świętego jako wcielonego w niego *a priori*, „duszy”, „wewnętrznej formy”, antropologicznej zasady życia czy socjologicznej zasady systemu. Wręcz przeciwnie – jako sakrament Ducha Świętego Kościół wskazuje na symbolizowaną i przerastającą go w nieskończony sposób rzeczywistość

---

*matik und Philosophie*, dz. cyt., 174–272; tenże, *Vorbreitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, w: J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt 1972, 101–141. Por. także H. J. Höhn, *Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas*, Frankfurt a. Main 1985, 128–135. W świetle teorii komunikatywnego działania „eklezyjalnym środowiskiem sensu” bywa: język, teologia (eklezyjologia), słowo Boże, sakramenty, Kościół, Duch Święty.

<sup>42</sup> Por. Kirche – Sakrament des Geistes, 157–158.

<sup>43</sup> Por. tamże, 159.

<sup>44</sup> Por. tamże, 159–160; Kirche als Institution, 190.

<sup>45</sup> Por. J. Meyer zu Schlochtern, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen*, Freiburg–Basel–Wien 1992, 353.

<sup>46</sup> Kirche – Sakrament des Geistes, 160.

Ducha Świętego. Realno-symboliczne utożsamienie w zakresie wiary – Kehl powtarza to wiele razy – zachodzi bowiem zawsze tylko na sposób jeszcze większego różnicowania między symbolem a rzeczywistością symbolizowaną. Realno-symboliczna obecność i teraźniejszość nie mogą być jednak stwierdzane na zasadzie oczywistości wypływającej z pewnej samej siebie refleksji – powinna być raczej odbierana jako dar pośrednictwa (Kehl przejął te przemyślenia od G. Sautera<sup>47</sup>). Dlatego Kościół trwający w ufności wobec Ducha Świętego skutecznie w sobie wewnętrzną dynamikę sakramentu i sakramentalnego przerastania siebie, która oczekuje na teraźniejszość tegoż Ducha<sup>48</sup>. Tylko w takiej postawie – podkreśla Kehl – Duch Święty może być obecny w Kościele jako pośredniczące w zbawieniu „środowisko sensu”, a Kościół może być Jego sakramentem<sup>49</sup> tylko wtedy, gdy cała jego społeczna postać uczestniczy w Jego relacyjnej rzeczywistości<sup>50</sup>.

## 2.4. Duch Święty jako Dar ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana

Na dowód, że pneumatologiczne wymiary Kościoła nie są abstrakcyjną, idealną konstrukcją, Kehl przytacza biblijno-teologiczny argument jego początku z krzyża i zmartwychwstania Jezusa. Objawiającego się w krzyżu Ducha miłości interpretuje eklezjologicznie za pomocą Janowego wyrażenia „I oddał ducha” (J 19, 30) jako manifestację wewnętrznej dynamiki Boga w oddaniu się z miłości. Miłość Ojca i Syna oddaje się bezgranicznie ludziom jako Dar Ducha Świętego, a obecni pod krzyżem ludzie stanowią prakomórkę Kościoła, otrzymującego w cierpieniu Jezusa Ducha Świętego, który z kolei umożliwia im życie według „nowego przykazania”. Dlatego tam, gdzie Duch Święty wyzwała ludzi do wzajemnego oddania, powstaje Kościół jako „ikona” Komunii Boga. Na potwierdzenie Kehl przytacza także patrystyczną interpretację faktu wypłynięcia z otwartego boku Chrystusa „krwi i wody” (J 19, 33–37) jako początku sakramentu chrztu i Eucharystii – przekazanie Ducha ucieleśnia się w uchwytny sposób w tych znakach,

<sup>47</sup> Por. tenże, *Die Kirche in der Krisis des Geistes*, w: W. Kasper, G. Sauter, *Kirche – Ort des Geistes*, Freiburg i. Br. 1976, 59–106.

<sup>48</sup> Kehl stosuje tu wymowną grę słów: „innere Dynamik des Sakramentes und seines Sich-übersteigens, daß sie der Gegen-wart des Geistes entgegen-wartet...” (*Kirche – Sakrament des Geistes*, 161).

<sup>49</sup> Por. tamże, 160–161.

<sup>50</sup> Por. tamże, 161.

poprzez które w Duchu Świętym przekazane zostaje ludziom nowe życie Chrystusa i dzięki którym gromadzą się oni w „Ciało Chrystusa”. W połączeniu z wielkanocnym darem pokoju i władzą odpuszczania grzechów otrzymanie Ducha Świętego tworzy podstawę ostatecznego zgromadzenia i posłania uczniów przez Zmartwychwstałego (por. J 20, 19–23)<sup>51</sup>.

## 2.5. Duch Święty jako podstawa „równoczesnej pierwotności”

Wspomniany wkład pneumatologicznego uzasadnienia Kościoła do eklezjologii polega na stworzeniu analogii między będącą dziełem Ducha Świętego jednością w Bogu a jednością między ludźmi. W takiej mierze, w jakiej Kościół pojmuje i realizuje siebie jako „sakrament” Ducha<sup>52</sup> jednoczącego Ojca i Syna, dochodzi w nim do głosu dialogiczna „sztuka” jednoczenia, umożliwiająca i gwarantująca jedność zróżnicowanej wielości osobistych dróg wiary we wspólną wiarę. Dla określenia stosunku panującego na wszystkich poziomach życia kościelnego między obydwostronami komunii – jednością i wielością, wspólnotą i osobowością – Kehl używa sformułowania „równoczesna pierwotność”. Korzysta tu z myśli J. Heinrichsa i wyjaśnia, że pojęcie to oznacza „stosunek między dwoma różnymi biegunami jakiegoś specyficznie osobowego lub dialogicznego wydarzenia, w którym nie można jednego bieguna wyprowadzić z drugiego ani go do niego zredukować, gdyż obydwa w swojej różności (a nawet rozbieżności) warunkują się wzajemnie”<sup>53</sup>. W opisywanym kontekście eklezjologicznym oznacza to, że gdy ludzie pozwolą się objąć wzajemnym odniesieniem Ojca i Syna – to znaczy Duchem Świętym, gdy pozwolą się Nim napełnić i doprowadzić do osobistej wiary w Boga, zostają w tym samym momencie (nie następczo) doprowadzeni przez Ducha Świętego do jedności relacji wzajemnych i wspólnoty w wierze. Dokonuje się to wszystko jednocześnie w ten sposób, że zostaje zachowany całkowicie i rozwinięty osobowy wymiar wiary człowieka. Osobiste odniesienie wiary do Boga i wzajemne wspólnotowe odniesienia w wierze mogą wzrastać tylko jednocześnie w tej „przestrzeni” miłości Boga. Komunia, która wyrasta z jednoczącego i zachowującego różnorodność działania Ducha Świętego, jest w istocie „wspólnością w tym, co najbardziej osobowe” (J.

<sup>51</sup> Por. Die Kirche, 73–74; A. Czaja, dz. cyt., 166.

<sup>52</sup> Por. Kirche – Sakrament des Geistes, 155–180.

<sup>53</sup> Die Kirche, 75.

Heinrichs) – zapewnia istnienie przestrzeni wolności, w której każdy może być sobą wobec Boga i wobec innych ludzi<sup>54</sup>.

Kehl uważa, że pneumatologicznie inspirowana zasada „równoczesnej pierwotności” została zasadniczo zaakceptowana przez II Sobór Watykański, chociaż w jego wypowiedziach zdarzają się także wątki „chrystomonicznych” zawężeń eklezjologicznych. Recepcja tej zasady dotyczy przede wszystkim strukturalnego (ostrożnego!) równoważenia relacji między Kościołem powszechnym a Kościołami lokalnymi – problemu sięgającego patrystycznej idei *communio ecclesiarum* (por. KK 13, 23, 26), a także relacji między kolegialnością biskupów a prymatem papieskim (por. KK 22), między wspólnotą a urzędami kościelnymi (por. KK 32) oraz relacją między charyzmatami a Urzędem Nauczycielskim (por. KK 12, 25). Kehl jest zdecydowanym rzecznikiem dowartościowania Kościołów lokalnych<sup>55</sup>, bardziej kolegialnego (preferuje termin „synodalny”<sup>56</sup>) stylu sprawowania władzy w Kościele<sup>57</sup>, fundamentalnej równości wszystkich w Duchu Świętym oraz twórczego wykorzystania charyzmatów<sup>58</sup> wraz z przysługującym zjednoczonemu z biskupem Rzymu kolegium biskupów „charyzmatem nieomylności”<sup>59</sup>. Przestrzega jednak przed jednostronnością „pneumatomonizmu” postulującego komunię pneumatyczną, która nie ma wiele wspólnego z Pismem Świętym, tradycją dogmatyczną czy wypowiedziami ostatniego Soboru. Jako właściwe kryterium rozwoju myślenia teologicznego w tej dziedzinie proponuje właśnie zastosowanie zasady „równoczesnej pierwotności”, jakkolwiek zdaje sobie sprawę z trudności związanych z wprowadzaniem jej w życie, konieczności uczciwego dialogu, a także otwartości i gotowości do nawrócenia ze wszystkich stron kościelnej struktury<sup>60</sup>.

<sup>54</sup> Por. tamże, 74–75. Por. także J. Heinrichs, *Reflexion als soziales System...*, dz. cyt.

<sup>55</sup> Por. *Ecclesia universalis*, 240–257; *Das Konzil hat die Ortskirchen aufgewertet*, 6–8; *Die jüngste Kontroverse*, 124–137.

<sup>56</sup> Por. *Die Kirche*, 103.

<sup>57</sup> Por. *Bleibt nur die Resignation? Geistlich- theologische Erwägungen zu den jüngsten Bischofsnennungen*, „*Stimmen der Zeit*” 114 (1989), 147–157.

<sup>58</sup> Por. *Kirche mitgestalten*, 152–174.

<sup>59</sup> Por. *Die Kirche*, 76–78.

<sup>60</sup> Por. tamże, 78–79.



## 2.6. Duch Święty a instytucjonalna – „konkretna” – wolność wiary

Zawsze istnieje niebezpieczeństwo polegające na tym, że wspólnota wierzących zamknie się przed Duchem Świętym i przestanie być historycznym odwzorowaniem Komunii samego Boga. Kehl twierdzi, że dzisiaj to niebezpieczeństwo jest szczególnie wielkie w dziedzinie instytucjonalności tej wspólnoty, gdyż w nowożytnie nacechowanej świadomości chrześcijan „instytucja” i „Duch Święty” to przeciwieństwa prawie nie do pokonania<sup>61</sup>. W rzeczywistości Kościoła wspólna wiara wydaje się być podzielana w całości jeszcze tylko przez tych, którzy reprezentują ją w sposób oficjalny (tzw. „Kościół urzędowy”) oraz przez całkowicie utożsamiające się z nią tzw. „jądro wspólnoty”<sup>62</sup>. Istnieją jeszcze dwie powiększające się grupy, które coraz bardziej dystansują się od instytucjonalnej wiary Kościoła: ludzie o raczej „ludowym” nastawieniu do Kościoła, ograniczających się głównie do przyjmowania sakramentów w decydujących chwilach życia, trzymających się tradycyjnych treści wiary, „niezapuszczających się” na jej głębię, nazywanych „chrześcijanami wybiórczymi”<sup>63</sup>, oraz ludzie należących do tzw. „grup inicjatywnych”, dla których wiara jest zasadniczym momentem decydującym w życiu, którzy jednak krytykują tendencję dopasowywania się Kościoła do współczesnego społeczeństwa oraz usiłują doprowadzić do powstania Kościoła opartego na żarliwej utopii królestwa Bożego, poszukując nowych, doświadczanych autentycznie i niezależnie przeżywanych form wiary. Obydwie grupy jednak stawiają pod znakiem zapytania autentyczność instytucjonalnego Kościoła jako wspólnoty wiary<sup>64</sup>.

Jak w takiej sytuacji Kościół może obronić swój charakter wspólnoty w wierze jako historycznego znaku Bożego Ducha i Jego wspólnototwórczej mocy? Trzeba odpowiedzieć na pytanie, na czym polega specyficzna służba instytucjonalności Kościoła wobec zadania uobecniania Ducha Świętego we wspólnocie wiary. Czy instytucjonalność ta służy, czy raczej jest przeszkodą dla Ducha Świętego? Na ile w sformalizowanej i zinstytucjonalizowanej, społecznej formie, Kościół jest „sakramentem Ducha Świętego”, przedstawiającym i pośredniczącym znakiem budującego jedność osobowego „środowiska” zbawienia? Dlaczego społeczna tkanka Kościoła – opisana przez Kehla jako „konkretna wolność wiary” – jest

<sup>61</sup> Por. Institution, 656; Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 123.

<sup>62</sup> Por. Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 124.

<sup>63</sup> Por. tamże; Wohin geht die Kirche?, 138–139.

<sup>64</sup> Por. Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 124–125.

wspomnianym sakramentem?<sup>65</sup> Kehl uważa, że służba pełniona przez instytucjonalność Kościoła wobec obecności Ducha Świętego w komunii Kościoła wyraża się w trzech specyficznych funkcjach: zachowania jego tożsamości, integrowania go i wyzwalań<sup>66</sup>.

### 2.6.1. Instytucjonalność Kościoła znakiem „utożsamiającej” mocy Ducha Świętego

Duch Święty prowadzi Kościół i w nim poszczególnych wiernych do zachowania tożsamości z pierwotnymi wydarzeniami wiary oraz z całą historią wiary i właśnie w tym celu posługuje się instytucjonalnością Kościoła<sup>67</sup>. Wbrew entuzjastycznym i gnostyckim tendencjom pisma Nowego Testamentu utrzymują, że Duch Święty, którego Zmartwychwstały udziela swoim uczniom, jest Duchem historycznego Jezusa<sup>68</sup>. On wiąże wspólnotę w jej wierze z historią Jezusa i wprowadza ją coraz głębiej w Jego prawdę. Nie zbawia wierzących „od historii”. W przywiązaniu do konkretnej historii Jezusa wiara chrześcijańska odnajduje w Duchu Świętym swoją chrześcijańską autentyczność i tożsamość, gdyż dzięki temu odnajduje podstawę swojej wiary – Jezusa Chrystusa – i utożsamia się z Nim<sup>69</sup>.

Utożsamienie to dokonuje się poprzez głoszenie Krzyża, chrzest zanurzający w śmierć Chrystusa, uczestnictwo w „uczcie Pana”, konkretne wskazówki Apostołów. Poprzez te pierwotne, instytucjonalizujące się stopniowo formy życia – podkreśla Kehl – Duch Święty pomaga Kościołowi zachować tożsamość wspólnoty Ukrzyżowanego, idącej przez historię drogą zbawienia<sup>70</sup>. Z czasem ta posługa stała się specyficznym zadaniem wszystkiego, co instytucjonalne w Kościele<sup>71</sup>. Z powodu konieczności

<sup>65</sup> Por. Kirche – Sakrament des Geistes, 173; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 357–359; H. Wagner, *Dogmatyka*, Kraków 2007, 81: „Zasługą Medarda Kehla jesat rozwinięcie pojęcia Kościoła jako ‘sakramentu Ducha’ i połączenie go z wolnością.”

<sup>66</sup> Por. Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 139; Die Kirche, 394–402. W napisanym wcześniej artykule Kirche – Sakrament des Geistes, Kehl określał wyzwalające działanie Ducha Świętego mocą „konkretyzującą”, rozróżniając w niej funkcję „włączającą” i „upowszechniającą” (174–175). Por. także Institution, 657–659.

<sup>67</sup> Por. Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 126; Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung, 319; Die Kirche, 394–398; Kirche in der Sorge, 60–62; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 359–364.

<sup>68</sup> Por. Kirche in der Sorge, 62–65.

<sup>69</sup> Por. Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 126; Kirche – Sakrament des Geistes, 175; Kirche als Institution, 191; A. Czaja, dz. cyt., 215.

<sup>70</sup> Por. Institution, 657.

<sup>71</sup> Por. Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 89–112, 126; Die Kirche,

zachowania treściowej tożsamości posłannictwo Kościoła realizowało się już bardzo wcześnie w obiektywnej i sformalizowanej postaci, zabezpieczając słowo przepowiadania przed możliwością zdeformowania go przez wpływ głosiciela lub słuchającej go wspólnoty. Na trwałej tożsamości słowa Bożego opiera się przecież w decydujący sposób tożsamość wspólnoty gromadzącej się we wspólnej wierze w to słowo<sup>72</sup>.

Podstawą zachowania istotnej tożsamości wiary jest, będący dziełem Ducha Świętego, „zmysł wiary” wszystkich wierzących, a służba wobec niego jest zadaniem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Wypełnianie tej jego służby tylko wtedy może być skuteczne – podkreśla Kehl – gdy z uwagą dostrzegać się będzie obecność Ducha Świętego nie tylko w świadectwach Tradycji, lecz także w „zmyśle wiary” współczesnych wierzących i w znakach czasu. Dopiero wtedy służba formalnych struktur Kościoła nie zamieni się w sformalizowany instrument władzy<sup>73</sup>.

Troskę o autentyczność przepowiadania i wspólnoty w czasie spełniają instytucje, które Kehl zaszeregowuje do dwu grup: do pierwszej – urząd biskupi, komunij Kościoła i jego kierownictwo (z biskupem Rzymu jako widzialnym centrum powszechnej komunii); do drugiej – kanon ksiąg biblijnych, wyznanie wiary<sup>74</sup>, porządek liturgiczny, prawne ujęcie Kościoła, sobory z ich dogmatycznymi sformułowaniami nauki, urząd Piotra itp. Wszystkie one służą – zgodnie z ich pierwotną intencją – jako znak tożsamości każdej nowej teraźniejszości wiary z jej początkiem i jej historią. Nie mają (jako znaki) tej utożsamiającej mocy same z siebie, lecz dzięki Duchowi Zmartwychwstałego, który stwarza dla Ewangelii (w procesie jej ciągłego przepowiadania i rozumienia) formy pośredniczenia. Okazują się zaś one „narzędziami” utożsamiającego Ducha wtedy, gdy spełniają swoją służbę w postawie wsłuchiwania się z wiarą w Ewangelię i zwracają baczną uwagę na „znaki czasu”. Instytucjonalność we wszystkich jej formach tym lepiej służy autentyczności słowa Bożego i wspólnej wiary, a przez to Kościołowi – podkreśla Kehl – im bardziej działa w nienarzucający się sposób i wyrzekając się samej siebie, pozwala na dojście do głosu samej Ewangelii<sup>75</sup>.

W tym właśnie Kehl dopatruje się kryterium pozwalającego na odróżnienie prawdziwej posługi zachowania tożsamości instytucji od niebezpieczeństwa jej „konserwacji”. „Utożsamiająca” moc Ducha Świętego

394–395; Kirche als Institution, 191–192.

<sup>72</sup> Por. Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 126–127; Die Kirche, 95, 396; Kirche – Sakrament des Geistes, 176; Kirche als Institution, 191; Institution, 657.

<sup>73</sup> Por. Die Kirche, 396–397.

<sup>74</sup> Por. Brauchen wir heute eine „Glaubensregel“?, 28–31.

<sup>75</sup> Por. Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 127.

ukazuje się tam, gdzie Kościół wolny od lęku wchodzi ze swoim orędziem w ciągle nową sytuację historyczną i w niej odnajduje nową – nieustannie jednak zgodną z pierwotną – tożsamość w wierze<sup>76</sup>. Obca Duchowi Świętemu postawa „konserwacji” usztywnia instytucję w bezruchu i nie pozwala Ewangelii rozwinąć w nowej sytuacji historycznej zbawczego i wyzwającego działania<sup>77</sup>, niszcząc jednocześnie historyczne odnajdywanie tożsamości<sup>78</sup>. Kehl podkreśla wielkie znaczenie dla wspomnianej integracji elementów formalnych komunii Kościoła oraz wprowadzenia na arenę instytucjonalną struktur synodalnych (obok struktur hierarchicznych), które powstały bardziej na płaszczyźnie wspólnot i Kościołów lokalnych<sup>79</sup>. Właściwe ich wykorzystanie mogłoby być jednak o wiele lepsze, a poza tym może się powieść tylko wtedy, gdy tożsamość opierać się będzie na powszechnie akceptowanych strukturach odnajdywania i stwierdzania konsensu, dających możliwość współdziałania<sup>80</sup>.

Wierność wobec początków wraz z zachowaniem odpowiadającej współczesnej sytuacji tożsamości Kościół może odnaleźć tylko dzięki przekazaniu tego początku temu, co nowe i inne w historii. Pewność zachowania tożsamości jest kwestią nadziei opartej na obecności w Kościele Ducha Świętego, który zachowuje go w przekazanej mu prawdzie i „doprowadza do poznania całej prawdy”. Ta rzeczywistość Ducha Świętego konkretyzuje się w instytucjonalnych strukturach Kościoła jako narzędziach zachowania darowanej i na nowo zdobywanej tożsamości Kościoła i jego wiary<sup>81</sup>. Formalne kryterium jest jednak tylko wtedy prawomocne – podkreśla Kehl – jeżeli służy treściowej autentyczności wspólnej wiary, a wspólna wiara jest tylko wtedy autentyczna, gdy zawsze czuje się związana z kryteriami formalnymi (co nie wyklucza spornych

<sup>76</sup> Por. Brauchen wir heute eine „Glaubensregel“?, 31; tenże, *Communio durch Kommunikation*, „Zur Debatte” 23 (1993) Nr. 3, 10.

<sup>77</sup> Por. *Institution*, 657–658.

<sup>78</sup> Por. *Kirche als Institution – eine theologische Begründung*, 128; *Die Kirche*, 387–398; *Kirche als Institution*, 192.

<sup>79</sup> Por. *Die Kirche*, 105–115.

<sup>80</sup> Por. Brauchen wir heute eine „Glaubensregel“?, 31; *Communio durch Kommunikation*, 10.

<sup>81</sup> Por. *Kirche in der Sorge*, 57–65; *Kirche als Institution – eine theologische Begründung*, 128; *Kirche als Institution*, 192–193; *Kirche – Sakrament des Geistes*, 176. Potrzebna jest do tego – według R. Schaeffera – „aktywna kompetencja języka”, dzięki której współcześnie mówiący i słuchający ludzie wkraczają w następstwo pokoleń wspólnoty wiary (por. R. Schaeffer, *Bedingungen einer Kultur des Dialogs*, „Theologisch-praktische Quartalschrift” 4 (1998), 346–347).

napięć)<sup>82</sup> i tej dialektyki nie można niszczyć na korzyść jednego z obu biegunów. Dialektyka ta nie oznacza równoważności: pierwszeństwo ma treściowy przekaz wiary, a służba elementów formalnych jest tym lepsza, im bardziej niezauważalna, a istotny przekaz jest w największym stopniu ewidentny sam w sobie<sup>83</sup>.

Takie pośrednictwo może zrealizować się tylko wtedy, gdy obie strony będą trwać w jedności komunii – gdy słowo Boże nie będzie pozbawiane kontekstu historii i teraźniejszości wiary, oraz gdy sformalizowane struktury ani nie będą dominować nad wspólnotą wiary, ani też nie będą pomijane. Kehl wskazuje, że właśnie w tym napięciu jedności komunii i jej historii ujawnia się „konkretyzująca” moc Ducha Świętego<sup>84</sup>. Wtedy wspólnota w wierze staje się „konkretna“: diachronicznie – tożsama z początkiem w Jezusie Chrystusie i swojej historii, oraz synchronicznie – jako jeden i powszechny Kościół<sup>85</sup>. Ma to istotne znaczenia dla tożsamości Kościoła, ponieważ jego kształt zostaje zabezpieczony i ani nie staje się łupem powiewów ducha czasu, ani relatywizującej obojętności form tworzących się w historii<sup>86</sup>. Kehl podkreśla, że dotyczy to tak jedności jak i powszechności Kościoła. Dopiero dzięki sformalizowanym strukturom wiara jednostek i wspólnot „poszerza się” na powszechną wiarę całego Kościoła, który tylko jako taki ma gwarancję zachowania apostołskiej nauki. Bez tych struktur jedność i powszechność apostołskiego Kościoła w społecznej formie byłaby tylko sumą partykularnych (jednostkowych lub grupowych) jej wyrażeń<sup>87</sup>.

### 2.6.2. Instytucjonalność Kościoła znakiem „integrującej” mocy Ducha Świętego

Postępując się instytucjonalnymi formami Kościoła, Duch Święty łączy wiernych do pierwotnej jedności Kościoła powszechnego<sup>88</sup>. Integrującej<sup>89</sup> działanie Ducha Świętego – podkreśla Kehl – jest ściśle

<sup>82</sup> Por. Kirche – Sakrament des Geistes, 176–177.

<sup>83</sup> Por. tamże, 177.

<sup>84</sup> Por. tamże.

<sup>85</sup> Por. Brauchen wir heute eine „Glaubensregel“?, 31.

<sup>86</sup> Por. Kirche – Sakrament des Geistes, 177–178; Kirche als Institution, 193; Hinführung, 10–15.

<sup>87</sup> Por. Kirche – Sakrament des Geistes, 178.

<sup>88</sup> Por. Die Kirche, 398–399; Kirche als Institution, 193; Institution, 658; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 364–369.

<sup>89</sup> W Kirche – Sakrament des Geistes (175), Kehl nazywa integrujące działanie Ducha Świętego „upowszechniającym”.

złączone z Jego mocą „utożsamiania”. On jest Dawcą charyzmatów we wspólnocie i On jednoczy, a poddanie się człowieka tej jednoczącej mocy jest jednocześnie znakiem prawdziwości otrzymanego przez niego charyzmatu. Jedność ta jest jednością pierwotną i udzieloną przez Ducha Świętego Ciału Chrystusa, do którego włączają się poszczególne „członki”. Dlatego nauka św. Pawła o charyzmatach zobowiązuje wszystkich obdarzonych w specjalny sposób Duchem Świętym do działania na korzyść jedności wspólnoty<sup>90</sup>. W trosce o to bardzo wcześnie wykształtowała się szczególna odpowiedzialność instytucjonalnych urzędów. W następstwie urzędu apostołskiego służbę tę przejęli starsi (prezbiterzy i biskupi) i nie jest to działanie czysto administracyjne – zaznacza Kehl – lecz służba o wymiarze całkowicie teologiczno-duchowym<sup>91</sup>.

Ze względu na troskę o jedność wspólnoty na początku drugiego stulecia także sprawowanie Eucharystii zostało związane z urzędem zarządzającym Kościołem i przybrało formę instytucjonalną<sup>92</sup>. Ponieważ zawsze Eucharystia była znakiem jedności Ciała Chrystusowego, blisko było do tego, żeby właśnie posługa urzędu przejęła także odpowiedzialność za jej jedność i właściwy porządek sprawowania<sup>93</sup>. W kontekście Eucharystii ukształtowały się z biegiem historii posługi urzędu biskupiego, kolegium biskupów, soborów i urzędu Piotra, a Kościoły lokalne zostały zintegrowane przez nie w „katolicką” jedność Kościoła powszechnego. Podkreślić należy – dodaje Kehl – że także posługa urzędu wobec Eucharystii była pierwotnie przede wszystkim natury teologicznej, wspomagając ukazanie podarowanej przez Ducha Świętego jedności Ciała Chrystusowego jako eucharystycznej wspólnoty wielu Kościołów w jednym Kościele<sup>94</sup>.

Podobne zadanie spełniają także inne twory instytucjonalne: wspólne wyznanie wiary – jako znak egzystencjalnego bycia jednością w odniesieniu wiary ku Bogu<sup>95</sup>; dogmat – jako znak zgodności w tej wierze, prawo – jako znak wspólnego posłuszeństwa wobec jednego Pana itp. W każdym z nich chodzi o to samo – podkreśla Kehl – żeby wiara mogła „rozszerzać się”

<sup>90</sup> Por. Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 128–129; A. Czaja, dz. cyt., 218, 224–225.

<sup>91</sup> Por. tamże, 129–130.

<sup>92</sup> Por. Die Kirche, 288–290.

<sup>93</sup> Por. tenże, *Eucharistie und Auferstehung. Zur Deutung der Ostererscheinungen beim Mahl*, „Geist und Leben“ 43 (1970), 90–125; Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 107–112.

<sup>94</sup> Por. Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 130–131; Kirche als Institution, 193.

<sup>95</sup> Por. Brauchen wir heute eine „Glaubensregel“?, 28–30.

w kierunku wspólnej wiary Kościoła jako całości. Cztery istotne „znamiona” Kościoła z wyznania wiary muszą być ze sobą zawsze powiązane – jeden Kościół (*una ecclesia*)<sup>96</sup> jest jednocześnie uświęcony przez Ducha Świętego (*sancta ecclesia*)<sup>97</sup>, pośredniczy na drodze powszechnej woli zbawczej Boga (*catholica ecclesia*)<sup>98</sup> i trwa w apostołskości tożsamości (*apostolica ecclesia*)<sup>99</sup>.

Sprawiający jedność Duch Chrystusa posługuje się instytucjonalnymi strukturami, gdyż dzięki ich obiektywnej i sformalizowanej postaci, relatywnie samodzielnej wobec wiary jednostki, struktury stają się w Kościele bronią przeciwko skierowanej na siebie, zamkniętej w sobie i lekceważącej większą jedność „charyzmatycznej” pewności siebie. Wobec pokusy zamkniętej „partykularności” wiary instytucjonalność zapewnia jej otwieranie się i przekraczanie w kierunku powszechności wiary<sup>100</sup>.

Typowym zagrożeniem „integrującej” posługi instytucji kościelnych jest łatwe utożsamianie jej z „uniformizacją” czy „harmonizacją”<sup>101</sup>. Kryterium poprawności tej integrującej posługi może być realizowanie jej w sposób określony jako „integracja przez rozróżnianie”<sup>102</sup> – tzn. z zapewnieniem miejsca dla uzasadnionej różnorodności (świadomości wiary, stylów życia, wzorców realizowania życia kościelnego itp.)<sup>103</sup>. Taka postawa oznacza oczywiście konieczność zachowania wzajemnej otwartości: instytucjonalny Kościół musi uznawać prawomocne różnice, a poszczególni wierni i różne style życia muszą uznawać konieczność jedności przerastającej wielość. We wzajemnym nakierowaniu na siebie tych elementów ujawnia się jednocząca moc Ducha Świętego, działająca tak w wymiarach intertrynitarnych, jak i historycznych, strzegąca i uwidaczniająca osobowe różnice<sup>104</sup>. Również w tej dziedzinie musi zostać zachowana zdolność do wzajemnego korygowania się. Wielość charyzmatów, wspólnot i Kościołów służy bowiem w porównywalny sposób Duchowi Świętemu do tego, żeby „wrywać” Kościół z instytucjonalnego dążenia do samozachowania i otwierać go na „katolicką” pełnię wiary. W gotowości do takiej samorelatywizacji Kehl znowu widzi jasne kryterium, pozwalające na odróżnienie

<sup>96</sup> Por. Die Kirche, 126.

<sup>97</sup> Por. tamże, 126–129.

<sup>98</sup> Por. tamże, 129–130.

<sup>99</sup> Por. tamże, 130–131; Kirche als Institution, 193.

<sup>100</sup> Por. Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 131; Kirche als Institution, 193–194; Institution, 658.

<sup>101</sup> Por. Kirche als Institution, 194.

<sup>102</sup> Por. Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 131.

<sup>103</sup> Por. Institution, 658.

<sup>104</sup> Por. Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 131.

zgodnej z Duchem Świętym integracji od pozbawionego tego Ducha uniformizmu. Jeśli proces różnienia się zostanie zrównoważony przez dążenie do integracji, Kościół pozostanie także w swoich instytucjonalnych formach „systemem otwartym” (K. Rahner) na Ducha Świętego i będzie poszukiwał zabezpieczenia jedności nie poprzez perfekcyjną organizację, „duchowy” integralizm czy czysto formalne rozumienie i posłuszeństwo, lecz „pozwoli” pokornie i z oddaniem na ofiarowanie sobie jedności przez Ducha Świętego<sup>105</sup>. Ponieważ On działa tak w różnych postaciach wiary ludzi (w charyzmatach) i ich wspólnot, jak i w obiektywno-instytucjonalnych formach powszechnej wiary Kościoła, konieczne jest zachowanie – przy całej wspólności – „otwartej różnicy” między nimi<sup>106</sup>.

Jeśli utożsamienie się ludzi z Kościołem stanowi dzisiaj wielki problem, to pod kątem teologicznym rozwiązanie tego problemu jest możliwe tylko jako utożsamienie „w ruchu”<sup>107</sup>. Utożsamienie to jest bowiem nie tylko osobistym problemem jednostki, lecz także strukturalnym problemem Kościoła. W takiej mierze, w jakiej Kościół uzna aktywną odpowiedzialność wszystkich wiernych i włączy ją do swej struktury, w takiej też mierze powiedzie się proces utożsamienia się poszczególnych chrześcijan z niepodważalną w treści wiarą Kościoła, a integracja dokonywana przy pomocy rzeczywistości instytucjonalnej będzie prowadzić do zaistnienia zróżnicowanej jedności Kościoła<sup>108</sup>.

Wewnętrzne zróżnicowanie w Kościele ma jednak swoje granice. Pojawiają się one tam, gdzie ich przekroczenie powodowałoby zanik jedności. Tak bowiem jak istnieje niebezpieczeństwo „uniformizacji”, tak też istnieje niebezpieczeństwo „separacji”. Istnieją więc „wartości podstawowe”<sup>109</sup> życia kościelnego, w których następuje jego najintensywniejsze urzeczywistnienie. Jeśli ktoś wykluczałby je, zrywałby tym samym łączność z Kościołem. Kto po gruntownym wnikięciu we właściwy sens i poprawne sposoby rozumienia istotnych wypowiedzi Kościoła nie przyjmuje ich na stałe, zrywa więź ze wspólną wiarą Kościoła, a jego osobiste poglądy, choćby były nie wiadomo jak oryginalne i twórcze, nie służą wspólnej wierze Kościoła<sup>110</sup>. Stwierdzenie i publiczne orzekanie (z ostateczną kompetencją) faktu zaistnienia tego typu odstępstw należy do Urzędu Nauczycielskiego

<sup>105</sup> Por. *Die Kirche*, 399.

<sup>106</sup> Por. *Kirche als Institution – eine theologische Begründung*, 131, 131; *Kirche als Institution*, 194.

<sup>107</sup> Por. *Kirche als Institution – eine theologische Begründung*, 132.

<sup>108</sup> Por. tamże.

<sup>109</sup> Por. tamże.

<sup>110</sup> Por. tamże, 133.



Kościół oraz do osób sprawujących odpowiednie urzędy (jako służbę wobec jedności Kościoła i jego wiary). Te instancje określają, jak daleko, bez zagrożenia jedności Kościoła, może posuwać się „otwarta różnica” między wspólną wiarą a jej indywidualnym rozumieniem. Nie oznacza to – podkreśla Kehl – braku zaufania do Ducha Świętego i Jego działania, lecz wręcz przeciwnie, jest to oznaka braku zaufania do prób zastępowania Ducha Świętego własnymi koncepcjami. W ostatecznej kompetencji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła wspólnota wiary osiąga swoją najwyższą konkretność i obiektywność oraz nadaje wierze wyraźne kształty, które pomagają jednocześnie człowiekowi w byciu chrześcijaninem, połączonym z poczuciem obowiązku społecznego oraz wychodzenia „poza siebie” w celu włączenia się w jedność wspólnej wiary<sup>111</sup>.

Mimo rozbicia i podziałów Kościół nigdy nie przestał być jednym ludem Bożym, jednym Ciałem Chrystusa, jednym sakramentem Komunii Boga (choć w wielości), jest wspaniałym dziełem Ducha Świętego. W tym przejawia się Jego przemożna moc, przewyższająca ludzkie podziały, broniąca (wśród konfesyjnych różnorodności i przeciwieństw) tak leżącej u podstaw Kościoła jedności, jak i jej teologicznego wymiaru<sup>112</sup>.

### 2.6.3. Instytucjonalność Kościoła znakiem „wyzwalającej” mocy Ducha Świętego

Instytucjonalność Kościoła jest także znakiem Ducha wyzwalającego<sup>113</sup> – w sensie wyzwalania od „konieczności” zbawiania się przez samego siebie<sup>114</sup>. W Jezusie Chrystusie, który całą swoją wolność oddał w miłości Ojcu, wypełniła się ludzka wolność. On „wyzwolił” ją z jej zaplątania się w samej sobie, ku wolności właściwej – do wdzięczności wobec Boga, a w tym do poświęcającej siebie, odpowiedzialnej miłości ludzi i całego stworzenia (por. Ga 5, 1)<sup>115</sup>. Jeśli ktoś powierzy się Jezusowi i gotowy jest pozwolić na to, by został „wykupiony” z niewoli własnej sprawiedliwości i myślenia tylko o sobie (por. Ga 3, 11–13; 4, 1–7) – Bóg posyła „Ducha Syna swego, który woła Abba-Ojcze” (por. Ga 4, 6; Rz 8, 15), Ducha

<sup>111</sup> Por. tenże, *Ekklesiologische und christologische Überlegungen zur Theologie Küngs*, w: L. Bertsch – M. Kehl (Hrsg.), *Zur Sache: Theologische Streitfragen im „Fall Küng“*, Würzburg 1980, 119–153; Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 133.

<sup>112</sup> Por. Die Kirche, 126; A. Czaja, dz. cyt., 205–206.

<sup>113</sup> Por. M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 369–374. W Kirche – Sakrament des Geistes „wyzwalającą” działalność Ducha Świętego Kehl ukazuje jako część działalności „konkretyzującej” (tamże, 178).

<sup>114</sup> Por. Kirche als Institution, 195; Institution, 658.

<sup>115</sup> Por. Hinführung, 122–124, 131–133.

wolnych dzieci Bożych, które nie podlegają mocy ziemskiej, ponieważ wyzwoliły się z niosącego śmierć „Prawa”, nakładającego obowiązek zapewnienia sobie zbawienia dzięki własnym możliwościom i „dobrym uczynom”. Dzieci Boże są wolne, ponieważ otrzymują zbawienie jako dar Bożej miłości i mogą go przekazywać dalej bez lęku<sup>116</sup>. Wyzwolenie to dokonuje się także za pośrednictwem Kościoła, który jako „Matka wyzwolonych” obdarza swoje dzieci społeczną formą wolności Jezusa Chrystusa. Kościół służy wyzwalającej mocy Ducha Świętego przede wszystkim przez wzywające do wolności słowo orędzia oraz przez sakramenty chrztu i Eucharystii<sup>117</sup>. W przeciwieństwie do zafałszowanej często praktyki, instytucjonalne formy Kościoła są powołane do tego, żeby być znakami i narzędziami tego wyzwolenia, a dokonuje się to i ukazuje poprzez posługę tychże form dla zachowania tożsamości i integracji<sup>118</sup>.

W takiej mierze, w jakiej Kościół przyjmie tę wyzwalającą funkcję, w takiej też stanie się rzeczywiście Kościołem Nowego Przymierza i może oczekiwać „wolności dzieci Bożych”. Od strony środowiska wiary ukazuje się jako „Kościół wyzwalający”<sup>119</sup> – poprzez głoszone orędzie, sakramenty, sposób życia oraz polityczną, społeczną i charytatywną diakonię. Kościół może wyzwalać ze wszystkich form zniewolonej samowoli grzechu, które mogą przyjmować postać religijno-moralnego samousprawiedliwienia, psychologiczno-politycznej utopii samozbawienia czy też społecznych struktur ucisku, służących egoistycznej samorealizacji jednostek kosztem upodlenia całych narodów i społeczeństw. Przyjmując taki kształt wolności w kontekście nieludzkich „praw” współżycia ludzkiego, okazuje się być w konfrontacji ze zniewoloną pragnieniem wolności prawdziwie „krytyczno-twórczym” (J. B. Metz), umożliwiając – jako przestrzeń życia – doświadczanie wdzięcznej i wyzwolonej wolności<sup>120</sup>.

Nie wystarczy jednak, by Kościół był „konkretny” tylko w swojej partykularnej wolności. Swoje zadanie bycia sakramentem Ducha Świętego wypełnia o wiele bardziej wtedy, gdy przyjmuje – dzięki wyzwalającemu działaniu wyzwolonej wolności wiary – konkretną formę bycia dla innych, dla społeczeństwa, w którym żyje, i dla całej ludzkości. Nie czyni tego sam z siebie – to wszystko jest dziełem obecnego i działającego w Duchu Świętym Jezusa Chrystusa. Jako pochodzący od Chrystusa symbol tej

<sup>116</sup> Por. Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 134.

<sup>117</sup> Por. tamże; Kirche – Sakrament des Geistes, 173–174.

<sup>118</sup> Por. Die Kirche, 400; Kirche als Institution, 195.

<sup>119</sup> Por. Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 135.

<sup>120</sup> Por. tamże, 134–135.

wyzwolonej wolności, Kościół musi w każdym czasie tworzyć nowe, realne znaki – w takim sensie może być wtedy określany jako *universale concretum* (H. U. von Balthasar) lub „konkretna powszechność wiary”<sup>121</sup>.

Zachowanie tożsamości nowej sytuacji wiary z jej początkiem i tradycją wyzwala wspólnotę od konieczności odtwarzania tej tożsamości ciągle na nowo, „na własną rękę”, w każdym nowym momencie historii i w nawiązaniu do aktualnego „ducha czasu”<sup>122</sup>. To konkretne powiązanie z historią może wyzwolić wiarę wspólnoty od świadomości pozbawionej historycznego wymiaru, wydanej na łup chwili i podnoszonej za każdym razem do rangi ostatecznie obowiązującej<sup>123</sup>. „Głęboki oddech” kościelno-instytucjonalnej tradycji wiary relatywizuje każdą terażniejszość wiary, wbudowując ją w historyczno-społeczną ciągłość wiary i zabezpieczając ją przed absolutyzowaniem<sup>124</sup>. Tam, gdzie instytucjonalność Kościoła umożliwia ten proces, spełnia się jej wyzwalamąca postęga na rzecz wspólnoty wierzących<sup>125</sup>.

To samo odnosi się do integrującej roli instytucjonalności. Otwarcie wiary wspólnoty na powszechną wiarę Kościoła wyzwala od konieczności „odbudowywania” całości tej wiary w oparciu o ograniczone jej doświadczenia, od niebezpieczeństwa subiektywnej ciasnoty i bezpostaciowości traktującej jako jedynie „autentyczny” wyraz wiary tylko to, na co stać właśnie tę wspólnotę w danej chwili. W przeciwieństwie do tego – podkreśla Kehl – instytucjonalnie uformowane włączenie wiary wspólnoty w jedność i powszechność wiary może stać się konkretnym (często boleśnie doświadczanym) znakiem obdarowania wiarą i łaską<sup>126</sup>.

Także w tej dziedzinie Kehl wskazuje na kryterium, które może pozwolić na odróżnienie działania wyzwalamącego od „opiekuńczego odciążania”. Rzeczywistość instytucjonalna bowiem często „odciąża” wiarę od odpowiedzialności, od wolnej decyzji i przyjęcia wiary, w rezultacie czego konkretny człowiek może prawie nie doświadczać samego siebie jako podmiotu wiary. Kościół jako „Matka wyzwolonych” powinien jednak wyzwalać nie „od”, lecz „do” własnej odpowiedzialności w wierze – chodzi tu o takie uporządkowanie „wspólnej przestrzeni życia wiary”, żeby konkretny człowiek czuł się podmiotem, a nie przedmiotem instytucjonalnej

<sup>121</sup> Por. Kirche – Sakrament des Geistes, 179–180.

<sup>122</sup> Por. tamże, 178.

<sup>123</sup> Por. Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 136.

<sup>124</sup> Por. Die Kirche, 400–401; Kirche als Institution, 195; Institution, 658.

<sup>125</sup> Por. Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 136.

<sup>126</sup> Por. tamże, 136–137; Die Kirche, 401; Kirche – Sakrament des Geistes, 178–179; Kirche als Institution, 196; Institution, 658–659.

zbawczej troski. Poszukiwanym kryterium jest więc możliwość współodpowiedzialnego udziału wiernych we wszystkich dokonaniach i decyzjach Kościoła<sup>127</sup>. Przecież Duch Święty udzielany jest ludziom w przyjmowaniu słowa Bożego i sakramentów nie dzięki łasce instytucjonalnego Kościoła, lecz dzięki łasce Boga, który posługuje się Kościołem jako narzędziem<sup>128</sup>. Kehl uważa, że im bardziej ta instytucjonalnie rozbudowana możliwość będzie zakotwiczona w posoborowych strukturach synodalnych, tym bardziej Kościół dzisiejszy będzie doświadczał siebie jako „wspólnoty wyzwolonych”, zawdzięczających swoją wolność wolności Chrystusa<sup>129</sup>. Kryterium rzeczywistego przekazywania wyzwalającej mocy Ducha Świętego to zdolność połączenia instytucjonalnego działania z odpowiedzialnym udziałem wiernych. Tylko wtedy kościelne instytucje staną się wiarygodnym narzędziem Kościoła jako „matki wolnych”<sup>130</sup>.

Kehl jest świadomy, że „konkretna wolność wiary” ma swoją ambiwalencję – instytucjonalna „konkretyzacja” niesie ze sobą pewne ryzyko. Dlatego należy pamiętać, że „charyzmatyczna” moc Ducha Świętego broni przed wyobcowaniem i relatywizuje tę konkretyzację oraz otwiera ją na ofiarowywaną przez Niego przyszłość. Dlatego wyzwalającą w konkretyzacji moc Ducha Świętego można najlepiej ukazać jako pełne napięcia nakierowanie na siebie rzeczywistości instytucjonalnej i rzeczywistości charyzmatycznej<sup>131</sup>.

---

<sup>127</sup> Por. Kirche als Institution, 196; Institution, 659.

<sup>128</sup> Por. Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 137.

<sup>129</sup> Por. Die Kirche, 401–402.

<sup>130</sup> Por. Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 138; Kirche als Institution, 196–197.

<sup>131</sup> Por. Kirche – Sakrament des Geistes, 179; Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung, 88nn, 119nn, 223nn, 319nn.

### 3. Kościół ukształtowany na wzór Syna – Jezusa Chrystusa

Lansowana przez nowszą teologię pneumatologiczną wizja Kościoła nie oznacza zaniedbania jego wymiaru chrystologicznego czy też traktowania go jako drugorzędny<sup>132</sup>. Nie ma bowiem innego Ducha Świętego niż Duch historycznego Jezusa Chrystusa, który prowadzi ludzkość do jedności komunii w wierze. Kehl podkreśla, że to właśnie dlatego tworzona przez Ducha Świętego wspólnota wierzących realizuje się istotnie w dalszym głoszeniu Dobrej Nowiny Jezusa (*martyria*), sprawowaniu sakramentów jako uobecniających znaków zbawczej bliskości Boga (*leiturgia*) oraz w praktycznym naśladowaniu Jezusa na drodze służby (*diakonia*). Jako wspólnota naśladowująca Jezusa, Kościół wyrasta z Jego życia, Jego śmierci i zmartwychwstania, jednoczy go Jego Duch, Jego woli jest on posłuszny, służy Jego zbawczej i wyzwalającej obecności wśród ludzi, trwa oczekując na Jego paruzję<sup>133</sup>. To właśnie stało się powodem przypisywania Kościołowi „znamienia” świętości, oznaczającej właśnie chrystologiczny jego wymiar. Będąc wielką „grzesznicą”, Kościół otrzymuje świętość dzięki niewzruszonej miłości Jezusa Chrystusa, który pozostaje wierny wobec swojej „Oblubienicy” i swojego „Ciała”<sup>134</sup>. Ta uświęcająca miłość wyraża się przede wszystkim w uświęcających znakach sakramentalnych, a szczególnie w sakramencie Eucharystii jako ich centrum<sup>135</sup>.

#### 3.1. Granice utożsamiania Kościoła z Chrystusem

Kehl wskazuje, że ukazanie na pierwszym miejscu pneumatologicznych wymiarów Kościoła ma na celu (między innymi) przewyżczenie zawężonej chrystologicznie wizji potrydenckiej i neoscholastycznej. Dotyczy

<sup>132</sup> Por. M. Jagodziński, *Trynitarne podstawy Kościoła jako komunii*, dz. cyt., 73–76.

<sup>133</sup> Por. *Die Kirche*, 79–80.

<sup>134</sup> Por. tamże, 402–410.

<sup>135</sup> Por. tamże, 126.

to najpierw – związanego z problemem historycznego „ustanowienia” Kościoła – redukcji eklezjologii niemal do funkcji legitymizującej hierarchię. Chodzi także o dogmatyczne utożsamianie Kościoła z Jezusem Chrystusem („żyjący Chrystus”, „trwające wcielenie”), prowadzące do immunizowania hierarchicznego elementu Kościoła. Duchowi Świętemu przypisywano z jednej strony sprawczość nieomylnego sprawowania sakramentów, przepowiadania słowa Bożego i orzeczeń Urzędu Nauczycielskiego, a z drugiej strony traktowano Go jako „Duszę” Kościoła – nie w sensie ożywiającej mocy Bożej, lecz jako wewnętrzną, nadającą kształt, formalną zasadę społecznej „korporacji” (*forma corporis ecclesiae*), dzięki której „widzialne” „Ciało Chrystusa” staje się „mistycznym”. Problematyczne w takim ujęciu stawało się traktowanie Ducha Świętego nie jako całkowicie suwerennego daru Boga, lecz jako ontologicznie należnej Kościołowi zasady konstytutywnej, utożsamianej z „najbardziej wewnętrzną” istotą Kościoła, co w konsekwencji stawało się podstawą „eklezjologicznego monofizytyzmu”, prowadzącego do redukcji i prawie „przebóstwiania” ludzkiego wymiaru tegoż Kościoła<sup>136</sup>.

### 3.2. Kościół jako sakrament zbawienia

Pneumatologiczna opcja wpłynęła na ponowne zastosowanie do Kościoła pojęcia „sakrament” po to, aby ukazać jego specyficzną relację do zbawczego działania Boga na rzecz świata (por. KK 48). Pojęcie to podkreśla nierozdzielność i niepomieszaną różność Kościoła wobec samoudzielenia się Boga w Jezusie Chrystusie i w Duchu Świętym (w odniesieniu do Chrystusa KK 1 mówi, że jest On „światłem dla narodów”, natomiast Kościół jest „odbiciem” tego światła; Kościół jest „jednocześnie w Chrystusie sakramentem, to znaczy znakiem i narzędziem najbardziej wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem, jak i jedności całej ludzkości”). Takie ujęcie zabezpiecza teologię tak przed mistycyzującą przesadą w odniesieniu do Kościoła, jak i przed czysto funkcjonalistycznym niedowartościowaniem go; nie pozwala ani na potraktowanie go jako czegoś obcego wobec Bożego zbawienia, ani na zatrzymanie się tylko na nim. Pojęcie „sakramentalnego uobecnienia” zbawienia wskazuje na drogę pośrednią między ekstremalnymi opcjami. Kehl używa do zobrazowania stojącego za tym myśleniem modelu pojęciowego ciekawego porównania do ludzkiej osobowości, która wyraża się poprzez znaki, gesty, zachowanie; wewnętrzne postawy nie są dostępne dla innych same w sobie, lecz tylko

<sup>136</sup> Por. tamże, 80–82.

za pośrednictwem ciała i języka, które z kolei mogą wyrażać prawdę, ale mogą także stać się narzędziem obłudy i kłamstwa. Kościół jako „sakrament zbawienia” jest więc przygodnym i grzesznym znakiem. Ponieważ po wywyższeniu Jezusa Bóg nie zaprzestał udzielania siebie światu, lecz pozostał obecny przez Ducha Świętego, by człowiek mógł mieć w wierze dostęp do Niego, całą zawartość zbawienia przez Jezusa Chrystusa uobecnił – mocą Ducha Świętego – w istotnych aktach realizowania się wspólnoty wierzących. Nie można jednak bezproblemowo utożsamiać samego zbawienia z tymi aktami, będącymi przecież tylko ograniczonymi, a nawet często grzesznymi manifestacjami niezmiernego działania Boga. Dialektykę tę Kehl próbuje opisać jako uobecnienie zbawczej miłości Boga w Jezusie Chrystusa *totum, sed non totaliter*, przywołując jednocześnie Balthasarowską myśl o „całości we fragmencie” i Rahnerowskie pojęcie „realnego symbolu”<sup>137</sup>. Na mocy wcielenia Jezus stał się „Prasakramentem” trójjedynego Boga, a po zesłaniu Ducha Świętego Kościół, jako wspólnota wierzących, stał się w analogiczny sposób (ułomnym z powodu ludzkiej słabości i grzechu) „sakramentem podstawowym” wszystkich symbolicznych i sakramentalnych aktów uobecniania się zbawczego działania Boga w świecie<sup>138</sup>.

Kehl mocno podkreśla sakramentalną stronę Kościoła, który jest „Mistycznym Ciałem Chrystusa”. To „Ciało” ma swoją historyczną i teologiczną podstawę istnienia w Eucharystii. Greckie *mysterion* to objawiona tajemnica zbawczej woli Boga. Jest nią najpierw sam Jezus Chrystus; z Niego wywodzi się Jego Ciało – Kościół, który uobecnia i głosi tę zbawczą wolę w sakramentach (przede wszystkim chrztu, pojednania i Eucharystii). Stąd właśnie pochodzi łaciński termin *sacramentum* jako tłumaczenie greckiego *mysterion*. Pojęcia te jeszcze mocniej uwydatniają rolę Eucharystii: Przez nią Kościół zostaje uformowany w Ciało Chrystusa, dzięki realno-symbolicznemu, sakramentalnemu udziałowi w Jego akcie ofiarnym (*koinonia*)<sup>139</sup>.

<sup>137</sup> Tamże, 84: „Die Realität der Liebe Gottes stellt sich im anderen ihrer selbst, in der von ihr frei-gesetzten menschlichen Gesichte dar; sie nimmt dieses andere als ihren eigenen Selbst-Ausdruck, als ihr ‘Symbol’ an, in das hinein sie sich auslegt und in unserer Erfahrungswelt real verwirklicht.“

<sup>138</sup> Por. tamże, 82–84.

<sup>139</sup> Por. tenże, *Die Kirche bei Eugen Biser. Zur ekklesiologischen Dimension seines Denkens*, „Stimmen der Zeit“ 219 (2001), 329–331. Kehl obrazuje tę myśl przy pomocy 1 Kor 10, 16–17: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czyż nie jest udziałem (*koinonia* lub *communicatio*) we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem (*koinonia* lub *participatio*) w Ciele Chrystusa. Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało (*soma*). Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba”

### 3.3. Eklezjalna opcja na rzecz ubogich i zbawczego pośrednictwa

Formalne określenie Kościoła jako „sakramentu zbawienia” Kehl konkretyzuje w świetle stwierdzenia KK 7 głoszącego, że wszystkie członki „Ciała Chrystusa” muszą zostać ukształtowane na wzór Chrystusa. Działanie Ducha Świętego jednoczące Kościół w komunii nakierowane jest właśnie na to, by zgodnie z pierwotnym zamierzeniem Stwórcy cała rzeczywistość stała się na wzór „odblasku niewidzialnego Boga, Pierworodnego wobec całego stworzenia, w którym wszystko zostało stworzone” (por. Kol 1, 1n). Pierwszy w tym odwzorowaniu jest Kościół, osiągający w swojej historyczno-społecznej przestrzeni kształt miłości. To pierwotne bycie ukształtowanym na wzór Chrystusa, które czyni Kościół obrazem trynitarniej i historycznej relacji Syna do Ojca, zawiera się w jego zbawczym i wyzwajającym działaniu<sup>140</sup>.

W tej zasadzie chrystologicznego kształtowania Kehl dostrzega najgłębszą podstawę ponownego odkrycia pierwotnie komunijnego charakteru Kościoła jako „Kościół ubogich”. Ogromne wyczerlenie na eklezjalną opcję na rzecz ubogich (i związana z tym sympatia dla impulsów płynących od teologii wyzwolenia<sup>141</sup>) należy do najbardziej charakterystycznych cech teologicznej wrażliwości dogmatyka z Frankfurtu, który motywuje swoją postawę historyczno-zbawczą charakterystyką działania Boga stającego zawsze po stronie pokrzywdzonych. To działanie ma swe źródło w intertrynitarnym doświadczeniu „ubóstwa” Syna wobec Ojca. W takim kontekście solidarność z ubogimi – podkreśla – należy do najbardziej wiarygodnych cech eklezjalnej „kon-formacji”<sup>142</sup>.

Drugim elementem chrystologicznego odwzorowania jest całkowite oddanie się zbawczemu pośrednictwu. Nawiązując do myśli H. U. von Balthasara, Kehl pisze o konieczności zachowania przez Kościół „receptywności” na wzór postawy Syna wobec miłości Ojca i o „maryjnym nastawieniu zasadniczym” w postaci współ-zaangażowania, bez których Kościół stałby się tylko przeszkadzającym „twarem pośrednim” między

(tamże, 330).

<sup>140</sup> Por. Die Kirche, 85–86.

<sup>141</sup> Por. tenże, *Option für die Armen, marxistische Gesellschaftsanalyse und katholische Dogmatik. Zur Dogmeninterpretation innerhalb der Theologie der Befreiung*, w: W. Löser – K. Lehmann – M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985, 479–512.

<sup>142</sup> Por. Die Kirche, 86–87; tenże, *Option für die Armen...*, dz. cyt., 490–512; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 172–174.



Bogiem a ludźmi. Dlatego charakterystyczną cechą postawy każdego chrześcijanina musi być proegzystencja<sup>143</sup>. Kehl podkreśla analogiczny tylko charakter chrystologicznego ukształtowania Kościoła – uczestnictwo w Jego pośrednictwie może realizować się tylko jako posłuszne naśladowanie, jako „udział na odległość” (H. U. von Balthasar)<sup>144</sup>.

Biblijno-patrystyczne obrazy tej relacji Kościoła do Chrystusa ukazują najściślej, „cielesną” jedność Kościoła z Chrystusem, tworzącą społeczną przestrzeń życia wywyższonego Pana pośród ludzi – „Ciało Chrystusa”, oraz wymagającą oczyszczenia, uświęcenia i ochrony, różność Kościoła – „Oblubienicy Chrystusa”. Głównymi aktami stawania się „Ciałem” i „Oblubienicą” są sakramenty chrztu i Eucharystii. W Eucharystii przede wszystkim wyraża się najpełniej pneumatologiczny, chrystologiczny i eschatologiczny wymiar Kościoła. Duch Święty jednoczy przez nią Kościół w komunii, poprzez włączenie ludzi w samoodanie Chrystusa, otwieranie ich na siebie nawzajem i czynienie ich przez to sakramentem miłości Boga<sup>145</sup>.

### 3.4. Świętość *communio sanctorum*

Przyjmując „święte dary” sakramentalne, Kościół konstytuuje się jako „wspólnota świętych” (świętych obcowanie) – *communio sanctorum*. Określenie to specyfikuje go wyraźnie jako eucharystyczną wspólnotę stołu. Tradycja teologiczna wskazuje na trzy znaczenia tego określenia: sakramentalne, osobowe i eschatologiczne.

Sakramentalne znaczenie *communio sanctorum* wskazuje na udział wierzących w „świętych tajemnicach” – przede wszystkim w Eucharystii. W tym podstawowym znaczeniu oznacza komunikację (*communicatio*) i udział (*participatio*) w wydanym Ciele i Krwi Jezusa Chrystusa. To „wydanie” Jezusa Chrystusa uobecnia się mocą Ducha Świętego w *sancta* – świętych darach eucharystycznej wspólnoty stołu – oznaczanych pierwotnie liczbą mnogą: *sanctorum*. *Communio sanctorum* oznacza więc *communicatio in sacris* – udział w „świętych”. Kehl podkreśla, że w tym znaczeniu uwidoczni się moment Kościoła jako (eucharystycznego) daru uprzedniego, jako udzielonej uprzednio przestrzeni życia wiary. Jeśli człowiek pozwoli na to, by ogarnęła go ta przestrzeń, zostaje uświęcony przez „uświęcający” Kościół<sup>146</sup>.

<sup>143</sup> Por. Kirche für die anderen, 426–434; Kirche in der Sorge, 57–65.

<sup>144</sup> Por. Die Kirche, 87–88.

<sup>145</sup> Por. tamże, 89.

<sup>146</sup> Por. tamże, 127.

Na mocy udziału w uświęcanym ciągle przez Chrystusa w Eucharystii i uświęcającym (dzięki temu) Kościele, powstaje wspólnota świętych osób (wymiar osobowy): komunია oznacza więc także zaistnienie osobowego zjednoczenia ludzi przyjmujących Ciało Chrystusa, tworzących wspólnotę wszystkich uświęconych przez Chrystusa. Kehl zaznacza (przywołując myśl św. Augustyna), że relacja ta nie jest jednokierunkowa. Przy zachowaniu teologicznego ustawienia uświęcającego Kościoła w pozycji poprzedzającej konkretne osoby, trzeba koniecznie pamiętać, że nie istnieje żadna czysto „obiektywno-sakramentalna” świętość Kościoła, niezwiązana z egzystencjalną świętością ludzi wierzących. Eucharystyczna znaki otrzymują bowiem swoją uświęcającą moc właśnie przez osobowe „wydanie się” Jezusa Chrystusa oraz otwarcie się, przyjęcie i pozwolenie na uświęcenie się przez konkretnych „świętych”. To oni stanowią „wspólnotę wiary, nadziei i miłości” (KK 8) i tylko w przestrzeni tak egzystencjalnie przeżytej świętości mogą zaistnieć uświęcające znaki, „obiektywizujące” w sobie osobową odpowiedź wiary, a jednocześnie zawierające w sobie moc miłości, która budzi i wzywa do tej odpowiedzi<sup>147</sup>.

Eschatologiczny wymiar *communio sanctorum* wskazuje na przynależność do Kościoła świętych wszystkich czasów: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Wobec zawężania tego wymiaru świętości do świętych przeszłości, II Sobór Watykański w KK przesuwaa punkt ciężkości na styk eklezjologii z eschatologią. Podstawą kultu świętych jest nie tyle ich indywidualna świętość, ile jej znaczenie dla komunii Kościoła, obejmującej tak wymiar pielgrzymowania w historii, jak i eschatologicznego oczyszczenia oraz doskonałości. Świętość świętych jest tą samą świętością, która najpierw udzielona została przez Chrystusa jako eucharystyczna wspólnota Jego Ciała, a potem rozwinęła się w pełni osobowego kształtu życia ludzi. Święci w niebie tworzą wraz z pielgrzymującymi świętymi jedną wielką wspólnotę nadziei, która połączona jest solidarnością sięgającą poza granice śmierci<sup>148</sup>.

<sup>147</sup> Por. tamże, 127–128.

<sup>148</sup> Por. tamże, 128–129.

## 4. Kościół powołany do królestwa Ojca

Oparcie Kościoła na trynitarnej tajemnicy Boga przejawia się już w stworzeniu świata. W kontekście grzechu i powszechnej woli zbawczej Boga staje się on miejscem ofiarowanego i przyjętego zbawienia. Kościół jest więc dziełem Ojca<sup>149</sup>, ponieważ całe stworzenie odnajduje swój ostateczny sens w Jego woli wyniesienia ludzi do udziału z życiem Bożym. We wszystkich, którzy przyjmują to powołanie, realizuje się pierwotne postanowienie Ojca, „aby się stali na wzór obrazu Jego Syna” (Rz 8, 29). Można w tym pod pewnym względem widzieć uprzednią formę Kościoła (*ecclesia ab Abel*). Pogląd taki jest prawomocny ze względu na stworzenia świata w Chrystusie i nakierowaniu go na Niego – jako obecnego i działającego od początku pierwowzoru i przyczyny celowej, umożliwiającej jednocześnie zbawienie. Przez to Bóg gromadzi sprawiedliwych wszystkich czasów i przestrzeni w swój „Kościół”, będący całkiem realnym i widzialnym, uprzednim odwzorowaniem przyszłej postaci historycznej<sup>150</sup>.

Kehl stwierdza, że jeszcze wyraźniejsza w teologii II Soboru Watykańskiego jest perspektywa eschatologiczna Kościoła, ustawiająca go w szczególnym związku z Ojcem. Ostateczne spełnienie całego stworzenia nastąpi wtedy, gdy wszyscy sprawiedliwi „zostaną zgromadzeni w Kościele powszechnym u Ojca” (KK 2). Dopiero wtedy także Kościół osiągnie swój cel ostateczny, a do tego momentu służy ludzkości w Chrystusie jako sakrament, czyli znak i narzędzie wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jednością całego świata (por. KK 1. 9). W tej uniwersalnej jedności trzeba widzieć istotny aspekt królestwa Bożego, obecnego już w Chrystusie i zmierzającego do jego pełni<sup>151</sup>. W Kościele jest ono obecne w tajemnicy (por. KK 3; KDK 39), on oznajmia je i utwierdza wśród narodów, jest jego ziarnem i początkiem (por. KK 5), on dzięki obecnemu w nim (przez Ducha Świętego) zmartwychwstałemu Panu może być nazywany

---

<sup>149</sup> Por. M. Jagodziński, *Trynitarne podstawy Kościoła jako komunii*, dz. cyt., 76–78.

<sup>150</sup> Por. Die Kirche, 90–91.

<sup>151</sup> Por. tamże, 93–103.

„obejmującym wszystko sakramentem zbawienia” (KK 48). Słowa te podkreślają tak tożsamość, jak i różnicę między Kościołem a królestwem Bożym. Z jednej strony Kościół jest antycypacją tego królestwa na sposób realno-symboliczny, z drugiej strony jest od tego królestwa radykalnie różny (z powodu ludzkiej grzeszności i ograniczoności) i razem ze wszystkimi ludźmi dobrej woli pielgrzymuje z nadzieją ku spełnieniu obietnicy. Sakramentalność urzeczywistniania królestwa może powodować pokusę uznania samowystarczalności Kościoła. W rzeczywistości jednak sens Kościoła nie jest zawarty w nim samym – on ma tylko służyć doprowadzeniu całego stworzenia do królestwa Bożego i musi być nakierowany na tę powszechną komunie<sup>152</sup>. O takim wymiarze Kościoła mówi także trzecie jego „znamię” – powszechność, „katolickość”<sup>153</sup>.

---

<sup>152</sup> Por. tamże, 91–92, tenże, *Die Kirche bei Eugen Biser...*, dz. cyt., 330–331.

<sup>153</sup> Por. *Die Kirche*, 129–130, 411–430.

## 5. Komunia Kościoła w wymiarze hierarchicznym i kolegialnym

Kehl zauważa, że na pozór wydawać by się mogło, iż elementy konstytutywne dla struktury Kościoła pojętego jako sakrament Komunii Boga wyczerpują się wraz ze wskazaniem na odniesienie do Trójcy Świętej i Jej poszczególnych Osób, jako że ze współgrania tych odniesień i ich najwyższej pod względem teologicznym rangi wyrasta systematyczna jedność i całość Kościoła. W rzeczywistości jedność „synodalnego”<sup>154</sup> (Kehl preferuje używanie terminu „synodalność” zamiast „kolegialność”) i „hierarchicznego” (Kehl uważa, że należałoby tego sformułowania raczej unikać, a posługuje się nim z braku lepszego, umieszczając go jednak w cudzysłowie) ujęcia Kościoła stanowi, według Tradycji i ostatniego Soboru, strukturalną zasadę i konstytutywny rys teologicznego oraz empirycznego urzeczywistniania się Kościoła katolickiego<sup>155</sup>.

Kehl wskazuje, że paralelne do tej treści znaczenie posiada także znamię „apostolskości” Kościoła, dzięki której zachowuje on ciągle swoją tożsamość w czasie i przestrzeni. „Apostolskość” oznacza bowiem trwanie w napięciu między „gromadzeniem” a „posłannictwem”, między trwaniem w tożsamości a zbawczym znaczeniem, między wiernością wobec przeszłości a otwartością na teraźniejszość i przyszłość. To właśnie wyraża się w strukturalnym napięciu „synodalno-hierarchicznego” ustroju Kościoła<sup>156</sup>.

### 5.1. Komunia hierarchiczna

II Sobór Watykański mówi o „wspólnocie (*communio*) hierarchicznej” (KK 21) w kontekście włączenia poszczególnych biskupów we wspólnotę

---

<sup>154</sup> Por. tenże, *Synode, II. Systematisch-theologisch*, w: W. Kasper u. a. (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. IX, Freiburg – Basel – Rom – Wien 2000, 1187.

<sup>155</sup> Por. *Die Kirche*, 103–104.

<sup>156</sup> Por. tamże, 130–131, 430–443; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 201–209.

kolegium biskupiego (wraz z papieżem)<sup>157</sup>, co obejmuje również dziedzinę relacji Kościołów partykularnych do Kościoła powszechnego<sup>158</sup>. Kehl zauważa trzy motywy działania Soboru: próbę uzgodnienia (przynajmniej werbalnego) patrystycznej, sakramentalnej eklezjologii komunijnej z eklezjologią jurydyczno-centralistyczną (średniowieczną, kontrreformacyjną i I Soboru Watykańskiego); obronę przed romantycznymi wątkami i zaakcentowanie sakramentalno-prawnych następstw komunijnego rozumienia Kościoła; ukazanie nierozwiązywalnego napięcia między jednością a wielością oraz między integracją a zróżnicowaniem na wszystkich poziomach struktury Kościoła. Dotyczy to odniesień konkretnych wiernych do sakramentalnie i urzędowo ujętego Kościoła, różnych wspólnot do Kościoła lokalnego (kierowanego przez biskupa), prezbiterów do prezbiterium i biskupa, a także Kościołów partykularnych do Kościoła powszechnego (reprezentowanego przez kolegium biskupów i papieża). Momentem integrującym i stwarzającym jedność komunii Kościoła jest hierarchiczność. Jej celem nie jest uniformizujące zawężanie zróżnicowanej wielości we wspólnotcie, lecz skuteczne przeciwdziałanie skłonnościom do partykularyzmu oraz zachowywanie Kościoła w jedności zdolnej do życia i działania<sup>159</sup>.

### 5.1.1. Komunijna relacja między Kościołem powszechnym a Kościołami partykularnymi

Kehl twierdzi, że decydującym krokiem, który wprowadził na nowo rozumienie Kościoła i urzędu kościelnego w horyzont biblijno-patrystycznego pojmowania, było przyznanie w KK prawa bytu wielości „Kościołów” w ramach Kościoła katolickiego i ekumenicznie postrzeganej reszty Kościołów. Jakkolwiek przeważa tam forma pojedyncza – „Kościół”, przyznaje się Kościołom lokalnym i partykularnym tę samą rangę co Kościołowi powszechnemu (por. KK 23, DE 11)<sup>160</sup>. Jeśli urzeczywistniają one w prawomocny sposób istotne elementy życia kościelnego, są w pełnym sensie Kościołami – pod warunkiem świadomego włączania się do „wspólnoty Kościołów” (*communio ecclesiarum*)<sup>161</sup>. Według biblijnego i patrystycznego rozumienia Kościół konstituuje się (w jednakowym

<sup>157</sup> Por. Die Kirche, 372–383.

<sup>158</sup> Por. tamże, 368–372.

<sup>159</sup> Por. tamże, 104–105; M. Jagodziński, *Komunijna „fenomenologia” Kościoła według Medarda Kehla SJ*, dz. cyt., 264–267.

<sup>160</sup> Por. tamże, 368–369.

<sup>161</sup> Por. *Wohin geht die Kirche?*, 80–81.

stopniu pierwotności) jako „jeden” Kościół i „wielość” Kościołów (i wspólnot)<sup>162</sup>. Nie można tych dwu elementów wyprowadzać od siebie i nie można ich do siebie zredukować – razem tworzą treść i wartość Kościoła. Staje się to w ten sposób, że w wyniku ich wzajemnych odniesień, Kościół powszechny staje się tylko „w” i „z” Kościołów partykularnych – tam „jest” (KK 23), a poszczególne Kościoły urzeczywistniają swój byt tylko w ramach komunikatywnej jedności wszystkich Kościołów<sup>163</sup>.

Tylko wtedy, gdy dochodzi do głosu pierwotna i równowartościowa wielość Kościołów lokalnych i partykularnych, niezuniformizowanych, lecz zachowujących swoje zróżnicowanie, Kościół powszechny (Kehl podkreśla, że chodzi tu o coś innego niż „Kościół światowy”<sup>164</sup>) staje się w pełni Kościołem. Uniformizacja natomiast przeszkadza Kościołowi w osiągnięciu jego najgłębszego urzeczywistnienia się jako „wspólnoty Kościołów”, odbierając mu teologiczny charakter Kościoła-wspólnoty. W odwrotnej sytuacji jednak, poszczególne Kościoły jest o tyle w pełnym sensie „Kościołem”, jeśli przy całej swojej samodzielności włącza się w całość przymierza wszystkich Kościołów partykularnych, to znaczy do Kościoła powszechnego. Nie może więc Kościół partykularny przesadzać w podkreślanii swojej wartości do tego stopnia, że zaniknie przy tym strukturalna jedność i zdolność do działania Kościoła powszechnego. Gotowość do integracji ze strony Kościołów lokalnych oraz gotowość do uznania prawomocnej różnorodności ze strony Kościoła powszechnego tworzą w ten sposób razem warunek pomyślnego skutecznienia Kościoła jako „wspólnoty Kościołów”<sup>165</sup>. Sytuacja taka stwarza więc konieczność wzajemnej otwartości i gotowości do skorygowania dotychczasowych postaw<sup>166</sup>.

W kontekście narastającego oczekiwania na reformy strukturalne Kehl twierdzi, że decentralizacja może przybrać postać teologicznego i prawnego dowartościowania kontynentalnych konferencji episkopatów, co prowadziłyby do „policentryzacji” Kościoła na wzór starożytnej „pentarchii” patriarchatów – z Rzymem jako centrum. Na podobieństwo starodawnych synodów regionalnych Kościoły lokalne mogłyby w ramach

<sup>162</sup> Por. tamże, 81–82

<sup>163</sup> Por. Die Kirche, 369–370; tenże, *Der Disput der Kardinäle. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen*, „Stimmen der Zeit“ 4 (2003), 219–232.

<sup>164</sup> Por. *Ecclesia universalis*, 253.

<sup>165</sup> Por. tamże, 240–257.

<sup>166</sup> Por. Die Kirche, 371–372; Das Konzil hat die Ortskirchen aufgewertet, 8; Die jüngste Kontroverse, 124–137; tenże, *Ekklesiologie*, w: W. Kasper u. a. (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. III, Freiburg–Basel–Rom–Wien<sup>3</sup>1995, 572–573; A. Czaja, dz. cyt., 257–259.

synodów kontynentalnych regulować najbardziej palące sprawy swojego regionu przy uwzględnianiu problemów całego Kościoła. Pluriformizacja służyłaby większej samodzielności Kościołów lokalnych i ich wspólnot kontynentalnych, co stanowiłoby strukturalne urzeczywistnienie eklezjologicznych impulsów ostatniego Soboru<sup>167</sup>.

#### 5.1.2. Komunijny wymiar prymatu w kontekście kolegialności biskupiej

Zgodnie z praktyką Jezusa powołującego i posyłającego apostołów jako „kolegium”, starożytną praktyką komunijną i kolegialnie sprawowaną liturgią sakry biskupiej, II Sobór Watykański sytuuje urząd biskupi – zgodnie z jego naturą – w „hierarchicznej wspólnocie z głową i członkami kolegium” (KK 21). Z dokumentów Soboru wynika, że kolegium biskupie i jego władza nie wynikają z następczego zsumowania biskupów i ich uprawnień, lecz w swojej jedności kolegium to – podtrzymywane przez Ducha Świętego – jest uprzednie wobec poszczególnych biskupów. Sakra włącza biskupa do kolegium, a związana z nią władza przysługuje biskupowi tylko jako członkowi tego kolegium. W czasie udzielania sakry następuje jednocześnie udzielenie władzy w Kościele lokalnym i włączenie do ogólnokościelnego organu władzy, a obydwa te procesy warunkują się wzajemnie<sup>168</sup>.

Najwyższa władza w odniesieniu do całego Kościoła występuje w postaci kolegialnej i prymacjalnej. Kolegium biskupie nie otrzymuje jej od papieża ani też nie posiada jej dlatego, że papież musi należeć do kolegium i stąd partycypuje ono w jego władzy. Tak jak władza prymatu, tak też władza kolegium biskupów pochodzi wprost od Chrystusa, ale może być wykonywana tylko we wspólnocie z biskupem Rzymu. Wewnątrz kolegium biskupów, które ukazuje wielość i powszechność ludu Bożego, papież jest ucieleśnieniem jedności Kościoła i jedności kolegium. Tak jak Piotr nie został ustanowiony pasterzem na zewnątrz kolegium apostołów, tak też papież nie może spełniać swojej prymacjalnej posługi na rzecz jedności Kościoła poza lub ponad kolegium biskupów. Stąd większość teologów, zaznacza Kehl, mówi dzisiaj nie o podziale najwyższej i pełnej władzy w Kościele na dwa oddzielne „podmioty” (samego papieża i papieża wraz z kolegium biskupów), lecz o jednym jej „podmiocie” – kolegium biskupów, podległym papieżowi jako jego prymacjalnej głowie. Nie oznacza to oczywiście odmówienia papieżowi prawa do samodzielnego wykonywania jego władzy. Także wtedy jednak działa on zawsze jako

<sup>167</sup> Por. Das Konzil hat die Ortskirchen aufgewerte, 7–8; tenże, *Synode*, dz. cyt., 1187–1188.

<sup>168</sup> Por. *Die Kirche*, 372–373.



„następca Piotra” i dlatego jako głowa kolegium biskupów. Dlatego też każdy prawdziwie prymacjalny akt papieża jest na zasadzie wewnętrznej konieczności teologicznej zintegrowany z komunią Kościoła i z kolegium biskupów. „Głowa” bez kolegium byłaby tak samo sprzeczna sama w sobie, jak kolegium bez „głowy”. Ściśle kolegialny podmiot najwyższej władzy w Kościele ma więc – odpowiadające jego wewnętrznej strukturze – dwa sposoby działania: przez papieża jako jego głowę, lub ściśle kolegialnie we właściwym sensie tego słowa<sup>169</sup>.

Kehl pyta także o praktyczno-prawne skutki teologicznego włączenia urzędu Piotra w komunijne struktury Kościoła. Chodzi oczywiście nie o ograniczenie władzy papieża czy też o zapobieganie ewentualnej możliwości nadużycia jego władzy, lecz o rozwinięcie możliwych konsekwencji, narzucających się z mocą wewnętrznej logiki teologicznej. Zgodnie ze starożytnymi zasadami komunijnej eklezjologii, fundamentalny charyzmat Kościoła Rzymskiego i jego biskupa polega na byciu świadkiem, gwarantem i punktem odniesienia prawdziwej wiary apostoelskiej, strażnikiem i „żywą pamiątką” przekazu wiary. Akcent pada więc wyraźnie na pastoralny wymiar ogólnokościelnego urzędu pasterskiego, co nie oznacza oczywiście stawiania pod znakiem zapytania uprawnień do sprawowania władzy<sup>170</sup>.

Jedność Kościoła nie może być więc w dalszym ciągu pojmowana na sposób uniformistyczno-centralistyczny, lecz jako wielorako zróżnicowana wspólnota Kościołów, dla których posługa papieska polega na tworzeniu centrum jedności wewnątrz komunii różnorodnych Kościołów oraz braterskiej pomocy w odnajdywaniu i zachowywaniu ich tożsamości wewnątrz tej wspólnoty. Papież nie stwarza jedności Kościoła, lecz strzeże wiary i miłości oraz prawomocnej wielości lokalnych tradycji kościelnych<sup>171</sup>. To samo dotyczy jedności o wymiarach ekumenicznych, włączających Kościoły prawosławne i poreformacyjne, z uwzględnieniem jednak różnych dróg teologicznego uznania urzędu Piotra i komunii wspólnoty<sup>172</sup>.

Kehl jest zdania, że kolegialny charakter urzędu Piotra ukazałby się o wiele wyraźniej na płaszczyźnie wewnątrzkatolickiej, gdyby synodowi biskupów przyznać nie tylko rolę doradczą, lecz także decydującą. Wyniki jego obrad mogłyby być uznawane w sposób analogiczny do soboru za wspólny wyraz jednego, kolegialnego i prymacjalnego zarazem, najwyższego gremium przewodzącego Kościołowi. To samo dotyczy synodów

<sup>169</sup> Por. tamże, 372–376.

<sup>170</sup> Por. tamże, 376–377.

<sup>171</sup> Por. tamże, 377.

<sup>172</sup> Por. tamże, 377–378.

partykularnych, powoływanych i prowadzonych przez Rzym, jak również możliwości teologicznego i prawnego dowartościowania konferencji episkopatów jako pośrednich elementów strukturalnych między poszczególnymi biskupami a papieżem<sup>173</sup>. Kehl wspomina, że nadzwyczajny synod biskupów z 1985 r. był bardzo bliski tej pozycji, dostrzegając w teologii komunijnej „sakramentalną podstawę” zasady kolegalności. Oprócz jej urzeczywistnienia się w ścisłym i pełnym sensie w działaniach całego kolegium biskupów wraz z jego głową, tego typu instancje stanowiłyby częściowe, specyficzne urzeczywistnianie, autentyczny znak i narzędzie kolegalności. Kehl podkreśla, że na podstawie analizy historii starożytnej komunii Kościołów można wykazać wyraźnie, że tylko dwubiegunowa struktura (lokalnego biskupstwa i ogólnokościelnego papieństwa) prowadzi do stopniowego zaniku komunii jako prawdziwej wspólnoty Kościołów – na Zachodzie Kościoły lokalne zostały „wessane” przez strukturę rzymską, na Wschodzie komunია pozbawiona skutecznego urzędu Piotra rozpadła się na wiele części i została pozbawiona zdolnej do działania jedności. Jedynie struktura triadyczna (Kościół lokalny, Kościół regionalny i Kościół powszechny) jest w stanie zagwarantować powstrzymanie rozpadu całej komunii na wielość Kościołów lokalnych, a także zachowanie ich katolickiego ciężaru właściwego w obliczu papieskiego prymatu. Jeśli chce się prawdziwie trwałej i żywej struktury komunijnej Kościoła, podkreśla Kehl, trzeba umacniać te synodalne „instancje pośrednie” – bez tego tak teologia, jak i duchowość komunijna staną się niewiarygodne<sup>174</sup>.

Newralgicznym punktem komunii stała się dzisiaj, według Kehla, kwestia wyboru czy mianowania biskupów. Postuluje uwzględnienie faktu, że nominacja biskupia stanowi zasadniczą funkcję kościelnej komunii, w związku z czym włączyć w ten proces należy nie tylko jedną instancję, lecz wszystkie strukturalne płaszczyzny komunii kościelnej – lokalną (np. radę kapłańską, radę duszpasterską), partykularną (np. konferencję episkopatu) i powszechną (papież i dykasterie rzymskie)<sup>175</sup>.

## 5.2. Napięcie między kapłaństwem wspólnym a hierarchicznym

Kehl zauważa, że skoro dla katolickiego rozumienia Kościoła związek komunii i hierarchiczności posiada aż tak wielką wartość, to musi to

<sup>173</sup> Por. *Wohin geht die Kirche?*, 84–87.

<sup>174</sup> Por. *Die Kirche*, 378–381.

<sup>175</sup> Por. tamże, 381–383; *Wohin geht die Kirche?*, 87–89.

wynikać z systematycznego powiązania tego związku z trynitarnymi podstawami Kościoła katolickiego. Powiązanie to natomiast ukazuje się w tym, że strukturalne napięcie między kapłaństwem wspólnym i hierarchicznym wyrasta z teologicznego napięcia między wymiarem pneumatologicznym a chrystologicznym w Kościele i jest sakramentalnym wyrazem tego teologicznego napięcia. „Hierarchiczna” i „synodalna” jednocześnie struktura Kościoła jest dla Kehla czwartym elementem definicji Kościoła, który to element wprawdzie nie ma aż tak wysokiej rangi, jak elementy trynitarne, ale jest konstytutywny dla Kościoła jako komunii i może być traktowany jako pochodny, rozwijający „element systemowy”<sup>176</sup>.

Pneumatyczny wymiar Kościoła oznacza, że jedność Kościoła jest dziełem Ducha Świętego, który w Chrystusie i we wszystkich wiernych jest tą samą mocą jednoczącej miłości Boga. Uformowana przez Niego wspólnota obejmuje ludzi, którzy mają zasadniczo jednakową godność i znaczenie w obliczu Boga oraz w relacjach międzyludzkich, wspólny udział w królewskim, prorockim i kapłańskim posłannictwie Jezusa Chrystusa, a także zostaje im wszystkim ofiarowany nadprzyrodzony zmysł wiary, służący powszechnemu konsensowi w sprawach wiary i moralności. Równość wszystkich wierzących jest fundamentem porządku i struktury kościelnej. Kehl zaznacza, że ostatni Sobór świadomie umieścił tę prawdę w KK 9–17 przed wzmianką o hierarchicznym ujęciu Kościoła. Nie oznacza to przy tym wcale podążania za demokratyzującym duchem czasu, lecz powrót do własnych, biblijnych źródeł świadomości Kościoła<sup>177</sup>.

Strukturalnym odwzorowaniem tej równości jest przyznanie przez Sobór większej roli elementowi synodalnemu (radom i synodom), a trudności i problemy w skutecznieniu tej wizji nie powinny nikogo dziwić po tysiącu lat innej praktyki życia kościelnego<sup>178</sup>. Znaczące jest w każdym razie, że przez cały czas trwania Kościoła obok władzy papieża istniała druga „władza najwyższa” – kolegium biskupów. Kehl podkreśla, że równość i kolegialność nie może prowadzić do chaosu, w związku z czym konieczny jest także regulujący wszystko porządek prawny. Nie może to jednak prowadzić do usztywnienia, które w kontekście usilnego wskazywania na Kościół jako na tajemnicę prawie całkowicie wyklucza analogiczne przejmowanie demokratycznych czy federalistycznych form strukturalnych społeczeństwa, bliskich mentalności dzisiejszego człowieka<sup>179</sup>.

<sup>176</sup> Por. Die Kirche, 105–106.

<sup>177</sup> Por. tamże, 106–107.

<sup>178</sup> Por. tenże, *Synode...*, dz. cyt., 1187–1188.

<sup>179</sup> Por. Die Kirche, 107–110; *Wohin geht die Kirche?*, 73–78.

Kehl podkreśla także, że Duch Święty, sprawiający fundamentalną jedność wierzących, wnosi do Kościoła także wielość i różnorodność, która manifestuje się w różnorodnych charyzmatach. W ramach tego charyzmatycznego zróżnicowania Duch Święty jest autorem dalszego rozróżnienia, na podstawie którego ostatni Sobór mówi o „hierarchicznych i charyzmatycznych darach” (por. KK 4). Do „darów hierarchicznych” należą „posługi” lub „urzędy” (*ministeria*) biskupa, prezbitera i diakona, reprezentujące chrystologiczny aspekt wymiarów Kościoła – autorytet Chrystusa jako Głowy Ciała<sup>180</sup>.

Jeśli Kościół pojmuje siebie jako „sakrament” osiąganego w Chrystusie i w Duchu Świętym zbawienia, jest uprawniony do wrażenia tego swojego stosunku do Nich na sposób „sakramentalny”, tzn. na płaszczyźnie struktur koniecznych do uobecniania tego zbawienia. Ta właśnie rzeczywistość powinna uwidocznić się w strukturalnej relacji między urzędem a wspólnotą wierzących. Decydującym uzasadnieniem teologicznym tego, że sakramentalny urząd nie jest tylko jednym z wielu charyzmatów, lecz prawomocnym i obowiązującym w swej służbie dla jedności Kościoła, jest uzdolnienie tegoż urzędu przez Ducha Świętego do działania „*in persona Christi capitis*” (KK 10) – skuteczniana w sakramentalny sposób działania Chrystusa jako Głowy w Jego Kościele i dla tego Kościoła. Urzędowe reprezentowanie Chrystusa ma miejsce zawsze wewnątrz podarowanej przez Ducha Świętego równości wszystkich wierzących i nie może prowadzić do utożsamiania urzędu z Chrystusem, a także do wypełniania go na sposób analogiczny do wewnątrzświatowych struktur władzy. Kehl cytuje św. Augustyna, piszącego o swoim biskupstwie „dla” i „ze” wszystkimi braćmi w wierze, i uważa, że to zestawienie relacji ustawia urząd sakramentalny dokładnie w punkcie przecinania się pneumatologicznie i chrystologicznie uzasadnionej struktury Kościoła. Sakramentalne kapłaństwo ma służyć powszechnemu posłannictwu wszystkich wierzących, umożliwiać je i ożywiać, także na polu strukturalnym. Jest przyporządkowane z wzajemnością kapłaństwu wspólnemu i wraz z nim uczestniczy w kapłaństwie Chrystusa<sup>181</sup>.

### 5.2.1. Miejsce hierarchii w komunii Kościoła

Kehl uważa, że w świetle komunijnego spojrzenia na Kościół warto zapytać, czy posługa sakramentalnego kapłaństwa powinna być łączona

<sup>180</sup> Por. Die Kirche, 110–111.

<sup>181</sup> Por. tamże, 111–115; tenże, *Perspektiven für den priesterlichen Dienst in der gegenwärtigen Glaubenssituation*, „Pax Korrespondenz“ 3 (2000), 9–10.

z myślącym i budzącym zastrzeżenia słowem „hierarchia”. Zastrzeżenia budzi związany z nim model myślowy, ukazujący wspólnotę wierzących jako drabinę zstępujących stopni (od papieża do katechumena), co trudno z kolei zestawić z fundamentalną równością wszystkich członków Kościoła. Niepokojące jest także to, że termin ten wprowadza do kościelnej komunii kategorię „panowania”, i jakkolwiek chodzi tu o „świętą władzę”, nie sposób uniknąć skojarzeń z krytykowanymi przez Jezusa „władcami” i ich metodami działania (por. Mt 20, 25nn). Jezus zdecydowanie przeciwstawił się przejmowaniu przez wspólnotę uczniów struktur żydowskiej wspólnoty wiary (por. Mt 23, 8nn), znosząc zasadę nadrzędności posługujących wobec tych, którym posługują. Dlatego Kehl optuje za postępującym zaniechaniem użycia słowa „hierarchia” na korzyść preferowanego przez Sobór terminu „posługa”. Uważa, że właściwa treść związana z tym słowem jest wyrażana wtedy o wiele autentyczniej. Chociaż rzeczywiście od czasów apostoelskich (por. KK 28) posługa ta ukształtowała się trójstopniowo i jest „hierarchicznie” ukształtowana, trzeba strzec się przed przenoszeniem na wspólnotę relacji wyższości i podporządkowania, która jest uzasadniona jedynie wobec Jezusa jako „Mistrza” uczniów i Głowy Ciała. Trzeba zapobiegać także odgradzaniu „sakralnej” sfery urzędowej od „świeckiego” świata laików, gdyż to sprzeciwiałoby się jednoznacznym wypowiedziom Biblii o „świętości” i „wybraniu” całego ludu Bożego, odróżniającego się dzięki temu od niewierzącego środowiska<sup>182</sup>.

### 5.2.2. Miejsce świeckich w komunii Kościoła

Specyfiką odnowionego, szerszego patrzenia na Kościół, jest uwzględnienie w jego strukturze ludzi świeckich. Kehl zaznacza tymczasem, że w świetle odnowionej przez Sobór eklezjologii komunijnej samo pojęcie „świecki” czy „laik” jest mocno problematyczne. Wielu teologów widzi w nim znaczący wyraz „pastoralnej schizmy podstawowej”, która od długiego czasu dzieli Kościół katolicki na „hierarchię” (kler, duchownych) i tzw. „prostych wiernych” (lud, świeckich). Stąd w świadomości kościelnej pierwsi figurują ciągle jako aktywny, nośny i określający wszystko podmiot Kościoła, który często utożsamiany jest także z samym Kościołem, drudzy zaś występują ciągle jeszcze jako element pasywny, odbiorczy, posłuszny i co najwyżej współpracujący<sup>183</sup>.

Ostatni Sobór jednak (zgodnie z postulatami wielu teologów ubiegłego wieku) większy nacisk kładzie na elementy łączące wszystkich członków

<sup>182</sup> Por. Die Kirche, 115–117, 119.

<sup>183</sup> Por. tamże, 117–118.

Kościółu niż na różnice istniejące pomiędzy poszczególnymi stanami, które wszystkie powinny, na swój sposób, współpracować we wspólnym dziele (por. KK 30), przy czym świeckim przysługuje specjalne miejsce i posłannictwo (por. KK 31). Można wręcz stwierdzić, że konstytutywne dla soborowego obrazu Kościoła pojęcia „ludu Bożego” i „komunii” wydatnie relatywizują różnice między poszczególnymi „stanami”, a nawet przechodzą ponad nimi<sup>184</sup>. Kehl uważa, że jest to prawidłowy kierunek i trzeba z całą siłą szczeplić w świadomości kościelnej prawdę o fundamentalnej wspólnocie wszystkich chrześcijan, potwierdzając ją w praktyce budowaniem partnersko-komunikatywnych relacji wzajemnych. Komunia zjednoczona miłością Ducha Świętego nie niweluje bogactwa powołań i posłannictw. Wprost przeciwnie, różnicuje wspólny wszystkim dar Ducha Świętego w niezmierną wielość osobowych uzdolnień ku budowaniu Kościoła i nie trzeba zamykać charyzmatów i urzędów w ramach oddzielnych „stanów”. Komunia bowiem nie opiera się na stanowiskach, lecz na gotowości do partnerskiej współpracy<sup>185</sup>.

---

<sup>184</sup> Por. tamże, 121–123.

<sup>185</sup> Por. tamże, 124–125.

## 6. Kościół w świetle modelu komunikatywnego działania

Wspólnota wiary<sup>186</sup> – Kościół – istnieje uprzednio w stosunku do osobistej wiary<sup>187</sup> chrześcijanina. Jak mają się do siebie te dwa człony relacji? Kehl jest zdania, że od odpowiedzi na to pytanie zależy ocena instytucjonalnego wymiaru Kościoła<sup>188</sup> i odpowiadając na nie posługuje się społeczno-filozoficzną teorią działania, określającą konstytutywne elementy każdego sensownego działania jako działanie komunikatywne<sup>189</sup>. Jest ono takim wtedy, gdy zaangażowani ludzie godzą się na wzajemne dostosowywanie swoich celów i planów oraz realizowanie ich w ramach ich sytuacji i w kierunku oczekiwanych następstw działania tylko na podstawie zgody wolnej od nacisku i przymusu<sup>190</sup>. Kehl uważa, że bardzo wskazanym jest włączenie do tego ogólnospołecznego poszukiwania także Kościoła jako jednego z możliwych miejsc komunikatywnej praktyki<sup>191</sup>.

---

<sup>186</sup> Kehl używa w tym miejscu pojęcia *Gemeinschaft in Glauben* i definiuje go następująco: „das Übereinkommen der vielen persönlichen Glaubensbeziehungen zu Gott in einer kommunikativen Einheit“ (Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 113).

<sup>187</sup> Wiara oznacza tutaj „das vorbehaltlose Sich-Gott-Anvertrauen, das auf Grund der Annahme des Evangeliums Jesu Christi und in Form des kirchlichen Glaubensbekenntnisses geschieht“ (tamże, 113).

<sup>188</sup> Por. Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 113.

<sup>189</sup> Por. J. Heinrichs, *Reflexion als soziales System...*, dz. cyt.; tenże, „*Persönliche Beziehung...*”, dz. cyt., 50–79; K. O. Apel, *Sprachpragmatik und Philosophie*, dz. cyt.; Kirche – Sakrament des Geistes, 155–180; Das neue kirchliche Dienstrecht, 263.

<sup>190</sup> Por. H.-J. Höhn, dz. cyt., 36.

<sup>191</sup> Die Kirche, 138, 139. Por. Kirche – Sakrament des Geistes; Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 112–120; H.-J. Höhn, dz. cyt., 41–62, 94–135; H. Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1982; E. Arens, *Kommunikative Handlungen*, dz. cyt.; tenże (Hrsg.), *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*, Düsseldorf 1988; N. Copray, dz. cyt.; E. Kunz, *Eucharistie – Ursprung von Kommunikation und Gemeinschaft*, „Theologie und Philosophie” 58 (1983), 321–345; P. Hofmann, *Glaubensbegründung. Die*

W tym aspekcie teologiczne pojęcie Kościoła jako komunii może być interpretowane przy pomocy społeczno-filozoficznej analogii jako „komunikatywne zjednoczenie wierzących”, które ukazane w połączeniu z wiarą staje się ważnym teologicznie pojęciem Kościoła<sup>192</sup>.

Teologiczne ujęcie Kościoła jako komunii nie jest ograniczone do małych grup czy wspólnot, lecz rozciąga się także na wielkie instytucje (parafia, diecezja, Kościół partykularny, Kościół powszechny). Czy teoria komunikatywnego działania może okazać się pożyteczna także w rozumieniu wielkich wymiarów komunii?<sup>193</sup> Czy nie nadawałby się lepiej do tego projekt, który traktowałby społeczną rzeczywistość jako współdziałanie założonego systemu i zintegrowanych z nim działań, odniesień, funkcji itp.? Kehl twierdzi, że oba sposoby podejścia do problemu mają swoją relatywną rację bytu i wymagają całkowicie komplementarnego rozumienia fenomenu Kościoła<sup>194</sup>, ale podkreśla jednocześnie, że przy uznaniu niepodważalnej wyjątkowości wiary i Kościoła istnieje tak analogiczne odniesienie między wiarą a komunikatywnym działaniem, jak i między komunią Kościoła a ujęciem tegoż Kościoła jako komunikatywnego zjednoczenia wierzących<sup>195</sup>.

Według teorii komunikatywnego działania do sensownego działania ludzkiego – spełniającego wymóg bycia zdolnym do zrozumiałej komunikacji – należą cztery istotne elementy sensu: indywidualny podmiot jako początek działania, inne podmioty jako punkt odniesienia i cel działania, treść (przedmiot) działania oraz wspólna przestrzeń porozumienia – środowisko działania. Zdaniem Kehla również w akcie wiary da się wykazać istnienie tych istotnych elementów<sup>196</sup>.

---

*Transzendentalphilosophie der Kommunikationsgemeinschaft in fundamentaltheologischer Sicht*, Frankfurt a. M. 1988; J. von Soosten, *Zur theologischen Rezeption von Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“*, „Zeitschrift für Evangelische Ethik“ 34 (1990), 129–143.

<sup>192</sup> Por. Die Kirche, 140; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 99–108.

<sup>193</sup> Por. J. Heinrichs, *„Persönliche Beziehung...“*, dz. cyt., 50–79; Hinführung, 12–15; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt.

<sup>194</sup> Por. Die Kirche, 144.

<sup>195</sup> Por. tamże, 147; Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 115; Plädoyer, 75.

<sup>196</sup> Por. Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 113–115. Zastosowanie schematu dialogiki transcendentnej do nowego określenia pojęcia prawdy przeprowadza J. Heinrichs, *„Persönliche Beziehung...“*, dz. cyt., 60–66.



## 6.1. Eklezjalne uwarunkowania działania

Analiza uwarunkowań działania w Kościele ukazuje, że zawiera ono elementy tożsame z modelowymi oraz specyficzne tylko dla Kościoła. Każdy element opisu uwarunkowań komunikatywnego działania w zastosowaniu do opisu Kościoła posiada swój eklezjalny koloryt, jednak – zauważa Kehl – poza wyraźnie specyficznym celem, pozostałe uwarunkowania (opcja motywująca, wymagania i oczekiwania oraz przeszkody na drodze do realizacji celu) są zasadniczo tożsame z uwarunkowaniami komunikatywnego działania we wszystkich innych społecznościach.

Osiągnięcie konsensu na podstawie wolnego, osiągniętego w wyniku dialogu przyzwolenia<sup>197</sup> – twierdzi Kehl – odpowiada całkowicie kościelnemu szukaniu prawdy i jej zastosowaniu w życiu moralnym (por. KK 12 i 25)<sup>198</sup>. Specyfika kościelnego konsensu polega na tym, że wyrasta on nie oddolnie, dzięki wolnej grze argumentów w tworzeniu opinii i większości, lecz ze wspólnego przyzwolenia w stosunku do głoszonego wcześniej orędzia, które zawarte jest w Piśmie Świętym, Tradycji oraz obowiązującej nauce Kościoła<sup>199</sup>. Droga do niego prowadzi przez często bogaty w konflikty i otwarty dialog pomiędzy przekonaniem, sposobami wiary i stylami życia, ocenianymi według trzech kryteriów: woli zachowania jednomyślności, wierności wobec przekazu wiary i jej wiarygodnego przekazywania<sup>200</sup>. Jeśli kryteria te zostają zachowane – powstaje duża szansa osiągnięcia wspólnie wspieranej jedności w wierze<sup>201</sup>. Słynne w Tradycji *Commonitorium* św. Wincentego z Lerynu podaje obowiązujące także dzisiaj kryteria prawdziwej zgody wewnątrz Kościoła – odnosi się ona do tego, w co wierzyli wszyscy, wszędzie i zawsze. Konsens utwierdzający prawdę w Kościele – podkreśla Kehl – nie polega na ugodowo-pokojuowym przyjęciu czegoś przez jak najwięcej wiernych, lecz następuje wtedy, gdy przyjęcie to wiąże się jednoznacznie z Jezusem Chrystusem i przepowiadaną prawdą Bożą<sup>202</sup>. Porozumienie w wierze ukazuje jednoczące

<sup>197</sup> Por. Die Kirche, 159.

<sup>198</sup> Por. *Communio durch Kommunikation*, 10; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 325–328.

<sup>199</sup> Por. *Brauchen wir heute eine „Glaubensregel“?*, 30; *Communio durch Kommunikation*, 10.

<sup>200</sup> Kehl podkreśla, że problemy są wynikiem nie tylko katolickiego spojrzenia na urzędy w Kościele (Kościół ewangelicki ma takie same problemy mimo całkiem innych struktur instytucjonalnych), lecz także z powodów społeczno-kulturowych. Por. Plädoyer, 76.

<sup>201</sup> Por. *Hinführung*, 150; Plädoyer, 76; A. Czaja, dz. cyt., 214.

<sup>202</sup> Por. *Brauchen wir heute eine „Glaubensregel“?*, 30; *Communio durch Kommunikation*, 10.

działanie Ducha Świętego, który w ten sposób pozwala uczestniczyć całemu ludowi Bożemu w prorockim urzędzie Jezusa Chrystusa i chroni go przed popadnięciem w zagrażający tożsamości błąd (por. KK 12). To zaś, że Duch Święty posługuje się opartymi na tym fundamencie strukturami i urzędami, nie stanowi tu sprzeczności<sup>203</sup>. Kehl zaznacza jednak z naciskiem, że formułując swoje orzeczenia, Urząd Nauczycielski powinien działać wewnątrz tego dialogicznego szukania jedności, gdyż tylko wtedy orzekanie to staje się wiarygodne dla dzisiejszych ludzi<sup>204</sup>. Jeśliby tak nie było, jedność Kościoła jako *communio* stawałaby się w najwyższym stopniu zagrożona. Kehl uważa, że starożytna tradycja *communio* wypracowała i przekazała Kościołowi wystarczająco dużo elementów struktury (natury synodalnej i hierarchicznej) zdolnych obronić go tak przed niebezpieczeństwem ze strony populistycznej demokracji, jak i autorytarnej hierarchii. Potrzeba tylko precyzyjnego i wiążącego zastosowania tych elementów strukturalnych, a „kamieniem probierczym” istnienia woli ku temu jest kwestia obsadzania stanowisk biskupich<sup>205</sup>.

Kehl zaznacza jednak, że zdarzają się także sytuacje, gdy odnajdywanie i stwierdzanie konsensu dokonuje się jednostronnie ze strony urzędu, a poszczególni wierni, różne wspólnoty i Kościoły nie są w to zasadniczo włączone (w sensie synodalnej czy dialogicznej zasady udziału). Sprzeciwia się natomiast zgodności wszystkich w wierze chęć doprowadzenia do konsensu w sposób istotnie przeciwny konsensowi jako wolnej zgodzie na głoszone orędzie – np. na drodze nacisku „opinii publicznej” na urząd, lub przez formalne egzekwowanie uprawnień i władzy wbrew mającemu dobre podstawy, innemu przekonaniu wiary jakiejś części Kościoła<sup>206</sup>.

Konflikty będą w Kościele zawsze, ale Kehl podkreśla mocno, że nie może prowadzić do prawdziwej jedności ani agresywna polaryzacja, ani gwałtowne naciski, ani próby lęklivego harmonizowania, lecz tylko pielęgnowana przez wszystkie strony kultura szukania konsensu<sup>207</sup>, która cechuje się uczciwą gotowością do wzajemnego słuchania i wpływania na siebie oraz wolą szukania jedności jako jedności. Kehl powołuje się w tym miejscu na W. Kaspera, który twierdzi, że odnajdywanie prawdy

<sup>203</sup> Por. Die Kirche, 105–115, 148, 159, 354–384.

<sup>204</sup> Por. Hinführung, 151: „Auch das ‘hierarchische’ Amt in der Kirche kann heute nur noch durch eine kommunikative Rechtskultur in seinem wahren theologischen Sinn und Wert erhalten bleiben. Alles andere ist auf Dauer kontraproduktiv und selbstzerstörerisch.“

<sup>205</sup> Por. tamże, 150–151; Plädoyer, 78–79.

<sup>206</sup> Por. Die Kirche, 149; Brauchen wir heute eine „Glaubensregel“?, 31.

<sup>207</sup> Por. Brauchen wir heute eine „Glaubensregel“?, 31.

musi zachodzić w Kościele na sposób dialogiczny, ponieważ sam Bóg jest w swojej najgłębszej istocie dialogiem Osób, a więc Kościół, jako sakrament dialogu Boga ze światem, musi też być ukonstytuowany dialogicznie<sup>208</sup>.

Opcja motywująca komunikatywne działanie polega przede wszystkim na tym, że ludzie działający w wolny sposób uznają się wzajemnie za równouprawnionych partnerów<sup>209</sup>. W odniesieniu do Kościoła – jakkolwiek nie da się zbyt precyzyjnie opisać, kiedy dokładnie powstaje owa „jednomyślność” – termin ten zawiera w sobie jedną z najważniejszych i najbardziej skutecznych zasad podstawowych *communio*, widocznej od Dziejów Apostolskich aż po II Sobór Watykański i jego zasadniczo pozytywne przyjęcie<sup>210</sup>.

Przy zachowaniu nawet jak najlepszej kultury konfliktów i kultury konsensu nie zawsze da się osiągnąć jednomyślność. Zawsze będą zdarzać się przypadki, w których ostatecznie Urząd Nauczycielski Kościoła będzie musiał rozstrzygać<sup>211</sup>. Kompetencja Urzędu Nauczycielskiego – dodaje Kehl – może stać się wtedy zbawczą kotwicą Kościoła i jedności wiary. Nie niszczy przy tym charakteru Kościoła jako *communio*, jeśli w ramach powszechnie akceptowanej struktury odnajdywania konsensu i jego stwierdzenia ukazuje się jednoznacznie jako wyjście ostateczne, poprzedzone rozmowami oraz zabiegami o wzajemne wyjście naprzeciw i o zgodę<sup>212</sup>.

Byłoby czymś nieszczęśliwym – pisze Kehl – gdyby twórcza recepcja II Soboru Watykańskiego została zahamowana przez kręgi, które na płaszczyźnie teologicznej i praktycznej próbują wygrywać swoje racje kosztem prawdziwie głęboko sięgających zasad i działań odnowy. W nieunikniony niemal sposób prowadzi to do niepewności, rezygnacji, a także do odsunięcia upragnionego celu – osiągnięcia konsensu wierzących<sup>213</sup>. Tam jednak, gdzie wielu wiernych nie dostrzega konieczności ostatecznego rozwiązania w sposób autorytatywny, gdzie struktury zaprowadzenia konsensu same nie są oparte na powszechnej zgodzie – jedność Kościoła jako *communio*

<sup>208</sup> Por. Die Kirche, 149.

<sup>209</sup> Por. Communio durch Kommunikation, 10.

<sup>210</sup> Por. tenże, Die Kirche, 149; Brauchen wir heute eine „Glaubensregel“?, 31; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 328.

<sup>211</sup> Por. Die Kirche, 150. Interesujące propozycje dotyczące rozstrzygnięć Urzędu Nauczycielskiego Kehl formułuje w *Theologische Anmerkungen zum „Fall Küng“*. *War der Entzug der Lehrbefugnis berechtigt? (2. Teil)*, „Stimmen der Zeit” 105 (1980), 376–384. Cytowany artykuł wchodzi także w skład *Ekklesiologische und christologische Überlegungen zur Theologie Küngs*, dz. cyt., 119–153.

<sup>212</sup> Por. Plädoyer, 78; Brauchen wir heute eine „Glaubensregel“?, 31; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 329.

<sup>213</sup> Por. Die Kirche, 149–150; tenże, *Bleibt nur die Resignation?...*, dz. cyt., 147–157.

jest najgłębiej zagrożona i nie może pomóc oparte na formalnym prawie twarde odrzucanie rozmów, lecz tylko mądrość rozpoznająca znaki czasu i zdolna do uczenia się<sup>214</sup>. Kehl zwraca uwagę, że we współczesnej sytuacji społecznej Kościoła proces odnajdywania konsensu natrafia także na przeszkodę wynikającą z faktu, iż proces ten dokonuje się wśród ludzi dotkniętych „stygmatami ponowoczesności”, którzy nie mają żywego związku z tradycją, a na pierwszym miejscu stawiają prymat własnego punktu widzenia i własnego pomysłu na życie. Jeszcze bardziej złożony jest problem relacji między jednością a pluralizmem – kulturowa mentalność rzutuje także na rozumienie zgody i jedności w Kościele, prowadząc do „ponowoczesnych” nieporozumień<sup>215</sup>.

## 6.2. „Komunikatywny” ideał Kościoła

Porównując teologiczne rozumienie Kościoła jako *communio* ze społeczno-filozoficznym odpowiednikiem „komunikatywnego zjednoczenia wierzących”, Kehl wskazuje na „utopijną” cechę komunikatywnego działania – pneumatologiczny wymiar Kościoła<sup>216</sup>, powodujący zasadniczą równość wszystkich wiernych, której w analogiczny sposób odpowiada wzajemne uznanie tychże wiernych za równouprawnionych partnerów komunikacji<sup>217</sup>. Chrześcijańskie korzenie pojęcia „wspólnoty komunikacji” są oczywiste. Powrotne przesadzenie tego „zsekularyzowanego pojęcia Kościoła” (H. Krings) do eklezjologii pomaga rozjaśnić znaczenie rozumienia Kościoła jako *communio*, będącego „teologicznym apriori wiary”<sup>218</sup> i posiadającego relatywny priorytet wobec każdego wierzącego<sup>219</sup>. Kościół jest antycypacją komunikatywnego ideału – podkreśla Kehl – która ma charakter utopijności w perspektywie daru i obietnicy, jako częściowo (na obecnym etapie) zrealizowana komunikacja<sup>220</sup>.

<sup>214</sup> Por. Die Kirche, 150–151; Brauchen wir heute eine „Glaubensregel“?, 31; Plädoyer, 79.

<sup>215</sup> Por. Plädoyer, 77; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 329–330.

<sup>216</sup> Por. Die Kirche, 68–74, 158–159.

<sup>217</sup> Por. tamże, 159.

<sup>218</sup> H. Krings, *Replik*, w: H. M. Baugartner (Hrsg.), *Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens*, Freiburg – München 1979, 376–377.

<sup>219</sup> Por. Die Kirche, 151–152.

<sup>220</sup> Por. tamże 159; Das neue kirchliche Dienstrecht, 263; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 330–332.

Porównanie Kościoła i kontrast z pojęciem „idealnej wspólnoty komunikacji” pozwalają uwidocznic eschatologiczny wymiar Kościoła. Ponieważ międzyludzka komunikacja może się zrealizować tylko wobec uprzednio pozytywnie zrealizowanej wspólnoty komunikacji, wspólnota wierzących konstituuje się w stałym odniesieniu do królestwa Bożego. Kościół nie posiada sam w sobie „doskonałego” stanu „substancjalnego”, lecz egzystuje dzięki relacji do doskonałego królestwa Bożego. Dlatego jednocześnie zyskuje specjalną funkcję w dziedzinie ogólnospołecznego „stawania się” komunikacji. Poprzez „relatywizację” swoich dokonań w odniesieniu do królestwa Bożego i poddaniu ich „eschatologicznemu zastrzeżeniu” sprawia także wewnątrz ludzkiej społeczności, zawartą *implicite* w każdej komunikacji, intencję eschatologiczną. Opartej na komunikacji i nakierowanej na komunikację społeczności Kościół otwiera wyraźnie – konkluduje Kehl – horyzont możliwych, eschatologicznych dokonań<sup>221</sup>.

Proces otwierania społeczności na eschatologiczne realizacje dokonuje się jednak nie na sposób „kontrafaktyczny”, gdzie każda komunikacja musi przeciwstawiać się stanowi faktycznemu, który z kolei cierpi na brak istnienia powszechnie dokonującej się komunikacji<sup>222</sup>. Zamiast tego Kehl mówi o antycypacji „realno-symbolicznej”<sup>223</sup>. Chodzi o to, że Kościół jest wewnątrzhistoryczną rzeczywistością „wspólnotą komunikacji”, w której uobecniona zostaje idealna (i jednocześnie rzeczywista, chociaż nie w doskonałej postaci) „wspólnota komunikacji” królestwa Bożego. W ten sposób Kościół świadczy, że powszechnie skuteczniająca się komunikacja rzeczywiście istnieje („królestwo Boże”), i że komunikatywne działania wiary, nadziei i miłości, mogą być także realnie antycypowane (Kościół jako *communio*). Dokonuje się to jednak wyłącznie dzięki gotowości do pozwolenia na obdarowanie się tym przez Boga, na wyzwolenie do komunikacji. Jako sakrament *Communio* Boga i Jego królestwa Kościół wskazuje, że pomyślna komunikacja jest zawsze wcześniej udzielona dzięki łasce doskonałej komunikacji w królestwie Bożym. Dlatego też może dopomóc ludziom w uwolnieniu się od krążenia tylko wokół siebie w komunikacji pozbawionej celu i sensu, czy też od zwątpienia spowodowanego brakami doświadczanej realnie komunikacji<sup>224</sup>.

<sup>221</sup> Por. Die Kirche, 152; Ecclesia universalis, 242–243.

<sup>222</sup> Por. Das neue kirchliche Dienstrecht, 263.

<sup>223</sup> Por. *Eschatologie*, Würzburg <sup>2</sup>1988, 221nn; Ecclesia universalis, 243–257; Kirche – Sakrament des Geistes, 160.

<sup>224</sup> Por. Die Kirche, 153.

### 6.3. Struktura „komunikatywnej” wiary

Odnosząc za pomocą analogii formalne elementy podstawowe komunikatywnego działania do wiary, można – zdaniem Kehla – lepiej zrozumieć stosunek między wierzącym a wspólnotą<sup>225</sup>. Bez przeprowadzenia takiej analogii trudno byłoby nawet wykazać jej w pełni ludzki i rozumny charakter. Dlatego trzeba ukazać konstytutywne dla wiary elementy, a później wyjaśniać pojęcie Kościoła jako „komunikatywnego zjednoczenia wierzących”<sup>226</sup>. Umożliwia to wypracowanie krótkiej formuły określającej wiarę jako „komunikatywne działanie”: „Wierzę – według miary historycznego przekazu o Jezusie Chrystusie – w samoobjawiającego się Trójjedynego Boga – w Kościele.”<sup>227</sup>

Podmiotem wiary (jej „skąd”) jest konkretny człowiek, który w podarowanej mu przez Boga wolności przeżywa osobową relację do tegoż Boga, w której powierza się Mu „z duszą i ciałem”, na życie i na śmierć. Na tym polega – podkreśla Kehl – subiektywno-egzystencjalny, wyrastający z podmiotowej wolności, wymiar wiary w Boga: Konkretny człowiek wnosi w to odniesienie siebie samego jako osobę („wierzę”)<sup>228</sup>.

Treścią (przedmiotem – „co”) wiary, odróżniającą ją od czysto subiektywnej wewnętrżności i samowoli oraz napelniającą ją obiektywną zawartością, jest przekazana w Piśmie Świętym i Tradycji historia oraz treść samoobjawienia się Boga (wierzę w Boga w sposób naśladujący historycznego Jezusa). To właśnie – dodaje Kehl – tworzy obiektywno-

<sup>225</sup> Por. Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 115.

<sup>226</sup> Por. M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 333–337.

<sup>227</sup> Die Kirche, 156: „Ich glaube – nach Maßgabe des geschichtlich überlieferten Jesus Christus – an den sich selbstmitteilenden dreifaltigen Gott – in der Kirche”. Nieco inaczej proponuje ująć tę formułę P. Weß: „Ich (Subjekt) – glaube (persönliche *fides qua*) – in der Nachfolge des Glaubens Jesu Christi und der (übrigen) Kirche (*fides qua* Christi und der anderen Christen) – welcher Glaube auch reflektiert und in Worte gefaßt werden kann und muß (*fides quae*) – an den personalen, mich liebenden Gott in einer Beziehung des Glaubens und der Liebe zu ihm – sowie in einer Beziehung der Liebe zu den anderen Menschen in der Kirche (meinen Schwestern und Brüdern) und darüber hinaus – somit im sozialen Lebensraum der Gemeinde bzw. Kirche – sowie in Gott ) im Heiligen Geist als dem ‘Kraftfeld’ oder dem Wirkungsbereich der Liebe Gottes.“ (*Gemeindekirche – Ort des Glaubens: Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie*, Graz-Wien-Köln 1998, 283). W ten sposób, jego zdaniem, komunikacja w Kościele, albo Kościół jako rzeczywistość komunikatywna, pojawia się dopiero w królestwie Bożym i uchroniona zostaje transcendencja Boga (por. tamże, 280–286). Wydaje się jednak, że zastrzeżenia Weßa tracą swoje ostrze, gdy uwzględni się całość poglądów eklezjologicznych Kehla, a proponowana przez Weßa formuła przestaje być tym, co zamierzył Kehl – „Kurzformel”.

<sup>228</sup> Por. tamże, 154; Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 116.

historyczny wymiar wiary. W wierze Jezusa, w Jego odniesieniu do Ojca, wiara odnajduje miarę historycznie uprzednią, konkretną pod względem treściowym i normatywnym<sup>229</sup>.

Wiara jest międzyosobową relacją – osobowym „innym” wiary, jej „naprzeciw” – jej partnerem („dokąd”), podstawą i ostatecznym celem jest trójjedyny Bóg, który dzięki swojej uprzedzającej miłości umożliwia wiare człowieka. Wiara dlatego jest przywołaną przez „przyciągającą siłę” Boga odpowiedzi obdarowanego człowieka. W tym ukazuje się – podkreśla Kehl – jej wymiar intersubiektywny (wierzę w Boga). W wymiarze historycznym „dokąd” wiary odnajduje się ostatecznie w Jezusie Chrystusie. On sam staje się koniecznym „naprzeciw” naszego odniesienia wiary i „wnosi je” w swoje odniesienie ku Ojcu. Jesteśmy dziećmi Ojca tylko razem z Jego Synem i we wspólnym Duchu miłości<sup>230</sup>.

Od czasu zesłania Ducha Świętego to „pośredniczenie ku bezpośredniości” Boga – dodaje Kehl – jest historycznie zapośredniczane przez ludzi, z którymi Chrystus utożsamia się i w których pozostaje obecny. Są oni świadkami wiary (Łk 10, 16; Ga 2, 20), ucieleśniają i przekazują w autentyczny sposób orędzie Jezusa. Jako „osobowo inni” stanowią konieczne pośrednictwo na drodze osobowego odniesienia do Jezusa Chrystusa – wiara płynie ze słuchania (Rz 10, 17). Ludzkie odniesienie zaufania wobec „świadków wiary” staje się pośrednikiem transcendentalnego odniesienia – zawierzenia Bogu. Ich rola jest jednak narzędziowa, co nie pozwala nigdy na to, by sami stali się celem („dokąd”) wiary<sup>231</sup>. Pośredniczącą jakość ma także odniesienie do tych, z którymi Jezus identyfikował się jako z „najmniejszymi swoimi braćmi i siostrami” (por. Mk 9, 37; Mt 25, 40) – zbawcze i wyzwajające odniesienie do „najmniejszych” i cierpiących (ta myśl zawsze znajduje w teologii Kehla szczególne miejsce) zapośrednicza zbawcze i wyzwajające odniesienie człowieka do Boga<sup>232</sup>.

„Społeczną przestrzeń życia” wiary, jej „w czym”, wspólną przestrzeń rozumienia jest Kościół – lud Boży. Nad międzyprzedmiotowym pośrednictwem przez konkretnych świadków wiary rozpościera się we wspólnej „formie” odniesienie wierzących do Boga (i odwrotnie), które jednoczy różne egzystencjalne postacie wiary. Jest ono zaistniałym w sposób historyczny, „uprzednim darem” ze strony wspólnoty, który dawany

<sup>229</sup> Por. Die Kirche, 154; Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 116–117.

<sup>230</sup> Por. Die Kirche, 154–155; Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 116.

<sup>231</sup> Por. Die Kirche, 155; Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 116.

<sup>232</sup> Por. Die Kirche, 155.

jest zawsze u początku osobowej wiary i równocześnie z tym początkiem<sup>233</sup>. W tym ukazuje się jego wymiar pragmatyczno-społeczny (wierzę w Boga w taki sposób, jak czynił to historyczny Jezus – w Kościele<sup>234</sup>). To wspólne odniesienie – pisze Kehl – obejmuje tak instytucjonalno-sakramentalną postać Kościoła, społeczne formy bardziej podstawowego świata wiary, jak również uniwersalną społeczność wszystkich, którzy w swoim życiu (również „anonimowo”) dają miejsce Duchowi Świętemu oraz szukają urzeczywistnienia tego w życiu społecznym<sup>235</sup>.

Pośredniczące środowisko wiary jest specyficznie zróżnicowane – można rozróżnić trzy płaszczyzny wspólnoty w wierze. Pierwszą z nich jest płaszczyzna osobowo-egzystencjalnego odniesienia do Boga – obejmuje wszystkie ukształtowane społecznie Kościoły i sięga nawet poza ich granice<sup>236</sup>. Druga płaszczyzna obejmuje wyraźne przekonanie wiary poszczególnych ludzi, określane przez tradycyjne treści chrześcijańskie i osobiste doświadczenia – odnaleźć ją można głównie w tzw. podstawowych grupach społecznych<sup>237</sup>. Trzecią jest płaszczyzna kościelno-instytucjonalnego wyznania wiary. Egzystencjalne odniesienie wiary i jej osobista świadomość ludzi dochodzi do głosu we wspólnej „wierze Kościoła<sup>238</sup>”. W instytucjonalności konkretnego Kościoła – podkreśla Kehl – wspólna przestrzeń rozumienia i życia wiary otrzymuje swoje najwyraźniejsze, historyczne i społeczno-prawne kontury o najwyższym stopniu konkretności, zabezpieczające przed subiektywną, abstrahującą od historii i wspólnoty dowolnością ze strony poszczególnych wiernych i wspólnot<sup>239</sup>. Zinstytucjonalizowana postać pośredniczącego środowiska wiary artykułuje się przede wszystkim we wspólnym języku wiary, który musi być ciągle na nowo rozumiany, interpretowany i rozwijany<sup>240</sup>. Ukazuje się ona także w wyznaniu wiary Kościoła wraz z zawartą w nim nauką, a szczególne znaczenie w tej dziedzinie ma życie sakramentalne wspólnoty wiary<sup>241</sup>.

<sup>233</sup> Por. Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 117.

<sup>234</sup> Por. Hinführung, 145–146.

<sup>235</sup> Por. Die Kirche, 155–156.

<sup>236</sup> Por. Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 118–119.

<sup>237</sup> Por. tamże, 119.

<sup>238</sup> Por. Brauchen wir heute eine „Glaubensregel“?, 28–30.

<sup>239</sup> Por. Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 119.

<sup>240</sup> Por. tamże, 119–120.

<sup>241</sup> Por. tamże, 120.



## 6.4. Dialogiczny charakter Kościoła

Kehl zaznacza, że nazywanie Kościoła „społeczną przestrzenią życia” wiary ma na celu uniknięcie liberalnych i tradycjonalistycznych nieporozumień. Kościół nie może być rozumiany ani jako następcze zsumowanie członków, którzy sami przyłączają się do „związku wiary”, ani jako ostatecznie zadana, niezwiązana z konkretnym wierzącym nadrzędna „osoba kolektywna”, istniejąca dla zintegrowania w sobie członków, którzy są jej częściami<sup>242</sup>. W Kościele realizuje się bowiem dialektyka bycia zadany i stawania się, przejmowania i współkształtowania, a obu tym biegunom przysługuje w procesie realizacji wiary cecha strukturalnej pierwotności<sup>243</sup>. Przejęta przez Kehla komunikatywna teoria społeczna usiłuje przeciwstawić się wspomnianym błędom rozumienia Kościoła<sup>244</sup>.

### 6.4.1. Kościół jako uprzednia podstawa wiary

Kościół jako środowisko wiary zawdzięcza swoją podstawę nie komunikatywnemu działaniu swoich członków, lecz Jezusowi Chrystusowi. To Jego odniesienie wiary do Ojca stanowi uprzednią „formę” wiary: „w ‘przestrzeni życia’ wiary Jezusa żyje wspólna wiara chrześcijan”<sup>245</sup>. Kościół jako „przestrzeń życiowa” wiary jest konstytutywnie „współdawany” wraz z osobową realizacją wiary jako uprzedzający fundament, umożliwiający osobistą i wspólną wiarę. Wierni partycypują w nim, od niego otrzymują swoją wiarę i dlatego są w nim zjednoczeni w głębokiej „wspólności tego, co najbardziej osobowe” (J. Heinrichs) – w pierwotnej i komunikatywnej jedności, składającej się z wielości osobowych odniesień wiary do Boga. W ten sposób dochodzimy – stwierdza Kehl – do teologicznego pojęcia wspólnoty Kościoła złożonej z wiernych, a jednocześnie wcześniej zadanej<sup>246</sup>. To właśnie ukazuje się np. w języku chrześcijańskiej wiary<sup>247</sup>, który musi być tłumaczony na nowo, w którym wiara żyje i przekazywana jest w historii, w którym „należy” do wierzących, w którym jest przyswajana

<sup>242</sup> Por. Kirche in der Sorge, 57; Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung, 68–87 – Kehl ukazuje tu szeroko, jak w historii i we współczesnej eklezjologii ujmowana była teologiczna specyfika Kościoła – „instytucji”.

<sup>243</sup> Por. Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 118, 138–139; Kirche in der Sorge, 57, 60–62; tenże, *Theologische Anmerkungen zum „Fall Küng“*..., dz. cyt., 376–377; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji*..., dz. cyt., 337–340.

<sup>244</sup> Por. Die Kirche, 156, 159, 163–261.

<sup>245</sup> Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 118.

<sup>246</sup> Por. tamże, 118; Brauchen wir heute eine „Glaubensregel“?, 28–29.

<sup>247</sup> Por. Brauchen wir heute eine „Glaubensregel“?, 29–30.

i podzielana<sup>248</sup>. Kościół ma więc swoją relatywną samodzielność wobec osobowej wiary człowieka, a uczestnictwo w danej uprzednio wierze Kościoła jest rozumiane jako egzystencjalne przyjęcie wspólnego dary wiary, w którym osobista wiara znajduje swoją historyczno-wspólnotową (i dlatego „rzeczywistą”) postać<sup>249</sup>.

Szczególnego znaczenia nabierają znowu w tym względzie sakramenty Kościoła. Jako kościelnym podstawowym aktom przypada im realno-symboliczna, pośrednicząca rola: Jeśli wierny uczestniczy we wspólnym życiu sakramentalnym Kościoła, otrzymuje udział w życiu trójjedynego Boga. W sakramentach, w całym kompleksie norm, zwyczajów i tradycji, Kościół wychodzi naprzeciw człowiekowi jako podarowana wcześniej przestrzeń życia wiary, umożliwiającą osobistą i wspólną wiarę<sup>250</sup>.

#### 6.4.2. Wiara budująca Kościół

Uprzedni dar wiary – jeśli powinien być aspektem komunikatywnej wiary – powinien pozostawać związany z konkretnym wierzącym. Wiara nie posiada samodzielnego sposobu egzystencji, lecz powstaje i realizuje się tylko w osobistej wierze konkretnych podmiotów. Kościół – podkreśla Kehl – wierzy, modli się i kocha dzięki wierze, modlitwie i miłości konkretnych ludzi, którzy wnoszą do niego swoje doświadczenia i kształtują go jednocześnie w ten sposób<sup>251</sup>. Społeczna przestrzeń życia wiary urzeczywistnia się więc także dzięki wierzącym – jako na nowo przyjmowana i dojrzała forma wyrazu ich wiary<sup>252</sup>. Miara tego, co w tym względzie każdy wnosi, jest bardzo zróżnicowana. Święci – przede wszystkim Maryja – tworzą miarodajny zarys osobowego konstytuowania się Kościoła. Im bardziej „prawdziwie” przeżywają swoje bycie podmiotem w wierze także pozostali wierzący i wnoszą do wspólnej przestrzeni życia wiary swoje własne odniesienie do Boga, tym bardziej otrzymana wiara będzie stawać się osobista i równocześnie wspólna. Kościół jako „komunikatywne zjednoczenie wierzących” rośnie wraz ze stopniem wzrostu współgrania uprzedniego daru z przyswajaniem i oddawaniem go<sup>253</sup>.

<sup>248</sup> Por. Die Kirche, 156; Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 117, 119–120; Hinführung, 23–24.

<sup>249</sup> Por. Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 117; Kirche in der Sorge, 57–58. O wierze w formie wyznania Kehl pisze w Hinführung, 22–23.

<sup>250</sup> Por. Die Kirche, 156–157; Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 120.

<sup>251</sup> Por. Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 117.

<sup>252</sup> Por. Die Kirche, 157; Kirche als Institution – eine theologische Begründung, 117.

<sup>253</sup> Por. Die Kirche, 157–158.

Można więc powiedzieć – stwierdza Kehl – że Kościół jako komunikatywnie ukształtowana przestrzeń życia wiary może być ujmowany tylko dialektycznie. Jest Kościołem dla poszczególnych ludzi, a równocześnie składa się z nich, ponieważ buduje się z ich indywidualnych kształtów wiary, z ich nadziei i miłości. Kościół uświęcający i Kościół świętych, Kościół powołany i Kościół powołanych należą nierozdzielnie do siebie, gdyż tylko w ten sposób mogą się wzajemnie wspierać i kształtować komunikatywną jedność<sup>254</sup>.

---

<sup>254</sup> Por. tamże, 158.



## 7. Komunikacyjno-komunijne wyzwanie wobec Kościoła

W świetle założeń swojego projektu eklezjologii komunijnej Kehl dokonuje teologicznej analizy współczesności, analizuje tło kulturowe przemian i zarysy przyszłego społecznego kształtu wiary, ukazując je jednocześnie jako wyzwanie i szansę dla Kościoła<sup>255</sup>.

### 7.1. Przemiany społeczno-kulturowe

Kehl ukazuje miejsce Kościoła na tle horyzontu współczesności – przede wszystkim w kontekście sytuacji chrześcijaństwa europejskiego. Jest to miejsce, z którego patrzy na Kościół wykazujący najmocniejszą znamiona kryzysu, a walka z tym kryzysem wydaje się mieć znamie „nadziei wbrew nadziei”. Poza tym teoretyczno-praktyczne opracowanie tej sytuacji ma ogromne znaczenie dla Kościoła światowego. Kehl koncentruje się na kilku centralnych – ważnych z punktu widzenia eklezjologii – zagadnieniach: sekularyzacji, pluralizmu, indywidualizmu i nowoczesności<sup>256</sup>.

#### 7.1.1. Nowoczesność i ponowoczesność

Termin „nowoczesność” (Kehl używa słowa „modernizm”) przyjął w perspektywie kulturowo-socjologicznej przede wszystkim funkcję oznaczania zmienności wraz z jej normatywnym podźwięciem uprawomocnienia. Teraźniejszość tworzy w niej jedynie formalny punkt wyjścia ku przyszłości oraz przestrzeń możliwości. Dokonuje się świadoma rezygnacja z teologicznych czy historyczno-filozoficznych idei, które mogłyby nadać przemianom jakiś głębszy sens. Bieg historii nie jest

---

<sup>255</sup> Por. M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 28–54, 114–153; tenże, *Komunijna „fenomenologia” Kościoła według Medarda Kehla SJ*, dz. cyt., 267–271.

<sup>256</sup> Por. Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung, 165–167.

już traktowany w kategoriach postępu. Dla „nowoczesnego” rozwoju społecznego nie istnieje żadna trwała zasada. Stała i niepowstrzymana przemiana wszystkiego uprawomocnia się sama z siebie – stąd otwartość, podatność, mobilność, dopasowanie się i innowacja należą do najbardziej odpowiednich i pożądaných postaw. Istnieje tylko przyszłość konkurencyjnych alternatyw i nie wiadomo, czy trzeba się za którąś z nich opowiedzieć, czy też pozostać biernym<sup>257</sup>.

Na płaszczyźnie społeczno-filozoficznej oznacza to przede wszystkim pierwszeństwo tego, co indywidualnie subiektywne, przed wszystkimi wiążącymi tradycjami i instytucjami<sup>258</sup>. W klasycznej nowożytności wszystko określane było z perspektywy uniwersalnej racjonalności<sup>259</sup>. Taki kształt subiektywności popadł w kryzys. Nowożytna wiara w rozum panuje jeszcze w wielu dziedzinach życia, ale na płaszczyznach życia osobowego pojawiło się inne pojęcie podmiotu i podmiotowości – pojęcie indywidualnego „ja”. Przemienione nastawienie zasadnicze, podporządkowujące uniwersalną perspektywę rozumu indywidualnemu „ja” i jego perspektywie ograniczonemu światu życia można nazwać jądrem „ponowoczesności”<sup>260</sup>, która oznacza raczej nowoczesność świadomą swoich granic, niebezpieczeństw i jednostronności. W równie małym stopniu można mówić także o jakiejś celowej propozycji komunikatywnie wypracowanego, idealnego stanu społeczeństwa, ponieważ „nowoczesność” świadomie rezygnuje w swoim rozwoju z rzeczowej normatywności. W sytuacji, gdzie ciągłe zmiany są sensem i celem same w sobie oraz tworzą podstawy powszechnego konsensu społecznego – jakiegokolwiek dane treściowe, czy komunikatywnie zamierzone orientacje wartości mają niewielkie szanse bycia powszechnie zrozumiałymi<sup>261</sup>.

Ponowoczesne rozumienie kultury i społeczeństwa – stwierdza Kehl – nie daje oparcia chrześcijańskiemu orędziu. Nie ma w nim bowiem czasu dla doświadczenia ciągłości i tworzenia tradycji, stąd coraz trudniejsze staje się wrastanie w chrześcijańską tradycję oraz przejmowanie jej rozumienia świata i praktyki życiowej. Uczenie się wiary potrzebuje bowiem czasu, który umyka wśród fascynacji wolą ciągle nowych przeżyć<sup>262</sup>.

<sup>257</sup> Por. Die Kirche, 167–168; Wohin geht die Kirche?, 28–32.

<sup>258</sup> Por. Communio durch Kommunikation, 9; tenże, *Communio durch Kommunikation. Zum Verhältnis...*, dz. cyt., 35–50.

<sup>259</sup> Por. Wohin geht die Kirche?, 27.

<sup>260</sup> Por. tamże, 26–28.

<sup>261</sup> Por. Die Kirche, 168–169.

<sup>262</sup> Por. tamże, 169–170.

W takich uwarunkowaniach traci swoją oczywistość także sens obietnicy i nadziei. Coraz trudniej jest ukazywać chrześcijańskie życie w oparciu o historyczne doświadczenie wiary i wynikającą z niego opcję przyszłości świata w postaci nadejścia królestwa Bożego. Mentalność ponowoczesnościowa odbiera tej opcji oparcie, stawiając na otwartość wobec stałej zmienności wszystkich stosunków i powiązań, żeby w ten sposób osiągnąć wzrost „jakości życia”<sup>263</sup>. Kehl uważa, że analiza sytuacji w „społeczeństwie przeżycia” może bardzo pomóc w zrozumieniu współczesnej sytuacji społecznej Kościoła<sup>264</sup>.

Ponowoczesnościowa wizja rozwoju łączy się z kulturowym i światopoglądowym pluralizmem. Coraz bardziej oczywiste staje się życie w wielości „systemów odniesień”, w których panują bardzo różne, częściowo tylko obowiązujące wzorce wartości i znaczeń. Konieczność samodzielnego wybierania wśród propozycji ustawień wartości, priorytetów, kryteriów wyboru, prowadzi najczęściej do bardzo barwnego, ale częściowo sprzecznego w sobie synkretyzmu<sup>265</sup>. Mimo nieklamanej tęsknoty za ostateczną syntezą oraz prób propagowania jej w postaci ezoterycznej i neognostycznej, coraz mniej możliwe staje się zaakceptowanie powszechnej hierarchii wartości i jednolitego znaczenia sensu doświadczanej rzeczywistości. Religijne, filozoficzne czy światopoglądowe roszczenia prawdy czy rozumienia rzeczywistości są posądzane i dyskwalifikowane jako ideologiczne lub fundamentalistyczne. Czymś najwyższym i społecznie dopuszczanym staje się, obok synkretyzmu, światopoglądowy agnostycyzm<sup>266</sup>.

Wiara chrześcijańska nie znajduje w takim środowisku ogólnospołecznego rezonansu. Staje się propozycją wśród wielu innych, a to prowadzi do konieczności wyboru i narastającego niezrozumienia wobec głoszonej wiary<sup>267</sup>. Konkretny człowiek (czy też grupy podstawowe) pozostaje coraz bardziej zdany na siebie jako na ostateczny punkt odniesienia, z którego może zaczerpnąć swoją światopoglądową i praktyczno-życiową tożsamość<sup>268</sup>.

### 7.1.2. Rozpad „środowiska konfesyjnego”

Dwa wieki Oświecenia i nowożytna industrializacja nie spowodowały przepowiadanego zaniku chrześcijaństwa, lecz wprost przeciwnie,

<sup>263</sup> Por. tamże, 170.

<sup>264</sup> Por. *Wohin geht die Kirche?*, 41; *Christ und Priestersein*, 64–66.

<sup>265</sup> Por. *Die Kirche*, 263–264.

<sup>266</sup> Por. tamże, 171.

<sup>267</sup> Por. *Christen als Fremdlinge*, 21–23.

<sup>268</sup> Por. *Die Kirche*, 171–172.

umocniło się ono i wywierało jeszcze większy wpływ na społeczeństwa europejskie. Wiara chrześcijańska spowodowała powstanie w społeczeństwie relatywnie „homogenicznych środowisk społecznych”, w których całe życie określone było przez religię. Ich punkt ciężkości usytuowany był w tradycyjnie zorientowanych sektorach rolniczych i rzemieślniczych, ale miał także swoje znaczenie w środowiskach wielkich miast, prowadząc początkowo do ukształtowania się tradycyjno-nowoczesnej, mieszanej formy społeczeństwa<sup>269</sup>. Ta forma odrodziła się też bardzo mocno w okresie następującym bezpośrednio po II wojnie światowej<sup>270</sup>.

Symbioza osobistej wiary, kościelnego środowiska życiowego i społecznych wzorów wartości gwałtownie załamała się w latach sześćdziesiątych i straciła siłę swoją integrującą<sup>271</sup>. Jako przyczynę tego faktu socjologia wymienia chętnie tzw. „skok nowoczesnościowy”<sup>272</sup>. Kehl wymienia następujące przyczyny tego skoku: przełom ekonomiczny oparty na wolnym rynku<sup>273</sup>, zapoczątkowany przez „rewolucję studencką” (1968 r.) przełom w dziedzinie kulturowej świadomości wartości i formalnego modelu ich przejmowania<sup>274</sup>, narastające w społeczeństwie zróżnicowanie funkcjonalne<sup>275</sup>. Najbardziej interesujące w tym jest to – podkreśla Kehl – że proces utraty tradycyjnego środowiska nie doprowadził po prostu do rozpadu Kościoła katolickiego na indywidualne i grupowe religie, chociaż da się w nim zauważyć różne sektory<sup>276</sup>.

Powołując się na twierdzenia G. Lindbecka, Kehl uważa, że po stuleciach pomyślnego zakorzenienia kulturowego Kościoł nie przeszedł jeszcze procesu odwrotnego. Jako fragment kultury należy do społeczeństwa, ale coraz mniej wpływa na ludzi. Dokonuje się proces marginalizacji chrześcijaństwa i Kościoła. Ludzie zadowolają się minimalną znajomością treści i języka wiary oraz okazjonalnym uczestnictwem w obchodach

<sup>269</sup> Por. tamże, 173–174; *Wohin geht die Kirche?*, 43–44; *Christen als Fremdlinge*, 19–27; *Keine Angst vor der Moderne*, 31.

<sup>270</sup> Por. *Die Kirche*, 174–176; *Keine Angst vor der Moderne*, 31. Kehl analizuje tu szerszej okoliczności, przyczyny i charakterystykę zjawiska.

<sup>271</sup> Por. *Die Kirche*, 176; *Wohin geht die Kirche?*, 44.

<sup>272</sup> Por. *Die Kirche*, 176–177; *Wohin geht die Kirche?*, 19–20; *Keine Angst vor der Moderne*, 32.

<sup>273</sup> Por. *Die Kirche*, 177; *Keine Angst vor der Moderne*, 32.

<sup>274</sup> Por. *Die Kirche*, 177–178; *Keine Angst vor der Moderne*, 32–33. Kehl nie widzi przy tym zbyt wielu szans na odejście w jakimś przewidywalnym czasie od panującej obecnie, bardzo głęboko zakorzenionej w świadomości współczesnej i bardzo indywidualistycznej formy orientacji w świecie wartości.

<sup>275</sup> Por. *Die Kirche*, 178–180; *Keine Angst vor der Moderne*, 33.

<sup>276</sup> Por. *Wohin geht die Kirche?*, 45–47.



religijnych<sup>277</sup>. Brakuje zdecydowania na rzecz wiary, chętnie podejmuje się wobec niej „politykę nie zatraskiwania drzwi” połączoną z synkretystycznym szukaniem rozwiązań życiowych<sup>278</sup>. Religijność młodych ludzi staje się porównywalna z formami znanymi we współczesnym przemyśle muzycznym i sportowym, manifestując się sporadycznie (często nawet z wielką siłą) przy okazji udziału w wielkich wydarzeniach<sup>279</sup>.

Interesujący i nie bez znaczenia jest opis tzw. „sceny religijnej” poza Kościołem. Rozprzestrzeniające się poza ramami kościelnymi prądy religijne stwarzają zróżnicowaną alternatywę religijną. Nie chodzi tu – podkreśla Kehl – o dobrze zorganizowane i mocne finansowo sekty. O wiele większe wyzwanie stanowią specyficzne „ruchy” religijne, które tworzą się w połączonych w „sieci” grupach i przedsięwzięciach, w opozycji wobec specyficznych dualizmów współczesności, znane pod zbiorczym pojęciem *New Age*<sup>280</sup>. Chociaż wydaje się, że ruch ten przekroczył już moment swojego apogeum, fascynuje nadal wielu ludzi, gdyż jako typowa „pochrześcijańska religijność” wydaje się być istotną częścią powszechnego „ducha czasu”, a twórczo-krytyczne spotkanie tej religijności z wiarą chrześcijańską pozostaje jeszcze ciągle w fazie początkowej. Ważnym przejawem tej religijności jest jej funkcja pomocnicza wobec życia. Nie znając całego światopoglądowego zaplecza teoretycznego tej religijności wielu ludzi wybiera sobie<sup>281</sup> z jej „duchowej oferty” to, co (jak im się wydaje) może im pomóc w przewycięzeniu przygniatającej ich komplikacji życia we współczesnym świecie. Niestety, niektóre elementy tej oferty mogą okazać się bardzo groźne – zwłaszcza praktyki okultystyczne, spirytystyczne czy satanistyczne – dochodzi bowiem często do uzależnienia, zniewolenia i przemocy<sup>282</sup>.

Analiza współczesności doprowadziła Kehla do wniosków ogólnych. Zanik kościelno-konfesyjnie nacechowanego środowiska społecznego decydująco zmienił empiryczne uwarunkowania urzeczywistniania się Kościoła jako „wspólnoty w wierze”<sup>283</sup>. Obserwowany obecnie „zanik wiary”<sup>284</sup> oznacza także zanik nośnego społecznego środowiska wiary. Kościół szybko zmienia swoją formę społeczną tracąc dotychczasowe

<sup>277</sup> Por. tamże, 157–159.

<sup>278</sup> Por. tamże, 159.

<sup>279</sup> Tamże.

<sup>280</sup> Por. tamże, 48–49.

<sup>281</sup> Por. tenże, Kirche mitgestalten, 159.

<sup>282</sup> Por. Wohin geht die Kirche?, 50–51.

<sup>283</sup> Por. Kirche mitgestalten, 157–160.

<sup>284</sup> Por. Wohin geht die Kirche?, 22.

znaczenie w dziedzinie tradycyjnej praktyki wiary, a to prowadzi często do niepewności, frustracji i rezygnacji<sup>285</sup>. Trudno jednak prorokować nadejście społeczeństwa „pochrześcijańskiego”<sup>286</sup>. Dlatego nie jest żadną hańbą w tej sytuacji przyznanie się do pewnej bezradności. Wręcz przeciwnie – może stać się to pierwszym krokiem do wspólnego szukania nowej, społecznej formy wiary. Na tym polega także szansa obecnej, trudnej sytuacji, której to szansy Kościół powinien uchwycić się z pełną nadzieją<sup>287</sup>.

### 7.1.3. Indywidualizacja wobec instytucjonalizacji

Wzrastające zróżnicowanie funkcjonalne w społeczeństwie ma swoje odbicie także w odniesieniu do Kościoła. Analogicznie do innych, wielkich organizacji społecznych, Kościół postrzegany jest jako kompetentna publiczna instytucja do spraw wiary i religii<sup>288</sup>. Wszystko z tego zakresu zostaje jakby przekazane Kościołowi, który powinien czuwać, aby to „funkcjonowało”. Jeżeli zaś oczekiwania te nie zostaną należycie spełnione – w oczekiwaniu odbiorców – należy spodziewać się ich zwrotu do innych kompetentnych instancji<sup>289</sup>. Na takim tle społecznym – dodaje Kehl – Kościół postrzegany jest raczej jako wielki zakład usługowy niż jako wspólnota wiary<sup>290</sup>. Symptomatyczne jest przy tym beznadziejne pod względem teologicznym określanie Kościoła jako „Kościoła urzędowego”, utożsamianego z „urzędowo”, hierarchicznie i biurokratycznie uszeregowanymi „urzędnikami”. Kościół w dużej mierze dopasował się do tych oczekiwań, co jeszcze bardziej wzmocniło taki jego obraz, a zdając sobie z tego sprawę, doświadcza bardzo trudnego dylematu: Im bardziej stara się o spełnienie oczekiwań, tym bardziej spotyka go dystansowanie się od niego ludzi, dla których jawi się jako wielka, anonimowa, „administrująca” wiara i religią instytucja służąca jeszcze do zaspokajania oczekiwań religijnych, ale nieprzeżywana już jako przestrzeń życia wspólnej i zaangażowanej wiary<sup>291</sup>. Kehl za F. X. Kaufmannem nazywa to zjawisko współczesnym „ukościelnieniem chrześcijaństwa”, a coraz mocniejszą

<sup>285</sup> Por. tamże, 44; Keine Angst vor der Moderne, 33; Christen als Fremdlinge, 21.

<sup>286</sup> Por. Wohin geht die Kirche?, 22–23.

<sup>287</sup> Por. Die Kirche, 180–181; Wohin geht die Kirche?, 22–23.

<sup>288</sup> Por. Communio durch Kommunikation, 9.

<sup>289</sup> Por. Wohin geht die Kirche?, 34–35.

<sup>290</sup> Por. Communio durch Kommunikation, 9.

<sup>291</sup> Por. Wohin geht die Kirche?, 35–36; Communio durch Kommunikation, 9; tenże, *Amtskirche*, w: W. Kasper u. a. (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. I, Freiburg – Basel – Rom – Wien <sup>3</sup>1993, 567.

indywidualizację i prywatyzację wiary określa w nawiązaniu do P. M. Zulehnera „chrześcijaństwem wyboru”<sup>292</sup>.

Opisane zjawisko nosi – zdaniem Kehla – cechy opisywanego przez Hegla problemu „społeczeństwa mieszczańskiego”, polegającego na wzajemnym wyobcowaniu społecznej obiektywności (instytucji) i subiektywnej wolności jednostek<sup>293</sup>. W społeczeństwie tym stopień utożsamiania się wolności jednostki ze społeczną powszechnością ciągle pomniejsza się. Ostatecznym celem tego systemu jest zaspokajanie przez społeczeństwo indywidualnych zapotrzebowań jednostki, a nie odpowiedzialne, solidarne wspieranie i kształtowanie społeczeństwa przez jednostki, które Hegel nazywa „konkretną wolnością” – nieoderwaną od społeczeństwa, lecz związaną z rzeczywistością społeczną, którą ożywia i kształtuje duchem wolności. Współistnienie subiektywnej i obiektywnej wolności jest utrudnione z powodu wzajemnego wyobcowania. Publiczne instytucje usamodzielniają się coraz bardziej, stają się coraz bardziej formalnymi, złożonymi, zamkniętymi i funkcjonującymi w sobie samych. Jednostki zaś zwracają się coraz bardziej ku swojemu prywatnemu światu i szukają urzeczywistnienia swojej wolności, ale nie w ramach publicznych struktur społecznych. Instytucje zaspokajają indywidualne zapotrzebowania jednostek, ale jednostki mają na nie coraz mniejszy wpływ, co rodzi z kolei jeszcze większe poczucie wyobcowania<sup>294</sup>. W rzeczywistości jednak jednostki i społeczeństwo muszą być wzajemnie na siebie nakierowane po to, by można było tworzyć ludzkie warunki życia. Zaślepiona krytyka instytucji jest naiwna i bezskuteczna – zaznacza Kehl – gdyż zmienić coś można tylko dzięki twardej gotowości do komunikatywnego współkształtowania życia publicznego i we współpracy z instytucjami<sup>295</sup>.

Postępująca utrata „konkretnej wolności” – podkreśla Kehl – jest szczególnie niebezpieczna dla Kościoła jako wspólnoty w wierze. Nie chodzi tu o większą (pożądaną przecież) różnorodność indywidualnych dróg wiary, lecz o stopniową utratę istotnych wymiarów chrześcijańskiej wiary. Dochodzi bowiem do pluralizmu wiary i jej doświadczeń opartych na częściowym tylko utożsamianiu się z kościelną ortodoksją, do wiary opartej na własnej interpretacji, „chrześcijaństwa po zaniżonej cenie” (Paweł VI), zdradzającego „łagodny wyraz religijnej indyferencji”. Motywy

<sup>292</sup> Por. Die Kirche, 181–183; Communio durch Kommunikation, 9.

<sup>293</sup> Por. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Hrsg. J. Hoffmeister), Hamburg 1955. Por. także Kirche als Institution – eine theologische Begründung; Die Kirche, 183–184; Kirche als Institution, 176–197, 176–197.

<sup>294</sup> Por. Kirche als Institution, 180.

<sup>295</sup> Por. Die Kirche, 183–184.

akceptacji Kościoła są przede wszystkim utylitarystyczne, jeśli zaś wiarę próbuje się ukazywać w połączeniu z konsekwencjami życiowymi, natrafia się na (podejmowaną w imię wolności i osobistego rozwoju) postawę rezerwy, którą streścić można już nie tylko za pomocą wcześniejszego sloganu „Jezus – tak, Kościół – nie”, lecz jeszcze bardziej pustego „Religia – tak, wiara – nie”<sup>296</sup>.

Kehl w ocenie takiego chrześcijaństwa powołuje się na trafną diagnozę D. Seebera<sup>297</sup>, który uważa, że istotne dla chrześcijaństwa teologiczne, chrystologiczne i eklezjologiczne treści wiary uległy wielkiej redukcji, a to, co chrześcijańskie, żyje przede wszystkim jako ferment kulturowo-etyczny: Jezus jest postacią prowadzącą do urzeczywistnienia praw ludzkich i sprawiedliwości społecznej; struktury kościelne pojmowane są jako publiczne „agenty wartości” etyki chrześcijańskiej; chrześcijaństwo traktowane jest jako fenomen przeszłości, pozwalający zrozumieć korzenie własnej kultury; kościoły jako muzea; tradycja chrześcijańska jest kulturową „wspólną własnością” i rezerwuarem użytecznych motywów. Chodzi tu o świecki trend, który pretenduje nie tylko do określania, jaki jest sens chrześcijańskich treści, lecz nawet jaki powinien on być. Etyczna i estetyczno-historyczna redukcja wiary chce ją dopasować do potrzeb współczesnej kultury i to za cenę oderwania tej wiary od Ewangelii i miłości Bożej<sup>298</sup>.

## 7.2. Społeczno-filozoficzne elementy kulturowe

Kehl zauważa, że kto usiłuje dzisiaj szukać odpowiedzi na pytanie o teologiczną podstawę Kościoła jako instytucji, popada w podejrzenie ulegania tendencjom restauracyjnym, usiłowania legitymizowania przestarzałych struktur, przeciwdziałania koniecznym zmianom czy też nawet demontażowi tych struktur, a także bywa oceniany zgodnie ze schematami: „prawica” – „lewica”, konserwatywny – postępowy<sup>299</sup>. Istnieje tendencja pozytywna wobec instytucji i struktur Kościoła, ale tradycyjne argumenty nie są przekonujące. Z drugiej strony radykalna krytyka instytucji fascynuje szerokie warstwy ludzi także wewnątrz Kościoła<sup>300</sup>. Pierwsza tendencja za mało zauważa podmiotową wolność człowieka, druga zaś przeskakuje nad problemem społecznej przedmiotowości

<sup>296</sup> Por. tamże, 185–186; *Wohin geht die Kirche?*, 36–37.

<sup>297</sup> *Zurück an die Wurzeln*, „Herder Korrespondenz” 43 (1989), 1–5.

<sup>298</sup> Por. *Die Kirche*, 187–188.

<sup>299</sup> Por. *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung*, 5.

<sup>300</sup> Por. tamże, 5–6.

wolności nie wnikając, w jaki sposób podmiotowa wolność może być jednocześnie rzeczywistością społeczną. W rzeczywistości pytanie o sens instytucji (zwłaszcza Kościoła) może być stawiane poprawnie tylko w ramach wzajemnych relacji między podmiotem a przedmiotem wewnątrz społecznej rzeczywistości życia człowieka<sup>301</sup>.

### 7.2.1. Instytucja w przestrzeni międzypodmiotowości

Ludzka wolność ujawnia się zawsze w jedności podmiotowości i przedmiotowości. To jest ważny moment tego, co nowa antropologia nazywa „wolnością transcendentálną”. Chodzi o zdolność zdystansowania się od siebie i zwrócenia się do siebie w celu osiągnięcia poczucia jedności; o zdystansowanie się do wszystkiego, co „przedmiotowe”, by dzięki krytycznej refleksji wznieść się ponad wymiar przedmiotowy. W takim ujęciu wolności człowieka ujawnia się stojące u początku jego samostanowienie, spontaniczność oraz krytyczna, refleksyjna podmiotowość<sup>302</sup>.

Takie pojęcie wolności i podmiotowości jest jednak całkowicie abstrakcyjne i wtórne – uważa Kehl – ponieważ refleksja podmiotowej wolności dokonuje się zawsze wobec czegoś innego od siebie, implikuje więc „intersubiektywność”, dokonuje się zawsze w odniesieniu do wolności innego podmiotu, do „ty” umożliwiającego pozytywne samouprzedmiotowanie się<sup>303</sup>. Podmiotowo-intersubiektywna wolność musi się zobiektywizować w coś istniejącego w świecie, coś historycznego, musi wyrazić się w postaci trwającej ponad bieżącą aktualizacją<sup>304</sup>. Początkowe odniesienie „ja” i „ty” staje się własną formą „my” – i to w celu osiągnięcia czegoś obiektywnie większego w stosunku do obu partnerów i ich wzajemnej relacji. Ważne jest przy tym to, twierdzi Kehl, że ten trudno uchwytne fenomen społeczny kształtowania się w każdej wspólnocie „obiektywnej”, samodzielnie stojącej naprzeciw wspólnoty „struktury” przewyższającej wolę i działanie poszczególnych ludzi, pojawił się w polu widzenia<sup>305</sup>.

Obiektywna struktura wspólnoty zależy oczywiście od woli i działania podmiotów, i nie można jej pojmować na sposób rzeczywistości substancjalnej, zawierającej w sobie osobowości poszczególnych członków. Mimo tej genetycznej zależności to, co obiektywno-społeczne zachowuje swoją

<sup>301</sup> Por. tamże, 6.

<sup>302</sup> Por. tamże, 7.

<sup>303</sup> Por. tamże, 7–8. Por. także J. Heinrichs, *Sinn und Intersubjektivität. Zur Vermittlung von transzendentalphilosophischem und dialogischem Denken in einer „transzendentalen Dialogik“*, „Theologie und Philosophie” 45 (1970), 161–191.

<sup>304</sup> Por. Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung, 8.

<sup>305</sup> Por. tamże, 8.

ideową samodzielność, a intersubiektywne odniesienia uzyskują dopiero wtedy swój właściwy kształt, gdy podporządkują się swojej wspólnej „formie”, uznają ją i wyzwolą się ze wszystkich subiektywnych zacieśnień i zubożeń – analogicznie do tego, jak „ja” zostaje ograniczone przez „ty”, a równocześnie zostaje wyzwolone do pełni swego rozwoju<sup>306</sup>.

Fenomen społecznej obiektywności występuje we wszystkich formach wspólnot, ale im wspólnota jest większa, w tym mniejszym stopniu poszczególne osoby odczuwają swoje własne znaczenie w ramach społecznej struktury. Dlatego narasta w nich znaczenie bezpośrednio przeżywanego charakteru własnej podmiotowości, przy równoczesnym kumulowaniu się doświadczeń obcości, powierzchowności, sprzeczności i prawniczności rzeczywistości społecznej. Jednostki doświadczają coraz bardziej ograniczającego, normującego wpływu zewnętrznego na ich podmiotową wolność, a obiektywność społeczna, doświadczana na początku jako osobowa, zaczyna być krytykowana jako rzeczowa i uprzedmiotowiająca, jako „czysto formalna”. Budzący się protest zostaje skierowany przeciwko konkretnej postaci społecznej obiektywności – instytucji – która jawi się jednostkom jako urzeczowiona, uprzedmiotowiająca i sformalizowana<sup>307</sup>.

W przestrzeni Kościoła człowiek doświadcza formalnego i obiektywnego charakteru rzeczywistości społecznej w sakramentach, urządach, dogmatach i prawie. Dlatego – podkreśla Kehl – pytanie o teologiczne znaczenie tych instytucjonalnych fenomenów powinno być stawiane zawsze z uwzględnieniem omówionego przed chwilą antropologicznego, filozoficzno-społecznego kontekstu. Kehl zauważa trzy zające się zakresy tej problematyki: ludzkiej wolności, urzeczywistniającej się tylko w połączeniu tego, co subiektywne i obiektywne; podmiotowości społecznej, która staje się „obiektywną” formą odniesień intersubiektywnych, jest czymś więcej niż suma wolności i działań podmiotów, a mimo zależności od poszczególnych osób doświadczana jest jako coś przeciwnego wymiarowi osobowemu; uprzedmiotowionej, formalnej podmiotowości wielkich systemów społecznych. Kehl uważa, że stanowią one konieczny do uwzględnienia horyzont problemu<sup>308</sup>. Brak uwzględnienia go w eklezjologii prowadzi albo do ekstremalnego subiektywizmu odrzucającego realne ograniczenia wolności, albo do ekstremalnego obiektywizmu traktującego podmiot jako przedmiot instytucjonalnego „działania zbawczego”. Specyfika rzeczywistości społecznej była zbyt

<sup>306</sup> Por. tamże, 8–9.

<sup>307</sup> Por. tamże, 9–10.

<sup>308</sup> Por. tamże, 10.

często uwzględniana w stopniu niedostatecznym w odniesieniu do Kościoła, a próba Bonhoeffera, zmierzająca do wypracowania specyficznego teologicznego pojęcia wspólnoty Kościoła<sup>309</sup> jest zdaniem Kehla za mało precyzyjna. Zaniedbywanie tej problematyki w teologii prowadziło z reguły do czysto pozytywistycznego oceniania instytucjonalności Kościoła, dostrzegającego specyfikę wspólnoty chrześcijańskiej jedynie w historycznym „ustanowieniu” jej struktur przez Jezusa Chrystusa, lub tylko w ponadhistorycznym działaniu łaski<sup>310</sup>. Często spychano problem instytucjonalności na margines dyskusji teologicznej i albo koncentrowano się na normatywnym modelu małej grupy z jej możliwościami w dziedzinie relacji osobowych – co prowadziło do negatywnej postawy wobec zjawiska formalnej obiektywności i wszystkiego, co instytucjonalne w Kościele, albo przyjmowano to, co formalne jako zrozumiałe samo w sobie – bez uwzględnienia współczesnej problematyki świadomości wolności<sup>311</sup>.

Uwzględnienie tego horyzontu w eklezjologii katolickiej oznacza otwarcie na to, co Hegel nazywa „konkretną wolnością”<sup>312</sup>. Konkretnie chodzi o to – wskazuje Kehl – że ludzka wolność nie może się urzeczywistniać w absolutnej spontaniczności wyzwolonej z wszelkiej ograniczającej ją obiektywności. Jeśli wolność nie chciałaby tego uznać, pozostałaby całkowicie „abstrakcyjna”, nawet gdyby za społeczną obiektywność uznawało się odniesienia intersubiektywne lub obiektywną formę wspólnoty osobowej. Każda bowiem realizacja intersubiektywnej wolności dokonuje się w historycznej przestrzeni porządku prawa, który tak jest stwarzany przez wolnych ludzi, jak i jest dla nich konieczny.

To samo dotyczy całkowicie Kościoła – twierdzi Kehl – jeżeli rozumie się go nie tylko jako zbiór posiadających przejrzystą strukturę małych grup

---

<sup>309</sup> *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, München 1954.

<sup>310</sup> Por. *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung*, 68–96.

<sup>311</sup> Por. tamże, 10–11.

<sup>312</sup> Por. G. W. F. Hegel, dz. cyt., § 260, s. 214: „Die konkrete Freiheit aber besteht darin, daß die persönliche Einzelheit und deren besondere Interessen sowohl ihre vollständige Entwicklung und die Anerkennung ihres Rechts für sich [...] haben, als (auch daß) sie durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen teils übergehen, teils mit Wissen und Willen dasselbe, und zwar als ihren eigenen substantiellen Geist anerkennen und für dasselbe als ihren Endzweck tätig sind, so daß weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch daß die Individuen bloß für das letztere als Privatpersonen leben, und nicht zugleich in und für das Allgemeine wollen und eine dieses Zwecks bewußte Wirksamkeit haben.“ Kehl nie wnika oczywiście w szczegóły heglowskiej filozofii prawa, lecz przejmuje ten termin jako „figurę refleksyjną” (por. *Kirche – Sakrament des Geistes*, 168, przyp. 17).

(które i tak rozwijają się przecież w ramach sformalizowanych struktur) opartych tylko na aktualnej osobowej komunikacji. Jeśli Kościół jako złożony kompleks społeczny ma stać się zrozumiały pod względem teologicznym i jednocześnie ma być miejscem urzeczywistniania się intersubiektywnej wolności ludzi, nie może się to dokonywać na drodze prostego zanegowania czy niedowartościowania jego instytucjonalności. Stąd wypływa konieczność zajęcia się także w Kościele i w teologii problematyką relacji wolności do instytucji oraz podmiotowości do społecznej przedmiotowości. Chodzi o uwzględnienie ambiwalencji relacji pomiędzy „konkretną wolnością” – jako konkretyzacją subiektywnej wolności, a równoczesną „obiektywnością” społeczną – będącą ograniczeniem wolności. Wolność usiłować będzie oczywiście – dodaje Kehl – wznieść się ponad tę ambiwalencję, zrelatywizować ją i osiągnąć swoje „eschatologiczne” spełnienie<sup>313</sup>.

### 7.2.2. Instytucja a „konkretna wolność”

Pojęcie „konkretnej wolności” pojawia się tak przy omawianiu naukowych teorii społecznych, jak i w założeniach teologicznych<sup>314</sup> – zauważa Kehl – jako kryterium rzeczowego potraktowania problematyki instytucji oraz ukazuje najpierw mechanizmy prowadzące do pojawienia się tego pojęcia. Do czasów Oświecenia instytucje (przede wszystkim państwo i Kościół) traktowane były jako coś oczywistego. Oświecenie uznało instytucje za dzieło ludzkiej wolności. Rewolucja francuska ukazała jednak, że problem urzeczywistnienia wolności nie został rozwiązany dzięki uczynieniu podmiotowej wolności podstawą prawa i państwa<sup>315</sup>. Wręcz przeciwnie – pojawiła się narastająca możliwość ich totalnego rozdziału. Wolność popadała w coraz większą zależność od panującego porządku społecznego, stawała się coraz bardziej bezsilna i pozbawiona możliwości działania. W ten moment wchodzi Hegłowska filozofia prawa z propozycją pośredniczenia między podmiotem a społeczną przedmiotowością. Propozycja ta polega na ujmowaniu obiektywnego porządku społecznego jako kształtu „zobiektywizowanej” wolności, tzn. tak na dostrzeganiu uwarunkowania tego porządku przez ducha ludzkiego i przez ludzką wolność, jak i jego obiektywnej samodzielności, stojącej naprzeciw podmiotowej wolności. Takie ujęcie – zauważa Kehl – o wiele bardziej niż klasyczna filozofia społeczna, podkreśla dialektyczne pośredniczenia między podmiotem a przedmiotem, które nie występują jako przeciwne

<sup>313</sup> Por. Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung, 11–12.

<sup>314</sup> Por. Kirche – Sakrament des Geistes, 167–169.

<sup>315</sup> Por. Kirche als Institution, 178–179.



sobie „substancjalne” rzeczywistości, lecz jako wzajemnie od siebie zależne, a mimo to samodzielne<sup>316</sup>. Hegel sformułował to w *Grundlinien der Philosophie des Rechts*<sup>317</sup>. Dzieło to było różnie oceniane, ale Kehl powstrzymuje się od jakichkolwiek jego interpretacji całościowych, ograniczając się do problematyki heglowskiego rozumienia instytucji i wolności<sup>318</sup>.

Nauka o społeczeństwie i państwie rozwinięta została przez Hegla na fundamencie wolności woli, dochodzącej do siebie w „subiektywnym duchu”, który „obiektywizuje się” w zewnętrznej sferze prawa, rozumianego jako całość świata uformowanego w ludzki sposób<sup>319</sup>.

Pierwszy etap obiektywizowania się wolności dokonuje się na terenie „prawa abstrakcyjnego”, w którym konkretny człowiek widziany jest tylko w wielości równych podmiotów uznających się wzajemnie za „osoby” posiadające zdolność prawną. Formalna pustka zostaje następnie przeciwstawiona wewnętrznemu światu podmiotu – moralności. Tym razem chodzi podmiotowi prawa o jego indywidualność, „szczegółność”, „wewnętrzne samookreślenie”, tzn. o postawę i motywację, dzięki której jego działanie może być kwalifikowane jako dobre lub złe. Chodzi tu o wolność „wewnętrzną”, pozwalającą na kierowanie się sumieniem, na ustanawianie celów i środków dla osiągnięcia dobra i szczęścia<sup>320</sup>.

Dopiero w obyczajowości – twierdzi Hegel – podmiotowa wolność osiąga swoją „konkretność” i „rzeczywistość”, w niej przekłada się na działanie i urzeczywistnia się w ludzkich społecznościach<sup>321</sup>. Identyczność i różnica tego, co subiektywne z tym, co obiektywne, tworzą „substancję moralną” określenia podmiotu, odczuwaną jako związanie woli przez obowiązek, co jednak jest dla podmiotu wyzwoleniem z „nieokreślonej subiektywności”. Podmiot określony w swojej wolności zostaje więc stworzony jako podmiot moralny. Mimo określenia za pomocą kontekstu obiektywnych stosunków obyczajowych podmiot nie traci prawa do wyjątkowości i wolności, lecz dzięki skonkretyzowaniu się w substancjalności moralnej odnajduje swoją

<sup>316</sup> Por. Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung, 12–13

<sup>317</sup> Dz. cyt.

<sup>318</sup> Por. Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung, 13. Dlatego też niesłuszne jest podejrzenie, jakoby teologia Kehla stanowiła kolejny przejaw niemieckiego idealizmu.

<sup>319</sup> Por. G. W. F. Hegel, dz. cyt., § 4, 28. Por. także Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung, 13–14.

<sup>320</sup> Por. G. W. F. Hegel, dz. cyt., § 107, 102. Por. także Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung, 14.

<sup>321</sup> Por. G. W. F. Hegel, dz. cyt., § 144 i 146.

prawdziwość i rzeczywistość. Prawo i obowiązek stają się w tym wymiarze czymś jednym i warunkują się wzajemnie<sup>322</sup>.

W dalszym ciągu Hegłowska filozofia prawa konkretyzuje powszechne określenia „obyczajowości” w odniesieniu do konkretnych społeczności. W rodzinie, dzięki naturalnym uczuciom i miłości, człowiek doświadcza ich inaczej, ale na terenie społeczności obywatelskiej zaznacza się ich wyraźne rozgałęzienie. Społeczność jest bowiem systemem zapotrzebowań i wzajemnych zależności<sup>323</sup>, w którym szczególność i powszechność subiektywnej wolności występują oddzielnie. Szczególność jednostki zatracą się w pozbawionej granic samowoli podmiotowości, w dziedzinie zaspokojenia potrzeb, popadając w coraz większą zależność od „siły powszechności”. Społeczeństwu mieszczańskiemu udaje się wprawdzie „wytrzymać” to rozdzielenie dzięki dysponowaniu środkami prawnymi, ale to nie przynosi prawdziwej jedności, a obyczajowość nie osiąga jeszcze swojego pełnego kształtu<sup>324</sup>. Doskonała jedność szczególności subiektywnej wolności z powszechnością obiektywnego prawa i instytucji jest możliwa dopiero w państwie zorganizowanym w sposób rozumny, w którym to, co powszechne stało się ostatecznie celem własnym, a indywidualna jednostka osiąga obowiązujące określenie, które w wolności czyni swoim. Dzięki temu – podkreśla Hegel – wolność podmiotu staje się „konkretna”, osiągając obiektywność, prawdziwość i moralność, których nie mogła osiągnąć w „abstrakcyjnym” przeżywaniu osobistego zaspokajania potrzeb. Prawo do wolności staje się w państwie i jego instytucjach obowiązkiem wobec powszechności, i na odwrót.

W przejściu od moralności do obyczajowości, od abstrakcyjnej do konkretnej wolności Hegel postrzega instytucje jako miejsce właściwej rzeczywistości moralnej, w którym wolność urzeczywistnia się dzięki wyrażeniu się w tym, co powszechne i obiektywne. Zachodzić to może oczywiście tylko w państwie opartym na powszechnym prawie do wolności. W przeciwnym razie rzeczywistość państwa stałaby się niemoralna, a instytucje i wolność byłyby sobie przeciwne<sup>325</sup>.

Filozofia społeczna „konkretnej wolności” jest, zdaniem Kehla, jedną z możliwych i odpowiednich możliwości podejścia do problemu instytucji. Nie poprzestaje jednak na niej, lecz przytacza także inne teorie z zakresu

<sup>322</sup> Por. tamże, § 153, 148nn. Por. także Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung, 15.

<sup>323</sup> Por. G. W. F. Hegel, dz. cyt., § 183, 165.

<sup>324</sup> Por. tamże, § 183–185, 165–166. Por. także Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung, 15–16.

<sup>325</sup> Por. Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung, 16–17.

filozofii społecznej i socjologii. Chodzi mu o to, by ukazać tło wewnątrz-teologicznych dyskusji oraz jego oddziaływanie. W ten sposób pojęcie „konkretnej wolności” wypełnia się treścią. Pomaga mu to jednocześnie przenieść poszczególne pojęcia socjologiczne na Kościół, ocenić stan refleksji współczesnej i rozwinąć najważniejsze elementy całego kompleksu<sup>326</sup>.

### 7.2.3. Instytucja a charyzmat

Kehl zauważa, że u podstaw spotykanego przeciwstawiania rzeczywistości instytucjonalnej i charyzmatycznej znajdują się pewne (nie zawsze uświadomione) wpływy uprzednich założeń filozoficznych. Pierwszym z nich jest przeciwieństwo istniejące między późno-scholastycznie nacechowaną ontologią a nowożytnie zorientowanym „aktualizmem”. We wspomnianej ontologii „byt” rozumiany jest jako coś istniejącego, przedmiotowego, stałego, zewnętrznego wobec świadomości i od niej niezależnego. „Akt” natomiast (czy „aktualność”) oznacza rzeczywistość istniejącą w twórczej realizacji, doświadczaną jako centrum duchowej samorealizacji. Zwykle łączą się z tym i mieszają jeszcze idee zaczerpnięte z personalizmu i egzystencjalizmu<sup>327</sup>.

Innym filozoficznym założeniem wpływającym na dyskusję teologiczną jest przeciwieństwo między statyczną „etyką istoty i porządku” a historyczną „etyką egzystencjalną”. U podstaw tego przeciwstawienia leży przekonanie, że to, co poszczególne i konkretne, nie może być wyprowadzane na drodze dedukcji i objaśniane w wystarczający sposób jako „przypadek” tego, co powszechne. „Pojedyncze” i „jednorazowe” jest czymś niewyprowadzalnym, czymś doświadczanym i dokonywanym tylko w „egzystencjalnym” poznaniu i decyzji. W zastosowaniu do eklezjologii oznacza to – podkreśla Kehl – że w Kościele musi istnieć tak funkcja strzeżenia i tłumaczenia norm ogólnych, jak i funkcja otwierania go na nowość i niewyprowadzalność sytuacji historycznej – funkcja związana z elementem charyzmatycznym<sup>328</sup>.

Trzecim z dostrzeganych przez Kehla „przedrozumień” filozoficznych w dziedzinie teologicznych pojęć „instytucji” i „wydarzenia” jest wpływ terminologii M. Heideggera z jego fenomenologicznej analizy bycia i późniejszej metafizyki. Bytowanie ludzi (*Dasein*) nigdy nie ma

<sup>326</sup> Por. tamże, 19; Die Kirche, 183–184.

<sup>327</sup> Kehl wskazuje jako przykład tego D. Bonhoeffera (*Akt und Sein*, Gütersloh 1931), który proponuje pośrednie między aktualistycznym a ontologicznym rozumienie Objawienia. Por. Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung, 94.

<sup>328</sup> Por. tamże, 95.

charakteru czegoś podręcznego, narzędziowego, lecz istota jego zawarta jest w ich egzystencji, która trwa z kolei w ekstatycznym wychyleniu ku „nieskrytości” bytu. To odkrycie się bytu w egzystencji ludzi Heidegger nazywa także „wydarzeniem”. „Wydarzenie” oznacza więc otwartość bytu w jego prawdzie i obustronne przyporządkowanie, a także jednoczesną autonomię bytu i człowieka. W „wydarzeniu” człowiek doświadcza „łaski bytu”, a także dokonuje się w człowieku fundamentalne „podziękowanie”, dzięki któremu oddaje się on bytowi dla „obrony prawdy bytu dla bytującego”<sup>329</sup>. Dla ukazania przeciwieństwa między instytucją a charyzmatem w Kościele teologia dzisiejsza używa przede wszystkim (często bez podkreślenia analogiczności tylko użytych terminów i błędnie w porównaniu z pierwotnym ich sensem) pojęć „po(d)ręczności” (*Zuhandensein*) i „bycia w wydarzeniu” (*Dasein im Ereignis*). W transpolacji tej para tych pojęć odpowiada najczęściej schematowi „byt–akt”: Instytucja znajduje się w obrębie bycia przedmiotowo-podręcznego, którym człowiek może się posługiwać, natomiast charyzmat „wydarza się” w obrębie nie-przedmiotowego i niebędącego od dyspozycji człowieka „wydarzenia z góry”<sup>330</sup>.

Kehl podkreśla, że omówione cechy rozróżnień między elementem instytucjonalnym a charyzmatycznym w Kościele są częściowo trafne, ale całkowicie mijają się z rzeczywistością, jeśli traktują oba elementy jako przeciwne sobie w sposób nie do pokonania. Instytucjonalność bowiem jako społecznie zobiektywizowana i sformalizowana postać podmiotowo-intersubiektywnej wolności nie może być ujmowana w sposób fundamentalnie przedmiotowy, jako pojęcie przeciwne rzeczywistości personalnej. Jego zdaniem problem polega na takiej relacji między obu stronami, by można było uniknąć powstawania w Kościele rzeczywistości społecznej nieprzyjaznej wobec wymiaru osobowego, która pozbawiałaby osoby czy wspólnoty możliwości właściwego im działania<sup>331</sup>.

#### 7.2.4. Teoria komunikatywnego działania i dialogika transcendentálna

Teologiczne pojęcie Kościoła jako *communio* – twierdzi Kehl – może być interpretowane przy pomocy społeczno-filozoficznej analogii jako „komunikatywne zjednoczenie wierzących”<sup>332</sup>. Kehl nawiązuje do K. O. Apela, który rozszerzył transcendentálno-filozoficzne pytanie Kanta

<sup>329</sup> Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen <sup>8</sup>1957 (pol. przekład: *Bycie i czas*, Warszawa 1994, tłum. B. Baran); tenże, *Was ist Metaphysik?*, <sup>10</sup>Frankfurt 1969.

<sup>330</sup> Por. Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung, 95–96.

<sup>331</sup> Por. D. Bonhoeffer, *Akt und Sein*, dz. cyt., 96–97.

<sup>332</sup> Por. Die Kirche, 140; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 86–99.

o uwarunkowania możliwości prawdziwego poznania przez podmiot na pytanie o uwarunkowania takie w odniesieniu do mowy i przede wszystkim do komunikacji. Chodzi o transcendentálne<sup>333</sup> uwarunkowania sensownego porozumiewania się<sup>334</sup>, przy czym pochodząca od Kanta filozofia transcendentálna została „przetransformowana” na filozofię języka i filozofię społeczną<sup>335</sup>. Apel przekształcił koncepcję *community of investigators* Ch. S. Peirce’a w ideę „nieograniczonej wspólnoty komunikacyjnej”, której uczestnicy zaspokajają swoje roszczenia słuszności tylko za pomocą argumentacji. Specyfikę filozofii Apela stanowi połączenie refleksji transcendentálnej z komunikacją językową, czyli pragmatyka transcendentálna. Odpowiedź na pytanie o specyfikę ludzkiej komunikacji uzyskuje on przez zastąpienie klasycznego modelu filozofii języka modelem aktów mowy, w którym znaczenie współtworzy również komunikacyjna i ekspresyjna funkcja mowy. To może doprowadzić do poszerzonego rozumienia języka – pod warunkiem transcendentálnej interpretacji nowego modelu (i to jest główna teza Apela). Zrozumienie zdania wymaga uwzględnienia kontekstu pragmatycznego. Jeśli zdania mają mieć wartość argumentów, nie można ich zrozumieć bez zawartego w nich roszczenia sensu i ważności, co z kolei można poznać jedynie na drodze interpersonalnego dialogu. Nieprzekraczalne warunki komunikacji założone w celu komunikowania się z innymi Apel interpretuje jako metanormy postulujące równouprawienie i równą odpowiedzialność wszystkich członków idealnej wspólnoty komunikacyjnej, a także rozstrzyganie konfliktów drogą dyskusji. Koncepcje tejszej wspólnoty, racjonalności i normatywności zawartej w języku oraz rozwoju społecznej świadomości moralnej przejął J. Habermas do swojej teorii komunikatywnego (komunikacyjnego) działania<sup>336</sup>.

<sup>333</sup> Pojęcie „transcendentálne” nie jest tu użyte w sensie kantowskiego pytania o aprioryczne uwarunkowania możliwego poznania i jego przedmiotów, lecz w jego słabszej wersji, oznaczającej (za Habermasem) konieczną i uniwersálną strukturę pojęciową, powracającą we wszystkich koherentnych doświadczeniach.

<sup>334</sup> Por. K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Bd. I: *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*, dz. cyt.

<sup>335</sup> Por. *Das neue kirchliche Dienstrecht*, 263; K. O. Apel, dz. cyt.; tenże (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt 1976; tenże, *Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?*, w: W. Voßkamp (Hrsg.), *Utopieforschung*, Bd. I, Stuttgart 1983, 325–355.

<sup>336</sup> Por. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt 1971; tenże, *Theorie des kommunikativen Handelns*, dz. cyt. (*Teoria działania komunikacyjnego*, t. I, Warszawa 1999, tłum. A. M. Kaniowski); tenże, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. Main 1983; tenże, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. Main 1984.

Jürgen Habermas nawiązał do przedstawicieli Szkoły Frankfurckiej: M. Horkheimera i T. W. Adorno – twórców tzw. „teorii krytycznej“, która traktowała rozum jako podstawę wykształtowania się człowieczeństwa i narzędzie utrzymania się człowieka przy życiu, a jednocześnie jako przyczynę zagrożenia – w postaci utraty wolności i sensu. Swoją teorię komunikatywnego działania rozwinął między dwoma biegunami: językiem i krytyczną teorią społeczną. Rozpoczął od sformułowania tzw. „pragmatyki uniwersalnej“, nazywanej też przez niego „teorią komunikatywnej kompetencji“, za pomocą której chciał ugruntować swoją główną tezę głoszącą, iż struktury ludzkiej racjonalności i aprioryczne uwarunkowania solidarności zakorzenione są w językowej kompetencji gatunku ludzkiego.

W myśli Habermasa dokonuje się zamiana paradygmatów. Winą za niepowodzenie krytycznej teorii Szkoły Frankfurckiej Habermas obciąża jej powiązanie z paradygmatami filozofii świadomości. Oparty na nich stosunek podmiotu do świata doprowadził do skoncentrowania się na działaniu celowym (przy zaniedbaniu działania komunikatywnego), a ceną za to stała się instrumentalizacja ducha. Habermas zdecydowanie domaga się porzucenia paradygmatów filozofii świadomości na korzyść paradygmatu filozofii języka, który kładzie nacisk na intersubiektywne porozumienie (komunikację), a aspekty poznawczo-instrumentalne podporządkowuje obejmującej je „komunikatywnej racjonalności“. Rozum zostaje w niej potraktowany nie jako jakość substancjalna, lecz jako jakość wspólnej i jednakowej dla wszystkich ludzi dyspozycji, która dochodzi do głosu dopiero w czasie swej aktualizacji<sup>337</sup>.

Decydujące dla teorii Habermasa znaczenie ma fenomen oznaczany pojęciem „świat życia“. Otwierająca się w rozmowie społeczna przestrzeń wspólnie zamieszkałego świata życia dostarcza klucza do komunikacyjno-teoretycznego pojęcia społeczeństwa. Pojęcie to jest komplementarne do pojęcia „komunikatywnego działania“, stanowi „horyzont“ lub „kontekst“, w którym poruszają się od zawsze działający w sposób komunikatywny ludzie, dzięki któremu integrują w całość wszystkie konkretne przejawy swego życia<sup>338</sup>. Pod względem strukturalnym „świat życia“ różnicuje się na kulturę, społeczeństwo i osobę. Odpowiednio do tego zróżnicowania proces symbolicznej reprodukcji struktur tego „świata“ dzieli się na trzy wymiary: reprodukcję kulturową, integrację społeczną i uspołecznienie. Reprodukacja symbolicznych struktur świata życia jest w istotny sposób

<sup>337</sup> Por. A. von Heyl, *Praktische Theologie und Kritische Theorie. Impulse für praktisch-theologische Theoriebildung*, Stuttgart–Berlin–Köln 1994, 118–121.

<sup>338</sup> Por. J. Habermas, *Vorstudien...*, dz. cyt., 590–591.

powiązana z „medium” języka<sup>339</sup>. Takie pojmowanie społeczeństwa jako „świata życia” opiera się na trzech „fikcjach”: autonomii ludzi działających, niezależności kultury i przejrzystości komunikacji. Pojmowane są one jednak jako realne, o ile integracja społeczeństwa dokonuje się tylko przy założeniu postaw nakierowanych na prawdziwe porozumienie się, chociaż nastawione na cel działania członków społeczeństwa koordynowane będą przez niezamierzone układy funkcjonalne. To przemyślenie pozwala Habermasowi na wprowadzenie drugiego, decydującego dla jego teorii społecznej pojęcia „systemu”. W rzeczywistości społecznej można odróżnić „integrację społeczną” od „integracji systemowej”, a także zauważyć, że społeczności są systemowo ustabilizowanymi związkami działania grup społecznie zintegrowanych. W ciągu ewolucji społecznej „świat życia” i „system” rozchodzą się coraz bardziej w wyniku narastania złożoności systemu i racjonalizacji świata życia, a także coraz większego wzajemnego różnicowania. Racjonalizację świata życia można przy tym rozumieć jako sukcesywne wyzwalamie zawartego w komunikatywnym działaniu potencjału racjonalizacyjnego. W zróżnicowanym systemie społecznym świat życia zostaje ściągnięty do poziomu podsystemu, a żądania integracji systemowej stają się coraz mocniejsze. „Mediatyzacja” świata życia przeradza się w „kolonizację” – sterowane mediami podsystemy gospodarki i państwa atakują za pomocą środków pieniężnych i administracyjnych symboliczną reprodukcję świata życia, a pieniądz i siła zastępują język w jego funkcji koordynacji działania. To jednak okazuje się czymś fatalnym, ponieważ nie można bez skutków ubocznych przenosić symbolicznej reprodukcji świata życia na pole podstaw integracji systemowej. Wskaźnikiem zaawansowania tego procesu może być przy tym stopień przepojenia prawem odniesień społecznych, tzn. stopień pozbawienia mocy istotnego dla integracji społecznej mechanizmu językowego porozumiewania się oraz odciążenia go przez media sterowania, które zakotwiczone są w świecie życia za pomocą formalnego prawa<sup>340</sup>.

Zdaniem H. Peukerta, punktem ciężkości całej teorii Habermasa jest teza o egalitarnej i solidarnościowej strukturze podstawowej komunikatywnego działania. Trzeba jednak pod jej adresem postawić cały szereg pytań. Z punktu widzenia problematyki istotnej dla tematyki eklezjologicznej podejmowanej przez Kehla, ważne jest pytanie, czy przypadkiem solidarne działanie komunikatywne wolnych podmiotów nie prowadzi znów w kierunku absolutnej wolności, a także czy śmierć, doświadczenie

<sup>339</sup> Por. tenże, *Theorie des kommunikativen Handelns*, dz. cyt., Bd. II, 212–228.

<sup>340</sup> Por. A. von Heyl, dz. cyt., 121–123.

winy i niezawinione cierpienia nie znoszą wspomnianej struktury egalitarnego i solidarnego działania, ustawiając jednocześnie działającą osobę na pozycji niszczącego i zrezygnowanego samozaprzeczenia<sup>341</sup>.

Podejmując wyzwanie tworzenia eklezjologii integrującej teologiczne i naukowo-społeczne spojrzenie na Kościół, zachowującej wymogi tzw. „ujęcia chalcedońskiego” oraz dialogicznej otwartości<sup>342</sup>, Kehl zwraca się ku fenomenom „komunikacji” i „komunikatywnego działania”. Zaznacza, że odpowiada to rosnącemu zapotrzebowaniu na takie formy społeczne, które określane są za pomocą komunikatywnego działania – co jest także jak najbardziej poprawne z punktu widzenia eklezjologii<sup>343</sup> – i rozpoczyna od analizy pojęcia „komunikatywnego zjednoczenia”. Jest to forma społecznego zjednoczenia, która konstytuowana jest przez komunikatywne działanie jej członków, a jednocześnie stanowi strukturalne ramy umożliwiające to komunikatywne działanie. Przy uwzględnieniu jednocześnie tych dwu aspektów dochodzi do głosu tak treść komunikacyjno-teoretyczna zagadnienia, jak i jego wymiar teoretyczno-systemowy<sup>344</sup>. Kehl wskazuje<sup>345</sup>, że takie samo podejście reprezentuje H. J. Höhn, który na bazie fundamentalnej „transcendentalno-dialogicznej hermeneutyki dokonań społecznych” proponuje pośredniczącą „aranżację” konkurencyjnych względem siebie teorii J. Habermasa i N. Luhmanna. Owocem zastosowania tejże hermeneutyki jest zastosowany przez Kehla w eklezjologii teoretyczno-komunikacyjny model rozumienia – „model komunikatywnego działania”<sup>346</sup>.

### 7.3. Rozwój „komunikatywnego środowiska społecznego” Kościoła

W KK 1–4 Sobór wyraźnie rozwinął temat relacji Kościoła do Trójcy Świętej, widząc w nim najgłębszą tajemnicę Kościoła, jego najgłębszy sens teologiczny i duchowy. Kościół został powołany i uzdolniony w swoim *communio* do bycia „ikoną”, „przypowieścią”, „sakramentem” trójjedynego Boga i Bożej *Communio* miłości – w swojej społecznej

<sup>341</sup> Por. H. Peukert, dz. cyt., 238–239.

<sup>342</sup> Por. Die Kirche, 134–138.

<sup>343</sup> Por. tamże, 139.

<sup>344</sup> Por. H.-J. Höhn, dz. cyt., 28nn.

<sup>345</sup> Por. Die Kirche, 140, przypis 9.

<sup>346</sup> Por. tamże, 140–147. Por. M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 99–108.



postaci oraz w służbie na rzecz pojednania ludzkości i całego świata<sup>347</sup>. Kehl pisze o tym: „ściśle połączenie teologiczne Kościoła ze wspólnotą miłości między Ojcem i Synem w Duchu Świętym posiada decydującą konsekwencję dla widzialnej postaci Kościoła: Na podstawie wewnętrznej logiki tego sakramentalnego odniesienia, Kościół może egzystować tylko w odpowiadających mu ‘komunialnych’ czy komunikatywnych strukturach i musi je praktykować w komunikatywnym stylu życia. Bez tego najpiękniejsza teologia *communio* będzie nie czym innym, jak tylko ideologią”<sup>348</sup>. Taka teologia wymaga fundamentu ludzkiej komunikacji. Poza tym istnieje głęboki związek między komunikacją wśród ludzi a komunikacją między Bogiem i ludźmi, który ma decydujące znaczenie dla samej ludzkiej komunikacji<sup>349</sup>. Przyszłość ludzkości nie zależy od tego, czy ludzie potrafią zapanować nad problemami technicznymi, lecz od tego, czy uda im się tak rozwinąć obejmującą wszystkich komunikację, żeby możliwe było życie w zgodzie z ludźmi i z naturą – i temu właśnie ma służyć teoretyczne i praktyczne odnajdywanie podstaw ludzkiej komunikacji<sup>350</sup>.

Kehl zwraca uwagę na pewne aspekty w odniesieniu tak do teologicznego samorozumienia Kościoła jako *communio*, jak i do wyzwań stawianych temuż Kościołowi przez współczesność<sup>351</sup>. Formułuje swoją diagnozę krótko: Kościół przetrwa<sup>352</sup> pomyślnie współczesną sytuację wtedy, gdy uda mu się zbudować „komunikatywne środowisko społeczne”, przy czym za pomocą tego określenia chce opisać konieczny dzisiaj kształt Kościoła jako *communio* i „komunikatywnego zjednoczenia wierzących”<sup>353</sup>.

Kehl zaznacza, że chodzi o dwie sprawy: po pierwsze – o zintegrowanie wiary z konkretnym życiem świata, żeby osiągnęła ona w nim swoją zrozu-

<sup>347</sup> Por. Plädoyer, 76; Kirchenerfahrungen, 445.

<sup>348</sup> Hinführung, 149.

<sup>349</sup> Por. N. Copray, dz. cyt., 1.

<sup>350</sup> Por. tamże, dz. cyt., 3–4.

<sup>351</sup> Por. *Hoffnung des Gelassenen. Zum Dienst in einem kirchlichen Beruf*, „Geist und Leben. Zeitschrift für Ascese und Mystik“ 56 (1983), 50–61.

<sup>352</sup> Aby duchowo znieść obecną sytuację Kościoła, Kehl zaleca następujące działania: troska o bardziej realistyczny obraz Kościoła, uczciwe przyznanie się do bezradności, spokojne kontynuowanie normalnej pracy, relatywizację Kościoła w perspektywie Królestwa Bożego, medytowanie Kościoła, zachowanie odwagi do otwartego sprzeciwu w Kościele, pamiętanie o szerszym wymiarze Kościoła powszechnego (por. *Kościół na obczyźnie*, „Przegląd Powszechny. Miesięcznik poświęcony sprawom religijnym, kulturalnym i społecznym“ 879 (1994) z. 11, 183–190).

<sup>353</sup> „Die Kirche wird die gegenwärtige Situation dann gut bestehen, wenn es ihr gelingt, im Vertrauen auf die einheitsstiftende Kraft des Hl. Geistes allmählich neue „kommunikative Sozialmilieus“ zu bilden“ (Die Kirche, 199). Por. Keine Angst vor der Moderne, 30–39; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 114–118.

miałość i oczywistość; po drugie – społeczne formy wiary i religijności nie dadzą się już odrestaurować. Próby odgrózenia Kościoła od społecznego środowiska czy też podwyższania wymagań<sup>354</sup> nie przyniosłyby niczego dobrego, gdyż prowadziłyby do mentalności i zachowań właściwych sektom<sup>355</sup>. Nie pomoże także ani (wyływające z rezygnacji i zgorzknienia) poczucie winy i zawodu, ani spychanie winy na hierarchię, struktury instytucjonalne, szkołę czy dom rodzinny<sup>356</sup>. Jeśli Kościół nie chce się wycofać do coraz mniejszych i coraz bardziej obwarowanych „miejsc ucieczki”, pozostaje jedna tylko droga – realizowania się w takich formach życia wspólnotowego, które ukształtują jego własne życie i odniesienie do środowiska na sposób komunikatywny<sup>357</sup>. Dlatego pisząc o relacji między „społeczną tożsamością” Kościoła jako wspólnoty wierzących a jego „byciem dla innych”, między „zebraniem” a „posłannictwem”<sup>358</sup>, Kehl zdecydowanie opowiada się za ich wzajemnym warunkowaniem się, gdyż to sprzyja zdolności do rozmowy, do spotkania i otwartości<sup>359</sup>.

Kehl przyznaje, że nikt nie zna jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o możliwą do realizacji i skuteczną koncepcję głoszenia wiary w kontekście współczesności. Uważa, iż korzenie tego problemu tkwią o wiele głębiej i są o wiele bardziej skomplikowane niż to się zwykle wydaje<sup>360</sup>. Ważną rzeczą byłoby też pokorne przyznanie się do bezradności, gdyż mógłby to być pierwszy krok ku wyłamaniu się z apatii i ślepej akcyjności po to, by pójść w kierunku szukania nowych form społecznych wiary<sup>361</sup>.

### 7.3.1. Kulturowe wyzwanie dla Kościoła

Kultury współczesnej nie należy odbierać tylko w aspektach zagrażających wierze, lecz dostrzegać w niej pewną formę krytycznego pytania pod adresem dotychczasowego kształtu wiary i Kościoła<sup>362</sup>. Stwarza to szansę

<sup>354</sup> Por. Keine Angst vor der Moderne, 30.

<sup>355</sup> Por. tamże, 34.

<sup>356</sup> Por. tamże, 30.

<sup>357</sup> Por. Die Kirche, 199; Wohin geht die Kirche?, 114–116; „Dadurch kann auch der negative, an Mief und Enge erinnernde Beigeschmack des Begriffs ‘Sozial-milieu’ behoben werden“ (Keine Angst vor der Moderne, 34).

<sup>358</sup> Por. tenże, *Die ‚Sammlung‘ der Gemeinde in der ‚Sendung‘ gewinnen*, w: B. Serger – F. Mennekes – A. Nagel (Hrsg.), *Wenn sich die Kirchtüren öffnen*, Mainz 1982, 115–126.

<sup>359</sup> Por. Kirche in der Sorge, 57–59; tenże, *Gemeinde und politisches Handeln*, „Stimmen der Zeit” 108 (1983), 777.

<sup>360</sup> Por. „Communio” – eine verblässende Vision?, 450.

<sup>361</sup> Por. Keine Angst vor der Moderne, 30; Konturen einer neuen Gestalt von Kirche, 6.

<sup>362</sup> Por. Wohin geht die Kirche?, 14–18; Keine Angst vor der Moderne, 30; Konturen einer neuen Gestalt von Kirche, 6–8; Christen als Fremdlinge, 19–27.

dokonania autokorekty chrześcijaństwa w sytuacji, w której wezwanie do zmian pochodzi z wnętrza kultury nacechowanej przez chrześcijaństwo. Konkretnie: Kościół nie może powstrzymać się od zmiany podejścia do osobistej wolności człowieka, do jego rozstrzygnięć wiary i sumienia. Nie może formalnie dekretować tradycyjnych danych wiary i moralności oraz okładać ich sankcjami – bez czynienia ich komunikatywnie zrozumiałymi, a także bez przyjaznego i kompetentnego towarzyszenia ludziom w ich poszukiwaniach, w kształtowaniu życia i formowaniu sumienia. W obecnej sytuacji wiary istnieje ogromne zapotrzebowanie nie tyle na surową „Matkę Kościół”, ile raczej na „Siostrę” lub „Przyjaciółkę”<sup>363</sup>. Kehl podkreśla, że wiele może zależeć od zaakceptowania ludzi i ich uwarunkowanej kulturowo postawy, od unikania dyskryminującego języka, a także od próby zrozumienia punktu widzenia tzw. „sympatyków” i „szukających”. Uważa, że w ramach dobrej woli najłatwiej można znaleźć punkty styku i zaczepienia, umożliwiające błogosławione odniesienia między „kulturowo-chrześcijańską” religijnością a głoszeniem wiary<sup>364</sup>.

Szukanie nowych form społecznych w kulturze przesiąkniętej nowoczesnością i oderwanej od tradycji jest wyzwaniem dla współczesnego Kościoła<sup>365</sup>, a podjęcie tego wyzwania i szansy nie może polegać ani na ścisłym dopasowaniu się do ducha nowoczesności, ani na trwożnym wycofywaniu się do „tradycjonalistycznych twierdz ucieczki”<sup>366</sup>. Wiara chrześcijańska zawsze odnajdywała swoją tożsamość w dialektyce dwóch przeciwstawnych ruchów: Poprzez zaczepienie w danych kulturowych oraz – gdy było to konieczne – przez opór wobec panujących oczywistości<sup>367</sup>. Zaczepienie to udawało się do tej pory relatywnie dobrze, a ponieważ zostało ugruntowane kulturowo – oporu Kościół musi się mozolnie uczyć w ciągu odwrotnego procesu kulturowego<sup>368</sup>. Przyswojenie sobie swoistej „teologii pustyni” pomoże przewyciężyć obcość nowoczesnej kultury, doprowadzi do nowych źródeł, da nową jasność i siłę życia, umożliwiając jednocześnie przewyciężenie błędów rozwojowych tejże kultury<sup>369</sup>. Kehl

<sup>363</sup> Por. Die Kirche, 200.

<sup>364</sup> Por. Kirche mitgestalten, 160; Konturen einer neuen Gestalt von Kirche, 8; tenże, *Kirche in der Kultur der Moderne*, w: M. Sievernich J. Beckermann (Hrsg.), *Christen an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, Frankfurt am Main 2000, 99–115.

<sup>365</sup> Por. M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 118–127; tenże, *Komunijna „fenomenologia” Kościoła według Medarda Kehla SJ*, dz. cyt., 271–275.

<sup>366</sup> Por. Hinführung, 152; Wohin geht die Kirche? Zur strukturellen Veränderung, 147–159; Keine Angst vor der Moderne, 34.

<sup>367</sup> Por. Plädoyer, 73.

<sup>368</sup> Por. Wohin geht die Kirche?, 37.

<sup>369</sup> Por. tamże, 38–39; Keine Angst vor der Moderne, 39.

uważa, że utrudnieniem w tej kwestii jest niezbyt kreatywna i elastyczna postawa ludzi odpowiedzialnych za kierowanie Kościołem powszechnym (także Kościołami lokalnymi), którzy zdają się raczej żywić głębokie podejrzenia wobec nowoczesności i jednostronnie faworyzować tradycyjny katolicyzm środowiskowy. Uważa także, że twórcza konfrontacja Kościoła z nowoczesnością została obciążona niepotrzebnymi konfliktami wewnątrzkościelnymi, które zaciemniają jego obraz niszczącymi widowiskami „ubocznych wojen”. Nie one jednak są zasadniczą przyczyną kryzysu: Kehl jest przekonany, że nawet jeśli udałoby się bardziej komunikatywnie rozwiązywać konfliktowe sprawy, problem nie zostanie rozwiązany. Nie chodzi przy tym o zaniechanie wysiłków, niedocenywanie problemów czy spychanie ich z pola świadomości, lecz o to, by ich nie izolować i nie oceniać tylko w świetle wewnątrzkościelnych perspektyw i polaryzacji, lecz także w kontekście całościowego rozwoju kulturowego<sup>370</sup>.

Dla zobrazowania sytuacji Kehl ukazuje dwa motywy biblijne ukazujące zadania otwartego na przyszłość bycia chrześcijaninem<sup>371</sup>. Pierwszym jest motyw zwiadowców wysłanych przez Mojżesza do Ziemi Obiecanej: Chrześcijanin powinien zdobywać cechy zwiadowcy, który potrafi być wolny, nie da się zwabić w „pułapkę instytucji” (D. Seeber) sfery kościelnej i uwikłać w konflikty. Musi posiadać żądzę wiedzy i odwagę, by zbadać gruntownie i realistycznie nowy teren gwałtownie zmieniającego się społeczno-kulturowego krajobrazu i w „niewiadomym” znaleźć bezpieczne drogi. To pozwoli przełamać paraliżujący lęk przed nowością i obudzi na nowo zaufanie w wierność Boga<sup>372</sup>. Drugi motyw to słowa Boga skierowane do Abrahama, zapowiadające, że stanie się on błogosławieństwem dla narodów. Kehl odnosi je do posłannictwa Kościoła w obliczu dzisiejszej sytuacji kulturowej: „Masz być błogosławieństwem dla nowoczesnej kultury”<sup>373</sup>.

To błogosławieństwo ujmowane jest dzisiaj wewnątrz Kościoła w ramach dwóch „strategicznych opcji podstawowych”: „krytycznego kontrastu” lub „krytycznego kompromisu”. Pierwsza z nich głosi, że tylko jasny kontrast ideowy i strukturalny jest w stanie ustrzec chrześcijańską tożsamość i jej „publiczną przejrzystość”, gdyż prowokuje i fascynuje – przede wszystkim tych, którzy z powodu ambiwalencji współczesnej kultury zajęli wobec niej stanowisko krytyczne<sup>374</sup>. Druga opcja twierdzi, że Kościół będzie błogo-

<sup>370</sup> Por. *Wohin geht die Kirche?*, 20–21, 23–26.

<sup>371</sup> Por. *Kirche mitgestalten*, 152–154.

<sup>372</sup> Por. *tamże*, 152–153.

<sup>373</sup> *Tamże*, 153. Por. *tamże*, 153–154; „Du sollst ein Segen sein!“, 282–299.

<sup>374</sup> Por. *Kirche mitgestalten*, 154–155; „Du sollst ein Segen sein!“, 283.

ślawieństwem dla kultury tylko wtedy, gdy zajmie wobec niej stanowisko krytyczno-kompromisowe i – zachowując częściowy dystans – pogodzi się z brakiem zaangażowania części swoich członków<sup>375</sup>. Kehl ocenia, że pragnienie kontrastu prowadzi do apokaliptycznych, czarno-białych przerysowań, rezygnacji z realnej obecności Kościoła w społeczeństwie, wycofywania się do kurczących się środowisk kościelnych niechętnych wobec kulturowego otoczenia, a chęć kompromisu – do „pełzającego” dopasowywania się do aktualnych prądów ducha czasu, degradacji chrześcijaństwa do religijnie udrapowanego „przedsiębiorstwa usługowego” i utraty odróżniającego profilu wiary, czyli do „zeświecczenia”<sup>376</sup>.

Kehl zdecydowanie opowiada się za opcją „krytycznego kompromisu”, ponieważ uważa ją za zgodną z linią II Soboru Watykańskiego i jego główną ideą Kościoła jako *communio* „ad intra” i „ad extra”, tzn. Kościoła komunikatywnego, kształtującego się w nastawionym na konsens dialogu wewnętrznym i skierowanego także na zewnątrz. Jest przekonany, że przyszłość Kościoła w pluralistycznym społeczeństwie zależy w dużej mierze od jego zdolności do pluralizmu wewnętrznego i odpowiedniej postawy wobec pluralizmu zewnętrznego. Jeśli tego zabrakło, Kościół stałby się katolicką odmianą wolnego Kościoła, niemającego wyraźnej publicznej obecności w społeczeństwie<sup>377</sup>. Kehl uważa, że związane z tą opcją niebezpieczeństwa będą do pokonania, jeśli komunikatywny i bardziej pluralny Kościół rozwinie w sobie dynamikę wyzwalającą twórcze siły obronne skierowane przeciw skłonny do dopasowywania się tendencjom „wielkiego Kościoła”<sup>378</sup>.

Specyficzne wyzwania stawia Kościołowi „religijna scena” poza jego obrębem<sup>379</sup>: konieczność większego uwrażliwienia na braki w życiu Kościoła<sup>380</sup> i szukania dróg wyjścia ze ślepych uliczek współczesności<sup>381</sup>. Kehl uważa, że musi być głębokim wyzwaniem wymagającym rzetelnego

<sup>375</sup> Por. Kirche mitgestalten, 155; „Du sollst ein Segen sein!“, 283–284.

<sup>376</sup> Por. Kirche mitgestalten, 155–156; „Du sollst ein Segen sein!“, 284.

<sup>377</sup> Por. Kirche mitgestalten, 156; „Du sollst ein Segen sein!“, 284–285.

<sup>378</sup> Por. Kirche mitgestalten, 156–157; „Du sollst ein Segen sein!“, 285.

<sup>379</sup> Por. tenże, *Frömmigkeit, V. Gegenwärtige Strömungen*, w: W. Kasper u. a. (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. IV, Freiburg – Basel – Rom – Wien <sup>3</sup>1995, 171.

<sup>380</sup> Por. Die Kirche zwischen, 32–33; Wohin geht die Kirche?, 51–52; Christ und Priestersein, 65. Pozytywnym wkładem Kehla w kierunku dowartościowaniu teologicznego sensu naturalnego środowiska człowieka jest jego artykuł *Sympathie zur Schöpfung. Die Umweltkrise als Gesprächsraum*, „Entschluss” 42 (1987) Nr. 1, 34–36. Por. tenże, *Fern auf fremder Erde. Die Schöpfung – ein „Transparent” der Liebe Gottes?*, „Entschluss” 45 (1990) Nr. 1, 5–8.

<sup>381</sup> Por. Wohin geht die Kirche?, 53–54; Die Kirche zwischen, 33–34.

rachunku sumienia fakt, iż nawet chrześcijanie szukają głębszych duchowych i religijnych doświadczeń poza Kościołem. Kościół nie jest powołany oczywiście do zaspokajania wszystkiego, co nazywa się dzisiaj zapotrzebowaniem religijnym, ale jest w tym jednak często także moment prawdziwej tęsknoty za zbawieniem<sup>382</sup>. Wyczuwanie Boga i odpowiadanie na Jego wezwanie wymaga jednak bardzo precyzyjnego wsłuchiwania się w Jego głos i troskliwego „rozdzielenia duchów”. To zaś oznacza często konieczność chrześcijańskiego sprzeciwu wobec opcji światopoglądowych propagowanych przez ruchy poza chrześcijaństwem, które stwarzają pokusę dla pobożnych i zainteresowanych życiem wewnętrznym chrześcijan<sup>383</sup>. Głoszenie orędzia tylko wtedy jednak może okazać się wiarygodne, gdy w swojej najgłębszej treści jest osobową miłością<sup>384</sup>. Chrześcijanin spotyka tę zbawiającą wszystko miłość w Jezusie Chrystusie. Kto razem z Nim zawiera się Ojcu, doświadcza tej miłości w tysiącach znaków zbawiającej obecności<sup>385</sup>. Kehl wskazuje drogi prowadzące do jej doświadczenia: medytacja<sup>386</sup>, naśladowanie Jezusa, szukanie Jego obecności – zwłaszcza w ludziach cierpiących<sup>387</sup>. Właśnie z medytacją związana jest sprawa „odzyskania duchowych wymiarów Kościoła”<sup>388</sup>.

Kehl podkreśla istnienie różnych modeli duchowego doświadczenia Kościoła, które tworzą duchowy horyzont poszczególnych opcji dotyczących kościelnego życia i działania<sup>389</sup>. Ich znajomość może pomóc w dziedzinie wewnątrzkościelnego zrozumienia, a także zachowania (w spornych kwestiach) wspólnej miłości do Kościoła<sup>390</sup>. We współczesnym doświadczeniu duchowym Kościoła przejawia się bowiem swoista postawa ambiwalencji: Z jednej strony (na fali nowożytnej tendencji do indywidualizowania i prywatyzowania wiary) przyznaje się

<sup>382</sup> Por. „Sehnsucht” – eine Spur zu Gott?, 407–410.

<sup>383</sup> Por. Wohin geht die Kirche?, 54–55; Die Kirche zwischen, 34–35; „Sehnsucht” – eine Spur zu Gott?, 408–410; tenże, *Psychologie als religiöse Heilslehre: Selbstverwirklichung im New Age*, w: K. Frielingsdorf – M. Kehl (Hrsg.), *Ganz und Heil. Unterschiedliche Wege zur „Selbstverwirklichung“*, Würzburg 1990, 11–25.

<sup>384</sup> Por. „Sehnsucht” – eine Spur zu Gott?, 410.

<sup>385</sup> Por. Wohin geht die Kirche?, 55–57; Die Kirche zwischen, 35–36.

<sup>386</sup> Por. Wohin geht die Kirche?, 57; Die Kirche zwischen, 36–37.

<sup>387</sup> Por. Wohin geht die Kirche?, 58; tenże, *Die Lieblinge Gottes. Was hat Sozialarbeit mit Glauben zu tun?*, „Entschluss” 40 (1985) Nr. 5, 17–18; Die Kirche zwischen, 37; „Sehnsucht” – eine Spur zu Gott?, 413–414.

<sup>388</sup> Por. Die Kirche, 23–38; Wohin geht die Kirche?, 99–100; Kirchenerfahrungen, 435–446.

<sup>389</sup> Por. Kirchenerfahrungen, 435.

<sup>390</sup> Por. Wohin geht die Kirche?, 100; Die Kirche, 23–24.

Kościółowi tylko rolę zewnętrzno-organizatorską, z drugiej zaś umacnia się teologicznie opracowane i pogłębione doświadczenie Kościoła jako osobowej wspólnoty w wierze i koniecznego elementu podstawowego przeżywanej wiary<sup>391</sup>. Doświadczenie Kościoła w wierze jest bowiem miejscem spotkania duchowości i teologii systematycznej, a eklezjologicznym efektem spotkania różnych opcji powinno być przełamanie najczęściej spotykanego przeciwstawiania ich sobie oraz sporządzenie specyficznej „topografii duchowości” Kościoła<sup>392</sup>. Spośród omówionych przez siebie trzech modeli Kościoła – „niewiasty” wobec Chrystusa<sup>393</sup>, pośrednika i miejsca ucieczki<sup>394</sup>, wspólnoty w drodze do królestwa Bożego (zawierającego w sobie imperatyw komunikacji i partycypacji wewnętrznej i na zewnątrz)<sup>395</sup> – Kehl zdecydowanie optuje za tym ostatnim<sup>396</sup>.

Model ten zawiera w sobie trzy istotne momenty: pielgrzymującej bratersko-siostrzanej wspólnoty w wierze<sup>397</sup>; doświadczenia grzeszności tej wspólnoty<sup>398</sup>; solidarności z ubogimi<sup>399</sup>. Ukazuje jednocześnie społeczną rzeczywistość Kościoła i jego tajemnicę teologiczną. Ponieważ Bóg czczony jest jako *Communio* miłości między Ojcem i Synem w Duchu Świętym, Kościół ma być tego obrazem, ma być sakramentem tej *Communio*. Dlatego także jego widzialne oblicze musi przyczyniać się do wyraźnego ukazywania teologicznej – istotnej – zawartości Kościoła. Istota i kształt Kościoła powinny być traktowane jako nierozdzielna jedność – będzie on wtedy prawdziwą wspólnotą w wierze, gdy będzie urzeczywistniał się we wszystkich swoich zakresach jako komunikatywna przestrzeń życia wiary.

<sup>391</sup> Por. Kirche/Kirchenfrömmigkeit, 703.

<sup>392</sup> Por. Kirchenerfahrungen, 436; tenże, *Frömmigkeit...*, dz. cyt, 171.

<sup>393</sup> Zawierającego w sobie główny motyw duchowy utożsamienia się z nim. Por. Die Kirche, 24–29; Wohin geht die Kirche?, 100–106; Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung, 248nn; Plädoyer, 72–73; Kirche/Kirchenfrömmigkeit, 706–708; Kirchenerfahrungen, 436–440; tenże, *Mutter Kirche*, w: W. Kasper u. a. (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. VII, Freiburg – Basel – Rom – Wien <sup>3</sup>1997, 561–562.

<sup>394</sup> Por. Die Kirche, 29–33; Wohin geht die Kirche?, 106–111; Kirche/Kirchenfrömmigkeit, 708–710; Kirchenerfahrungen, 440–442.

<sup>395</sup> Por. Kirche/Kirchenfrömmigkeit, 710–712; Kirchenerfahrungen, 443–446.

<sup>396</sup> Por. Die Kirche, 34–38; Wohin geht die Kirche?, 111–116; Konturen einer neuen Gestalt von Kirche, 7; Kirchenerfahrungen, 445: „Die heutige Situation der Kirche erfordert eine entscheidende Option für die dritte Weise einer geistlichen Kirchenerfahrung...“

<sup>397</sup> Por. Die Kirche, 34; Wohin geht die Kirche?, 111–112; Kirche für die anderen, 421–434; Kirche/Kirchenfrömmigkeit, 711–712; Kirchenerfahrungen, 443.

<sup>398</sup> Por. Die Kirche, 35, 402–410; Wohin geht die Kirche?, 112; Kirche/Kirchenfrömmigkeit, 712; Kirchenerfahrungen, 443.

<sup>399</sup> Por. Die Kirche, 35–43; Wohin geht die Kirche?, 112–114; Kirche/Kirchenfrömmigkeit, 712; Keine Angst vor der Moderne, 36; Kirchenerfahrungen, 443–444.

To spojrzenie na Kościół cechuje wysokie wyczulenie na współbrzmienie teologii wspólnoty z jej komunikatywnym stylem życia<sup>400</sup>. Dzięki temu powstają „przestrzenie życia wierzącej tęsknoty”<sup>401</sup> i realistyczne szanse zaistnienia punktów zaczepienia dla niej w doświadczeniu ludzi naszego czasu<sup>402</sup>, gdyż (jak pisze Kehl w nawiązaniu do wiersza R. M. Rilkego) – „tęsknota potrzebuje ‘ubrania’”<sup>403</sup>. Zrozumiała w takim świetle staje się krytyka prób wycofywania się (niekiedy) hierarchii w kierunku autorytarnych postaw – zagrożone zostają wtedy przecież decydujące kryteria wiarygodności soborowych wskazań<sup>404</sup>. W celu osiągnięcia jedności między treścią a kształtem wspólnoty potrzeba prawnego zagwarantowania możliwości udziału we wszystkich przejawach życia i procesach decydowania dla wszystkich wiernych, którzy są wspólnotowym podmiotem Kościoła, a nie tylko „obiektem” urzędowego oddziaływania<sup>405</sup>. Żeby zaś sprostać wymaganiom takiej duchowości w niesprzyjających warunkach „obcości” ze strony kulturowego środowiska<sup>406</sup>, trzeba nauczyć się właściwej postawy<sup>407</sup>: wypełniać to, co nakazane<sup>408</sup>, „relatywizować” Kościół poprzez odniesienie go do królestwa Bożego, nie tracić widzenia całości Kościoła, rozmyślać nad Kościołem, zachować odwagę do sprzeciwu, doceniać siłę cierpliwości<sup>409</sup>.

Kehl podkreśla, że w żadnym wypadku opcje duchowości kościelnej nie mogą być traktowane konkurencyjnie, nie są też one obojętne względem siebie. Dzisiejsza sytuacja Kościoła wymaga jednak decydującej opcji na rzecz soborowej wizji, aby na drodze komunikacji ze współczesną kulturą Kościół mógł przekazywać radosne i wyzwalające orędzie wiary. Na programie pozytywnego pośredniczenia polega nowość zobowiązujących założeń teologiczno-pastoralnych II Soboru Watykańskiego. Pozostałe rodzaje duchowości mają swoje znaczenie o tyle, o ile potrafią być otwarte na nowe spojrzenie na Kościół i pozwolą się przez nie „relatywizować”. Mogą też oddziaływać przez swoje specyficzne perspektywy i poprawki na ewentualne jednostronności nowej wizji, która z założenia jest otwarta

<sup>400</sup> Por. Kirche/Kirchenfrömmigkeit, 711; „Communio” – eine verblässende Vision?, 456; Kirchenerfahrungen, 445.

<sup>401</sup> „Sehnsucht” – eine Spur zu Gott?, 411.

<sup>402</sup> Por. tamże.

<sup>403</sup> Tamże, 412. Por. tamże, 412–414.

<sup>404</sup> Por. Plädoyer, 74; Kirchenerfahrungen, 445.

<sup>405</sup> Por. Die Kirche, 37; Wohin geht die Kirche?, 114–115; Kirchenerfahrungen, 445.

<sup>406</sup> Por. Kirche für die anderen, 423–426.

<sup>407</sup> Por. tenże, *Hoffnung des Gelassenen...*, dz. cyt., 58–61.

<sup>408</sup> Por. tenże, *Kirche in der Fremde*, w: G. Koch – J. Pretschner (Hrsg.), *Wozu Kirche? Wozu Gemeinde? Kirchenvisionen*, Würzburg 1994, 40–62.

<sup>409</sup> Por. Wohin geht die Kirche?, 116–126.



na inne doświadczenia. Jeśli ten proces się powiedzie, Kościół będzie w świetle znakiem nadziei<sup>410</sup>.

### 7.3.2. Wspólnota przeznaczenia kultury i wiary

Na kulturę współczesną nie należy patrzeć tylko jako na coś przeciwnego, absolutnie oddzielnego od chrześcijaństwa i Kościoła<sup>411</sup>. Ma ona bowiem swoje korzenie w chrześcijańskim pojęciu wartości a zasadniczą podstawą historio-zbawczą Kościoła jest bycie z innymi<sup>412</sup>. Na dodatek chrześcijanie są także dziećmi swojego czasu i biorą udział w rozumieniu, świadomości wartości i kryzysach tejże kultury, a nawet czerpią z niej profity<sup>413</sup>. Dlatego chrześcijanie nie powinni ustawiać się wobec świata w pozycji „wiedzących wszystko lepiej” i chcących sprowadzić na właściwą drogę „zagubioną owcę” współczesnej kultury<sup>414</sup>. Jest ona przecież także włączona w Boży plan zbawienia i także jej należy głosić królestwo Boże, a tylko wtedy będzie to wiarygodne, gdy przyjmie się ją do powszechnej „wspólnoty drogi” wszystkich dzieci Bożych dążących do tego królestwa, gdy będzie się szukać punktów zaczepienia do rozmowy, gdy wycofywanie się ze ślepych uliczek społecznego rozwoju zachęci do odwrotu także innych – zamiast powodować jeszcze większą agresję z powodu ciągłego oskarżania<sup>415</sup>.

Oddziaływanie ewangelizacyjne i pastoralne Kościoła natrafia na wyraźne granice po stronie współczesnej kultury i społeczeństwa. Kehl ukazuje te ograniczenia jako wyzwania, a jednocześnie jako punkty zaczepienia dla działalności. Pierwszym z nich jest magiczne (jak stwierdza Kehl) dla europejskiej nowożytności słowo „wolność”. To temat bardzo bliski eklezjologii Kehla: Transcendentny Bóg jest fundamentem umożliwiającym immanentną wolność, a łaska w swojej istocie jest „wolnością wyzwoloną” przez Niego. W obliczu przeżywania publicznego życia jako źródła nacisku i przymusu właśnie religia jest postrzegana coraz mocniej jako uprzywilejowane miejsce realizowania się wolności człowieka i to nie tylko jako warunek społeczno-prawnie zagwarantowanej wolności, lecz także jako wolność rzeczywiście możliwa dla jednostki. Dlatego wolność

<sup>410</sup> Por. Die Kirche, 38; Wohin geht die Kirche?, 115–116; Kirchenerfahrungen, 445–446.

<sup>411</sup> Por. Kirche mitgestalten, 160

<sup>412</sup> Por. Kirche für die anderen, 423; „Kirche mit den anderen“.

<sup>413</sup> Por. Wohin geht die Kirche?, 33.

<sup>414</sup> Por. Kirche für die anderen, 424.

<sup>415</sup> Por. Die Kirche, 200–201; Wohin geht die Kirche?, 111–116; Kirche mitgestalten, 156–157; „Du sollst ein Segen sein!“, 288; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 128–130.

i religijność są w nowożytnej świadomości nierozdzielnie związane ze sobą<sup>416</sup>. Ten fakt staje się jednak także problemem. Kehl stwierdza, że w świadomości większości ludzi Bóg jako centralny temat wiary występuje zawsze w asocjacji z Kościołem, który z kolei (z powodu koncentracji mediów na osobach kierujących Kościołem) utożsamiany jest z papieżem. Taki stan rzeczy budzi z powodów historycznych rezerwę i powoduje blokowanie przepowiadania<sup>417</sup>. Tymczasem wolność stanowi podstawę „obowiązywalności” religijnej, która istnieje dzięki sam zobowiązaniu się wolności, a nie na zasadzie nałożonego z zewnątrz zobowiązania. Dlatego Kościół musi uzdalniać ludzi do wolności, stwarzać przestrzeń dialogu, w których ludzie będą stawać się „artystami wolności” (P. M. Zulehner), podmiotami wolnego sam zobowiązania<sup>418</sup>.

Drugim punktem zaczepienia chrześcijaństwa było często doświadczenie społecznej „użyteczności religii”. W międzyczasie pojawiła się jednak ponowoczesna alternatywa polegająca na tym, że nie trzeba koniecznie być wierzącym chrześcijaninem, by doświadczać dobrodziejstw tejże „użyteczności”. Dlatego publiczny odbiór Kościoła dzisiaj zawiera w sobie po części doświadczenie „utraconej użyteczności religii” (T. Ruster) i rozczarowania spowodowanego jej „bezużytecznością”<sup>419</sup>. Oznacza to potrzebę akcentowania bezinteresowności wiary i płynącej z niej radości. Zamiast o płaskiej „użyteczności”, trzeba by raczej mówić o biblijnej „owocności” i wyrastającym z niej wyzwającym nastawieniu do życia<sup>420</sup>.

Bardziej filozoficznym punktem zaczepienia było przekonanie, iż każdy człowiek w istocie jest otwarty jako „słuchacz słowa” (K. Rahner) na to, co absolutne i nieuwarunkowane, że posiada naturalne, wrodzone pragnienie Boga. Taka antropologia teologiczna odegrała wielką rolę w odnowie teologii i duszpasterstwa (M. Blondel, H. de Lubac, K. Rahner, H. U. von Balthasar). Ludzki głód sensu i spełnienia był tropem wskazującym drogę do możliwości jego zaspokojenia<sup>421</sup>. Ten program teologiczny natrafił jednak na twarde granice w postaci alternatywnych propozycji zbawczych, które „ułatwiają” sytuację, głosząc, iż człowiek może zaspokoić te pragnienia o własnych siłach – ludzkie pragnienie nie musi więc koniecznie prowadzić ku Bogu. W takiej sytuacji Kościół

<sup>416</sup> Por. Kirche mitgestalten, 156–157, 161; „Du sollst ein Segen sein!“, 288–289.

<sup>417</sup> Por. Kirche mitgestalten, 156–157, 161–162; „Du sollst ein Segen sein!“, 289.

<sup>418</sup> Por. Christen als Fremdlinge, 22–23.

<sup>419</sup> Por. Kirche mitgestalten, 156–157, 162–163; „Du sollst ein Segen sein!“, 290.

<sup>420</sup> Por. Kirche mitgestalten, 156–157, 163–164; „Du sollst ein Segen sein!“, 290.

<sup>421</sup> Por. Kirche mitgestalten, 156–157, 164–165; „Du sollst ein Segen sein!“, 291.

musi czujnie „rozróżniać duchy”, ukazując, że tylko Bóg i Jego miłość są w stanie być ostatecznym celem człowieka<sup>422</sup>.

Analizując aspekty „kulturowej diakonii” Kościoła wobec świata, Kehl uzupełnia listę punktów zaczepienia o kompetencję sakralną (czy też mystagogiczną), kompetencję wobec potrzebujących oraz kompetencję eschatologiczną<sup>423</sup>. W tym kontekście dostrzega też ważną rolę zakonów, wnoszących do świata jednoznacznie rozpoznawalną własną kulturę kościelną, która powinna spełniać funkcję korygującą, ale nie przeciwną z zasady wobec współczesności, prowadzącą jednocześnie do otwarcia perspektywy krytyczno-konstruktywnego współgrania między starymi a nowymi formami życia społecznego w Kościele<sup>424</sup>.

## 7.4. Zarysy przyszłościowego kształtu wiary

Mimo iż Kehl nie dysponuje jednoznacznym wyobrażeniem na temat osiągniętej wewnątrz „komunikatywnego środowiska społecznego” integracji wiary i życia, ukazuje zarysy tego, co uważa za istotne dla tej społecznej formy wiary w przyszłości<sup>425</sup>, a czego można już niekiedy doświadczać w życiu Kościoła<sup>426</sup>. Realistyczne hipotezy i impulsy ukazujące możliwe kontury przyszłego kształtu Kościoła opierają się na obserwowanych już dzisiaj liniach rozwojowych<sup>427</sup>, jakkolwiek wiele zależy od politycznego i gospodarczego rozwoju świata, a rozwój kulturowy, znaczenie religijności i problem akceptacji chrześcijaństwa na pewno podlegać będą wahaniom<sup>428</sup>. Mało prawdopodobne jest generalne nawrócenie do religijności zintegrowanej wokół Kościoła w takim kształcie, jaki istniał wcześniej. Wyraźniej też wystąpią ambiwalencje kulturowej mentalności – jak długo jednak nie zacznie ona sprzeciwiać się gospodarczemu

<sup>422</sup> Por. *Kirche mitgestalten*, 156–157, 166–167; „Sehnsucht“ – eine Spur zu Gott?, 408–412; „Du sollst ein Segen sein!“, 291–292.

<sup>423</sup> Por. *Kirche in der Kultur...*, dz. cyt., 104–105; tenże, *Kirche und Orden in der Kultur der Moderne*, „Geist und Leben“ 3 (2001), 180–194.

<sup>424</sup> Por. tenże, *Kirche und Orden...* dz. cyt., 184–192

<sup>425</sup> Tej tematyce poświęcił całą książkę, zatytułowaną *Wohin geht die Kirche?*, a także cały szereg innych prac: *Konturen einer neuen Gestalt von Kirche*, 6–8; *Eine neue Gestalt der Kirche? Zu gegenwärtigen Entwicklung der deutschen Kirche*, w: *Diözesanversammlung des Bistums Limburg* (Hrsg), „Stichwort“ 12 (1994), 13–26; *Wohin geht die Kirche? Zur strukturellen Veränderung*, 147–159; *Kirche mitgestalten*, 152–174.

<sup>426</sup> Por. *Die Kirche*, 201–202; *Wohin geht die Kirche?*, 127–163; *Keine Angst vor der Moderne*, 39.

<sup>427</sup> Por. *Wohin geht die Kirche? Zur strukturellen Veränderung*, 149.

<sup>428</sup> Por. M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 130–132.

powodzeniu czy pokojowi w świecie, nie można spodziewać się większych zmian świadomości i postaw. W rezultacie społecznego procesu rozpadu na „środowiska przeżywania” w Kościele katolickim pojawiać się będą także coraz silniej bardzo zróżnicowane prądy i kierunki prowadzące do powstania form społecznych, między którymi porozumienie będzie jeszcze trudniejsze niż dotychczas. Decydującym kryterium podziału będzie, według Kehla, różnorodność nastawienia wobec aktualnej fazy kulturowej współczesności i stanowisko Kościoła wobec niej<sup>429</sup>.

Kehl przewiduje, że nie będzie raczej przybywać osób skłonnych do demonizowania współczesności, będą natomiast jeszcze bardziej zamykać się w formach i systemach o charakterze ucieczki. Nie da się też wykluczyć, że wytworzą się struktury podobne do sekt, których integracja lokalna będzie bardzo trudna<sup>430</sup>. W zupełnie innym kierunku będą się rozwijać prądy i środowiska otwierające się na wpływ duchowości ewangelickiej czy zielonoświątkowej, stawiające na bezpośrednią konfrontację chrześcijańskiego orędzia ze współczesnością. Jeśli ludzie odpowiedzialni za te grupy będą zdolni do wspólnego z Kościołem „rozróżniania duchów”, nie będą szerzyć się w nich nastawienia pietystyczno-sekciarskie<sup>431</sup>.

Najszerze i najbardziej różnorodne spektrum przedstawiać będą te prądy kościelne, w których ludzie wskutek odczuwalnej sytuacji bycia w mniejszości oraz bardziej zaawansowanej struktury wiekowej będą przejawiać pewne cechy konserwatywne, ale zasadniczo otwarte na komunikatywne spotkanie ze współczesnością – czyli normalne katolickie „centrum”. Jak długo koegzystować w nich będzie gotowość do komunikacji z całym Kościołem i ze współczesną kulturą wewnątrz „komunikatywnego środowiska społecznego”, powinny osiągać pożądany stan integracji z całościowymi procesami życia kościelnego i odpowiadania na wyzwania kulturowe. Najtrudniej będzie to osiągnąć tym środowiskom, które wprawdzie chcą należeć do Kościoła, ale mocno nacechowane są afektem antyinstytucjonalnym. Posługa jednoczenia i kierowania będzie stawała się coraz bardziej wymagająca, będzie musiała być spełniana w sposób przekraczający wymiary poszczególnych środowisk na rzecz utrzymania w odpowiednich granicach tzw. „etnocentryzmu środowiskowego”, a stary obraz „pasterza” pozostanie całkowicie aktualny<sup>432</sup>.

<sup>429</sup> Por. *Wohin geht die Kirche?*, 127–128.

<sup>430</sup> Por. tamże, 128–129.

<sup>431</sup> Por. tamże, 129.

<sup>432</sup> Por. tamże, 129–131. Na temat kapłaństwa por. tenże, *Priestertum, gemeinsames Priestertum, II. Systematisch-theologisch*, w: W. Kasper u. a. (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. VIII, Freiburg–Basel–Rom–Wien <sup>3</sup>1999, 584–586.

#### 7.4.1. Miejsca autentycznego doświadczenia wiary

W przekazie autentycznego doświadczenia wiary decydującymi będą miejsca, w których panował będzie wyczuwalny „zmysł mistycznego wymiaru rzeczywistości”<sup>433</sup>. Prawdopodobnie umacniać się będzie tendencja koncentracji życia duchowego i wspólnotowego wokół ośrodków mających wyraźnie określony profil. Kościół będzie egzystował bardziej w tych „punktach krystalizacji” niż w powierzchownym systemie parafialnym<sup>434</sup>, który wprawdzie zachowa swój właściwy sens, ale nie będzie w stanie stawać się dla wszystkich pełną „ojczyzną wiary”<sup>435</sup>. Następstwem tego będzie dążenie wielu ludzi do poszukiwania przeżywanej wspólnoty oraz właściwego dla nich pokarmu duchowego<sup>436</sup>.

Przemiany Kościoła dokonują się także na „niższych” poziomach organizacji społecznej, gdzie pojawiają się ożywcze prądy „religijnie produktywnego” elementu ponowoczesnej kultury i rozszerzają się (przede wszystkim) w ruchach religijnych. Opierają się one na wolnych i świadomych odniesieniach wzajemnych ich członków (K. Nientiedt – „Kościół odniesień”), a przynależność lokalna nie jest tam sprawą najważniejszą<sup>437</sup>. W im większym stopniu nowe drogi wspólnego życia wiarą zintegrują się z parafiami, tym większe będą szanse, że parafie nie wyjałowięją duchowo, nie stracą zdolności integracyjnych i zachowają siłę do przeciwstawienia się niekorzystnym zjawiskom<sup>438</sup>.

Nowe formy wspólnotowe łączą wiarę i liturgię w ramach normalnych procesów życiowych i wyzwala ją od „stygmatu święteczności”. Usiłują zrealizować prawdziwą wspólnotę i w ten sposób udzielić autentycznej chrześcijańskiej odpowiedzi na wyzwania dzisiejszej sytuacji kulturowej<sup>439</sup>. Przyciągają do siebie ludzi dalekich od Kościoła, który ukazuje się im wtedy zaskakująco ludzki i bezpośredni. Trudno jest im natomiast odnaleźć porozumienie z tradycyjnymi strukturami<sup>440</sup>. W obliczu koniecz-

<sup>433</sup> Por. Keine Angst vor der Moderne, 34; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 133–138.

<sup>434</sup> Por. Christen als Fremdlinge, 22; Konturen einer neuen Gestalt von Kirche, 7.

<sup>435</sup> Por. Wohin geht die Kirche? Zur strukturellen Veränderung, 149.

<sup>436</sup> Por. Wohin geht die Kirche?, 131–132.

<sup>437</sup> Por. tamże, 150–152; Wohin geht die Kirche? Zur strukturellen Veränderung, 149–150; Konturen einer neuen Gestalt von Kirche, 7.

<sup>438</sup> Por. Wohin geht die Kirche?, 150.

<sup>439</sup> Por. tamże, 152–155; Wohin geht die Kirche? Zur strukturellen Veränderung, 151–152; tenże, *Frömmigkeit...*, dz. cyt., 171.

<sup>440</sup> Por. „Communio“ – eine verblässende Vision?, 454.

ności otwierania się na nowe sytuacje i na ludzi<sup>441</sup> istnieje niestety także niebezpieczeństwo tworzenia przez nie religijnych nisz kulturowych<sup>442</sup>. Kehl sugeruje, że przyczyną występującego niekiedy ostrego sprzeciwu wobec nich jest to, że przez sam fakt swego istnienia stawiają pod znakiem zapytania zwyczajowe i często powierzchowne praktykowanie wiary<sup>443</sup>. Oczywiście sprawą jest istnienie związanych z tym niebezpieczeństw. Trzeba jednak potraktować nowe formy w sposób twórczy, reagując bardziej odpowiednio do nowej sytuacji społecznej wiary<sup>444</sup>, co spowoduje także powstanie nowych możliwości – przede wszystkim współpracy, i to nie tylko w sprawach wewnątrzkościelnych. Będzie to oznaczać także konieczność podejmowania dalekosiężnych planów, uwzględniających istotne sprawy poszczególnych środowisk i pożądaných profilów życia. Dzięki nim Kościół będzie mógł być znowu doświadczany jako sieć żywych chrześcijańskich miejsc spotkania, co przełamie postępujący proces „pustynnienia”. Będzie to – podkreśla Kehl – ogromne wyzwanie dla tradycyjnych wspólnot, które będą musiały nauczyć się zrzeczenia głęboko zakorzonego w nich myślenia o własnym „stanie posiadania”<sup>445</sup>. W trosce o ludzi, zwłaszcza młodych, trzeba może będzie pożegnać się z wielkimi, ale coraz bardziej pustymi kościołami i współpracować z innymi dla powstania sieci „centrów wiary”<sup>446</sup>. Bez woli i odwagi do tego wielkie obszary Europy mogą na długo stać się pustynią w łonie chrześcijaństwa<sup>447</sup>.

Oczywiste jest, że nie da się tego osiągnąć przy pomocy samego tylko kleru. Teologiczne i pastoralne względy domagają się tu większego udziału świeckich. Nie można jednak tylko czekać na odgórne przemiany strukturalne – trzeba robić wszystko, by Kościół obronił swoje duszpasterstwo przed wyjałowieniem i przestarzałością oraz by był zdolny do twórczych kontrowersji ze współczesną sytuacją kulturową<sup>448</sup>. Tymczasem jednak brak zaangażowania w życie Kościoła jest bardzo rozpowszechniony i uznawany za coś „normalnego”<sup>449</sup>, co dla zaangażowanych członków jest źródłem frustracji. Sytuacja ta będzie się jednak prawdopodobnie jeszcze

<sup>441</sup> Por. *Konturen einer neuen Gestalt von Kirche*, 7.

<sup>442</sup> Por. *Wohin geht die Kirche?*, 155–156.

<sup>443</sup> Por. tamże, 156–158.

<sup>444</sup> Por. *Wohin geht die Kirche? Zur strukturellen Veränderung*, 150.

<sup>445</sup> Por. *Wohin geht die Kirche?*, 132–134; *Die Kirche*, 437–462.

<sup>446</sup> Por. *Wohin geht die Kirche? Zur strukturellen Veränderung*, 150.

<sup>447</sup> Por. *Wohin geht die Kirche?*, 134.

<sup>448</sup> Por. tamże, 134–135; tenże, *Perspektiven für den priesterlichen Dienst...*, dz. cyt., 5–13.

<sup>449</sup> Por. *Kirche mitgestalten*, 158–159; *Christen als Fremdlinge*, 19.

bardziej pogarszać<sup>450</sup>. Byłoby jednak niešťczęściem dla Kościoła, gdyby wielką liczb niezangaŹowanych po prostu wypisać z niego lub dać im odczuć, Źe nie ma juŹ dla nich miejsca<sup>451</sup>. Ich obecność bowiem – podkreśla Kehl – broni publicznego charakteru Kościoła i powoduje, Źe roźni się on od wolnych kościołów czy sekt<sup>452</sup>. W związku z krytycznym stanem duszpasterstwa (zwłaŹszcza w kwestii sakramentów)<sup>453</sup> Kehl formuluje cały szereg konkretnych propozycji zmierzających do poprawy<sup>454</sup>. Podkreśla jednak, Źe tylko wtedy, gdy centralna treść wiary – relacja do trójjedynego Boga i zakorzeniona w niej pewność bycia akceptowanym i kochanym – będzie mogła być doŹwiadczana przez ludzi, Kościół zachowa swoją rację bytu i siłę przyciągania<sup>455</sup>. Wzrastający proces indywidualizacji wiary, zagraŹajcy jej wymiarowi wspólnotowemu, moŹe zostać skutecznie przewyciŹony tylko jego wlasn broni, tzn. przez pogłębioną „personalizację” wiary<sup>456</sup>. Im bardziej osobisty charakter bedy miały stojące u podstaw Źycia Kościoła spotkania z Bogiem i z ludŹmi, tym łatwiej będzie wierzącym nie dopuŹcić, Źeby ich „zwrócenie się ku sobie” wewnątrz pluralistycznej kultury nie przemieniło się w subiektywną dowolność czy egocentryzm, lecz prowadziło do odnalezienia siebie związanego z poczuciem wroŹncia w miłość Boga i z uzdolnieniem do miłowania ludzi<sup>457</sup>. Duszpasterstwo przyszłoci nie musiałoby juŹ poŹwiacać wszystkich sił przede wszystkim na utrzymywanie w odpowiednim stanie funkcjonalnych tylko struktur organizacyjnych<sup>458</sup>.

WłaŹciwy rozwój wiary osobistej wymaga koniecznie kontekstu społeczno-go. Kehl podkreśla wiec, Źe dziedzinnie wiary istotne jest wzajemne nakierowanie „ja wiary” i „my wiary” prowadŹące do wzajemnego rozpoznawania sie obu stron w drugim elemencie tej relacji i uzyskiwania poczucia toŹsamoŹci<sup>459</sup>.

<sup>450</sup> Por. Konturen einer neuen Gestalt von Kirche, 7–8; Wohin geht die Kirche? Zur strukturellen Veränderung, 153: „Der Anteil dieser Art von Mitgliedschaft [...] scheint [...] das Quantum der (in der Kernphysik so genannten) „kritischen Masse“ zu erreichen, die eine Kettenreaktion bzw. Sogwirkung [...] ausubt...“

<sup>451</sup> Por. Kirche mitgestalten, 160; Wohin geht die Kirche? Zur strukturellen Veränderung, 154.

<sup>452</sup> Por. Wohin geht die Kirche?, 135–136; Konturen einer neuen Gestalt von Kirche, 8.

<sup>453</sup> Por. Wohin geht die Kirche?, 139–143.

<sup>454</sup> Por. tamŹe, 143–150; Konturen einer neuen Gestalt von Kirche, 6–8; Wohin geht die Kirche? Zur strukturellen Veränderung, 156–159; tenŹe, *Kirche als „Dienstleistungsorganisation“*?, „Stimmen der Zeit” 5 (2000), 389–400.

<sup>455</sup> Por. Keine Angst vor der Moderne, 34.

<sup>456</sup> Por. Wohin geht die Kirche? Zur strukturellen Veränderung, 151.

<sup>457</sup> Por. Keine Angst vor der Moderne, 34.

<sup>458</sup> Por. Die Kirche, 202–203.

<sup>459</sup> Por. Kirche in der Sorge, 57.

#### 7.4.2. Eklezjalna solidarność z potrzebującymi

W nowych formach społecznych wiary będzie miejsce dla potrzebujących. To przekonanie Kehl zawdzięcza kontaktom z upośledzonymi ze wspólnoty „Arka” oraz duchowości Jeana Vaniera<sup>460</sup>. Nie ulegając romantycznemu mitologizowaniu tych ludzi zauważa, że wszędzie tam, gdzie byli oni nie tylko adresatami troski, lecz także współodpowiedzialnymi podmiotami wspólnoty, stawali się dla niej wielkim darem<sup>461</sup>. Podstawowa słabość współczesnych wspólnot ma być może swoje źródło w przekazaniu diakonii wobec potrzebujących wyspecjalizowanym organizacjom kościelnym, co powoduje zniknięcie potrzebujących z pola widzenia i brak poczucia bezpośredniej solidarności z nimi. Mocniejsza integracja diakonii z życiem wspólnotowym pozwala tymczasem konkretniej doświadczyć w sobie obecności Chrystusa. Potrzebujący stanowią jakby drzazgę wbitą w ciało, która wywołując ból chroni przed izolowaniem się i zatroskaniem tylko o własną grupę. Przeżywana we wspólnocie łączność z potrzebującymi utrzymuje przy życiu zasadniczy wymiar, który pozwala być w pełni wiarygodnym Kościołem Jezusa Chrystusa – solidarność z biednymi narodami świata i ze wszystkimi potrzebującymi<sup>462</sup>. Kehl przypomina przy okazji, że tego typu diakonia jest najbardziej przejrzystym czynnikiem wpływającym na akceptację Kościoła w świecie<sup>463</sup>.

Kehl ukazuje tę solidarność także w perspektywie współczesnego poszukiwania osobowej wolności jako wymiar umożliwiający tę wolność. Ubodzy stanowią bowiem milczące pytanie o to, czy potrafimy być dla nich „małą przypowieścią o wierności Boga”<sup>464</sup>. Są słupami granicznymi wolności, której grozi „nowożytna pułapka” niezdolności do więzi<sup>465</sup>. Są często w dzisiejszej kulturze ofiarami łatwej i pięknej gry wolności<sup>466</sup>, ale też stanowią potężne wyzwanie wobec pozytywnych możliwości

<sup>460</sup> Por. Kirche mitgestalten, 169; tenże, *Der Behinderte: Ein geistlicher Lehrer*, „Entschluss” 50 (1995) Nr. 7–8, 15–16. tenże, *Kleine geistliche Entdeckungsreise in einer „Arche“*, „Lebendige Seelsorge” 40 (1989), 144–146. Por. tenże, *L’eglise: Communauté pèlerinante de l’espérance*, w: „Violence et migration”. *Rencontre des éregnes européens responsables de la pastorale des migrants* (Dubrownik 23. – 27. 11. 1995), St. Gallen 1997, 38.

<sup>461</sup> Por. Keine Angst vor der Moderne, 36; „Sehnsucht“ – eine Spur zu Gott?, 413.

<sup>462</sup> Por. M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 139–141.

<sup>463</sup> Por. Die Kirche, 203; Wohin geht die Kirche?, 152–153; Wohin geht die Kirche? Zur strukturellen Veränderung, 152; Kirche mitgestalten, 156–157, 170; „Du sollst ein Segen sein!“, 296.

<sup>464</sup> Por. Kirche mitgestalten, 156–157, 169; „Sehnsucht“ – eine Spur zu Gott?, 413; „Du sollst ein Segen sein!“, 294–295.

<sup>465</sup> Por. Kirche mitgestalten, 156–157, 169; „Du sollst ein Segen sein!“, 295.

<sup>466</sup> Por. Kirche mitgestalten, 170.



wolności – zdolności do dobrowolnego podjęcia obowiązku i wierności wobec niego<sup>467</sup>. Dzięki temu wolność staje się sobą jako „wolność decyzji”, a Kościół miejscem możliwości jej realizacji<sup>468</sup>.

Kehl sugeruje także, że ponieważ w doświadczonych przez los żyje w najbardziej niezafałszowany sposób tęsknota za zbawieniem, w ich słabości stworzenie w najmocniejszy sposób „wzdycha” za zbawieniem, a Duch Boży najgłośniej woła „Abba, Ojcze!” Dla Kościoła oznacza to, że im uważniej doświadczy w sobie ich obecności i zjednoczy się z nimi, tym pewniej otrzyma udział w tym oczekiwaniu stworzenia i ukazywać będzie w nim ślady Boga<sup>469</sup>.

#### 7.4.3. Potencjał profetyczno-krytyczny Kościoła

„Komunikatywne środowiska społeczne” będą w większym stopniu akcentować krytyczno-profetyczny potencjał wiary polegający nie na werbalnej krytyce społeczeństwa, lecz na stylu życia dodającym odwagi do zachowania postawy kontrastującej wobec przyjętych za oczywiste wartości i modeli zachowań<sup>470</sup>. Przełamanie społecznych standardów dzięki kontrastującej formie życia to istotne zadanie, które chrześcijaństwo musi podjąć wobec cierpiącego z powodu własnych aporii świata znajdującego się w „fazie refleksyjnej nowoczesności”<sup>471</sup>, która nie doszła jeszcze do swojego końca. Kultura współczesna uświadamia sobie swoje ambiwalencje, granice i szanse, trzeba więc na to właściwie i z wyczuciem reagować. Chrześcijanie stali się „obcymi” we własnej kulturze i chociaż dla Kościoła bycie „obcym” wśród świata nie powinno być nowością, to jednak doświadcza on tego na płaszczyźnie kulturowej jako czegoś nowego<sup>472</sup>. Nie można z powodu tej „obcości” odgrodzić się ideologicznie od świata i przypisywać mu wymiaru demonicznego. Doświadczenie obcości jest bolesne, ale też daje nowe szanse – wymaga jednak sięgnięcia do głębi wiary, nadziei i radości oraz wydobywania skarbów Kościoła z otwartością i „krytyczną sympatią” wobec współczesnej kultury<sup>473</sup>.

Kehl świadomie nie używa wobec Kościoła terminu „społeczność kontrastu”<sup>474</sup>, jakkolwiek bardzo mocno podkreśla znaczenie przeży-

<sup>467</sup> Por. Christ und Priestersein, 66.

<sup>468</sup> Por. Kirche mitgestalten, 156–157, 170; „Du sollst ein Segen sein!“, 295.

<sup>469</sup> Por. „Sehnsucht“ – eine Spur zu Gott?, 413–414.

<sup>470</sup> Por. M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 141–144.

<sup>471</sup> Christen als Fremdlinge, 22.

<sup>472</sup> Por. tamże, 21.

<sup>473</sup> Por. tamże, 23–24.

<sup>474</sup> Die Kirche, 204. Por. tenże, *Kontrastgesellschaft*, w: W. Kasper u. a. (Hrsg.), *Lexikon*

wanych w nim „doświadczeń kontrastu”<sup>475</sup>. Uważa, że termin ten jest zbyt nakierowany na socjologiczną orientację Kościoła pierwotnego i dlatego niezbyt nadaje się do opisanego pozycji Kościoła w kulturze pochrześcijańskiej, wyrosłej z chrześcijaństwa i nim nacechowanej. Kościół musiał zdecydowanie mocniej wystąpić przeciwko antycznemu pogaństwu niż przeciw współczesnemu społeczeństwu. Dlatego konieczny kontrast wobec nowoczesności Kehl umieszcza w ramach solidarnej komunikacji z nią<sup>476</sup>. Celowy sprzeciw wobec konkretnie określonych dziedzin jest, jego zdaniem, bardziej pomocny dla Kościoła i społeczeństwa niż odbudowywanie Kościoła jako społeczności z zasady stojącej „przeciw”. Jeśli bowiem sprzeciw zostaje podniesiony do rangi podstawowego programu Kościoła, następuje odczuwalny wzrost tendencji sekciarskich i skłonności do przedstawiania rzeczywistości w czarno-białych barwach, zgodnie ze schematem: dobry Kościół – zły świat<sup>477</sup>.

Kehl uważa, że pierwszą sprawą wymagającą odrębności postawy mogłoby być „nienowoczesne” zorientowanie wspólnego życia na sens transcendujący to życie, tzn. na Boga i na Jego królestwo. Taki bowiem styl życia, który z powodu „eschatologicznego zastrzeżenia” nie ucieka od kultury, lecz relatywizuje ją przez swą obecność, jest zdolny do skutecznego chronienia ludzi przed tworzeniem fałszywych absolutów i ubóstwianiem wartości wewnątrzświatowych<sup>478</sup>. Skierowane na siebie i na ciągłą zmienność społeczeństwo potrzebuje trwania w otwartości na transcendencję Boga, aby nie zginąć w narcystycznym uwielbieniu samego siebie<sup>479</sup>. W takiej perspektywie otwiera się też cały szereg innych płaszczyzn zachowania koniecznej odrębności chrześcijańskiej postawy, np. przełamanie traktowanej jako pewnik zasady, że każdy człowiek odpowiedzialny jest tylko wobec siebie i własnego sumienia. Zabsolutyzowane, skierowane tylko ku sobie pojmowanie odpowiedzialności i sumienia powoduje stopniowe „wydrażenie” istoty społeczeństwa, które przecież karmi się moralną gotowością do przejęcia odpowiedzialności za innych<sup>480</sup>. Wiara w stworzenie świata mogłaby rzucić wiele światła na poczynania ruchów społecznych w dziedzinie ekologii i poszanowania

für *Theologie und Kirche*, Bd. VI, Freiburg–Basel–Rom–Wien<sup>3</sup>1997, 332–333.

<sup>475</sup> Keine Angst vor der Moderne, 36.

<sup>476</sup> Por. Kirche mitgestalten, 156; Christ und Priestersein, 65; Christen als Fremdlinge, 23–24; tenże, *Kontrastgesellschaft*, dz. cyt., 332.

<sup>477</sup> Por. Die Kirche, 204–205; Wohin geht die Kirche?, 14–18.

<sup>478</sup> Por. tenże, *Gemeinde und politisches...*, dz. cyt., 773–774; Christen als Fremdlinge, 23.

<sup>479</sup> Por. Die Kirche, 205; Keine Angst vor der Moderne, 36–38.

<sup>480</sup> Por. Keine Angst vor der Moderne, 38.

naturalnego środowiska<sup>481</sup>, uniwersalny charakter Kościoła mógłby pomóc zachować wrażliwość na odpowiedzialność za ubogie kontynenty i pamięć o solidarności z nimi<sup>482</sup>, a także konieczność politycznego również zaangażowania<sup>483</sup>. Inną możliwością jest, według Kehla, przestrzeń dziedziny zdolności do nawiązywania międzyludzkich kontaktów, która wyraźnie przeżywa mocny kryzys. Trwałym więziom nie wystarcza etyka uczuciowa i sytuacyjna, gdyż potrzebują przedłużenia perspektywy chwili w przyszłość. Chrześcijańska wiara w bezwarunkową i pewną wierność Boga, w Jego przymierze, dzięki któremu ludzie stają się też zdolni do przymierza i więzi, ma wielki potencjał motywacji tworzenia i utrwalania niezawodnych związków. Taki sam potencjał niesie ze sobą zapowiedź o konieczności rozliczenia się ze swojego życia przed przybyłym powtórnie Synem Człowieczym, zwłaszcza gdy związki międzyludzkie przeżywane są we wspólnocie wiary i wspierane wzajemnie doświadczaną wiernością<sup>484</sup>.

Kehl wymienia ponadto cały szereg innych możliwości zaakcentowania uzdrawiającego kontrastu chrześcijańskiego: podejście do erotyki i seksualności – jako do prawdziwego wyrazu odpowiedzialnej miłości, postawę wobec pieniędzy – jako że „nie można służyć Bogu i mamonie”, nastawienie do najłabszych we wspólnocie – można przecież zapewnić im godny człowieka udział w niej, stosunek do cierpienia i śmierci – w egzystencjalnych kryzysach pomaga nie ucieczka przed świadomością, lecz solidarność. Tam, gdzie treści chrześcijańskiej wiary kształtują w odczuwalny sposób życie wierzących, powstają na nowo możliwości tworzenia w łonie całego społeczeństwa nowych, wyraźnych i dlatego bardziej zwartych chrześcijańskich środowisk<sup>485</sup>. Wielkie znaczenie ma gotowość do znoszenia poniżenia i nienawiści, w której ujawnia się światu moc obumierającego, przynoszącego plon „ziarna pszenicy” i całkowitego zdania się na Pana, który w społeczeństwie walki o „pierwsze miejsca” wskazuje chrześcijaninowi „ostatnie miejsce”<sup>486</sup>. Dzięki temu Kościół opiera się pokusom dumnego intergalizmu i samousprawiedliwiającej kontestacji, bardziej ceni niezauważalny trud miłości bliźniego niż najbardziej uczone pomysły teologów, opiera się wszelkim postaciom gnozy, rezygnuje z przywilejów i wymagań, solidaryzuje się z ubogimi

<sup>481</sup> Por. tenże, *Sympathie zur Schöpfung...*, dz. cyt., 34–36.

<sup>482</sup> Por. Die Kirche, 205.

<sup>483</sup> Por. tenże, *Gemeinde und politisches...*, dz. cyt., 770–778.

<sup>484</sup> Por. Die Kirche, 205–206; Keine Angst vor der Moderne, 38.

<sup>485</sup> Por. Die Kirche, 206; Keine Angst vor der Moderne, 38.

<sup>486</sup> Por. tenże, *Freude an der Kirche*, „Geist und Leben. Zeitschrift für Ascese und Mystik“ 44 (1971), 325.

i pokrzywdzonymi, odrzuca pokusy „częściowego utożsamiania się” czy „czasowego bycia chrześcijaninem”, poświęca się „nieprzynoszącej korzyści” modlitwie i kontemplacji oraz trwa w radości<sup>487</sup>.

#### 7.4.4. Otwartość i wielość dróg Kościoła

Ostatnim z wymienionych przez Kehla aspektów wspólnotowych form życia wiary przyszłości jest większa otwartość i różnorodność dróg wiary<sup>488</sup>. Tworzeniu jakiegokolwiek środowiska zawsze zagrażają negatywne tendencje. Żadna forma wspólnotowa nie może poza tym uważać siebie za jedynie prawidłową. Nie powinno się także zbyt szybko przerywać działań zmierzających do poszukania nowych form wspólnotowych oraz dążyć do zamknięcia wszystkiego w sztywnych regułach i strukturach. Trzeba także nauczyć się w Kościele akceptowania przemijalności wielu form jego życia<sup>489</sup>. Inne jeszcze niebezpieczeństwo polega na skłonności do zawłaszczania, odpychającej dla tych, którzy szukają bliskości, a znajdują ciasnotę. W obliczu pluralizmu i indywidualizmu – jeśli nie chce się ostatecznie „przeciążyć” ludzi zainteresowanych wiarą i Kościołem czy też obłóżyć ich infamią jako „laksystów” – trzeba zapewnić ludziom możliwość brania udziału w życiu wspólnot w sposób zróżnicowany pod względem stopnia. Indywidualiści, którzy na swój sposób znoszą napięcie między wiarą a nowoczesnością i kroczą przy tym całkowicie chrześcijańską drogą oraz szukają towarzyszącej pomocy Kościoła, muszą mieć nadal możliwość odnajdywania w nim swojej ojczyzny. Nie mogą z powodu jakiejś ideologii wspólnoty zostać po prostu zawłaszczeni czy wykluczeni<sup>490</sup>. Zagrożeniem jest też próba skłaniania środowisk społecznych opartych na osobowych odniesieniach i wspólnej kulturze wiary, by oferowały coś w rodzaju nisz ochronnych przed porywistymi sztormami nowoczesnych przekształceń społecznych. Samo w sobie nie byłoby to czymś nieusprawiedliwionym. Problemem staje się dopiero wtedy, gdy ktoś nie ma już więcej ochoty na wychylenie się z niszy i na konfrontację z otaczającym go światem. Wiele wspólnot jest już zagrożonych przez tę pokusę, a w przyszłości może ona jeszcze narastać<sup>491</sup>.

II Sobór Watykański posłużył się w KK (13–16) – w celu zapoczątkowania dialogicznego stosunku Kościoła katolickiego do innych Kościołów, religii i światopoglądów – modelem koncentrycznych kręgów. Kehl

<sup>487</sup> Por. tamże, 325–327.

<sup>488</sup> Por. M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 144–151.

<sup>489</sup> Por. Keine Angst vor der Moderne, 38–39.

<sup>490</sup> Por. Die Kirche, 207; Keine Angst vor der Moderne, 39.

<sup>491</sup> Por. Die Kirche, 207.

uważa w nawiązaniu do tego, że podobnie jak w zależności od wyraźnie przeżywanej wiary istnieją różne stopnie przynależności do ludu Bożego, to samo może analogicznie odnosić się do Kościoła w sensie instytucjonalnym: Stopień przynależności do niego zależy od osobistego zaakceptowania tej przynależności i publicznego wyrażenia jej, bez określania przy tym (za przykładem Soboru) egzystencjalnego stanu wiary i łaski konkretnego człowieka<sup>492</sup>. Kehl przypomina, że Kościół od początku swego istnienia zaakceptował tzw. „teologię naturalną”, która dostępna jest dla wszystkich, także dla ludów przeżywających swoją religijność poza biblijną historią zbawienia. Sensem i celem zaakceptowania naturalnej religijności było doprowadzenie ludzi do wiary w prawdziwego Boga, który objawił się w życiu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Ten zamiar wykazuje jednak, że przy całej swej przejściowości „teologia naturalna” ma swoje uprawnione miejsce w Kościele<sup>493</sup>. Potrzebne jest więc, zdaniem Kehla, istotne skorygowanie dotychczasowej perspektywy duszpasterskiej: Masy ludzi ochrzczonych, ale „dalekich” od Kościoła, nie mogą być traktowane jako tylko „chrześcijanie z metryki” – jako ochrzczeni, ale nienawróceni „poganie”<sup>494</sup>.

W kontekście poszukiwania bardziej właściwych odniesień między przepowiadaniem Kościoła a rzeczywistością kulturową, Kehl pisze o nowożytnym sceptycyzmie wobec instytucjonalności i o konieczności zachowania w związku z tym chrześcijańskiej „bezinteresowności”<sup>495</sup>. Kiedy bowiem ludzie pochodzący z kręgów dalekich od Kościoła wchodzą z nim w kontakt przy jakiejś okazji, odnoszą natychmiast wrażenie, iż Kościół chce ich jakoś pozyskać, przejąć i zawłaszczyć. Wyzwała to alergiczny odruch obronny, gdyż często woleliby właściwie „pozostawać w łączności bez przywiązania” (M. Bongardt). Tracą wtedy zwykle zaufanie do Kościoła i wiarę w to, że zależy mu rzeczywiście nie na instytucjonalnym umocnieniu, lecz na ludziach i na ich zbawieniu. Kehl jest zdania, że postawa taka jest w pełni zrozumiała<sup>496</sup>. Dlatego tym większego znaczenia nabiera atmosfera wspomnianej „bezinteresowności” Kościoła,

<sup>492</sup> Por. *Wohin geht die Kirche? Zur strukturellen Veränderung*, 153. Kehl podkreśla to, jakkolwiek wydaje się, że Sobór, formułując te słowa, miał na uwadze najbardziej normalny w świetle wiary stan człowieka – tzn. stan pełnego zjednoczenia z Bogiem.

<sup>493</sup> Por. *Wohin geht die Kirche?*, 137–138; *Wohin geht die Kirche? Zur strukturellen Veränderung*, 153–154; *Christen als Fremdlinge*, 20; *Konturen einer neuen Gestalt von Kirche*, 8.

<sup>494</sup> Por. *Wohin geht die Kirche?*, 139; *Kirche mitgestalten*, 160; *Wohin geht die Kirche? Zur strukturellen Veränderung*, 153; *Christen als Fremdlinge*, 19–20; *Konturen einer neuen Gestalt von Kirche*, 8.

<sup>495</sup> *Kirche mitgestalten*, 167.

<sup>496</sup> Por. tamże, 156–157, 167–168; „Du sollst ein Segen sein!“, 293–294.

w której wszyscy czują się oczekiwani i zaakceptowani takimi, jakimi są. Bezinteresowność taka pozwala lepiej odczuć, jak żyją chrześcijanie i co naprawdę chcą głosić, a przy okazji uświadamia, że nasycenie głodu życia i sensu jest bezinteresownym darem Boga<sup>497</sup>.

Uznanie odmiennego spojrzenia innych ludzi nie oznacza w żadnym wypadku porzucenia właściwego patrzenia na wiarę, Kościół i sakramenty. Oznaczałoby to bowiem zrzeczenie się własnej tożsamości<sup>498</sup>. Nie powinno się jednak obawiać konfrontacji z ludźmi, których motywacja w wielu przypadkach nie wystarcza, żeby od razu dopuszczać ich do sakramentów<sup>499</sup>. Chociaż więc nie można pozbawić sakramentów ich wartości, nie można jednak także w zmienionej sytuacji Kościoła postępować tak, jak w czasach nienaruszonego „środowiska katolickiego”<sup>500</sup>. Kehl jest zdania, że w tej dziedzinie Kościół musi się uczyć powściągliwości i akceptacji prawdy zawartej w augustyńskiej formule *Ecclesia ab Abel*<sup>501</sup>, a powściągliwość ta będzie stawać się podstawową cnotą współczesnego Kościoła<sup>502</sup>. Frustracja jest w tej sytuacji całkowicie zrozumiała. Powinna jednak prowadzić do porzucenia pobożnych rozczarowań i do zatroszczenia się o rozbudowę odpowiedniej katechezy. Coraz dotkliwiej bowiem doświadczamy wielkich ograniczeń w głoszeniu wiary<sup>503</sup>. Rozbieżność wyobrażeń i oczekiwań dotyczących udzielania i otrzymywania sakramentów prowadzi bowiem w niemal nieunikniony sposób do ukrytej lub jawnej agresji po obu stronach, pogłębiającej jeszcze bardziej wzajemną odległość<sup>504</sup>. Kehl wspomina także o szansie, jaką dla ludzkiego pragnienia sensu może stać się chrześcijańska kultura świętowania<sup>505</sup>. W wielu bowiem momentach ludzie zwracają się do Kościoła nie tyle z chęcią przyjęcia sakramentów, ile w celu uzyskania błogosławieństwa i zapewnienia sobie opieki Bożej. Kehl

<sup>497</sup> Por. Kirche mitgestalten, 168; Kirche für die anderen, 432–433; „Sehnsucht“ – eine Spur zu Gott?, 412–413; „Du sollst ein Segen sein!“, 294.

<sup>498</sup> Por. Christen als Fremdlinge, 20.

<sup>499</sup> Por. Kirche mitgestalten, 168

<sup>500</sup> Por. Wohin geht die Kirche?, 139–140; Wohin geht die Kirche? Zur strukturellen Veränderung, 155.

<sup>501</sup> Por. *Ecclesia*, w: W. Kasper u. a. (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. III, Freiburg–Basel–Rom –Wien <sup>3</sup>1995, 437.

<sup>502</sup> Por. Kirche mitgestalten, 156–157, 168; „Du sollst ein Segen sein!“, 294; Konturen einer neuen Gestalt von Kirche, 8.

<sup>503</sup> Por. Konturen einer neuen Gestalt von Kirche, 8.

<sup>504</sup> Por. Wohin geht die Kirche?, 141; Wohin geht die Kirche? Zur strukturellen Veränderung, 155–156.

<sup>505</sup> Por. Kirche mitgestalten, 170–171.

dostrzega w tym punkt zaczepienia dla obudzenia prawdziwego zainteresowania i katechezy prowadzącej do wiary wypływającej z przekonania<sup>506</sup>.

Kehl przytacza słowa G. Lindbecka<sup>507</sup>, który pisze, że niez zaangażowani chrześcijanie uważają się za chrześcijan na równi z najbardziej zaangażowanymi. Mogą nie wierzyć w życie po śmierci, istnienie Boga-Stworzyciela mogą uważać za wysoce nieprawdopodobne, Jezus Chrystus nie jest dla nich Synem Bożym, posiadany przez nich Jego obraz nie ma nic wspólnego z Biblią, ale Jego imię jest częścią ich tożsamości. Są „odporni” na katechezę, interesują się jednak czasem „przeniesieniami” Ewangelii do egzystencjalnego języka, który wyraża ich utajoną chrześcijańskość. Niemożliwość skutecznej katechezy jest częściowo wynikiem przyjętego milcząco założenia, że znajomość podstaw religijnego języka jest równoznaczna ze znajomością samej religii. Ważnym czynnikiem jest także charakter dzisiejszych Kościołów w kontekście postępującej dechrystianizacji – dopasowują się do niej i prawdopodobnie nie potrafią inaczej. Osoby szukające jakiejś alternatywy zwracają się do religii Wschodu lub gałęzi bocznych głównego nurtu chrześcijaństwa. Taka sytuacja jest, według Lindbecka, ceną za stadium przejściowe chrześcijaństwa w zachodnim kręgu kultury, które jest „osiadłe” kulturowo i jednocześnie nie do końca wyobcowane. Kehl uważa, że nawet jeśli nie potrafimy wyżej opisanych trendów odwrócić, nie powinniśmy rezygnować i poddawać się biegowi rzeczy. Powinniśmy dokonywać natomiast takich posunięć, które ukazywałyby, że otwarty i zapraszający Kościół jednocześnie potrafi bronić swojej tożsamości<sup>508</sup>. Trzeba powrócić do katechezy nasyconej udziałem w doświadczanej i przeżywanej rzeczywistości Kościoła, poszukiwać nowych dróg – Kehl nawiązuje do działalności Jezuitów w czasach św. Piotra Kanizjusza; uważa, że jeśli inicjatywy współczesne byłyby choćby zbliżone do ówczesnych, można by być spokojnym o przyszłość wiary w dzisiejszej kulturze<sup>509</sup>.

W interesujący sposób Kehl postrzega współczesne rozumienie „konfesyjności”<sup>510</sup> w kontekście tzw. „kulturowo-chrześcijańskiego” ekumenizmu, dla którego wiara chrześcijańska jest raczej kulturową ofertą zaspokojenia indywidualnych i kolektywnych zapotrzebowań religijnych,

<sup>506</sup> Por. tamże, 156–157, 171–172; „Sehnsucht“ – eine Spur zu Gott?, 414; „Du sollst ein Segen sein!“, 296–297.

<sup>507</sup> *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*, Gütersloh 1994, 196–197.

<sup>508</sup> Por. *Wohin geht die Kirche?*, 143; tenże, *Taugt ein Heiliger der Gegenreformation noch für die „Postmoderne“?*, „Entschluss” 52 (1997) nr 4, 21.

<sup>509</sup> Por. *Taugt...*, dz. cyt., 22.

<sup>510</sup> Tamże.

a różnice konfesyjne odgrywają bardzo małą rolę<sup>511</sup>. Ponieważ poszczególne wyznania znacząco ukształtowały przeżywane chrześcijaństwo, żywotna i dająca oparcie religijność jest zawsze nacechowana konfesyjnie, co z kolei prowadzi też do intensyfikacji i konkretyzacji życia religijnego. Dlatego znoszona w miłości, wzbogacająca i korygująca różnorodność form stanowi dla wiary większą szansę życia i przetrwania niż ujednoczona, pozbawiona kształtu religijność, prowadząca na dodatek w nieunikniony sposób do nastawień ekstremalnych. Zdrowa, świadoma historycznej tożsamości, otwarta jednocześnie na komunikację z kulturą współczesną religijność i kultura życia związana z konkretną formą życia społecznego Kościołów jest potrzebna wreszcie samej kulturze współczesnej, by nie zagubiła się i nie załamała z powodu własnych ambiwalencji<sup>512</sup>.

W celu zachowania zdolności do komunikacji kościelnych środowisk społecznych potrzeba ich włączenia się w instytucjonalną rzeczywistość Kościoła powszechnego – wtedy będzie istniała rzeczywista szansa, że nie staną się niszą wiary egzystującej w poczuciu zagrożenia ze wszystkich stron<sup>513</sup>.

## 7.5. Wymagania stawiane przez przyszłość Kościoła

Kehl nie tylko dokonuje obserwacji i oceny rzeczywistości Kościoła w kontekście współczesności, nie tylko ukazuje ją jako wyzwanie w dziedzinie budowania nowych form życia, lecz także wskazuje, co trzeba uczynić, by „normalne” wspólnoty mocniej zwróciły się ku tworzeniu „komunikatywnego środowiska społecznego”<sup>514</sup>. W wielu miejscach proces ten już się zaczął, musi więc tylko zostać poddany gruntownej refleksji teologiczno-pastoralnej oraz być nieustannie kontynuowany. Powołując się także na własne doświadczenia,<sup>515</sup> Kehl pisze, że decydującym momentem jest narastanie we wspólnotach zdecydowanej „woli przeżycia” w odniesieniu do wiary<sup>516</sup>. Im więcej nowych kręgów powstaje, tym bardziej wspólnota nabiera charakteru „wspólnoty wspólnot”, przy czym nie chodzi

<sup>511</sup> Por. tamże; *Wohin geht die Kirche? Zur strukturellen Veränderung*, 148.

<sup>512</sup> Por. tenże, *Taucht...*, dz. cyt., 27.

<sup>513</sup> Por. *Die Kirche*, 207–208; tenże, *Kirche als „Dienstleistungsorganisation“?*, dz. cyt., 399.

<sup>514</sup> Por. *Konturen einer neuen Gestalt von Kirche*, 7; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 151–153.

<sup>515</sup> *Die Kirche*, 208–210.

<sup>516</sup> Por. *Nicht im eigenen Saft*, „Publik-Forum” 11 (1982), 24–26; *Keine Angst vor der Moderne*, 39.



oczywiście o likwidację tradycyjnych struktur, lecz o otwieranie ich na nową sytuację wiary<sup>517</sup>.

Z reguły nowe „komunikatywne” elementy współistnieją później z tradycyjnymi. Jeśli ich równoległość nie umocni się na trwałe i nie doprowadzi do przekształcenia się całej wspólnoty w miejsce doświadczanej wiary – Kościół umiera w wymiarze *communio* na trwałe. Może egzystować jeszcze długo pod etykietą „Kościół” czy pod ochroną formalnych struktur, należy jednak wątpić, czy można wtedy jeszcze mówić o Kościele jako „wspólnocie drogi” do królestwa Bożego. Kehl dodaje, że nie chodzi mu tu o dojrzałą, żywotną i nacechowaną prawdziwą wiarą pobożność ludową, która powinna być pielęgnowana – w połączeniu jednak z otwartością na współczesną sytuację wiary<sup>518</sup>.

Bóg w każdej chwili może spowodować wytryśnięcie życia nawet z obumarłych pni, ale prawda ta nie zwalnia chrześcijan od troski. Trzeba zdecydować się na cierpliwe i delikatne posuwanie się w kierunku nowych działań. Nie ma potrzeby kapitulacji – wiara chrześcijańska ma ogromny potencjał zbawczy i wyzwalający, którego potrzebuje bardzo także świat dzisiejszy. Trzeba tylko pozwolić Bogu, by tak jak kiedyś wyprowadził Izraelitów z Egiptu, tak również dzisiaj wyprowadził Kościół z form życia społecznego, do których wprawdzie jesteśmy przyzwyczajeni, ale nie są już one wystarczające do tego, żeby Kościół na nowo stał się „ludem Bożym” wśród współczesnej kultury<sup>519</sup>. Kehl pisze: „Tylko realistyczna, zakorzeniona nadzieja sprawi, że w wędrówce Kościoła przez pustynię poczynimy parę kroków do przodu, zbliżając się do takiej postaci Kościoła, którą Bóg być może przewidział dla niego na obecną ‘nowożytność’”<sup>520</sup>.

W kontekście wyzwań płynących ze strony kulturowych i kościelnych przeobrażeń Kehl podkreśla znaczenie misyjnego charakteru Kościoła. Powtarza za K. Lehmanem, że tak wymiarach Kościoła powszechnego jak i lokalnego, słowo „misja” to podstawowe słowo życia Kościoła, ponieważ jego treść stanowi zasadniczy rys realizującego się Kościoła. *Communio* i *missio*, wspólnota i posłannictwo – to dwie strony tego samego medalu, warunkujące się i zapładniające się wzajemnie. W dziedzinie teologicznej i pastoralnej strategii dotyczącej misyjnego podejścia do współczesnej sytuacji wiary Kehl stawia tezę zawierającą postulat „misji o szerokim

<sup>517</sup> Por. Die Kirche, 208–209.

<sup>518</sup> Por. tamże, 209.

<sup>519</sup> Por. tamże, 209–210; Christen als Fremdlinge, 21.

<sup>520</sup> Die Kirche, 61.

zakresie”<sup>521</sup> (dotyczącej humanizującej posługi na rzecz całego świata, zapewniającej Kościołowi prawomocność obecności oraz stwarzającej punkty zaczepienia dla współczesnej „inkulturacji” wiary) oraz postulat „misji skoncentrowanej”<sup>522</sup> (tworzącej „biotopy wiary” – rozpoznawalne na forum publicznym społeczne środowiska wiary, stanowiące przeciwagę dla potocznych wyobrażeń o Kościele, pewien rodzaj własnej kultury kościelnej, otwartej na konstruktywno-krytyczną komunikację ze współczesnością). Chodzi tu o głębię i zasięg misyjnego działania, w którym oba rodzaje misji mają się wzajemnie uzupełniać<sup>523</sup>.

---

<sup>521</sup> Niem. *Mission mit Breitenwirkung*.

<sup>522</sup> Niem. *Mission der Dichte (bzw. der Intensität)*.

<sup>523</sup> Por. M. Kehl, *Missionarisch Kirche sein – angesichts der gegenwärtigen kulturellen und kirchlichen Entwicklung*, „Geist und Leben“ 5 (2002), 335–347.

## 8. Komunijno-komunikacyjna dynamika Kościoła

Soborowa wizja Kościoła jako *communio*, dokumenty, dążenia ekumeniczne i powszechne powoływanie się na ideę *communio* – wydają się mieć jednoznaczną wymowę, ale wiarygodność tej teologii zależy od rozwoju komunikatywnych struktur Kościoła oraz od kształtowania się dopasowanych do sytuacji kulturowej i społecznej wspólnotowych form wiary<sup>524</sup>. Wbrew temu jednak Kehl pisze o „fatalnym wrażeniu”, iż termin ten często traktowany jest tylko jako „alibi” czy „magiczna formuła” w celu „eufemistycznego złagodzenia” i ukrycia nieprawidłowości strukturalnych, albo po to, by romantycznie „wzniesić się” ku „zdrowemu światu Kościoła”, który tylko z wielką trudnością daje się pogodzić z konkretną rzeczywistością doświadczanego Kościoła. Dlatego nie da się uniknąć pytania: Czy wizja ta ma „realistyczną przyszłość”, czy też jest jedynie kategorią życzeniową?<sup>525</sup>

Mimo niezbyt optymistycznej oceny rzeczywistości, mimo napięć i konfliktów można jednak doświadczyć we współczesnym rozwoju Kościoła „eklezyjopraktycznych”<sup>526</sup> znaków nadziei, ponieważ w budowaniu wspólnotowego, komunijnego kształtu życia Kościoła zdolność komunikatywnego podejścia do problemu staje się czymś zasadniczym. Dlatego „jedynie możliwą, realistyczną alternatywą” jest dla Kehla budowanie niepodważalnych pod względem teologicznym punktów zaczepienia dla strukturalnego zastosowania teologii komunijnej, chociaż owoce tego pojawiają się może dopiero po bardzo wielu latach<sup>527</sup>. Zwątpienie w obliczu przeciwności Kehl nazywa „zwodniczą reakcją”<sup>528</sup>, a usiłowanie przy-

---

<sup>524</sup> Por. *Communio konkret*, 49; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 153–176.

<sup>525</sup> Por. „*Communio*“ – eine verblässende Vision?, 448.

<sup>526</sup> *Communio konkret*, 49.

<sup>527</sup> Por. „*Communio*“ – eine verblässende Vision?, 455.

<sup>528</sup> Tamże, 454.

wrócenia dawnego stanu „krótkoterminową strategią przeżycia”<sup>529</sup>. Jeśli nawet teologia komunijna nie znalazła jeszcze swojego odpowiedniego kościelnego podmiotu, to tym bardziej nie można powracać po prostu do teologii autorytetu<sup>530</sup>.

## 8.1. Konflikty wewnętrzkościelne

Chodzi tu o takie konflikty, których podstawa jest zawarta albo w samym strukturalnym ukształtowaniu Kościoła nienadążającego za przemianami albo w splątaniu jego struktur z niesprawiedliwymi strukturami systemu gospodarczego, albo w narastającej sprzeczności struktury kościelnej z uwarunkowaniami życia współczesnych społeczeństw. Zgodnie z tym<sup>531</sup> Kehl zauważa trzy zasadnicze konflikty, które z różną w różnych regionach świata intensywnością obciążają życie Kościoła<sup>532</sup>. Uważa, że gdy nie mówi się o nich otwarcie, nabrzmiewają jeszcze bardziej i zatrują całą atmosferę eklezjalną. Pisze, że Kościół potrzebuje nie tylko kultury konsensu, lecz także „kultury konfliktu”<sup>533</sup>, znoszenie zaś konfliktów w „komunikatywny” sposób ukazuje moc „realistycznej miłości do Kościoła”<sup>534</sup>.

Zasadnicza teza Kehla w tej kwestii głosi, że wewnętrzkościelne konflikty są znakiem nieprzejrzystych relacji między Kościołem a nowoczesnością oraz zakłóconej komunikacji wewnątrz Kościoła<sup>535</sup>. Nie chodzi tu tylko o różnice przekonań teologicznych czy obrazów Kościoła – chodzi o ciągle jeszcze niejasne odniesienia do kultury współczesnej. Z jednej strony spotykamy godne podziwu zaangażowanie Kościoła w sprawy kultury współczesnej, z drugiej zaś strony „duch współczesności” napotyka na szorstkie przeciwdziałanie. Podkreślanie znaczenia podmiotu przeciwstawia się niedialektyczną obiektywność instytucji i tradycji, a próby pośredniczenia między tymi biegunami, między autentycznością wspólnej wiary a zmienionymi warunkami kulturowymi, oceniane są raczej sceptycznie i próbuje się je wyhamować<sup>536</sup>. W takiej sytuacji utrudniona jest

<sup>529</sup> Tamże, 455.

<sup>530</sup> Por. tamże; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 153–154.

<sup>531</sup> Por. Die Kirche, 215.

<sup>532</sup> Por. M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 154–158.

<sup>533</sup> Por. Die Kirche, 215; tenże, *Konflikte und der Mantel der Liebe*, „Publik-Forum” 6 (1972), 6–7.

<sup>534</sup> Die Kirche, 215.

<sup>535</sup> Por. *Wohin geht die Kirche?*, 59; Plädoyer, 71–72; *Keine Angst vor der Moderne*, 30–39.

<sup>536</sup> Por. *Wohin geht die Kirche?*, 62.

inkulturacja wiary, a przecież jeśli ludzie nie będą doświadczać Kościoła jako przestrzeni życia osobistej wiary, pojawi się przepaść między wiarą a obiektywnym wymiarem życia kościelnego. Wiara będzie coraz bardziej poddawać się kulturowemu trendowi indywidualizacji, a życie Kościoła zamknie się w abstrakcyjnym i sformalizowanym administrowaniu tradycją<sup>537</sup>. Powstaje wtedy niebezpieczeństwo coraz mniejszej aktywności i skuteczności działania przedstawicieli urzędu, prowokowania reakcji odmawiania posłuszeństwa, a także odwoływania się tylko do własnych poglądów i własnego sumienia<sup>538</sup>. Pozostaje więc tylko nadzieja, którą daje gotowość do wzajemnego słuchania i rozmowy. Kehl uważa, że ten proces powoli dokonuje się, ale anonimowość oficjalnych dokumentów jest przerażająca. Bezsilność wobec odległych „władz” rodzi często u ludzi nawet wściekłość, a szczególnie bolesne jest to dla tych, którzy czują się prawdziwie odpowiedzialnymi za Kościół i są w nim zaangażowani<sup>539</sup>.

Od strony teologicznej eklezjologiczne pytanie o wzajemne odniesienie między teologią a praktyką Kościoła jest ciągle aktualne. II Sobór Watykański uczynił w tej dziedzinie ważny krok, umożliwiający gruntowną przemianę – jest nim ujęcie Kościoła jako wspólnoty (*communio* – komunii) ludu Bożego. Recepcja tego obrazu dokonała się niestety w dużej mierze tylko na płaszczyźnie deklaracji, co wywołuje momentami mocne „trzeszczenie” w sklepieniu Kościoła<sup>540</sup>. Nie oznacza to jednak, że nic nie dało się zrobić, lub że nie da się nic zrobić w przyszłości<sup>541</sup>.

Istota problemu, zdaniem Kehla, nie polega tylko na rozwiązaniu zagadnienia prawomocności różnorodnych grup, reprezentujących tzw. „postulat demokratyzacji” czy postawę „twórczego niezadowolenia”. Najważniejszą sprawą jest trudność wypracowania praktycznych kryteriów i środków, które pozwoliłyby na rozpoznawanie i zapobieganie procesom zmierzającym ku rozbiciu. Dlatego Kehl próbuje sformułować teologiczne zasady służące zapobieganiu konfliktom. Pierwsza z nich głosi, że nie każda różnica poglądów i zainteresowań musi być traktowana w kategoriach zagrażających jedności Kościoła, wymagających postawienia wszystkiego na jedną szalę. Trafna ocena sytuacji wymaga ogromnej kompetencji oraz wrażliwości teologicznej i kościelno-politycznej, która wcale nie pokrywa się ze sztuką dyplomacji. Rzeczowość i wyczerpanie

<sup>537</sup> Por. tamże, 61–62.

<sup>538</sup> Por. Plädoyer, 73.

<sup>539</sup> Por. Wohin geht die Kirche?

<sup>540</sup> Por. Plädoyer, 72.

<sup>541</sup> Por. Wohin geht die Kirche?, 64; Hinführung, 152.

o wiele lepiej służyć sprawie niż wmanewrowanie siebie lub „przeciwnika” w sytuację prowadzącą do tzw. „schizmy psychologicznej”<sup>542</sup>. Po drugie, rozłamowi sprzyja używanie w kontrowersjach środków „obcych Duchowi Świętemu”, sprowadzających wszystko do wymiarów walki politycznej, co prowadzi w efekcie do zaniku związku Kościoła z Chrystusem i czynienia go kłębowiskiem religijnie udrapowanych wpływów<sup>543</sup>. Po trzecie, we wszystkich wewnątrzkościelnych kontrowersjach należy unikać jakiegokolwiek analogii do polityki wielopartyjnej. Można ją stosować do wypracowywania konkretnych rozwiązań, ale jeśli jakaś grupa nie jest istotnym elementem struktury kościelnej, po osiągnięciu zamierzonego celu powinna się rozwiązać. Zabezpiecza to przed utrwalaniem się stałych frontów i szablonów, dopuszczając jednocześnie możliwość ruchu i zmian. Trzeba do tego odwagi i pokory, a owocem jest szansa rozmowy i różnorodności zamiast polemiki oraz możliwość stosowania bardziej właściwych środków<sup>544</sup>.

Pisząc na temat konfliktu w tzw. „przypadku Künga”, Kehl postuluje konieczność rozróżniania między kwestiami „ezoterycznymi” a „egzoterycznymi”. Kwestie „ezoteryczne” dotyczyłyby wyłącznie „wewnętrznej przestrzeni” Kościoła, jego struktur i samorozumienia – które niekoniecznie dotyczą centralnych tematów przepowiadania Ewangelii, nie są nieważne, lecz znajdują się jakby w tle. Kwestie „egzoteryczne” dotyczyłyby relacji z przestrzenią „na zewnątrz” Kościoła, gdzie pewne „skróty” i nieścisłości nie mają większego znaczenia<sup>545</sup>.

### 8.1.1. Relacja między Kościołami partykularnymi a Rzymem

Chociaż więcej katolików żyje dziś w krajach tzw. Trzeciego Świata niż w Europie, Rzym pozostaje centrum Kościoła. Nie jest to spowodowane, zdaniem Kehla, położeniem geograficznym czy rolą Kościoła rzymskiego i jego biskupa, lecz raczej mentalnością ludzi i ciężarem strukturalnym. Głównego czynnika tego specyficznego braku równowagi Kehl dopatruje się w fackie obejmowania kierowniczych pozycji przez ludzi pochodzących z Europy lub europejsko zorientowanych. To powoduje, że relatywna samodzielność Kościołów lokalnych realizuje się w bardzo ograniczonym

<sup>542</sup> Por. tenże, *Konflikte und der Mantel...*, dz. cyt., 6.

<sup>543</sup> Por. tamże.

<sup>544</sup> Por. tamże, 7.

<sup>545</sup> Por. tenże, *Theologische Anmerkungen zum „Fall Küng”...*, dz. cyt., 381–382; tenże, *Ekklesiologische und christologische Überlegungen zur Theologie Küngs*, dz. cyt., 146–148.

stopniu<sup>546</sup>. Drugim powodem jest zdominowanie ludności krajów rozwijających się przez młode pokolenie, otwarte na inicjatywy sprzyjające eksperymentowi i ryzyku, podczas gdy na Zachodzie starsza generacja sprzyja Kościołowi mało zdolnemu do ruchu i przywiązaniu do tradycji. Jeśli na dodatek starsi uznają siebie za tych, którzy powinni nadawać ton wszystkiemu, o konflikty nie jest trudno. Ta sytuacja wymaga „nawrócenia” europejskiego Kościoła w kierunku przyjęcia siostrzanego partnerstwa *communio Ecclesiarum*<sup>547</sup>. Kehl podkreśla, że jeśli taka zmiana stylu połączy się z otwartością na ekumeniczną teologię komunijną, powstanie szansa, by podmiotowy byt Kościoła jako *communio* nie załamał się z powodu społeczno-kulturowych czy kościelno-strukturalnych oporów<sup>548</sup>.

Mimo II Soboru Watykańskiego Kościół katolicki ciągle jawi się jako tradycyjny „Kościół papieski”. Kehl ocenia, że dla zachowania jedności decydujące znaczenie ma wyjątkowy charyzmat papieża Jana Pawła II, jego wielka siła oddziaływania i zdolność do komunikacji, a przede wszystkim uznawany w całym świecie autorytet moralny. Abstrahując jednak od jego osoby, Kehl zauważa, że instytucje urzędu papieskiego i podporządkowane im kurie rzymskie, mimo wielu dyskusji i ataków, „trzymają się” mocno jak nigdy dotąd. Prymat nauczania i jurysdykcji wobec Kościołów lokalnych jest praktykowany w sposób odczuwalny, i to nawet w sposób bardziej zawężający ich kompetencje<sup>549</sup> (nominacje biskupów<sup>550</sup>, obsadzanie katedr, rozstrzyganie sporów teologicznych i pastoralnych). Znaczenie teologiczne i prawne „instancji pośrednich” (konferencji biskupów, soborów i synodów regionalnych<sup>551</sup>) pozostało raczej niedowartościowane<sup>552</sup>. Odpowiedzialność Kościołów za ogólnokościelną jedność została ukierunkowana na poszukiwanie własnej tożsamości<sup>553</sup>, a Rzym jest w stanie przeforsować własne rozumienie wiary i Kościoła, teologii i moralności, działalności pastoralnej i dyscypliny bez dostatecznego uwzględnienia rozwiązań regionalnych. Bardzo mocno postawiono na jedność całego Kościoła, powierzoną szczególnej trosce urzędu Piotra, ale z powodu strukturalnego przeciążenia tą perspektywą

<sup>546</sup> Por. Die Kirche, 215–216.

<sup>547</sup> Por. tamże, 216; Wohin geht die Kirche?, 81–82.

<sup>548</sup> Por. „Communio“ – eine verblässende Vision?, 456; Die jüngste Kontroverse, 124–137.

<sup>549</sup> Por. „Communio“ – eine verblässende Vision?, 449–450.

<sup>550</sup> Por. Die Kirche, 381–383; Wohin geht die Kirche?, 87–89.

<sup>551</sup> Por. Die Kirche, 378–381; Wohin geht die Kirche?, 84–87.

<sup>552</sup> Por. Die Kirche, 376.

<sup>553</sup> Por. „Communio“ – eine verblässende Vision?, 451–452.

zaniechano otwartej przez Sobór drogi przebudowy w kierunku większej różnorodności i relatywnej samodzielności Kościołów lokalnych<sup>554</sup>.

Przedstawionej diagnozy Kehl nie uważa za efekt „antyrzymskiego afektu”. Zarzut taki<sup>555</sup> uważa za uproszczony ze względu na istnienie soborowego modelu Kościoła jako *communio Ecclesiarum*. Na drodze do nowej, autentycznej i dopasowanej do sytuacji ewangelizacji, Kościół potrzebuje upominania, ale nie dodatkowych utrudnień natury strukturalnej<sup>556</sup>. Przyczyną rozdziewu między teorią a praktyką komunijną nie jest jednak na pierwszym miejscu ani osoba papieża, ani teologia prymatu, ani negowanie koncyliarnych czy komunijnych teorii – Kehl dostrzega tu przemożną rolę nowożytnych przemian kulturowych, utrudniających w najwyższym stopniu strukturalne przekształcanie Kościoła<sup>557</sup>.

Analizując użycie pojęcia „instytucji” w Kościele, Kehl zauważa, że ograniczone jest prawie wyłącznie dla urzędu kościelnego i jego funkcji. Nie są nim obejmowane struktury oddolne, rzadko tylko odnoszone jest ono do posoborowych struktur synodów i różnych form rad. Kehl przypuszcza, iż dzieje się tak z powodu braku siły przebiccia, jakkolwiek zarysowują się próby poszerzania teologicznego pojęcia instytucji także na inne elementy struktury Kościoła<sup>558</sup> – „teologia komunijna szuka swoich podmiotów”<sup>559</sup>.

### 8.1.2. Kościoły biedne a bogate

Wielkim źródłem konfliktów jest zależna od światowych struktur przepaść gospodarcza, społeczna i polityczna między Kościołami lokalnymi wewnątrz tego samego Kościoła powszechnego<sup>560</sup>. Większość katolików żyje w krajach ekstremalnej biedy i w braku realistycznych perspektyw poprawy. Jawna nierówność i niesprawiedliwość w dostępie do dóbr materialnych oraz możliwości życia godnego człowieka, mogą doprowadzić do podziałów w Kościele – i to głębszych niż wszystkie dotychczasowe. Pod zewnętrzną powłoką rozumienie i praktykowanie centralnych elementów wiary może rozwijać się w kierunkach zupełnie przeciwnych<sup>561</sup>.

<sup>554</sup> Por. Die Kirche, 216–217; „Communio“ – eine verblässende Vision?, 450; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 159–162.

<sup>555</sup> Por. M. Olszewski, dz. cyt., 415.

<sup>556</sup> Por. Die Kirche, 218; Wohin geht die Kirche?, 83–84.

<sup>557</sup> Por. „Communio“ – eine verblässende Vision?, 450.

<sup>558</sup> Por. Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung, 120–121.

<sup>559</sup> „Communio” – eine verblässende Vision?, 450.

<sup>560</sup> Por. M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 162–164.

<sup>561</sup> Por. Die Kirche, 218–219. W Hinführung Kehl pisze, że postulatem rozumności



Życie wspólnotowe Kościoła ukształtowało się wśród biednych inaczej niż w przypadku tych, którym powodzi się dobrze, i którzy dążą do zachowania *status quo*<sup>562</sup>. Nieprzypadkowo – podkreśla Kehl – przez całą Ewangelię przewija się ostrzeżenie przed bogactwem. Kryzys wiary zachodnioeuropejskich Kościołów jest spowodowany nie tyle prądami oświeceniowymi i duchem współczesności, ile dobrobytem opierającym się w dużej mierze na strukturalnej niesprawiedliwości. Kehl mówi w tym miejscu o sprawdzeniu się twardych słów Jezusa: „Nie możecie służyć Bogu i mamonie” (Mt 6, 24)<sup>563</sup>.

Społeczne uwikłania wiary w bogatych i ubogich Kościołach stawiają „wspólnotę wierzących” przed twardą i groźącą rozbiciem próbą. Narody „Trzeciego Świata” są bowiem dzisiaj „ukrzyżowane”, a w Kościele, który cierpi i całą nadzieję zwraca ku centrum wiary – Jezusowi Chrystusowi – ukazuje się wynikająca ze wspólnoty z Jego losem „substancja” prawdziwego Kościoła<sup>564</sup>. Dlatego Kościół cierpiący jest wielkim darem Boga dla dzisiejszego świata i wielką rezerwą „substancji” dla Kościoła. Jest równocześnie pytaniem dotyczącym sumienia całego Kościoła: Czy jesteśmy jeszcze „substancjalnym” Kościołem Jezusa Chrystusa, jeśli jesteśmy z nim tak mało solidarni?<sup>565</sup>

Na szczęście istnieją w Kościele jednoznaczne impulsy dotyczące światowej sprawiedliwości gospodarczej i społecznej. Nie oznacza to jednak, że osiągnięty został właściwy poziom tej świadomości. Do tego potrzeba bardziej zdecydowanej postawy dzielenia się i wyrzeczenia. Próby pojawiają się jednak i trzeba mieć nadzieję, że wystarczy sił do stopniowego przełamania głębokiej „niezdolności do bycia ubogimi” (K. Rahner) i budowania nowych mostów między ludźmi<sup>566</sup>.

---

(również w wierze) jest zaangażowanie się w sprawę obrony godności człowieka, czego konkretnym wyrazem jest polityczne działanie oparte na wierze. Jednym z najważniejszych jego przejawów jest dzisiaj troska o sprawiedliwość w odniesieniu do ubogich (por. 161–162).

<sup>562</sup> Por. tamże, 219.

<sup>563</sup> Por. tamże.

<sup>564</sup> Kehl odwołuje się do stwierdzeń J. Sobrino, *Gemeinschaft mit der gekreuzigten Völkern, um sie vom Kreuz abzunehmen. Kirchliche communio in einer pluriformen und antagonistischen Kirche*, w: L. Bertsch (Hrsg.), *Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen*, Freiburg–Basel–Wien 1991, 105.

<sup>565</sup> Por. Die Kirche, 119–120.

<sup>566</sup> Por. tamże, 220–201; *Kirchenerfahrungen*, 444.

### 8.1.3. Kobiety w Kościele

Źródłem konfliktów jest także zaostrożona konfrontacja w odniesieniu do rozumienia roli płci w społeczeństwach nacechowanych współczesnymi prądami oraz do instytucjonalnej pozycji mężczyzn i kobiet w Kościele katolickim. Jednym z najpoważniejszych problemów Kościoła w krajach zachodnich jest, wyrastające często z głębokich zranień i przejawiające się bardzo ostro, odwrócenie się od niego młodszych kobiet – grupy, która w przeszłości stanowiła podstawę przekazywania wiary. Kehl podkreśla, że jest czymś niezwykle pozytywnym, iż w *Mulieris dignitatem* Jan Paweł II podkreślił wyraźnie antropologiczne, społeczne, prawne i duchowe równouprawnienie kobiet oraz ich godność – w widocznym przeciwieństwie do poprzednich epok Kościoła<sup>567</sup>.

Rosnącej liczbie kobiet to jednak nie wystarcza. W dalszym ciągu czują się zaniedbywane pod względem strukturalnym w Kościele, a nawet dyskryminowane. Kościół katolicki odbierają jako „Kościół kleru”, a nawet jako „Kościół mężczyzn”<sup>568</sup>. Część zarzutów wyrasta z duchowości personifikującej Kościół jako „niewiastę”, niosącej ze sobą niebezpieczeństwo „spirytualizacji rzeczywistości kościelno-strukturalnej”<sup>569</sup>, oceniającej żądania przemian jako zewnętrzne, nieistotne i „niepobożne”, co prowadzi do powstawania swoistego „monofizytyzmu eklezjologicznego”. Preferowana przez tę duchowość symbolika jest związana z tradycyjnym rozumieniem odniesienia między Bogiem a ludzkością, Chrystusem a Kościołem, mężczyzną a kobietą – w ramach nienależącego do normatywnego przekazu Objawienia androcentrycznego obrazu świata. Obraz Kościoła jako „niewiasty” koresponduje tu z obrazem Boga i Kościoła jednostronnie określanego przy pomocy „męskich” analogii. Ten starożytny język symboli nie zawierał w sobie pierwotnie intencji zmierzających do niedowartościowania kobiety, ale w rzeczywistości przyczynił się do strukturalnej nieprawidłowości. Symbolika ta mogłaby także dzisiaj wzbogacić duchowość Kościoła, ale pod warunkiem, że uwolniłaby się od konotacji z androcentrycznym pojmowaniem Boga, świata i człowieka, a obraz małżeństwa łączyłaby przede wszystkim z obrazem przyjaźni<sup>570</sup>.

Wyczulenie na sprawy sposobów wyrażania i podziału ról w Kościele wydatnie wzrosło oraz prowadzi do coraz większych napięć. Jest to

<sup>567</sup> Por. Die Kirche, 221; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 164–166.

<sup>568</sup> Por. Die Kirche, 221–222.

<sup>569</sup> *Kirchenerfahrungen*, 439.

<sup>570</sup> Por. tamże.

całkowicie zrozumiałe, gdyż z jednej strony Kościół zaakceptował współczesne poczucie wolności i demokracji, a nawet stał się rzecznikami równouprawnienia w dziedzinie płci, z drugiej zaś strony w układzie własnych struktur zachował podział ról oparty tylko na różnicy płci. Tzw. teologiczne argumenty za tym stanem rzeczy coraz bardziej tracą na sile przekonywania, a nawet popadają w podejrzenie o ideologię<sup>571</sup>. Potencjał konfliktowy jest bardzo głęboki, a najdotkliwiej odczuwanymi przez kobiety są kwestie: „androcentrycznego” języka<sup>572</sup>, selektywnego „bycia współ-myślanym”<sup>573</sup> oraz wykluczenia kobiet z urzędu kościelnego<sup>574</sup>.

## 8.2. Wzrost wspólnotowości w Kościele

Przejawy narastającej wspólnotowości są „rzeczywistościami-symbolami” Kościoła, który urzeczywistnia się wiarygodnie jako sakrament trójjedynego Miłości Boga<sup>575</sup>. Kehl pisze o nich nie tylko jako o pozytywnych doświadczeniach współczesnego Kościoła, lecz także pod kątem trynitaro-teologicznego rozumienia Kościoła-*communio* – jako o empirycznej weryfikacji podstawowych jego struktur. Przejawy te są konstytutywnym elementem kościelnych struktur współczesnych i wyraźnym znakiem komunikatywnych interakcji<sup>576</sup>. Dlatego Kehl zwraca uwagę na doświadczanie Kościoła jako wspólnoty w wierze, zjednoczonej przez Ducha Świętego w miłości Bożej<sup>577</sup>. W tym doświadczeniu przejawia się chrystologiczna treść *communio* (ukształtowanie na wzór wcielonego Syna Bożego) oraz bycie powszechną wspólnotą drogi ludu Bożego (eschatologiczne powołanie Kościoła) i to tam, gdzie ujawnia się najmocniej strukturalne napięcie między synodalnym a „hierarchicznym” ujęciem Kościoła. Napięcie to stanie się możliwe do pogodzenia z doświadczeniem wspólnoty, gdy konsens wspólnoty wiary będzie osiągany w komunikatywny sposób – i temu właśnie ma służyć dialogiczna rola Urzędu Nauczycielskiego<sup>578</sup>.

<sup>571</sup> Por. Kirchnerfahrungen, 439.

<sup>572</sup> Por. Die Kirche, 222–224.

<sup>573</sup> Por. tamże, 224–226.

<sup>574</sup> Por. tamże, 226, 450–459.

<sup>575</sup> Por. tamże, 226.

<sup>576</sup> Por. tamże, 226–227.

<sup>577</sup> Por. Communio konkret, 49.

<sup>578</sup> Por. M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 166–167.

### 8.2.1. Nowe formy wspólnot eklezjalnych

Do nowych form wspólnotowych<sup>579</sup> Kehl zalicza „wspólnoty bazowe”, „małe wspólnoty chrześcijańskie”<sup>580</sup> oraz nowe „ruchy duchowe”<sup>581</sup>.

„Wspólnoty bazowe”<sup>582</sup> wykształtowały się w związku z zaangażowanym zwrotem Kościołów „Trzeciego Świata” ku biednym jako nowym „podmiotom” społecznym. Są małe, przejrzyste i oparte na osobowych odniesieniach. W ich specyficznym środowisku i własnej perspektywie rozwinęło się życie wspólnotowe, którego niewielkie komórki stały się nośnymi „podmiotami” całej wspólnoty. Nazywane są „komórkami zawierającymi jądro kościelnej strukturyzacji” i „podstawową tkanką chrześcijaństwa”, a Kościół buduje się w nich oddolnie w procesie nowej formy „eklezjogenezy”. Pojmują siebie jako realizację jednego i jedyne katolickiego Kościoła w konkretnej wspólnocie lokalnej. Kehl zauważa gorzko, że dopóki będąca owocem II Soboru Watykańskiego teologia ludu Bożego jest przedmiotem bezpiecznych rozważań teologicznych czy pobożnych medytacji, jest łatwa do przyjęcia, lecz gdy próbuje się ją wprowadzić w życie, budzi opór<sup>583</sup>. Nie może to jednak powstrzymać chrześcijan od zaangażowania politycznego, które ma solidny fundament teologiczny<sup>584</sup> (przy zachowaniu odpowiednich kryteriów tego zaangażowania)<sup>585</sup>.

„Małe wspólnoty chrześcijańskie” z Afryki są o wiele mniej dyskusyjne. Powstały nie oddolnie, lecz z inicjatywy duszpasterzy. Mozolne łączenie „Kościoła oddolnego” z „Kościołem odgórnym” prowadzi powoli do ukształtowania się „Kościoła wspólnego”. Wspólnoty te stanowią odpowiedź Kościoła na zakorzenione w tradycyjnym afrykańskim duchu wspólnotowości zapotrzebowanie wiernych, by ich wiara mogła być przeżywana w „wielkiej rodzinie chrześcijańskiej”. Cechuje je nie tyle „opcja na rzecz ubogich”, co „opcja na rzecz wspólnoty” odpowiadająca tamtejszemu doświadczeniu wspólnoty i duszpasterstwa<sup>586</sup>.

Specyficzną odpowiedzią na współczesną sytuację Kościoła w dzisiejszym świecie są ruchy odnowy duchowej<sup>587</sup>. Stwarzają alternatywę, w której wiara

<sup>579</sup> Por. tamże, 167–172.

<sup>580</sup> Por. Die Kirche, 233–235.

<sup>581</sup> Por. tamże, 235–240.

<sup>582</sup> Por. Communio konkret, 49.

<sup>583</sup> Por. Die Kirche, 230–233; Communio konkret, 52.

<sup>584</sup> Por. tenże, *Gemeinde und politisches...*, dz. cyt., 770–773.

<sup>585</sup> Por. tamże, 773–778; tenże, *Kirche: „Charisma und Macht.” Zum Streit um Leonardo Boff*, „Geist und Leben. Zeitschrift für Ascese und Mystik“ 58 (1985), 337–350.

<sup>586</sup> Por. Die Kirche, 233–235; CK, 55–57.

<sup>587</sup> Por. Die Kirche, 235–236; *Wohin geht die Kirche?*, 153; Communio konkret, 57–61;

chrześcijańska odnajduje egzystencjalnie nośną społeczną przestrzeń życia w znaczeniu, które Kehl nazywa „komunikatywnym środowiskiem społecznym”<sup>588</sup>, prowadząc jednocześnie do powstania „komunikatywnego środowiska wiary”<sup>589</sup>. Przyciągają do Kościoła wielu ludzi zdystansowanych, przy czym jednak wielu dotychczas zaangażowanych i aktywnych nie może odnaleźć się w spotkaniu z nimi. Kehl podkreśla, że potrzeba cierpliwości i spokoju ze wszystkich stron, by uniknąć niszczących polaryzacji i nie przeszkodzić wzajemnemu koniecznemu procesowi rozwoju<sup>590</sup>. Mimo jednostronności czy przesady mogą one stać się „wielkim darem Ducha Świętego dla Kościoła naszych czasów”<sup>591</sup>. Stwarzają także szansę polepszenia wewnętrznego klimatu w Kościele dzięki skutecznianemu przez nie modelowi relacji między klerem a świeckimi. Jeśli mają pozostać ożywczym fermentem odnowy, muszą też mieć odwagę akcentowania swojego własnego relatywnego samostanowienia. Zbyt mocny trend w kierunku jedności i integracji, połączony z pragnieniem oficjalnego uznania, może doprowadzić ruch do całkowitego zamarcia<sup>592</sup>. Na terenie relacji między Kościołami lokalnymi a Kościołem powszechnym ruchy wzmacniają znaczenie jednoczącego centrum rzymskiego. Spowodowane jest to ich międzynarodowym, wielokulturowym i ogólnokościelnym zasięgiem, co powoduje także, iż szukają one uznania dla siebie na tak samo rozległym terenie. Decydujące jest jednak reprezentowanie przez nie obrazu Kościoła akcentującego tradycyjne – propagowane jako typowo katolickie – cechy, np. przywiązanie do silnego autorytetu we własnej wspólnotcie i w całym Kościele (konkretnie do papieża)<sup>593</sup>. Zapotrzebowanie na religijność obejmującą całego człowieka, pragnienie samorealizacji, zbawczego objęcia rzeczywistości przez Tajemnicę, poszukiwanie alternatywnego stylu życia osobistego i wspólnotowego, intensywnego doświadczenia grupy – to wszystko staje się dla ruchów punktem zaczepienia dla nowej ewangelizacji w „ponowoczesnej” kulturze<sup>594</sup>.

### 8.2.2. Eklezjalna opcja na rzecz ubogich

Kehl uważa, że najbardziej niezafałszowanym, czytelnym i autentycznym miejscem wiernego naśladowania Chrystusa i podejmowania wyzwań

Die Kirche zwischen, 38.

<sup>588</sup> Por. Die Kirche, 236–237.

<sup>589</sup> Por. Wohin geht die Kirche?, 150.

<sup>590</sup> Por. tamże, 155–157; Communio konkret, 59.

<sup>591</sup> Die Kirche zwischen, 38.

<sup>592</sup> Por. Die Kirche, 239.

<sup>593</sup> Por. „Communio“ – eine verblässende Vision?, 453–454.

<sup>594</sup> Por. Die Kirche, 240; Wohin geht die Kirche?, 157–158; Communio konkret, 60–61.

współczesności jest taki Kościół, w którym coraz większy nacisk kładziony jest na „opcję na rzecz ubogich”<sup>595</sup>. Nie ma bowiem większej „konkretności” wiary jak naśladowanie Jezusa przez pomoc dla potrzebujących, a żywotność wspólnot nacechowanych taką eklezjologiczną perspektywą jest wystarczającym argumentem za owocnością takiego ukierunkowania<sup>596</sup>. Mówią o tym wprost wypowiedzi ojców Soboru, teologów oraz teksty soborowych dokumentów – przede wszystkim KK 8, gdzie jest mowa o największej konkretności Kościoła, jego „subsystencji” w Kościele katolickim, która tylko wtedy jest pełna, gdy konkretność struktur łączy się z konkretnością służby potrzebującym<sup>597</sup>.

Jako pierwszy uchwycił tę soborową perspektywę Kościół Ameryki Łacińskiej. Poparły ją zgromadzenia plenarne episkopatu Ameryki Łacińskiej, instrukcje rzymskie *Libertatis nuntius* (1984) i *Libertatis conscientia* (1986), nadzwyczajny Synod Biskupów w Rzymie (1985) oraz encyklika Jana Pawła II *Redemptoris missio* (1990). Od lat sześćdziesiątych XX w. zaczęto patrzeć na ubogą ludność nie tylko w kategoriach społeczno-politycznych, lecz także teologicznych. Nieludzkie warunki życia zaczęto traktować jako „grzech strukturalny”, a realizowane w duchu Ewangelii zaangażowanie społeczne i polityczne na rzecz sprawiedliwości i wyzwolenia uznano za szczególnie konieczny „realny symbol” wyzwalającego orędzia Jezusa Chrystusa<sup>598</sup>. Opierająca się na takich teologicznych i duchowych ujęciach „opcja dla ubogich” pojmowała siebie jako naśladowanie opcji samego Boga. Motyw „opcji dla biednych” nie jest więc dla Kościoła dodatkowym polem działania, lecz podstawowym podłożem, oznaką obowiązującą i określającą wszelkie przejawy jego realizacji. Oznacza to, że wszystkie główne treści i przejawy chrześcijańskiej wiary muszą być w zasadniczy sposób powiązane z konkretną sytuacją potrzebujących. Perspektywa ich życia, doświadczenia, nadziei na zbawienie i wyzwolenie jest zasadniczą miarą każdego autentycznie chrześcijańskiego mówienia i działania. Opcja ta nie ogranicza zbawczej woli Boga do określonej warstwy społecznej. Historia zbawienia ukazuje, że zbawcze działanie zaczyna się od ubogich, by ogarnąć wszystkich i wyzwolić ich – także z instytucjonalnie uwarunkowanych grzechów. Ubodzy są więc w pewien sposób inicjującym „sakramentem” zbawczej woli Boga i dopiero tam, gdzie ludzie realnie,

<sup>595</sup> Por. M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 172–174.

<sup>596</sup> Por. *Wohin geht die Kirche?*, 152–153.

<sup>597</sup> Por. *Die Kirche*, 240–242.

<sup>598</sup> Por. tamże, 242; tenże, *Option für die Armen...*, dz. cyt., 479–512.

świadomie i solidarnie angażują się w ten sakrament, zapowiedziana wspólnota królestwa Bożego zaczyna przybierać konkretne kształty<sup>599</sup>.

Potrzebujący nie mogą więc pozostawać w Kościele przedmiotem oddziaływania paternalistycznego, lecz stają się nośnym podmiotem Kościoła i jego wiary, „Kościołem ubogich”, który staje się nie tylko uprzywilejowanym adresatem ewangelizacji, lecz także jej nosicielem i głosicielem. Niestety, zaangażowanie społeczno-polityczne w nieuchronny sposób prowadzi Kościół do śmiertelnego konfliktu z warstwami posiadającymi władzę, a Kościół męczenników płaci niezwykle wysoką cenę za wiarygodność i wierność wobec swojego Pana<sup>600</sup>.

Widoczna opcja na rzecz potrzebujących i związane z nią sympatie wobec teologii wyzwolenia<sup>601</sup> stały się nawet przedmiotem krytyki wobec eklezjologii Kehla, jakkolwiek postawa taka wydaje się być wprost nieodzownie związana z preferowaną przez niego, osadzoną trynitarnie eklezjologią komunijną<sup>602</sup>.

### 8.2.3. Inkulturacja wiary

Eschatologiczny wymiar Kościoła konkretyzuje się dzisiaj, zdaniem Kehla, w dialogicznej otwartości odniesienia do innych, kulturowych i religijnych sposobów oddawania czci Bogu. Ten rozwój przebiega w perspektywie inkulturacji wiary<sup>603</sup>, który zawiera w sobie trzy konieczne stopnie wzajemnej relacji między chrześcijaństwem a kulturą: tłumaczenia, wzajemnej transformacji i regeneracji oraz konwergencji i komunii<sup>604</sup>. To przejście do prawomocnej różnorodności kulturowych form wiary wymaga znacznego procesu przemyślenia zachodnioeuropejskiej formy wiary i potraktowania jej jako jednej z wielu form „kontekstualnych”<sup>605</sup>. Powszechnie obowiązująca autentyczna treść wiary może być odnajdywana tylko w historycznym procesie identyfikacji kulturowych form wyrazu z nieuwarunkowaną niczym prawdą objawioną przez Boga w Jezusie Chrystusie a podmiotem tego procesu jest wspólnota Kościołów lokalnych w Kościele powszechnym. Udany przykładem realizacji teologii komunijnej w warunkach narastającej inkulturacji są

<sup>599</sup> Por. Die Kirche, 243–244.

<sup>600</sup> Por. tamże, 244–246; Communio konkret, 54.

<sup>601</sup> Por. tenże, Kirche: „Charisma und Macht.”..., dz. cyt., 348–350.

<sup>602</sup> Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg–Basel–Wien 1997, 373–376, 381–383.

<sup>603</sup> Por. Die Kirche, 246–254.

<sup>604</sup> Por. tamże, 254–256.

<sup>605</sup> Por. Das Konzil hat die Ortskirchen aufgewertet, 6.

„małe wspólnoty chrześcijańskie” w Afryce<sup>606</sup>. Kehl skłania się ku myśli, że znaczenie zachodniej formy chrześcijaństwa polega być może właśnie na tym, by w tym procesie, wraz z odkrywaniem samodzielnych kształtów kulturowych wiary, zachować jej tożsamość i jedność w wielości. Cytuje twierdzenie K. Rahnera, że europejska teologia powinna „być i pozostać strażniczką i obrończynią tradycji wiary dwóch pierwszych tysiącleci wyraźnego chrześcijaństwa”<sup>607</sup>. Nie może tego jednak czynić w sposób szkolno-protekcjonalny, lecz partnersko-siostrzany, cierpliwie słuchając i poznając w celu uchwycenia problemu w kontekście współczesności<sup>608</sup>.

#### 8.2.4. Dialogiczna postawa Urzędu Nauczycielskiego

Narastanie wspólnotowości w Kościele ukazuje utrzymywanie jedności synodalnej i „hierarchicznej” *communio*. Pierwszym przejawem tego są synody diecezjalne, stające się „wyzwalającymi doświadczeniami dialogu”<sup>609</sup>. Bardzo znaczące jest także dla Kehla doświadczenie Kościoła północnoamerykańskiego w postaci listów pasterskich jego episkopatu, przy czym ważna pod względem eklezjologicznym jest według niego nie tylko ich tematyka, ale także droga, która doprowadziła do ich powstania (przynajmniej pierwszych z nich): dialog ze wszystkimi chętnymi do niego i sformułowanie na jego podstawie urzędowego dokumentu, który może być traktowany jako rezultat prawdziwego konsensu kościelnego. Wcieliła się tym samym w życie ożywiona przez Sobór tradycja *sensus fidelium* całego ludu w sprawach wiary i moralności, a także udział wszystkich chrześcijan w urzędzie prorockim Chrystusa<sup>610</sup>. Rzym powinien z radością witać własną świadomość teologiczną Kościołów lokalnych<sup>611</sup>. Jeśli tak się nie stanie, soborowy program *communio Ecclesiarum* zostanie tylko duchowym ideałem bez realnej treści. Jeżeli nie zabraknie na najwyższej płaszczyźnie odwagi do trudnego dialogu i gotowości do szukania wspólnej drogi głoszenia wiary dzisiaj, powstanie także szansa prawnego skonkretyzowania kształtu *communio* Kościoła<sup>612</sup>.

<sup>606</sup> Por. *Communio konkret*, 55–57.

<sup>607</sup> *Aspekte europäischer Theologie*, w: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. XV, Zürich 1983, 95.

<sup>608</sup> Por. Die Kirche, 256–257; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz. cyt., 174–175; tenże, *Komunikacyjno-komunijna wizja inkulturacji wiary*, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 43 (2005) nr 1, 45–53.

<sup>609</sup> Por. Die Kirche, 257–258.

<sup>610</sup> Por. tamże, 259–260.

<sup>611</sup> Por. Die jüngste Kontroverse, 124–137.

<sup>612</sup> Por. Die Kirche, 260–261; M. Jagodziński, *Communio dzięki komunikacji...*, dz.



Kehl podkreśla, że od pierwszych wieków powstania powszechnej komunii eklezjalnej Kościół zdecydował się na model konsensu i jedności oparty na połączeniu zasady hierarchicznej i synodalnej, nacechowany bogatym w konflikty współgraniem struktur kolegialno-episkopalnych i Piotrowych. To połączenie synodalnego poszukiwania jedności i osobowo-konkretnej kompetencji ostatecznego rozstrzygnięcia Kehl uważa za zbawienną kotwicę Kościoła i jedności wiary (zwłaszcza w obecnych czasach). Hierarchiczne struktury urzędu nie niszczą jednak komunikacyjnego charakteru Kościoła tylko wtedy, gdy włączone zostają w ramy daleko posuniętej i akceptowanej struktury odnajdywania konsensu i rozstrzygnięć, a swoją decydującą kompetencję angażują dopiero w ostateczności, gdy zawiodą wszystkie próby rozmów i usiłowań, nacechowanych wzajemnym wychodzeniem naprzeciw wszystkim stronom i usiłujących doprowadzić do jedności<sup>613</sup>. Kehl uważa, że współczesne struktury przywoływania konsensu wiary nie są w dużej mierze podtrzymywane przez powszechną zgodę, ponieważ w zbyt małym stopniu odpowiadają wymaganiom komunikacyjnego odnajdywania konsensu i dlatego jedność komunii Kościoła jest w poważnym stopniu zagrożona<sup>614</sup>.

---

cyt., 175–176.

<sup>613</sup> Por. *Communio durch Kommunikation*, 10; tenże, *Theologische Anmerkungen zum „Fall Küng“*..., dz. cyt., 376–384; tenże, *Ekklesiologische und christologische Überlegungen zur Theologie Küngs*, dz. cyt., 119–153; tenże, *Kirche: „Charisma und Macht“*..., dz. cyt., 347–348.

<sup>614</sup> Por. Plädoyer, 78–79.



## 9. *Communio* Kościoła w historii

Historia tradycji Kościoła ukazuje znaczące linie rozwoju, które doprowadziły w końcu do soborowej wizji i opcji na rzecz Kościoła jako *communio*<sup>615</sup>. W obliczu tej historii Kehl stawia cały szereg pytań: Jak doszło do jej powstania? Jakim przemianom podlegała? Dlaczego doszło do jej zapomnienia? Co doprowadziło do jej ponownego odkrycia? W jakim stopniu teologia i rzeczywistość kościelna odpowiadały tej wizji w poszczególnych epokach historii? Podkreśla przy tym, że nie kieruje nim zainteresowanie historyka, lecz w ramach teologicznej fenomenologii Kościoła pragnie precyzyjnie odczytać i zweryfikować dzisiejszą rzeczywistość tego Kościoła<sup>616</sup>.

### 9.1. Patrystyczne *communio ecclesiarum*

Podstawową fazą stawania się Kościoła jako *communio* był okres patrystyczny<sup>617</sup>. Nie powstały w tym czasie żadne traktaty eklezjologiczne – nie istniała wtedy jeszcze potrzeba teologicznego problematyzowania czy uprawomocniania Kościoła będącego oczywistą „przestrzenią życia wiary”. Zamiast tego kwitła niezmordowana medytacja oparta typologicznie na Biblii, co znajdowało swój wyraz w komentarzach biblijnych i literaturze duchowo-mistycznej (nie wykluczając całego szeregu innych świadectw życia i strukturalnego rozwoju Kościoła, mimo iż nie prowadziło to od razu do wyraźnych systematycznych syntez teologicznych)<sup>618</sup>.

Teologicznym fundamentem *communio ecclesiarum* stał się odbijający przeżywaną rzeczywistość, a jednocześnie pełniący rolę idealnego obrazu

---

<sup>615</sup> Por. M. Jagodziński, *Komunijna „fenomenologia” Kościoła według Medarda Kehla SJ*, dz. cyt., 275–277.

<sup>616</sup> Por. *Die Kirche*, 320.

<sup>617</sup> Por. *Ekklesiologie*, 569–570.

<sup>618</sup> Por. *Die Kirche*, 320–321.

nowotestamentowy termin *koinonia*<sup>619</sup>. W zestawieniu z sakramentalnym rozumieniem Ciała Chrystusa z 1 Kor 10, 16n termin ten wyznaczył ramy całej starożytnej eklezjologii. Kehl oddaje treść znaczeniową Pawłowego rozumienia tego słowa za pomocą hasła „wspólnota przez udział”, którego najważniejszą realizacją były zgromadzenia eucharystyczne łączące w sobie implikacje eucharystyczne i eklezjologiczne implikacje. Model eucharystycznej wspólnoty powstającej dzięki udziałowi służył nie tylko rozumieniu konkretnej wspólnoty, lecz także na oznaczenie relacji między poszczególnymi wspólnotami – zwłaszcza relacji wspólnot poganochrześcijańskich do prawspólnoty w Jerozolimie (wspólny udział w Ewangelii). Ponad tę relację (choć na zasadzie tego samego udziału w Ewangelii i eucharystycznym Ciele Chrystusa) sięgała ponadto więź solidarności w rozlicznych potrzebach<sup>620</sup>.

Takie rozumienie Kościoła zostało podjęte przez patrystykę, rozwinięte pod względem duchowo-mistycznym i podbudowane praktyczno-strukturalnie. Kehl zauważa w nim trzy zasadnicze elementy teologiczne: wspólnotę wiary (podstawą jest wspólne wyznanie wiary i dlatego herezje ranią ją najgłębiej – to nie tylko problem abstrakcyjnych pytań dotyczących teorii i różności rozumienia, lecz także wykroczenie przeciwko miłości obejmującej wiarę i praktykę życiową); wspólnotę „tajemnic” sakramentalnych (przede wszystkim chrztu i Eucharystii); nierozdzielną jedność trzech sposobów egzystowania „Ciała Chrystusa” – historycznego, eucharystyczno-sakramentalnego i kościelnego (Kościół realizuje się w najwłaściwszym sensie jako wspólnota stołu ze zmartwychwstałym Ukrzyżowanym, jest rzeczywistym „ciałem” – cielesnym, obecnym w historii dzięki obleczeniu w wymiary społeczne, jakkolwiek nieutożsamionym po prostu z Chrystusem)<sup>621</sup>.

Widzialny kształt wspólnota otrzymuje w sprawującym Eucharystię Kościele lokalnym, zgromadzonym z jego biskupem wokół ołtarza. Jako przewodniczący zgromadzenia jest on istotnym, niepomijalnym elementem lokalno-eucharystycznej *communio* i jej jedności (stanowi centrum i więź wspólnoty przez Eucharystię, nauczanie i strzeżenie wiary, troskę o zachowanie porządku i obyczajów chrześcijańskich). Tak samo wielki, uniwersalny (katolicki i ekumeniczny w zasięgu) i istniejący we wszystkich miejscach Kościół pojmowany był jako wspólnota w wierze i (eucharystycznej) miłości. Kościoły lokalne trwają we wspólnocie połączonych

<sup>619</sup> Por. tenże, *Koinonia*, dz. cyt.

<sup>620</sup> Por. *Die Kirche*, 321–322.

<sup>621</sup> Por. tamże, 323.

komunią eucharystycznych wspólnot stołu. Patrystyczne pojęcie *communio ecclesiarum* oznacza Kościół jako wspólnotę kościołów lokalnych. Te same elementy struktury gwarantują jedność Kościołów lokalnych i Kościoła powszechnego. Możliwość wspólnego sprawowania Eucharystii jest dlatego decydującym społecznie uchwytnym kryterium komunii jednego Kościoła w wielości Kościołów i prawdziwości wiary w różnorodności form wiary. Eucharystyczna komunია Kościoła lokalnego i z innymi Kościołami lokalnymi konstytuuje – chociaż na różnych poziomach – tę samą rzeczywistość „Kościola” i tylko razem przysługuje im ta nazwa, jako ludowi Bożemu w pełnym sensie zbudowanemu z Ciała Chrystusa<sup>622</sup>.

Kehl zwraca uwagę na to, że od początku daje się zauważyć istnienie pewnych znaków i zasad tej powszechnej wspólnoty: tzw. „listów komunikacyjnych” (*litterae communicatoriae*), wspólnoty konsekracji biskupów w odniesieniu do sprawowania Eucharystii i udzielania sakry biskupiej, uaktualnianych ciągle list biskupów trwających w komunii<sup>623</sup>. Strukturalny rozwój wyłonił „zasadę synodalną” rozstrzygania, prowadzącą od powstania regionalnych synodów biskupich, poprzez narastające znaczenie Kościołów Rzymu, Aleksandrii i Antiochii aż ku soborom powszechnym. Drugim elementem tej struktury stał się zewnętrzny, historycznie uchwytny i dostępny dla wszystkich fenomen *paradosis* Apostołów, przejawiający się w uformowaniu kanonu Pisma Świętego i akcentowaniu apostołskiego następstwa na urządzie biskupim (listy biskupów, „stolice apostołskie”)<sup>624</sup>.

Specjalne miejsce w komunii Kościołów zajmował Kościół rzymski i jego biskup. Był to Kościół najważniejszy z „apostołskich stolic”, posiadający groby apostołów Piotra i Pawła, oparty na ich męczeństwie – najżywotniejszym i najbardziej autentycznym wyrazie przekazu wiary. Dlatego trwanie w komunii z tym Kościołem było szczególnie ważne pod względem duchowym, nawet gdy nie była z nim jeszcze długi czas powiązana prawna kompetencja ostatecznego rozstrzygania wewnątrz powszechnej *communio*. Powoli jednak stawał się coraz wyraźniejszym punktem orientacyjnym, gwarantem wierności tradycji i znakiem jedności w komunii całego Kościoła, jakkolwiek znaczenie to przysługiwało początkowo rzymskiej wspólnotie, a nie urzędowi jej biskupa<sup>625</sup>.

Przełom konstantyński w IV w. przyniósł wykształtowanie się mocniejszych form instytucjonalnych, służących diachronicznej kontynuacji

<sup>622</sup> Por. tamże, 323–324.

<sup>623</sup> Por. tamże, 324–325.

<sup>624</sup> Por. tamże, 326.

<sup>625</sup> Por. tamże, 327–328.

tradycji i obronie synchronicznej jedności Kościoła powszechnego. Prowincje kościelne stały się właściwą przestrzenią doświadczania kolegialności biskupiej, a ponad nimi stanęły patriarchaty, które później przyczyniły się do regionalizacji Kościoła ze szkodą dla jego powszechnej komunii. W kontekście walki z arianizmem centrum tej komunii stał się Rzym<sup>626</sup>, a od V w. decydującą rolę na Zachodzie zaczyna odgrywać biskup Rzymu – następca św. Piotra, posiadający w Kościele pełnię władzy<sup>627</sup>. Misje w Anglii i Germanii, zagrożenie ze strony islamu oraz separacja Konstantynopola spowodowały przyjęcie orientacji rzymskiej, wygaszając jednocześnie myśl o komunii równowartościowych Kościołów lokalnych i kolegialno-synodalnych strukturach urzędu biskupiego, a w czasach reformy gregoriańskiej papież przejął aktywną rolę widzialnej „głowy” Kościoła Zachodniego i zjednoczonej wspólnoty ludów chrześcijańskich<sup>628</sup>.

## 9.2. Eklezjologiczne zawężenia świadomości *communio*

Kehl zauważa, że we współczesnym Kościele katolickim pojawiły się silne dążenia do strukturalnego odbudowania średniowiecznego rozumienia jedności i znaczenia papieża oraz spirytualizowania teologii komunijnej ostatniego soboru. Dlatego podejmuje próbę przedstawienia podłoża historycznego i teologicznego późnośredniowiecznych i nowożytnych koncepcji eklezjologicznych, ukazując ich kontrowersyjne – z punktu widzenia eklezjologii komunijnej – elementy<sup>629</sup>.

W ramach reformy gregoriańskiej lokalny Kościół rzymski został uznany za początek i źródło wszystkich Kościołów, co doprowadziło w rezultacie do pojmowania całego Kościoła jako ogólnoświatowej *ecclesia romana*<sup>630</sup>. Pozostałe Kościoły to jedynie podporządkowane diecezje, a ich biskupi to wikariusze papiescy, dopuszczeni przez mającego pełnię władzy papieża do współudziału w odpowiedzialności. Pojęcie wielości „Kościółów” utraciło faktyczną i teologiczną treść. Eklezjalne konsekwencje oznaczały narastające ujednoczenie liturgii, wyjmowanie klasztorów spod jurysdykcji biskupiej oraz dominację

<sup>626</sup> Por. tamże, 328–331.

<sup>627</sup> Por. tamże, 331–334.

<sup>628</sup> Por. tamże, 331–336.

<sup>629</sup> Por. tamże, 346.

<sup>630</sup> Por. Ekklesiologie, 570.

legatów papieskich nad lokalnymi episkopatami<sup>631</sup>. Prymat papieski został uznany za decydujący punkt zakotwiczenia Kościoła – papież jest nie tylko zwornikiem jedności, lecz także jedyną zasadą, z której wywodzi się cały Kościół, a zachowanie zamierzonego przez Boga porządku Kościoła jest uzależnione od dochowania posłuszeństwa Bogu i Jego ziemskiemu namiestnikowi<sup>632</sup>. Historycznym kontekstem usprawiedliwiającym tego typu odejście od starożytnej rzeczywistości *communio ecclesiarum* była walka o wolność Kościoła w obliczu zagrożenia ze strony cesarza i feudalnych struktur społecznych. Doprowadziło to jednak do rozbicia kultury na sferę klerykalną i świecką oraz do przeniknięcia świeckich wzorców władzy i porządku do wewnętrznych struktur kościelnych<sup>633</sup>. Prawie wszystkie pierwotne struktury komunijne zostały wyparte przez monarchicznie pojmowany urząd Piotra. Papież posiadał pełnię jurysdykcji w każdym Kościele lokalnym, miejsce komunii biskupów zajęło kreowane przez niego kolegium kardynałów, synodalne i koncyliarne struktury przerodziły się w zwoływane przez niego sobory powszechne, prawo mianowania biskupów stopniowo stawało się coraz bardziej także jego domeną<sup>634</sup>.

Szczytem podporządkowania starożytnej struktury komunijnej Kościoła urzędowi Piotra stał się I Sobór Watykański z jego dogmatycznymi definicjami dotyczącymi jurysdykcyjnego prymatu i nieomyłności papieża<sup>635</sup>. Nie oznaczało to jednak zniesienia zwyczajnej i bezpośredniej władzy konkretnego biskupa w jego diecezji, co podtrzymało istnienie „otwartości” systemu Kościoła i dało podstawę do przypomnienia idei kolegialności na II Soborze Watykańskim<sup>636</sup>.

### 9.3. Powtórne odkrycie wymiaru komunijnego Kościoła

Kehl podkreśla, że nie ma sensu przeciwstawiać w eklezjologii obydwu Soborów Watykańskich, gdyż jakkolwiek drugi przewyciężył jednostronności pierwszego w ujęciu urzędu papieskiego, jednocześnie stanowi kontynuację poprzedniego. Nowością drugiego jest horyzont rozumienia zawdzięczany odkrytemu na nowo obrazowi Kościoła

<sup>631</sup> Por. Die Kirche, 346–348.

<sup>632</sup> Por. tamże, 348.

<sup>633</sup> Por. tamże, 349.

<sup>634</sup> Por. tamże, 351–354; Das Konzil hat die Ortskirchen aufgewertet, 6–7.

<sup>635</sup> Por. Die Kirche, 354–357; Ekklesiologie, 569–570.

<sup>636</sup> Por. Die Kirche, 357–366.

jako *communio* oraz dialogicznie otwartemu stosunkowi Kościoła do współczesnej kultury i społeczeństwa. Dlatego Kehl mówi o nowej recepcji i nowej interpretacji Vaticanum I, dokonujących się w całkowitej wierności wobec tradycji Kościoła<sup>637</sup>. Teologicznymi zrębami tej odnowy stało się nowe rozumienia teologicznego odniesienia między Kościołem powszechnym a Kościołami lokalnymi oraz włączenie prymatu papieża w eklezjalny kontekst *communio*.

Za decydujący krok – poprzez który rozumienie urzędu i Kościoła w naszych czasach zostało na nowo umieszczone w horyzoncie biblijno-patrystycznego pojęcia Kościoła i zostało przez to na nowo zinterpretowane – Kehl uważa to, że w KK pojęcie „Kościoły” wreszcie otrzymało swoje prawo teologicznego obywatelstwa w Kościele katolickim i w ramach wspólnoty ekumenicznej<sup>638</sup>. Nie zrównoważyło to wprawdzie faktu, że w teże konstytucji na pierwszym miejscu dla określenia jednego, obejmującego wszystkich Kościoła jednoznacznie występuje słowo „Kościół” w liczbie pojedynczej (r. 1–2). Nie zmienia to jednak faktu, że w całości wizji soborowej Kościoły lokalne i partykularne otrzymały tę samą rangę teologiczną, co Kościół powszechny<sup>639</sup>.

Oznacza to, że wszystkie te Kościoły są w pełnym sensie Kościołami (*ecclesia*) – ale tylko wtedy, gdy rzeczywiście tworzą razem *communio ecclesiarum*. Kościół powszechny nie jest więc następczym związkiem całkowicie „subsystujących w sobie” wspólnot lokalnych, nie jest też nieistotną wielkością społeczną podzieloną na części z nieistotnych względów. Kehl podkreśla tu znaczenie zasady równoczesnej pierwotności „jednego” Kościoła i „wielości” Kościołów<sup>640</sup>, a pod względem opisu społeczno-systemowego ich wzajemnych związków wskazuje na model „refleksyjnej iteracji systemowej” (J. Heinrichs)<sup>641</sup>. Zrealizowanie w praktyce dynamicznej jedności integracji i zróżnicowania w Kościele nie jest oczywiście łatwe<sup>642</sup>. Ujęcie tej tematyki przez Kehla zostało obszerniej ukazane wcześniej przy opisie komunijnego wymiaru struktury

<sup>637</sup> Por. tamże, 366–368; tenże, „*Unsere heilige hierarchische Mutter*“. *Kann die Kirche Gehorsam verlangen?*, „Entschluss” 49 (1994), 12–16.

<sup>638</sup> Por. *Ekklesiologie*, 572.

<sup>639</sup> Por. *Die Kirche*, 368–369; *Wohin geht die Kirche?*, 80–81.

<sup>640</sup> Por. *Wohin geht die Kirche?*, 81–82.

<sup>641</sup> Por. *Die Kirche*, 369–370.

<sup>642</sup> Por. tamże, 371–372; *Wohin geht die Kirche?*, 67–70, 83–98; Plädoyer, 71–79; „*Communio*” – eine verblassende Vision?, 448–456; *Die jüngste Kontroverse*, 126–137; tenże, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, „*Stimmen der Zeit*” 219 (2001), 3–16.



hierarchicznej i kolegialnej Kościoła (5.1.1)<sup>643</sup>. Dodać należy jeszcze, że zauważa on narastające oczekiwania na reformy strukturalne, ujawniające się zwłaszcza ze strony młodych Kościołów „Trzeciego Świata”, które uwytądniłyby w większym niż dotychczas stopniu znaczenie Kościoła lokalnego. Postulaty, które określa zbiorczo za W. Bühlmannem słowami „decentralizacja” i „pluriformizm”, nie mają na celu niedowartościowania Kościoła powszechnego, lecz ukierunkowanie przesadzonych często oczekiwań Kościołów lokalnych i kontynentalnych w kierunku pełnego napięcia wzajemnego nakierowania na siebie jedności i różnorodności wewnątrz powszechnego *communio*<sup>644</sup>.

Decydującym elementem ponownego „odkrycia” komunijnego wymiaru Kościoła stało się zwrócenie przez Sobór uwagi na kolegialny kontekst prymatu papieskiego, a naukę i praktykę kolegialności biskupów Kehl nazywa najważniejszym sprawdzianem strukturalnie (także) skutecznej recepcji I Soboru Watykańskiego przez następny<sup>645</sup>. Zwraca także uwagę na znaczenie tego procesu w odniesieniu do współczesnego rozwoju społeczeństw i demokratycznej kultury prawnej<sup>646</sup>. Dokładniejsze przedstawienie jego poglądów w tej kwestii zawiera wcześniejszy fragment tego opracowania poświęcony komunii hierarchicznej w Kościele (5.1.2).

---

<sup>643</sup> Por. także Das Konzil hat die Ortskirchen aufgewertet, 7–8.

<sup>644</sup> Por. tamże, 8.

<sup>645</sup> Por. Die Kirche, 372–383.

<sup>646</sup> Por. tamże, 383–384.



## Zakończenie

W obszernej recenzji książki Kehla o Kościele<sup>647</sup>, I. Bokwa napisał: „Niemalą pomocą w kształtowaniu i porządkowaniu teologicznej świadomości Kościoła może służyć eklezjologiczna refleksja ojca M. Kehla [...]. Głównymi atutami jego pracy zdają się być: autentyczne umiłowanie tajemnicy Kościoła i wynikająca z niego rzetelna znajomość problematyki. [...] zawiera wręcz niewyczerpane bogactwo pełnej wiary, żarliwej [...] fascynującej refleksji o Kościele. [...] zaprasza do rzetelnej, pogłębionej, autentycznie zaangażowanej refleksji nad Kościołem. Jego książka jest niewyczerpanym wręcz źródłem inspiracji teologicznej i pastoralnej”<sup>648</sup>.

Taka jest też Kehla komunijna wizja Kościoła. Została zauważona w teologii niemieckojęzycznej, a ponieważ przedstawia relatywnie nowy, systematycznie przemyślany i zwarty sposób ujęcia Kościoła i eklezjologii, powinna stać się obecna także w polskiej refleksji teologicznej i dopomóc jej w wypełnieniu jej misji. Za Kehlem, cytującym fragmenty przemówienia papieża Jana XXIII na otwarcie II Soboru Watykańskiego z dnia 11 października 1962 roku, można sformułować zadanie tej misji następująco: Jest konieczne, aby dzięki nowemu wysiłkowi cała i nieuszczuplona nauka chrześcijańska została także dzisiaj przyjęta przez wszystkich. Dlatego trzeba z całym żarem serca i spokojnym sumieniem dokładnie ją sprawdzić i zinterpretować. Musi ona zostać – jak tego oczekują prawdziwi wyznawcy wiary chrześcijańskiej, katolickiej i apostołskiej – poznana w całej pełni i głębi, aby mogła doskonalej przeniknąć i zapalić serca. Ta pewna i trwała nauka, którą trzeba przyjąć posłusznie z wiarą, musi być tak badana i tak wykładana, jak tego wymaga nasz czas<sup>649</sup>.

Kehl pozostaje wierny temu zadaniu (nie darmo przecież wskazuje na ignacjańskie korzenie swojej postawy teologicznej, formułując nieco

---

<sup>647</sup> Die Kirche.

<sup>648</sup> Dz. cyt., 80–87.

<sup>649</sup> Por. Die Kirche, 13.

inaczej hasło *Sentire cum ecclesia: Sentire in ecclesia*<sup>650</sup>), a jego praca posiada wymiar nie tylko teoretyczny. Jego diagnozy i teologiczne wizje sprawdzają się. Narasta rozumienie i potrzeba budowania Kościoła jako komunii. Potwierdza to słuszność i potrzebę podjętego przez Kehla kierunku teologicznego myślenia o Kościele.

---

<sup>650</sup> Tamże, 19.

## Wykaz skrótów

- Kirche für die anderen** – M. Kehl, *Kirche für die anderen*, „Geist und Leben“ 49 (1976), 421–434.
- Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung** – M. Kehl, *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie*, Frankfurt a. Main <sup>2</sup>1978.
- Kirche – Sakrament des Geistes** – M. Kehl, *Kirche – Sakrament des Geistes*, w: W. Kasper (Hrsg.), *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, Freiburg 1979, 155–180.
- Kirche in der Sorge** – M. Kehl, *Kirche in der Sorge um ihre Identität oder Kirche für die anderen*, „Lebendige Seelsorge“ 32 (1981), 57–65.
- Ecclesia universalis** – M. Kehl, *Ecclesia universalis. Zur Frage nach dem Subjekt der Universalkirche*, w: E. Klinger, K. Wittstadt (Hrsg.), *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum*, Freiburg 1984, 240–257.
- Kirche als Institution** – eine theologische Begründung – M. Kehl, *Kirche als Institution – eine theologische Begründung*, w: M. Kehl, N. Glatzel, N. Mette, *Kirche als Institution*, w: Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen, *Fernstudium Katholische Religionspädagogik*, Studienbrief II/1, Tübingen 1984, 78–150.
- Das neue kirchliche Dienstrecht** – M. Kehl, *Das neue kirchliche Dienstrecht*, „Stimmen der Zeit“ 110 (1985), 255–266.
- Das Konzil hat die Ortskirchen aufgewertet** – M. Kehl, *Das Konzil hat die Ortskirchen aufgewertet. Die Gemeinschaft der vielen Kirchen*, „Entschluss“ 41 (1986) Nr. 9, 6–8.
- Kirche als Institution** – M. Kehl, *Kirche als Institution*. w: W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie 3, Traktat: Kirche*, Freiburg 1986, 176–197.
- Hinführung** – M. Kehl, *Hinführung zum christlichen Glauben*, Mainz <sup>2</sup>1987.
- Institution** – M. Kehl, *Institution*, w: Ch. Schütz (Hrsg.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg 1988, 656–659.
- Kirche/Kirchenfrömmigkeit** – M. Kehl, *Kirche/Kirchenfrömmigkeit*, w: Ch. Schütz (Hrsg.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg 1988, 703–713.
- Kirchenerfahrungen** – M. Kehl, *Kirchenerfahrungen. Zur gegenwärtigen Polarisierung der Kirche*, „Stimmen der Zeit“ 115 (1990), 435–446.
- Die Kirche zwischen** – M. Kehl, *Die Kirche zwischen neuen gnostischen und geistlichen Bewegungen*, w: K. Hillenbrand, M. Kehl (Hrsg.), *Du führst mich hinaus ins Weite. Erfahrungen im Glauben – Zugänge zum priesterlichen Dienst. Freundesgabe für Georg Mühlenbrock*, Würzburg 1991, 28–40.

- Keine Angst vor der Moderne** – M. Kehl, *Keine Angst vor der Moderne. Kirche auf der Suche nach „kommunikativen Sozialmilieus“*, „Entschluss“ 46 (1991) Nr. 3, 30–39.
- Brauchen wir heute eine „Glaubensregel“?** – M. Kehl, *Brauchen wir heute eine „Glaubensregel“? Zeichen der Einmütigkeit*, „Entschluss“ 48 (1993), 28–31.
- Communio durch Kommunikation** – M. Kehl, *Communio durch Kommunikation. Zum Verhältnis von Institution und Person im Glauben*, w: J. Gründel u. a. (Hrsg.), *Zwischen Loyalität und Widerspruch, Christsein mit der Kirche*, Regensburg 1993, 35–50.
- Die Kirche** – M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg <sup>3</sup>1994.
- Communio konkret** – M. Kehl, *Communio konkret*, „Lebendiges Zeugnis“ 49 (1994), 49–61.
- Die jüngste Kontroverse** – M. Kehl, *Die jüngste Kontroverse zum Verhältnis von Universalkirche und Einzelkirchen*, w: M. Pankoke-Schenk, G. Evers (Hrsg.), *Inkulturation und Kontextualität. Theologien im weitweiten Austausch*, Frankfurt 1994, 124–137.
- Konturen einer neuen Gestalt von Kirche** – M. Kehl, *Konturen einer neuen Gestalt von Kirche*, „Mitteilungen“ 41 (1994) Nr. 5, Bistum Limburg, 6–8.
- Christ und Priestersein** – M. Kehl, *Christ und Priestersein in der „Erlebnisgesellschaft“*, „Geist und Leben. Zeitschrift für Ascese und Mystik“ 68 (1995), 64–66.
- Ekklesiologie** – M. Kehl, *Ekklesiologie*, w: W. Kasper u. a. (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. III, Freiburg–Basel–Rom–Wien <sup>3</sup>1995, 568–573.
- Wohin geht die Kirche? Zur strukturellen Veränderung** – M. Kehl, *Wohin geht die Kirche? Zur strukturellen Veränderung der Kirche in Deutschland*, „Stimmen der Zeit“ 120 (1995), 147–159.
- Plädoyer** – M. Kehl, *Plädoyer für eine kommunikative Kirche*, „Pastoralblatt“ 47 (1995), 71–79.
- Wohin geht die Kirche?** – M. Kehl, *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Freiburg <sup>4</sup>1996.
- „Communio“ – eine verblassende Vision?** – M. Kehl, „Communio“ – eine verblassende Vision?, „Stimmen der Zeit“ 122 (1997), 448–456.
- Christen als Fremdlinge** – M. Kehl, *Christen als Fremdlinge in ihrem kulturellen Umfeld. Interview mit Prof. Dr. M. Kehl SJ*, „Das Prisma“ 9 (1997), 19–27.
- „Sehnsucht“ – eine Spur zu Gott?** – M. Kehl, „Sehnsucht“ – eine Spur zu Gott?, „Geist und Leben. Zeitschrift für Ascese und Mystik“ 70 (1997), 404–414.
- „Du sollst ein Segen sein!“** – M. Kehl, „Du sollst ein Segen sein!“ *Die Sendung der Kirche in der Moderne*, w: H. Keul – W. Kraning (Hrsg.), *Um der Menschen willen. Evangelisierung – eine Herausforderung der säkularen Welt*, Leipzig 1999, 282–299.
- Kirche mitgestalten** – M. Kehl, *Kirche mitgestalten: Strukturwandel als Aufgabe und Chance*, w: M. Heimbach-Steins – V. Eid (Hrsg.), *Kirche – lebenswichtig. Was Kirche zu geben und zu lernen hat*, München 1999, 152–174.

# Bibliografia

## Pisma Medarda Kehla

- Koinonia*, „Der große Entschluss“ 20 (1965), 211–216.
- Eucharistie und Auferstehung. Zur Deutung der Ostererscheinungen beim Mahl*, „Geist und Leben“ 43 (1970), 90–125.
- Freude an der Kirche*, „Geist und Leben“ 44 (1971), 321–328.
- Konflikte und der Mantel der Liebe*, „Publik-Forum“, 6 (1972), 6–7.
- Kirche für die anderen*, „Geist und Leben“ 49 (1976), 421–434.
- Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie*, Frankfurt a. Main<sup>2</sup>1978.
- Kirche – Sakrament des Geistes*, w: W. Kasper (Hrsg.), *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*, Freiburg 1979, 155–180.
- Ekklesiologische und christologische Überlegungen zur Theologie Küngs*, w: L. Bertsch, M. Kehl (Hrsg.), *Zur Sache: Theologische Streitfragen im „Fall Küng“*, Würzburg 1980, 119–140.
- Theologische Anmerkungen zum „Fall Küng“. War der Entzug der Lehrbefugnis berechtigt? (2. Teil)*, „Stimmen der Zeit“ 105 (1980), 376–384; tazke w: *Ekklesiologische und christologische Überlegungen zur Theologie Küngs*, w: L. Bertsch, M. Kehl (Hrsg.), *Zur Sache: Theologische Streitfragen im „Fall Küng“*, Würzburg 1980, 140–153.
- Kirche in der Sorge um ihre Identität oder Kirche für die anderen*, „Lebendige Seelsorge“ 32 (1981), 57–65.
- Nicht im eigenen Saft*, „Publik-Forum“ 11 (1982), 24–26.
- Die ‚Sammlung‘ der Gemeinde in der ‚Sendung‘ gewinnen*, w: B. Serger, F. Mennekes, A. Nagel (Hrsg.), *Wenn sich die Kirchentüren öffnen*, Mainz 1982, 115–126.
- Gemeinde und politisches Handeln*, „Stimmen der Zeit“ 108 (1983), 770–778.
- Hoffnung des Gelassenen. Zum Dienst in einem kirchlichen Beruf*, „Geist und Leben“ 56 (1983), 50–61.
- Ecclesia universalis. Zur Frage nach dem Subjekt der Universalikirche*, w: E. Klinger, K. Wittstadt (Hrsg.), *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum*, Freiburg 1984, 240–257.
- Kirche als Institution – eine theologische Begründung*, w: M. Kehl, N. Glatzel, N. Mette, *Kirche als Institution*, w: *Deutsches Institut für Fernstudien an der Universität Tübingen, Fernstudium Katholische Religionspädagogik*, Studienbrief II/1, Tübingen 1984, 78–150.

- Das neue kirchliche Dienstrecht*, „*Stimmen der Zeit*“ 110 (1985), 255–266.
- Die Lieblinge Gottes. Was hat Sozialarbeit mit Glauben zu tun?*, „*Entschluss*“ 40 (1985) Nr. 5, 14–18.
- Kirche: „Charisma und Macht.“ Zum Streit um Leonardo Boff*, „*Geist und Leben*“ 58 (1985), 337–350.
- Option für die Armen, marxistische Gesellschaftsanalyse und katholische Dogmatik. Zur Dogmeninterpretation innerhalb der Theologie der Befreiung*, w: W. Löser, K. Lehmann, M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985, 479–512.
- Das Konzil hat die Ortskirchen aufgewertet. Die Gemeinschaft der vielen Kirchen*, „*Entschluss*“ 41 (1986) Nr. 9, 6–8.
- Kirche als Institution*, w: W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie 3, Traktat: Kirche*, Freiburg 1986, 176–197.
- Hinführung zum christlichen Glauben*, Mainz <sup>2</sup>1987.
- Sympathie zur Schöpfung. Die Umweltkrise als Gesprächsraum*, „*Entschluss*“ 42 (1987) Nr. 1, 34–36.
- Eschatologie*, Würzburg <sup>2</sup>1988.
- Institution*, w: Ch. Schütz (Hrsg.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg 1988, 656–659.
- Kirche/Kirchenfrömmigkeit*, w: Ch. Schütz (Hrsg.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg 1988, 703–713.
- Bleibt nur die Resignation? Geistlich-theologische Erwägungen zu den jüngsten Bischofsernennungen*, „*Stimmen der Zeit*“ 114 (1989), 147–157.
- Kleine geistliche Entdeckungsreise in einer „Arche“*, „*Lebendige Seelsorge*“ 40 (1989), 144–146.
- Fern auf fremder Erde. Die Schöpfung – ein „Transparent“ der Liebe Gottes?*, „*Entschluss*“ 45 (1990) Nr. 1, 5–8.
- Kirchenerfahrungen. Zur gegenwärtigen Polarisierung der Kirche*, „*Stimmen der Zeit*“ 115 (1990), 435–446.
- Psychologie als religiöse Heilslehre: Selbstverwirklichung im New Age*, w: K. Frielingsdorf, M. Kehl (Hrsg.), *Ganz und Heil. Unterschiedliche Wege zur „Selbstverwirklichung“*, Würzburg 1990, 11–25.
- Die Kirche zwischen neuen gnostischen und geistlichen Bewegungen*, w: K. Hillenbrand – M. Kehl (Hrsg.), *Du führst mich hinaus ins Weite. Erfahrungen im Glauben – Zugänge zum priesterlichen Dienst. Freundesgabe für Georg Mühlenbrock*, Würzburg 1991, 28–40.
- Keine Angst vor der Moderne. Kirche auf der Suche nach „kommunikativen Sozialmilieus“*, „*Entschluss*“ 46 (1991) Nr. 3, 30–39.
- Amtskirche*, w: W. Kasper u. a. (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. I, Freiburg – Basel–Rom–Wien <sup>3</sup>1993, 567.
- Brauchen wir heute eine „Glaubensregel“? Zeichen der Einmütigkeit*, „*Entschluss*“ 48 (1993), 28–31.
- Communio durch Kommunikation*, „*Zur Debatte*“ 23 (1993) Nr. 3, 9–10.
- Communio durch Kommunikation. Zum Verhältnis von Institution und Person im Glauben*, w: J. Gründel u. a. (Hrsg.), *Zwischen Loyalität und Widerspruch, Christsein mit der Kirche*, Regensburg 1993, 35–50.
- Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg <sup>3</sup>1994.



- Kirche in der Fremde. Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche*, „Stimmen der Zeit“ 118 (1993), 507–520 (*Kościół na obczyźnie (I)*), „Przegląd Powszechny. Miesięcznik poświęcony sprawom religijnym, kulturalnym i społecznym“ 878 (1994) z. 10, 47–61; *Kościół na obczyźnie (II)* w 879 (1994) z. 11, 183–191).
- Communio konkret*, „Lebendiges Zeugnis“ 49 (1994), 49–61.
- Die jüngste Kontroverse zum Verhältnis von Universalkirche und Einzelkirchen*, w: M. Pankoke-Schenk, G. Evers (Hrsg.), *Inkulturation und Kontextualität. Theologien im weitweiten Austausch*, Frankfurt 1994, 124–137.
- Eine neue Gestalt der Kirche? Zur gegenwärtigen Entwicklung der deutschen Kirche*, w: Diözesanversammlung des Bistums Limburg (Hrsg.), „Stichwort“ 12 (1994), 13–26.
- Kirche in der Fremde*, w: G. Koch, J. Pretscher (Hrsg.), *Wozu Kirche? Wozu Gemeinde? Kirchenvisionen*, Würzburg 1994, 40–62.
- Konturen einer neuen Gestalt von Kirche*, „Mitteilungen“ 41 (1994) Nr. 5, Bistum Limburg, 6–8.
- „*Unsere heilige hierarchische Mutter*“. *Kann die Kirche Gehorsam verlangen?*, „Entschluss“ 49 (1994), 12–16.
- Christ und Priestersein in der „Erlebnisgesellschaft“*, „Geist und Leben“ 68 (1995), 64–66.
- Der Behinderte: Ein geistlicher Lehrer*, „Entschluss“ 50 (1995) Nr. 7–8, 15–16.
- Ecclesia*, w: W. Kasper u. a. (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. III, Freiburg–Basel–Rom–Wien <sup>3</sup>1995, 437–438.
- Ekklesiologie*, w: W. Kasper u. a. (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. III, Freiburg–Basel–Rom–Wien <sup>3</sup>1995, 568–573.
- Frömmigkeit, V. Gegenwärtige Strömungen*, w: W. Kasper u. a. (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. IV, Freiburg–Basel–Rom–Wien <sup>3</sup>1995, 171.
- Wohin geht die Kirche? Zur strukturellen Veränderung der Kirche in Deutschland*, „Stimmen der Zeit“ 120 (1995), 147–159.
- Plädoyer für eine kommunikative Kirche*, „Pastoralblatt“ 47 (1995), 71–79.
- Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, Freiburg <sup>4</sup>1996.
- „*Communio*“ – *eine verblässende Vision?*, „Stimmen der Zeit“ 122 (1997), 448–456.
- Christen als Fremdlinge in ihrem kulturellen Umfeld. Interview mit Prof. Dr. M. Kehl SJ*, „Das Prisma“ 9 (1997), 19–27.
- Kontrastgesellschaft*, w: W. Kasper u. a. (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. VI, Freiburg–Basel–Rom–Wien <sup>3</sup>1997, 332–333.
- L'église: Communauté pègrinante de l'espérance*, w: „*Violence et migration*“. *Rencontre des régnes européens responsables de la pastorale des migrants (Dubrownik 23. – 27. 11. 1995)*, St. Gallen 1997, 38–43.
- „*Sehnsucht*“ – *eine Spur zu Gott?*, „Geist und Leben“ 70 (1997), 404–414.
- Taugt ein Heiliger der Gegenreformation noch für die „Postmoderne“?*, „Entschluss“ 52 (1997) Nr. 4, 20–22.
- „*Du sollst ein Segen sein!*“ *Die Sendung der Kirche in der Moderne*, w: H. Keul, W. Kraning (Hrsg.), *Um der Menschen willen. Evangelisierung – eine Herausforderung der säkularen Welt*, Leipzig 1999, 282–299.
- Kirche mitgestalten: Strukturwandel als Aufgabe und Chance*, w: M. Heimbach-Steins – V. Eid (Hrsg.), *Kirche – lebenswichtig. Was Kirche zu geben und zu lernen hat*, München 1999, 152–174.
- Priestertum, gemeinsames Priestertum, II. Systematisch-theologisch*, w: W. Kasper u. a. (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. VIII, Freiburg–Basel–Rom–Wien <sup>3</sup>1999, 584–586.

- Kirche als „Dienstleistungsorganisation“?*, „Stimmen der Zeit“ 5 (2000), 389–400.
- Kirche in der Kultur der Moderne*, w: M. Sievernich, J. Beckermann (Hrsg.), *Christen an der Schwelle zum dritten Jahrtausend*, Frankfurt a. Main 2000, 99–115.
- Synode, II. Systematisch-theologisch*, w: W. Kasper u. a. (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. IX, Freiburg–Basel–Rom–Wien 2000, 1187–1188.
- Perspektiven für den priesterlichen Dienst in der gegenwärtigen Glaubenssituation*, „Pax Korrespondenz“ 3 (2000), 5–13.
- Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, „Stimmen der Zeit“ 219 (2001), 3–16.
- Die Kirche bei Eugen Biser. Zur ekklesiologischen Dimension seines Denkens*, „Stimmen der Zeit“ 219 (2001), 329–331.
- Missionarisch Kirche sein – angesichts der gegenwärtigen kulturellen und kirchlichen Entwicklung*, „Geist und Leben“ 5 (2002), 335–347.
- Kirche und Orden in der Kultur der Moderne*, „Geist und Leben“ 3 (2001), 180–194.
- Der Disput der Kardinäle. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen*, „Stimmen der Zeit“ 4 (2003), 219–232.

## Pozostała literatura

Apel K. O.,

- Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?* w: W. Voßkamp (Hrsg.), *Utopieforschung*, Bd. I, Stuttgart 1983, 325–355.
- Transformation der Philosophie*, Bd. I–II, Frankfurt 1976.
- Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen*, w: K. O. Apel (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a. Main 1976, 10–173.

Apel K.-O. (Hrsg.),

- Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt am Main 1976.

Arens E.,

- Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie*, Düsseldorf 1988.

Arens E. (Hrsg.),

- Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*, Düsseldorf 1988.

Beinert W. (Rez),

- Kehl, Medard, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, „Theologie und Philosophie“ 2 (1993), 292–293.

Bokwa I. (rec.),

*Teologiczna fenomenologia Kościoła*, „Przegląd Powszechny. Miesięcznik poświęcony sprawom religijnym, kulturalnym i społecznym“ 878 (1994) z. 10, 79–87.

Bonhoeffer D.,

*Akt und Sein*, Gütersloh 1931.

*Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, München (1954) 1986.

Copray N.,

*Kommunikation und Offenbarung. Philosophische und theologische Auseinandersetzungen auf dem Weg zu einer Fundamentaltheorie der menschlichen Kommunikation*, Düsseldorf 1983.

Czaja A.,

*Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*, Lublin 2003.

Greshake G.,

*Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg–Basel–Wien 1997.

Habermas J.,

*Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M. 1971.

*Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*, w: J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt am Main 1972, 101–141.

*Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. I-II, Frankfurt a. M. 1981 (*Teoria działania komunikacyjnego*, t. I–II, Warszawa 1999–2002, tłum. A. M. Kaniowski).

*Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main 1983.

*Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main 1984.

*Was heißt Universalpragmatik?*, w: K. O. Apel (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt am Main 1976, 174–272.

Hahn V. (Rez.),

*Kehl, Medard: Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, „Ordenskorrespondenz“, Köln, 2 (1993), 245.

Hegel G. W. F.,

*Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Hrsg. J. Hoffmeister), Hamburg <sup>4</sup>1967.

Heidegger M.,

*Sein und Zeit*, Tübingen <sup>8</sup>1957 (pol. przekład: *Bycie i czas*, Warszawa 1994, tłum. B. Baran).

*Was ist Methaphysik?*, Frankfurt <sup>10</sup>1969.

Heinrichs J.,

*Sinn und Intersubjektivität. Zur Vermittlung von transzendentalphilosophischem und dialogischem Denken in einer „transzendentalen Dialogik“*, „Theologie und Philosophie” 45 (1970), 161–191.

„*Persönliche Beziehung zu Jesus Christus*”. *Skizze zu einer handlungstheoretischen Christologie*, „Theologie und Philosophie” 54 (1979), 50–79.

*Reflexion als soziales System. Zu einer Reflexions-Systemtheorie der Gesellschaft*, Bonn 1976.

Heyl A. von,

*Praktische Theologie und Kritische Theorie. Impulse für praktisch-theologische Theoriebildung*, Stuttgart – Berlin – Köln 1994.

Hofmann P.,

*Glaubensbegründung. Die Transzendentalphilosophie der Kommunikationsgemeinschaft in fundamentaltheologischer Sicht*, Frankfurt am Main 1988.

Höhn H.-J.,

*Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas*’, Frankfurt am Main 1985.

Jagodziński M.,

*Communio dzięki komunikacji. Teologiczny wymiar teorii komunikatywnego działania w eklezjologii Medarda Kehla SJ*, Radom 2002.

Komunijna „fenomenologia” Kościoła według Medarda Kehla SJ, w: A. Czaja, M. Marczewski (red.), *Communio w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, Lublin 2004, 255–277.

*Komunikacyjno-komunijna wizja inkulturacji wiary*, „Studia Theologica Varsaviensia” 43 (2005) nr 1, 29–54.

*Sakramenty w służbie communio. Studium teologiczno-komunikacyjne*, Warszawa 2008. *Teologiczna fenomenologia rzeczywistości chrześcijańskich*, „Studia Diecezji Radomskiej”, t. VI, Radom 2004, 51–60.

*Trynitarne podstawy Kościoła jako komunii*, „Studia Theologica Varsaviensia” 42 (2004) nr 1, 51–79.

Kochanowicz J.,

*Dokąd idzie Kościół?*, „Przegląd Powszechny. Miesięcznik poświęcony sprawom religijnym, kulturalnym i społecznym“ 906 (1997) z. 2, 193–199.

Krings H.,

*Replik*, w: H. M. Baugartner (Hrsg.), *Prinzip Freiheit. Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens*, Freiburg–München 1979.

Kunz E.,

*Eucharistie – Ursprung von Kommunikation und Gemeinschaft*, „Theologie und Philosophie“ 58 (1983), 321–345.

Lang J. (Rez.),

*Medard Kehl, „Die Kirche“. Eine katholische Ekklesiologie*, „Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück“ 12 (1992), 380–382.

Lauter H.-J. (Rez.),

*Das Buch des Jahres*, „Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück“ 12 (1992), 380.

Lindbeck G. A.,

*Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*, Gütersloh 1994.

Mertes K. (Rez.),

*Kehl, Medard: Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, „Stimmen der Zeit“ 9 (1992), 645–646.

Meyer zu Schlochtern J.,

*Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen*, Freiburg–Basel–Wien 1992.

Napiórkowski A. A.,

*Mysterium communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia*, Kraków 2006.

Nitsche B.,

*Die Analogie zwischen dem trinitarischen Gottesbild und der kommunialen Struktur von Kirche. Desiderat eines Forschungsprogrammes zur Communio-Ekklesiologie*,

w: B. J. Hilberath (Hrsg.), *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, Freiburg–Basel–Wien 1999, 81–114.

Olszewski M. (rec.),

*Medard Kehl S. J., Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*, „*Studia Teologiczne*” 17 (1999), 413–416.

Parker. M. G. (Rez.),

*Die Kirche: Eine katholische Ekklesiologie. By Medard Kehl*, „*The Heythrop Journal*“ , 10 (1994) vol. XXXV, nr 4, 462–465.

Peukert H.,

*Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1982, Frankfurt am Main 1988.

Rahner K.,

*Aspekte europäischer Theologie*, w: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. XV, Zürich 1983.

Sauter G.,

*Die Kirche in der Krisis des Geistes*, w: W. Kasper, G. Sauter, *Kirche – Ort des Geistes*, Freiburg im Breisgau 1976, 59–106.

Schaeffer R.,

*Bedingungen einer Kultur des Dialogs*, „*Theologisch-praktische Quartalschrift*” 4 (1998), 339–348.

Seeber D.,

*Zurück an die Wurzeln*, „*Herder Korrespondenz*” 43 (1989), 1–5.

Singer J. (Rez.),

*Kehl Medard. Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, „*Theologisch-praktische Quartalschrift*” 3 (1995), 311–312.

Sobrino J.,

*Gemeinschaft mit der gekreuzigten Völkern, um sie vom Kreuz abzunehmen. Kirchliche communio in einer pluriformen und antagonistischen Kirche*, w: L. Bertsch (Hrsg.), *Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen*, Freiburg–Basel–Wien 1991, 102–135.

Soosten J. von,

*Zur theologischen Rezeption von Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“*, „Zeitschrift für Evangelische Ethik“ 34 (1990), 129–143.

Wagner H.,

*Dogmatyka*, Kraków 2007.

Wess P.,

*Gemeindekirche – Ort des Glaubens: Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie*, Graz–Wien–Köln 1998.

Willers U.,

*Kościół jako instytucja Ducha Świętego: Tajemnica, którą żyjemy*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny“ 49 (1989) z. 1, 27–43.





# Spis treści

Wstęp .....	5
1. Podstawy wizji „komunijnego” Kościoła.....	9
2. Kościół zjednoczony przez Ducha Świętego .....	13
2.1. Duch Święty jako „przestrzeń” wiary .....	13
2.2. Duch Święty jako <i>Communio</i> w Bogu.....	15
2.3. Duch Święty jako zasada komunii Kościoła .....	16
2.4. Duch Święty jako Dar ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana.....	20
2.5. Duch Święty jako podstawa „równoczesnej pierwotności” .....	21
2.6. Duch Święty a instytucjonalna – „konkretna” – wolność wiary.....	23
2.6.1. Instytucjonalność Kościoła znakiem „utożsamiającej” mocy Ducha Świętego .....	24
2.6.2. Instytucjonalność Kościoła znakiem „integrującej” mocy Ducha Świętego.....	27
2.6.3. Instytucjonalność Kościoła znakiem „wyzwalającej” mocy Ducha Świętego.....	31
3. Kościół ukształtowany na wzór Syna – Jezusa Chrystusa .....	35
3.1. Granice utożsamiania Kościoła z Chrystusem .....	35
3.2. Kościół jako sakrament zbawienia .....	36
3.3. Eklezjalna opcja na rzecz ubogich i zbawczego pośrednictwa .....	38
3.4. Świętość <i>communio sanctorum</i> .....	39

4. Kościół powołany do królestwa Ojca .....	41
5. Komunia Kościoła w wymiarze hierarchicznym i kolegialnym .....	43
5.1. Komunia hierarchiczna .....	43
5.1.1. Komunijna relacja między Kościołem powszechnym a Kościołami partykularnymi .....	44
5.1.2. Komunijny wymiar prymatu w kontekście kolegialności biskupiej .....	46
5.2. Napięcie między kapłaństwem wspólnym a hierarchicznym.....	49
5.2.1. Miejsce hierarchii w komunii Kościoła.....	51
5.2.2. Miejsce świeckich w komunii Kościoła.....	51
6. Kościół w świetle modelu komunikatywnego działania.....	53
6.1. Eklezjalne uwarunkowania działania.....	55
6.2. „Komunikatywny” ideał Kościoła.....	58
6.3. Struktura „komunikatywnej” wiary .....	60
6.4. Dialogiczny charakter Kościoła .....	63
6.4.1. Kościół jako uprzednia podstawa wiary .....	63
6.4.2. Wiara budująca Kościół.....	64
7. Komunikacyjno-komunijne wyzwanie wobec Kościoła.....	67
7.1. Przemiany społeczno-kulturowe .....	67
7.1.1. Nowoczesność i ponowoczesność.....	67
7.1.2. Rozpad „środowiska konfesyjnego” .....	69
7.1.3. Indywidualizacja wobec instytucjonalizacji.....	72
7.2. Społeczno-filozoficzne elementy kulturowe .....	74
7.2.1. Instytucja w przestrzeni międzypodmiotowości.....	75
7.2.2. Instytucja a „konkretna wolność” .....	78
7.2.3. Instytucja a charyzmat .....	81
7.2.4. Teoria komunikatywnego działania i dialogika transcendentna .....	82
7.3. Rozwój „komunikatywnego środowiska społecznego” Kościoła .....	86
7.3.1. Kulturowe wyzwanie dla Kościoła .....	88
7.3.2. Wspólnota przeznaczenia kultury i wiary .....	95
7.4. Zarys przyszłościowego kształtu wiary.....	97

---

7.4.1. Miejsca autentycznego doświadczenia wiary .....	99
7.4.2. Eklezjalna solidarność z potrzebującymi.....	102
7.4.3. Potencjał profetyczno-krytyczny Kościoła .....	103
7.4.4. Otwartość i wielość dróg Kościoła .....	106
7.5. Wymagania stawiane przez przyszość Kościoła .....	110
<b>8. Komunijno-komunikacyjna dynamika Kościoła .....</b>	<b>113</b>
8.1. Konflikty wewnątrzkościelne .....	114
8.1.1. Relacja między Kościołami partykularnymi a Rzymem .....	116
8.1.2. Kościoły biedne a bogate .....	118
8.1.3. Kobiety w Kościele .....	120
8.2. Wzrost wspólnotowości w Kościele .....	121
8.2.1. Nowe formy wspólnot eklezjalnych.....	122
8.2.2. Eklezjalna opcja na rzecz ubogich .....	123
8.2.3. Inkulturacja wiary.....	125
8.2.4. Dialogiczna postawa Urzędu Nauczycielskiego.....	126
<b>9. <i>Communio</i> Kościoła w historii.....</b>	<b>129</b>
9.1. Patrystyczne <i>communio ecclesiarum</i> .....	129
9.2. Eklezjologiczne zawężenia świadomości <i>communio</i> .....	132
9.3. Powtórne odkrycie wymiaru komunijnego Kościoła .....	133
<b>Zakończenie.....</b>	<b>137</b>
<b>Wykaz skrótów.....</b>	<b>139</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>141</b>





ISBN 978-83-7643-019-5



9 788376 430195