

EKLEZJOLOGIA
KARDYNAŁA JOSEPHA
RATZINGERA

ks. Józef Morawa

EKLEZJOLOGIA
KARDYNAŁA JOSEPHA
RATZINGERA

Szkic fundamentalno-teologiczny

wydawnictwo UNUM
Kraków 2013

Copyright © 2013 by Józef Morawa

ISBN 978-83-7643-096-6

wydawnictwo UNUM

31-002 Kraków, ul. Kanonicza 3

tel. (12) 422 56 90

e-mail: unum@ptt.net.pl

<http://unum.ptt.net.pl>

Wstęp

Drugą połowę XX wieku można zaliczyć do tych czasów teologicznego życia Kościoła, które wycisnęły na nim swoje niepowtarzalne piętno. W czasie trudnej refleksji nad fundamentami wiary i życia po zakończeniu II wojny światowej, w następującej po niej epoce niebywałego dotąd rozwoju cywilizacji technicznej Kościół został dotknięty wielkim ożywieniem, uwidoczniwym zwołaniem, przebiegiem i recepcją Vaticanum II. Niemałą w tym zasługę mają papieże: Pius XII († 1958), Jan XXIII († 1963), Paweł VI († 1978) i Jan Paweł II († 2005). Pośród wielkiej pracy teologów tego czasu, bardzo wydatnie wpływających na procesy odnowy zachodzące w Kościele, ma swoje miejsce ks. Józef Ratzinger, od 1977 r. arcybiskup Monachium, w 1981 r. prefekt Kongregacji Nauki Wiary, w 2005 r. wybrany na biskupa Rzymu jako papież Benedykt XVI.

Józef Ratzinger, ur. w 1927 r. w Bawarii (Niemcy), po okresie szczęśliwego dzieciństwa i trudnościach związanych z II wojną światową w 1951 r. przyjął święcenia kapłańskie, po czym po krótkiej pracy parafialnej, na skutek decyzji o pisaniu doktoratu (obronionego w 1953 r.), skierowany został na drogę nauczyciela akademickiego i w 1957 r. obronił rozprawę habilitacyjną. Wykładał teologię systematyczną na katolickich wydziałach teologicznych w Tybindze, Bonn, Münster i w Regensburgu. Wszędzie dał się poznać ze swojej wielkiej pracowitości, solidności i prawości w opracowywanych zagadnieniach, a także odpowiedzialności za Kościół i czystość przekazywanej przezeń doktryny. Wbrew bardzo uproszczonym osądom jego krytyków rozgłaszających opinie o jego rzekomej nieustępliwości czy zachowawczości w teologii, jego styl życia i kontaktów z ludźmi, a także publikacje czytane w wielu językach na całym świecie obja-

wiają go jako człowieka otwartego na prawdziwe pytania dotyczące Boga, człowieka i Kościoła. Dewizą jego życia, ujawnioną w sposób szczególny w biskupim zawołaniu, stał się zwrot z Trzeciego Listu św. Jana: „Współpracownicy prawdy – Cooperatores veritatis” (por. 3 J 8). Gdyż, jak stwierdził bp J. Ratzinger, „to hasło dobrze oddaje ciągłość, jaka zachodzi między moim poprzednim zadaniem a nową funkcją. Przy wszystkich różnicach zawsze chodzi o to samo: podążać za prawdą i być na jej usługach. Prawda zniknęła z dzisiejszego świata, ponieważ wydała się za wielka dla ludzi, a tymczasem wszystko upada, gdy nie ma prawdy”¹. Przy gorliwym wypełnianiu posługi biskupa Monachium, której kolejnym etapem stała się praca przy boku Jana Pawła II, działalność naukowa nie ustała, choć jej intensywność, zwłaszcza publikatorska, została wydatnie zwolniona. Podejmowane od początku lat 50. XX wieku problemy teologiczne, w tym także eklezjologiczne, znalazły swoje odbicie w przemyśleniach prowadzonych z perspektywy bliskiego współpracownika papieża, co powinno być uwzględniane w opracowaniach dotyczących jego myśli teologicznej.

Już pobieżny przegląd bibliografii teologicznej J. Ratzingera wskazuje na bardzo szeroką tematykę poruszanych zagadnień². Doskonałe rozpoznanie tematyki patrystycznej (doktorat o eklezjologii św. Augustyna) ze średniowieczną nauką o Objawieniu (habilitacja o Objawieniu u św. Bonawentury) spotyka się u niego z bogatym w treść, wnikliwym spojrzeniem na Vaticanum II, którego był przez cały jego przebieg czynnym uczestnikiem. Podejmował tematy związane z kryzysem wiary i teologii okresu po II wojnie światowej, pisał liczne teksty na temat samego uprawiania teologii, w tym trudnego problemu spotkania wiary z rozumem. Jako teolog systematyczny nie pozostawał zamknięty w kręgu teoretycznych rozważań, lecz zastanawiał się nad praktycznym sposobem przekazu treści wiary, opartym na naturze Objawienia

¹ J. Ratzinger, *Moje życie. Autobiografia Benedykta XVI*, oprac. wersji pol. W. Wiśniowski, Częstochowa 2005, s. 138–139.

² Por. wybór bibliografii w: tenże, *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten*, red. S. O. Horn, V. Pfnür, V. Twomey, S. Wiedenhofer, J. Zöhrer, Freiburg-Basel-Wien² 1998, s. 291–308. Uaktualniona bibliografia J. Ratzingera w: tenże, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, tł. M. Mijalska, Kraków 2005, s. 277–354.

i wiary. Próby podania usystematyzowanej nauki pojawiały się w jego przemyśleniach nad treścią wyznania wiary czy też w opracowaniach związanych z wykładami dogmatyki i teologii fundamentalnej, prowadzonych na różnych niemieckich uniwersyteckich wydziałach teologicznych. Spora część tych przemyśleń została poświęcona Kościołowi w jego wewnątrzkatolickiej refleksji, w wymiarze ekumenicznym, jak i wyzwaniom, jakie stawia jego misji dzisiejszy świat. Z myślą eklezjologiczną szedł nierozłącznie namysł nad Eucharystią i to od strony refleksji zarówno systematycznej, jak i liturgicznej. Z rozważaniami o Kościele wiązał swoje spojrzenie na Maryję, kapłaństwo, małżeństwo i rodzinę, moralność czy kulturę. O rozległości myśli poruszonych przez niego zagadnień teologicznych może świadczyć bibliografia prac badaczy – teologów prawie z całego świata, podejmujących rozważania na ich temat czy podejmujących z nim dysputę³.

Zapytany o specyfikę swojej teologii, J. Ratzinger stwierdził: „Moim pierwotnym tematem był Kościół i ten wątek jest we wszystkim obecny. Ale uważałem – i nadal uważam – że Kościół nie jest celem samym w sobie, że istnieje, abyśmy widzieli Boga. Powiedziałbym zatem, że zajmuję się tematyką Kościoła w tym sensie, że to dzięki Kościołowi otwiera się widok na Boga. I w tym sensie właśnie Bóg jest głównym tematem moich wysiłków badawczych. Nigdy nie starałem się stworzyć własnego systemu, jakiejś odrębnej teologii. Swoją myślą chcę po prostu podążać za wiarą Kościoła, co przede wszystkim znaczy: podążać myślą za wielkimi myślicielami wiary – właśnie to można by nazwać specyfiką mojej teologii. Nie jest to jakaś wyizolowana, dobytą ze mnie samego koncepcja, lecz koncepcja, która możliwie szeroko otwiera się na wspólną drogę myślową wiary. Dlatego zawsze czymś bardzo ważnym była dla mnie egzegeza. Nie potrafię sobie wyobrazić czysto filozoficznej teologii. Punktem wyjścia jest słowo. Punktem wyjścia jest to, że wierzymy słowu Bożemu, że próbujemy je rzeczywiście poznać i zrozumieć, że staramy się je potem myśleć za wielkimi mistrzami wiary. Stąd moja teologia stoi pod znakiem Biblii, a także pod znakiem Ojców Kościoła, zwłaszcza św. Augustyna. Naturalnie, staram się nie ograniczać do tematyki starożytnego

³ Por. tenże, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, jw., s. 309–315.

Kościoła, lecz spoglądać na najwyższe szczyty myśli, a zarazem wciągać do dialogu współczesne myślenie”⁴. Powyższe wyznanie jest potwierdzeniem faktu, że teologia Ratzingera jest w pewnym sensie odbiciem monachijskiego dziedzictwa, w którym dominowało przekonanie, iż kontekstem teologii jest życie Kościoła. Tak więc widać w tym zasadę, że cała teologia ma charakter kościelny, a także że jest skierowana na misję Kościoła⁵.

Zaproponowane spotkanie z myślą eklezjologiczną J. Ratzingera skupi się na zarysowaniu pięciu przez niego podkreślanych problemów. Wyjściem stanie się zapoznanie ze źródłami jego myśli eklezjologicznej, by następnie skoncentrować się na wskazywanych przez niego jej biblijnych ideach. Kolejny temat, *communio eucharistica*, zarysuje ideę uwydatnianej przez niego tajemnicy Kościoła, by na tym gruncie przybliżyć problemy ekumeniczne i związaną z nimi kościelność wiary i kościelny wykład wiary.

⁴ Tenże, *Sól ziemi: chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z kardynałem Josephem Ratzingerem (Benedyktem XVI) rozmawia Peter Seewald*, tł. G. Sowiński, Kraków 2005, s. 55–56.

⁵ Por. A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tł. D. Chabrajska, Kraków 2006, s. 44n.

1. Źródła inspiracji eklezjologicznej J. Ratzingera

Inspirację eklezjologiczną czerpał J. Ratzinger z własnego doświadczenia egzystencjalnego związanego z trudnymi czasami jego dorastania i pierwszych świadomych, naukowo stawianych pytań dotyczących zasadności wiary chrześcijańskiej i Kościoła po II wojnie światowej, z doświadczenia spotkania się z myślą eklezjologiczną okresu patrystycznego w ujęciu św. Augustyna, z osobistego doświadczenia wydarzenia Vaticanum II, z podejmowania aktualnych tematów wewnątrzkościelnych, w tym misji Kościoła we współczesności, jak też i prezentacji tajemnicy Kościoła pokoleniu okresu przełomu XX i XXI wieku. Krótka analiza tych inspiracji pozwoli zrozumieć fundamenty myśli eklezjologicznej J. Ratzingera, a obecnie papieża Benedykta XVI.

1.1. Doświadczenia z okresu formacji teologicznej

9 marca 1991 r. podczas wręczenia wielkiej nagrody Leopolda Kunschaka jej laureat kard. Joseph Ratzinger pozwolił sobie na bardzo interesujące wyznanie związane z jej znaczeniem dla niego samego. Nawiązuje ona do ważnej postaci austriackich dziejów społeczno-politycznych w pierwszej połowie XX wieku i wpływu katolickiej nauki społecznej na odrodzenie się Austrii bezpośrednio po II wojnie światowej⁶. Laureat teźże nagrody, prefekt Kongregacji Doktryny Wiary przypomniał swoje dylematy z okresu swoich studiów teologicznych, które przypadały na szczyt społeczno-politycznej działalności L. Kun-

⁶ L. Kunschak (1871–1953) był jednym ze współtwórców ÖVP, odgrywającej do dzisiaj decydującą rolę w życiu politycznym i społecznym Austrii.

schaka. J. Ratzinger jako wierzący katolik, a przy tym podejmujący systematyczne studia teologiczne, odczuwał intensywnie pytania swego czasu. A koncentrowały się one w znacznej mierze na zarzutach wobec chrześcijaństwa, które – w oczach jego krytyków – przez dwadzieścia wieków nie było zdolne przekształcić świata i człowieka i nie zapobiegło katastrofom wojen światowych. Bezsilność i porażkę chrześcijaństwa miały unaoczniać powstałe w XX wieku narodowy socjalizm (Niemcy) i komunizm (Rosja), które dały antyświadcstwo przeciw Zbawcy świata. Potrafiły uwodzicielsko pociągnąć miliony ludzi i wystawiły wiarę na ciężką próbę: „w ciągu dwudziestu wieków głoszenia chrześcijaństwa świat najwyraźniej nie stał się lepszy, skoro okrucieństwa, do których doszło, niczym nie ustępowały tym z czasów przedchrześcijańskich. Czy lata po Chrystusie naprawdę można jeszcze nazwać „latami zbawienia”? Czy nie mamy za sobą okropnych lat nieszczęścia i czy nie należy się spodziewać czegoś jeszcze gorszego?”⁷. Dla młodego teologa J. Ratzingera, który nawet na moment nie wątpił w prawdę chrześcijaństwa, powstało fundamentalne pytanie o *ratio spei*, mające swoje źródło w rozsądkowym wymiarze chrześcijańskiej nadziei wyrażonej w słowie św. Piotra Apostoła, które w tradycji teologicznej Kościoła rozumiano jako uzasadnienie misji Kościoła, a także i jego teologii: „Pana zaś Chrystusa miejcie w sercach za Świętego i bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest” (1 P 3, 15). Słowo to przypomina, że noszony przez chrześcijan w sercach Logos ma być tak przedstawiany światu, aby mógł stać się apologią, tj. aby zdolny był dać odpowiedź na pytania człowieka, zwłaszcza wobec trudnych do zrozumienia czasach życia Kościoła i świata⁸.

W te poszukiwania *ratio spei* chrześcijaństwa i Kościoła zaangażowały się po II wojnie światowej szerokie kręgi teologiczne. Stanęły z powyż-

⁷ J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tł. M. Mijalska, Kraków 2005, s. 56–57; por. tenże, *O sensie bycia chrześcijaninem*, tł. J. Merecki, Kraków 2006, 21nn; por. tenże, *Moje życie. Autobiografia Benedykta XVI*, jw., 47nn.

⁸ Dlatego też, jak powiada sam J. Ratzinger, wybrał na specjalizację teologii fundamentalną, by z jej pomocą mógł odpowiedzieć na „dlaczego” wiary chrześcijańskiej i dzielić się jej nadzieją, tj. w odpowiedzialny sposób podjąć próbę odpowiedzi na pytania o jej zdolność nadawania sensu życiu człowieka, por. tenże, *Czas przemian*, jw., s. 56.

szymi pytaniami wzmocnionymi krytyką Marksa, jak i powszechnie uznanym za regułę życia społecznego pluralizmem politycznym⁹. Z jednej strony teologia poddawała się pokusie widzenia wiary jako odejścia od świata i pozbawienia jej siły społecznego oddziaływania, jak i ponoszenia odpowiedzialności społecznej. Z drugiej zaś strony to „odświatowienie” wiary (Bultmann) i przywrócenie światu jego światowości (uświatowienie świata), unikanie odpowiedzialności chrześcijańskiej za świat, zwłaszcza w jego nędzę i niesprawiedliwość struktur społecznych, prowadziło do całkiem przeciwnego stanowiska. Wiara stała się instrumentem polityki, sprowadzona do podejmowania realizacji „Królestwa”, nie wymieniając Boga, w rozumieniu możliwości budowania idealnego społeczeństwa ludzkiego na ziemi¹⁰.

1.2. Kościół Ludem i Domem Bożym – odkrywanie Kościoła u św. Augustyna

Studiowanie myśli kościelnej św. Augustyna (354–430) przez J. Ratzingera poprzedziły próby odpowiedzi na pytania dotyczące Kościoła, jakie niósł powojenny czas. Wszystko, co było wówczas w obiegu – Gertruda von le Fort, Ernst Wiechert, Fiodor Dostojewski, Elizabeth Langgässer – stanowiło w tym okresie lekturę kleryków seminarium we Fryzyndze – gdzie szukano odpowiedzi na zaistniałe problemy związane z niedawnymi przeżyciami. Następnie przyszła kolej na M. Heideggera i K. Jaspersa, bardzo popularnych w tym czasie. Jednakże dzięki pracy T. M. Steinbüchela o *Zwrocie myśli* nastąpiło skierowanie się od neokantyzmu do myślenia personalistycznego. Zgodnie z sugestią swego promotora ks. prof. Gotlieba Söhngena J. Ratzinger skierował się ku myśli św. Augustyna, zawsze aktualnego, u którego bezpośrednio widać obecnego przepełnionego pasją człowieka, który cierpi i który stawia pytania, a z którym można się utożsamiać¹¹. W 1969 r. sam

⁹ Wątpliwości co do skuteczności chrześcijaństwa podnoszone są nieustannie, co zauważa sam J. Ratzinger, cytując myśli Julienu Greena o św. Franciszku, por. tamże, s. 57.

¹⁰ Por. tamże, s. 58nn.

¹¹ Por. tenże, *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987, s. 25; tenże, *Sól ziemi*, jw., s. 50nn.

Ratzinger napisał: „Augustyn towarzyszy mi już od ponad dwudziestu lat. W dialogu z nim rozwinąłem moją teologię, chociaż naturalnie staram się prowadzić ten dialog jako człowiek dzisiejszej epoki”¹². W swoich badaniach nad Augustynem miał cenionych i czytanych przez siebie znakomitych poprzedników w osobie Ericha Przywary SJ i Romana Guardiniego. Pierwszy przypomniał, że myśl św. Augustyna jest obszarem spotkania antyku i Ewangelii, której owocem jest kształt europejskiego ducha. Drugi natomiast, swoim „proroctwem”, że wiek XX będzie wiekiem przebudzenia Kościoła, wskazał na potrzebę poszukiwania w pismach Augustyna jego wglądu w naturę chrześcijańskiej wspólnoty wiary. Dla samego Ratzingera wejście w świat starożytnej myśli kościelnej w ujęciu augustiańskim stało się nie tylko rodzajem archeologii teologicznej. Znajdowane tam odpowiedzi, nade wszystko ujęcie Kościoła jako Ludu i Domu Bożego, znalazły swoją aktualność w problematyce ujęć eklezjalnych współczesnych Ratzingerowi¹³. Ujęcia te zaczerpnął ze współczesnej mu eklezjologii i postawił pytanie, czy u biskupa Hippony jest ich odpowiednik. Mimo wyrażania przez wielu wątpliwości co do prawidłowości postawienia takiej tezy, młody doktorant z Fryzyngi zauważył, że idea Kościoła jako Ludu i Domu Bożego wskazuje na wiele istotnych kwestii zachodniej myśli patrystycznej, jak choćby status Starego Testamentu i jego relacje do Nowego Testamentu, relacja prawa do sakramentu, stosunek chrześcijan do pogańskiego państwa i do pogaństwa jako takiego. Augustyn jako reprezentant szczególnej epoki w dziejach Kościoła i cesarstwa rzymskiego wskazał głębiej na istotę Kościoła w sporach z herezjami, jak i apologetami odchodzącego pogaństwa¹⁴.

U Augustyna można było spotkać coś więcej. Przyjmował on z najwyższym przekonaniem roszczenie chrześcijaństwa, że jest jednocześnie *via regia*, najlepszą królewską drogą pośród wszystkich propozycji

¹² Tenże, *Glaube, Geschichte und Philosophie. Zum Echo auf „Einführung in das Christentum”*, „Hochland” t. 61 (1969), s. 543.

¹³ J. Ratzinger przywołuje wpływ myśli o ludzie Bożym ewangelickiego teologa Ernsta Käsemanna z jego dzieła na temat Listu do Hebrajczyków pt. *Wędrujący lud Boży*, który swój finał znalazł na Vaticanum II, por. tenże, *Kirche, Ökumene und Politik*, jw., s. 24.

¹⁴ Por. A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI*, jw., s. 52nn.

spotykanych w filozofiach i religiach ludzkich, a równocześnie jest *salus populi*, możliwym dla wszystkich ludzi powszechnym zbawieniem. To, co umysły filozoficzne określały jako zbawienie absolutne i dostępne dla niektórych, w Kościele stało się możliwe dla wszystkich. Pośród negacji Kościoła i chrześcijaństwa, jaka rozpoczęła się po II wojnie światowej, J. Ratzinger odnalazł u Augustyna bardzo istotne kierunki swoich rozważań dotyczących tak sprawy zbawienia w Jezusie Chrystusie, jak też i Kościoła jako wspólnoty zbawienia wszystkich ludzi¹⁵.

Przejmujące stało się dla J. Ratzingera doświadczenie nawrócenia Augustyna. Potwierdził w nim rolę autorytetu swej matki Moniki jako znaku autorytetu w królestwie Mądrości. Jednakże wnet zrozumiał, że dla „zatrzymania” i zgłębienia otrzymanej wizji Boga potrzebował stałej pomocy, aby mógł ją utrzymać i w niej wzrastać. W duchowych sprawach człowiek jest bezsilnym dzieckiem (człowiekiem słabym, w którym nawet największe przeżycia szybko idą w zapomnienie), które potrzebuje pomocnej ręki, aby móc powstać i podążać obraną drogą. Ręką tą miała być dla Augustyna Biblia, którą zaczął czytać na nowo¹⁶. Człowiek jednak nie jest w stanie przyjmować Bożego pokarmu w jego czystej formie (jak dziecko niemogące przyjmować stałego pokarmu). Zostaje mu on podany w przyswajalnej formie w Kościele przez Bożą pokorę, która dostarcza lekarstwa na chorobę, na którą nikt nie jest uodporniony. Nawrócenie dla Augustyna było pierwszym i fundamentalnym doświadczeniem Kościoła, akceptacją wspólnotowej drogi życia wiary, nie zaś indywidualnych poszukiwań metafizycznych. Nawrócenie to miało charakter eklezjologiczny¹⁷.

Filozof Augustyn po swoim nawróceniu pozostał dalej filozofem i z takiej perspektywy zaczął rozważać tajemnicę Kościoła, zwłaszcza w pierwszym okresie po wejściu do niego¹⁸. Jego rozważania na temat wiary okazały się istotne dla zrozumienia Kościoła jako *I u d u B o - ż e g o*. W nich młody Augustyn, zmagając się z pojęciami sceptycy-

¹⁵ Por. tamże, s. 55.

¹⁶ Por. św. Augustyn, *Wyznania*, tł. Z. Kubiak, Warszawa 1987, księga VII, rozdz. 10, 16.

¹⁷ Por. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustine Lehre von der Kirche*, München 1954, 8n.

¹⁸ W pewnym sensie Augustyn zyskał czystą i pełną filozofię, por. tamże, s. 8.

zmu i autorytetu, poszukiwał prawdy dla siebie i dla innych. Kościół jest tym miejscem, gdzie Bóg daje człowiekowi Niewidzialnego, aby mógł się Nim żywić za pośrednictwem formy widzialnej, i prowadzi go ku dorosłości w Jego obecności. Ze względu na zranienie człowieka grzechem Kościół staje się koniecznym etapem wznoszenia się ku Bożej Mądrości. Jeśli ludzie chcą ujrzeć i doświadczyć jej piękna, to w Kościele muszą przejść przez triadę: *credere, auctoritas, humilitas* (wierzyć, przyjąć autorytet, praktykować pokorę)¹⁹.

Drugi termin Augustyna na określenie Kościoła, jakim jest Dom Boży, może sugerować, że biskup z Hippony przyjął go zauroczony bogactwem architektury kościelnej w Afryce Północnej. Jednak dla Augustyna tym domem jest zgromadzenie wiernych: *ecclesia dicit locus, quo ecclesia congregatur*. Duch Święty mieszka bowiem w sercach zebranych wiernych i ich obiera za mieszkanie²⁰. Choć obraz Kościoła jako Domu Bożego pojawi się w późniejszych przemyśleniach, to sama idea zawarta jest w jego rozważaniach na temat miłości. Wchodzący do Kościoła człowiek staje wobec przyjęcia *regula disciplinae* w postaci przykazania miłości bliźniego. Sam jest naprzód Bożą świątynią, gdzie wzrasta jego intymna relacja do Boga, która stanie się kręgosłupem prawdziwej jedności (*unitas*). Ratzinger będzie podkreślał chrześcijański platonizm Augustyna jako idei pomocnej w lepszym przyjęciu treści Pisma Świętego. Podkreśla wszakże wewnętrzny proces przechodzenia Augustyna od czysto metafizycznej teologii do coraz bardziej historycznego rozumienia chrześcijaństwa, którego formą jest Kościół w historii świata. Ten konkretny Kościół, który nosi w sobie ziemską i przemijalną sferę, widziany będzie później jako święta wspólnota aniołów Bożych, której część pozostaje w drodze na ziemskiej pielgrzymce, zdążających do pełnego zjednoczenia z całym Bożym domostwem²¹.

¹⁹ Por. tamże, s. 10.

²⁰ Problematykę tę podjął J. Ratzinger 29.09.1967 w wystąpieniu w Salzburgu pt. *Aspekte der Kirche*. Skrócony i opracowany na nowo tekst pt. *Kirche als Tempel des Heiligen Geistes*, [w:] tegoż, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, jw., s. 148–157. Posiłkując się eklezjologią Vaticanum II, ukazał w nim jedność chrystologicznego i pneumatologicznego rozumienia Kościoła, a także Kościoła jako sakramentu zbawienia.

²¹ Por. tenże, *Volk und Haus Gottes*, jw., s. 43.

Badając eklezjologię Augustyna, J. Ratzinger odnajdywał jego rozległy zarys duchowego świata, w jakim wzrastał, i do jakiego po nawróceniu po powrocie do Afryki wszedł przyszły biskup Hippony. Po swoim nawróceniu, a zwłaszcza po przyjęciu święceń prezbiteratu w 391 r., Augustyn wszedł w wielkie dziedzictwo eklezjologicznych bodźców pochodzących od mistrzów chrześcijaństwa północnoafrykańskiego jak Tertulian († 230), Cyprian († 258), Optat z Mileve († ok. 400) czy donatysta Tyconius. Sięgnął także do myśli ważniejszych nauczycieli Wschodu: Orygenes, Atanazego i Jana Chryzostoma²². Ich przemyślenia, niesione w tradycji tamtejszego Kościoła, tworzyły faktyczną rolę, na której Augustyn zakorzenił się jako prezbiter, a następnie podejmował odpowiedzialność jako biskup. „Wejście w życie publiczne Kościoła oznaczało jednocześnie wejście w kontakt z określoną tradycją kościelną, z pewną konkretną duchowością, nadającą chrześcijanom wyróżniające ich znamię, jak również wyznaczającą określony kierunek rozumienia Pisma Świętego”²³. Sam Ratzinger odnajdzie w nich wiele inspirujących myśli, które będzie rozwijał w spojrzeniu na Kościół z drugiej połowy XX wieku²⁴.

Ratzinger podkreśla, że myśl eklezjologiczna św. Augustyna wyrażona w późniejszych jego pismach, zwłaszcza w *Państwie Bożym*, jest naznaczona dwoma wyraźnymi nurtami. Pierwszym jest apologia Kościoła przeciw donatystom, drugim zaś dyskusja z epigonami odchodzącego pogaństwa, jak też i sprawa miejsca Kościoła w społeczności ludzkiej, choćby w cesarstwie rzymskim. „Zapalnikiem” nurtu apologetycznego u Augustyna była, jak to zauważa Ratzinger, jego polemika z błędem. Każda wielka teologia, jak choćby wielka myśl św. Augustyna, wyrosła z polemiki przeciwko heretykom, bo tam, gdzie nie ma błędu, „poruszenie o żywym, duchowym charakterze jest niemal nie do pomyślenia”²⁵.

Obrona Kościoła przed donatystami oparta była na twierdzeniu, że prawdziwy Kościół musi być *ecclesia omnium gentium*, Kościołem

²² Por. tenże, *Kirche, Ökumene und Politik*, s. 25.

²³ Tenże, *Volk und Haus Gottes*, jw., s. 44.

²⁴ Por. A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI*, jw., s. 60nn.

²⁵ J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes*, jw., s. 124.

wszystkich narodów²⁶. Wobec sekciarskiego zacieśniania przestrzeni zbawienia przez heretyków Augustyn wskazywał na wolę samego Zbawiciela, nakazującego swoim uczniom przepowiadać orędzie nawrócenia i odpuszczenia grzechów wszystkim narodom, począwszy od Jerozolimy (por. Łk 24, 46–47). Augustyn mógł zarzucić donatystom brak podstawowej cechy, jaką jest *caritas*. Rozumiał ją jako obiektywną miłość miłosierną, z którą spotyka się każdy wchodzący do Kościoła, a która swój szczyt znajduje w miłości eucharystycznej do innych chrześcijan na całym świecie. Pojęcie *caritas* jest użyte przez Augustyna w ramach pewnej dialektyki. Wskazuje na wewnętrzne napięcie, które nie daje się nigdy załagodzić. Jako Lud Boży Kościół jest Oblubienicą Chrystusa, która nie zawsze jest Mu wierna. *Ecclesia sancta* i *corpus premixtum* (organizm przemieszany) istnieją w Kościele katolickim i powodują pewien „półmrok” utrudniający pełne poznanie całego żywnego źródła życia, jakim ma być Kościół.

Dla J. Ratzingera ważną stała się refleksja Augustyna nad miejscem Kościoła w określonym państwie świeckim, w *civitas terrena*. Augustyn obserwował reakcję pogańskiej wrażliwości, kiedy w 410 r. *Roma aeterna* wpadła w ręce Wizygotów pod wodzą Alaryka. Dla jego ratunku stronnictwo pogańskie chciało przywrócić tradycyjny kult ofiarny jako niezbędny dla dobra państwa (*beatitudo*). Augustyn, który sam był przejęty upadkiem tak uporządkowanego organizmu społecznego i państwowego, jakim było Cesarstwo Rzymskie, podjął ostrą krytykę z mentalnością pogańską. Sam kult nie zbawi człowieka ani państwa, ale miłosny związek człowieka z Bogiem. Przeciwwstawił starożytnemu rzymskiemu państwu bogów i ich kultowi państwo Boże, objawione w Kościele, posłuszne prawu i zbawczemu uwielbieniu Boga, a którego fundamentalną konstytucją formującą je od wewnątrz jest miłość. Prawdziwą ofiarą uwielbiającą Boga jest życie ludzkie przeżyte w zgodzie z Bogiem²⁷. Nadto kult pogański jako naznaczony grzechem jest poniekąd szatański, gdyż brakuje mu pośrednictwa Jezusa Chrystusa.

²⁶ Znaczący zagadnienia przypominają, że podobnie działo się w XIX wieku, kiedy to Nicholas Wiseman powtarzał tę samą dewizę wyznającemu anglikanizmowi Johnowi Henry'emu Newmanowi, co przyniosło tak istotny zwrot w jego życiu, por. A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI*, jw., s. 67.

²⁷ Por. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes*, jw., s. 190n.

I chociaż Augustyn nie chce utożsamiać *Civitas Dei* z *civitas terrena*, to wskazuje na konieczność zakorzenienia się Kościoła w państwie dla dobra wszystkich. Jednakże zawsze Kościół musi bardzo uważać, ponieważ *cupido* państwa ziemskiego i *caritas* państwa niebiańskiego mają całkowicie inne źródło pochodzenia i realizacji, jak też inny cel. Gdyż – według Ratzingera – państwo Boże w pojęciu św. Augustyna nie jest czysto idealną wspólnotą wierzących ani też żadną ziemską teokracją czy bardziej lub mniej schrystianizowanym światem. Jest raczej „sakramentalno-eschatologiczną rzeczywistością”, będąca na tym świecie znakiem nadchodzącego świata. Mimo wszelkiej chryścianizacji państwo pozostanie zawsze państwem ziemskim, Kościół zaś pozostanie wspólnotą obcych przybyszów, mających za zadanie wykorzystać ziemską rzeczywistość w drodze do *civitas Dei*²⁸.

Powyższe, w wielkim skrócie zaznaczone rozważania J. Ratzingera na temat eklezjologii Augustyna, stały się dla teologa z Monachium inspiracją dla późniejszych bardzo istotnych własnych tematów eklezjologicznych. Będzie zauważał, udowadniając to na różne sposoby, że ojcowie Kościoła stali nie tylko na przecięciu antyku i myśli biblijnej i podejmowali wysiłek recepcji filozofii hellenistycznej w chrześcijaństwie. Spotkanie chrześcijan z państwem rzymskim stało się też wewnętrznym czynnikiem teologii chrześcijańskiej, co – jak zauważa Ratzinger – nie zostało dotąd zauważone²⁹. A wspomniany fakt może dać każdemu przedstawicielowi teologii historycznej odpowiedni materiał na podjęcie debaty na temat relacji między Kościołem a państwem, między polityką a Ewangelią. Sam Ratzinger w swoim czasie doda swój własny wkład w formie teologii etyki politycznej³⁰. Poruszony przez Augustyna temat ofiar i kultu w *civitas terrena*, a przez Kościół niesionej w formie *caritas*, miłości rozlanej w sercach wiernych przez Ducha Świętego, stanie się dla Ratzingera podniętą do podejmowania własnego centralnego tematu eklezjalnego: eklezjologii e-

²⁸ Tenże, *Die Einheit der Nationen: eine Vision der Kichenväter*, Salzburg 1971, s. 104nn.

²⁹ Por. tenże, *Volk und Haus Gottes*, jw., s. 187.

³⁰ Por. A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI*, jw., s. 73.

ch a r y s t y c z n e j³¹. Wspomniana *caritas*, która jest dziełem Ducha Świętego, urzeczywistnia się (można ją znaleźć, „dotknąć”) w sakramencie Eucharystii. W nim bowiem to, co najbardziej wewnętrzne, jest zarazem najbardziej zewnętrznym, a co najbardziej mistyczne, najbardziej zwyczajnym. Tutaj bowiem jest miłość miłosierna, która „jest jednością Kościoła; więcej, jest to rzeczywista, spokojna, oddziałująca miłość chrześcijańskiego serca. To zaś oznacza, że każdy akt prawdziwej chrześcijańskiej miłości, każde dzieło miłosierdzia jest w rzeczywisty i autentyczny sposób ofiarą, uwielbieniem jedynej i jednej *sacrificium christianorum*”³².

Ze spuścizny teologów rzymskiej Afryki Północnej J. Ratzinger przejął i inne, niemniej ważne zagadnienia, wykorzystane w myśli eklezjologicznej czasów mu współczesnych. Jest to temat eschatologii i jej implikacji eklezjologicznej dla codziennej praktyki Kościoła. Już poprzednik J. Ratzingera w badaniu myśli Augustyna, E. Przywara († 1972) wskazał, że augustiańskie pojęcie miłości miłosiernej nie może być kojarzone z czystym aktywizmem. Poza „nagłymi potrzebami działania” widział w niej Augustyn „wolne świętowanie miłości”³³. Dlatego też „miłość miłosierna jest tchnieniem płynącym z wysokości wiecznego szabatu, widzialnym w każdej aktywnej misji *civitas Dei*. Stąd też [...] wypływa charakterystyczny etos łacińskiego chrześcijaństwa w jego misyjnej pełni. Stanowią go pokora, ubóstwo i obojętność na sprawy tego świata, cechy czyniące myśl Augustyna inspiracją tak wielu różnych dróg życia chrześcijańskiego w Kościele zachodnim, poczynając od benedyktynów, a na Towarzystwie Jezusowym kończąc. Odnajdujemy tu spełnienie wysokiej, kapłańskiej

³¹ Por. J. Ratzinger, *Gemeinde aus der Eucharistie*, [w:] W. Hülsbusch (red.), *800 Jahre St. Martini Münster*, Münster 1980, s. 32nn; J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik*, jw., s. 16; tenże, *Kościół wspólnotą*, tł. W. Życiński, Lublin 1993, s. 50nn; tenże, *Pascha Jezusa i Kościoła*, [w:] tegoż, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tł. J. Płoska, Kielce 1994, s. 101nn; tenże, *Bóg jest blisko nas: Eucharystia – centrum życia*, tł. M. Rodkiewicz, Kraków 2002; tenże, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, jw. (zwłaszcza rozdz. *Communio*, s. 53–80 i *Eucharystia i misja*, s. 81–110); tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, przekł. W. Szymona, Kraków 2005 (zwłaszcza *Tajemnica paschalna*, s. 49nn i *Chrystus i Jego Kościół*, s. 91nn).

³² Tenże, *Volk und Haus Gottes*, jw., s. 213.

³³ Cyt. za: A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI*, jw., s. 77.

modlitwy Mesjasza podczas Ostatniej Wieczerzy, aby Jego uczniowie byli na świecie, lecz nie byli ze świata. Właśnie to z czasem stanie się uporczywie powracającym refrenem w dokonywanej przez Ratzingera krytyce dzisiejszej reformy Kościoła³⁴.

Z racji przygotowywanego w 1992 r. nowego wydania (przedruku) swojej pracy doktorskiej J. Ratzinger mógł – z perspektywy czterdziestu lat od jej pierwszej publikacji – z satysfakcją stwierdzić jej aktualność i przydatność w rozważaniach o Kościele podejmowanych na przełomie XX i XXI wieku³⁵. Już jej ukazanie się w 1951 r. w czasie wielkich sporów i polemik o obraz Kościoła, zwłaszcza jako Ciała Chrystusa, wzmocnionych encykliką Piusa XII *Mystici Corporis Christi* (1943) wskazało na niezbywalne dziedzictwo eklezjologiczne ojców Kościoła, bez którego wszelkie współczesne usiłowania teologiczne na niewiele się zdają. Potwierdzają to owoce badań teologów tej miary co H. de Lubac czy J. Daniélou, którzy otwarli drzwi dla duchowych podstaw i metodycznego kształtu egzegezy patrystycznej, a przez to zbliżyli dla dobra wszystkich wykładnię obywatelstwa Bożego w państwie Bożym u św. Augustyna³⁶. Potwierdziło się to w treści konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* Vaticanum II, gdzie wypowiedzi o ludzie Bożym (II rozdział) powiązane zostały z obrazem Kościoła jako sakramentu, a przez to z chrystologią i pneumatologią, przez co zyskały trynityarny charakter. Jednakże w publicystyce posoborowej, zwłaszcza w latach 60. i 70. XX wieku, przy selektywnej recepcji Soboru drugi rozdział tejże konstytucji został w interpretacji oderwany od swego chrystologicznego kontekstu i miał za zadanie relatywizować hierarchiczny kształt Kościoła. Pojęcie ludu Bożego, pozbawione swego własnego gruntu (chrystologii), pozwoliło na wszelakie inne, najczęściej socjologiczne traktowanie Kościoła, przy którym całkowicie nieraz zatracano się jego misterium, a na co tak mocno kładli nacisk ojcowie Kościoła. Dlatego też dysertacja

³⁴ Tamże, s. 77–78.

³⁵ Por. J. Ratzinger, *Vorwort zur Neuauflage der Dissertation: Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kirche*, München 1954; Neudruck St. Ottilien 1992, s. XI–XX.

³⁶ Por. tenże, *Vorwort zur Neuauflage*, za: tenże, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, jw., s. 32.

J. Ratzingera nawet po 40 latach, jak to sam stwierdza, ma swoją rolę, obecnie do spełnienia³⁷.

1.3. Doświadczenie Vaticanum II

Zapowiedź zwołania nowego soboru powszechnego przez papieża Jana XXIII wywołała nastroje nadziei odnowy, które niekiedy przedzały się w niewytłumaczalną euforię. Widziano bowiem szansę podjęcia tematów teologicznych, jak i związanych z odnową Kościoła, wyrosłych z wielkiego ożywienia religijnego po I wojnie światowej. Z tym wiązało się przypomnienie o samej instytucji soboru w Kościele, w co był zaangażowany bezpośrednio J. Ratzinger³⁸. Zanim jednak udał się na sobór jako doradca teologiczny kard. Josepha Fringsa i jako *peritus*, podzielił się swoimi przemyśleniami na temat braterstwa, prymatu i episkopatu.

1.3.1. Chrześcijańskie braterstwo

Własne prace badawcze J. Ratzingera, wspomniane studium o eklezjologii św. Augustyna i o zbawieniu w historii u św. Bonawentury³⁹ zaowocowały wydanym w 1960 r. ciekawym esejem o chrześcijańskim etosie braterstwa, zakorzenionym w słowach Jezusa Chrystusa: „Jeden jest wasz Nauczyciel, a wy wszyscy jesteście braćmi” (Mt 23, 8)⁴⁰. Rozważanie to ma charakter eklezjologiczny, gdyż określa wzajemny stosunek chrześcijan między sobą, a także wskazuje na ich odniesienie do niechrześcijan. Chrześcijański etos jest bowiem etosem braterstwa,

³⁷ Por. tamże, s. 33; tenże, *Die Ekklesiologie des zweiten Vatikanischen Konzils*, [w:] tegoż, *Kirche, Ökumene und Politik*, jw., s. 22–34; tenże, *Eklezjologia Konstytucji „Lumen gentium”*, [w:] tegoż, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, jw., s. 111–137.

³⁸ Wspomina o swoim wykładzie na temat teologii soboru, na którym był obecny kard. Frings, który poprosił go do współpracy nad oceną tekstów przygotowawczych na sobór, por. *Moje życie*, jw., s. 99n; także w: *Eklezjologia Konstytucji „Lumen gentium”*; tenże, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, jw., 111n.

³⁹ Tenże, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München 1959.

⁴⁰ Tenże, *Die christliche Brüderlichkeit*, München 1960; tł. polskie: *Chrześcijańskie braterstwo*, tł. J. Merecki, Kraków 2006; por. tenże, *Demokratyzacja Kościoła?*, [w:] tegoż, H. Maier, *Demokracja w Kościele. Możliwości i ograniczenia*, tł. M. Labiś, Kraków 2005, s. 27.

a jego rozumienie pozwala dojść do swoistości tego, co chrześcijańskie i czego dotyczy istota treści chrześcijańskiego przesłania⁴¹. Treść tego rozważania, nietracąca na swojej aktualności w Kościele po 50 latach od jego powstania, była ważna dla pytań na nadchodzący Sobór Watykański II, a w nim na spodziewane rozważania na temat świadomości Kościoła o samym sobie w świecie szukającym jedności, i warta jest zauważenia.

Problematykę chrześcijańskiego ujmowania braterstwa J. Ratzinger poprzedza przypomnieniem poszukiwań wziętych z doświadczenia Izraela, myśli grecko-rzymskiej, jak i z idei ogólnego braterstwa nowoczesnej Europy. Swoją świadomość opierał Izrael na przekonaniu o swojej wyjątkowości, spowodowanej wybraniem go przez Boga (czyli odseparowaniem od innych ludów), ale nie zapominał, że ich Bóg jest Bogiem wszystkich i całego stworzenia i że wszyscy ludzie są zjednoczeni pochodzeniem od Adama i niewyłączeni z przymierza z Abrahamem. Według myśli rabinistycznej Bóg podarował Torę wszystkim ludziom, ale przyjął ją jedynie Izrael. Myśl ta prowadziła w konsekwencji do konkluzji, że nie tyle Bóg wybrał Izraela, ale Izrael wybrał Boga. Doprowadziło to do bezwzględnego oddzielenia się Żydów od *goyim*. W tym punkcie zaznaczył się – jak zauważył J. Ratzinger – podział Starego Testamentu jako *preparatio evangelica* od judaizmu jako synagogi⁴². Jednakże podstawowe pytanie: „kto jest moim bratem” w Starym Testamencie nie znalazło odpowiedzi.

Starożytność grecka (Platon i Ksenofont) pojęcie braterstwa opierała na poszerzonym pokrewieństwie krwi, obejmującym członków tego samego ludu. Została wyraźnie zaznaczona granica pomiędzy wspólnotą narodową, nazywaną też braterską, a obcymi (*barbars*), określanymi jako niebracia. Fundamentem jedności braterskiej była więź w obrębie *polis*, wyznaczająca powinności etyczne w niej zamieszkującym. Z czasem, w wyniku długiej i skomplikowanej ewolucji, jako odpowiedź na tworzenie się na tle religijnym, jak i społecznym ściśle ograniczonych wspólnot, na bazie stoicyzmu tworzy się polityczna idea ujednoczenia świata na fundamencie jedności świata i ludzkości.

⁴¹ Por. J. Ratzinger, *Chrześcijańskie braterstwo*, jw., s. 11.

⁴² Por. tamże, s. 17.

Odkrywana na różnych poziomach myślenia idea jedności wszystkich ludzi coraz wyraźniej zakorzenia się w ich wspólnym pochodzeniu od Boga i związanej z Nim idei ojcostwa⁴³.

J. Ratzinger przybliży następnie ideę braterstwa w kontekście nowożytnej myśli europejskiej. Stoicka myśl powszechnego ogólnoludzkiego braterstwa odrodziła się w czasach nowożytnych w idei oświeceniowej. A jej manifestacją może być zawołanie Schillera z *Ody do radości* (1786): „Złączcie ręce, miliony!”⁴⁴, umieszczone przez Beethovena w chórze jego *IX Symfonii*. J. Ratzinger kwituje to zdaniem: „W rzeczywistości braterstwo, które w takim samym stopniu dotyczy wszystkich, nikogo nie traktuje poważnie”⁴⁴, co drastycznie i krwawo pokazała rewolucja francuska, głosząca równość, wolność i braterstwo. Marzenie o doskonałym kręgu braterstwa było żywe w kręgach wolnej masonerii, a następnie w marksizmie, który nadal ma wielkie wpływy i nadzieję na ponowne eschatologiczne zjednoczenie o charakterze doczesnym i świeckim⁴⁵.

Istota rozważań o braterstwie została przez J. Ratzingera oparta o ideę braterstwa wynikającą z nauczania i dzieła Jezusa Chrystusa, a niesioną przez Kościół. W swojej teologii braterstwa, zakorzenionej w tradycji biblijnej i w doświadczeniu ojców Kościoła, wskazał na cztery jej istotne elementy. Podstawą chrześcijańskiego braterstwa jest wiara i przyjęcie powszechnego ojcostwa Boga⁴⁶. Każda bowiem bezosobowa idea braterstwa jest utopią. Jedynie przez Jezusa Chrystusa zapośredniczone ojcostwo Boże i jego znajomość może być punktem wyjścia w tym względzie. Przyjęcie tego Bożego Daru Ojcostwa staje się imperatywem wskazującym na usuwanie wszelkich barier na drodze do braterstwa w Domu Bożym, a na pierwszym miejscu bariery narodowości (nacjonalizm), jak i niszczycielskich dla chrześcijaństwa

⁴³ Por. tamże, s. 22.

⁴⁴ Tamże, s. 24; por. tenże, *Bóg Jezusa Chrystusa: medytacje o Bogu Trójjedynym*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1995, s. 38.

⁴⁵ Krytyka marksizmu, chcącego w nieokreślonej przyszłości zbudować doskonałe społeczeństwo, powraca u J. Ratzingera w późniejszych fazach jego rozważań teologicznych i filozoficznych, np. o nadziei w wydaniu marksistowskim jako cnocie ontologii walki, która napędza marsz ku utopii (ontologia utopii), w: tenże, *Patrzeć na Chrystusa*, tł. J. Merecki, Kraków 2005, s. 37nn.

⁴⁶ Por. tenże, *Chrześcijańskie braterstwo*, jw., s. 51nn.

różnic klasowych (urząd kościelny ma mieć charakter służebny całemu Kościołowi)⁴⁷. Trzecim elementem jest trzeźwy realizm, wyznaczający wyraźną granicę między chrześcijanami a niechrześcijanami. Dlatego też, przy zobowiązaniu miłości do wszystkich, chrześcijanin koncentruje się na budowie żywej wspólnoty wewnątrzkościelnej i na trosce o jej trwanie. A to dokonuje się w trwałej celebracji Eucharystii i w oparciu o właściwą formę życia wspólnotowego poza liturgią⁴⁸. Czwartym elementem budowy braterstwa jest świadomość Kościoła, że jego odseparowanie nie oznacza utworzenia jakiegoś ezoterycznego kręgu, ale ma służyć całości. Pojawia się tutaj obraz Kościoła jako wybranego dla sprawy niewybranych⁴⁹.

Ratzinger nie poprzestaje na teoretycznych przemyśleniach tego nie tylko ogólnoludzkiego, ale też i kościelnego problemu. Wskazuje na trzy sposoby możliwości realizowania braterstwa przez Kościół⁵⁰. Pierwszym jest *m i s j a*, zachowująca świętą roztropność, nietrwoniąca Słowa (zbyt tanie staje się zbyt łatwe, a przez to mało wartościowe), ale je głosząca. Drugim jest wzorowana na nauczaniu Chrystusa *agape*, miłość Chrystusowa odpowiadająca na potrzeby brata-chrześcijanina i skierowana na służbę wszystkim będącym w potrzebie. *C i e r p i e n i e* i modlitwa za niechrześcijan na wzór Mistrza jako trzeci sposób utwierdzania braterstwa, są właściwą podstawą jedynego prawdziwego tryumfalizmu chrześcijańskiego, którego źródło jest w paschalnej tajemnicy Pana. „Jeśli wszystkie inne drogi zawiodą, pozostaje im jeszcze królewska droga zastępczego cierpienia u boku Pana. To właśnie w porażkach Kościół wciąż na nowo świętuje swoje najwyższe zwycięstwo, to wówczas jest najbliżej Pana. Tam, gdzie jest powołany do cierpienia za innych, spełnia swoje najgłębsze powołanie: powołanie do zamiany losu z błędzącym bratem, dzięki czemu w ukryty sposób przywraca go do pełni synostwa i braterstwa”⁵¹.

⁴⁷ Por. tamże, s. 62nn.

⁴⁸ Por. tamże, s. 69nn.

⁴⁹ Jest tutaj nawiązanie do bardzo interesujących myśli z tym związanych u H. U. von Balthasara, por. tamże, s. 81nn.

⁵⁰ Por. tamże, s. 84nn.

⁵¹ Tamże, s. 87; por. A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI*, jw., s. 106.

Nie można pominąć uwagi uczynionej przy rozważaniu braterstwa w odniesieniu do ludzi niezwiązanych z Kościołem, a opartej na pojęciu jego *k a t o l i c k o ś c i*. W prostym wykładzie znamię to wskazuje na to, że Kościół ma pełnię środków zbawienia dla wszystkich ludzi wszystkich czasów. Katolickość można więc widzieć w obrazie wszystkich ludzi włączonych faktycznie do wspólnoty kościelnej. J. Ratzinger zauważa jednak, że w wymiarze liczbowym Kościół nigdy nie będzie katolicki, to znaczy, iż nie będzie obejmował wszystkich. Zawsze pozostanie małą trzódką, nawet w większym stopniu niż na to wskazują statystyki kurczących się wspólnot kościelnych. Swoją katolickość uwydatnia nade wszystko w swoim cierpieniu i w swojej miłości dla *w i e l u*, dla wszystkich. Bo kiedy Kościół w swoim cierpieniu i w swojej miłości przekracza wszelkie granice, jest prawdziwie katolicki⁵².

W tym eseju o braterstwie, pisanym przed Vaticanum II, nie mogło zabraknąć nachylenia ekumenicznego. Wchodzące w tym czasie nowe określenie na niekatolików: „bracia odłączeni” nabierało w tym kontekście nowego i cennego znaczenia. W uwadze dotyczącej oceny Marcina Lutera Ratzinger zauważył, że coś, co raz słusznie uznano za herezję, nie może następnie stać się prawdziwe, lecz mimo to może rozwinąć własną, pozytywną eklezjalną naturę, aby jednostka mogła żyć w swojej tradycji jako osoba wierząca, nie zaś jako heretyk. Przypomniane tutaj myśli znalazły pozytywny rezonans u niekatolików, zwłaszcza anglikanów, podkreślających, że źródłem chrześcijańskiego braterstwa może być tylko eucharystyczna tajemnica i nachylenie eschatologiczne⁵³.

1.3.2. Vaticanum II

Osobną spuścizną eklezjologiczną J. Ratzingera zawierają jego cztery sprawozdania o charakterze kronikarsko-teologicznym z kolejnych czterech sesji Vaticanum II. Spod jego pióra wyszły też obszerniejsze uwagi dotyczące niektórych dokumentów Soboru⁵⁴. Dla niniejszego

⁵² Por. J. Ratzinger, *Chrześcijańskie braterstwo*, jw., s. 87.

⁵³ Por. tamże, s. 89; A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI*, jw., s. 107.

⁵⁴ Obszerna bibliografia soborowych tekstów J. Ratzingera znajduje się [w:] tenże, *Vom Wiederauffinden*, jw., s. 292–294.

tekstu istotne są obserwacje eklezjologiczne Ratzingera, pozwalające dostrzec jego czynną rolę na Soborze, jak też i jego wnioski wyciągane z tego wydarzenia⁵⁵. J. Ratzinger mając 45 lat i uznanie teologiczne w Kościele, znalazł się pośród ojców soboru jako teologiczny doradca (*peritus*) kardynała Josepha Fringsa z Kolonii († 1978)⁵⁶, jednego z „liderów” Soboru, zwłaszcza w jego pierwszej części. Swoje obserwacje soborowe J. Ratzinger rozpoczyna od wspomnienia o przykrym zaskoczeniu, jakim była dla niego liturgia mszy świętej otwierającej Sobór, trochę „przykrojona” na potrzeby tego wydarzenia. Życzył sobie, aby miarą sukcesu rozpoczynającego się Soboru była przynajmniej odpowiednia msza święta na jego zakończenie, która nosiłaby ślady odnowy biblijno-liturgicznej⁵⁷. Przyjął z zadowoleniem mowę Jana XXIII, w której tenże papież wyraził życzenie, aby nie zajmować się udoskonalaniem konkretnych aspektów depozytu wiary, ale fundamentalnie odnowić wszystko. Pozostawał pod wrażeniem ducha wolności przenikającej Sobór, swobody wymiany myśli pomiędzy biskupami, którzy rzeczywiście stanowili formacyjną siłę w Kościele. Sobór zaś był dla nich prawdziwą szkołą doświadczenia powszechności Kościoła i otwartości katolickiej⁵⁸. Pierwszy dokument Soboru, konstytucję o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, J. Ratzinger przyjął prawie entuzjastycznie⁵⁹. Stanowiła ona powrót i do źródeł,

⁵⁵ Por. A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI*, jw., s. 109nn.

⁵⁶ Por. J. Ratzinger, *Moje życie*, jw., 99nn.

⁵⁷ J. Ratzinger zanotował: „Reforma liturgii dla większości ojców Soboru nie była priorytetem – co więcej, dla wielu nie był to temat wymagający soborowej dyskusji. Tak na przykład kardynał G. M. Montini, który potem jako Paweł VI miał stać się prawdziwym papieżem Soboru, przedstawiając na początku obrad swoje propozycje tematyczne, wyraźnie powiedział, że nie widzi na tym polu żadnego istotnego zadania dla Soboru”, tenże, *Moje życie*, jw., s. 101.

⁵⁸ Podobne wrażenia zanotował inny uczestnik obrad całego Soboru, biskup Karol Wojtyła, który wyrażał wdzięczność Duchowi Świętemu za możliwość uczestniczenia w Jego szkole, jak nazywał Sobór, por. K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, 5nn.

⁵⁹ „Dyskusja nad schematem o świętej liturgii stała się pierwszym przedmiotem obrad Soboru nie ze względu na wzrost zainteresowania większości ojców kwestiami liturgicznymi, lecz dlatego, że nie oczekiwano tu wielkich różnic zdań i traktowano tę debatę raczej jako rodzaj ćwiczenia, przez które można poznać i wypróbować metodę prac soborowych”, [w:] J. Ratzinger, *Moje życie*, jw., s. 102.

i do serca chrześcijaństwa. Jej duch i jej praktyczne zastosowanie już podczas obrad soborowych wywarły z pewnością wpływ na dalszy przebieg prac Vaticanum II⁶⁰. Jednakże nie do końca zgadzał się z formą praktycznego wprowadzania reformy liturgicznej w życiu Kościoła w wymiarze lokalnym, a zupełnie niezrozumiała była dla niego forma opublikowania *Missale Romanum* Pawła VI, która według niego była jedną z przyczyn rozdzierania jedności Kościoła i tworzenia się podziałów. Kilka lat po zakończeniu Soboru napisał: „Dlatego potrzebujemy nowego ruchu odnowy liturgicznej, który przywróci do życia prawdziwe dziedzictwo Soboru Watykańskiego II”⁶¹.

Wielką uwagę zwracał na burzliwą dyskusję o powstającej konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*, której postulaty dotyczące egzegezy biblijnej uważał jednak za mało precyzyjne i zbyt optymistyczne⁶². Osobiście, na życzenie kardynała Fringsa opracował własną wersję schematu dokumentu, którą przedłożył Soborowi w wersji uzgodnionej z K. Rahnerem, która nie została jednak przyjęta⁶³. Ostateczny tekst konstytucji, przyjęty po bardzo długich debatach dopiero pod sam koniec Soboru, według niego jeden z najbardziej wybijających się jego tekstów, pozostał nie do końca

⁶⁰ W spojrzeniu na reformę liturgii J. Ratzingera można zauważyć ewolucję. Był zadowolony z wprowadzenia języków narodowych i uwydatnienia rytów Kościołów wschodnich. Jednakże praktyczne wprowadzanie reformy liturgii w wielu Kościołach zachodu kazało mu patrzeć krytycznie na jej rozumienie i owoce, czemu dał wyraz w wielu publikacjach, np. *Nowa pieśń dla Pana: wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1999; *Duch liturgii*, tł. E. Pieciul, Poznań 2002. Znakiem tej postawy jest pozwolenie na używanie rytu trydenckiego w Kościele katolickim (14.09.2007).

⁶¹ J. Ratzinger, *Moje życie*, jw., s. 133–134; por. tenże, *Duch liturgii*, jw., tu zwłaszcza *Słowo wstępne do wydania polskiego i Przedmowa*, s. 5nn.

⁶² Temat Objawienia, wzajemnej relacji Starego i Nowego Testamentu towarzyszy Ratzingerowi od wykładów o Objawieniu jego promotora prof. G. Söhngena 1947/48, a ze szczególną aktualnością powrócił do niego wraz z próbą podejmowania dialogu żydowsko-chrześcijańskiego, por. tenże, *Granice dialogu*, tł. M. Mijalska, Kraków 1999, s. 7.

⁶³ Por. tenże, *Moje życie*, jw., s. 107nn. Wspólna praca z K. Rahnerem nad wspomnianym schematem dotyczącym Objawienia uwidoczniła zasadniczą różnicę w ich poglądach, i to w zasadniczych sprawach dotyczących rozumienia teologii, jak i w kwestiach reformy Kościoła, tamże, s. 108n.

zrozumiany, wybiórczo odczytany i oczekuje na ponowne odczytanie i pełną recepcję⁶⁴.

Drugą sesję Vaticanum II, po śmierci Jana XXIII († 03.06.1963) poprowadził nowo wybrany papież Paweł VI, który już na samym początku zapowiedział reformę Kurii Rzymskiej⁶⁵. Ratzinger widział w tym mądrość otwierającą się na „nowe” z zachowaniem historycznej ciągłości. Ważnym było także słowo nowego papieża, w którym wskazał na Jezusa Chrystusa jako prawdziwego przewodnika Soboru, jako komentatora teraźniejszości i miarę wszystkiego, co się wydarza. Znalazło to wyraz w redagowaniu konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, której treść, jako to ujął Ratzinger, nie jest perfekcyjna, stanowi efekt dobrze wykonanej pracy teologów belgijskich i rozsądnego kompromisu pomiędzy teologią rzymską i hiszpańską (neoscholastyczną) z jednej, a francuską i niemiecką z drugiej strony. Warto zaznaczyć uwagi Ratzingera dotyczące pewnych dokonywanych przez Sobór skrótów i syntez teologicznych, jak choćby w wypadku włączenia do wspomnianej konstytucji eklezjologicznej tematyki

⁶⁴ Ratzingera przerażały próby „materialnego” ujęcia Tradycji, co byłoby znakiem jej niezrozumienia i wielkiego okaleczenia. „Objawienie – notuje po latach spostrzeżenia z soborowej dyskusji – oznacza zbliżenie się Boga do człowieka i jest większe, niż wyrazić mogą to ludzkie słowa, również większe niż słowa Pisma. Jak już wspominałem w związku z moją pracą nad Bonawenturą, niemożliwe byłoby w średniowieczu i w okresie Soboru Trydenckiego określenie Pisma jako po prostu „objawienia”, co ma miejsce w dzisiejszym języku. Pismo jest znaczącym świadectwem o Objawieniu, ale Objawienie to coś żywego, coś większego: aby było Objawieniem, musi osiągnąć swoje przeznaczenie i musi zostać przyjęte i zrozumiane, bo w przeciwnym razie nie stałoby się objawieniem. Objawienie nie jest meteorytem, który spadł na ziemię i leży gdzieś jako masa skalna, z której można pobrać próbkę, zanieść do laboratorium i tam analizować. Objawienie podlega pewnym kryteriom, ale jest nie do oddzielenia od żyjącego Boga i jest stale ukierunkowane na szukanie żyjącego człowieka, do którego przybywa. Celem objawienia jest zawsze gromadzenie ludzi, jednoczenie ich ze sobą – dlatego do objawienia należy Kościół. Jeżeli jednak takie znaczenie przyznamy objawieniu w relacji do Pisma, od którego jest ono większe, to nie skalna analiza – metoda historyczno-krytyczna – wypowiada o nim ostatnie słowo, lecz należy ono również do żywego organizmu wiary wszystkich wieków. Właśnie tę „przewagę” objawienia nad Pismem, której ze swej strony nie można wyrazić poprzez jakiś kodeks formuł, my nazywamy „Tradycją”, tenże, *Moje życie*, jw., s. 106–107.

⁶⁵ Por. A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI*, jw., s. 123.

mariologicznej. Z jednej strony popierał włączenie wątku maryjnego do konstytucji dogmatycznej o Kościele jako najbardziej sensowne i służące pogłębieniu zarówno mariologii, jak i eklezjologii⁶⁶. Wyraził jednak niepokój, gdyż wspomniane włączenie w recepcji posoborowej tego tekstu doprowadziło do marginalizacji Maryi w wierze i życiu wiernych w Kościele (eklezjologia wchłonęła mariologię)⁶⁷. Druga sesja soborowa odkryła przed wszystkimi całą problematykę trudnych spraw w Kościele, w tym ekumenizmu. Zawiedzeni byli ci, którzy chcieli zbyt szybko dokonywać istotnych rozstrzygnięć, jak również ci, którzy każdą odnowę traktowali jako zagrożenie.

Trzecia sesja Vaticanum II w opinii wielu jej komentatorów utknęła w martwym punkcie. Powodów było wiele, w tym m.in. zjawisko poza aulą soborową, określane jako „drugi sobór”, i jego odbiór w Kościołach poza Rzymem⁶⁸. Dla ojców Soboru najtrudniejszą sprawą okazała się redakcja ostatecznego tekstu konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, zwłaszcza sprawa relacji pomiędzy Kościołem rzymskim i biskupem Rzymu z jego powszechnym prymatem a kolegium biskupów i innymi Kościołami tworzącymi jedną *catholica*. W bardzo ostrej debacie powrócił problem niedokończonego Vaticanum I (lub jego kontynuacji) z jego jednostronnym dogmatycznym orzeczeniem o prymacie biskupa Rzymu i brakiem wyważonej refleksji nad miejscem biskupów w orzeczeniu konstytucji dogmatycznej *Pastor aeternus*⁶⁹. Sam J. Ratzinger był zdania, że soborowe rozstrzygnięcie

⁶⁶ Por. J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik*, jw., s. 27; tenże, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, jw., s. 135n.

⁶⁷ Wspomina o tym, patrząc po latach na skutki recepcji soborowej, która wchłonęła mariologię przez eklezjologię, a przez to pozbawiła kult eklezjalny jej wymiaru tajemnicy macierzyńskiej i miłości oblubieńczej. Kościół bez Maryi, ujmowany przez socjologiczne pojęcie rodzaju męskiego *populus Dei*, przeżywany w sposób męski i strukturalny, traci swój właściwy wewnętrzny charakter, por. tenże, *Maryja – Matka Kościoła. Głębia i sens mariologicznego świadectwa Soboru Watykańskiego II*, [w:] tenże, *Wzniósł Córa Syjonu: rozważania mariologiczne*, tł. J. Królikowski, Poznań 2002, s. 113nn.

⁶⁸ Por. refleksje J. Ratzingera o odbiorze Soboru w Niemczech, tenże, *Moje życie*, jw., s. 113nn.

⁶⁹ J. Ratzinger przytacza kontrargumenty obserwatorów prawosławnych i protestanckich, dla których prymat biskupa Rzymu był nie do przyjęcia, a szukanie ewangelicznych źródeł dla teologii kolegium biskupów – prawie że komiczne.

z 1870 r. spowodowało wiele negatywnych konsekwencji, choćby w działalności misyjnej, którą pozbawiono „oddechu” przez zawężenie jej form w ramy łacińskości. Niełatwo było też wytłumaczyć wielu ojcom soborowym, że Sobór nie powinien zajmować się sprawami zbyt szczegółowymi, i to tymi mniejszej wagi, jak nabożeństwa maryjne, kult Serca Jezusowego, kult św. Józefa itp., które widziano w tekście omawianej konstytucji. Dla J. Ratzingera coraz bardziej niezrozumiała stawała się powolność i dowolność we wprowadzaniu reformy liturgicznej. Z nieukrywaną radością przyjmował powstającą deklarację o wolności religijnej. I chociaż wielu dzisiejszych komentatorów tamtych wydarzeń umieszcza J. Ratzingera po stronie progresywnych, on sam widział siebie, idąc za myślą Y. Congara, pośród tych, którzy chcą powrotu do źródeł biblijnych i patrystycznych i swój katolicyzm skupiają całkowicie na Chrystusie, chcąc go wyzwolić od neopatrystycznej i neoscholastycznej tradycji ostatnich trzech wieków. Podczas czwartej sesji Vaticanum II w głosowaniach ogólnych przyjęto tekst większości dokumentów Soboru, w tym także ten najważniejszy, konstytucję dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium*⁷⁰.

Trudnym do przyjęcia dla J. Ratzingera okazał się ostatni dokument Vaticanum II: konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Zauważył, że przy jej opracowaniu załamała się – dotąd wzorcowo działająca – współpraca teologów francusko- i niemieckojęzycznych, uwidoczniła zwłaszcza przy trzech poprzednich konstytucjach: o liturgii, dogmatycznej o Bożym Objawieniu i dogmatycznej o Kościele. Według niego poważnie pobłądzono w sposobie zwrócenia się Kościoła do współczesnego świata. Autorzy tego tekstu (teologowie francuscy) wyeksponowali w prezentacji Kościoła to, co Kościół ma wspólnego ze światem, co i bez specjalnych deklaracji jest oczywiste. W świecie chciano widzieć tylko same pozytywne wartości, tak że prawie zapomniano o świecie w zna-

Przykładowo luteranka z Danii Kirsten Skydsgaard posłużyła się powiedzeniem kard. Alfreda Ottavianiego, przeciwnego „nowościom” kolegalnym, że to już w Ogrodzie Oliwnym „apostołowie rzeczywiście zadziałali kolegalnie – wszyscy pozostawili Pana «na lodzie»”, por. J. Ratzinger, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Köln 1965, s. 63.

⁷⁰ Por. tenże, *Eklezjologia Konstytucji „Lumen gentium”*, jw., s. 111–137.

czeniu Ewangelii św. Jana, który zawsze jest wrogi Chrystusowi. Nie pojawiało się pojęcie *fuga mundi*, ale *consecratio mundi*. Natomiast to, co jest Kościołowi właściwe i o czym powinien on zaświadczyć wobec świata, „czyli dyskurs o Chrystusie i Jego dziele, pozostawiono w pojęciowej zamrażarce, a zatem pozwolono na to, aby przez kontrast z częścią zrozumiałą wydawał się on jeszcze bardziej niezrozumiały i staroświecki”. Ta ireniczność tekstu konstytucji duszpasterskiej i zamazanie jej konturów doktrynalnych kazała J. Ratzingerowi postawić zasadnicze pytania dotyczące misji zbawienia niesionej przez Kościół: „O co w takim razie chodzi w zbawieniu? Jaki sens dla człowieka ma zupełność zbawienia, jeśli i bez tego może on zostać doskonale opisany i w rezultacie uzyskać swój dokładny i wierny portret?” Według Ratzingera wiara w Chrystusa albo sięga samego serca ludzkiej egzystencji, a więc tylko w wierze można opisać człowieka, albo też wiara ta jako niepotrzebna należy do innego świata i jako taka powinna być zdemaskowana jako ideologia. Jego sprzeciw budził też język proponowanego dialogu ze światem: „Przyjęto w niej [w konstytucji] taki sposób mówienia, że wiara wydaje się rodzajem niejasnej filozofii, zajmującej się sprawami, o których człowiek naprawdę nic nie wie, chociaż pragnąłby, a być może nawet powinien wiedzieć, ponieważ dotyczą one w końcu jego przeznaczenia”. A przecież wiara ma dać człowiekowi oparcie pewności ostatecznej właśnie w tych kwestiach, w których inne drogi mogą prowadzić najwyżej do prawdopodobieństwa⁷¹. Odrzucił zawartą w tekście *Gaudium et spes* zwulgaryzowaną formę teilhardyzmu, przedstawiającą ludzki postęp i chrześcijańską nadzieję, technologiczne wyzwolenie i chrześcijańskie odkupienie jako stojące obok siebie w linearnej ciągłości, a nawet ze sobą utożsamiane. Pisał, że „w ostatecznej analizie nadal pozostaje prawdą, że świat został odkupiony przez miłość, a nie przez technikę. [...] Służba, jaką może pełnić technika, jest schrystianizowana, kiedy rządzi nią ten etos, który sam służy uczynieniu człowieka bardziej człowiekiem,

⁷¹ Używanie w takim rozumieniu „wiary” pojęcia „lud Boży” pozbawiało go treści teologicznych i ustawiało w sensie socjologicznym na poziomie innych grup społecznych, podobnych do siebie i poszukujących związków z sobą, por. A. Nichols, *Mysł Benedykta XVI*, jw., s. 141.

kiedy rządzi nią etos, który sam służy miłości”⁷². Utratę zdolności „soborowania” zauważył J. Ratzinger w podjętych dyskusjach o misji Kościoła i kapłaństwie. Zbytني zachwyty wielu ojców soborowych otwarciem Kościoła na świat i uznaniem w kulturach i religiach niechrześcijańskich elementów zbawczych zaczął skazywać jego misję na uwięź⁷³. W debacie na temat kapłaństwa (celibat, kapłaństwo i małżeństwo) Ratzinger wyczuwał klimat sensacji otaczającej Sobór, który uniemożliwiał przeprowadzenie spokojnej debaty nad tym problemem. Kiedy był świadkiem powyższych dyskusji, obserwował też wprowadzanie „odnowy” soborowej przez duszpasterzy w swoich wspólnotach kościelnych, która oznaczała raczej „rozwodnienie i trywializację całości”. Cytował skargi wiernych na kaznodziejów wygłaszających kazania według wzoru: „Dawniej mówiono wam [...], a ja wam mówię...”. Te niepokojące znaki brał bardzo poważnie: „Ponad wszystko nie wolno nam zapominać, że Kościół pozostanie Kościołem wszystkich wieków. W każdym pokoleniu ewangeliczna droga mogła w nim być i była w nim odnajdywana”⁷⁴.

1.4. Poszukiwania eklezjologiczne po Vaticanum II

Po zakończeniu Vaticanum II J. Ratzinger dokonał pierwszego ważnego podsumowania swoich poszukiwań teologicznych, których owocem stała się aktualna do dzisiaj pozycja *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*⁷⁵. Uważana jest przez teologów za owoc przemyśleń wydarzenia, jakim było niewątpliwie Vaticanum II, jak też bardzo skomplikowanej atmosfery na uniwersytecie w Tybindze, na nowo stawiającej wierze chrześcijańskiej, w obliczu jej negacji, podstawowe pytania o Boga, Kościół i człowieka⁷⁶. Pasterze Kościoła, którzy na tymże Soborze mieli czas dokładnie przyjrzeć się sobie i swojej

⁷² Cytaty z: J. Ratzinger, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, jw., s. 34nn.

⁷³ Por. tenże, *O sensie bycia chrześcijaninem*, jw., s. 46n.

⁷⁴ Tenże, *Ergebnisse und Probleme der dritten*, jw., s. 75, 76.

⁷⁵ Tenże, *Einführung in das Christentum*, München 1968. Dzieło to było wielokrotnie wznawiane w języku niemieckim i tłumaczone na inne języki, por. tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, II wyd. w j. polskim, tł. Z. Włodkowa, Kraków 2006.

⁷⁶ Por. tenże, *Moje życie*, jw., s. 121.

misji, zauważyli potrzebę jasnego przedstawienia treści i sensu swego *Credo*, ze szczególnym odniesieniem do tajemnicy Chrystusa, stanowiącej centrum jego przesłania. Swoje rozważania, jak zaznaczył w *Przedmowie*, autor konfrontuje ze współczesną teologią, która swoimi propozycjami, pod hasłem unowocześnienia i reformy Kościoła, bardzo go osłabiła, pozbawiając go prawdy. Dla zobrazowania powstałej sytuacji posłużył się znanym ludowym opowiadaniem pt. *Uszczęśliwiony Jaś*⁷⁷. Otóż mały Jaś otrzymał bryłę złota, która sprawiła mu jednak wiele kłopotu. Była zbyt ciężka, utrudniała mu poruszanie się, a przez to krępowała wolność. Zamieniał ją kolejno na konia, krowę, gęś, a wreszcie na oselkę (*Schleifstein*), którą w końcu, uważaną za niepotrzebną, rzucił do wody. Uważał, że ta zamiana się opłaciła, bo poczuł się prawdziwie wolny. Rozumnej wyobraźni słuchacza tej bajki pozostawia się dopowiedzenie jej do końca, kiedy po początkowej euforii dociera do Jasia ponura prawda o wartości tej rzekomej wolności. J. Ratzinger zauważył, że w podobnej sytuacji jest obecnie wielu chrześcijan, którym w Kościele zamiast bryły złota wiary oferuje się bezwartościową oselkę. Dla J. Ratzingera stało się ważne, by przypomnieć Kościołowi dwie kwestie: najpierw ostrzec przed pokusą pozbawiania się szlachetnego kruszcu wymagań wiary, bez których staje się zbyteczny, a jego misja warta tej w końcu odrzuconej oselki. Nie mniej ważne staje się wytłumaczenie tak wierzącym, jak i interesującym się wiarą, że jej sformułowania nie są wcale ciężarem i skrępowaniem wolności. Wartość wiary i jej zobowiązania dają możliwość prawdziwej wolności⁷⁸.

⁷⁷ Tenże, *Einführung in das Christentum*, jw., s. 7.

⁷⁸ W rekolekcjach dla studentów w adwencie 1964 r. w Münster J. Ratzinger podjął temat wymagań wiary, jakie podejmują chrześcijanie (katolicy), a których „nie muszą” dźwigać niechrześcijanie, którzy też mają możliwość zbawienia. „Pytaniem, które nas dręczy – mówił rekolekcjonista – jest pytanie o to, dlaczego w ogóle mamy podejmować cały trud chrześcijańskiej wiary, dlaczego, jeśli również wiele innych dróg prowadzi do nieba i do zbawienia, oczekuje się od nas niesienia na co dzień całego ciężaru kościelnych dogmatów i kościelnego etosu? [...] Na czym polega ta szczególna cecha chrześcijaństwa, ze względu na którą powinniśmy być chrześcijanami i żyć tak jak chrześcijanie? [...] Jeśli [...] tak stawiamy pytanie o podstawę i sens naszej chrześcijańskiej egzystencji, to może się z nim wiązać ukradkowe spoglądanie ku rzekomo łatwiejszemu i wygodniejszemu życiu innych, którzy «również» pójdą do nieba”.

Chrześcijaństwo, a nade wszystko Kościół katolicki inspirowany doświadczeniem i treścią Vaticanum II, na powrót ma za zadanie misję kształtowania historii. Może to uczynić na bazie odnowionej świadomości swojej wiary, która obejmuje wszelkie dziedziny życia. Na Kościele spoczywa ogromna odpowiedzialność przekazywania prawdziwego obrazu swojej wiary w Boga Trójjedynego, jak i tajemniczy osoby Jezusa Chrystusa. Nie może zgodzić się na żadną relatywizację tych prawd za cenę łatwiejszej akceptacji w bardzo szybko zmieniającym się świecie⁷⁹.

W interesującej nas kwestii eklezjologicznej we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* przy omawianiu artykułu *Credo*: „święty Kościół powszechny” J. Ratzinger raz tylko odnosi się do eklezjologii niedawno zakończonego Soboru Watykańskiego II (i to w formie krytycznej)⁸⁰, co jest znamienne i może wiele mówić o stosunku do jego wyników⁸¹.

Rekolekcjonista pozostawił te pytania własnej refleksji wiary swoim słuchaczom. Postawił jedynie kilka uwag z przypowieści o robotnikach w winnicy (por. Mt 20, 1–16). „Robotnicy [pierwszej godziny] nie rozumieli, dlaczego oni musieli męczyć się przez cały dzień, skoro zapłatę jednego denara można było otrzymać, pracując znacznie krócej. Właściwie to skąd czerpali tę pewność, że znacznie wygodnie jest być bezrobotnym niż pracować? I dlaczego zapłata miała im sprawiać przyjemność tylko pod warunkiem, że innym będzie gorzej? [...] W naszym pytaniu o «dlaczego» chrześcijaństwa robimy dokładnie to samo, co owi robotnicy. Zakładamy, że duchowe «bezrobocie» – życie bez wiary i modlitwy – jest przyjemniejsze niż duchowy wysiłek. Ale skąd właściwie to wiemy? Patrzymy na znój chrześcijańskiej codzienności i zapominamy, że wiara nie jest tylko ciężarem, lecz zarazem światłem, które wskazuje nam drogę i sens. W Kościele widzimy tylko zewnętrzny porządek, który ogranicza naszą wolność, zapominając o tym, że jest on naszą duchową ojczyzną, która przygarnia nas w naszym życiu i śmierci. Widzimy tylko nasz własny wysiłek i zapominamy, że trują się również inni ludzie, nawet jeśli ich nie znamy”, tenże, *O sensie bycia chrześcijaninem*, jw., s. 46–48.

⁷⁹ Tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, jw., s. 7n.

⁸⁰ Por. tamże, s. 357.

⁸¹ Inny uczestnik obrad soborowych Vaticanum II, biskup Karol Wojtyła, całe to wydarzenie odbierający jako dar Ducha Świętego dla Kościoła, natychmiast po ich zakończeniu zapisał, że „u podstaw realizacji Vaticanum II, albo inaczej – podstaw odnowy soborowej, trzeba postawić zasadę wzbogacenia wiary. [...] Pod tym zasadniczym kątem widzenia należy [...] osądzać fakt II Soboru Watykańskiego i szukać dróg jego realizacji. Jest to osąd najważniejszy, a zarazem ujęcie najbardziej odpowiadające rzeczywistości Soboru, który jako akt najwyższego Magisterium staje – w środku naszej epoki – na drodze wypełniania się słów Bożych

Echo jego niechęci do przeżywanego w tym czasie wielkiego eksperymentu liturgicznego i społecznego w posoborowym Kościele, który spowodował tak wiele szkód, można zauważyć w stwierdzeniu: „Gdy krytyka Kościoła nabywa złośliwej goryczy, w gruncie rzeczy działa zawsze ukryta pycha, która dziś zaczyna się już stawać nagminna. Niestety dołącza się do tego pustka duchowa, w której nie widzi się już tego, co w Kościele istotne, traktując go tylko jako twór o celach politycznych, organizację jego uważa się albo wprost za pożałowania godną, albo za brutalną, jakby to, co istotne w Kościele, było jednoznaczne z jego organizacją, jakby nie było w nim pociechy słowa i sakramentów, której udziela w dobrych i złych chwilach. Ludzie prawdziwie wierzący nie przywiązują wielkiej wagi do walki o odnowę form kościelnych. Żywią się tym, czym Kościół jest zawsze. A gdy ktoś chce wiedzieć, czym właściwie jest Kościół, musi się do nich udać. Kościół bowiem najbardziej jest nie tam, gdzie się organizuje, reformuje, rządzi, tylko w tych, którzy po prostu wierzą i w nim przyjmują dar wiary stający się dla nich życiem. Tylko ten, kto doświadczył, jak – mimo zmiany swych sług i swoich form – Kościół dźwiga ludzi, daje im ojczyznę i nadzieję, ojczyznę, która jest nadzieją: drogą do życia wiecznego, tylko ten, kto tego doświadczył, wie, czym jest Kościół, zarówno niegdyś, jak i obecnie”⁸².

We wspomnianym *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo*, do dziś bardzo ważnym teologicznym dziele, omawiając kościelną treść *Credo*, Ratzinger koncentruje się najpierw na krótkim wyjaśnieniu powszechnie niezrozumiałego (jak podkreśla) stwierdzenia, że Kościół jest święty, wobec ogólnego zarzutu o jego nieświętości. Pisze: „Słowa «święty» [...] nie należy rozumieć jako świętości osób ludzkich. Wskazuje ono na dar Boga, który obdarza świętością pośród ludzkiej złości. Świętym został Kościół nazwany w symbolu wiary nie dlatego, (por. Mt 7, 24–27; Łk 6, 46–49) w Kościele. Wszystkie inne ujęcia wydają się bardziej aspektowe i wtórne względem tego, które jest zasadnicze. Nic też innego bardziej nie determinuje procesu autorealizacji Kościoła jak właśnie rzeczywistość wiary i jej stopniowego wzbogacania. Na tym więc trzeba się nade wszystko skoncentrować, szukając tu zasadniczej wykładni myśli Soboru, a zarazem właściwego sensu tych wszystkich poczynań, które pojawiają się na drodze jego realizacji”, K. Wojtyła, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, jw., s.11–12.

⁸² J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, jw., s. 362.

jakoby wszyscy jego członkowie byli świętymi, bezgrzesznymi ludźmi; takie marzenie, pojawiające się w każdym stuleciu, nie znajduje odpowiednika w realnym świecie naszego tekstu, chociaż tak żywo wyraża tęsknotę człowieka, która go opuści dopiero, gdy nowe niebo i nowa ziemia dadzą mu to, czego czas obecny nigdy mu nie da. Już tutaj możemy powiedzieć, że najostrzejsi krytycy Kościoła w naszych czasach skrycie żyją tym marzeniem; a ponieważ uważają, że ono zawiodło, z trzaskiem zamykają drzwi domu i oskarżają Kościół o kłamstwo. [...] świętość Kościoła polega na owej mocy uświęcenia, którego dokonuje w nim Bóg, chociaż czyni to przez grzeszników. [...] Ponieważ Chrystus Pan nigdy nie cofnął swego oddania się nam, Kościół jest ciągle tym, który On uświęcił, w którym świętość Pana jest obecna wśród ludzi [...] Czy w nieświętej świętości Kościoła, wbrew ludzkim oczekiwaniom czystości, nie objawia się prawdziwa świętość Boga, która jest miłością...?”⁸³.

Treść powszechności i jedności Kościoła wyprowadza z jej zrozumienia u źródła, tam gdzie tenże zwrot w *Credo* powstał, ze starożytnego Kościoła rzymskiego. Nie rozchodziło się w pierwszym rzędzie o wyrażenie zewnętrznej struktury łączącej Kościół, jak choćby jedności biskupów poszczególnych Kościołów. Podstawowym elementem powszechności i jedności jest jedno słowo i jeden Chleb, z których rodzi się przebaczenie, nawrócenie, pokuta, wspólnota eucharystyczna, a stąd wielość i jedność. Ustrój oparty na biskupstwie jest na służbie tej jedności. „Na

⁸³ Tamże, s. 359–361. W dalszym ciągu cytowanego tekstu w Kościele dominuje styl mniej teologiczny, a bardziej apologetyczny, a miejscami prawie polemiczny. Świadczy to o osobistym zaangażowaniu J. Ratzingera w niniejsze sprawy, bardzo zajmujące posoborowy Kościół, który z patosem rekolekcyjnym wielkopostnego tak stwierdza: „Przyznaję, że dla mnie ta nieświęta świętość Kościoła zawiera w sobie coś niewymownie pocieszającego. Czyż nie należałoby bowiem zrezygnować ze świętości, która by była bez zwały i mogłaby na nas oddziaływać, tylko sądząc i paląc? I kto mógłby o sobie twierdzić, że wcale nie trzeba, by inni go znosili albo podnosili? Jak może jednak ktoś, kto korzysta z tego, że go ktoś inny znosi, odmówić znoszenia drugich? Czyż nie jest to jedyny dar, jaki wzajemnie może ofiarować, jedyna pociecha, jaka mu pozostaje, że i on znosi, tak jak inni go znoszą? Świętość w Kościele rozpoczyna się od znoszenia i prowadzi do podnoszenia; gdzie jednak nie istnieje już znoszenie, ustaje podnoszenie...”, tamże, s. 361–362.

Kościół nie trzeba patrzeć z punktu widzenia organizacji, tylko patrzeć na organizację z punktu widzenia Kościoła”⁸⁴.

Doświadczenie uczestnictwa w Vaticanum II, a także jego recepcja w pastoralnej i teologicznej praktyce Kościoła w pierwszych latach po jego zakończeniu nie pozwoliły J. Ratzingerowi pozostawić problematyki eklezjologicznej na uboczu swoich badań teologicznych. Już w 1969 r. opublikował obszerną monografię pt. *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*⁸⁵. We wstępie do tego opracowania zauważył, że chce przedstawić swoje pozycje eklezjologiczne z ostatnich 15 lat, akcentujące szeroką gamę tej problematyki, poruszanej jeszcze przed rozpoczęciem Soboru. Z racji w międzyczasie wydatnie wzbogaconej literatury z tej dziedziny czuł się zmuszony wiele z tychże wcześniej napisanych artykułów szeroko uzupełnić, a niektóre, jak choćby dotyczące teologii Vaticanum II, całkowicie przepracować. Nie jest obecnie zadaniem omawianie bardziej szczegółowo treści wspomnianej monografii. Zawarte w niej tematy eklezjologiczne w następnych latach były wiele razy na nowo podejmowane w kontekście nowych warunków życia i posługi Kościoła, a także i zajęć naszego autora⁸⁶.

W roku 1987 ukazała się nowa monografia eklezjologiczna J. Ratzingera *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*⁸⁷, uważana przez niego za II tom wspomnianej wyżej pracy *Das neue Volk Gottes*⁸⁸. Zostały w niej poruszone, jak i w pierwszej, podstawowe tematy kościelne: istota Kościoła, jego struktura, ekumenizm i stosunek Kościoła do świata. Jednakże ze względu na zaistniałe zmiany akcenty tych rozważań zostały wyraźnie przesunięte. Pojawiły się bowiem wielorakie dokumenty uzgodnień ekumenicznych, które wprowadzały w czyn myśl Vaticanum II, co jeszcze przed 20 laty było nie do pomy-

⁸⁴ Tamże, s. 365.

⁸⁵ Düsseldorf 1969, s. 424, wznawiane i tłumaczone na wiele języków, por. tenże, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, jw., s. 280; *Eucharystia – communio – solidarność. Chrystus obecny i działający w sakramencie*, [w:] tenże, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, przeł. J. Merecki, Kraków² 2005, s. 123.

⁸⁶ Wiele treści z w/w dzieła zostało wykorzystane w szczegółowej analizie myśli eklezjologicznej J. Ratzingera w dalszej części niniejszego studium.

⁸⁷ Wydana w Johannes Verlag, Einsiedeln 1987 (podpisana przez autora 1 listopada 1986).

⁸⁸ Por. J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik*, jw., s. 9.

ślenia. Postulat chrześcijańskiej służby w świecie wyrażony w *Gaudium et spes* znalazł się przez postulaty teologii wyzwolenia pośród pytań o wiarę i politykę czy o wyzwolenie i odkupienie. Ze szczegółowych treści można tu przytoczyć uwagi na temat eklezjologii Vaticanum II w perspektywie ponad dwudziestu lat po *Lumen gentium*, nade wszystko o Kościele jako Ciele Chrystusa, kolegialności biskupów i o perturbacjach związanych z niezrozumieniem treści pojęcia Kościoła jako ludu Bożego⁸⁹. Pośród treści dotyczących miejsca Kościoła w świecie na uwagę zasługuje rozważanie o posłudze Kościoła jako sumienia pośród zawirowań dzisiejszych czasów⁹⁰.

Bezpośrednio po Vaticanum II nastąpił prawdziwy wylew (tsunami) literatury eklezjologicznej. Jej zainteresowania obracały się wokół dokumentów Vaticanum II: *Lumen gentium*, *Gaudium et spes* czy też różnorodnych form podejmowanych reform, których skutki najwidoczniej objawiły się w zmianach liturgicznych. J. Ratzinger, krytyczny obserwator dokonujących się zmian, zwrócił się ze swoimi pytaniami do „starych przyjaciół”: św. Augustyna i św. Bonawentury⁹¹. Odwiedzając od nowa św. Augustyna, rozważył u niego najpierw pojęcie „rozległej katolickości” – idei powszechnego Kościoła wszystkich narodów. W sporze z heretykiem Tykoniuszem († ok. 390) podkreślającym duchowy (niewidzialny) charakter przynależności do Kościoła (czysto pneumatologiczny, pozbawiony istoty chrystologicznej), Augustyn podkreślał nieustannie, że dostęp do *ecclesia vera et invisibilis* możliwy jest jedynie w i przez *visibilis ecclesia catholica*⁹². Problem okazał się bliski wielu współczesnym J. Ratzingerowi tezom eklezjologicznym, podobnie jak zrozumienie, że podział Kościoła na dobry (prawy) i grzeszny (heretycki) nie może przebiegać po linii przeciwstawiania dobrego Jeruzalem z grzesznym Babilonem, gdyż to w samym Jeruzalem jest wymieszana łaska i grzech. Ich rozdzielanie się następuje już

⁸⁹ Por. tenże, *Die Ekklesiologie des zweiten Vatikanischen Konzils*, jw., s. 13–34; tenże, H. Maier, *Demokracja w Kościele. Możliwości i ograniczenia*, jw., s. 32nn.

⁹⁰ Por. J. Ratzinger, *Das Gewissen in der Zeit*, [w:] tegoż, *Kirche, Ökumene und Politik*, jw., s. 153–164; także tenże, *Wiara, prawda, tolerancja: chrześcijaństwo a religie świata*, tł. R. Zajączkowski, Kielce 2005, *passim*, zwłaszcza s. 164n.

⁹¹ Por. A. Nichols, *Mysł Benedykta XVI*, jw., s. 183nn.

⁹² Por. J. Ratzinger, *Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im „Liber regularum”*, [w:] tenże, *Das neue Volk Gottes*, 2. Auflage, Düsseldorf 1970, s. 13.

teraz, a ostatecznie dokona się to w wypełnieniu eschatologicznym⁹³. Obserwując św. Augustyna, J. Ratzinger mógł coś więcej powiedzieć o jego tzw. kościelnej pobożności⁹⁴. Po przyjęciu chrztu na Wielkanoc 387 r. Augustyn będzie powtarzał pobożne, ale zawężone zdanie: *Deus et anima – nihil aliud*. Pod koniec swojej pełnej ofiarności posługi biskupiej i teologicznej biskup Hippony stwierdzi: *Quantum quisque amat ecclesiam Christi, tantum habet spiritum sanctum* (O tyle, o ile ktoś kocha Kościół Chrystusowy, o tyle posiada Ducha Świętego). J. Ratzinger przyjrzał się myślom Augustyna na temat Marty i Marii (por. Łk 10, 38–42), obrazowi drabiny Jakuba (por. Rdz 28, 12) i scenie umycia nóg (co znaczy, że umyty potrzebuje tylko umycia nóg, bo cały jest czysty – por. J 13, 10), aby po bardzo wnikliwych ich analizach stwierdzić, iż Augustyn dojrzywał w prawdziwej pobożności, której przedmiotem był Kościół. W nim, w Kościele odnalazł swoje *polis*, swoją przestrzeń spotkania z Bogiem⁹⁵, w którego jedności włączył się w jedność samego Boga. W oparciu o przemyślenia H. de Lubaca, U. H. von Balthasara i H. Rahnera mógł J. Ratzinger stwierdzić, że w prostym pojęciu Kościoła jako *corpus Christi* Augustyn widział konkretną wspólnotę Kościoła w jej urzeczywistnieniu eucharystycznym, bardzo bliską idei *mater ecclesia*, nierozdzielnie związaną z obrazem ciepła miłości jego własnej matki, która pozostała widoczna w całej jego posłudze jako kapłana i biskupa, a urzeczywistniona w życiodajnym sakramencie chrztu, w którym Kościół okazuje się prawdziwą matką wierzących. Od siebie J. Ratzinger kumulację tej pobożności eklezjalnej u św. Augustyna widzi treści jego 147 listu, gdzie stapiają się myśli św. Jana i św. Pawła (Ef 3, 18 i J 14, 9), gdzie Augustyn stwierdza: „Kto poznał, co jest tą Wysokością i Szerokością, Długością i Głębokością i przewyższającą wszelkie poznanie miłość Chrystusa, ten widzi Chrystusa i widzi także i Ojca. [...] Mam zwyczaj te słowa Apostoła Pawła ujmować następująco: Szerokość oznacza dobre czyny

⁹³ Por. tamże, s. 17nn.

⁹⁴ Por. tenże, *Die Kirche in der Frömmigkeit des heiligen Augustinus*, [w:] tenże, *Das neue Volk*, jw., s. 24nn.

⁹⁵ Augustyn przewyższył Plotyna z jego zawężonym spojrzeniem „cnót politycznych” i wydobyl starożytne helleńskie pierwszeństwo cnót wspólnotowych, które znalazł w Kościele, por. tamże, s. 45n.

miłości bliźniego, Długość oznacza wytrwałość do końca, Wysokość jest nadzieją na niebieską odpłatę, Głębokość niezbadane zrządzenie Boga dające tę łaskę człowiekowi”⁹⁶. W tych wymiarach widoczny jest krzyż, jako fundament chrześcijańskiego życia. Chrześcijańska pobożność jest więc według Augustyna pobożnością krzyża i jako taka obejmuje wszystkie jego wymiary. Podąża do Ojca tylko w jedności z matką, tj. ze świętym Kościołem Jezusa Chrystusa⁹⁷.

W swoich posoborowych medytacjach o Kościele J. Ratzinger odwiedził także św. Bonawenturę. I choć w swojej habilitacji zajmował się problematyką Objawienia u tegoż wielkiego scholastyka⁹⁸, widział raczej wydobyć na światło dzienne niektórych aspektów eklezjologicznych z jego czasów, aktualnych także i w dyskusjach po Vaticanum II. Dla lepszego ich zrozumienia koniecznym stało się bowiem przypomnienie ich „zaszłości”, tj. uwarunkowań historycznych, które wcale nie odeszły w niepamięć bibliotecznych ksiąg z drugiego szeregu. Z okresem życia św. Bonawentury († 1274) i z jego osobistą działalnością związany jest intensywny rozwój teologii prymacjalnej, co jest zapoznawane w tematyce przedmiotu. W teologicznych opisach na wspomniany temat dobrze znane jest biblijne zakorzenienie tej tematyki, jak też i jej rozwój w okresie patrystycznym. Ostateczne jej dogmatyczne potwierdzenie na Vaticanum I i sposób jej pojmowania nie dadzą się wyjaśnić bez prześledzenia myśli średniowiecznej, zwłaszcza oddziaływania sporów o zakony żebracze (z zakonami żebraczymi) na rozwój nauki o uniwersalnym papieskim prymacie⁹⁹. Wspomniana sprawa z mendykantami była ze swej istoty na początku praktyczna, związana z mobilnością ich misjonarzy, niezwiązanych prawnie z miejscem swojej działalności (wbrew proboszczom i biskupom), a powołujących się na prawo papieskie. Uporządkowany, zdawałoby się, średniowieczny świat, także

⁹⁶ Tamże, s. 47.

⁹⁷ Por. tamże, s. 48.

⁹⁸ Nosiła tytuł: *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München 1959; por. J. Ratzinger, *Vorwort zur Neuauflage der Habilitationsschrift: Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München 1992, s. IV–V, tu [w:] tenże, *Vom Wiederauffinden*, jw., s. 38–39.

⁹⁹ Tenże, *Zum Einfluß des Bettelordensstreites auf die Entwicklung der Primatslehre*, [w:] tegoż, *Das neue Volk*, jw., s. 49nn.

i w tym wymiarze, prawo czynnego przepowiadania przyznającą klerowi świeckiemu (*perficientes* – uprawnionych), zakonnikom zaś wskazującym na postawę przyjmujących (i podporządkowanych klerowi świeckiemu – *perficiendi*), przez gorliwość misjonarzy, zwłaszcza franciszkańskich, wydawał się zagrożony¹⁰⁰. Powołując się na nadzwyczajne pełnomocnictwa papieża, mendykanci uzasadniali teologicznie najmocniej jego prymat, utożsamiając się z Kościołem rzymskim. Prawie w całej ówczesnej Europie doszło do wielkiego sporu pomiędzy klerem diecezjalnym a mentykantami, który przybrał kształt ostrego sporu teologicznego i któremu ze strony kleru świeckiego przewodziła Sorbona. Jego tematyka dotyczyła nie tylko samych uprawnień misjonarzy mentykanckich czy uprawnień papieskich. Rozchodziło się o uznanie w Kościele tej formy życia zakonnego, jaką zaproponowali Franciszek i Dominik¹⁰¹. Wciągnięci byli w to zamieszanie także św. Tomasz z Akwinu i św. Bonawentura ze strony swoich zakonów. Jednym ze skutków tegoż sporu był nasilający się koncyliaryzm, w którym szukano zniwelowania dominacji papieskiej, tak uciążliwej przez działalność zakonów żebraczych¹⁰². Przykładem takiej teologii prymacjalnej są sformułowania św. Bonawentury. Tenże wybitny scholastyk posłużył się zapożyczonym z arabskiego neoarystotelizmu Awerroesa pojęciem *reductio*. Wskazywało ono, że dla każdego rodzaju rzeczy istnieje pierwsza i najwyższa instancja, która stanowi kryterium dla wszystkich bytów danego rodzaju. Służąca do wyjaśniania świata, zastosowana do nauki o prymacie owa zasada – podana tutaj w wielkim skrócie – jest rozumiana jako *reductio ad summum in genere hominum, cuiusmodi est Christi Vicarius, pontifex summus* (cała ludzkość redukuje się do rzymskiego papieża, Chrystusowego wikariusza)¹⁰³. Św. Bonawentura posługuje się także argumentem biblijnym. Wikariusz Chrystusa ma tę samą rolę co najwyższy kapłan żydowski w Starym Testamencie. A że kapłaństwo Nowego Testamentu jest wyższe i godniejsze, dlatego

¹⁰⁰ Teza Wilhelma z St. Amour, por. tenże, *Zum Einfluß*, jw., s. 56.

¹⁰¹ Ich kanonizacja stanowiła uznanie, jak i wzięcie w obronę formy życia przez nich zapoczątkowanej, por. tamże, s. 62.

¹⁰² Por. tamże, s. 58n.

¹⁰³ Cyt. za: tamże, s. 63.

też biskup Rzymu będzie cieszył się większym posłuszeństwem niż w wypadku tegoż pierwszego. Nadto jeden Kościół potrzebuje jednego hierarchy, będącego w sensie typologicznym głową Ciała i oblubieńcem dla Oblubienicy¹⁰⁴. Dla J. Ratzingera powyższe treści są raczej entuzjastycznym papalizmem, ale są też i niebezpieczne, gdyż prowadzą do wielkich oczekiwań wobec papieżstwa, których nie da się wypełnić. Sam Bonawentura starał się znaleźć wewnętrzne granice władzy papieskiej przez chronienie bliskości Kościoła z Chrystusem. Opierał to na prawdzie, że jedynym Panem Kościoła jest Jezus Chrystus, na którym to papież swoją zewnętrzną funkcję może potwierdzać. Jako uzupełnienie tego rozważania J. Ratzinger przytacza przykład negatywnych skutków tegoż jednostronnego papalizmu franciszkańskiego w działalności Piotra Jana Olivi z końca XIII wieku, który z obrońcy takiej formuły prymatu stał się jej zagorzałym przeciwnikiem i zwalczał papieża jako antychrysta. We wszystkim, zauważył J. Ratzinger, potrzeba ducha umiarkowania i właściwego środka, który bez oglądania się na względy ludzkie i potrzeby chwili chce poszukiwać tego, co odpowiada, według zamysłu Chrystusa, prawdziwemu dobru Kościoła i świata¹⁰⁵.

1.5. Kościół w okresie wielkich przemian kulturowo-cywilizacyjnych

Kolejnym doświadczeniem eklezjologicznym okazało się dla J. Ratzingera objęcie w 1969 r. katedry dogmatyki w Ratyźbonie, w mieście blisko jego rodzinnych stron, oddalonym od „centrów” zawirowań rewolucji kulturalnej, jaka dotknęła także wydziały teologiczne, czego boleśnie doświadczył sam w Tybindze¹⁰⁶. Przez powołanie go (1970)

¹⁰⁴ Por. tamże, s. 66.

¹⁰⁵ J. Ratzinger powrócił jeszcze raz do sprawy wpływu zakonów żebraczych w XIII wieku na świadomość jedności Kościoła powszechnego z Kościołami lokalnymi, por. tenże, *Prawda w teologii*, tł. M. Mijalska, Kraków 2005, s. 102nn.

¹⁰⁶ J. Ratzinger wspomina o tych wydarzeniach w Tybindze: „W 1967 roku mogliśmy jeszcze uroczystie świętować 150-lecie istnienia katolickiego wydziału teologicznego. Jednak było to ostatnie akademickie święto w starym stylu. Błyskawicznie zmienił się światopoglądowy „paradygmat”, z którym identyfikowali się studenci i część wykładowców. Dotąd zakres myślenia określała teologia Bultmanna

przez papieża Pawła VI na członka Międzynarodowej Komisji Teologicznej i czynne w niej uczestnictwo mógł zapoznawać się z sytuacją Kościoła i jego teologii w wymiarze Kościoła powszechnego. Cenne dla niego stały się zawarte tam znajomości, a nawet przyjaźnie z wybitnymi teologami tego czasu, jak H. de Lubac, P. Delhaye, J. Medina, M. J. Le Guillou, H. U. von Balthasar czy L. Bouyer. Z tej współpracy zrodziło się międzynarodowe czasopismo „Communio”, wychodzące w 16 wersjach językowych, także polskiej (z własną redakcją)¹⁰⁷. Sam zaś

i filozofia Heideggera. Teraz egzystencjalny schemat w krótkim czasie, niemalże w ciągu jednej nocy, załamał się i zastąpiony został przez schemat marksistowski. Ernst Bloch, który teraz wykładał w Tübingen, określił Heideggera jako małego mieszczaucha. Wykładowcą na wydziale teologii ewangelickiej został Jürgen Moltmann, autor fascynującej książki *Teologia nadziei*, w której na nowo i zupełnie inaczej, podpierając się marksistą E. Blochem, przedstawił teologię. Egzystencjalizm rozpadał się, a rewolucja marksistowska rozpałała cały uniwersytet aż do fundamentów. Jeszcze kilka lat temu sądzono, że wydziały teologiczne będą ostoją wobec pokusy marksizmu. Teraz jednak stała się rzecz zupełnie przeciwna. Przekształciły się one w prawdziwe ośrodki ideologiczne. Egzystencjalizm w ujęciu Bultmanna stwarza dla teologii poważnie niebezpieczeństwo [...] Jednak niszczenie teologii, które odbywało się przez jej upolitycznianie idące w kierunku marksistowskiego mesjanizmu, było o wiele bardziej radykalne właśnie dlatego, że bazowało na biblijnej nadziei. Zniekształcało ją tak, że przy zachowaniu religijnej gorliwości eliminowało Boga i zastępowało Go polityczną działalnością człowieka. Pozostawała nadzieja, ale miejsce Boga zajmowała partia, a tym samym totalitaryzm ateistycznego kultu, który swojemu fałszywemu bogu gotowy jest złożyć całą ludzkość w ofierze. Widziałem wyraźnie straszne oblicze tej ateistycznej, pozbawionej wszelkich skrupułów pobożności, terror psychiczny, bezkompromisowość, którą odrzuca się wszelką moralną refleksję, uważaną jako mieszczański przeżytek wszędzie tam, gdzie w grę wchodzi ideologiczny cel. To wszystko samo z siebie jest już wystarczająco alarmujące, ale staje się nieuniknionym wyzwaniem dla teologów, kiedy ideologia rozwija się w imię wiary, a Kościół staje się jej narzędziem. Na porządku dziennym były takie zjawiska jak bluźniercze traktowanie krzyża, wyszydzanie go jako sadomasochizm, a także hipokryzja, z jaką deklarowano się jako wierzący – kiedy to było korzystne, aby nie wyszły na jaw metody stosowane do osiągnięcia własnych celów [...] Ponieważ znajdowałem się w samym centrum tych kłótni jako dziekan wydziału, członek Dużego i Małego Senatu oraz rady wykonawczej mającej opracować nowe konstytucje uczelni, przeżywałem to wszystko bardzo boleśnie”, tenże *Moje życie*, jw., s. 118–120.

¹⁰⁷ J. Ratzinger wspomina, że inspiracją do powstania tego pisma był artykuł prawosławnego teologa L. Hertlinga *Communio und Primat – Kirche und Papstum in der christlichen Antike*, wydany w 1943 r. w Rzymie, a wznowiony w przeddzień Vaticanum II: „W tej właśnie optyce nadaliśmy – wraz z H. de Lubakiem, H. U. von

J. Ratzinger, inspirowany przykładem R. Guardiniego, a dopingowany przez powiększający się krąg swoich uczniów, założył w okolicy Jeziora Bodeńskiego dom studiów, gdzie do 1977 r. w atmosferze dialogu teologicznego i wspólnej modlitwy prowadził teologiczne kursy wakacyjne¹⁰⁸.

Bibliografia J. Ratzingera, poczynawszy od objęcia przez niego stolicy biskupiej w Monachium, wskazuje nadal na wielką różnorodność tematyczną. Nie udało mu się jednak poświęcić badaniom specjalistycznym ani tym bardziej opracować summy teologicznej (dogmatycznej), czego bardzo pragnął¹⁰⁹. W omawianej kwestii eklezjologii na czoło wysuwają się rozważania dotyczące posługi kapłańskiej, jedności Kościoła czy też coraz większe nasylenie jej myślą pneumatologiczną. Na szczególną uwagę zasługują wydawane przez wspomniany wyżej krąg jego uczniów wybory jego pism z okazji przypadających kolejnych rocznic jego urodzin. Na jubileusz jego 60 urodzin wydano dwutomową księgę pamiątkową *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*, do której powstania włączyło się 77 autorów ze środowisk jego działalności akademickiej¹¹⁰. Podobny charakter miały księgi pamiątkowe z racji jego 70 urodzin¹¹¹. Dla badaczy tekstów eklezjologicznych J. Ratzingera cenne są dwie księgi pamiątkowe, wydane przez krąg jego uczniów, ale zawierające wybór jego tekstów, poprzedzone odpowiednim komentarzem. Rozchodzi się o cytowaną już pozycję *Vom Wiederauffinden der Mitte*, wybór tekstów z czterdziestu lat jego życia, których lektura umożliwia zapoznanie się z tymi dziedzinami wiedzy, dla których teologiczny dorobek Ratzingera posiada nieprzemijającą aktualność i znaczenie. Eklezjolog znajdzie w niej sporą część

Balthasarem i innymi współzałożycielami – tytuł *Communio* międzynarodowemu czasopismu, które zaczęło się ukazywać w 1972 roku”, [w:] tenże, *Eklezjologia Konstytucji „Lumen gentium”*, jw., s. 118; także *Eucharystia – communio – solidarność*, jw., s. 123.

¹⁰⁸ Por. tenże, *Moje życie*, jw., s. 125nn.

¹⁰⁹ Por. tamże, s. 134; tenże, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, jw., s. 6.

¹¹⁰ *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag*, 2 t., wyd. W. Baier, St. Horn, V. Pfnür, Ch. Schönborn, L. Weimer, S. Wiedenhofer, St. Ottilien 1987.

¹¹¹ *Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation*, wyd. W. Beinert, K. Hausberger, G. Hilger, H. Petri, G. Schmuttermayr, Regensburg 1997; *Alla Scuola della Verità. I 70 anni di Joseph Ratzinger*, wyd. J. Clemens, A. Tarzia, Milano 1997.

poświęconą wyłącznie jego teologii Kościoła¹¹². Zaś z racji 75-lecia urodzin kard. J. Ratzingera wydano księgę pamiątkową zawierającą teksty dotyczące Kościoła, pochodzące w przeważającej części z lat jego posługiwania jako prefekta Kongregacji Doktryny Wiary¹¹³.

Osobny rozdział działalności eklezjologicznej J. Ratzingera związany jest z jego funkcją prefekta Kongregacji Doktryny Wiary, uwidocznioną choćby w sporze o istotę Kościoła z teologią wyzwolenia czy nową teologią religii niechrześcijańskich. Nie wchodzi to jednak z różnych względów w zakres niniejszych rozważań.

¹¹² Por. J. Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, jw., s. 123–219.

¹¹³ *Weg Gemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, wyd. S. O. Horn, V. Pfnür, Augsburg 2002, wyd. polskie: *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, jw., Kraków 2005.

2. Idee przewodnie eklezjologii J. Ratzingera

Przytoczona szkicowo droga doświadczenia eklezjologicznego J. Ratzingera od jego promocji w 1953 r. do końca XX wieku przybliża do podjęcia rozważań bardziej szczegółowych i obszerniejszych obrazów Kościoła, jakie zostawił w swojej bogatej literaturze teologicznej. Z pewnością brakiem jest tutaj fakt, że nie przedstawił własnej i planowej syntezy nauki o Kościele. Znaczący jego dorobek potwierdzą, że w zrobieniu wieloletniego planu badań o powyższej tematyce i jego wykonaniu przeszkodziły mu liczne zajęcia. Jednakże pozostawione liczne rozprawy eklezjologiczne w postaci książkowych opracowań, krótkich artykułów czy też wygłoszonych wykładów, jak również planowe wprowadzanie wątków eklezjologicznych w innych tematach teologicznych pozwalają stworzyć zarówno ogólne, jak i szczegółowe ujęcie jego myśli eklezjologicznej¹¹⁴. Jej wydobywanie i odtworzenie jednotematycznej całości będzie stanowić pouczającą przygodę teologiczną.

Problematyka eklezjologiczna dzisiaj, jak to wielokrotnie stwierdza J. Ratzinger, podobna jest do nieprzejranej dżungli pomysłów egzegetycznych, gdzie znalezienie najwłaściwszej „drogi przejścia” wydaje się mało prawdopodobne. Potrzeba więc nie tyle rozwiązywać wszystkie napotkane hipotezy i postulaty teologiczne, których ilość i wzajemna sprzeczność w istocie rozważań o Kościele mogą zniechęcić i obezwładnić, ile konieczne jest raczej znalezienie odpowiedniej maczety – według dosłownego wyrażenia J. Ratzingera – pozwalającej

¹¹⁴ Por. S. Wiedenhofer, *Einführung*, [w:] J. Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, jw., s. 123.

torować drogę ku właściwym celom. Rozwiązanie wydaje się jedno, typowe dla J. Ratzingera: „Koniecznym jest wobec tego posiadanie pewnego rodzaju generalnego wglądu z wysoka”¹¹⁵. Z odpowiedniej perspektywy można będzie zauważyć wyraźnie wartość poszczególnych tendencji egzegetycznych i pochodzących z nich wniosków teologicznych, jakie pojawiły się w ostatnich dziesiątkach lat, i ich przydatność w omawianej kwestii. Poznanie i ujawnienie właściwych ich zamiarów będzie pierwszym i nieodzownym zadaniem, jeśli chce się widzieć idee przenikające dzisiaj Kościół i samoświadomość jego natury i misji¹¹⁶.

Dzisiaj najczęściej spotykane pytania dotyczące Kościoła brzmią następująco: na czym polega odpowiedzialność biskupa? Jakiej jest znaczenie Kościołów lokalnych w całości Kościoła Jezusa Chrystusa? Po co jest jeszcze papieństwo? Jak powinni współpracować ze sobą papież i biskupi, Kościoły lokalne z Kościołem w wymiarze uniwersalnym? Jakie jest miejsce świeckich w Kościele¹¹⁷? Aby na te i podobne pytania odpowiedzieć, należy nieustannie wracać do odświeżania w pamięci pytań podstawowych: czym w ogóle jest Kościół? Po co jest? Skąd pochodzi? Czy Chrystus go w ogóle chciał, a jeżeli tak, to jakim chce go mieć? Praktyczne sprawy Kościoła dotyczące jego posługi pastoralnej, zaznaczone w pierwszej grupie pytań mogą być właściwie zrozumiane, gdy odpowie się na pytania podstawowe,

¹¹⁵ J. Ratzinger, *Kościół wspólnotą*, jw., s. 10; por. tenże, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, jw., s. 127.

¹¹⁶ Niebezpieczeństwa płynące dla Kościoła i jego misji z błędnie pojmowanej egzegezy biblijnej przedstawił J. Ratzinger bardzo dosadnie w formie przytaczanej kilkakrotnie opowieści Włodzimierza Sołowjowa o Antychryście uhonorowanym godnością doktora *honoris causa* przez katolicki wydział teologiczny w Tybindze, por. *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, [w:] tenże (red), *Schriftauslegung im Widerstreit*, Freiburg-Basel-Wien 1989, s. 15 (*Quaestiones Disputatae*, 117); por. tenże, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tł. J. Merecki, Kraków 2004, s. 98n; Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, tł. W. Szymona, Kraków 2007, s. 43.

¹¹⁷ J. Ratzinger zaznacza, że zakres tych pytań nieustannie się poszerza, o czym wspominał w swoich wykładach podczas kursu eklezjologicznego dla ponad stu biskupów brazylijskich 23–27 lipca 1990 r., dla których też napisał omawiany niniejszym temat: *Ursprung und Wesen der Kirche*, [w:] tenże, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, jw., s. 127nn.

zawierające treści doktrynalne, do których należy temat o początkach i istocie Kościoła, oparty na nowotestamentowym świadectwie o Jezusie i Kościele, i o teologii Kościoła św. Pawła¹¹⁸.

Pośród wielu tematów eklezjologicznych, jakie można znaleźć w wielkiej liczbie opracowań Ratzingera, na czoło wysuwają się znacząco dwa. Pierwszy jest skoncentrowany wokół problematyki początków i istoty Kościoła, drugi zaś dotyczy kościelnosci wiary¹¹⁹. One też będą rdzeniem niniejszych przemyśleń. Oba tematy zawierają bardzo szeroki wachlarz zagadnień związanych tak z doktryną o Kościele, jak i jego posługą pastoralną w świecie.

2.1. O początkach Kościoła

Pierwszy problem związany z Kościołem, z widocznym aspektem odnowienia zdeformowanego zrozumienia jego początków i istoty, pojawił się u J. Ratzingera we wczesnym okresie jego rozważań teologicznych związanych z intensywnym studium biblijnym¹²⁰. Już wtedy zrozumiał, że eklezjologia rodzi się z dogłębnej rozmowy z Pismem Świętym i jest formowana przez kościelną egzegezę. To spojrzenie na początki Kościoła ukazał on w swojej pracy doktorskiej, analizującej augustiańskie pojmowanie Kościoła jako Ludu Bożego i Bożego domu. Biblijna i patrystyczna prehistoria eklezjologii została zaskoczona, zwłaszcza od czasów nowożytnych, przez nowoczesną egzegezę opartą jedynie na literalnym i historycznym badaniu Pisma Świętego, bardzo krytycznie ocenianą przez naszego autora. Ten rodzaj egzegezy łączył się nierzadko z mieszczańsko-liberalną i marksistowską mentalnością, dominującą w szerokich kręgach uniwersyteckich i kościelnych po II wojnie światowej. Jako przeciwagę dla tych trendów egzegetycznych i mentalnych, dotyczących rozumienia Pisma Świętego, historii Jezusa i początków Kościoła, J. Ratzinger wskazywał jego fundament historyczno-egzegetyczny, który należy nieustannie odnawiać i mieć w pamięci: historyczny rozwój Kościoła w jego początkach, słowa i działanie [czyny]

¹¹⁸ Por. tenże, *Die Kirche*, [w:] tenże, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, jw., s. 127nn.

¹¹⁹ Na taki podział wskazał S. Wiedenhofer w: J. Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, jw., s. 123.

¹²⁰ Por. tamże, s. 123nn.

Jezusa, znaczenie słowa „Kościół” (*ecclesia*), Pawłowe znaczenie terminu „Ciało Chrystusa” itp. Poznane tutaj sprawy należało następnie poddać refleksji systematyczno-teologicznej, wychodzącej od określenia istoty Kościoła, tj. od związku pojmowania Kościoła z prawdą trynitaryczną, jak i przez ukazywanie sakramentalnej struktury chrześcijańskiej wiary w Boga. Zauważył też niewystarczalność, a nawet w pewnym sensie błędność dotychczasowego szkolnego wykładu eklezjologii opartej na zawężonej, antyreformacyjnej i antymodernistycznej metodzie, bardzo ubogiej w podstawy biblijno-patrystyczno-dogmatyczne. Analizując poszczególne zagadnienia eklezjologiczne przez ukazanie ich istoty, chciał przedstawić ich wzajemną komplementarność. Przykładowo można tu wskazać na wiązanie treści o Kościele jako Ciele Chrystusa, następnie o ludzie Bożym z prawdą o nim jako świątynią Ducha Świętego, aby w oparciu o trynitaryczne i sakramentalne ujmowanie Kościoła ukazać go jako sakramentalną wspólnotę we wspólnocie z Trójjedynym Bogiem. W tych rozważaniach pojawiających się w bardzo licznych aspektach czasu i miejsca – jak to zauważają jego komentatorzy i krytycy – nie ma żadnego narzekania, lamentowania, dekretowania czy też ślepego i jednostronnego posądzania o niepoprawność doktrynalną. Jest natomiast bardzo rzeczowa historyczna i systematyczna argumentacja na najwyższym poziomie teologicznym z bardzo wyraźnym przyznaniem się do prezentowanych przez siebie poglądów¹²¹.

W fundamentalnej dla eklezjologii kwestii, jaką jest stosunek Jezusa do Kościoła, w ostatnim stuleciu historii egzegezy biblijnej J. Ratzinger wyróżnia trzy wielkie zwroty¹²². Na początku, przed I wojną światową, na czoło wybiła się egzegeza liberalna, która przekazała Jezusa w obrazie wielkiego indywidualisty wyzwającego religię od kulturowych instytucji i redukującego ją do samej etyki, opartej na indywidualnej odpowiedzialności sumienia. Widziany w takiej perspektywie Jezus, który zniósł kult, a religię zamienił w indywidualistycznie ujmowaną moralność jako

¹²¹ Por. J. Meyer zu Schlochtern, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handel der Menschen*, Freiburg-Basel-Wien 1992, s. 152nn.

¹²² Por. J. Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, jw., s. 127nn.; tenże, *Kościół wspólnotą*, jw., s. 10nn.

przeciwnik każdej instytucji, jawił się jako ten, który nie chciał zakładać żadnej nowej widzialnej struktury swego ruchu religijnego¹²³.

Skutkiem I wojny światowej był m.in. upadek liberalnego świata, a z tym odejście od indywidualizmu i opartej na nim moralności. Filozofia indywidualistyczna, powszechnie panująca w opiniotwórczych kręgach, okazała się utopią. Zawiodły całkowicie próby oparcia się na czystej wiedzy i postępie technicznym jako fundamentach postępu człowieka i ludzkości, w czym tak wielką nadzieję pokładały wielkie polityczne ugrupowania. W niespotykanym dotąd wymiarze zaczęto od nowa rozglądać się za wspólnotą opartą na *sacrum*. Odkrywano na nowo Kościół jako wspólnotę, w tym także i w środowisku protestanckim, u Skandynawów, w Niemczech czy w krajach anglosaskich. Widziany był nie tylko jako znak wiary, ale także jako sama tajemnica wiary, część ukrytej chwały Chrystusa, która jest o wiele większa od Kościoła jako znaku wiary¹²⁴. Odkrycie to stawało się własnością kręgów akademickich, a także nowo powstających ruchów religijnych. Egzegeza uwydatniła na nowo, że mesjasz nie może istnieć bez swojego ludu. Ta nowa świadomość Kościoła znalazła odzwierciedlenie w rozwijanej treści pojęcia „mistycznego Ciała Chrystusa”¹²⁵. Nie można też więc szukać Jezusa, ignorując zebrany wokół Niego Jego lud, Kościół. Przez przypomnienie sobie nauki o sakramencie wskazywano na Ostatnią Wieczerzę jako konstytutywny początek Kościoła i jego trwałe kryterium: podczas niej Jezus założył nową wspólnotę. Idea eklezjologii eucharystycznej była podnoszona także przez działających we Francji teologów prawosławnych i mocno wpłynęła na myślenie katolickie podczas Vaticanum II¹²⁶.

¹²³ Por. tenże, *O „Instrukcji o kościelnym powołaniu teologa”*, [w:] tenże, *Prawda w teologii*, jw., s. 118.

¹²⁴ J. Ratzinger przypomina tutaj słynne powiedzenie R. Guardiniego: „Rozpoczął się proces o nieprzewidzianych skutkach: Kościół zaczął budzić się w sercach”. Protestant Otto Dibelius widział w rozpoczynającym się XX wieku „wiek Kościoła”, zaś konwertytka Gertruda von le Fort publikowała w niezapomnianych hymnach o Kościele swoją radość ze znalezienia matki – katolickiego Kościoła, por. tenże, *Vom Ursprung und vom Wesen der Kirche*, [w:] tegoż, *Das neue Volk Gottes*, jw., s. 76; tenże, *Kirche, Ökumene und Politik*, jw., s. 13.

¹²⁵ Por. tamże, s. 13.

¹²⁶ Por. tamże, s. 16n.

Po drugiej wojnie światowej tenże patos w ujmowaniu Kościoła nie wrócił. Pojawiły się natomiast powątpiewanie, rezygnacja i krytyka¹²⁷. Ta ostatnia należała do dobrego tonu pomiędzy chrześcijanami, którzy chętnie patrzyli na Kościół jako urząd i organizację, na którą zrzucano się odpowiedzialność. W tej sytuacji eklezjologia została postawiona przed nowym zadaniem, którym było doprowadzenie do jedności zewnętrznej i wewnętrznej strony Kościoła. Nie od razu jednak było to możliwe. Obok istniejącego apologetycznego traktatu opartego na widzeniu Kościoła od zewnątrz zaczęły powstawać niespójnie z nim dogmatyczne opracowania o Kościele jako tajemnicy wiary. Oczywiście stało się niebezpieczeństwo dwutorowej eklezjologii, która dzieliła Kościół na „Kościół prawa” i „Kościół miłości”. W rzeczywistości jest jednak jeden niepodzielny Kościół, zarazem tajemnica wiary i jej znak, pełen tajemniczego życia i widzialna zewnętrzna forma tegoż życia. Dla J. Ratzingera stało się oczywiście, by wskazać na „właściwy środek istoty” Kościoła, który będzie fundamentem jedności jego widzialności i niewidzialności. A może to być odnalezione w ewangelicznych początkach Kościoła, w Pawłowej eklezjologii i w medytacjach ojców Kościoła.

Kościół znalazł się także w całkowicie nowej sytuacji społecznej i politycznej. Nastąpił niespotykany dotąd, bo w światowym wymiarze, podział na liberalny świat bogatych ludów i na blok marksistowski, który chciał stać się rzecznikiem ubogich narodów Ameryki Południowej, Afryki i Azji. Na tym tle wystąpiły też odmienne tendencje w teologii. W neoliberalnym świecie Zachodu odrodziły się warianty dawnej teologii liberalnej, kładącej nacisk na eschatologiczną interpretację posłannictwa Jezusa. Wprawdzie w perspektywie tej egzegezy Jezus nie jawił się jedynie jako moralista, ale z pewnością zawsze jako przeciwnik instytucjonalnych form kultu Starego Testamentu. Chciano widzieć w Starym Testamencie kapłana, kult, instytucję i prawo, którym sprzeciwia się i je rozwiązuje prorocтво, charyzmat i wolność. Kapłan, kult, instytucja i prawo jawią się negatywnie i jako takie powinny być przewyciężone. Jezus zaś widziany jest jako prorok przeciwny kapłaństwu i kapłanom, którzy Go tak jak innych proroków skazali

¹²⁷ Por. tenże, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, jw., s. 128nn.

na śmierć. Tak tworzy się nowa odmiana liberalnego indywidualizmu, wskazującego na Jezusa ogłaszającego koniec instytucji. Jego orędzie należy widzieć w eschatologicznej perspektywie jako zapowiedź końca świata. Następuje przejście od instytucji do charyzmatu jako końca religii albo do „nieświatowej” (*unweltlicher*) wiary, stwarzającej dla siebie nowe formy. Nie może więc być mowy o żadnym zakładaniu Kościoła, ponieważ byłoby to sprzeczne z eschatologicznym radykalizmem, jak to zakłada myśl R. Bultmanna¹²⁸.

Przeciwstawienie kapłaństwa prorocत्वu zostało chętnie przyjęte przez podniety idące do eklezjologii z marksizmu. Obrazuje to bowiem ideę walki klas jako podstawowego narzędzia każdej skutecznej reformy, na co mają wskazywać prawa historii. Sam Jezus umarł w walce przeciwko siłom ciemności. Stał się przez to symbolem cierpiącego i walczącego proletariatu, zwanego dzisiaj popularnie „ludem”. Eschatologiczny charakter Jego przesłania wskazuje na koniec społeczeństwa klasowego: w dialektyce p r o r o k – k a p ł a n wyraża się dialektyka dziejów, która kończy się zwycięstwem uciśnionych i nadejściem bezklasowego społeczeństwa. W tej perspektywie Jezus nie zajmował się Kościołem, a raczej mówił o królestwie Bożym. Królestwo to oznacza bezklasowe społeczeństwo jako cel walki uciskanego ludu. Cel ten będzie osiągnięty, gdy proletariatu, to jest jego partii, socjalizm, odniesie zwycięstwo. Eklezjologia zyskuje tutaj na znaczeniu, i to w dialektycznej formie, którą ukazuje Biblia w przeciwstawieniu kapłana i proroka jako odpowiednik odróżnienia instytucji i ludu. Tenże dialektyczny wzorzec przeciwstawia instytucjonalny Kościół, Kościół urzędu (*Amtskirche*) Kościołowi ludu, który ciągle rodzi się z ludu i odpowiada intencjom Jezusa, Jego walce przeciw instytucji i jej instrumentom przemocy na rzecz nowego i wolnego społeczeństwa, które będzie k r ó l e s t w e m¹²⁹.

Zrępowmniane powyżej trzy kierunki biblijnej egzegezy z ostatnich stu lat dotyczącej relacji Jezusa i Kościoła mają niezliczoną liczbę

¹²⁸ Por. tamże, s. 129.

¹²⁹ Por. tamże, s. 130; J. Ratzinger widzi w tej formie egzegezy biblijnej Stary Testament przeciwstawiający się Nowemu, kapłaństwo prorocत्वu, jedną z przyczyn kryzysu kapłaństwa, [w:] tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, jw., s. 144nn; tenże, *O „Instrukcji o kościelnym powołaniu teologa”*, jw., s. 139nn.

odmian, które nadto zmieniają się nieustannie. Wskazują ogólnie na zapotrzebowanie danego czasu i epoki związane z poruszonym tematem. Trudno byłoby dyskutować z każdym takim przekonaniem. Potrzeba znalezienia albo też przypomnienia metody, która pozwalałaby jakby z góry, całościowo spojrzeć na te kłębiące się problemy. Istota odpowiedzi na wspomniane propozycje egzegetyczne będzie – p o p i e r w s z e – polegać na ich uwolnieniu z nieustannie zmieniających się ukierunkowań i uwarunkowań ideologicznych, które stanowią ich podstawę. To jest pierwsze kryterium hermeneutyczne, oparte na ufaniu w nieprzerwaną ciągłość pamięci i świadomości Kościoła, w którego posłudze słowa i sakramentów ciągle są żywe słowa i czyny Jezusa. Trwałość i istotowa niezmiennność Kościoła jest więc podstawowym fundamentem hermeneutycznym takiej egzegezy. Ta świadomość ciągłości i stałości potrzebuje wsparcia teologów, wskazujących na nowe aspekty ducha ludzkiego w konkretnym czasie. Bez nich misja Kościoła byłaby niemożliwa. Kościół potrzebuje w swojej refleksji doświadczenia historycznego, aby mógł łatwiej zmierzać do bardziej dogłębnego poznawania prawdy i dostrzegać jej nowe wymiary. Nie chce i nie może lekceważyć współczesnych dyskusji na temat Kościoła i jego miejsca w świecie. Nie można jednak zgodzić się na nieustanne „chwywanie” różnych opinii, spierających się ze sobą, sprzecznych, a nawet się zwalczających, a tym bardziej opartych na filozofiach niechętnych chrześcijaństwu.

To kryterium hermeneutyczne, oparte na świadomości Kościoła, którym jest ciągłość i niezmiennność jego misji, które jest także kryterium dla refleksji teologicznej, pomaga – p o d r u g i e – zauważyć niepochozące z Objawienia i często mu obce, a nawet wrogie, osobiste przemyślenia poszczególnych badaczy (teologów), wynikające ze zmienności ideologicznej. Oba te kryteria egzegezy, to wskazujące na usuwanie zmiennej ideologii i to drugie, oparte o zasadniczą świadomość ciągłości i niezmienności misji Kościoła, powinny być wzajemnie zintegrowane i pełnić wspomagającą funkcję w odkrywaniu zastosowania bogactw Kościoła we współczesności. To one mogą właściwie spełnić funkcję wspomnianego wglądu z wysoka (*Luftbildaufnahme*), pozwalającego ocenić wszystkie możliwości

współczesnej egzegezy i pomóc odróżnić w niej drogi od bezdroży¹³⁰. Spojrzenie to obejmuje odnowioną świadomość wydarzenia ewangelicznego ukazującego stosunek Jezusa do Kościoła, interpretację myśli eklezjalnej św. Pawła i ojców Kościoła.

2.2. Jezus a Kościół – współczesne problemy

Fundamentalnym problemem relacji pomiędzy Jezusem a Kościołem jest nie tylko ten związany z przypomnieniem historii odczytanej w Ewangeliach, a dotyczący zakładania przez Niego podwalin pod trwałą wspólnotę Kościoła. „Współczesne pytania – pisze J. Ratzinger – o relacje między Jezusem a Kościołem i kwestia pierwotnej formy Kościoła Nowego Testamentu są wynikiem aktualnych hipotez egzegetycznych, które praktycznie wykluczają możliwość adekwatnej odpowiedzi. Taka sytuacja rodzi niebezpieczeństwo bądź to wyboru rozwiązań wydających się być bardziej stosownymi, bądź sympatyzowania z opiniami pozostającymi jedynie w sferze pobożnych życzeń. Postawa taka byłaby jednak wyrazem całkowitego sceptycyzmu, ponieważ brak w niej wysiłków zmierzających do poznania i pełnienia woli Pana. Ponadto byłaby ona również przejawem kroczenia po omacku do tego, co wydaje się możliwe do osiągnięcia. W takim przypadku byłibyśmy ślepych przewodnikami ślepych” (por. Mt 15, 14)¹³¹.

J. Ratzinger radzi po prostu, aby w zamęcie pytań o tę podstawową samoświadomość Kościoła najpierw przypomnieć, jak to sam Jezus, jeśli tak można stwierdzić, „zakładał” Kościół i jaki tenże Kościół z Jego woli powstał¹³². W poszukiwaniach odpowiedzi na ten problem należy mieć na uwadze dwa pytania. Przed pierwszym stanął od samego początku powstający Kościół: kim właściwie był Jezus Chrystus, kim On jest. Poniekąd Kościół tenże żył tym poszuki-

¹³⁰ Por. tenże, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, jw., s. 127.

¹³¹ Tenże, *Kościół wspólnotą*, jw., s. 9; por. J. Meyer zu Schlochtern, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen*, jw., s. 152nn.

¹³² Tak sam uczynił, kiedy po zawirowaniach na temat Kościoła i jego misji, spowodowanych teologią wyzwolenia, „dokszałcał” biskupów brazylijskich, przypominając im podstawowe wiadomości z zakresu eklezjologii systematycznej, jakie są treścią każdego wykładu podstawowego na katolickich wydziałach teologicznych, por. tenże, *Kościół wspólnotą*, jw., s. 7.

waniem, czego efektem było powolne krystalizowanie się dogmatu chrystologicznego. Dynamiczny w swej misji Kościół zajmował się nie tyle sobą, ile Jezusem i treścią wyznania wiary Piotra: Jezus jest Chrystusem, Synem Boga żywego (por. Mt 16, 16). Gdy zaś zaczął bardziej zajmować się sobą, mniej wpatrywać w Jezusa, tracił swoją orientację i wpadał w ciężkie nieraz kryzysy. Pokusy te powtarzają się współcześnie w teologii, a przez nią w pastoralnej posłudze Kościoła.

J. Ratzinger stwierdza z całym przekonaniem, że „w najnowszej teologii rozwarła się przepaść między Jezusem a Kościołem – przepaść, która bynajmniej nie pozostaje tylko teorią, ale pociąga za sobą określoną postawę, wyrażającą się w dobrze znanym sloganie: «Chrystus – tak, Kościół – nie»”. A przecież „Kościół ukształtował się w tajemnicy Chrystusa – do tego stopnia, że wraz z Nim tworzy zasadniczo jedno misterium”¹³³. Znakiem takiej postawy jest m.in. przekonanie, że Jezusa można poznać, jak wszystkie inne rzeczywistości, za pośrednictwem nauki. Ratzinger zauważa, że nauka zawsze jest przydatna, ale w jej logice i metodzie nie ma możliwości stwierdzenia obecności lub nieobecności Jezusa Chrystusa pośród ludzi. Nie potrafi własnymi siłami przywracać przeszłości i odtwarzać osobistych relacji, może tylko stwierdzać i pieczętować odległość i nieobecność¹³⁴. Nasz autor przytacza w tym miejscu słynną wypowiedź Alberta Schweitzera (1875–1965): „Te badania miały dziwne koleje. Najpierw odkryły Jezusa historycznego w przekonaniu, że będzie można pokazać Go bez żadnych zmian naszym czasom jako Mistrza i Zbawcę. Zdjęły z Niego więzy, jakimi Go od wieków krępowały kościelne doktryny. Z radością patrzyły, jak nabiera rumieńców życia i dynamizmu postać, która – jak się wydawało – zaczęła się do nas zbliżać. Ale oto ten Jezus nie zatrzymał się w miejscu, przeszedł przez naszą epokę i wrócił do swojej”¹³⁵. Wniosek z tego jest jednoznaczny. Jak Jezus objawił się, został

¹³³ Tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, jw., s. 91; por. o przyczynach niezadowolenia z Kościoła u wielu współczesnych osób, a także o nieskuteczności jego reformy w: tenże, *Kościół wspólnotą*, jw., s. 87nn.

¹³⁴ Analizę problemu „Chrystus – tak, Kościół – nie” o nachyleniu pastoralnym (katechetycznym) podał J. Ratzinger w: *Chrystus a Kościół. Aktualne problemy teologii – konsekwencje dla katechezy*, [w:] tegoż, *Nowa pieśń dla Pana*, jw., s. 51–62.

¹³⁵ Tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, jw., s. 92.

poznany i przyjęty we wspólnocie uczniów, którzy byli zjednoczeni modlitwą *Ojcze nasz*, tak i dzisiaj do Jezusa może przyjść tylko ten, kogo pociągnie Ojciec (por. J 6, 44). Jezus wrósł w wiarę i tradycję ludu Bożego, Izraela, wyszedł poza jego literę i w Nim do Boga Izraela otwarło się wejście dla wszystkich narodów. Istniejący Lud Boży (Kościół) został odnowiony i otwarty dla całej ludzkości¹³⁶. Tym otwarciem jest nieustannie On sam. Kościoła nie ma bez Niego. Jezus zaś nie objawia się poza Kościołem. Więż ta, nierozdzielna, oparta jest na miłości i nieustannej rozmowie (modlitwie). Można ją nazwać tradycją, żywą pamięcią Kościoła, którą św. Jan Apostoł kilkakrotnie wyraził zwrotem: „my wiemy” (1 J 5, 18–20). Można przedstawić to jeszcze inaczej: „Tradycja Kościoła jest tym transcendentnym podmiotem, w którym jest obecna pamięć o przeszłości. Dlatego wraz z upływem czasu można jasno zobaczyć i lepiej zrozumieć, w świetle Ducha Świętego prowadzącego do prawdy (por. J 14, 26; 16, 13), to, co się przechowuje w pamięci. Ten postęp nie jest rodzeniem się czegoś nowego, lecz stanowi proces, w którym pamięć w c h o d z i w swe własne wnętrze”¹³⁷. Więż poznania religijnego Jezusa i Boga we wspólnocie Kościoła w żadnym przypadku nie usuwa osobistej odpowiedzialności rozumu. Zakłada ją i stwarza dla rozumu hermeneutyczną przestrzeń i wprowadza w całe swoje bogactwo teologiczne i historyczne i umożliwia właściwe zrozumienie. Ta pamięć Kościoła żyje bowiem z ciągle wzbogacającej się miłości całej wspólnoty, jak też z ciągłego oczyszczania się przez racjonalną krytykę. Eklezjalność teologii nie jest wcale poznawczym kolektywizmem, ale koniecznym warunkiem działania rozumu. Jezus i Kościół, misterium chrystologiczne i eklezjologiczne są nierozłączne w życiu i w poznaniu, w tym także w refleksji teologicznej¹³⁸. Zarysowane w ten sposób ogólne założenie wymaga zawsze przypomnienia bardziej szczegółowego.

¹³⁶ J. Ratzinger stwierdza, że pytanie, czy Jezus chciał założyć Kościół, nie odpowiada rzeczywistości historycznej ani teologicznej. Odpowiedź jest tutaj jedna: „Jezus odnowił już istniejący lud Boży i uczynił go nowym ludem przez włączenie do niego tych, którzy w Niego wierzą w Jego własnej wspólnocie (w Jego „Ciele”). Dokonał tego w chwili, w której przekształcił swą śmierć w akt modlitwy, w akt miłości, czyniąc tym sposobem dar z siebie”, tamże, s. 98.

¹³⁷ Tamże, s. 99–100.

¹³⁸ Por. tamże, s. 100.

2.3. Jezus a Kościół – świadectwo ewangeliczne

Podstawowym tematem misji Jezusa było przychodzenie Królestwa Bożego. Podkreśla to z naciskiem J. Ratzinger, jako sprawę o podstawowym znaczeniu. Podaje przy tym powtarzaną w opracowaniach pochodzących z różnych okresów swej twórczości teologicznej statystykę, według której w Nowym Testamencie termin Królestwo Boże (niebieskie) pojawia się 122 razy, z czego 99 razy w Ewangeliach synoptycznych, gdzie 90 to słowa wypowiedane przez samego Jezusa¹³⁹. Nie ma i nie może być konfliktu pomiędzy głoszonym przez Jezusa Chrystusa nadchodzącym Królestwie Bożym a organizowanym przez Niego Kościołem¹⁴⁰. Z doświadczenia historycznego można zrozumieć pełen ironii, ale też żalu okrzyk A. Loisy'ego, że Jezus zapowiadał Królestwo, a przyszedł Kościół¹⁴¹. Egzegeza nauki i zachowania Jezusa wskazuje, że to On sam utożsamiał Królestwo. Głosząc Królestwo, wskazywał, że ono już nadeszło, bo nadszedł Bóg: On sam jest tą bliskością Boga. Tam, gdzie jest Jezus, jest Królestwo¹⁴². Stwierdzenie A. Loisy'ego, często powtarzane również obecnie, nie jest oparte na odczytaniu treści Ewangelii i dlatego nie może być brane pod uwagę w analizie teologicznej¹⁴³. Jednakże nie może być zapomniane, gdyż powraca z nieustannie wielką natarczywością, domagając się właściwego wyjaśnienia opartego na dogłębnej analizie treści biblijnej. A ta, przypominając w wielkim skrócie, mówi, że przeciwstawienie Królestwa Bożego i Kościoła jest bezsensowne, gdyż według poj-

¹³⁹ Por. tenże, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, jw., s. 130; Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, s. 52.

¹⁴⁰ Teologiczny opis stosunku Chrystusa i Kościoła por. J. Meyer zu Schlochtern, *Sakrament Kirche*, jw., s. 158–165.

¹⁴¹ Por. J. Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, jw., s. 130.

¹⁴² Tenże, *Kościół wspólnotą*, jw., s. 14n.

¹⁴³ Ratzinger przyznaje, że sam przyczynił się do popularyzacji tego powie-
dzenia, zwłaszcza w wykładach i w artykule o Kościele w *Lexikon für Theologie
und Kirche*, modyfikując go i ubogacając myślami zaczerpniętymi od E. Petersona
i H. Schliera. Niestety, jak stwierdza, powiedzenie to było wykorzystywane, także
z powołaniem się na niego samego, nawet w bardziej radykalnym znaczeniu, niż
stało się to u A. Loisy'ego. Tak stało się np. w wypadku L. Boffa w jego wielce kon-
trowersyjnej pozycji *Chiesa: carisma e potere*, Roma 1983, por. J. Ratzinger, *Vom
Wiederauffinden der Mitte*, jw., s. 130n.

mowania żydowskiego do istoty Królestwa Bożego należy zbieranie i oczyszczanie ludzi dla tego Królestwa. Tak działo się w przepowiadaniu proroków w powygnaniowym okresie, tak też czynił w swoim posłaniu Jan Chrzciciel¹⁴⁴. Temat „królestwa Bożego” przenika całe przepowiadanie Jezusa i dlatego należy widzieć je w kontekście całej Ewangelii. Jezus zawsze mówił o nim jako Syn, to znaczy, że w tle Jego przesłania zawsze znajduje się Jego relacja z Ojcem. Jezus więc zawsze mówi o Bogu. A ponieważ On sam jest Bogiem-Synem, całe Jego przepowiadanie jest zwiastowaniem Jego tajemnicy o obecności Boga w Jego bycie i w Jego własnych czynach¹⁴⁵. „Musimy ostro zaznaczyć, cytuje J. Ratzinger J. Jeremiasa, że jedynym sensem całej działalności Jezusa jest gromadzenie ostatecznego Ludu Bożego”¹⁴⁶.

Celem przepowiadania Królestwa Bożego było więc zbieranie rozproszonych ludzi w jedną wspólnotę o charakterze rodzinnym, w której by wszyscy rozpoznali w Bogu Ojca, a w Nim, Jezusie Chrystusie, Synu, odnaleźli się jako dzieci (por. Mk 10, 13–16). Pośród badaczy teologii Nowego Testamentu istnieje powszechna zgoda, że Jezus w swoim przepowiadaniu i czynach nigdy nie był sam. Wygłaszał je i spełniał dla innych i wobec innych, z których podstawową rolę spełniała stała grupa dwunastu i siedemdziesięciu (dwu) uczniów. Oni byli pierwszymi rozproszonymi, których Jezus zgromadził (por. Mt 12, 30; J 11, 52) i na nich skoncentrował gromadzenie nowego ludu, jakby na pierwszych położonych kamieniach. I uczniowie byli też najczęściej tymi, przez których ludzie mogli spotkać się z Jezusem. Przedstawiając grupę pierwszych uczniów Jezusa, J. Ratzinger dorzuca, jak to stwierdza, „dwa małe dopowiedzenia”, mające znaczne konsekwencje teologiczne¹⁴⁷. Pośród wielu obrazów, w jakich Jezus przedstawiał zbierany wokół siebie nowy lud – owczarnia, zaproszeni na ucztę, winnica, winna latorośl, mieszkanie Boga – na pierwszy plan wysuwał pojęcie Bożej rodziny. Było to widoczne we wszystkich obrazach Boga, któremu Jezus przywracał w sercach ludzi godność

¹⁴⁴ Por. J. Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, jw., s. 131.

¹⁴⁵ Por. małą sumę nauki o Królestwie Bożym w: Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, s. 51–63.

¹⁴⁶ Cyt. za: J. Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, jw., s. 131.

¹⁴⁷ Tenże, *Kościół wspólnotą*, jw., s. 15; tenże, *Das neue Volk Gottes*, jw., s. 77n.

i pozycję Ojca. Odpowiednikiem tego była stała formacja uczniów, jak i szerokich mas słuchaczy, której wynikiem miało być przyswojenie sobie przez nich postawy dziecka wobec Boga (por. Mk 10, 13–16). Wraz z pojawieniem się uczniów „zostaje przez Jezusa zapoczątkowany nowy l u d B o ż y ; znaczy to, że ich powołanie jest z punktu widzenia teologii początkiem K o ś c i o ł a”¹⁴⁸.

W fundamencie chrystologicznych rozważań J. Ratzingera, pośród wielu znanych tytułów będących punktem wyjścia do opisu tajemnicy Jezusa Chrystusa znajduje się pojęcie „syna”, wzięte z wyznania Piotra: „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego” (Mt 16, 16). „Jeśli Kościół – pisze J. Ratzinger – sprowadza do tych słów wielowątkową strukturę tradycji, nadając tym samym ostateczną prostotę treści chrześcijańskiej prawdy, to nie miała to być oczywiście prostota upraszczania i redukcji. W słowie „Syn” zawarta jest owa prostota, która jest równocześnie głębią i czymś wszechobejmującym. Słowo „Syn”, rozumiane jako zasadnicze wyznanie, oznacza, że w słowie tym dany jest klucz do interpretacji, który wszystko inne czyni przystępnym i zrozumiałym [...]. Nazwanie Jezusa „Synem” nie oznacza włożenia nań mitycznego złota dogmatu (jak to twierdzi się od czasów Reimarus, 1694–1768); jest to najciszejsza zgodność z centrum historycznej postaci Jezusa. Wspólne świadectwo Ewangelii zgodne jest bowiem co do tego, że słowa i czyny Jezusa wynikały z Jego najgłębszego, wspólnego przebywania z Ojcem, a po trudach dnia szedł On zawsze n a g ó r ę , aby modlić się samotnie”¹⁴⁹. Pomijając obszerne analizy znaczenia tego rodzaju założenia¹⁵⁰, można uzasadnić znaczenie osadzenia chrystologii na tym terminie. Istotą bycia synem jest relacja z ojcem. Jezus objawił to w pełnieniu woli Ojca, co jednoznacznie potwierdza Ewangelia, a jednym ze znaków synostwa była Jego modlitwa, rozmowa z Ojcem¹⁵¹.

¹⁴⁸ Tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, jw., s. 33.

¹⁴⁹ Tenże, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, jw., s. 16; por. tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, jw., s. 18nn.

¹⁵⁰ Por. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, jw., s. 71nn; Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, jw., s. 280nn.

¹⁵¹ „...główny teologiczny tytuł Jezusa brzmi: *Syn*. Jakkolwiek byśmy rozstrzygnęły pytanie, w jakim stopniu określenie to znalazło swoje językowe sformułowanie już w ustach samego Jezusa, to niewątpliwie stanowi ono próbę ujęcia

W ogólnie przyjętej myśli eklezjologicznej, także w obszarze teologii katolickiej, motyw „bycia Synem” i wynikającej z tego „rozmowy-modlitwy” z Ojcem nie jest częsty. Dla J. Ratzingera okazuje się ona istotnym czynnikiem, bo nadaje pojęciu Kościoła i świadomości wierzących odpowiedni, niepowtarzalny rodzinny charakter. Pierwszy gromadzący się z Jezusem Jego Kościół, stały krąg uczniów, zwanych dwunastoma, jest powołany podczas modlitwy. J. Ratzinger wskazuje na to wydarzenie, gdyż w ich „symbolicznej liczbie zawarta jest wskazówka co do nowego ludu Bożego, którego oni z pewnością stali się filarami. Wraz z nimi w symbolicznym i zarazem całkowicie realnym goście Jezusa objawił się nowy l u d B o ż y, to znaczy ich powołanie uważane jest z teologicznego punktu widzenia za początek K o ś c i o ł a . Według Łukasza noc poprzedzającą to wydarzenie spędził Jezus na górze, modląc się: powołanie bierze się z modlitwy, z rozmowy Ojca z Synem. Kościół rodzi się w modlitwie, w której Jezus oddaje się Ojcu, a Ojciec wszystko przekazuje Synowi. W tej najgłębszej łączności Syna z Ojcem ukryte jest prawdziwe i wciąż nowe źródło Kościoła, które jest jednocześnie jego zasadniczym fundamentem (por. Łk 6, 12–17)¹⁵². Kontynuacja tej myśli znajduje się w prośbie uczniów o nauczenie modlitwy. „Własny porządek modlitwy w religijnych grupach jest bowiem istotnym znakiem rozpoznawczym ich wspólnoty¹⁵³. Modlitwa ta będzie wskazywała na charakter uczniów Jezusa, którzy zrodzeni z modlitwy Jezusa, razem z Nim będą nieustannie otwarci na Boga.

w jednym słowie całościowego wyrażenia, jakie sprawiało Jego życie. Kierunek tego życia, punkt wyjścia i punkt docelowy, które je kształtowały, zwały się: *Abba – drogi Ojcze*. Jezus nigdy nie miał poczucia, że jest sam: aż do ostatniego krzyku na krzyżu jest On całkowicie ukierunkowany na tego Drugiego, którego nazywa Ojcem. Tylko tym należy tłumaczyć fakt, że jako Jego właściwy tytuł przyjęły się ostatecznie nie takie określenia, jak Król, Pan czy podobne, wyrażające atrybuty władzy, lecz słowo, które moglibyśmy przełożyć też jako *Dziecko*, J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, jw., s. 72–73.

¹⁵² Tenże, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, jw., s. 17; por. tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, jw., s. 33n.

¹⁵³ J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*. I, Gütersloh, 1971, s. 167: cyt. za: J. Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, jw., s. 132.

Wspomniana tworzona grupa uczniów nie była bezpostaciowa czy nieokreślona. Miała swoje zadanie: Jezus ustanowił dwunastu, aby Mu towarzyszyli, aby mógł wysyłać ich na głoszenie nauki i by mieli władzę wypędzania złych duchów (por. Mk 3, 14n). Zaś symbolika liczby d w u n a s t u nawiązuje do historii Izraela i wskazuje na nowy lud Boży, w którym Jezus będzie wypełniał obietnice zbawienia dla wszystkich ludzi wszystkich czasów. Liczba ta jest tak ważna, że po zdradzie Judasza zostaje po zmartwychwstaniu Jezusa uzupełniona (por. Dz 1, 15–16). J. Ratzinger zwraca uwagę, że dopiero po zmartwychwstaniu Jezusa dwunastu otrzymuje tytuł apostołów. „Przed zmartwychwstaniem nazywano ich po prostu Dwunastoma”¹⁵⁴. Godne uwagi jest odniesienie modelu powołania uczniów przez Jezusa do tradycji kapłańskiej i prorockiej Starego Testamentu, rzadko zauważanej przy omawianiu tego tematu. „Należy rozważyć sformułowanie «ustanowił Dwunastu», które brzmi dla nas trochę dziwnie. W rzeczywistości ewangelista posługuje się tu terminem zaczerpniętym ze Starego Testamentu, gdzie oznacza on ustanowienie kogoś kapłanem (por. 1 Krl 12, 31; 13, 33), a funkcję Apostoła nazywa posługą kapłańską. Następnie wybrani zostają wymienieni z imienia, co stanowi nawiązanie do proroków Izraela, których Bóg powołuje imiennie. W ten sposób posługa apostołska ukazuje się tu jako połączenie misji kapłańskiej z prorocką”¹⁵⁵. Mogą ją wypełniać, gdy będą Mu towarzyszyli i aby mógł ich wysyłać na głoszenie nauki. Dwunastu musi być z Jezusem, aby Go jak najlepiej poznać w Jego jedności z Ojcem, a tym samym stać się świadkiem Jego tajemnicy. Towarzystwo Jezusowi warunkuje przyjęcie od Niego posłania. Uczą się Go, bo to On sam cały jest misją¹⁵⁶. Pójdą w Jego imieniu i z Jego mocą, aby nieść światło słowa Ewangelii i wypędzać złe duchy (por.

¹⁵⁴ Tamże, s. 132.

¹⁵⁵ Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, jw., s. 148. Nawiązanie do starotestamentowych źródeł powołania dwunastu ma istotne znaczenie dla wskazania na kulturowy charakter kapłaństwa nowotestamentowego, por. J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół*, jw., s. 144nn.

¹⁵⁶ Por. J. Ratzinger, *Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche*, [w]: tegoż, *Das neue Volk Gottes*, jw., s. 97; Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, jw., s. 149n.

Mk 3, 14nn; Mt 10, 1)¹⁵⁷. „Symbolika Dwunastu posiada więc wyjątkowe znaczenie: jest to liczba synów Jakuba, liczba plemion Izraela. Przez utworzenie kręgu Dwunastu Jezus staje się protoplastą nowego Izraela, którego początek i fundament tworzy dwunastu uczniów. W bardziej precyzyjny i dokładny sposób nie można było wyrazić początku nowego ludu, który nie tworzy się na fundamencie fizycznego pochodzenia, ale na «współbyciu» (*Mitsein*) z Jezusem, co sami otrzymali i do czego też zostali posłani. Tutaj też objawia się temat jedności i wielości, który ma swoją zasadę w nierozdzielnej jedności Dwunastu i który tylko Dwunastu może wypełnić w swoim posłaniu i który stanowi dominantę punktu widzenia nowego ludu Bożego¹⁵⁸. Podobnie jest też i z liczbą siedemdziesięciu (siedemdziesięciu dwu) uczniów, wyrażającą według tradycji rabinistycznej liczbę narodów świata – ukazuje zamierzenia Jezusa wobec całej ludzkości: nowy Izrael ma objąć wszystkie narody ziemi¹⁵⁹. Fakt powstania w Aleksandrii greckiego tekstu Starego Testamentu zwanego Septuagintą może być tłumaczony jako fakt, że święta księga Izraela stała się Biblią wszystkich narodów¹⁶⁰.

Osobne znaczenie miał według Ratzingera świątynny kult Izraela, w którym Jezus brał udział z uczniami, a później nowy kult, który On sam stworzył, a którego początek można uznać w słowach nauczonej przez Niego modlitwy *Ojciec nasz*, jak też i we wspólnych modlitwach odmawianych razem z uczniami. Działanie Jezusa wskazuje na świadome tworzenie nowego kultu, zwłaszcza przez przekształcenie Paschy, który będzie prowadził do wyłączenia Jego uczniów ze wspólnoty świątynnej, a tym samym do ostatecznego utworzenia ludu Nowego Przymierza. Jak bowiem w przeszłości stary Izrael czcił w świątyni swoje własne centrum i poręczenie swojej jedności i we wspólnym świątowaniu Paschy realizował w sposób żywy tę jedność, tak teraz

¹⁵⁷ J. Ratzinger zwraca uwagę na szczególne znaczenie posłania uczniów do wędziania złych duchów, czyli do egzorcyzmowania świata, a przez to przywracanie światu rozumności, racjonalności, por. Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, jw., s. 150nn.

¹⁵⁸ J. Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, jw., s. 133.

¹⁵⁹ Tenże, *Kościół wspólnotą*, jw., s. 17.

¹⁶⁰ Por. tenże, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, jw., s. 133.

nowa uczta powinna być węzłem jedności nowego ludu Bożego¹⁶¹. I już nie będzie potrzeby jakiegoś środka (centrum) w postaci zewnętrznej świątyni... Stanowiące centrum uczty Ciało Pana jest jedyną nową świątynią, która jednoczy chrześcijan o wiele doskonalej, niż by to mogła czynić świątynia zbudowana z kamieni. To, co powiedziano o starej Passze, staje się bardziej skuteczne i realne w nowej, która nie tylko była źródłem i centrum początku nowego ludu Bożego, ale nim jest i pozostaje¹⁶². Kiedy Jezus mówił o odbudowie świątyni po trzech dniach i zastąpieniu jej trwalszą (por. Mk 11,4, 58 i Mt 26, 61; Mk 15, 29 i Mt 27, 40; J 2, 19), to myślał o świątyni swego przemienionego Ciała. Oznaczało to, że Jezus zwiastował upadek starego kultu, a tym samym starego zbawczego ludu (*Heilsvolk*) i starego porządku zbawienia, i ogłosił nowy, wyższy kult, którego centrum będzie Jego własne przemienione Ciało¹⁶³. Prosta analiza treści ewangelicznej jednoznacznie wskazuje, że ustanowienie przez Jezusa Eucharystii w wieczór poprzedzający Jego mękę nie może być rozumiane jako wydarzenie jednorazowe i wyizolowane. Jest ono finałem i konkretyzacją Jego zamiarów, tj. powołania nowego ludu i zawarcia nowego i wiecznego przymierza z Bogiem. Można powiedzieć, że przez ustanowienie Eucharystii Jezus włączył dwunastu w swój stosunek do Ojca, a przez to także w swoją misję, skierowaną na całą ludzkość wszystkich miejsc i wszystkich czasów. Dzięki zjednoczeniu z Ciałem i Krwią Jezusa uczniowie ci stają się *l u d e m*, co jest równoznaczne ze zjednoczeniem z Bogiem. Starotestamentowa idea przymierza otrzymuje nowy wymiar: zjednoczenie z Ciałem Chrystusa. Logika tego wywodu każe J. Ratzingerowi stwierdzić, że naród Nowego i Wiecznego Przymierza staje się takim przez uczestnictwo w Ciele i Krwi Chrystusa. Eucharystia jako trwały początek i centrum Kościoła jednoczy owych „wielu”, którzy stają się ludem w jednym Panu i w Jego jednym Ciele jednym ludem i jednym ciałem, na czym buduje się też jedność Kościoła. Tylko dlatego może on nazywać się Ludem Bożym,

¹⁶¹ Por. tenże, *Pascha Jezusa i Kościoła. Medytacja na Wielki Czwartek*, [w:] tenże, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, jw., s. 101nn; tenże, *Bóg jest blisko nas: Eucharystia – centrum życia*, jw.

¹⁶² Por. tenże, *Das neue Volk Gottes*, jw., s. 79.

¹⁶³ Por. tamże, s. 79n.

bo przez wspólnotę z Chrystusem otwiera się jego odniesienie do Boga, którego człowiek nie może sam z siebie wytworzyć (ustanowić)¹⁶⁴.

J. Ratzinger przyznaje, że wiele inspiracji dla powyższych przemyśleń czerpał z treści eklezjologii eucharystycznej, jaką w XX wieku uprawiali teologowie prawosławni, zwłaszcza N. Afanasjew, A. Schmémann i L. Hertling¹⁶⁵. Poznał u nich, zwłaszcza u Hertlinga, bardzo dogłębne poszukiwania dotyczące zagadnienia komunii i prymatu w Kościele pierwszego tysiąclecia. Zostało tu przypomniane m.in. zagadnienie tzw. komunikowania, czyli możliwości sprawdzania pomiędzy poszczególnymi wspólnotami kościelnymi, czy przybyły z innej gminy jest prawdziwie wiernym jej członkiem, a nie heretykiem. Chrześcijanin podróżujący do innej wspólnoty zaopatrzone był w list komunijny od swego biskupa, zaświadczający o członkostwie w Kościele, przez co „nie był obcym” w innym Kościele lokalnym. Biskupi zaś wzajemnie przekazywali sobie listy swoich prawowitych wiernych, aby móc sprawdzić obcych i chronić się przed nadużyciami. Nade wszystko taki indeks przysługiwał Rzymowi, a oparty był na powszechnie uznawanej zasadzie: kto komunikował (był w łączności) z Rzymem, komunikował z prawdziwym Kościołem; z kim Rzym nie komunikował, ten nie należał do prawdziwej *communio*, nie należał w pełnym sensie do Ciała Chrystusa. Rzym, miasto apostołów Piotra i Pawła, przewodził w ogólnej *communio* Kościoła, biskup Rzymu konkretyzował i reprezentował jedność, którą Kościół otrzymywał z jednej Uczty Pana¹⁶⁶. Jedność Kościoła, jak wnioskuje z powyższego J. Ratzinger, nie opiera się w pierwszym rzędzie na tym, że posiada jednolitą centralną władzę, ale na tym, że żyje z jednej Uczty Chrystusa Pana. Ta jedność Chrystusowej Uczty jest porządkowana przez biskupa Rzymu i w nim ma swój najwyższy punkt jedności, który jedność tę konkretyzuje, gwarantuje i zapewnia jej czystość. Kto się

¹⁶⁴ Por. tenże, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, jw., s. 135.

¹⁶⁵ Por. tenże, *Eklezjologia Konstytucji „Lumen gentium”*, jw., s. 118; por. przypis 9 [w:] tegoż, *Das neue Volk Gottes*, jw., s. 207.

¹⁶⁶ J. Ratzinger przytacza myśli z przyczynku L. Hertlinga *Communio und Primat – Kirche und Papstum in der christlichen Antike*, „Una Sancta” 17 (1962), s. 91–125, opublikowany po raz pierwszy w *Miscellanea Historiae Pontificae*, Roma 1943, por. J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, jw., s. 88; por. tenże, *Gesamtkirche und Teilkirche. Der Auftrag des Bischofs*, [w:] tegoż, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, jw., s. 205.

z nią nie łączy, sam się oddziela od pełnej *communio* niepodzielnego Kościoła. Teologicznym miejscem prymatu jest więc Eucharystia, w którym urząd i duch, prawo i miłość mają swoje centrum i wspólny punkt wyjścia. Podstawowe funkcje Kościoła jako znaku wiary i tajemnicy wiary mają także w Eucharystii swoje miejsce. Kościół jest przeto ludem z Ciała Chrystusa, gdzie pojęcie „Ciało Chrystusa” musi być rozumiane zawsze w pełnym sensie, przekazanym przez tradycję biblijną i ojców Kościoła. Dlatego też zadaniem chrześcijan jest nieustanne zmaganie się, aby Kościół nie zgubił nigdy swojej pełni: miłości, w której sprawuje się i wypełnia codzienne tajemnica Ciała Pańskiego¹⁶⁷.

Dokonując małego podsumowania tych myśli w perspektywie eklezjologicznej, można powiedzieć, że sprawowanie (świętowanie) Eucharystii daje podstawę pojęciu Ciała Chrystusa, chroni go przed spirytualistycznym rozmyciem, zapewnia mu „cielesną” rzeczywistość, tj. widzialną (sakramentalną) strukturę (*Ordnung*). Jednocześnie wyklucza jurystyczną sztywność, a przez swoją pełną mocy dynamikę wpływa na wewnętrzną, osobową realizację bycia chrześcijaninem. Nie ma tutaj żadnego faktu rozdziału na prawo i miłość, na widzialny i niewidzialny Kościół. W Eucharystii Kościół odnajduje swoje centrum (*Mitte*), w którym spotykają się tak często rozdzielane jego strony¹⁶⁸. W niej znajduje też rozwiązane współcześnie ważny temat: Kościół uniwersalny a Kościoły lokalne. Wiele celebracji, w których urzeczywistnia się jedna Eucharystia, wskazuje na wielopostaciowość Kościoła, jest wyrazem obecności jednej i tej samej tajemnicy. Bo Kościół jest wszędzie, gdzie jest Eucharystia, a jest zawsze obecny w całości swojej osoby i posłania¹⁶⁹. Jezus uczynił Kościół, tj. nową widzialną wspólnotę zbawienia. Pojmował ją jako nowego Izraela, nowy lud Boży, który swoje centrum ma w sprawowaniu Eucharystii, z której powstał i w której ma trwały ośrodek życia. Inaczej mówiąc: nowy lud Boży jest ludem z Ciała Chrystusa i Ciałem Chrystusa¹⁷⁰.

¹⁶⁷ Por. tenże, *Das neue Volk Gottes*, jw., s. 88n.

¹⁶⁸ Por. tamże, s. 87.

¹⁶⁹ Por. tenże, *Prawda w teologii*, jw., s. 99.

¹⁷⁰ Por. tenże, *Das neue Volk Gottes*, jw., s. 80.

2.4. Samookreślenie Kościoła jako ἐκκλησία

Założona przez Jezusa nowa wspólnota już w pierwszym pokoleniu swego rozwoju została nazwana przez samych jej członków terminem ἐκκλησία¹⁷¹. Pytanie o wybranie właśnie tego terminu jest bardzo zasadne, gdyż miał on wyrażać jego tożsamość kultową, prawną, a także i polityczną. Pytanie to jest wzmacniane faktem wielkiej ilości określeń, jakie tradycja biblijna stosowała na określenie wspólnoty ludzi z Bogiem¹⁷², z których to określeń najbliższe wspólnocie Jezusa z uczniami stały się *l u d B o ż y i C i a ł o C h r y s t u s a*¹⁷³. Użyty przez Septuagintę termin ἐκκλησία (w języku łacińskim: *ecclesia*) miał oddać starotestamentowe pojęcie *kahal* (święte zwołanie przez Jahwe), oznaczające zebranie ludu Izraela na Synaju (por. Pp 23; 3 Krl 8; Ps 22, 26)¹⁷⁴. Zebranie synajskie, „aby słuchać obwieszczenia Boga i twierdząco (tak) nań odpowiadać” przez wszystkich członków społeczności, także kobiety i dzieci, zostało przyjęte jako wzór i norma wszystkich następnych zwołań religijnych. W historii Izraela, zwłaszcza w przedłużającym się okresie rozproszenia i niewoli, coraz bardziej centralną ideą stawała się nadzieja na bycie *kahal* Boga przez nowe jego zebranie i założenie. Wyrażała to tradycja późnożydowskiej modlitwy o to zebranie i uwydatnienie tej ἐκκλησία¹⁷⁵. Przez wybranie tego określenia nowa wspólnota oświadcza, że powyższa modlitwa znajduje wypełnienie w ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Chrystusie, który stanowi żywy Synaj. Zgromadzeni przez Niego są świadomi, że z Nim tworzą zgromadzenie ludu Bożego (por. Hbr 12, 18–24). W tej świadomości ἐκκλησία, zapoczątkowanej przez Chrystusa i kontynuowanej przez Ducha Świętego, wierni odkrywają swoją dynamikę i centrum w udzielającym się im Chrystusie w swoim

¹⁷¹ Por. tenże, *Was ist Kirche?*, [w:] tegoż, *Das neue Volk Gottes*, jw., s. 107n; tenże, *Kirche*, LThK VI 1961, 174nn.

¹⁷² Por. przypomniane przez Vaticanum II biblijne obrazy Kościoła, LG 6–7.

¹⁷³ Por. J. Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, jw., s. 136.

¹⁷⁴ W Grecji terminem ἐκκλησία oznaczano zebranie ludu – mężczyzn (*demoi*) jako pewnej siły politycznej – z wykluczeniem kobiet i dzieci – w celu podejmowania decyzji, co należy czynić, por. tamże, s. 136n; tenże, *Kirche, Ökumene und Politik*, jw., s. 25n.

¹⁷⁵ Tenże, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, jw., s. 137.

Ciele i Krwi. Samookreślenie (samoświadomość) tego nowego ludu jako ἐκκλησία określa historiozawczą ciągłość jego Przymierza, ale również – począwszy od tego wydarzenia – całkowitą nowość tajemnicy Chrystusa. Jeśli początkowo „Przymierze” wyrażało w istocie „Prawo”, sprawiedliwość, to ostatecznym wymiarem jego nowości jest „nowe Prawo”, miłość, której miarę postawił Chrystus w swoim wydaniu się na krzyżową śmierć¹⁷⁶.

Termin ἐκκλησία wyraża w Nowym Testamencie zarówno zgromadzenie kultowe w wymiarze lokalnej wspólnoty, jak też i w największym geograficznym wymiarze jedyny Kościół Jezusa Chrystusa. Oba te wymiary, lokalny i powszechny, są połączone wątkiem chryzologicznym, konkretyzującym się w zgromadzeniu wierzących na jednej uczcie Pana. On jest bowiem tym Panem, który w swojej Ofierze zbiera swój jeden i jedyny lud: na każdym miejscu jest to zgromadzenie tego Jednego. Potwierdza to św. Paweł w swojej nauce o chrzcie świętym jako przyobleczeniu się w Chrystusa, gdzie chrześcijanie nie są jeden obok drugiego, ale „jesteśmy jednym w Jezusie Chrystusie” (Ga 3, 16.26–29). Ostatecznym celem zgromadzenia jest jedność z Synem, która umożliwia wejście w jedność z samym Bogiem, aby On był wszystkim we wszystkich (por. 1 Kor 15, 28)¹⁷⁷.

Wybór pojęcia ἐκκλησία na nazwę wspólnoty wierzących w Chrystusa jest według J. Ratzingera przejawem decyzji teologicznej stosowanej do określenia podstawowych zamierzeń orędzia Jezusa. Podpowiada to wynik analizy teologicznej Kościoła w Dziejach Apostolskich, określanej mianem eklezjologii narracyjnej, ukazującej dynamikę jego drogi przez historię pod kierownictwem Ducha Świętego, przedstawionej w trzech wielkich obrazach¹⁷⁸. Pierwszy z nich, przebywanie uczniów Jezusa zebranych z Maryją w sali Wieczernika i ich zgodne trwanie na modlitwie przed zesłaniem Ducha Świętego

¹⁷⁶ Por. tamże, s. 137.

¹⁷⁷ Por. tamże, s. 138; zob. także odpowiedź J. Ratzingera na sugestie H. Künga o znaczeniowej tożsamości pomiędzy słowami *ekklesia* (Kościół) a *concilium* (sobór), prowadzącej do stwierdzenia, że Kościół byłby nieustannym Bożym soborem na świecie, por. tenże, *Eucharystia – communio – solidarność*, jw., s. 122n.

¹⁷⁸ Por. tenże, *Kościół wspólnotą*, jw., s. 27n; tenże, *Komunia, wspólnota, posłannictwo*, [w:] tegoż, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, jw., s. 69; tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, jw., s. 100nn.

(por. Dz 1, 13n), to prawdziwy *kahal*, zgromadzenie utworzone przez Przymierze mające konkretny porządek prawny, a jego aktywność wyraża się w zwróceniu ku Bogu żywemu i dyspozycyjności wobec Jego woli. Liczba 120 zebranych jest analogią do dwunastu w kontekście sakralności i obietnicy, jak też wezwanie do wzrostu i rozwoju. W tym zgromadzeniu od samego początku swoją rolę wypełnia Piotr jako rzecznik i przewodnik, także w decyzji o uzupełnieniu dwunastu przez wybór Macieja, a zarazem jako ten wypełniający funkcję umacniania braci w wierze, powierzoną mu przez Pana Jezusa (por. Łk 22, 32). W działaniu tej wspólnoty nie ma podobieństwa do parlamentu: jest to wspólnota modląca się, przez co zdana jest na działanie Boga jako prawdziwy Jego *kahal*¹⁷⁹.

Drugi obraz jest wzięty z Dziejów Apostolskich i mówi o wspólnocie stanowiącej już pierwszy Kościół: „Trwali oni w nauce Apostołów i w wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwie” (Dz 2, 42). W ten sposób jest przedstawiony najstarszy Kościół, wzorcową postać Kościoła wszystkich czasów. Ważne są tutaj cztery stwierdzenia, w których określa się istota tego Kościoła: trwanie w nauce apostołów, trwanie we wspólnocie między sobą, trwanie w łamaniu chleba i trwanie w modlitwie. Są to pojęcia odpowiadające podstawowym komponentom wspólnoty Wieczernika przyjmującej Ducha Świętego, a wyrażane już w konkretnym świadectwie życia. Każdy z tych komponentów zawiera w sobie bardzo bogatą treść i stanowi temat sam w sobie¹⁸⁰. Trwanie wierzącego w nauce apostołów jest konkretnym sposobem jego trwałej obecności w Kościele, którego centrum znajduje się w modlitwie i w ł a m a n i u c h l e b a , w Eucharystii. Eucharystia nie jest tutaj wyizolowaną formą kultu, ale sposobem życia także i w społecznym wymiarze uczestniczących w niej chrześcijan¹⁸¹. Dla J. Ratzingera stanie się to wskazaniem na korzenie czterech znamion

¹⁷⁹ Por. tenże, *Kościół wspólnotą*, jw., s. 28.

¹⁸⁰ J. Ratzinger wskazuje na bogatą literaturę egzegetyczną i teologiczną na temat Dz 2, 42, por. tenże, *Komunia, wspólnota, posłannictwo*, jw., s. 95; tenże, *Communio*, [w:] tenże, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, jw., s. 56nn.

¹⁸¹ Por. tenże, *Communio*, jw., s. 57; tenże, *Kościół trwa jako liturgia i w liturgii. Homilia do Dz 2, 42*, [w:] tenże, *Bóg jest blisko nas: Eucharystia – centrum życia*, jw., s. 139nn.

Kościół, zaznaczonych w tradycji w tekście symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego¹⁸².

Pomiędzy tymi dwoma obrazami należy postawić scenę zesłania Ducha Świętego w znakach wiatru i ognia (por. Dz 2, 2n)¹⁸³. Jest to przeciwieństwo babilońskiego światowego uniformizmu, sprowadzającego się do panowania i podporządkowania sobie, a przez to prowokującego nienawiść i podział. Boży Duch jest miłością, która tworzy poczucie samoświadomości i jedność w wielości, gdzie odmienność języków, zwykle uważana za utrudnienie jedności, jest ubogaceniem. Duch Święty zstępuje na społeczność zjednoczoną z apostołami i trwającą na modlitwie. Uwidacznia się tutaj prawdę o świętości Kościoła. Świętość ta nie jest owocem własnego wysiłku ludzi, ale darem z łaski nawrócenia. W tym obrazie widać, że Kościół od swych narodzin był apostołski, święty, jeden i katolicki, a więc powszechny. Będzie on żył i rozwijał się w różnych Kościołach lokalnych, ale zawsze stanowiących jeden Kościół. W opisie Łukaszowym widać wyraźnie, jak to podkreśla J. Ratzinger, pierwszeństwo ontologiczne i chronologiczne Kościoła powszechnego przed Kościołami lokalnymi¹⁸⁴.

Dynamika katolickości Kościoła w opisie zesłania Ducha Świętego antycypuje całą jego przyszłą historię. Przez wymienienie języków i narodów odbiorców głoszonego przez apostołów słowa św. Łukasz posłużył się hellenistycznym schematem dwunastu narodów, wyrażającym liczbę krajów imperium Aleksandra Wielkiego, którą to liczbę uzupełni w zakończeniu *Dziejów* trzynasty naród, czyli Rzymianie. Zapisy te można widzieć nie tylko w kategoriach historiograficznych, ale nade wszystko teologicznych. Już na początku *Dziejów Apostolskich* uczniowie słyszą polecenie wstępującego do nieba Chrystusa, aby byli Jego świadkami, począwszy od Jerozolimy aż po krańce ziemi (por. Dz 1, 8). W finale *Dziejów* zaś jest opis przejścia

¹⁸² Por. J. Morawa, *Znaki prawdziwości Kościoła*, [w:] T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Kubiś, A. Napiórkowski (red.), *Kościół Chrystusowy. Teologia fundamentalna*, t. IV, Kraków 2003, s. 111.

¹⁸³ Por. J. Ratzinger, *Kościół wspólnotą*, jw., s. 29; tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, jw., s. 102n.

¹⁸⁴ Stwierdzenie to jest wynikiem pewnego sporu teologicznego z W. Kasperem, o którym będzie jeszcze mowa przy omawianiu problemu stosunku Kościoła powszechnego do Kościołów lokalnych.

św. Pawła z Jerozolimy do Rzymu, który reprezentuje świat pogański. „Wraz z dotarciem do Rzymu, droga zapoczątkowana w Jerozolimie osiągnęła swój cel. Zrealizował się Kościół powszechny – Kościół katolicki – będący kontynuatorem narodu wybranego i czyniący własną zarówno historię, jak i misję tego narodu. W tym sensie Rzym, reprezentant narodów świata, w Dziejach Apostolskich otrzymuje w Kościele funkcję teologiczną; nie może być wyłączony z Łukaszej idei katolickości”, staje się jednym z istotnych elementów jego idei powszechności i apostołskości¹⁸⁵.

2.5. Kościół Ciałem Chrystusa – świadectwo św. Pawła

Świadectwo apostołskie dotyczące świadomości istoty Kościoła w jego początkach obraca się wokół terminów „lud Boży” i „Ciało Chrystusa”. Rozważane samo w sobie wyrażenie „lud Boży” w Nowym Testamencie oznacza jednakże nie Kościół, ale wyłącznie lud Izraela¹⁸⁶. Swego nowego znaczenia nabiera jedynie w powiązaniu z określeniem Kościoła przez św. Pawła jako Ciało Chrystusa. Lud Boży jest Kościołem przez to, że jest Ciałem Chrystusa. Bo, jak mówi J. Ratzinger, nowotestamentowe pojęcie ludu Bożego jest zakorzenione w chrystologii¹⁸⁷. Ta zaś nie jest abstrakcyjną teorią, ale wydarzeniem urzeczywistniającym się w sakramentach chrztu i Eucharystii. W nich jako owocu Paschy Chrystusa otwiera się ona na wymiar trynitaryczny. W Duchu Chrystusa możemy mówić *Abba*, ponieważ staliśmy się synami w Nim (por. Rz 8, 15; Ga 4, 5). Przez użycie pojęcia Kościoła jako Ciała Chrystusa św. Paweł ofiarował związkę formułę wskazującą na to, co było charakteryzowało wzrastanie Kościoła od samego początku. Należy bliżej wskazać na źródło tego określenia Kościoła przez św. Pawła i wypływające stąd wnioski teologiczne.

¹⁸⁵ J. Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten*, Einsiedeln 1984, s. 61n; por. tenże, *Christus i Jego Kościół*, jw., s. 106n.

¹⁸⁶ Por. tenże, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, jw., s. 136.

¹⁸⁷ O hasłowym używaniu pojęcia *lud Boży*, a nawet jego banalizacji po II Vaticanum, por. tenże, *Eucharystia - communio – solidarność*, jw., s. 124; tenże: *Eklezjologia „Konstytucji Lumen gentium”*, jw., s. 114nn; tenże, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. Anhang. Neuzeitliche Variationen des Volk-Gottes-Begriffs*, [w:] tenże, *Kirche, Ökumene und Politik*, jw., s. 13–34.

Z pewnością św. Paweł znał alegorię państwa rozpowszechnianą przez filozofię stoicką. Przyrównywała ona państwo do organizmu, w którym wszystkie członki współpracują ze sobą i są zależne jedne od drugich. Życie zbiorowe państwa zależne jest od funkcjonowaniu wszystkich jego członków, ale według ich możliwości i kompetencji. Wszystkie są ważne, każdy organ ma swoje własne niezastąpione znaczenie¹⁸⁸. Byłoby bezsensowne i niebezpieczne dla państwa, gdyby wszyscy chcieli pełnić tę samą funkcję, a nie starali się o doskonalenie swojej. Myśli takie można odnaleźć w upomnieniu św. Pawła skierowanym do skłóconych Koryntian: „Ciało bowiem to nie jeden członek, ale liczne członki. Jeśliby noga powiedziała: Ponieważ nie jestem ręką, nie należę do ciała. [...] Lub jeśliby ucho powiedziało: Ponieważ nie jestem okiem, nie należę do ciała. [...] Gdyby całe ciało było wzrokiem, gdzie byłby słuch? Lub gdyby całe było słuchem, gdzie byłoby powonienie? Lecz Bóg, tak jak chciał, stworzył różne członki, umieszczając każdy z nich w ciele. Gdyby całość była jednym członkiem, gdzie byłoby ciało? Tymczasem zaś wprawdzie liczne są członki, ale jedno ciało” (1 Kor 12, 14–20). Ta oparta na filozoficzno-moralnych założeniach socjologiczna idea zakorzeniona w platońskim widzeniu świata jako organizmu nie wyjaśnia, choć jest potrzebna, istoty treści Kościoła jako Ciała Chrystusa. Św. Paweł sięgał do myśli wewnątrzbiblijnej, z której wymieniane są na ogół trzy¹⁸⁹.

Paweł wzrastał przecież w środowisku semickim, podkreślającym znaczenie „osobowości korporacyjnej” wyrażającej się w stwierdzeniu: Wszyscy jesteśmy Adamem, jednym człowiekiem w dużym [człowieku]¹⁹⁰. Myśl ta obecnie, zwłaszcza od czasów Kartezjusza, przez obawę o utratę podmiotowości – ja myślę, więc ja jestem – dla wielu wydaje się nie do przyjęcia. Jednakże, jak ukazuje wzrastające doświadczenie, w rzeczywistości nie ma „ja” sprowadzonego tylko do siebie i zamkniętego w samym sobie. Człowiek bowiem jest nieustannie przenikany przez wiele pochodzących z zewnątrz możliwości, a sam

¹⁸⁸ Argumentu tego używano dla uspokojenia wzburzonych mas przez odwołanie się do wyjątkowości funkcji każdego członka danej społeczności, por. tenże, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, jw., s. 139.

¹⁸⁹ Por. tamże, s. 139n.

¹⁹⁰ Por. tamże, s. 139n.

też nimi emanuje. Z powrotem staje się zrozumiałe, że „ja” realizuje się tylko w otwarciu na „ty” we wzajemnym przenikaniu. Semicka idea osobowości korporacyjnej jest więc potrzebna, by zrozumieć naukę o Kościele jako Ciele Chrystusa.

Wydaje się jednak, że dla św. Pawła ważniejsze są dwie kolejne formuły. Jedna wyrażona jest w Eucharystii, opartej na stwierdzeniu Chrystusa: „Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my liczni, tworzymy jedno Ciało” (1 Kor 10, 16n). W treści tego listu w sposób najbardziej przystępny i zrozumiały Apostoł po raz pierwszy rozwija ideę Kościoła jako Ciała Chrystusa. Pan daje nam swoje Ciało jako pokarm. Jako zmartwychwstały w nowy sposób pozostał ciałem; a przez fakt Jego spożywania, przez komunie, bariera pojedynczego „ja” została przełamana, ponieważ Jezus jako pierwszy otworzył całego siebie, za wszystkich oddał siebie i wszystkich do siebie przyjął. Komunia oznacza złączenie się istnień: i w indywidualnym wymiarze, gdzie pojedyncze „ja” jest przyjęte przez Chrystusa i odwzajemnia się Mu podobną wymianą, i w wymiarze wspólnoty, gdzie wszyscy przyjmują t e n s a m c h l e b i o d t ą d t w o r z ą j e d n o c i a ł o . Wniosek z tej nauki wydaje się tylko jeden. W ten to bowiem sposób komunii (Eucharystia) buduje Kościół przez otwarcie murów subiektywności i włączając jej uczestników w głęboką wspólnotę egzystencji. Jest ona procesem gromadzenia, który sprawia Pan. Formuła „Kościół jest Ciałem Chrystusa” stwierdza, że Eucharystia, w której Chrystus daje nam swoje Ciało i czyni nas jednym ciałem, jest miejscem nieustannego tworzenia się Kościoła, gdzie On go nieustannie od nowa zakłada. W Eucharystii na wszystkich miejscach Kościół jest najbardziej sobą i to tylko jeden, jak i jeden jest Chrystus¹⁹¹.

Idea Kościoła jako Ciała Chrystusa znalazła u św. Pawła oparcie także w idei małżeństwa albo – jeśli chcielibyśmy to wyrazić po świecku – w biblijnej filozofii miłości, która jest nierozdzielnie związana z teologią eucharystyczną¹⁹². Ta filozofia miłości objawia się już na początku Pisma Świętego jako zwieńczenie dzieła stworzenia w proroczych

¹⁹¹ Por. tamże, s. 140n.

¹⁹² Por. tamże, s. 141n.

słowach (przypisywanych Adamowi): „Dlatego człowiek opuści swego ojca i matkę i zjednoczy się ze swoją żoną i tak dwoje będą jednym ciałem” (Rdz 2, 24). Wyrażenie „jedno ciało” oznacza nowy sposób istnienia. Idea tworzenia nowego ciała przez zjednoczenie dusz i ciało mężczyzny i kobiety została podjęta przez św. Pawła w słowach: „Kto jednoczy się z Panem, tworzy z Nim jednego ducha” (1 Kor 6, 17). W sakramencie małżeństwa jako akcie miłości dokonuje się wspomniane zjednoczenie dwóch osób, które tworząc jedność, przezwyćieżają podziały. Dzięki zastosowaniu idei małżeńskiej tajemnica Eucharystii pozostaje rdzeniem pojęcia Kościoła i jego opisu przez słowa „Ciało Chrystusa”. Jego zaś istotą, bez wchodzenia w szerszą analizę, jest wskazanie, że jak w małżeństwie mąż i żona przez duchowo-cielesny akt stają się jednością, a równocześnie pozostają sobą (nie tracą swoich osobowości), tak też Chrystus i Kościół w podobnym sensie są jednym Ciałem. Są nierozzerwalną jednością, a równocześnie Kościół nie staje się Chrystusem, pozostaje służebnicą (Magd), wyniesioną do godności oblubienicy, a która swój pełny obraz (Angesicht) zrealizuje dopiero u końca czasów. Kościół jako oblubienica może ujawnić swoje braki, jak też i upadki. Dlatego musi zawsze od nowa, poprzez jednoczącą łaskę stawać się tym, czym jest, i unikać pokusy rezygnacji z własnego powołania przez odpadnięcie w niewierność samowoli. Ten relacyjny i duchowy charakter Kościoła oparty na idei Ciała Chrystusa i oblubienności staje się widoczny w fakcie wezwania Kościoła do nieustannej odnowy. Znajduje się na drodze zjednoczenia z Chrystusem. Jedność ta jest tym bardziej krucha, im bardziej Kościół oddala się od swego zasadniczego odniesienia¹⁹³.

2.6. Głosy ojców Kościoła

U ojców Kościoła, jak to za E. Merschem wskazuje J. Ratzinger, pojęcie Kościoła jako Ciała Chrystusa zajmuje najwyższą pozycję¹⁹⁴. Pomimo zróżnicowanych poglądów rdzeniem ich wypowiedzi jest pogląd, że chrześcijanie są określani jako prawdziwe Ciało Chrystusa,

¹⁹³ Por. tamże, s. 142.

¹⁹⁴ Rozchodzi się o pracę *Le Corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique*, Louvain 1936²; por. tenże, *Vom Ursprung*, jw., s. 85n.

tj. kiedy realnie łączą się z Panem, a eucharystyczne świętowanie oznacza konkretną formę realizowania naszej cielesności z Chrystusem (*Christusleibschafft*). Pośród wielu z tego płynących znaczeń należy wskazać jedno: nierozdzielny związek pomiędzy przedstawionym w Eucharystii związkiem wszystkich chrześcijan a rzeczywistą zgodą i miłością między nimi w życiu codziennym. Można cytować wiele wypowiedzi ojców, choćby św. Ignacego z Antiochii czy św. Jana Chryzostoma, który wskazuje, że przez ten chleb osiągamy nie tylko udział, ale też i zjednoczenie z Chrystusem: „Czym jest ten chleb? Ciałem Chrystusa. Czym staniemy się, gdy go przyjmujemy? Ciałem Chrystusa. Nie wiele ciał, lecz jedno Ciało. Jeśli my zatem z tego samego jednakowo egzystujemy i stajemy się tacy sami (*Gleiche*), dlaczegoż więc nie okazujemy takiej samej miłości, dlaczego nie stajemy się w tym sensie jednym?”¹⁹⁵. Jeśli istotą Eucharystii jest realnie jednoczyć się z Chrystusem, jak i pomiędzy sobą, oznacza to też, że Eucharystia nie może pozostać tylko liturgicznym rytym, który jedynie znajduje swój finał w świętowaniu w obrębie przestrzeni świątynnej. Istotną częścią Eucharystii jest trzeźwa wzajemna miłość jako codzienna służba Boża wzajemnej miłości¹⁹⁶. Tenże święty, Jan Chryzostom w swoim radykalnym sposobie wypowiedzania się dodaje, że liturgia Chrystusa jest poniekąd bardziej realistyczna w postudze ubogim (ubodzy jako szczególny ołtarz skłaniający do ofiary i bliski Chrystusowi) niż ta w rytualnym spełnianiu w świątyni. Pogląd ojców Kościoła przejął św. Tomasz z Akwinu, kiedy stwierdził, że właściwą postacią Eucharystii (*res sacramenti*) jest „wspólnota świętych”, albo kiedy stwierdził: „W sakramencie ołtarza oznaczona jest podwójna rzecz: prawdziwe ciało i mistyczne ciało Chrystusa”¹⁹⁷. Dla ojców było oczywiste, że codzienna chrześcijańska miłość jest częścią wydarzenia eucharystycznego i tylko w niej, byciu Ciałem Chrystusa chrześcijan, ma celebrować eucharystyczna określone, ale także i zobowiązujące centrum.

Patrystyczne tezy, które można nazwać ćwiczeniami w „eucharystycznej eklezjologii”, a które są tak bliskie rosyjskiej eklezjologii prawosławnej z początku XX wieku, wzmocnione myślami H. de Lubaca

¹⁹⁵ *In 1 Cor Hom*, 24: PG 61, 200, cyt. za: J. Ratzinger, *Vom Ursprung*, jw., s. 85–86.

¹⁹⁶ Por. J. Ratzinger, *Vom Ursprung*, jw., s. 86.

¹⁹⁷ *Societas sanctorum: S. th. III q. 60 sed contra*, cyt. za: J. Ratzinger, *Vom Ursprung*, jw., s. 86.

pozwoły J. Ratzingerowi na wyważenie i zespolenie pojęcia Kościoła jako Ludu Bożego i Kościoła jako Ciała Chrystusa w stwierdzeniu: „Kościół jest ludem Bożym jako Ciało Chrystusa. Kościół dzieli fakt bycia ludem Bożym z ludem Starego Przymierza; można jednak powiedzieć, że fakt, iż Kościół jest ludem Bożym w Ciele Chrystusa, stanowi o różnicy gatunkowej charakteryzującej ten nowy lud. To ona właśnie nadaje właściwy charakter szczególnemu sposobowi istnienia Kościoła i jego jedności”¹⁹⁸. Przemyslenia te, zwłaszcza po nadzwyczajnym synodzie biskupów w Rzymie w 1985 r., odnalazły u J. Ratzingera swoją wartość we wskazanym tam kluczowym pojęciu Kościoła jako *communio*, które wskazuje na jego eucharystyczny ośrodek, zakorzeniając w ten sposób rozumienie Kościoła w najgłębszym miejscu spotkania między Jezusem a ludźmi, w akcie Jego samooddania uobecnionym właśnie w Eucharystii¹⁹⁹. Stały się też w jego posłudze, także jako prefekta Kongregacji Nauki Wiary, podstawową pomocą, jakby sposobem spojrzenia podstawowego spojrzenia z wysoka na zawile sprawy Kościoła powszechnego i Kościołów lokalnych, zwłaszcza w fundamentalnych pytaniach o powstanie i naturę Kościoła.

¹⁹⁸ J. Ratzinger, *Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche*, [w:] tenże, *Das neue Volk Gottes*, jw., s. 97.

¹⁹⁹ Por. tenże, *Eucharystia – communio – solidarność*, jw., s. 123n.

3. Kościół *communio eucharistica*

Jak przedstawić spójną wizję Kościoła, która niosłaby całą jego wewnętrzną prawdę, a równocześnie byłaby rozpoznawalna i możliwa, a także konieczna do przyjęcia w jego pastoralno-misyjnym posłaniu? Gdzie jest jego centrum i jak się do niego dochodzi, niezależnie od punktu wyjścia i sposobu wchodzenia? Poszukiwanie odpowiedzi można by porównać do sposobu zwiedzania olbrzymiej starej bazyliki. W przewodnikach będą opisane wszystkie wejścia – i główne, najbardziej imponujące, z budzącymi podziw portalami, i kilka bocznych, zaskakujących swoją odrębnością i własną symboliką. Każde wejście otwiera własną perspektywę na wnętrze, a w końcu na ołtarz jako centralny punkt świątyni. Najczęściej zwiedzający czy nawet uczestnicy spotkań eucharystycznych nie doświadczają drogi kapłana zmierzającego do ołtarza z własnego wejścia. Trudno byłoby jednemu obserwatorowi zebrać całą sumę doświadczeń wejść przybywających do świątyni wiernych. Tym, co wszystkich wchodzących do świątyni łączy i w ich wielkiej różnorodności pozwala stworzyć wspólnotę, jest z pewnością Eucharystia²⁰⁰. Dla teologa J. Ratzingera, który posługiwał jako kapłan katecheta, teolog i biskup, obraz Kościoła będzie miał swoją własną bogatą treść. Składa się nań doświadczenie, jakie zdobywa z „rozmowy egzegetycznej z Pismem Świętym, myślą ojców Kościoła, jak i nieustannie trwającą tradycją żywej liturgii”. Może powstać coś w rodzaju kalejdoskopu mieszają-

²⁰⁰ Można tutaj dołączyć bardziej jeszcze indywidualne doświadczenia spotkania się w świątyni ze wspólnotą. Dla posługujących, choćby zakrystiana, organisty, służby liturgicznej czy obsługi technicznej, podczas wielkich uroczystości będących w stałym ruchu lub stojących na emporach czy też przy stołach reżyserskich, obraz wspólnoty eucharystycznej ma swój całkiem inny koloryt.

cych się na przemian obrazów Kościoła jako sakramentu, jako Ciała otwartego dla ludzi na krzyżu, jako Ludu Bożego, który żyje z tego Ciała i sam się nim staje, jako mimo wszelkich win i grzechów świętej oblubienicy, jako rzeczywistości niedającej się ująć w kategoriach wyłącznie politycznych²⁰¹.

Co jednak stało się z poprzednimi ujęciami Kościoła, które stały się fundamentem myśli eklezjologicznej J. Ratzingera? Kategoria Ludu Bożego przyjęta z myśli św. Augustyna, a także wiodąca na Vaticanum II i w pierwszych latach jego zbyt szybkiej i jednostronnej recepcji, okazała się teologicznie niewystarczająca, a do tego bardzo narażona na niekościelne interpretacje, jak choćby te powstałe w kontekście teologii wyzwolenia²⁰² i w nacjonalistyczno-socjalistycznych nachyleniach²⁰³. Augustyńska wizja Kościoła jako świątyni Ducha Świętego zapowiadała wzmocnienie eklezjologii myślą pneumatologiczną na wzór Kościoła prawosławnego i kierowała ją ku ujmowaniu Kościoła jako sakramentu zbawienia, aby lepiej zharmonizować „zewnątrzny i wewnętrzny szczyt Kościoła”²⁰⁴. Kategoria Kościoła jako mistycznego Ciała Chrystusa, tak mocno wyeksponowana przez encyklikę *Mystici Corporis Christi* (1943), nie doczekała się zadowalającego dopracowania także w tekstach Vaticanum II, choćby w proponowanym przez J. Ratzingera powiązaniu z kategorią ludu Bożego, według którego Kościół jest Ludem Bożym jako Ciało Chrystusa²⁰⁵. W pojawiających się opracowaniach innych eklezjologów teologię Kościoła J. Ratzingera ujmowano w kategorii sakramentu, w której centralnym punktem

²⁰¹ Por. S. O. Horn, V. Pfnür, *Wprowadzenie*, [w:] J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, jw., s. 6.

²⁰² Por. J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, jw., s. 114nn; tenże, *Eklezjologia Konstytucji „Lumen gentium”*, jw., s. 114n.

²⁰³ Chodzi tu o łączenie pojęcia ludu Bożego z rosyjsko-prawosławnym pojęciem ludu czy też z socjalistyczno-politycznymi poglądami J. J. Rousseau czy C. H. Saint-Simona, por. tenże, *Kirche, Ökumene und Politik*, jw., s. 28nn; tenże, *Demokratyzacja Kościoła?*, jw., s. 32nn. 58nn.

²⁰⁴ Por. tenże, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, jw., s. 148nn; tu s. 155.

²⁰⁵ Por. tenże, *Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche*, [w:] tegoż, *Das neue Volk Gottes*, jw., s. 90nn; tenże, *Die Ekklesiologie des zweiten Vatikanischen Konzils*, jw., s. 13nn.

jest stosunek Chrystusa i Kościoła we wspólnocie Eucharystii²⁰⁶. Tak to potwierdza sam J. Ratzinger: „Punktem konstrukcyjnym najstarszej eklezjologii jest eucharystyczne zgromadzenie – Kościół jest *Communio*. Stąd pochodzi nie tylko specyficzne dla całej jego struktury przenikanie się jedności i wielości, ale także fundament jedności Chrystusa i Kościoła, który uniemożliwia rozdzielenie widzialnego Kościoła od Kościoła Ducha, Kościoła jako organizacji i Kościoła jako misterium: Kościół jest konkretną *Communio*, która poza tym nigdzie nie istnieje”²⁰⁷.

W nowszych poszukiwaniach eklezjologicznych J. Ratzingera bardzo istotnie zaważyły dwa doświadczenia. Uchwycił on myśl H. de Lubaca, który w swoim fascynującym, a zarazem stojącym na najwyższym naukowym poziomie dziele o Kościele (*Ciało mistyczne, Eucharystia i Kościół w średniowieczu*)²⁰⁸ przypomniał, że słowa „mistyczne ciało” początkowo oznaczały najświętszą Eucharystię i że tak dla Pawła, jak i dla ojców Kościoła myśl o Kościele jako Ciele Chrystusa była nierozdzielnie związana z myślą o Eucharystii, gdzie Pan jest obecny cieleśnie (*leibhaftig*) i daje nam swoje Ciało jako pokarm²⁰⁹. „Tak – pisze Ratzinger – powstała eklezjologia eucharystyczna, którą można też nazwać eklezjologią-*communio*. Ta eklezjologia-*communio* stała się wiązadłem (*Herzstück* – „rozjazd, skrzyżowanie szyn”) nauki

²⁰⁶ Por. J. Meyer zu Schlochtern, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen*, jw., s. 152–190; A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI*, jw., s. 126n.

²⁰⁷ J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, s. 266–267; por. tenże, *Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft in der Kirche*, jw., s. 101n.

²⁰⁸ H. De Lubac, *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'église au moyen âge*, Paris² 1949.

²⁰⁹ Por. J. Ratzinger, *Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe*, [w:] tegoż, *Das neue Volk Gottes*, jw., s. 216nn; tu s. 218. Na innym miejscu stwierdza: „Patrystyczne pojmowanie tej myśli, przy całym jej niepojętym bogactwie, które jest jej właściwe, kieruje się ku jednoznacznemu stwierdzeniu, że słowa «Kościół Ciałem Chrystusa» oznaczają nowy lud Boży, który przyjmuje to Ciało Chrystusa i dlatego też w swojej konstytucji jako *communio*, tj. istnieje jako wspólnota wzajemnie komunikujących się eucharystycznych wspólnot ołtarza”, tenże, *Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologie nach dem Konzil*, [w:] tenże, *Das neue Volk Gottes*, jw., s. 234.

Vaticanum II, nową i zarazem całkowicie źródłową, którą chciał nam podarować Sobór”²¹⁰.

Wielką i zarazem bardzo pozytywną niespodzianką był dla eklezjologii nadzwyczajny synod biskupów w Rzymie w 1985 r. Według J. Ratzingera synod ów próbował dokonać bilansu dwudziestu lat okresu posoborowego przez poszukiwanie nowego ujęcia całej soborowej eklezjologii w jednym podstawowym terminie, który zdominował pozostałe; jest nim eklezjologia komunijna (*Communio-Ekklesiologie*). „Przyjąłem – pisze J. Ratzinger – z zadowoleniem tę nową orientację i próbowałem na swój sposób przebudować eklezjologię wokół tego centrum [...]. Termin *communio* [...], jeśli zostanie poprawnie zrozumiany, można się nim posłużyć jako syntezą istotnych elementów soborowej eklezjologii”²¹¹. Termin ten stał się kluczowym dla uporządkowania jego wielkiej i bogatej spuścizny nauki o Kościele. W pojęciu tym wyraża się szczególnie związek Chrystusa z Kościołem, Kościoła powszechnego z Kościołem partykularnym, sakramentalność Kościoła oraz doświadczenie społeczności lokalnej²¹². „Dla tych wszystkich powodów – zauważa dalej J. Ratzinger – z wdzięcznością i radością przyjąłem do wiadomości, że synod roku 1985 pojęciu *communio* wyznaczył miejsce centralne. Ale następne lata pokazały, że wokół wszystkich pojęć, nawet tych najtrafniejszych, najgłębszych, mogą się gromadzić nieporozumienia. W miarę jak *communio* stawało się popularnym, chwytliwym hasłem, ulegało równocześnie spłaszczeniu i zafałszowaniu. Tak samo jak w przypadku kategorii ludu Bożego, tak też i tutaj można było obserwować narastający proces horyzontalizacji i pomijania pojęcia Boga. Eklezjologię komunijną zaczęto coraz wyraźniej redukować do tematu relacji między Kościołami lokalnymi a Kościołem powszechnym, a tę z kolei coraz częściej sprowadzano do zagadnienia podziału kompetencji. Znowu zjawił się też – jakże by nie! – wątek egalitarystyczny, zgodnie z którym w *communio* mogą istnieć tylko całkowicie sobie równi”²¹³. Sytuację tę porównał J. Ratzinger do sporu uczniów o miejsce, jak

²¹⁰ Tenże, *Die Ekklesiologie des zweiten Vatikanischen Konzils*, jw., s. 17.

²¹¹ Tenże, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, jw., s. 116; por. tenże, *Gesamtkirche und Teilkirche. Der Auftrag des Bischofs*, jw., s. 201.

²¹² Por. tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, jw., s. 108.

²¹³ Tenże, *Eklezjologia Konstytucji „Lumen gentium”*, jw., s. 119.

to opisuje św. Marek 9, 33–37. „W drodze do Jerozolimy Jezus po raz drugi zapowiedział swą mękę. Gdy dotarli do Kafarnaum, zapytał ich, o czym rozmawiali ze sobą w drodze. «Lecz oni milczeli», ponieważ mówili o tym, kto z nich jest największy – można by powiedzieć: prowadzili dyskusję na temat prymatu”²¹⁴. Problem wydaje się tak stary jak sam Kościół. Należy podejmować temat właściwych struktur i odpowiedzialności, ale ze zrozumieniem sytuacji ewangelicznej, która będzie zawsze oczyszczająca i korygująca. Bliższe omówienie tych spraw pozwoli zapoznać się z doświadczeniem Kościoła jako *communio*, jakim dzieli się J. Ratzinger.

3.1. Historyczno-biblijne zakorzenie słowa *communio*

Punktem wyjścia dla analizy znaczenia *communio* stała się dla J. Ratzingera historia powołania Szymona Piotra przez Jezusa, opowiedziana w Ewangelii przez św. Łukasza 5, 1–11²¹⁵. Jest tam zaznaczone, że Jakub i Jan, synowie Zebedeusza, byli *koinonoí* (towarzyszami) Szymona przy wspólnym zajęciu, jakim był połów ryb²¹⁶. Termin ten miał świeckie znaczenie, a konkretnie oznaczał ich współdziałanie przez wspólną własność, wspólną pracę i wspólne wartości w prowadzeniu małego zakładu, którego kierownikiem był Piotr. W tę wspólnotę pracy rybaków (*κοινωνία*) wszedł Jezus, został nie tylko przyjęty do łodzi Piotra, który powierzył Mu swoją łódź, ale sam zaczął decydować o sposobie połowu i zapowiadał przyszłe plany tychże połowów („odtąd ludzi łowić będziecie”). Scena ta powtórzy się jeszcze po zmartwychwstaniu Pana (por. J 21, 1–14); będzie to definitywne posłanie uczniów na ogromne morze całego świata²¹⁷. W ten sposób Ewangelia zaczyna opowiadać o cudownej przemianie tej prywatnej kooperatywy Piotra w komunię Kościoła²¹⁸. O tej komunii decyduje

²¹⁴ Tamże, s. 119.

²¹⁵ Por. tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, jw., s. 109nn.

²¹⁶ Biblia Tysiąclecia tłumaczy to terminem „wspólnicy” [przyj. J. M.].

²¹⁷ Por. J. Ratzinger, *Communio. Eucharystia – wspólnota – posłanie*, [w:] tenże, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, jw., s. 63.

²¹⁸ Por. tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, jw., s. 109.

teraz powołanie przez Jezusa i cud łaski, który po nocach bezowocnego trudu obdaruje ich bogactwem złowionych dusz ludzkich.

Wspomniane *communio*, jak Kościół rozpoznaje od wieków w retrospektywnej medytacji, ma jeszcze głębszy fundament jedności tego stowarzyszenia. Będzie nim łaska za sprawą „tajemnej Ryby – zmartwychwstałego Pana – który w głębinach morza pozwolił się złapać przez nas i dla nas, ażeby stać się naszym pokarmem na życie wieczne. Jesteśmy łódką Piotrową i powołanymi przez Pana; jesteśmy towarzyszami Piotra, ale nie jesteśmy stowarzyszeniem Piotra, lecz *communio* samego Pana, który obdarza nas tym, czego sami nie potrafilibyśmy posiłąć”²¹⁹.

Znaczenie pojęcia *koivwvia* może być poszerzone przez jej hebrajski odpowiednik, wyrażony w pojęciu *chaburach*²²⁰. Ono też oznaczało współdziałanie, ale w specyficznych odcieniach. W I wieku przed Chrystusem jeden z odłamów faryzeuszy określał się terminem *chaburach*. Od drugiego wieku także i rabini są tak nazwani. Nade wszystko nazwą tą określa się wspólnota na wieczerzy paschalnej licząca przynajmniej dziesięć osób. A więc Kościół można widzieć jako *chaburach* Jezusa, jako społeczność, rodzinę Jego Paschy (por. Łk 22, 15). On staje się ośrodkiem tej wspólnoty przez swoją miłość aż do końca przez wydanie siebie w momencie wypowiedzania słów ustanawiających Eucharystię. Pascha ta jest więc daleko więcej niż tylko zwykłym, choćby i świątecznym posiłkiem: „Jest to miłość aż do końca. Jest to dar Jego własnego życia i udział w tym życiu, które w śmierci stanie się dostępne dla wszystkich. Jest ono udzielane w antycypacji śmierci, w chwili gdy Jezus mówi: Bierzcie i jedzcie z tego wszyscy: to jest Ciało moje, które będzie za was wydane. Bierzcie i pijcie z niego wszyscy: to jest kielich Krwi mojej, nowego i wiecznego Przymierza, przelanej za wielu”²²¹.

Należy tutaj przypomnieć, że w komunii zbudowanej na Passze Jezusa zaistniała całkowita nowość Nowego Testamentu w stosunku do Starego. W Starym Testamencie nazwy *chaburach* nigdy nie używano na określenie relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem

²¹⁹ Tenże, *Communio. Eucharystia*, jw., s. 64; por. tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, jw., s. 109.

²²⁰ Por. tenże, *Communio. Eucharystia*, jw., s. 65n.

²²¹ Tamże, s. 65.

(używano jej na określenie relacji międzyludzkich). Między Bogiem a człowiekiem nie mogło być komunii, gdyż Boża transcendencja była nieprzekraczalna. Relację pomiędzy Bogiem a człowiekiem określało „przymierze” (testament: *berith*), które akcentowało suwerenność Boga w stosunku do Jego stworzeń: w Przymierzu jest uwidoczniiony dystans²²². Staremu Testamentowi nieznana jest komunია (*chaburach*) pomiędzy Bogiem a człowiekiem; Nowy Testament jest komunią w osobie i przez osobę Jezusa Chrystusa²²³.

W swoich badaniach na temat pojęcia *κοινωνία* J. Ratzinger pozostaje konsekwentny, gdy rozszerza je o bogactwo myślenia pochodzące z filozofii greckiej, a konkretnie z Platona. Widzi w tym także otwarcie się na diskutowany obecnie problem tzw. „hellenizacji” chrześcijaństwa²²⁴. Z jednej strony należy zauważyć konsekwentne i radykalne przeciwstawienie transcendencji i jedności Boga Starego Testamentu politeizmowi pogańskiemu. Jednakże nie można nie zauważyć – choćby w *Uczcie* Platona – sformułowań, w których można dopatrzeć się wręcz przecucia tajemnicy Eucharystii, zwłaszcza w stwierdzeniu, że celem kultu jest nade wszystko zbawienie i leczenie miłości²²⁵. To, co u Platona jest raczej przecuciem, co nie ma jasnego określenia relacji pomiędzy człowiekiem a bóstwami, w Jezusie Chrystusie przyjmuje rzeczywistą postać, otrzymuje nowe znaczenie: „Jedyny Bóg wchodzi rzeczywiście w komunię z ludźmi przez to, że wciela się w naturę ludzką [...]. Wcielenie stanowi rzeczywiście nową syntezę, której autorem jest sam Bóg. Przekracza ona – z konieczności – granice Starego Testamentu; przejmuje i zachowuje w całości jego spuściznę, ażeby ją otworzyć i napełnić bogactwem innych kultur. Wcielenie jest zarazem rekonyliacją, pojednaniem, wspólnotą (*com-*

²²² „Z tej racji niektórzy egzegeci przekład *berith* na *Bund* – «przymierze» – uważają za fałszywy, ponieważ termin ten zakłada jakąś równość stron, której w rozumieniu Starego Testamentu tutaj być nie może”, tamże, s. 66.

²²³ Por. tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, jw., s. 110n.

²²⁴ Por. tenże, *Wiara, prawda, tolerancja*, jw., s. 74nn; tenże, *Communio. Eucharystia*, jw., s. 66nn; tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, jw., s. 109nn.

²²⁵ Por. tenże, *Communio. Eucharystia*, jw., s. 67; tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, jw., s. 111n.

munio) tych, którzy dotąd przeciwstawiali się sobie – żydów i pogan (por. Ef 2, 11–22); dotyczy to także porządku myśli²²⁶.

3.2. Teologiczne podstawy i wymiary *communio*

Podczas medytacji i bardzo gorącej dyskusji nad treścią *Lumen gentium* ojcowie Vaticanum II nie byli przekonani co do odpowiedniej wartości terminu *communio* w odniesieniu do Kościoła. Świadectwem tego jest dodana *Nota explicativa praevia* do konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, gdzie jest powiedziane o *communio* jako pojęciu cieszącym się wielkim poważaniem w Kościele starożytnym, a dzisiaj także i w Kościele wschodnim. Jednak współcześnie ze względu na swoją nieokreśloność terminologiczną, jak też ograniczoną rzeczywistość (na którą wskazuje w Kościele), mimo że jest naznaczona duchem miłości, potrzebuje wsparcia właściwie opracowaną formą prawną²²⁷. Uczestniczący w dyskusji soborowej J. Ratzinger sprawę *communio* umiejscowił przy omawianiu problematyki kolegialności biskupów, gdzie słowo „kolegium” było wymienne ze słowem „wspólnota” (*Gemeinschaft*). Chodziło o zrównoważenie katolickiej „wertykalności” z jej „poziomym” odpowiednikiem, którym jest zwrot do bliźniego. Ta perspektywa – nowa, a zarazem starożytna – komunii biskupów w komunii Kościołów może być bardzo pomocna w oparciu o przedkonstantyńskie doświadczenie prymatu Rzymu jako orientacyjnego punktu *communio* kościelnego²²⁸, w odbudowaniu jedności z Kościołami wschodnimi, gdzie ta świadomość komunii jest bardzo żywa²²⁹. Idea

²²⁶ Tenże, *Communio. Eucharystia*, jw., s. 68.

²²⁷ Por. *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje* (tekst łacińsko-polski), wyd. II, Poznań 1967, s. 260n. W komentarzu do w/w *Noty* J. Ratzinger zwraca uwagę na „trudności” ojców soborowych ze zrozumieniem pojęcia *communio* jako niewiążącego (luźnego, opartego na uczuciu) stosunku, które należy – dla pewności – uzupełnić pojęciem *communio hierarchica*, por. tenże, *Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, jw., s. 194n.

²²⁸ Por. tenże, *Primat und Episkopat*, [w:] tegoż, *Das neue Volk Gottes*, jw., s. 131, 142; tenże, *Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, jw., s. 179.

²²⁹ Por. tenże, *Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode*, Köln 1964, s. 35n; tenże, *Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe*, jw., s. 211n.

communio oparta na eklezjologii eucharystycznej staje się niezbędną dla wyrównania zachwiania jedności pomiędzy Rzymem a Kościołami lokalnymi po roku 1870²³⁰. *Communio* jest także terminem określającym konieczną i nierozdzieloną więź eucharystyczną słowa i Ciała Pana, które są wewnętrzną treścią i fundamentem dla jedności wszystkich pojedynczych Kościołów, tworzących w ten sposób jeden Kościół Boży²³¹. Pojęcie *communio* powinno stać się także fundamentem działalności pastoralnej w Kościele, zwłaszcza w budowaniu więzi (*das Netz von Kommunionen*) pomiędzy poszczególnymi wspólnotami, a także w świadomości należenia do jednego Kościoła powszechnego²³².

Punktem wyjścia w teologicznej analizie zaznaczonego tematu jest wielokrotnie przez J. Ratzingera podejmowana i analizowana treść *summarium* eklezjologicznego zapisanego w Dz 2, 42, gdzie jest podane, że pierwsi chrześcijanie „trwali w nauce Apostołów i we wspólnocie między sobą, wspólnocie łamania chleba i w modlitwach”. Kościół obdarzony odpowiednimi cechami jest w drodze, którą prowadzi go Duch Święty²³³. W tym obrazie najstarszego Kościoła ukazuje się wzorcowa postać Kościoła wszystkich czasów. Charakterystycznym pierwszym znamieniem jest jedność, która wywodzi się ze wspólnoty z apostołami jako fundamentu konkretnego sposobu trwałej obecności w Kościele. Swoje centrum znajduje ona w ł a m a n i u c h l e b a . Eucharystia i modlitwa, jako sakramentalne i duchowe *communio*, są od samego początku sercem całego życia kościelnego. Jest to też uwidocznione w mowie św. Pawła do prezbiterów Efezu (por. Dz 20, 18–25). Idea *communio* staje się obecna po śmierci apostołów w ich

²³⁰ Por. tenże, *Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche*, [w:] tegoż, *Das neue Volk Gottes*, jw., s. 117n.

²³¹ Por. tenże, *Primat und Episkopat*, jw., s. 123.

²³² „Możemy powiedzieć: jedność kościelna w Kościele pierwotnym określona jest przez dwa elementy: katolickości i apostołskości. „Apostołskość” widzimy w fundamencie episkopalnym, zaś „katolickość” w komunii wszystkich Kościołów między sobą. Staje się tutaj widoczne, jak oba są wewnętrżnie zespolone, gdyż biskup jest biskupem dlatego, że trwa we wspólnocie z innymi biskupami. Katolickość bez apostołskości jest nie do pomyślenia i odwrotnie”, tenże, *Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe*, jw., s. 206.

²³³ Por. tenże, *Communio. Eucharystia*, jw., s. 56; tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, jw., s. 101.

sukcesji, w której sakramentalny udział mają prezbiterzy odpowiedzialni za gminy Efezu²³⁴. Nie wdając się w szczegółową egzegezę tego tekstu²³⁵, można zauważyć, że pojęcie *κοινωνία* oznacza tutaj dwie rzeczywistości: Eucharystię i Kościół, komunię jako sakrament i komunię rozumianą jako wielkość instytucjonalna i społeczna. Uzupełnieniem, dla jeszcze głębszego zrozumienia *communio*, jest istotna wzmianka św. Pawła z Listu do Galatów (Ga 1, 13–2, 14). Píše on, że po jego przybyciu do Jerozolimy z wyprawy misyjnej Jakub, Piotr i Jan – zwani filarami Kościoła – podali mu i Barnabie prawicę na znak wspólnoty (*κοινωνία*ς, Wulgata: *societas*). W ich rękach spoczywało kierownictwo rozwijającego się Kościoła, także decyzja o przynależności do niego i o wykluczeniu (*communio* prawne). Mimo iż Paweł tak mocno podkreślał swe bezpośrednie powołanie i objawienia otrzymane wprost od Pana, to jednak przyznanie mu i Barnabie prawa do *communio* jako znaku trwania w nauce apostołów w było rozstrzygającym potwierdzeniem kościelnej wspólnoty²³⁶. Przytoczony tutaj fragment z Listu do Galatów ukazuje jednak, jak trudno sprostać wymaganiom *communio*. Różnie pojmowana obowiązkowość przepisów dotyczących posiłku (Ga 2, 11–14) jedność tę doprowadziła na skraj podziału, co było widoczne w trudnościach zachowania wspólnego stołu, a przez to zagroziła jedności eucharystycznej²³⁷. Trzeba było powrotu do podania prawicy (por. Dz 15, 1–35),

²³⁴ Por. tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, jw., s. 102; tenże, *Communio. Eucharystia*, jw., s. 56n.

²³⁵ Jak to czyni sam J. Ratzinger, por. *Communio. Eucharystia*, jw., s. 57n. Ukazuje też brak precyzji niektórych (włoskich) tekstów biblijnych związanych z w/w tematem, por. tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, jw., s. 101n.

²³⁶ „Dlatego słowo *communio* ma w tym miejscu w pełni chrześcijański sens i treść, która obejmuje zarówno wymiar sakramentalny i duchowy, jak też instytucjonalny i osobowy. To «podanie prawicy» na znak *communio*, które należy utożsamiać z opisany w Dziejach zebraniem Apostołów (Dz 15, 1–35), uprawniło obrany przez Pawła i Barnabę kierunek Kościoła wolnego od Prawa żydowskiego, a tym samym stworzyło podstawy kościelnej *communio* we właściwym tego słowa znaczeniu: nowy lud, złożony z żydów i pogan – jedni i drudzy zostali objęci otwartymi ramionami ukrzyżowanego Chrystusa (por. J 12, 32)”, tenże, *Communio. Eucharystia*, jw., s. 60.

²³⁷ Istniało realne zagrożenie, że Kościół pozostaje żydowską sektą lub też będzie chciał się odciąć od Starego Testamentu, jako to było wiele razy w historii, a także i u nowożytnych teologów, por. tamże, s. 60n.

które potwierdziło jedność całego Objawienia, a podstawę wspólnoty stanowi tylko wiara w Jezusa Chrystusa. Jeżeli Pawłowi tak bardzo zależy na *communio* z Piotrem i Jerozolimą, świadczy to, że „dla trwania w jedności z ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Panem niepodważalny jest konkretny znak prawnej jedności, t r w a n i e w n a u c e a p o s t o ł ó w”²³⁸.

J. Ratzinger dodaje jeszcze istotną uwagę. Otóż po zwolnieniu etnochrześcijan od postanowień Prawa nałożono na nich obowiązek troski o u b o g i c h w Jerozolimie. Ma to uwypuklać społeczny charakter *κοινωνία* Kościoła jako wzajemną wspólnotę jego członków, obustronną akceptację, wzajemne dawanie i udzielanie, gotowość dzielenia się. W tym postanowieniu można się też doszukać podkreślenia historiozbowczej rangi Jerozolimy jako kolebki jedności, a także i prymatu, gdyż stanowiła ona wtedy centrum dla chrześcijan²³⁹.

Przytoczone w ogólnym zarysie teksty biblijne uwypuklają różne aspekty *communio christiana*, które ostatecznie swoje źródło mają we wspólnocie z wcielonym Słowem Bożym, Chrystusem, który przez swoją śmierć podarował i nieustannie daje człowiekowi udział w swoim życiu, które jest życiem trynitarnym; a przez to samo chce go prowadzić do służenia bliźnim, czyli do widzialnej i konkretnie przeżywanej wspólnoty²⁴⁰.

3.3. Eucharystyczny fundament *communio*

Poprzednie analizy zbliżyły do chrześcijańskiego pojęcia *communio*, w którym przedchrześcijańska (żydowska i grecka) spuścizna została przejęta i przekształcona przez chrystologię: prawdziwą i jedyną komunią między Bogiem a ludźmi jest wcielony Syn Boży. Być chrześcijaninem oznacza mieć udział w tajemnicy Wcielenia, a dokonuje się to nade wszystko w przyjmowaniu Ciała Chrystusa. Oczywista jest więc nierozłączność Kościoła i Eucharystii, komunii sakramentalnej i kościelnej *communio*²⁴¹. Tak to było już u ojców

²³⁸ Tamże, s. 61.

²³⁹ Por. tamże, s. 61.

²⁴⁰ Por. tamże, s. 62.

²⁴¹ Por. tamże, s. 68n.

Kościół, którzy nie rozdzielali Eucharystii od Kościoła jako dwóch oddzielnych spraw. Nie ma bowiem u nich osobnej nauki o Eucharystii i osobnej o Kościele, ale obydwie się przenikają. Znamienny jest przykład Augustyna nauczającego, że Eucharystia jako pokarm mocnych przemienia w siebie przyjmujących ją, upodobnia do siebie. W komunii eucharystycznej w jedność z Chrystusem wchodzi wielu i umożliwia im komunikowanie się między sobą. Wszyscy przeniknięci tym samym Chlebem stają się na Jego wzór chlebem dla innych. W Eucharystii jej uczestnicy stają się zjednoczeni w Chrystusie. Wertykalna *communio* z Panem uczestników Eucharystii przenika i umacnia ich jedność horyzontalną, a przez to przewyższa wszelkie oceny socjologiczne. Relacja z Panem, pochodzenie od Niego, gromadzenie się wokół Niego warunkują istnienie Kościoła, tak że można powiedzieć: „Kościół jest ze swej istoty relacją, u której podłoża leży miłość Chrystusowa, wprowadzająca z kolei nowe relacje międzyludzkie”²⁴². A to z kolei prowadzi do stwierdzenia, że „Kościół powstał i istnieje dzięki temu, że Pan udziela się ludziom, wchodzi z nimi w komunię i w ten sposób wprowadza ich do wzajemnej komunii. Kościół to komunikowanie Pana z wierzącymi, które jednocześnie stwarza prawdziwe komunikowanie ludzi między sobą”²⁴³. Ma to istotne znaczenie w kształtowaniu indywidualnej przynależności do Kościoła. Eucharystia pomaga przekształcać indywidualne „ja” i skierować na nowe „my”. Oznacza więc z konieczności łączność ze wszystkimi należącymi do Chrystusa²⁴⁴.

Powyższe wypowiedzi swoją zgodnością korespondują ze słowem *κοινωνία* użytym w 1 Kor 10, 16–17, które dotyka świadomości samego centrum chrześcijaństwa: „Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czyż nie jest udziałem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba”. Źródłem kościelnej komunii jest chrystologia zawarta w Eucharystii. Kościół i Eucharystia są nie-

²⁴² Tamże, s. 70.

²⁴³ Tenże, *Gemeinde aus der Eucharystie*, [w:] tegoż, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, jw., s. 35.

²⁴⁴ Por. tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, jw., s. 115.

rozłączne. Eklezjologia komunijna jest więc ze swej istoty eklezjologią eucharystyczną, która jest tak bliska eklezjologii prawosławnej. J. Ratzinger dodaje zwięzły komentarz do tej myśli: „W tym ujęciu eklezjologia przybiera charakter bardzo konkretny, nie tracąc przy tym wymiarów duchowego, transcendentnego i eschatologicznego. W Eucharystii Chrystus, obecny w chlebie i winie i ciągle na nowo ofiarujący siebie w darze, buduje Kościół jako swe Ciało i przez swe zmartwychwstałe ciało jednoczy nas z Trójjedynym Bogiem i wzajemnie ze sobą. Eucharystia jest sprawowana w jednym konkretnym miejscu, a mimo to ma wymiar powszechności, ponieważ istnieje jeden tylko Chrystus i jedno ciało Chrystusa. Eucharystia zawiera w sobie posługę kapłańską uobecniania Chrystusa (*repraesentatio Christi*), tym samym całą siatkę różnych posług oraz współobecność jedności i wielości, na którą wskazuje już samo słowo *communio*. Można zatem bez obawy pobłądzenia powiedzieć, że to pojęcie zawiera w sobie eklezjalną syntezę, łączącą w sobie wypowiedzi o Kościele z wypowiedziami o Bogu oraz o życiu Bogiem i z Bogiem – syntezę, która uwzględnia wszystkie istotne intencje eklezjologii Drugiego Soboru Watykańskiego w ich wzajemnych odniesieniach”²⁴⁵.

W celu pogłębienia powyższych myśli J. Ratzinger kieruje swoją analizę ku samej tajemnicy osoby Jezusa Chrystusa w tajemnicy Wcielenia. W Niej otwiera się bowiem droga do tego, co niemożliwe, do komunii pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Ratzinger przypomina, że długotrwałe kształtowanie się dogmatu chrystologicznego – od Chalcedonu (451) do III Soboru Konstantynopolitańskiego (680–681) – nie był problemem tylko teoretycznym i pomaga zrozumieć dzisiejsze z tym związane problemy. Ostateczne wyjaśnienie formuły „jedna osoba w dwóch naturach” ułatwia odpowiedzenie na pytania o sposób łączności z Chrystusem, wyrażony przez św. Pawła: „Teraz już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20)²⁴⁶. Istota sporu chrystologicznego, a związanego z istnieniem i funkcjonowaniem

²⁴⁵ Tenże, *Eklezjologia Konstytucji „Lumen gentium”*, jw., s. 118; por. tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, jw., s. 113nn; por. tenże, *Eucharystia i misja*, [w:] tegoż, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, jw., s. 92n.

²⁴⁶ Por. tenże, *Communio. Eucharystia*, jw., s. 71n; tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, jw., s. 116n.

dwóch woli – Boskiej i ludzkiej – w jednej osobie Słowa Wcielonego znalazła odpowiedź w stwierdzeniu, że ontologiczne je d n o ś ć dwu autonomicznych woli istniejących w jedności osoby stanowi na płaszczyźnie egzystencji *komunię* (κοινωνία) dwóch woli: „Obydwie wole są złączone w «tak», które ludzka wola Chrystusa wypowiada w odniesieniu do Boskiej woli Logosu. W taki konkretny sposób – «egzystencjalnie» – obydwie wole staną się tą samą jedyną wolą, a mimo to na płaszczyźnie ontologicznej każda z nich pozostaje niezależną rzeczywistością»²⁴⁷. Jest w tym zaznaczona także ontologia wolności: w tej egzystencjalnej komunii dwóch woli każda z nich zespała się z drugą przez wypowiedanie wspólnego „tak” wobec tej samej wartości. Jedność ta, której modelem dla III Soboru Konstantynopolitańskiego była jedność trynitarna, wskazuje, że jest jednością realizującą się przez miłość i która jest miłością²⁴⁸. Jako komentarz do tej prawdy chrystologicznej i jej odniesienie do komunii eucharystycznej nadaje się przemyślenie św. Maksyma Wyznawcy († 662) na temat wyznania Chrystusa w Getsemani: „Lecz nie to, co Ja chcę, ale to, co Ty [niech się stanie]” (Mk 14, 34). W przenikniętym cierpieniem posłuszeństwie Syna realizuje się wspólnota istoty Boskiej i istoty ludzkiej jako cudowna wymiana (*admirabile commercium*), urzeczywistnia się niosąca wolność i pojednanie komunikacją między Stwórcą i stworzeniem²⁴⁹. Przyjmowanie Eucharystii oznacza więc wchodzenie w tę wymianę woli, w uczestnictwo w akcie posłuszeństwa Syna jako jedynym środkiem odnowy i przemiany zewnętrznych rzeczywistości tego świata²⁵⁰.

Powyższe rozważania niosą istotne treści dla rozumienia widzialnej struktury Kościoła. Tajemnica Wcielenia Syna Bożego stwarza ko-

²⁴⁷ Tenże, *Communio. Eucharystia*, jw., s. 72.

²⁴⁸ Por. tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, jw., s. 117.

²⁴⁹ „W bólach tej wymiany, i wyłącznie tutaj, dokonuje się zasadnicza, odkupieńcza przemiana człowieka, zmieniająca uwarunkowania tego świata; tutaj rodzi się wspólnota, tutaj powstaje Kościół. Akt uczestnictwa w posłuszeństwie Syna jako autentyczna przemiana człowieka jest zarazem jedynym skutecznym i dynamizującym aktem odnowy i przemiany społeczeństwa i świata w ogóle: Tylko tam, gdzie ma miejsce ten akt, dokonuje się zbawcza przemiana, prowadząca do królestwa Bożego”, tenże, *Communio. Eucharystia*, jw., s. 73.

²⁵⁰ Por. tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, jw., s. 118.

munie Boga z człowiekiem i otwiera w ten sposób możliwość nowej komunii pomiędzy ludźmi. Uczestnictwo w tej komunii stało się dla człowieka i ludzi realne przez misterium paschalne, czyli przez śmierć i zmartwychwstanie Pana. Eucharystia zaś uobecnia to misterium i umożliwia w nim udział, a przez to konstytuuje Ciało Chrystusa, Kościół. Przez to staje się konieczna do zbawienia. Konieczność zaś Eucharystii zakłada konieczność Kościoła (i na odwrót), który ją konkretnie sprawuje. Tak należy też rozumieć słowa Jezusa: „Jeżeli nie będziecie spożywali Ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili Krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie” (J 6, 53). Wynika stąd konieczność widzialnego Kościoła i jego widzialnej (instytucjonalnej) konkretnej wspólnoty. Najgłębsza wewnętrzna tajemnica komunii Boga z człowiekiem jest dostępna w Eucharystii, w sakramencie Ciała Zmartwychwstałego; ta tajemnica domaga się c i a ł a i realizuje się w c i e l e . Kościół tworzony przez sakrament Ciała Chrystusa sam musi być jedynym Ciałem, na wzór jedności Jezusa Chrystusa wyrażonej w jedności i zgodności z nauką apostołską²⁵¹.

Wniosek jest jeden: Kościół buduje się przez sprawowanie Eucharystii, Kościół jest Eucharystią. Przyjmowanie Komunii jest stawianiem się Kościołem, bo w Jezusie Chrystusie stajemy się jednym Ciałem. Jest to jedność oblubieńcza, w której odrębność nie jest znoszona, ale podnoszona na poziom wyższej jedności. To zazębianie się Eucharystii i eklezjologii jest punktem wyjścia dla określenia Kościoła jako Ciała Chrystusa²⁵².

3.4. Co z ludźmi ekskomunikowanymi?

Istotną troską Kościół obejmuje ludzi, którzy chcą wejść w jego wspólnotę (misje), jak też i będących w niej (zwyczajne duszpasterstwo)²⁵³. Sprawą nie mniej ważną, a może mającą większy ciężar gatunkowy, jest problem członków Kościoła z różnych przyczyn niemogących

²⁵¹ Por. tenże, *Communio. Eucharystia*, jw., s. 73n; tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, jw., s. 118n.

²⁵² Por. tenże, *Eucharystia i misja*, jw., s. 92.

²⁵³ Por. tenże, *Uczta pojednanych – święto Zmartwychwstania*, [w:] tegoż, *Bóg jest blisko nas: Eucharystia – centrum życia*, jw., s. 61nn.

przystępować do Komunii eucharystycznej²⁵⁴. Chodzi najpierw o przeszkody wynikające z realnych prześladowań i zewnętrznych utrudnień lub braku kapłanów. Bardziej dyskutowana jest sytuacja wynikająca z niemożliwości prawnej, obejmująca np. rozwiedzionych, którzy wstąpili w nowe związki. W obszarze tego zagadnienia jest także brak komunii ze wspólnotami niekatolickimi, w których została przerwana sukcesja apostołska²⁵⁵. J. Ratzinger zaznacza, że choć jest to problem wprost niezwiązany z metodą niniejszych rozważań, jednakże – jak zaznacza – nawet jeśli problem jest nie do rozwiązania, nieuczciwością byłoby jego pominięcie.

Ojcowie Kościoła utożsamiali przynależność do widzialnej wspólnoty z relacją do Chrystusa. Jeszcze Gracjan (poł. XIII w.) stwierdzał, że chrześcijanie wyłączeni z Kościoła są przekazani diabłu, bo jak wewnątrz Kościoła jest Chrystus, tak poza nim diabeł. Średniowiecze starało się zachować konieczne powiązanie pomiędzy porządkiem zewnętrznym i wewnętrznym, ale też zaczęło dostrzegać różnicę między nimi: jak znak do rzeczywistości (Wilhelm z Auvergne). Kościół może pozbawić kogoś komunii zewnętrznej, ale nigdy wewnętrznej. Jednym celem wykluczenia z Kościoła jest lekarstwo ocalenia przez pobudzenie do refleksji i udzielenie pociechy. Wykluczenie może stanowić ciężar dorównujący męczeństwu. Niejeden zaś ekskomunikowany robi większe postępy w cierpliwości i pokorze od pozostających w pełnej komunii z Kościołem. Św. Bonawentura pogłębia tę myśl zarzutem przeciw prawu kościelnemu, kiedy stwierdza następująco: „Twierdzę, że nikt nie może ani nie powinien być wyłączony z komunii miłości, jak długo żyje na tej ziemi. Ekskomunika nie jest pozbawieniem tej komunii”²⁵⁶.

Przytoczone powyżej myśli nie mogą prowadzić do wniosku o zbyteczności Komunii sakramentalnej jako koniecznego warunku pełnej komunii z Kościołem i Chrystusem. Nie są też za zniesieniem samej praktyki ekskomuniki. Ekskomunikowany jest podtrzymywany świadomością modlitw za niego żywego Ciała Chrystusa,

²⁵⁴ Por. tenże, *Der Kirchenbegriff und die Fragen nach der Gliedschaft in der Kirche*, [w:] tegoż, *Das neue Volk Gottes*, jw., s. 102.

²⁵⁵ Por. tenże, *Communio. Eucharystia*, jw., s. 74nn; tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, jw., s. 119nn.

²⁵⁶ Por. tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, jw., s. 121.

cierpieniem świętych, łączących się z jego głodem za uzyskaniem prawdziwej komunii. To zaś cierpienie i pragnienie komunii (sakramentu i wspólnoty) podtrzymuje jego jedność ze zbawiającą miłością Jezusa. Według J. Ratzingera jest to czas *l e c z e n i a m i ł o ś c i m i ł o ś c i ą* (według Platona), najbardziej istotny cel Chrystusowego Krzyża, Sakramentu i Kościoła. Bunt przeciw wykluczeniu niszczy pozytywny sens ekskomuniki. Jej przyjęcie przez znoszenie oddalenia i mękę pragnienia może pomóc we wzroście miłości²⁵⁷.

3.5. Pneumatologiczny charakter *communio*

Sam J. Ratzinger przyznaje, że w swojej teologii nie poświęcił zbyt wiele miejsca Duchowi Świętemu²⁵⁸. Pozostawił jednak wystarczające myśli dla zobrazowania pneumatologii w jego eklezjologii. Niniejszym będzie przedstawiony rys historyczny problemu, a następnie zarys pneumatologicznego wymiaru chrześcijańskiego *communio*.

W mówieniu o Duchu Świętym należy spełniać trzy warunki. Najpierw za podstawę wywodów musi służyć doświadczana rzeczywistość, wyrażana w pojęciach, a następnie przekazywana. Doświadczenie to musi być jednak sprawdzone i potwierdzone, aby za Ducha Świętego nie podszywał się własny duch człowieka. Aby uniknąć

²⁵⁷ Por. tenże, *Communio. Eucharystia*, jw., s. 76. J. Ratzinger kieruje te analizy ku praktyce duszpasterskiej, mającej swoje odniesienie w tradycji świętych i posłudze pastoralnej. Przejmująca jest dla niego postawa Augustyna, który w obliczu zbliżającej się śmierci sam siebie „ekskomunikował”, przestał przyjmować Komunię Świętą jako znak solidarności z publicznymi grzesznikami, dla których zamknięcie dostępu do tego sakramentu oznaczało wielkie cierpienie, upokorzenie i pragnienie sprawiedliwości. Dla zakochanego w Eucharystii i Chrystusie Augustyna postawa ta może wyrzucić wrażenie wstrząsające. Warto też mieć na uwadze znaną praktykę duchową polegającą na czasowej rezygnacji z Komunii Świętej jako wyrazie pokuty, a także uzdrowienia pragnienia (wobec banalizacji częstej Komunii). Jest to działanie podobne do zachowania człowieka, który nawet będąc zdrowym, od czasu do czasu stosuje post, aby zapragnąć pokarmu i przywrócić równowagę swego organizmu. Na tym tle łatwiej będzie można rozpatrywać sprawę niedopuszczenia do Komunii Świętej żyjących w nielegalnym związku czy do interkomunii niebędących katolikami, por. tamże, s. 77n; tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, jw., s. 121nn.

²⁵⁸ Por. tenże, *Duch Święty jako Communio*, [w:] tegoż, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota*, jw., s. 34; Z. Kijas, *Wstęp*, [w:] J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa*, jw., s. 18.

wskazanych powyżej podejrzeń, należy unikać mówienia na własny rachunek²⁵⁹. Byłoby to sprzeczne z samą wewnętrzną istotą Ducha Świętego, którego cechą jest to, że nie „bierze ze swego” (por. J 16, 13)²⁶⁰. Powyższe stwierdzenia wskazują też, że o Duchu Świętym należy mówić w kontekście doświadczenia całego Kościoła, a od siebie – jeśli własne doświadczenia przeżywane są w ramach jego całości. Jest to też wskazówka do podjęcia tematu o Kościele, który w swej specyfice jest dziełem Ducha. W przeciwnym wypadku będą powstawały trudności powodujące w Kościele niepokój, a nawet podziały. Dla zobrazowania można przytoczyć tutaj kilka przykładów. Św. Paweł spotyka się w gminie korynckiej z wprost dziecięcą radością, jaką jej członkom sprawiają dary Ducha. Jednakże zamiast jedności przez ich używanie pojawia się tam zagrożenie rozbicia. Zaczyna dominować współzawodnictwo, uwaga skupia się na tym, co powierzchowne i zewnętrzne, przez co powstaje mentalność sekciarska. Lekarstwem na to jest najważniejszy dar, który kieruje wszystkimi innymi darami – miłość (por. 1 Kor 13). Bez niej wszystkie inne charyzmaty mogą stać się przyczyną burzenia, zawziętości, zawiści i wrogości²⁶¹. To doświadczenie przyswajania sobie darów Ducha dla własnych celów i mówienia o Nim od siebie, na podstawie subiektywnego osądu i przekonania, wstrząsało nieraz Kościołem. Wystarczy wspomnieć Manesa († 277), ojca manicheizmu, który podawał się za wcielenie Parakleta (Ducha Świętego) i uważał się za wyższego od Chrystusa. Szczególnie toksyczną stała się dla Kościoła sprawa uzurpowania nadrzędnej świętości jako fundamentu autorytetu i posługi, która rzuca cień na wiarę chrześcijańską aż po dziś dzień. Choć z innych źródeł wywodził się montanizm, którego szeregi zasilili Tertulian († po 220), to i on głosząc świętość przez moralny rygoryzm, odznaczał się pogardą dla Kościoła grzeszników, której efektem była arogancja i popyśny moralizm²⁶².

²⁵⁹ Sam stwierdza, że nie miał wystarczającego doświadczenia, aby mówić o Duchu Świętym „na własny rachunek” i dlatego posłużył się w tej prezentacji nauką św. Augustyna. Nie chciał uprawiać tej gałęzi teologii dla samej tylko oryginalności, gdyż bez odpowiedniego przygotowania „oryginalność i prawda mogą tu łatwo popaść w sprzeczność ze sobą”, por. J. Ratzinger, *Duch Święty jako Communio*, jw., s. 33 i 34.

²⁶⁰ Por. tamże, s. 33n.

²⁶¹ Por. tenże, *Bóg Jezusa Chrystusa*, jw., s. 110.

²⁶² Por. tamże, s. 102n.

Historia XII wieku przynosi postać opata Joachima de Fiore († 1202), usiłującego przywrócić Kościołowi radykalną ewangeliczną świętość według skonstruowanej przez siebie, w nawiązaniu do Ap 14, 6, odwiecznej Dobrej Nowiny. Powstała nowa wizja Kościoła, według której po królestwie Ojca w Starym Testamencie i królestwie Syna w dotychczasowym Kościele hierarchicznym miało przyjść (przez odnowiony sposób życia mnichów, około roku 1260) królestwo Ducha Świętego jako królestwo prawdziwej wolności i powszechnego pokoju²⁶³. Nadzieja na ostateczne przyjście Ducha Świętego została zauważona przez franciszkanów, którzy w św. Franciszku chcieli widzieć spełnienie się wizji Joachima, co energicznie zwalczał św. Bonawentura, a także i papież²⁶⁴. Idea tej nadziei na odnowienie społeczeństwa w nowym duchu po utracie swego duchowego blasku zaczęła pojawiać się w ruchach politycznych. J. Ratzinger jako przykład wskazuje na heglowską ideę kroczącej triumfalnie naprzód historii, która jako taka w obrębie dziejów zrealizuje ostateczne społeczeństwo szczęśliwości. Coś z tego przejął także Karol Marks²⁶⁵. Jest też rzeczą godną uwagi, że z dziedzictwa Joachima poprzez różne pośrednie fazy przejął pewne hasła Hitler (Trzecia Rzesza – *Drittes Reich*) i Mussolini (Wódz – *duce*)²⁶⁶. Przytoczone tutaj świadectwa mogą uzasadniać praktykę Kościoła, że w różnych jego okresach w trosce o zachowanie

²⁶³ W niemieckojęzycznej wersji portalu Wikipedia pod hasłem *Joachim von Fiore* jest wzmianka, że papież Benedykt XVI jest wiodącym specjalistą od Joachima („ein führender Joachim-Spezialist”), który uważa, że Joachim nie był nastawiony antyhierarchicznie.

²⁶⁴ „Rzeczywiście bowiem Franciszek dał najpiękniejszą, a nawet jedynie właściwą odpowiedź na Joachima i swoim życiem oddzielił w jego nauce prawdę od fałszu, czego jego następcy już nie potrafili. Jego hasło przewodnie brzmiało: *sine glossa* – żyć Pismem Świętym, a zwłaszcza Kazaniem na Górze, niewybiórczo i bez wybiegów, pozwolić, by słowo całkowicie nas zaangażowało. [...] chrześcijaństwo duchowe jest chrześcijaństwem słowa, którym człowiek żyje. Duch mieszka w słowie, a nie w odejściu od słowa. Słowo jest siedzibą Ducha; Jezus jest Źródłem Ducha. Im bardziej weń wstępujemy, tym realniej wstępujemy w Ducha, a Duch wstępuje w nas”, J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa...*, s. 105–106.

²⁶⁵ Por. tenże, *Wiara, prawda, tolerancja*, jw., s. 142.

²⁶⁶ Por. tenże, *Bóg Jezusa Chrystusa*, jw., s. 104n; tenże, *Duch Święty jako Communio*, jw., s. 48.

pokoju i uniknięcia dwuznaczności mówienie o Duchu Świętym nie było popularne, a czasem stawało się bardzo ciche.

Wspomniany św. Franciszek z Asyżu widziany w prawdzie jego świadectwa życia wykazał, co w Joachimie jest fałszywe: nade wszystko utopią jest odejście Kościoła od Ojca i Syna. Ducha bowiem dostrzega się nie poza Synem, ale w wejściu w Niego, co jest zaakcentowane w Ewangelii Janowej. Duch jest tchnieniem Syna, a człowiek otrzymuje Go, zbliżając się do Syna (por. J 20, 19–23). Potwierdził to też św. Ireneusz († 202), że historia to nie wznoszenie się od Ojca ku Synowi, a następnie ku wyzwoleniu w Duchu. Jest to coś wręcz przeciwnego: u początku jest Duch, który wskazuje drogę do Syna, a przez Niego do Ojca. U św. Franciszka można zauważyć pierwszy zarys teologii Ducha Świętego, co już zostało wyraźnie zaznaczone u ojców Kościoła, zwłaszcza u św. Augustyna²⁶⁷.

Podjęta tematyka Ducha Świętego w aspekcie *communio* na podstawie nauki św. Augustyna została przez J. Ratzingera ujęta w dwóch wymiarach: w analizie treści imienia Ducha Świętego, a następnie jako fundament wolności i otwarcia się na historię zbawienia.

3.5.1. Istota Ducha Świętego w Jego imionach

Św. Augustyn wykazał, że metodą poznania Ducha Świętego, Jego specyficznej fizjonomii jest nade wszystko analiza przekazanego Jego imienia – Duch Święty²⁶⁸. Nie jest to jednak takie proste jak przy imionach „Ojciec” i „Syn”. Imiona pierwszej i drugiej osoby Trójcy ujawniają dawanie i otrzymywanie, bycie jako dar i bycie jako otrzymywanie, jako słowo i odpowiedź; jest tutaj pełna jedność i równość. Obu tym osobom można by przypisać nazwę: Duch Święty, bo przecież Bóg w swej istocie jest duchem i Bóg jest święty. Analiza treści imienia wydaje się raczej oddalać od konkretnego zrozumienia Ducha Świętego i czynić Go całkowicie niepoznawalnym. Dla Augustyna jednak ta cecha trzeciej osoby Trójcy: Duch Święty jest

²⁶⁷ Por. tenże, *Bóg Jezusa Chrystusa*, jw., s. 106; tenże, *Duch Święty jako Communio*, jw., s. 35.

²⁶⁸ Por. tenże, *Duch Święty jako Communio*, jw., s. 34nn. W niniejszej analizie akcent jest położony na eklezjologiczny wymiar prawdy Ducha Świętego jako *communio*.

imieniem Jemu właściwym. „Jeśli nazywa Go imieniem wyrażającym to, co jest w Bogu Boskie, co jest wspólne Ojcu i Synowi, znaczy to, że Jego istotę należy widzieć w tym właśnie, że jest On *communio* Ojca i Syna. Właściwością Ducha Świętego jest [...] być tym, co jest wspólne Ojcu i Synowi”²⁶⁹. Ta zasada pełnej *communio* Ojca i Syna, która jest osobą Ducha Świętego, ma też fundamentalne znaczenie eklezjologiczne. Oznacza w istocie, że bycie chrześcijaninem oznacza wejście w tę *communio*, czyli prowadzenie życia w sposób właściwy Duchowi Świętemu i dzięki Niemu. Jego *proprium* jest być *communio*, czyli Jego tożsamością jest tworzenie jedności²⁷⁰.

Następnym imieniem trzeciej osoby Trójcy jest miłość (*agape*), na co Augustyna naprowadza użyte przez św. Jana Apostoła stwierdzenie, że „Bóg jest miłością” (1 J 4, 16)²⁷¹. Określenie to zasadniczo i w pierwszym rzędzie wskazuje na Boga jako niepodzielną Tróję, ale szczególnie wskazuje na *proprium* Ducha Świętego²⁷². Dowodzi tego egzegeza bogactwa tekstów biblijnych, jak np. 1 J 4, 7–16²⁷³, gdzie jest mowa, że tym, co zapewnia trwanie, raz jest miłość, drugi raz zaś Duch Święty. Potwierdza to Rz 5, 5: „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany”. Augustyn może wskazać na istotny wątek treściowy: obecność Ducha Świętego przejawia się na sposób miłości, miłość stanowi kryterium Ducha Świętego odróżniającego Go od ducha nieświętego. Centralną i istotną cechą Ducha Świętego i Jego działania nie jest „poznanie”, lecz miłość. Znaczenie tej wypowiedzi Augustyn widzi w eklezjologii, gdzie należy

²⁶⁹ Tamże, s. 36.

²⁷⁰ W swojej analizie J. Ratzinger zauważa, że Augustyn sprawy ducha i świętości nie wyjaśniał (choć był tego świadom) w pojęciach ontologicznych, lecz z perspektywy dynamizmu Ojciec – Syn, por. tamże, s. 37n.

²⁷¹ Por. tamże, s. 38nn.

²⁷² Podobnie jak nazwy „Mądrość” i „Słowo” wyrażają przymioty Boga w ogólności, a jednak w biblijnym sensie są odnoszone do Syna, tak i *caritas* może być odnoszone szczególnie do Ducha Świętego, por. tamże, s. 38.

²⁷³ J. Ratzinger stwierdza: „Decydujące jest tutaj zestawienie wersetu 12 + 16b z werselem 13:

w. 12: „Jeżeli miłujemy się wzajemnie, Bóg trwa w nas”.

w. 16b: „Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu”.

w. 13: „Poznajemy, że my trwamy w Nim, a On w nas, bo udzielił nam ze swego Ducha”, tamże, s. 38–39.

postawić pytanie o znaczenie miłości jako kryterium Ducha Świętego, a tym samym kryterium chrześcijańskiej tożsamości i Kościoła. Zaś *opus proprium* miłości, a tym samym *opus proprium* Ducha Świętego jest trwanie. Miłość sprawdza się nie na podstawie jednej chwili, lecz w wytrwałości, która usuwa chwiejność i nosi w sobie wieczność. Z tego też wyłania się zarys nauki o rozróżnianiu duchów: *Pneuma* nie pojawia się tam, gdzie jest chwiejność i nieciągłość, gdzie tworzą się stronnictwa, gdzie ktoś mówi od siebie i szuka swojej chwały²⁷⁴.

Janowy opis spotkania Jezusa z Samarytanką (J 4, 7–14) zawiera w sobie istotne określenie Ducha Świętego w słowie dar (*donum*): „O, gdybyś znała dar Boży i [wiedziała], kim jest Ten, kto ci mówi: «Daj Mi się napić», to prosiłabyś Go, a dałby ci wody żywej” (w. 10)²⁷⁵. Augustyn widzi bezpośrednią łączność tego tekstu z obietnicą daną przez Jezusa w dniu Święta Namiotów: „Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do Mnie i pije! Jak rzekło Pismo: Rzeki wody żywej popłyną z jego wnętrza” (J 7, 37–38). Sam Ewangelista dodał: „A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać wierzący w Niego” (7, 39). Podobną myśl Augustyn znajduje w 1 Kor 12, 13: „Wszyscyśmy też zostali napojeni jednym Duchem”. Znaczenie tych wypowiedzi pozwala mu wiązać chrystologię z pneumatologią: Chrystus jako ukrzyżowany Pan jest źródłem żywej wody, która użyźnia świat; jest On źródłem Ducha. Każdy chrześcijanin związany z Jezusem staje się także źródłem Ducha, co jest podstawą niepojętego dynamizmu chrześcijanina i całego Kościoła²⁷⁶. Z przytoczonych wypowiedzi J 4 i J 7 wynika też dla Augustyna pewność, że słowo dar jest imieniem Ducha Świętego, które niesie w sobie wielką treść wewnątrztrynitaryczną i historiozbawczą, a w tym także i eklezjologiczną²⁷⁷.

²⁷⁴ Augustyn dla potwierdzenia tych wywodów wskazuje na tekst 1 J 4, 7, gdzie jest powiedziane: „Miłość jest z Boga”, tj. jest Bogiem z Boga, co jeszcze bardziej unaocznia prawdę, że temat *agape* pogłębia zrozumienie, czym jest Duch Święty, por. tenże, *Duch Święty jako Communio*, jw., s. 40n.

²⁷⁵ Por. tamże, s. 41nn.

²⁷⁶ W tej prawdzie ujawnia się też najgłębsze pragnienie człowieka w modlitwie o Ducha Świętego, który sam jeden może je zaspokoić na wieczność, por. tamże, s. 42.

²⁷⁷ „od wieków, z samej swej istoty, Duch Święty jest darem Boga, jest Bogiem w dawaniu się, w Jego udzielaniu się, jest Bogiem rozumianym jako dar. Otóż w tym istotnym dla Ducha Świętego sposobie bytowania, w tym, że jest On *donum*

Rekapitulacją tych rozważań może być stwierdzenie św. Augustyna odnoszące się do samego imienia „Duch Święty”: „Ponieważ jest On Duchem Obydwu, także Jego imię wyraża to, co jest Im wspólne”. J. Ratzinger dodaje, że w tym jest zawarta wewnętrzna jedność określeń „Miłość” i „Dar” z podstawowym określeniem „Duch Święty”, co akcentuje słuszność jedności złożonej z elementów wzajemnie się wyjaśniających²⁷⁸.

3.5.2. Duch Święty fundamentem otwarcia się na historię zbawienia i wolności

Pozostaje do omówienia sprawa bardziej praktyczna: jak się mają imiona Ducha Świętego, zwłaszcza „Miłość” i „Dar”, do życia Kościoła w przemyśleniach św. Augustyna i czy dzisiaj mogą mieć zastosowanie.

W dziele *De Trinitate* (XV 18, 32) Augustyn przypisuje Duchowi (*Pneuma*) eschatologiczną sędowniczą funkcję miłości²⁷⁹. Bo miłość, i tylko ona, będzie Bożym sądem. Miłujących, a więc ją posiadających, postawi po prawej stronie; niemiłujący zaś zostaną odesłani na lewą stronę. Wszelkie „dobro” jest dobre tylko przez miłość. Wykazują to pozornie sprzeczne ze sobą świadectwa głoszonej Ewangelii, Pawła (List do Galatów) i Jakuba, że bez *caritas* wszystko jest pozbawione wartości, także i wiara („także złe duchy wierzą i drżą” – Jk 2, 19). Na tej myśli oparł Augustyn całą swoją sakramentologię i eklezjologię. Na niej budował też polemikę z donatystami, zwolennikami „niepokalanego Kościoła męczenników” lub „Kościoła ludzi doskonałych”²⁸⁰. Mieli te same sakramenty, zatrzymali wszystko, co decyduje o istocie

i *datum*, szukać należy wewnętrznej przyczyny stworzenia i historii zbawienia, a w pierwszym rzędzie historii zbawienia, dla tego całkowitego oddania się Boga, które ze swej strony stanowi wewnętrzną przyczynę stworzenia. Tak więc z jednej strony «immanentna» doktryna trynitarna jest całkowicie otwarta na «historiozbawczą», ale też odwrotnie: historia zbawienia jest cała skierowana ku teologii: Darem Boga jest sam Bóg”, tamże, s. 43.

²⁷⁸ Por. tamże, s. 44.

²⁷⁹ Por. tamże, s. 44nn.

²⁸⁰ Por. F. Drączkowski, *Donatyzm*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. IV, red. L. Bieńkowski, Lublin 1995, kol. 113. Dla porównania z omawianym tutaj tematem o stosunku św. Augustyna do donatystów można przytoczyć myśli L. Bouyera z jego dzieła *Kościół Boży*, Warszawa 1977, s. 36nn.

Kościół katolickiego, a jednak Augustyn wykazywał im istotny brak: wykroczyli przeciw miłości, utracili miłość. Ich ideałem była doskonałość moralna, którą postawili ponad jednością. W praktyce zaś separowali się od życia pośród niedoskonałych i tworzyli odrębne wspólnoty, rozbijające jedność Kościoła. Według Augustyna cała ich doskonałość bez miłości straciła na wszelkiej wartości, gdyż *caritas* objawia się w sensie eklezjologicznym, miłość i Kościół są zdane na siebie, tak że mógł on powiedzieć: Kościół to *caritas*. Teza ta ma wartość nie tylko moralną, ale pod pewnym względem dogmatyczną. Kościół jako Ciało Chrystusa istnieje dzięki *Pneuma*, która jest miłością. *Pneuma* łączy ludzi w jednej *communio* Kościoła. A bycie we wspólnocie to zdolność przyjmowania w pokornej miłości wszystkich przez wzajemnie znoszenie się, przez wytrwałą cierpliwość. Schizma donatystów jest więc dla Augustyna herezją pneumatologiczną, zaprzeczającą darowi miłości w cierpliwości, trwaniu i pojednaniu. Stąd myśl Augustyna: „Na ile ktoś kocha Kościół, na tyle ma Ducha Świętego. Teologia Trójcy Świętej staje się bezpośrednią miarą eklezjologii, nazywanie Ducha Miłością – kluczem egzystencji chrześcijańskiej, a zarazem konkretną interpretacją miłości: jest ona eklezjalną cierpliwością”²⁸¹.

Teologiczna analiza schizmy donatystów dokonana przez Augustyna nie tłumaczy całości przyczyn ich odejścia od wspólnoty Kościoła. Oprócz wspomnianej pychy podłożem była wielka nienawiść członków tej grupy do reszty chrześcijan, mająca kulturowe, ekonomiczno-socjalne, etniczno-polityczne, a nade wszystko religijne podłoże, związane z zachowaniem się chrześcijan podczas ostatniego prześladowania za cesarza Dioklecjana²⁸². J. Ratzinger zauważa, że takie ukościelnienie Ducha i miłości, słuszne z racji jego misji, jak też i jego wewnętrznej tajemnicy, może prowadzić do jednostronnych skrajnych interpretacji i zawężeń. A dzieje się to przy skostnieniu instytucji kościelnych, uważających się za doskonałe same z siebie, albo też zachodzi przeciwstawienie Ducha Kościołowi instytucjonalnemu, jak to miało miejsce choćby podczas Reformacji. Zagrożenie to jest

²⁸¹ J. Ratzinger, *Duch Święty jako Communio*, jw., s. 46; tenże, *Gesamtkirche und Teilkirche. Der Auftrag des Bischofs*, jw., s. 204.

²⁸² Por. tenże, *Duch Święty jako Communio*, jw., s. 46n; F. Drączkowski, *Donatyzm*, jw., kol. 111n; F. van der Meer, *Augustinus der Seelsorger*, Köln 1951, s. 115.

widoczne także obecnie w przykładowym, niemającym żadnego teologicznego uzasadnienia przeciwstawieniu „empirycznego Kościoła katolickiego” „Kościołowi Ducha”. Można powiedzieć za Augustynem, że Duch miłości nie przejawia się w nieciągłości, w przypadkowo powstających grupach, ale nade wszystko w ciągłości życia wspólnoty kościelnej, w jej sprawdzonej cierpliwości i nieustannie odbudowywanej przez pojednanie miłości²⁸³.

Także określenie Ducha Świętego jako „Dar” jest dla Augustyna Jego otwarciem się na historię zbawienia, czyli na Kościół i jego misję w historii ludzi i pojedynczego człowieka. Wywodzi to z analizy tekstu Ef 4, 7–12, który mówi, że każdemu została dana łaska według miary daru [Ducha] Chrystusowego, który jako zwycięski Zbawiciel i siedzący po prawicy Ojca rozdał dary, ustanawiając jednych apostołami, innych prorokami, innych ewangelistami, innych pasterzami i nauczycielami dla przysposobienia świętych, aby przez ich posługę budować Ciało Chrystusowe. Najbardziej istotny jest tutaj fakt, że we wszystkich tych darach dawany jest Dar – Duch Święty, jak to potwierdza św. Paweł: „Wszystko zaś sprawia jeden i ten sam Duch, udzielając każdemu tak, jak chce” (1 Kor 12, 11), ale zawsze z finalnym celem, jakim jest jedność²⁸⁴.

Idea budowania, trwania, jedności i miłości, ulubiona myśl św. Augustyna jest przez niego uzupełniona przez treść powstałego po powrocie z niewoli Ps 121, zaczynającego się od słów: „Jeżeli Pan domu nie zbuduje...”. W swojej rozbudowanej analizie Augustyn stawia kluczowe słowa, jakimi są niewola, powrót z niewoli, a pośrednio pojęcie wolności²⁸⁵. Wolność jest darem zwycięskiego Chrystusa, który pomaga człowiekowi wypędzonemu daleko od siebie samego,

²⁸³ „Bo Kościół, który udziela sakramentów i objaśnia słowo Boże, sam w nie wsluchany, taki Kościół nigdy nie jest tylko «empirycznym Kościołem katolickim» i nie można go rozłożyć na «Ducha» i «instytucję». Domem Ducha jest on właśnie jako widzialny, «empiryczny», w sakramentach, w słowie, w miłości. A Duch sprawdza się w konkretnej społeczności tych, którzy się wzajemnie podtrzymują i znoszą w imię Chrystusa”, J. Ratzinger, *Duch Święty jako Communio*, jw., s. 48.

²⁸⁴ Por. tamże, s. 49.

²⁸⁵ Analiza to obejmuje nie tylko konkretne sprawy z historii Izraela, ale także wyzwolenie człowieka z niewoli diabła, jak i od samego siebie, co jest mocno zaakcentowane w *Wyznaniach* VIII, 5, 12–12, 30.

pozbawionemu wolności, w zagubieniu spowodowanym odejściem od prawdy powrócić do siebie i umożliwić budowanie domu, aby w nim zamieszkać na stałe. Wolność jest bowiem – antyczne socjalne pojęcie wolności – możliwością budowania domu i zamieszkania w nim. Człowiek jest wolny dopiero wtedy, gdy jest w domu, to znaczy w prawdzie. To, co człowieka oddala od prawdy o nim samym i od prawdy w ogóle, nie może być wolnością, ponieważ niszczy człowieka, staje się on obcy samemu sobie. Dary Chrystusa wywyższonego, tj. dary Ducha, czyli charyzmaty, mają służyć budowaniu, czyli odzyskiwaniu jedności i wolności człowieka i Kościoła.

Przedstawiona tutaj analiza budowania w prawdzie i odzyskiwania wolności nie jest wykończoną postacią pneumatologii Augustyna. Trudnością jest także i fakt, że w jego Kościele w Hipponie nie było nadmiaru charyzmatów, jak u św. Pawła w Koryncie czy w Efezie. Jednakże doświadczenie swego Kościoła, szarpanego podziałami i nienawiścią, i burzącą jedność aktywnością różnych grup, wskazywała mu na korzystanie z charyzmatu, jakim jest współbudowanie jedności Kościoła. *Pneuma* bowiem sprawdza się w działaniu pozytywnym, które człowieka czyni „domem” i kładzie kres „niewoli”. Dziełem Ducha Świętego jest „dom”, czyli zamieszkanie w jedności przez miłość²⁸⁶.

3.6. Kościół powszechny a Kościoły lokalne

Dopełnieniem powyższych przemyśleń będzie zarysowanie zagadnienia zawartego w pytaniu: „Jak powinien Kościół żyć i kształtować się, aby odpowiadać woli Pana?”²⁸⁷. W największym skrócie można najpierw wskazać, że zrodzony z Eucharystii Kościół w swoim życiu i misji ma być odpowiedzią na zadanie, autorytet i odpowiedzialność, jakie wynikają z jej treści, a więc z jej pochodzenia ze śmierci i zmartwychwstania Pana. Druga odpowiedź wyłania się z treści określenia *ecclesia* jako zwołanego przez Boga i dla Boga zgromadzenia i oczyszczenia wszystkich ludów ziemi. W tych dwóch odpowiedziach znajduje się najkrótsza definicja Kościoła jako dynamicznego procesu horyzontalnego i wertykalnego

²⁸⁶ Por. J. Ratzinger, *Duch Święty jako Communio*, jw., s. 51n.

²⁸⁷ Tenze, *Gesamtkirche und Teilkirche. Der Auftrag des Bischofs*, jw., s. 70.

zjednoczenia. Chodzi o wertykalne zjednoczenie człowieka z miłością Boga w Trójcy, a przez to integrację człowieka w sobie samym i z samym sobą. A to z kolei umożliwia zjednoczenie horyzontalne. Te dwa aspekty – Eucharystię i zgromadzenie – ojcowie Kościoła ujmowali w pojęciu *communio*, któremu obecnie przywrócono właściwe uznanie: Kościół jest Komunią; jest on Komunią słowa i Ciała Chrystusa, a przez to wzajemną komunią pomiędzy ludźmi, którzy przez tę pochodzącą z góry, jak i z wnętrza wszystko zbierającą komuniją stają się jednym ludem, co więcej, jednym Ciałem²⁸⁸.

W tych prostych odpowiedziach, jak to zwykle bywa z tym, co jest proste, zawiera się wielkie bogactwo treści, ale także i cała trudność problemu, dotyczącego m.in. spraw ekumenicznych, charakteru posługi biskupa w Kościele lokalnym i powszechnym oraz związanej z tym – ostatnio bardzo dyskutowanej – relacji między Kościołem powszechnym a Kościołami lokalnymi. Treść ekumeniczna wspomnianego problemu będzie poruszona przy omawianiu szerszych perspektyw odzyskiwania jedności chrześcijan w jednym Kościele. Niniejszym natomiast będzie przybliżona nauka o posłudze biskupa w Kościele powszechnym i lokalnym, a także zarys sprawy relacji między Kościołem uniwersalnym a Kościołami lokalnymi²⁸⁹.

3.6.1. Posługa biskupa w *communio eucharistica*

Od swego początku Kościół realizował się nade wszystko w celebracji eucharystycznej, która była równocześnie uobecnieniem głoszonego słowa Bożego. Celebracja ta dokonuje się na konkretnym miejscu z żyjącymi tam chrześcijanami. Z nią rozpoczyna się proces ich gromadzenia. Kościół nie jest klubem przyjaciół czy stowarzyszeniem osób mających wolny czas i podobne zainteresowania. Jest to zgromadzenie publiczne otwarte na wszystkich, i taki charakter miało od swych początków mimo powstających z tego powodu wielkich

²⁸⁸ Por. tamże, s. 71; tenże, *Prawda w teologii*, jw., s. 99.

²⁸⁹ Y. Congar związek wspólnot lokalnych z Kościołem powszechnym budował na teologii Kościoła jako Ludu Bożego, por. Y. Congar, *Kościół, jaki kocham*, tł. A. Ziernicki, Kraków 1997, s. 25n.

trudności²⁹⁰. Osobowym ośrodkiem tej jedności był biskup danego miasta, wokół którego skupiała się wspólnota eucharystyczna. W starożytnym Kościele zrodziła się zasada, że w danym mieście może być tylko jeden biskup, jak jedna jest Eucharystia i dla wszystkich jeden Kościół. Przed Kościołem stało i stoi wielkie zadanie jednania i prowadzenia do jedności wszystkich mocą miłości wyrażonej i uobecnianej w Eucharystii. Eucharystia jest publiczna, jest Eucharystią całego Kościoła, jedyne Chrystusa. Eucharystyczna natura Kościoła, która konkretyzuje się przynależnością do zgromadzenia lokalnego, związana jest z eucharystyczną posługą biskupa, bo jest to służba jedności, wynikająca z ofiarniczego i pojednawczego charakteru Eucharystii. Ujmowany eucharystycznie Kościół jest Kościołem ukonstytuowanym na urządzie biskupa (*eine bischöflich verfaßte Kirche*). Ta odnowiona świadomość eucharystycznego charakteru Kościoła przyczyniła się do mocnego zaakcentowania zasady Kościoła lokalnego²⁹¹.

3.6.1.1. BISKUP KOŚCIOŁA LOKALNEGO W KOŚCIELE POWSZECHNYM

Powyższej zasadzie przyszyły z pomocą stwierdzenia z nadzwyczajnego synodu biskupów z 1985 r., akcentującego ideę Kościoła jako *communio*, opartą o eklezjologię eucharystyczną. Komunikowanie

²⁹⁰ J. Ratzinger zauważa, że gdyby Kościół uważał się za prywatne zgromadzenie kultowe, byłby zaakceptowany przez prawo rzymskie i miałby poparcie i przywileje. Ponieważ bronił swej publicznej natury i przekraczając ówczesne podziały, gromadził tych, którzy w danym miejscu byli wierzącymi (por. Ga 3, 28), uważany był za publicznego konkurenta państwa czy władzy, por. J. Ratzinger *Gesamtkirche und Teilkirche. Der Auftrag des Bischofs*, jw., s. 72n.

²⁹¹ Por. tamże, s. 199. Jak dodaje J. Ratzinger, Kościół „jest powołany przez Chrystusa, tzn. tworzy się na podstawie sakramentu i dlatego sam jest sakramentem. To Eucharystia jako obecność Chrystusa i jako Jego sakrament buduje Kościół. Dlatego jest on wszędzie, gdzie jest Chrystus, tzn. gdzie godnie sprawuje się Eucharystię. Tak jak Chrystus obecny jest nie połowicznie a całkowicie, tak i cały Kościół jest tam gdzie On. Dlatego Kościoły miejscowe są całym Kościołem, a nie parcelą wyciętą z większego ciała. Ale w odkryciu, że Chrystus może być tylko cały, nie należy zapomnieć, że może On być tylko jeden i dlatego ma się Go całego jedynie wtedy, gdy ma się Go wraz z innymi, gdy się Go ma w jedności. Jedność Kościoła powszechnego jest w tym znaczeniu wewnętrzną cechą Kościoła miejscowego, tak jak wielość i własne znaczenie Kościołów miejscowych należy do istoty jedności kościelnej”, tenże, *Prawda w teologii*, jw., s. 99–100.

z Ciałem Pana w swoim Kościele lokalnym jest zjednoczeniem z całym Ciałem Chrystusa, czyli z całym Kościołem. W tym fakcie *communio* Kościół objawia swoją katolickość. Kto się z nim komunikuje, komunikuje się również ze wszystkimi braćmi i siostrami będącymi członkami jednego Ciała. Ten fakt, że przynależność do Kościoła lokalnego jest przynależnością do wielkiego Kościoła Jezusa, chociaż z gruntu prosty, od początku stawiał istotne pytania o sposób tego uczestnictwa, a konkretnie – jaki jest stosunek Kościoła lokalnego do Kościoła powszechnego (katolickiego), względnie – co jest „łącznikiem” pomiędzy nimi. Znane jest starożytne powiedzenie o Kościele Jezusa Chrystusa, który jest w Efezie, który jest w Smyrnie, który jest w Filadelfii itd. (por. Ap 2–3), tj. jeden Kościół Chrystusowy realizowany w wielu Kościołach lokalnych. Jest przez to wskazane, że statystyczne zestawienie Kościołów lokalnych nie tworzy Kościoła uniwersalnego. Poszczególne Kościoły lokalne są raczej wyrazem wielu form realizowanej katolickości²⁹².

Tym, co przekracza zasadę Kościoła lokalnego, jest postać apostoła, jednego z dwunastu. Żaden z dwunastu apostołów Jezusa nie był biskupem jednej tylko wspólnoty, ale skierowany był na posługę całemu Kościołowi. Przykładem może być św. Paweł, który w zakładanych przez siebie gminach wyznaczał stałych „starszych”, zaś czynnikiem jednoczącym z jego strony byli specjaliści wysłannicy i jego listy jako praktyczne urzeczywistnienie katolickiej posługi jednoczącej w oparciu o autorytet apostoła Kościoła powszechnego²⁹³. Apostołowie są w Kościele pierwotnym istotnym elementem jego katolickości. W trudnym okresie formowania się Kościoła poapostolskiego pozycję apostołów przejmują biskupi jako ich następcy. I oni z kolei, swoją odpowiedzialnością wykraczając poza środowiska lokalne, sprawiają, że wertykalny i horyzontalny wymiar *communio*

²⁹² Por. tenże, *Prawda w teologii*, jw., s. 99.

²⁹³ Ratzinger zwraca uwagę na częste jednostronne przedstawianie autorytetu pojedynczego apostoła wobec kolegium, a także istotę sporu Pawła z Piotrem na temat apostołatu pogan, por. tenże, *Gesamtkirche und Teilkirche. Der Auftrag des Bischofs*, jw., s. 202n.

Kościół pozostaje nierozdzielny²⁹⁴. Sposobem wypełnienia posługi biskupa o charakterze ponadlokalnym było posługiwanie się wspomnianymi już listami wspólnotowymi (niem. *Kommunionbriefe, Friedensbriefe*; łac. *litterae communicatoriae, tesserae, symbola, litterae pacis*)²⁹⁵. Podstawę sakramentalną do tej posługi o charakterze powszechnym znajdowano w konsekracji biskupiej, wskazującej, że żadna wspólnota nie mogła mieć własnego biskupa jedynie dla siebie. A wynika to z natury wiary, która nie jest własnością lokalną, ale oznacza pójście do innych i przychodzenie od innych. Znakiem zaś tego był obrzęd święceń biskupich (dokonywany przez przynajmniej trzech sąsiednich biskupów) i wyznanie wiary. Istotne stały się też dla poszczególnych wspólnot lokalnych centralne punkty odniesienia, którymi były stolice biskupie z tradycją apostołską, a z których po soborze w Nicei (325) na czoło wysunęły się Rzym, Aleksandria i Antiochia. Biskupi tych stolic zatwierdzali wybranych nowych biskupów przez przyjęcie od nich *koinonika grammata* (listów wspólnotowych). Kolejne lata kierowały biskupów Kościołów lokalnych coraz mocniej na apostołską odpowiedzialność Rzymu jako kryterium jedności. Już za czasów papieża Leona Wielkiego († 461) panowało przekonanie, że do faktu katolicyzacji biskupa należy zasada sąsiedztwa, jak i żywa relacja z Rzymem we wzajemnym przyjmowaniu i dawaniu w wielkiej wspólnocie jednego Kościoła²⁹⁶. Biskup ucieleśnia jednoczący i publiczny wymiar Kościoła lokalnego, opartego na jedności słowa powyższego sakramentu. Biskup odpowiadając za jedność w powierzonym sobie Kościele, jest też ogniwem łączącym różne Kościoły lokalne z Kościołem powszechnym. On jest w swoim Kościele odpowiedzialny za jego świadomość katolicką i apostołską, które kształtują jedność przez ujawnianą w miłości świętość, mającą źródło w świętości Trójcy Świętej.

²⁹⁴ Praktycznie będzie się to wyrażało w działaniach biskupów na rzecz jedności, zwłaszcza w obliczu zagrożenia separatystycznego, np. Augustyna w sporze z donatystami, co już wcześniej wyraził w II wieku św. Ireneusz w *Adversus haereses*, por. tamże, s. 204.

²⁹⁵ Por. tenże, *Eklezjologia Konstytucji „Lumen gentium”*, jw., s. 118; tenże, *Das neue Volk Gottes*, jw., s. 207; tenże, *Gesamtkirche und Teilkirche. Der Auftrag des Bischofs*, jw., s. 205.

²⁹⁶ Por. tenże, *Gesamtkirche und Teilkirche. Der Auftrag des Bischofs*, jw., s. 208.

Z powyższego wynika jedna z podstawowych zasad świadomości organizowania się Kościoła pierwszych wieków, która opiera się na relacji wspólnoty opartej na porządku sakramentalnym, wspomaganym przez powstający z niego porządek prawny. Należy tutaj zaznaczyć, wobec pojawiających się zarzutów i krytyki, że Kościół jest zawsze wspólnotą duchową i widzialną Ciała Chrystusa. Sfera sakramentalna oparta na Ciele Pana i na Jego słowie nie wyklucza prawnej, ale jej potrzebuje, choć ta druga wynika z pierwszej. Porządek jedności Kościoła nie jest prostą konsekwencją prawa ludzkiego, lecz jedność jest centralnym określeniem jego istoty, do której jako podstawa świętego porządku należy też prawny wyraz w urzędzie następcy Piotra i we wzajemnych odniesieniach biskupów pomiędzy sobą i z papieżem. Utrata tego elementu oznacza zranienie istotnej własności bycia Kościołem²⁹⁷.

3.6.1.2. ODPOWIEDZIALNOŚĆ I SUMIENIE SPOIWEM RELACJI

Przy zgłębianiu ostatnio wspomnianego wątku, a mianowicie relacji papieża i biskupów, J. Ratzinger odwołuje się do pojęcia jedności symfonicznej, znanej ojcom Kościoła, która jeszcze bardziej przybliża prawdę o jedności i wielości Kościoła powszechnego w Kościołach lokalnych. Opiera się ona na współlistnieniu zasady personalnej i wspólnotowej²⁹⁸. Posłudze papieża i biskupów w Kościele mogą grozić dwie skrajności. Z jednej strony monokracja, jedynowładztwo, nawet gdy opiera się na dużej odpowiedzialności moralnej, jest zagrożone jednostronnością i zawężeniem. Mówią o tym tworzone w nowożytnych społeczeństwach kontrolne organy kolegialne wspierające władzę. Z drugiej zaś strony władza samych organów kolegialnych bez odpowiedzialności jednostkowej ześlizguje się w anonimowość. U podstaw ustawodawstwa w Kościele jest współgranie zasady wspólnotowej z osobistą odpowiedzialnością na wszystkich poziomach jego posługi, także o różnej jakości prawnej. Odpowiedzialność ta w Kościele jest widziana na dwóch poziomach. I tak proboszcz ma swoje konkretne zadania w parafii, biskup ze swoim prezbiterium w diecezji, zaś pa-

²⁹⁷ Por. odpowiedź J. Ratzingera na krytykę protestanckiego prawnika i teologa R. Sohma, tamże, s. 208n.

²⁹⁸ Por. tenże, *Prawda w teologii*, jw., s. 100n.

pież ze wspólnotą biskupów w całym Kościele i w świecie. Głoszona w Kościele Ewangelia mówi o istnieniu ostatecznej osobistej odpowiedzialności, choć prawnie niewymienialnej, której nie rozmyje żaden kolektyw – czy to parafialny, diecezjalny, czy też ogólnokościelny. Kościół jest zawsze uchwytny i odpowiedzialny w pojedynczych osobach. J. Ratzinger proponuje, aby to, co w starożytnym Kościele jako strukturze ustawodawstwa kościelnego chętnie nazywano episkopatem monarchicznym, określać raczej osobistą zasadą odpowiedzialności w Kościele. Pojedyncze osoby nie mogą decydować samowolnie, ale muszą to czynić w odniesieniu do związku własnego sumienia z wiarą całego Kościoła. Kościół jako wspólnota opierająca się na sumieniu może sobie pozwolić na korzystanie z sumienia w swojej konstytucji i z jego pomocą wiązać ze sobą wspólnotę i pojedyncze osoby²⁹⁹. „Prymat papieża pozostanie pozbawiony miejsca i zaczepienia i nie będzie rzeczywisty, jeśli na poprzedzających go poziomach nie będzie odpowiednika – osobistej odpowiedzialności biskupa, której nie może on zepchnąć na konferencję, choćby miała ona dużą wagę dla skonkretyzowania jego związku z całością. I odwrotnie, zasada episkopalna kończy się w próżni, jeśli dla jej znaczenia dla Kościoła lokalnego nie ma odpowiednika na poziomie Kościoła powszechnego. Właśnie ten personalizm prawa i odpowiedzialności prowadzi do barwnego i żywego pluralizmu: kolegium biskupie jest ciałem składającym się z osób dźwigających odpowiedzialność za Kościół lokalny, który sam całkowicie jest Kościołem i w którym urzeczywistniają odpowiedzialność Kościoła powszechnego. Tylko w ten sposób kolegium biskupie stanowi grupę pełną żywotnej siły, odbicie różnorodności Ducha w jednym Kościele”³⁰⁰.

3.6.2. Co z „trzecim” faktorem w symfonii kościelnej?

Czy Kościół da się opisać tylko według wielopoziomowej struktury i jej powiązań prymatu i episkopatu, Kościoła powszechnego i Kościołów lokalnych? W eklezjologii J. Ratzingera dominuje takie

²⁹⁹ Por. tenże, *Gewissen und Wahrheit*, [w:] M. Kessler, W. Pannenberg, H. Pottmeyer (red.), *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie. Festschrift für Max Seckler zum 65. Geburtstag*, Tübingen 1992, s. 305n.

³⁰⁰ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, jw., s. 101–102.

przekonanie, oparte na prawdzie *communio eucharistica*, które w swej prostocie pozwala łatwiej przyjąć wydarzenia ewangeliczne z Ostatnią Wieczerzą jako fundamentem Kościoła, gruntujące świadomość tych fundamentów w jego historycznym rozwoju. Fakt jedności ze swoim biskupem i jego jedność z innymi biskupami, a także łączność z biskupem Rzymu były przez całe wieki w Kościele trwałym i mocnym spoiwem wiary i życia wierzących. Także od zarania jego istnienia powstające zakony stopniowo integrowały się bez przeszkód z biskupim porządkiem w Kościele, ponieważ poszczególne klasztory ograniczały najczęściej swoją działalność do terytorium biskupstw. Ich znaczenie eklezjologiczne nie było też dlatego wyraźniej podkreślane. Spotkanie z czasami i myślą św. Bonawentury kazało mu właśnie w kontekście eklezjologicznym na nowo spojrzeć na miejsce i rolę w Kościele powstających w XIII wieku i bardzo prężnie działających zakonów żebraczych, z czasem obecnych prawie we wszystkich diecezjach średniowiecznego Kościoła. Ze specjalnymi upoważnieniami papieskimi podejmowały one działania apostołskie i duszpasterskie w Kościołach lokalnych, nie zawsze ku zadowoleniu miejscowych biskupów. Wydawały się stać jakby ponad kanonicznymi uprawnieniami pasterzy lokalnych i podkreślały ważność prymatu biskupa Rzymu, z którym się utożsamiały³⁰¹. W analizie sporów świeckiego kleru z zakonami żebraczymi, toczonych w tym czasie na różnych poziomach życia Kościoła, obok faktów wyraźnie negatywnych można zauważyć dokonujący się przełom, który można nazwać odnowionym spojrzeniem na dynamizm duszpasterski i misyjny Kościoła, a także na powstanie nowego czynnika pluralistycznego w Kościołach lokalnych, powołującego się bezpośrednio na Kościół powszechny. Działania zakonów mendykanckich (dynamika apostołatu Kościoła powszechnego w Kościołach lokalnych) stały się istotną podniętą nie tylko do wzmocnienia myśli prymacjalnej biskupa Rzymu, ale nade wszystko do odnowienia świadomości jednego Kościoła Jezusa Chrystusa w bardzo nieraz spartykularyzowanych relacjach pomiędzy Kościołami lokalnymi a Kościołem powszechnym³⁰².

³⁰¹ Por. tenże, *Zum Einfluß des Bettelordensstreites auf die Entwicklung der Primatslehre*, [w:] tegoż, *Das neue Volk Gottes*, jw., s. 49nn.

³⁰² Por. tenże, *Prawda w teologii*, jw., s. 103.

J. Ratzinger zauważa, że tak w historii, jak i teologii Kościoła jest dotąd słabo spostrzegane i przemyślane, iż te wspierające naukę o prymacie impulsy wyszły nie tyle z zainteresowania unitarnością, ile raczej z dynamiki potrzeb pluralistycznych. Do powyżej wspomnianego fenomenu działania zakonów mendykanckich dodaje on znane już wcześniej procesy zachodzące w Kościele, związane z reformą gregoriańską, której celem była wolność Kościoła, tzn. rozróżnienie państwa i Kościoła w ich zasadniczej nietożsamości. Oba te zespoły faktów należą do istotnego dziedzictwa świadomości jedności Kościoła, jego posługiwania w społeczeństwie (państwie) w całym bogactwie jego działania misyjnego i duszpasterskiego. Jest to też potwierdzenie przekonania ożywionego w XIX wieku przez A. Möhlera, że tylko Kościół uniwersalny może zabezpieczyć rozdział Kościoła lokalnego od państwa i społeczeństwa³⁰³. Powstające nieustannie ruchy oddolne, ponadlokalne ruchy apostołskie, których nie można sprowadzić do struktury opartej na episkopacie, odnajdują swój teologiczny i praktyczny punkt oparcia w prymacie, który pozostaje zwornikiem żywotnego i owocnego pluralizmu w Kościele przez to, że przez jego posługiwanie jedność Kościoła w jego wielości i bogactwie staje się konkretną rzeczywistością³⁰⁴.

3.6.3. Jedność i wielość dzisiaj

Dotychczasowe rozważania oparte na egzegezie treści biblijno-historycznej mają za cel wskazywać w aspekcie synchronicznym³⁰⁵ współczesnym biskupom rozszyfrowanie odpowiedzialności ich samych i ich Kościołów lokalnych za Kościół powszechny. Pozwoli to na zaprzestanie zamykania się w obrębie lokalnej wspólnoty, co może prowadzić do pozostawiania potrzebujących pomocy samym sobie, zaś zapatrzoność w swoje sprawy wspólnoty do wielkiego zubożenia i utraty świadomości katolickości Kościoła. W Kościele lokalnym biskup jest przedstawicielem Kościoła powszechnego, a w Kościele

³⁰³ Por. W. Kasper, *Johann Adam Möhler – Wegbereiter des modernen Katholizismus*, „Communio” 5 (1988), s. 433nn.;

³⁰⁴ Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, jw., s. 104n.

³⁰⁵ O synchronicznym, diachronicznym i metachronicznym aspekcie chrystologii zob. R. Cantalamessa, *Tajemnica Przemienienia*, tł. J. Merecki, Kraków 2002, s. 40nn.

powszechnym Kościoła lokalnego, dla jednego celu, jakim jest posługa jedności. Odnosi się to w swoim sposobie tak do posługi biskupa Rzymu, jak też i biskupów Kościołów lokalnych³⁰⁶. Do tego należy konieczne dodać stwierdzenie, że zadanie biskupa nie wyczerpuje się tylko w wymiarze wewnątrz- i międzykościelnym. Niesie on odpowiedzialność za misję Chrystusa w świecie i dla świata. Jest to więc misja, jak też współpraca na różnych poziomach życia społecznego w swoim kraju i z ludźmi niezwiązanymi z Kościołem³⁰⁷. W szczegółowych rozważaniach J. Ratzingera na ten temat, wykładanych nie w zaciszu akademickich sal, ale wobec biskupów i kapłanów konfrontowanych przez zaskakujące uwarunkowania współczesności, choćby w Ameryce Łacińskiej, z wielkim przekonaniem kładzie akcent na fundament, jakim jest u każdego biskupa świadomość następcy apostołów, na to, co zawarte jest w powołaniu uczniów przez Jezusa, w formacji podanej przez Niego i w treści Jego rozesłania ich na cały świat. Chodzi tu o „bycie” i „zbieranie” z Chrystusem w całej Jego misji³⁰⁸. To samo dotyczy przyjmowania sukcesji biskupa Rzymu, następcy konkretnego apostoła – Piotra i tworzenia z nim przez biskupów jednego kolegium³⁰⁹. Realizacja kolegialności w aspekcie synchronicznym przybierała w historii różne formy, jak choćby wspólnoty biskupów z najbliższego rejonu, których spotkania przybierały formy synodalne. Były też działania kształtujące ich relacje z prymantami (prymasami), a także wspólnotę z biskupem Rzymu³¹⁰. W aspekcie diachronicznym zaś Kościół jako Ciało Chrystusa obejmuje wspólnotę ponad granicę śmierci, w której przenikają się wzajemnie przeszłość z terażniejszością i przyszłością. W świadomości biskupa jest więc obecna przestrzeń całej świadomości historycznej Kościoła. „My” Kościoła to nie tylko

³⁰⁶ Por. J. Ratzinger, *Kościół wspólnotą*, jw., s. 65n.

³⁰⁷ Por. tamże, s. 66n.

³⁰⁸ Por. tamże, s. 63. Także wcześniejsze rozważania [w:] tenże, *Das neue Volk Gottes*, jw., s. 171–199; tenże, *Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe*, jw., s. 201–224.

³⁰⁹ Por. tenże, *Primat Petri und Einheit der Kirche*, [w:] *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*, jw., s. 43–69 (polskie tłumaczenie: *Prymat Piotra a jedność Kościoła*, [w:] *Kościół wspólnotą*, jw., s. 31–49). Także wcześniejsze opracowanie: tenże, *Primat und Episkopat*, [w:] tegoż, *Das neue Volk Gottes*, jw., s. 121–146.

³¹⁰ Por. tenże, *Kościół wspólnotą*, jw., s. 65.

jego „teraz”, ale suma całych dziejów wiary, nadziei i miłości, „my” Kościoła wszystkich czasów, które reprezentuje on jako następcą apostołów. Nawiązywanie do przeszłości w Kościele nie jest rodzajem archeologii, ale uobecnianiem wiary i świadectwa wszystkich poprzednich pokoleń. „Jeśli w jakimś miejscu powstałaby większość przeciw wierze Kościoła, to w istocie nie będzie to większość, ponieważ w Kościele większość ma charakter diachroniczny, obejmuje wszystkie epoki i tylko przyjmując tę całkowitą większość pozostaje się «my» apostołskim. Wiara przejmuje absolutyzację konkretnej współczesności; otwierając się w wierze na wszystkie czasy, wyzwala się jednocześnie z iluzji ideologicznych i zachowuje otwartość na przyszłość. Być heroldem tej diachronicznej większości, głosem Kościoła, który jednoczy czasy, to jedno z największych zadań biskupa wynikające z owego «my», charakteryzującego jego posługę”³¹¹.

3.6.4. Pierwszeństwo ontologiczne i czasowe Kościoła powszechnego

Przytoczone powyżej problemy związane z teologią urzędu biskupiego w Kościele powszechnym i lokalnym przeniosły się w okresie po Vaticanum II na teren bardziej ogólny, choć nie mniej ważny. A dotyczyły teologicznej relacji Kościoła powszechnego i Kościołów lokalnych opartych o eklezjologię *communio*³¹². Jej zredukowana postać do spraw socjologicznych i zagadnienia podziału kompetencji – tak bowiem wielu teologów odczytało wnioski nadzwyczajnego synodu biskupów w Rzymie w 1985 r. – stała się powodem ogłoszenia w 1992 r. przez Kongregację Nauki Wiary Listu do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია³¹³. J. Ratzinger uważa, że w Kościele jest zawsze miejsce do prowadzenia dyskusji o jego właściwych strukturach, podziale odpowiedzialności

³¹¹ Tamże, s. 65.

³¹² Por. tenże, *Prawda w teologii*, jw., s. 99n; J. Morawa, *Die Communio-Kirche als Sakrament des Heils in und für die Welt. Zum erneuerten Verständnis der Sendung der Kirche in der Gegenwart im Werk Walter Kaspers*, Frankfurt a. Main 1996, s. 255n.

³¹³ Dokument ten został podpisany (a więc także zapewne zredagowany) przez kard. J. Ratzingera jako prefekta tejże kongregacji. Por. polski tekst dokumentu [w:] *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, tł. i oprac. J. Królikowski, Z. Zimowski, Tarnów 1995, s. 390–401.

i problemie pojawiania się przesadnego rzymskiego centralizmu. Kościół ma się strzec, aby nie zajmował się samym sobą dla siebie. Jego zadaniem jest mówić o Bogu³¹⁴. Przez głoszone słowo Boże powinny być wyznaczane korekty wewnątrzkościelne i odkrywany nieustannie na nowo wyznaczony przez Pana cel posługiwania. Wspomniany list jest rozumiany jako wyjaśnienie stanowiska teologicznego odnośnie do treści *communio*, jak i zaproszenie do dialogu³¹⁵.

Wspomniany dokument Kongregacji stał się powodem gwałtownej krytyki teologicznej stanowiska Watykanu. Nade wszystko atakowane było stwierdzenie, że w swojej istocie Kościół powszechny jest rzeczywistością, która ontologicznie i czasowo wyprzedza Kościoły lokalne³¹⁶. Wysuwany zarzut jest dla J. Ratzingera całkowicie pozbawiony podstaw. Może, jak sam zauważa, pochodzić jedynie ze stanowiska uznającego za teologiczną mrzonkę pojmowanie Kościoła powszechnego jako idei Boga, sam Kościół zaś miałby jedynie postać empirycznego zarysu złożonego z Kościołów lokalnych w ich wzajemnych relacjach. Kościół jako teologiczny temat zostałby tym samym skreślony i mógłby być rozważany tylko w ludzkich organizacjach, co prowadziłoby ostatecznie do utraty jego samoświadomości, zatracenia się idei Izraela Starego Testamentu, eklezjologii Nowego Testamentu i eklezjologii ojców. Prawda o ontologicznym pierwszeństwie Kościoła powszechnego przed lokalnymi była podstawową świadomością nauki ojców Kościoła. Wskazywali oni, że stworzenie świata zostało pomyślane w celu zapewnienia miejsca dla ludu, który żyłby zgodnie z wolą Bożą i był światłem świata. To zgromadzenie, Kościół nie zaistniał więc później, przypadkowo, ale został rozpoznany w wewnętrznej teologii stworzenia. Prawdę tę poszerza i pogłębia perspektywa chrystologiczna, w której „historia – znowu w nawiązaniu do Starego Testamentu – jest interpretowana jako dzieje miłości łączącej Boga

³¹⁴ Interesujące wspomnienie o tematyce obrad soborowych biskupa M. Buchbergera zob. J. Ratzinger, *Eklezjologia Konstytucji „Lumen gentium”*, jw., s. 112n.

³¹⁵ Por. tamże, s. 119n.

³¹⁶ O stanowisku Kościoła Ewangelicko-Luterańskiego Niemiec zob. *Wymiana korespondencji między biskupem Johannesem Hanselmannem i Josephem kardynałem Ratzingerem związanej z Listem do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako Komunia „Communio notio”*, [w:] J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, jw., s. 221–230.

z człowiekiem. Bóg znajduje sobie i przygotowuje oblubienicę Syna – jedyną oblubienicę, którą jest jeden Kościół. Na bazie słów Księgi Rodzaju, mówiącej, że mężczyzna i kobieta będą «dwoje w jednym cielem» (Rdz 2, 24), obraz oblubienicy stopił się z ideą Kościoła jako Ciała Chrystusa, która ze swej strony znajduje sakramentalne zakotwiczenie w pobożności eucharystycznej. Chrystus i Kościół będą dwoje w jednym cielem i jednym Ciałem, a w ten sposób Bóg stanie się w s z y s t k i m w e w s z y s t k i c h³¹⁷. Fakt pierwszeństwa ontologicznego Kościoła powszechnego wobec Kościołów lokalnych tkwi w istocie pism Pawłowych, Apokalipsie, a jest rozwijany także w teologii protestanckiej, czego przykładem może być wywód dalekiego od stronnictwa wobec katolików Rudolfa Bultmanna³¹⁸.

Trudniejszą sprawą jest wykazanie czasowego pierwszeństwa Kościoła powszechnego przed lokalnymi. Spore wątpliwości wobec tego teologicznego założenia we wspomnianym liście Kongregacji Nauki Wiary zgłosiło wielu teologów, a wśród nich kardynał Walter Kasper, obecny prezydent Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan³¹⁹. Podważył on sposób, w jaki dokument Kongregacji posłużył się wnioskami z opisu zamieszczonego w Dziejach Apostolskich o narodzeniu Kościoła w dniu Pięćdziesiątnicy. Według J. Ratzingera uprosił on myśl listu mówiącego o czasowym pierwszeństwie Kościoła powszechnego przed lokalnymi stwierdzeniem, że jest to własna konstrukcja „Łukasza, bo z historycznego punktu widzenia trzeba przyjąć raczej istnienie od samego początku wielu Kościołów – obok Kościoła jerozolimskiego także Kościołów na terenie Galilei”³²⁰. W. Kasper wyraził też podejrzenie co do możliwości teologicznego uzasadnienia wspomnianej kwestii w słowach: „Formuła ta jest problematyczna, jeśli Kościół powszechny utożsamia się po prostu

³¹⁷ Tenże, *Eklezjologia Konstytucji „Lumen gentium”*, jw., s. 121.

³¹⁸ Por. tamże, s. 120–122.

³¹⁹ Zob. omówienie wzmiankowanej dysputy, toczonej m.in. na łamach „Stimmen der Zeit” (grudzień 2000) i „Frankfurter Allgemeine Zeitung” (22.12.2000 i styczeń 2001) pomiędzy J. Ratzingerem a W. Kasperem w: „Christ in der Gegenwart” 6/53. Jahrgang (11.02.2001), s. 43–44.

³²⁰ W. Kasper, *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, [w:] W. Schreer, G. Steins (wyd.), *Auf neue Art Kirche sein. Festschrift für Bischof Homeyer*, München 1999, s. 44.

z Kościołem rzymskim, a *de facto* z papieżem i kurią rzymską. Jeśli tak jest, wtedy pisma Kongregacji Wiary nie można uważać za pomoc przy wyjaśnieniu eklezjologii komunijnej; będzie ono wtedy oznaczało jej odrzucenie i próbę restauracji rzymskiego centralizmu³²¹. Jednym słowem treść dyskutowanego pisma Kongregacji według jego krytyków oznacza cofnięcie do przeszłości soborowego [Vaticanum II] ujęcia Kościoła pojętego jako *communio*³²².

Zarzutów pojawiło się sporo, i to poważnych. J. Ratzinger poczuł się zobowiązany do podniesienia „rzuconej rękawicy” i dania odpowiedzi w duchu i treści odpowiadającej zamysłowi zawartemu w liście Kongregacji. Przytoczonego tekstu z Dziejów Apostolskich Kongregacja nie rozpatrywała historycznie, lecz posłużyła się nim jako wypowiedzią o charakterze teologicznym. Kościół zaczął istnieć we wspólnocie stu dwudziestu wiernych, zgromadzonych wokół Maryi i dwunastu, którzy nie byli członkami Kościoła lokalnego, lecz niosącymi aż po krańce świata Dobrą Nowinę apostołami³²³. Dwunastu jest tutaj jedynym Izraelem Bożym (starym i nowym), który teraz obejmuje wszystkie narody i we wszystkich stanowi jeden i ten sam lud Boży. Dodatkowym argumentem za tą powszechnością jest przywołanie przez św. Łukasza grona pierwszych słuchaczy składającego się z dwunastu narodów, powiększonych o trzynasty naród, Rzymian, a także fakt, że ten pierwszy Kościół przemawiał wszystkimi językami. Św. Łukasz nie odpowiadał na pytanie o kolejność i miejsce powstawania Kościołów, lecz wskazał na wewnętrzny początek Kościoła w czasie³²⁴.

Zarzut, że w liście kongregacji Kościół powszechny został utożsamiony z papieżem i kurią rzymską, a przez to powstaje zagrożenie widmem restauracji teologii i mentalności sprzed Vaticanum II, jest

³²¹ Tamże, s. 44.

³²² Por. tamże, s. 43.

³²³ Por. J. Ratzinger, *Eklezjologia Konstytucji „Lumen gentium”*, jw., s. 122.

³²⁴ J. Ratzinger dodaje ugodowo, że „być może nie należy przykładać zbyt wielkiej wagi do czasowego pierwszeństwa Kościoła powszechnego, które Łukasz jednoznacznie stwierdza w swojej relacji. Istotne jest to, że z Dwunastu już na samym początku rodzi się z Ducha Kościół przeznaczony dla wszystkich narodów, a stąd od pierwszego momentu jest on zdolny do wyrażenia się we wszystkich kulturach i tym samym może istnieć jako jeden lud Boży”, tamże, jw., s. 124.

dla J. Ratzingera nieuzasadnionym przeskokiem interpretacyjnym i świadectwem powiększającej się u wielu teologów niezdolności dostrzeżenia czegoś konkretnego w powszechnym, jednym, świętym i katolickim Kościele, poza papieżem i kurią. Problem tkwi w bardzo spłyconym odczytaniu eklezjologii Vaticanum II, na którym opiera się analizowana treść listu. Oparta na chrystologii i trynitologii soborowa nauka o Kościele została sprowadzona do opisu empirycznie dostrzegalnej społeczności, gdzie teologiczna głębia znika z pola widzenia. Na takiej podstawie nie da się w żaden sposób odpowiedzieć na pytanie o sposób ontologicznego i czasowego pierwszeństwa Kościoła powszechnego przed Kościołami lokalnymi, ani też powiedzieć, czym ten Kościół powszechny jest. Tylko odczytanie eklezjologii *Lumen gentium* w jej fundamencie trynitarnym realizującym się w chrzcie, przekazywanym słowie Bożym, Eucharystii i koniecznie związanej z nią posługą kapłańskiej (biskup i kapłan) tworzy właściwy obraz empirycznie uchwytnego Kościoła powszechnego, realizującego się w Kościołach lokalnych, skupionych na jednej Ewangelii Jezusa Chrystusa, wokół której wszystko musi się w nim obracać³²⁵.

³²⁵ Obszerniejsza analiza wyvodu J. Ratzingera tamże, s. 125nn. Jako uzupełnienie tych rozważań może posłużyć, wprawdzie wydana przed wspomnianym nadzwyczajnym synodem z 1985 r. i przed wspomnianym listem Kongregacji Nauki Wiary, znakomita analiza H. de Lubaca z 1971 r., wydana po polsku pt. *Kościół partykularne w Kościele powszechnym*, tł. M. Spyra, Kraków 2004.

4. Ekumenizm

Myśl teologiczna, a w tym szczególnie eklezjologiczna J. Ratzingera jest od samego początku naznaczona nachyleniem ekumenicznym³²⁶. Nie jest to tylko wynik doświadczenia podziału chrześcijaństwa na terenie jego rodzinnego kraju, Niemiec, popularnie nazywanego ojczyzną Reformacji, obciążonego nadto wielowiekową tradycją nieufności, nienawiści (wojny religijne) i rywalizacji o wpływy, także polityczne. Świadomość tej historii i jej dziedzictwa jest z pewnością czynnikiem mobilizującym, począwszy od zadania, jakim jest sprawa tzw. oczyszczenia pamięci, poprzez wieloraki nieustanny wysiłek służący zbliżeniu podzielonych wyznawców Jezusa Chrystusa³²⁷. Powodem jego zaangażowania się w to dzieło jest nade wszystko jego tak uporczywie powtarzana prawda o Kościele jako *communio*, którego źródłem i nieustannym spoiwem jest przynaglenie płynące z głoszonego słowa Bożego, z łaski sakramentu chrztu i związanego z nim *Credo* i komunijna jedność zakorzeniona we wspólnej Eucharystii.

³²⁶ Do ważniejszych jego rozważań ekumenicznych można zaliczyć teksty zamieszczone w: *Theologische Prinzipienlehre*, jw.; *Kirche, Ökumene und Politik*, jw.; *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, jw. (tu szczególnie *Wymiana korespondencji między metropolitą Damaskinosem i Josephem kardynałem Ratzingerem na temat Deklaracji Kongregacji Nauki Wiary „Dominus Jezus” oraz Informacji Kongregacji Nauki wiary „Kościół siostrzane”*, s. 197–220; *Wymiana korespondencji między biskupem Johannesem Hanselmannem i Josephem kardynałem Ratzingerem związanej z Listem do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako Komunia „Communio notio”*, s. 221–230; *Aktualna sytuacja ruchu ekumenicznego*, s. 231–246).

³²⁷ Por. tenże, *Reinigung des Gedächtnisses*, [w:] *Vom Wiederauffinden der Mitte*, jw., s. 195n; tenże, *Raport o stanie wiary. Rozmowa Vittorio Messori’ego przeprowadzona w 1984 roku z ks. kardynałem Josephem Ratzingerem – prefektem Kongregacji Nauki Wiary – obecnym papieżem Benedyktem XVI*, tł. Z. Oryszyn, Marki 2005, s. 139nn.

Pomijając dokładniejszą analizę jego tekstów o charakterze ekumenicznym, należy zatrzymać się nad tym, co sam nazywa szkodliwym dla poszukiwania jedności. Jest to tzw. *Muß*, powodujący naciski tak ze strony katolickiej, jak i niekatolickiej do nadania szybszego biegu temu procesowi dochodzenia do uzgodnień, a w końcu do wzajemnej akceptacji w jednej wspólnocie wiary, sakramentów i posługiwania. Wspólne poszukiwanie prawdy wymaga spokoju, wzajemnego respektu i jeszcze większej miłości, aby następowało wzajemne zbliżanie się i nieustanna wdzięczność za otrzymane już zrozumienie jedności³²⁸. Systematycznie zbierając myśli J. Ratzingera związane z ekumenizmem, można wskazać na kilka jego podstawowych zagadnień³²⁹. Aby móc w jakikolwiek sposób prognozować przyszłość ekumenizmu, należy przyrzeć się najpierw podstawowym typom kościelnych podziałów, jakie miały miejsce w historii³³⁰.

4.1. „Modele” podziałów Kościoła

Pierwszy istotny podział związany był z definicją fundamentalnej prawdy chrystologicznej, sformułowaną na soborze w Chalcedonie (451), której nie przyjęło, pozostając na bazie wyznania nicejskiego, kilka Kościołów Wschodu. Mimo znanych dzisiaj lepiej okoliczności i przyczyn tego podziału, zawsze należy mieć na uwadze, że gdzie nie ma pełnej jedności w wyznaniu Chrystusa, nie jest możliwa jedność w sakramencie Jego obecności (Eucharystii), a przez to Ciało Pana jest podzielone. Jednakże fakt jedności na fundamencie wyznania nicejskiego stwarza wielką szansę zbliżenia i lepszego zrozumienia obu stron. A wspólnym fundamentem jest prawda o powstaniu Kościoła ze słowa Jezusa i apostołów: Kościół jest więc, jak to podkreśla Pismo Święte, naczyniem słowa w fundamentalnej, właściwej i nie-

³²⁸ Por. tenże, *Zum Fortgang der Ökumene. Ein Brief an die Theologische Quartalschrift*, [w:] tegoż, *Kirche, Ökumene und Politik*, jw., s. 133.

³²⁹ Za S. O. Hornem, *Einführung*, [w:] J. Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, jw., s. 175–214.

³³⁰ Por. Bardzo nagłośnie wystąpienie J. Ratzingera w Grazu w 1976 r.: *Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus*, „Ökumenisches Forum. Grazer Hefte für konkrete Ökumene” 1 (1977), s. 31–41.

zniekształconej podstawowej formie, w jakiej rozwinęło się do Nicei (325). A do tej fundamentalnej formy należy, że to biskupi na mocy swoich sakramentalnych święceń, tj. przez przyjęcie kościelnego przekazywania ucieleśniają (świadomą już od II wieku *successio apostolica*) jedność Kościoła z jego apostołskim początkiem. I choć formuła chalcedońska nie znalazła akceptacji u wszystkich, to jednakże nie została zniszczona strukturalna jedność chrześcijan³³¹.

Inny charakter (typ) podziału w Kościele ma tzw. schizma wschodnia. Należy widzieć ją tak w poprzedzających ją procesach teologiczno-społecznych, jak też i po jej zaistnieniu w rozwoju myśli katolickiej na temat prymatu, której finałem był dogmat papieski z 1870 r. Kościół wschodni zarzuca biskupowi Rzymu, że przejął ideę monarchii, która przecież nie jest sakramentem, tylko problemem prawnym, i że ta idea monarchii została postawiona ponad sakramentalną więź następców apostołów. Papiestwo nie jest sakramentem, tylko pewnym stanowiskiem prawnym, które postawiło się ponad sakramentalny porządek. Kościół katolicki może być widziany z tej perspektywy jako centralistycznie zorganizowany monolit, w którym prawne idee „doskonałego społeczeństwa” zniszczyły ideę apostołskiego następstwa w społeczności chrześcijańskiej. Z drugiej strony „barykady”, tj. ze strony Kościoła katolickiego formułowano nie mniej ostre zarzuty wobec Wschodu – poruszono choćby sprawę warunków właściwej przynależności do Kościoła jako wspólnoty zbawienia, niewłaściwej interpretacji stosunku pomiędzy porządkiem sakramentalnym a prawnym na Zachodzie i niewłaściwego pojmowania prymacjalnych słów Jezusa do Piotra. Nadto w dotychczasowych kontaktach pomiędzy obu Kościołami nie były podjęte pierwszorzędne sprawy. J. Ratzinger wskazał jednoznacznie, że najpierw w kontaktach ekumenicznych Zachodu ze Wschodem należy się koncentrować na modelu jedności pomiędzy nimi z czasów pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa. Nadto „jeżeli Zachód wykazuje Wschodowi błędne ujmowanie urzędu Piotra, to musi jednak przyznać, że w Kościele Wschodu jest nieprzerwanie zachowany i żywy w treść kształt Kościoła ojców.

³³¹ Por. tenże, *Prognosen für die Zukunft*, [w:] tegoż, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, jw., s. 181n.

Jeżeli zaś Wschód krytykuje istnienie na Zachodzie urzędu Piotra i jego roszczenia, to przecież i dla niego musi pozostać bezspornym faktem, że w Rzymie istnieje nie inny Kościół jak ten w pierwszym tysiącleciu, w czasie kiedy był jeden Kościół i sprawowano wspólną Eucharystię³³².

Z reformacją Marcina Lutra wiąże się całkowicie inny typ podziału Kościoła, którego teologiczne korzenie sięgają św. Augustyna. Spór pomiędzy donatystami a katolikami spowodował, że ten wielki nauczyciel Kościoła z Hippony dokonał wyraźniejszego niż dotychczas rozróżnienia pomiędzy teologiczną wielkością Kościoła jako rzeczywistością zbawczą a empirycznie istniejącym Kościołem: wielu członków Kościoła, choć jest wewnątrz, jest *de facto* poza nim; wielu pozostaje na zewnątrz, chociaż wydają się być wewnątrz. Właściwy Kościół to liczba przeznaczonych (predestynowanych), która z jednej strony przekracza widzialny Kościół, podczas gdy z drugiej strony wielu odrzuconych jest zakorzenionych w jego wnętrzu. Myśl ta u Augustyna nie rzutowała w żadnej mierze na niedocenianie przez niego sakramentalnej i apostołskiej struktury Kościoła i jego przekazu. Jednakże od Wielkiej Schizmy Zachodniej XIV i XV wieku idea ta zaczynała przybierać realne kształty, których skutków nikt dotąd nie przewidywał. W czasie pierwszej połowy XVI wieku Kościół podzielił się na dwa lub trzy wzajemnie ekskomunikujące się odłamy – trudno było także wielu katolikom stwierdzić, czy nie są przez papieża ekskomunikowani i która ze stron miała rację. Kościół w swojej obiektywnej postaci stał się niewiarygodny jako pewnik zbawienia. Właściwego Kościoła, właściwego obywatelstwa zbawienia musiano szukać poza instytucją. Na tej podstawie można przyjąć, że Luter w tym zderzeniu pomiędzy poszukiwaniem własnego zbawienia a kościelnym przekazem doświadczył Kościoła nie jako gwaranta, ale jako przeciwnika zbawienia. Pojęcie Kościoła zostało jednostronnie wycofane we wspólnotę wiadomą samemu tylko Bogu. Wielkokościelna wspólnota nie jest jako taka nosicielką pozytywnie

³³² Tamże, s. 184; por. *Wymiana korespondencji pomiędzy metropolitą Damaskinosem i Josephem kardynałem Ratzingerem na temat Deklaracji Kongregacji Nauki Wiary „Dominus Jesus“ oraz Informacji Kongregacji Nauki Wiary „Kościół siostrzane”*, [w:] J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, jw., s. 197–220.

ważnej teologicznej treści. Zaś zewnętrzna kościelna organizacja ma pochodzenie polityczne, a więc jej duchowa wielkość i tak nie istnieje. U Lutra egzystuje wprawdzie pewna treściowa wspólnota z pierwotnym Kościołem, jak to wynika z poważnie przyjmowanych pism wyznaniowych. Jednakże jej kościelne zakotwiczenie i wiążąca się z tym także pełnia władzy pozostają bliżej nieokreślone. J. Ratzinger zauważa też z optymizmem, że w historii rozwoju reformacyjnej wspólnoty odnowiło się wiele istotnych spraw, które zostały na początku zgubione lub odrzucone³³³.

Relacje ekumeniczne z anglikanami, uważanymi za *Bridge-Church*, Kościół-pomost pomiędzy katolikami a protestantami, ulegają nieustannym zmianom. Po optymizmie ekumenicznym z końca XIX wieku, zaznaczonym istotnym zbliżeniem w kwestiach Autorytetu, Tradycji, sakramentu Eucharystii i kapłaństwa, a także po obiecujących rozmowach z początku lat 80. XX wieku nastąpił widoczny zastój. Niewiele konkretnych przyniosło medialnie wyeksponowane spotkanie papieża Jana Pawła II z arcybiskupem Canterbury lordem Robertem Runcie 29 maja 1982 r., z wezwaniem do ustanowienia nowej międzynarodowej komisji międzykonfesyjnej do zbadania różnic w nauce i w poglądach na kościelny urząd³³⁴. W swoich propozycjach dotyczących omawianej kwestii J. Ratzinger wskazał na konieczność zachowania równowagi pomiędzy nadzieją a realizmem sytuacji, w jakiej stają naprzeciw siebie Kościoły katolicki i anglikański. Należy przypomnieć całą złożoność anglikanizmu, zależnego w istotnych sprawach od władzy świeckiej³³⁵, a obecnie w wielu sprawach oddalającego się od zasad współznanawanych dotąd z katolikami, jak w sprawach powtórnego małżeństwa, kapłaństwa kobiet i innych zagadnień natury moralnej. Decyzje te oddalają anglikanów także od prawosławnych, którzy

³³³ J. Ratzinger, *Prognosen für die Zukunft*, jw., s. 185n; por. tenże, *Luther und die Einheit der Kirchen. Ein Gespräch mit der Internationalen Katholischen Zeitschrift „Communio”*, [w:] tegoż, *Kirche, Ökumene und Politik*, jw., s. 97–127; *Wymiana korespondencji między biskupem Johannesem Hanselmannem i Josephem kardynałem Ratzingerem związanej z Listem do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako Komunia „Communio notio”*, jw., s. 221–230.

³³⁴ Por. tenże, *Probleme und Hoffnungen des anglikanisch-katholischen Dialogs*, [w:] tegoż, *Kirche, Ökumene und Politik*, jw., s. 86.

³³⁵ Por. tamże, s. 68n.

w tych sprawach podzielają w zasadzie punkt widzenia katolików. W rozmowach ekumenicznych musi się postawić na zasadę jedności Pisma Świętego i Tradycji. Każda, nawet najpiękniejsza nadzieja, nosi w sobie niebezpieczeństwo. Pozostanie tylko nadzieją, jeśli nie odważymy się wskazać na całą złożoność problematyki tak doktrynalnej, jak i moralnej w relacjach ekumenicznych³³⁶.

4.2. Pytanie o klasyczny model ekumenii

Problematyka podziałów w Kościele i wysiłków ekumenicznych znalazła swoje odzwierciedlenie w literze i duchu Vaticanum II, a także w jego recepcji w następnych dziesięcioleciach. Jako nierealne szybko wypadły z obiegu zainteresowań oczekiwania rychłej pełnej jedności eucharystycznej z Kościołem prawosławnym. Tym bardziej – mimo podjęcia intensywnych rozmów zakończonych wieloma dokumentami zawierającymi konsensus w różnych kwestiach – sprawa jedności ze wspólnotami chrześcijańskimi pochodzącymi z reformacji pozostała daleka od przewidywanych owoców³³⁷. Jak przedstawia się więc możliwa droga ekumenizmu? Zdecydowanie na pierwszy plan nie należy wysuwać maksymalistycznych żądań z którejkolwiek strony dialogu na rzecz jedności chrześcijan, gdyż prowadzi to do dalszej sztywności i staje się zarodem nowych zarzutów, których wspólnym akcentem miałyby być proste nawrócenie się do stawiającej swoje żądania strony³³⁸.

Sprawy podziału chrześcijaństwa nie rozwiąże entuzjastycznie postulowany przez niektórych kościelny parlament, jakiś „rzeczywisty ekumeniczny sobór”, który mógłby wykazać tylko niemożliwość pojednania. J. Ratzinger nie pozostaje na płaszczyźnie tylko historyczno-teologicznych teoretycznych rozważań. Jedność Kościoła

³³⁶ Por. tenże, *Raport o stanie wiary*, jw., s. 145n; tenże, *Probleme und Hoffnungen des anglikanisch-katholischen Dialogs*, jw., s. 67–96.

³³⁷ Por. tenże, *Aktualna sytuacja ruchu ekumenicznego*, jw., s. 231; tenże, *Bóg i świat. Z kardynałem Josephem Ratzingerem (Benedyktem XVI) rozmawia Peter Seewald*, przekł. G. Sowiński, Kraków 2005, s. 415n.

³³⁸ J. Ratzinger w wielkim skrócie przytacza treść tych maksymalistycznych roszczeń stron dialogu ekumenicznego: katolików, prawosławnych, jak i chrześcijan reformowanych, por. tenże, *Prognosen für die Zukunft*, jw., s. 186.

nie jest sprawą polityczną, którą by można rozwiązać na drodze kompromisów, wyważania przewidywalnych i możliwych spraw i ich wzajemnego uzgadniania³³⁹. Lata po Vaticanum II będą z pewnością oceniane jako bogate w spotkania ekumeniczne. Nie uniknie się jednak pytania, dlaczego pomimo wszystkich ich pozytywnych osiągnięć nie przyniosły konkretnego sukcesu w jakiejś formie odzyskanej jedności. Nadto wiele zmieniło się również w samych Kościołach i ich postawie wobec jedności chrześcijan, co należy nieustannie uwzględniać³⁴⁰.

W międzyczasie na czoło zaczął się wysuwać nowy paradygmat ekumeniczny, który mógłby być rozpatrywany nie tylko w wewnątrzchrześcijańskiej, ale w ogólnoświatowej perspektywie, a tym samym sięgając poza kwestie teologiczne. Jednoznaczne pojęcia chrześcijańskie: prawda, sprawiedliwość, człowieczeństwo, próbuje stosować się w liczbie mnogiej: prawdy, człowieczeństwa, sprawiedliwości. Próby te można by skwitować prostymi pytaniami: „Czy nie istnieje już żaden wspólny miernik tego, co ludzkie? [...] czy to, co jeden uważa za sprawiedliwe, może drugiemu wydawać się niesprawiedliwością? [...] Czy może dla jednego być prawdą to, co dla drugiego nie jest? Czy prawda nie jest niepodzielna?”³⁴¹ I choć zadośćuczynienie wymogom prawdy w ekumenizmie okazuje się niezmiernie trudne, to nie można – dlatego tylko, że niełatwo dojść do konsensu – odwrócić relacji pomiędzy prawdą a konsensem, czego wynikiem jest stwierdzenie: prawdziwe jest to, co zostało wspólnie uzgodnione i przyjęte. Tym samym zostałyby odwrócona relacja pomiędzy prawdą a *praxis*. Miernikiem prawdy stałaby się obecnie uznawana i faworyzowana *praxis* przekraczająca granice wyznań i stająca się ekumenizmem religii, a także i w szerszej perspektywie kultur³⁴². Wartość chrześcijaństwa i jego prawdziwość

³³⁹ Por. tamże, s. 186n.

³⁴⁰ Por. tenże, *Raport o stanie wiary*, jw., s. 142.

³⁴¹ Tenże, *Aktualna sytuacja ruchu ekumenicznego*, jw., s. 237; J. Ratzinger odrzuca też propozycję budowy „światowego etosu”, sformułowanego przez Hansa Künga, widząc w nim ryzyko samobójczego kompromisu, por. *Wiara, prawda, tolerancja*, jw., s. 200; tenże, *Wielość religii i jedno Przymierze*, przeł. E. Pieciul, Poznań 2004, s. 94n.

³⁴² Niebezpieczeństwa wynikające z zacierania różnic religijnych i zastępowanie ich jakimś głębokim sensem filozoficznym prowadzą jeszcze do większego zamieszania, bo na tle moralnym i etycznym, co stwarza okazję do nowych podziałów,

– podobnie jak innych religii – należałoby oceniać według jego wkładu w tak wielkie światowe cele jak ochrona środowiska, sprawiedliwość czy pokój. Taki paradygmat ekumenizmu jest istotowo sprzeczny z wiarą Kościoła, ale także utopijny w samym założeniu. Jeśli prawdą Kościoła jest jego *Credo*, to taki konsens, oznaczający, że treścią jego wiary byłoby wspólne uzgodnienie, zaprzeczałby samej naturze wyznania wiary³⁴³. Jednakże i te trudności we wprowadzaniu jedności Kościoła, często wydające się nieprzezwyciężalne, należy pozytywnie wykorzystać jako naukę cierpliwości, okazję do rachunku sumienia i wzajemnego uczenia się odmienności jako wzbogacania oraz jako ochronę przed zawężoną jednostronnością. Zaś pytanie o *praxis* powinno się zakorzenić w najbardziej istotnym elemencie Objawienia chrześcijańskiego, jakim jest według słów Jezusa podwójne przykazanie miłości Boga i bliźniego (por. Mt 22, 40), co Paweł wyraża stwierdzeniem, że „miłość jest doskonałym wypełnieniem prawa” (Rz 13, 10). Ekumenia nie jest bowiem sprawą wąskiej grupy specjalistów, ale wszystkich chrześcijan, którzy swoje świadectwo budują na wspólnej wierze i na zakorzenieniu swego życia w centrum, jakim jest przykazanie miłości³⁴⁴.

jak też wzrostu tendencji sekciarskich i synkretystycznych, których nie da się w żaden sposób zintegrować w jednym wspólnym etosie, por. tenże, *Aktualna sytuacja*, jw., s. 240n.

³⁴³ J. Ratzinger pyta: „Jeżeli sprawiedliwość rozmywa się w różnych sprawiedliwościach, jeśli o tym wszystkim można mówić tylko w liczbie mnogiej, której nie da się już sprowadzić do pojedynczej, wtedy wszystkie te pojęcia tracą jakąkolwiek treść. Z konieczności niemal przechwytyują je partie i panujące ideologie. Nie ma etosu bez logosu – taką właśnie lekcję powinniśmy wyciągnąć z upadku świata socjalizmu” – tamże, s. 239.

³⁴⁴ „Właśnie to centrum powinno być ową niekwestionowaną przez żadną ze stron formułą ekumeniczną. Najpilniejszym zadaniem dialogu ekumenicznego jest zatem znalezienie odpowiedzi na pytanie, co w tej chwili konkretnie oznacza przykazanie miłości. Tak rozumianego ekumenizmu praktycznego domaga się nie tylko duch naszych czasów, ale słowa samego Pisma Świętego. Można przypuszczać, że stanowcza wola okazywania posłuszeństwa przykazaniu miłości będzie stopniowo oczyszczać naszą wiarę i dopomagać nam w odróżnianiu istoty rzeczy od spraw nieistotnych, tamże, jw., s. 240.

4.3. Ekumenia katolicka

W dialogu ekumenicznym z Kościołami niekatolickimi i ze wspólnotami chrześcijańskimi, zwłaszcza wyrosłymi z Reformacji, należy dokonywać istotnego rozróżnienia zgodnie z naturą ich stanowiska wobec Kościoła katolickiego, jak i własnej samoświadomości kościelnej. Tak czyni to też J. Ratzinger, eksplikując do tego odpowiednie rozważania, co mogłoby stanowić osobny i obszerny temat rozważań³⁴⁵. Jego osobistym wielkim wkładem w odkrywanie podstawowych fundamentów dialogu ekumenicznego dla wszystkich chrześcijan są pytania o wiarę w jej wymiarze kościelnym. W ekumenii rozchodzi się nade wszystko o jedność w wierze, to znaczy o pytanie o prawdę, która nie może być nigdy przedmiotem politycznej gry. „Dopóki i jak dalece maksymalne rozwiązanie będzie z konieczności widziane jako wymaganie prawdy jako takiej, dopóty i tak daleko nie będzie innej drogi, jak tylko pokorna troska o nawrócenie aktualnego partnera”³⁴⁶. A to nawrócenie może się dokonać we wspólnym odnalezieniu tych samych treści wiary. Vaticanum II przypomniał, że Kościół w pierwszym rzędzie zbudowany jest na wyznaniu wiary i sakramentach. Opierając się na tej przesłance, należało szukać porozumienia nie tylko z prawosławnymi, ale też ze znaczną częścią chrześcijan pochodzących z Reformacji³⁴⁷. Założenie to owocuje daleko idącymi wnioskami historiozbowczyymi, a także pastoralnymi, pośród których jest przypomnienie, że Kościół jest czymś więcej niż tylko produktem celowego ludzkiego działania i historycznego rozwoju. Kościół bowiem stwarza obszar realnego spotkania na tym świecie Boga

³⁴⁵ Por. tenże, *Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus*, jw., zwłaszcza akapit *Zur Frage der Wiedervereinigung zwischen Ost und West*, s. 187–190 i *Zur Frage der katholisch-protestantischen Ökumene*, s. 190–194. Dodać należy także: tenże, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, jw., (szczególnie *Wymiana korespondencji między metropolią Damaskinosem i Josephem kardynałem Ratzingerem na temat Deklaracji Kongregacji Nauki Wiary „Dominus Jezus” oraz Informacji Kongregacji Nauki wiary „Kościół siostrzane”*, s. 197–220; *Wymiana korespondencji między biskupem Johannesem Hanselmannem i Josephem kardynałem Ratzingerem związanej z Listem do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako Komunia „Communio notio”*, s. 221–230.

³⁴⁶ Tenże, *Prognosen für die Zukunft*, jw., s. 187.

³⁴⁷ Por. tenże, *Aktualna sytuacja*, jw., s. 232.

z człowiekiem, jak też i jednostek pomiędzy sobą, stwarzając nowe relacje, które czynią z niego nową rodzinę. Rysa podziału pojawia się w Kościele wtedy, kiedy następuje niezgoda w wyznawaniu wiary i sprawowaniu sakramentów. Wszystkie inne motywy podziału nie są istotne, są całkiem drugorzędne³⁴⁸.

Tak określony problem istoty podziału w Kościele postawił przed ekumenizmem dwa zadania. Musi on najpierw wyraźnie rozróżnić czysto ludzkie czynniki podziałów od podziałów teologicznych³⁴⁹, następnie zaś zastanowić się, co jest w ekumenizmie najważniejsze, tj. nad podziałami w samym wyznaniu wiary i sakramentach³⁵⁰. Mimo że wszystkie opcje chrześcijaństwa odmawiają to samo wyznanie wiary, to jednak wszystkie podziały między nimi wskazują na wiarę jako czynnik dzielący. „Przypadki najgłębszych podziałów pojawiają się tam w pierwszym rzędzie, gdzie jeden lub wielu partnerów [dialogu ekumenicznego] jest pewnych, że nie bronią własnych idei, lecz opowiadają się za tym, co otrzymali z Objawienia i dlatego nie mogą tym manipulować [...]. Dialog ma wtedy na celu zdanie sobie sprawy z istotnej zgodności pozornie sprzecznych ze sobą pozycji i odrzucenie przy tym tego wszystkiego, co jest tylko naleciałością rozwoju określonej kultury. Tego rodzaju dialog stawia wszystkim uczestnikom nadzwyczaj wysokie wymagania [...]. Tu apeluje się do najgłębszych pokładów sumienia uczestników. Każdy musi pochylić głowę przed tym, co od nas nie zależy: po pierwsze, przed tym, w czym on sam rozpoznał słowo Boga; po drugie, musi także uszanować sumienie

³⁴⁸ J. Ratzinger mówi wprost: „wszystkie inne różnice właściwie się nie liczą, można ich nie brać pod uwagę, gdyż nie powodują istotnego podziału w Kościele”, tamże, s. 233.

³⁴⁹ „Właśnie czysto ludzkie rozłamy chętnie nadają sobie rangę czegoś istotnego, przybierają jego maskę: to, co ludzkie, produkty naszych poczynań, bywa podawane za Boskie. Szerzy się ukryta diwinizacja swojej własności, będąca stałą pokusą człowieka. W znacznej części podziałów Kościoła taka diwinizacja i samoafirmacja określonych ludzkich form odgrywała ważną rolę [...]. Okazuje się, że odmienności wcale nie muszą się usuwać – pod warunkiem, że nie narusza się istota Kościoła [...]. Trzeba [...] się uczyć takiej tolerancji wobec drugiego, która opiera się nie na obojętności wobec prawdy, lecz na odróżnianiu prawdy od czysto ludzkich tradycji” – tamże, s. 233.

³⁵⁰ Por. tamże, s. 234.

drugiego, który nie może zgodzić się z jego wiarą [...]. Cel ostateczny stanowi wspólnota w wierze. A ponieważ wiara nie jest zwykłym przyzwoleniem ludzkiego myślenia, lecz stanowi owoc daru, w konsekwencji także ta wspólnota nie może być wynikiem ludzkiego myślenia, lecz pojawia się jako dar. Ponieważ celem jest tu prawidłowe poznanie słowa Bożego i odróżnienie go od słów ludzkich, dlatego Boga nie można tu odsunąć poza nawias³⁵¹.

Ekumeniczne wysiłki spotykają się wciąż z pytaniami: co będzie, jeśli i tak do tej upragnionej jedności nie dojdzie? Jaki teologiczny sens ma istniejący obecnie podział? J. Ratzinger przyznaje, że pochodzące z ludzkich działań przyczyny należy usuwać przez pokutę i nawrócenie, ale też, że kryje się w nich jakieś Boże wskazanie na oczyszczenie i wypróbowania („muszą być wśród was rozdarcia, żeby się okazało, którzy są wypróbowani” – 1 Kor 11, 19). Uznaje za fortunną i godną podjęcia propozycję zgłoszoną przez protestanta O. Cullmanna³⁵², której istotnym elementem jest obustronne zaakceptowanie sytuacji podziału z przyjęciem haseł: jedność przez odmiennność, jedność w odmienności, odmiennność pojednanych³⁵³.

Czy jest więc jakiś katolicki model ekumenizmu? Wiara i sakrament muszą pozostać konstytutywnymi elementami Kościoła. Ekumenizm jest w pierwszym rzędzie poszukiwaniem jedności w wierze, której towarzyszy jedność w działaniu. Jednakże w obliczu doznanych już rozczarowań co do planowanych efektów w zbliżaniu chrześcijan do jedności uwidoczniła się pochopność ludzkich przewidywań. Kościół tworzą nie sami ludzie, ale nade wszystko Jezus Chrystus – w słowie i sakramencie; trwałe jest tylko to, co pochodzi od Niego.

³⁵¹ Tamże, s. 234–235. Przytoczone tutaj racje sprawiały, że od tej strony znający problematykę ekumenizmu wskazywali na większą cierpliwość i spowolnienie (*eine Art von Stillstand*), dla jej oczyszczenia i pogłębienia. Jednakże spodziewający się szybkich efektów zjednoczeniowych czuli się zawiedzeni i zaczęli podejmować różnorodnie inicjatywy oddolne, tzw. *Basisökumene*, związane z krytyką hierarchii, co wpisywało się w linię konfliktu *Basiskirche* przeciw *Amtskirche*, por. tenże, *Kirche, Ökumene und Politik*, jw., s. 128n. J. Ratzinger wspomina też o swoim sprzeciwie wobec z gruntu fałszywego projektu teologów Friesa i Rahnera, tamże, s. 130.

³⁵² Por. O. Cullmann, *Einheit un Vielfalt*, Tübingen²1990.

³⁵³ Por. J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik*, jw., s. 131n; tenże, *Aktualna sytuacja*, jw., s. 236.

Zaś formom wypracowanym przez człowieka nie należy nigdy dawać wartości absolutnej. Otwarcie się na to, co wspólne i istotne, pomoże zadzierzgnąć „powiązania ukośne, łączące ze sobą analogiczne konstrukcje poszczególnych Kościołów i wspólnot, jak to się obecnie dzieje na przykład w ruchu focolarini albo w relacjach między bractwami ewangelickimi i katolickimi wspólnotami zakonnymi”³⁵⁴. Podstawową cechą ludzi zaangażowanych w ekumenizm będzie cnota trwania na etapie samych poszukiwań, w świadomości, że samo szukanie jest znajdowaniem, co przypomniał w komentarzu do słów Psalmu 104, 3: „Szukajcie zawsze Jego oblicza” św. Augustyn, że szukanie nie skończy się także w wieczności, bo miłość Nieskończonego jest wiecznym szukaniem i odkrywaniem³⁵⁵. A to poszukiwanie będzie oznaczało wzrastanie w wierze jako procesie wychowywania do miłości, do szacunku dla wiary drugiego³⁵⁶.

4.4. Eschatologiczna wizja jedności i pokoju Kościoła i ludzkości

Pośród tematów ekumenicznych przewija się też pytanie o kształt ostatecznej jedności Kościoła i ludzkości, a w tym o sposób przezwyciężenia podziałów i ustanowienia trwałego i sprawiedliwego pokoju. Rodzaje odpowiedzi na te pytania mogą być istotne dla sposobu podejmowania dialogu ekumenicznego. Tylko nadzieja na pełną jedność, na pojednanie w wielości na fundamencie jednej prawdy może uczynić sensownym zaangażowanie ekumeniczne. J. Ratzinger posiłkuje się w wyjaśnianiu tych spraw propozycjami z różnych czasów Kościoła. Jedną z nich sformułował kardynał Mikołaj z Kuzy († 1461) w swoim dziele *De pace fidei*³⁵⁷. Postawił tam – w reakcji na zdobycie Konstantynopola przez Turków w 1453 r. – pytanie o przyczynę wojen pomiędzy ludźmi i wojen pomiędzy religiami. Zauważył, że pokój światowy i pokój religijny są ze sobą ściśle związane. Rozwiązanie podał w stworzonej przez siebie utopijnej sytuacji, która

³⁵⁴ Tenże, *Aktualna sytuacja*, jw., s. 243–244.

³⁵⁵ Por. tamże, s. 242.

³⁵⁶ Por. tamże, s. 244.

³⁵⁷ Por. tenże, *Wielość religii i jedno Przymierze*, jw., s. 89n.

zastosowana praktycznie mogłaby według niego służyć pokojowi w konkretny sposób. Otóż Chrystus jako Logos świata w obliczu niedającego się znieść zgorzenia wielości różnych religii na ziemi (różnych, a więc niezdolnych do jedności i pokoju), zwołuje niebiański sobór. Na nim słowo Boże kieruje swoje przesłanie do siedemnastu różnych narodów i religii i doprowadza ich do zrozumienia, że cele ich wszystkich mogą być wypełnione w Kościele Piotra. J. Ratzinger zauważa, że wspomniany powyżej sobór niebieski już odbywa się na ziemi i słyhać na nim, chociaż z wielką trudnością, głos Boży. Widać to na przykładzie rozwijającego się od początku XX wieku ekumenicznego ruchu, wywodzącego się z doświadczeń misyjnych Kościołów protestanckich. Wyjście chrześcijan na zewnątrz swego świata stało się impulsem do zastanowienia się nad ich wewnętrzną jednością pośród nich samych. To niechrześcijański świat „przymusił” chrześcijan do jednoznacznego określenia orędzia ewangelicznego, niepodzielnego, aby tym skuteczniej dawać świadectwo o Chrystusie. Pobudka do jedności podzielonych wyznawców Chrystusa, płynąca od świata niechrześcijańskiego, kazała spojrzeć głębiej. Ewangelii nie głoszono ludziom niereligijnym. Misjonarze nie mogli ignorować faktu, że ze swoim orędziem zwracali się do świata przenikniętego religijnością w najdrobniejszych szczegółach życia codziennego, do ludzi prawdziwie wiernych i mogących swoją religijnością zawstydzić wielu chrześcijan zmęczonych swoją wiarą.

J. Ratzinger nie szuka możliwości zorganizowania międzyreligijnego synodu – czy to o charakterze niebieskim, czy też ziemskim. Kto liczy na zjednoczenie religii – stwierdza – jako na wynik dialogu religijnego, spotka się z rozczarowaniem. Takie zjednoczenie jest nie tylko niemożliwe, ale też i niepożądane. Dlatego też nie konstruuje oczekiwań, lecz podpowiada pewne prawidła, jakie powinny kierować takim dialogiem. Najpierw chodzi o to, by w spotkaniach międzyreligijnych nie rezygnować z prawdy, lecz jeszcze bardziej w nią wnikać. Sceptycyzm nie jest bowiem spoiwem jedności ludzi, nie jest nim także i zwykły przemilczający zasadnicze sprawy pragmatyzm. Rezygnacja z prawdy zawsze poniża człowieka i ograbia go z jego wielkości, jak i pozbawia możliwości jakiegokolwiek samooceny. Prawda zaś jako

taka każe lepiej przysłuchiwać się świadectwu wiary innych i będzie wymagać szacunku dla nich. A to z kolei pomoże przełamywać ograniczenia własnego rozumienia prawdy przez poznanie i przyjęcie jej rozumienia przez innych. „Dzięki temu wyruszyć można w drogę ku jeszcze większemu Bogu – a wszystko to ze świadomością, że nigdy nie posiadę całej prawdy o Bogu, zawsze wobec prawdy będę tym, który się jej uczy, będę pielgrzymem, który ku niej zmierza i którego wędrówka nigdy się nie kończy”³⁵⁸. Po drugie, należy zawsze poszukiwać u innych elementu pozytywnego, przez co staną się oni sojusznikami w poszukiwaniu prawdy. To zaś może przybrać postać postawy krytycznej względem własnej religii. Każda bowiem forma religijna „może zachorować” i stać się fenomenem niszczycielskim. Już Stary Testament ukazuje owocność postawy krytycznej wobec własnej religii, która to postawa wcale się nie przedawniła. Każda religia musi być podatna na oczyszczanie przez prawdę³⁵⁹. Powyższe wskazania – po trzecie – wcale nie postulują zakończenia postawy misyjnej i zastąpienia jej dialogiem, który pomijając prawdę, miałby z wyznawców swoich religii czynić lepszych chrześcijan, żydów, muzułmanów, hinduistów czy buddystów. Byłoby to – według J. Ratzingera – wyrazem całkowitej bezideowości, przez co (poszukując niby tego, co najlepsze) nie brałoby się poważnie ani siebie, ani też innych przez porzucenie prawdy. Misja i dialog nie mogą być przeciwstawiane. I dzisiaj przepowiadanie musi być wyraźną misją, choć o charakterze dialogicznym, ma odkrywać ukrytą głębię tego, czego przepowiadający sam dotyka w swojej wierze. Nadto głoszący słowo Boże sam też przyjmuje i staje się sam obdarowany. Dialog religii ma być raczej wsłuchiowaniem się w słowo Boże, które pokazuje nam jedność pośrodku podziałów i sprzeczności³⁶⁰.

Czy powyższe stwierdzenia wskazują, że moment zjednoczenia chrześcijan należy umieścić na końcu czasów lub nawet przenieść go do sfery pozahistorycznej? J. Ratzinger posiłkuje się tutaj myślą zapalonego prawosławnego ekumenisty Włodzimierza Sołowjowa

³⁵⁸ Tamże, s. 114.

³⁵⁹ Por. tamże, s. 115.

³⁶⁰ Por. tamże, s. 117.

(† 1900) z jego dzieła *Krótkie opowiadanie o Antychryście*³⁶¹. Ten pochodzący z Rosji żarliwy chrześcijanin i humanista stwierdza, że choć w trzech wspólnotach chrześcijańskich, u Piotra, Pawła i Jana znajdują się zwolennicy antychrysta nieustannie je skłócający, to w każdej z nich są autentyczni chrześcijanie, dochowujący wierności Panu aż do godziny Jego przyjścia. W momencie przyjścia Chrystusa rozpoznają się jako bracia, jako ci, którzy zawsze stanowili jedno. W nich i przez nich Kościół jest zawsze jeden. Dla Solowjowa eschatologia nie jest momentem odległym, nieobecnym dziś, mającym nadejść w nieokreślonym czasie. Zgodnie z Biblią już teraz wyciska ona swoje znamię na życiu wierzących. Chrześcijanie już teraz mogą spotykać się w tej eschatologicznej perspektywie. Zaś widzialne nadejście Chrystusa usunie ostatecznie stronników antychrysta i nastanie pełna jedność. Piotr, Paweł i Jan są zawsze nierozłączni i chrześcijanie powinni razem z nimi poszukiwać oblicza Chrystusa. „Tylko w świetle Chrystusa możemy poznać siebie samych i poznać się wzajemnie. Ruch ekumeniczny to nic innego jak życie już teraz w świetle eschatologii, w światłach powracającego Chrystusa. W konsekwencji musimy także akceptować prowizoryczny charakter naszych przedsięwzięć i przyznać, że nie do nas należy dokończenie dzieła zjednoczenia; nie pragniemy uczynić tego, czego może dokonać jedynie powracający Chrystus. Idąc ku Niemu, zmierzamy ku jedności”³⁶².

Zaś podstawowym zadaniem ekumenizmu będzie nade wszystko namysł nad istotą wiary jako fundamentu samoświadomości wszystkich chrześcijan i przez to podjęcie na nowo określenia teologicznej istoty jedności Kościoła.

³⁶¹ W. Solowjew, *Kurze Erzählung vom Antichrist*, tł. L. Müller, München 1986, por. J. Ratzinger, *Aktualna sytuacja*, jw., s. 244nn.

³⁶² J. Ratzinger, *Aktualna sytuacja*, jw., s. 246; por. tenże, *Raport o stanie wiary*, jw., s. 144nn.

5. O kościelności wiary i kościelnym wykładzie wiary

Świadomy swoich początków i natury Kościół odpowiada nieustannie na pytanie o sposób realizacji swego posłania, aby wypełnić wolę swojej Głowy i Pana³⁶³. W teologicznym opisie oznacza to życie wiarą, dzielenie się nią i jej przekazywanie. Kościół nade wszystko żyje w i a r ą , która jest jego wewnętrzną strukturą i mocą. Wyznanie wiary jest podstawową świadomością Kościoła, którą czerpie z własnej wewnętrznej tajemnicy i z natury swojej istoty, a urzeczywistnia w nieustannej misji *ad intra* i *ad extra*.

Szczególnym miejscem refleksji nad wiarą Kościoła jest jego teologia: sama żyjąca wiarą Kościoła i tę wiarę przekazująca³⁶⁴. Jest to nad wyraz oczywiste dla J. Ratzingera widzącego siebie niesionego przez namysł nad treścią symbolu, stanowiącego dla niego jako teologa katolickiego wewnętrzny kierunek jego działalności, jak też mającego najwyższe znaczenie dla rozmowy międzykonfesyjnej³⁶⁵. Taka postawa została wyrażona w treści jego uroczystego wstępnego wykładu w 1959 r. przy obejmowaniu Katedry Teologii Systematycznej na Katolickim Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Bonn³⁶⁶, następnie w znanym dziele *Wprowadzenie w chrześcijaństwo* z 1969 r.³⁶⁷, a także w wielu innych

³⁶³ Por. tenże, *Gesamtkirche und Teilkirche. Der Auftrag des Bischofs*, jw., s. 70.

³⁶⁴ Por. tenże, *Prawda w teologii*, jw., s. 11nn.

³⁶⁵ Por. tenże, *Raport o stanie wiary*, jw., s. 12.

³⁶⁶ Por. tenże, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der Theologia Naturalis*, [w:] *Vom Wiederauffinden der Mitte*, jw., s. 40–59.

³⁶⁷ Polskie drugie wydanie w tłumaczeniu Z. Włodkovej, Kraków 2006.

tekstach, zwłaszcza dotyczących problematyki międzyreligijnej³⁶⁸. Rozważania te wiąże z problematyką prezentacji wiary w wymiarze światowym, w spotkaniu z innymi religiami i kulturami³⁶⁹ czy w jej wymiarze pastoralnym, związanym z konsekwencjami jej właściwego przekazywania w katechezie, czego dowodem są jego uwagi dotyczące treści tematów wiary zawartych w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*³⁷⁰. Zauważa przy tym nowe „przestrzenie” wyznania wiary wskazane z woli samego Kościoła, a wyrażone przez Vaticanum II. Chodzi m.in. o rozległe pola dialogu, otwarte szczególnie przez konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus*, deklarację o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* czy deklarację o wolności religijnej *Dignitatis humanae*. Wydawałaby się więc uzasadniona postawa teologa, który chcąc utrzymać się w nurcie swego czasu, odłożyłby na razie stare tematy i z całą energią zwrócił się do nowych, padających ze wszystkich stron pytań. Ten dylemat nie był obcy J. Ratzingerowi. Wspomina, jak niedługo po Vaticanum II przesłał jakąś krótką pracę H. U. von Balthasarowi, który swoim zwyczajem niezwłocznie nadesłał podziękowanie z wyrazistym zdaniem: wiary nie należy zakładać (jako sprawę zawsze oczywistą), lecz przedkładać (jako sprawę nieustannie się aktualizującą) (*den Glauben nicht voraussetzen, sondern vorsetzen*)³⁷¹. Był to imperatyw, który

³⁶⁸ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo – wczoraj, dziś, jutro*, [w:] tegoż, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tł. Z. Włodkowa, Kraków 2006, s. 25n. Wspomnieć tutaj trzeba: tenże, *Wiara, prawda, tolerancja*, jw.; tenże, *Patrzeć na Chrystusa*, jw.

³⁶⁹ Por. tenże, *Wiara, prawda, tolerancja*, jw.

³⁷⁰ Por. tenże, *Glaubensvermittlung und Glaubensquellen*, [w:] tegoż, *Die Krise der Katechese und ihre Überwindung. Rede in Frankreich*, Einsiedeln 1983; tenże, *Christus und Kirche. Aktuelle Probleme der Theologie – Konsequenzen für die Katechese*, [w:] tegoż, *Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart*, Freiburg-Basel-Wien 1995, s. 47–55. Polskie tłumaczenie: *Chrystus a Kościół. Aktualne problemy teologii – konsekwencje dla katechezy*, jw., s. 51–62.

³⁷¹ Tenże, *Was heißt „Glauben“?*, [w:] tegoż, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, jw., s. 111.

Ratzingerowi, jak sam dodaje, dał wiele do myślenia³⁷². Wchodzenie na nowe obszary problematyki teologicznej było wskazane i konieczne, jednakże pod jednym warunkiem – że będą one pochodziły z centralnego światła wiary i przez to światło będą uzasadniane. Wiara bowiem nie istnieje sama z siebie. Nie można jej zakładać jak jakąś zamkniętą sprawę. Ona musi być nieustannie ożywiana, a ponieważ jest aktem, który obejmuje wszystkie wymiary egzystencji człowieka, musi być zawsze od nowa przemyślana i poświadczona. Dlatego też wielkie tematy wiary – Bóg, Chrystus, Duch Święty, łaska i grzech, sakramenty i Kościół, śmierć i życie wieczne – nie stają się i nie staną nigdy starymi tematami. Są sprawami, które dotyczą najgłębiej. Muszą pozostać centrum przepowiadania, a przez to także centrum teologicznego myślenia³⁷³.

Szeroko rozwinięty u J. Ratzingera temat niniejszym dotknie sprawy samej struktury wiary jako takiej, uwidocznionej w jej antropologicznej strukturze, a następnie jej powiązania z Kościołem i jej kościelności. Kościół bowiem wyraża się w swojej wierze, wiara zaś jest konkretną postacią jego życia. Kościół chce przekazać swoje *Credo* wszystkim ludziom wszystkich czasów.

5.1. Co znaczy „wierzyć” Kościoła i w Kościele

Pytanie o wiarę rozkłada się na trzy problemy: „kto” wiary, „co” wiary i „jak” wiary. Kościół rozważa je w ich wewnętrznej jedności. Inaczej się wyrażając: ukazuje akt wiary, treść wiary i sposób wiary w ich nierozdzielności. Dla J. Ratzingera nie jest to kwestia abstrakcyjnych rozważań, ale zrozumienia fundamentu nauki Kościoła, jaki

³⁷² Nade wszystko przy pracy nad redakcją *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, którego zażądali biskupi zebrani na nadzwyczajnym synodzie biskupów w Rzymie w 1985 r. „Ich pastoralne doświadczenie – dodaje J. Ratzinger – wskazało im, że wszystkie formy różnorodnych nowych aktywności pastoralnych stracą swój niosący ich fundament, jeśli nie są promieniowaniem i zastosowaniem orędzia wiary. Wiara nie może być zakładana, ona musi być przedkładana (Der Glaube kann nicht vorausgesetzt, er muß vorgesetzt werden). Po to jest *Katechizm*. Chce on wiarę przedkładać w całej jej pełni i w jej bogactwie, ale także w jej jedności i prostocie”, tamże, s. 111–112.

³⁷³ Por. tamże, s. 111.

został podany w nauce *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, a w którego redagowaniu znaczący udział miał kard. J. Ratzinger na polecenie Jana Pawła II³⁷⁴. Wykorzystanie tych analiz w innych jego rozważaniach może świadczyć, że wskazania katechizmowe stały się poniekąd jego własnymi³⁷⁵.

5.1.1. „Kto” wiary

W tej kwestii w obecnie panujących trendach myślowych można dostrzec wielką różnorodność zapatrywań. Podstawowym i przyjmowanym powszechnie będzie pogląd o tymczasowości wiary. Człowiek przyjmuje „na wiarę” informacje do czasu, aż sam wiedzą dojdzie do ich potwierdzenia. Wiara jest przejściowym okresem, gdy brakuje odpowiednich informacji lub zdobywanie ich samemu byłoby stratą czasu. Ten praktyczny wzgląd jest potwierdzony przez fakt, że nikt nie może wiedzieć wszystkiego i dlatego korzysta z wiedzy bliźnich. Wiara może też być uważana za niegodną człowieka nowoczesnego i dojrzałego; jeśli była w określonym czasie i w określonych warunkach, to będzie z pewnością odrzucona, co uparcie twierdzą agnostycy. Z jednej strony wiara jest niezbędną, gdyż wszelkie życie, zwłaszcza oparte tylko na technice, nie mogłoby istnieć. Z drugiej strony wiara jako wyraz niewiedzy jest czymś wtórnym, gdyż można przecież przechodzić od niej do trafnej i uzasadnionej wiedzy. W takim określaniu wiara jest czymś niedostatecznym i tymczasowym, jest pierwszym krokiem do wiedzy, jest stanem, z którego człowiek będzie starał się wyjść przez samodzielne dojście do wiedzy³⁷⁶. Życie

³⁷⁴ Por. Jan Paweł II, List apostolski *Laetamur Magnopere* z dnia 15 sierpnia 1997 r., [w:] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, jw., Poznań 2002, s. 8; tenże, Konstytucja apostolska *Fidei depositum* z dnia 11 października 1992 r., [w:] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, jw., s. 12.

³⁷⁵ Choćby w rekolekcjach w 1986 r. dla członków ruchu Komunia i Wyzwolenie, z mocniejszym akcentem apologetycznym, a nawet polemicznym w stosunku do agnostycyzmu i ateizmu, por. J. Ratzinger, *Patrzeć na Chrystusa*, jw., s. 7–36.

³⁷⁶ Na tej podstawie rozwija się też zarzut agnostycyzmu, który stwierdza, że życie społeczne, powiązane przekazem wiary, jest i tak ostatecznie oparte na wiedzy. Wiara zaś, zwłaszcza przyjmująca Objawienie, jako próba przekraczania granic czysto ludzkiej wiedzy nie może odwołać się do „wiedzy specjalistów”, którym by można zaufać, nie da się pogodzić z krytyczną świadomością nowożytną, por. tamże, s. 12n.

ludzkie jednak to nie tylko upewnianie się o wiedzy, często kosztem bliźniego lub przez jego pomijanie. Już ta naturalna wiara zawiera w sobie *z a u f a n i e*, czynnik fundamentalny we *w s p ó ł n y m u c z e s t n i c t w i e* w rozumieniu tego świata i panowania nad nim. Niewiara więc, jak to stwierdził św. Tomasz z Akwinu, jest ze swej istoty sprzeczna z naturą człowieka³⁷⁷.

Powyższa analiza opisująca naturalną strukturę wiary wskazuje, że jest ona wprawdzie czymś mniejszym od wiedzy, jednak stanowi podstawową wartość, na której opiera się istnienie społeczności ludzkiej, a przez to i indywidualnego człowieka. Zawiera w sobie trzy ważne elementy:

– wiara zawsze zakłada zaufanie konkretnego „ja” do kogoś, kto *w i e*, kto ma wiarygodną wiedzę;

– wiara konkretnego „ja” podpira szerszą bazą świadectwa zaufania wielu ludzi, którzy używając codziennie różnych rzeczy, opierają się na rzetelności wiedzy leżącej u ich podstaw;

– wiara ta sprawdza się w codziennej weryfikacji, w której chodzi o poznanie istoty sprawy, ale o zakładany wiedzą efekt³⁷⁸.

Powyższe spostrzeżenia wskazują, że już naturalny akt wiary jest aktem w samej swej istocie osobowym, zakorzenionym w głębi ludzkiego „ja”. Jako akt międzyludzkiej komunikacji odnosi „ja” do „ty” i odwrotnie i staje się jako wzajemna relacja *k o m u n i ą*. Wiara przełamuje barierę subiektywności i pozwala jednostkowemu „ja” odnaleźć się w owym większym „ja”, co biblijnie nazwane jest powtórными narodzinami i nowym przebudzeniem w większym „ja”³⁷⁹. Jest tutaj mowa o wierze Kościoła, jak i o osobowym charakterze wiary, a w końcu o wierze jako darze Boga, jako *t e o l o g a l n y m* akcie (wyrażenie współcześnie chętnie używane w teologii). Wierzenie jest bowiem pewną orientacją ludzkiej egzystencji w całości. Jest ono podstawową decyzją, która skutkuje we wszystkich obszarach ludzkiej egzystencji i dochodzi do oddziaływania, gdy jest niesiona wszystkimi siłami teje egzystencji. Wierzenie nie jest czysto intelektualnym,

³⁷⁷ Tamże, s. 11; tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, jw., s. 35–79.

³⁷⁸ Więcej o nielogiczności agnostycyzmu i ateizmu w: tenże, *Patrząc na Chrystusa*, jw., s. 12nn.

³⁷⁹ Por. tamże, s. 34.

samym tylko wolitywnym lub jedynie emocjonalnym procesem, ale łączy je wszystkie. Wiara jest aktem całego „ja”, całej osoby w jej zebranej jedności. W tym sensie w Biblii wiara oznaczona jest jako akt *serca* (por. Rz 10, 9). Wiara jest najwyższym osobowym aktem. Ponieważ jest nim, przekracza ona „ja”, wychodzi poza ograniczenia indywidualium. Nic mniej nie należy do osoby niż jej własne „ja”, jak to powiedział kiedyś Augustyn. Gdzie człowiek wszystko ryzykuje, przekracza samego siebie: akt całego „ja” jest zarazem otwarciem się na innych, aktem „bycia z”. Jeszcze więcej: wiara nie może się wydarzyć bez poruszenia najgłębszego fundamentu osoby, bez żyjącego Boga, który jest obecny w głębiach jej egzystencji i ją dźwiga. Człowiek jako stworzona istota nigdy nie jest w swojej (największej) głębi tylko akcją, ale jest także pasją (działaniem), nie tylko dając, ale także odbierając. *Katechizm* wyraża to tak: „Nikt nie daje wiary samemu sobie, tak jak nikt nie daje sam sobie życia” (166). W opisie swego doświadczenia nawrócenia i chrztu Paweł zaznaczył ten radykalny charakter wiary następująco: „Żyję ja, już nie ja...” (Ga 2, 20). Wiara jest zniknięciem samego „ja”, a przez to zmartwychwstaniem prawdziwego „ja”, stawaniem się samemu przez stawanie się wolnym od swego „ja” przez wejście we wspólnotę z Bogiem, która jest zapośredniczona przez Chrystusa.

Wiara chrześcijańska, rozpoczynająca od skierowania „ja” na „ty” ma swoje źródło chrystologiczne. Zjednoczenie z Chrystusem oznacza zjednoczenie z tymi, którzy przeszli tę samą drogę i są z Nim w jedności. Wiara jest więc z konieczności wiarą eklezjalną, porusza się w „my” Kościoła, który jest wspólnotowym „ja” Chrystusa. W wierze następuje przejście od jednostkowej subiektywności do wspólnotowej obiektywności. W tym nowym podmiocie, w „my” Kościoła wierzący jest jednocześnie z Chrystusem i wszystkie doświadczenia Kościoła stają się jego własnymi. W wyznaniach wiary występują zamiennie i równoważnie formuły „ja wierzę” i „my wierzymy”³⁸⁰. Gdzie człowiek stawia wszystko na jedną szalę, stawia swemu „ja, my” to „ty” całkiem

³⁸⁰ Por. tamże, s. 35; tenże, *Was heißt „Glauben”*, jw., s. 112.

innego, „Ty” Boga na jedną szalę. Oznacza to także, że w tym akcie obszar czystego własnego czynu jest przekroczony³⁸¹.

5.1.2. „Co” wiary

Pytania dotyczące istnienia Boga, wyczulone na najgłębsze wymiary rzeczywistości i jej całość oraz nastawione na całość ludzkiego życia też rozpoczynają się od doświadczenia empirycznego. Stwierdzenia św. Pawła z Listu do Rzymian, że poznanie Boga i Jego wiekuistej potęgi z dzieła stworzenia jest dostępne każdemu człowiekowi (por. 1, 18nn), zachowują aktualność. Ich sednem jest wskazanie na winę ludzi odrzucających Boga przez zafałszowanie prawdy, pychę i wygodnictwo. Intelkt niesłużący dobru i prawdzie staje się genialnym narzędziem wyrafinowanego zła, rozbijającego podstawowe relacje międzyludzkie i szerzącego cywilizację śmierci³⁸².

Wspomniana empiryczna baza pytań dotyczących Boga nie obejmuje tylko sfery stworzonej przyrody. Wiedzę o Bogu przekazują Jego wielcy świadkowie, zaś jej przyjęcie umożliwia właściwie rozbudzona wrażliwość na Boga wyrażona w słowach Chrystusa: „Błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8). Także i tutaj do wiary należy nie wystarcząca wiedza, jak i czynnik zaufania do tych, którzy słowo Boże przyjęli i przekazali. Element zaufania zawiera w sobie czynnik współuczestnictwa w przyjętej wiedzy o wierze. Tak dzieje się w każdej społeczności wierzących, gdzie nikt nie wie wszystkiego, ale wszyscy razem wiedzą to, co konieczne. Element zaufania i wzajemności jest istotny w relacji do Boga, co umacnia i tworzy właściwą relację pomiędzy ludźmi wierzącymi. Wiara naturalna udostępnia swoją strukturę wierze nadprzyrodzonej. Zaś jej fundamentem, „wiedzą wiary” jest jedność Jezusa z Ojcem w niebie: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14, 9). „Wiara chrześcijańska jest w swojej istocie uczestnictwem w wizji Jezusa, zapośredniczonym przez Jego słowo, które jest autentycznym wyrazem Jego wizji. Wizja Jezusa jest punktem

³⁸¹ Por. tenże, *Was heißt „Glauben”*, jw., s. 112n.

³⁸² Por. tenże, *Patrząc na Chrystusa*, jw., s. 22n.

odniesienia dla naszej wiary, jej konkretnym zakorzeniem³⁸³. Można powiedzieć: wiara jest udziałem w widzeniu Jezusa. W wierze pozwala On widzieć człowiekowi to, co On sam widział. W tym wyznaniu zawarte jest zarówno Bóstwo Jezusa Chrystusa, jak i Jego człowieczeństwo. Ponieważ jest Synem, widzi On nieustannie Ojca. Ponieważ jest Człowiekiem, człowiek może z Nim współpatrzeć. Ponieważ jest On równocześnie Bogiem i Człowiekiem, dlatego nie jest osobą przeszłości i nigdy niewolniony z czasu przez wieczność, lecz w pośrodku czasu, zawsze jest żywy, zawsze współczesny. W powyższym stwierdzeniu poruszona jest także trynitarna tajemnica. Pan jest współczesny człowiekowi przez Ducha Świętego, co stwierdza *Katechizm*: „Nie można wierzyć w Jezusa Chrystusa, nie mając udziału w Jego Duchu [...]. Jedynie sam Bóg zna w pełni Boga. Wierzymy w Ducha Świętego, ponieważ jest Bogiem” (152)³⁸⁴.

Z tak rozumianego źródła wiary rozwijają się same z siebie poszczególne jej treści. Bóg staje się konkretny w Chrystusie. Przez Niego staje się dostępna Jego tajemnica trynitaryczna, która jest widzialna w Jego wejściu w historię we Wcieleniu i zesłaniu ludziom od Ojca Ducha Świętego. W staniu się człowiekiem zawarta jest także tajemnica Kościoła, gdyż Chrystus przyszedł po to, „aby zgromadzić rozproszone dzieci Boże” (J 11, 52). „M y” K o ś c i o ł a jest nową, obszerną wspólnotą, w którą On sam wprowadził ludzi (por. J 12, 32). Tak więc Kościół jest zawarty w fundamencie aktu wiary. Kościół nie jest instytucją, która przystępuje do wiary z zewnątrz i stwarza organizacyjne ramy dla wspólnej aktywności; Kościół sam jako ludzki nosiciel historii zbawienia jest obecny w akcie wiary. W podobny sposób można by ukazać także i pozostałe treści wiary jako rozwinięcie tego podstawowego aktu spotkania z żyjącym Bogiem. Stosunek do Boga jest w swej istocie zawsze związany z wiecznym życiem. I przekracza on koniecznie czysty antropologiczny obszar. Bóg jest tylko wtedy prawdziwym Bogiem, kiedy jest Panem wszystkich rzeczy. A jest Panem wszystkich rzeczy tylko wtedy, gdy jest ich Stwórcą. A więc stworzenie, historia zbawienia, życie wieczne są tematami, które

³⁸³Tamże, s. 29.

³⁸⁴Tenże, *Was heißt „Glauben“?*, jw., s. 113.

bezpośrednio wyłaniają się z pytania o Boga. Gdy mówi się o historii Boga z człowiekiem, porusza się także pytanie o grzech i łaskę. Uwidacznia się tutaj następne pytanie: jak człowiek spotyka tego Boga, a więc pytanie o służbę Bożą, sakramenty, modlitwę, moralność. Bez wchodzenia w szczegóły ważne jest tutaj spojrzenie na wewnętrzną jedność wiary, która nie jest wielością zdań, ale spełnionym prostym aktem, w którym prostota zachowuje całą głębię i przestrzeń bycia. Kto o Bogu mówi, mówi o całości; uczy się rozróżniać istotne od nieistotnych i poznaje coś z wewnętrznej logiki i jedności całej rzeczywistości, choć tylko częściowo i niewyraźnie (por. 1 Kor 13, 12), jak długo wiara pozostaje wiarą, a nie widzeniem³⁸⁵.

5.1.3. „Jak” wiary

J. Ratzinger wskazuje na istotny fakt w naturze przekazu wiary pierwotnego Kościoła. Nie stworzył on żadnej naukowo uzasadnionej i sprawdzonej strategii jej przekazu poganom, a mimo to odniósł wielki misyjny skutek. W e r y f i k a c j a prawdziwości wiary była widoczna w życiu wspólnot kościelnych. Zaproszenie do wiary było równoznaczne z zaproszeniem do uczestnictwa w życiu wspólnoty Kościoła³⁸⁶. Rodzi się tutaj pytanie: gdzie można znaleźć Kościół, w którym doświadcza się żywej rzeczywistości wiary, niezależnie od doktryny i porządku sakramentalnego? Sprawdzona odpowiedź jest wyrazem prawdziwej potrzeby i możliwości przekazu wiary człowiekowi i światu w jego historii³⁸⁷. A to wskaże na odpowiedź o „jak” wiary. U Pawła znajduje się osobliwe słowo, które może być pomocne w tej kwestii. Mówi on, że wiara jest wychodzącym z serca posłuszeństwem wobec kształtu nauki (pouczeń), w którą nas przekazano (Rz 6, 17).

³⁸⁵ Por. tamże, s. 115.

³⁸⁶ Planowana i podejmowana obecnie nowa ewangelizacja powiedzie się tylko w oparciu o weryfikację wiary u dzisiejszych chrześcijan. Negatywnym znakiem są przykładowo katastrofalne owoce współczesnej katechezy, oparte o wyrafinowane teorie, ale pozbawione potwierdzenia w życiu wspólnot chrześcijańskich, por. tenże, *Patrzeć na Chrystusa*, jw., s. 33n; tenże, *Raport o stanie wiary*, jw., s. 64n.

³⁸⁷ Por. tenże, *Glaubensvermittlung und Glaubensquellen*, jw., s. 13–39; tenże, *Chrystus a Kościół. Aktualne problemy teologii – konsekwencje dla katechezy*, jw., s. 51–62.

W tym jest w ostateczności wyrażony sakramentalny charakter aktu wiary, wewnętrzny związek wyznania wiary i sakramentu. Do wiary, jak mówi Apostoł, należy k s z t a ł t n a u k i (*Lehrgestalt*)³⁸⁸. Nie przychodzi on z zewnątrz jako myśl, lecz przez Kościół jako słowo. Jest on zarazem słowem ze Słowa, któremu wierzący się „oddaje”, co wskazuje mu nowe drogi i nadaje formę jego życia.

To „bycie oddawanym” w poprzedzające słowo odbywa się w symbolu śmierci przez zanurzenie w wodzie chrzcielnej. Chrzcielny znak śmierci wiąże odnowienie człowieka ze śmiercią i zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa. Bycie oddawanym w tę naukę jest byciem oddawanym w Jezusa Chrystusa. Nie można przyjmować Jego słowa jak jakąś teorię, przykładowo jak matematyczną formułę albo filozoficzne przekonanie. Można się go tylko uczyć przez to, że przyjmie się wspólny los przebywania z Nim, który można osiągnąć tylko tam, gdzie się On trwale związał we wspólnocie losu z człowiekiem, tj. w Kościele. W języku Kościoła ten proces „bycia oddawanym” nazywany jest „sakramentem”. Wiara bez sakramentu jest nie do pomyślenia. W tym „jak” w i a r y zawarta jest postać nauki Kościoła, także i w konkretnej literackiej konstrukcji *Katechizmu*. Ma ona formę wyznania (por. Rz 10, 9), na którym oparte jest „dzianie się” wiary w człowieku: wiara, która przychodzi do człowieka jako słowo, musi się w nim stać także słowem, w którym zarazem wypowiada się jego życie. Wierzyć oznacza zawsze wyznawać. Wiara nie jest prywatna, ale jest otwarta i wspólnotowa. Staje się najpierw z przekazywanego słowa myślą, ale z myśli musi się nieustannie stawać słowem i czynem³⁸⁹.

Wskazując na treść *Katechizmu* i katechezę, J. Ratzinger ma na myśli całościowy wymiar przekazu wiary, bez ograniczania jej do wymiaru szkolnej lekcji. Pratytem tej katechezy jest treść Składu Apostolskiego powstałego w pierwotnym Kościele w Rzymie i jego zakorzenienie w liturgii chrzcielnej, wprowadzającej człowieka w wiarę i życie we wspólnocie Kościoła³⁹⁰. Katecheza jest tutaj

³⁸⁸ Por. tenże, *Was heißt „Glauben“?*, jw., s. 115. *Das Neue Testament. Griechisch und Deutsch* von Nesstle-Aland (26. Auflage, Stuttgart 1986) używa terminu *der Gestalt der Lehre*, Biblia Tysiąclecia zaś (wyd. III) – „nakazy tej nauki”.

³⁸⁹ J. Ratzinger, *Was heißt „Glauben“?*, jw., s. 112.

³⁹⁰ Por. tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, jw., s. 80nn.

permanentnym katechumenatem. Nie jest tylko nauką religii, ale procesem wydawania siebie i wchodzenia w słowo wiary, na drogę wspólnoty z Jezusem Chrystusem. Do katechezy należy wewnętrzne przystępowanie do Boga. Św. Ireneusz dodaje, że wierzący musi się przyzwyczaić do Boga, tak jak Bóg stając się człowiekiem, przyzwyczaił się do ludzi. Chrześcijanin musi się przyzwyczaić do obyczajów (*Art*) Bożych, będzie się uczyć dźwigać w sobie Jego terażniejszość. Mówiąc teologicznie: obraz Boga musi być w człowieku odślaniany, co uzdolni go do wspólnoty życia z Nim. Przekaz wiary może być porównany do czynu rzeźbiarza, który odłupuje od bryły kamienia kawałek po kawałku, żeby wewnętrznie widziany przez niego kształt stał się widzialny dla innych³⁹¹. Przekaz wiary powinien być zawsze tym procesem upodabniania do Boga, gdyż człowiek jest zdolny poznać to, co jest w nim odpowiednikiem Boga. „Gdyby oko nie było zdolne przyjąć słońca (*sonnenhaft*), słońce nie mogłoby być poznane”, tak w nawiązaniu do Plotyna powiedział Goethe³⁹².

To „ja, my”, to „co” i to „jak” wiary tworzą jedność (*gehören zusammen*)³⁹³. W ten sposób uwidacznia się także moralny wymiar aktu wiary: zawiera sposób bycia człowiekiem, którego to sposobu on z siebie nie wytwarza, lecz którego się uczy powoli przez zanurzenie w swoim byciu ochrzczonego. Sakrament pokuty zaś jest w pewien sposób nowym rodzajem zanurzenia w chrzcie, w którym nieustannie działa Bóg i gdzie na nowo przyciąga człowieka do siebie. Do chrześcijaństwa należy moralność, lecz moralność ta jest zawsze częścią sakramentalnego procesu stawania się chrześcijaninem, w którym sami wierzący nie są tylko działającymi, ale zawsze najpierw przyjmującymi dar Boży w sposobie przyjmowania, które oznacza przemianę.

Tak też należy patrzeć na treść wiary wyrażonej w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, który rozwija treść wiary z chrzcielnego wyznania Kościoła z Rzymu, z tzw. symbolu apostoelskiego. Nie odgrzewa starej pieczeni, ale odkrywa podstawowe nieustannie świeże źródło wiary Kościoła, a także sposób ćwiczenia egzystencji chrześcijańskiej w życiu z Bogiem Objawienia. Ta treść wiary jest określona przez zasadę

³⁹¹ Por. tenże, *Was heißt „Glauben”?*, jw., s. 117.

³⁹² Tamże, s. 118.

³⁹³ Tamże, s. 117.

hierarchii prawd, przypomnianą przez Vaticanum II. Symbol ten jest wyznaniem prawdy Trójjedynego Boga, z której rozwinęła się formuła chrzcielna i z którą jest związana. Wszystkie pozostałe prawdy wiary są wynikiem rozwoju tej jednej prawdy, Boga, która jest porównana do drogiej perły, dla której oddaje się wszystko inne. *Dios solo basta* – kto znajduje Boga, wszystko znalazł. Lecz można Go znaleźć tylko dlatego, ponieważ On pierwszy odnalazł człowieka. On jest najpierw działającym i dlatego wiara w Boga jest nierozdzielna od tajemnicy Wcielenia, od Kościoła, od sakramentu. Wszystko, co jest mówione w katechezie, w całym przekazie nauki zbawienia, jest rozwinięciem tej jednej prawdy, którą jest Bóg sam – „miłość, która wprawia w ruch słońce i wszystkie gwiazdy” (Dante, *Raj* 33, 145)³⁹⁴.

5.2. Kościelność wiary i kościelny wykład wiary

Medytacje J. Ratzingera nad sprawami wiary nie kończą się na analizie gotowych tekstów z intencją ich wykorzystania pastoralno-misyjnego. W szerszej, a zarazem pogłębionej perspektywie ekumenicznej podaje bardzo wnikliwą myśl o istocie kościelności wiary, którą uważa się za jedną z najlepszych, jakie powstały w katolickiej teologii, logice i hermeneutyce, względnie kościelnym przekazie wiary, a co dotąd zostało powiedziane, także z uwzględnieniem sytuacji podzielonego chrześcijaństwa³⁹⁵. A rozchodzi o jego przedłożenie *Kościelność wiary i kościelny wykład wiary* (*Kirchlichkeit des Glaubens und die kirchliche Auslegung des Glaubens*)³⁹⁶. Ratzinger wskazuje w nim na uświadomienie identyczności katolickiej wiary w jej szerokości i głębi, co może pomóc w zrozumieniu sensu wiary samego Kościoła, a także stworzyć właściwą płaszczyznę ekumenicznego dialogu³⁹⁷. Wiara jest drogą, którą podąża się w zaufaniu za daną obietnicą, ale

³⁹⁴ Tamże, s. 117n.

³⁹⁵ Por. S. Wiedenhofer, *Einführung*, jw., s. 125.

³⁹⁶ *Kommentar zu These I-VIII. X-XII*, [w:] *Internationale Theologenkommission. Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus (Sammlung Horizonte N.F. 7)*, Einsiedeln 1973, s. 11–51, 61–67.

³⁹⁷ Por. S. Wiedenhofer, *Einführung*, jw., s. 125.

też na której z wielką odpowiedzialnością i zdecydowaniem musi się mijać błędne pobocza; nade wszystko oznacza stałą gotowość do pokuty i nadzieję przebaczenia. A to wpływa na duchowy charakter eklezjologii, przez co pozwala uniknąć jej absolutyzowania i pozytywizowania Kościoła³⁹⁸. A jest to fundamentalne dla rozumienia Kościoła w optyce ekumenicznej: w odnowie opartej na pierwotnych podstawach, od istoty i od całości przekazywania pozwala się uwidocznic własna katolicka identyczność wiary, można rzec rozciągnięta na jej wewnętrzne przestrzenie i głębie, która czyni ją zdolną w nowy i niespodziewany sposób do podejmowania ekumenicznego wysiłku. Treść wyznania wiary powtarzanego wspólnie przez wszystkie odłamy chrześcijaństwa stanowi podstawowe źródło ich wspólnego namysłu nad Kościołem, jego naturą i posłaniem. Możliwe będzie tu spotkanie z luterańsko-reformowanym pojęciem Kościoła jako wspólnoty prawdziwie wierzących, tj. wspólnoty tych, którzy mają Ducha Chrystusa, a więc wspólnoty usprawiedliwionych. Obejmie ono także bliską prawosławiu pneumatologiczną i eucharystyczną eklezjologię³⁹⁹.

W poniższej analizie nie chodzi o podjęcie wszystkich problemów związanych z relacją wiary z Kościołem i poszukiwaniem gorączkowych odpowiedzi, co byłoby i tak z góry skazane na niepowodzenie. W omawianej treści symbolu wskazującego prawdę o stworzeniu i odkupieniu Kościół znajduje uniwersalny horyzont, bez którego groziłoby mu zdegenerowanie do ideologii elitarnej grupy. Niniejszym będą rozważone trzy fakty związku wiary i Kościoła: Kościół jako podmiot jedności wiary, wiara Kościoła jako fundament jedności i pluralności i jako fundament i świadek prawdy. Omawiany tutaj tekst J. Ratzingera jest skonstruowany według systematycznej struktury wykładu dogmatycznego⁴⁰⁰. Najpierw przypomniana jest przyjęta w Kościele katolickim teza, która następnie jest wyjaśniana w optyce biblijno-historycznej ze skierowaniem na tezy teologii protestanckiej i prawosławnej.

³⁹⁸ Por. tamże, s. 125.

³⁹⁹ Por. tamże.

⁴⁰⁰ J. Ratzinger, *Kirchlichkeit des Glaubens und kirchliche Auslegung des Glaubens*, [w:] tegoż, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, jw., s. 158–173.

5.2.1. Kościół jako podmiot wiary

Przeżywający swoją ludzką historię Kościół doświadcza napięcia między wynikającymi zmianami i wydarzeniami, jakie ta historia niesie, a pragnieniem zachowania wewnętrznej i ponadczasowej jedności wyznawanej wiary. Napięcie to uwidacznia się nade wszystko w charakterze relacji pomiędzy dziedzictwem nowotestamentowej teologii a całą następującą po niej różnorodną i skomplikowaną historią dogmatów. W tym napięciu powstającym pomiędzy historycznością Kościoła a jednością wiary na czoło wysuwają się następujące problemy: pytanie o uzasadnioną podstawę nowotestamentowego pluralizmu, związek pomiędzy Kościołem a Nowym Testamentem i próba jego praktycznego określenia. Swoje rozważania J. Ratzinger otwiera przypomnieniem fundamentalnej tezy świadomości katolickiej, że to „Kościół jest obejmującym całość podmiotem, w którym zawiera się jedność nowotestamentowych teologii, jak i jedność historii dogmatów. Zakorzenia się ona na wyznaniu Jezusa Chrystusa, Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego, które Kościół świętuje i przepowiada w mocy Ducha Świętego”⁴⁰¹. Tak sformułowana teza o Kościele jako podmiocie wiary, wyrażona w formule przekazu: „ja” *Creda* jest *K o ś c i o ł e m*, jest w pewnej mierze obca współczesnemu myśleniu. A chodzi o stwierdzenie, że pojedynczy człowiek nie wierzy z siebie samego, lecz współwierzy z całym Kościołem⁴⁰². Jest to jednak bliskie doświadczeniu wziętemu z życia społecznego, które wskazuje, że pojedynczy człowiek otrzymuje swój język, sposób myślenia, wyposażenie kulturowe, model swojej duchowej egzystencji z obszaru języka i historii, w którym wzrasta i które staje się jego. Zdobywając nieustannie nowe wartości, niesiony jest on przez podmiot, który tworzy jego „ja” i włącza we wspólne podstawowe doświadczenie swojej historii i w zmieniających się nieustannie czasach pozwala mu zachować jedność z całym dziedzictwem swego narodu. W tym sensie *n a r ó d* jest dla pojedynczego człowieka konkretną wielko-

⁴⁰¹ Tamże, s. 158.

⁴⁰² Wykazał to w pełni H. de Lubac, *Der Glaube der Kirche*, [w:] tegoż, *Geheimnis aus dem wir leben*, Einsiedeln 1967, s. 49–82, por. J. Ratzinger, *Kirchlichkeit des Glaubens*, jw., s. 158.

ścią, ale w sposób daleko większy i bogatszy niż abstrakcyjna suma indywiduów.

W podobny sposób język wiary i jego w nim zachowana historia tworzą duchową przestrzeń doświadczenia, która w swoim ostatecznym roszczeniu sięga jednak głębiej niż tylko w doświadczenie terażniejszości. Kto przyjmuje „ja” *Cre da*, czyli Kościół, wstępuje przez to także w jego sakramentalną realizację i duchowy charakter, które zachowuje i przedłuża. Kiedy podejmuje czysto empiryczne wspólne podstawowe doświadczenia wierzących z Kościołem, jak przekaz słowa Bożego i celebrację liturgii, wykracza ponad jego stulecia i przyjmuje jako pojedynczy jego historyczne doświadczenia. Są one podobne do tych, jakie ludzie przeżywają w powiązaniu ze swoją narodową historią. W tworzonym przez Eucharystię Kościele doświadczenie wierzącego sięga dalej i głębiej, bo w odniesieniu do zawsze żyjącego Chrystusa wiąże się we wspólnotę Kościoła i całe jej bogactwo z tymi wszystkimi, którzy z nim również do Niego przystąpili. To „ja” *C h r y s t u s a* buduje Kościół jako jedność, gromadzi rozproszone doświadczenia i czyni z rozproszonych jeden p o d m i o t⁴⁰³. W doświadczeniu i przyjęciu jego empirycznego aspektu wierzący otrzymuje język i treść wiary, która pozwala mu przekroczyć tę empiryczność i czyni go wierzącym.

Głębia tej podmiotowej jedności wiary, chociaż czysto empiryczna, jest jednak nie do zmierzenia. Spotykają się w niej bowiem dwa istotne procesy. Pierwszy wskazuje, że *ś w i ę t o w a n i e , c e l e b r o w a n i e , w y z n a w a n i e i p r z e p o w i a d a n i e* Jezusa Chrystusa, Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego buduje Kościół. Drugi zaś orzeka, że to *ś w i ę t o w a n i e , c e l e b r o w a n i e , w y z n a w a n i e i p r z e p o w i a d a n i e* dokonuje się w mocy Ducha Świętego. Wypowiedzi: *w y z n a n i e k o n s t y t u u j e K o ś c i ó ł i D u c h Ś w i ę t y k o n s t y t u u j e g o* oznaczają tym samym różne poziomy jednej i tej samej rzeczywistości. W oparciu o ten fakt pozwala się rozwiązać problem jedności i pluralności nowotestamentowego

⁴⁰³ O podmiotowym charakterze Kościoła zob. H. U. von Balthasar, *Wer ist die Kirche?*, [w:] tegoż, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln 1960, s. 148–160.

kanonu, jak i stosunek Kościoła i kanonu i w końcu pytanie o jedność prawdy w wielości dogmatycznych wypowiedzi⁴⁰⁴.

5.2.1.1. WIARA KOŚCIOŁA JAKO PODMIOT JEDNOŚCI KANONU NOWEGO TESTAMENTU

Powstawanie nowotestamentowego kanonu, ujmowanego samemu w sobie z wielością jego ksiąg, analizowane i oceniane historycznym kluczem interpretacyjnym mogłoby uzasadniać początkową wielość wyznań, a nie jedność Kościoła. Od takiej interpretacji nie można by niczego innego oczekiwać: niejednorodność kanonu nowotestamentowego nie uzasadniałaby jedności Kościoła. Wynika to jednoznacznie z pytania Ernsta Käsemanna: czy nowotestamentowy kanon uzasadnia jedność Kościoła? Tak postawiony problem jest nie do przyjęcia dla J. Ratzingera. Fundamentem tworzenia się Nowego Testamentu jest chrystologia, a praktycznie Kościół zbierający się i świętujący paschalne tajemnice Jezusa Chrystusa. To nie kanon ma uzasadniać jedność Kościoła, ale jedność Kościoła w celebracji Jezusa Chrystusa ugruntowała kanon jako jedność i pozostaje stałym założeniem dlatego, że kanon jest jednością i kanonem pozostaje⁴⁰⁵. Kanon Nowego Testamentu, rozważany od zewnątrz, jest zbiorem literatury, która powstała w różnych czasach i całkowicie niezależnie od siebie. Jeden Kościół, przez wielki wysiłek, a nade wszystko w świadomości jednej własnej wiary uznał tę Księgę za istotną do czytania. Na tej wierze w Jezusa Chrystusa uznał też jedność Starego i Nowego Testamentu. Wiara ta jest więc hermeneutycznym punktem interpretacyjnym kanonu Nowego Testamentu. Tylko tam, gdzie Nowy Testament czytany jest przez wiarę pierwotnego Kościoła, jest on w ogóle czytany jako Nowy Testament, gdyż tylko z tej wiary jest on Nowym Testamentem.

⁴⁰⁴ Por. J. Ratzinger, *Kirchlichkeit des Glaubens*, jw., s. 159.

⁴⁰⁵ Z założenia, że to jakość kanonu stanowi o jakości jedności Kościoła wynika, że gdzie Kościół nie jest jednością, usuwa z kanonu te części, które uważa za nieistotne to, czym według J. Ratzingera zaowocowała szkoła Bultmanna z jej anatemią pism Łukaszczych i Listów Pasterskich, por. tamże, s. 159n.

Jedynie i wyłącznie hermeneutyka wiary pierwotnego Kościoła tworzy go jako j e d n ą Księgę⁴⁰⁶.

5.2.1.2. RELACJA KOŚCIOŁA I KANONU NOWEGO TESTAMENTU

Kościół jednak bardzo poważnie, dla własnej świadomości bycia jednością i jej tworzenia, przyjmuje wyprzedzającą historię powstania różnych ksiąg Nowego Testamentu i proces ich jednoczenia w jeden kanon. Znamiennym jest, że w wielkim Kościele zostały odrzucone próby stopienia wielości ksiąg Nowego Testamentu w jeden jednolity tekst⁴⁰⁷. Od samego początku uwidacznia się w Kościele dynamiczny i owocny kontrapunkt, wyrażający skomplikowaną strukturę pluralności i jedności w Kościele. Cała struktura kanonu oparta jest na jedności wiary pierwotnego Kościoła i z niej wynika, zaś wszystko pojedyncze i w sobie samym rozważane tworzy miarę Kościoła. Ten punkt spojrzenia konieczny jest w wysiłku historyka, aby wiedzieć, że Kościół nie może być zaprzeczany przez Nowy Testament, a Nowy Testament nie może być deformowany przez Kościół. Musi być czytany w Kościele, ale Kościół musi także nieustannie żyć z jego pełni. Tylko tak można będzie się ustrzec przed poglądem, że rozstrzygnięcie pierwotnego Kościoła nie jest osadzone tylko na zewnętrznej formie nowotestamentowych pism, lecz odpowiada jego własnym, najbardziej wewnętrznym perspektywom.

Oczywistym jest też, że nie musi być na każdym miejscu i w każdym czasie realizowana w pełni cała treść wiary Kościoła. Istotne jest, żeby rozstrzygającym w sposobie częściowych realizacji było związanie się z całością wiary Kościoła. Bo tylko c a ł y Kościół żyje c a ł ą w i a r ą . Gdzie by jednak została zaniedbana łączność z całym Kościołem albo z istotną jego częścią, powstanie rozdarcie. Właśnie dlatego że tak jest, Kościół ciągle od nowa, z całą możliwą

⁴⁰⁶ Z tej racji jest niezrozumiałym i bezsensownym powoływanie się na fundament założenia Kościoła w oparciu o jakąś wyizolowaną księgę Nowego Testamentu. Jest to bowiem już nie Nowy Testament, lecz część literatury bez historycznego kontekstu, por. tamże, s. 160.

⁴⁰⁷ Jak to miało miejsce w przypadku Tatiana Syryjczyka († ok. 185), ucznia św. Justyna, por. P. Bruns, *Tatian der Syren (Das Diatessaron)*, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 2006, k. 1275.

dokładnością musi czytać Nowy Testament z zachowaniem jego wewnętrznej hierarchii pluralności, z wyważeniem ważności spraw, aby można było z nich czerpać jedność, pełnię i kierunek⁴⁰⁸. Dzięki temu też pozwoli się zrozumieć problem stosunku kościelnego Urzędu Nauczycielskiego i wiedzy naukowej, jak i stosunek pomiędzy Pismem Świętym a Kościołem. Podstawą tego stosunku jest formuła: Pismo jest Pismem tylko w Kościele, nie przeciw Kościołowi. Ale Kościół nie wynalazł Pisma, tylko je otrzymał⁴⁰⁹. Kościół, aby pozostać Kościołem, musi Pismo Święte zachować takie, jakie ono jest samo z siebie. Jego Urząd Nauczycielski „nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając tylko tego, co zostało przekazane”, jak to stwierdza konstytucja dogmatyczna Soboru Watykańskiego II o Bożym Objawieniu⁴¹⁰. W tym wyraża się istota Kościoła, który nie posiada nic z siebie samego, a co ma najbardziej istotnego, nie należy do niego, lecz pochodzi z tego, co otrzymał⁴¹¹.

5.2.1.3. PRAKTYCZNE PROBLEMY RELACJI KOŚCIOŁA Z PISMEM ŚWIĘTYM

Teoretycznie łatwo jest przedstawić zasadniczą obustronną relację pomiędzy Pismem a Kościołem, której istota pochodzi z nich samych. Trudniej jest natomiast sformułować praktyczne wskazania do wypełnienia tej relacji i wynikających z niej stosunków wielości i jedności. Historia podpowiada, że jednym z niebezpieczeństw ostatnich wieków było przeakcentowanie episkopalnego (względnie papieskiego) Urzędu Nauczycielskiego, który wydawał się niekiedy wchłaniać inne możliwości ukazania tych relacji. Skutkiem zaś najbardziej widocznym, a przez to podkreślanym było niszczenie samej formalnej zasady istnienia Urzędu Nauczycielskiego. Przykładem może być tutaj pozycja katolicka zajęta w kontrowersjach antyhusyckich, która

⁴⁰⁸ Por. tamże, s. 162.

⁴⁰⁹ J. Ratzinger wskazuje na: Vaticanum I *Constitutio Dei Filius*, Cap. 2 *De revelatione*: „Kościół uważa te księgi [Starego i Nowego Testamentu] za święte i kanoniczne, ale nie dlatego, jakoby zostały ułożone tylko przez ludzi, a następnie jego autorytetem zaakceptowane, i również nie dlatego, że zawierają objawienie wolne od błędu, lecz przede wszystkim dlatego, że jako spisane pod natchnieniem Ducha Świętego, Boga mają za autora i jako takie zostały przekazane Kościołowi” (nr 26).

⁴¹⁰ Por. Sobór Watykański II, Konstytucja *Dei Verbum*, 10.

⁴¹¹ Por. J. Ratzinger, *Kirchlichkiet des Glaubens*, jw., s. 162n.

streszczała się w formule: w wątpliwościach ważne jest to, co czyni Urząd Nauczycielski, a nie co można by wywnioskować z Biblii⁴¹². Jest to widoczne także obecnie w relacjach pomiędzy Urzędem Nauczycielskim a teologami⁴¹³. Zwłaszcza gdy świadomość nieusuwalnych materialnych powiązań wiary jest stępiona, i to w tym punkcie, w którym pod pozorem decentralizacji wszystkie możliwe grupy powołują się na pewien rodzaju urzędu nauczycielskiego, w których uwidacznia się samowola wynikająca z ich własnej domniemanej „świadomości wspólnoty”⁴¹⁴..

Tytułem wyjaśnienia należy przypomnieć, że Urząd Nauczycielski wyraża się najpierw w materialnym powiązaniu z *Credo* Kościoła powszechnego i w opartym na tym *Credo* odczytaniu Pisma⁴¹⁵. Bowiem tylko *Credo* tworzy Kościół jako własny podmiot; Urząd Nauczycielski jest autentycznym wyrazem tego podmiotu, ponieważ (i o ile) w mocy Ducha, który umożliwia *Credo*, właśnie to *Credo* wyraża i zachowuje. Urząd Nauczycielski nie jest żadną czysto formalną zasadą, ale właśnie wyrazem materialnego związania: nie ma żadnej mocy wobec *Credo*, ale całą moc tylko w *Credo* i tylko z niego.

Jako najbardziej ogólny wniosek dla konkretnego stosunku pomiędzy episkopalnym a naukowym Urzędem Nauczycielskim można by wskazać, że episkopalny Urząd Nauczycielski ma prawo i obowiązek występować przeciw takiej interpretacji teologii, w której Biblia byłaby skierowana przeciwko Kościołowi i jego *Credo*. Powinien jednak pozwolić otworzyć swoją przestrzeń naukowemu pytaniu o różnorodność i przestrzeń własnych historycznych wypowiedzi Pisma, nawet wtedy gdy ten wykład mógłby wydobyć na światło dzienne coś nieoczekiwanego i nowego. I odwrotnie, nauka teologiczna musi być świadoma, że jej wyniki zależą od jej hermeneutycznego podstawowego rozstrzygnięcia i że dla tego, który czyta nowotestamentową

⁴¹² Por. B. Duda, *Joannis St. de Ragusio doctrina de cognoscibilitate Ecclesiae*, Roma 1958, s. 58nn.

⁴¹³ Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, jw., s. 6, 71, tamże, O „Instrukcji o kościelnym powołaniu teologa”, s. 117–142.

⁴¹⁴ Por. tenże, *Kirchlichkeit des Glaubens*, jw., s. 163.

⁴¹⁵ Tenże związek pomiędzy Urzędem Nauczycielskim a *Confessio* pozwala się dosadnie zauważyć na przykład u Leona Wielkiego; por. *Die Indices in Léon le Grand, Sermons IV*, ed. R. Dolle (SC 200, Paris 1973, pod nazwą *Confession i Pierre*).

literaturę jako Biblię i wymaga autorytetu, hermeneutyczne *a priori* Kościoła i jego *Credo* są logiczną koniecznością, która nadto odpowiada pierwotnemu historycznemu założeniu i wewnętrznemu kierunkowi ruchu tychże Ksiąg i o tyle przedstawia jedyną pochodzącą z początków Kościoła hermeneutykę, jedyne rzeczywiste pośrednictwo dawnego przez wieki z dzisiejszym⁴¹⁶.

5.3. Jedność i pluralność kościelnej wiary

Wskazanie na istotny związek pomiędzy Pismem Świętym a Urzędem Nauczycielskim opartym na *Credo* umożliwia postawienie pytania o konieczny wyraz jedności, a w tym także o granicę i przestrzeń możliwego pluralizmu. W pojęciu *Credo* zawarta była treściowa i formalna jakość, oparta na ruchu *tendere in ipsum*, kierującym się nie na nieoznaczoną prawdę w sobie, ale na prawdę, która ma własną twarz: oblicze Jezusa Chrystusa, Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego. Tutaj odnajduje się treść wiary chrześcijańskiej w jedności i nierozdzielności *fides quae* i *fides qua*. I ta wiara Kościoła, wyrażona w organicznej całości jej normatywnych sformułowań, jest miarą, która umożliwia rozróżnianie pomiędzy prawdziwym a fałszywym pluralizmem. Podstawowym kryterium w tej mierze jest Pismo Święte w jego odniesieniu do wyznania wierzącego i modlącego się Kościoła. Pośród sformułowań dogmatycznych pierwszeństwo mają te z Kościoła pierwotnego, natomiast formuły wyrażające refleksję chrześcijańskiego myślenia są podporządkowane tym, które same oznaczają fakty wiary⁴¹⁷.

Teza głosząca, że „*Credo* Kościoła jest miarą rozróżniania” problemów jedności i pluralności czy też pluralizmu, wymaga dalszego namysłu nad samym *Credo*. Struktura *Credo* jest trynitarna, związana z sakramentalną posługą Kościoła (por. Mt 28, 19). Wiara ta dokonuje się we wstąpieniu we wspólne „ja” *Credo* Kościoła, gdzie otrzymuje swoją obiektywną i subiektywną jedność: obiektywną, że jest wiarą w Boga, nic innego; subiektywną, że wierzący chce wie-

⁴¹⁶ Por. J. Ratzinger, *Kirchlichkeit des Glaubens*, jw., s. 164; tenże, *Na początku Bóg stworzył...*, tł. J. Merecki, Kraków 2006, s. 20nn.

⁴¹⁷ Por. tenże, *Kirchlichkeit des Glaubens*, jw., s. 164n.

rzyć z całym Kościołem jedną wiarę jednego Kościoła, nic innego. Nie istnieje wyznanie wiary bez Kościoła ani Kościół bez wyznania wiary. Częste dzisiaj rozróżnianie pomiędzy wiarą a Kościołem (wiara obok Kościoła) jest ani nieuprawnione teologicznie, ani też – ze swoimi subiektywnie mierzonymi możliwościami tworzenia własnego kanonu wiary – nie przynosi spodziewanego odciążenia i wyzwolenia od balastu historii⁴¹⁸. Skazuje się raczej na rozróżnianie pomiędzy tym, co się chce zachować, co należy podejmować na wyłączną własną odpowiedzialność, a przez to na krytykę samego *Credo*. To pozorne upraszczanie wyznania wiary, rozpoczynające od, zdawałoby się, mniej znaczących jego treści, z wewnętrzną koniecznością w końcu postawi pod znakiem zapytania samą oś *Credo* – bycie Boga Bogiem. J. Ratzinger chce podpowiedzieć, że dla pojedynczego człowieka jest bardzo trudne, wręcz niemożliwe, wzięcie na własne ramiona całego „ja” *Credo*. Prawdziwe uproszczenie można znaleźć według sprawdzonej pierwotnej struktury: *n i e w i e l e* do wierzenia, ale wierzyć z całym Kościołem i swój akt wiary na nim oprzeć. Dotyczy to nie tylko wyborów osobistych poszczególnych ludzi, ale także i zrywających jedność wiary z dużym Kościołem większych czy mniejszych grup kierujących się zamiarami odnowicielskimi⁴¹⁹.

Tak widziana w organicznej jedności wiara Kościoła pozwala odzyskać i wyróżnić podstawowe i tworzące ją elementy, które stanowią fundament wewnętrznej formy aktu wiary, jak i jej ogólnego kształtu w Kościele, co objawia się w istniejącej w jej treści tzw. *h i e r a r c h i i p r a w d*. A wyrazi się to w stwierdzeniu, że jakaś wypowiedź jest bardziej uniwersalna i poświadczona przez całe „ja” Kościoła niepodzielonego i Kościoła tworzącego początek i dlatego posiada większą ważność, bo jest wyrazem uniwersalnej jedności, której „co” jest jednane (wiązane) w wielości. Z tego wynika, że, mówiąc przykładowo, to Biblia jest najbardziej wiążącą Księgą chrześcijaństwa, ponieważ jest przyjmowana przez cały Kościół uniwersalny jako jedyna uniwersalna Księga, która związana jest w swoim powstaniu z rodzącym się Kościołem. Treściowo zaś, zgodnie z zasadą *h i e*

⁴¹⁸ Por. tenże, *Na początku Bóg stworzył...*, jw., s. 66nn; tenże, *Patrząc na Chrystusa*, jw., s. 65nn.

⁴¹⁹ Por. tenże, *Kirchlichkeit des Glaubens*, jw., s. 166.

r a r c h i i p r a w d można powiedzieć, że dana wypowiedź jest tym istotniejsza, im znajduje się bliżej centralnego wyznania Trójjedynego Boga i pierwotnego wyznania Kościoła: Chrystusa Jezusa, Jego krzyża i zmartwychwstania. Przez nawiązanie do tych prawd i w oparciu o to centralne wyznanie rozwinęły się jego dalsze treści. Granicę jedności i pluralności wiary, rozróżnienie pomiędzy prawdziwym a fałszywym pluralizmem wyznacza to najbardziej uniwersalne (*Bekenntnis-Mitte*) wyznanie trynitarycznego Boga i Objawienia wypełnionego w krzyżu i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa⁴²⁰. Z takiego spojrzenia na historyczne dokumenty wiary wynika, że:

a) Istnieje podstawowe pierwszeństwo Pisma czytanego w kontekście kościelnego *Credo*. Osią kościelnej wiary jest zawsze podstawowa jedność Starego i Nowego Testamentu, Nowego Testamentu i *Credo*. Ten wyjątkowy charakter Pisma Świętego i *Credo* objawia się w formie liturgicznej służby słowu Bożemu, w której oprócz treści wyrażonych w pieśniach wszystkie inne teksty poza Biblią i *Credo* są wykluczone. Również teksty soborowe nie należą do liturgii eucharystycznej⁴²¹.

J. Ratzinger podkreśla, że podstawowym tekstem kościelnego *Credo* jest pochodzący z liturgii chrzcielnej Kościoła w Rzymie Skład Apostolski, sięgający najstarszej tradycji Kościoła, a zakorzeniony w słowach samego Jezusa (por. Mt 28, 19)⁴²². Tekst ten znalazł także prawie powszechne zastosowanie w codziennych modlitwach chrześcijan, jak też w popularnych wykładniach wiary. Nauka wiary w wydany po Vaticanum II *Katechizm Kościoła katolickiego* oparta jest też na symbolu apostoelskim („najstarszym katechizmie

⁴²⁰ Por. tamże, s. 166n.

⁴²¹ W nawiązaniu do tych myśli i w tak często wyrażanej trosce o właściwy model odnowy liturgicznej J. Ratzinger dodaje, „że tym bardziej drastyczna staje się miara niedoceniań liturgii, co dzisiaj uwidacznia się w samowoli i złego obyczaju patroszenia czytań biblijnych”, tamże, s. 167.

⁴²² Por. tenże, *Einführung in das Christentum*, Sonderausgabe, München 1985, s. 54nn; tenże, *Kirchlichkeit des Glaubens*, jw., s. 167; tenże, *Unruhe um das Glaubensbekenntnis. Dokumentation*, Conc (D) 6 (1970), s. 63–74; A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI*, jw., s. 151; także, A. Adam, R. Berger, *Glaubensbekenntnis*, [w:] *Pastoral-Liturgisches Handlexikon*, Freiburg-Basel-Wien 1980, s. 176; D. Sattler, *Apostolisches Glaubensbekenntnis*, [w:] *Lexikon für Theologie und Kirche*, Sonderausgabe 2006, Freiburg-Basel-Wien, Bd. 1, szp. 878nn.

rymskim”), uzupełnionym przez odniesienia do symbolu nicejsko-konstantynopolitańskiego⁴²³. Symbol apostołski, jak zauważa Ratzinger, „wyraża ponad wszelkimi rozłamami i napięciami wspólną postawę wiary w Trójjedynego Boga. Jest odpowiedzią na wezwanie pochodzące od Jezusa z Nazaretu: „Nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu”. Jest wyznaniem Jego jako bliskości Boga, jako prawdziwej przyszłości człowieka”⁴²⁴. Symbol apostołski jest dokładnym echem wiary pierwotnego Kościoła, który w swej istocie jest wiernym odbiciem orędzia Nowego Testamentu, „podstawowym tekstem Ewangelii”, która powinna być czytana ze swojej struktury *Credo* i na *Credo*⁴²⁵. Zachował się w historii Kościoła w jego zmaganiach jako jednoczący faktor i dlatego powinien być uważany za konkretną miarę wszystkich symboli.

b) W układaniu ważności wypowiedzi kościelnych na pierwszym miejscu i jako porządkujące centrum powinno stać *Credo*, także i przed tekstami soborów pierwotnego Kościoła. Ze starokościelnych soborów pierwszeństwo mają te pochodzące z uniwersalności i treściowej struktury wiary, zaś wyróżniające się sobory starożytności mają pierwszeństwo przed średniowiecznymi⁴²⁶.

Powyższe rozróżnienie nie bazuje na zasadzie: im starsze teksty i wypowiedzi, im bliższe źródeł apostołskich czy nawet samego Jezusa, tym lepsze⁴²⁷. Nie jest ono oparte na mierze archeologii czy progresizmu, które wskazywałyby albo tylko na wszystko, co najstarsze, albo na współczesność jako kryterium prawdziwości i ważności. Starość i nowość jako takie nie są w chrześcijaństwie kryterium prawdy. Jest nim natomiast zawsze uniwersalność, mająca swoje korzenie w trynitarnym *Credo* i w jego chrystologicznym centrum. Z jakości nawiązania na to teologiczne centrum będzie wynikać ranga poszczególnych wypowiedzi. Dlatego też sobory w Nicei i Chalcedonie są uważane za podstawowe ze względu na uniwersalność ich rozstrzygnięć.

⁴²³ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, jw., s. 61, pkt. 194nn.

⁴²⁴ J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, jw., s. 54.

⁴²⁵ Por. tamże, s. 55; H. Schlier, *Die Anfänge des christologischen Credo*, [w:] B. Welte, *Zur Frühgeschichte der Christologie*, Freiburg 1970, s. 13–58, cyt. s. 57.

⁴²⁶ Por. J. Ratzinger, *Kirchlichkeit des Glaubens*, jw., s. 168.

⁴²⁷ Por. tenże, *Prawda w teologii*, jw., s. 111.

Na tym tle należy ustalać rangę ważności soborów średniowiecza. Ich powiązanie z prymatem zapewnia im prawną ekumeniczność, lecz nieobecność na nich Kościołów wschodnich oznacza sięgający głęboko brak faktycznej ekumenie, co ogranicza ich rangę dla chrześcijańskiej ekumenii. Pełną ekumeniczność może gwarantować tylko całościowe spotkanie wszystkich tradycji. Nie oznacza to jednak, że sobory drugiego tysiąclecia mogą być zaszufładowane jako tylko partykularne: realność urzędu Piotra jest tutaj podstawowa i zakorzenienia je głęboko w pierwotności Kościoła. Mimo wszystko oznacza to, że forma ich wypowiedzi znamionuje brak uniwersalności, przez co zwiększa się znacznie dystans pomiędzy treścią a formą ekumenii. Zauważenie tych spraw otwiera jednak nowe możliwości rozmowy ekumenicznej na bazie nowej jakości prawomocnego wewnątrzkościelnego pluralizmu⁴²⁸.

c) Z tej treściowo centralnej i uniwersalnej miary *Credo* Kościoła wynika trzeci czynnik: dana wypowiedź jest tym bardziej wiążąca dla całości Kościoła, im konkretniejsze fakty zbawczego Bożego działania przytacza. Wydobywa je z centrum w tej mierze, w jakiej zapośrednicza ona te fakty w różnorodnych stopniach ich zróżnicowanej świadomości. Wniosek stąd jest podobny jak w dwóch poprzednich stwierdzeniach: te sobory są bardziej uniwersalne, które swoje wypowiedzi wiążą w prosty sposób z centralną i uniwersalną miarą *Credo*. Natomiast te bardziej reflektujące mają mniejszą wartość: mogą wprawdzie być drogowskazami refleksji i poniekąd muszą nimi być w określonych warunkach, ale nie mogą powiedzieć, jak ta refleksja powinna postępować pozytywnie w poszczególnych sprawach. Swoje zadanie mają natomiast w wyznaczaniu granicy: gdzie refleksja, zamiast rozjaśniać fakt, staje się w cichości jego likwidacją, staje się niepostrzeżenie z refleksji negacją. Debata powinna zajmować się samym faktem, a przez to sprawą wiary, która jest powierzona Kościołowi⁴²⁹.

⁴²⁸ Por. tenże, *Kirchlichkeit des Glaubens*, jw., s. 168.

⁴²⁹ Por. tamże, jw., s. 169n.

5.4. Kościelna wiara jako świadek prawdy

Dotychczasowe teoretyczne historyczno-teologiczne rozważania na temat Kościoła jako podmiotu wiary kierują się według logiki jego życia i posłania ku spojrzeniu na ich praktyczne zastosowanie związane z nowymi wyzwaniami, wobec których stoi obecnie wyznawanie jego wiary. Wynika to z jego świadomości, że choć współczesna sytuacja w jego wewnętrznym obszarze poszerza pluralizm, to jednak musi on mieć swoje wyraźne granice w fakcie, że to wiara tworzy społeczność ludzką w prawdzie, która staje się przystępna w Jezusie Chrystusie. Przedstawianie wiary, które redukuje ją do czysto pragmatycznej współpracy bez komunikacji w prawdzie, jest nie do przyjęcia. Prawda bowiem nie jest związana z jakąś teologiczną formą systematyzacji, choć wyraża się w normatywnych sformułowaniach wiary. W wyjątkowej sytuacji, gdy nauka chrześcijańska przedstawiana jest w chwiejnej i dwuznacznej formie albo w ogóle nie nawiązuje do jego wiary, Kościół ma prawo oznaczyć ten błąd jako taki i ma obowiązek usunięcia go aż do – jako ostatniego środka – formalnego odrzucenia herezji, aby chronić wiary ludu Bożego⁴³⁰.

Powyższe stwierdzenie wydaje się oczywiste, zaś odpowiedzią nań będzie dokładne obserwowanie zachodzących procesów unifikacji i pluralizmu na zewnątrz i wewnątrz Kościoła, aby w ten sposób móc łatwiej podejmować wyzwania, jakie stawiają objawianej przez wiarę Kościoła prawdzie. Niniejszym, bez podejmowania dokładnej analizy tej tematyki u J. Ratzingera⁴³¹, będzie przypomniana jego zasadnicza myśl teologiczna, a jest nią bezwarunkowy postulat prawdy w życiu wiary Kościoła⁴³². Można wskazać na – przynajmniej od Augusta Comte'a⁴³³ – następujący odwrót od pytania o prawdę. Proces ten,

⁴³⁰ Por. tamże, s. 170.

⁴³¹ Por. tamże, s. 170nn; tenże, *Wiara, prawda, tolerancja*, jw.; tenże, *Prawda w teologii*, jw.; A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI*, jw., s. 295nn.

⁴³² Bo według niego u podłoża wszystkich dzisiejszych trudności teologicznych, jak i przekazu Ewangelii w Kościele leży istota procesu historycznego w relacji do transcendencji Boga i Jego prawdy, por. A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI*, jw., s. 295; tenże, *Prawda w teologii*, jw., s. 41n.

⁴³³ Por. H. de Lubac, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*, Salzburg 1950, s. 109–216.

uzasadniany na wiele sposobów⁴³⁴, może pomóc Kościołowi w przemyśleniu doświadczeń własnej historii w zmaganiu się z prawdą i jej pojmowaniem, a także i w jego posłaniu do świata z nauką wiary, mającą swoje źródło w prawdzie, którą jest osoba Jezusa Chrystusa. Uzasadnienie to ma swoje korzenie w przeciwstawianiu metody prawdzie. Pytanie o prawdę przestało być czynnikiem pozytywnym i ostatecznie staje się nienaukowe, a w przestrzeni życia społeczno-politycznego wprost szkodliwe⁴³⁵. Bez sensu jest bowiem pytanie o to, co jest; właściwe zaś jest pytanie o praktykę, o to, co można zrobić z rzeczami, o sposób panowania nad nimi dla określonych korzyści. Z tym formalnym procesem związany jest także treściowy: w mierze, gdzie pytanie o byt (*Seinsfrage*) i wynikające z niego równanie pomiędzy *ens* i *verum* zanika, rozważanie staje się pustą rzeczywistością, która nie ma w sobie żadnej prawdy; o prawdę nie można się już więcej pytać, ponieważ nie ma na to żadnej metody, bo prawdy po prostu nie ma⁴³⁶. Podobne tendencje, choć może nie wprost, wspierane jednak przez ogólny klimat, stają się czynne w Kościele⁴³⁷. J. Ratzinger widzi to w nieskończoności ekumenicznych rozmów, w coraz bardziej mglistych dysputach teologicznych, domagających się z uzasadnionych powodów (*mit „guten Gründen“*) rewizji doktrynalnych rozstrzygnięć Urzędu Nauczycielskiego i jego nieustannej krytyki. Powstaje wrażenie, jakoby nie było faktu ostatecznej prawdy, na której można by oprzeć świadomość bycia wierzącym. Zaś doświadczenie wiary i jej praktykę

⁴³⁴ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, jw., s. 56nn; tenże, *Wiara, prawda, tolerancja*, jw., s. 148nn.

⁴³⁵ Według włoskiego filozofa Paolo Floresa d'Arcais encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio* kładąca nacisk m.in. na konieczność prawdy, nie ma nic do powiedzenia współczesnej kulturze, jest przez to zarozumiiała, arogancka i pogardliwa wobec człowieka z morderczymi konsekwencjami dla demokracji. Stawianie prawdy identyfikuje jej naukę z fundamentalistycznym typem islamu, por. J. Ratzinger, *Wiara, prawda, tolerancja*, jw., s. 152.

⁴³⁶ Ujęcie równania *ens* i *verum* z konsekwencją planowości prawdy dokładnie przedstawia L. Dewart, *Die Grundlagen des Glaubens I und II*, Einsiedeln 1971.

⁴³⁷ Dewart I 27 wyraźnie objaśnia różnicę pomiędzy tym, co nazywa „tradycjonalizmem” a „progresizmem”, w pojęciu prawdy: „Najgłębszy korzeń negatywnej reakcji tradycjonalistów na historyczną sytuację, która draży chrześcijaństwo, jego ewolucję twórczo pchającą naprzód, leży w tradycyjnym pojęciu prawdy i, w ścisłym powiązaniu z tym, pojęcia rzeczywistości, który odpowiada pojęciu prawdy”.

we wspólnotach można opierać na wzajemnym powiązaniu, jednak bez próby uznania roszczenia predykatu *p r a w d y* w starym sensie⁴³⁸.

Żądanie pluralizmu wewnątrz Kościoła, uzasadnionego w życiu społecznym i w tym wymiarze odpowiedniego, a nawet koniecznego dla jego wiary⁴³⁹ jest oceniane jako jego zagrożenie. Czy można reguły pluralizmu wewnątrzpaństwowego i wewnątrzspołecznego przenieść na wewnętrzne relacje w Kościele? Kościół nie byłby już określany przez wewnętrzną świadomość ponadczasowego wyznania. Stałby się raczej sposobem współżycia przeróżnych grup z całkiem odmiennymi doświadczeniami wiary, jednoczącymi się jedynie w czysto pragmatycznej współpracy, wzmacnianej niejasnym mianownikiem *sprawy Jezusa* i dalekim horyzontem chrześcijańskiej tradycji. Odsunięcie i zniszczenie idei prawdy, która się przez to dokonuje, nie jest tylko filozoficzną kłótnią na obrzeżach wiary, ale uderzeniem w sam środek chrześcijaństwa, a więc w Tego, który powiedział o sobie: „Ja jestem prawdą” (J 14, 6). Wierzyć w Boga oznacza wierzyć w prawdę; wierzyć w Chrystusa oznacza wierzyć w przystępność prawdy i we wspólnotę, która pochodzi z prawdy. Wyzwała to człowieka wolnym od jego uzurpatorskich ustaleń ludzkiej praktyki, w której człowiek staje się stworzeniem samego siebie, gdyż stwarzając Boga na swój obraz staje się niewolnikiem samego siebie⁴⁴⁰..

Gdy prawda jest przystępna, wtedy i nieprawda może być jako taka rozpoznana. Nikt nie zaprzecza dzisiaj, że działanie cenzury kościelnej było nadużyciem. Także i niechęć wobec Urzędu Nauczycielskiego może mieć uzasadnienie, a świadomość tego będzie skłaniać go do najwyższej staranności w wypowiedziach i rozstrzygnięciach. Jeśli jednak zaangażowanie teologa oparte na emocjach kieruje się na fundamentalne sprawy i czyni niemożliwym rozróżnianie chrześcijańskości, wystawia na ryzyko wyznanie wiary. Chrześcijaństwo,

⁴³⁸ Tutaj leży właściwy problem, o który rozchodzi się w nagłośnionej dyspacie o tezy H. Künga na temat nieomylności, także wtedy, kiedy przedstawiają one przedziwną płataninę, a problem prawdy i pewności we wzajemnym powiązaniu. Por. H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Einsiedeln 1970; K. Rahner (wyd.), *Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von H. Küng*, Freiburg 1971; H. Küng (wyd.), *Fehlbar? Eine Bilanz*, Einsiedeln 1973.

⁴³⁹ Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, jw., s. 95.

⁴⁴⁰ Por. tenże, *Kirchlichkeit des Glaubens*, jw., s. 172.

które w końcu nie byłoby w stanie powiedzieć, co jest, a co nie jest, gdzie granice prawdy stałyby się płynne, nie mogłoby już nic powiedzieć ani światu, ani swoim członkom. Tak wczoraj, jak i dzisiaj Kościołowi, względnie jego Urzędowi Nauczycielskiemu pozostaje obowiązek rozpoznawanie prawdy chrześcijańskiej, jej przedstawianie i bronienie przeciw zaciemnianiu. I choć prawo teologa do głoszenia swoich racji jest ważnym dobrem, to nie może być przedkładane ponad prawo prostej wspólnoty wierzących, która musi być strzeżona przed intelektualnymi gierkami tych, którzy korzystając z przewagi swego wykształcenia są uprzywilejowani i chcą wepchnąć ludziom własne przekonania zamiast wiary Kościoła. Prawo do ochrony tych, którzy chcą wyznawać wiarę Kościoła, wiąże się z wewnętrznym prawem prawdy jako takiej, która jest powierzona Kościołowi wartością, bez miłości jednak jest unicestwiana. Teza ta akcentuje przeto z całym naciskiem, że apostołska funkcja anatemy (por. 1 Kor 16, 22); Ga 1, 8n; 1 Kor 5, 2–5; 2 J 10 itd.) także i dzisiaj jest prawem nosicieli kościelnego urzędu i może stać się ich obowiązkiem⁴⁴¹.

Teza powyższa nie zawiera jedynie elementu negatywnego, oddzielającego i eliminującego, a także tylko dyscyplinującego. Wspomniana potrzeba pluralizmu w życiu społecznym i politycznym ma swoją analogię także i w Kościele, z uwzględnieniem różnicy opartej na wolności. O ile bowiem jest się z konieczności członkiem danej społeczności świeckiej czy państwa i stąd też pluralizm będzie sposobem równoważenia wszelkich koniecznych tam przymusów, to Kościół jest wspólnotą dobrowolną o określonej, wyrazistej treści, bez której byłby pozbawiony sensu⁴⁴². Kościół ma pewną doktrynę, określa się przez wyraźną treściowo wiarę i może objąć tylko tych, którzy chcą i mogą ją uznać za treść własną. Jaka jest więc przestrzeń myślenia i wyrażania w nim własnej opinii? Pytanie to, postawione już w pierwotnym Kościele, znalazło odpowiedź w pojęciu „symfonii” wyrażającej syntezę jedności z wielością, jaka obowiązuje we wnętrzu wspólnoty kościelnej. W oparciu o naukę ojców Kościoła J. Ratzinger

⁴⁴¹ Por. tamże, s. 173.

⁴⁴² Por. tenże, *Prawda w teologii*, jw., s. 96.

wskazuje na jej cztery poziomy, wyrażające strukturę wewnątrzkościelnej jedności w wielości.

1) Prawda wiary odsłania się nie jako monofonia, ale symfonia, powstająca z zestawienia Starego i Nowego Testamentu, jedności Prawa i Ewangelii, proroków i apostołów, wewnętrznej jedności pism biblijnych. Odrzucenie jednego z elementów tej symfonii jest przez ojców negowane jako herezja, ponieważ prawda związana jest z całością i w napięciu pomiędzy nimi.

2) Pojęcie symfonii opisuje jedność chrześcijan pomiędzy sobą, a przez to formę jedności wewnątrzkościelnej. Przez to wskazuje na fakt, że dla tej jedności nie wystarczy żaden czynnik empiryczny: może być skomponowana i stale utrzymywana jedynie przez Ducha Świętego⁴⁴³.

3) Jedność człowieka z Bogiem, która prowadzi równocześnie do jedności z innymi ludźmi i jedności z całym stworzeniem, a w ten sposób do jedności Stwórcy i stworzenia, nosi też miano symfonii.

4) W pojęciu ojców także sam człowiek jest istotą pluralną, utworzony nie tylko z ciała i duszy, ale jeszcze i innych elementów, które niezjednoczone w harmonii, powodują jego cierpienie z powodu ich rozdarcia. Dlatego też szuka swojej tożsamości, która byłaby integracją przeciwstawnych sił jego własnego „ja”, a przez to wyzwoleniem. Jedność tychże elementów osoby ludzkiej, której człowiek sam nie może osiągnąć, lecz tylko otrzymać od Tego, który jest dla niego bardziej wewnętrzny niż on sam dla siebie, jest też opisywana jako symfonia. Nie znosi ona wielości wymiarów ludzkiego bytu, lecz formuje jedność z ich sporu⁴⁴⁴.

5.5. Kościół i teologia

Opisana przez wyznanie wiary, sobory i dogmaty struktura Kościoła w swoim rdzeniu wydaje się w ich treści pewna i *ad intra* wewnętrznie zjednoczona. *Laus theologiae* byłby związany z jej podwójnym

⁴⁴³ Szerzej rozwinięte w oparciu o eklezjologię eucharystyczną w: tamże, jw., s. 99nn.

⁴⁴⁴ Por. tamże, s. 97n.

powiązaniem z Kościołem⁴⁴⁵. Kościół potrzebuje teologii, by wyrazić swoją naturę w coraz większym swoim bogactwie odkrywanego Objawienia i nowych wyzwań, przed jakimi stoi w swojej misji wobec człowieka i świata. Bez niej ubożeje i staje się ślepy. Teologia zaś koniecznie potrzebuje dla siebie Kościoła jako naturalnego obszaru rozwoju i zabezpieczenia swojej wolności, bez którego rozpущa się w dowolność religioznawczą. Ten wzajemny i istotowy związek, doświadczający jednak nieustannych napięć, domaga się odnowionego przemyślenia i doprowadzenia go do pełnej jasności ze względu na rzetelność teologii, a przez to ostatecznie ze względu na pewność wiary, którą teologia interpretuje⁴⁴⁶. I w tym wypadku, jak to jest wskazane powyżej, problem ześrodkowany jest nie na podziale wpływów, ale na wyznawanej przez Kościół wierze, która jako „ja” Kościoła jest tym samym własnym i najgłębszym „ja” teologii.

J. Ratzinger nie chce bagatelizować napięć pomiędzy poszczególnymi teologami czy grupami teologów a Urzędem Nauczycielskim Kościoła. Obie strony muszą poddać się podstawowej refleksji dotyczącej swojej posługi w Kościele. Ratzinger niejednokrotnie wskazuje na popełniane błędy czy też niezręczności ze strony Magisterium. Niezmiennie jednak uzasadnia jego rolę i konieczność, zarzucając jego oponentom w podejmowanej krytyce lub polemice ucieczkę od istoty sprawy związanej z posługą teologii. Pośród wielu diskutowanych tematów związanych z teologią i Kościołem J. Ratzinger uwypukla ten związany z określeniem związku teologa z Chrystusem i Kościołem. Posługa teologa ma swoje korzenie w osobistym wyznaniu św. Pawła: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20). Przepowiadania Pawła oparte jest na nawróceniu, w którym jego własne «ja» jest „całkowicie powalone, by następnie na nowo otrzymać siebie w większym «Ja», razem z nim”⁴⁴⁷. Podmiotem teologii, a także i teologa jest Chrystus żyjący w Kościele, z którym przez chrzest następuje pełne zjednoczenie. „Postawionym naprzeciw podmiotem

⁴⁴⁵ Por. tamże, jw., s. 80.

⁴⁴⁶ Por. tamże, s. 53.

⁴⁴⁷ Por. tamże, s. 57. „Teologia zakłada nowy początek w myśleniu, niebędący produktem własnej refleksji, ale pochodzący ze spotkania ze Słowem, które nas zawsze poprzedza. Decyzję na ten nowy początek nazywamy «nawróceniem»”, tamże, s. 64.

nie jest Kościół, bo według Pawła nie stanowi on w żadnym stopniu oddzielnego i samodzielniego podmiotu. Nowym podmiotem jest sam Chrystus, a Kościół nie jest niczym innym jak przestrzenią nowej jednostki podmiotowej, która tym samym jest czymś więcej niż tylko interakcją społeczną⁴⁴⁸. Ta chrystologiczna liczba pojedyncza, zapoczątkowana w chrzcie, swoją pełnię i szczyt osiąga w Eucharystii, która w swojej jedności zawiera wielość i różnorodność członków (por. 1 Kor 10, 17).

Wskazaną tutaj świadomość Pawła, zakorzenioną w wierze, w swojej analizie J. Ratzinger uzupełnia wyznaniem Janowym opartym o prawidłowe rozumienie. Jan bowiem przestrzega, że mówienie o Jezusie tylko empirycznie i historycznie zawsze ugrzęźnie „w absurdalnym wręcz kłębowisku nieporozumień”. Według Jana można kogoś zrozumieć tylko przez niego samego. Jezusa można przyjmować i pojmować tylko przez Parakleta, który jest Duchem Ojca i Syna. On to bowiem obdarza przypomnieniem, w którym pojedyncze elementy łączą się w całość i te elementy otrzymują swój własny sens. Duch ten nie mówi od siebie, ale słucha i uczy słuchać, a przez to wprowadza w słowo. To Duch, jednocząc w słuchaniu i przyjmowaniu, stwarza przestrzeń słuchania i pamięci „my”, co biblijnie oznacza Kościół. W tej przestrzeni Kościoła, opartego na wierze i na wiedzy, może właściwie rozwinąć się teologia⁴⁴⁹. I choć może wydawać się to nawet sprzecznością, to jednak z niej, rozumianej jako owocny paradoks, ujawnia się szczególnie rodzaj chrześcijańskiego przekonania o prawdziwości, sama istota chrześcijaństwa w całej historii religii. Bo teologia w ścisłym znaczeniu jest zjawiskiem wyłącznie chrześcijańskim, które nie występuje nigdzie indziej⁴⁵⁰. Dla teologa i teologii Kościół jest podstawą egzystencji i warunkiem działania. Jest żywym podmiotem i konkretną treścią. Podmiot ten jest w swojej istocie zawsze większy od pojedynczej osoby czy pokolenia. Wiara bowiem, która jest „ja” Kościoła, otwiera się na każde „ja” wiary i wprowadza w swoją rozległą przestrzeń. I co jest ważne, Kościół ten

⁴⁴⁸ Tamże, s. 60.

⁴⁴⁹ Por. refleksje na temat wiary, prawdy i kultury w: tenże, *Wiara, prawda, tolerancja*, jw., s. 147nn.

⁴⁵⁰ Por. tenże, *Prawda w teologii*, jw., s. 63.

nie jest nieuchwytną przestrzenią duchową, w której każdy mógłby dowolnie dokonywać wyborów według subiektywnych kryteriów. Kościół jest konkretny, oparty na zobowiązującym słowie wiary, które w sposób żywy przemawia przez organy wiary⁴⁵¹.

Doświadczenia Kościoła z ostatnich dziesięcioleci związane z napięciami pomiędzy poszczególnymi teologami a jego Urzędem Nauczycielskim pośród wielu argumentów z tym związanych kazały J. Ratzingerowi wskazać tzw. fakt demokratyczności wiary. A mówi on o fundamentalnym darze wiary dla wszystkich chrześcijan, o czym z wyraźną przestrożą wspomina błogosławieństwo Jezusa skierowane do prostaczków, którzy mogą lepiej rozumieć Boże tajemnice niż uczeni egzegeci (por. Łk 10, 21n)⁴⁵². Nie ma bowiem dwóch rodzajów chrześcijan: tych nielicznych wtajemniczonych, przenikających mowę, i tych wielu naiwnych i nierozumiejących. Chodzi tutaj o zaznaczenie, że wiara i jej wykładnia mają swoje wyraźnie nazwane punkty odniesienia, aby wszyscy chrześcijanie we wszystkich czasach mogli naprawdę wierzyć, tj. byli pewni tej samej prawdy objawionej. Nie ma chrześcijaństwa bez wyrazistości, bez konturów wyznaczonych przez wiarę. Proces tzw. h i n d u i z a c j i chrześcijaństwa, któremu nie chodzi o zdania wiary, ale o poruszenie atmosferą duchową wyprowadzającą poza to, co da się wypowiedzieć, jest sprzeczny z istotą chrześcijaństwa i jego historycznym charakterem⁴⁵³. Bez wchodzenia w szerszą analizę należy dodać, że właśnie jedność oparta na wierze jest fundamentem wielości dla teologii i jej pluralizmu. A może nią być, bo wiara wskazuje na prawdę. Zaś odebranie wierze jej roszczeń do prawdy, i to wypowiedzianej i zrozumiałej, oznacza skazanie samej teologii na własne jej zaprzeczenie i pozbawienie fundamentu; nie ma za sobą żadnego autorytetu poza samym formułującym ją teologiem. W takiej sytuacji teologia staje się jakąś formą filozofii religii czy archeologii. Także nie ubogacą Kościoła swoim wykładem wiary teologowie powtarzający wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego. Tacy

⁴⁵¹ Por. tamże, s. 69. Szersza analiza problematyki wiary i teologii w: tenże, *Wiara, prawda, tolerancja*, jw., s. 93nn.

⁴⁵² Por. tenże, *Prawda w teologii*, jw., s. 104.

⁴⁵³ Por. tamże, s. 106.

mali duchem repetytorzy mogą tworzyć tylko wielką ilość „literatury do kosza”, nienaznaczoną pożyteczną kreatywnością⁴⁵⁴.

Dobrym przykładem pluralizmu teologicznego opartego na wierze jako gwarancie prawdy jest świadectwo wielkich teologów i nauczycieli chrześcijaństwa ostatnich czasów, począwszy od J. A. Möhlera, przez J. H. Newmana, J. Scheebena, A. Rosminiego, R. Guardiniego do H. de Lubaca, Y. Congara czy H. U. von Balthasara. Ich wielkość polega na tym, że w bogactwie postaci i treści wiary w jedności Starego i Nowego Testamentu i tradycji dogmatycznej poszukiwali jej wewnętrznej jedności i całości. Ich przykład uwydatnia także, że „pluralizm powstaje nie dlatego, że się tego chce, ale właśnie dlatego, że każdy z całych sił i w swoim czasie nie chce nic innego niż prawda. Jednak jej pragnienie wymaga tego, że się nie czyni samego siebie miarą, lecz przyjmuje szersze spojrzenie, dane w wierze Kościoła, jako głos i drogę prawdy”⁴⁵⁵. Na tej bazie mogą zrodzić się nowe wielkie teologie w Kościele afrykańskim, latynoamerykańskim czy azjatyckim. Najwięcej teologia i teologowie osiągnęli wtedy, gdy następowało zbliżenie do prawdy, która nigdy nie jest ani nudna ani jednokształtna i jako taka jest jedynym gwarantem wolności. Ona tylko może jednoczyć i na niej można budować pluralizm, który odnosi się do niej jako jedności⁴⁵⁶.

⁴⁵⁴ Por. tamże, s. 113.

⁴⁵⁵ Tamże, s. 114.

⁴⁵⁶ Por. tenże, *Prawda w teologii*, jw., s. 114; tenże, *Wiara, prawda, tolerancja*, jw., s. 184nn.

Spis treści

| | |
|---|----|
| Wstęp..... | 5 |
| 1. Źródła inspiracji eklezjologicznej J. Ratzingera | 9 |
| 1.1. Doświadczenia z okresu formacji teologicznej | 9 |
| 1.2. Kościół Ludem i Domem Bożym – odkrywanie Kościoła u św. Augustyna | 11 |
| 1.3. Doświadczenie Vaticanum II | 20 |
| 1.3.1. Chrześcijańskie braterstwo | 20 |
| 1.3.2. Vaticanum II | 24 |
| 1.4. Poszukiwania eklezjologiczne po Vaticanum II | 31 |
| 1.5. Kościół w okresie wielkich przemian kulturowo-cywilizacyjnych .. | 41 |
| 2. Idee przewodnie eklezjologii J. Ratzingera..... | 45 |
| 2.1. O początkach Kościoła | 47 |
| 2.2. Jezus a Kościół – współczesne problemy | 53 |
| 2.3. Jezus a Kościół – świadectwo ewangeliczne..... | 56 |
| 2.4. Samookreślenie Kościoła jako ἐκκλησία | 65 |
| 2.5. Kościół Ciałem Chrystusa – świadectwo św. Pawła..... | 69 |
| 2.6. Głosy ojców Kościoła | 72 |
| 3. Kościół <i>communio</i> eucharistica..... | 75 |
| 3.1. Historyczno-biblijne zakorzenienie słowa <i>communio</i> | 79 |
| 3.2. Teologiczne podstawy i wymiary <i>communio</i> | 82 |

| | |
|---|-----|
| 3.3. Eucharystyczny fundament <i>communio</i> | 85 |
| 3.4. Co z ludźmi ekskomunikowanymi? | 89 |
| 3.5. Pneumatologiczny charakter <i>communio</i> | 91 |
| 3.5.1. Istota Ducha Świętego w Jego imionach | 94 |
| 3.5.2. Duch Święty fundamentem otwarcia się na historię zbawienia i wolności | 97 |
| 3.6. Kościół powszechny a Kościoły lokalne | 100 |
| 3.6.1. Posługa biskupia w <i>communio eucharistica</i> | 101 |
| 3.6.2. Co z „trzecim” faktorem w symfonii kościelnej? | 106 |
| 3.6.3. Jedność i wielość dzisiaj. | 108 |
| 3.6.4. Pierwszeństwo ontologiczne i czasowe Kościoła powszechnego | 110 |
| 4. Ekumenizm | 115 |
| 4.1. „Modele” podziałów Kościoła | 116 |
| 4.2. Pytanie o klasyczny model ekumenii | 120 |
| 4.3. Ekumenia katolicka | 123 |
| 4.4. Eschatologiczna wizja jedności i pokoju Kościoła i ludzkości | 126 |
| 5. O kościelności wiary i kościelnym wykładzie wiary | 131 |
| 5.1. Co znaczy „wierzyć” Kościoła i w Kościele | 133 |
| 5.1.1. „Kto” wiary | 134 |
| 5.1.2. „Co” wiary | 137 |
| 5.1.3. „Jak” wiary | 139 |
| 5.2. Kościelność wiary i kościelny wykład wiary | 142 |
| 5.2.1. Kościół jako podmiot wiary | 144 |
| 5.3. Jedność i pluralność kościelnej wiary | 150 |
| 5.4. Kościelna wiara jako świadek prawdy | 155 |
| 5.5. Kościół i teologia | 159 |