

FORUM TEOLOGICZNE

VIII



Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
w Olsztynie

Rada Programowa

Stanisław Achremczyk – UWM Olsztyn, bp Jacek Jezierski – UWM Olsztyn,
ks. Jerzy Józef Kopeć – KUL Lublin, o. Joachim Piegsa MSF – Universität Augsburg,
ks. Cyprian Rogowski – UWM Olsztyn, Matthias Scharer – Universität Innsbruck,
Karl Heinz Schmitt – Universität Paderborn, ks. Helmut Sobeczko – UO Opole,
ks. Alojzy Szorc – UWM Olsztyn, ks. Ryszard Sztymiler – UWM Olsztyn,
o. Henryk Damian Wojtyska CP – UWM Olsztyn

Komitet Redakcyjny

ks. Marian Machinek MSF (przewodniczący), ks. Stanisław Bafia, Michał Wojciechowski,
Piotr Sroga (korekta), Anna Zellma (sekretarz)

Recenzenci

ks. dr hab. Jacek Bramorski, ks. dr hab. Jerzy Gocko, prof. KUL, ks. dr hab. Jan Zimny,
ks. prof. dr hab. Władysław Zuziak, ks. prof. UO dr hab. Zygfryd Glaeser,
ks. prof. dr hab. Ireneusz Mroczkowski, ks. prof. dr hab. Janusz Królikowski,
ks. prof. dr hab. Henryk Wejman

Adres Redakcji

Wydział Teologii UWM
ul. Kard. S. Hozjusza 15
11-041 Olsztyn
tel./fax 089 523 89 46

Sekretariat Redakcji

pokój nr 16
e-mail: forum.teologiczne@uwm.edu.pl

Redakcja wydawnicza i projekt okładki
Maria Fafińska

Tłumaczenie streszczeń na język niemiecki
ks. Marian Machinek MSF

Na okładce: herb Archidiecezji Warmińskiej,
ufundowany przez bpa Adama Stanisława Grabowskiego (1741–1766),
znajdujący się w kaplicy zamku w Lidzbarku Warmińskim

PL ISSN 1641–1196

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2007

Wydawnictwo UWM
ul. Jana Heweliusza 14, 10-718 Olsztyn
tel. (0-89) 523 36 61, fax (0-89) 523 34 38
www.uwm.edu.pl/wydawnictwo/
e-mail: wydawca@uwm.edu.pl

Ark. wyd. 11,8; ark. druk. 10
Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie, zam. nr 515

SPIS TREŚCI

Rozprawy i artykuły

Ks. Andrzej Czaja, <i>Naczelna zasada i przewodnie idee teologii Josepha Ratzingera</i>	5
Patrick de Laubier, <i>La loi naturelle au risque de l'évolution: un diagnostic du cardinal Joseph Ratzinger (Prawo naturalne w obliczu ewolucji: diagnoza kard. Josepha Ratzingera)</i>	19
Józef Majewski, <i>Ecclesia „in” et „ex” Ecclesiis. Teologiczna debata między Walterem Kasperem i Josephem Ratzingerem o relację między Kościołem powszechnym i Kościołem lokalnym</i>	31
Ks. Andrzej Michalik, <i>„Czerpiąc z głębi swej wiary”. Kardynała Josepha Ratzingera spojrzenie na judaizm</i>	45
Zdzisława Kobylińska, <i>„Nowa Ewa” nowej ery. Wizja kobiety w nauczaniu Josepha Ratzingera na tle postmodernizmu</i>	57
Rudolf Kutschera, <i>Kardinal Ratzinger/Papst Benedikt XVI. und die katholische Integrierte Gemeinde: 30 Jahre Wegbegleitung (Kard. Ratzinger/Papież Benedykt XVI i Katolicka Wspólnota Zintegrowana: 30 lat towarzyszenia w drodze)</i>	69
Krzyszyna Czuba, <i>Moralne fundamenty polityki w nauczaniu Jana Pawła II</i>	83
Ks. Leon Siwecki, <i>Eklezjalny wymiar rodziny w świetle nauczania Jana Pawła II</i>	99
Ks. Krzysztof Bielawny, <i>Przejmowanie kościołów ewangelickich przez ludność katolicką na terenie diecezji warmińskiej w latach 1945–1946</i>	111
Ks. Jacek Socha, <i>Wybrane kryteria rozeznania duchowego na przykładzie tzw. zjawiska upadku</i>	121

Teksty

Ks. Marian Machinek MSF, <i>Kard. Joseph Ratzinger – W poszukiwaniu pokoju</i>	133
--------------------------------------------------------------------------------------	-----

Recenzje i omówienia

Agata i Zbigniew Judyccy, <i>Oblaci polscy we Francji, Belgii i Luksemburgu. 60 lat Wiceprovincji Polskiej Zgromadzenia Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej we Francji, Belgii i Luksemburgu (Piotr Majer)</i>	149
Marcel Neusch, <i>Le traces de Dieu. Éléments de théologie fondamentale (ks. Paweł Rabczyński)</i>	151
Brice de Malherbe, <i>Le respect de la vie humaine dans une éthique de communion. Une alternative à la bioéthique à partir de l'attention aux personnes en état végétatif chronique (ks. Jarosław A. Sobkowiak MIC)</i>	155
Wykaz skrótów	159

INHALTSVERZEICHNIS

Dissertationen und Artikel

Andrzej Czaja, <i>Hauptgrundsatz und leitende Ideen der Theologie Joseph Ratzingers</i> ...	5
Patrick de Laubier, <i>La loi naturelle au risque de l'évolution: un diagnostic du cardinal Joseph Ratzinger (Das Naturrecht angesichts des Wandlungsrisiko: Diagnose von Joseph Kardinal Ratzinger)</i>	19
Józef Majewski, <i>Ecclesia „in” et „ex” Ecclesiis. Die theologische Debatte zwischen Walter Kasper und Joseph Ratzinger um das Verhältnis zwischen Universalkirche und Ortskirche</i>	31
Andrzej Michalik, <i>„Aus der Tiefe des Glaubens schöpfen“ Joseph Kardinal Ratzingers Sicht des Judaismus</i>	45
Zdzisława Kobylińska, <i>Die neue Eva der neuen Ära. Die Sicht der Frau bei Joseph Ratzinger auf dem Hintergrund des Postmodernismus</i>	57
Rudolf Kutschera, <i>Kardinal Ratzinger/Papst Benedikt XVI. und die Katholische Integrierte Gemeinde: 30 Jahre Wegbegleitung</i>	69
Krystyna Czuba, <i>Moralische Grundlagen der Politik in der Lehre Johannes Paul II.</i> ...	83
Leon Siwecki, <i>Die ekklesiale Dimension der Familie im Licht der Lehre Johannes Paul II.</i>	99
Krzysztof Bielawny, <i>Übernahme der evangelischen Kirchen durch die katholische Bevölkerung im Bereich der Diözese Ermland in den Jahren 1945–1946</i>	111
Jacek Socha, <i>Ausgewählte Kriterien der Unterscheidung der Geister am Beispiel des sog. Ruhens im Herrn</i>	121

Texte

Marian Machinek, <i>Joseph Kard. Ratzinger – Auf der Suche nach dem Frieden</i>	133
---------------------------------------------------------------------------------------	-----

Rezensionen und Besprechungen

Agata i Zbigniew Judyccy, <i>Oblaci polscy we Francji, Belgii i Luksemburgu. 60 lat Wiceprovincji Polskiej Zgromadzenia Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej we Francji, Belgii i Luksemburgu (Die polnischen Oblaten in Frankreich, Belgien und Luxemburg. 60 Jahre der Polnischen Vizeprovinz der Kongregation der Oblaten der Makellosen Jungfrau Maria in Frankreich, Belgien und Luxemburg)</i> (Piotr Majer)	149
Marcel Neusch, <i>Le traces de Dieu. Éléments de théologie fondamentale (Spuren Gottes. Elemente der Fundamentaltheologie)</i> (Paweł Rabczyński)	151
Brice de Malherbe, <i>Le respect de la vie humaine dans une éthique de communion. Une alternative à la bioéthique à partir de l'attention aux personnes en état végétatif chronique (Achtung vor dem Leben in der Communio-Ethik. Eine Alternative in der Bioethik am Beispiel der Haltung zu im permanenten Vegetativzustand sich befindenden Personen)</i> (Jarosław A. Sobkowiak)	155
Abkürzungsverzeichnis	159

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

FORUM TEOLOGICZNE VIII, 2007
PL ISSN 1641–1196

Ks. ANDRZEJ CZAJA
Lublin

NACZELNA ZASADA I PRZEWODNIE IDEE TEOLOGII JOSEPHA RATZINGERA

Słowa kluczowe: Kard. Joseph Ratzinger/Benedykt XVI, Boże objawienie, eklezjologia, liturgia, teologia.
Schlüsselworte: Kard. Joseph Ratzinger/Benedikt XVI, göttliche Offenbarung, Ekklesiologie, Liturgie, Theologie.

U podstaw sposobu oraz rozumienia uprawiania teologii przez Josepha Ratzingera, obecnego papieża Benedykta XVI, leży styl tych, którzy byli jego nauczycielami i których myśl z zamiłowaniem poznawał i zgłębiał – Gottlieb Söhngen, Romano Guardini, Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Yves Congar. Sam wyznaje, że myśl swoją rozwijał nade wszystko w twórczym dialogu ze św. Augustynem z pozycji człowieka współczesnego. Nazywa siebie zdecydowanym augustynikiem, a przejął odeń pewien sceptycyzm, którego wyrazem jest wyraźne przekonanie, że Kościół zawsze powinien być „znakiem sprzeciwu” wobec tendencji panujących w świecie¹.

Z refleksji św. Augustyna obecny Papież wyczytał zasadę, którą później konsekwentnie stosował w interpretacji teologicznych treści. W pracy doktorskiej uchwycił jej sedno, a w ramach wykładów na temat Apostolskiego Symbolu Wiary² przedłożył jej interpretację. Chodzi o zasadę „prymatu tego, co otrzymane”, zasadę „pierwszeństwa przyjmowania (*Primat des Empfangens*) przed działaniem”, w myśl której człowiek staje się najbardziej sobą nie przez to, co czyni, lecz przez to, co otrzymuje³.

¹ Por. Z. Falczyński, *Współpracownik prawdy*, w: *Leksykon wielkich teologów XX/XXI wieku*, pod red. J. Majewskiego, J. Makowskiego, Warszawa 2003, s. 282.

² Zob. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968. W artykule wykorzystano polski przekład: J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1994.

³ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 260.

1. Być chrześcijaninem

Rozprawa doktorska Ratzingera⁴ stanowi wnikliwe studium eklezjologicznej nauki św. Augustyna poprzedzone analizą zasadniczych tez prekursorów afrykańskiej eklezjologii: Tertuliana, św. Cypriana i Optata z Milewo. Analizując polemikę Augustyna z donatystami i przedstawicielami kultury pogańskiej, młody doktorant z Monachium odkrył zasadnicze elementy jego wykładni tożsamości chrześcijańskiej. Ustalił, że o byciu chrześcijaninem – w przekonaniu biskupa Hippony – decyduje udział ochrzczonego w obiektywnej miłości miłosiernej, czyli trwanie „w relacji miłości eucharystycznej do innych chrześcijan na całym świecie”⁵. Nie chodzi bynajmniej o trwanie w miłości do siebie nawzajem, lecz o bycie-w-miłości poprzez uczestnictwo w Boskiej *agape*, czyli „mocą wewnętrznej jedności istoty Boga, która stała się osobą w Duchu Świętym”⁶. Zanurzenia w Duchu Świętym, którego określa *vinculum amoris*, nie da się osiągnąć bez osobowego nań otwarcia ludzkiego serca. Dlatego jest konieczne, by ludzie rozeznali w Bogu *summum bonum* i je przyjęli. Ich wiara umożliwiła jednoczące działanie Boskiej *caritas* i jako taka okazuje się być niezbędna w kształtowaniu chrześcijańskiej egzystencji. Tym samym żaden moralny, osobowy wysiłek chrześcijanina nie może być oderwany od wiary, od życiodajnego przyjęcia miłości Boga. Myśl Augustyna biegnie w sposób następujący: jesteśmy zjednoczeni z Bogiem przez wiarę, dzięki której zamieszkał w nas Chrystusowy Duch, uosobienie Boskiej *caritas* rozdzielanej w nasze serca. Takie zjednoczenie sprawia, że przekraczamy indywidualne granice i urzeczywistnia się wspólnota Chrystusowego Ciała.

W ten sposób Ratzinger dochodzi do zasadniczego tematu swej interpretacji chrześcijaństwa – eklezjologii eucharystycznej. Wyjaśnia, że przez przyjmowanie Ciała Pańskiego w Eucharystii, chrześcijanie są realnie wcielani w Pana, i tak, stale na nowo urzeczywistniają to, czym stali się w chrzcie – rzeczywiste Ciało Chrystusa⁷.

We *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* Papież wyraźnie pogłębia i rozwija myśl o pierwszeństwie życiodajnego przyjmowania przed jakimkolwiek innym działaniem. W punkcie wyjścia określa specyfikę ludzkiego bytu. Podejmując myśl Johanna Adama Moehlera stwierdza, że człowiek jako istota całkowicie

⁴ J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954.

⁵ Ibidem, s. 138.

⁶ Ibidem, s. 153.

⁷ Por. J. Ratzinger, *Einleitung*, w: *Dogmatische Konstitution über die Kirche. Lateinisch und deutsch*, Münster 1965, s. 10. Realność owego eklezjalnego bycia Ciałem Chrystusa oznacza, według Ratzingera, związanie spożywających Ciało Pańskie z Chrystusem i między sobą; chrześcijańskie bycie jest dlań możliwe tylko przez udział w Ciele Pańskim. Por. T. Weiler, *Volk Gottes – Leib Christi. Die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluß auf das Zweite Vatikanische Konzil*, Mainz 1997, s. 275.

zależna nie może stać się sobą sama przez się. Za słuszną uznaje korektę kartezjańskiego *Cogito, ergo sum* dokonaną przez monachijskiego filozofa Franza von Baadera: „zostałem pomyślany, dlatego jestem”. Jako taki, byt człowieka jest współbytem i egzystuje tylko w powiązaniach z innymi. Jego realizacja domaga się stałego *exodusu*, przewycięzania samego siebie i życia dla drugich (proegzystencji). Nie wystarcza jednak osobiste przewycięzanie samego siebie. Zdaniem Benedykta XVI tylko człowiek, który pozwala się obdarować, może stać się sobą. „Kto chce tylko dawać, a nie jest gotów przyjmować, kto tylko chce być dla drugich, a nie chce uznać, że sam żyje także z dobrowolnego, nieoczekiwanego daru, czyjegoś daru dla «innych», ten zapoznaje zasadniczą cechę bytu ludzkiego i tak musi wprost zniszczyć prawdziwy sens bycia jednych dla drugich. Wszelkie przewycięzanie siebie, by było owocne, wymaga odbierania od kogoś drugiego, a ostatecznie od Tego drugiego, który jest naprawdę drugim w stosunku do całej ludzkości, a zarazem całkowicie z nią zjednoczony: od Boga-Człowieka, Jezusa Chrystusa”⁸. Dlatego – rozwija myśl dalej – „nie jest jeszcze chrześcijaninem, kto ciągle tylko oblicza, co musi zrobić, by było dosyć i by z pomocą kazuistycznych sztuczek mógł się jeszcze uważać za człowieka czystego sumienia. [...] Chrześcijanin to raczej człowiek, który wie, że żyje przez to, iż został obdarowany, i stąd wszelka jego sprawiedliwość na tym tylko może polegać, że sam staje się ofiarodawcą, podobnie jak żebrak, który wdzięczny za to, co otrzymał, hojnie dalej rozdaje”⁹.

Ostatecznie Ratzinger wnosi, że aktywność absolutyzująca samą siebie, która „bycie człowiekiem” chce wydać z siebie samej jest sprzeczna z istotą człowieka. „[...] człowiek staje się najbardziej sobą nie przez to, co czyni, lecz przez to, co otrzymuje. Musi oczekiwać na dar miłości i nie może otrzymać miłości inaczej niż jako dar. Nie można jej «zrobić» samemu [...]; trzeba na nią czekać, pozwolić dać ją sobie. Można stać się całkowicie człowiekiem tylko przez to, że się zostanie pokochanym, że się pozwoli pokochać. [...] człowiek może liczyć na swe «zbawienie» przez to, że zostaje mu ono przekazane. Jeśli jednak nie pozwala się tak obdarować, to gubi sam siebie”¹⁰. W ten sposób Papież wskazuje, jak wiara i miłość warunkują się i domagają się siebie nawzajem. Ich ścisły związek z nieco innej strony podkreśla w encyklice *Deus caritas est* (nr 7): „człowiek nie może żyć wyłącznie w miłości ofiarnej, zstępującej. Nie może zawsze tylko dawać, musi także otrzymywać. Kto chce dawać miłość, sam musi ją otrzymać w darze. Oczywiście, człowiek może – jak mówi nam Chrystus – stać się źródłem, z którego wypływają rzeki żywej

⁸ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 247 n.

⁹ Ibidem, s. 253 n.

¹⁰ Ibidem, s. 260 n.

wody (por. J 7,37–38). Lecz aby stać się takim źródłem, sam musi pić wciąż na nowo z tego pierwszego, oryginalnego źródła – Jezusa Chrystusa, z którego przebitego serca wypływa miłość samego Boga (por. J 19,34)”.

Następstwem czerpania z Boskiego źródła jest w przekonaniu Papieża także wiara i *caritas* Kościoła. Pokazuje, jak obie rzeczywistości przeplatają się w eklezjalnej komunii.

2. Misja i tajemnica Kościoła

Interpretację roli Kościoła w świecie Joseph Ratzinger opierał zawsze na fundamencie prawdy objawionej o konieczności Chrystusa w dziejach zbawienia. Poza Nim nie ma zbawienia dla nikogo (*Extra Christum nulla salus*)¹¹. Nie zbawia nas nasza miłość bliźniego, lecz Chrystusowa miłość. Z pełni swej miłości Chrystus udziela siebie ludziom, tzn. rozdaje swego Ducha i zbawia tych, którzy przyjmują Go z wiarą. Rzecz realizuje się zwłaszcza w chwilach naszego otwarcia na potrzeby bliźnich. Wówczas, w nasze otwarte serce, Chrystus może wlać swoją miłość¹². W tej perspektywie zadanie Kościoła sprowadza się do bycia narzędziem Chrystusa, do bycia jakby naczyniem, którym Chrystus czerpie *wodę życia* i rozlewa w ludzkie serca, co oznacza, że Kościół nie musi być wszędzie. Wystarczy, że będzie małą trzódką, zaczynem, który całe ciasto zakwasza, czyli źródłem wielkiego potencjału wiary i miłości¹³.

Gdy podejmujemy się interpretacji misterium Kościoła, istnieją poważne racje, które pozwalają uznać w Papieżu Benedykcie XVI najbardziej skutecznego promotora eklezjologii *communio*. Rozwijana przez młodego Ratzingera idea chrześcijańskiego braterstwa, ściśle wiązanie Kościoła z Eucharystią, analiza lokalnego wymiaru powszechnej wspólnoty Kościoła znalazły swe odzwierciedlenie w dokumentach Soboru. Młody soborowy ekspert przyczynił się do tego, że wczesnochrześcijańska idea *communio* stała się centralną

¹¹ J. Ratzinger stwierdza: „Nie może ludzkość wyjść poza Niego – pod tym względem jest Chrystus końcem; musi ona natomiast wejść w Niego – o tyle jest On prawdziwym początkiem”. Zob. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 257.

¹² Myśl tę J. Ratzinger rozwija szerzej w książce: *Die christliche Brüderlichkeit*, München 1960. Pisze: „Prawdziwa Paruzja Chrystusa ma miejsce zawsze wtedy, gdy człowiek rozpoznaje i odpowiada na żądanie pod adresem jego miłości, które płynie od człowieka-brata znajdującego się w potrzebie”. Cyt. za: J. Ratzinger, *Christian Brotherhood*, London 1966, s. 83; por. A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, przeł. D. Chabrajska, Kraków 2006, s. 106.

¹³ W książce-wywiadzie J. Ratzinger stwierdza: „Obietnica Chrystusa – «A oto ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata» – nie oznacza, że każda diecezja ma gwarancję wiecznego istnienia. Oznacza natomiast, że Kościół jako taki aż do ponownego przyjścia Pana będzie Jego przestrzenią życiową, Jego organizmem, Jego ciałem, Jego krzewem winnym” – *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 334.

i podstawową w dokumentach Soboru¹⁴. Tuż przed II Nadzwyczajnym Zgromadzeniem Generalnym Synodu Biskupów w Rzymie w 1985 r., jako Prefekt Kongregacji Nauki Wiary, wyraźnie apelował o promocję eklezjologii *communio* w celu zaradzenia zbyt socjologicznym interpretacjom Kościoła po *Vaticanium II*. Tłumaczył, że w Kościele nie można widzieć tylko struktury i organizacji. W wykładzie w Foggi (21 października 1985 r.) dobitnie podkreślał: „[...] nikt nie może sam sobie stworzyć Kościoła. [...] Do Kościoła przynależy istotowo element «otrzymywania», tak jak wiara wypływa ze słuchania [...]. Kościół nie jest aparatem, zwykłą instytucją, ani tym bardziej jednym z bytów socjologicznych; jest osobą”¹⁵.

Ratzinger wiele uwagi poświęcił właściwemu rozumieniu pojęcia *communio*, które może oznaczać zarówno „Eucharystię”, jak i „Kościół”¹⁶. Istotne wnioski wyprowadził z analizy rozumienia terminu *koinonia* w świecie greckim, jego użycia w tekstach św. Łukasza (Łk 5,10; Dz 2,42) i św. Pawła (Ga 2,9n) oraz z analizy stosowania jego hebrajskiego odpowiednika *chaburah* w judaizmie międzytestamentalnym. Uważał, że rozmaite płaszczyzny *communio christiana*, odsłaniane przez autorów biblijnych (związanie z „nauką apostołską” i „łamaniem chleba”; wymiar instytucjonalny i duchowy), ostatecznie „sprowadzają się do jednej i tej samej, a mianowicie do wspólnoty z wcielonym Słowem Bożym, które przez swą śmierć daje nam udział w swoim życiu, a przez to chce nas prowadzić do służenia sobie nawzajem, do widzialnej i przeżywanej wspólnoty”¹⁷.

W ramach własnej interpretacji Kościoła jako komunii, Ratzinger mówi o trojakim pierwszeństwie wewnątrz wzajemnego przenikania się dwóch rzeczywistości. Korzenie tej myśli wyrastają z naczelnej zasady pierwszeństwa przyjmowania przed działaniem i nietrudno odnaleźć je w jego trynitologii. Ponieważ preferuje relacyjną koncepcję osoby, dlatego, choć Boskie relacje uznaje za równie pierwotne, co Boska substancja, równoczesność jedności i troistości w Bogu poddaje wyraźnie dominacji ogarniającej wszystko substancji¹⁸. W jego

¹⁴ Thomas Weiler, komentując ten etap refleksji Ratzingera, pisze: „Ja, für Ratzinger hat das Volk Gottes seine eigentliche Wesensart darin, sakramentale Leib-Christi-Gemeinschaft, das ist corpus Christi zu sein”. Zob. T. Weiler, *Volk Gottes – Leib Christi*, s. 67.

¹⁵ Przy okazji zgromadzenia kolegium kardynalskiego odbywającego się w przeddzień zgromadzenia biskupów, Ratzinger wyjaśniał: „Kościół nie jest monarchią papieską na wzór monarchii świeckiej, w której wola króla jest najwyższym prawem i cała władza pochodzi jedynie od niego. Przeciwnie, Kościół jest Ciałem organicznie ożywianym przez Ducha Chrystusa. [...] słowo *communio* właściwie opisuje istotę Kościoła”. Cyt. za: A. Tornielli, *Ratzinger strażnik wiary*, przeł. B. Tomaszek, Kraków 2005, s. 93 n.

¹⁶ Por. J. Ratzinger, *Communio. Eucharystia – wspólnota – posłanie*, w: idem, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunia*, przeł. W. Szymona, Kraków 2003, s. 56–74.

¹⁷ Ibidem, s. 62.

¹⁸ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 169–179.

ekleziologii rzecz przedstawia się następująco. W punkcie wyjścia mówi o pierwszeństwie komunii z Bogiem, doskonale zrealizowanej w Chrystusie, stanowiącej Boży dar i oczekującej ludzkiego przyjęcia, postrzeganej jako źródło i warunek komunii między ludźmi. Papież wyjaśnia: „Kościół powstał i realizuje się przez to, że Pan komunikuje się z ludźmi, że wchodzi z nimi w komunie i w ten sposób doprowadza ich do komunii między sobą. Kościół jest komunikowaniem się Pana z nami, które stwarza od razu prawdziwe komunikowanie się ludzi między sobą”¹⁹. „Wspólnota z Bogiem powstaje za pośrednictwem wspólnoty Boga z ludźmi, którą reprezentuje Chrystus w samej swej osobie. Spotkanie z Chrystusem tworzy wspólnotę z nim samym, a przez to również z Ojcem w Duchu Świętym; w tej wspólnocie jednoczą się ludzie wzajemnie ze sobą”²⁰. Dlatego, wnioskuje, kiedy mówi się o komunii Kościoła, trzeba mieć na uwadze „dynamiczny proces horyzontalnego i wertykalnego zjednoczenia. Jest to wertykalne zjednoczenie człowieka z trynitarną miłością Boga, a więc integracja człowieka w sobie samym i ze samym sobą. Ale ponieważ prowadzi człowieka tam, gdzie zmierza cała grawitacja ludzkiej natury, staje się tym samym zjednoczeniem horyzontalnym: przyjmując za punkt wyjścia napędową siłę zjednoczenia wertykalnego, można osiągnąć zjednoczenie horyzontalne, zjednoczenie rozdartego rodzaju ludzkiego”²¹.

W interpretacji Kościoła jako *communio sanctorum*, Ratzinger mówi o pierwszeństwie Boskiej dynamiki obdarowywania przed ludzką dynamiką przyjmowania Bożych darów. Podkreśla, że w urzeczywistnianiu się kościelnej komunii „na pierwszym planie nie stoi zgrupowanie ludzi, tylko dar Boży, który człowieka zwraca ku nowemu istnieniu, którego sam sobie dać nie może, ku wspólnocie, którą może jedynie przyjąć”²². Bóg obdarowując, stwarza komunie przyjmujących. Czyni to w ten sposób, że obdarowuje Duchem i daje w Duchu; w Nim komunie Kościoła znajduje i z Niego czerpie wszelkie życiodajne środki²³. Dzięki samoudzielaniu się Ducha powszechna komunie Kościoła żyje i rozwija się w przestrzeni wiary poprzez przyjmowanie słowa Bożego i świętych sakramentów, trwa w tych lokalnych Kościołach, które przyjmują eklezijalność ze wspólnoty Kościoła przenikającego dzieje, a jej urzędowymi sługami są tylko ci, którzy swoją misję przyjmują na drodze sukcesji z kolegium apostoelskiego. Tym samym „Kościół najbardziej jest nie

¹⁹ J. Ratzinger, *Gemeinde aus der Eucharistie*, w: idem, *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten*, hrsg. von Schülerkreis, Freiburg 1997, s. 35.

²⁰ J. Ratzinger, *Ekleziologia Konstytucji „Lumen gentium”*, w: idem, *Pielgrzymująca wspólnota wiary*, s. 117.

²¹ J. Ratzinger, *Kościół wspólnotą*, przeł. W. Życiński, Lublin 1993, s. 50.

²² J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 332.

²³ „Die Bewegung des Schenkens ist die spezifisch heilig-geistliche Bewegung” – J. Ratzinger, *Der Heilige Geist als communio*, w: *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, hrsg. von C. Heitmann, H. Mühlen, Hamburg 1974, s. 230.

tam, gdzie się organizuje, reformuje, rządzi, tylko w tych, którzy po prostu wierzą i w nim przyjmują dar wiary, który staje się dla nich życiem²⁴. Nie jest zbudowany z tego, co my robimy, ale z tego, co nam wszystkim jest darowane; o jego żywotności decyduje bardziej *contemplatio*, aniżeli ludzkie *actio*. „[...] struktury pozostają rzeczami drugorzędnymi [...] i gdy będzie ewentualnie taka potrzeba, muszą zniknąć, aby nie przerodziły się, by tak rzec, w Kościół. [...] Jedynym elementem instytucjonalnym koniecznym dla Kościoła jest ten dany mu przez Pana: struktura sakramentalna ludu Bożego ześrodkowana na Eucharystii²⁵.”

Wskutek polemiki z kard. Kasperem odnośnie do rozumienia *communio Ecclesiarum*, uwidoczniona została Ratzingerowa zasada uprzedniości (ontycznej i czasowej) Kościoła powszechnego. Uważa on, że „wykluczyć należy opinię, według której w Jerozolimie powstał najpierw pierwszy Kościół lokalny, a po nim następne, które z biegiem czasu jednoczyły się w Kościół powszechny. Sytuacja wyglądała odwrotnie: najpierw powstał jedyny Kościół powszechny, bo mówiący wszystkimi językami – *ecclesia universalis* – rodzący następnie kolejne Kościoły lokalne, ale zawsze będące aktualizacją tego samego i jedynego Kościoła²⁶.” Tą opinią nie podważa wzajemnej zależności Kościoła powszechnego i każdego Kościoła lokalnego. Jest wyraźnie zwolennikiem mówienia o wzajemnym przenikaniu się Kościoła powszechnego i Kościołów partykularnych²⁷. Teza o ontycznej i czasowej uprzedniości Kościoła powszechnego dotyczy genezy, a nie funkcjonowania *communio Ecclesiarum*. Ontyczna uprzedniość Kościoła uniwersalnego wynika – według Ratzingera – z patrystycznego nauczania o preegzystencji Kościoła²⁸. Wewnętrzny początek Kościoła w czasie wiąże on z mocą i działaniem Ducha Świętego. W relacji św. Łukasza o dniu Pięćdziesiątnicy „absolutnym początkiem nie jest pierwsza gmina jerozolimska, lecz fakt, że w Dwunastu stary Izrael, który jest jeden jedyny, staje się nowym Izraelem i że ten jeden jedyny Izrael Boga, dzięki cudowi języków ukazuje się – zanim jeszcze doszło do powstania jerozolimskiego Kościoła lokalnego – jako jedność, która obejmuje wszelki czas i wszelką przestrzeń²⁹.”

²⁴ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 340.

²⁵ Cyt. za: A. Tornielli, *Ratzinger strażnik wiary*, s. 124 n.

²⁶ Por. J. Ratzinger, *Kościół wspólnotą*, s. 29.

²⁷ Por. J. Ratzinger, *Duszpasterskie implikacje nauki o kolegalności biskupów*, Concilium 1–10 (1965/66) s. 55. Tu też (s. 60 n) analogicznie mówi o perychorezie uprzednio danego „my” kościelnego urzędu i jego „ja”.

²⁸ Por. J. Ratzinger, *Pytania o Kościół*, cz. I, tłum. G. Sowiński, *Azymut* 28 (2000), s. 5 n.

²⁹ Por. ibidem, s. 6. Po dyspucie z Kasperem, Ratzinger przyznaje, że być może byłoby lepiej mówić o teleologicznej zamiast ontycznej uprzedniości. Kościół powszechny zaistniał w zbawczym planie Boga jako wewnętrzny cel stworzenia i historii zbawienia. Por. J. Ratzinger, *The Local Church and The Universal Church*, *America* 185 (2001) nr 17, s. 7–11. Przebieg dysputy omawia M. Kehl, *Der Disput der Kardinäle. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen*, *Stimmen der Zeit* 128 (2003) z. 4, s. 219–232.

W eklezjologii Benedykta XVI widać też mocne zaakcentowanie wymiaru chrystologicznego i pneumatologicznego. Całość swej interpretacji opiera na dwóch wydarzeniach, które w Eucharystii stale się uobecniają: wcielenie Słowa (*Logosu*) Bożego i przekazywanie przez Chrystusa swego żywego Ciała (*Sarx*) w tajemnicy śmierci i zmartwychwstania. Podkreśla, że dzięki wcieleniu Syna Bożego stała się możliwa komunია między Bogiem i Jego stworzeniem, która wcześniej wydawała się sprzeczna z Boską transcendencją. Realizuje się dzięki Chrystusowemu ofiarowaniu nam swego życia, a mianowicie w postaci *in-egzystencji*, tzn. w osobie i przez osobę Jezusa Chrystusa jako Jego mistyczne Ciało. Jego nieustannym Ożywicielem jest Duch Święty. W Nim upatruje „Pośrednika absolutnego”³⁰. Dzięki potędze Jego działania w Chrystusie i w historii, przez umożliwianie spotkania z Chrystusem, przez budzenie wiary, uzdalnianie człowieka do przyjmowania Chrystusa i jego darów, Duch Święty sprawia, że uwielbiony Chrystus nie istnieje jako idea, lecz wraz z trwałą, ponadczasową wspólnotą, która jest Jego Ciałem³¹.

3. Istota i reforma liturgii

Refleksja na temat liturgii, jej odnowy, jest jednym z najbardziej odważnych i jednocześnie najbardziej oryginalnym wkładem Ratzingera we współczesną myśl teologiczną³². Jako uczestnik przedsoborowego ruchu liturgicznego, bardzo wrażliwy na misterium i piękno liturgii, jest od samego początku zaniepokojony sposobem wdrażania w życie soborowej odnowy liturgii, a z czasem niektórymi formami interpretacji liturgii jako takiej.

W swojej autobiografii pisze: „Żadnemu z ojców Soboru nie przysłoby do głowy, żeby dostrzec w tym tekście [konstytucji *Sacrosanctum Concilium*] «rewolucję», która oznaczałaby «koniec średniowiecza», jak chcieli interpretować to niektórzy z teologów”³³. Tłumaczy, że reforma liturgiczna była na Soborze postrzegana jako kontynuacja reform rozpoczętych przez Piusa X i dalej prowadzonych przez Piusa XII. Dlatego w autobiografii wyznaje, że

³⁰ Ratzinger wyjaśnia, że Duch Święty zapewnia związek trynitarny, na którym opierają się wszystkie inne związki i z którego te inne związki wynikają. Jako taki jest najdokładniejszym przeciwieństwem Szatana – sprawcy wszelkich podziałów i niszczyciela wszelkich relacji. Por. *Raport o stanie wiary. Z Księdzem Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Kraków–Warszawa 1986, s. 131.

³¹ Por. J. Ratzinger, *Eklezjologia Soboru Watykańskiego II*, w: idem, *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, przeł. J. Kruczyńska, Poznań–Warszawa 1990, s. 15.

³² Ratzinger jest świadom doniosłości tematu. W *Raporcie o stanie wiary* (s. 103) stwierdza: „Za różnymi koncepcjami liturgicznymi kryją się różne koncepcje Kościoła, a zatem Boga i związku człowieka z Nim. Dyskusja o liturgii nie jest marginesowa: sobór przypomniał, że chodzi tutaj o serce wiary chrześcijańskiej”.

³³ J. Ratzinger, *Moje życie*, oprac. W. Wiśniowski, Częstochowa 2005, s. 102.

głęboko zaniepokoił go zakaz używania dawnego mszału, jaki został wyraźnie wyrażony przy publikacji mszału Pawła VI. Podobna sytuacja nie miała dotąd miejsca w całej historii liturgii. Zawsze chodziło o nieustający proces wzrostu i oczyszczenia, w którym ciągłość nigdy nie została zniszczona. „Nie było wątpliwości, pisze, że nowy mszał, przyniósł w niektórych rzeczach rzeczywistą poprawę i wzbogacenie. Ale sam fakt, że był on przedstawiany jako nowa konstrukcja, przeciwstawiana tej, która uformowała się przez wieki historii, że zabraniano używania starego mszału i w pewien sposób sprawiano wrażenie, że liturgia nie jest już żywym procesem, lecz produktem specjalistycznej erudycji i jurysdykcyjnej kompetencji, przyniósł nam wyjątkowo poważne straty. W ten sposób powstało rzeczywiście wrażenie, że liturgia jest «robiona», że nie jest czymś, co istnieje przed nami, czymś «danym», ale że zależy od naszych decyzji. Z tego wynika konsekwentnie, że [...] ostatecznie każda «wspólnota» mogłaby ustalić swoją własną liturgię. Gdy jednak liturgia jest czymś, co każdy sam tworzy, wtedy nie daje nam tego, co stanowi o jej autentycznej jakości: spotkania z tajemnicą, która nie jest naszym produktem, ale naszym początkiem i źródłem naszego życia”³⁴.

Mając świadomość dużego zagrożenia i analizując kolejne etapy posoborowej odnowy liturgii, Ratzinger jako jeden z pierwszych podjął trud odważnej krytyki. W swojej książce *Das Fest des Glaubens. Versuche zur Theologie des Gottesdienstes* (Einsiedeln 1981) pisał: „Jeżeli się upraszcza i uprzystępnia formuły liturgii, należy to robić tak, by jednocześnie ochronić misterium działania Boga w Kościele, czyli tak, by nie naruszyć istoty liturgii i jej eklezjalnego charakteru – nietykalnych i dla kapłana, i dla wspólnoty. Dlatego należy się zdecydowanie przeciwstawić temu, co dzieje się obecnie: racjonalistycznemu spłycaaniu liturgii, dyskusjom rozrachunkowym, infantylnemu pastoralnemu degradującemu liturgię katolicką do rangi towarzyskiego spotkania, do poziomu komiksu. Nawet wprowadzone już reformy powinny być zrewidowane z tego punktu widzenia, zwłaszcza jeśli chodzi o rytuał”³⁵.

W wielu miejscach i na różne sposoby obecny Papież wyjaśniał istotę i przybliżał misterium liturgii: „Liturgia to nie schow, to nie spektakl wymagający genialnych reżyserów i aktorów z talentem. Liturgia nie żyje «sympatycznymi» niespodziankami ani wynalazkami, jest uroczystym powtórzeniem. Nie ma ona wyrażać efemerycznej aktualności, ale Świętą tajemnicę”³⁶. „Liturgia

³⁴ Ibidem, s. 132 n.

³⁵ Cyt. za: *Raport o stanie wiary*, s. 104.

³⁶ Ibidem, s. 108. Nieco dalej J. Ratzinger stwierdza: „Dla katolika liturgia to wspólna ojczyzna, samo źródło jego tożsamości. Dlatego też powinna być «ponadczasowa», «nienaruszalna», ponieważ w obrządku objawia się Świętość Boga. Burzenie się przeciw temu i nazywanie tego «przestarzałym usztywnionym schematem» spowodowało, że liturgia straciła inspirujące twórczo możliwości, popadając w niebezpieczeństwo samowoli, a przez to została strywalizowana”.

nigdy nie jest tylko spotkaniem grupy ludzi [...]. Uczestnicząc w Jezusie Chrystusie, który staje przed Ojcem, zawsze stoimy również we wszechświatowej wspólnocie całego Kościoła, a także w *communio sanctorum*. [...] jest to po-
niekąd [...] wielka liturgia otwartego nieba, które pozwala się nam przyłączyć do anielskiego chóru adoracji³⁷, „[...] oznacza wejście w obejmującą niebo i ziemię jawność oddawania czci Bogu, zapoczątkowaną wraz z Krzyżem i Zmartwychwstaniem. [Jako taka] nie jest nigdy działaniem określonej grupy, określonego środowiska lub określonego Kościoła lokalnego. Zbliżanie się ludzkości do Chrystusa wiąże się ze zbliżaniem się Chrystusa do ludzi. Chrystus chce zjednoczyć ludzkość i doprowadzić do tego, że będzie istniał jeden Kościół, jedno zgromadzenie Boże wszystkich ludzi. Zatem wymiar horyzontalny i wertykalny, jedyność Boga i jedność ludzkości, wspólnota wszystkich oddających cześć w Duchu i prawdzie są ze sobą ściśle związane³⁸. Oznacza to, że „liturgia zawdzięcza swoją wielkość temu, czym jest, a nie temu, co my czynimy. Nasze uczestnictwo jest na pewno konieczne, ale jako środek, aby włączyć się pokornie w ducha liturgii i aby służyć Temu, kto jest prawdziwym podmiotem liturgii: Jezusowi Chrystusowi. [On] przychodzi w ciele i duszy, w ciele i krwi, Bóstwie i Człowieczeństwie, aby nas zjednoczyć ze sobą, uczynić z nas jedno «ciało»³⁹.”

Papież uważa, że dziś bardzo potrzebujemy nowej świadomości liturgicznej, abyśmy w niej nie szukali samorealizacji i abyśmy znów nauczyli się w niej widzieć Boży dar i zarazem żywe dziedzictwo wiary minionych wieków. Musi zniknąć osobliwe i samowolne konstruowanie liturgii, ponieważ ma charakter „z góry ustalony”, a nie „dowolny” i trzeba obudzić wewnętrzny zmysł *sacrum*. Soborowego *participatio actuosa* nie można dalej interpretować bez uznania siebie za otrzymującego, a nie konstruującego⁴⁰. Tych zadań nie da się zrealizować bez podjęcia procesu wychowawczego. Jednak edukacja liturgiczna nie może polegać na uczeniu się i wykonywaniu zewnętrznych czynności, ale na wprowadzaniu do zasadniczego *actio*, tzn. przemieniającego dzieła Boga. Obecny Papież jest wyraźnie zwolennikiem przywrócenia pluralizmu liturgii⁴¹ i wskazuje na potrzebę rozwoju nowego ruchu liturgicznego, który zaangażuje wiernych i pozwoli ludowi Bożego odkryć dogłębny sens liturgii⁴².

³⁷ Ibidem, s. 380.

³⁸ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, przeł. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 46.

³⁹ J. Ratzinger, *Teologia liturgii*, *Christianitas* 9 (2001), s. 33 n.

⁴⁰ Por. *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*, s. 382–384.

⁴¹ Początek pójścia we właściwym kierunku Ratzinger widzi w indulcie (z 3 X 1984 r.), zezwalającym na sprawowanie liturgii przedsoborowej w języku łacińskim. Zaznacza jednak: „Byleby tylko został zachowany charakter powszechny liturgii zreformowanej i byleby został jasno określony zakres i sposób udzielania zezwoleń na nadzwyczajne sprawowanie liturgii sprzed soboru”. *Raport o stanie wiary*, s. 107.

⁴² Por. *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*, s. 383.

4. Boże Objawienie i teologia

Ratzingerowe rozumienie teologii wyrasta nade wszystko z interpretacji Bożego Objawienia, odkrytej w refleksji św. Bonawentury oraz związanej z nią interpretacji Tradycji. Stanowiły one zasadniczy wynik analizy rozwiniętej w pracy habilitacyjnej (podważonej przez Michaela Schmausa) i przyniosły owoc w postaci zasadniczego wkładu młodego wówczas eksperta soborowego w opracowanie (wraz z Karlem Rahnerem) Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei verbum*.

Zdaniem Ratzingera studium myśli średniowiecznej, a także soboru trydenckiego nie pozwala utożsamiać Objawienia z całością objawionych treści. Objawienie oznacza akt, poprzez który Bóg się objawia. Dlatego też pojęcie Objawienia implikuje podmiot otrzymujący określone treści; gdzie nikt nie otrzymuje objawienia, tam nie dokonuje się żadne objawienie, jako że tam nic nie zostało objawione. Objawienie jest czymś żywym. „Nie jest meteorytem, który spadł na ziemię i leży gdzieś jako masa skalna, z której można pobrać próbki minerałów i zanieść do laboratorium i przeanalizować”⁴³. Ma na celu zgromadzić ludzi, zjednoczyć ich między sobą. Aby mogło się urzeczywistniać, musi zostać przyjęte i rozumiane, i jako takie implikuje Kościół. Oznacza to najpierw, że ostatniego słowa o Objawieniu nie można przyznać metodzie historyczno-krytycznej, lecz żywemu organizmowi wiary wszystkich wieków. Widać też, że Objawienie nie jest zwyczajnie tożsame z Pismem; ono poprzedza Pismo i w nim się odbija. Tym samym nie może istnieć czysta *sola scriptura*. Z Pismem jest związany podmiot pojmujący – Kościół i to wyjaśnia istotny sens Tradycji, którą trzeba rozumieć jako żywy proces, poprzez który Duch Święty prowadzi nas do całej prawdy i uczy nas rozumieć to, czego wcześniej nie byliśmy w stanie pojąć⁴⁴.

W takiej perspektywie staje się zupełnie jasne, dlaczego Ratzinger postrzega teologię (a nawet wszelką posługę w Kościele) jako służbę prawdzie i dlaczego stawia sobie za zadanie bycie „współpracownikiem prawdy”. Po przyjęciu biskupiej posługi pisze wymownie: „Wydawało mi się, że słowa te [*Cooperatores veritatis*; z Trzeciego Listu św. Jana, w. 8] dobrze ukazują ciągłość pomiędzy moim poprzednim i nowym zadaniem: pomimo wszelkich różnic, chodzi przecież zawsze o tę samą rzecz – iść za prawdą, być na jej służbie”⁴⁵. W Instrukcji o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis* (nr 2)

⁴³ A. Tornielli, *Ratzinger strażnik wiary*, s. 49.

⁴⁴ Por. *ibidem*, s. 32, 39, 49.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 64. Por. J. Ratzinger, *Przedmowa*, w: *idem, Służyć prawdzie. Myśli na każdy dzień*, tłum. A. Warkotsch, Wrocław 1986, s. 5 n. W książce-wywiadzie *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach* daje do zrozumienia, że urząd Prefekta Kongregacji Nauki Wiary przyjął, dostrzegając w nim szczególną formę służby Kościołowi poprzez promocję prawdy objawionej.

Prefekt Kongregacji Nauki Wiary stwierdza, że teologia „musi dokładać wszelkich starań, by «trwać» w prawdzie (J 8,31), zdając sobie równocześnie sprawę z nowych problemów, przed którymi staje ludzki umysł”.

Ratzinger jest świadom, że realizacja tego trudnego zadania domaga się wolności poszukiwań, a równocześnie stawia przed teologiem wymóg odważnego i krytycznego myślenia. Szczególnym zadaniem teologa, dopowiada w Instrukcji, jest „zdobywanie coraz głębszego zrozumienia Słowa Bożego zawartego w natchnionym Piśmie św. i przekazanego przez żywą Tradycję Kościoła” (nr 6). Teolog ma tego dokonywać we współpracy z Magisterium Kościoła⁴⁶. Musi pamiętać, że „wolność poszukiwań jest wpisana w poznanie rozumowe, którego przedmiot pochodzi z Objawienia, przekazanego i interpretowanego w Kościele pod zwierzchnictwem Urzędu Nauczycielskiego i przyjętego przez wiarę. Pominięcie tych [...] założeń oznaczałoby zaprzestanie uprawiania teologii” (nr 12).

W Magisterium Kościoła nie można widzieć jedynie narzędzia nadzoru, lecz organ wspierający teologa w odpowiedzialnej realizacji powierzonych mu misji. Wolność nauczającego nie jest jedynym ani najwyższym dobrem, które należy chronić. „Pierwszorzędnym dobrem, za które Kościół ponosi odpowiedzialność, jest wiara małuczkich. Poszanowanie tego musi być wewnętrzną miarą każdego teologicznego nauczania. Musi sobie to uświadomić ten, kto nie uprawia jedynie prywatnych badań, lecz naucza w imieniu Kościoła. Podjęcie tego zadania i przemawianie w imieniu wspólnego podmiotu Kościoła [...], zawiera w sobie zobowiązanie, poprzez które pojedyncza osoba narzuca same-mu sobie granice”⁴⁷.

Najpoważniejsze zagrożenie teologii Ratzinger upatruje w pokusie zredukowania nowiny chrześcijańskiej do moralności, czyli do pelagiańskiego sprowadzenia Chrystusa do wzoru moralnego, w kryzysie teologii wyzwolenia oraz w relatywizmie⁴⁸, przede wszystkim w wielości samowolnych interpretacji soborowych dokumentów oraz w tzw. antyduchu Soboru (*Konzil-Ungeist*), tzn. w przekonaniu, które ujawniło się już w czasie trwania Soboru, że wszystko, co nowe jest o wiele lepsze od tego, co było lub jest. Zdaniem Ratzingera

⁴⁶ „Magisterium Kościoła strzeże wiary ludzi prostych; tych, którzy nie piszą książek, nie występują w telewizji i nie piszą artykułów z pierwszych stron gazet: to jest jego demokratyczne zadanie. Ono musi udzielić głosu tym, którzy go nie mają”. Cyt. za: A. Torielli, *Ratzinger strażnik wiary*, s. 75.

⁴⁷ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 78. Ratzinger pisze: „[...] co właściwie osiąga egzegeza, emancypując się od Kościoła? W jakiej trwa wolności? Staje się antykwariatem. Bada to, co było i stawia rozmaite hipotezy o pochodzeniu poszczególnych tekstów i o ich stosunku do rzeczywistości historycznej. [...] owocne, nowe początki teologii nigdy nie wyrastały z uwolnienia się od Kościoła, lecz zawsze z nowego zwrotu ku niemu”. Ibidem, s. 73 i 75.

⁴⁸ Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chryścijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004, s. 93–97.

należy zdecydowanie przeciwstawić się schematycznemu dzieleniu historii Kościoła na „przed” i „po” Soborze, pokazywać prawdziwe oblicze Soboru i stale podejmować trud soborowej reformy, świadomie odcinając się od jej redukcji do prostego „uwspółcześnienia” lub przeciwnie – do zwarcia sztyku ze strachu przed światem „w ciasnym getcie ortodoksji, która nie podejrzewa nawet swej bezowocności”⁴⁹. Postuluje potrzebę restauracji, przez którą rozumie nadanie Kościołowi nowego kształtu, odzyskanie zagubionych wartości wewnątrz nowej całości, „poszukiwanie sposobów odzyskiwania równowagi po okresie przesadnego otwarcia się na świat, zbyt pozytywnego interpretowania agnostycznego i ateistycznego świata”⁵⁰. Realizacji postulatów może służyć rozwój prawdziwego pluralizmu teologicznego, którego kołem zamachowym nie jest „kreatywność” (inwencja) teologa, lecz jego wierna służba prawdzie⁵¹.

* * *

Ten krótki przegląd podstawowych tez teologicznej myśli Ratzingera ujawnia, jak bardzo zasługuje on na miano „współpracownika prawdy”, „wielkiego augustynika”, „strażnika wiary”. Pokazuje też, jak bardzo jest teologiem, który żyje Kościołem. Jego postawę dobrze zdają się ujmować słowa Romano Guardiniego, którego tak bardzo cenił: „Kto żyje z Kościołem, na początku odczuje niecierpliwe oburzenie, że Kościół ustawia go w opozycji do rzeczy, których chcą inni. Ale gdy się mu kiedyś otworzą oczy, będzie mógł dostrzec, jak bardzo Kościół wciąż uwalnia człowieka, który z nim żyje, od czaru presji wywieranej przez epokę i nastawia go na trwałe kryteria. Co osobliwe, nikt nie jest bardziej sceptyczny i bardziej niezależny wewnętrznie wobec tego, «co wszyscy mówią», niż człowiek, który rzeczywiście żyje Kościołem”⁵².

HAUPTGRUNDSATZ UND LEITENDE IDEEN DER THEOLOGIE JOSEPH RATZINGERS (ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel stellt eine Durchschau und eine Analyse der fundamentalen Ideen der Theologie von Kardinal Joseph Ratzinger dar. Vor allem werden vier Bereiche untersucht: die Auslegung des Wesens des Christentums, die Interpretation der Sendung und des Geheimnisses der Kirche, das Konzept des Wesens der Liturgie und ihrer Reform und das Verständnis der göttlichen Offenba-

⁴⁹ Ibidem, s. 55 i s. 123.

⁵⁰ *Raport o stanie wiary*, s. 31 n.

⁵¹ Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 111–114.

⁵² Cyt. za: *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*, s. 331.

rung und der Theologie. Der Artikel zeigt auch, wie Benedikt XVI. diese Gedanken und Konzepte entfaltet und in seinen Äußerungen als Papst vertieft, indem er auf den Grundsatz zurückgreift, den er sich bei der Lektüre des heiligen Augustinus aneignete. Es geht um den Grundsatz des „Primats des Empfangenen“, der auf die wichtigere Dimension als die reine Tätigkeit hinweist. Nach diesem Grundsatz findet der Mensch am besten zu sich selbst durch das, was er empfängt. Aus diesem Grundsatz heraus formuliert er weitere fundamentale Thesen. Dem christlichen Sein liegt der Glaubensakt zugrunde, der in der Annahme der personifizierten *Caritas* Gottes in Jesus Christus und im Heiligen Geist besteht. Die Kirche verwirklicht sich selbst und ihre Sendung in der Dynamik des Empfangens der göttlichen Gaben und des Teilens mit anderen. Die aktive Teilnahme an der Liturgie darf man nicht mit der menschlichen Kreativität verwechseln. Genauso darf die Offenbarung Gottes nicht auf die vermittelten Inhalte eingeschränkt werden. Die Theologie soll ein treuer Dienst an der Wahrheit sein.

PATRICK DE LAUBIER
Genewa

LA LOI NATURELLE AU RISQUE DE L'ÉVOLUTION:
UN DIAGNOSTIC DU CARDINAL JOSEPH RATZINGER

Słowa kluczowe: nauka a religia, prawo naturalne, ewolucjonizm, neodarwinizm.

Schlüsselworte: Wissenschaft und Glaube, Naturgesetz, Evolutionismus, Neodarvinismus.

Aujourd'hui l'expression „loi naturelle” n'a plus cours dans les sciences humaines ni en philosophie. Son histoire est pourtant prestigieuse depuis l'antiquité et la scolastique occidentale, qui a repris les héritages grec et latin, en a été l'apogée. Depuis Grotius au XVIIe jusqu'à Hume au XVIIIe en passant par Hobbes, Locke et Rousseau, on assiste au démantèlement sémantique et philosophique de la loi naturelle. Au XIXe la philosophie de l'évolution de type néodarwinien lui a donné le coup de grâce et au XXe un auteur comme Michel Foucault pouvait en tirer les conclusions en disant que „notre tâche est de nous affranchir définitivement de l'humanisme”¹. Leo Strauss remarquait en 1950, que les catholiques étaient les rares utilisateurs de l'expression. Aujourd'hui seul le Magistère catholique en fait couramment mention or la loi naturelle n'implique nullement la Révélation et Cicéron, un de ses meilleurs théoriciens, est antérieur au christianisme. Par ailleurs les droits de l'homme solennellement proclamés en 1948 reposent implicitement sur cette *loi non écrite* qu'on appelle précisément la loi naturelle. En écartant la loi naturelle on ruine le fondement des droits de l'homme et les progrès prodigieux des sciences biologiques depuis un demi siècle rendent plus nécessaire que jamais la prise de conscience de cette loi non écrite. La nier, c'est nier la nature humaine dans sa dimension rationnelle en ne laissant plus que la dimension corporelle et animale livrée au hasard de la technique qui n'est qu'un instrument bienfaisant ou nuisible selon l'usage que l'on en fait. Il convient donc de faire les distinctions nécessaires et de ne pas confondre science et scientisme à propos

¹ M. Foucault, *Entretien sur „Les mots et les choses”*, Quinzaine littéraire 5 (1966), p. 14–15.

de l'évolution. Un article du cardinal Schönborn dans le „New York Times” vient de préciser la position de l'Église catholique en accord avec le futur Benoît XVI qui avait déjà écrit à ce propos. La loi naturelle est un bien qui est commun à l'humanité et l'Église en défendant la raison contre l'irrationalisme est au service de la vérité, celle qui rend libre.

Joseph Ratzinger et le droit naturel

Dans un débat organisé à Munich le 19 janvier 2004 par l'Académie catholique de Bavière entre le cardinal Ratzinger et Jürgen Habermas, le futur Benoît XVI s'exprimait en ces termes: „Le droit naturel est resté, spécialement dans l'Eglise catholique, la structure d'argumentation par laquelle elle en appelle à la raison commune dans ses dialogues avec la société séculière et avec d'autres communautés religieuses, par laquelle aussi elle cherche les fondements d'une entente à propos des principes éthiques du droit, dans une société séculière et pluraliste. Mais cet instrument s'est malheureusement émoussé. [...] L'idée du droit naturel présupposait un concept de la nature où nature et raison s'interpénètrent, où la nature elle-même est rationnelle. Cette vision de la nature s'est effondrée lorsque la théorie de l'évolution a triomphé. La nature en tant que telle ne serait pas rationnelle, même s'il y a en elle des comportements rationnels. Comme élément ultime du droit naturel [...] sont restés en place les droits de l'homme. Ils sont incompréhensibles sans le présupposé que l'homme en tant qu'homme, de par sa simple appartenance à l'espèce «homme», est sujet de droits, que son être lui-même porte en soi des valeurs et des normes qu'il s'agit de découvrir et non d'inventer”². Il ajouta qu'on pourrait compléter cette doctrine des droits de l'homme par une doctrine des devoirs de l'homme et des limites de l'homme. A cette philosophie de l'évolution dont Jacques Monod dans *Le hasard et la nécessité* (1973) a donné une forme radicale s'est ajoutée une sorte de révolution dans les rapports de l'homme avec son corps que décrit J. Ratzinger en notant que „Le corps est quelque chose que l'on a et dont on se sert. L'homme n'attend plus de sa corporéité un message concernant ce qu'il est et ce qu'il doit faire, mais il décide, sur la base d'une réflexion plus rationnelle et d'une indépendance plus entière ce qu'il veut en faire”³.

Dans ces conditions il est mal vu „de considérer la «nature» comme une instance morale. Une réaction, empreinte d'une angoisse irrationnelle face à la technique continue à coexister avec l'incapacité de reconnaître dans le monde corporel un message spirituel. Aujourd'hui comme hier, la nature apparaît

² J. Ratzinger, *Les fondements pré-politiques de l'état démocratique*, Esprit 7 (2004), p. 24–25.

³ J. Ratzinger, *Église et théologie*, Paris 1992, p. 68.

comme une construction en soi irrationnelle qui comporte du reste des structures mathématiques que l'on peut techniquement évaluer. Que la nature ait une raison mathématique c'est devenu, pour ainsi dire, de l'ordre d'une évidence; que s'exprime aussi en elle une raison morale, cela, on l'écartera comme des sornettes métaphysiques. Le déclin de la métaphysique va de pair avec le déclin de la doctrine de la création. A leur place se substitue une philosophie de l'évolution (que je voudrais distinguer de l'hypothèse évolutionniste des sciences naturelles) qui veut tirer de la nature des règles fixant la manière dont l'orientation du développement ultérieur peut rendre possible l'amélioration de la vie"⁴.

Il en résulte un rapport de domination de l'homme avec la nature qui „repose sur la présomption qu'un calcul rationnel peut être aussi intelligent que l'«évolution», et par là mener le monde plus haut que le chemin de l'évolution ne l'a fait jusque là sans l'homme"⁵. On veut prendre le relais de l'évolution irrationnelle grâce à la technique, mais faute de finalité humaine, c'est-à-dire en refusant l'idée qu'il existe une nature humaine, une loi naturelle on s'oriente vers l'inconnu. C'est la technique qui va diriger or elle peut être au service de la mort comme le XXe siècle l'a montré avec une terrible éloquence. Au moment même où l'on refuse l'expression *intelligent design* qui pourrait désigner Dieu et s'opposer au hasard, on y a recours en l'appliquant à l'homme. Par exemple, Christian de Duve professeur émérite de l'université catholique de Louvain, prix Nobel de médecine, explique que „la vie et son évolution vers la complexité sont inscrites dans les propriétés de la matière et n'exigent pas l'intervention de quelque chose d'autre pour se manifester"⁶. Cette interview est placée après un «appel à la vigilance contre le néo-crétionisme et les intrusions spiritualistes en sciences», signé par plus de 100 scientifiques. Le débat sur la loi naturelle ne porte pas sur l'évolution comme hypothèse possible dans les sciences naturelles, mais concerne directement la philosophie évolutionniste du néo-darwinisme qui est incompatible avec la conception classique de la loi naturelle qu'elle contribue à ruiner.

Joseph Ratzinger et la philosophie néo-darwinienne

En 2002 dans un ouvrage intitulé *Foi. Vérité. Tolérance*⁷ le cardinal Ratzinger avait, de son côté, abordé la question de l'évolution: „La théorie de l'évolution n'a cessé de se cristalliser comme la voie propre à faire disparaître

⁴ Ibidem, p. 72.

⁵ Ibidem.

⁶ Ch. de Duve, *La vie est inscrite dans le cosmos*, Nouvel observateur 12 (2005)/1 (2006), p. 7.

⁷ J. Ratzinger, *Foi. Vérité. Tolérance*, Paris 2005 (original allemand 2002), pp. 189–190.

enfin la métaphysique, à rendre superflue «l'hypothèse Dieu» (Laplace) et à formuler une explication du monde strictement «scientifique». Une théorie de l'évolution expliquant tout le réel en embrassant le tout, est devenue une forme de «philosophie première», qui, pour ainsi dire, représente le fondement positif pour la compréhension rationaliste du monde. Chaque tentative pour mettre en jeu des causes autres que celles qui prévalent dans telle théorie «positive», chaque essai de métaphysique apparaîtra dès lors comme un refus de la science de prétendre à l'universalité. En cela l'idée chrétienne de Dieu doit être tenue pour non scientifique. Aucune theologia physica ne lui correspond plus : la seule theologia naturalis est, de ce point de vue, la doctrine de l'évolution, qui justement ne connaît plus de Dieu, ni comme créateur dans le sens du christianisme (du judaïsme et de l'islam), ni comme âme du monde ou force d'impulsion intérieure”.

Plus loin il ajoutait : „Il s'agit de savoir si la doctrine de l'évolution peut se présenter comme une théorie universelle de tout le réel, au-delà de laquelle d'autres questions sur l'origine et l'être des choses ne sont plus recevables, ni même nécessaires, ou bien si de telles interrogations finales ne dépassent pas le domaine de ce qui est objet de recherches purement scientifiques”⁸. Citant Popper qui considère le réel comme issu «du hasard et de la probabilité» c'est-à-dire de l'irrationnel, Joseph Ratzinger demandait si vraiment la raison est un produit accidentel de l'irrationnel. Si l'évolution devient une philosophia universalis il lui faut un ethos une morale et celui que le néo-darwinisme offre est celui de la sélection, de la lutte pour la vie de la victoire du plus fort et du succès de l'adaptation. Bref la guerre de tous contre tous. Darwin et Marx font ici cause commune, il suffit de citer la lettre de Marx à Ferdinand Lassalle : „L'ouvrage de Darwin est très important, il me sert de base scientifique pour la lutte historique des classes. Il faut évidemment se résigner à la rudesse anglaise de l'exposé. Mais malgré tous ses défauts, il porte pour la première fois un coup mortel à la «téléologie» dans les sciences naturelles et de plus en analyse empiriquement le sens rationnel”⁹.

Plus tard dans une lettre à Engels, il écrit: Il est curieux de voir comment Darwin retrouve chez les bêtes et les végétaux sa société anglaise avec la division du travail, la concurrence, l'ouverture de nouveaux marchés, les «inventions» et la lutte pour la vie de Malthus. C'est le bellum omnium contra omnes de Hobbes et cela fait penser à la Phénoménologie de Hegel où la société bourgeoise figure sous le nom de «règne animal intellectuel» tandis que chez Darwin c'est le règne animal qui fait figure de société civile”¹⁰.

⁸ Ibidem, p. 190.

⁹ Marx à Lassalle, 16 janvier 1861, in: *Marx-Engels Correspondance*, Moscou 1971, p. 118.

¹⁰ Marx à Engels, 18 juin 1862, in: *Marx-Engels Correspondance*, p. 124.

Le renvoi à Hobbes est parfaitement fondé. Hobbes a voulu réaliser dans les sciences sociales ce que Galilée, qu'il rencontra, fit pour les sciences physiques et Descartes avec les mathématiques. Cette approche «scientifique» ajoutée à son nominalisme ne fait que recouvrir une conception désespérée de la cité de l'homme bâtie sur les ruines de la cité de Dieu. La philosophie politique de Hobbes reconnaît un *summum malum*, c'est-à-dire la mort à défaut d'un *summum bonum*. Plus précisément la mort tient lieu de *telos*, de finalité, et le droit naturel n'est plus que le désir de chacun d'échapper à la mort. Il s'agit d'un droit et en ce sens on peut dire avec Leo Strauss qu'Hobbes est le père du libéralisme comme une doctrine politique qui privilégie les droits de l'homme sur ses devoirs et confie à l'Etat le soin d'y veiller. Hobbes introduit aussi une conception laïcisée de l'état de nature, notion réservée jusque là à la théologie: „Hobbes” – écrit Leo Strauss – „remplaça l'état de grâce par l'état de société civile”¹¹. Et on peut ajouter, avec Marx, que cette société civile chez Hobbes ressemble étrangement au règne animal. Parler de règne animal, c'est aussi renoncer à la raison et nous retrouvons la critique du cardinal Ratzinger qui fait remarquer que pour Rousseau, qui a inspiré la Révolution française, „tout ce qui procède de la raison et de la vérité se dresse contre la nature, la pollue, la contredit. L'idée de nature échappe à l'empreinte d'un droit qui, comme la loi de la nature, serait préalable à toute institution. Son idée est antimétaphysique, subordonnée au rêve d'une liberté parfaite que rien ne vient régler. Elle resurgit chez Nietzsche pour lequel l'ivresse dionysiaque se pose en antithèse de la sagesse apollonienne et conjure ainsi les contradictions originelles de l'histoire et de la religion: les ordonnances de la raison au côté desquelles se tient Apollon, polluent la griserie libre et débridée de la nature”¹².

De Hobbes à Nietzsche en passant par Rousseau on assiste ainsi à la destruction de l'idée de loi naturelle que la philosophie évolutionniste néo-Darwinienne prétend confirmer scientifiquement. Pour retrouver une intelligence authentique de la loi naturelle, il faut donc aujourd'hui être au clair avec la question de l'évolution, savoir distinguer les plans et ne pas confondre les recherches légitimes de la science et les philosophies positivistes et matérialistes qui prétendent exclure dogmatiquement la métaphysique et la religion. Mais aussitôt une question se pose: faut-il avoir une métaphysique et une religion pour admettre la loi naturelle?

Le cardinal Ratzinger observe que toutes les cultures sont à la fois différentes entre elles et en même temps ouvertes les une aux autres. Les positivistes attribueront cela au hasard, lui y discerne une cause métaphysique:

¹¹ Nous reprenons dans ce passage notre propre texte in: *La loi naturelle, le politique et la religion*, Paris 2004, p. 23.

¹² J. Ratzinger, *Foi. Vérité. Tolérance*, p. 256.

„La rencontre des cultures est possible parce que l’homme malgré toutes les disparités de son histoire et de la genèse de sa communauté, est toujours un seul et même être. Cet unique être «homme» est touché par la vérité elle-même”. Il y aurait donc la possibilité d’une culture universelle rassemblant les cultures particulières autour d’une conception commune de la nature humaine. Cependant l’histoire et l’actualité nous montrent la division: „l’universalité potentielle des cultures se trouve toujours de nouveau devant les obstacles qui paraissent insurmontables quand elle doit passer au stade d’une universalité effective. Le dynamisme de ce qu’on a en commun est contrebalancé par ce qui sépare... une aliénation qui entrave la connaissance et qui, du moins partiellement, tient les hommes à l’écart de la vérité et séparés les uns des autres”¹³.

Pour la religion certains y verront une idolâtrie d’autres au contraire porteront un jugement exclusivement positif sans regard critique. Si les différentes cultures et religions se mettent „inter- culturellement à la recherche de la trace de la vérité unique qui nous est commune, alors on verra des choses inattendues: les points communs du christianisme avec les cultures anciennes de l’humanité sont plus nombreux que les points communs avec le monde relativiste et rationnel qui s’est séparé des découvertes fondamentales qui portaient l’humanité, et qui met l’homme dans un espace vide de sens qui menace de devenir mortel si on ne lui donne pas à temps une réponse. En effet, à travers toutes les cultures se trouve d’une référence de l’homme à Dieu et à l’éternité; on y connaît le péché, la pénitence et le pardon; la communion avec Dieu et la vie éternelle; et finalement les structures morales fondamentales telles qu’elles ont été exprimées dans le Décalogue. Ceci est une confirmation, non du relativisme, mais de l’unité de «l’être- l’homme» et du fait que nous ayons tous été touchés par une vérité qui est plus grande que nous”¹⁴.

Une culture technicienne s’inspirant d’une philosophie évolutionniste excluant la métaphysique et niant le transcendant est le grand danger de notre temps parce qu’elle ne reconnaît pas de nature humaine ni de loi naturelle, livrant les sociétés soit à l’anarchie individualiste du libéralisme extrême soit à la dictature engendrée par l’anarchie elle-même.

Tout récemment, les néo-darwinistes ont prétendu que le futur Benoît XVI avait accepté la philosophie évolutionniste dans un document de la Commission théologique de 2004 qu’il présidait. En réalité on reconnaissait un ancêtre commun à l’humanité et non pas l’évolution dans sa version néo-darwinienne, au contraire la Commission théologique réaffirmait l’enseignement constant de l’Eglise catholique à propos de la réalité d’un dessein (de-

¹³ J. Ratzinger, *Valeurs pour un temps de crise*, Paris 2005, p. 98 (original allemand 2005).

¹⁴ Ibidem, p. 114.

sign) dans la nature. La même commission a même dénoncé l'abus consistant à interpréter une déclaration de Jean Paul II en 1996 devant l'Académie Pontificale des Sciences dans les termes suivants: „ce document ne peut être lu comme une pure approbation de toutes les théories de l'évolution, y comprises celles d'inspiration néo-darwinienne qui dénie explicitement à la Providence divine une authentique causalité dans le développement de la vie dans l'univers”¹⁵.

Benoît XVI dans son homélie d'installation du nouveau pontificat a déclaré clairement: „Nous ne sommes pas un produit accidentel et dénué de sens de l'évolution. Chacun de nous est issu de la pensée de Dieu. Chacun de nous est voulu, chacun de nous est aimé, chacun de nous est nécessaire”¹⁶.

L'article du cardinal Schönborn et Jean Paul II

Un article du cardinal Schönborn dans le „New York Times” du 7 juillet 2005 apporte de précieuses distinctions et la controverse qui a suivi mérite d'être rappelée d'autant plus que l'auteur a indiqué que, sans être formellement habilité par le Vatican, il en avait parlé avec le cardinal Ratzinger un peu avant l'élection de ce dernier au pontificat. Le futur Benoît XVI avait approuvé sa démarche et manifesté son mécontentement (angry) depuis des années à propos de l'interprétation que des auteurs et des théologiens, et parmi eux nombre de catholiques, donnaient de la position de l'Eglise qui, selon eux, aurait accepté l'idée de l'évolution comprise comme un processus lié au hasard (random process).

En effet, pour appuyer leur théorie les défenseurs du dogme néo-darwinien (neo-Darwinian dogma) invoquent une déclaration de Jean Paul II devant l'académie pontificale le 22 octobre 1996 selon laquelle *l'évolution serait plus qu'une hypothèse*. Il faut revenir sur ce texte. Jean Paul rappelait que dans l'encyclique *Humani generis* (1950) Pie XII „avait déjà affirmé qu'il n'y avait pas opposition entre l'évolution et la doctrine de foi sur l'homme et sur sa vocation à condition de ne pas perdre de vue quelques points fermes”¹⁷. Après avoir évoqué Galilée, le pape continuait en ces termes: „Compte tenu de l'état des recherches scientifiques à l'époque et aussi des exigences propres de la théologie, l'Encyclique *Humani generis* considérait la doctrine de «l'évolutionnisme» comme une hypothèse sérieuse, digne d'une investigation et d'une

¹⁵ Jean Paul II, *Discours à l'assemblée plénière de l'Académie Pontificale des Sciences*, le 22 octobre 1996, L' Osservatore Romano, 29 octobre 1996.

¹⁶ Messe inaugurale du pontificat du pape Benoît XVI, w : http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2005/index_fr.htm (25 V 2007).

¹⁷ Jean Paul II, *Discours à l'assemblée plénière de l'Académie Pontificale des Sciences*, le 22 octobre 1996. Parmi les points fermes, notons la création immédiate des âmes par Dieu, le monogénisme et la transmission du péché originel par génération. Qui se trouve ainsi en chacun comme sien.

réflexion approfondies à l'égal de l'hypothèse opposée. [...] Aujourd'hui, près d'un demi siècle après la parution de l'encyclique, de nouvelles connaissances conduisent à reconnaître dans la théorie de l'évolution plus qu'une hypothèse. Il est en effet remarquable que cette théorie se soit progressivement imposée à l'esprit des chercheurs, à la suite d'une série de découvertes faites dans plusieurs disciplines du savoir. La convergence nullement recherchée et provoquée, des résultats de travaux menés indépendamment les uns des autres, constitue par elle-même un argument significatif en faveur de cette théorie"¹⁸.

Le pape rappelle ensuite la portée d'une théorie scientifique et précise aussitôt qu'il convient de parler des théories de l'évolution et il poursuit: „Cette pluralité tient d'une part, à la diversité des explications qui ont été proposées du mécanisme de l'évolution et, d'autre part aux diverses philosophies auxquelles on se réfère. Il existe ainsi des lectures matérialistes et réductionnistes et des lectures spiritualistes. Le jugement ici est de la compétence propre de la philosophie et, au-delà de la théologie. Le Magistère de l'Eglise est directement intéressé par la question de l'évolution, car celle-ci touche la conception de l'homme dont la Révélation nous apprend qu'il a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu" (Gen 1, 28–29).

Citant *Gaudium et Spes* et St Thomas pour montrer la haute vocation spirituelle de l'homme, Jean Paul II avertit que les théories „qui considèrent l'esprit comme émergeant des forces de la matière vivante ou comme un simple épiphénomène de cette matière sont incompatibles avec la vérité de l'homme. Elles sont d'ailleurs incapables de fonder la dignité de la personne. Avec l'homme nous nous trouvons donc devant une différence d'ordre ontologique, devant un saut ontologique, pourrait-on dire. Mais poser une telle discontinuité ontologique n'est-ce pas aller à l'encontre de cette continuité physique qui semble être le fil conducteur des recherches sur l'évolution, et ceci dès le plan de la physique et de la chimie? La considération de la méthode utilisée dans les diverses ordres du savoir permet de mettre en accord deux points de vue qui semblent inconciliables. Les sciences de l'observation décrivent et mesurent avec toujours plus de précision les multiples manifestations de la vie et les inscrivent sur la ligne du temps. Le moment du passage au spirituel n'est pas l'objet d'une observation de ce type, qui peut néanmoins déceler, au niveau expérimental, une série de signes très précieux de la spécificité de l'être humain”.

La spécificité de l'être humain c'est la métaphysique, la conscience, la morale, la liberté, l'esthétique et la religion. Autrement dit c'est la philosophie, tandis que la théologie dégage le sens ultime selon les desseins du Créateur.

¹⁸ Ibidem.

On voit qu'en acceptant le phénomène de l'évolution, Jean Paul II dénonçait la philosophie néodarwiniste, positiviste et même formellement matérialiste. Ce n'était d'ailleurs pas la première fois que Jean Paul abordait le sujet. Lors d'une audience générale de 1985, citée par le cardinal Schönborn dans son article, il s'était exprimé en ces termes dans ces termes: „Toutes les observations concernant le développement de la vie conduisent à la même conclusion. L'évolution des êtres vivants, dont la science cherche à déterminer les étapes et discerner le mécanisme, offre une finalité interne qui provoque l'admiration. Cette finalité qui oriente les êtres dans une direction dont ils ne sont pas responsables ou les maîtres (in charge) oblige à supposer un Esprit (Mind) qui est son inventeur, son créateur”¹⁹.

Il ajoutait: „A toutes ces indications de l'existence de Dieu le créateur certains opposent le pouvoir de la chance ou de quelques mécanismes propres à la matière. Parler de chance pour un univers qui présente une organisation si complexe de ses éléments et une telle merveilleuse finalité dans sa vie reviendrait à renoncer à la recherche d'une explication du monde tel qu'il nous apparaît. En fait ce serait abdiquer l'intelligence humaine, et refuser de penser et de chercher une solution aux problèmes”. Un an plus tard, dans une autre audience générale, Jean Paul II avait affirmé: „Il est clair que la vérité de la foi à propos de la création est radicalement opposée à des philosophies matérialistes voyant le cosmos comme le résultat d'une évolution de la matière réduite purement à la chance et à la nécessité”²⁰. Aucune équivoque par conséquent sur l'approche spiritualiste du pape, mais la distinction entre l'observation empirique et la réflexion philosophique d'un même phénomène n'étant pas familière à bien des lecteurs, le cardinal Schönborn voulut exposer dans son article du „New York Times” la position de l'Église catholique: „Tout en laissant à la science bien des détails sur l'histoire de la vie sur terre, l'Église proclame que par la lumière de la raison l'intelligence humaine peut facilement et clairement discerner le but et le dessein (design) du monde naturel, y compris le monde du vivant. L'évolution dans le sens qu'il y aurait un ancêtre commun pourrait être vraie, mais évolution selon le néo-darwinisme, comme un processus aveugle et improvisé (unguided, unplanned) de variations accidentelles et de sélection naturelle, ne peut être vraie. Tout système de pensée qui dénie ou cherche une explication en refusant de voir l'évidence d'un dessein(design) en biologie est une idéologie et non pas une science”.

En conclusion il rappelle que l'Église a toujours voulu défendre la raison et le concile Vatican I (1870) a solennellement affirmé que la raison, à elle seule, pouvait connaître avec certitude et sans la Révélation l'existence d'une

¹⁹ Card. Ch. Schönborn, *Finding Design in Nature*, New York Times 2005, 7 VII.

²⁰ Ibidem.

première cause, le Dieu des philosophes. Aujourd'hui l'Église continue à défendre la raison en proclamant contre le neo-darwinisme et les autres hypothèses inventées pour éviter de reconnaître l'évidence d'un but et d'un dessein (design) dans les sciences modernes. S'en tenir à «la chance et la nécessité» serait, selon les termes de Jean Paul II, une abdication de l'intelligence humaine.

Un dialogue nécessaire

Ces mises au point intéressent directement les questions posées à propos de la loi naturelle qui est proprement une œuvre de raison. La difficulté c'est l'histoire que porte avec elle la «loi naturelle» si bien qu'il faut parfois trouver une autre terminologie pour dire la même chose. Dans son débat avec Jürgen Habermas, le cardinal Ratzinger proposait on l'a vu, que *l'ultime élément* qui restait du droit naturel, c'est-à-dire les droits de l'homme, soit complété par une „doctrine des devoirs de l'homme et des limites de l'homme” ce qui permettrait de repenser la question de la rationalité de la nature qui n'est pas le fruit du hasard et de la nécessité. Avec la raison les chrétiens „auront affaire à la création et au Créateur” au Logos par qui et pour qui tout a été fait. Le cardinal Ratzinger pensait que „dans le monde Indien, cela correspondrait à la notion de Dharma (Norme universelle), à la causalité interne de l'être; dans la tradition chinoise, c'est l'idée des ordres célestes”²¹.

Constatant que l'Europe est comme *fatiguée de la rationalité* Joseph Ratzinger ne voyait pas non plus que la rationalité séculière formée en Occident puisse s'imposer à toutes les traditions culturelles et on devait reconnaître „qu'elle n'est pas compréhensible pour toute l'humanité” si bien qu'un éthos mondial „reste une abstraction”. Il proposait alors un dialogue entre la raison et la religion. Les pathologies religieuses et celles de la raison sont aussi dangereuses les unes que les autres et tandis que la religion devrait accepter la raison, lumière participée à la lumière divine, „comme organe permanent de purification et de régulation”, l'exercice de la rationalité „doit être rappelé à ses limites et apprendre une capacité d'écoute par rapport aux grandes traditions religieuses de l'humanité” pour éviter de devenir „destructrice”.

Dialogue donc de la raison avec la religion qui ont un besoin mutuel de contrôle. Concrètement, dans „le contexte interculturel de notre temps. Il ne fait pas de doute que les deux principaux partenaires de cette forme de corrélation sont la foi chrétienne et la rationalité occidentale sécularisée”. A condition de ne pas s'enfermer dans un eurocentrisme et de s'ouvrir aux autres cultures dans un monde où la *citoyenneté mondiale* (Jean Paul II) s'impose, Joseph

²¹ J. Ratzinger, *Valeurs pour un temps de crise*, p. 25.

Ratzinger envisageait „un processus universel de purification où en fin de compte les valeurs et les normes, connues ou intuitionnées d'une manière ou d'une autre par tous les hommes, gagneront une nouvelle force de rayonnement”²².

La défense de la raison contre une philosophie irrationnelle du hasard ruineuse pour la loi naturelle s'accompagne ici d'un respect pour les traditions culturelles et religieuses de l'humanité face à un relativisme dogmatique. Auguste Comte affirmait qu'il fallait nécessairement „substituer partout le relatif à l'absolu”²³, mais le *Fondateur de la religion de l'humanité* enseigna finalement dans son *Catéchisme positiviste* un nouveau dogme dont il révéla les termes en tant que prêtre auto désigné du *Grand Etre*. Ni la raison, ni la religion n'étaient plus au rendez-vous.

PRAWO NATURALNE W OBLICZU EWOLUCJI: DIAGNOZA KARD. JOSEPHA RATZINGERA (STRESZCZENIE)

Pojęcie prawa naturalnego, mimo długiej tradycji sięgającej czasów antycznych, a zwłaszcza scholastyki, nie należy obecnie do kategorii zbyt często używanych tak w naukach humanistycznych, jak i w filozofii. Od czasów nowożytnych poprzez XIX-wieczny rozwój nauk przyrodniczych aż po myśl współczesną obserwujemy stałą tendencję do semantycznego i filozoficznego podważenia zasadności tego pojęcia. Tylko Kościół katolicki w swym nauczaniu podtrzymuje ważność prawa naturalnego jako wartości wspólnej dla całej ludzkości. Głos w tej sprawie zabierał kard. J. Ratzinger jeszcze przed rozpoczęciem pontyfikatu jako papież Benedykt XVI. Zwracał on uwagę na niezastępowalne miejsce, jakie prawo naturalne zajmuje w kontekście etycznych aspektów obrony praw człowieka. Chodzi o uznanie istnienia naturalnego faktu „bycia człowiekiem” jako normy i podstawy uzasadniającej wartość prawa naturalnego oraz o katalog podstawowych jego uprawnień. Ratzinger przeciwstawia się tendencjom pozytywistycznym, skrajnie liberalnym oraz naturalistycznym związanym z neodarwinizmem, które dążą do osłabienia lub nawet zniesienia idei prawa naturalnego oraz związanych z nim moralnych uprawnień człowieka do zachowania swej bytowej integralności. Jest to problem szczególnie żywy w kontekście eksperymentów z pogranicza genetyki i techniki. Element krytyczny musi być uzupełniany przez nieustanny dialog nauczania kościelnego z szeroko rozumianym poznaniem naukowym (od nauk szczegółowych poprzez społeczne i humanistyczne) oraz filozofią tak, by zmieniające się formy wiedzy o człowieku i środowisku jego życia nie pozbawiły nas całościowej wizji antropologicznej. Człowiek nie może być postrzegany jako „materiał” na drodze niewątpliwych sukcesów w rozwoju nauki i techniki. Broniona przez Kościół idea prawa naturalnego oznacza obronę racjonalności, która może się stać platformą do podjęcia dyskusji etycznej nad ograniczeniami tego rozwoju w imię zachowania ludzkiej podmiotowości.

²² Ibidem, p. 28.

²³ A. Comte, *Discours sur l'esprit positif*, Paris 2002, ch. 2, 33,

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

FORUM TEOLOGICZNE VIII, 2007
PL ISSN 1641–1196

JÓZEF MAJEWSKI
Gdańsk

ECCLESIA „IN” ET „EX” ECCLESIIIS. TEOLOGICZNA DEBATA MIĘDZY WALTEREM KASPEREM I JOSEPHEM RATZINGEREM O RELACJĘ MIĘDZY KOŚCIOŁEM POWSZECHNYM I KOŚCIOŁEM LOKALNYM

Słowa kluczowe: spór teologiczny, eklezjologia, trynitologia, Kościół powszechny, Kościół lokalny, stanowisko uniwersalistyczne, stanowisko partykularystyczne, eklezjalna jedność w różnorodności.

Schlüsselworte: theologische Kontroverse, Ekklesiologie, Trinitätslehre, Universalkirche, Partikularkirche, universalistischer Standpunkt, partikulärer Standpunkt, Einheit in Vielfalt in der Kirche.

Koniec XX stulecia w teologii katolickiej zaznaczył się licznymi dyskusjami, debatami i sporami, wśród których do najważniejszych i najgłośniejszych należały te o charakterze eklezjologicznym¹. Jedną z takich debat: wokół relacji między Kościołem powszechnym (uniwersalnym) a Kościołami lokalnymi (partykularnymi) – nabrała wyjątkowej rangi zarówno z powodu wagi podjętego problemu, jak i dlatego, że dyskusję tę podjęli, co było zupełnie wyjątkowe, hierarchowie Kurii Rzymskiej, będący jednocześnie wybitnymi teologami: bp Walter Kasper z Rottenburg-Stuttgartu, który podczas trwania debaty został przewodniczącym Papieskiej Rady Popierania Jedności Chrześcijań (1999) i kardynałem (2001) oraz kard. Joseph Ratzinger, prefekt Kongregacji Nauki Wiary, przyszły papież. Co ważne, szybko okazało się, czego dowodem przebieg synodów biskupów w Rzymie na przełomie XX i XXI w., że „debata kardynałów” ma dużo szerszy zasięg, angażując po dwóch stronach wielu innych biskupów. Kwestia relacji między Kościołem powszechnym a Kościołami lokalnymi podzieliła Kurię Rzymską i Magisterium Kościoła, jak również środowisko teologów.

¹ Zob. m.in. J. Majewski, *Spór o rozumienie Kościoła. Eklezjologiczne uwarunkowania i perspektywy wielkich debat teologicznych na przełomie XX i XXI wieku*, Warszawa 2004; idem, *Teologia na rozdrożach*, Kraków 2005.

U początku debaty spoczywał dokument Kongregacji Nauki Wiary z 1992 r.: *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია „Communio notio”*. Rok później na uniwersytecie w Cambridge bp Kasper poddał krytyce ów dokument w referacie pt. *Church as Communion*². Krytyka ta nie spotkała się jeszcze z publiczną odpowiedzią kard. Ratzingera. Taką reakcję spowodował dopiero artykuł bp. Kaspera z 1999 r.: *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*³. Prefekt Kongregacji Nauki Wiary odpowiedział w 2000 r. krytyką stanowiska Kaspera w ramach referatu o eklezjologii Konstytucji dogmatycznej o Kościele: *L'ecclesiologia della Costituzione „Lumen gentium”*⁴. W tym samym roku bp Kasper replikował w tekście *Des Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*, zamieszczonym w grudniowym numerze jezuickiego pisma „*Stimmen der Zeit*”⁵. Kilka miesięcy później ten sam tekst – w dwóch różnych przekładach – ukazał się po angielsku: w londyńskim tygodniku „*The Tablet*”⁶ i w amerykańskim tygodniku jezuitów „*America*”⁷, co w tym przypadku jest o tyle ważne, że kard. Ratzinger kolejną polemikę – pt. *The Local Church and the Universal Church. A Response to Walter Kasper* – opublikował właśnie na łamach tego uznanego i popularnego pisma⁸. Tym samym debata między kardynałami – z jednej strony nabrała dużo szerszego rozgłosu, a z drugiej, jak się okazało, weszła w fazę schyłkową i nie została rozstrzygnięta⁹.

² W. Kasper, *Church as Communion*, New Blackfriars 74 (1993) nr 871, s. 232–244.

³ W. Kasper, *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, w: W. Schreer, G. Steins (Hrsg.), *Auf eine neue Art. Kirche sein (FS f. Bischof J. Homeyer)*, München 1999, s. 32–48.

⁴ J. Ratzinger, *L'ecclesiologia della Costituzione „Lumen gentium”*, w: R. Fisichella, *Concilio Vaticano II – Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo 2000, s. 66–81. Polski przekład – *Pytania o Kościół. Eklezjologia Konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium”* przeł. G. Sowiński – ukazał się na łamach *Azymutu* 28 (2000), s. 4–6 i 29 (2000), s. 4–6. W innym tłumaczeniu na język polski ten sam referat – *Eklezjologia Konstytucji „Lumen gentium”* – został opublikowany w: J. Ratzinger, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunია*, przeł. W. Szymona, Kraków 2003, s. 111–137.

⁵ W. Kasper, *Des Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*, *Stimmen der Zeit* 12 (2000), s. 795–804. Przekład polski: *Relacja między Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym. Przyjacielska polemika z krytyką kard. Josepha Ratzingera*, przeł. G. Bubel, *Przegląd Powszechny* 10 (2001), s. 25–39.

⁶ W. Kasper, *On the Church. A Friendly Reply to Cardinal Ratzinger*, przeł. R. Nowell, *The Tablet* 2001, z 23 VI, s. 927–930.

⁷ W. Kasper, *On the Church. A Friendly Reply to Cardinal Ratzinger*, przeł. L. Örsy, *America* 2001, z 23–30 IV, s. 8–14.

⁸ J. Ratzinger, *The Local Church and the Universal Church. A Response to Walter Kasper*, przeł. P. Heinegg, *America* 2001, z 19 XI, s. 7–11.

⁹ Znakomitym wprowadzeniem do „debaty kardynałów” są dwa artykuły M. Kehla: *Der Disput der Kardinäle*, *Stimmen der Zeit* 4 (2003), s. 219–232; *Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen*, w: P. Walter, K. Krämer, G. Augustin (hrsg.), *Kirche in ökumenischer Perspektive (FS Walter Kasper)*, Freiburg 2003, s. 81–101 oraz artykuł K. MacDonnella, *The Ratzinger/*

Kontekst debaty

Pytanie o relację między Kościołem powszechnym a Kościołami lokalnymi stanowi istotny aspekt jednego z najważniejszych problemów eklesjologicznych, jakim jest – odziedziczone po Soborze Watykańskim II – pytanie o jedność i różnorodność Kościoła i w Kościele.

Vaticanum II – wraz z przełomowym nauczaniem o inkulturacji – otworzyło drogę do wypracowywania przez Kościoły lokalne czy regionalne zróżnicowanych form orędzia chrześcijańskiego, w zależności od kształtu konkretnych kultur, w których żyje i działa Kościół. W rezultacie, w miarę jednorodny czy nawet zuniformizowany przedsoborowy katolicyzm zaczął się różnicować, przybierając w wielu częściach świata inne oblicza i kształty. Temu procesowi pluralizacji często towarzyszyły i towarzyszą napięcia, związane z obawami o zachowanie jedności Kościoła w liturgii, teologii, doktrynie czy prawie kanonicznym. W nieunikniony sposób rodziło się pytanie o granice możliwej różnorodności Kościoła i w Kościele, by nie utracić jedności, jakiej dla niego pragnął Jezus Chrystus. W pytaniu tym do głosu dochodziły i dochodzą powiązane ze sobą problemy kolegialności biskupów, autorytetu konferencji episkopatu (i innych lokalnych, regionalnych czy terytorialnych zgromadzeń biskupów), możliwości zastosowania w stosunku do Kościoła zasady pomocniczości czy – właśnie – problemy relacji między Kościołem powszechnym i Kościołami lokalnymi.

W odpowiedzi na pytanie o relację między Kościołem uniwersalnym i Kościołami partykularnymi ukształtowały się trzy stanowiska, które, przy całej ich odmienności, łączy fundamentalne przekonanie, że jedna „treść” Kościoła istnieje (musi istnieć) w różnorodności i wielości „form”.

Pierwsze stanowisko – uniwersalistyczne – przyjmuje, że istnieje prymat Kościoła powszechnego (uniwersalnego) nad Kościołami lokalnymi (partykularnymi), tym samym w istotnej dla Kościoła zasadzie „jedność w różnorodności” prymat przypada jedności – różnorodność ma być podporządkowana jedności. Drugie stanowisko – partykularystyczne – zakłada, że istnieje jakaś forma prymatu Kościołów lokalnych wobec Kościoła powszechnego, co oznacza, że ważniejsza jest różnorodność – jedność jest podporządkowana różnorodności. Trzecie stanowisko – uniwersalistyczno-partykularystyczne – uważa,

/Kasper debate. The Universal Church and Local Churches, Theological Studies 63 (2002), s. 227–250. Por. A. Dulles, *Universal versus Particular Church: Who Is Right?*, Inside the Vatican 2001, z 4 I – <<http://archives.insidethevatican.com>>; J. Röser, *Sakrament Kirche. Ein theologischer Disput zwischen Walter Kasper und Joseph Ratzinger*, Christ in der Gegenwart 6 (2001), s. 43–44; Ph. Blosser, *The Kasper-Ratzinger Debate and the State of the Church*, New Oxford Review 4 (2002), s. 18–25; P. McPartlan, *The Local Church and the Universal Church: Zizioulas and the Ratzinger-Kasper Debate*, International Journal for the Study of the Christian Church 1 (2004), s. 21–33.

że w Kościele jedność i różnorodność są ważne w równym stopniu, żadna ze stron nie powinna podporządkować sobie drugiej, ale obie mają trwać w stanie równowagi.

Kard. Joseph Ratzinger zdecydowanie opowiadał się za stanowiskiem uniwersalistycznym, a bp Walter Kasper za stanowiskiem uniwersalistyczno-partykularystycznym. Obaj – podkreślmy – równie ostro występowali przeciwko stanowisku partykularystycznemu, zarzucając mu błędne rozumienie Kościoła, który traktuje się jako byt czysto socjologiczny, nie zaś misterium. W rezultacie to stanowisko gubi z misterium Kościoła to, co najbardziej dla niego charakterystyczne, bo widzi Kościół powszechny jako prostą sumę Kościołów lokalnych, jako w istocie przypadkowy twór powstający w wyniku wzajemnego uznania się przez te Kościoły.

Wspólny mianownik stanowisk Kaspera i Ratzingera

Przebieg debaty „Kasper versus Ratzinger” ukazał, że to, co łączy ich stanowiska, nie ogranicza się tylko do akceptacji eklezjologicznej formuły „jedność w różnorodności” i krytyki stanowiska partykularystów. Wspólny mianownik zawiera jeszcze przynajmniej cztery istotne elementy.

Obaj zgodni są co do tego, że Jezus Chrystus pragnął, aby istniał tylko jeden Kościół, który wyznajemy w *Credo* jako *una sancta catholica et apostolica Ecclesia*. Jedność ta już jest dana Kościołowi i nie można jej utracić. Tym samym błędem jest sądzenie, że jest ona dopiero przed nami jako cel dążeń zjednoczeniowych. Jedność trwa w (*subsistit in*) Kościele katolickim, jest w nim historycznie obecna, nie ze względu na wierność Kościoła, ponieważ ten, chociaż święty, jest słaby i zawodzi, ale ze względu na wierność Boga.

Kasper i Ratzinger zgadzają się co do tego, że jeden Kościół Chrystusa istnieje – zgodnie ze sformułowaniem Soboru Watykańskiego II – „w” Kościołach partykularnych i „z” Kościołów partykularnych (por. KK 23). Jedność ta opiera się na obecności Chrystusa w każdym Kościele lokalnym, szczególnie w sakramentach, przede wszystkim zaś podczas sprawowania liturgii eucharystycznej, co usprawiedliwia twierdzenie, że Kościoły lokalne mają istnienie „w” jednym Kościele uniwersalnym i „z” jednego Kościoła uniwersalnego. Innymi słowy – jedność Kościoła ma istotny charakter *communio*, która wyklucza narodową niezależność Kościołów partykularnych. Kościół uniwersalny i Kościoły lokalne uzupełniają się nawzajem.

Kasper i Ratzinger zgodzili się co do tego, że Kościół powszechny nie jest sumą – czy też rezultatem – połączenia się Kościołów lokalnych. Relacja między nimi ma charakter perychoretyczny, co decyduje o tym, że Kościół jest wspólnotą nieporównywalną z żadną inną ludzką społecznością. Kościół nie

poddaje się czysto socjologicznej analizie. Jego jedność w różnorodności to misterium, ponieważ jest uformowana na wzór „jedności w różnorodności” Trójcy Świętej.

W końcu, Ratzinger i Kasper relację między Kościołem powszechnym i Kościołami lokalnymi rozpatrują w ramach *communio hierarchica* – istotnym elementem tej relacji jest kolegium biskupów z widzialnym centrum jedności w biskupie Rzymu.

Z krytyką bp. Kaspera spotkało się newralgiczne stwierdzenie listu *Communio notio*, bronione w całej debacie przez kard. Ratzingera, o historycznej i ontologicznej uprzedniości Kościoła powszechnego wobec Kościołów lokalnych: „[...] Kościół powszechny [...] w swoim istotnym misterium jest rzeczywistością ontologicznie i czasowo uprzednią [podkr. – J. M.] w stosunku do każdego pojedynczego Kościoła partykularnego. [...] Kościół jeden i święty ontologicznie wyprzedza stworzenie i rodzi Kościoły partykularne jako córki, wyraża się w nich; jest matką Kościołów [...]. Z tego Kościoła, który narodził się i został objawiony jako powszechny, wzięły początek różne Kościoły lokalne jako poszczególne realizacje jednego i jedyne Kościoła Jezusa Chrystusa. Rodząc się w Kościele powszechnym i z Kościoła powszechnego, w nim i z niego czerpią swoją eklezjalność. Dlatego wyrażenie Soboru Watykańskiego II: Kościół w Kościołach i z Kościołów (*Ecclesia in et ex Ecclesiae*), jest nieodłączne od drugiego: Kościoły w Kościele i z Kościoła” (nr 8-10).

Ontologiczny prymat Kościoła powszechnego – główny problem debaty

Stwierdzenie o czasowej i ontologicznej uprzedniości Kościoła powszechnego nad Kościołami lokalnymi, która decyduje o prymacie Kościoła uniwersalnego wobec Kościołów partykularnych – twierdził Kasper – idzie pod prąd nauczania Soboru Watykańskiego II, który głosił, że jeden i jedyny Kościół katolicki powszechny istnieje „w” Kościołach lokalnych i „z” Kościołów lokalnych (por. KK 23). Nauczanie Vaticanum II zatem – zdaniem Kaspera – widzi Kościół powszechny i Kościoły lokalne jako rzeczywistości równoczesne, a tym samym wyklucza jakikolwiek prymat pierwszego nad drugimi czy drugich nad pierwszymi.

Kasper z całą mocą podkreśla praktyczne konsekwencje tezy o historycznej, a szczególnie ontycznej uprzedniości Kościoła powszechnego: usprawiedliwianie i wzmacnianie centralizmu w Kościele, który ogranicza uprawnioną autonomię Kościołów lokalnych, postulowane przez Sobór Watykański II. Formuła o ontycznym i czasowym prymacie Kościoła uniwersalnego – pisał w 1999 r. – „staje się całkowicie problematyczna, gdy jeden Kościół uniwersalny

w ukryty sposób identyfikuje się z Kościołem rzymskim, a *de facto* z papieżem i kurią rzymską. Jeśli tak mają się sprawy, to dokument Kongregacji Nauki Wiary należy rozumieć nie jako wyjaśnienie doktryny o Kościele jako komunii, lecz jako odejście od niej i próbę restauracji rzymskiego centralizmu”¹⁰.

W odpowiedzi kard. Ratzinger stwierdził, że w *Communio notio* nie chodzi o żaden centralizm, ale o wyciągnięcie właściwych eklezjologicznych konsekwencji z fundamentalnego nauczania Pisma Świętego, szczególnie św. Pawła, i Ojców Kościoła, o preegzystencji Kościoła. Jeden jedyny Kościół (powszechny) jest rzeczywistością preegzystującą, istniejącą jeszcze przed aktem stworzenia. Tak ontologicznie preegzystujący jeden jedyny Kościół – nie będąc rzeczywistością, która zaistniała przypadkowo w czasie – dopiero empirycznie, czasowo czy historycznie urzeczywistnia się w Kościołach lokalnych. Taka też jest sakramentalna struktura Kościoła: np. chrzest jest czymś więcej niż uspołecznieniem w Kościele lokalnym. Sakrament ten nie pochodzi od konkretnej gminy czy konkretnego Kościoła lokalnego, ale włącza do jednego jedynego Kościoła powszechnego, „jest – pisał kard. Ratzinger – konkretyzacją jednego jedynego Kościoła i może pochodzić tylko od niego”. Oznacza to, że w akcie chrztu Kościół uniwersalny zawsze poprzedza i stwarza Kościół lokalny. Chrzest wprowadza konkretną osobę do Ciała Chrystusa, do Kościoła powszechnego, „czego nie należy utożsamiać z przynależnością do Kościoła lokalnego”¹¹.

W. Kasper zgodził się z tezą o preegzystencji Kościoła, ale jednocześnie zauważył: „Któż może [...] powiedzieć, że preegzystencja Kościoła dotyczy tylko Kościoła powszechnego, nie zaś Kościoła konkretnego, istniejącego «w» Kościołach lokalnych i «z» Kościołów lokalnych? Dlaczego nie jest możliwe, aby jeden Kościół powszechny preegzystował jako Kościół «w» Kościołach lokalnych i «z» Kościołów lokalnych? Teza o preegzystencji Kościoła nie jest dla mnie żadnym dowodem na poparcie tezy o prymacie Kościoła powszechnego. Preegzystencja Kościoła może bowiem równie dobrze uzasadniać tezę o komplementarnej relacji Kościoła powszechnego i Kościołów lokalnych, która przeze mnie i przez wielu innych jest podtrzymywana. Zatem nie tylko z punktu widzenia historycznego, lecz również z punktu widzenia rzeczowego, wiele przemawia za tym, że preegzystencja Kościoła powinna być pojmowana jako preegzystencja konkretnego Kościoła, «w Kościołach lokalnych» i «z Kościołów lokalnych»”¹².

W odpowiedzi kard. Ratzinger stwierdził, że w dziejach miłości Boga do ludzkości przewodnią ideą jest jedność nie zaś różnorodność, gromadzenie

¹⁰ W. Kasper, *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, s. 44.

¹¹ J. Ratzinger, *Eklezjologia Konstytucji „Lumen gentium”*, s. 127.

¹² W. Kasper, *Relacja między Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym*, s. 37.

w jedno rozproszonej ludzkości. Historia zbawienia jednoznacznie wskazuje, że Bóg wybrał i przygotował dla swojego Syna jedną jedyną Oblubienicę, którą jest jeden jedyny Kościół. Chrystus i Kościół – w relacji oblubieńczej – mają tworzyć jedno Ciało, by w nim Bóg był wszystkim we wszystkich. „Istnieje – pisał Ratzinger – tylko jedna Oblubienica, jedno Ciało Chrystusa, nie zaś wiele Oblubienic czy wiele Ciał”. Owszem, ta jedna jedyna Oblubienica posiada – jak ujmowali to za Księgą Psalmów Ojcowie Kościoła – wielokolorową, „wzorzystą szatę” (Ps 45, 15), niemniej jednak „ostatecznie nadrzędną ideą jest jedność. Sedno rzeczy polega na tym, że różnorodność staje się bogactwem tylko dzięki procesowi jednania. [...] Wewnętrzny prymat jedności, jednej jedynej Oblubienicy w odniesieniu do istotnej różnorodności, wydaje się czymś ewidentnym”¹³.

Na tej wypowiedzi kard. Ratzingera zakończyła się bezpośrednia „debata kardynałów”. Przewodniczący Papieskiej Rady Popierania Jedności Chrześcijań nie odpowiedział kolejnym tekstem, co wcale nie znaczy, by uważał problem za rozwiązany. W 2001 r. na łamach „Catholic News Service” podkreślił, że ich debata „nie jest [jak uważali niektórzy] niebezpieczna dla Kościoła. [...] Myślę, że byłoby dobrą rzeczą, gdyby inni biskupi pisali na ten temat”¹⁴.

Eklezjologie w świetle trynitologii – sedno debaty

Skąd się bierze rozdźwięk między stanowiskami J. Ratzingera i W. Kasperra (i szerzej, między wieloma biskupami, jak też teologami) co do problemu ontologicznej uprzedności Kościoła powszechnego w odniesieniu do Kościołów lokalnych? Jak wiele na to wskazuje, klucz do odpowiedzi na to pytanie kryje się przede wszystkim w ich trynitologiach. To, jak obaj rozumieją jedność i komunie w misterium Trójcy Świętej, rzutuje na ich koncepcje jedności i komunii w Kościele, dla których z kolei szukają uzasadnienia i ugruntowania w rozumieniu ontologicznej i czasowej genezy Kościoła¹⁵.

¹³ J. Ratzinger, *The Local Church and the Universal Church*, s. 10.

¹⁴ Cyt. za: A. Dulles, *Universal versus Particular Church: Who Is Right?*, Inside the Vatican 2001, z 4 I – <<http://archives.insidethevatican.com>>.

¹⁵ Pozostawiamy zagadnienie uprzedności czasowej/histerycznej Kościoła uniwersalnego, którą zajmuje się egzegeza historyczno-krytyczna. Bibliści – również ci, na których powołują Kasper i Ratzinger – są w tej materii podzielni. Ratzinger powołuje się na egzegezę np. R. Bultmanna (*Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1958, s. 96); H. Schliera (*Der an die Galater*, Göttingen 1962, s. 219–226) i G. Schneiders (*Die Apostelgeschichte I*, Herder 1980, s. 252–255); z kolei Kasper preferuje egzegezę J. Gnliki (*Teologia Nowego Testamentu*, przeł. Wiesław Szymona, Kraków 2002, s. 137, 281–282, 288–289, 433) i M. Theobalda, *Der römische Zentralismus und die Jerusalemer Urgemeinde*, Theologische Quartalschrift 180 (2000), s. 225–228. Wydaje się, że ich konkretne rozwiązania zależą od uprzednio zakładanego stosunku do problemu uprzedności ontologicznej. Z krytyczno-historycznej analizy danych biblijnych nie da się jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie o czasową uprzedność Kościoła powszechnego.

Trynitologię kard. Ratzingera, mającą ścisły związek z koncepcją św. Augustyna, charakteryzuje pewna niespójność, która ma poważne konsekwencje dla jego eklezjologii trynitarnej. Z jednej strony przyjmuje on – podkreśla ks. A. Czaja – głęboką koncepcję osobowej troistej jedności Boga jako komunii Ojca i Syna w Duchu Świętym, ale – z drugiej strony – głosi czysto relacyjną koncepcję osoby¹⁶.

W ramach koncepcji troistej jedności Boga kard. Ratzingera – jak ujął to w tekście *Duch Święty jako „communio”* – jest ona zróżnicowaną jednością boskich Osób we wzajemnych relacjach: istotę Ducha Świętego „trzeba widzieć w tym właśnie, że jest On *communio* Ojca i Syna. [...] Jego właściwością jest być jednością. Swej pełnej jedności Ojciec i Syn nie zawdzięczają ogólnej ontycznej *consubstantialitas*. Zasada się ona na *communio*, innymi słowy jej tworzywem nie jest żaden metafizyczny element istotowy, jej źródłem są Osoby – zgodnie z samą istotą Boga, ma ona charakter osobowy. W Trójcy *Dias* znajduje ujście w jedności, i to bez przerywania dialogu, który znajduje tu nawet umocnienie. Powrót do jedności, która sama nie byłaby Osobą, oznaczałaby przerwanie dialogu jako takiego. Duch jest Osobą jako jedność, ale jedność będąca Osobą”¹⁷. Gdyby odnieść tak rozumianą osobową jedność w Trójcy Świętej do rzeczywistości Kościoła, dla którego Trójca jest paradygmatem czy ikoną, to eklezjalną jedność należałoby również widzieć jako zróżnicowaną jedność (i osób) Kościołów, pozostających w nieustannym dialogu ze sobą. Trudno byłoby widzieć w tej jedności istotowe podporządkowanie (subordynację) jednej ze stron tego dialogu innej. Tymczasem jednak Ratzinger, przyjmując taką – na wskroś osobową – koncepcję jedności i komunii w Trójcy Świętej, mimo wszystko trwa przy czysto relacyjnym rozumieniu osoby, a te dwie tezy zdają się mieć odmienne konsekwencje eklezjologiczne.

Ratzinger już w swoim fundamentalnym dziele *Wprowadzenie w chrześcijaństwo* twierdził, że Osoby w Bogu „nie są substancjami, osobowościami we współczesnym znaczeniu, są tylko wzajemną relacją, której czysta aktualność nie usuwa jedności najwyższej Istoty, ale tę jedność sprawia. [...] Osoba jest czystą relacją odnoszenia się do kogoś, niczym więcej”. Tak więc wewnątrz Trójcy Świętej Ojciec „nie rodzi Syna w takim znaczeniu jakby do pełnej już osoby dochodził jeszcze akt rodzenia”¹⁸. Ojciec jest Osobą nie

¹⁶ Klarownie trynitologie obu kardynałów prezentuje A. Czaja w: *Credo in Spiritum Sanctum, Credo in Spiritum Vivificantem. Pneumatologiczna interpretacja Kościoła jako komunii w posoborowej teologii niemieckiej*, Lublin 2003, s. 43–46, 71–75 (Ratzinger), 46–50, 79–86 (Kasper). Niniejsza prezentacja Ratzingerowej i Kasperowej trynitologii i ich związków w ich eklezjologiach wiele zawdzięcza studiom ks. Czai.

¹⁷ J. Ratzinger, *Duch Święty jako „communio”*, w: idem, *Pielgrzymująca wspólnota wiary. Kościół jako komunia*, s. 33–52 (cytat s. 36).

¹⁸ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkowska, Kraków 1994, s. 172.

w tym sensie, że rodzi, ale w tym, że jest aktem rodzenia. Podobnie należy mówić o Synu, który nie ma nic własnego, nie jest niczym sam z siebie, jest czystym bytem relacyjnym. Tym samym „Ojciec”, „Syn” i „Duch Święty” są określeniami relacji w jednej jedynej substancji Boga. Oznacza to – jak trafnie zauważa ks. A. Czaja – „że jedność nie jest zróznicowaną jednością [podkr. – J. M.] stojących w relacjach Osób”¹⁹, jak to zdawało się wynikać z wcześniej cytowanego artykułu *Duch Święty jako „communio”*. Teraz konkluzja jest wręcz przeciwna – Ratzinger pisze: „Jedność znajduje się w płaszczyźnie substancji; troistość w płaszczyźnie relacji, w płaszczyźnie tego, co względne”²⁰. Z takiego ujęcia jedności i troistości Trójcy Świętej wynika, że komunია boskich Osób ma charakter jedności jednego podmiotu, jedności wewnątrzpodmiotowej. Element jedności przeważa nad zróznicowaniem i troistością, priorytet przypada substancji, albowiem czyste relacje, które same w sobie są niczym i nie mają nic własnego, można pomyśleć tylko w odniesieniu do substancji (natury).

Pogląd, że jedność w Trójcy zasada się na jednej substancji (naturze) ma dalekosiężne konsekwencje dla rozumienia Ratzingerowej eklezjologii trynitarniej, jaka ujawniła się w debacie z Kasperem. Konsekwencje te trafnie ujmuje ks. A. Czaja: „Jeśli postrzegać ją [komunię eklezjalną] w analogii do Trójcy jako komunię jednego podmiotu zespolonego w Chrystusie, to uzasadnione stają się obawy o prawa osób i lokalnych Kościołów. Wielość osobowa w Kościele zostaje podporządkowana jedności. Traci w tym momencie znaczenie to, co osobowo właściwe każdemu z nas. O strukturze decyduje, podobnie jak w trynitarniej komunii, element jedności, który preferuje Kościół uniwersalny przed lokalnym, dobro całości ponad dobrem jednostki, prymat papieża ponad kolegium biskupów. Nie przekonuje w tym kontekście uwaga Ratzingera, że niepodzielna jedność Kościoła powinna być bardziej ujmowana w ramach modelu przenikania się (perychozezy) trzech Boskich Osób, aniżeli w obrazie Boskiej monarchii. Powstaje od razu pytanie, jak pomyśleć wzajemne przenikanie się Osób, gdy rozumie się je jako czyste relacje. Można też pytać, jak pogodzić równoczesne mówienie o czystej relacyjności i o dialogu w Bogu. Jak relacje mogą mówić, czuć, odpowiadać i kochać?”²¹.

Z kolei również ujęcie tajemnicy Trójcy Świętej przez W. Kasperego nie jest wolne od pewnych niejednoznaczności, wynikających z mieszania ze sobą różnych tradycji trynitologicznych²². Niemniej cokolwiek mówić o jego koncepcji, dwie rzeczy są klarowne: po pierwsze – jego trynitologii daleko do

¹⁹ A. Czaja, *Credo in Spiritum Sanctum*, s. 72.

²⁰ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 170.

²¹ A. Czaja, *Credo in Spiritum Sanctum*, s. 74.

²² Por. *ibidem*, s. 81–85.

ujmowania komunii/jedności jako komunii/jedności wewnątrzpodmiotowej, jak w koncepcji Ratzingera. Po drugie zaś – jasna jest podstawowa intencja trynitologii Kaspera: widzi on jedność Boga jako komunię Osób. Trynitarna *unitas* to *communio*! W książce *Bóg Jezusa Chrystusa* pisze: „Jedność Boga określana jest tu [w Nowym Testamencie] jako wspólnota Ojca, Syna i Ducha Świętego, jako jedność w miłości”²³. Oznacza to, że „Osoby Boskie nie tylko są w dialogu [jak jest w przypadku ludzi], One są dialogiem. Ojciec jest czystym samowypowiedzeniem się i przemówieniem do swojego Syna, jako swojego słowa; Syn jest czystym słuchaniem i posłuszeństwem wobec swojego Ojca i tym samym czystym spełnieniem swojego posłannictwa; Duch Święty jest czystym przyjęciem, czystym darem”. Wynika z tego m.in., że „w Bogu i pomiędzy Boskimi osobami nie mimo, lecz ze względu na ich nieskończenie większą [niż w przypadku ludzi] jedność istnieje jednocześnie nieskończenie większa interrelacyjność i interpersonalność”²⁴.

W ujęciu kard. Kaspera, Bóg jest bytem dialogicznym, jest wiecznym dialogiem. Jego bycie sobą i współbycie są tożsame, ponieważ każda boska Osoba – jako subsystemacja jednej boskiej miłości – jest do pomyślenia tylko i jedynie w relacji do pozostałych. „W Bogu – pisze – bycie sobą i współbycie jest identyczne. Dlatego wspólnota w miłości w Bogu nie jest jak wspólnota pomiędzy ludźmi wspólnotą różnorodnych istot, lecz wspólnotą w jednej istocie”²⁵. Jedność i różnorodność w Trójcy są „jednoczesne”. W Bogu – w przeciwieństwie do rzeczywistości ludzkiej – istnieje *unitas-communio*. Trójca Święta, właśnie jako taka jedność-komunia, jedność w różnorodności, jest modelem jedności-komunii, jedności w różnorodności dla Kościoła. Trójca Święta „inspirowuje [...] porządek, w którym jedność powstaje przez to, że wszyscy pozwalają uczestniczyć we własnym i czynią to wspólnym. Jest to tak samo dalekie do kolektywistycznego komunizmu, jak i od indywidualistycznego liberalizmu. Albowiem *communio* nie znosi własnego bycia i własnych praw osoby [i Kościołów: powszechnego i lokalnego – J. M.], lecz wynosi to w podarowaniu własnego i przyjmowaniu drugiego ku wypełnieniu. *Communio* jest zatem wspólnotą osób [Kościołów: powszechnego i lokalnego – J. M.] i broni prymatu każdej jednorazowej osoby [Kościołów: powszechnego i lokalnego – J. M.]”²⁶.

Jaka jedność w różnorodności Kościoła

Porównując ze sobą trynitologie – i opierające się na nich eklezjologie – J. Ratzingera i W. Kaspera – widać, że istotna różnica między nimi polega na

²³ W. Kasper, *Bóg Jezusa Chrystusa*, przeł. J. Tyrwa, Wrocław 1996, s. 378.

²⁴ Ibidem, s. 359–360.

²⁵ Ibidem, s. 380.

²⁶ Ibidem, s. 380–381.

tym, że – według pierwszego – komuniam Osób Trójcy beczasowo ugruntowana jest na jedności Jej substancji, a to oznacza, że jedność warunkuje komunię/różnorodność. W ujęciu kard. Ratzingera jedność ma prymat nad wielością i różnorodnością. Tymczasem dla Kaspera jedność i komuniam – jedność i różnorodność – to dwie strony tego samego, co oznacza, że nie można mówić o priorytecie jedności nad wielością i różnorodnością.

Przy istnieniu tej zasadniczej różnicy, istotne jest jednak, powtórzmy, że koncepcja Ratzingera – akcentująca jedność – nie sprzeciwia się różnorodności w Kościele. I on, i Kasper mówią o „jedności w wielości” Kościoła. Dla Kaspera, przyjmującego, by tak powiedzieć, wzajemny ontologiczny „priorytet” Kościoła lokalnego i Kościoła powszechnego, jest oczywiste, że „jedność Kościoła nie oznacza jednolitości. Nie wyklucza bowiem wielości, lecz zawiera ją w sobie”²⁷. Ale też prawda ta jest oczywista dla Ratzingera, który – przykładowo – omawiając podstawowe idee *Communio notio*, podkreśla, że „jedność nie stanowi przeszkody dla wielości i różnorodności, wynikających z odmiennych posług, charyzmatów i różnych form apostołatu”²⁸. Tak więc – z jednej strony – można przyjmować prymat jedności nad różnorodnością, a – z drugiej – utrzymywać zasadność istnienia w Kościele różnorodności.

Stanowiska Waltera Kaspera i Josepha Ratzingera – pisze A. Czaja – „nie podważają specyfiki katolickiego rozumienia i mieszczą się w granicach ortodoksji”, nie należy ich antagonizować i więcej – przy wszystkich różnicach „można je uznać za komplementarne”²⁹. Chociaż ostatecznie stwierdzenie o komplementarności zdaje się być na wyrost, z powodu niejakiego niedoceniańa różnic występujących między koncepcjami Ratzingera i Kaspera, to jednak nie ulega wątpliwości, że prezentowane przez nich odmienne modele „jedności w różnorodności” Trójcy Świętej i opierające się na nich modele „jedności w różnorodności” Kościoła są teologicznie uprawnione. Tajemnica Trójcy Świętej i, co za tym nieuchronnie idzie, Kościoła nie dają się wyczerpać w jednobrzmiących formułach. Niemniej proponowane przez Kaspera i Ratzingera modele są propozycjami na różne etapy historii Kościoła i świata, w jakim pełni on swoją misję.

Różne uprawnione (!) modele „jedności w różnorodności” w Trójcy Świętej prowadzą do różnych – również uprawnionych (!) – modeli „jedności w różnorodności” w Kościele. Tym samym stajemy przed zasadniczym pytaniem: co ma decydować o wyborze przez Kościół takiego a nie innego modelu

²⁷ W. Kasper, *Relacja między Kościołem powszechnym a Kościołem lokalnym*, s. 34.

²⁸ J. Ratzinger, *Kościół jako wspólnota. Przemówienie kard. Josepha Ratzingera*, L'Osservatore Romano (edycja polska) 10 (1992), s. 43 (por. *Communio notio*, nr 15–16).

²⁹ A. Czaja, *Credo in Spiritum Sanctum*, s. 261. Podobnie zdaje się widzieć to kard. A. Dulles, *Universal versus Particular Church: Who Is Right?*.

„jedności w różnorodności” na konkretnym etapie dziejów? Wiele światła mogą wnieść tu dalsze badania trynitologiczne w aspekcie dynamicznego rozumienia jedności w Trójcy Świętej. Zasadnicze znaczenie przypada też badaniom nad analogią między perychoretyczną relacją między osobami Trójcy Świętej a perychoretyczną relacją między Kościołem powszechnym i Kościołami lokalnymi. Współcześnie podkreśla się także konieczność dowartościowania pneumatologii w eklezjologii, który to aspekt w debacie „Kasper versus Ratzinger” wydaje się najbardziej zaniedbany.

Tak więc poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, co ma decydować o wyborze przez Kościół na konkretnym etapie jego historii takiego a nie innego modelu „jedności w różnorodności”, domaga się głębszego spojrzenia na Kościół z perspektywy „jedności w różnorodności” trynitarniej i pneumatologicznej oraz perychoretycznego modelu trynitologicznego. Niemniej jednak na tej drodze można ustalić „jedynie” formalne zasady rządzące „jednością w różnorodności” Kościoła/Kościółów. Trójca Święta jest modelem Kościoła, ale modelem formalnym i jako taka jest w stanie powiedzieć nam, że Kościół z istoty rzeczy jest – i ma być – „jednością w różnorodności”, może wyznaczać nam formalne granice i być kryterium dynamiczności „jedności w wielości”, ale zbyt wiele oczekuje się od modelu trynitarnego, jeśli w życiu Trójcy Świętej poszukuje się konkretnych rozwiązań dla konkretnego urzeczywistnienia się Kościoła w historii, dla jego konkretnych struktur i form realizacji „jedności w różnorodności”³⁰.

Różne aspekty trynitologiczne, perychoretyczne i pneumatologiczne mogą bardziej lub mniej akcentować inną „intensywność” jedności czy różnorodności, ale nie da się ich w pełni przełożyć na konkretne struktury Kościoła w historii. Pomocą w odpowiedzi na to pytanie musi być... sama historia, czyli konkretne doświadczenie i życie Kościoła w konkretnym momencie dziejów w konkretnym obszarze kulturowym.

Cokolwiek mówić o stosunku Kaspera i Ratzingera do współczesnych dziejów Kościoła i historyczno-kulturowych uwarunkowań, w jakich pełni on swoją misję, jedno jest pewne: dzisiaj w oficjalnym nauczaniu o Kościele preferowane jest stanowisko „uniwersalistyczne”, symbolicznie utożsamiane z kard. Josephem Ratzingerem, ale też coraz głośniej o swoje prawa dopomina się – ustami kard. Waltera Kaspera – stanowisko „uniwersalistyczno-partykularystyczne”, które stara się o równowagę między Kościołem powszechnym i Kościołami lokalnymi.

³⁰ Ma rację M. Volf, kiedy stwierdza, że relacje między Osobami Trójcy Świętej mogą kształtować eklezjalną duchowość, ale nie eklezjalne struktury (*Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie*, Mainz–Neukirchen–Vluyt 1996, s. 67; por. N.A. Jesson, *Where two or three are gathered. M. Volf Free Church Ecclesiology*, <www.ecumenism.net/archive/jesson_volf.pdf>).

Wydaje się, że kierunek symbolicznie utożsamiany z kard. Walterem Kasperem bardziej wychodzi naprzeciw przełomowi, jaki w historii Kościoła dokonał się wraz z Soborem Watykańskim II. Współcześnie – pisał Johannes B. Metz – „Kościół katolicki przeżywa przełom najgłębszy [...] od czasów Kościoła pierwotnego. [...] Po stosunkowo krótkim okresie judeochrześcijańskim, który dał podwaliny jego [Kościoła] tożsamości historycznej i teologicznej, [Kościół] poddany został przez okres blisko dwóch tysięcy lat wpływowi względnie jednorodnego kulturowo obszaru Europy Zachodniej. [...] [Od Soboru] Kościół mniej lub bardziej zjednoczony, o kulturze monocentrycznej, a więc kulturze właściwej Europie (i Ameryce Północnej), jest w trakcie przekształcania się w Kościół powszechny o różnorodnych korzeniach kulturowych i, w tym sensie, o kulturze policentrycznej”³¹.

W 2002 r., już po wyciszeniu „debaty kardynałów”, kard. W. Kasper kolejny raz stwierdził, że teza o czasowo-ontologicznej uprzedności Kościoła powszechnego wobec Kościołów lokalnych zakłóca właściwą równowagę między nimi. W tej materii – jego zdaniem – rozwiązanie jest kwestią przyszłości i „osiągnięcia nowego konsensusu”³². Konsensusu tego wciąż nie wiadać, a synody biskupów ostatniej dekady wyraźnie wskazują³³, że jest to zasadnicza sprawa dla przyszłości Kościoła i losów Dobrej Nowiny Jezusa Chrystusa w świecie.

ECCLESIA „IN” ET „EX” ECLESII. DIE THEOLOGISCHE DEBATTE
ZWISCHEN WALTER KASPER UND JOSEPH RATZINGER
UM DAS VERHÄLTNIS ZWISCHEN UNIVERSALKIRCHE
UND ORTSKIRCHE
(ZUSAMMENFASSUNG)

Der Artikel präsentiert eine der wichtigsten und am breitesten kommentierten theologisch-ekklesiologischen Auseinandersetzungen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Sie wurde zwischen den Kardinalen Walter Kasper und Joseph Ratzinger geführt und bezog sich auf das

³¹ J.B. Metz, *Jedność i wielość. Problemy i perspektywy inkulturacji*, przeł. D. Zańko, Znak 9 (1994), s. 4. Podobną ocenę Vaticanum II prezentują np. tacy teologowie, jak: K. Rahner, *Ku fundamentalnej interpretacji teologicznej Vaticanum II*, przeł. A. Polkowski, *Życie i Myśl* 12 (1980), s. 55–66; A. Pieris, *Vatican II: A „Crisigenic” Council with an Unwritten Agenda*, *East Easian Pastoral Review* 1–2 (2005) – <<http://eapi.admu.edu.ph/eapr005/pieris2.htm>>; W. Bühlmann, *The Church of the Future: A Model for the Year 2001*, Maryknoll 1986. Por. J. Majewski, *Vaticanum II – przełom, ale jaki? W czterdziestą rocznicę zakończenia soborowych obrad*, w: *Instaurare omnia in Christo. O zbawieniu, teologii, dialogu i nadziei – Profesorowi Wacławowi Hryniewiczowi OMI w 70. rocznicę urodzin*, pod red. P. Kątyki, Lublin 2006, s. 153–164.

³² W. Kasper, *That All May Be One* – <<http://www.uscatholic.org/2002/10/featc0210.htm>>.

³³ Zob. J. Majewski, *Spór o rozumienie Kościoła*, s. 179–230.

Verhältnis zwischen der Gesamtkirche (Universalkirche) und den Lokalkirchen (Partikularkirchen). Die Debatte berührt einen der wichtigsten, vom Zweiten Vaticanum ererbten Aspekte des fundamentalen Problems der Ekklesiologie an der Schwelle der Jahrtausendwende: wie soll theoretisch und praktisch der für die Verwirklichung der Kirche fundamentale Grundsatz der „Einheit in Vielfalt“, die Einheit der Universalkirche in der Vielfalt der Partikularkirchen realisiert werden. Kardinal Ratzinger hat sich für den universalen Standpunkt ausgesprochen, indem er das Primat der Universalkirche über die Lokalkirchen, der Einheit über die Vielfalt, der Unterordnung der Lokalkirchen unter die Universalkirche betont. Kardinal Kasper hat ihm den Versuch der Restauration des vorkonziliaren Zentralismus vorgeworfen. Er hat die berechnete Autonomie der Lokalkirchen verteidigt, indem er den universalistisch-partikularistischen Standpunkt vertrat, der das komplementäre Gleichgewicht zwischen der Universalkirche und den Lokalkirchen betont. In der Relation zwischen ihnen darf man von keinem Primat sprechen, keine Seite ordnet sich der anderen unter, die Einheit und die Vielfalt sind ebenso wichtig. Der wichtigste Gegenstand der Auseinandersetzung war die – von Ratzinger verteidigte, von Kasper kritisierte – These vom historischen und ontologischen Vorrang der Universalkirche vor den Lokalkirchen. Der Verfasser des Artikels ist der Meinung, dass der Dissens zwischen den Standpunkten von Kasper und Ratzinger auf Differenzen in ihren trinitologischen Ansichten zurückgeht.

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

FORUM TEOLOGICZNE VIII, 2007
PL ISSN 1641–1196

Ks. ANDRZEJ MICHALIK
Tarnów

„CZERPIĄC Z GŁĘBI SWEJ WIARY”. KARDYNAŁA JOSEPHA RATZINGERA SPOJRZENIE NA JUDAIZM

Słowa kluczowe: historia religii, historia zbawienia, plan Boży, judaizm, chrześcijaństwo, przy-
mierze, krzyż, naród żydowski.
Schlüsselworte: Religionsgeschichte, Heilsgeschichte, göttlicher Plan, Judaismus, Christentum,
Bund, Kreuz, jüdische Nation.

W teologicznej debacie przełomu tysiącleci ważne miejsce zajmuje problematyka religii. Żywe zainteresowanie i dyskusję wzbudza pluralistyczna teologia religii oraz problem wartości zbawczej religii niechrześcijańskich. Ta debata wpisuje się w toczący się na różnych płaszczyznach spór o religie, w którym dochodzą do głosu, ogólnie ujmując, dwie tendencje: odrzucająca lub afirmująca. Różne są motywy, dla których odrzuca się bądź przyjmuje religię¹.

Jednym z najwybitniejszych uczestników wspomnianej teologicznej debaty i kulturowego sporu o religie jest Joseph Ratzinger. Obecny Papież włączył się do tej debaty licznymi interwencjami zebranych w dwóch stosunkowo niedawno opublikowanych pracach: *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund* (1998) oraz *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen* (2003)². Nie miejsce tu na rozważanie podejmowanych przez

¹ Dobre wprowadzenie do toczących się dyskusji zob. H. Bürkle, *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Problem różnych religii*, tłum. M.E. Kowalska, Poznań 1998; J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, Kraków 2003; K. Kościelniak ks., *Chrześcijaństwo w spotkaniu z religiami świata*, Kraków 2002; I.S. Ledwoń, „... i nie ma w żadnym innym zbawienia”. *Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2006; G. Odasso, *Biblia i religie. Biblijne perspektywy teologii religii*, tłum. S. Obirek, Kraków 2005; *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, pod red. H. Zimonia, Lublin 2000; H. Waldenfels SJ, *Chrystus a religie*, tłum. B. Drag, Kraków 2004; S. Wszolek, *Wprowadzenie do filozofii religii*, Kraków 2004.

² Wydanie polskie: *Wielość religii i jedno Przymierze*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2004 (wcześniej publikowana pod niezbyt trafnym tytułem *Granice dialogu*, Kraków 1999) oraz *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowska, Kielce 2004.

Josepha Ratzingera w tym kontekście problemów czy stawianych pytań oraz wypracowanych przez niego odpowiedzi. Naszym celem jest próba ukazania spojrzenia J. Ratzingera na judaizm.

1. Wyzwanie wielości religii i próba jej uporządkowania

Joseph Ratzinger zdecydowanie sprzeciwia się tendencji traktowania wszystkich religii jako jednostek tego samego gatunku³. Niezaprzeczalnym faktem jest wielość, ale i różnorodność religii. Zróżnicowanie religii uwidacznia się zwłaszcza w kwestii pojmowania Boga i w koncepcji zbawienia człowieka. Na przykład religia starożytnego Rzymu miała charakter państwowego kultu zupełnie oderwanego od pytania o prawdę rzeczywistości, a religie dalekiego Wschodu nie pytają o zbawienie człowieka (często nie pytają też o Boga), ale o to, na jakiej drodze następuje wyzwolenie człowieka z więzów życia w tym świecie. Twierdzenie więc, że we wszystkich religiach chodzi o relację do Boga lub o zbawienie człowieka jest nieuzasadnione.

Według J. Ratzingera historia religii ukazuje istnienie trzech wzajemnie do siebie nieredukowalnych postaci religii, które pojawiają się w momencie wyjścia z mitu stojącego u podstaw tzw. religii mitycznych. Jest nim albo wyjście w kierunku mistyki tożsamości, której istotną cechą jest bezkształtne doświadczenie mistyczne prowadzące do roztopienia „ja” we wszechjedni, albo w kierunku osobowego rozumienia Boga, który działa w historii człowieka, a człowiek to działanie odbiera jako wezwanie Boże, mające prowadzić do zjednoczenia w miłości z Bogiem, które nie znosi różnicy między „ja” człowieka i „Ty” Boga. Jest jeszcze trzecie wyjście zapoczątkowane już w starożytnej Grecji, gdzie na pierwsze miejsce wysuwa się Absolut, do którego dochodzi się nie poprzez religie, lecz przez filozoficzną refleksję, a kontynuowane przez oświecenie, które łączy się z zewnątrz z historią religii, ponieważ pragnie jej zakończenia⁴. Dwie pierwsze, nazywane przez Ratzingera także „wielkimi drogami religijnymi”⁵, to droga nieosobowego rozumienia bóstwa i droga osobowego rozumienia Boga, których wyrazem są odpowiednio: mistyka tożsamości i mistyka osobowej miłości.

To pierwsze rozróżnienie religii prowadzi do odkrycia-stwierdzenia pierwszej podstawy pokrewieństwa judaizmu i chrześcijaństwa. Religia Izraela

³ Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 14–46. Tendencja ta została zapoczątkowana przez oświeceniowych encyklopedystów, którzy chrześcijaństwo nazywane dotychczas „drogą”, zaliczyli do wspólnego zbioru „religii”.

⁴ Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 24n. 38; por. także: A. Nichols, *Mysł Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tłum. D. Chabrajska, Kraków 2005, s. 384–390. Według Ratzingera decydujące znaczenie dla przyszłości religii będzie miał stosunek do tej trzeciej drogi.

⁵ Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 32.

i chrześcijaństwo znajdują się zdecydowanie po tej samej stronie. Dla jednej i dla drugiej decydujące znaczenie mają bowiem nie własne przeżycia religijne, lecz wzywający człowieka w jego historycznym bytowaniu głos Boży. Prowadzi to człowieka do bycia, egzystencji „przed” Bogiem, „wobec” Boga i „z” Bogiem⁶.

2. Jedno Przymierze i jedna historia zbawienia

Fenomenologiczne analizy historii religii doprowadziły J. Ratzingera do jeszcze jednego ważnego wniosku. Stwierdza on, że religie oddziałują na siebie oraz że historia religii jest częścią „jednej jedynej historii, która różnymi drogami zmierza ku Bogu”⁷. Te ogólne obserwacje prowadzą J. Ratzingera do konstatacji, że mimo wielości religii jest tylko jedno Przymierze Boga z ludźmi, które trwa w tradycji religijnej judeochrześcijańskiej⁸.

Pojawia się w tym miejscu wiele pytań. Dlaczego jedno Przymierze, skoro w samych dziejach Izraela mówi się o kilku? Jak do tych starotestamentalnych przymierzy ma się Nowe Przymierze, o którym mówi Jezus podczas Ostatniej Wieczerzy? Czy to jest inne przymierze? Czy wobec tego Stare Przymierze się wyczerpało, a Stary Testament powinien przejść w Nowy? Czy to znaczy, że Izraelici powinni stać się chrześcijanami? Czy trwanie po Chrystusie przy Starym Przymierzu jest słuszną drogą? Czy Izrael ma jeszcze jakąś misję do spełnienia? Trzeba je będzie sukcesywnie podjąć.

Jaka jest więc relacja judaizmu i chrześcijaństwa w tym jednym Przymierzu? J. Ratzinger nie boi się stawiać w tej delikatnej kwestii trudnych pytań. Tylko bowiem uczciwie stawiane pytania i cierpliwe szukanie odpowiedzi przybliży do jej rozjaśnienia. Zaczniemy więc po kolei. Co z taką liczbą przymierzy? Ratzinger zauważa, że jedno przechodzi w drugie.

U podstaw przymierza Boga z ludźmi znajduje się dar – stwórczy akt miłości Boga. W konsekwencji Bóg nic nie otrzymuje od człowieka, lecz daje, ofiaruje mu drogę życia w darze swojego Prawa⁹. Historia biblijna mówi o „starym” (lub „pierwszym”) i „nowym” (nazywanym także „wiecznym”) przymierzu. W Drugim Liście do Koryntian św. Paweł przeciwstawia przymierze zapoczątkowane przez Chrystusa, przymierzu Mojżeszowemu. Ale Paweł wie również, że liczne starotestamentalne przymierza (z Abrahamem, Jakubem, na Synaju, z Dawidem) są rozwinięciem jednego przymierza, pierwszego przymierza zawartego z Abrahamem. A wszystkie z kolei zmierzają ku jedne-

⁶ Por. *ibidem*, s. 36.

⁷ *Ibidem*, s. 37.

⁸ Por. *ibidem*, s. 39–72.

⁹ Por. J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*, s. 43n.

mu, zapowiedzianemu przez Boga, nowemu przymierzu (por. Jer 31, 31–33; 32, 40; Ez 16, 60; 34, 25; 37, 26). J. Ratzinger wyciąga więc wniosek, że nie ma wielu przymierzy, ale każde następne wpisuje się w przymierze z Abrahamem, na nowy sposób go wzmacniając. W ten sposób zostaje zniesione przeciwstawienie „starego” i „nowego” Przymierza i podkreślona zostaje „pełna napięć jedność całej historii, w której w wielu przymierzach urzeczywistnia się jedno Przymierze”¹⁰.

J. Ratzinger wyprowadza stąd jeszcze jeden bardzo ważny (i odważny) wniosek: „Jeśli tak właśnie jest, wówczas w żadnym razie nie można przeciwstawiać sobie Starego i Nowego Testamentu jako dwu odmiennych religii, gdyż istnieje tylko j e d n a wola Boża wobec ludzi, tylko j e d n o działanie w historii Boga wobec ludzi, które dokonuje się w sposób oczywisty w różnych, częściowo odmiennych, lecz w rzeczywistości powiązanych ze sobą Bożych interwencjach”¹¹. Jak J. Ratzinger rozwija tę myśl? Jest świadomy trudności i delikatności tematu, stajemy tutaj bowiem wobec głęboko zakorzenionych żydowskich i chrześcijańskich przyzwyczajęń myślowych¹². Dlatego po przeanalizowaniu treści Nowego Przymierza zawartego podczas Ostatniej Wieczerzy, stawia pytanie: „Jak poszczególne przymierza odnoszą się do siebie nawzajem, a zwłaszcza, jak Nowe Przymierze odnosi się do przymierzy, które odnajdujemy w Biblii Izraela?”¹³.

Analizując akt zawarcia Nowego Przymierza podczas Ostatniej Wieczerzy, J. Ratzinger wskazuje na głębokie znaczeniowe i symboliczne związki tego Nowego Przymierza z wcześniejszymi, zwłaszcza tym z Synaju. Przymierze z Wieczernika rozumie w tym kontekście „jako zawarcie przymierza i przedłużenie przymierza z Synaju, które nie zostaje odrzucone, lecz odnowione”¹⁴. W nawiązaniu do corocznego liturgicznego odnawiania przymierza synajskiego, Ostatnia Wieczerza jawi się jako dokonane ponownie odnowienie przymierza, w którym „to, co dotąd było dokonywane regularnie w rytuale,

¹⁰ Ibidem, s. 51.

¹¹ Ibidem, s. 51 n (podkreślenia w tekście: J.R.). Podobną myśl J. Ratzinger wyraża także w publikacji *Bóg i świat*. Czytamy tam: „W porównaniu z religią Izraela chrześcijaństwo nie jest przecież jakąś inną religią, lecz Starym Testamentem, który czytamy poprzez Chrystusa” (J. Ratzinger kard., *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 136). Na głęboki, przekraczający relację pochodzenia, czy pokrewieństwa, związek religii Izraela i chrześcijaństwa wskazywał także Jan Paweł II. W przemówieniu wygłoszonym w Synagodze w Rzymie Jan Paweł II powiedział, że „religia żydowska nie jest dla naszej religii rzeczywistością zewnętrzną, lecz czymś wewnętrznym” (Jan Paweł II, *Przemówienie w Synagodze Większej, Rzym 13 IV 1986, nr 4*, w: Jan Paweł II, *Dlaczego dialog z judaizmem? Wybór tekstów*, oprac. M. Garbel, Kraków 1993, s. 102 n).

¹² Por. J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*, s. 53.

¹³ Ibidem, s. 61.

¹⁴ Ibidem, s. 58.

teraz dzięki mocy Jezusa zyskuje nieprzewidywalną wcześniej głębię i intensywność”¹⁵.

Pomimo więc wielości przymierzy i chrześcijańskiej skłonności do przeciwstawiania – za św. Pawłem – przymierza nowotestamentalnego przymierzu synajskiemu, trzeba zauważyć – stwierdza J. Ratzinger – „wewnętrzną jedność dziejów Boga i ludzi, tak jak przedstawiają się one w całej Biblii Starego i Nowego Testamentu”¹⁶. Nie jest bowiem tak, że przymierza Starego Testamentu mają charakter ograniczony i prawny, a Nowe Przymierze ma charakter uniwersalny i duchowy. Głębsza analiza pierwszego przymierza, przymierza, które stoi u podstaw wszystkich następnych, czyli przymierza z Abrahamem również ukazuje jego uniwersalny, duchowy charakter. A chociaż przymierze na Synaju – z racji tego, że miało dać podstawy porządku prawnego i kultowego dla narodu wybranego – ma charakter ograniczony, to jednak i ono ma charakter łaski, ponieważ dar Prawa jest konkretną postacią łaski¹⁷.

Chrześcijanie wierzą, że Jezus jest ostatecznym wypełnieniem Prawa i Przymierza. Więcej, On sam jest Torą, czyli Prawem. „To do Niego odnoszą się słowa: «Jego słuchajcie». W ten sposób «Prawo» zyskuje uniwersalność, staje się łaską, powołuje naród, który poprzez słuchanie i nawrócenie staje się ludem. W Torze, która jest samym Jezusem, nieprzemijająca treść tego, co wyryte było na kamiennych tablicach z Synaju, zostaje teraz wypisana na żywym cielem, a jest to podwójne przykazanie miłości, realizowane na wzór Jezusa (Flp 2,5). Naśladować Jezusa, iść za Nim, to urzeczywistniać Torę, która w Nim samą wypełniła się w sposób nieodwołalny”¹⁸.

„Jeśli tak właśnie jest” – tak sformułowanym warunkiem J. Ratzinger wprowadza przytoczony wyżej wniosek, do którego trzeba jeszcze raz powrócić. „Jeśli tak właśnie jest, wówczas w żadnym razie nie można przeciwstawić sobie Starego i Nowego Testamentu jako dwu odmiennych religii, gdyż istnieje tylko j e d n a wola Boża wobec ludzi, tylko j e d n o działanie w historii Boga wobec ludzi, które dokonuje się w sposób oczywisty w różnych, częściowo odmiennych, lecz w rzeczywistości powiązanych ze sobą Bożych interwencjach”¹⁹. Uświadomienie sobie przez Żydów i chrześcijan tej jednej woli Bożej i jednego Bożego działania może ich z jednej strony na pewno przybliżyć do siebie, ale z drugiej strony świadomość dwóch tak różnych historii i religijnych tradycji nakazuje widzieć jeszcze długą drogę, którą obie strony mają do przebycia. Jeśli bowiem jedno Przymierze i jedna religia, to co z judaizmem po Chrystusie?

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem, s. 63.

¹⁷ Por. ibidem, s. 63–65.

¹⁸ Ibidem, s. 66.

¹⁹ Ibidem, s. 51n.

Pojawia się więc nieuniknione pytanie: Na ile życie, które trzyma się Starego Przymierza i nie otwiera się na Nowe Przymierze, pochodzące od Chrystusa, jest słuszną drogą? W odpowiedzi J. Ratzinger najpierw stwierdza, że Stary Testament powinien przejść w Nowy, a „starotestamentalne opowieści i teksty są początkiem, który czeka na dalszy ciąg”²⁰. Ale zaraz też dodaje, że z tym naszym przekonaniem łączy się inne, mianowicie, że „Izrael także dziś ma swą szczególną misję. Wprawdzie czekamy chwili, gdy również Izrael afirmatywnie odniesie się do Chrystusa, ale wiemy też, że w historycznym czasie Izrael, właśnie zatrzymując się na progu, ma szczególną misję, ważną dla całego świata. O tyle też lud Izraela w szczególny sposób trwa w planach Bożych”²¹. I przypomina wybór Boży, który sprawia, że „Żydzi pozostają w szczególnym związku z Bogiem i że Bóg nigdy ich nie opuścił”²². Stare Przymierze bowiem się nie wyczerpało, bo Żydzi nadal w nim żyją i nadal karmią się wielkim bogactwem duchowym Starego Testamentu²³. Starotestamentalny etap „nie został odłożony na bok jako coś zużytego: mamy tu drogę, która prowadziła do celu i która jest wciąż obecna w tym docelowym punkcie. Bez niej nie moglibyśmy dotrzeć do celu”²⁴. Jednak ich zatrzymanie się na progu Nowego Przymierza stwarza głęboki i poważny paradoks. „«Nie» wobec Chrystusa wprowadza Izraelitów w sytuację konfliktu z późniejszymi działaniami Boga, a jednocześnie Izraelici mogą być pewni wierności Boga”²⁵. Czy wobec tego Żydów trzeba nawracać? „Rzecz jasna, nie możemy im narzucać Chrystusa. Musimy podzielać cierpliwość Boga. Musimy też starać się żyć naszą wspólnotą z Chrystusem w taki sposób, by nie zwracała się ona już przeciw Żydom, by nie była dla nich nie do przyjęcia, by umożliwiała im dojście do Niego”²⁶.

Judaizm i chrześcijaństwo trzeba więc rozumieć jako dwa etapy tej samej drogi. W jakiej dziś relacji te etapy pozostają do siebie? Czy jest to tylko relacja, którą określamy terminami „przygotowanie” i „wypełnienie”? Sprowadzenie wzajemnych stosunków tylko do takiej kategorii jest redukcją, która nie otwiera zbyt wielu możliwości wzajemnego zbliżenia. Dlatego J. Ratzinger wydobywa pewne elementy, które mogą stać się znakami zbliżenia. Wiadomo, że Żydów i chrześcijan dzieli wiele. Zobaczmy to na dwóch przykładach. Dzieli nas odmienna interpretacja Pisma Świętego i stosunek do Jezusa

²⁰ J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 136.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem, s. 135.

²³ Por. ibidem, s. 178.

²⁴ Ibidem, s. 179.

²⁵ Ibidem, s. 137.

²⁶ Ibidem.

z Nazaretu. Obydwie rzeczywistości mogą być – i niestety były w przeszłości – przyczyną konfliktu. Ale konflikt wcale nie jest wpisany w samą istotę wzajemnych relacji judaizmu i chrześcijaństwa. Nie konflikt, lecz przyjęcie paradoksu tego, co dzieli i zarazem łączy, otwiera nowe perspektywy. Rzeczywiście różnimy się w interpretacji Biblii, ale przecież fakt, że Święta Księga Żydów, Stary Testament jest częścią chrześcijańskiej Biblii „zapewnia głębokie pokrewieństwo chrześcijaństwa i judaizmu”²⁷. Podobnie z osobą Jezusa. Nic tak nie dzieli Żydów i chrześcijan jak interpretacja Jego osoby i posłannictwa. Ale też nic nas tak nie łączy. Jezus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, jak wierzymy, był synem Abrahama, synem Dawida, był Żydem. „Nie możemy zatem – konkluduje Ratzinger – ukrywać przeciwieństw. [...] Ale musimy się nauczyć znajdować ponad nimi miłość i pokój”²⁸.

W referacie wygłoszonym na posiedzeniu Académie des Sciences Morales et Politiques w Paryżu zatytułowanym „Dialog religijny a stosunki żydowsko-chrześcijańskie”, J. Ratzinger w sposób systematyczny podejmuje zagadnienie tego, co łączy i tego, co dzieli Żydów i chrześcijan²⁹. Najpierw zwraca uwagę na to, że chociaż dzieli nas wiara w Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego i Odkupiciela, to właśnie dzięki Jezusowi Bóg Izraela stał się Bogiem narodów świata, a Biblia Izraela stała się Biblią ludzi, którzy nie są Żydami³⁰. „Dzięki Niemu – stwierdza J. Ratzinger – faktycznie wypełniła się obietnica, że narody modlić się będą do Boga Izraela jako do Boga jedyne go [...] (por. Iz 2,2)”³¹. Następnie zaprasza Żydów, którzy nie mogą uznać w Jezusie Syna Bożego, jak to czynią chrześcijanie, do rozpoznania w Nim „Sługi Bożego, który zanosí narodom światło swego Boga”³². Ze swej strony chrześcijanie, poddając się rozporządzeniu Boga, muszą uznać i przyjąć własną szczególną misję Izraela „w czasie pogan”³³. Jednych i drugich powinna ożywiać łącząca nas także świadomość skierowania ku przyszłości, z której przyjdzie oczekiwany przez jednych i drugich Mesjasz. Znajdujemy się więc „na wspólnej drodze ku Temu, który nadchodzi”³⁴.

²⁷ J. Ratzinger kard., *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z Kardynałem rozmawia Peter Seewald*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1997, s. 212.

²⁸ Ibidem, s. 213 n.

²⁹ Por. J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*, s. 87–110; zwłaszcza s. 105–109.

³⁰ Podobną myśl wyrażają autorzy deklaracji „Dabru emet”, która jest wyrazem żydowskiego stosunku do chrześcijaństwa i chrześcijan (por. *Deklaracja „Dabru emet”*, Wiadomości KAI (20 V 2001), s. 10).

³¹ J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*, s. 106.

³² Ibidem.

³³ Por. ibidem.

³⁴ Ibidem, s. 109.

3. Do Chrystusa przez Jerozolimę i do Jerozolimy „końca czasów” (por. Iz 2, 2) przez Chrystusa

Problematykę pojednania Żydów i chrześcijan oraz zagadnienie możliwości zaakceptowania przez chrześcijan dziejowej misji judaizmu J. Ratzinger podejmuje także w referacie wygłoszonym z okazji wielkiego żydowsko-chrześcijańskiego spotkania, które na początku 1994 r. odbyło się w Jerozolimie. Wzajemną relację Izraela, Kościoła i świata, J. Ratzinger przedstawia na podstawie Katechizmu Kościoła Katolickiego³⁵.

Obraz Mędrców ze Wschodu (por. Mt 2,1-12), którzy w Izraelu, w Jerozolimie, szukają tego, kto ma być królem narodów, jest obrazem drogi, jaką muszą odbyć poganie. Tylko wtedy odkryją i spotkają oni Jezusa, gdy zwrócą się do Żydów i przyjmą od nich obietnicę mesjańską (por. KKK 528). Wraz z przyjściem Jezusa zaczynają się realizować uniwersalistyczne zapowiedzi Pisma, że wszystkie narody zostaną włączone do wspólnej historii Abrahama i będą wielbić Boga Izraela. Jego misją bowiem jest pojednanie i zjednoczenie Żydów i pogan. Dzięki Niemu poganie stają się uczestnikami obietnic danych Izraelowi³⁶.

Chociaż do istoty misji Jezusa należy pojednanie, to jednak Jego interpretacja Prawa i stosunek do podstawowych instytucji Izraela wywołał konflikt, który zakończył się krzyżem. Czy możliwe jest dzisiaj uwolnienie się od utrwalonego przez tradycję Żydów i chrześcijan powierzchowno-polemicznego spojrzenia na ten spór? Jeśli tak, to nie inaczej jak na drodze podjętej na nowo, pogłębionej refleksji. J. Ratzinger czyni to w dwóch etapach. Najpierw ukazuje stosunek Jezusa do Prawa, które przez Niego nie zostaje zniesione, lecz „wypełnione”. Następnie przedstawia Jezusową interpretację Prawa, która od nieuniknionego konfliktu prowadzi do zaskakującego pojednania.

Jezus, podobnie jak inni gorliwi i pobożni Izraelici jest wierny Prawu, wypełniając je nie tylko co do litery, ale także co do ducha (por. KKK 579). Głoszone przez Niego Prawo ewangeliczne wypełnia przykazania Prawa. Nie tylko nie umniejsza i nie znosi przepisów moralnych Starego Prawa, ale wydobywa Jego ukryte możliwości, prowadząc je do właściwej mu pełni (por. KKK 1968). Dlatego należy pamiętać o głębokiej jedności orędzia Jezusa i orędzia z Synaju³⁷.

Jezusowa interpretacja Prawa wywołała jednak konflikt. Czy więc ukazana wyżej jedność Prawa i Ewangelii nie jest niedopuszczalną próbą ich zharmonizowania? J. Ratzinger wraca najpierw jeszcze raz do ukazania wewnętr-

³⁵ Tekst referatu został później włączony przez kardynała do pracy pt. *Wielość religii i jedno Przymierze*, s. 9–37.

³⁶ Por. *ibidem*, s. 15–18.

³⁷ Por. *ibidem*, s. 19–25.

nej ciągłości i spójności Prawa i Ewangelii. Taki jest sam rdzeń tradycji katolickiej. Zewnętrznym skutkiem doprowadzenia Prawa do pełni jest porzucenie jego przepisów obrzędowych i prawnych (por. KKK 1968, 1972). Ale jak mogło do tego dojść, skoro Prawo ma być wypełnione co do joty? Skoro Dekalog „jako rdzeń uczynków Prawa wystarczająco jasno pokazuje, że cześć dla Boga i moralność, kult i etos, są w nim absolutnie nierozdzielne”³⁸. Stajemy tu wobec paradoksu, który J. Ratzinger rozwiązuje w sposób następujący. Wiara Izraela skierowana była ku uniwersalności, „jednakże Prawo, w którym się wyrażała, było partykularne i odniesione całkiem konkretnie do Izraela oraz jego historii. W takiej formie nie mogło ono stać się uniwersalne. W samym środku tego paradoksu znajduje się Jezus z Nazaretu, który sam jako Żyd żył zgodnie z nakazami prawa Izraela, lecz równocześnie świadomy był, że jest Pośrednikiem uniwersalności posłanym przez Boga”³⁹. J. Ratzinger kontynuuje: „Jezus dokonał otwarcia Prawa w sposób całkowicie teologiczny, będąc świadomy oraz roszcząc sobie prawo do tego, że w najściślejszej jedności z Bogiem Ojcem działa On jako Syn, obdarzony autorytetem samego Boga. Tylko sam Bóg mógł w tak fundamentalnie nowy sposób dokonywać interpretacji Prawa i ukazywać owo wyzwalające przemienienie i zachowanie Prawa jako jego faktycznie zamierzony sens. Jezusowa interpretacja Prawa tylko wówczas ma sens, gdy jest interpretacją dokonującą się z Bożego pełnomocnictwa, gdy to sam Bóg interpretuje siebie.

Zatarg pomiędzy Jezusem a żydowskimi autorytetami Jego czasów w ostatecznym rozrachunku nie sprowadza się do tego czy innego naruszenia Prawa, lecz do roszczenia Jezusa, że działa On *ex auctoritate divina*, a nawet sam jest ową *auctoritas*. «Ja i Ojciec jedno jesteśmy» (J 10,30)”⁴⁰.

Jezus jest posłuszny Ojcu, a najwyższe autorytety żydowskie chcą być posłuszne najważniejszemu przykazaniu Prawa: „Słuchaj Izraelu, Pan, jest naszym Bogiem – Pan jedynie” (por. Pwt 6,4). To musiało nieuchronnie doprowadzić do konfliktu, który skończył się na krzyżu. J. Ratzinger konkluduje: „W interpretowanej w ten sposób przez Katechizm teologii Nowego Testamentu krzyż nie może być zatem postrzegany jako dający się uniknąć wypadek bądź grzech Izraela, którym splamił się on na wieki w odróżnieniu od pogan, dla których stał się on odkupieniem. Zgodnie z Nowym Testamentem nie istnieją dwa skutki działania krzyża: potępienie i wybawienie, lecz istnieje tylko jeden jedyny skutek będący wybawieniem i pojednaniem”⁴¹. I dodaje, że Nowy Testament postrzega śmierć Jezusa jako dopełnienie ofiary, którą Abra-

³⁸ Ibidem, s. 28.

³⁹ Ibidem, s. 29.

⁴⁰ Ibidem, s. 29 n.

⁴¹ Ibidem, s. 31.

ham złożył ze swego syna Izaaka. „Oznacza to zatem, że wszelkie kultyczne przepisy Starego Testamentu zostały włączone w tę śmierć, są w niej obecne i doprowadzone zostały do swego najgłębszego znaczenia”⁴². „Zgodnie z wiarą chrześcijańską Jezus otwiera i wypełnia na krzyżu Prawo oraz przekazuje je poganom, którzy mogą teraz przyjąć je w jego całościowym wymiarze jako swoje własne i stać się w ten sposób dziećmi Abrahama”⁴³.

W ostatniej części referatu J. Ratzinger przedstawia kwestię odpowiedzialności Żydów i pogan za śmierć Jezusa na krzyżu. Powtarza w zasadzie nauczanie Katechizmu na ten temat, przypominając, że nie jest to zbiorowa wina Żydów, lecz że sprawcami męki Chrystusa byli wszyscy grzesznicy. Dodaje w tym miejscu interesującą, osobistą uwagę: „Już jako dziecku [...] wydawało mi się czymś niepojętym, że niektórzy ze śmierci Jezusa wywodzili konieczność potępienia Żydów, do mojej duszy przeniknęło bowiem rozpoznanie, które dawało mi dogłębne pocieszenie: krew Jezusa nie żąda odwetu, lecz nawołuje wszystkich do pojednania. To ona, jak ukazuje to List do Hebrajczyków, jest nieustającym Bożym Dniem Pojednania”⁴⁴.

Chrześcijaństwo w tych rozważaniach jawi się jako „zuniwersalizowana postać judaizmu”, a judaizm jako religia Przymierza otwarta na wszystkie narody⁴⁵. Mogło się to stać dlatego, że chrześcijaństwo jest syntezą wiary i rozumu, do której prowadziła cała historia zmagania Izraela – także w konfrontacji z innymi religiami – o właściwy obraz Boga oraz zbliżenie do myśli greckiej odkrywającej poza światem mitów jedno jedyne źródło i przyczynę całej rzeczywistości⁴⁶. Droga do Chrystusa rzeczywiście prowadzi przez Jerozolimę, ale i droga do zapowiadanej przez proroków Jerozolimy „końca czasów”, do której pielgrzymują narody (por. Iz 2, 2), wiedzie przez Chrystusa.

4. Kulturowe dopowiedzenie: antysemityzm, Holocaust i państwo Izrael

Szersze, kulturowe tło refleksji teologicznej J. Ratzingera prowadzi także do pytań o Holocaust i naród żydowski w jego państwowym istnieniu i nieistnieniu. J. Ratzinger przypomina najpierw mało znany fakt, że następnego dnia po Kryształowej Nocy doszło w Monachium do ataku na pałac arcybiskupa, pod hasłem: „Po Żydach, czas na przyjaciela Żydów”. „Holocaust – wyjaśnia Ratzinger – nie był dziełem chrześcijan i nie dokonał się w imię Chrystusa”⁴⁷.

⁴² Ibidem, s. 31 n.

⁴³ Ibidem, s. 32.

⁴⁴ Ibidem, s. 36.

⁴⁵ Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 123.

⁴⁶ Por. ibidem, s. 117–125; por. także: J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1994, s. 105–124.

⁴⁷ J. Ratzinger, *Sól ziemi*, s. 214.

Eksterminacja Żydów miała być wstępem do eksterminacji chrześcijan. „Hitlerowska zagłada Żydów miała jednoznacznie antychrześcijański charakter”⁴⁸. Ale przecież nie można zaprzeczyć, że „w jakimś stopniu grunt pod tę katastrofę przygotował chrześcijański antysemityzm”⁴⁹.

Stwierdzając fakt niezwykłego istnienia narodu żydowskiego, który mimo że przez dwa tysiące lat nie miał swego państwa, potrafił zachować także swoją religię i tożsamość, J. Ratzinger zauważa, że historia ludzkości wiąże się w tajemniczy sposób z historią tego narodu. „Naród żydowski jako pierwszy odbiorca obietnicy [...] niewątpliwie stoi w samym centrum dziejów świata. Można by uważać, że tak niewielki naród nie może mieć tak ogromnego znaczenia. Jak sądzę, we wszystkich czasach, również dziś, widać, że z narodem żydowskim wiąże się coś szczególnego i że wielkie decyzje w dziejach świata niemal zawsze pozostają z nim w jakimś związku”⁵⁰.

Zakończenie

Kard. J. Ratzinger nie tylko przytacza oficjalne nauczanie Kościoła na temat wzajemnych relacji judaizmu i chrześcijaństwa, ale je twórczo i niezwykle inspirująco rozwija. W jego myśli chrześcijaństwo odnajduje w judaizmie swoją prehistorię, a judaizm w chrześcijaństwie może odkryć swoje uniwersalistyczne spełnienie. J. Ratzinger ukazuje nie tylko ścisły związek, ale wręcz jedność tych dwóch religii. Jeden jest bowiem Boży plan dla całej ludzkości i jedno jest realizujące ten plan Przymierze. Dla wielu chrześcijan jest oczywiste, że bez odniesienia do wiary Izraela, do jego religijnej tradycji, nie można głębiej zrozumieć chrześcijaństwa. I odwrotnie, pogłębiając rozumienie chrześcijańskiej wiary, pogłębia się również rozumienie wartości judaizmu. Kard. J. Ratzinger zachęca: „Żydzi i chrześcijanie powinni zatem na drodze głębokiego, duchowego pojednania zaakceptować się wzajemnie i to nie dystansując się od swej wiary czy też wręcz się jej wyrzekając, lecz właśnie czerpiąc z samej jej głębi”⁵¹.

Z pewnością długa jeszcze droga przed nami. Refleksja J. Ratzingera – wielkiego myśliciela podziwianego nie tylko w kręgach chrześcijańskich, ale i żydowskich⁵² – jest niewątpliwie bardzo ważnym krokiem na tej drodze.

⁴⁸ Ibidem, s. 215.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem; por. także: J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 134 n.

⁵¹ J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*, s. 37. Do tych słów kardynała nawiązujemy w tytule tego artykułu.

⁵² Por. J. Neusner, *Dal pensiero storico a quello paradigmatico nel giudaismo rabbinico*, w: *Alla scuola della Verità. I settanta anni di Joseph Ratzinger*, pod red. J. Clemensa, A. Tarzia, Cinisello Balsamo 1997, s. 291

„AUS DER TIEFE DES GLAUBENS SCHÖPFEN“.
JOSEPH KARDINAL RATZINGERS SICHT DES JUDAISMUS
(ZUSAMMENFASSUNG)

Joseph Kardinal Ratzinger hatte viele Gelegenheiten, seine Meinung über den Judentum zu äußern. Seine Sicht ist durch zwei Aspekte gekennzeichnet. Er wird durch seinen christlichen Glauben inspiriert („schöpft aus der Tiefe des Glaubens“) und sieht das «Problem» in der breiten Perspektive der einen Religionsgeschichte und der einen Heilsgeschichte. Einer ist nämlich der Wille Gottes und sein Wirken an den Menschen in der Geschichte. Dieser Ausgangspunkt führt zum Versuch der Versöhnung, dessen, was – wie es scheint – schon endgültig entzweit ist und der Annäherung dessen, was voneinander in der sich lange entwickelten und oft durch gegenseitige Feindschaft gekennzeichneten Geschichte entfernt wurde. Der Kardinal unternimmt seinen Versuch nicht auf der existenzialen (wenngleich er daraus wichtige Schlussfolgerungen zieht), sondern auf der theologischen Ebene. Den Endpunkt seiner Überlegungen bildet das Kreuz und die vertiefte Interpretation des Christusereignisses. Joseph Kardinal Ratzinger zeigt, auf welche Weise das Kreuz nach dem Willen Gottes für alle, sowohl für die Juden als auch für die Heiden, zur Erlösung und Versöhnung wird und Christus, der, wie es scheint, am meisten entzweit, gleichzeitig Einer ist, der beide zueinander führt. Die Schlüsselbedeutung für die theologischen Schlussfolgerungen Ratzingers hat die bisherige Gegenüberstellung – ein wenig nach Paulus – des Alten und Neuen Bundes sowie die Betonung der Einheit des Bundes Gottes mit dem Menschen, der sich in aufeinander folgenden Entfaltungen realisiert. In den vielen Etappen wird der eine Bund sichtbar. Kardinal Joseph Ratzinger lädt ein, das Christentum als die universalisierte Version des Judentum und den Judentum als die für alle Völker offene Religion des Bundes zu sehen.

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

FORUM TEOLOGICZNE VIII, 2007
PL ISSN 1641–1196

ZDZISŁAWA KOBYLIŃSKA
Olsztyn

NOWA EWA NOWEJ ERY. WIZJA KOBIETY W NAUCZANIU JÓZEFA RATZINGERA NA TLE POSTMODERNIZMU

Słowa kluczowe: postmodernizm, feminizm, emancypacja, równość płci, odmienność płciowa, chrześcijańska wizja kobiety, ordynacja kobiet, Maryja jako wzór kobiecości.

Schlüsselworte: Postmodernismus, Feminismus, Emanzipation, Gleichheit der Geschlechter, christliche Vision der Frau, Frauenordination, Maria als Vorbild einer Frau.

Postmodernizm jako reakcja na formację intelektualno-kulturową nowożytności, a w konsekwencji na paradygmatyczną całość kulturową minionej epoki, chętnie wchłonął te prądy, które w jakikolwiek sposób występowały przeciwko ustalonemu porządkowi świata¹. Feminizm, który jest także nurtem kwestionującym tradycyjną wizję świata i programowo atakującym deterministycznie praworządną koncepcję rzeczywistości, znalazł więc żyzną glebę pod krzewienie swych idei i znakomicie wpisał się w ów postmodernistyczny nurt myślowy².

Feminizm, który ma różne oblicza (feminizm liberalny, radykalny, marksistowski, socjalistyczny, katolicki, ekofeminizm, kobietyzm) ma jednak jeden oczywisty cel, który spaja rozmaite jego odmiany – położenie kresu dominacji mężczyzn nad kobietami i zatarcie różnic między płciami. Pierwszy postulat wydaje się być słuszny, bo w żadnych relacjach interpersonalnych nie powinno być miejsca na dominację jednego człowieka nad innym, naruszającą w jakikolwiek sposób jego godność, to trudno zgodzić się z drugim postulatem. Jednakowość płci w każdym wymiarze jest po prostu niemożliwa przede

¹ Na temat współczesności i jej zasadniczych problemów zob. J. kard. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Kraków 2005.

² Szerzej na temat feminizmu zob. *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, pod red. R. E. Goodina i Ph. Pettita, tłum. C. Cieśliński i M. Poreba, Warszawa 1998, s. 352–380; *Przewodnik po etyce*, pod red. P. Singera, Warszawa 1998, s. 537–547; Z. Melosik, *Tożsamość, ciało i władza. Teksty kulturowe jako (kon)teksty pedagogiczne*, Toruń–Poznań 1996; L. Brannon, *Stereotypy rodzaju. Kobiety i mężczyźni podobni czy różni*, Gdańsk 2002.

wszystkim z powodu fundamentalnych racji biologicznych i fizjologicznych. Próba więc burzenia tego porządku, wynikająca z samej natury człowieka, który jest kobietą lub mężczyzną doprowadza tylko do eskalacji nieuzasadnionych żądań i oczekiwań, często po prostu utopijnych. Na nic więc zdadzą się badania feministycznych badaczy, zbierających dowody poświadczające, że brakuje istotnych różnic między kobietami i mężczyznami. Wszystkie bowiem kultury, tak czy inaczej manifestują ową różność płci, przypisując kobiecie i mężczyźnie inne role życiowe, społeczne, inne rodzaje prac, odmienny sposób ubierania się, a nawet odmienny język i formy ekspresji siebie. Te rozmaite aspekty, uwydatniające odmienności męsko-damskie, były absolutnie akceptowalne. We współczesnej postmodernistyczno-feministycznej wizji świata, dychotomia męski-żeński jest kwestionowana, a przynajmniej przestaje być już czymś stałym. Na przykład w Hiszpanii, według najnowszej ustawy z 2007 r. o tożsamości płciowej, można wybrać sobie dowolną płć potwierdzoną stosownymi dokumentami urzędowymi, bez konieczności przeprowadzania operacji zmieniającej płć. Ten przykład ukazuje jak dalece zaszły zmiany w świadomości społecznej, poddanej skutecznej propagandzie feministycznej, która korzystając z ogólnego postmodernistycznego klimatu jest w stanie perforsować najbardziej absurdalne pomysły. Niestety, postmodernizm, który przynosi, jak nigdy dotąd, daleko posunięty relatywizm etyczny, pluralizm, nieakceptujący uniwersalności norm moralnych, tolerancję, która jednak paradoksalnie nie toleruje naturalnego porządku w świecie i wreszcie skrajny sekularyzm, który odziera wybory moralne z ich religijnego odniesienia, triumfuje, przynosząc wiele innych patologii społecznych, okaleczających naturę człowieka. Ich efektem jest choćby „wojna” czy też „walka” płci, zapoczątkowana przez feminizm, która miała doprowadzić do zrównania płci, do rozszerzenia praw kobiet, do zbawienia świata przez kobiety³, a która spowodowała jednak wiele negatywnych skutków, tak czy inaczej przez kobiety odczuwanych. Feminizm, jak zauważają słusznie jego oponenci, jest tylko wygodnym narzędziem w rękach postmodernistycznych „propagatorów”, którzy chcą dostosować prawdę do swoich poglądów, a także sił politycznych, zmierzających do uzyskania pełni władzy nad wszystkimi dziedzinami aktywności ludzkiej. Niestety, przez działanie kobiet, propagujących feministyczne spojrzenie na świat, straciły same kobiety, którym wmówiono, że małżeństwo i macierzyństwo jest ostatnią z rzeczy, w którą chciałyby się angażować. Jeśli już jednak zdecydują się na rolę żony i matki, to należy „zadbać” o to, aby nie pozostawały w domu zbyt długo. Ujawnia się tu tak naprawdę ekonomiczne podłoże walki z kobietą.

³ Teolog Mary Doly w książce *Gyn/Ecology. The Metaethics of Radical Feminism* (Boston 1978) głosi, że kobiety mogą uratować ginącą planetę, ale nim to uczynią, muszą oczyścić sferę umysłu, duszy i ciała z patriarchalnego systemu.

Doskonale to opisuje M. Dziewiecki, który tak analizuje filozofię współczesnego feminizmu: „Jednym z celów feminizmu ideologicznego jest przyzwyczajanie kobiet do pracy na dwóch etatach: w domu i w pracy zawodowej. Celem drugim jest takie „wyzwolenie” kobiet, żeby ona sama pozwalała się wykorzystywać jako towar, na przykład w pornografii, prostytutce czy w reklamach. Celem trzecim jest walka z tymi kobietami, które chcą założyć trwałą i szczęśliwą rodzinę. Na takiej rodzinie bowiem nie można łatwo się wzbogacić. Natomiast jeśli kobieta popadnie w kryzys osobowościowy lub moralny, to cała jej rodzina stanie się łatwym łupem producentów alkoholu i narkotyków, pornografii i prostytutki, tabletek antykoncepcyjnych i prezerwatyw, «usług» aborcyjnych i ośrodków terapeutycznych”⁴. Współczesną kobietę, w nowej epoce ponowoczesnej, należy więc zredukować do roli biblijnej Ewy, która zachęca drugiego człowieka do nieposłuszeństwa, a więc do demoralizacji, aksjologicznego nihilizmu oraz wewnętrznego i zewnętrznego odarcia z tego, co stanowi o tożsamości każdego indywidualnego człowieka: kobiety i mężczyzny.

Zarysowany kontekst kulturowy, który przedstawia właśnie taką zdeformowaną koncepcję kobiety i kobiecości nie jest jednak jedynym, jaki proponuje współczesny świat. Chrześcijaństwo bowiem ma własną wizję kobiety wpisaną w wielowiekową tradycję, biorącą pod uwagę godność, powołanie i specyficzne uzdolnienia kobiety. Jak stwierdził papież Paweł VI, „w chrześcijaństwie, bardziej niż w każdej innej religii, kobieta posiadała od początku specjalny status godności, którego liczne i ważne aspekty ukazuje Nowy Testament [...]. Jest oczywiste, że kobieta winna uczestniczyć w żywej i aktywnej strukturze chrześcijaństwa w taki sposób, by wydobyć te jej możliwości, które jeszcze nie zostały ukazane”⁵. Inna wypowiedź Urzędu Nauczycielskiego Kościoła wskazuje także na rolę, jaką Kościół przypisuje kobiecie: „Nadchodzi godzina, nadeszła już godzina, w której powołanie niewiasty realizuje się w pełni. Godzina, w której niewiasta swoim wpływem promieniuje na społeczeństwo i uzyskuje władzę nigdy dotąd nie posiadaną. Dlatego też w tej chwili, kiedy ludzkość przeżywa tak ogromne przemiany, niewiasty przepojone duchem ewangelicznym mogą nieść wielką pomoc ludzkości, aby nie upadła”⁶. W ten chrześcijański obraz kobiety wpisuje się spojrzenie kard. Józefa Ratzingera, obecnie papieża Benedykta XVI, który wielokrotnie wypowiadał się na temat roli i miejsca kobiety w życiu współczesnym, twierdząc nawet, że

⁴ Ks. M. Dziewiecki, *Najpiękniejsza historia miłości. Portret mężczyzny i kobiety XXI wieku*, Kraków 2005, s. 112–113.

⁵ Paweł VI, *Przemówienie do uczestniczek Krajowego Zjazdu Włoskiego Ośrodka Kobiet (CIF)*, 6 grudnia 1976, w: *Insegnamenti di Paolo VI*, XIV, Roma 1976, s. 1017.

⁶ *Orędzie Soboru do kobiet* (8 grudnia 1965), w: *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966), s. 13–14.

„kryzys moralności jest ściśle związany z bardzo dzisiaj na terenie Kościoła aktualnym tematem: kobiety i jej roli”⁷. Podkreśla to w rozmowie z V. Messori: „To kobietę najbardziej dotkną skutki chaosu wywołanego powierzchownością kultury, będącej owocem myśli i ideologii maskulinistycznych, które łudzą kobietę hasłami wyzwolenia, a w rzeczywistości dokonują głębokiego spustoszenia w jej psychice”⁸. Współczesne propozycje prezentowane kobiecie to przede wszystkim „rewolucja”, „emancypacja” i „wyzwolenie”, upodobnienie się do mężczyzny. Tymczasem, pyta retorycznie kardynał, czy te oferty przyniosą kobiecie większą radość, większą równowagę, pełniejsze życie, bogatsze od tego porzuconego, uznanego za przeżytek⁹. Czy postulaty przeprowadzenia rewolucji społeczno-kulturowej, mającej na celu zapewnienie kobietom możliwości korzystania z ośrodków całodobowych opieki nad dziećmi, darmowych środków antykoncepcyjnych, dostępu do bezpiecznej i legalnej aborcji, zapłodnienia bez bezpośredniego udziału ojca (bo jak mówią homoseksualiści i austriackie feministki: „Czyż Maryja potrzebowała mężczyzny, aby zostać matką?”), zmarginalizowania roli mężczyzny, czy te postulaty w istocie będą rzeczywistymi komponentami dobrostanu i komfortu kobiet? Czy próby przeciwstawienia sobie kobiety i mężczyzny przyniosą pozytywne skutki społeczne i kulturowe? Ratzinger, odpowiadając na te pytania wyraźnie podkreśla, że człowiek jako byt, na tle spektrum całości bytów, jest jeden. Człowiek jest osobą, w równej mierze jest nią kobieta i mężczyzna, oboje bowiem zostali stworzeni na obraz i podobieństwo osobowego Boga: „W opowiadaniu o żebrze Adama wyraża się najgłębsze wzajemne odniesienie mężczyzny i kobiety; w tym wzajemnym skierowaniu się ku sobie można dopiero mówić o pełni człowieka”¹⁰. Oboje zatem są szczytem całego porządku stworzenia świata widzialnego. Jest to podstawowa prawda antropologiczna, od której należy wyjść w refleksji nad człowiekiem. Tę prawdę Ratzinger przeciwstawia dwóm błędnym teoriom, głoszącym z jednej strony drastyczną różnicę między mężczyzną a kobietą, z drugiej zaś, równość obu płci. Ratzinger stwierdza jednoznacznie: „Błędem jest teoria, która jednakowo traktuje obie płci i głosi, że różnica biologiczna nie ma większego znaczenia. Właśnie ta tendencja panuje w dzisiejszych czasach. Przechodzą mnie ciarki, gdy patrzę, jak próbuje się z kobiet zrobić żołnierzy, jak kobiety, które były przecież strażniczkami pokoju, które były przeciwwagą awanturniczości i wojowniczości mężczyzn, gonią z karabinami maszynowymi i pokazują, że potrafią być

⁷ J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary. Z ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tłum. Z. Orszyn, ks. J. Chrapek, Kraków, Warszawa–Struga, 1986, s. 79.

⁸ Ibidem.

⁹ Por. ibidem, s. 83.

¹⁰ Kard. J. Ratzinger, *Służyć prawdzie. Myśli na każdy dzień*, tłum. ks. A. Warkotsch, Wrocław 2001, s. 46.

tak samo wojownicze. Albo, że mają «prawo» pracować na ciężarówce czy w kopalni – w imię równości narzucamy im wszystko, czego nie powinniśmy im oferować właśnie z szacunku dla ich wielkości, dla ich inności, dla ich szczególnej godności. W moim przekonaniu jest to manichejska ideologia, którą cechuje wrogi stosunek do ciała”¹¹. Owa ideologia, ten rodzaj egalitaryzmu czy też maskulinizacji kobiety nie wywyższa jej, wręcz przeciwnie, twierdzi kardynał, ściąga ją w dół. Ideologia równości ma wyraźnie w pogardzie ciało ludzkie, które jest także ważnym elementem bycia człowieka, jego integralności i tożsamości. Tymczasem postulaty „wyzwolenia” sięgnęły dalej: należy wyzwolić się także z praw natury. „To nie przypadek, że walcząc o «wyzwolenie» próbowano także uciec od «zniewolenia przez naturę», żądając prawa do wyboru bycia albo mężczyzną, albo kobietą – według upodobania – za pomocą np. zabiegu chirurgicznego. Pragnie się, aby to żądanie uznało państwo i dokonując spisu ludności brało pod uwagę autonomiczną wolę jednostki. I nie przypadkiem państwo przychyliło się natychmiast do tych wymagań, zezwalając na «zmianę płci», chociaż zmiana ta nie sięga genetycznej konstytucji zainteresowanej osoby, a jest tylko zabiegiem zewnętrznym, nie rozwiązującym głębszego problemu, a więc fikcją”¹². Zatem nietykalna równość między kobietą i mężczyzną nie tylko nie wyklucza, lecz wymaga rozróżnienia płci, podkreślenia różnic, także biologicznych, bo czyż kobieta może odnaleźć się kiedy jej właściwa rola zawarta w biologii została zanegowana, a nawet ośmieszona? Kiedy jej wspaniała zdolność obdarzania miłością, pociechą, ciepłem, solidarnością została zastąpiona mentalnością ekonomiczną, związkowo-zawodową? Kiedy wszystko, co było właściwe jej jako kobiecie właśnie, zostało odrzucone i zdewaluowane?¹³

Ratzinger zaznacza jednak, że równie błędna i nieakceptowalna jest teoria przesadnie akcentująca ów dualizm płci. „Skutkiem tej ideologii postrzegano kobiety jako niższe istoty, które mają sprzątać i gotować, gdy panowie stworzenia prowadzą swe debaty, wojują i czują się kasta, która sprawuje wyższe obowiązki. Kobieta zaczęła się jawić jako twór czysto cielesny, zamknięty na sprawy ducha, nietwórczy i tak dalej. Tym sposobem ideologia różnicy przerodziła się w system kastowy. Cała ta koncepcja nie dostrzega, że stworzenie, które jest czymś jedynym w swym rodzaju, pośród zróżnicowania zakłada jedność i komplementarność”¹⁴. Tymczasem to błędne widzenie kobiety jako bytu niższego, zaznacza Ratzinger, zostaje zmienione przez samego

¹¹ J. Ratzinger, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2005, s. 75–76.

¹² J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, s. 81.

¹³ Ibidem, s. 87.

¹⁴ J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 76.

Chrystusa. „Zważywszy na fakt, że zgodnie z ówczesnymi zwyczajami kobiety uważano za drugorzędne istoty, można powiedzieć, że Jezus dokonał czegoś w rodzaju emancypacji kobiet. W następstwie swej pozycji kobiety należały do owej kategorii maluczkich, których Bóg zapewnia o swej miłości i przychylności”¹⁵. Tak więc kobieta i mężczyzna mimo różnic i zarazem podobieństw są pod względem ontycznym jedną istotą – człowiekiem i mają jedną godność, są więc w tym aspekcie równi. Teksty biblijne dają już wystarczające podstawy do stwierdzenia równości kobiety i mężczyzny pod względem człowieczeństwa. Ich status ontyczny pozostaje bez zmian bez względu na płeć. Istnieją jednak względem siebie jak połówki, poszukujące siebie, gdyż są dla siebie stworzeni: mężczyzna dla niewiasty, niewiasta dla mężczyzny. Bez siebie nie byłiby całością. Potwierdzenie tego stanu odnajdujemy w liście apostołskim Jana Pawła II *Mulieris dignitatem*, napisanego z okazji Roku Maryjnego o Godności i Powołaniu Kobiety: „Na zasadzie wzajemnego bycia «dla» drugiego, w międzyludzkiej «komunii» osób rozwija się w tych dziejach zamierzona przez Stwórcę integracja w samym człowieczeństwie tego, co «męskie» i tego, co «kobiece»”¹⁶. Człowiek bowiem nie został stworzony jako istota powołana do samotności, lecz do komunii z drugim, do „bycia dla”. „Samotność, do której nie może przedostać się miłość, to piekło”¹⁷. Czy jak pisał B. Pascal: „Człowiek samotny jest czymś niedoskonałym; musi znaleźć drugiego, aby być szczęśliwym”¹⁸. Jednakże osamotnienia nie eliminuje się poprzez bycie-z-drugimi, lecz przede wszystkim właśnie przez bycie-dla-drugich, które w relacji kobieta–mężczyzna wyraża się poprzez miłość, znajdującą swe wypełnienie w sakramencie małżeństwa. Miłość w ujęciu Ratzingera łączy wszystkie władze człowieka w jedną całość: rozum, wola, uczucia, wszystkie możliwe potencjalności człowieka angażują się w jeden akt – akt miłości, który nie jest tylko faktem danym raz na zawsze, lecz procesem ciągłym. „Miłość nigdy nie jest skończona i spełniona; miłość zmienia się wraz z biegiem życia, dojrzewa i właśnie dlatego pozostaje wierna samej sobie. *Idem velle atque idem nolle* – chcieć tego samego, nie chcieć tego samego, to właśnie starożytni uznali za prawdziwą treść miłości: stać się podobnym jeden do drugiego, co prowadzi do wspólnoty pragnień i myśli”¹⁹. Taka miłość jest więc fundamentem jedności i pewności osób, tworzących tę niezwykłą osobową komunie. W takiej miłości wreszcie „zawiera się” podstawowa afirmacja kobiety jako osoby, afirmacja, dzięki której kobieca osobo-

¹⁵ Ibidem, s. 229.

¹⁶ MD 7.

¹⁷ J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1970, s. 247.

¹⁸ B. Pascal, *Rozprawy i listy*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1962, s. 326.

¹⁹ DCE 17.

wość może się w pełni rozwijać i ubogacać²⁰. Kobieta w świetle miłości staje w prawdzie, gdyż, jak mówi kard. Ratzinger: „[...] miłość jest treścią bytu, miłość jest prawdą”²¹. Miłości jako takiej nie można więc zredukować do swoistego sentymentalizmu, do sfery emocji, które przemijają, do „romantycznej nuty”²², gdyż „miłość oznacza wymagania, które nie pozostawiają mnie niewzruszonym. Nie mogę się kurczowo trzymać siebie, muszę siebie wciąż tracić, będąc ogładzany, raniony. [...] miłość zadaje mi rany, by wydobyć ze mnie moje wyższe możliwości. [...] Miłość musimy widzieć jako pasję. Gdy oboje są gotowi nieść pasję i wciąż na nowo siebie wzajem przyjmować, może dojrzeć partnerstwo, które będzie trwać całe życie”²³. Takie partnerstwo jest więc fundamentem budowania jedności małżeńskiej: „mąż i żona stanowią jedną całość. Mają swoje dary, które powinni rozwijać, by mogła się ukazać i dojrzeć cała pełnia ludzkiego bytu”²⁴. Miłość małżeńska staje się więc przede wszystkim głęboką troską o drugiego, pomocą i posługą niesioną sobie wzajemnie; staje się darem, który „nie pozbawia człowieka jego człowieczeństwa, lecz przywraca go sobie”²⁵. Miłość zatem już nie szuka swego, nie szuka samej siebie, nie szuka zanurzenia w upojeniu szczęściem, lecz poszukuje dobra ukochanej osoby, będąc „aktem zasadniczej aprobaty dla drugiego”²⁶. Miłość staje się wyrzeczeniem, ofiarą, gotowością do poświęceń²⁷. Obejmuje więc całość egzystencji człowieka w każdym wymiarze i w każdym czasie, jest „na zawsze” i „na wyłączność”, gdyż miłość jest tą rzeczywistością, która zmierza ku wieczności. „Dlatego współżycie mężczyzny i kobiety sięga sfery religii, sfery sacrum, sfery odpowiedzialności wobec Boga. Potrzebuje odpowiedzialności wobec Boga – i właśnie dzięki sakramentowi małżeństwa wszystko to uzyskuje właściwe, głębokie zakorzenienie i ugruntowanie”²⁸. Benedykt XVI w odniesieniu do tak widzianej miłości małżeńskiej pisze: „Tak, miłość jest «ekstazą», ale ekstazą nie w sensie chwili upojenia, lecz ekstazą jako droga, trwałe wychodzenie z «ja» zamkniętego w samym sobie w kierunku wyzwolenia «ja» w darze z siebie i właśnie w kierunku ponownego znalezienia siebie, a nawet w kierunku odkrycia Boga”²⁹. Ten rys miłości kobiety

²⁰ MD 24.

²¹ J. Ratzinger, *Chrystus i jego Kościół*, przeł. W. Szymona, Kraków 2005, s. 194.

²² „W procesie spotkania pokazuje się również wyraźnie, że miłość nie jest tylko uczuciem. Uczucia przychodzą i odchodzą. Uczucie może być cudowną iskrą rozniecającą, lecz nie jest pełnią miłości”. DCE 17.

²³ J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 77.

²⁴ Ibidem.

²⁵ J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. ks. J. Merecki, Kraków 2004, s. 173.

²⁶ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Patrzeć na Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2005, s. 81.

²⁷ Por. DCE 6.

²⁸ J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 391.

²⁹ Por. DCE 6.

i mężczyzny sprawia, że małżeństwo przestaje być sprawą tylko prywatną, zwłaszcza, gdy na świat przychodzi potomstwo, ale staje się wręcz „instytucją”, mającą społeczno-publiczny charakter. Od małżeństwa bowiem zależy podstawowa forma, jaką przyjmuje społeczeństwo. Stąd małżeństwo może być ukonstytuowane tylko przez związek kobiety i mężczyzny. „Współycie mężczyzny, kobiety i ich dzieci jest czymś świętym”³⁰. Nie jest to tylko umowa, ale definitywna odpowiedzialność, przekazanie mojego „ja” twojemu „ty”, związek, który niczego dla siebie nie rezerwuje. W innym miejscu Ratzinger w odniesieniu do małżeństwa, zwłaszcza w kontekście współczesnej deprecjacji tego rodzaju związku, jakże słusznie stwierdza: „Małżeństwo monogamiczne jest podstawową formą, porządkującą relacje między mężczyzną a kobietą, a jednocześnie jest komórką społeczeństwa i edukacji, ukształtowaną przez wiarę biblijną. Małżeństwo nadało Europie, zarówno na Zachodzie, jak i na Wschodzie, wyjątkowy rys i szczególne człowieczeństwo. [...] Europa nie byłaby Europą, gdyby ta podstawowa komórka straciła na ważności czy w istotny sposób uległa zmianie. Wszyscy wiemy jak bardzo w obecnych czasach zagrożone jest małżeństwo i rodzina przez coraz to łatwiejsze formy rozwołów. [...] Czeką nas rozpad obrazu człowieka, a jego następstwa mogą być tylko krańcowo smutne”³¹.

Inna ważna kwestia, która pojawia się w odniesieniu do kobiet, a która jest dla wielu chrześcijan poruszająca i interesująca, to problem ordynacji kobiet. Ratzinger w tym kontekście zaznacza, że choć kobiety w Kościele mają swoją ważną pozycję, gdyż to właśnie „Jezus budzi charyzmat kobiet”³², jednakże jego stanowisko w tym aspekcie jest jednoznaczne: Urząd Nauczycielski w nieomylny sposób wyraził absolutne „nie” dla wyświęcania kobiet i to stanowisko pozostanie niezmiennie. Ratzinger w swej argumentacji, jeszcze jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary, przede wszystkim odwołuje się do tradycji, której potwierdzenie znajduje w dokumencie *Lumen gentium*³³: jeśli w odniesieniu do jakiegoś zagadnienia wszyscy biskupi przez długi okres czasu w swym nauczaniu i działaniu są jednomyślni, to ich nauka jest nieomylna i stanowi przejaw wiary, której oni sami nie stworzyli³⁴. Moc obowiązwalności tego stanowiska przyjmuje się na gruncie ciągłości tradycji³⁵. Tradycja ta

³⁰ J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 392.

³¹ J. Ratzinger, *Serce Europy*. Artykuł na temat książki *Values in Times of Upheaval*, *Süddeutsche Zeitung* 2005, z 13 IV, za: R. Moynihan, *Niech jaśnieje światło Boże. Duchowa wizja Ojca Świętego Benedykta XVI*, Kraków 2006, s. 146. Tekst ten można odnaleźć również w: J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, Kielce 2005, s. 30.

³² J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 229.

³³ KK 25.

³⁴ MD 26.

³⁵ Por. kard. J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z Kardynałem rozmawia Peter Seewald*, przekł. G. Sowiński, Kraków 1997, s. 180–181.

zaś oparta jest na faktach. Chrystus powołał do grona Dwunastu tylko mężczyzn i uczynił to w sposób wolny i suwerenny. Ten wybór nie był więc wyborem zdeterminowanym panującym ustawodawstwem czy też dostosowanym do mentalności tamtych czasów, jak twierdzą zwolennicy święcenia kobiet, gdyż Chrystus „drogi Bożej w prawdzie naucza [...] i nie ogląda się na osobę ludzką” (por. Mt 22, 16). Sam więc Chrystus wiąże jednoznacznie zarówno Eucharystię, jak odpuszczanie grzechów z mężczyznami. „Kapłaństwo pozostawia wyłącznie mężczyznom. Chrześcijanie intuicyjnie pojęli, że nie jest to kwestia drugorzędna. Bowiem obrona Pisma świętego (ani Nowy Testament, ani Stary Testament nie znają kobiet-kapłanek) oznacza w rzeczywistości obronę osoby ludzkiej”³⁶. Kościół zarówno katolicki i prawosławny, nie pozwalając na ordynację kobiet, w rzeczywistości broni mężczyzn, jak i kobiety w ich integralności, w ich rozróżnieniu, w zredukowaniu ich do prostych funkcji lub sprawowanych ról. Mężczyzna i kobieta są powołani do różnych wprawdzie, ale na równi godnych zadań. Zatem respektowanie biologii jest znakiem respektu wobec Boga i ochroną Jego stworzenia³⁷. Warto jednak pamiętać też o tym, że „jeśli Chrystus, ustanawiając Eucharystię, związał ją tak wyraźnie z kapłańską posługą Apostołów, to mamy prawo żywić przekonanie, że chciał w ten sposób wyrazić zamierzoną przez Boga relację pomiędzy mężczyzną a kobietą, pomiędzy tym, co «kobiece» a tym, co «męskie», zarówno w tajemnicy Stworzenia, jak i Odkupienia”³⁸.

Kobiety jednak w całej historii Kościoła pełniły ważną rolę i na trwałe zapisały się w dziejach chrześcijaństwa³⁹. Ratzinger przypomina choćby dwie niewiasty z Betanii, których przykład pokazuje, „jak konstytutywnie kobiety przynależą do Kościoła jako jeden z żywych filarów jego gmachu”⁴⁰. Do swej argumentacji dokłada także analizę, którą w kwestii ordynacji kobiet przedstawiła jedna z niemieckich feministek katolickich – teolog E. Schüssler-Fiorenza, początkowo sama zaangażowana w kampanię na rzecz ordynacji kobiet. W konfrontacji z doświadczeniami kobiet wyświęconych w Kościele anglikańskim stwierdziła, że dążenie do święcenia kobiet jest chybione, gdyż prowadzi do kolejnej formy podporządkowania się, do dominacji ze strony wyświęco-

³⁶ J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, s. 80.

³⁷ Por. *ibidem*, s. 83.

³⁸ MD 26.

³⁹ Można wspomnieć choćby takie kobiety na trwałe wpisane w dzieje Kościoła, jak: Monika, Makryna, Olga z Kijowa, Zdzisława z Moraw, Matylda Toskańska, Teresa z Awila, Jadwiga Śląska, Jadwiga Wawelska, Elżbieta z Turynii, Brygida Szwedzka, Joanna d’Arc, Juliana z Norwich, Róża z Limy, Teresa z Lisieux, Elżbieta Seton, Maria Ward, Edyta Stein, Teresa z Kalkuty etc.

⁴⁰ J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 229. Ponadto w pismach apostołskich spotykamy także takie kobiety, jak: Febe, diakonisa Kościoła w Kenchrach (por. Rz 16, 1), Pryska z mężem Akwila (por. Rz 16, 3; Tm 4, 19), Ewodia i Syntycha (por. Flp 4, 2), Maria, Tryfena, Tryfoza, Persyda (por. Rz 16, 6.12).

nych mężczyzn (a dominację i wszelkie jej przejawy kobiety chciałyby zlikwidować). Ordynacja jest bowiem podporządkowaniem: *ordination is subordination*. Wejść bowiem w *ordo*, to wejść w sytuację przyporządkowania i podporządkowania, a celem feministek nie jest wchodzenie w kolejne *ordo*, *subordo* czy w *subordination*, lecz przewyciężenie samego tego zjawiska, czyli zniesienie ordynacji w ogóle, po to, by Kościół stał się społecznością równych, w którym przywództwo będzie istnieć rotacyjnie⁴¹. Pomijając zasadność tego rodzaju postulatów, zwłaszcza w kontekście kapłaństwa, będącego sakramentem, argument ten, wydaje się jest na tyle mocny, że z pewnością może zachęcić do ponownej refleksji zwolenników czy też zwolenniczki wyświęcania kobiet.

W wizji kobiety kard. Ratzingera nie można pominąć roli, jaką przypisuje Maryi w kształtowaniu modelu autentycznej kobiecości; Maryi, która „jest hymnem na cześć Boga, zwierciadłem hojnej łaski, którą On okazał człowiekowi”⁴². Maryja bowiem jako Niewiasta zapowiedziana przez „Protoewangelię” winna stać wzorem dla każdej chrześcijańskiej kobiety. Ewa – kobieta „wyzwolona”, która zachęca do nieposłuszeństwa, umiera, a rodzi się *nowa Ewa*-Maryja-kobieta, która mówi swoje „fiat” w odniesieniu do wszystkiego, czym Bóg ją obdarza. Czy kobieta współczesna, nowoczesna, która dąży do zerwania wszystkich więzów, kobieta wyzwolona z pęt posłuszeństwa prawu moralnemu, „rajska” Ewa może i powinna ulec *metanoi* i upodabniać się do Maryi – *nowej Ewy*? Czy Maryja – Kobieta, którą wszystkie pokolenia zwa błogosławioną przez związek ze swoim Synem i która jest znakiem sprzeciwu wobec świata, a jednocześnie znakiem nadziei, Kobieta, która poczęła z ducha, zanim poczęła fizycznie, Kobieta, która przyjęła Słowo Boże, Kobieta, która została dogłębnie i nieodwołalnie wprowadzona w tajemnicę Kościoła, Kobieta, która sprawuje duchowe macierzyństwo w stosunku do wszystkich ludów, Kobieta, która stanowi figurę, antycypację męstwa wszystkich kobiet w ciągu stuleci, które przyczyniają się do zrodzenia Chrystusa w każdym pokoleniu⁴³, czy ta Kobieta może stać dziś znakiem kobiecości, godności ludzkiej i miłości? Kard. Ratzinger odpowiada: Maryja nie tylko jest takim wzorem, więcej – Jej osoba jest wręcz ratunkiem w meandrach codziennego życia. „Wobec kryzysu koncepcji Kościoła, kryzysu moralności, kryzysu, który dotknął kobiety, potrzebny jest ratunek, który wykazał konkretnie swą skuteczność przez wszystkie wieki trwania chrześcijaństwa. Jego cudowność została dzisiaj nieco zapomniana przez katolików, a jest nam bardziej niż kiedykolwiek potrzebna.

⁴¹ Zob. całościowy wywód kardynała na ten temat: J. Ratzinger, *Sól ziemi*, s. 181–182.

⁴² A. Nicholas, *Mysł Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tłum. D. Chabrajska, Kraków 2005, s. 267.

⁴³ Jan Paweł II, *Cały Twój. Modlitwy i rozważania Jana Pawła II*, Warszawa 1983, s. 307–308.

Ratunek ten nosi imię: Maryja. Wydaje mi się, że przywrócenie Matce Bożej należnego jej miejsca jest istotne dla zachowania równowagi wiary, zwłaszcza w dzisiejszym Kościele⁴⁴. Ratzinger dopowiada: „Zauważono, że całkowite wykreślenie żeńskiego pierwiastka z chrześcijańskiego przesłania oznacza również antropologiczne zubożenie. Zarówno z teologicznego, jak i antropologicznego punktu widzenia jest bardzo ważne, by w centrum chrześcijaństwa stała kobieta. Dzięki Maryi i świętym niewiastom pierwiastek żeński współkonstruuje trzon religii chrześcijańskiej. [...] Matka i dziewica stanowi istotny składnik chrześcijańskiego wizerunku człowieka⁴⁵. Te słowa, mocno podkreślające godność i wielkość kobiety, świadczą dobitnie, że kobieta upodobniająca się w swym człowieczeństwie i zarazem kobiecości do Maryi sytuuje się wysoko w porządku Kościoła i świata. Wskazuje bowiem na uniwersalne powołanie i na moralną siłę, która czyni kobietę „dzielną”, wrażliwą na każdego człowieka. W tym właśnie ujawnia się „geniusz” kobiety, że potrafi być „bezinteresownym darem z siebie”, także w wymiarze macierzyństwa i oddania siebie mężczyźnie, gdyż „otrzymałam mężczyznę od Pana” (Rdz 4, 1). Zatem kobieta, wpisując się w ów paradygmat biblijnej Niewiasty znanej z „Protoewangelii”, poprzez naśladowanie Ewy-Maryi, odkrywa prawdziwą godność kobiety, kobiecego człowieczeństwa⁴⁶, bowiem „Maryja nieustannie rzuca światło na zadania wyznaczone przez Stwórcę każdej kobiecie (a więc kobiecie naszych czasów, tak bardzo zagrażających samej istocie kobiecości). Jej Dziewictwo i Jej Macierzyństwo zakorzenia misterium kobiety w najwyższe przeznaczenie, od którego nie może być uwolniona. [...] Jest wcieleniem odwagi i posłuszeństwa (teraz i zawsze), jest przykładem, na który każdy chrześcijanin – mężczyzna, kobieta – może i powinien patrzeć⁴⁷”.

DIE NEUE EVA DER NEUEN ÄRA. DIE SICHT DER FRAU
BEI JOSEPH RATZINGER AUF DEM HINTERGRUND
DES POSTMODERNISMUS
(ZUSAMMENFASSUNG)

Die gegenwärtige Epoche, die als postmodern bezeichnet wird, schlägt im Rahmen eines ihrer Strömungen, des Feminismus, eine neue Vision der Frau vor. Es ist die Vision einer emanzipierten, „modernen”, von der männlichen Dominanz befreiten Frau. Eine Frau, welche gleiche

⁴⁴ J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, s. 92–93.

⁴⁵ J. Ratzinger, *Bóg i świat*, s. 277.

⁴⁶ W tym kontekście jakże prawdziwe jest stwierdzenie: „Il neo-femminismo non sarà mai veramente nuovo movimento per la promozione della, se non ci sarà una nova concezione della donna col ricupero della nova Eva”. *Essere donna. Studi sulla lettera apostolica Mulieris dignitatem di Giovanni Paolo II*, a cura di M. Toso, Torino 1989, s. 159.

⁴⁷ J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, s. 92.

Rechte beansprucht, muss sich aus allen sie einengenden Verbindungen lösen, wie Ehe, Mutterschaft, Sorge um das Haus und sogar die natürliche Prokreation (gemäß der feministischen Logik brauchte Maria keinen Mann, um Mutter zu werden). Eine ganz andere Sicht der Frau vertritt Kard. J. Ratzinger. Sie fügt sich in das christliche Konzept der Frau ein, die, auf der Ebene des Menschseins, die undiskutable Gleichheit zwischen Mann und Frau proklamiert. Ratzinger betont, dass Frauen immer eine wichtige Rolle in der Welt, aber auch in der Kirche gespielt haben. Sie haben die Kirche mitgestaltet, wenngleich sie zum Priestertum nicht zugelassen wurden. Die Weigerung der Frauenordination darf nicht als ein Akt der Diskriminierung seitens der Kirche missverstanden werden, sondern geht auf die souveräne Entscheidung Jesu zurück, der zum Kreis der Zwölf nur Männer berufen hat. Die Tradition bestätigt diese Entscheidung. Trotzdem hat die Frau wichtige Aufgaben zu erfüllen. Das Vorbild des Frauseins findet sich in Maria – „der neuen Eva“. Ihr „Fiat“ ist ein Beispiel der Annahme des göttlichen Willens in jedem Aspekt des Lebens einer Frau.

RUDOLF KUTSCHERA
Bad Tölz

KARDINAL RATZINGER/PAPST BENEDIKT XVI.
UND DIE KATHOLISCHE INTEGRIERTE GEMEINDE:
30 JAHRE WEGBEGLEITUNG

Słowa kluczowe: Joseph Kard. Ratzinger/Benedykt XVI, Katolicka Wspólnota Zintegrowana, odnowa parafii, lud Boży, uniwersalność Kościoła.

Schlüsselworte: Joseph Kard. Ratzinger/Benedikt XVI., Katholische Integrierte Gemeinde, Erneuerung der Pfarrei, Volk Gottes, Universalität der Kirche.

Die Anfänge

In den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg bilden der Rechtsanwalt Dr. Herbert Wallbrecher (1922–1997) und seine Frau Traudl Wallbrecher (geb. 1923) zusammen mit befreundeten Priestern und einer Gruppe junger Katholiken die Konstellation des Anfangs der Katholischen Integrierten Gemeinde. Bereits 1967 kommt der junge Theologieprofessor Joseph Ratzinger damit in Berührung, denn er erhält eine gedruckte Kurzinformation für die Besucher ihrer regelmäßigen Gottesdienste in München. Prof. Ratzinger lässt der Gemeinde mitteilen, dass diese Schrift ihn sehr beeindruckt hat. Was steht dort zu lesen?

„Wir verstehen uns als eine neuartige Gruppe innerhalb der Kirche und halten selbstverständlich Verbindung mit unserem Bischof. Aus der nie alternen Kraft der Kirche sind in allen Jahrhunderten unerwartet neue Gemeinschaften nicht durch das Amt, sondern spontan entstanden, von denen jede jeweils eine wesentliche Grundeinsicht des Glaubens wieder entdeckte. Die exemplarische Verwirklichung dieser Einsichten in den Gemeinschaften führte der Gesamtkirche neue Impulse zu, durch die sie die Herausforderung Gottes an die jeweilige Zeit sichtbar machen konnte. Bei unserem Experiment geht es um die Wiederentdeckung der neutestamentlichen Botschaft und um deren Verwirklichung in der Wiederherstellung der Gemeinde im Sinne des Ursprungs.

Unsere Gemeinde setzt sich zusammen aus Menschen jeden Alters, aus Männern und Frauen, Verheirateten und Unverheirateten, aus Menschen der verschiedensten Bildungsstufen, jeden Milieus, aus Gesunden und Kranken.

Unser Gemeindezentrum in München befindet sich in der Herzog-Heinrich-Straße 18. Dort haben wir Versammlungs- und Vortragsräume mit entsprechenden Nebenräumen, ein theologisches Institut und eine theologische Bibliothek, einen Verlag und eine Druckerei, einen Kindergarten und eine Kindertagesstätte“.

Am 1. Juni 1968 bedankt sich Prof. Ratzinger mit einer Grußkarte bei Dr. Herbert Wallbrecher für die Übersendung des Gemeinde-Jahrbuches 1966/67 und schreibt zum Schluss: „Für Ihre Arbeit zum Aufbau der Kirche in der Gemeinde gelten Ihnen meine besten Wünsche“. Ab April 1969 bekommt Prof. Ratzinger in Regensburg die fortlaufend erscheinenden Hefte „Die Integrierte Gemeinde“ – sie geben der Gemeinde ihren Namen – zugesandt. Darin trifft er schon bald auf einige seiner eigenen Gedanken, denn seine ganz aus der Tradition schöpfende und sich zugleich mit den Fragen der Zeit auseinandersetzen- de kirchliche Theologie wird für die junge Integrierte Gemeinde zu einer wichtigen Orientierungshilfe.

Die innere Nähe führt bald auch zu einem persönlichen Kontakt. 1974 besuchen drei Theologen aus der Integrierten Gemeinde Prof. Ratzinger in Regensburg. Zu ihrer Überraschung zeigt er ihnen dabei einen Stoß der Hefte „Die Integrierte Gemeinde“ in seinem Universitätszimmer. Bei diesem Gespräch gibt Prof. Ratzinger seine Einwilligung, dass sich der Gemeintheologe Dr. Ludwig Weimer bei ihm an der Universität Regensburg habilitieren kann. Später einmal wird Kardinal Ratzinger im Blick auf die zentrale Bedeutung Dr. Weimers für die Theologie der Integrierten Gemeinde scherzend bemerken: „So bin ich also der Lehrer des Lehrers der Gemeinde!“.

Damit beginnt ein Weg, der bald danach zum ersten Besuch Prof. Ratzingers bei der Integrierten Gemeinde führt: Am 16. Oktober 1976 nimmt er sich einen ganzen Tag Zeit, um die Gemeinde in München zu besuchen und sich dabei vieles erklären und zeigen zu lassen. Zum Abschluss des Tages feiert er mit der Gemeinde einen Gottesdienst. In der Predigt legt er das an diesem Tag vorgesehene Evangelium vom Wort Jesu an die Zebedäussöhne aus („Könnt ihr den Becher trinken, den ich trinke?“) und sagt in diesem Zusammenhang: „Es wird uns gesagt, die Sache mit Jesus Christus, die ist nicht irgendeine Spielerei. Ihm sich anschließen heißt in diese seine Lebensbedingung mit eintreten, ihm sich anschließen heißt seinen Becher trinken, den Essig der Menschheit annehmen, an seinem Verwerfungsgeschick beteiligt sein. Das ist der große Ernst, der hier auftritt. Christsein ist nicht bloß Verein, Gemütlichkeit, irgend sonst etwas. Christsein reicht in diese Tiefe von Leben und Sterben“.

Diese Worte geben genau wieder, wie auch die Gemeinde ihren Auftrag sieht. Zugleich weiß die Gemeinde, dass sie ihren Weg nur weiter gehen kann, wenn der Münchener Bischof – der Bischofsstuhl war zu diesem Zeitpunkt vakant – diese ihre kirchliche Berufung verstehen und mittragen kann. Der Zusammenklang mit der Person und den Worten Prof. Ratzingers erscheint somit als eine Fügung, die nicht menschengemacht ist.

Der erste Besuch Prof. Ratzingers hat zur Folge, dass er von nun an regelmäßig in Form von Nachrichten, Briefen und theologischen Überlegungen über aktuelle Entwicklungen in der Gemeinde informiert wird. Traudl Wallbrecher übernimmt diese Aufgabe und Prof. Ratzinger bedankt sich dafür in zahlreichen Grußkarten und Briefen. Damit beginnt im Herbst 1976 eine Wegbegleitung, die über 30 Jahre hin bis in das Pontifikat Papst Benedikts XVI. hineinreichen wird.

Ein Bischof und eine Gemeinde

Die Ernennung Prof. Joseph Ratzingers zum Erzbischof von München und Freising im März 1977 löst in der Gemeinde große Freude aus. Zu diesem Zeitpunkt sind Mitglieder der Integrierten Gemeinde dabei, gemeinsam ein Gymnasium in München zu eröffnen. Angesichts der zahlreichen Schwierigkeiten, die dabei zu überwinden sind, kommt der designierte Erzbischof Joseph Ratzinger der Gemeinde umgehend zu Hilfe, indem er sich bereit erklärt, im Schulprospekt des entstehenden Günter-Stöhr-Gymnasiums als „Freund der Integrierten Gemeinde“ genannt zu werden. Dieses sein bischöfliches Wohlwollen wird seither wie ein schützender Segen über dieser Schule sowie über vielen weiteren Initiativen von Gemeindemitgliedern ruhen.

Bald nach seiner Bischofsweihe und der kurz danach erfolgten Kardinalsernennung im Mai 1977 nimmt sich Kardinal Ratzinger der Frage nach der kirchlichen Anerkennung der Integrierten Gemeinde an. Es ist ihm wichtig, der Gemeinde eine konkrete rechtliche Gestalt in der Kirche zu geben und sie damit auch in eine fassbare kirchliche Verantwortung zu binden. Sein entscheidendes Leitwort in diesem Zusammenhang heißt: „Die Liebe braucht das Recht“. Deswegen regt er bereits im Juli 1977 an, Statuten auszuarbeiten.

Auf dem Weg zur kirchlichen Anerkennung der Gemeinde arbeitet Kardinal Ratzinger von Anfang an eng mit dem Paderborner Erzbischof Johannes Joachim Degenhardt (1926–2002) zusammen, der bereits seit seiner Jugendzeit mit dem Ehepaar Wallbrecher verbunden war.

Im November 1977 begegnet ein weiterer Bischof der Gemeinde und bestimmt ihren Weg entscheidend mit: Christopher Mwoleka (1927–2002) aus der afrikanischen Diözese Rulenge in Tansania. Nach einem mehrtägigen Be-

such bei der Integrierten Gemeinde in München bekundet er öffentlich, darin das christliche Lebensmodell gefunden zu haben, nach dem er zuvor mit großer Sehnsucht gesucht hatte. Er lädt die Gemeinde mit großem Nachdruck ein, auch in Tansania integrierte Gemeinden zu gründen, was in den darauf folgenden Jahren auch geschieht. Auch diese Entwicklung reicht bis in die Gegenwart: Im Juli 2005 feiert der Erzbischof von Dar es Salaam, Kardinal Polycarp Pengo, zusammen mit der tansanischen Integrierten Gemeinde einen Dankgottesdienst für die Wahl Benedikts XVI.

Zu der Zeit, als sich die kirchliche Anerkennung der Gemeinde anbahnt und Bischof Mwoleka auf die Gemeinde stößt, ist die Gemeinde schlimmen Verleumdungen ausgesetzt, weil sie nicht in die gängigen Pastoralpläne passt. Kardinal Ratzinger nimmt immer deutlicher die prekäre Lage der Gemeinde in München wahr und so wird es ihm zu einem großen Anliegen, die Integrierte Gemeinde nicht nur kirchenrechtlich anzuerkennen, sondern auch ihre – wie er sagt – „emotionale Rezeption“ in der Erzdiözese München und Freising zu fördern. Er ist bereit, dafür manche Schwierigkeiten in Kauf zu nehmen, macht der Gemeinde gegenüber aber auch immer wieder deutlich, dass ein solcher Anerkennungsvorgang eine angemessene Zeit beansprucht.

Im Herbst 1978 ist es dann so weit, dass sowohl Kardinal Ratzinger als auch Erzbischof Degenhardt die Approbation der Statuten der Integrierten Gemeinde aussprechen und sie zugleich als apostolische Gemeinschaft kirchenrechtlich anerkennen. Sie ebnen damit einen Weg, den nach ihnen weitere Bischöfe gehen werden. Das Selbstverständnis und die Lebensform der Integrierten Gemeinde sind in diesen Statuten vom September 1978 folgendermaßen umschrieben:

„Die Integrierte Gemeinde versucht, in einer der Kirche entfremdeten Welt das Evangelium in einer solchen Gestalt präsent zu machen, dass auch Fernstehende wieder einen Zugang zum Glauben der katholischen Kirche finden können. [...] Die Integrierte Gemeinde ist eine apostolische Gemeinschaft im Sinne des Dekrets des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Apostolat der Laien (Nr. 18 u. 19) [...]. Die Mitglieder der Integrierten Gemeinde [...] verknüpfen in allen Bereichen ihr Leben auf vielfältige Weise miteinander [...]. Die Lebensform der Integration soll ihnen – auch Menschen mit Familie und Beruf – ermöglichen, den Verkündigungsauftrag Jesu intensiver wahrzunehmen und so die Nachfolge Jesu unter den Bedingungen der säkularen Welt zu leben.

Durch diese Lebensform soll eine neue «Familie» aus Verheirateten und Ledigen, Alten und Jungen, Gesunden und Kranken aus allen gesellschaftlichen Schichten entstehen. Integration als theologischer Begriff genommen soll verstanden werden auf dem Hintergrund des neutestamentlichen Bildes von den Gliedern an dem einen Leib, dessen Haupt Christus ist [...]. Die Mitglieder

sind bereit, ihre Kräfte und ihren Besitz in den Dienst für die Aufgaben der Integrierten Gemeinde zu stellen. Obwohl sie alles für die Aufgaben der Gemeinschaft zur Verfügung halten, haben die Mitglieder eigenes Einkommen und privates Vermögen. Sie bleiben dafür verantwortlich und haften für ihre Verbindlichkeiten [...]. Zur Integrierten Gemeinde gehören: Mitglieder, Anwärter auf Mitgliedschaft, Gäste, Personen mit individuellen Formen der Zugehörigkeit”.

Bald nach diesem entscheidenden Schritt der kirchlichen Anerkennung kommt die Habilitation von Dr. Ludwig Weimer unter dem Titel „Die Lust an Gott und seiner Sache – oder: Lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbaren?“ zu ihrem Abschluss. Aus Anlass ihrer Veröffentlichung im Jahr 1981 schreibt Kardinal Ratzinger ein Begleitwort, das diese Arbeit in den Kontext der Auseinandersetzungen stellt, die das christlich-abendländische Denken immer bewegt haben. Er stellt dieses Buch vor als eine „Einladung zum Gespräch, die tieferhin eine Einladung zur Erfahrung der Freiheit der Gnade im Glauben der Kirche ist”. Das entspricht ganz der Hoffnung der Gemeinde, mit dem Kardinal selbst in ein vertieftes theologisches Gespräch kommen zu können. Dieser Wunsch wird von Kardinal Ratzinger gerne aufgegriffen. Bereits im September 1981 besucht er für zwei Tage den Ursprungsort der Integrierten Gemeinde: Das Marlene-Kirchner-Haus im oberbayerischen Urfeld am Walchensee. Damit kommt nun erstmals ein Münchener Erzbischof mit diesem Ort und seiner bewegenden Geschichte in Berührung. Dr. Herbert Wallbrecher fasst den Grundtenor dieser Besuchstage ins Wort: Die Integrierte Gemeinde ist keine Sonderform von Kirche, sondern ein Stück Kirche selbst – und zu ihr gehört auch der Bischof.

Mit ihrem stetigen Wachstum stellt sich der Gemeinde in diesen Jahren auch immer dringlicher die Frage nach den Priestern. Nachdem sich bereits aus verschiedenen Diözesen und Ordensgemeinschaften Priester der Gemeinde angeschlossen hatten, gibt es auch eine Reihe jüngerer Theologen aus der Gemeinde selbst, die für den priesterlichen Dienst bereit und geeignet sind. Das bedeutet zugleich, dass die Errichtung einer eigenen Priestergemeinschaft notwendig wird. Mitten in diese Überlegungen fällt allerdings im November 1981 die Nachricht von der Berufung Kardinal Ratzingers zum Präfekten der Glaubenskongregation in Rom.

Die Berufung nach Rom und die Folgen

Die anfängliche Sorge der Gemeinde, ob die anstehenden Priesterweihen und die Errichtung der Priestergemeinschaft nun stattfinden können, kann von Kardinal Ratzinger zerstreut werden, denn er legt die Integrierte Gemeinde

seinem Nachfolger ausdrücklich ans Herz. Das ermöglicht dann im Zusammenwirken mit Erzbischof Degenhardt die Errichtung der Priestergemeinschaft zu Ostern 1982 und die erste Priesterweihe innerhalb der Integrierten Gemeinde im Oktober 1983.

Trotz seines Umzugs nach Rom im Frühjahr 1982 wird die Gemeinde weiterhin wiederholt mit dem Kardinal in Deutschland zusammentreffen, so beim Treffen des Schülerkreises von Kardinal Ratzinger 1982 in Urfeld/Walchensee oder während des Katholikentags im Juli 1984 im Günter-Stöhr-Gymnasium in München. Bald eröffnen sich aber auch in Rom neue Gesprächsmöglichkeiten.

Bereits im Jahr 1979 hatte die Gemeinde eine Wohnung in der Nähe des Vatikans zusammen mit einem Haus in Colle Romito südlich von Rom erworben, wo ab 1984 theologische Symposien stattfinden. Der Kardinal nimmt daran teil, lässt sich viel aus der Gemeindegeschichte erzählen und diskutiert angeregt mit den anderen Teilnehmern, unter ihnen auch Bischöfe, sowie evangelische und orthodoxe Christen. Damit bahnt sich ein Weg, die in der Integrierten Gemeinde gewachsene Theologie und Lebensgestalt dem Kardinal mitzuteilen und von ihm auch neue Impulse zu bekommen.

Mitten in diese Zeit der Symposien in Colle Romito fällt die Feier der endgültigen kirchlichen Anerkennung der Integrierten Gemeinde. Aus diesem Anlass feiert Kardinal Ratzinger im November 1985 im Campo Santo im Vatikan mit der Gemeinde eine Dankvesper, an deren Ende er sagt:

„Liebe Freunde,

ich möchte doch am Ende dieses Zusammenseins meine Freude darüber ausdrücken, dass Ihnen diese ganze Integration in die Kirche aller Orte und aller Zeiten nun so sichtbar geschenkt ist. Und meine Freude, dass wir die Kraft dieses Miteinander, gleichsam die Schönheit der Braut, die durch die Jahrhunderte hindurch geht, so gegenwärtig und so lebendig spüren dürfen. Und dies ist mein Wunsch, den ich auch mit dem Segen der Kirche vorhin für Sie alle ausdrücken wollte, dass diese Kraft der Gegenwart, das Leben aus dem Ganzen und zugleich wieder das Befruchten, Erneuern und Lebendigmachen der Kirche, dass sie immer neu Kirche von heute und für morgen aus den Wurzeln des Ewigen sei, dass dies Ihnen weiterhin mit solcher Kraft und Fülle und wachsend von Tag zu Tag geschenkt werde, das ist der Wunsch, den ich in dieser Stunde Ihnen auf den Weg geben möchte”.

In diesen Jahren finden die Besuche des Kardinals in der Niederlassung der Integrierten Gemeinde in Rom zu einem festen Rhythmus: zwei bis drei Mal im Jahr. Dabei verfolgt der Kardinal mit Interesse die neuesten Entwicklungen, freut sich über das Dazukommen jedes neuen Gemeindemitgliedes, berät bei wichtigen Entscheidungen und lernt Personen kennen, die ihm neu

vorgestellt werden. Von besonderer Bedeutung ist dies im Blick auf die stetig wachsende Beziehung der Gemeinde zu „den älteren Brüdern“, den Juden.

Die Wurzel Israel

Bereits seit 1954 beschäftigt sich die damalige Gemeindegruppe mit dem Alten Testament und den jüdischen Wurzeln des Christentums. Gleichzeitig stößt sie darauf, dass die Kirche einst bei der Lebensform Gemeinde begonnen hat und erkennt darin einen Auftrag für die Gegenwart. Im Jahr 1965 trifft Traudl Wallbrecher bei einem Besuch in Israel auf die gemeinschaftliche Lebensform des Kibbuz und fragt sich, ob ein solches Zusammenleben und Zusammenarbeiten gerade auch von Familien nicht auch innerhalb der katholischen Kirche möglich wäre. Seither entwickelt sich in der entstehenden Integrierten Gemeinde über die Kultgemeinschaft hinaus eine vielfach verflochtene Lebensgemeinschaft. Dabei wird allerdings bewusst nicht die sozialistische Gütergemeinschaft des Kibbuz als Modell übernommen, um durch die Beibehaltung des Privateigentums jedem Einzelnen die volle Freiheit seiner eigenen Form der Teilnahme zu ermöglichen. Alle Gemeindemitglieder aber ergänzen und unterstützen sich gegenseitig, um zusammen – eben als Gemeinde nach dem Maß des Neuen Testaments – dem kirchlichen Auftrag nachkommen zu können.

Die Integrierte Gemeinde ist mit Kardinal Ratzinger über viele Jahre hinweg auch über dieses Thema im Gespräch und als der Kardinal im Jahr 1994 auf einer jüdisch-christlichen Konferenz in Jerusalem einen Aufsehen erregenden Vortrag hält, bekommt sie die Erlaubnis, diesen Vortrag in einem eigenen Buch¹ abzdrukken. Es heißt dort unter anderem:

„Mir war schon als Kind immer unbegreiflich, wie manche aus dem Tod Jesu eine Verurteilung der Juden ableiten wollten, weil mir dieses Wort als ein mich zutiefst tröstendes in die Seele gedrungen war: Jesu Blut erhebt keine Vergeltungsforderungen, sondern ruft alle in die Versöhnung. ...Juden und Christen sollten sich in einer tiefen inneren Versöhnung gegenseitig annehmen, nicht unter Absehung von ihrem Glauben oder gar unter dessen Verleugnung, sondern aus der Tiefe des Glaubens selbst heraus. In ihrer gegenseitigen Versöhnung sollten sie für die Welt zu einer Kraft des Friedens werden“.

Im Jahr 1995 kommt es zur Bildung des „Urfelder Kreises“, einem Zusammenschluss von religiösen sowie säkularen Kibbuzmitgliedern aus Israel und Mitgliedern der Katholischen Integrierten Gemeinde. Entscheidend war dabei der gemeinsame Besuch des ehemaligen Konzentrationslagers Dachau,

¹ J. Kard. Ratzinger, *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, Verlag Urfeld 2003. Książka ukazała się także w języku polskim: *Wielość religii i jedno Przymierze*, Poznań 2004.

wo alle von der schmerzhaften Geschichte ergriffen werden, für die dieser Ort steht. In den darauf folgenden Jahren begegnet der Kardinal wiederholt Mitgliedern des Urfelder Kreises, diskutiert mit ihnen und nimmt regen Anteil an der Entwicklung dieses Kreises. Bald wird ein gemeinsames Haus in Israel erworben, um die von Kardinal Ratzinger 1994 in Jerusalem erhoffte „innere Versöhnung“ von Juden und Christen „aus der Tiefe des Glaubens heraus“ zu unterstützen.

Für die Gemeinde selbst ist die theologische Sicht des Kardinals auf diesen Dialog ein wichtiger Maßstab. So wird im Februar 2002 in HEUTE in Kirche und Welt, der Monatszeitschrift der Integrierten Gemeinde, eine Meditation des Kardinals zum Thema „Das Erbe Abrahams“ veröffentlicht, in der er betont, dass „der in der Bibel der Juden, dem Alten Testament der Christen, bezeugte Glaube [...] für uns nicht eine andere Religion, sondern das Fundament unseres Glaubens“ ist.

Gemeinsame Feste

Die Wegbegleitung des Kardinals verdichtet sich immer wieder in gemeinsamen Festen und Feiern. So weiht Kardinal Ratzinger im Oktober 1993 fünf Kandidaten aus der Integrierten Gemeinde in Rom zu Priestern und nimmt im Anschluss daran am Festmahl der ganzen Gemeinde teil. Im gemeinsamen Wissen um die Wichtigkeit des Aufbaus einer Katholischen Integrierten Gemeinde in Rom feiert er im Mai 1996 den Hochzeitsgottesdienst von Dr. Tobias Wallbrecher und Friederike Pesch in der Kirche San Sebastiano in Rom. Der Kardinal bleibt der in Rom wohnenden Familie Wallbrecher und dem Beginn der dortigen Gemeinde herzlich verbunden. So tauft er im November 2000 den zweiten Sohn der Familie, Cosmas Joël Wallbrecher – und selbst als Papst wird er später seinem Täufling noch eine Grußkarte zukommen lassen.

Zur offiziellen Feier seines 70. Geburtstages am 16. April 1997 begleiten Chor und Orchester der Integrierten Gemeinde den Festgottesdienst für den Kardinal in seiner Titularkirche, der Kathedrale S. Clemente in Velletri. Anschließend richtet die Gemeinde ein Festmahl in der Villa Cavalletti in Grottaferrata bei Rom aus, zu dem der Kardinal seine Freunde und Mitarbeiter aus der Glaubenskongregation geladen hat. Die Gemeinde hatte die Villa Cavalletti einige Jahre zuvor von den Jesuiten erworben und zu einem internationalen Zentrum ausgebaut. In seinen Dankesworten gegenüber der Gemeinde, seinen Gastgebern, sagt der Kardinal bei diesem Fest unter anderem, dass die „Liturgie mit der bewegenden Musik zu einem wirklichen Fest des Glaubens“ wurde, bei dem „die Musik nicht aus der Liturgie heraus, sondern in die Sam-

mlung und in die Begegnung mit dem Herrn hineingeführt hat". Traudl Wallbrecher überreicht dem Kardinal bei ihren Gratulationsworten zu diesem Anlass ein neues, dem Kardinal gewidmetes Buch von Prof. Gerhard Lohfink: „Braucht Gott die Kirche?“² Es beschreibt zusammenfassend die in der Gemeinde gewachsene „Theologie des Volkes Gottes“.

Zwei Jahre später, am 10. Oktober 1999, nimmt der Kardinal an einem Fest in der Villa Cavalletti teil, das an den nun bereits 50 Jahre währenden Weg der Integrierten Gemeinde erinnert. Der glanzvolle Höhepunkt des Festes ist ein Gottesdienst im Dom von Frascati, dem der Kardinal vorsteht. In der Homilie sagt er unter anderem: „Der König lädt zur Hochzeit ein, Gott lädt ein zu sich selbst. Aber da zeigt sich etwas sehr Merkwürdiges: Gottes Einladung stört. Die Menschen haben Vordringlicheres, anderes zu tun. Scheitert Gottes Einladung, Gottes Fest? Manchmal sieht es so aus in dieser Welt, auch dies immer schon. Scheitert Gott, scheitert sein Fest? Gott zieht die Einladung nicht zurück [...]. Den Ersten von Ihnen ist vor fünfzig Jahren die Faszination dieser Einladung und mit ihr ein Funke der Freude ins Herz gefallen; ein Funke der Freude, der zum Auftrag wurde und der Sie auf den Weg gebracht hat zu diesem Fest Gottes hin. Daraus ist die Integrierte Gemeinde gewachsen, die ja nichts anderes sein will und sein soll als Weggemeinschaft im großen Ganzen der Weggemeinschaft der Kirche hin zum Reich Gottes, zur Hochzeit seines Sohnes“.

Traudl Wallbrecher fasst in ihren Dankesworten beim anschließenden festlichen Mahl mit dem Kardinal und vielen Gästen das Wesentliche dieses Festes folgendermaßen zusammen: „Dass es die Gemeinde gibt, ist nicht unser Werk. Wir alle sind nur Werkzeuge. Aber alle, die hier ein Stück Heimat haben, die haben hier bereits eine Vorwegnahme erfahren, wo Himmel und Erde sich berühren. Gott lässt nicht nach, sich die ‚Neue Familie‘, das heißt: die erlöste Familie, zu schaffen – mitten in dieser Welt. Und in dieser seiner erlösten Familie, zu der wir alle gehören dürfen, ist seine Gegenwart gewiss. Und in diesem Sinne sage ich: Danke“.

Eine Akademie für die Theologie des Volkes Gottes

Schon bald nach dem Erwerb der Villa Cavalletti erkennt die Gemeinde immer deutlicher ihren Auftrag, die in ihr gewachsene Theologie auch einer breiteren kirchlichen Öffentlichkeit zur Verfügung zu stellen. In einem Gespräch des Kardinals mit Traudl Wallbrecher taucht der Gedanke auf, in der Villa Cavalletti eine theologische Akademie einzurichten.

² Tłum. polskie: G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, Poznań 2005.

Der Name *Akademie für die Theologie des Volkes Gottes* soll dabei deutlich machen, wie ihr Direktor Dr. Tamás Czopf in seiner Eröffnungssprache bemerkt, „dass wir über den Unbegreiflichen, Transzendenten nicht Spekulationen anstellen, sondern dass wir die Geschichte Israels, Jesu und der Kirche mit Gott erzählen und reflektieren“. Der Kardinal selbst beschreibt in einem Grußwort das Spezifische dieser Akademie folgendermaßen:

„Ich begrüße es, dass die Theologen der Katholischen Integrierten Gemeinde in der Villa Cavalletti bei Rom theologische Kurse als Ergänzung und Bereicherung der Theologischen Fakultäten und der sonstigen theologischen Bildungsstätten anbieten wollen. Zum einen soll Theologie betrieben werden im Kontext der gelebten Erfahrung von Kirche, wie sie [= die Gemeintheologen] sie in ihrer Gemeinschaft empfangen. Diese Erfahrung von Kirche hat ihre besondere Farbe und Form, aber sie ist «kirchlich» eben dadurch, dass sie sich eingründet ins Ganze der Kirche und des Glaubens als einer uns vorangehenden lebendigen Wirklichkeit, die wir eben in der Gemeinschaft der Kirche empfangen. Der Glaube wird nicht in einer Retorte akademischer Methoden gemacht, sondern ist als lebendige Realität von der Kirche aller Orte und Zeiten her da. Diese Erfahrung wird in der theologischen Reflexion durchdacht und vertieft.

Die zweite Besonderheit besteht darin, dass die Mauer der Spezialisierungen aufgebrochen werden soll, die unsere Theologie fragmentiert, so dass sie oft kaum noch als Einheit und Ganzheit erkennbar wird. Ich hoffe und wünsche, dass die Arbeit, die sich die Akademie vorgenommen hat, ein Beitrag werden kann, der der Kirche in dieser Zeit der Anfechtung hilft“.

Der Eröffnungstermin wird in Absprache mit dem Kardinal auf den 25. Oktober 2003 festgelegt. Aufgrund der schweren Erkrankung von Papst Johannes Paul II. muss Kardinal Ratzinger seine Teilnahme dann aber doch absagen. Stattdessen übersendet er ein ausführliches Grußwort zur Eröffnung, in dem es unter anderem heißt:

„Verehrte und liebe Freunde!

Das Übermaß an Verpflichtungen, das in diesen Wochen über mich hereinströmt, macht es mir leider unmöglich, persönlich zur Eröffnung der ‚Akademie für die Theologie des Volkes Gottes‘ zu kommen, wie ich es mir gewünscht und Ihnen versprochen hatte. So bleibt mir nur, Ihnen meine Gruß- und Segenswünsche schriftlich zu übermitteln [...].

Der Ausgangspunkt der Integrierten Gemeinde war die Einsicht, dass zum Glauben Gemeinschaft, Gemeinde gehört. Die Begegnung mit Israel hat den Horizont geweitet: Die Gemeinde, die Gott für uns bereitet hat und die wir glaubend und ringend werden müssen, umfasst das ganze pilgernde Volk Gottes.

Ich will jetzt nicht das große Thema Israel – Kirche aufreißen, das zu den Hauptfragen Ihrer Arbeit gehören wird. Ich will nur den weiten Horizont an-

deuten, in dem die Gemeinde gesehen und gelebt werden muss. Die Überlieferung hat dafür das Wort ‚katholisch‘ – allumfassend – gefunden. Die Wahl des Ortes Ihrer Akademie in der Nähe von Rom drückt Ihren Willen zur Katholizität aus, für die uns der Nachfolger des heiligen Petrus Maßstab und Gewähr ist. Im großen Atem dieser Zeiten und Räume, Himmel und Erde umfassenden Gemeinschaft mitzudenken und mitzuleben, das gibt dem Abenteuer der Theologie seine Weite und seine Spannung.

In diesem Sinne wünsche ich der Akademie für die Theologie des Volkes Gottes von Herzen Gottes Segen auf ihrem Weg“.

Seither finden in dieser Akademie zahlreiche theologische Kurse und Begegnungen statt, deren Teilnehmer auch die Vielfalt des Volkes Gottes widerspiegeln. Besonders erfreuliche Entwicklungen sind die Teilnahme von jüdischen Gelehrten, die Ausweitung von Akademiekursen nach Deutschland – auch ein Kurs mit polnischen Studenten hat dort bereits stattgefunden –, die theologische Fortbildung von Priestern und die Tatsache, dass für manche Bischöfe eine Ausbildung in der Akademie – zusammen mit der Teilnahme am Leben und am theologischen Reflexionsprozess in der Gemeinde – einen Teil der theologischen Hinführung zum Priestertum darstellt.

Was in der Wegbegleitung gewachsen ist

Die Wegbegleitung, die Kardinal Ratzinger der Katholischen Integrierten Gemeinde angedeihen ließ, geht weit über eine persönliche Freundschaft hinaus: Es geht um das Wachsen einer heutigen Lebensgestalt der „una sancta, catholica et apostolica ecclesia“, wie der Kardinal einmal in einem Brief geschrieben hat. Um welche Themen es bei diesem gemeinsamen Weg im Einzelnen ging, ist ausführlicher in dem Buch „Wegbegleitung. Kardinal Ratzinger/Papst Benedikt XVI. und die Katholische Integrierte Gemeinde“³ beschrieben. Kardinal Ratzinger hat die wesentlichen Punkte des von ihm begleiteten Weges der Katholischen Integrierten Gemeinde in einem Brief zusammengefasst, den er zum 80. Geburtstag von Traudl Wallbrecher im Mai 2003 geschrieben hat und der darum diese Ausführungen abschließen soll:

„Sehr geehrte, liebe Frau Wallbrecher!

[...] Sie werden bei diesem Anlass zurückgeschaut haben auf einen langen Weg in einer Zeit voller Wandlungen und Wirrnisse, voller geschenkter Erfüllungen und auch immer wieder neuer Drangsale und Nöte. Sie haben in der schwierigen Zeit des Dritten Reiches den Weg des Glaubens gesucht und

³ *30 Jahre Wegbegleitung. Kardinal Ratzinger/Papst Benedikt XVI. und die Katholische Integrierte Gemeinde*, hrsg. von T. Wallbrecher, L. Weimer und A. Stötzel, Bad Tölz 2006 (ISBN 978-3-932857-40-9). Por. <www.verlag-urfeld.de> (26 V 2007).

nach dem Krieg erkannt, dass neue Wege nötig waren, um auf die Herausforderungen zu antworten, die aus unserer Welt auf den Glauben zukommen. So ist langsam in mancherlei Leiden, Brüchen und Umbrüchen die Integrierte Gemeinde gewachsen, in der Sie mit Ihren Weggefährten eine zukunftsfähige Form christlicher und kirchlicher Existenz zu verwirklichen versuchen. Obwohl sich immer mehr eine Kerngestalt herausbildet, sind die Leiden darum längst nicht ausgestanden – aber das gilt ja in veränderter Weise auch für die Kirche im ganzen, die als groß gewordener Baum doch immer auch wieder Senfkorn ist und bleiben muss.

Als das Wesentliche an Ihrem Mühen sehe ich es an, dass Sie immer an der Katholizität als entscheidender Grundbedingung für das Wesen der Gemeinde festgehalten und damit immer auch die Einordnung in die bischöfliche Verfasstheit der Kirche als unverzichtbar erkannt haben. Dafür möchte ich Ihnen heute ausdrücklich danken und Sie ermutigen, an diesem Prinzip unerschütterter festzuhalten, gerade auch dann, wenn es Mühsal mit sich bringt.

Es hat sich wohl von Anfang an ergeben, dass zu den besonderen Kennzeichen der Integrierten Gemeinde die Verbindung mit moderner Theologie gehörte: Der christliche Glaube hat von Anfang an den Anspruch auf Rationalität erhoben, auch wenn er immer wusste, dass das Mysterium die Ratio übersteigt. Er hat sich so der Zucht methodischen Denkens und Argumentierens unterworfen, aber er hat zugleich die Vernunft geöffnet und gereinigt; zu dieser Öffnung und Reinigung gehört es auch, dass die Einzelvernunft nicht letzter Richter in Sachen des Glaubens sein kann, sondern sich der größeren Vernunft der Gesamtkirche anvertraut und sich ihr auch gerade da unterordnet, wo sie den Denkschemen einer Zeit widerspricht.

Die Ekklesialität der Gemeinde muss sich in der Ekklesialität ihrer Theologie bewähren, und nur so wird sie fruchtbar und kann über die Generationen hin Kontinuität finden.

Vielleicht sollte ich noch etwas über die Begegnung von Kirche und Israel sagen, um die Sie sich so sehr mühen. Auch wenn Gott sich die letzte Einheit vorbehalten hat, und – wie es scheint – sie bis zum Ende der Zeiten aufbewahrt, ist es eine große Aufgabe, dieser Einheit entgegenzugehen und dabei jenem Frieden zu dienen, den Christus in seinem Blut gestiftet hat (Eph 2,13).

Sehr geehrte, liebe Frau Wallbrecher: Nun ist dieser Brief länger und theologischer geworden, als ich es vorhatte, aber Sie sehen sicher gerade darin meine Anteilnahme an Ihrem Weg und an der Sache, um die Sie sich mühen. Möge der Herr Sie weiterhin mit seinem Segen begleiten. Das wünsche ich Ihnen von Herzen zu Ihrem 80. Geburtstag.

Ihr Joseph Cardinal Ratzinger”.

KARD. RATZINGER/PAPIEŻ BENEDIKT XVI
I KATOLICKA WSPÓLNOTA ZINTEGROWANA:
30 LAT TOWARZYSZENIA W DRODZE
(STRESZCZENIE)

Niniejszy artykuł przybliży historię kontaktów między Katolicką Wspólnotą Zintegrowaną (Katholische Integrierte Gemeinde) a teologiem, biskupem, kardynałem i papieżem – Josephem Ratzingerem, które miały miejsce w ostatnich trzydziestu latach istnienia stowarzyszenia. Te spotkania nie były dotąd odnotowywane przez szeroką opinię publiczną, zwłaszcza w Niemczech. Po raz pierwszy prof. Ratzinger odwiedził Wspólnotę w roku 1976. W ślad za tą wizytą były następne. W artykule pomieszczono wyjątki z przemówień i listów kard. Ratzingera, które pisał u początków działalności Katolickiej Wspólnoty Zintegrowanej. Wspomagał ją w sposób szczególny, będąc profesorem i arcybiskupem Monachium. Autor artykułu omawia m.in. liczne spotkania zarówno w Rzymie, dotyczące teologicznego „korzenia Izraela”, jak i te odbyte w ramach wspólnego świętowania w Akademii dla Teologii Ludu Bożego (Akademie für die Theologie des Volkes Gottes) w Villa Cavalletti pod Rzymem. Artykuł nawiązuje do wydanej w listopadzie 2006 r. w Bad Tölz w Niemczech książki, zawierającej bogatszy i uzupełniony licznymi zdjęciami materiał – *30 Jahre Wegbegleitung. Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. und die Katholische Integrierte Gemeinde*.

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

FORUM TEOLOGICZNE VIII, 2007
PL ISSN 1641–1196

KRYSTYNA CZUBA
Warszawa

MORALNE FUNDAMENTY POLITYKI W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

Słowa kluczowe: polityka, godność osoby, wspólne dobro, etos służby, prawda, wolność, prawo.
Schlüsselworte: Politik, Menschenwürde, Gemeinwohl, Ethos des Dienens, Wahrheit, Freiheit.

Związek polityki z moralnością to temat aktualny i uniwersalny. Politycy podejmują zadania i rozwiązują problemy w imieniu całych społeczeństw, często bez większej odpowiedzialności. Swoją uprzywilejowaną pozycję wynierządsko korzystają w celach partykularnych, a nie dla służby społecznej. Działania takie można dostrzec w polityce europejskiej i światowej. Sytuacje te pociągają za sobą niechęć do zaangażowania w życie polityczne ludzi kompetentnych i prawych. Istnieją opinie, że polityka to teren moralnego zagrożenia.

Można także dostrzec, że wielu ludzi wyraża swoją obojętność wobec życia wspólnotowego i wspólnego dobra. Taka postawa ma swoje źródło we współczesnym liberalizmie i postmodernizmie, wyrażających szczególną niechęć wobec polityki jako idei wspólnego dobra. Jeżeli już odwołują się do pojęcia wspólnego dobra, to rozumiane jest ono jako dobrobyt, czyli suma wartości ekonomicznych posiadanych przez poszczególne jednostki¹. W tym klimacie niezwykle ważne jest ukazanie polityki zbudowanej na fundamentach moralnych.

Kościół katolicki głosi ogólne zasady społeczno-moralne oraz potępia błędne teorie i działania, wypełniając powierzone mu przez Boga posłannictwo nauczania wiary i moralności. Jest to bowiem bezpośredni przedmiot nauki Kościoła. Od czasów Jana XXIII pisze się i mówi o potrzebie obecności Kościoła w świecie współczesnym². Rozłam między wiarą wyznawaną a codziennym życiem został uznany przez Sobór Watykański II za jeden z najwięk-

¹ Por. S. Kowalczyk *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 122–125.

² Por. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 121.

szych błędów naszych czasów³. Dwutorowość w wyznawaniu wiary i w praktyce życia chrześcijan jaskrawo widoczna jest w świecie, ale także w Polsce. W skali społecznej ten rozłam ma szczególne odbicie w polityce. Widać to np. podczas wyborów parlamentarnych i samorządowych. Często względy religijne i moralne nie są brane pod uwagę. Stąd do władzy nierzadko dochodzą osoby, które w życiu nie kierują się żadnym kodeksem moralnym.

Brak zainteresowania niektórymi ze spraw doczesnych, a zwłaszcza politycznych, jest „zaniedbaniem swoich obowiązków wobec bliźniego, co więcej wobec samego Boga i narażaniem na niebezpieczeństwo swojego zbawienia wiecznego”⁴. Sobór za w pełni odpowiadające naturze ludzkiej uznał takie struktury prawno-polityczne, które umożliwiają swobodny i czynny udział obywateli w rozrządzaniu państwem na wszystkich szczeblach życia politycznego, nie dyskryminując nikogo⁵. W nauczaniu Soboru zawarty jest także apel do obywateli, aby „pamiętali o swoim prawie i obowiązku brania udziału w wolnych wyborach na pożytek dobra wspólnego”⁶. Ojcowie Soborowi skierowali słowa szacunku dla „tych, którzy dla posługi ludziom poświęcają swoje siły dobru państwa i podejmują się tego trudnego obowiązku”⁷.

Kardynał K. Wojtyła był jednym z współtwórców KDK. Komentarz do dokumentów Soboru Watykańskiego II przygotował w książce *U podstaw odnowy* – studium o realizacji Vaticanum II. Cała nauka kard. Karola Wojtyły/Jana Pawła II, dotycząca relacji Kościoła i świata, była zakorzeniona w nauce Soboru⁸.

Inspirację teologiczno-moralną, dotyczącą życia politycznego Jan Paweł II oparł na nauczaniu Soboru Watykańskiego II – od początku swojego pontyfikatu podejmował trudne problemy polityczne, także praktycznie. W 1979 r. Ojciec Święty podjął mediacje w sprawach Libanu, zabierał także głos w kwestiach dotyczących przemocy w Irlandii, przez cały pontyfikat odnosił się do konfliktów i wojen na świecie. Podejmował starania, by wykorzenić kłamliwe przekonanie, że wojna jest sposobem rozwiązywania konfliktów. Nieustannie stawał w obronie ludzi i narodów słabych, także pokrzywdzonych. Pisał encykliki, adhortacje apostolskie, listy, orędzia, konstytucje, w których wykładał fundamenty nauki Kościoła. Problemy społeczno-polityczne podejmował zwłaszcza w encyklikach: *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis*, *Centesimus annus*, a także w adhortacji *Christifideles laici*. Listy i orędzia były często przesłaniem do konkretnych narodów, polityków czy grup środowiskowych związanych z polityką, np. do dziennikarzy.

³ Por. KDK 43.

⁴ KDK.

⁵ Por. KDK 75.

⁶ KDK.

⁷ KDK.

⁸ Por. Jan Paweł II, *Testament*, 17 III 2000, Kraków 2005, s. 19.

Naukę Jana Pawła II, dotyczącą życia politycznego można ująć w trzech podstawowych wymiarach:

1. Godność osoby ludzkiej – podstawą właściwych relacji społeczno-politycznych.
2. Dobro wspólne zobowiązaniem władzy i obywateli.
3. Prawda, wolność, sprawiedliwość i solidarność – moralnymi fundamentami życia politycznego.

1. Godność osoby ludzkiej – podstawą właściwych relacji społeczno-politycznych

Podstawowym kryterium życia społeczno-politycznego w nauczaniu Jana Pawła II jest osoba ludzka. Papież twierdził i uzasadniał, że działalność społeczna i polityczna „jest dla człowieka, przez człowieka i z człowiekiem”⁹. Fundamentem prawdy, że człowiek jest celem wszelkich relacji i działań, jest godność człowieka. Można powiedzieć, że we współczesnym świecie Jan Paweł II był wielkim obrońcą godności człowieka. Godność tę widział w relacji „istoty stworzonej i powtórnie stwarzanej na obraz i podobieństwo Boże”¹⁰. Człowiek jest osobą w sensie ontologicznym, natomiast w sensie aksjologicznym wymiar osobowy jest mu zadany. Człowiek nie tylko „jest”, lecz „się staje” poprzez własne wybory i działania. Jest „in ferii”¹¹. Człowiek, aby mógł „się stać”, został przez Boga obdarowany wolnością. Stworzony na obraz Boga jest niepodzielnie związany z wolnością. Wolność stanowi o istocie człowieczeństwa w człowieku, stanowi o jego godności. Bez wolności człowiek byłby bytem zamkniętym w świecie przyrody i pozbawionym transcendencji. Byłby bytem skończonym, czy też „wykończonym”, zdeterminowanym, podobnym do całej przyrody. Godność wymaga, aby człowiek działał w sposób świadomy i wolny, a nie pod wpływem przymusu zewnętrznego¹². Wolność jest doświadczeniem każdego człowieka. Jej odkrycie stanowi o tym, że człowiek-osoba świadomie czyni wybory¹³. Poprzez poznanie wolność jest powiązana z prawdą. Rozum odkrywa prawdę, lecz jej nie tworzy. „Rozum czerpie swą prawdę i swój autorytet z odwiecznego prawa, które nie jest niczym

⁹ Jan Paweł II, *Oroędzie na otwarcie nadzwyczajnej sesji Zgromadzenia Ogólnego ONZ*, Watykan, 22 VIII 1980, nr 6.

¹⁰ Jan Paweł II, *Przemówienie przed zgromadzeniem Synodu Biskupów poświęconym Europie*, Rzym, 5 VI 1990, w: J. Życiński, *Europejska wspólnota ducha*, Warszawa 1998, s. 199.

¹¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 100–105.

¹² Por. A. Frossard, *Rozmowy z Janem Pawłem II*, tłum. A. Turowiczowa, Watykan 1982, s. 119; por. KDK 17.

¹³ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 126–134.

innym jak tylko samą mądrością Boga”¹⁴. U podstaw wolności, według Jana Pawła II, jest prawda o istnieniu prawa naturalnego. „Prawo naturalne nie jest niczym innym, jak światłem rozumu wlanym nam przez Boga. Dzięki temu wiemy, co należy czynić, a czego unikać. To światło, czyli to prawo, Bóg podarował nam w akcie stworzenia”¹⁵. Tak więc ludzka wolność nie jest wolnością nieograniczoną, lecz zależną od prawa moralnego, które jest niejako „strażnikiem” ludzkiej natury i działania w sposób z nią zgodny. Według Jana Pawła II zarówno relacje międzyludzkie, jak i prawa stanowione winny opierać się na fundamencie, jakim jest wolność i prawo naturalne. Papież mówił nawet o dobrowolnym posłannictwie człowieka wobec prawa naturalnego, a przez nie wobec prawa Bożego¹⁶. Wiąż między wolnością a prawem Bożym ma swoje odniesienie w sumieniu¹⁷. Jan Paweł II ukazywał ścisły związek sumienia z wolnością, opierając się przede wszystkim na nauce Soboru Watykańskiego II¹⁸. Ten sposób pojmowania wolności jest kluczem do rozumienia godności osoby ludzkiej i właściwych relacji międzyludzkich również w zakresie politycznym. Jan Paweł II przypominał, że Sobór Watykański II wiele uczynił, aby wyjaśnić problemy związane z wolnością człowieka i społeczeństwa. Należy tu przywołać *Deklarację o wolności religijnej* i paragraf 36 Konstytucji *Gaudium et spes*, który mówi o słusznej autonomii rzeczy ziemskich¹⁹. Pojęcie wolności człowieka prawdopodobnie nie istniałoby bez nauczania Kościoła, który przynosi biblijne przesłanie jako uzasadnienie wolności. Jan Paweł II rozpatrywał wolność na płaszczyźnie: myśli, słowa, sumienia i religii, ekonomiczno-społecznej oraz społeczno-politycznej. Wszystkie te wymiary wolności gwarantowane przez prawo naturalne, a zabezpieczone poprzez prawa stanowione, decydują o właściwych relacjach społeczno-politycznych.

Wolność myśli i słowa jest podstawą wolności społecznej i politycznej. Jest drogą do wyrażenia wolnej opinii. We współczesnym świecie jest ona ukazywana poprzez środki społecznego przekazu. Jan Paweł II postulował i upominał się o tę wolność²⁰. Apelowal, aby środki przekazu, korzystając z wolności, zamiast do jego degradacji przyczyniały się do rozwoju kultury politycznej i do przestrzegania moralnych zobowiązań człowieka. Przestrze-

¹⁴ VS 40.

¹⁵ VS 40.

¹⁶ Por. VS 41.

¹⁷ Por. KDK 16.

¹⁸ Por. VS 54.

¹⁹ Por. A. Frossard, *Rozmowy z Janem Pawłem II*, Kraków 2005, s. 127.

²⁰ Por. Jan Paweł II, *Środki społecznego przekazu w służbie odpowiedzialnej wolności*. Orędzie na Międzynarodowy Dzień Środków Przekazu, Watykan, 10 V 1981, w: *Nauczanie społeczne*, t. 3, Warszawa 1984, s. 123.

gał, że ceną porzucenia zobowiązań etycznych staje się nowe zniewolenie, niegodne człowieka i jego powołania, a także utrata zaufania w stosunkach międzyludzkich²¹.

Prawo do wolności myśli i słowa poprzez społeczną komunikację jest prawem wszystkich. Rozciąga się także na sferę wolności religijnej, która nie może ograniczyć się do swobody kultu, ale także oznacza prawo do głoszenia prawd religijnych za pomocą najnowszych środków społecznego przekazu. Wolność sumienia i religii jest probierzem wolności człowieka i wolności społeczeństwa, „jest podstawą i gwarancją wszystkich swobód, które zapewniają dobro wspólne ludzi i ludów”²². Wolność religii jest budowana na wolności myśli i sumienia²³. W wolności religijnej Jan Paweł II widział podstawę wszystkich praw ludzkich. Żądał w imieniu Kościoła, aby każda osoba ludzka miała zapewnioną możliwość głoszenia i wyznawania wiary prywatnie i publicznie. Swobodne wyznawanie religii przynosi korzyść zarówno jednostkom, jak i władzom politycznym. Według Ojca Świętego obowiązek poszanowania i zapewniania wolności religijnej spada na prawomocne władze²⁴. „Nowoczesne państwo ma stanowić spokojny klimat społeczny i odpowiednie ustawodawstwo, pozwalające każdej osobie i każdemu wyznaniu żyć swobodnie swą wiarą, dawać jej wyraz w życiu publicznym”²⁵. Prawo do wolności religijnej wynika z podstawowych zasad życia społecznego, które tworzą: zasada równości wszystkich obywateli wobec prawa i zasada pomocniczości, do których z istoty zobowiązane są władze państwowe²⁶. Jan Paweł II traktował prawo do wolności religijnej i wolności sumienia jako jeden z „podstawowych sprawdzianów prawdziwego postępu człowieka w każdym ustroju, w każdym społeczeństwie, w każdym systemie i w każdym położeniu”²⁷. Wszędzie tam, gdzie ograniczona lub tłumiona jest wolność religijna, zagrożone są także inne prawa człowieka. Wolność religijna dotyczy bowiem najgłębszych pokładów człowieka, jest sprawdzianem jego wolności. Nauka Jana Pawła II w tym zakresie wyrasta ze społecznej nauki Kościoła, ale ma swoje doświadczenie w pracy dla Kościoła w Polsce i Kościoła powszechnego²⁸.

²¹ Por. Jan Paweł II, *Istota, wielkość i odpowiedzialność sztuki i publicystyki*, Monachium, 19 XI 1980, w: *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 107–108.

²² RMS 39.

²³ Por. Z. Zdybicka, *Wolność religijna fundamentem ludzkiej wolności*, Człowiek w kulturze 11 (1998), s. 129.

²⁴ Por. Jan Paweł II, *Wielkie problemy współczesnego świata*, Rzym, 18 IX 1982, w: *Nauczanie społeczne*, t. 4, s. 240.

²⁵ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św. w Hawanie*, 25 I 1988, Biuletyn KAI 4 (1989), s. 36.

²⁶ Por. S. Kowalczyk, *Wolność naturą i prawem człowieka*, Sandomierz 2000, s. 128–129.

²⁷ RH 17.

²⁸ Por. K. Czuba, *Idea Europy kultur w nauczaniu Jana Pawła II*, Warszawa 2003, s. 187.

Wolność ekonomiczno-gospodarcza ma także wpływ na właściwe relacje polityczne. Podstawą wolności ekonomiczno-gospodarczej jest prawo do posiadania własności prywatnej i swobodnego nią dysponowania. Jest ono konieczne do potwierdzenia godności człowieka. Według Jana Pawła II własność jest prawem człowieka²⁹. Nie jest ono jednak absolutne i nieograniczone. Własność prywatna spełnia istotne funkcje społeczne, dlatego prawo do jej posiadania ma wymiar ograniczony. Jan Paweł II zastrzegał jednak, że życie gospodarcze nie może być oddzielone od etyki, gdyż wówczas dochodzi do wyzysku człowieka, społeczeństwa czy narodu. „Państwo i rynek mają służyć człowiekowi”³⁰. Zgodnie z nauką Kościoła, ukazywał prymat człowieka wobec ekonomii i prymat człowieka nad techniką ze względu na godność osoby ludzkiej³¹. Godność osoby wiąże się z jej niezbywalnymi prawami³².

Wolność społeczno-polityczna związana jest przede wszystkim z przestrzeganiem przez władze państwowe wymienionych praw człowieka. Ich przestrzeganie jest także wyrazem szacunku dla godności osoby ludzkiej. Właściwe odniesienie do człowieka jest uznaniem jego podmiotowości. Bycie podmiotem to uczestniczenie w stanowieniu o państwie³³. Papież stwierdził, że podmiotowość oznacza to, iż człowiek jest uczestnikiem organizacji życia państwowego, jest afirmowany, afirmowane są zwłaszcza jego przekonania. Jego zdaniem godność człowieka musi być sprawą nadrzędną wobec wszystkich działań państwa³⁴. Dla Jana Pawła II odpowiedzialność państwa i społeczeństwa za ochronę godności człowieka była odpowiedzialnością wobec historii³⁵.

2. Dobro wspólne zobowiązaniem władzy i obywateli

Dobro wspólne stanowi zasadniczy rozdział życia politycznego. Do jego zabezpieczenia zobowiązane jest państwo. Władza jest z istoty rzeczy wynikiem społecznej i moralnej natury człowieka. Nauka ta ma swoje źródło w Objawieniu (por. Prz 8, 15 n; Mdr 6, 3 n; J 9, 11; Rz 13, 1-5; 1 P 2, 13-15). Stąd nasuwa się wniosek, że władza w państwie pochodzi od Boga. Dotyczy to władzy państwowej jako takiej, a nie konkretnej formy jej wcielenia. Kościół dostrzega genezę państwa w samej istocie porządku świata stworzonego przez

²⁹ Por. CA 12.

³⁰ CA 49.

³¹ Por. CA 5.

³² Por. SRS 33.

³³ Jan Paweł II, *Kształtować i przekazywać motywy życia i nadziei*, w: *Do końca ich umiłował*, Watykan 1987, s. 26; por. idem, *Przemówienie wygłoszone w Zgromadzeniu Narodowym*, Warszawa 11 VI 1999, w: *Bóg jest miłością*, Olsztyn 1999, s. 118-124.

³⁴ Por. ibidem, s. 24-25.

³⁵ Por. J. Bajda, *Godność i prawo*, *Collectanea Theologica* 2 (1980), s. 105-109.

Boga, a w ramach tego porządku jako czynnik konieczny, „kierujący siły wszystkich obywateli ku wspólnemu dobru”³⁶. Można zatem mówić o teologicznej koncepcji państwa.

Jan Paweł II nie akcentował jednak teologicznej koncepcji państwa, nie utożsamiał też państwa z konkretną władzą, podkreślając raczej jego teleologię³⁷. Zadaniem i zobowiązaniem władzy jest nadzór administracyjny w celu realizacji dobra wspólnego wszystkich obywateli i jego sprawiedliwy podział. Papież podkreślał, że dobro wspólne jest nierozzerwalnie związane z dobrem osoby ludzkiej, która realizuje swoje dobro osobowe poprzez dobro społeczne. Dobro wspólne jest zobowiązaniem zarówno państwa, jak społeczeństwa tworzącego dane państwo. Zarówno sprawujący władzę, jak i obywatele mają służyć dobru wspólnemu, choć sposób tej służby jest różny i wynika z zadań wobec życia społecznego.

Każdy człowiek, będąc obywatelem państwa jest zobowiązany do udziału w tworzeniu dobra wspólnego na miarę swoich talentów i możliwości. Podstawowym zadaniem jest kompetentne i zaangażowane wykonywanie swoich powinności zawodowych³⁸. Etyka zawodowa jest uszczegółowioną postawą powszechnie obowiązujących norm moralnych.

Aby właściwie mogło być realizowane dobro wspólne – jako zasada życia społecznego – obywatele winni mieć szacunek dla prawa. Szacunek ten jest taką samą powinnością sprawujących władzę, jak i wszystkich obywateli. Dobro wspólne może być zachowane wówczas, gdy obywatele postępują zgodnie z prawem. Obywatelem jest także każdy sprawujący władzę.

Autorytet państwa domaga się, aby społeczeństwo kierowało się prawami wydanymi przez państwo. Aby tak było, niezbędna jest w stosunkach społecznych zasada praworządności, czyli pewność ochrony praw człowieka ze strony państwa. Jeżeli takiej pewności nie ma, zostaje zakwestionowana istota praworządności. W sumieniu obowiązują jednak tylko prawa zgodne z etycznym porządkiem natury. Jeżeli prawo stanowione jest sprzeczne z niezbywalnymi prawami człowieka, wówczas nie ma obowiązku jego wypełniania. Nauka ta opiera się na Objawieniu zawartym w Dziejach Apostolskich: „trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi” (5, 29).

Jan Paweł II wyraźnie określił stanowisko Kościoła wobec prawodawstwa państwowego, dotyczącego tzw. dobra wyższego, jakim jest dobro państwa. Jeżeli dobro państwa jest dobrem określonej partii, a nie ogółu społeczeństwa, wówczas nie ma obowiązku jego wypełniania.

³⁶ KDK 74; por. *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, s. 252. Celem wspólnoty politycznej jest najpełniejszy rozwój każdego obywatela powołanego do stałej współpracy w realizacji dobra wspólnego.

³⁷ Por. RH 17.

³⁸ Por. Jan Paweł II, *Ewangelia pracy*, Watykan, 18 III 1984, w: *Jubileuszowy Rok Odkupienia*, Watykan 1985, s. 337–339.

czeństwa, takie dobro nie rodzi sprawiedliwości społecznej, lecz ją narusza. Naruszenie praw człowieka idzie w parze z naruszeniem praw całej społeczności, narusza podstawowe zasady wspólnego dobra³⁹. Szczególne prawo do uczestnictwa w życiu społecznym i publicznym ma rodzina. Jan Paweł II zabiegał usilnie, aby uniwersalne rozumienie rodziny i jej praw nie zostało wypaczone pod wpływem przemian cywilizacyjnych. Karta Praw Rodziny ujmuje wzajemny stosunek pomiędzy rodziną, społeczeństwem i państwem w dwóch podstawowych stwierdzeniach: rodzina i społeczeństwo połączone są ze sobą żywymi i organicznymi więzami, a uzupełniając się wzajemnie, winny służyć rozwojowi człowieka. Rodzina ma swoje niezbywalne prawa. Aby mogła właściwie wypełniać swoje podstawowe funkcje, potrzebuje pomocy społeczeństwa i państwa⁴⁰. Przypominał także o postulatach ekonomicznych wobec rodziny. „Prawa rodziny muszą być wpisane głęboko w same podstawy każdego kodeksu pracy, jeśli jego właściwym podmiotem jest człowiek, a nie tylko produkcja”⁴¹.

Rolą państwa jest także kontrolowanie procesów społecznych pod kątem wymogów wspólnego dobra. Może być ono zagrożone w wypadku ewentualnych wykroczeń przeciwko moralności publicznej i łaadowi społecznemu⁴². „Demokracja bez wartości zamienia się w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”⁴³. Jeżeli państwo akceptuje moralny relatywizm, to sprzeciwia się założeniom należącym do istoty wspólnego dobra, którym jest ochrona praw każdego i tym samym wspólnego dobra⁴⁴.

Zadaniem państwa jest tworzenie i ochrona demokracji, czyli stworzenie równych szans dla każdego. Jan Paweł II podkreślał, że zasadą prawidłowego funkcjonowania państwa wobec wspólnego dobra jest udział wszystkich obywateli w decyzjach politycznych, umożliwiającą sprawowanie kontroli nad decyzjami rządzącymi. Przestrzegał przed przejęciem władzy przez wąskie grupy partyjne, gdyż to może prowadzić do dyktatury. „Autentyczna demokracja możliwa jest tylko w państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej. Wymaga ona koniecznych warunków, jakich wymaga promocja poszczególnych osób przez wychowanie i formację w duchu prawdziwych ideałów, jak i «podmiotowości» społeczeństwa, przez tworzenie struktur oraz współodpowiedzialności”⁴⁵. Domagał się szczególnej troski o najuboższych.

³⁹ Por. RH 17.

⁴⁰ Por. *Karta Praw Rodziny*, Watykan 1983, art. 8, 9, 10, 11.

⁴¹ Jan Paweł II, *Głód sprawiedliwości nie może być źródłem nienawiści*, Saint Denis, 31 V 1980, w: *Nauczanie społeczne 1980*, Warszawa 1984, s. 408.

⁴² Por. T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, Kraków 1981, s. 251.

⁴³ VS 101.

⁴⁴ Por. CA 47; por. *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, s. 259–261.

⁴⁵ CA 46.

Zasada ta jawi się jako jedna z fundamentalnych zasad chrześcijańskiej koncepcji organizacji życia społeczno-politycznego⁴⁶.

Dla współczesnych polityków dobro wspólne to przede wszystkim ekonomia. Choć działania gospodarcze, jako element wspólnego dobra, są widocznym sposobem troski o poziom życia obywateli, to kultura jest fundamentem tego dobra, gdyż życie społeczne bez kultury nie mogłoby istnieć. Kultura, zdaniem Jana Pawła II, jest dziełem narodu a nie państwa. „Naród istnieje z kultury i dla kultury”⁴⁷. Dlatego państwo nie powinno ingerować w kształt kultury, ale pomóc przy tworzeniu odpowiednich struktur zabezpieczających istnienie i rozwój kultury⁴⁸.

Zdaniem Jana Pawła II, państwo nie powinno ingerować we wszystkie dziedziny życia obywateli; powinno raczej stosować wobec nich zasadę pomocniczości i respektować słuszną autonomię ich życia⁴⁹. Według Ojca Świętego porządek społeczny, którego zadaniem jest tworzenie i ochrona wspólnego dobra, będzie tym prawdziwszy i trwalszy, im większa będzie harmonia pomiędzy dobrem osoby i dobrem społeczności⁵⁰. Twierdził i postulował, że postawy polityków winny być „prześiknięte duchem służby wspólnemu dobru”⁵¹. Wskazywał też na postulaty dotyczące polityki wobec wspólnego dobra. Są nimi: uczciwość między rządzącymi a rządzonymi, jawność w administracji publicznej, bezstronność w rozstrzyganiu spraw publicznych, poszanowanie przeciwników politycznych, ochrona praw ludzi oskarżonych w procesach i sądach doraźnych, sprawiedliwe wykorzystanie pieniędzy publicznych⁵².

Dobro wspólne jest rzeczywistością, która jest ciągle i na nowo definiowana w zależności od historycznej i kulturowej ewolucji społeczeństwa. Wymaga ono zawsze ochrony praw osoby ludzkiej i równych szans dla wszystkich obywateli. Jego realizacja jest szczególnym zobowiązaniem władzy, ale także i obowiązkiem obywateli.

2. Prawda, wolność, sprawiedliwość i solidarność moralnymi fundamentami życia politycznego

Prawda jest fundamentem, na którym człowiek winien budować swoje życie we wszystkich jego aspektach. To ona decyduje o możliwościach rozwoju

⁴⁶ Por. CA, s. 10–11.

⁴⁷ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*. Przemówienie w UNESCO, Paryż, 2 VI 1980, w: *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 74.

⁴⁸ Por. CA 11; por. J. Nagórny, *Posłannictwo chrześcijan w świecie*, Lublin 1997, s. 185.

⁴⁹ Por. CA 11.

⁵⁰ Por. *ibidem* 25.

⁵¹ Jan Paweł II, *Przemówienie wygłoszone w Zgromadzeniu Narodowym*, s. 122.

⁵² Por. VS 101.

człowieka i wzajemnych relacjach międzyludzkich. Wymaga rzetelnego stosunku do niej, tzn. pragnienia jej rzeczywistego poznania. Każdy, kto jest osobowo i intelektualnie otwarty na jej przyjęcie, będąc wolny, może prawdę poznać.

Prawda jest fundamentem wolności; prawda i wolność są współzależne⁵³. Jeżeli człowiek odrzuca relację między prawdą a wolnością, która jest niepodważalna, wówczas zaczyna osłabiać swoją wolność, a jego działania skłaniają się ku niegodziwym kompromisom. Ten sposób działania politycznego podejmują zwłaszcza ci, którzy nie uznają absolutnego charakteru prawdy i jej relacji z wolnością. Kompromis jest wprawdzie konieczny w życiu i w polityce, jednak jest nieprzekraczalna granica, którą wyznacza prawda. Tworzą ją podstawowe wartości antropologiczne i moralne. Do poznania pełni prawdy prowadzą dwa porządki: rozum i wiara⁵⁴. Stąd, aby życie człowieka i życie społeczno-polityczne miało pełny wymiar, konieczna jest realizacja obu dróg prowadzących do poznania prawdy. Jest to bardzo istotny wymóg i apel do tworzących życie polityczne.

Innym motywem nauczania Jana Pawła II jest problem sprawiedliwości. Jest ona fundamentem a zarazem sprawdzianem działalności politycznej. Ojciec Święty rozpatrywał sprawiedliwość nie tylko w zakresie indywidualnym, ale także w relacjach między narodami. U podstaw właściwych relacji społeczno-politycznych jest sprawiedliwość wobec osoby ludzkiej. Odnosi się to do zasadniczej tezy Jana Pawła II, że „człowiek jest zawsze w centrum życia społecznego”⁵⁵. Widzenie „człowieka w centrum” związane jest z godnością osoby ludzkiej, z której wypływają niezbywalne prawa człowieka⁵⁶. Nauczanie Jana Pawła II przywraca więc osobie ludzkiej i relacjom społecznym właściwe miejsce w życiu społeczno-politycznym.

Sprawiedliwość wobec osoby ludzkiej pozostaje w ścisłej relacji ze sprawiedliwością wobec ludów i narodów. Jest ona warunkiem ich rozwoju wewnętrznego i właściwych stosunków międzynarodowych. Jan Paweł II ukazywał obszary niesprawiedliwości na całym świecie⁵⁷.

Można zauważyć, że Papież częściej niż pojęcia „sprawiedliwość” używał pojęcia „rozwój”. Jego zdaniem, „rozwój” jest pojęciem kulturowym i ma odniesienie do Biblii⁵⁸. Przyjął je od Pawła VI⁵⁹. Prawdziwy rozwój zakłada

⁵³ Por. VS 34.

⁵⁴ Por. VS.

⁵⁵ Jan Paweł II, *Przemówienie do Międzynarodowych Organizacji Praw*, Genewa, 15 VI 1982, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. 2, Rzym–Lublin 1996, s. 223.

⁵⁶ Ibidem, s. 223–224.

⁵⁷ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie podczas wizyty w siedzibie Europejskiej Wspólnoty Gospodarczej*, Luxemburg, 15 VI 1985, w: J. Życiński, *Europejska wspólnota ducha*, s. 169.

⁵⁸ Por. SRS 30.

⁵⁹ Por. SRS 2.

„żywą świadomość wartości praw wszystkich i każdego z osobna, a także konieczność poszanowania, przysługującego każdemu prawa do pełnego korzystania z dobrodziejstw nauki i techniki”⁶⁰. Jan Paweł II mówił o sprawiedliwym prawie własności nie tylko w sensie materialnym, mówił o własności w zakresie wiedzy, nauki i umiejętności. Własność ta – według niego – winna służyć także dobru wspólnemu, czyli „zdolności do uczestnictwa w solidarnej organizacji umiejętności wyczuwania i zaspokajania potrzeb innych ludzi”⁶¹. We współczesnym świecie wiedza i informacja jest podstawą zamożności i rozwoju, także politycznego.

Sprawiedliwość w obrębie danego państwa była ukazywana przez Jana Pawła II w świetle zasady pomocniczości. Jest w niej zawarta idea społeczeństwa obywatelskiego, zakładająca, że ludzie są wewnętrznie zdolni do poszukiwania prawdy i wspólnego dobra.

Sprawiedliwość w przepowiadaniu Papieża dotyczyła nie tylko relacji wewnętrznych i narodowych, ale także relacji międzynarodowych. Apelowwał o pomoc ekonomicznie słabiej rozwiniętym narodom. Widząc postępującą „globalizację” i współzależność gospodarczą, postulował konieczność powołania międzynarodowych organizacji kontrolnych⁶². Uważał, że „kultura reguł” w stosunkach handlowych i finansowych jest niezbędna w celu przewyższenia rywalizacji politycznej i tendencji do wykorzystywania słabszych narodów⁶³.

Zdaniem Jana Pawła II ważnym przejawem sprawiedliwości w życiu społeczno-politycznym jest „opcja preferencyjna na rzecz ubogich”. Chodzi o „pomoc włączenia się w proces rozwoju gospodarczego i cywilizacyjnego całym narodem, które są z niego wykluczone, czy pozostawione na uboczu”⁶⁴. Papież twierdził, że jest to możliwe dzięki wykorzystaniu dóbr wyprodukowanych w nadmiarze, a także gdy zostaną zmienione na sprawiedliwsze i uczciwsze modele życia, konsumpcji i sprawowania władzy, na których opierają się społeczeństwa⁶⁵. W odniesieniu do prawdy transcendentnej, Jan Paweł II negatywnie oceniał ustroje polityczne⁶⁶. Twierdził, że „społeczna nauka Kościoła jest krytyczna zarówno wobec kapitalizmu, jak i kolektywizmu marksistowskiego”⁶⁷. Krytykował idee nieuwarunkowanej wolności⁶⁸, był przekonany, że

⁶⁰ SRS 33.

⁶¹ CA 32.

⁶² Por. CA 58.

⁶³ Por. CA 43.

⁶⁴ CA 58.

⁶⁵ Por. CA.

⁶⁶ VS 99.

⁶⁷ SRS 21.

⁶⁸ Por. C. Moreda de Licea, *Etyczna refleksja nad współczesną ekonomią*, Społeczeństwo 2 (1999), s. 258.

„rozwiązanie poważnych problemów narodowych i międzynarodowych nie jest tylko kwestią produkcji gospodarczej czy organizacji prawnej albo społecznej, ale wymaga odwołania się do określonych wartości etyczno-religijnych, a także przemiany mentalności i postępowania”⁶⁹.

Głosząc Ewangelię światu, Jan Paweł II nieustannie przypominał, że sprawiedliwość jest podstawą ładu społeczno-politycznego i warunkiem zachowania pokoju⁷⁰. Jednak potrzeba i pragnienie sprawiedliwości, którą Chrystus nazywa błogosławieństwem (por. Mt 5, 6), nie może być źródłem nienawiści czy przybierać form walki związanej z przemocą⁷¹.

Wiarygodność systemu politycznego opiera się na sprawiedliwości, która jest wyrazem troski o człowieka i wspólne dobro. Sprawiedliwe stosunki międzyludzkie gwarantuje prawda obiektywna i transcendentna⁷². Ukazując sprawiedliwość we właściwych relacjach do osoby ludzkiej, Jan Paweł II przywrócił nauce społecznej Kościoła jej właściwą rangę. Wskazał na jej ścisłe powiązanie z teologią, zwłaszcza z teologią moralną, a także na jej związek z nową ewangelizacją, przed którą stanął Kościół. Całym pontyfikatem, publikacjami, zwłaszcza encyklikami społecznymi oraz wypowiedziami na tematy społeczne, związane ze sprawiedliwością, nadał nauce społecznej Kościoła nowy ton i ogólnoświatową nośność⁷³. Ukazywał, że tylko ta polityka jest właściwa, która opiera się na fundamencie sprawiedliwości.

Wezwanie do solidarności w życiu społeczno-politycznym było orędziem papieskim skierowanym do świata. Podstawą jego przesłania jest Ewangelia – Chrystus solidarny z każdym człowiekiem. W nauce Kościoła termin „solidarność” pojawia się często. Należy do zasadniczego i stałego przesłania katolickiej nauki społecznej, poczynając od XIX w.⁷⁴ Jan Paweł II podkreślał ciągłość nauki społecznej Kościoła, zarazem widział potrzebę odnowy. „W istocie rzeczy ciągłość i odnowa stanowią dowód nieprzemijającej wartości nauczania Kościoła”⁷⁵. Ciągłość ta jest zakotwiczona w nauce objawionej, odnowa natomiast jest konieczna ze względu na zmieniające się warunki społeczne, kulturowe i polityczne.

⁶⁹ CA 60.

⁷⁰ Por. Jan Paweł II, *Pokój, sprawiedliwość i ewangelizacja w nauczaniu Pawła VI*, Watykan, 8 VIII 1979, w: *Nauczanie społeczne 1978–1979*, Warszawa 1982, s. 131–132.

⁷¹ Por. Jan Paweł II, *Głód sprawiedliwości nie może być źródłem nienawiści*, Saint Denis, 31 V 1980, w: *Nauczanie społeczne 1980*, s. 410–415.

⁷² Por. G. Gatti, *Społeczna wiarygodność i rzeczywistość gospodarcza*, *Społeczeństwo* 3 (1997), s. 377–381.

⁷³ Por. P. Jarecki, *Słowo na otwarcie sesji „Jan Paweł II promotorem nauki społecznej Kościoła w dzisiejszym świecie”*, *Społeczeństwo* 1 (1999), s. 60–61.

⁷⁴ Por. SRS 1.

⁷⁵ SRS 3.

Potrzeba i konieczność solidarności związana jest z faktem, że człowiek jest istotą społeczną⁷⁶. Solidarne działanie warunkuje etyczny charakter życia społeczno-politycznego. Etyczny wymiar solidarności oparty jest na normie personalistycznej, która stanowi afirmację osoby ludzkiej dla niej samej. Uznanie człowieka jako osoby w aspekcie społeczno-politycznym daje „pozytywną i moralną, rosnącą świadomość współzależności pomiędzy ludźmi i narodami”⁷⁷. Współzależność ta oznacza także odpowiedzialność za słabszych i gotowość niesienia pomocy. Nie może być jednak akceptacją postawy biernej tych, którzy tej pomocy potrzebują, lecz ich współdziałaniem na miarę darów.

W centrum myślenia i działania solidarnego jest odniesienie do wspólnego dobra⁷⁸. Odniesienie to jest w sposób zasadniczy odniesieniem do polityki, której podstawowym celem jest realizacja dobra wspólnego. Praktykowanie solidarności w tym znaczeniu jest daniem szans wszystkim ludziom, by mogli realizować własny rozwój. Oznacza wspólną troskę o wspólne dobro przeznaczone dla każdego człowieka, a także taką sprawiedliwość, która nie zakłada równości matematycznej, lecz wymaga od każdego z członków wspólnoty wysiłku i zaangażowania według jego możliwości. Realizując dobro wspólne, każdy ma obowiązek dawania swej części według miary obdarowania. Solidarność wymaga więc więcej od tych, którzy więcej posiadają, nie zaprowadza równości absolutnych. Natomiast praktykowanie rzeczywistej solidarności wymaga się pełnej życzliwości dla potrzebujących oraz traktowania ich z przynależną im równą godnością⁷⁹.

W stosunkach polityczno-społecznych Papież zwracał uwagę na to, że solidarność oznacza także to, że żadna grupa społeczna ani partia polityczna nie mogą uzurpować sobie roli jedyne go przewodnika, bowiem niszczy to podmiotowość społeczeństwa⁸⁰. Dla Jana Pawła II solidarność ma wymiar chrześcijański, wypływa z powszechnego Ojcostwa Boga i braterstwa wszystkich ludzi w Chrystusie. Jest cnotą chrześcijańską. Winna być zatem sposobem urzeczywistniania tego zamysłu Boga zarówno na płaszczyźnie indywidualnej i społecznej, jak też narodowej i międzynarodowej⁸¹. Jest etosem służby, bezwzględne go zaangażowania na rzecz drugiego człowieka, jest też apelem i zobowiązaniem⁸².

⁷⁶ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 311.

⁷⁷ SRS 38.

⁷⁸ Por. J. Krucina, *Solidarność czynnikiem integrującym Europę*, *Społeczeństwo* 1 (1999), s. 84–89.

⁷⁹ Por. SRS 39.

⁸⁰ Por. SRS 15.

⁸¹ Por. SRS 40.

⁸² Por. SRS 38.

Zakończenie

Nauczanie Jana Pawła II związane z wymiarem politycznym stanowi bardzo ważny obszar jego posługi wobec Kościoła i świata. Problemy i działania polityczne stanowią bowiem o tym, czy we współczesnym świecie uszanowany jest człowiek, czy narody mają zapewnione właściwe prawa, czy istnieje międzynarodowy ład społeczny i polityczny. Tego wszystkiego domaga się życie rodziny ludzkiej, zwłaszcza w warunkach postępującego globalizmu.

Jan Paweł II ukazywał osobę ludzką w centrum wszystkich działań, także politycznych, twierdząc, że racją bytu wszelkiej polityki jest służba człowiekowi. Podkreślał podmiotowy charakter aktywności politycznej wszystkich obywateli. Jego zdaniem, zarówno sprawujący władzę, jak i całe społeczeństwo, mają służyć wspólnemu dobru w różny sposób, co wynika z odmiennych zadań i zakresów odpowiedzialności. Ukazywał jasno relacje pomiędzy władzą a obywatelami – celem państwa jest dobro społeczeństwa. Jest to dobro wspólne, które nie jest sumą dóbr indywidualnych, ale nadrzędne wobec dobra indywidualnego. Jednak dobro wspólne nie może pozostawać w sprzeczności z prawdziwym dobrem osoby. W normatywny sposób w polityce łączył wolność, prawdę i odpowiedzialność. Domagał się wolności dla każdego człowieka i każdego narodu we wszystkich wymiarach życia politycznego. Upominał się, aby w działalności politycznej była zachowana zasada spójności sumienia i działania człowieka. Przypominał, że rolą państwa jest prawna ochrona ludzkiego życia od poczęcia do naturalnej śmierci, ochrona rodziny, moralności, troska i pomoc dla najuboższych. Szczególnymi postulatami w polityce realizacji wspólnego dobra winny być: uczciwość w kontaktach pomiędzy rządzącymi a rządzonymi, jawność i bezkompromisowość w administracji publicznej, poszanowanie przeciwników politycznych, sprawiedliwe wykorzystanie pieniędzy publicznych.

Jan Paweł II z odwagą podkreślał relacje pomiędzy Kościołem a państwem, widząc konieczność współpracy. Celem tej współpracy nie może być separatystycznie rozumiane dobro Kościoła, czy dobro państwa, lecz dobro ludzi należących do obu tych wspólnot. Taka współpraca jest też jednym z elementów ładu etycznego i międzynarodowego. W tej współpracy ma być zachowana zasada autonomii Kościoła i państwa. Relacja ta wymaga aktywnej obecności Kościoła w życiu ludzi.

Podsumowując szesnaście lat pontyfikatu Jana Pawła II, kard. Joseph Ratzinger powiedział w wywiadzie dla niemieckiej agencji katolickiej: „Głównym tematem dotychczasowych lat pontyfikatu Jana Pawła II jest wyzwolenie człowieka z wyobcowania, ucisku, zniewolenia i jego zbawienie [...]. W działaniach na rzecz praw człowieka, wolności oraz ochrony życia i rodziny Ojcu

Świętemu zawsze chodzi o to, by osiągnąć przynajmniej minimum moralne i wypracować dlań zgodę ponad granicami religii, filozofii i kultur. Te wysiłki Papieża dotyczą w równym stopniu Zachodu, jak i krajów wyzwolonych spod panowania komunistycznego”. Cały pontyfikat Jana Pawła II to była ciągła praca służąca zabezpieczeniu praw człowieka i praw narodów wobec nieuprawnionych działań politycznych. W tym obrazie działań trzeba jeszcze odnotować wystąpienie Ojca Świętego podczas pielgrzymki polityków do Rzymu 4–5 listopada 2000 r. i ogłoszenie św. Tomasza Morusa patronem polityków i rządzących.

W *Centesimus annus* Jan Paweł II napisał, że polityka bez uwzględnienia Boga w porządku społecznym łądzi ludzi, buduje „raj na ziemi” i w ten sposób staje się religią świecką⁸³. Nauczanie społeczno-polityczne Jana Pawła II jest poszerzoną i pogłębioną kontynuacją nauczania podjętego już przez Leona XIII, a także Sobór Watykański II. W swej najbardziej podstawowej treści nawiązuje także do tradycji Grecji i Rzymu, w której doświadczenie demokracji szło w parze z regulacjami prawa, opartego na prawie naturalnym chroniącym zarówno przed tyranią, jak i przed anarchiczną samowolą.

MORALISCHE GRUNDLAGEN DER POLITIK IN DER LEHRE JOHANNES PAUL II. (ZUSAMMENFASSUNG)

Während seines ganzen Pontifikats hat sich Johannes Paul II. zu zahlreichen politischen Themen geäußert, indem er die Notwendigkeit ihrer moralischen Fundamente betont hat. Die moraltheologische Inspiration des politischen Lebens war für ihn die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Danach ist die menschliche Person und ihre Würde das fundamentale Kriterium des gesellschafts-politischen Lebens. Die Achtung gegenüber jeder Person garantiert die richtige politische Ordnung, sowohl im gesellschaftlichen Leben der Nationen, als auch in der internationalen Dimension. Johannes Paul II. unterstrich den Subjektcharakter des politischen Engagements aller Bürger. Das Gemeinwohl sah er als dem Wohl des Einzelnen übergeordnet. Die Grundlage der Politik sollen Gesetze bilden, die auf dem Naturrecht gegründet sind und die Wahrheit, Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität als richtungweisend anerkennen. Zu besonderen Postulaten in der Politik der effektiven Schaffung des Gemeinwohls gehören die Ehrlichkeit in den Kontakten zwischen Regierenden und Regierten, die Transparenz des politischen Lebens, Achtung gegenüber politischen Gegnern sowie gerechte Verwendung der öffentlichen Gelder. Der Papst sprach sich dafür aus, dass die politische Macht nach dem Ethos des Dienens agiere. Er unterstrich auch die Notwendigkeit der Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat zum Wohl der Menschen, die Mitglieder beider sind. Die Lehre Johannes Paul II. stellt einen wichtigen Beitrag zur Gesellschaftslehre der Kirche dar.

⁸³ Por. CA 25.

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

FORUM TEOLOGICZNE VIII, 2007
PL ISSN 1641–1196

Ks. LEON SIWECKI
Lublin

EKLEZJALNY WYMIAR RODZINY W ŚWIETLE NAUCZANIA JANA PAWŁA II

Słowa kluczowe: rodzina, powołanie rodziny, *communio personarum*, sakrament małżeństwa, apostołstwo rodziny, mężczyzna i niewiasta.
Schlüsselworte: Familie, Berufung der Familie, *communio personarum*, Ehesakrament, Familienseelsorge, Mann und Frau.

„I Kościół i rodzina biorą początek z tych samych źródeł. Mają tę samą genealogię w Bogu: w Bogu Ojcu, Synu i Duchu Świętym. Na mocy tej boskiej genealogii powstają dzięki wielkiej tajemnicy boskiej Miłości: ta tajemnica nazywa się *Deus homo*, wcielenie Boga, który tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby nikt, kto za Nim idzie nie zginął”¹. Tymi słowami Sługa Boży, przez wielu nazywany Papieżem Rodziny, Jan Paweł II zwrócił się w 1994 r. do rodzin, podkreślając ich głęboki związek z Kościołem. Rodzina jest bowiem zakorzeniona w zbawczym planie Boga, jest symbolem Jego miłości do każdego człowieka, miłości wyrażającej się w oczekiwaniu na wypełnienie szczególnego i specyficznego posłannictwa od Chrystusa. Owo powołanie jest jednocześnie nakazem, który Jan Paweł II artykułuje dobitnie: „Weźcie w swoje ręce losy Kościoła i świata: jest to zobowiązanie wpływające z sakramentu małżeństwa”².

Celem niniejszego artykułu jest syntetyczne uporządkowanie idei ukazujących eklezjalny wymiar rodziny, jej rolę i miejsce w tajemnicy Chrystusa i Kościoła oraz udział i zadania w misji posłanniczej Chrystusa. Podstawę refleksji stanowią dwa istotne dokumenty poświęcone w sposób szczególny omawianym zagadnieniom: Adhortacja apostolska *Familiaris consortio* oraz List do Rodzin *Gratissimam sane*.

¹ Jan Paweł II, *Przemówienie do rodzin: Czym jesteś rodziną chrześcijańska? (8 X 1994)*, L'Osservatore Romano 12 (1994), s. 23.

² Jan Paweł II, *Przemówienie do rodzin: Uczyńcie z waszej rodziny kartę Ewangelii (21 I 2003)*, L'Osservatore Romano 3 (2003), s. 14.

1. Rodzina a zbawczy plan Boga

Sobór Watykański II wiele miejsca poświęcił teologii rodziny oraz miłości małżeńskiej, którą postrzega jako przestrzeń, w której wiara przenika życie każdego człowieka. „Chrystus Pan obdarował hojnym błogosławieństwem tę wielokształtną miłość, która ma swój początek w Boskim źródle Miłości i została ustanowiona na obraz Jego jedności z Kościołem. [...] Prawdziwa miłość małżeńska zostaje włączona w miłość Bożą oraz jest kierowana i ubogacana przez odkupieńczą moc Chrystusa i zbawcze działanie Kościoła, aby skutecznie prowadzić małżonków do Boga, oraz by wspomagać ich i pokrzepiać we wzniosłym zadaniu ojca i matki”³. Miłość, którą Bóg jako Stwórca i Odkupiciel przekazał człowiekowi jest zatem siłą sprawczą, która przenikając wszystko to, czego się podejmuje, prowadzi do zbawienia. Rodzina zaś jawi się jako najbardziej naturalne miejsce, w którym realizuje się powołanie do jedności z Chrystusem poprzez czerpanie z darów owej Miłości. Jan Paweł II podkreśla w *Liście do Rodzin*: „[...] nazywając się «Oblubieńcem», Jezus ukazuje samą istotę Boga i potwierdza Jego wielką miłość do człowieka”⁴.

Człowiek jest powołany do miłości i jedności z Bogiem, a wszystko czego doświadcza jest konsekwencją miłości Boga do niego. Nauczanie Jana Pawła II wskazuje, że krzyż Chrystusa staje się nowym otwarciem odwiecznego Ojcostwa Boga. Bóg w Chrystusie przybliżył się na nowo do ludzkości. Obdarza każdego człowieka Duchem Świętym. Bóg Stwórca objawia się jako Bóg odkupienia, który jest wierny swej miłości do człowieka i do świata, wyrażonej w dniu stworzenia⁵. Istota powołania kobiety i mężczyzny zawiera się w tajemnicy Ojcostwa Bożego, tak więc małżeństwo może być odczytane jako swego rodzaju analogia miłości Boga do człowieka. Miłość Boga charakteryzuje bezinteresowność, twórcze zaangażowanie i dążenie do całkowitego zespolenia. Tymi przymiotami powinna charakteryzować się również miłość w rodzinie, bowiem jedynie dzięki miłości prawdziwej, bezinteresownej i głębokiej mąż i żona mogą w domowej przestrzeni stworzyć Kościół, czyli miejsce, gdzie jest obecny Bóg wypełniający i realizujący swój zbawczy plan.

Z nauczania Papieża na temat rodziny wynika, że według zamysłu Bożego, małżeństwo jest podstawą szerszej wspólnoty rodzinnej, ponieważ instytucja małżeństwa i miłość małżeńska są skierowane ku rodzeniu i wychowaniu potomstwa, w którym znajdują swoje uwieńczenie. Miłość w swej najgłębszej istocie ma charakter daru. Miłość małżeńska nie wyczerpuje się wśród współmałżonków, gdyż uzdalnia ich do największego oddania, dzięki któremu stają się

³ KDK 48.

⁴ GrS 18.

⁵ Zob. RH 9.

oni współpracownikami Boga, udzielając daru życia. Małżonkowie we wzajemnym oddaniu wydają z siebie „żywe odbicie ich miłości” – dziecko, które staje się trwałym znakiem jedności małżeńskiej oraz żywą i nierozłączną syntezą ojcostwa i macierzyństwa⁶.

Konkludując należy podkreślić, że zasady teologiczne stanowią tło do zrozumienia istoty płciowości człowieka pojmowanej w osobowo-antropologicznym wymiarze, zaś rodzicielstwo jest nasycone służbą Bogu. Między rodziną ludzką a Bogiem – Stwórcą i dawcą życia istnieje żywa więź. Owa więź łączy małżeństwo z misterium Chrystusa i Kościoła. Staje się to możliwe dzięki świadomej i systematycznej pracy duchowej rozwijającej i gruntującej wartość sakramentu. Jan Paweł II, odpowiadając na pytanie o istotę i prawdę małżeństwa stwierdza: „Istota i zadania rodziny są ostatecznie określone przez miłość. Rodzina dlatego otrzymuje misję strzeżenia, objawiania, przekazywania miłości, będącej żywym odbiciem i rzeczywistym udzielaniem się miłości Bożej ludzkości oraz miłości Chrystusa Pana Kościołowi, Jego Oblubienicy”⁷. Życie człowieka winno być zdeterminowane pragnieniem uczynienia z rodziny przestrzeni współdziałania z Bogiem.

2. Rodzina jako komunია

Papież Jan Paweł II, jeszcze jako kardynał, wyjaśniając znaczenie pojęcia *communio personarum*, podkreślał, że w określeniu *communio* nie chodzi tylko o wskazanie tego co wspólne, o uwydatnienie wspólnoty jako pewnego skutku czy nawet wyrazu bycia i działania osób. Należy tu wziąć pod uwagę fakt, że te osoby, trwając we wzajemnym do siebie odniesieniu, właśnie przez działanie i bytowanie wzajemnie siebie jako osoby potwierdzają i afirmują⁸. W *Familiaris consortio* Ojciec Święty pisał: „Bóg jest miłością i w samym sobie przeżywa tajemnicę osobowej komunii miłości. Stwarzając człowieka na swój obraz i nieustannie podtrzymując go w istnieniu, Bóg wpisuje w człowieczeństwo mężczyzny i kobiety powołanie, a więc zdolność i odpowiedzialność za miłość i wspólnotę. Miłość jest zatem podstawowym i wrodzonym powołaniem każdej istoty ludzkiej”⁹.

Słowa Jana Pawła II podkreślają odpowiedzialność za miłość łączącą mężczyznę i kobietę, którzy zawarli przymierze małżeńskie w duchu określonym przez Boga i Kościół, tworząc „komunię osób” obdarowujących się wza-

⁶ Zob. FC 14.

⁷ FC 17.

⁸ Zob. K. Wojtyła, *Rodzina jako „communio personarum”*. *Próba interpretacji teologicznej*, Ateneum Kapłańskie 83 (1974), s. 353.

⁹ FC 11.

jennie. Źródłem takiego stanu jest Boże ustanowienie oraz logika miłości oblubieńczej, która sprawia, że miłość małżeńska winna być nierozzerwalna i przepojona jednością. „Przez równą godność osobistą kobiety i mężczyzny, która musi być uwzględniona przy wzajemnej i pełnej miłości małżonków – naucza Vaticanum II – ukazuje się także w pełnym świetle potwierdzona przez Pana jedność małżeństwa”¹⁰. Źródłem owej jedności – jak wskazuje soborowa Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* – jest stwierdzenie, że: „węzeł ten, święty ze względu na dobro małżonków i potomstwa, jak i społeczeństwa, nie zależy od sądu ludzkiego”¹¹. Zatem jedność małżeństwa stoi na straży „dobra małżonków”, „dobra potomstwa” i „dobra społeczeństwa”. Przytoczone uzasadnienie ma swoje podstawy w transcendentálním wymiarze ludzkiego bytu, w tajemnicy stworzenia i biblijnej koncepcji małżeństwa postrzeganego jako udział w misterium Chrystusa i Kościoła. „Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę? I rzekł: Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela” (Mt 19, 4–6).

Człowiek jest odbiciem Boga, przy czym człowiek to jednocześnie mężczyzna i kobieta razem – ich dwoje, jako komunია osób. Katechizm Kościoła Katolickiego naucza, że „Mężczyzna i kobieta są stworzeni, to znaczy chciani przez Boga, z jednej strony w doskonałej równości jako osoby ludzkie, a z drugiej strony, w ich byciu mężczyzną i kobietą. «Bycie mężczyzną», «bycie kobietą» jest rzeczywistością dobrą i chcianą przez Boga: mężczyzna i kobieta mają nieustraconą godność, która pochodzi wprost od Boga, ich Stwórcy”¹². Na tej podstawie kształtuje się i realizuje powołanie do „głębokiej wspólnoty życia i miłości”, będącej małżeństwem, przy czym jednocześnie zarówno kobieta, jak i mężczyzna zachowują własną indywidualność, wolność i odrębność, dzięki której realizują własne aspiracje, plany i zamysły. Chrystus powiedział: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca i matkę swoją i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Mt 19, 4–9; Rdz 2, 24). W Katechizmie podkreślono, że „Mężczyzna i kobieta, stworzeni razem, są chciani przez Boga jako jedno dla drugiego”¹³.

Fundamentem owego przymierza małżeńskiego jest wzajemna bezinteresowna i wypełniona służbą afirmacja, której podstawą jest miłość wyrażająca się w gotowości podjęcia i wypełniania działań apostołskich. Wszystko to, ponad wszelką wątpliwość czyni rodzinę chrześcijańską małym domowym

¹⁰ KDK 49.

¹¹ KDK 48.

¹² KKK 369.

¹³ KKK 371.

Kościółem, w którym i poprzez który, Chrystus realizuje swój zbawczy plan wobec człowieka. Tym samym rodzina uczestniczy w proroczej, kapłańskiej i królewskiej misji Jezusa. Poprzez miłość oblubieńczą stykamy się bezpośrednio z etosem daru dla drugiej osoby możliwego do urzeczywistnienia jedynie poprzez przymierze małżeńskie. W owym akcie następuje zamiana tego, co osobiste i prywatne na symboliczny akt wzajemnego daru, daru pełnego, nieodwołalnego i obejmującego całą wspólną odtąd historię życia.

W adhortacji *Familiaris consortio* Jan Paweł II zaznacza, że płciowość, przez którą małżonkowie oddają się sobie wzajemnie we właściwych i wyłącznych aktach małżeńskich, nie stanowi zjawiska czysto biologicznego, lecz odnosi się do wewnętrznej istoty osoby ludzkiej wtedy, gdy stanowi integralną część dozgonnej miłości mężczyzny i kobiety. Całkowity dar z ciała stałby się fałszem, gdyby nie był znakiem i owocem pełnego oddania osobowego. Jeśli człowiek coś rezerwuje dla siebie lub zastrzega sobie możliwość zmiany decyzji w przyszłości, już przez to samo nie oddaje się całkowicie, bez reszty¹⁴. Zatem w kontekście przymierza kobiety i niewiasty rozumianego jako wzajemny dar osób następuje akt przyjęcia nowego życia z rąk Boga „w świętości i we czci” (por. 1 Tes 4, 4), czyniący rodzinę „sanktuarium życia”.

Poprzez akt seksualny, będący elementem miłości kształtowanej w czystości, mężczyzna i kobieta stają się rodzicami w sensie antropologicznym. Bycie rodzicami nakłada na małżonków ogromną odpowiedzialność, o której Jan Paweł II mówi: „poprzez rodzinę toczą się dzieje człowieka, dzieje zbawienia ludzkości [...]. Rodzinom powierzone jest zadanie walki przede wszystkim o to, ażeby wyzwolić siły dobra, których źródło znajduje się w Chrystusie Odkupicielu człowieka, aby te siły uczynić własnością wszystkich rodzin, ażeby – jak to powiedziano w polskim Milenium – rodzina była «*Bogiem silna*»”¹⁵. Z nauczania papieskiego tchnie przesłanie, że rodzina stanowi kolebkę i najskuteczniejsze narzędzie humanizacji i personalizacji społeczeństwa. Rodzina współpracuje w pełni i w sposób sobie tylko właściwy w budowaniu świata, czyniąc życie bardziej ludzkim. Rodzina bowiem strzeże, zachowuje i przekazuje cnoty oraz wartości. We współczesnym świecie, zagrożonym coraz większą depersonalizacją człowieka, rodzina może wyzwolić potężne energie, które są zdolne wyrwać człowieka z anonimowości, podtrzymać w nim świadomość godności własnej osoby, wzbogacić jego człowieczeństwo, włączając go, z zachowaniem jego odrębności i niepowtarzalności, w społeczeństwo¹⁶. To właśnie sakrament małżeństwa sprawia, że znacznie rozszerza się, głównie o zadania apostołskie, zakres obowiązków stawiany przed rodziną.

¹⁴ Por. FC 11.

¹⁵ GrS 23.

¹⁶ Por. FC 43.

3. Rodzina a plan zbawienia Chrystusa

Podjmując zagadnienia ogniskujące się na określeniu miejsca i roli rodziny w planie zbawczym Chrystusa, Jan Paweł II podkreśla: „W Chrystusie objawiła się niejako na nowo ta podstawowa prawda o stworzeniu, którą Księga Rodzaju wyznaje, powtarzając po tylekroć: «widział Bóg, że było dobre» [...]. W Jezusie Chrystusie świat widzialny, stworzony przez Boga dla człowieka [...] odzyskuje na nowo swą pierwotną więź z samym Boskim źródłem Mądrości i Miłości”¹⁷. Możemy powiedzieć, że między Bogiem a człowiekiem istnieje specyficzna więź objawiająca się w jedności Mistycznego Ciała Chrystusa, dlatego też zjednoczenie z Chrystusem winno być źródłem zjednoczenia Kościoła. Owo zjednoczenie Chrystusa z człowiekiem samo w sobie jest tajemnicą, w której rodzi się nowy człowiek powołany do uczestnictwa w życiu Trójjedynego Boga.

Powołanie do jedności realizuje się na poziomie małżeństwa i rodziny. Przewidziane przez Boga w akcie stwórczym małżeństwo i rodzina są wewnętrznie skierowane do urzeczywistnienia się w Chrystusie i potrzebują Jego łaski do uzdrowienia z grzechu i nawiązania do „początku”, czyli do pełnego poznania i całkowitego wypełnienia zamysłu Bożego. Owo przymierze zawarte między Bogiem a ludźmi Papież nazywa komunią, przymierzem kobiety i mężczyzny, której treścią i istotą jest wzajemna miłość. Komunia między Bogiem i ludźmi znajduje swoje ostateczne wypełnienie w Jezusie Chrystusie, który miłuje ludzkość i oddaje się jej jako Zbawiciel, jednocząc ją w swoim ciele¹⁸.

Zatem można stwierdzić, że właśnie ofiara Jezusa niejako uszlachetnia małżeństwo i sprawia, że staje się ono sakramentem, to zaś nakłada na małżonków obowiązek modelowania własnego życia w taki sposób, aby nie zabrakło w nim elementów tajemnicy dokonanej na krzyżu. Siłą odśrodkową, która dynamizuje życie małżeństwa jest miłość, mająca swe źródło i inspirację w miłości Jezusa. Dzięki niej rodzina może wypełnić swoje powołanie. Owa miłość jest ponadto fundamentem, na którym opierają się wzajemne relacje w małżeństwie. W zbawczym planie Boga Stworzyciela i Odkupiciela rodzina odkrywa nie tylko swoją tożsamość, ale również swoje posłannictwo. Zadania, które z powołania Bożego ma wypełnić w historii, wypływają z samej jej istoty i ukazują jej dynamiczny i egzystencjalny rozwój. Każda rodzina odkrywa i znajduje w sobie samej wezwanie, które jednocześnie wyraża jej godność i odpowiedzialność: „rodzino, «stań się» tym, czym «jesteś!»”¹⁹. Z rozważań Papieża o powołaniu mężczyzny i niewiasty wynika, że odkrycie oblubieńcze-

¹⁷ RH 8.

¹⁸ Por. FC 3, 13.

¹⁹ FC 17.

go sensu ciała przestanie być dla małżonków prostą oczywistością objawienia łaski. Pozostanie ono jednak nadal zadane człowiekowi poprzez etos daru zapisany na dnie ludzkiego serca²⁰.

Wyjaśniając istotę małżeństwa jako sakramentu, Jan Paweł II mówi: „Sakrament rozumiemy jako znak przenoszący skutecznie w widzialność świata odwiecznie ukrytą w Bogu – niewidzialną – tajemnicę. Jest to tajemnica prawdy, miłości i tajemnica życia Bożego, w której człowiek otrzymuje realne uczestnictwo”²¹. Wywyższenie, podniesienie małżeństwa do rangi sakramentu wprowadza w życie rodziny element świętości. Z rodziny biorą się żywe kamienie duchowej budowy, o jakiej mówi Apostoł Piotr (por. 1 P 2, 5). Św. Paweł podkreśli, że ciała małżonków są przybytkiem Ducha Świętego (por. 1 Kor 6, 19). Przekazywanie życia Bożego i ludzkiego idzie z sobą w parze. Zrodzone w małżeństwie dziecko, jako owoc miłości staje się jednocześnie przybrany synem Bożym²². Zatem miłość scalająca rodzinę łączy również każdego człowieka z Bogiem. Jan Paweł II podkreśla: „Nie ma zrozumienia Kościoła jako Ciała Mistycznego Chrystusa, jako znaku Przymierza człowieka z Bogiem w Chrystusie, jako powszechnego sakramentu zbawienia, bez odniesienia do «wielkiej tajemnicy» – tajemnicy związanej z mężczyzną i niewiastą, powołaniem ich obojga do miłości małżeńskiej, do rodzicielstwa. Nie ma «wielkiej tajemnicy», którą jest Kościół i ludzkość w Chrystusie, bez tej «wielkiej tajemnicy», jaką jest «jedno ciało» (por. Rdz 2, 24; Ef 5, 31–32), to znaczy małżeństwo i rodzina”²³.

Elementy miłości, o której mówi Papież winny przeniknąć do życia każdego człowieka i kształtować relacje międzyludzkie tak, aby opierały się na wzajemnej serdeczności, szacunku i zaufaniu. W innym wypadku ludzie stają przed alternatywą: albo stają się uczestnikami tej miłości, albo nie wiedzą, co to znaczy miłość. Nie wiedzą, co sobie wzajemnie ślubowali, do czego się wzajemnie zobowiązali, za co są wspólnie odpowiedzialni. Miłość, aby była piękna, musi być darem Bożym, musi być zaszczerpiona w sercach ludzkich przez Ducha Świętego i stale w nich podtrzymywana (por. Rz 5, 5)²⁴.

Konkludując warto podkreślić, że poprzez wywyższenie małżeństwa do rangi sakramentu, rodzina została usytuowana w centrum misterium Chrystusa

²⁰ Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Watykan 1986, s. 77.

²¹ Ibidem, s. 77.

²² Por. GrS 18.

²³ GrS 19.

²⁴ Por. GrS 20. W Katechizmie Kościoła Katolickiego stwierdza się: „Sakrament małżeństwa jest znakiem związku Chrystusa i Kościoła. Udziela on małżonkom łaski miłowania się wzajemnie tą miłością, jaką Chrystus umiłował Kościół. Łaska sakramentu udoskonala zatem ludzką miłość małżonków, umacnia ich nierozzerwalną jedność i uświęca ich na drodze do życia wiecznego” (nr 1661).

i Kościoła, stając się płaszczyzną przymierza Boga z człowiekiem i przestrzenią głodną i łaknącą Dobrej Nowiny. Stanowi to o tożsamości i indywidualności każdej rodziny. A zatem rodzina została zobowiązana do przyjęcia Słowa Bożego, objawiającego im zdumiewającą nowość ich życia małżeńskiego i rodzinnego, które Chrystus uczynił świętym. Wyłącznie w świetle wiary małżonkowie mogą odkryć i podziwiać godność, do której Bóg zechciał podnieść małżeństwo i rodzinę, czyniąc je znakiem i miejscem przymierza miłości między Bogiem i ludźmi, między Jezusem Chrystusem i Kościołem²⁵.

Przyjęcie owego zobowiązania nakłada na rodzinę obowiązek „odpowiedzialnego udziału w posłannictwie Kościoła w sposób sobie właściwy i odrębny, czyli oddając siebie samą na służbę Kościołowi i społeczeństwu w tym, czym jest i co czyni, jako „głęboka wspólnota życia i miłości”²⁶ i sprawia, że rodzina oprócz wymiaru antropologicznego zyskuje również pierwiastki eklezjalne – tworząc swój niejako fizyczny kształt – buduje i współtworzy Kościół, stając się tym samym symbolem i znakiem Boga. Papież podkreśla: „Odkrywanie i wierne wypełnianie zamysłu Bożego winno dokonywać się «razem», «we» wspólnocie małżeńskiej i rodzinnej, przez samo ludzkie doświadczenie miłości przeżywanej między małżonkami, pomiędzy rodzicami i dziećmi, miłości przeżywanej w Duchu Chrystusa”²⁷. Rodzina staje się swoistego rodzaju centrum emitującym prawdę, miłość i dającym świadectwo. Jan Paweł II, mówiąc o powołaniu rodziny, naucza, że rodzina chrześcijańska jest szczególnie powołana do świadczenia o miłości Chrystusa, poprzez ustawiczne promieniowanie radością miłowania i pewnością nadziei, z których ma zdać sprawę²⁸.

Podwalinami wyszczególnionych zadań, przed którymi stoi rodzina, jest łaska mająca swe zakorzenienie w sakramencie. Świadomość czym jest rodzina, jej istota i wartość prowadzi w konsekwencji do zrozumienia istoty Kościoła i otwarcia się na jego działanie. Nauczanie Jana Pawła II wskazuje, że nie ma zrozumienia Kościoła jako Ciała Mistycznego Chrystusa, jako znaku Przymierza człowieka z Bogiem w Chrystusie, jako powszechnego sakramentu zbawienia, bez odniesienia się do „wielkiej tajemnicy” – tajemnicy związanej ze stworzeniem człowieka mężczyzną i niewiastą i z powołaniem ich obojga do miłości małżeńskiej, do rodzicielstwa. Nie ma „wielkiej tajemnicy”, którą jest Kościół i ludzkość w Chrystusie, bez owej „wielkiej tajemnicy”, jaką jest „jedno ciało” (por. Rdz 2, 24; Ef 5, 31–32), czyli małżeństwo i rodzina²⁹.

²⁵ Por. FC 51.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Por. ibidem, 52.

²⁹ Por. GrS 19.

4. Realizacja powołania apostołskiego rodziny

Rodzina jest narzędziem, za pomocą którego Kościół realizuje swoje powołanie apostołskie, sprawiając tym samym, że rodzina uczestniczy w misji Chrystusa i Kościoła. Jan Paweł II, jeszcze jako kardynał podkreślał, że postawa wynikająca z uczestnictwa w potrójnej władzy Chrystusa jest wyrazem nie tylko świadomej i dojrzewającej wiary w ludzkim wnętrzu, lecz jest ona także niejako wyrazem Chrystusa, który kształtuje rozwój wiary całego Ludu Bożego i każdego członka tego Ludu. Chrystus i chrześcijanin spotykają się na płaszczyźnie wewnętrznej, na gruncie posłannictwa kapłańskiego, prorockiego i królewskiego, którego uczestnictwo kształtuje zasadniczo rysy chrześcijanina. Są to rysy podobieństwa do Chrystusa. Rysy wewnętrzne, a równocześnie posłannicze, gdyż dzięki nim właśnie trwa Chrystusowe posłannictwo w ludziach i ludzkości. One konstytuują rzeczywistość Ludu Bożego w każdym człowieku i poprzez każdego człowieka³⁰.

Współczesny świat naznaczony jest cywilizacją śmierci, w której życie ludzkie, godność człowieka traci swoją wartość, dlatego chrześcijanin jest zobowiązany do dbania o moralny wymiar swej egzystencji, do dawania świadectwa i uczestniczenia w powołaniu Chrystusa. Kardynał Karol Wojtyła podkreślał: „Istotny rys tej «królewkości», tego «panowania» człowieka w świecie widzialnym, zadany mu przez samego Stwórcę, leży w pierwszeństwie etyki przed techniką, leży w prymacie osoby w stosunku do rzeczy, leży w pierwszeństwie ducha wobec materii”³¹.

Wolność człowieka, jego godność jest wartością ponadczasową, uniwersalną i niezniszczalną, dlatego w świecie, w którym żyje, realne jest niebezpieczeństwo, że wraz z olbrzymim postępowaniem w opanowaniu przez człowieka świata rzeczy, on sam zatracą istotne wątki swego wśród nich panowania, na różne sposoby podporządkowuje im swoje człowieczeństwo, sam staje się przedmiotem wielorakiej manipulacji³². Rozważania te mają ścisły związek z kondycją małżeństwa i rodziny, która jest częścią opisaną, zmaterializowaną i zrelatywizowaną rzeczywistości. Udział w królewskim posłannictwie Chrystusa sytuuje rodzinę w gronie społeczności, dla której zostały przewidziane konkretne zadania wynikające z udziału w misji Chrystusa. Wierni, którzy zostali „wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży, stawszy się na swój sposób uczestnikami kapłańskiej, prorockiej i królewskiej misji Chrystusa, sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie”³³.

³⁰ Por. K. Wojtyła, *Podstawy odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 1972, s. 225–234.

³¹ Ibidem.

³² Por. RH 16.

³³ KK 31.

Udział rodziny w misji Chrystusa wyraża się zatem poprzez zbudowanie komunii miłości przenikającej całą rodzinę. Komunia ta zakorzenia się w naturalnych więzach ciała i krwi, rozwija się i doskonali w sposób prawdziwie ludzki przez rozwijanie głębszych i bogatszych więzów ducha. Miłość ożywiająca stosunki międzyosobowe poszczególnych członków rodziny stanowi siłę wewnętrzną, która kształtuje i wzmacnia komunie i wspólnotę rodzinną³⁴. Wypełniając zadania powierzone rodzinie, pisze Jan Paweł II w *Evangelium vitae*, małżeństwo winno stać na straży życia, bronić je i umacniać. To jest Boże wezwanie, które Bóg powierza każdemu człowiekowi, powołując go jako swój żywy obraz do udziału w Jego panowaniu nad światem, ponieważ, jak podkreśla Ojciec Święty, „zrodzenie dziecka jest wydarzeniem głęboko ludzkim i wysoce religijnym, gdyż angażuje małżonków, tworzących «jedno ciało» (por. Rdz 2, 24), a zarazem Boga samego, który jest obecny. [...] Gdy z małżeńskiej jedności dwojga rodzi się nowy człowiek, to przynosi on z sobą na świat szczególny obraz i podobieństwo Boga samego; w biologii rodzenia wpisana jest genealogia osoby”. Stwierdzenie, że małżonkowie jako rodzice są współpracownikami Boga – Stwórcy w poczęciu i zrodzeniu nowego człowieka, nie wskazuje tylko na prawa biologii, lecz na to, że w ludzkim rodzicielstwie jest obecny sam Bóg, obecny w inny jeszcze sposób niż ma to miejsce w każdym innym rodzeniu w świecie widzialnym. Tylko od Boga może pochodzić „obraz i podobieństwo”, które jest właściwe istocie ludzkiej, tak jak przy stworzeniu. Rodzenie staje się kontynuacją stworzenia³⁵.

Dzięki aktowi przekazywania życia rodzice mają swój osobisty, niepowtarzalny udział w dziele stwórczym Boga. Partycypują w niezwykłym misterium, które ubogaca ich wewnątrz i wyposaża w element świętości. Rodzina jest doskonałą wspólnotą stworzoną przez Boga. Bóg przenika ją, ubogaca i nadaje wartość jej egzystencji. Rodzina realizuje wszystkie pierwiastki trojkiego posłannictwa Chrystusa. Będąc pośrednikiem między Bogiem a nowym życiem, wypełnia posłannictwo kapłaństwa, głosząc wielkość i chwałę Boga – prorocstwo, służąc życiu poprzez miłość – królewskość. Realizowanie potrójnej misji Chrystusa: kapłańskiej, prorockiej i królewskiej nie byłoby możliwe bez kontaktu ze Słowem Bożym. Posługa, którą małżonkowie i rodzice chrześcijańscy wypełniają na rzecz Ewangelii, jest zasadniczą posługą kościelną, wchodzi ona w kontekst całego Kościoła jako wspólnoty ewangelizowanej i ewangelizującej. Ponieważ posługa ewangelizacyjna i katechetyczna „Kościoła domowego” wyrasta i pochodzi z jedyne go posłannictwa Kościoła i jest podporządkowana budowaniu jednego Ciała Chrystusowego, powinna pozo-

³⁴ Por. K. Wojtyła, *Podstawy odnowy*, s. 21.

³⁵ Por. EV 42, 43.

stawać w wewnętrznej komunii z wszystkimi innymi posługami ewangelizacji oraz katechezy³⁶.

Uczestniczenie w wypełnianiu misji proroczej Chrystusa jest tożsame z odpowiedzialnością za krzewienie we wspólnocie rodziny Bożej prawdy, bowiem to właśnie rodzina winna być żywo zaangażowana w apostołstwo słowa. Konieczność tę podkreśla również Sobór: „Tam odbywa się zaprawa w apostołstwie świeckich i tam znajduje się znakomita jego szkoła, gdzie pobożność chrześcijańska przenika całą treść życia i z dnia na dzień coraz bardziej ją przemienia. Tam małżonkowie znajdują całe swoje powołanie, polegające na tym, że mają być wzajemnie dla siebie i dla swoich dzieci świadkami wiary i miłości Chrystusa. Rodzina chrześcijańska pełnym głosem oznajmia zarówno obecne cnoty Królestwa Bożego, jak i nadzieję błogosławionego życia. W ten sposób przykładem i świadectwem swoim przekonuje świat o jego grzechu i oświeca tych, co szukają prawdy”³⁷.

Wnioski

Współczesny świat zmaga się z wieloma problemami natury politycznej, społecznej, psychologicznej czy filozoficznej. Pośród natłoku różnorodnych propozycji zewsząd bombardujących człowieka, bardzo łatwo nieodwołalnie i skutecznie zagubić te wartości, które najdobitniej stanowią o istocie człowieczeństwa. Kolebką pozytywnych postaw, opartych na wartościach chrześcijańskich i Dekalogu jest każda chrześcijańska rodzina będąca domowym Kościołem, środowiskiem uobecniania i stawania się Królestwa Bożego, miejscem odpowiedzialności za miłość i życie, „szkołą bogatszego człowieczeństwa”³⁸, „szkołą cnót społecznych”³⁹, „matką i żywicielką wychowania”⁴⁰.

Rodzina bowiem zakorzeniona jest w zbawczym planie Boga, jest symbolem Jego miłości do każdego człowieka, wyrażającej się w oczekiwaniu na wypełnienie szczególnego i specyficznego posłannictwa. Owo powołanie jest jednocześnie nakazem, aby kobieta i mężczyzna połączeni świętym i nierozdzielalnym sakramentem wypełnili zobowiązania, które, wstępując w związek małżeński, przyjęli. Istota powołania kobiety i mężczyzny zawiera się w tajemnicy Ojcostwa Bożego, stąd małżeństwo jest obrazem miłości Boga do człowieka. Bezinteresowność, zaangażowanie i pragnienie jedności, charakterystyczne dla Bożej miłości, powinny być odzwierciedlone we wzajemnych od-

³⁶ Por. FC 53.

³⁷ KK 35.

³⁸ KDK 52.

³⁹ DWCH 3.

⁴⁰ KDK 61.

niesieniach wszystkich członków rodziny. Głęboka miłość męża i żony sprawia, że wspólnota małżeńska i rodzinna staje się Kościołem, czyli przestrzenią obecności Boga i realizacji Jego zbawczego planu.

DIE EKKLESIALE DIMENSION DER FAMILIE
IM LICHT DER LEHRE JOHANNES PAUL II
(ZUSAMMENFASSUNG)

Die Familie stellt den vollkommensten Raum dar, in dem, Dank der Gegenwart Christi, die Liebe entsteht, wächst und nach außen ausstrahlt. Sie nimmt ihren Anfang in der göttlichen Quelle aller Liebe. Das Wesen der Berufung von Mann und Frau wächst aus dem Geheimnis vom Vater-Sein Gottes. So ist die Ehe eine besondere Analogie der Liebe Gottes zum Menschen. Die Liebe Gottes kennzeichnet Selbstlosigkeit, schöpferisches Engagement sowie das Bestreben nach der Vereinigung. Die Liebe Gottes ist eine dynamische und allumfassende Wirklichkeit. Diese Eigenschaften sollte auch die Liebe in der Familie haben, da nur Dank der wahren, selbstlosen und tiefen Liebe Mann und Frau im häuslichen Bereich eine Hauskirche, also der Ort, an dem Gott durch seine Gegenwart seinen Heilsplan realisieren kann, werden können. Das Fundament des Ehebundes ist die gegenseitige, auf der Liebe gegründete und sich im gegenseitigen Dienen erfüllende Affirmation, die ihren Ausdruck in der Bereitschaft zur Erfüllung sowohl der Ehe- und Elternpflichten, als auch der apostolischen Aufgaben findet. Die Liebe in der Ehe und Familie bleibt nicht ohne Auswirkung auf den Zustand der Gesellschaft. Das Überleben der Zivilisation wird davon abhängen, ob es gelingt, die zwischenmenschlichen Beziehungen in der Familie durch die wahre Liebe durchdringen zu lassen. Die Analysen wurden durch die Äußerungen Johannes Paul II. über die ekklesiale Dimension der Familie, ihre Rolle im Geheimnis Jesu Christi und der Kirche, wo sich der göttliche Heilsplan erfüllt, ergänzt.

Ks. KRZYSZTOF BIELAWNY
Gietrzwałd

PRZEJMOWANIE KOŚCIOŁÓW EWANGELICKICH
PRZEZ LUDNOŚĆ KATOLICKĄ NA TERENIE
DIECEZJI WARMIŃSKIEJ W LATACH 1945–1946

Słowa kluczowe: Kościół rzymskokatolicki, Kościół ewangelicko-augsburski, świątynie poewangelickie, diecezja warmińska, konferencja wyznaniowa.

Schlüsselworte: Katholische Kirche, Evangelisch-Augsburgische Kirche, ehemalige evangelische Kirchen, Diözese Ermland, Bekenntniskonferenz.

Po zakończeniu działań wojennych na terenie dawnych Prus Wschodnich, w 1945 r. rozpoczęto reorganizację diecezji warmińskiej. Ks. Jan Hanowski 13 czerwca 1945 r. spotkał się z pełnomocnikiem rządu RP na Okręg Mazurski w Wydziale Społeczno-Politycznym, by omówić nową organizację Kościoła katolickiego¹. Tymczasem pozbawiono władzy rządzącą diecezję bp. Maksymiliana Kallera, którego usunięto z Polski (nie otrzymał obywatelstwa polskiego). Natomiast administrator diecezji, ks. Teodor Bensch, starał się, by do pracy duszpasterskiej na teren diecezji warmińskiej przybywali księża z różnych stron Polski, zarówno zakonnicy, jak i diecezjalni. Sytuacja na tym obszarze była bowiem pod względem miejsc kultu zróżnicowana. Przed zakończeniem II wojny światowej niemal 100% świątyń na Warmii należało do Kościoła rzymskokatolickiego, natomiast inaczej było na Mazurach i Powiślu – większość tamtejszych świątyń należała do Kościoła ewangelicko-unijnego.

Ludność, która przybywała na tereny byłych Prus Wschodnich, zajmowała opuszczone poewangelickie kościoły na rzecz Kościoła katolickiego. Czyniła to samowolnie bądź za wiedzą duchownych, szukając dla siebie miejsca modlitwy. Zdarzało się, że cała wieś wraz ze swym proboszczem opuszczała domostwa, np. w centralnej lub wschodniej Polsce, by osiedlić się na Warmii, Mazurach czy Powiślu. Przykładem takiego przesiedlenia byli mieszkańcy Korsz, którzy wraz z ks. Lachowiczem przybyli z Wileńszczyzny na Mazury.

¹ APO, syg. M-12760, Organizacja kościelna (1945), s. 44.

W powiecie ostródzkim nowi osadnicy w Biesalu zwrócili się do Starostwa Powiatowego w Ostródzie o przydzielenie kaplicy ewangelickiej² na rzecz Kościoła katolickiego. W piśmie datowanym na 27 grudnia 1945 r. wójt gminy Biesal, Rogulski, w imieniu mieszkańców prosił władze powiatowe w Ostródzie „o wyjednanie u odnośnych Władz zezwolenia na urządzenia wymienionej kaplicy na wyznanie rzymskokatolickie”. Dodawał, że liczba ewangelików jest znikoma, a wyznawców Kościoła rzymskokatolickiego jest przeważająca większość³. W ślad za pismem, 26 lutego 1946 r., wójt gminy Biesal wystosował kolejny dokument, podając dokładne dane statystyczne wyznawców obu wyznań. Pisał, że:

- „1. Gromada Biesal liczy 8 ewangelików i 66 wyznawców rzym. kat.
2. Gromada Tomaryny liczy 9 ewangelików i 143 wyznawców rzym. kat.
3. Gromada Jedaminy liczy 8 ewangelików i 40 wyznawców rzym. kat.
4. Gromada Podlejski liczy 8 ewangelików i 45 wyznawców rzym. kat.”.

Na tym terenie mieszkało zatem 33 ewangelików i 294 katolików. W piśmie wójt zaznaczył także, że „ewangelicy są to Mazurzy i zgłaszają chęć na przydzielenie kaplicy poewangelickiej do wyznania rzym. kat.”⁴. Decyzja o przydzielenie w Biesalu kaplicy poewangelickiej Kościołowi rzymskokatolickiemu zapadła 26 kwietnia 1946 r. za zgodą Wojewódzkiego Urzędu Mazurskiego, Wydziału Społeczno-Politycznego w Olsztynie⁵. Po przejęciu świątyni przez katolików, 2 maja 1946 r. protest do władz wojewódzkich wystosował pastor z Maniek, który uważał to za działanie bezprawne i uzasadniał, że wyznawców Kościoła ewangelickiego w Biesalu i sąsiednich miejscowościach jest nadal sporo. Władze wojewódzkie zwróciły się do Starostwa Powiatowego w Ostródzie, by podało dokładne dane dotyczące liczby ludności wyznania rzymskokatolickiego i ewangelickiego oraz udzieliło odpowiedzi na pytania:

- Czy kaplica w Łęgutach jest wystarczająca dla ewangelików oraz w czym posiadaniu jest kościół w Mańkach?
- Jakie inne względy przemawiają za oddaniem kościoła katolikom?
- Jakie zdanie ma w tej sprawie powiatowa albo miejska Rada Narodowa, a także Międzypartyjny Komitet Porozumiewawczy?

² Kaplica w Biesalu została wybudowana przez wspólnotą protestancką w drugiej połowie XIX w. Biesal po wybudowaniu trakcji kolejowej zaczął się dość szybko rozwijać, z każdym rokiem przybywało mieszkańców, a także wyznawców Kościoła protestanckiego. Być może powstanie kaplicy dojazdowej w Biesalu można łączyć z groźbą rekatolizacji mieszkańców przez pątników przybywających pociągami do Biesala, a stąd pieszo pielgrzymujących do Gietrzwałdu. Ruch pątniczy był na tyle duży, że nie mogli przyglądać się temu ze spokojem pastory z Maniek i czynili wszystko, by wybudować kaplicę dojazdową.

³ APO, sygn. M-12761, Przydział kościołów poewangelickich (1945–1946), Pismo wójta gminy Biesal do Starostwa Powiatowego w Ostródzie z 27 XII 1945 r., s. 5.

⁴ Ibidem, Pismo wójta Gminy Biesal do Starostwa Powiatowego w Ostródzie z 26 II 1945 r., s. 4.

⁵ Ibidem, Pismo starosty powiatowego z Ostródy z 26 IV 1946 r., s. 1.

– Jakie są dowody na piśmie, że Mazurzy ewangelicy zgłaszają chęć oddania kościoła do użytkowania przez Kościół rzymskokatolicki?

– Ile kościołów znajduje się na terenie gminy Biesal i w jakiej są od siebie odległości?⁶

Mimo protestu pastora z Maniek, kościół w Biesalu służył wspólnocie katolickiej. W 1946 r. wyznawcy Kościoła rzymskokatolickiego utworzyli na terenie przykościelnym cmentarz, bowiem uważali, że nie godzi się im grzebać na jednym cmentarzu z Niemcami. Każdy ewangelik był utożsamiany z Niemcami, dlatego czyniono wszystko, by założyć cmentarz, na którym będą grzebani tylko katolicy, którzy przybyli z „centralnej Polski”. Pierwsze pogrzeby na cmentarzu w Biesalu odbyły się pod koniec 1946 r.

Wyznawcy Kościoła ewangelickiego mieli swój cmentarz, na którym grzebali zmarłych od kilku stuleci. Ostatni pogrzeb odbył się w 1959 r., pochowano wówczas mieszkankę Biesala Emmę Gorny, urodzoną w 1902 r. Obecnie cmentarz jest w opłakanym stanie. Nagrobki są zniszczone, groby w większości zdewastowane, tablice nagrobne porzucane. Tylko z kilku tablic nagrobnych można odczytać nazwiska pogrzebanych osób.

Podobna sytuacja miała miejsce w gminie Szyldak. Mieszkańcy gromady Gaje i sąsiednich miejscowości zwrócili się z pismem datowanym na 20 stycznia 1946 r. do Starostwa Powiatowego w Ostródzie o przyznanie kościoła ewangelickiego w Wigwałdzie. Sołtys wsi Gaje, W. Grochowski, zaznaczył, że świątynia jest w 20% zniszczona, ale mieszkańcy będą się starali przywrócić dawną świetność kościołowi⁷. Władze wojewódzkie zażądały od Starostwa Powiatowego podania dokładnego wykazu wyznawców obu wyznań. Wójt gminy Szyldak w piśmie z 13 lutego 1946 r. podał, że na terenie gminy mieszka 1184 katolików oraz 650 ewangelików. Zaznaczył także, że na terenie gminy nie mieszka ani jeden ksiądz katolicki i w żadnym kościele nie są sprawowane Msze św.⁸ Dokładniejsze dane, dotyczące wyznawców obu wyznań gromady Gaje podał starosta powiatowy z Ostródy T. Raczyński w piśmie do Urzędu Pełnomocnika Rządu RP na Okręg Mazurski w Olsztynie w Wydziale Społeczno-Politycznym⁹. Wydział Społeczno-Polityczny poprosił Starostwo Powiatowe o dokładniejsze informacje dotyczące gminy Szyldak. Należało podać liczbę i określić, jakie kościoły znajdują się w gminie Szyldak oraz podać, pod jakim wezwaniem jest kościół, którego dotyczy pismo, czy

⁶ Ibidem, Pismo naczelnika Wydziału Społeczno-Politycznego W. Jeżowskiego do starosty powiatowego w Ostródzie z 22 V 1946 r., s. 37.

⁷ Ibidem, Pismo sołtysa wsi Gaje, W. Grochowskiego do Starostwa Powiatowego w Ostródzie z 20 I 1946 r., s. 10.

⁸ Ibidem, Pismo wójta gminy Szyldak J. Wątyły do starosty powiatowego w Ostródzie z 13 I 1946 r., s. 8.

⁹ Ibidem, Pismo starosty powiatowego w Ostródzie z 19 II 1946 r., s. 7.

jest on użytkowany i przez kogo. Poproszono także w tej sprawie o opinię powiatową albo miejską Radę Narodową, albo Międzypartyjny Komitet Porozumiewawczy. Domagano się mapy powiatu z podziałem na gminy i zaznaczonymi kościołami, ewangelickimi i katolickimi, oraz chciano poznać stanowisko starosty w tej kwestii¹⁰.

Mieszkańcy Miłomłyna i okolicznych miejscowości również zwrócili się do władz państwowych o przydział kościoła ewangelickiego na rzecz wspólnoty katolickiej. W imieniu mieszkańców pismo do władz państwowych w Ostródzie skierował wójt gminy Miłomłyn Stefan Urbański, prosząc także o przysłanie do parafii księdza, który będzie odprawiał Mszę św.¹¹

Starosta powiatowy z Ostródy T. Raczyński 24 stycznia 1946 r. skierował pismo do pełnomocnika rządu RP na Okręg Mazurski do Wydziału Społeczno-Politycznego w Olsztynie o przydział świątyni. W piśmie zaznaczył, że mieszkańcy uporządkowali świątynię. Podał także liczbę katolików, których w Miłomłynie mieszkało wówczas 667, a ewangelików było 670¹². Kilka miesięcy wcześniej do władz wojewódzkich wpłynęły pisma od sołtysów, którzy także podali dokładną liczbę wyznawców Kościoła rzymskokatolickiego i ewangelickiego. I tak sołtys Szczepan Majewski z Boguszewa w piśmie z 23 listopada 1945 r. podał, że na terenie wsi mieszka 129 Polaków katolików, nie ma natomiast ewangelików¹³. Sołtys Zalewa w zaświadczeniu z 23 listopada 1946 r. informował władze, że w gromadzie mieszka 230 Polaków katolików i 50 Mazurów ewangelików¹⁴.

Mieszkańcy Tyrowa także wystąpili z pismem do władz państwowych o przekazanie domu ewangelickiego na użytek Kościoła katolickiego i tak jak sołtysi gminy Miłomłyn oraz Tyrowa podali dokładne dane dotyczące wyznawców obu Kościołów. Władysław Tkoczyk, sołtys Tyrowa, w piśmie z 24 listopada 1945 r. informował, że we wsi mieszka obecnie 317 Polaków katolików, a Mazurów ewangelików jest 115¹⁵. Sołtys Reszek pisał, że we wsi mieszka 142 katolików i jedna mazurska katolicka rodzina, a wyznawców Kościoła ewangelickiego jest 41¹⁶. Sołtys z Brzydowa donosił, że na terenie gromady mieszka 452 Polaków katolików i 118 Mazurów ewangelików¹⁷. Sołtys z Wirwajd w zaświadczeniu szacował liczbę wyznawców na

¹⁰ Ibidem, Pismo naczelnika Wydziału Społeczno-Politycznego W. Jeżowskiego do starosty powiatowego w Ostródzie z 7 V 1946 r., s. 6.

¹¹ Ibidem, Pismo wójta gminy Miłomłyn z 31 XII 1945 r., s. 18.

¹² Ibidem, Pismo starosty powiatowego Ostródy T. Raczyńskiego do naczelnika Wydziału Społeczno-Politycznego w Olsztynie z 24 I 1946 r., s. 13.

¹³ Ibidem, Pismo sołtysa z Boguszewa z 23 XI 1945 r., s. 16.

¹⁴ Ibidem, Pismo sołtysa z Zalewa z 23 XI 1945 r., s. 17.

¹⁵ Ibidem, Pismo sołtysa Tyrowa z 24 XI 1945 r., s. 19.

¹⁶ Ibidem, Pismo sołtysa z Reszek, s. 20.

¹⁷ Ibidem, Pismo sołtysa z Brzydowa z 21 XI 1945 r., s. 21.

terenie wioski – 90 Polaków katolików i jeden ewangelik¹⁸. Pismo do władz państwowych wysłał także wójt gminy Tyrowo, który pisał, że na terenie gminy mieszka 2000 Polaków katolików i około 600 wyznawców Kościoła ewangelickiego¹⁹.

Mieszkańcy Ornowa (zaraz po zakończeniu II wojnie światowej miejscowość nazywano Arnowo) także prosili o przydział świątyni ewangelickiej z przeznaczeniem do kultu katolickiego. W piśmie do Starostwa Powiatowego w Ostródzie z 6 października 1945 r. pisali, że w miejscowości jest kościół, ale nie ma ani plebanii, ani duchownego, gwarantowali jednak opiekę nad kościołem. Pod petycją podpisało się 80 mieszkańców. Wicestarosta z Ostródy A. Karbonowski na prośbę naczelnika Wydziału Społeczno-Politycznego w Olsztynie poinformował Wydział pismem z 18 czerwca 1946 r. o sytuacji wyznaniowej w Ornowie. Pisał, że we wsi jest jedna kaplica, wyznawców Kościoła rzymskokatolickiego – 821, a ewangelików – 415. Ponadto dodawał, że kościół w Ornowie w październiku 1945 r. został wyremontowany przez katolików i jest przez nich użytkowany. Wicestarosta zakończył pismo: „[...] moim zdaniem, jak również Powiatowej Rady Narodowej przydzielenie tego kościoła ewangelikom byłoby bardzo krzywdzące katolików, jak również nadmieniłem, że ewangelicy wokół mają kaplice swoje, z których mogą korzystać, kaplice te są odległe zaledwie o kilka kilometrów od siebie”²⁰. Kościół od tamtej pory służy wspólnocie katolickiej. Obecnie jest kościołem dojazdowym parafii Brzydowo.

Oprócz pisma o przydział kościoła, mieszkańcy Ornowa wystosowali w tym samym czasie petycję, która dotyczyła następującej kwestii: „większość osiedleńców wsi Ornowo to zdemobilizowani wojskowi i ich rodziny. Na zebraniu ogólnym wsi wyłonił się wniosek, by wieś Arnowo przemianować na wieś Marszałka Roli-Żymierskiego *Żymierki*”²¹. Mimo złożonego wniosku, miejscowość nie zmieniła nazwy.

W powiecie morąskim mieszkańcy Florczak także zwrócili się z prośbą do władz państwowych o przekazanie świątyń ewangelickich na rzecz Kościoła katolickiego. Pismo o przydział kościoła zostało wysłane 9 grudnia 1945 r. do Starostwa Powiatowego w Morągu. Starosta morąski zwrócił się w tej sprawie do władz wojewódzkich. Naczelnik Wydziału Społeczno-Politycznego w Olsztynie 2 maja 1946 r. skierował standardowe pismo do Starostwa Powiatowego w Morągu, by podano dodatkowe informacje dotyczące m.in. użytkowania kościoła, struktury ludności z podziałem na katolicką i ewangelicką,

¹⁸ Ibidem, Pismo sołtysa z Wirwajd z 21 XI 1945 r., s. 22.

¹⁹ Ibidem, Pismo wójta gminy Tyrowo z 25 XI 1945 r., s. 23.

²⁰ Ibidem, Pismo wicestarosty Powiatu Ostróda z 18 VI 1946 r., s. 30.

²¹ Ibidem, Pisma mieszkańców Arnowa z 6 X 1945 r., s. 26–27.

liczby świątyni obu tych wyznań oraz przedstawienia stanowiska w tej sprawie przez powiatową lub miejską Radę Narodową, lub Międzypartyjny Komitet Porozumiewawczy²². Ostatecznie kościół przyznano wspólnocie katolickiej. W pierwszych latach po wojnie obsługiwali go księża z Gietrzwałdu, którzy w każdą niedzielę sprawowali tam Mszę św.

W powiecie kętrzyńskim osadnicy przejęli kościoły w Windzie i Srokowie. Starosta powiatowy w Kętrzynie Stefan Nawrocki informował władze wojewódzkie w Olsztynie o sytuacji wyznaniowej w tych dwóch miejscowościach. W piśmie z 15 czerwca 1946 r. pisał, że w Windzie jest jeden kościół, a w Srokowie dwa, z tym, że jeden jest użytkowany, natomiast drugi jest zdewastowany. W Windzie i Srokowie kościoły były użytkowane przez katolików. Podział wyznaniowy przedstawiał się następująco:

- w Windzie mieszkało około 800 katolików i około 300 ewangelików,
- w Srokowie – 1031 katolików i 60 ewangelików.

Ponadto starosta zaznaczył, że ewangelikom można przekazać domy w wyżej wymienionych miejscowościach, a Powiatowa Rada Narodowa pismem z 12 czerwca 1946 r. wypowiedziała się za przekazaniem kościołów parafiom rzymskokatolickim²³.

W połowie czerwca 1946 r., kiedy na terenie diecezji warmińskiej sytuacja znacznie się zmieniła, 21 czerwca w Urzędzie Wojewódzkim w Olsztynie odbyła się konferencja wyznaniowa, na której było zaledwie 10 osób. Władze państwowe reprezentował wicewojewoda T. Koral-Krzysztof, naczelnik Wydziału Społeczno-Politycznego Jeżewski i Leyding-Mielecki jako protokolant. Obecny był także bp Najder z Warszawy, ks. superintendent Chambera z Ameryki, ks. Burchard Gustaw z Warszawy – przedstawiciel Kościoła Metodystycznego w Polsce, ks. senior E. Frischke z Olsztyna – przedstawiciel Polskiego Kościoła ewangelicko-augsburskiego, ks. Kobylecki kanclerz Kurii Biskupiej w Olsztynie, przedstawiciel Kościoła rzymskokatolickiego. Na spotkanie zaproszono także dwóch starostów – z Ostródy – Raczyńskiego i z Nidzicy – Pyszkowskiego. Konferencję rozpoczął naczelnik Wydziału Społeczno-Politycznego, który zaznaczył, że na terenie Okręgu Mazurskiego nastąpiła zmiana wyznaniowa i należy jak najszybciej uregulować stosunki międzywyznaniowe, by uniknąć niepotrzebnych zadrażnień i napięć społecznych. Kwestię sporną stanowiły wówczas budynki kościelne, które były własnością Kościoła ewangelicko-augsburskiego. Zaznaczył także, że problem ten należy najpilniej rozwiązać na terenie powiatu ostródzkiego i nidzickiego. Ks. Kobylecki w swoim wystąpieniu na konferencji podkreślił, że „stan liczebny poszczególnych wyznań zmienił się zasadniczo” na korzyść wyznania rzymskokatolickiego. Nie-

²² Ibidem, Pismo naczelnika Wydziału Społeczno-Politycznego w Olsztynie z 2 V 1946 r., s. 24.

²³ Ibidem, Pismo starosty powiatowego w Kętrzynie z 15 VI 1946 r., s. 33.

gdyś katolicy byli w diasporze, a dziś sytuacja jest odwrotna – w diasporze znaleźli się wyznawcy Kościoła ewangelicko-augsburskiego. Wypowiedź zakończył stwierdzeniem, że przydział świątyń poewangelickich powinien być zależny od liczby wiernych danego wyznania. Wicewojewoda T. Koral-Krzysztof poparł ks. Kobyleckiego. Jednak przedstawiciele Kościoła ewangelickiego stwierdzili, że spadkobiercami wszelkiego mienia po Kościele ewangelicko-unijnym jest Kościół ewangelicko-augsburski, a na terenie powiatów Nidzica i Ostróda – Kościół metodystyczny, Kościoły, które są zbliżone dogmatycznie. Ks. senior Friszke zaznaczył, że „zasadniczych różnic dogmatycznych między Kościołem ewangelicko-augsburskim i metodystycznym nie ma”. Mówił dalej, „by nie przeszkadzać sobie nawzajem wszędzie tam, gdzie Kościół metodystyczny zaczął już pracę, w pierwszym rzędzie w pow. nidzickim i ostródzkim, Kościół ewangelicko-augsburski pracy podejmować nie będzie, zgadzają się na zajmowanie świątyń, odstępując niejako wiernych”. Starosta Pyszkowski z Nidzicy postawił tezę, by rewindykacja świątyń odbywała się na podstawie badań historycznych. Kościoły pierwotnie katolickie miałyby wrócić do Kościoła katolickiego. Natomiast bp Najder zaznaczył, że Kościół metodystyczny na terenie powiatu ostródzkiego ma 5 tys. wyznawców zadeklarowanych i zajmuje siedem świątyń oraz cztery kaplice. Taki stan należy pozostawić, a nawet powiększyć ze względu na rozmieszczenie wyznawców. Wskazał, że przedmiotem sporu są kościoły lub kaplice w Ostródzie, Kraplewie, Tyrowie, Turznicy, Glaznotach, Barkfredzie (kaplica), Lipowie (kaplica), Borkach (kaplica), w gminie Miłomłyn, Szmykwałdzie (kościół spalony, ale pozostała plebania), Dąbrównie, Leszczu, Marwałdzie (kościół zajęty przez katolików, nabożeństwa odbywają się w domu prywatnym), Ruszkowie (kościół zajęty przez katolików), Gietrzwałdzie, Szyldaku i Dylewie. Ks. Kobylecki podał dane statystyczne, wskazując na ogromną przewagę wyznawców Kościoła rzymskokatolickiego w powiecie ostródzkim i w samej Ostródzie, zaznaczając, że w mieście jest tylko jeden kościół katolicki, a ewangelicy mają jeden kościół i trzy kaplice. Bp Najder przedstawił inne dane statystyczne, wskazując, że Kościół ewangelicki może odstąpić dwie kaplice ewangelickie na rzecz Kościoła katolickiego. Konferencja zakończyła się bez podjęcia wiążących decyzji, a kwestie sporne co do podziału kościołów pounijnych przekazano do Ministerstwa Administracji Publicznej w Warszawie²⁴.

Od tego momentu proces przejmowania świątyń ewangelickich przez katolików znacznie się spowolnił. Wiele kościołów stało pustych, bez opieki duszpasterskiej. Czas działał na niekorzyść tych obiektów, a niewielkie wspólnoty Kościoła ewangelicko-augsburskiego nie były w stanie ponosić ogrom-

²⁴ APO, sygn. M-12760, Organizacja kościoła (1945). Sprawozdanie z konferencji wyznaniowej odbytej w 21 VI 1946 r. w Urzędzie Wojewódzkim w Olsztynie, s. 40.

nych kosztów finansowych, np. potrzebnych na remonty tych świątyń. Bywały takie sytuacje, gdy na prośbę Kościoła ewangelickiego świątynie przejęte przez księży katolickich ponownie wracały do ewangelików. Taka sytuacja miała miejsce m.in. w Nawiadach. Pierwszy powojenny proboszcz parafii rzymskokatolickiej w Mrągowie, ks. Władysław Dudziak, przez kilka niedziel sierpnia 1945 r. odprawiał Msze św. w ewangelickim kościele w Nawiadach. Wspomina on tamto wydarzenie tak: „[...] następnej niedzieli postanowiłem odprawić Msze św. w Nawiadach. Zwróciłem się do starosty Krzewińskiego o przyznanie stojącego tam kościoła dla wojska i osadników. Przydział otrzymałem. W niedzielę pojechałem do Nawiad, z Piecek nikt nie przyjechał. Odprawiłem Mszę św. z kazaniem. Mazurzy ewangelicy przyglądali się z daleka, do kościoła jednak nie weszli, a gdy po Mszy św. siedłem z wójtem na posiłek, kilka kamieni rzuconych przez mazurskich wyrostków potoczyło się za nami po bruku.

Następnej niedzieli na próżno czekałem na konie, mające zawieźć mnie do Nawiad. W ciągu tygodnia przybył na plebanię wójt i powiedział, że klucze od kościoła zabrali od niego żołnierze radzieccy, kwaterujący w szkole w Pieckach i oddali ewangelikom, którzy pod przewodnictwem młynarza odprawiali swoje nabożeństwo. Udałem się w tej sprawie do starostwa, milicji i do władz bezpieczeństwa, ale nikt nie spieszył się odebrać kluczy. Długo argumentowałem, że kościół w Nawiadach jest kościołem pokatolickim, że osadnicy i wojsko muszą mieć gdzie się modlić i że prestiż władz polskich wymaga, by decyzja władz polskich nie była lekceważona²⁵. Opisuje także, jak w każdą niedzielę, kiedy przyjeżdżał odprawić Mszę św., nikt nie przychodził – ani ludność z Piecek, ani kwaterujący w pobliskich miejscowościach żołnierze. Świątynia nawiadzka pozostała do 1981 r. w rękach Kościoła ewangelicko-augsburskiego. Ks. W. Dudziak odnotował także w swoich wspomnieniach, że w lipcu 1945 r. władze wojewódzkie obiecywały, że przekażą połowę świątyń ewangelickich na rzecz Kościoła katolickiego. W tej sytuacji złożył wszystkie wymagane dokumenty stosownie do zarządzeń Kurii Biskupiej w Olsztynie. Jednak już na początku 1946 r. władze państwowe oddały pastorem wszystkie kościoły w powiecie mrągowskim.

Kościół ewangelicki po II wojnie światowej na Mazurach czynił wszystko, by zachować stan posiadania po byłym Kościele ewangelicko-unijnym w byłych Prusach Wschodnich. Od tego zależało jego dalsze funkcjonowanie na tych ziemiach. Rada Kościoła ewangelicko-augsburskiego obsadzała parafie pastorami przybyłymi z Polski. W powiecie mrągowskim pastor E. Szendel obsługiwał parafię Ukta, Nawiady i Piecki, w Mikołajkach posługę duszpasterską pełnił pastor Pilch, a w Mrągowie pastor J. Szczech. Jak zaznaczył

²⁵ K. Sopuch, W. Dudziak, *Z pogranicza kurpiowsko-mazurskiego 1945–1947*, Ostrołęka 1993, s. 85.

ks. Dudziak w swoich wspomnieniach, przybycie pastorów na ten teren spowodowało wycofanie wcześniejszej decyzji starosty o przekazaniu połowy kościołów katolikom²⁶.

W niektórych miejscowościach, zwłaszcza tam, gdzie zmniejszała się liczba wyznawców Kościoła ewangelicko-augsburskiego, a co za tym idzie – rosły trudności w utrzymaniu budynków parafialnych, pastory odstępowali świątynie ewangelickie katolikom. Na prośbę duchownych Kościoła rzymskokatolickiego pastory odsprzedawali świątynie za symboliczną złotówkę. Tak uczynił pastor z Ukty E. Szendel, który poznawszy swój teren duszpasterski, odstąpił katolikom kościół w Pieckach.

Ks. Dudziak, wracając z Nawiad ze Mszy św. niedzielnej, zajechał do sołtysa w Pieckach i przedstawił mu możliwość osiedlenia się księdza w Pieckach na stałe, podpowiadając sposób działania w tej kwestii. Wyjaśnił, że delegacja z Piecek powinna się udać do pastora w Ukcie i poprosić o przekazanie katolikom kościoła w Pieckach. Ks. Dudziak tak wspomina tamto wydarzenie: „[...] delegacja z Piecek pojechała do pastora i ten przyjął ich, lecz na ich prośbę o kościół odpowiedział, że muszą ja do niego pojechać. Cóż było robić? Poprosiłem o podwodę i pojechałem. Pastor Szendel przyjął mnie grzecznie, [...] po rozmowie powiedział na zakończenie, że przyjedzie do mnie na plebanię i tam załatwimy sprawę”²⁷. Ks. Szendel przyjechał do ks. Dudziaka²⁸ i po długiej rozmowie z ks. Chomskim wyraził pisemną zgodę na przekazanie kościoła w Pieckach. Ks. Chomski za ten gest pastora przekazał mu w prezencie świniaka, przywiezionego z Holszan (Wileńszczyzna), obiecał także pomoc finansową przy zakupie konia z UNRY, jeśli komisja mu go przyzna. Ks. Chomski mieszkał w Pieckach do 4 lipca 1946 r.²⁹

Zakończenie

Po II wojnie światowej zmieniło się zarówno oblicze wyznaniowe, jak i narodowościowe dawnych Prus Wschodnich. Na te ziemie przybywała ludność z różnych stron Polski, w znacznej mierze wyznania rzymskokatolickie-

²⁶ Ibidem, s. 91.

²⁷ K. Sopuch, W. Dudziak, *Z pogranicza*, s. 97.

²⁸ Ks. Władysław Dudziak urodził się we wsi Lipianka w parafii Goworowo w 1910 r. Święcenia kapłańskie przyjął w 1937 r. z rąk ks. abp. Romualda Jałbrzykowskiego. Do wybuchu II wojny światowej pracował w diecezji wileńskiej w Szumsku i Holszanach. Po wojnie objął parafię w Mrągowie, gdzie był proboszczem do 1960 r., a następnie pracował w Kętrzynie w parafii św. Jerzego. Zmarł 15 stycznia 1987 r. Pogrzeb odbył się 19 stycznia w Mrągowie, gdzie został pochowany na cmentarzu komunalnym. Po kilku miesiącach od jego śmierci odsłonięto w przedsionku kościoła w Mrągowie tablicę następującej treści: „Śp. Ks. Kanonikowi Władysławowi Dudziakowi 1910–1987, pierwszemu proboszczowi parafii Mrągowo, gorliwemu duszpasterzowi, wychowawcy młodzieży – Wychowankowie. *Bóg sprawuje wszystko we wszystkich*”. Zob. K. Sopuch, W. Dudziak, *Z pogranicza*, s. 98 nn.

²⁹ Ibidem, s. 97.

go. Przyjeżdżając na Warmię, Mazury i Powiśle zajmowała świątynie poewangelickie dla własnego kultu. Dzięki ogromnej determinacji wyznawców Kościoła rzymskokatolickiego wiele świątyń ocalało od zniszczenia i zapomnienia. Trudno mówić o ekumenizmie w pierwszych latach powojennych. W miejsce Kościoła ewangelicko-unijnego, który przestał działać na Warmii i Mazurach po 1945 r., powstała nowa struktura organizacyjna Kościoła ewangelicko-augsburskiego. Podobne trudności miał Kościół rzymskokatolicki, stojący przed koniecznością budowania na nowo zarówno struktur diecezjalnych, jak i parafialnych.

ÜBERNAHME DER EVANGELISCHEN KIRCHEN
DURCH DIE KATHOLISCHE BEVÖLKERUNG IM BEREICH
DER DIÖZESE ERMLAND IN DEN JAHREN 1945–1946
(ZUSAMMENFASSUNG)

Die meistens katholische Bevölkerung, die im Zuge der Nachkriegsübersiedlungen in Erm-land, Masuren und in der Weichselgegend angesiedelt wurde, hat die dort bestehenden evangelischen Kirchengebäude für den eigenen Kult eingenommen. Die Kreisverwaltungen haben diesbezüglich keine eigenen Entscheidungen getroffen, ohne die Verwaltung der Woiwodschaft zu konsultieren. Diese haben ihrerseits mehr Informationen bezüglich der Zahl der katholischen und evangelischen Bevölkerung sowie bezüglich des Zustandes des konkreten Kirchengebäudes und seiner momentanen Verwendung eingefordert. Dabei wurden auch andere Gremien, wie die in den Städten und Kreisen angesiedelten Nationalräte (Rady Narodowe) oder auch das Zwischenparteiliche Komitee der Verständigung (Międzypartyjny Komitet Porozumiewawczy) um ihre Meinung gebeten. In den ersten zwei Nachkriegsjahren hat die staatliche Gewalt die evangelischen Kirchen meistens den Katholiken übergeben. Neben der eigenhändigen Besetzung der Kirchen gab es auch Situationen, in denen die evangelischen Pastoren, angesichts der Bevölkerungssituation auf konkretem Gebiet, ihre Kirchengebäude selbst den Katholiken übergeben haben. Diese Veränderungen haben jedoch die sich neu organisierende Leitung der evangelisch-augsburgischen Kirche in Erm-land und Masuren beunruhigt. Ihre Repräsentanten haben die Rückgabe der eingenommenen Kirchen gefordert. Zur Lösung dieses Problems wurde am 21 Juni 1946 im Woiwodschaftsamt in Olsztyn/Allenstein eine Konferenz der verschiedenen Bekenntnisse organisiert. Trotz der lebhaften Diskussion und des Meinungsaustausches konnte der Konflikt nicht vollständig gelöst werden. Es wurde dabei lediglich der Prozess der Besetzungen der evangelischen Kirchen eingedämmt.

ROZPRAWY I ARTYKUŁY

FORUM TEOLOGICZNE VIII, 2007
PL ISSN 1641–1196

Ks. JACEK SOCHA
Gdańsk

WYBRANE KRYTERIA ROZEZNANIA DUCHOWEGO NA PRZYKŁADZIE TZW. ZJAWISKA UPADKU*

Słowa kluczowe: cnota religijności, charyzmaty, „spoczynek w Duchu”, dokumenty z Malines, duchowe rozeznanie.

Schlüsselworte: Tugend der Religiosität, Charismen, „Ruhen im Geist”, Dokumente aus Malines, geistliche Unterscheidung.

Papież Benedykt XVI w swojej programowej encyklice podkreślił, że istotą chrześcijaństwa jest spotkanie człowieka z Bogiem osobowym: „U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie”¹. Spotkanie człowieka z Bogiem jest z jednej strony obcowaniem z Kimś bliskim, z drugiej zaś jest doświadczaniem Tajemnicy.

W historii chrześcijaństwa wypracowywano teologiczne kryteria oceny autentycznego przeżywania spotkania człowieka z Bogiem. Klasycznym dziełem traktującym o rozeznawaniu są np. *Ćwiczenia Duchowne* św. Ignacego Loyoli², które dla wielu chrześcijan stały się cennym drogowskazem w życiu duchowym. We współczesnym Kościele ukazała się seria dokumentów z Malines³, które również stały się narzędziem dla teologów i duszpasterzy w celu oceny autentyczności przeżywania cnoty religijności zwłaszcza w kręgach chrześcijan związanych z Odnową Charyzmatyczną. Szósty i ostatni ze wspomnianych dokumentów zatytułowany jest *Spoczynek w Duchu, kontrowersyjne zja-*

* Tekst w dużej mierze stanowi zapis wystąpienia autora wygłoszonego 5 XI 2005 r. podczas spotkania w Szkole Nowej Ewangelizacji św. Wojciecha w Gdańsku.

¹ DCE 1.

² Św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia Duchowne*, Kraków 1994.

³ W latach 1974–1986 międzynarodowa komisja teologiczna opracowała sześć dokumentów zwanych dokumentami z Malines. Wśród członków komisji był m.in. J. Ratzinger. Por. *Przyjdź Duchu Święty (Dokumenty z Malines)*, pod red. L. Suenensa, Kraków 1998.

wisko⁴. Zjawisko tzw. spoczynku w Duchu może wydawać się dzisiaj marginalne i rzadkie, niemniej analiza teologiczna tego fenomenu w świetle m.in. dokumentów z Malines może być przydatna przy próbach rozeznawania innych zjawisk z pogranicza duchowości i psychologii oraz właściwego przeżywania cnoty religijności.

1. Sakramentalny wymiar świata

W teologii katolickiej nigdy nie zgodzono się na deizm, który ustawił Boga z boku historii ludzkości. Zawołanie Jana Pawła II z początku pontyfikatu: „otwórzcie drzwi Chrystusowi”⁵ było wyrazem papieskiej diagnozy współczesnego świata, który Boga ustawił za zamkniętymi drzwiami historii. Konsekwencją takiej decyzji było to, że świat postanowił żyć własnym rytmem. Tymczasem obok światowej historii toczy się osobnym torem historia zbawienia. Implikacjami wpływającymi z powyższego zjawiska są doświadczenia totalitaryzmów XX w. Korzeni tych systemów można szukać w dobie Oświecenia, gdyż wtedy to człowiek dokonał rozdziału między swoim światem a światem Boga. „Wyraził zgodę” na istnienie historii kierowanej przez Boga, traktowanego jako symbol kulturowy, składnik cywilizacji, a swoją ludzką historię wziął we własne ręce⁶.

Papież Jan Paweł II często powtarzał dramatyczną tezę, że dzisiaj człowiek żyje tak „jakby Boga nie było”⁷. Oznacza to odrzucenie wielkości Bożego daru i obrazu Boga jako miłości, a przyjęcie w zamian fałszywego obrazu Boga jako tyrana. Oznacza to również odrzucenie prawdy o Bogu Emmanuelu, który stał się ciałem i zamieszkał pośród nas (por. J 1, 14). Co więcej, jest z ludźmi po wszystkie dni aż do skończenia świata (por. Mt 28,20). Świat, którego człowiek *dotyka* i po którym stąpa – w katolickiej wizji – nie jest szczelnie zamknięty. Dociera do niego światło rzeczywistego świata i świata nadprzyrodzonego. Katolicyzm podpowiada, że za tym, co zwykłe, skrywa się to, co niezwykłe. W powyższej wizji świat ma charakter sakramentalny, czyli ma *drugie dno*⁸. Tę głębię widzenia, to sakramentalne wycucie tego, co nadprzyrodzone w tym, co na pozór zwykłe, ukazał Gerard Manley Hopkins w wierszu *Blask Boga*:

⁴ L. Suenens, *Spoczynek w Duchu, kontrowersyjne zjawisko*, Kraków 2005.

⁵ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona w czasie Mszy św. rozpoczynającej uroczyste pontyfikat* (22 X 1978) – <http://www.mateusz.pl/JPII/habemus/hpam3.htm> (22 III 2007).

⁶ Por. P. Bortkiewicz, *Nauczyciel myślenia. Wokół myśli Jana Pawła II*, Gdańsk 2005, s. 9–10.

⁷ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy Świętej w Krakowie 18 VIII 2002 r.* – http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/2002/documents/hf_jp-ii_hom_20020818_benatification-krakow_pl.html (22 VII 2007).

⁸ Por. G. Weigel, *Czym jest katolicyzm?*, Kraków 2003, s. 68–70.

Świat nasz jest nasycony świetlnym blaskiem Boga.
Ten blask chciałby wybuchnąć jak błysk złotych listków;
Wzbiera, tłoczy się, sączy oliwą kroplistą
Na nas. Czemu więc ludzkość jest dziś Jemu wroga?
Wciąż idą, idą pokolenia pogan;
Pokalał wszystko handel i harówka wszystko
powalała; brud ludzki oblepia świat ślisko;
Ziemi nagiej nie czuje dziś obuta noga.
A mimo to natura jest niewyczerpana;
W głuchych głębiach wszechrzeczy śpi olśnienie świeże;
I choć glob na zachodzie czarna czeluść wchłania,
Spójrz, brzask bryzga nad wschodu rumiane rubieże
Jasnoskrzydły Duch Święty ogrzewa, osłania
Pisklę-świat piersią świtu i ach! Światła pierzem⁹.

2. Boży szacunek dla prawdy o Wcieleniu

Jedną z konsekwencji wiary we Wcielenie Jezusa Chrystusa jest to, że Bóg, szanując ten fakt mówi dzisiaj do człowieka na sposób wcielony. Bóg dociera do ludzi przez stworzenie, przez to, co dotykalne, co ludzkie, tak więc może posługiwać się także przeżyciami i stanami psychicznymi człowieka. „Wyjaśnienie nadprzyrodzone danego zjawiska nie musi wykluczać takich czy innych wyjaśnień naturalnych. To przecież Bóg stworzył człowieka istotą tak cudownie wielowarstwową”¹⁰ – napisał Jacek Salij o objawieniach prywatnych w książce *Poszukiwania w wierze*, przekonując, że absolutna pewność ich autentyczności nie jest tak istotna. Dużo ważniejsze jest pytanie, czy dane orędzie przybliżyło do Chrystusa?¹¹

Wydaje się, że dystans i ostrożność są w ocenie konieczne, bowiem nawet przy najpewniejszym prywatnym doświadczeniu religijnym nigdy nie jest tak, że „język Boga” jest w sposób czysty nadprzyrodzony. Gdyby Bóg rzeczywiście chciał bezpośrednio „przemówić” do człowieka, Jezus za swego ziemskiego życia sam napisałby Ewangelię. Jak wiadomo, tego nie uczynił. Pismo Święte ma – jak głosi Kościół – dwóch prawdziwych autorów: Boga i człowieka. Jest natchnione, a nie podyktowane. Bóg nie posługiwał się ludzkim autorem jak bezwolnym narzędziem, medium. Świadczy to o zupełnie niezasłużonym, niezwykłym awansie człowieka. Czy warto z niego zrezygnować? Słowo Boga, wcielając się w Biblii w słowo ludzkie, nie zniszczyło go. Wydaje się, że ceną za to jest jego „ukrycie”. Czy jednak słowo Boga może

⁹ G. M. Hopkins, *Wybór poezji*, Kraków 1981, s. 47.

¹⁰ J. Salij, *Poszukiwania w wierze*, Poznań 1991, s. 77.

¹¹ Por. *ibidem*.

być bardziej jawne niż jest w Biblii i nauce Kościoła? Czy nie jest tak, że właśnie dlatego, że ukryte i nierozdzielne ze słowem ludzkim, jest bliższe niż się to z pozoru wydaje? Podobnie jest z Wcieleniem. Czyż Bóg może być bliższy niż jest w Jezusie? Kościół wielokrotnie przestrzegał przed dosłowną lekturą Pisma Świętego i potępiał biblijny fundamentalizm. O ileż bardziej przestrogi te dotyczą tekstów nienatchnionych, doświadczeń psychicznych czy też zmysłowych o których Katechizm wyraźnie mówi, że nie należą do depozytu wiary¹².

Wnioskiem wynikającym z powyższego stwierdzenia jest fakt, że katolicy nie są zobligowani do przyjęcia objawień prywatnych. Kościół jednak liczy się z możliwością nadprzyrodzonego pochodzenia przynajmniej niektórych doświadczeń mistycznych. Dlatego w najnowszym Katechizmie zastrzega się jednocześnie: „Zmysł wiary wiernych, kierowany przez Urząd Nauczycielski Kościoła, umie rozróżniać i przyjmować to, co w tych objawieniach stanowi autentyczne wezwanie Chrystusa lub świętych skierowane do Kościoła”¹³. Zastrzeżenie to wskazuje, że nawet w objawieniach uznanych przez Kościół nie wszystko stanowi autentyczne wezwanie Chrystusa lub świętych. Przy dosłownym, fundamentalistycznym traktowaniu stają się więc one raczej przeszkodą niż pomocą w pełniejszym przeżywaniu ostatecznego Objawienia Chrystusa.

Jak twierdzi Tomasz Węclawski, słowo *objawienie* w dyskusjach pojawia się w różnych znaczeniach. Gdyby spojrzeć radykalnie, nie ma takiego objawienia, które byłoby bezpośrednie. Dotyczy to zarówno Objawienia, które stanowi fundament wiary, jak i tzw. prywatnych objawień: od autentycznych wizji aż po chorobę psychiczną. Każde objawienie dokonuje się za pośrednictwem kontekstu kulturowego oraz doświadczenia tego, kto go doznaje. I do końca nie da się wymierzyć, w jakich dokonuje się proporcjach¹⁴.

3. Trudności człowieka w kontakcie z Bogiem bliskim a jednocześnie innym

Odrzucenie Boga przez człowieka nie powoduje Jego nieobecności. Bóg jest, choć przyjęcie Jego obecności nie przychodzi człowiekowi łatwo. Z jednej strony człowiek obcuje z Bogiem bliskim, poznanym w Jezusie Chrystusie, z drugiej strony staje przed tym, który jest zawsze inny. Przyjęcie miłości i obecności wymaga nade wszystko pokory i zgody na to, że to człowiek jest

¹² Por. *Glód Bożej obecności. Z Izoldą Topp, Bartłomiejem Dobroczyńskim, Arturem Spornikiem i ks. Tomaszem Węclawskim rozmawia Wojciech Bonowicz* – <http://www.tygodnik.com.pl/temat/objawienia/debata.html> (11 III 2005).

¹³ KKK 67.

¹⁴ Por. *Glód Bożej obecności* (3 XI 2005).

wezwany do uczestnictwa w Bożym życiu i Bożej historii a nie odwrotnie. Pouczająca w tym kontekście jest starotestamentalna historia kultu spod Góry Horeb. Otóż Izraelici – pod nieobecność Mojżesza a przy współudziale Aarona – ulali cielca i oddawali mu cześć. Należy pamiętać, że Stary Testament traktuje cześć oddawaną złotemu cielcowi jako przejaw bałwochwalstwa. Psalm 106 tak wyraża tę prawdę:

U stóp Horebu zrobili cielca
I oddawali pokłon ulanemu posagowi.
Zamienili swą Chwałę,
Na wizerunek cielca żywiącego się sianem (Ps 106, 19–20)

W fałszywym kulcie spod Góry Horeb pojawiają się dwa problemy, które można przyjąć jako kryterium oceny prawdziwości relacji człowieka do Boga. Syntetycznie i dogłębnie problemy te scharakteryzował kard. Joseph Ratzinger w dziele *Duch liturgii*: „W Starym Testamencie znajduje się wiele bardzo dobitnych świadectw potwierdzających, że kształt kultu nie był sprawą arbitralnego wyboru: najbardziej dramatyczne spośród nich to opowieść o złotym cielcu. Rzecz w tym, iż sprawowany przez arcykapłana Aarona kult wcale nie był kultem pogańskich bożków. Tutaj apostazja jest o wiele subtelniejsza. Nie odchodzi się tu jawnie od Boga do bożka, lecz pozornie pozostaje się przy tym samym Bogu; ludzie pragną uczcić Boga, który wyprowadził Izrael z ziemi egipskiej, i wierzą, że pod postacią cielca ukazują Jego tajemną siłę. Na pozór wszystko jest w porządku, prawdopodobnie także rytuał sprawowany jest zgodnie z przepisami. A jednak jest to odstępstwo od Boga na rzecz kultu bożków. Dwie rzeczy powodują owo odstępstwo, które zewnętrznie było trudne do przewidzenia. Po pierwsze, kult cielca jest wykroczeniem przeciwko zakazowi sporządzania obrazów: ludzie nie są w stanie wytrwać przy niewidzialnym, dalekim i tajemniczym Bogu. Zatem zostaje On sprowadzony na dół do ludzi, do tego, co własne, widzialne i zrozumiałe. Taki kult nie jest już wznoszeniem się do Boga, lecz ściąganiem Boga w dół, do siebie. Bóg ma być obecny wówczas, gdy jest ludziom potrzebny, i ma być taki, jakim Go ludzie potrzebują. Człowiek używa Boga i w rzeczywistości stawia się ponad Nim, nawet jeśli zewnętrznie nie jest to rozpoznawalne. Tym samym ujawnia się drugi aspekt kultu cielca: jest to kult oparty na pełnomocnictwie, którego człowiek udziela samemu sobie. Gdy nieobecność Mojżesza przeciąga się, przez co sam Bóg staje się niedostępny, wówczas lud sprowadza Boga do siebie. Kult staje się świętem, które wspólnota wyprawia dla samej siebie i w którym szuka samopotwierdzenia. Uwielbienie Boga przeradza się w zaspokajanie własnych potrzeb, w jedzenie, picie, zabawę. Taniec wokół złotego cielca jest obrazem takiego szukającego samego siebie kultu, który przeradza się w rodzaj samozaspokojenia. Przeważa opowieść o złotym cielcu jest ostrzeże-

niem przed samowolnym i samolubnym kultem, w którym ostatecznie nie chodzi o Boga, lecz o to, by z tego, co własne, stworzyć sobie swój mały, alternatywny świat. W takim wypadku liturgia rzeczywiście staje się pustą grą lub, co gorsza, może prowadzić do odejścia od Boga żywego, który skrywa się za sakralną zasłoną. Również i tutaj skutkiem będzie frustracja, doznanie pustki. Nie pojawi się także owo doświadczenie wyzwolenia, obecne wszędzie tam, gdzie następuje prawdziwe spotkanie z Bogiem żywym¹⁵.

Z powyższego tekstu wynika następująca prawda – relacja do Boga prawdziwego zawierać winna dwie postawy: pierwsza charakteryzująca się zgodą na to, że Bóg jest tajemnicą i ma prawo objawiać się tak jak On tego chce, co więcej może On poprowadzić człowieka „tam gdzie nie chce” oraz druga dotycząca szukania Boga a nie siebie i swojego zaspokojenia¹⁶.

4. Niebezpieczeństwo szukania nadzwyczajności w przeżywaniu cnoty religijności jako wyraz manipulacji i braku cierpliwości

W Kościele odnaleźć można tradycję dystansowania się wobec nadprzyrodzonych doznań. Jest to zwyczajna praktyka Kościoła¹⁷. Spowiednicy św. Teresy z Avila przez wiele miesięcy z premedytacją wmawiali Świętej, że jej wizje pochodzą od złego ducha. Jeden z nich nakazał Teresie, by zawsze czyniła znak krzyża i pokazywała zjawie... „figę”. Święta czyniła to posłusznie, choć była przekonana, że ukazuje jej się Chrystus. Z wielkim zażenowaniem prosiła więc Pana, by wybaczył jej zniewagi, które Mu niechcący wyrządziła. Ale też z wyraźnym wyrzutem tłumaczyła, że spełnia polecenie tych, których On sam ustanowił szafarzami w Kościele. Jezus odpowiadał Teresie, że dobrze czyni słuchając spowiedników¹⁸.

Ostrożność wobec nadprzyrodzonych wizji i objawień znaleźć można także w *Dialogach* św. Katarzyny Sieneńskiej. Chrystus ostrzega duszę, by szukała tylko Jego, a nie radości duchowej w widzeniach, gdyż diabeł może to wykorzystać. Być może dominikańska mistyczka ze Sieny znała starą zakonną legendę, opowiadającą o bracie, który zaniedbywał studium na rzecz modlitwy. W postępowaniu takim umacniała go zjawa ukazująca się w postaci Najświętszej Dziewicy. Gdy to wyszło na jaw, pewien święty współbrat polecił, by kiedy zjawa przyjdzie plunął jej w twarz, będąc przekonany, że jeśli jest

¹⁵ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Poznań 2002, s. 22–23.

¹⁶ Nie do zaakceptowania będzie zatem modlitwa, w której rozkazuje się Bogu, co ma robić, w której wielością słów chce się wymusić na Bogu reakcję. Błędne jest także obiecywanie ludziom jakichś przeżyć i doświadczeń w czasie liturgii czy też modlitwy nieliturgicznej.

¹⁷ Por. J. Salij, *Poszukiwania w wierze*, s. 76.

¹⁸ Por. A. Sporniak, *Paradoksy objawień prywatnych* – <http://www.tygodnik.com.pl/temat/objawienia/paradoksy.html> (3 XI 2005).

to Matka Boża, to jako pokorna Służebnica Pańska przyjmie ten gest ze zrozumieniem. Jeśli natomiast zjawiającym jest demon, to będąc pysznym nie znie się upokorzenia. Ów dominikanin uczynił zgodnie z poleceniem. Diabeł uciekł i już nigdy się nie pojawił. Podobne historie, niewątpliwie nawiązujące do tradycji egipskich pustelników, przypisywano różnym świętym, m.in. Filipowi Nereuszowi. Ojcowie Pustyni, w swojej pieczołowicie pielęgnowanej pokorze rzeczywiście gardzili wszystkim, co miało posmak nadzwyczajności. Wśród tych świętych starców istniała głęboka niechęć do czynienia cudów. Trzeba było wręcz uciekać się do podstępów, aby cud wymusić. Opowiadano o Abba Makarym, że usłyszał kiedyś płacz dziecka. Nie wiedząc, że chłopiec jest sparaliżowany, a jego ojciec specjalnie podrzucił go pod celę, starzec zapytał: „A któż cię tu przyprowadził?”. „Mój ojciec rzucił mnie tutaj i poszedł” – usłyszał skargę. Starzec rzekł na to: „Wstawaj i goń go!”. Chłopiec natychmiast ozdrowiał, wstał i pobiegł do ojca¹⁹.

5. Ocena zjawiska upadku

Jednym ze zjawisk pojawiających się w kręgach chrześcijan związanych z Odnową Charyzmatyczną, które zaniepokoiło belgijskiego kard. Leona Suenensa był tzw. spoczynek w Duchu. Refleksja teologiczna nad tym fenomenem doprowadziła do wydania w 1986 r. szóstego dokumentu z Malines zatytułowanego *Spoczynek w Duchu, kontrowersyjne zjawisko*²⁰.

Pierwszy rozdział, zatytułowany *Opis zjawiska*, jest próbą charakteryzacji przedmiotu badań. *Slain in the Spirit* (porażony przez Ducha), *Resting in the Spirit* (spoczynek w Duchu) to głównie upadek do tyłu, dość częsty w związku z jakąś religijną posługą uzdrawiania lub modlitwy²¹. W różnych kręgach chrześcijańskich spotykano ten fenomen już w tzw. ruchach przebudzeniowych w XVII w., zaś w Kościele katolickim wystąpił po II wojnie światowej wraz z przeniknięciem ruchu charyzmatycznego ze wspólnot protestanckich. Kard. Suenens podaje dokładny opis zjawiska, opierając się na świadectwach, które zebrał w kręgach katolickich²². Podkreśla także, że fenomen ten występuje również poza chrześcijańskim kręgiem kulturowym (wschodnie, azjatyckie sekty, prymitywne plemiona z Afryki i Ameryki Łacińskiej)²³.

Rozdział drugi zawiera krytyczną analizę zjawiska. Autor podkreśla, powołując się na kilku teologów, że nie ma podstaw biblijnych dla zjawiska

¹⁹ Ibidem.

²⁰ L. Suenens, *Spoczynek w Duchu, kontrowersyjne zjawisko*.

²¹ Ibidem, I, 2.

²² Por. ibidem.

²³ Por. ibidem, I, 3.

upadku²⁴. Również tradycja chrześcijańska nie pozwala utożsamić analizowanego fenomenu ze spoczynkiem duszy czy też modlitwą odpocznienia²⁵. Kard. Suenens, ukazując niejednoznaczność zjawiska z punktu widzenia psychologii, cytuje wnikliwą analizę profesora psychiatrii Jeana Lhermitte, który, podkreślając występowanie nadnaturalnych zjawisk w życiu mistyków i osób przez siebie badanych, pisze: „Jeszcze raz uznajemy za konieczne podkreślić, że jeśli z punktu widzenia psychofizjologicznego lub fenomenologicznego nie potrafimy wyróżnić w tych stanach żądanego znaku usprawiedliwiającego specyfikację stanu mistycznego, to w żadnym razie nie twierdzimy, że ich przyczyna leży w tej samej sferze. Czy Bóg nie może być naturalnym źródłem natchnienia i korzystać ze sfery psychosomatycznej, do poznawania której powołany jest psycholog?”

Jak nauczali najwięksi z mistyków poczynając od świętej Teresy od Jezusa, tym, co rzeczywiście nadaje takim poruszeniom znamię boskiego pochodzenia są owoce. Tak więc dzieła fałszywych mistyków to rzeczy godne pożałowania, podczas gdy autentyczna mistyka ofiaruje nam prawdziwe kwiaty miłości i miłosierdzia²⁶.

W kolejnym punkcie omawianego dokumentu autor podaje obiektywne i ogólne kryteria charakteryzujące działanie Ducha Świętego. Jego obecność ujawnia się z pewnością tam, gdzie następuje wzrost wiary, teologalnej nadziei, miłości Boga i bliźniego. Zjawiska cielesne nigdy nie zdołają zdominować tego fundamentalnego kryterium. Jan Paweł II, pisząc o działaniu Ducha Świętego podkreślał właśnie miłość przebaczącą jako jego główny przejaw²⁷. Innym kryterium jest wolność Ducha Świętego, która nie może być nigdy przez człowieka negowana poprzez wymuszanie i magiczny sposób myślenia i postępowania. Wydaje się także, że stylem działania Parakleta jest łagodność, delikatność i niespektakularność²⁸.

Trzeci rozdział omawianego studium nosi tytuł *Na planie duszpasterskim*. Ostrzega przed upraszczającym stosowaniem biblijnej zasady „drzewo poznaje się po owocach”. Pokój i radość towarzyszące zjawisku upadku nie muszą być efektem działania Ducha Bożego. Jak pisze Suenens: „Nie można przypisywać ich nieuchronnie wpływowi szczególnego dotknięcia Ducha. Nawet, jeśli modlitwy i religijne gesty «zdobią» i «przyoblekają» stosowaną grę ludzkich środków, integralne rozeznanie duchowe nie może wyłączać analizy całego kontekstu ludzkiego»²⁹.

²⁴ Por. ibidem II, 1.

²⁵ Por. ibidem II, 2.

²⁶ Cyt. za: ibidem, II, 3.

²⁷ Por. DV 42.

²⁸ Por. L. Suenens, *Spoczynek w Duchu, kontrowersyjne zjawisko*, II, 3.

²⁹ Ibidem, III, 1.

Drugi punkt trzeciego rozdziału omawianego dokumentu dotyczy niebezpieczeństw związanych z fenomenem upadku. Autor streszcza je w pokusie szukania w tym zjawisku „anestezji duchowej”, która miałaby rozwiązać automatycznie wszystkie problemy. Niebezpieczeństwo tego zjawiska tkwi również w szukaniu dla jego samego i traktowaniu go jako wyznacznika bycia obdarowanym przez Boga³⁰. W końcowej części dokumentu autor zachęca, aby traktować zjawisko upadku jako naturalne (tzn. ludzkie, a nie nadnaturalne) aż do udowodnienia czegoś przeciwnego³¹, choć nie można zakładać, że Bóg nie mógłby posłużyć się takim fenomenem. Kard. Suenens w swoim studium przytacza ciekawe i praktyczne wskazówki wypracowane przez Kościół katolicki w Irlandii w odniesieniu do fenomenu upadku. W dokumencie Komisji Badań Teologicznych i Duszpasterskich stwierdza się:

„Z duszpasterskiego punktu widzenia proponujemy:

– by zawsze unikano określenia «spoczynek w Duchu», gdyż pobudza to ludzi do sądzenia, że na pewno lub prawdopodobnie pochodzi to od Boga. Lepiej przyjąć neutralne określenie «upadek», zaproponowane przez wiel. Johna Richardsa. Pozostaje ono na płaszczyźnie deskryptywnej, zaprasza do bardziej obiektywnego osądu i do rozeznania nie przesądzającego przyczyny upadku;

– odradzamy tworzenie okoliczności, w których zjawisko mogłoby się pojawić;

– nie zapraszamy duchownych, których modlitwa lub nauczanie są związane z tym zjawiskiem;

– mówiąc o «upadku w Duchu», przyjmujemy zawsze postawę negatywną, pozostając jednocześnie otwarci na możliwość, że w niektórych, bardzo rzadkich przypadkach, będzie to łaska Boża.

W żaden sposób nie zachęcamy wiernych do starania się o ten upadek jako o łaskę od Boga, gdyż wystawia ich to na ryzyko upadków spowodowanych przez nich samych [...]”³².

6. Atmosfera modlitwy charyzmatycznej jako kryterium oceny

Problemem, który pojawia się w związku z rozeznawaniem Bożej obecności i prawdziwej religijności jest emocjonalne przeżywanie kontaktu z Bogiem. Czy angażowanie emocji w relację z Bogiem jest z zasady błędne? Warto nieustannie przypominać prawdę zakorzenioną w tradycji chrześcijańskiej, mówiącą o tym, że człowiek jest jednością psychofizyczną, stąd swoją

³⁰ Por. ibidem III, 2,3.

³¹ Por. ibidem, III, 4.

³² Cyt. za: ibidem, III, 4.

religijność przeżywa zarówno na płaszczyźnie duchowej, psychicznej, jak i fizycznej. Bóg, wychodząc ku człowiekowi szanuje jego strukturę psychofizyczną, co więcej, angażuje ją. Boże działanie może zatem mieć dwojaki wpływ na sferę emocjonalną człowieka.

Należy przede wszystkim podkreślić, że *zwyczajem* Boga jest działać łagodnie. Hebrajskie słowo *ruah* oznacza nie tylko „tchnienie”, ale i „klimat”. Otóż tam, gdzie obecny jest Duch Święty, istnieje pewien klimat, dla którego jest charakterystyczne to, co św. Paweł nazywa owocami Ducha Świętego, którymi są: miłość, pokój, radość, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie (por. Ga 5,22–23). Postawy te mogą być dobrym kryterium rozpoznawania obecności Ducha Świętego. Kiedy Duch Święty jest obecny w jakiejś wspólnotie lub w czyimś sercu, to zgodnie z jego zamierzeniem w danej chwili, klimat wewnętrzny (tj. duszy) lub zewnętrzny (tj. wspólnoty) będzie naznaczony jednym z jego owoców³³.

Raniero Cantalamessa podkreśla także wolność i transcendencję Boga, która może przejawiać się w gwałtowności i nieprzewidywalności działania Ducha Świętego. Wskazuje to na Jego świętość i wolność. W Księdze Izajasza świętość Boga wzbudza zarówno lęk, jak i miłość³⁴. Św. Augustyn pisał, że w momencie, kiedy po raz pierwszy odczuwalnie doświadczył misterium Boga, zadrżał z miłości i grozy, i że myśl o Nim sprawiała, iż drżał z lęku, a zarazem płonął z tęsknoty³⁵. Zesłanie Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiąticy nieprzypadkowo zostało opisane tymi samymi terminami, co teofania na Górze Synaj (zob. Wj 19–20). Efektem takiego działania Boga było *zatrwożenie, zadziwienie, pełnia zdumienia i podziw* tych, którzy tego doświadczyli. Duch Święty uosabia tajemnicę – misterium Boga, który jest jednocześnie absolutną potęgą i bezgraniczną delikatnością, niepowstrzymanym ruchem i niewyczerpanym spokojem³⁶. Bóg, szanując prawdę o człowieku, wychodzi ku niemu w taki sposób, jaki sam wybierze. Autentyczna atmosfera modlitwy może więc cechować się zarówno łagodnością, jak i gwałtownością.

Zakończenie

Kościół nie może pozostać obojętny wobec nowych zjawisk, dotyczących życia duchowego. Rozeznawanie i czujność to postawy, które winny cechować tych, którzy biorą odpowiedzialność za życie Kościoła. Powyższe zadanie spoczywa nade wszystko na biskupach jako na pasterzach Ludu Bożego. VI Do-

³³ Por. P. Madre, *Godzina cudów?*, Warszawa 2000, s. 33.

³⁴ Por. R. Cantalamessa, *Pieśń Ducha Świętego*, Warszawa 2002, s. 24–27.

³⁵ Por. Św. Augustyn, *Wyznania* VII,10., Warszawa 1978, s. 120.

³⁶ Por. R. Cantalamessa, *Pieśń Ducha Świętego*, s. 24–27.

kument z Malines ma pomóc katolikom zaangażowanym w Odnowę Charyzmatyczną we wszystkim, co dotyczy duszpasterskiej posługi uzdrawiania, stanowiącej integralną część zbawczego planu Wcielenia. Duch Święty rozdziela charyzmaty „między wiernych wszelkiego stanu”³⁷, nie wyłączając nikogo. Jednakże wszyscy w Kościele wezwani są do bycia współodpowiedzialnymi, ażeby dary Ducha zostały rozpoznane i dobrze wykorzystane, a to, co nie jest od Ducha Bożego, by zostało odrzucone. VI Dokument z Malines stał się odpowiedzią Kościoła na pojawienie się m.in. tzw. spoczynku w Duchu i niepokoju, który powstawał wśród wiernych wraz z pojawieniem się tego fenomenu.

AUSGEWÄHLTE KRITERIEN DER UNTERSCHIEDUNG DER GEISTER AM BEISPIEL DES SOG. RUHENS IM HERRN (ZUSAMMENFASSUNG)

In der Geschichte des Christentums wurden theologische Kriterien herausgearbeitet, um die Authentizität der Begegnung zwischen Gott und dem Menschen beurteilen zu können. Das klassische Werk in dieser Hinsicht sind *geistliche Übungen* von Ignatius von Loyola. Für viele Christen wurde dieses Buch zum wertvollen Wegweiser in ihrem spirituellen Leben. In der Kirche wurde gegenwärtig eine Serie der Dokumente aus Malines herausgegeben, die ebenfalls eine wichtige Hilfe sowohl für Theologen, als auch Seelsorger geworden sind. Sie dienen dazu, die Echtheit der Erfahrungen und Erlebnisse im Rahmen der Tugend der Religiosität adäquat beurteilen zu können. Vor allem bezieht sich das auf die Kreise der Gläubigen, die mit der charismatischen Erneuerung verbunden sind. Der sechste und letzte der Dokumente trägt den Titel *Ruhen im Geist. Eine kontroverse Erscheinung*. Das Phänomen des Ruhens im Geist scheint auf den ersten Blick sehr selten und marginal zu sein. Seine Analyse, u. a. im Licht der Dokumente aus Malines, kann jedoch sehr hilfreich sein bei der Beurteilung anderer Phänomene, die an der Grenze zwischen Spiritualität und Psychologie angesiedelt sind sowie bei der authentischen Gestaltung der Religiosität. Das Phänomen des Ruhens im Geist muss im Rahmen der Wahrheiten von der Inkarnation sowie von der Natur Gottes, aber auch im Licht der Tugend der Religiosität betrachtet werden. Es scheint, dass eine der großen Gefahren für die heutigen Christen in der Versuchung besteht, Gott manipulieren zu wollen. Gefährlich kann auch die Ungeduld sein, was im Phänomen des sog. Ruhens im Geist sichtbar wird. In diesem Zusammenhang muss als sehr wertvoll die Initiative von Kard. Suenens und einer Theologengruppe gesehen werden, die eine ganze Reihe von Publikationen über die geistliche Unterscheidung herausgegeben haben.

³⁷ KK 12.

TEKSTY

FORUM TEOLOGICZNE VIII, 2007
PL ISSN 1641–1196

Ks. MARIAN MACHINEK MSF
Olsztyn

KARD. JOSEPH RATZINGER – W POSZUKIWANIU POKOJU

Wybór kard. Josepha Ratzingera na Stolicę Piotrową spowodował wzmożone zainteresowanie jego teologicznym dorobkiem. A jest rzeczywiście do czego sięgać. Bibliografia Ratzingera obejmuje wiele książek, wśród których są zarówno monografie, jak też zbiory publicznych wypowiedzi czy zapisy wywiadów. Niektóre z nich w ostatnich latach przetłumaczono na język polski¹. Jako jeden z nielicznych wysokich hierarchów kościelnych, Ratzinger nie tylko nigdy nie zarzucił naukowego uprawiania teologii, ale też nie przestał aktywnie uczestniczyć w życiu akademickim. Jego zazwyczaj mocno odbiegające od utartych schematów publikacje zawsze wywoływały ferment w teologicznych środowiskach akademickich, ale także wśród elit intelektualnych w Europie i na świecie. Był ostro krytykowany za rzekomy skrajny konserwatyzm, jednak zarzut ten trzeba uznać za głęboko niesprawiedliwy. Jak sam wyznaje, jego poglądy uległy pewnej ewolucji, a wstrząsem, który nakazał mu skorygować niektóre tezy były niepokoje roku 1968, które objęły swym zasięgiem wiele zachodnich środowisk akademickich. W odróżnieniu od studenckich strajków, jakie tego samego roku miały miejsce na polskich uczelniach i były jednoznacznie antykomunistyczne i skierowane przeciwko systemowi kłamstwa władzy ludowej, protesty zachodnich studentów skierowane były przeciwko autorytetom, przeciwko tradycyjnej, inspirowanej chrześcijaństwem moralności na rzecz anarchistycznie i indywidualistycznie pojmowanej wolności. Od tego czasu Joseph Ratzinger, uważany za jednego

¹ Do najważniejszych tłumaczeń należą m.in.: J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1970 i 1996; idem, *Raport o stanie wiary*, tłum. Z. Orszyn, J. Chrapek, Kraków 1986; idem, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kielce 1994; idem, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997; idem, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001; idem, *Moje życie*, tłum. W. Wiśniowski, Częstochowa 1998; idem, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004; idem, *Wiara, prawda, tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004.

z najzdolniejszych i najbardziej postępowych teologów biorących udział w Soborze Watykańskim II, wielokrotnie ostrzegał przed wypchnięciem Boga i Jego przykazań z przestrzeni społecznej, widząc w tym źródło słabości zachodnich demokracji.

Warto przyjrzeć się kilku cechom Ratzingerowskiego myślenia teologicznego. Należy do nich niewątpliwie erudycja teologiczna. Ratzinger jest mocno zakorzeniony w teologii patrystycznej – określany bywa jako „augustynek” – ale jednocześnie doskonale zna drogi i bezdroża, jakimi podążała posoborowa katolicka i protestancka teologia. Miejsce szczególne przypisuje znaczeniu egzegezy historyczno-krytycznej, której zasług dla rozwoju refleksji teologicznej nie sposób nie doceniać; okazała się ona jednak niewystarczająca, a wyabsolutyzowana, stała się przeszkodą w żywej relacji z Chrystusem. Jej główną słabość Benedykt XVI określa następująco: „[...] metoda historyczna musi nie tylko analizować słowo jako powiedziane w przeszłości, ale w przeszłości je także pozostawić”². Postuluje przy tym jej otwarcie na metody uzupełniające i w ten sposób sam w swojej teologii usiłuje nadać wierze chrześcijańskiej nową świeżość, ale także społeczną skuteczność. Bo wiara i teologia – i to jest druga cecha teologicznej refleksji kard. Ratzingera – nie wyczerpują się jedynie w akademickich dyskusjach, ale muszą dać odpowiedź na aktualnie pojawiające się problemy i napięcia, muszą dać człowiekowi mocne oparcie w życiu³. Stąd, oprócz miana teologa, Ratzinger bywał także określany jako „premier Boga” czy „teoretyk Europy”⁴, a więc osobowość, której głos liczy się w dyskusji społecznej i politycznej. Interesujące jest – i to jest trzecia cecha teologii Ratzingera – że swoje poglądy prezentował zawsze właśnie jako swoje, jako poglądy Josepha Ratzingera, nie posługując się przy tym autorytetem urzędu, jaki piastował, nie nadając im nimbu wyłączności i otwierając się tym samym na krytyczną dyskusję. Nie było to wcale spowodowane chwiejnością czy niepewnością, ale takim rozumieniem prawdy, która chce być przyjęta jedynie własną mocą i która jednocześnie bywa przez jednostki poznawana fragmentarycznie i stąd jedynie wspólny wysiłek pozwala wydobyć cały jej blask. Oczywiście tam, gdzie jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary prezentował wspólną wiarę Kościoła, czynił to z właściwym swemu urzędowi autorytetem (przydomek *Panzerkardinal!*). Właśnie okoliczności powołania na tę odpowiedzialną funkcję, które Benedykt XVI sam ujawnił, odsłaniają wyraźnie tę cechę jego twórczości. Na początku 1981 r., gdy Jan Paweł II przedstawił

² J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 9.

³ J. Ratzinger/Benedikt XVI, *Im Leben Halt finden*, w: idem, *Wer hilft uns leben? Von Gott und Mensch*, Freiburg i. Breisgau 2006, s. 22.

⁴ G. Seibt, *Premierminister Gottes. Kardinal Ratzinger als Theoretiker Europas*, *Süddeutsche Zeitung* 2004, z 14 VI, s. 11.

mu zamiar powołania go na jedno z najważniejszych stanowisk w Kurii Rzymskiej, ówczesny arcybiskup Monachium uzależnił swoją zgodę od tego, by jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary mógł dalej publikować osobiste teologiczne przemyślenia, niemające rangi wypowiedzi Kościoła. Jego nadzieja, że dzięki takiemu postawieniu sprawy zostanie mu zaoszczędzona droga z Monachium do Rzymu okazała się płonna, gdyż Jan Paweł II zgodził się na ten warunek⁵. Tej zatem linii J. Ratzinger pozostaje wierny nawet jako papież, bowiem prezentując swoją najnowszą książkę, pisze: „Właściwie nie muszę nawet mówić, że książka ta żadną miarą nie jest wypowiedzią Nauczycielskiego Urzędu, lecz stanowi jedynie wynik mojego osobistego szukania «oblicza Pana»”⁶. Taka postawa nie odbiera myśli teologicznej Josepha Ratzingera wielkiego ani znaczenia, ani autorytetu. Jest on niewątpliwie jednym z największych teologów współczesności, którego poglądy są żywo dyskutowane, a jednocześnie mają wielki wpływ na światową refleksję teologiczną.

Znający bliżej jego twórczość, dostrzegają kluczowe motywy, do których Ratzinger nieustannie nawiązuje i które urastają do węzłowych zagadnień, pojawiających się na linii konfrontacji chrześcijańskiej wiary ze współczesnym światem. Do wielu motywów Ratzinger nawiązuje ciągle na nowo, uściślając je, precyzując i rozwijając. W ścisłym kręgu zainteresowań niewątpliwie znajduje się miejsce teologii i teologów w Kościele, dialog międzyreligijny i relacja chrześcijaństwa do innych religii, ale też samo rozumienie Kościoła oraz właściwy kształt liturgii. Wydaje się jednak, że najczęstszym tematem pojawiającym się w publikacjach J. Ratzingera jest rozumienie racjonalności, roli rozumu w budowaniu świata przyjaznemu człowiekowi, a także w uprawianiu teologii i w kształtowaniu obrazu Boga. Należy tu także wzajemna relacja religii i rozumu, wiary i teologii z jednej i mentalności ukształtowanej przez nauki empiryczne z drugiej strony. Mentalność ta przestała być domeną naukowców, a stała się dominującą logiką, jaką posługuje się współczesny świat także w dziedzinie kultury i moralności.

Do tego zagadnienia J. Ratzinger nawiązuje także w prezentowanym poniżej tekście. Jest to zapis przemówienia wygłoszonego przez kardynała 12 czerwca 2004 r. w Abbaye des Hommes w Caen we Francji podczas uroczystości upamiętniających sześćdziesiątą rocznicę lądowania aliantów w Normandii. Struktura przemówienia jest klasyczna: wychodzi od faktów, od rzeczywistości i próbuje wydobyć z niej wyzwanie dla współczesności. Kardynał nie zadowala się jednak wyjaśnieniami powierzchownymi. Zadaje zasadnicze pytanie: jak to możliwe, że Europa mogła znaleźć się na takim zakręcie

⁵ J. Ratzinger/Benedikt XVI, *Einem Zeugen begegnen*, w: idem, *Wer hilft uns leben?*, s. 18–19.

⁶ J. Ratzinger/Benedikt XVI, *Jezus z Nazaretu*, s. 14.

historii? Najgłębszą przyczynę tej sytuacji, która inwazję w Normandii uczyniła konieczną (Ratzinger nie waha się odnieść do tej akcji aliantów określenia „wojna sprawiedliwa”!), upatruje w skorumpowaniu rozumu, w próbie skonstruowania świata bez Boga, w próbie, która, niestety, nie była ostatnią. Poprzez partyjną ideę komunistycznego raju, aż po dzisiejsze próby oparcia społeczeństwa jedynie na „czystym rozumie”, kreśli kardynał szkic pęknięć w budowlu cywilizacji euroatlantycznej, które pokazują, że jeżeli ten zamiar nie zostanie w porę skorygowany, cała budowa legnie w gruzach. Kardynał stawia bez ogródek pytanie, czy wypchnięcie Boga i religii do sfery czysto prywatnej, subiektywnej, podyktowane rzekomym szacunkiem dla inaczej myślących oraz obawą przed znanymi z historii przypadkami religijnie motywowanej przemocy i religijnego fundamentalizmu, nie oznaczają nieszczęsnego w skutkach zacieśnienia rozumu? Nie waha się przy tym mówić także o niebezpieczeństwie ze strony religii, gdy zostanie ona nadużyta do nadania własnym interesom boskiego nimbu. Właśnie takiej religii musi przeciwstawić się rozum. Ale ta zależność nie jest jednostronna. „Patologiom religii” odpowiadają „patologie rozumu”. Tracąc orientację, rozum przeradza się w niszczącą siłę. Oddzielony od religii, zamyka się na głębię poznania, a poznając jedynie fragmentarycznie, formułuje półprawdziwe, a więc w efekcie nieprawdziwe sądy.

Warto zwrócić uwagę na trzy wypowiedzi Ratzingera, które także podejmują tę tematykę. Pierwszą jest przemówienie wygłoszone w maju 1996 r. na spotkaniu przedstawicieli Kongregacji Nauki Wiary z prezydentem Komisji Wiary Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej w Guadalajarze w Meksyku. Ratzinger analizuje przyczyny znaczenia, jakie swego czasu osiągnęła latynoamerykańska teologia wyzwolenia, dążąca do upolitycznienia teologii w sensie doczesnej walki o sprawiedliwość. Jej znaczenie na płaszczyźnie ogólnokościelnej już przebrzmiało, jednak Ratzinger prognozuje pojawienie się nowego wyzwania, które może osiągnąć takie samo znaczenie. Jest nim relatywizm, zarówno w dziedzinie moralności, jak i w dziedzinie religii. Ratzinger dogłębnie analizuje wpływ tzw. teologii pluralistycznej, ale także różnych nurtów New Age. Również tutaj okazuje się, że zarówno sceptycyzm wobec zdolności ludzkiego rozumu do poznania prawdy, jak też próba oparcia wiary i teologii, ale także moralności jedynie na rozumowych argumentach, prowadzą donikąd. Jeszcze raz podkreślona zostaje konieczność wzajemnego dopełnienia wiary i rozumu. „Jedną z najistotniejszych funkcji wiary jest leczenie rozumu jako rozumu; wiara nie przymusza rozumu, nie jest zewnętrzna wobec niego, ale sprawia, że rozum «powraca» do siebie samego [...]. Rozum nie może wyzdrowieć bez wiary, ale wiara bez rozumu nie stanie się ludzka”⁷.

⁷ J. Ratzinger, *Wiara i teologia dzisiaj*, L'Osservatore Romano 3 (1997), s. 52.

Druga wypowiedź Ratzingera, na którą w kontekście tematyki dotyczącej relacji wiary i rozumu warto zwrócić uwagę, pochodzi z dyskusji, jaką kard. Ratzinger odbył z czołowym filozofem zachodnioeuropejskim, Jürgenem Habermasem. Zorganizowana 19 stycznia 2004 r. przez Bawarską Akademię Katolicką (Katholische Akademie Bayern) debata została okrzyknięta spotkaniem dwóch najwybitniejszych myślicieli naszych czasów, zetknięciem się dwóch antypodów⁸, spotkaniem ludzi, których nazwiska są synonimami całych odrębnych duchowych kosmosów⁹. W swoim wystąpieniu w ramach tej debaty, Ratzinger wskazuje jasno na patologie religii i na niebezpieczeństwo, jakie tkwi w religijnym fanatyzmie, który może stać się pożywką dla terroryzmu, ale też stwierdza, że „[...] także rozumowi należy przypomnieć o jego ograniczeniach; musi on ponadto, ze swej strony, nauczyć się wsłuchiwać w wielkie religijne tradycje ludzkości. Jeśli się całkowicie wyemancypuje, rezygnując z tej gotowości uczenia się i z korelacyjności, przerodzi się w niszczyielską siłę”¹⁰.

I wreszcie trzecia wypowiedź dotycząca relacji wiary i rozumu – słynny wykład Benedykta XVI na Uniwersytecie w Ratyzbonie (Regensburg), którego Ratzinger był swego czasu profesorem. Wykład wywołał do tego stopnia nieprzychylnie, wręcz wrogie reakcje świata muzułmańskiego, że Papież zgodził się na wydanie autoryzowanego i uzupełnionego tekstu wraz z komentarzami w osobnej publikacji¹¹. Przemówienie to miało zatem nie tylko znaczenie teologiczne i – jeśli tak to można określić – polityczno-religijne, chociaż nie krytyka islamu ani też przypisywanie mu skłonności do przemocy były celem mówcy. Wykład Ratzingera został przez członków Seminarium Retoryki Stosowanej (Seminar für Angewandte Rhetorik) Uniwersytetu w Tybindze określony „mową roku” 2006, co uzasadniono faktem, że mowa ta została „w swojej wielowątkowej a mimo to prostolinijnej kompozycji mistrzowsko zbudowana”¹². Także tutaj Ratzinger wyraźnie nie miał zamiaru występować jako *pontifex*, ale jako uniwersytecki profesor, który, prezentując swój punkt widzenia, tym samym zaprasza do dyskusji¹³. W przemówieniu w Ratyzbonie

⁸ Th. Assheuer, *Auf dem Gipfel der Freundlichkeit. Jürgen Habermas und Kardinal Ratzinger diskutieren über Religion und Aufklärung*, Die Zeit 2004, z 22 I, s. 38.

⁹ R. Spaemann, *Strukturwandel der Heiligkeit. Dogma gegen Diskurs: Jürgen Habermas und Joseph Kardinal Ratzinger treffen aufeinander*, Frankfurter Allgemeine Zeitung 2004, z 21 I, s. 17.

¹⁰ J. Ratzinger, *Demokracja, prawo i religia*, tłum. W. Buchner, Tygodnik Powszechny 2005, z 1 V, s. 7.

¹¹ Benedikt XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, kommentiert von G. Schwan, A.Th. Khouz und K. Kard. Lehmann, Freiburg 2006.

¹² „Argumentativ präzise und meisterhaft gebaut”, Die Tagespost 2006, z 21 XII, s. 5.

¹³ O znaczeniu, jakie dla teologicznego myślenia Ratzingera ma tematyka relacji wiary i rozumu świadczy nawiązanie przez niego do innego wykładu, wygłoszonego w Bonn w 1959 r., u początku profesorskiej kariery. Nosił on tytuł „Bóg wiary a Bóg filozofów. Przyczynek do problemu *theologia naturalis*”.

Benedykt XVI z niezwykłą przenikliwością przestrzega przed irracjonalnym obrazem Boga, prowadzącym łatwo do fundamentalizmu i religijnie motywowanej przemocy. Przemoc w imię Boga przeciwstawia się Jego istocie, bo sprzeciwia się rozumowi, a Bóg objawia się przecież jako Logos. Dzięki wewnętrznemu zbliżeniu nauki Jezusa i myśli greckiej u początku dziejów chrześcijaństwa, wiara chrześcijańska uzyskała filozoficzne narzędzia do wyrażenia odwiecznych prawd. Ale również starożytna myśl filozoficzna uzyskała możliwość przekroczenia własnych horyzontów i wglądu w głębię bytu. Późniejsze próby „dehellenizacji” chrześcijaństwa, które uznały elementy filozofii starożytnej za obce Ewangelii, w ostateczności doprowadziły do subiektywizacji wiary i jej fundamentalistycznego, objawiającego się w przemocy w imię Boga zawężenia, ale także do zaślepienia rozumu, który wszystko, co przekracza ramy empirii, uważa za nieistniejące i subiektywne. Dlatego, zdaniem Papieża, potrzebna jest nowa synteza, która zdoła przewyciężyć zarówno patologie wiary, jak i patologie rozumu. „Uda nam się to uczynić jedynie wtedy, gdy rozum i wiara spotkają się w nowy sposób, jeśli przewyciężymy nałożone przez rozum sobie samemu ograniczenie do tego, co da się eksperymentalnie zweryfikować i ponownie otworzymy rozumowi jego szerokie horyzonty”¹⁴.

Tłumaczenie tekstów kard. J. Ratzingera na język polski nie jest zadaniem łatwym. Trzeba umieć pogodzić ścisły teologiczny język z oryginalnym stylem wypowiedzi Ratzingera, który często opiera się na grze słów, nie stroniąc od neologizmów, pozwalających efektowniej i precyzyjniej wyrazić teologiczne koncepcje. W pewnych przypadkach dosłowne tłumaczenie mogłoby wypaczyć myśl autora z racji odmiennych znaczeń tych samych pojęć w języku niemieckim i polskim. Przykładem może być np. określenie *der laikale Staat*. Przetłumaczenie go jako „państwo laickie” byłoby niezgodne z intencją autora, gdyż to określenie może oznaczać w języku polskim państwo wrogie religii (również w języku niemieckim na określenie takiego państwa trzeba by użyć raczej przymiotnika *laizistisch*). Chodzi raczej o uprawnioną świeckość państwa jako przeciwieństwo politycznej teokracji, a więc o „państwo świeckie”. Tam, gdzie wyrażenia niemieckie musiały zostać przetłumaczone opisowo oraz w kilku innych trudnych miejscach, w nawiasach kwadratowych podano oryginalne brzmienie niemieckie, by czytelnik sam mógł ocenić adekwatność tłumaczenia. Cytat z platońskiego dialogu *Gorgiasz*, jaki przywołuje Ratzinger, został w poniższym tłumaczeniu zaczerpnięty z tłumaczenia Witolda Witwickiego¹⁵.

¹⁴ Benedikt XVI, *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen. Asprache beim Treffen mit den Vertretern aus dem Bereich der Wissenschaften*, 12 IX 2006 – http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html (28 V 2006).

¹⁵ Platona *Gorgiasz* LXXX 524E – 525A, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 161.

**W poszukiwaniu pokoju.
Przemówienie na uroczystości upamiętniającej
60. rocznicę lądowania aliantów w Normandii***

Kiedy 6 czerwca 1944 r. rozpoczęło się *débarquement* aliantów w zajętej przez niemiecki Wehrmacht Francji, był to dla wielu ludzi na świecie, ale także dla wielu w Niemczech, sygnał nadziei na bliski pokój i wolność w Europie. Co się wydarzyło? Władzę państwową w Niemczech udało się zagarnąć przestępcy i jego stronnikom. Wskutek tego w partyjnych rządach związały się ze sobą i niemal nierozzerwalnie spłoty prawo i bezprawie. Rząd kierowany przez zbrodniarza zaczął kontrolować także prawodawcze funkcje państwa i jego organów. W ten sposób rządzący mogli domagać się posłuszeństwa obywateli wobec prawa i szacunku dla autorytetu państwa (Rz 13, 1 nn!), wykorzystując jednocześnie instrumenty sprawowania władzy jako narzędzia do realizacji swoich zbrodniczych celów.

System strachu służył panowaniu kłamstwa

Sam porządek prawny, który w dotychczasowych formach po części dalej funkcjonował w życiu codziennym, stał się jednocześnie siłą niszczącą prawo. Perwersja ładu, który miał służyć sprawiedliwości, a jednocześnie umacniał i czynił nieprzeniknionym panowanie bezprawia, oznaczała przede wszystkim panowanie kłamstwa zaciemniającego sumienia. Temu panowaniu kłamstwa służył system strachu, w którym jeden nie mógł ufać drugiemu, kryjąc się za maską kłamstwa. Z jednej strony służyło ono własnej ochronie, ale z drugiej przyczyniało się do wzmocnienia władania zła. I rzeczywiście niezbędna była ingerencja całego świata, by rozerwać zbrodniczy pierścień, by przywrócić na nowo wolność i prawo. Za to, że tak się stało, dzisiaj dziękujemy, dziękują nie tylko kraje zajęte przez niemieckie wojska i tym samym wydane na pastwę nazistowskiego terroru. Dziękujemy także my, Niemcy, że ta interwencja przywróciła nam wolność i prawo.

Jeżeli kiedykolwiek miało to miejsce w historii, to jest oczywiste, że w przypadku tej akcji aliantów chodziło o *bellum iustum*, która w efekcie przysłużyła się także dobru tych, których kraj był celem działań wojennych. Takie stwierdzenie wydaje mi się ważne, gdyż ukazuje ono na realnym historycznym przykładzie, że absolutny pacyfizm jest nie do przyjęcia. To nie zwalnia oczywiście z obowiązku, by z wielką starannością rozważyć kwestię, czy

* Tłumaczenie sporządzono na podstawie: *Auf der Suche nach dem Frieden Die Ansprache von Joseph Kardinal Ratzinger anlässlich der Feierlichkeiten zum 60. Jahrestag der Landung der Alliierten in der Normandie im vollständigen Wortlaut*, Deutsche Tagespost 2004, z 12 VI.

i pod jakimi warunkami również dzisiaj jest możliwe coś takiego, jak wojna sprawiedliwa, czyli zbrojna interwencja przeciwko istniejącym systemom bezprawia, służąca pokojowi i kierująca się jego moralnymi wymaganiami. Przede wszystkim jednak, na podstawie dotychczasowych rozważań widać wyraźnie, że pokój i prawo, pokój i sprawiedliwość są ze sobą nierozdzielnie związane. Gdzie zniszczone zostaje prawo, gdzie zaczyna panować niesprawiedliwość, tam jest zagrożony i w pewnym stopniu zostaje już zniszczony pokój. Troska o pokój jest zatem w pierwszym rzędzie troską o taki kształt prawa, który zapewnia sprawiedliwość pojedynczym ludziom i całym wspólnotom.

Po zakończeniu w maju 1945 r. działań wojennych w Europie został nam dany długotrwały okres pokoju, którego nasz kontynent nie zaznał w całej swojej dotychczasowej historii. Z jednej strony jest to w niemałym stopniu zasługą pierwszego powojennego pokolenia polityków – Churchilla, Adenauera, Schumana, De Gasperiego, którym powinniśmy w tej chwili dziękować. Powinniśmy dziękować za to, że dominującymi nie okazały się motywy kary, czy nawet zemsty i upokorzenia pokonanych, ale przede wszystkim pragnienie zapewnienia wszystkim ich praw; że miejsce konkurencji zajęła współpraca, wzajemne dawanie i branie, poznanie i przyjaźń właśnie w tej różnorodności, dzięki której poszczególne narody zachowują swoją tożsamość i jednocześnie we wspólnej odpowiedzialności za prawo po jego poprzednich wynaturzeniach.

Nośnikiem i ośrodkiem tej wprowadzającej pokój polityki było związanie działalności politycznej z moralnością. Wewnętrzną miarą każdej polityki są wartości moralne, które nie są przez nas wymyślone [*erfunden*], ale które odkrywamy [*gefunden*], i które są te same dla wszystkich ludzi. Powiedzmy to otwarcie: ci politycy zaczerpnęli swoją wizję państwa, prawa, pokoju i odpowiedzialności z wiary chrześcijańskiej, która przeszła przez doświadczenia Oświecenia, a dodatkowo została oczyszczona w konfrontacji z partyjnym wypaczeniem prawa i moralności. Nie chcieli oni konstruować państwa wyznaniowego, ale państwo uformowane przez moralny rozum, jednak ich wiara pomogła im w ponownym podniesieniu i przywróceniu do życia rozumu, zniewolonego i zniekształconego przez ideologiczną tyranie.

Stare historyczne brzemiona pociągnęły za sobą eksplozję przemocy

Oczywiście musimy dodać: przez Europę przebiegała granica, która podzieliła nie tylko Europę, ale cały świat. Znaczna część środkowej i wschodniej Europy znajdowała się pod panowaniem ideologii, która posługiwała się partią, poddając jej także państwo i czyniąc je państwem partyjnym. Również tutaj skutkiem było panowanie strachu i zniweczenie wzajemnego zaufania. Po upadku tych dyktatur wyszły na jaw straszliwe ekonomiczne, ideologiczne

i duchowe zniszczenia, będące efektem ich panowania. Na Bałkanach doszło do wojennych starć, w których do eksplozji przemocy przyczyniły się także stare historyczne brzemiona. Gdy podkreślamy zbrodnicze cechy tamtych reżimów i cieszymy się z ich przewyciężenia, musimy jednocześnie zapytać, dlaczego większości afrykańskich i azjatyckich narodów, a więc tzw. państwom niezaangażowanym [*den blockfreien Staaten*], system wschodni wydawał się moralnie lepszy i dla kształtowania ich polityki bardziej realistyczny, niż polityczny i prawny porządek Zachodu? To bez wątpienia wskazuje na deficyty naszych struktur, które wymagają naszej refleksji.

Gdy Europa po 1945 r. – abstrahując od niepokoju na Bałkanach – przeżywała okres pokoju, sytuacja świata widziana w całości wcale nie była pokojowa. Od Korei, poprzez Wietnam, Indie, Pakistan, Bangladesz, Algierię, Kongo, Biafra-Nigerię, aż po starcia w Sudanie, Ruandzie-Burundi, Etiopii, Somalii, Mozambiku, Angoli, Liberii, po Afganistan i Czeczenię sięga krwawy krąg działań wojennych, do którego trzeba jeszcze dodać walki w i o Ziemię Świętą i w Iraku. Nie miejsce tu na analizę typologii tych wojen, których rany wciąż są nabrzmiałe. Chciałbym jednak trochę bliżej rozjaśnić dwa w pewnym sensie nowe zjawiska, bo dzięki nim wychodzi na jaw specyficzne zagrożenie, a stąd też szczególne zadanie naszych czasów w poszukiwaniu pokoju.

Pierwsze polega na tym, że spójność prawa i umiejętność wspólnego życia w różnorodnych społecznościach nagle załamują się. Typowym przykładem załamania się nośnej siły prawa, prowadzącego do stoczenia się w chaos i anarchię, wydaje się być Somalia, ale także Liberia, która jest przykładem, jak społeczeństwo może się rozpaść od wewnątrz, bo władza państwowa nie jest w stanie być wiarygodną siłą, zapewniającą pokój i wolność i dlatego każdy próbuje dochodzić prawa na własną rękę. Coś podobnego musieliśmy przeżyć w Europie po rozpadzie zjednoczonego państwa jugosłowiańskiego. Grupy narodowe, które mimo pewnych napięć od pokoleń pokojowo współegzystowały, wystąpiły nagle z niebywałym okrucieństwem przeciwko sobie. To było jak pęknięcie tamy w duszach [*Dammbruch der Seelen*]; siły ochraniające nie były już w stanie sprostać tej nowej sytuacji i czyhający w głębiach dusz, a trzymany do tej pory w ryzach przez siłę prawa i wspólnej historii ogrom niechęci, a także gotowość do przemocy, eksplodował z niepohamowaną mocą.

Pewnie, że na tym obszarze istniały obok siebie różne historyczne tradycje, które zawsze były przyczyną ukrytych napięć: spotykają się tu łacińskie i greckie formy chrześcijaństwa, a do tego, poprzez wielowiekowe panowanie tureckie, jest skutecznie obecny również islam. Jednak mimo wszelkich napięć istniało przecież to, co wspólne, co teraz przestało istnieć, ustępując anarchii. Jak to się mogło stać? Jak mogło w Ruandzie dojść do tego, że współistnienie [*Miteinander*] Hutu i Tutsi ustąpiło miejsca krwawej konfrontacji [*Gegeneinander*]?

Przyczyny tego rozkładu prawa i zdolności do pojednania są bez wątpienia różnorakie. Niektóre z nich możemy jednak określić.

Cynizm ideologii we wszystkich tych obszarach zaciemnił sumienia: obietnice ideologii usprawiedliwiały wszystkie środki, jakie wydawały się efektywne i w ten sposób unieważniły samo pojęcie prawa, a nawet rozróżnienie pomiędzy dobrem a złem. Obok cynizmu ideologii istnieje często ściśle z nim związany cynizm interesów i wielkich transakcji, pozbawiona skrupułów eksploatacja bogactw ziemi. Także tutaj to, co dobre zostaje odsunięte na bok przez to, co użyteczne, a władza zajmuje miejsce prawa. W ten sposób rozpada się od wewnątrz siła etosu i ostatecznie zniszczony zostaje także upragniony zysk.

W tym miejscu przed współczesnymi chrześcijanami zostaje postawione wielkie zadanie: musimy przede wszystkim nauczyć się zdolności do wzajemnego pojednania, czynić wszystko, by sumienie stało się mocne i nie zostało podeptane przed ideologię i interes. Szczególnie na Bałkanach (to samo dotyczy Irlandii) zadaniem prawdziwego ekumenizmu musi stać się wspólne poszukiwanie Chrystusowego pokoju, wzajemne się nim obdarowywanie oraz postrzeganie właśnie zdolności do pokoju jako kryterium prawdy.

Wojna bez ściśle określonych granic zagraża wszystkim

Innym nowym zjawiskiem, które dzisiaj w szczególny sposób nas dotyka, jest terror, który stał się już rodzajem wojny światowej, wojny bez ściśle określonych granic, która może uderzyć wszędzie i nie rozróżnia już między żołnierzami a ludnością cywilną, między winowajcami i niewinnymi. Z racji, że terror, ale także rozszerzająca i wzmacniająca nieustannie swój zasięg zorganizowana przestępczość, mogłyby również uzyskać dostęp do broni atomowej i biologicznej, niebezpieczeństwo grożące z tej strony stało się zatrwajające wielkie: jak długo te potencjały zniszczenia były wyłącznie w rękach światowych potęg, można było jeszcze ufać, że rozum i wiedza o zagrożeniu własnego narodu i państwa, zdołają zapobiec użyciu tych rodzajów broni.

Rzeczywiście, dzięki Bogu, mimo wszystkich napięć między Wschodem i Zachodem wielka wojna została nam zaoszczędzona. W przypadku sił terrorystycznych i organizacji przestępczych nie można już liczyć na rozsądek, bo gotowość do samozniszczenia stanowi podstawowy element władzy terroru – samozniszczenie, które urasta do rangi męczeństwa i przeradza się w obietnicę.

Co możemy, co musimy uczynić w tej sytuacji? Najpierw przywołajmy niektóre podstawowe prawdy. Terroru, tzn. bezprawnej i oddzielonej od moralności przemocy nie da się pokonać jedynie siłą. Broniąc prawa przed niszczącą

przemocą można i trzeba posłużyć się ściśle wyważonym użyciem siły, by móc to prawo chronić. Absolutny pacyfizm, który odmawia prawu wszelkich środków przeforsowania go, jest równoznaczny z kapitulacją wobec bezprawia, uprawomocnia jego panowanie i wydaje świat na pastwę dyktatu przemocy, jak to już na wstępie zaznaczyłem. Aby jednak siła, jaką posługuje się prawo sama nie stała się bezprawiem, musi poddać się ścisłym kryteriom, które jako takie muszą być przez wszystkich poznawalne. Musi brać pod uwagę przyczyny terroru, którego źródłem jest panujące często bezprawie, któremu nie można się skutecznie przeciwstawić żadnymi środkami. Musi zatem z całych sił dbać o usunięcie tego dokonanego bezprawia.

Ważne jest przede wszystkim, by odnawiać ciągle na nowo kredyt przebaczenia [*Vorschuss an Vergebung*], by przerwać łańcuch przemocy. Gdzie „oko za oko” jest bezlitośnie egzekwowane, nie będzie można znaleźć wyjścia z przemocy. Gesty człowieczeństwa, które przerywa przemoc, które szuka w drugim człowieka i apeluje do jego własnego człowieczeństwa, są tam również niezbędne, choć na pierwszy rzut oka mogą się wydać rozrzutnością. Istotne we wszystkich tych przypadkach jest, że w roli stróża prawa występuje nie tylko jakaś określona władza. Zbyt łatwo w takim przypadku wchodzi w grę własne interesy i mącą spojrzenie na sprawiedliwość. Pilnie potrzebne jest prawdziwe *ius gentium* bez hegemonicznych przeciążeń oraz odpowiednia aktywność: tylko wtedy będzie jasne, że chodzi o ochronę wspólnego prawa wszystkich, także tych, którzy, jeśli można tak powiedzieć, stoją po drugiej stronie frontu. W czasie II wojny światowej to właśnie było tak przekonujące i przyczyniło się do prawdziwego pokoju między zwaśnionymi stronami. Nie chodziło o rozszerzenie własnych uprawnień, lecz o wspólną wolność i panowanie rzeczywistego prawa, chociaż, oczywiście, nie udało się całkowicie przeszkodzić powstaniu hegemonicznych struktur.

W obecnym starciu wielkich demokracji z terrorem motywowanym islamem dochodzą jeszcze inne kwestie. Może się wydawać, że zderzają się ze sobą dwa systemy kulturowe z różnymi formami władzy i moralnej orientacji – „Zachód” i islam. Czym jednak jest Zachód? I kim jest islam? Oba stanowią wielowymiarowe światy, głęboko się wewnątrz różniące, światy, które jednak w wielu sprawach zachodzą na siebie. W tym sensie proste rozróżnienie między Zachodem a islamem nie jest trafne. Niektórzy skłaniają się obecnie do głębszego rozróżnienia: oświecony rozum staje naprzeciw fundamentalistyczno-fanatycznej religii. W takim przypadku chodziłoby przede wszystkim o to, by zdemontować fundamentalizm we wszystkich formach i pomóc w zwycięstwie rozumu, który dopuszcza oświecone formy religii, akceptując je jednak jako oświecone właśnie dlatego, że we wszystkim poddają się rozumowym kryteriom.

Słuszne tu jest to, że relacja rozumu i religii ma w tej sytuacji decydujące znaczenie i że rdzeniem naszych wysiłków dla sprawy pokoju jest zmaganie się o właściwą relację obojga. Transponując pewne zdanie Hansa Künga, chciałbym powiedzieć, że bez prawdziwego pokoju między rozumem a wiarą nie może być światowego pokoju, bo bez pokoju między rozumem a religią wysychają źródła moralności i prawa. By wyjaśnić, o co mi chodzi, chciałbym tę samą myśl wyrazić negatywnie: widzimy, że istnieją patologie religii; ale widzimy także, że istnieją patologie rozumu i obie patologie są śmiertelnie niebezpieczne dla pokoju, owszem, w erze naszych globalnych struktur władzy – dla całej ludzkości. Przyjrzyjmy się temu bliżej.

Bóg bądź boskość mogą stać się środkiem absolutyzowania własnego panowania i własnych interesów. Taki „partyjny obraz” Boga, który utożsamia Boży Absolut z własną społecznością bądź jej interesami, a przez to podnosi to, co empiryczne, relatywne do rangi absolutnej, powoduje rozkład prawa i moralności. Dobrem jest wtedy to, co służy własnemu panowaniu; zawieszona zostaje rzeczywiste rozróżnienie między dobrem i złem. Moralność i prawo stają się partyjne. Ta sytuacja pogarsza się jeszcze, gdy pragnienie zaangażowania na rzecz tego, co własne, zostaje przepojone fanatyzmem tego, co absolutne, fanatyzmem religijnym i staje się przez to brutalne i całkowicie ślepe. Bóg staje się bożkiem, w którym człowiek oddaje cześć swojej własnej woli. Widzimy to chociażby w męczeńskiej ideologii terrorystów, która oczywiście w pojedynczych przypadkach może też być wyrazem rozpacz z powodu panującego w świecie bezprawia. Mamy zresztą również w sektach naszego zachodniego świata przykłady irracjonalizmu i wypaczenia religijności, które pokazują, jak niebezpieczna może być religia, która gubi orientację.

Istnieją jednak także patologie oderwanego całkowicie od Boga rozumu. Widzieliśmy je w totalitarnych ideologiach, które odrzuciły całkowicie Boga i chciały skonstruować nowego człowieka, nowy świat. Hitlera trzeba by pewnie określić jako irracjonalistę. Jednak wielcy piewcy i egzekutorzy marksizmu pojmowali siebie również jako konstruktorów świata opartego wyłącznie na rozumie. Być może najbardziej dramatycznym przejawem tej patologii rozumu jest Pol Pot, gdzie okrucieństwa takiej rekonstrukcji świata objawiają się w sposób bezpośredni. Ale również duchowy rozwój na Zachodzie zmierza coraz bardziej w kierunku niszczącej patologii rozumu. Czy bomba atomowa nie stanowiła już przekroczenia granicy, poprzez co rozum, zamiast być siłą budującą, szukał swojej siły w mocy niszczenia? Gdy teraz rozum wraz z badaniem kodu genetycznego sięga korzeni życia, skłania się coraz bardziej do tego, by człowieka nie postrzegać już jako daru Boga (bądź „natury”), ale uczynić go produktem.

Człowiek zostaje „wyprodukowany” [*gemacht*], a co można „produkować”, można także zniszczyć. Godność człowieka ulega rozkładowi. Gdzie w takim razie znajdują swoje uzasadnienie prawa człowieka? Jak może być zachowywany szacunek dla człowieka, także pokonanego, słabego, cierpiącego, niepełnosprawnego? We wszystkim tym zostaje coraz bardziej spłycone pojęcie rozumu. Podczas gdy starożytni rozróżniali jeszcze między *ratio* a *intellectus*, między rozumem ukierunkowanym na empirię, na to, co można skonstruować [*das Machbare*] a tym rozumem, który wnika w najgłębsze pokłady bytu, teraz pozostała tylko *ratio* w wąskim znaczeniu. Jedynie to, co można zweryfikować [*das Verifizierbare*], albo ściślej: to, co może zostać sfalsyfikowane [*das Falsifizierbare*], jest uważane za rozumne; rozum redukuje sam siebie do tego, co może zostać sprawdzone w ramach eksperymentu [*das im Experiment Überprüfbar*]. Cały obszar moralności i religijności należy wtedy do obszaru „subiektywności”, a z tej racji opuszcza obszar wspólnego rozumu.

Religia i moralność nie należą już do rozumu; nie istnieją już żadne „obiektywne”, wspólne normy moralności. Co się tyczy religii, nie widzi się w zasadzie problemu – każdy znajdzie coś dla siebie, tzn. jest ona postrzegana jako rodzaj subiektywnego ozdobnika z ewentualnym potencjałem motywacyjnym. W dziedzinie moralności próbuje się dokonać poprawek. Oczywiście, jeżeli cała rzeczywistość jest produktem procesów mechanicznych, to jako taka nie jest nośnikiem moralności. Dobro jako takie, które Kantowi jeszcze tak leżało na sercu, już wtedy nie istnieje. Dobrze jest jedynie „lepsze od”, jak powiedział pewien zmarły już teolog moralista. Jeżeli tak jest, nie istnieje również to, co samo w sobie i zawsze jest złem. Co jest dobre a co złe, zależy od kalkulacji skutków.

Właśnie tak postępowały ideologiczne dyktatury: w konkretnym przypadku, gdy służyć to miało budowie przyszłego rozumnego świata, dobrem może się również okazać zabijanie ludzi niewinnych. Ich absolutna godność i tak już nie istnieje. Chory rozum i nadużyta religia spotykają się w końcu w tym samym rezultacie. Choremu rozumowi każde poznanie definitywnie obowiązujących wartości, każde twierdzenie, że rozum jest zdolny do poznania prawdy, wydaje się być fundamentalizmem. Pozostaje mu tylko rozkład, dekonstrukcja, jak nam to pokazał np. Jacques Derrida. „Zdekonstruował” on gościnność, demokrację, państwo i ostatecznie także pojęcie terroryzmu, by w końcu jednak doznać trwogi wobec wydarzeń z 11 września. Rozum, który może uznać jedynie sam siebie i to, co empirycznie pewne, sam siebie paraliżuje i poddaje rozkładowi.

Wiara w Boga, pojęcie Boga mogą być nadużyte i stają się przez to niszczące. Takie jest zagrożenie religii. Jednak rozum, który całkowicie zrywa

z Bogiem i usiłuje go zamknąć w obszarze subiektywności, traci orientację i ze swej strony otwiera drzwi siłom zniszczenia. Podczas gdy w czasie Oświecenia poszukiwano uzasadnienia moralności, które byłyby do utrzymania nawet *etsi Deus non daretur*, musimy dzisiaj zaprosić naszych przyjaciół agnostyków, by otworzyli się na moralność *si Deus daretur*.

Kołakowski, wychodząc z doświadczeń ateistyczno-agnostycznego społeczeństwa, ukazał wyraźnie, że bez tego bezwarunkowego punktu odniesienia działanie ludzkie gubi się w nieokreśloności i zostaje bezlitośnie wydane na pastwę mocy zła. Jako chrześcijanie jesteśmy dzisiaj wezwani wcale nie do ograniczenia rozumu i przeciwstawienia się mu, ale do sprzeciwu wobec jego zawężenia jedynie do rozumu konstruującego [*Vernunft des Machens*], jak też do zmagania się o zdolność dostrzegania tego, co dobre i Tego, który jest Dobrem [*für das Gute und für den Guten*], tego, co święte, i Tego, który jest Święty. Wtedy toczymy prawdziwą walkę po stronie człowieka a przeciw temu, co nieludzkie [*Unmenschlichkeit*]. Jedynie rozum, który jest także otwarty na Boga, jedynie rozum, który nie wypycha moralności do obszaru subiektywności, ani jej nie degraduje do rangi kalkulacji, może się przeciwstawić nadużyciu pojęcia Boga i patologiom religii i przyczynić się do uzdrowienia.

Umieścić pojęcie Boga w sporze o człowieka

W tym kontekście widoczne staje się wielkie zadanie, przed którym stoją współcześnie chrześcijanie. Jest to ich, jest to nasze zadanie, by przyczynić się do pełnego funkcjonowania rozumu, nie tylko w obszarze techniki i materialnego rozwoju świata, ale także w kierunku poznania prawdy, poznania dobra, będącego warunkiem prawa i dlatego także będącego przesłanką pokoju na świecie. Dzisiaj zadaniem chrześcijan jest wprowadzenie pojęcia Boga w spór o człowieka. To pojęcie Boga ma dwie charakterystyczne cechy: Bóg sam jest Logosem, racjonalną Praprzyczyną całej rzeczywistości, stwórczym Rozumem, dzięki któremu powstał świat i który w świecie znajduje swoje odzwierciedlenie. Bóg jest Logosem – Sensem, Rozumem, Słowem i dlatego odpowiednią postawą człowieka jest otwarcie się rozumu i zaangażowanie się na rzecz rozumu, któremu nie wolno pozostawać ślepy wobec moralnych wymiarów bytu. „Logos” bowiem oznacza Rozum, który nie jest jedynie matematyką, ale jest jednocześnie podstawą dobra i gwarantuje godność dobra. Wiara w Boga, który jest Logosem jest jednocześnie wiarą w stwórczą moc Rozumu; jest wiarą w Boga-Stwórcę i w to, że człowiek został stworzony na Jego podobieństwo i dlatego ma udział w nienaruszalnej godności Boga. Idea praw człowieka ma tutaj swoją najgłębszą podstawę, nawet, jeżeli ich historyczny rozwój i formułowanie dokonywało się różnymi drogami.

Bóg jest Logosem. Do tego dochodzi jeszcze drugi punkt. Do chrześcijańskiej wiary w Boga należy także to, że Bóg – wieczny Rozum – jest Miłością. Należy do niej to, że nie jest On bezrelacyjnym i zamkniętym w sobie Bytem. Dlatego właśnie, że jest suwerenny, że jest Stwórcą, że wszystko ogarnia, jest On Relacją, jest Miłością. Wiara we Wcielenie Boga w Jezusie Chrystusie i w Jego mękę i śmierć za człowieka, jest najwyższym wyrazem tego przekonania, że centrum całej moralności, centrum bytu i jego najgłębszym źródłem jest Miłość. To sformułowanie oznacza najbardziej stanowczy sprzeciw wobec każdej ideologii przemocy, ono jest prawdziwą apologią człowieka i Boga. Nie możemy jednak zapomnieć, że Bóg rozumu i miłości jest także Sędzią świata i ludzi – Gwarantem sprawiedliwości, któremu wszyscy ludzie będą musieli zdać sprawę.

Przywoływanie prawdy o sędzie stanowi zasadnicze zadanie: każdy zda sprawę. Istnieje sprawiedliwość, której miłość nie unieważnia. W Platońskim *Gorgiaszu* znaleźć można wstrząsającą przypowieść na ten temat, której chrześcijańska wiara nie niweluje, ale nadaje jej dopiero ostatecznie obowiązującą moc. Platon opowiada o tym, że ostatecznie dusza po śmierci staje naga wobec Sędziego. Nie liczy się już, jaką pozycję zajmowała w świecie. Czy jest to dusza króla perskiego, czy też innego władcy: Sędzia widzi na jego duszy blizny pochodzące z krzywoprzysięstwa i niesprawiedliwości i „którą mu się każdy czyn w duszę wraził, i wszystko w niej krzywe od kłamstwa i blagi, a nic prostego nie ma w sobie, bo się nie chowała w prawdzie. I widzi, że od swawoli i rozwiązłości, i buty, i rozpasania czynów, asymetrii i szpetności pełno w takiej duszy [...] Czasami jednak widzi inną duszę przed sobą, taką, która prowadziła życie pobożne i uczciwe, duszę zwykłego obywatela i prostego człowieka [...] Wtedy cieszy się i posyła ją na wyspę szczęśliwości”. Tam, gdzie takie przekonania są mocne, tam umacnia się także prawo i sprawiedliwość.

Chciałbym jeszcze nawiązać do trzeciego elementu chrześcijańskiej tradycji, który w obliczu trudności obecnych czasów ma podstawowe znaczenie. Wiara chrześcijańska – wychodząc od drogi Jezusa – unieważniła ideę politycznej teokracji. Wyrażając to współczesnym językiem, wiara chrześcijańska wytworzyła świeckość państwa, w którym chrześcijanie żyją z ludźmi innych przekonań w wolności, połączeni wspólną moralną odpowiedzialnością, wynikającą z istoty człowieka, z istoty sprawiedliwości. Od tego wiara chrześcijańska odróżnia królestwo Boże, które w tym świecie istnieje nie jako rzeczywistość polityczna i jako tego rodzaju rzeczywistość istnieć nie może, ale przychodzi poprzez wiarę, nadzieję i miłość, by przemieniać świat od wewnątrz. W warunkach dzisiejszych czasów królestwo Boże nie jest królestwem ziemskim, ale jest wyzwaniem dla wolności człowieka i podporą rozumu [*eine Stütze der Vernunft*], aby mógł on spełnić swoje zadanie.

W scenie kuszenia Jezusa ostatecznie chodzi właśnie o to rozróżnienie, o odrzucenie politycznej teokracji, o względność państwa i własne prawo rozumu, a jednocześnie o wolność wyboru, którą został obdarzony każdy człowiek. W tym sensie państwo świeckie [*der laikale Staat*] jest skutkiem zasadniczej chrześcijańskiej decyzji, nawet, jeżeli potrzeba było długotrwałych zmagania, by zostało to zrozumiane z wszystkimi konsekwencjami. To „świeckie” państwo zawiera w swojej istocie tę równowagę między rozumem a religią, którą starałem się wcześniej nakreślić. Przeciwstawia się ono także laicyzmowi rozumianemu jako ideologia, która, jeśli tak można powiedzieć, pragnie budować państwo czystego rozumu, odgrozonego od wszystkich historycznych korzeni. Stąd nie może ona znać żadnych moralnych fundamentów, które nie byłyby rozumowo pojmowalne dla każdego. W końcu pozostaje mu tylko pozytywizm zasady większości, a tym samym rozkład prawa, które ostatecznie kieruje się statystyką. Jeżeli zachodnie demokracje pójda całkowicie tą drogą, nie będą w stanie wytrzymać naporu ideologii i politycznych teokracji. Również świeckie państwo może, a nawet powinno uznać utrwalone moralne korzenie, które go stworzyły, bez których by go nie było i bez których nie ma racji bytu. Państwo abstrakcyjnego, ahistorycznego rozumu nie może się ostać.

„Prawy rozum” nie może oduczyć się widzenia

W praktyce znaczy to, że my, chrześcijanie, musimy wraz ze wszystkimi naszymi współobywatelami starać się o karmione fundamentalnymi chrześcijańskimi przekonaniem moralne podstawy prawa, niezależnie od tego, jak poszczególni ludzie je uzasadniają i wbudowują w całość swojego życia. Aby jednak te wspólne racjonalne przekonania stały się możliwe, by „prawy rozum” nie oduczył się widzenia, jest rzeczą istotną byśmy z mocą i jednoznacznością żyli swoim własnym dziedzictwem, by stało się ono widoczne i skuteczne ze swoją przekonującą mocą w całym społeczeństwie. Na koniec chciałbym przywołać słowa kilońskiego filozofa, Kurta Hübnera, które wyraźnie ten postulat formułują: „Ostatecznie jedynie wtedy unikniemy walki z wrogami nam dzisiaj kulturami [...], gdy zdołamy osłabić zapalczywy zarzut zapomnienia o Bogu, gdy znowu jasno uświadomimy sobie głębokie [...] zakorzenienie naszej kultury w chrześcijaństwie. Chociaż przez to nie zdołamy usunąć resentymetu, wywołanego przewagą Zachodu w wielu istotnych dla współczesnego życia obszarach, jednak może uda nam się zagasić religijny żar, który niejednokrotnie go roznieca [...]”.

Istotnie, bez nowego przypomnienia o Bogu Biblii, który stał się bliski w Jezusie Chrystusie, nie odnajdziemy drogi do pokoju.

Źródło: ks. MARIAN MACHINEK MSF

RECENZJE I OMÓWIENIA

FORUM TEOLOGICZNE VIII, 2007
PL ISSN 1641-1196

Agata i Zbigniew Judyccy, *Oblaci polscy we Francji, Belgii i Luksemburgu. 60 lat Wiceprowincji Polskiej Zgromadzenia Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej we Francji, Belgii i Luksemburgu*, Vaudricourt 2006, ss. 177.

W 1946 r. w odpowiedzi na prośbę o. Karola Kubsza z zakonu oblatów, dekretem Administracji Generalnej tego zakonu ustanowiono polskie oblackie dystrykty we Francji i Anglii, podporządkowane polskiej prowincji. Działalność oblatów w Anglii nie powiodła się i 23 sierpnia 1947 r. dystrykt został rozwiązany. Francja była znacznie bardziej gościnna. W 2006 r. oblaci osiedli głównie w Voudricourt, obchodzili 60. rocznicę duszpasterskiej posługi, zwłaszcza wśród emigracji polskiej w północnej Francji i Belgii. Rocznica ta oraz oblackie dzieło, dzięki Agacie i Zbigniewowi Judyckim, animatorom założonego przez nich Instytutu Biografistyki Polonijnej, zostały opisane w przygotowanym przez nich wydawnictwie albumowym – *Oblaci polscy we Francji, Belgii i Luksemburgu*, prezentującym sześćdziesiąt lat działalności Wiceprowincji Polskiej Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej we Francji i Beneluksie.

Praca ma charakter jubileuszowy. Składa się z sześciu części. Pierwsza, zatytułowana *Historia zgromadzenia misjonarzy oblatów*, zawiera podstawowe informacje dotyczące dziejów zakonu, uwypuklając założyciela Eugeniusza Karola Józefa de Mazenod oraz pierwszych polskich oblatów, w tym o. Jana Wilhelma Kulawego, który wstąpił do junioratu oblackiego w Valkenburgu i jako pierwszy Polak złożył śluby wieczyste 15 sierpnia 1894 r.

W części drugiej, zatytułowanej *Oblaci polscy we Francji*, sześćdziesięcioletnie dzieje oblatów autorzy zebrali w formie kalendarium, które opatrzyli bogato ilustrowanym materiałem. Pierwsza notka dotyczy 1 września 1947 r., kiedy ojcowie Edward Olejnik i Antoni Murawski rozpoczęli zagospodarowanie budynku, w którym miał się mieścić internat św. Kazimierza przeznaczony dla uczniów pobierających naukę w katolickim Kolegium St. Vaast. Ostatnie zapisy z maja 2006 r. informują o uroczystej Mszy św. pożegnalnej o. Stanisława Adamskiego, który odszedł na emeryturę i zamieszkał w domu zakonnym w Voudricourt oraz o sprzedaży – za zgodą superiora – polskiej

kaplicy pod wezwaniem św. Stanisława Kostki w Douai – Frans – Marais. Trudno oceniać, czy dobór not spinających kalendarium był zamierzony czy też przypadkowy, niemniej na ich podstawie można prześledzić zmieniającą się rolę zakonu we Francji. O ile początkowe informacje dotyczą żywej obecności oblatów wśród polskiej emigracji, na którą składały się zwłaszcza działania organizacyjne i inne formy aktywności, to z biegiem lat coraz częściej pojawiają się zapisy odnotowujące już tylko jubileuszowe uroczystości.

Tu także zamieszczono: rys historyczny zakonu oblatów polskich we Francji – *Od dystryktu do delegatury*; charakterystykę miejsc ich osiedlenia – *La Ferte – Sous-Jouarre* oraz *Bethune – Vaudricourt*; spis wychowanków internatu św. Kazimierza oraz wykaz oblatów na placówkach duszpasterskich we Francji, a także informacje o czterech polskich wspólnotach parafialnych we Francji, gdzie opiekę duszpasterską sprawowali bądź sprawują ojcowie oblaci: Lens, Marles-les-Mines, Mericourt, Waziers; znalazły się tam również wzmianki o miesięczniku misjonarzy oblatów we Francji – „Niepokalana”, Stowarzyszeniu Przyjaciół Fundacji Jana Pawła II we Francji, Siostrach Służebniczkach Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej oraz oblackiej nekropolii w Vaudricourt.

Wielowymiarowość aktywności ojców oblatów zdecydowała, że autorzy pracy oprócz działalności duszpasterskiej odnotowali również inne formy ich poczynañ, głównie na rzecz Polonii. Z tego punktu widzenia interesujący jest fragment poświęcony oblackiemu ośrodkowi wypoczynkowemu „Stella Maris”, który został założony na początku lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku, w pobliżu kanału La Manche. Początkowo służył głównie jako baza wakacyjna dla dzieci polskich emigrantów z Francji, Belgii i Luksemburga. Z czasem funkcja ta ulegała naturalnemu ograniczaniu, co zmieniało jego profil. Obecnie, po unowocześnieniu, służy dalej wypoczynkowi, ale jest ogólnie dostępny.

Wiedzę o polskich oblatkach we Francji dopełniają teksty dotyczące Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Polskiej oraz samej miejscowości Vaudricourt i umiejscowionego tam Instytutu Badań Biograficznych – ilustrowane fotografiami dającymi wyobrażenie o uroku tego miejsca. W materiale *Szamotołska kolekcja* autorzy zaprezentowali zbiór malarstwa polskiego zgromadzonego przez o. Alfonsa Rzeźniczka, który w 1996 r. przekazał go do Muzeum – Zamek Górków w Szamotołach.

Część trzecia pracy poświęcona została polskim oblatom w Belgii i Luksemburgu. Jest ona objętościowo znacznie skromniejsza i składa się w zasadzie ze zwężłego rysu historycznego oraz *Kalendarium* obejmującego lata 1948–2006, którego podtytuł informuje, że dotyczy ono *ważniejszych wydarzeń z życia Rektoratu Polskiej Misji Katolickiej w Belgii oraz placówek duszpasterskich prowadzonych przez polskich oblatów w Belgii i Luksemburgu*.

W ostatnich częściach pracy pomieszczono m.in. materiał prezentujący 84 biogramy ojców oblatów oraz trzy siostr służebniczek Najświętszej Maryi Panny Niepokalanie Poczętej, pracujących w domu zakonnym oblatów w Vaudricourt (*Oblackie biografie*). W części męskiej oddzielnie odnotowano zmarłych zakonników (*Postacie historyczne*). O obecnych mówi część zatytułowana *Postacie współczesne*.

Informacje o podstawowych źródłach oraz pracach zwartych i tekstach w periodykach, dotyczących zakonu oblatów zawarte są w *Archiwaliach*, bibliografii oraz słowniku. *Słownik biograficzny* obejmuje głównie osoby, które współpracowały z misjonarzami oblatami we Francji i krajach Beneluksu – zaprezentowano tu 70 osób.

Ostatnia część pracy – *Lamus wspomnień* – to z reguły krótkie teksty zaczerpnięte ze źródeł archiwalnych i literatury, a także przygotowane na prośbę autorów tej pozycji. Całą pracę dopełnia indeks nazwisk.

A. i Z. Judyccy w słowie *Od autorów* zastrzegli, że z uwagi na rozległość problematyki, a także konieczność przygotowania pracy na jubileusz, nie mogli wyczerpująco zaprezentować sześćdziesięcioletniej historii oblackiego dzieła na terenie Francji, Belgii i Luksemburga. Wydaje się jednak, że wyrażone w ten sposób poczucie niespełnienia – towarzyszące z reguły wszystkim autorom – było tu niezasadne. Ojcowie oblaci, a także czytelnicy, otrzymali pracę spełniającą wszystkie najlepsze standardy reprezentowanego gatunku. Praca jest przemyślana, zawiera bogatą faktografię, a także ma staranną i piękną szatę graficzną, tym samym uświetnia i właściwie honoruje jubileusz pracy oblatów w krajach Beneluksu.

PIOTR MAJER

Marcel Neusch, *Les traces de Dieu. Éléments de théologie fondamentale*, Cerf. Paris 2005, ss. 250.

Czy rzeczywiście ślady, drogi prowadzące człowieka do Boga są we współczesnym świecie zatarte, wręcz nie do odczytania, jak napisał w wprowadzeniu do swej nowej książki Marcel Neusch (s. 9)? Na pozór – tak, choć należy przypuszczać, że każdy, kto przeczyta całą *Les traces de Dieu* odpowie inaczej na tak postawione pytanie. Przytoczone stwierdzenie francuskiego teologa wydaje się prowokacją, albo, lepiej rzecz ujmując, pretekstem – zachętą skierowaną do czytelnika gotowego podjąć wyjątkową przygodę w przestrzeni zagadnień tradycyjnie już rozpatrywanych na płaszczyźnie teologii fundamen-

talnej, która – przypomnijmy – bada i uzasadnia wiarygodność objawienia chrześcijańskiego, jego trwanie i przekazywanie w Kościele, a przez to buduje racjonalne podstawy wiary. Autor zaś zaprasza zainteresowanych do takiej aktywności intelektualnej, zaznaczając, że materiał zawarty w prezentowanej pozycji jest skróconym i uaktualnionym zapisem wykładów z teologii fundamentalnej, które przez wiele lat prowadził w Instytucie Katolickim w Paryżu (s. 12).

Zanim przejdziemy do omówienia i krytycznej analizy *Les traces de Dieu* kilka słów o autorze. Marcel Neusch znany jest polskiemu czytelnikowi przede wszystkim dzięki książce *U źródeł współczesnego ateizmu* (Éditions du Dialogue, Paris 1980), wydanej w cenionej kolekcji *Znaki Czasu*. Urodził się w 1935 r. w Dambach, w południowej Alzacji. Jest członkiem zgromadzenia zakonnego asumpcjonistów (augustianie od Wniebowzięcia), doktorem filozofii i teologii; przez wiele lat wykładał w Instytucie Katolickim w Paryżu. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół myśli św. Augustyna, dotyczą także zagadnień ateizmu i sekularyzmu, antropologii, problemów współczesnej teologii. W swoim środowisku naukowym Neusch postrzegany jest jako niestrudzony popularyzator badań filozoficznych i teologicznych we Francji, m.in. dzięki tłumaczeniom na język francuski prac autorów niemieckojęzycznych (np. K. Rahnera, E. Stadtera, V. E. Frankla). Wymienione tematy twórczych dociekań Neuscha znalazły swój oddźwięk w omawianej publikacji.

Wróćmy jednak do *Śladów Boga*. Skoro są one we współczesnym świecie – zdaniem francuskiego teologa – niewyraźnie, zamazane, to w jaki sposób zbliżyć się do Niego, jak Go poznać? Neusch odpowiada bez wahania: w Jezusie Chrystusie, Bogu, który wkroczył w bieg historii, w dzieje człowieka i świata, każdy może wyzwolić się z powszechnie panującego dziś ateizmu i sekularyzmu. Tak sformułowana teza jest osią teologiczno-fundamentalnych dociekań zawartych w *Les traces de Dieu* i jest już uwypuklona w pierwszym rozdziale omawianej pozycji (*Dieu s'est donné un visage d'homme*). Zawiera on bardzo interesującą, syntetyczną analizę aktu wiary, jej podmiotu, przedmiotu oraz relacji między nimi zachodzących. Na uwagę zasługuje fakt, że broniąc racjonalności aktu wiary (*fides quaerens intellectum*), Neusch z całą stanowczością przeciwstawia się fideizmowi i fundamentalizmowi, który – jego zdaniem – rodzi się tam, gdzie pod pretekstem wierności tradycji odrzuca się historyczność Objawienia (s. 30). W drugim rozdziale francuski asumpcjonista opowiada się za kontekstualnym sposobem uprawiania teologii. Chodzi mu o teologię systematyczną, która wykazuje ścisły związek swego przedmiotu badań ze współczesnością. Taką cechą ma – według Neuscha – teologia fundamentalna (s. 37–38). Jej celem jest relektura danych objawionych w kontekście współczesności, tak, aby przedstawić skuteczną (aktualną) obronę wiary i jej motywy. Największym wyzwaniem dla teologii fundamentalnej są

dzisiaj dialog z niewierzącymi, dialog międzyreligijny i inkulturacja (s. 38–43). W podsumowaniu tego rozdziału Neusch skrótkowo prezentuje przedmiot trzech tradycyjnych traktatów teologii fundamentalnej: *demonstratio religiosa*, *demonstratio christiana*, *demonstratio catholica* (s. 56–57). Niestety, nie podaje zasad łączących te traktaty, co może sugerować, że przedmiot teologii fundamentalnej jest niespójny, a same tezy – religiologiczne, chrystologiczne i eklezjologiczne – luźno ze sobą powiązane. Ponadto, nie można zgodzić się z poglądem Neuscha jakoby punktem wyjścia w *demonstratio religiosa* była koncepcja *homo religiosus* (człowiek jest ze swej natury istotą religijną). Należałoby raczej, podążając za nauczaniem Katechizmu Kościoła Katolickiego, opowiedzieć się za ideą *capax Dei* (człowiek jest bytowo otwarty na Boga). Do najciekawszych należą analizy podejmowane w trzecim rozdziale książki (*Dieu à hauteur d'homme*), które traktują o najczęściej uczęszczanych przez człowieka drogach prowadzących do poznania Boga. Francuski asumpcjonista prezentuje trzy podstawowe ścieżki epistemologiczne: 1) dzieje (*l'histoire*); 2) świat (*le monde*); 3) wewnątrz człowieka (*l'intériorité*). Podkreśla przy tym, że są one człowiekowi darowane i zaproponowane przez Boga, a także wymagają od niego wysiłku interpretacji, czyli zastosowania odpowiedniej hermeneutyki teologicznej (s. 63–65). Czwarty rozdział poświęcony jest analizie teologicznego projektu Maurice'a Blondela (*Le surnaturel, indispensable et inaccessible*). Zdaniem Neuscha, zasługą Blondela jest dowartościowanie woltarystycznych uwarunkowań podmiotowych Objawienia w okresie powszechnie panującej apologetyki racjonalistycznej (s. 101–103). Kolejna część zmienia perspektywę teologicznych dociekań autora zaprezentowaną w poprzednich rozdziałach. Teologia oddolna ustępuje tu miejsca teologii odgórnjej, która chce dociec, co Bóg mówi sam o sobie (*Dieu parle bien de Dieu*). Należy zgodzić się z poglądem francuskiego teologa, że każdy rodzaj Bożego Objawienia ma wybitnie chrystologiczny sens. W ten sposób trzeba rozumieć także tzw. Objawienie pierwotne, które stanowi – według Neuscha – wszystkie aprioryczne uwarunkowania podmiotowe, potrzebne do poznania Boga objawionego w historii (s. 119). Odchodzi się tu więc od pojmowania Objawienia pierwotnego jako przekazania pierwszym rodzicom pewnych prawd zbawczych na rzecz przygotowania w każdym człowieku odpowiednich zdolności niezbędnych do rozpoznania Objawienia w Jezusie Chrystusie. Niewątpliwie takie rozumowanie wykazuje zbieżność z teologią transcendentálną K. Rahnera (zob. egzystencjał nadprzyrodzony). W szóstym rozdziale (*La règle de la foi ou les instances régulatrices de l'expérience chrétienne*) Neusch podejmuje problematykę tzw. reguły wiary (*regula fidei*), która zrodziła się w Kościele starożytnym w wyniku sporów z gnostykami w II–III w. Francuski teolog konstatuje, że we współczesnej teologii *regula fidei* stanowi, obok kanonu

Pisma Świętego i zasady sukcesji apostołowej, hermeneutyczne kryterium prawdziwości i autentyczności wiary przekazywanej w Kościele (s. 129–131). W dalszej części tego rozdziału Neusch po mistrzowsku wyjaśnia relacje zachodzące między poszczególnymi źródłami poznania teologicznego: Pismem Świętym, Urzędem Nauczycielskim Kościoła, zmysłem wiary Ludu Bożego, znakami czasu (s. 131–160). Kolejny rozdział (*La foi, acte de Dieu, acte de l'homme*) zawiera próbę wyjaśnienia, w jaki sposób człowiek – podmiot aktu wiary – przyswaja sobie dane objawione, a także, jakie są podmiotowe determinanty aktu wiary. Neuscha interesują głównie motywy zgody osoby ludzkiej na rzeczywistość transcendentną, która zawsze jawi się jako nieoczywista i problematyczna (s. 165–170). Prowokacyjnie brzmi tytuł ósmego rozdziału: *Le Dieu des chrétiens et celui des autres*, który możemy przetłumaczyć jako *Bóg chrześcijan i Bóg wyznawców innych religii*. Na czoło wysuwa się tu zagadnienie miejsca religii niechrześcijańskich w Bożej ekonomii zbawczej i wynikająca z niego kwestia zbawienia w tychże religiach. Neusch zwraca uwagę, że chrześcijaństwo nie pretenduje dziś do miana jedynej religii zbawczej, choć nie może zaakceptować innych religii jako autentycznych i równoważnych dróg prowadzących do zbawienia (s. 187–188). Ostatni rozdział nosi tytuł *Dieu trace un chemin d'expérience (Bóg wytycza drogę doświadczenia)*. Autor podkreśla, że ludzkie doświadczenie Boga jest zawsze antycypowane przez „doświadczenie” dane nam uprzednio w Jezusie Chrystusie (*l'expérience de l'expérience*). Człowiek wchodzi więc na drogę, która została mu już niejako przygotowana przez Boga i określona przez Jego Słowo (s. 228–229).

Projekt teologii fundamentalnej zaproponowany przez Marcela Neuscha w *Les traces de Dieu* osadzony jest w świecie, który bez wątpienia możemy nazywać „globalną wioską”, gdzie pośród ateizmu i sekularyzmu silnie zaznacza swą obecność pluralizm religijny. Paradoksalnie wzmacnia on poczucie zagubienia wśród ludzi, którzy wciąż spotykają się z propozycją zbawczą różnych religii, niczym z podobnym towarem oferowanym na półkach supermarketów. Można i trzeba podziwiać optymizm francuskiego teologa, który zakłada, że człowiek, poszukujący sensu w sobie i wokół siebie, w końcu natrafi na niezatarte ślady Boga i w ten sposób odnajdzie Ślad Fundamentalny – Jezusa Chrystusa. W rozumowaniu Neuscha jasno widać chrysto-logikę ludzkiego istnienia i dziejów świata. Osoba Jezusa Chrystusa stanowi dla francuskiego asumpcjonisty ostateczny motyw wiarygodności chrześcijaństwa.

Niewątpliwym atutem omawianej pozycji jest wręcz akademicka systematyzacja materiału, wprowadzanie schematów ułatwiających odbiór tekstu, a także obszerna współczesna bibliografia, zaprezentowana na końcu książki. Nie można jednak nazwać pracy Neuscha podręcznikiem czy vademecum teologii fundamentalnej. Jej poszczególne rozdziały mogą z powodzeniem stano-

wić odrębne eseje. Francuski teolog po mistrzowsku przeprowadził czytelnika przez niełatwą problematykę podejmowaną przez teologię fundamentalną. Tradycyjny apologetyczny dyskurs zamienił się w jego pracy w otwarty dialog ze współczesnością, z jej wzlotami i upadkami, z całym bagażem, który wnosi w historię człowieka żyjącego tu i teraz. Dlatego też wydaje się pewne, że książka Neuscha pozostawi niezatarty ślad w świadomości każdego czytelnika. A jeżeli poza walorami intelektualnymi, ktoś odkryje dzięki niej własną drogę do Boga, to może także sam stać się Jego niezatartym śladem – znakiem we współczesnym świecie.

Ks. PAWEŁ RABCZYŃSKI

Brice de Malherbe, *Le respect de la vie humaine dans une éthique de communion. Une alternative à la bioéthique à partir de l'attention aux personnes en état végétatif chronique*, Parole et Silence, Paris 2006, ss. 254.

Szybki rozwój nauk medycznych i biotechnologii sprawia, że wykorzystanie ich w trosce o zdrowie i życie człowieka rodzi wiele pytań etycznych. Z jednej strony zauważa się podejmowanie zabiegów, których celem jest powiększenie szeroko pojętego dobrostanu człowieka, z drugiej zaś, obraz tej pozytywnie rozumianej troski zostaje dopełniony swoistym „poddawaniem się” nauki w obliczu szczególnego etapu życia człowieka, jakim jest umieranie.

W omawianej książce Brice de Malherbe poszukuje odpowiedzi na pytanie o status osoby w stanie wegetatywnym. Swój wywód sytuuje najpierw w kontekście refleksji nad życiem jako szczególną aporią bioetyki (s. 17–76), następnie podejmuje dyskusję z wybranymi koncepcjami podejścia do pacjentów w stanie wegetatywnym (s. 79–140), by w ostatniej części zaproponować nowy nurt refleksji nad statusem osoby, poszerzając refleksję o tzw. etykę komunii (s. 143–206).

Rozważania rozpoczyna od definicji bioetyki zaproponowanej przez Roberto Dorno, który określa ją jako „interdyscyplinarne podejście do wartości człowieka w jego cielesności w obliczu rozwoju biomedycznego” (s. 19). Zauważa przy tym, że nowe podejście do człowieka zrywa dość radykalnie z moralnością o inspiracjach chrześcijańskich. By lepiej zrozumieć to zerwanie należałoby sięgnąć do czterech fenomenów wskazanych przez Warrena T. Reicha, odzwierciedlających wzrost świadomości praw pacjenta. Są nimi prawa odnoszące się do życia prywatnego, problematyki zaufania, komunika-

cji między lekarzem i pacjentem oraz konsensusu bądź odrzucenia. Jeszcze inaczej – idąc za propozycją Van Rensselaera Pottera – można powiedzieć, że bioetyka lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku stała się nową formą eschatologii, mającej swoich naukowych misjonarzy oraz swoje credo, którego konkretnym wyrazem jest fakt, że stała się ona nowym ramieniem rządzących. Świadczy o tym transformacja definiowanych na gruncie biologicznym wartości przeradających się coraz bardziej w konkretnie określone dyspozycje praktyczne oraz stwierdzenie, że bioetyka nie poddaje się już kryteriom etycznym, ale sama zaczyna te kryteria tworzyć.

Przejście do tak rozumianej bioetyki można zauważyć, obserwując zerwanie, jakie nastąpiło pomiędzy poglądami Toma L. Beauchampa i Leroya Waltersa a tymi, które prezentuje Hugo T. Engelhardt czy Peter Singer. Mówiąc najprościej, bioetyka zaczęła stawać się dyscypliną zamkniętą w formalizmie etycznym odcinającym się od korzeni ontologicznych i szeroko pojętego doświadczenia życia. W ten sposób bioetyka, która stała się etyką życia, doprowadziła do tworzenia zasad w oderwaniu od życia. Konkretnie tego przejawy można zaobserwować w takich nurtach uprawiania bioetyki, jak etyka zasad T. Beauchampa i Jamesa Childressa, kontrakt moralny H. T. Engelhardta czy pewna forma utylitaryzmu proponowana przez P. Singera. Ma to swoje określone podłoże, które Martin Heidegger nazywa „metafizyką reprezentacji”, polegającą na tym, że doświadczenie percepcji zostało zastąpione abstrakcyjnym modelem świata reprezentacji.

Dalszymi konsekwencjami tak pojmowanej bioetyki są: podejście czysto jurydyczne bez odniesienia do etyki, irracjonalny relatywizm oraz rozumienie życia wyłącznie w aspekcie jakości. Tego typu refleksja powoduje, że bioetyka staje się zakładniczką biologii, gdzie zostały wyraźnie rozdzielone poziomy życia: biologiczny i osobowy. To rozdzielenie ma jednak swoje reperkusje polegające na tym, że w skrajnej formie można powiedzieć, że nie wszystkie byty ludzkie są osobami, gdyż sprowadzając osobę do bytu wyłącznie biologicznego (zgodnie z zasadą, że życia nie można poznać inaczej jak tylko z samego życia), rodzi się niebezpieczny związek zacierający różnicę między tym, co zwierzęce a tym, co ludzkie, często bardzo instrumentalnie wykorzystując takie pojęcia jak osoba czy świadomość.

Po nakreśleniu tła współczesnej refleksji bioetycznej autor przechodzi do przedstawienia dyskusji na temat problematyki statusu osoby w stanie wegetatywnym. Punktem wyjścia czyni definicję zaproponowaną w 1994 r. (*The Multi-Society Task Force on the Persistent Vegetative State*), która brzmi: „stan wegetatywny jest stanem klinicznym wyrażającym się w całkowitym pozbawieniu świadomości siebie i świadomości otoczenia, związanym z obecnością cykliów czuwania/sen przy całkowitym lub częściowym wygaśnięciu pewnych

funkcji mózgu”. W praktyce jednak oznacza to, że nazbyt często absolutyzuje się znaczenie sygnałów świadomości przy jednoczesnym niezdefiniowaniu tego, co można nazwać nieświadomym. Należałoby dopowiedzieć, że to właśnie w tym kontekście w latach dziewięćdziesiątych minionego stulecia wprowadzono pojęcie „minimalnego stanu świadomości”.

Innym wymiarem tej niepewności jest definiowanie tzw. środków zwyczajnych i nadzwyczajnych. Zdaniem Elio Sgreccia następuje tu nie do końca uzasadnione przejście z poziomu czysto technicznego do poziomu moralnego, co oznacza w praktyce, że pewne środki, które można zakwalifikować z medycznego punktu widzenia jako zwyczajne, na płaszczyźnie moralnej mogą być traktowane jako nadzwyczajne, i odwrotnie.

W związku z powyższym rodzi się pytanie o status osoby w stanie wegetatywnym. Ma to niewątpliwy związek z ustaleniem tzw. momentu śmierci. Otóż często dokonuje się nieuzasadnionego zrównania śmierci w wymiarze całości cielesnej z wymiarem biorącym pod uwagę wyłącznie funkcje mózgu. Takie podejście pokazuje, że aktualne określenie momentu śmierci nie wyraża całej złożoności osoby w jej wymiarze egzystencjalnym, lecz zostaje sprowadzone do argumentacji wyłącznie filozoficznej. Świadomość tego rodzi postulat etyczny, by położyć większy akcent na obowiązek towarzyszenia osobie w stanie wegetatywnym niż na kryteria dopuszczające wprowadzenie procedur opuszczenia osoby w tym stanie. Płynnie z powyższego wniosek, że mózg jest zasadą nie tyle życia w ogóle, co raczej życia w wymiarze funkcjonalnym. Jest to kolejny dylemat etyczny, polegający na podjęciu decyzji w imieniu pacjenta. Zdaniem Patricka Verspieren, podejmowanie tego typu decyzji częściej opiera się na sądach wartościujących niż na medycznym przesłankach. Te bowiem nie mogą dać jednoznacznych odpowiedzi.

Dylematy te spowodowały, że Brice de Malherbe, idąc za nauczaniem Piusa XII, przypomina, że w decyzji rozgrywającej się pomiędzy działaniem eutanatycznym a uporczywą terapią najlepszym rozwiązaniem może okazać się tzw. etyka komunii oparta na odnowionym rozumieniu przymierza zachodzącego we wspólnocie osób.

Swoisty dualizm wykorzystywany w tego typu decyzjach ma swoje źródło w koncepcji bytu żyjącego, będącej owocem dziedzictwa kartezjańskiego (*res extensa* i *res cogitans*). Tymczasem należałoby położyć silniejszy akcent na fakt, że być żyjącym oznacza być niepowtarzalnym (unikalnym), ale jednocześnie zjednoczonym, zintegrowanym. W perspektywie etyki komunii nie wystarczy już stwierdzenie Arystotelesa, iż byt to życie. Należałoby raczej sięgnąć do koncepcji św. Tomasza z Akwinu i jego stwierdzenia, iż to *in Deo maxime est vita*, i konsekwentnie, refleksję nad żyjącym należałoby rozpocząć nie od żyjącego i rozumienia życia, lecz od rozumienia Boga i relacji jaka

zachodzi pomiędzy nim a człowiekiem. Szczególnie istotna wydaje się teoria zaproponowana przez Edytę Stein. Według niej, żyjący to nie tylko ciało materialne, ale materia penetrowana przez ducha. Oznacza to, że etapy życia człowieka nie przebiegają według schematu: roślina, zwierzę, byt ludzki, lecz od początku i w każdym stadium jest to życie bytu ludzkiego jako całości materialnej ożywianej przez duszę. W etyce komunii chodzi zatem nie tyle o relację pacjent–lekarz, ile raczej o stworzenie pewnego „przymierza terapeutycznego”, które zdaniem Williama E. Maya tym różni się od kontraktu, że kontrakt jest zewnętrzny, przymierze zaś wewnętrzne. Mówiąc inaczej, przymierze terapeutyczne byłoby praktycznym wymiarem przejścia od moralności wyrażonej w trzeciej osobie do moralności wyrażonej w pierwszej osobie. Ta część książki jest intelektualnym homagium autora złożonym promotorowi niniejszych poszukiwań, którym jest Livio Melina.

Le respect de la vie humaine dans une éthique de communion budzi mieszane uczucia. Z jednej strony rzetelnie opracowane zostały dwie pierwsze części (nakreślenie kontekstu bioetyki oraz dyskusji nad statusem pacjenta w stanie wegetatywnym), z drugiej jednak etyka komunii została przedstawiona zbyt ideologicznie. Niemniej największym walorem omawianej publikacji jest ukazanie drogi, zaproponowanej przez autora (od biologii, bioetyki aż po refleksje biblijne nad koncepcją przymierza), która może stać się rzeczywistą alternatywą dla zbyt wąsko pojętej bioetyki, co wszakże nie zwalnia czytelnika z wytyczania ciągle na nowo kolejnych dróg etyki komunii, gdyż w etyce tej nie chodzi o moralność w trzeciej osobie, którą da się ująć w procedury, lecz o moralność w pierwszej osobie, opartą na miłości i respekcie wobec każdego żyjącego bytu, który dopóki trwa jest na każdym stadium tego trwania osobą z pełnią należnej mu godności.

Ks. JAROSŁAW A. SOBKOWIAK MIC

Wykaz skrótów

- APO – Archiwum Państwowe w Olsztynie
CA – Jan Paweł II, Encyklika *Centesimu annus*
DCE – Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*
DV – Jan Paweł II, Encyklika *Dominum et vivificantem*
DWCH – Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis*
EV – Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*
FC – Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*
GrS – Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane*
KDK – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*
KK – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*
KKK – Katechizm Kościoła Katolickiego
MD – Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem*
RH – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*
RMS – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*
SRS – Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*
VS – Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*

ZASADY PRZYGOTOWANIA DO DRUKU PRAC NAUKOWYCH DO CZASOPISMA
„FORUM TEOLOGICZNE”

1. Wydruk komputerowy

1.1. Rocznik „Forum Teologiczne” składa się z działów:
Rozprawy i artykuły (każdy tekst podlega szczegółowej redakcji wydawniczej w Wydawnictwie UWM oraz osobnej recenzji profesora wyższej uczelni spoza UWM),

Materiały i komunikaty (podlegają szczegółowej redakcji wydawniczej w Wydawnictwie UWM),

Recenzje i omówienia (podlegają szczegółowej redakcji wydawniczej w Wydawnictwie UWM).

1.2. Autor dostarcza do Redakcji „Forum Teologicznego” (Olsztyn – Redykajny, ul. Stanisława Hozjusza 15, p. 29):

– wydruk komputerowy pracy w dwóch egzemplarzach: tekst z przypisami (przypisy na końcu pracy).

Wydruk powinien być wykonany na papierze formatu A-4, zadrukowanym jednostronnie: **Preferowany edytor tekstu Word**. Czcionka: Times New Roman, wielkość czcionki – 14; odstęp między wierszami – 1,5. Przypisy: czcionka – 12. Marginesy każdej kartki wydruku powinny mieć wymiary: górny i dolny – 25 mm, lewy – 35 mm. Formatowanie tekstu należy ograniczyć do minimum: wcięcia akapitowe, środkowanie, kursywa. Objętość rozpraw i artykułów nie powinna przekraczać 15 stron znormalizowanego wydruku, łącznie z przypisami; sprawozdania i recenzje – 4 strony;

– wykaz skrótów (według wzorów podanych w Encyklopedii katolickiej, wyd. KUL);

– streszczenie w języku polskim (maksymalnie pół strony znormalizowanego wydruku);

– słowa kluczowe (od pięciu do siedmiu słów kluczowych, zamieszczone po tytule, przed tekstem pracy);

– na pierwszej stronie w lewym górnym rogu wydruku Autor podaje imię i nazwisko oraz swój naukowy zakład, np.: Jan Kowalski, Wydział Teologii UWM w Olsztynie.

1.3. Zrecenzowane artykuły i rozprawy przekazywane są wraz z recenzją do Autorów. Autor powinien zapoznać się z recenzją, ustosunkować się do poprawek recenzenta i po ich uwzględnieniu lub uzasadnionym nieuwzględnieniu zwrócić do Redakcji **tekst recenzowany, recenzję, nowy wydruk komputerowy i opisaną dyskietkę z poprawioną wersją** (nazwisko i imię Autora, tytuł artykułu).

1.4. Redakcja „Forum Teologicznego” przyjmuje do druku **teksty dotychczas nigdzie nie drukowane**.

2. Przypisy

2.1. Numer przypisu w tekście umieszczamy po znaku interpunkcyjnym kończącym zdanie lub jego część (np. W ostatnim swoim liście z roku 1582, napisanym 28 grudnia,¹ próbuje wytłumaczyć się z zarzutów, [...] tego miasta.²).

2.2. Opis publikacji zwartej (książki) powinien zawierać następujące elementy: inicjał imienia, nazwisko (-a) autora (-ów) bez spacji, tytuł dzieła, podtytuł (oddzielony kropką), części wydawnicze (np. wyd. 2.), miejsce i rok wydania, wykaz cytowanych stron (numery stron należy oddzielić myślnikiem bez odstępów lub przecinkiem, jeśli strony nie następują po sobie). **Tytuł dzieła zaznaczamy kursywą – bez cudzysłowu**.

Przykład zapisu przypisów

1) J. Kudasiewicz, *Wymiar biblijny*, w: *Podstawowe wymiary katechezy*, pod red. M. Maciejewskiego, Kraków 1991, s. 17–19.

2) Ibidem, s. 20.

3) Pius XII, *Divino afflante Spiritu*, AAS 35 (1943), s. 297–325.

4) DWR 10.

5) TWNT, t. 1, s. 321.

2.3. Przypis, który bezpośrednio powtarza się oznaczamy: Ibidem, s. ... (bez kursywy). Dzieło wcześniej cytowane zapisujemy: inicjał imienia i nazwisko autora, tytuł dzieła lub jego skrót (za każdym razem jednakowy), s. Jeżeli w jednym przypisie następują bezpośrednio po sobie więcej niż jedno dzieło tego samego autora, to przy cytowaniu drugiego dzieła (i następnym – jeśli występują) zamiast inicjału imienia i nazwiska autora piszemy: Tenże, tytuł lub skrót dzieła, s.

2.4. Brak miejsca, roku wydania lub tylko miejsca, lub tylko roku książki cytowanej oznacza się skrótem [b.m.], [b.r.], [b.m.r.] (w nawiasie kwadratowym).

3. Cytaty

3.1. Cytaty z Biblii w tekście i w przypisach należy pisać kursywą (bez cudzysłowu). Wszystkie inne cytaty umieszczane w tekście i w przypisach należy ujmować w cudzysłów (bez kursywy).

3.2. Wszystkie cytaty powinny być dokładnie sprawdzone ze źródłem. Cytaty z Biblii według Biblii Tysiąclecia.

3.3. Przy cytowaniu poezji lub dramatu należy zachować układ graficzny oryginału (podział na strofy, wcięcia wersów). W cytatach z prozy lub z prac naukowych należy również zachować wcięcia akapitowe i wyróżnienia oryginału. Wszelkie zmiany w cytacie i dodatkowe wyróżnienia muszą być opatrzone adnotacją w nawiasie kwadratowym.

3.4. Cytaty powinny być opatrzone notką bibliograficzną.

3.5. Fragmenty opuszczone w cytatach należy zaznaczyć trzema kropkami w nawiasach kwadratowych.