

JOSEPH RATZINGER

BENEDYKT XVI

KOŚCIÓŁ

Wspólnota w drodze

JEDNOŚĆ

Tytuł oryginału: *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*

© LIBRERIA EDITRICE VATICANA, 2006

© EDIZIONI SAN PAOLO s.r.l., 2008

Piazza Solicino 5-20092 Cinisello Balsamo (Milano)

© Copyright for the Polish edition by Wydawnictwo JEDNOŚĆ, Kielce 2009

Tłumaczenie z języka włoskiego

dr Dariusz Chodyniecki

Redakcja i korekta tekstu

Zofia Korzeńska

Redakcja techniczna

Wiktor Idzih

Projekt okładki

Justyna Kulaga-Wytrych

ISBN 978-83-7442-901-6

Wydawnictwo JEDNOŚĆ

25-013 Kielce, ul. Jana Pawła II nr 4

Dział sprzedaży tel. 041 349 50 50

Redakcja tel. 041 368 11 10

www.jednosc.com.pl

e-mail: jednosc@jednosc.com.pl

Druk i oprawa:

Drukarnia **im. Adama Póttamskiego**

tu u; uj.drukarnia.kielce.pl

PRZEDMOWA

Pytanie o Kościół obraca się dzisiaj w dużej mierze wokół kwestii, w jaki sposób go zmieniać i czynić lepszym- Kto jednak chce uzdrowić jakiś organizm, powinien przede wszystkim dokładnie zbadać, jak ten organizm jest zbudowany. Poza tym, jeśli pragnie on, by jego działanie nie było ślepe, a co za tym idzie, aby nie było niszczące, powinien najpierw zapytać o to, z czym w istocie ma do czynienia. Także dzisiaj wola działania w Kościele wymaga szczególnie cierpliwości w dociekaniu, czym jest Kościół, skąd bierze on swój początek i w jakim celu został ustanowiony: również w obecnym czasie etyka kościelna może być właściwie ukierunkowana tylko wtedy, gdy oświecać ją będzie i prowadzić logos wiary.

Mając to na uwadze, sześć rozdziałów niniejszej pracy stara się przedstawić główne wątki eklezjologii katolickiej. Pierwsze trzy rozdziały stanowią materiały do wykładów z teologii, które w dniach od 23 do 27 lipca 1990 zgromadziły w Rio de Janeiro około stu biskupów, przybyłych z całej Brazylii. Główny temat tych wykładów dotyczy relacji między Kościołem powszechnym a Kościołem partykularnym, w szczególności zaś prymatu Piotra i jego odniesienia do posługi biskupiej. Klimat braterskiej wspólnoty, jaki wytworzył się w tych dniach między uczestnikami spotkania, stał się konkretną wykładnią przedstawionego tematu. Mogliśmy w ten sposób doświadczać katolickości w żywym przenikaniu

się jedności i wielości. Mam nadzieję, że również słowo pisane zdoła przekazać coś z ducha naszego spotkania, a tym samym przyczynić się do nowego pojmowania Kościoła.

Do tych trzech rozdziałów dołączyłem konferencję, którą wygłosiłem w październiku 1990, na otwarcie Synodu Biskupów na temat kapłaństwa, jako wprowadzenie do dyskusji o formacji kapłańskiej. Niniejszy tom zawiera ponadto wystąpienie o Kościele i reformie kościelnej, które miało miejsce 1 września 1990, na zakończenie corocznego mitingu w Rimini. W ten sposób, wykraczając poza problematykę wkładu spotkania w Rio de Janeiro, gdzie skupiono się na postudze biskupiej, pytanie o strukturę i życie Kościoła powinno zyskać niezbędną przestrzeń, rozległość spojrzenia. Powinno się też przywrócić jego powiązanie z aktualnymi problemami życia kościelnego. W tej perspektywie włączyłem do niniejszego tomu także konferencję na temat sumienia i prawdy, wygłoszoną najpierw w Dallas w Stanach Zjednoczonych, a następnie powtórzoną w Sienie. Podejmuje ona zagadnienie relacji pomiędzy absolutnym, wiążącym charakterem sumienia wobec Boga i współczesną zależnością eklezjalną, w celu wyjaśnienia fundamentu i granicy tego wewnętrznego związku. Koncepcja bowiem Kościoła tylko wówczas dotyka jego najgłębszej natury, gdy jasne staje się, do jakiego stopnia Kościół przenika moje wnętrze, moją duszę i sumienie. Homilia, którą wygłosiłem w styczniu 1990 w seminarium w Filadelfii w Stanach Zjednoczonych, zamykająca tę książkę, usiłuje po raz kolejny wyjaśnić duchowe ukierunkowanie całego, tomu. Mam zatem nadzieję, że w dobie współczesnego kryzysu świadomości kościelnej pozycja ta może stanowić pomoc we właściwym naświetleniu i wyjaśnieniu nurtujących nas problemów.

Rzym, w uroczystość św. Apostołów Piotra i Pawła 1991

JOSEPH KARDYNAŁ RATZINGER

I

POCHODZENIE I NATURA KOŚCIOŁA

1. Wstępne uwagi metodologiczne

Problemy, które zazwyczaj poruszamy, gdy dzisiaj rozmawiamy o Kościele, mają najczęściej charakter praktyczny: Jaka jest odpowiedzialność biskupa? Jakie znaczenie mają Kościoły partykularne w Kościele Jezusa Chrystusa jako całości? Dlaczego papieństwo? W jaki sposób biskupi i papież, Kościół partykularny i Kościół powszechny, powinny ze sobą współpracować? Jaka jest rola świeckich w Kościele¹? Aby jednak udzielić stosownej odpowiedzi na te praktyczne zagadnienia, powinniśmy zacząć od podstawowego pytania: Czym jest Kościół? Dlaczego istnieje? Skąd pochodzi? Czy Chrystus rzeczywiście chciał, by on powstał? A jeżeli chciał, to jaki ma być Kościół w Jego zamiśle? Tylko odpowiadając we właściwy sposób na te podstawowe pytania, będziemy mogli znaleźć adekwatną odpowiedź na poszczególne praktyczne problemy.

Nie ulega wątpliwości, że właśnie problem relacji między Jezusem a Kościołem, a przede wszystkim kwestia pierwotnego kształtu Kościoła w Nowym Testamencie, jest dzisiaj do tego stopnia spowity gmatwaniną egzegetycznych hipotez, że praktycznie niemożliwe wydaje się uzyskanie właściwej odpowiedzi na pytania, jakie ze sobą niesie. Istnieje przy tym niebezpieczeństwo albo wyboru rozwiązań, które wydają się nam najbardziej bliskie i z któ-

¹ Wybór tych problemów, który mógł mieć szerszy zakres, podyktowany został przez tematykę wykładów, w związku z którymi napisane zostały pierwsze trzy rozdziały tej książki.

rymi sympatyzujemy, albo zlekceważenia problemu i przejścia od razu do kwestii praktycznych.

Jednakże takie duszpasterstwo opierałoby się na sceptycyzmie; nie staralibyśmy się już szukać woli Pana, lecz poruszałibyśmy się po omacku, idąc za tym, co wydaje się nam łatwiejsze do osiągnięcia; stalibyśmy się ślepych przewodnikami ślepych (por. Mt 15,14).

Znalezienie drogi w dżungli egzegetycznych hipotez jest możliwe pod warunkiem, że nie zadowolimy nas, uzbrojonych w maczetę do karczowania zarośli, zagłębienie się w nią w obojętnie jakim miejscu. W takim bowiem przypadku uwikłamy się w nieskończony spór z różnymi teoriami i stanimy się więźniami sprzeczności w nich zawartych. Tymczasem potrzebne jest tutaj coś w rodzaju całościowego, generalnego spojrzenia z wysoka; jeśli wzrok obejmuje szerszy obszar, można w nim wyodrębnić różne kierunki, różne drogi. Trzeba więc pójść drogą przebytą przez egzegezę na przestrzeni mniej więcej wieku; można wówczas dostrzec wielkie przełomy, jakie się w niej dokonały, odkryć, by tak rzec, doliny, wzdłuż których wiją się jej nurty. W ten **sposób** uczymy się odróżniać drogi, przez które da się przejść, od urywanych ścieżek.

Jeśli chcemy się pokusić o taką panoramę, możemy wyróżnić trzy pokolenia egzegetów, a w konsekwencji trzy wielkie przełomy w historii egzegezy XX w. Na początku mamy egzegezę liberalną, która - zgodnie z liberalną wizją świata - dostrzega w Jezusie wielkiego indywidualistę, który wyzwala religię od instytucji związanych z kultem, sprowadzając ją do czystej etyki, ta zaś z kolei w całości oparta zostaje na odpowiedzialności sumienia jednostki.

Jezus, który odrzuca kult i przekształca religię w moralność rozumianą jako prywatna sprawa jednostki, z pewnością nie może być założycielem żadnego Kościoła. Jako przeciwnik wszelkich instytucji, nie będzie tworzył nowej.

Pierwsza wojna światowa spowodowała upadek liberalnego świata, a przy tym również odcięcie się od jego indywidualizmu i subiektywnej moralności. Wielkie korporacje polityczne, które bez reszty zufały nauce i technice, będącym nośnikami postępu ludzkości, poniosły klęskę jako autorytety moralne ustroju społecznego. Tym samym obudziła się wielka potrzeba wspólnoty w sferze sacrum. Nastąpiło odkrycie na nowo Kościoła, również w łonie samego protestantyzmu. W teologii skandynawskiej rozwinęła się egzegeza obrzędowa, która, w ścisłej opozycji do myśli liberalnej, nie postrzegała już Jezusa jako krytyka kultu, ale rozumiała kult jako wewnętrzną przestrzeń życiową Biblii, zarówno Nowego, jak i Starego Testamentu. Usiłowała ona również odczytywać myśl i wolę Jezusa, wychodząc od wielkiego nurtu żywej, doświadczanej liturgii. Analogiczne tendencje wystąpiły w obszarze języka angielskiego. Ale również w protestantyzmie niemieckim pojawiło się nowe znaczenie Kościoła; zdano sobie sprawę, że nie można sobie wyobrazić Mesjasza bez Jego ludu². W momencie przełomu, w którym zaczęto doceniać rolę sakramentów, przyznano Ostatniej Wieczerzy Jezusa znaczenie decydujące dla po-

Pod koniec istnienia tego ruchu F. M. Braun streścił jego główne założenia w swojej książce, którą wciąż warto przeczytać. Jej tytuł brzmi *Nuovi aspetti del problema della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1934 (oryginalne wydanie francuskie 1942).

wstania wspólnoty. Sformułowano wówczas tezę, według której Jezus, poprzez Ostatnią Wieczerzę, powołał do życia nową wspólnotę, tak że wydarzenie to stanowiło początek Kościoła i jego trwałe kryterium³. Teologowie rosyjscy, przebywający na emigracji we Francji, na podstawie tradycji prawosławnej, rozwinęli tę samą koncepcję w postaci teologii eucharystycznej, która po Soborze Watykańskim II zyskała znaczący wpływ w kręgach katolickich⁴.

Po drugiej wojnie światowej ludzkość coraz wyraźniej podzieliła się na dwa obszary: jeden to świat narodów bogatych, znowu w znacznym stopniu zainspirowanych liberalnym modelem ustroju społecznego, a drugi to blok marksistowski, który uważał się za rzecznika ubogich ludów Ameryki Południowej, Afryki i Azji, a przy tym za wzorcowy ustrój przyszłości. Tym samym zaczęła się również zarysowywać dwubiegunowość teologicznych kierunków. W zachodnim świecie neoliberalnym przyjął się w nowych formach jeden z wariantów starej teologii liberalnej: eschatologiczna interpretacja przesłania Jezusa. To prawda, że Jezus nie jest już postrzegany jako czysty moralista, ale nadal lansuje się Go jako przeciw-

³ Z tego, co mi wiadomo, myśl ta została po raz pierwszy w sposób obszerny i bardzo przejrzysty wyłożona przez F. Kattenbuscha, *Der Quellort der Kirchlidenidee*, Harnack-Festgabe 1921, s. 143-172.

⁴ Por. np. P. Evdokimow, *L'orthodoxie*, Paris 1959 (tłum. włoskie *Eortodossia*, Il Mulino, Bologna 1965); N. Afanasieff i inni, *La Primauté de Pierre dans l'église orthodoxe*, Neuchâtel 1960. Ze strony katolickiej: O. Saier, „*Communio*” in *der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, München 1973; J.-M. Tillard, *Eglise d'Eglises. Eecclésiologie de communion*, Paris 1987.

nika kultu i historycznych instytucji Starego Testamentu. W ten sposób odwoływano się do dawnego schematu, który sprowadza Stary Testament z jednej strony do kapłana i proroka, kultu, instytucji oraz prawa, z drugiej zaś do proroctwa, charyzmatu i twórczej wolności. Z tego punktu widzenia kapłan, kult, instytucja i prawo jawią się jako coś negatywnego, z czym należy zdecydowanie zerwać, podczas gdy Jezus miałby się znaleźć w szeregu proroków, zamykając go i stając w opozycji do kapłaństwa, na którym ciąży odpowiedzialność za zabicie Jezusa i proroków. Tak oto pojawia się nowy wariant indywidualizmu liberalnego: Jezus ogłasza koniec instytucji. Jego eschatologiczne przesłanie, w historycznych uwarunkowaniach, może być pomyślane jako zapowiedź końca świata; jednakże zostaje przyjęte jako zerwanie i przejście od wymiaru instytucjonalnego do wymiaru charyzmatycznego, jako koniec religii, a w każdym razie jako wiara „nie światowa”, która nieustannie tworzy i odnawia swoje formy. Nie można tutaj, po raz kolejny, mówić o założeniu Kościoła, gdyż byłoby ono sprzeczne z eschatologicznym radykalizmem⁵.

Otóż, to nowe, liberalne ujęcie problemu, z łatwością mogło zostać przekształcone w interpretację biblijną o zabarwieniu marksistowskim. Przeciwstawienie sobie kapłanów i proroków staje się antycypacją walki klas jako prawa historii. W konsekwencji Jezus umarł w walce z siłami ucisku. Staje się On w ten sposób symbolem proie -

U początków tej interpretacji, występującej w licznych wariantach, stało dzieło R. Bultmanna; por. np. jego *Théologie des Neuen Testaments*, Tubingen 1958.

tariatu, który cierpi i walczy, przedstawicielem „ludu”, jak dzisiaj chętnie się mawia. Eschatologiczny charakter przesłania Jezusa ocinasi się zatem do końca społeczeństwa klasowego; w dialektyce prorok-kapłan wyraża się dialektyka historii, która ostatecznie kończy się zwycięstwem uciskanych i pojawieniem się społeczeństwa bezklasowego. Bardzo łatwo jest włączyć w tę perspektywę fakt, że Jezus niewiele mówił o Kościele, ale za to bardzo często o królestwie Bożym; „królestwo” jest zatem społeczeństwem bezklasowym i staje się celem, do którego zmierza walka uciskanego ludu; celem, uważanym za osiągnięty wszędzie tam, gdzie proletariatus, to znaczy jego partia i socjalizm, odniósł zwycięstwo. Eklezjologia przybiera więc postać modelu dialektycznego, polegającego na podkreślanu w Biblii podziału na kapłanów i proroków, któremu odpowiada rozróżnienie między instytucją a ludem. Zgodnie z tym dialektycznym modelem Kościołowi instytucjonalnemu, czyli „Kościołowi oficjalnemu”, przeciwstawiony zostaje „Kościół ludowy”, który nieustannie rodzi się z ludu i realizuje zamiary Jezusa, to znaczy Jego walkę z instytucją i jej ciemnościową siłą na rzecz nowego i wolnego społeczeństwa, które będzie „królestwem”.

Naturalnie, przedstawiłem tutaj w sposób bardzo schematyczny trzy wielkie okresy, na które dzieli się najnowsza historia egzegetyczna biblijnego świadectwa o Jezusie i Jego Kościele. W ujęciu szczegółowym wariantów jest bardzo wiele, lecz dynamika kształtowania się poglądów, jeśli chodzi o ich ogólny zarys, jest tutaj wystarczająco widoczna. Co pokazuje nam ta panorama egzegetycznych hipotez na przestrzeni wieku? Przede wszystkim wyraźnie uwydatnia

fakt, że wielkie modele interpretacyjne wyrastają z trendów myślowych poszczególnych okresów historycznych. Zbliżamy się zatem do prawdy, gdy poszczególne teorie ogołocimy ze współczesnych ideologicznych naleciałości; jest to, można tak rzec, kryterium hermeneutyczne, które podsuwa nam nasze spojrzenie „z lotu ptaka” na egzegetyczną panoramę. Oznacza to jednocześnie, że zyskujemy nową ufność w wewnętrzną ciągłość pamięci Kościoła. Kościół, w swoim życiu sakramentalnym, jak też w głoszeniu Słowa, stanowi określony podmiot, którego pamięć podtrzymuje obecność nauczania i działania Jezusa, pozornie należących do przeszłości. Nie oznacza to jednak, że Kościół nie może się niczego nauczyć od pojawiających się w historii prądów teologicznych. Każda nowa sytuacja ludzkości ujawnia nowe aspekty ludzkiego ducha i otwiera możliwość nowego podejścia do rzeczywistości. Dlatego Kościół, w spotkaniu z historycznymi **doświadczeniami** ludzkości, może znajdować zachętę do coraz głębszego wnikania w prawdę i poznawania jej nowych wymiarów, których zrozumienie bez tych doświadczeń byłoby niemożliwe. Jednakże sceptycyzm jest zawsze wskazany tam, gdzie pojawiają się nowe interpretacje, które podważają tożsamość pamięci Kościoła, zastępują ją innymi poglądami, chcąc w ten sposób zniszczyć ją właśnie jako pamięć. Tak oto uzyskaliśmy drugie kryterium rozróżnienia właściwej drogi **od** fałszywej. Jeśli przed chwilą mówiliśmy, że z każdej z różnych interpretacji należy usunąć to, co pochodzi ze współczesnej ideologii, to teraz, na odwrót, możemy stwierdzić: zgodność z podstawową pamięcią Kościoła stanowi kryterium umożliwiające ustalenie, które myśli,

z historycznego i treściowego punktu widzenia, powinny zostać uznane za wierne - oczywiście w określonych granicach - temu, co pochodzi nie z biblijnego słowa, lecz z osobistej refleksji. Oba kryteria - negatywne kryterium ideologii i pozytywne kryterium podstawowej pamięci Kościoła - wzajemnie się uzupełniają i mogą pomóc nam pozostać możliwie najbliżej biblijnego słowa, nie zaniedbując wkładu, jaki w nasze poznanie wnoszą współczesne dysputy.

2. Nowotestamentalne świadectwo o pochodzeniu i naturze Kościoła

a) *Jezus a Kościół*

Punktem wyjścia jest dla nas fakt, że orędzie Jezusa bezpośrednio odnosiło się nie do Kościoła, lecz do królestwa Bożego (albo „królestwa niebieskiego”). Dowodzi tego okoliczność czysto statystyczna: królestwo Boże pojawia się w Nowym Testamencie sto dwadzieścia dwa razy. Dziewięćdziesiąt dziewięć razy występuje ono w ewangeliach synoptycznych, w tym dziewięćdziesiąt razy w słowach Jezusa. Tak więc możemy zrozumieć twierdzenie Alfreda Loisyego, które z czasem stało się bardzo popularne: „Jezus głosił królestwo, a tymczasem pojawił się Kościół”⁶.

⁶ Teza ta została początkowo podjęta i zinterpretowana w znaczeniu katolickim. Uczynił to w 1929 E. Peterson w swoim znanym traktacie *Die Kirche* (przedrukowanym w *Theolog. Traktate*, München 1951, s. 409-429). W rzeczywistości ja sam przyczyniłem się do rozpowszechnienia tej tezy, zajmując się nią w swoich wykładach

Jednakże historyczna lektura tekstów pokazuje, że to przeciwstawienie sobie królestwa i Kościoła nie jest obiektywne. Według koncepcji judaistycznej specyfika królestwa Bożego polega w istocie na zgromadzeniu i oczyszczeniu ludzi dla tego królestwa. „Jezus, właśnie dlatego, że uważał koniec za bliski, powinien chcieć zgromadzić lud Boży czasu zbawienia”⁷. W proroctwie po niewoli babilońskiej, nadejście królestwa poprzedzone jest przez proroka Eliasza albo anonimowego „anioła”, który przygotowuje lud dla tego królestwa. Jan Chrzciciel, właśnie dlatego, że jest głosi-cielem Mesjasza, gromadzi wspólnotę końca czasów i oczyszcza ją. Podobnie też wspólnota z Qumran, ze względu na swoją eschatologiczną wiarę, zgromadziła się jako wspólnota nowego Przymierza. Dlatego J. Jeremias wyciąga następujący wniosek: „Trzeba to zdecydowanie podkreślić: cała działalność Jezusa zmierza jedynie do zgromadzenia eschatologicznego ludu Bożego”⁸.

O ludzie tym Jezus mówi w licznych obrazach, w szczególności zaś w przypowieściach o wzrastaniu, w których „niebawem”, wyraz bliskiej eschatologii, cecha znamienne dla Jana Chrzciciela i wspólnoty z Qumran, znajduje swo-

i nawiązując do niej ponownie, tym razem w reinterpretacji Petersona i Schliem, w moim artykule *Kościół* w *Lexikon für Theologie und Kirche (LThK)*. Niestety, reinterpretacje te upadły, gdy próbowano je spopularyzować, a cytowanemu zdaniu nadano sens nie do przyjęcia, odchodząc nawet od tego, który nadał mu Alfred Loisy; tak było np. z książką L. Boffa, *Chiesa: carisma e potere*, Roma 1983.

⁷ J. Jeremias, *Teologia del Nuovo Testamento*, t. 1: *La predicazione di Gesù*, Paideia, Brescia 1972, s. 197.

⁸ *Tamże*.

je ujście w „teraz” chrystologii. Dziełem Bożym jest sam Jezus, Jego przyjście, Jego panowanie. „Królestwo Boże” w ustach Jezusa nie oznacza jakiejś rzeczy czy miejsca, lecz aktualne, teraźniejsze działanie Boga. Dlatego nie jest błędem tłumaczenie programowego stwierdzenia z Mk 1,15: „Bliskie jest królestwo Boże” jako „bliski jest Bóg”. Tutaj po raz kolejny ukazuje się związek z Jezusem, z Jego osobą: bliskością Boga jest On sam. Tam, gdzie Jezus, tam jest królestwo Boże. W związku z tym cytowane wcześniej zdanie Alfreda Loisyego należałoby zmodyfikować następująco: Obiecane zostało królestwo i oto przyszedł Jezus. Tylko w ten sposób zrozumiąły staję się paradoks obietnicy i spełnienia.

Jezus jednak nigdy nie jest sam. Przyszedł On bowiem zgromadzić tych, którzy byli rozproszeni (por. J 11,52; Mt 12,30). Dlatego całe Jego dzieło polega na gromadzeniu nowego ludu. Mamy więc już dwa istotne elementy przyszłego pojęcia Kościoła, a mianowicie: w lud Boży, w świadomość Jezusa, wpisana jest dynamika, dzięki której wszyscy stają się jedno, a jest nią owo zmierzanie ku sobie, przy jednoczesnym zmierzaniu ku Bogu. Poza tym punktem wewnętrznego zgromadzenia nowego ludu jest Chrystus; z drugiej strony zbiorowość, zgromadzenie staje się ludem tylko przez wezwanie Chrystusa i przez odpowiedź na wezwanie, odpowiedź na osobę Chrystusa. Zanim postawimy kolejny krok naprzód, chciałbym dodać dwie uwagi. Wśród licznych obrazów, używanych przez Jezusa, by wskazać na nowy lud - owczarnia, zaproszeni na ucztę, winnica, dom, miasto - wyróżnia się ten, który przywodzi na myśl rodzinę. Bóg jest Ojcem rodziny, Jezus jest gospo-

darzeni domu, a zatem zrozumiałe jest, że do członków tego ludu, chociaż są dorośli, zwraca się On jako do dzieci. Ci ostatni wreszcie, naprawdę zrozumieli samych siebie, gdy porzuciwszy swoją fałszywą niezależność, uznają przed Bogiem, że są dziećmi (por. Mk 10,13-16)⁹.

Druga uwaga wprowadza nas już w kolejny temat: uczniowie proszą Jezusa, by nauczył ich wspólnej modlitwy. „W grupach religijnych, działających w najbliższym otoczeniu, własny porządek modlitwy stanowi bowiem zasadniczy znak rozpoznawczy wspólnoty”¹⁰. Stąd prośba uczniów o modlitwę wyraża ich świadomość, że stali się oni nową wspólnotą, na czele której stoi Jezus. Są oni niejako pierwotną, macierzystą komórką Kościoła, a jednocześnie ukazują nam, że Kościół jest w istocie wspólnotą jednoczącą się na podstawie modlitwy. Modlitwa z Jezusem sprawia, że razem otwieramy się na Boga.

Stąd przechodzimy automatycznie do dwóch innych wątków. Przede wszystkim musimy brać pod uwagę fakt, że wspólnota uczniów Jezusa nie jest jakąś bezkształtną, pozbawioną indywidualności, grupą. Posiada ona spójny, jednomyślny rdzeń, złożony z Dwunastu, obok których, według Łukasza (10,1-20), występuje również grono siedemdziesięciu albo siedemdziesięciu dwóch uczniów. Trzeba pamiętać, że dopiero po zmartwychwstaniu Dwunastu otrzymuje tytuł „Apostołów”. Wcześniej nazywani są po prostu „Dwunastoma”. Liczba ta, która czyni z nich wspólnotę ściśle określoną, jest tak ważna, że po zdradzie

⁹ Tamże, s. 196n.

¹⁰ Tamże, s. 197.

Judasza zostaje uzupełniona (Dz 1,15-26). Ewangelista Marek krótko i dobitnie opisuje ich powołanie przez Jezusa: „I ustanowił Dwunastu” (3,14). Ich pierwszym zadaniem jest stworzyć razem wspólnotę Dwunastu. Z tym łączą się dwa kolejne zadania: „aby Mu towarzyszyli, by mógł wysłać ich na głoszenie nauki” (Mk 3,14). Symbolika Dwunastu ma zatem decydujące znaczenie: to liczba synów Jakuba, liczba pokoleń Izraela. Tworząc grupę Dwunastu, Jezus jawi się jako protoplasta, założyciel nowego Izraela; jako jego początek i fundament wybranych zostało dwunastu uczniów. Nie można było wyrazić z większą jasnością i oczywistością narodzin ludu, który teraz kształtuje się i rozwija już nie przez fizyczne przekazywanie życia następnym pokoleniom, lecz przez dar „bycia z” Jezusem, który otrzymało Dwunastu. Zostają oni przez Niego posłani, aby ów dar przekazywać. Tutaj można już dostrzec temat jedności i wielości, gdzie w niepodzielnej wspólnocie Dwunastu, którzy tylko jako tacy stanowią symbol i realizują swoją misję, z pewnością dominuje punkt widzenia nowego ludu jako jedności.

Grupa siedemdziesięciu albo siedemdziesięciu dwóch, o których mówi Łukasz, dopełnia ową symbolikę: siedemdziesiąt (siedemdziesiąt dwa), według tradycji żydowskiej (Rdz 10; Wj 1,5; Pwt 32,8), oznaczało liczbę 70 narodów świata”.

Fakt, że grecki tekst Starego Testamentu, powstały w Aleksandrii, został przypisany siedemdziesięciu (albo

Por. K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen 1968 (wyd. 13), ss. 132nn.

siedemdziesięciu dwóm) tłumaczom, miał oznaczać, że za sprawą owego tekstu w języku greckim święta księga Izraela stała się Biblią wszystkich narodów, co - po przyjęciu tego tłumaczenia przez chrześcijan - rzeczywiście później nastąpiło¹². Liczba siedemdziesięciu uczniów wskazuje na zamiar Jezusa w odniesieniu do całej ludzkości, którą ma formować gromada Jego uczniów; pokazują oni, że nowy Izrael obejmie wszystkie narody ziemi.

Modlitwa wspólna, którą uczniowie otrzymali od Jezusa, wskazuje nam kolejny trop. W czasie swojego ziemskiego życia Jezus uczestniczył razem z Dwunastoma w kulcie w Świątyni Izraela. Modlitwa „Ojcze nasz” stanowiła początek szczególnej, odrębnej wspólnoty modlitwy z Jezusem i od Jezusa się wywodzącej. Poza tym, w nocy przed swoją Męką, Jezus stawia kolejny krok w tym kierunku, gdy przekształca żydowską Paschę w kult do tego stopnia nowy, że logicznie powinien on prowadzić poza wspólnotę Świątyni, a co za tym idzie, definitywnie tworzyć lud „nowego Przymierza”. Słowa ustanowienia Eucharystii, zarówno w tradycji Markowej, jak i Pawiowej, odwołują się do Przymierza; odsyłają nas one do Synaju i do Nowego Przymierza, zapowiedzianego przez proroka Jeremiasza. Synoptycy i Ewangelia św. Jana ukazują ponadto, chociaż na różne sposoby, związek tego wydarzenia z wydarzeniem paschalnym, i wreszcie, przywołują także słowa o Cierpią-

¹² Jeśli chodzi o znaczenie Septuaginty zob. H. Gese, *Vom Sinai zum Zion*, München 1984 (wyd. 2), s. 16nn; co do jej oceny w judaizmie zob. R. Aron, *Les années obscures de Jesus*, Grasset, Paris 1960 (tłum. włoskie *Gli anni oscuri di Gesù*, Mondadori, Milano 1978, s. 214-221).

cym Słudze Pańskim z proroctwa Izajasza”. Przez Paschę i ryt zawarcia Przymierza synajskiego przyjęte zostają dwa akty założycielskie Izraela, które sprawiły, że stał się on i staje się wciąż na nowo ludem. Związek tego pierwotnego tła kulturowego, z którego wyrastał i na podstawie którego żył Izrael, ze słowami-kluczami z tradycji prorockiej, stapia przeszłość, teraźniejszość i przyszłość w perspektywę Nowego Przymierza. Sens tego wszystkiego jest jasny: „Jak w przeszłości Izrael otaczał szacunkiem świątynię, odnajdując w niej swoje centrum i gwarancję jedności, a we wspólnotowej celebracji Paschy urzeczywistniał w żywy sposób tę jedność, tak teraz ta nowa uczta Pańska ma być węzłem jedności nowego ludu Bożego. Nie potrzeba już centralnego miejsca, w postaci jedynej zewnętrznej świątyni... Ciało Chrystusa, które stanowi centrum uczty Pańskiej, jest jedyną nową świątynią, łączącym w jedno chrześcijan znacznie bardziej realnie niż może to uczynić świątynia z kamienia”¹⁴.

Do tego samego porządku idei należy inna seria tekstów ewangelicznej tradycji. Tak Mateusz i Marek, jak „również Jan przekazują (naturalnie w różnych kontekstach) wypowiedź Jezusa, według której odbuduje On

Por. J. Jeremias, *Le parole dell'ultima cena*, Paideia, Brescia 1973; J. Bctz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, II, 1, Die *Realpräsenz* - • • nach dem Neuen Testament, Freiburg 1961; H. Schürmann, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen %e den Evangelien*, Düsseldorf 1968, s. 159-247; J. A. Sayes, *El Misterio Eucaristico*, Madrid 1986, s. 3-108.

¹⁴ J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1971, s. 87.

w trzy dni zburzoną świątynię i zastąpi ją wspanialszą (Mk 14,58 i Mt 26,61; Mk 15,29 i Mt 27,40; J 2,19; por. Mk 11,15-19 par.; Mt 12,6). Zarówno u synoptyków, jak i u Jana jasne jest, że nowa świątynia, «nie ręką ludzką uczyniona, to chwalebne Ciało» samego Jezusa...". To zaś oznacza, że „Jezus ogłasza upadek dawnego kultu, a wraz z nim również dawnego ludu i zbawczego porządku, i obiecuje nowy, bardziej wzniosły kult, którego centrum będzie Jego własne chwalebne Ciało”¹⁵.

W związku z tym, ustanowienie Najświętszej Eucharystii w wieczór poprzedzający Mękę Pańską nie może być traktowane jak każde inne, mniej lub bardziej odosobnione, działanie. Jest ono zawarciem paktu i jako takie konkretnym aktem założycielskim, powołującym do życia nowy lud, który staje się nim przez związek Przymierza z Bogiem. Możemy też powiedzieć, że na mocy wydarzenia eucharystycznego Jezus włącza uczniów w swoją relację z Bogiem, a przez to również w swoją misję, która dąży do ogarnięcia „wielu”, to znaczy wszystkich ludzi w każdym miejscu i w każdym czasie. Uczniowie ci stają się „ludem” poprzez komunię z Ciałem i Krwią Jezusa, będącą jednocześnie komunią z Bogiem. Starotestamentalna idea przymierza, którą Jezus przyjmuje w swoim nauczaniu, otrzymuje nowe centrum: komunię z Ciałem Chrystusa. Można więc stwierdzić, że lud Nowego Przymierza staje się ludem, gdy wyrasta z Ciała i Krwi Chrystusa. Jest ludem tylko wtedy, gdy bierze swój początek z tego centrum. Uprawnione jest nazywanie go „ludem

Tamie, s. 88.

Bożym”, gdyż poprzez komunię z Chrystusem otwiera się na relację z Bogiem, której człowiek sam z siebie nie jest w stanie nawiązać. Uprzedzając nasz główny temat - Kościół partykularny i Kościół powszechny - możemy powiedzieć, że Eucharystia, jako trwały początek i centrum Kościoła, łączy wszystkich, owych „wielu”, którzy teraz stają się ludem, z jednym Panem i z Jego jednym Ciałem. Stąd więc bierze się jedność, niepowtarzalność Kościoła w postaci jego jedności. Jednakże liczne celebracje, podczas których uobecnia się jedyna Eucharystia, ukazują również wielopostaciowość jednego Ciała. Oczywiście, jasne jest, że owe liczne celebracje nie mogą stawać jedna obok drugiej jako coś autonomicznego, wzajemnie od siebie niezależnego, lecz są zawsze i wyłącznie obecnością jednej i tej samej tajemnicy.

b) Samookreślenie Kościoła jako éiacArjaia (ekklesia)

Po tym krótkim spojrzeniu na działania Jezusa, które zmierzają do założenia Kościoła, powinniśmy teraz zwrócić uwagę na formowanie się Kościoła apostołowego. W tym celu chcę się trzymać dwóch ścieżek, wyznaczonych przez biblijny tekst, które wyrastając ze struktury, jaką śledziliśmy w postępowaniu Jezusa, prowadzą do samego serca apostołowego świadectwa: chodzi o określenie „lud Boży” i Pawiowe pojęcie „Ciała Chrystusa”. Samo w sobie określenie „lud Boży” oznacza w Nowym Testamencie prawie wyłącznie naród Izraela, a nie Kościół. Do tego ostatniego stosuje się słowo *ekklesia*, które później przeniknęło do wszystkich języków romańskich

i stało się specyficzną nazwą nowej wspólnoty, zrodzonej z dzieła Jezusa. Dlaczego wybrano ten właśnie termin? Co on nam mówi o tej wspólnoty? Z bogatego materiału, zgromadzonego w ostatnim czasie w odniesieniu do tego tematu, chciałbym wykorzystać tylko jedną uwagę. Greckie słowo, które przetrwało w łacińskim „ecclesia”, pochodzi od starotestamentalnego rdzenia „qahal”, najczęściej tłumaczonego za pomocą określenia „zgromadzenie (zwołanie) ludu”. Takie zgromadzenia, na których konstituował się lud jako byt sprawujący kult, a wychodząc od kultu, jako byt prawny i polityczny, istniały tak w świecie greckim, jak i w świecie semickim¹⁶.

„Qahal” starotestamentalne różni się jednak od greckiego powszechnego zgromadzenia, składającego się z obywateli posiadających prawo głosu: w „qahal” uczestniczą bowiem również kobiety i dzieci, które w Grecji nie mogły być aktywnymi podmiotami życia politycznego. Wiąże się to z tym, że w Grecji to mężczyźni, poprzez swoje decyzje, określali, jak należy postępować, podczas gdy zgromadzenie Izraela zbierało się, „aby słuchać Bożego przesłania i przyjąć je”¹⁷. Ta typowo biblijna koncepcja zwołania ludu wynikała z faktu, że zgromadzenie na Syjonie postrzegane było jako wzór i norma wszystkich następnych zgromadzeń;

Por. L. Rost, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament. Wortgeschichtliche Untersuchungen*, 1938, wznowienie 1968; K. L. Schmidt, *מִוֶּחַד, ἐκκλησία*, w: GLNT V, 1453-1580; R. Schnackenburg, *Die Kirche in Neuen Testament*, QD 14, Freiburg 1961; H. Schlier, *Ecclesiologia del Nuovo Testamento*, w: *Mysterium Sahlis* (edycja wioska) 7 (1972), s. 115-257 (bibl. s. 258-265).

¹⁷ O. Linton, *Ekklesia*, w: RAC IV, s. 905-921, tutaj s. 907.

po niewoli babilońskiej zostało ono uroczystie powtórzone przez Ezdrasza jako odrodzenie, założenie na nowo ludu. Ze względu jednak na dalsze rozproszenie i ponowne popadanie w niewolę, w coraz większym stopniu głównym ośrodkiem nadziei Izraela stało się „qahal”, pochodzące od Boga. Modlitwa za to zgromadzenie - za narodziny tego, co nazywamy „ecclesia” - należy do wielkiego dziedzictwa modlitwy późnego judaizmu¹⁸.

Nabiera zatem znaczenia fakt, że rodzący się Kościół na określenie samego siebie wybrał tę właśnie nazwę - Kościół. W ten sposób potwierdza on, że modlitwa ta znalazła w nas swoje wypełnienie. Chrystus, który umarł i zmartwychwstał, jest żywym Synajem; ci zaś, którzy zbliżają się do Niego, tworzą wybrane i definitywne zgromadzenie ludu Bożego (por. np. Hbr 12,18-24). Zrozumiałe staje się, dlaczego mówiąc o nowej wspólnoty, nie użyto tutaj najbardziej popularnego określenia „lud Boży”, lecz wybrano to, które wskazywało na duchowe i eschatologiczne centrum pojęcia ludu. Ta nowa wspólnota formuje się tylko na podstawie zgromadzenia zapoczątkowanego przez Chrystusa i wspieranego przez Ducha Świętego, a centrum tej dynamiki jest sam Pan, który udziela się w swoim Ciele i Krwi. Samookreślenie się jako „ecclesia” wpisuje nowy lud w historyczno-zbawczą ciągłość Przymierza, ale również, poczynając od tego momentu, w oczywistą nowość tajemnicy Chrystusa. Jeśli mówi się, że „Przymierze” pierwotnie wiązało się głównie z pojęciem „prawa”, sprawiedliwości, to oznacza, że „Nowe Przymie-

Tamże, s. 910.

rze", miłość, staje się rozstrzygającym centrum, którego ostateczną miarę wyznaczył Chrystus przez swoje oddanie aż po śmierć na krzyżu.

Wychodząc od tego, co dotąd powiedzieliśmy, możemy zauważyć, jak szerokie znaczenie ma w Nowym Testamencie termin „ecclesia”. Oznacza on zarówno zgromadzenie kultowe, jak też lokalną wspólnotę, oznacza również Kościół na bardziej rozległym obszarze geograficznym, i wreszcie jeden, jedyny Kościół Jezusa Chrystusa. Znaczenia te dopełniają się wzajemnie bez reszty, gdyż wszystko zbiega się w chrystologicznym centrum, które przybiera konkretny kształt w zgromadzeniu wierzących przy stole Pańskim. To Pan, przez swoją jedną ofiarę, ciągle na nowo gromadzi, łączy ze sobą swój jeden lud. We wszystkich miejscach zbiera się zgromadzenie jednego ludu. Podkreśla to wyraźnie i zdecydowanie św. Paweł w swoim *Liście do Galatów*. Odwołując się do obietnicy złożonej Abrahamowi, za pomocą typowo rabinistycznych metod interpretacyjnych, wykazuje on, że obietnica ta, we wszystkich czterech punktach, w jakich została nam przekazana, odnosi się do jednostki, a więc Pan, zwracając się do Abrahama, mówi: „potomkowi twojemu”. Zatem, konkluduje Paweł, chodzi tutaj o jednego, a nie wielu spadkobierców tejże obietnicy. Czy jednak da się to pogodzić z Bożym zamysłem powszechnego zbawienia? Przez chrzest - odpowiada Paweł - zostaliśmy włączeni w Chrystusa, przyobleczeni w Niego, i tworzymy wraz z Nim jeden podmiot; nie jesteśmy już wieloma, ale „kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (Ga 3,16.26-29). Tylko utożsamienie się Chrystusa z nami, tylko nasze stopienie się z Nim w jedno, czyni z nas

uczestników obietnicy: ostatecznym celem zgromadzenia, które tworzymy, jest pełna, doskonała jedność; mamy stać się „jedno” z Synem, co pozwoli nam jednocześnie wejść w żywą jedność samego Boga, aby Bóg był wszystkim we wszystkich (1 Kor 15,28).

c) *Pawłowa nauka o Kościele jako ciele Chrystusa*

Nowotestamentalne pojęcie ludu Bożego nie może więc być rozpatrywane w oderwaniu od chrystologii. Z drugiej strony, chrystologia nie jest jakąś abstrakcyjną teorią, lecz wydarzeniem, które ukonkretnia się w sakramentach Chrztu i Eucharystii. W nich chrystologia otwiera się na wymiar trynitarny. Faktycznie, tę nieskończoną otwartość i szerokość spojrzenia posiada tylko zmartwychwstały Chrystus, o którym św. Paweł mówi: „Pan zaś - to Duch” (2 Kor 3,17). A w Duchu wołamy z Chrystusem: „Abba, Ojcze!”, gdyż staliśmy się dziećmi Bożymi (por. Rz 8,15; Ga 4,5). Paweł zatem w rzeczywistości nie wprowadza nic nowego, nazywając Kościół „ciałem Chrystusa”; przedstawia on nam tylko zwięzłą formułę, ukazującą to, co od początku było charakterystyczne dla wzrastania Kościoła. Całkowicie fałszywe jest twierdzenie, mimo to wciąż powtarzane, że Paweł nie uczynił nic innego, jak tylko zastosował w odniesieniu do Kościoła alegorię rozpowszechnioną w jego czasach w filozofii stoickiej¹⁹. Stoicka alegoria porównuje państwo do organizmu, którego

Por. w związku z tym wnikliwy artykuł otóira E. Schwiczera w: GLNT XIII, 610-790.

wszystkie członki powinny współpracować. Idea państwa jako organizmu jest metaforą wskazującą na zależność wszystkich od wszystkich, a więc na znaczenie różnych funkcji, stojących u podstaw życia zbiorowości. Porównanie to wykorzystywane było, aby uspokoić wzburzone masy i przywołać je do właściwych im zadań: każdy organ ma swoje szczególne znaczenie; nierozumne jest, że wszyscy chcą być tym samym, ponieważ wówczas, zamiast stawać się czymś wznioślejszym, wszyscy się poniżają i wzajemnie niszczą.

Niewątpliwie Paweł sięgnął również do tych myśli, na przykład wtedy, gdy mówił Koryntianom, że niedorzecznością byłoby, gdyby nagle noga chciała być ręką albo uchem: „Gdyby całe ciało było wzrokiem, gdzie byłby słuch? Lub gdyby całe było słuchem, gdzie byłoby powonienie? Lecz Bóg, tak jak chciał, stworzył różne członki, rozmieszczając każdy z nich w ciele... Tymczasem są wprawdzie liczne członki, ale jedno ciało” (1 Kor 12,15nn). Idea Ciała Chrystusa u św. Pawła nie wyczerpuje się jednak w podobnych refleksjach socjologicznych i filozoficzno-moralnych. W takim przypadku byłaby tylko marginalną głosą do pierwotnego pojęcia Kościoła. Już w przedchrześcijańskim świecie greckim i łacińskim metafora ciała sięgała jeszcze dalej. Platowska idea, według której cały świat stanowi jedno ciało, żywą istotę, była rozwijana przez filozofię stoicką i łączona z koncepcją boskości świata. Nie ma to jednak związku z podejmowanym przez nas tematem, gdyż prawdziwe korzenie Pawłowej idei Ciała Chrystusa są bez wątpienia wewnątrzbiblijne. W tradycji biblijnej istnieją trzy sprawdzalne źródła tej idei.

Przede wszystkim u jej podstaw leży semickie pojęcie „osobowości (albo podmiotowości) cielesnej”, wyrażającej się na przykład w zdaniu: my wszyscy jesteśmy Adamem, jednym człowiekiem niejako w powiększeniu. W epoce nowożytnej, z jej gloryfikacją podmiotu, idea ta stała się całkowicie niezrozumiała. „Ja” stało się teraz swoistą fortecą, poza którą już się nie wychodzi. Typowe jest to, że Kartezjusz stara się wywieść całą filozofię od „ja myślę”, gdyż tylko „ja” przedstawiało się jako najbardziej obiektywne, dostępne i rozporządzalne źródło pewności. Dzisiaj pojęcie podmiotu powoli na nowo ulega rozbiciu; oczywiście staje się, że nie istnieje „ja” bez reszty zamknięte w sobie, zważywszy na to, że przenikają nas i promieniują z nas na zewnątrz wielorakie siły². Jednocześnie zaczyna się na nowo dostrzegać, że „ja” kształtuje się, wychodząc od „ty”, i w relacji z nim oraz że przenikają się one wzajemnie. Tym samym można by znowu przyjąć ową semicką wizję osobowości cielesnej, bez której trudno byłoby zrozumieć pojęcie Ciała Chrystusa.

Istnieją ponadto dwa bardziej konkretne korzenie Pawłowej formuły. Jeden obecny jest w Eucharystii, przez którą sam Pan formalnie przyczynił się do powstania tej idei. „Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa? Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, licz-

Por. J. Baur, *Einsicht und Glaube*, Göttingen 1978, s. 43nn. Owo rozbicie podmiotowości zostało podjęte w sposób wyjątkowo energiczny w pracach filozofa z Tybingi, W. Schultza, *Ich und Wek*, 1979; *Metaphysik des Schwebens*, 1985; *Grundprobleme der Ethik*, 1989; krótkie informacje na ten temat znaleźć można w: T. J. Wetz, *Tübinger Triade. Zum Werk von W. Schultz*, Pfullingen 1990.

ni, tworzymy jedno ciało", mówi św. Paweł do Koryntian, a więc w tym samym liście, w którym po raz pierwszy rozwija doktrynę o Ciele Chrystusa (1 Kor 10,16n). Tutaj znajdujemy jej prawdziwy fundament: Pan staje się naszym chlebem, naszym pokarmem. On daje nam swoje Ciało; słowo, które trzeba jednak rozważać, mając za punkt wyjścia fakt zmartwychwstania i semickie podłoże językowe, skąd wyrasta refleksja Św. Pawła. Przez posiadanie ciała człowiek jest sobą, ale owo bycie sobą człowieka nic wyczerpuje się w jego cielesności, lecz ją w sobie zawiera; Chrystus daje nam samego siebie, On, który - jako Zmartwychwstały - pozostał ciałem. Zewnętrzna czynność spożywania pokarmu, jakkolwiek w sposób nowy, staje się wyrazem owego wzajemnego przenikania się dwóch podmiotów, o którym przed chwilą krótko wspominaliśmy. Komunia oznacza, że bariera mojego „ja”, pozornie nie do przełamania, zostaje przełamana i że może być przełamana, ponieważ Jezus jako pierwszy zechciał się cały otworzyć, przygarnął nas do siebie, i cały się nam ofiarował. Komunia oznacza zatem stopienie się istnień; jak w pokarmie ciało może przyswajać pochodzącą z zewnątrz substancję i dzięki temu żyć, tak moje „ja” zostaje przyswojone, „upodobnione” do samego Jezusa, staje się do Niego podobne w wyniku wymiany, która coraz bardziej zaciera linie podziału. Tak właśnie dzieje z tymi, którzy przyjmują Komunię Św.; wszyscy upodabniają się do tego „chleba” i stają się w ten sposób jedno, czyli jednym ciałem. W ten sposób Eucharystia buduje Kościół, obalając mury subiektywizmu i gromadząc nas w głębokiej egzystencjalnej komunii. Za jej sprawą powstaje „zgrupowanie”, poprzez które Pan nas jednoczy. Formuła: „Kościół to Ciało Chry-

stusa” stwierdza zatem, że Eucharystia, w której Pan daje nam swoje Ciało i czyni z nas jedno ciało, jest miejscem nieprzerwanych narodzin Kościoła, w którym On wciąż na nowo ów Kościół buduje; w Eucharystii Kościół jest sobą w sposób najbardziej intensywny; we wszystkich miejscach jest on jeden, tak jak jeden jest Pan.

Rozważania te doprowadziły nas do drugiego w Pawłowej koncepcji korzenia „Ciała Chrystusa”. Chodzi o ideę relacji oblubieńczej albo - jeśli chcemy użyć neutralnej terminologii - biblijną filozofię miłości, która jest nieodłączna od teologii eucharystycznej. Owa filozofia miłości pojawia się od razu na początku Pisma Świętego w opowiadaniu o stworzeniu, gdy w odniesieniu do Adama padają prorocze słowa: „Dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24). Jedno ciało, to znaczy jedno nowe istnienie. Ta idea stawania się jednym ciałem, w zjednoczeniu duszy i ciała mężczyzny i kobiety, zostaje również podjęta w *Pierwszym Liście do Koryntian* przez Pawła, który wyjaśnia, że urzeczywistnia się ona w komunii: „Ten zaś, kto się łączy z Panem, jest z Nim jednym duchem” (1 Kor 6,17). Także tutaj słowa „duch” nie należy rozumieć na podstawie współczesnej wrażliwości językowej, lecz trzeba je odczytywać w ujęciu Pawłowym; a w tym przypadku jego znaczenie nie jest tak dalekie od „ciała”. Ma ono ukazać jedną duchową egzystencję z Tym, który przez zmartwychwstanie stał się „Duchem” za sprawą Ducha Świętego i pozostał ciałem w otwartości Ducha Świętego. To, co niedawno powiedzieliśmy, wychodząc od obrazu pokarmu, staje się teraz bardziej przejrzyste i zrozumiałe na podstawie obrazu miłości; w sakramencie - jako akcie

miłości - dokonuje się owo stopienie się dwóch podmiotów, które przekraczają swoją odrębność, istniejący między nimi podział, i stają się jedno. Eucharystyczna tajemnica, właśnie odwołująca się do metafory miłości oblubieńczej i małżeńskiej, pozostaje jądrem pojęcia Kościoła i jego definicji, z zastosowaniem formuły „Ciało Chrystusa”.

Teraz zaś na pierwszy plan wysuwa się nowy i ważniejszy aspekt, który mógłby zostać zapomniany w teologii sakramentalnej pozbawionej szerokiego spojrzenia, a mianowicie to, że Kościół jest Ciałem Chrystusa na sposób, w jaki żona wraz z mężem stają się jednym ciałem. Innymi słowy: Kościół jest Ciałem nie na podstawie jakiejś nieodróżnianej tożsamości, ale na mocy pneumatyczno-realnego, a więc duchowo-materialnego aktu, który jednoczy oblubieńców. Mówiąc jeszcze inaczej: Chrystus i Kościół są ciałem w tym sensie, w jakim są nim mąż i żona, którzy, chociaż tworzą nierozdzielalną jedność fizyczno-duchową, to jednak pozostają sobą. Kościół nie staje się po prostu Chrystusem, pozostaje on służebnicą, którą On w swojej miłości wynosi do godności swojej małżonki, szukającej Jego oblicza w tym końcu czasów. W ten sposób, na fundamencie indykatywu, oznajmienia, jakie niosą w sobie słowa „oblubienica” („małżonka”) i „ciało”, pojawia się również imperatyw chrześcijańskiej egzystencji. Oczywisty staje się przeto dynamiczny charakter sakramentu, który nie jest jakąś z góry ustaloną rzeczywistością fizyczną, lecz czymś, co urzeczywistnia się na poziomie osobowym. Właśnie tajemnica miłości jako tajemnica małżeńska ukazuje ogrom naszego zadania i możliwość upadku w Kościele. Ciągłe odnowa, za sprawą jednoczącej miłości, powinien on stawać

się tym, czym jest, i opierać się pokusie sprzeniewierzenia się swojemu powołaniu przez popadnięcie w niewierność arbitralnej niezależności. Oczywisty staje się również relacyjny i pneumatologiczny charakter idei Ciała Chrystusa i koncepcji oblubieńczej miłości, a także powód, dla którego Kościół nigdy nie doszedł do doskonałości, lecz ciągle potrzebuje odnowy. Jest on nieustannie w drodze do pełnego zjednoczenia z Chrystusem, a to umożliwia również jego własną, wewnętrzną jedność, która staje się tym bardziej krucha, im bardziej oddala się on od tej podstawowej relacji.

3. Wizja Kościoła w Dziejach Apostolskich

W dotychczasowych rozważaniach uwzględniliśmy małą, ale - jak sądzę - ważną część nowotestamentalnych świadectw na temat początku i natury Kościoła. Tylko jeśli bierzemy pod uwagę te podstawowe wskazówki metodyczne, możemy znaleźć właściwe odpowiedzi na konkretne problemy, które dzisiaj zewsząd nas niepokoją. Mój wybór został podyktowany przez kryterium, według którego przede wszystkim niezbędne jest przekazanie, oczywiście w granicach możliwości, tego, czego sam Jezus chciał dla Kościoła. Dlatego starałem się wyodrębnić centralny punkt popaschalnego świadectwa o Kościele, podążając śladami słowa, którym nowa wspólnota, narodzona z Jezusa, określała samą siebie: „ecclesia”. Wybór tego słowa był wyrazem decyzji teologicznej, odpowiadającej podstawowym zamierzeniom orędzia Jezusa. Dla uzyskania kompletnego obrazu pożyteczne byłoby prześledzenie innych

ścieżek nowotestamentalnej tradycji na temat Kościoła. Szczególnie owocna byłaby analiza Dziejów Apostolskich, dzieła, które w całości bez wahania można by nazwać eklezjologią narracyjną²¹. To jednak oznaczałoby wyrażone przekroczenie granic, jakie sobie wyznaczaliśmy. Ostatecznie więc, nie wchodząc w szczegóły, ograniczę się do krótkiego przywołania faktu, że w tej niezwykle istotnej księdze o kształtowaniu się i naturze Kościoła Łukasz już na samym początku ukazuje ową naturę w trzech wielkich obrazach, które mówią nam znacznie więcej, niż można byłoby przekazać przy pomocy rozmaitych pojęć.

Pierwszy obraz to uczniowie przebywający w Wieczerniku, obraz zgromadzenia Apostołów i niewielkiej wspólnoty wyznawców Jezusa, którzy, wraz z Maryją, jednomyślnie trwają na modlitwie. Tutaj ważny jest każdy szczegół: Wieczernik, sala „na górze”, a dosłownie „na górnym pięttrze”, jako symboliczne wskazanie miejsca przyszłego Kościoła wobec świata; Jedenastu, którzy wymienieni są z imienia; Maryja, niewiasty i bracia. Wszystko to stanowi prawdziwe „qahal”, zgromadzenie konstytutywne Przymierza, ze zróżnicowaniem kategorii i ról jego członków, a jednocześnie odzwierciedlenie nowego ludu jako całości. Zgromadzenie to jednomyślnie trwa na modlitwie i w ten sposób otrzymuje od Pana dar jedności. Zasadniczo jego aktywność polega na zwracaniu się do Boga żywego,

²¹ Niektóre elementy świadectwa Dziejów Apostolskich starałem się przedstawić w swojej książce *Schauen auf den Durchbohrten*, Einsiedeln 1984, s. 60nn. Poza tym por. komentarze, szczególnie G. Schneidera, *Die Apostelgeschichte* I, 1980; II, 1982; R. Pesch, *Die Apostelgeschichte*, EKK V/1 i V/2, 1986.

w gotowości do pełnienia Jego woli. Liczba sto dwadzieścia, odnosząca się do zebranych, pozwala zauważyć istotne znaczenie Dwunastki, jej sakralny charakter, zawartą w niej obietnicę, a jednocześnie wezwanie do wzrastania i rozwoju. Wreszcie, pojawia się Piotr, który, przemawiając w imieniu braci i pełniąc rolę ich przewodnika, urzeczywistnia powierzone mu przez Pana zadanie utwierdzenia braci (Łk 22,32). Uzupełnienie grupy Dwunastu przez wybór Macieja wskazuje na powiązanie działania osobistego z posłuszeństwem wobec Boga, dzierżącego pierwszeństwo w działaniu. Decyzja o zdaniu się na los wydaje się jedynie wstępem do wszelkich działań podejmowanych przez zgromadzoną wspólnotę. Ostateczną i prawdziwą decyzję pozostawia się woli Bożej. Tutaj także wspólnota trwa „na modlitwie”; tutaj też nie zamienia się ona w parlament, ale pozwala nam zrozumieć czym jest „qahal”, czym jest Kościół.

Drugi obraz pojawia się przy końcu drugiego rozdziału, gdzie wspólnota, która jest już pierwotnym Kościołem, zostaje nam przedstawiona za pomocą czterech pojęć - cech pierwotnej wspólnoty: wierności apostołskiemu nauczaniu, która jest wyrazem otwartości na sukcesję apostołską i funkcję świadków pełnioną przez następców Apostołów; wytrwałości w życiu wspólnotowym, w łamaniu chleba i w modlitwie. Można powiedzieć, że słowo i sakrament ukazują się tutaj jako dwa główne filary żywej budowli Kościoła. Trzeba jednak dodać, że słowo to związane jest z formą instytucjonalną i z odpowiedzialnością osobistą świadka; trzeba również dodać, że wyrażenie sakramentu za pomocą gestu łamania chleba ukazuje społeczny wy-

miar Eucharystii, która nie jest jakąś oderwaną od życia kultową czynnością, lecz formą egzystencji; życiem w postawie współdzielenia dobra, w komunii z Chrystusem, który daje nam samego siebie.

W centrum, pomiędzy tymi dwoma obrazami, znajduje się Łukasowe przedstawienie Pięćdziesiątnicy: wiatr i ogień Ducha Świętego powołują do życia Kościołów. Nie rodzi się **on** w wyniku jakiejś autonomicznej decyzji, nie jest wytworem ludzkiej woli, lecz dziełem Ducha Świętego. Duch ten jest przewyciężeniem babilońskiego ducha tego świata. Ludzka wola potęgi i mocy, której wyrazicielem jest Babilonia, dąży do uniformizmu, bo za jego sprawą można panować i podporządkowywać sobie innych, a właśnie to rodzi nienawiść i podziały. Duch Boży zaś jest miłością, dlatego budzi szacunek, uznanie i buduje jedność w przyjmowaniu inności, a wiele języków staje się wzajemnie zrozumiałych.

Trzeba teraz podkreślić dwa aspekty, ważne dla naszego ogólnego tematu. Scena Zesłania Ducha Świętego w Dziejach Apostolskich ukazuje splatanie się ze sobą wielości i jedności, ucząc nas dostrzegać w tym właściwość Ducha Świętego. Duch tego świata oznacza podporządkowanie, Duch Święty zaś otwartość. Do Kościoła należy wiele języków, to znaczy wiele kultur, które przez wiarę rozumieją się nawzajem. W tym sensie możemy powiedzieć, że tutaj zarysowuje się zamysł istnienia jednego Kościoła, żyjącego w wielu Kościołach partykularnych, posiadających również wiele form, ale właśnie taki jest jeden Kościół. Jednocześnie Łukasz, przedstawiając w taki sposób Zesłanie Ducha Świętego, chce wykazać, że już

w chwili swoich narodzin Kościół był katolicki, że był on już Kościołem powszechnym. Na podstawie zatem przekazu Łukasza należy wykluczyć pogląd, że najpierw miały powstać w Jerozolimie Kościoły partykularne, według którego miały się z czasem uformować inne Kościoły partykularne, które następnie stopniowo się zjednoczyły. Łukasz mówi nam, że stało się odwrotnie: najpierw istniał jeden Kościół, który mówił wszystkimi językami - *ecclesia universalis* — a z niego narodziły się potem Kościoły w różnych miejscach. Wszystkie te Kościoły są zawsze urzeczywistnieniem jednego i tego samego Kościoła. Pierwszeństwo chronologiczne i **ontologiczne** należy zatem do Kościoła powszechnego; jednego Kościoła, który gdyby nie był katolicki, nie byłby Kościołem w ogóle...

Łukasz w opowiadaniu o Pięćdziesiątnicy w sposób niezwykle zręczny ukazał historyczną dynamikę tej katolickości, uprzedzając jednocześnie rozwój swojej narracji. Dla wyrażenia katolickości Kościoła, zrodzonego przez Ducha Świętego, posłużył się on starym, prawdopodobnie helleńskim, schematem dwunastu narodów, zbliżonym do spisów ludów, zamieszkujących państwa, wchodzących w skład imperium Aleksandra Wielkiego. Łukasz wymienia te dwanaście narodów i ich języki, jako adresatów apostołskiego słowa, ale potem wychodzi poza ten schemat, dodając trzynasty „**naród**”: przybyszów z Rzymu". **Jednak** że cała księga Dziejów Apostolskich nie jest zbudowana na podstawie czysto historiograficznego punktu widzenia, lecz

" Por. G. Schneider, *dz. cyt.*, I, ss. 253nn; R. Pesch, *dz. cyt.*, V/1, ss. 105nn.

ma za punkt wyjścia myśl teologiczną. Księga ta ukazuje drogę ewangelii od Żydów do pogan, a zatem wypełnienie zadania, powierzonego uczniom przez Jezusa, w chwili rozstania z nimi: mają oni być Jego świadkami „aż po krańce ziemi” (1,8). W ogólnej konstrukcji Dziejów Apostolskich owa teologiczna droga zostaje na nowo podjęta i streszczona poprzez ukazanie drogi świadków - w szczególności św. Pawła - od Jerozolimy po Rzym. Dla Łukasza Rzym reprezentuje świat pogański w ogólności. „Wraz z przybyciem do Rzymu, wędrówka rozpoczęta w Jerozolimie osiągnęła swój cel; urzeczywistnił się Kościół powszechny - Kościół katolicki - będący kontynuacją narodu wybranego i przyjmujący za swoje historię i posłannictwo tego narodu. W tym sensie Rzym, streszczający w sobie wszystkie narody świata, pełni w Dziejach Apostolskich funkcję teologiczną; nie może on zostać wykluczony z Łukaszowej idei katolickości”²¹. Możemy więc powiedzieć, że Łukasz antycypuje wszystkie istotne kwestie czasów poapostolskich, a przez powiązanie ze sobą wielości z jednością, powszechności z partykularnością, podsuwa nam przewodnią myśl, która pomaga nam zrozumieć nasze problemy zgodnie ze świadectwem pierwotnego Kościoła.

II

PRYMAT PIOTRA A JEDNOŚĆ KOŚCIOŁA

²¹ J. Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten*, ss. 61nn.

Kwestia prymatu Piotra i jego kontynuacji w osobach biskupów Rzymu należy od dawna do najbardziej drażliwych punktów debaty ekumenicznej. Również w łonie samego Kościoła katolickiego prymat Rzymu jawi się nieprzerwanie jako swoisty znak sprzeciwu, poczynając od średniowiecznych walk między cesarstwem a stanem kapłańskim, poprzez ruchy na rzecz Kościołów narodowych na początku epoki nowożytnej i dążenia do oderwania się od Rzymu w XIX wieku, aż po obecne fale protestów przeciwko przewodniej roli papieża i jego sposobowi rozumienia tej roli. Pomimo wszystko występuje dzisiaj także tendencja pozytywna, przejawiająca się w rozpowszechnionym wśród wielu niekatolików przeświadczeniu o konieczności istnienia wspólnego centrum dla całej chrześcijańskiej społeczności. Oczywiście staje się, że tylko takie centrum może być skuteczną ochroną przeciw popadaniu w zależność od uwarunkowań systemów politycznych czy kulturowych; że tylko w ten sposób wiara chrześcijan może uzyskać wyraźny głos pośród bezładnego zgiełku różnych ideologii. Wszystko to zobowiązuje nas, by podejmując nasz temat, zwrócić szczególną uwagę na świadectwa biblijne i badać ze szczególną starannością wiarę pierwotnego Kościoła.

Powinniśmy bliżej odróżnić dwa podstawowe problemy. Pierwszy można określić następująco: czy prymat Piotra rzeczywiście istniał? Ponieważ jednak, w obliczu świadectw nowotestamentalnych, z trudem można to podważyć, powinniśmy lepiej sprecyzować pytanie. Co właściwie oznacza owa uprzywilejowana pozycja Piotra, którą Nowy Testament potwierdza na wiele sposobów? Trudniejsza, i w pewnym sensie bardziej rozstrzygająca, jest druga kwestia, którą powinniśmy

rozważyć: czy rzeczywiście, na podstawie Nowego Testamentu, można uzasadnić sukcesję Piotrową? Czy on się jej domaga, czy raczej ją wyklucza? A jeśli nawet przyjmujemy istnienie sukcesji, to czy Rzym ma prawo wysuwać pretensje do bycia jej stolicą? Rozpoczynamy od pierwszej grupy problemów.

L Miejsce Piotra w Nowym Testamencie

Byłoby błędem pośpieszne uciekanie się do klasycznego świadectwa o prymacie, zawartego w Mt 16,13-20. Wyizolowanie pojedynczego tekstu **powoduje** zawsze większą trudność w zrozumieniu problemu. My natomiast chcemy go podjąć, zbliżając się do niego stopniowo, za pomocą koncentrycznych kręgów, stawiając najpierw ogólne pytanie o obraz Piotra w Nowym Testamencie, a następnie przyglądając się postaci Piotra w świetle ewangelii, tak aby w końcu otworzyć sobie drogę do zrozumienia właściwych tekstów dotyczących prymatu.

a) *Posłannictwo Piotra w całości tradycji nowotestamentalnej*

Tym, co od razu nas uderza, jest fakt, że wszystkie duże zbiory tekstów Nowego Testamentu poruszają temat Piotra, który jawi się jako temat o znaczeniu uniwersalnym. Nie może on w żaden sposób zostać ograniczony do jakiejś określonej tradycji, lokalnej czy personalnej¹. W epistolarium

¹ Na temat postaci Piotra w pojedynczych pismach Nowego Testamentu zob. R. Pesch, *Shnon-Petrus*, Stuttgart, 1980, s. 135-152.

Pawliwym napotykaemy przede wszystkim ważne świadectwo, jakie stanowi starożytna formuła wiary, którą Paweł przekazuje w 1 Kor 15,3-7. Kefas - imię, którym określa on Apostoła z Betsaidy, posługując się aramejskim terminem, oznaczającym skałę - przedstawiony zostaje jako pierwszy świadek zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Musimy wziąć pod uwagę, że misja apostołowska, właśnie w perspektywie Pawliwej, to zasadniczo świadectwo o zmartwychwstaniu Chrystusa: na podstawie jego własnego świadectwa Paweł może się uważać za Apostoła w pełnym tego słowa znaczeniu, ponieważ również jemu ukazał się Zmartwychwstały i powołał go. Tak więc zrozumiąte staje się szczególnie podkreślenie faktu, że Piotr jako pierwszy ujrzał Pana i że właśnie jako pierwszy świadek wszedł do wyznania wiary, sformułowanego przez pierwotną wspólnotę. W tym fakcie możemy dostrzec jakby objęcie pierwszeństwa, dominującej pozycji wśród Apostołów. Jeśli dodamy do tego, że chodzi o starodawną formułę przedpawłową, która zostaje przez Pawła przekazana z wielką czcią, jako nienaruszalny element tradycji, wówczas oczywiste staje się istotne znaczenie tego tekstu.

Prawdą jest, że polemiczny List do Galatów przedstawia nam konflikt Pawła z Piotrem. Paweł broni autonomii swojego apostołowskiego powołania. Lecz właśnie ten polemiczny kontekst nadaje zawartemu w liście świadectwu na temat Piotra jeszcze większe znaczenie. Paweł udaje się do Jerozolimy, „aby poznać się z Kefasem”, „videre Petrum”, jak brzmi łacińskie tłumaczenie Wulgaty (Ga 1,18). „Spośród zaś innych, którzy należą do grona Apostołów”, dodaje Paweł, „widziałem jedynie Jakuba, brata Pałiiskie-

go” (1,19). Jednakże celem jego wizyty w Jerozolimie jest właśnie spotkanie z Piotrem. Czternaście lat później, na skutek otrzymanego objawienia, Paweł udaje się ponownie do Miasta Świętego, gdzie tym razem spotyka się z „trzema filarami”, Jakubem, Kefasem i Janem, tym razem w ściśle określonym celu. Przedstawia im ewangelię, którą głosi wśród pogan, „by stwierdzili, czy nie biegnę lub nie biegłem na próżno” (2,2). Stwierdzenie to brzmi zaskakująco, zważywszy na perspektywę listu i ogromne znaczenie samoświadomości Apostoła narodów: jest tylko jedna wspólna ewangelia i pewność głoszenia autentycznego orędzia związana jest z trwaniem we wspólnocie z filarami Kościoła. Oni stanowią kryterium. Współczesny czytelnik jest skłonny stawiać sobie pytanie, w jaki sposób doszło do uformowania się tej trzyosobowej grupy i jaką rolę odgrywał w niej Piotr. Faktem jest, że Oscar Cullman wysunął tezę, że po roku 42 Piotr miał oddać prymat Jakubowi; zresztą nie tylko jemu, Ewangelia św. Jana ukazuje bowiem współzawodnictwo między Janem a Piotrem². Zajęcie się tymi kwestiami byłoby z pewnością interesujące, lecz oddaliłoby nas zbytnio od naszego tematu.

Z dużym prawdopodobieństwem Jakub dzierżył coś w rodzaju prymatu w judeo-chrześcijaństwie, którego cen-

² O. Cullmann, *Petrus - Jünger - Apostel - Märtyrer*, Zürich 1952, ss. 253 i 259; problem został podjęty na nowo i przedstawiony w sposób obszerny i pogłębiony w: M. Hengel, *Jakobus der Herrenbruder - der erste Papst?*, w: *Glaube und Eschatologie. Festschrift W. Kümmel*, Tübingen 1985, s. 71-104. Na temat postaci Piotra widzianej przez Pawła zob. szczególnie F. Mussner, *Petrus und Paulus, Pole der Einheit*, QD 76, Freiburg 1976, s. 77-89.

trum znajdowało się w Jerozolimie. Ten prymat nie miał jednak nigdy znaczenia dla Kościoła powszechnego i zniknął z historii wraz z zanikiem judeo-chrześcijaństwa. Szczególna pozycja Jana była zupełnie innej natury, co da się wyraźnie zauważyć w Czwartej Ewangelii. Można zatem bez obawy przyjąć, że w tej fazie formowania się Kościoła, która opisana została w Liście do Galatów, istniał swego rodzaju prymat trójstronny, w którym jednak pierwszeństwo każdego z trzech Apostołów posiadało **odmienne** racje i było odmiennej natury. Jakkolwiek byśmy określali wzajemne relacje w grupie filarów, niezmienna pozostaje wyjątkowa pozycja Piotra, która - w porównaniu ze wspólną „rolą filarów” - wywodzi się od samego Pana, a więc potwierdza się, że wszelkie głoszenie ewangelii powinno być w jakiś sposób konfrontowane z nauczaniem Piotra. Poza tym, list do Galatów jest świadectwem, że ta wyjątkowa pozycja pozostaje niezmienna nawet wtedy, gdy osobiste postępowanie pierwszego z Apostołów nie dorasta do rangi powierzonego mu zadania służenia braciom (Ga 2,11-14).

Gdy teraz, po przedstawieniu tej krótkiej panoramy na temat Pawiowego świadectwa o Piotrze, przechodzimy do literatury Janowej, znajdujemy w całej Ewangelii wyraźnie zaznaczoną obecność tematu Piotra, dla którego swoistym kontrapunktem* jest postać umiłowanego ucznia Pańskiego-

* Kontrapunkt - od łac. *contra* przeciw i *punctum* nuta. Termin muzyczny, oznaczający prowadzenie kilku, niezależnych linii melodycznych, zgodnie z zasadami harmonii. Oznacza również głos współdziałający z tematem (przyp. tłum.).

go. Kulminacyjny moment następuje w wielkim rękopisie o pasterskiej misji Piotra (J 21,15-19). Nawet R. Bultmann wyraźnie stwierdza, że w tym tekście „powierzone zostaje Piotrowi najwyższe przywództwo w Kościele”¹, „i nawet dostrzega tu redakcję wywodzącą się z tej samej tradycji, która pobrzmiewa u Mt 16, i uważa, że jest to starożytny fragment, wywodzący się z tradycji przedjanowej. Jednakże jego teza, jakoby Ewangelista był zainteresowany władzą Piotra tylko po to, aby móc się jej domagać na rzecz umiłowanego ucznia, po tym jak w następstwie śmierci Piotra jego miejsce pozostało - by tak rzec - nie obsadzone, to propozycja, która nie znajduje poparcia ani w tekście, ani w historii Kościoła. Tak naprawdę dowodzi ona również, że po śmierci Piotra nie da się uniknąć problemu znaczenia słów skierowanych do niego przez Jezusa. Dla nas ważne jest tutaj, że obok linii tradycji Pawiowej również tradycja Janowa przedstawia nam absolutnie jasne świadectwo potwierdzające pierwszeństwo Piotra, które pochodzi od Pana.

I wreszcie, u każdego z ewangelistów synoptycznych znajdujemy autonomiczne tradycje dotyczące tego tematu, tak że po raz kolejny okazuje się niezbicie, iż stanowi on istotny element przepowiadania i jest obecny we wszystkich kręgach Tradycji, w kręgu judeo-chrześcijańskim, antiocheńskim, w obszarze misji Św. Pawła oraz w Rzymie. Ze względu na zwięzłość wypowiedzi musimy tutaj zrezygnować z analizowania wszystkich tekstów, podobnie

³ R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1957 (wyd. 15), przypis 3.

codziennym nadawanie przez rabinów przydomków swoim uczniom; sam Jezus uczynił coś podobnego w odniesieniu do dwóch synów Zebedeusza, nazywając ich „synami gromu” (Mk 3,17). Jak jednak należy rozumieć nowe imię Piotr? Oczywiście, nie odnosi się ono do charakteru tego człowieka, do którego dużo lepiej pasuje sporządzony przez Józefa Flawiusza opis charakteru typowego Galilejczyka: „odważny, dobroduszny, ufny, ale też łatwo ulegający wpływom i lubiący nowości”⁶. Określenie „opoka - skała” nie ma żadnego znaczenia pedagogicznego czy psychologicznego; trzeba je rozumieć jedynie, wychodząc od tajemnicy, to znaczy w perspektywie chrystologicznej i eschatologicznej: poprzez misję zleconą mu przez Jezusa, Szymon Piotr stanie się właśnie tym, kim nie jest za sprawą „ciała i krwi”. J. Jeremias wykazał, że w tle mamy tutaj do czynienia z symbolicznym językiem, odwołującym się do świętej skały. W związku z tym wiele może nam wyjaśnić jeden z tekstów rabinistycznych: „Pan rzekł: «Jakże mogę stworzyć świat, kiedy pojawią się ci bezbożnicy i zwrócą się przeciwko Mnie?». „Ale gdy Bóg zobaczył, że miał się narodzić Abraham, powiedział: «Zobacz, znalazłem skałę, na której mogę zbudować i oprzeć świat». Dlatego nazwał On Abrahama skałą: «Wejrzyjcie na skałę, z której was wyciosano» (Iz 51,1.2)”⁷. Abraham, ojciec wszystkich wierzących, przez swoją wiarę jest skałą, która podtrzymuje stworzenie, odpierając chaos, pierwotny potop, nadciągający i grożący zniszczeniem wszystkiego. Szymon, który pierwszy wyznał Jezusa

G. Schulze-Kadelbach, *dz. cyt.*, s. 4.

¹ J. Jeremias, *Golgotha und der heilige Fels*, Leipzig 1926, s. 74-

jako Chrystusa i był pierwszym świadkiem zmartwychwstania, przez swoją wiarę odnowioną chrystologicznie, staje się teraz skałą, opierającą się brudnej fali niedowiarstwa i jej sile niszczącej człowieczeństwo. Można zatem stwierdzić, że nawet w samym tylko, absolutnie niepodważalnym, nazwaniu rybaka z Betsaidy „opoką - skałą”, w istocie zawarta jest cała teologia Mt 16,18, a zatem, że zagwarantowana jest również jej autentyczność.

c) *Wypowiedź na temat posługi i roli Piotra w Kościele <wMt 16,17-19*

Powinniśmy się teraz nieco bliżej przyjrzeć temu podstawowemu tekstowi tradycji na temat Piotra. Wobec znaczenia, jakie słowo Pańskie, dotyczące „związywania” i „rozwiązywania”, otrzymało w Kościele katolickim, nie może dziwić, że w egzegezie znajdują swoje odbicie wszystkie polemiki wyznaniowe, podobnie jak wahania w obrębie samej teologii katolickiej⁸. Podczas gdy protestancka teologia liberalna znajduje powody, aby zakwestionować Jezusowe pochodzenie tych słów, w okresie międzywojennym również wśród teologów protestanckich zaczęło się ugruntowywać swego rodzaju porozumienie, w wyniku którego zaczęto prawie jednomyślnie przyjmować pochodzenie tych słów od samego Pana. W nowym klimacie teologicznym, jaki wytworzył się po drugiej wojnie światowej, owego porozumienia bardzo szybko zabrakło. Nie

Jeśli chodzi o syntetyczne spojrzenie historyczno-interpretacyjne zob. O. Cullmann, *dz. cyt.* (w przypisie 2), s. 176-190.

może nas też dziwić, że w atmosferze posoborowej również egzegeci katoliccy zaczęli coraz bardziej odchodzić od tezy o Jezusowym pochodzeniu wspomnianej wypowiedzi⁹. Bada się zatem okoliczności w Kościele pierwotnym, w które mogą się wpisywać te słowa, najczęściej mając na myśli, tak jak Bultmann, najstarsze wspólnoty palestyńskie, odpowiednio w Jerozolimie, albo też w Antiochii, gdzie - jak się przypuszcza - należy usytuować miejsce powstania Ewangelii św. Mateusza. Gwoli prawdy, są też inne glosy: oto bowiem nie tak dawno J. M. van Cangh i M. van Esbroeck, w następstwie spostrzeżeń H. Riesenhfelda, ponownie wydobyli na światło dzienne judaistyczny kontekst opowiadania Mateusza, przedstawiając wnioski godne najwyższej uwagi, które potwierdzają starożytność tekstu i jeszcze wyraźniej podkreślają jego teologiczną głębię, idąc nawet dalej, niż do tej pory było wiadomo¹⁰.

W tych okolicznościach niemożliwe jest, abyśmy zagłębiali się w te wszystkie debaty; zresztą, nie mamy nawet takiej potrzeby, a to z dwóch powodów: z jednej strony, zobaczyliśmy, że istota tego, co zostało powiedziane u Mateusza, ma swój odpowiednik we wszystkich warstwach tradycji, obecnych w Nowym Testamencie, niezależnie

Por. np. A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg 1986, s. 3.33 („Słowa Zmartwychwstałego”, „Sposób wyrażania we wspólnotcie popaschalnej”), ostrożnie w tym samym kierunku: J. Gnilka, *Das Matthäus-evangelium* II, Freiburg 1988, s. 77.

''J. M. van Cangh — M. van Esbroeck, *Ea Primauté de Pierre (Mt 16,16-19) et son contexte judaïque*, w: *Rev. théol. de Louvain* 11 (1980), s. 310-324.

od różnic w ich konstrukcji. Taką jedność tradycji można wytłumaczyć, tylko wskazując na jedno źródło, jakim jest sam Jezus. Nie mamy jednak potrzeby dłuższego śledzenia tych dyskusji, także z powodu pewnej teologicznej refleksji, a mianowicie: dla każdego, kto czyta Biblię w wierze Kościoła i traktuje ją jako słowo Boże, wartość jakiegoś słowa nie zależy od hipotez historycznych dotyczących form i najstarszych źródeł. Jak krótki jest żywot tych hipotez wiedzą ci, którzy przez nieco dłuższy czas śledzą propozycje egzegetów. Dla człowieka wierzącego moc wiążąca jakiegoś słowa Jezusa, które znajduje się w Piśmie Świętym, nie bierze się stąd, że większość współczesnych egzegetów za takie je uznaje, ani też nie traci ono swojej wartości, gdy stwierdzają oni coś przeciwnego. Innymi słowy: gwarancja wartości czy mocy wiążącej słowa nie wynika z hipotetycznych konstrukcji, chociażby najbardziej uzasadnionych, lecz z przynależności do kanonu Pisma Świętego, który to kanon wiara Kościoła poręcza jako słowo Boże, a więc pewny fundament naszego życia.

Po tym wprowadzeniu ważne jest jednak możliwie najpełniejsze zrozumienie, za pomocą narzędzi nauki historycznej, struktury i treści tekstu. Podstawowy zarzut epoki liberalnej przeciwko Jezusowemu pochodzeniu słowa o powołaniu polegał na spostrzeżeniu, że użyte zostaje słowo „Kościół” (*ekklesia*), które w ewangeliach pojawia się jedynie tutaj i w Mt 18,17. Zważywszy na to, że - jak powiedzieliśmy w pierwszym rozdziale - uważano za pewnik, że Chrystus nie chciał żadnego Kościoła, zastosowanie tego terminu wydawało się anachronizmem, świadczącym o późnym powstaniu wypowiedzi, w kon-

tekście istniejącego już Kościoła. Ewangelicki egzegeta A. Oepke, występujący przeciwko tej hipotezie, zwrócił uwagę na fakt, że nigdy nie jesteśmy wystarczająco roważni w podejściu do statystyk związanych z użyciem różnych słów. Zauważył on np., że w całym Liście św. Pawła do Rzymian nie występuje ani razu słowo „krzyż”, chociaż bez wątpienia list od początku do końca przesycony jest Pawłową teologią krzyża”.

Dużo ważniejsza od tych uwag jest zatem forma literacka tekstu, o której w **odniesieniu** do naszego fragmentu, sam niepodważalny rzecznik teologii liberalnej, A. Von Harnack, powiedział: „Nie ma w ewangelich wielu fragmentów, z których z taką pewnością przebijałoby aramejskie podłoże myśli i formy, jak z tej zdecydowanie spójnej perykopy”¹². W podobny sposób wyraził się również Bultmann: „Nie znajduję innych warunków dla powstania tego tekstu, jak tylko te, które panowały w pierwotnej wspólnocie w Jerozolimie”¹³. Aramejska jest formuła wstępna „błogosławiony jesteś”; aramejskie jest imię, nie objaśnione, Bar-Jona, podobnie jak aramejskie są następne pojęcia „bramy piekielne”, „klucze królestwa niebieskiego”, „związywać i rozwiązywać”, „na ziemi i w niebie”. Gra słów w przypadku aramejskiego terminu „opoka” albo „skała” (ty jesteś opoka i na tej opoce...) nie do końca funkcjonuje w gre-

¹² A. Oepke, *Der Herrnspruch über die Kirche Mt 16,17-19 in der neuesten Forschung*, w: *Studia Theologica*, Lund 1948/50, s. 114; por. O. Cullmann, *dz. cyt.*, s. 209.

Cyt. za: J.R. Geiselmann, *Der Petrinische Primat*, Münster 1927, s. 9.

¹³ *Tamże*. Lor. też *Theologie des NT*, Tübingen 1958 (wyd. 3), s. 51.

ce, zważywszy na to, że konieczna jest tutaj zmiana rodzaju z męskiego Petros - Piotr na żeński petra - opoka albo skała: w ten sposób również tutaj możemy w całej przejrzystości usłyszeć brzmienie aramejskiego słowa Kefa i niejako wsłuchać się w głos samego Jezusa¹⁴.

Przechodzimy teraz do interpretacji tekstu, którą znowu możemy zastosować jedynie w odniesieniu do niektórych najważniejszych jego punktów. Mówiliśmy już o symbolice „opoki-skały”, przez którą Piotr porównywany jest do Abrahama; jego rola w nowym ludzie, jakim jest *Ekklesia*, nabiera znaczenia kosmicznego i eschatologicznego, odpowiadającego naturze tego ludu. Zeby zrozumieć, w jaki sposób Piotr jest opoką, będącą prerogatywą, której nie posiada on sam z siebie, warto przyjrzeć się dalszemu ciągowi opowiadania Mateusza. Nie zgodnie z „ciałem i krwią”, lecz dzięki objawieniu otrzymanemu od Ojca, wyznał on w imieniu Dwunastu wiarę w Chrystusa. Gdy później Jezus wyjaśnia drogę Chrystusa na tym świecie, przepowiadając Jego śmierć i zmartwychwstanie, wówczas odzywają się „ciało i krew”, bo Piotr „począł robić Mu wyrzuty: «Panie, niech Cię Bóg broni! Nie przyjdzie to nigdy na Ciebie»” (16,22). A Jezus mu odpowiedział: „Zejdź Mi z oczu, szatanie! Jesteś Mi zawadą (*skandalon*)...”

Podjęta niedawno przez C.C. Caragounisa próba odniesienia słów o „skale” nie do Szymona Piotra, a jedynie do wyznania wiary, jest tak samo mało przekonująca, jak wcześniejsze tego rodzaju interpretacje. Por. C.C. Caragounis, *Peter and the Rock*, Berlin - New York 1990.

(w. 23). Ten, który, przez dar Boży, może być niewzruszoną opoką, sam z siebie jest niczym kamień na drodze, który sprawia, że noga się potyka. Napięcie pomiędzy darem, pochodzącym od Pana, i własnymi zdolnościami jest tak oczywiste, że wywołuje zmieszanie; mamy tutaj w pewien sposób do czynienia z antycypacją całego dramatu historii papieżstwa, na przestrzeni której wciąż napotykamy dwa elementy: ten, przez który papieżstwo dzięki mocy, która od niego nie pochodzi, pozostaje fundamentem Kościoła, oraz ten, przez który pojedynczy papież, ze względu na cechy typowe dla ich człowieczeństwa, stają się wciąż na nowo zgorszeniem, bo zamiast iść za Chrystusem, chcą iść przed Nim; myślą bowiem, kierując się swoją ludzką logiką, że powinni przygotować Mu drogę, którą tymczasem tylko On może wyznaczać: „Nie myślisz po Bożemu, lecz po ludzku” (16,23).

Jeśli chodzi o obietnicę, że moc śmierci nie przemoże opoki (Kościoła?)*, znajdujemy dla niej paralelę w scenie powołania proroka Jeremiasza, któremu na początku jego misji Pan obiecał: „A oto Ja czynię cię dzisiaj twierdzą warowną, kolumną żelazną i murem ze spiżu przeciw całej ziemi, przeciw królom judzkim i ich przywódcom, ich kapłanom i ludowi tej ziemi. Będą walczyć przeciw

W polskim tłumaczeniu tego fragmentu, gdzie słowo „Kościół”, w przeciwieństwie do „opoki” (skały) jest rodzaju męskiego, obietnica oparcia się mocom piekielnym odniesiona jest do Kościoła, a tymczasem w języku włoskim, ale też i w oryginale greckim, gdzie oba te słowa są rodzaju żeńskiego, powiązanie tej obietnicy z Kościołem nie jest już takie jednoznaczne (przyj. tłum.).

tobie, ale nie zdołają cię [zwyciężyć], gdyż Ja jestem z tobą - wyrocznia Pana - by cię ochraniać” (Jr 1,18-19). To, co na temat tego starotestamentalnego fragmentu pisze A. Weiser, może być bardzo przydatne w wyjaśnieniu obietnicy złożonej przez Jezusa Piotrowi: „Bóg wymaga całej odwagi bezwarunkowej ufności w Jego nadprzyrodzoną moc, kiedy obiecuje coś pozornie niemożliwego, czyli uczynienie słabego człowieka «twierdzą warowną», «kolumną żelazną» i «murem ze spiżu», tak by sam potrafił się oprzeć całemu ludowi kraju i dzierżącym władzę, niczym żywy bastion Boży... Nie zostaje mu zagwarantowana nietykalność człowieka «poświęconego» Bogu,... lecz jedynie bliskość Boga, który go «ochrania», a jego wrogowie go nie zwyciężą (por. Mt 16,18)” . Tak naprawdę obietnica złożona Piotrowi jest szersza od tych, które zostały złożone prorokom Starego Przymierza: przeciwko nim walczyły tylko moce ciała i krwi, a przeciwko Piotrowi walczą również bramy piekielne, niszczycielskie moce otchłani. Jeremiasz otrzymuje jedynie osobistą obietnicę w perspektywie jego prorockiej posługi; Piotr otrzymuje obietnicę dla zgromadzenia nowego ludu Bożego, która rozciąga się na wszystkie czasy; obietnicę wykraczającą poza czas jego własnej ziemskiej egzystencji. W związku z tym Harnack uważał, że tutaj przepowiedziana zostaje nieśmiertelność Piotra i w pewnym sensie trafił w sedno: opoka nie zostanie skruszona, gdyż Bóg nie wyda swojego *Kościoła* niszczycielskim mocom.

¹⁵ A. Weiser, *Das Buch Jeremia*, Göttingen 1966 (wyd. 5), s. 11.

Władza kluczy przywodzi na myśl słowo Boże z Iz 22,22, skierowane do Eliakima, któremu wraz z kluczami przekazane zostaje „panowanie i władza nad domem Dawida”¹⁶. Ale również słowo Pana do uczonych w Piśmie i faryzeuszy, którym wyrzuca, że zamykają królestwo niebieskie przed ludźmi (Mt 23,13), pomaga nam zrozumieć znaczenie słów o posłudze Piotra: ponieważ Piotr jest wiernym zarządcą orędzia Jezusa, on otwiera bramy królestwa niebieskiego; do niego należy funkcja „odźwiernego”, który ma wydawać osąd, przyjąć bądź odrzucić (por. Ap 3,7). W ten sposób znaczenie wypowiedzi na temat kluczy zbliża się wyraźnie do tego, co Jezus mówi o „związywaniu” i „rozwiązywaniu”. Określenia te, tworzące jedną całość, zaczerpnięte są z języka rabinistycznego i oznaczają z jednej strony pełnię decyzji doktrynalnych; z drugiej strony wyrażają władzę dyscyplinarną, to znaczy prawo nakładania bądź zdejmowania ekskomuniki. Paralelizm „na ziemi i w niebie” potwierdza, że kościelne decyzje Piotra mają moc wiążącą także przed Bogiem; to idea, którą w podobnej formie spotykamy również w literaturze talmudycznej. Jeśli zwrócimy uwagę na paralele wypowiedzi Jezusa zmartwychwstałego, przytoczonej w J 20,23, oczywiście staje się, że przez władzę rozwiązywania i związywania rozumie się zasadniczo władzę odpuszczania grzechów, powierzoną w osobie Piotra Kościołowi (por. także Mt 18,15-18)¹⁷.

¹⁶J. Gnilka, *dz-cyt.* (zob. przypis 9), s. 65.

¹⁷J. Gnilka (s. 66) natomiast chce oczywiście na pierwszy plan wysunąć władzę doktrynalną. Nie mogę w żaden sposób się z nim

Wydaje mi się to elementem o najwyższym znaczeniu. W samym sercu nowej posługi, która pozbawia energii niszczycielskie moce, znajduje się łaska przebaczenia. To ona konstytuuje Kościół. Kościół zbudowany jest na przebaczeniu. Sam Piotr ukazuje ten fakt na własnym przykładzie: ten, który uległ pokusie, wyznał swój grzech i otrzymał przebaczenie, może być posiadaczem kluczy. Kościół jest w swojej najgłębszej istocie miejscem przebaczenia, z którego wygnany zostaje chaos. Kościół trzyma się razem dzięki przebaczeniu, czego świadectwem na wieki jest Piotr. Nie jest to wspólnota ludzi doskonałych, ale grzeszników, którzy potrzebują przebaczenia i tego przebaczenia szukają. W wypowiedzi Jezusa na temat władzy ukazuje się moc Boga jako miłosierdzie, a więc jako kamień węgielny Kościoła. W tle słyszymy słowa Pana: „Nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się źle mają. Nie przyszedłem, aby powołać sprawiedliwych, ale grzeszników” (Mk 2,17). Kościół może rodzić się tylko tam, gdzie człowiek dochodzi do prawdy o sobie, a prawda ta polega dokładnie na tym, że potrzebuje on łaski. Tam zaś, gdzie pycha nie pozwala mu tego poznać, nie znajduje on drogi, która prowadzi do Jezusa. Klucze do królestwa niebieskiego to słowa przebaczenia, których z pewnością żaden człowiek nie może sam wypowiedzieć, lecz zapewnić je może tylko Boża moc.

zgodzić, gdy mówi: „To znaczenie (odpuszczanie grzechów) nie ma nic wspólnego z naszym *higionem*”. We władzę dyscyplinarną, która jest wiążąca zarówno w niebie, jak i na ziemi, ten aspekt jest przynajmniej wpisany.

Jesteśmy teraz również w stanie zrozumieć, dlaczego od razu po tej perykopic następuje zapowiedź męki: przez swoją śmierć Jezus zamknął drzwi przed śmiercią, przed mocami piekielnymi, położył tam zasłonę i w ten sposób odkupił wszystkie winy, tak że z tej śmierci nieustannie wypływa przebaczenie.

2. Sukcesja Piotrowa

a) Zasada sukcesji w ogólności

Nie ulega wątpliwości, że w Nowym Testamencie, we wszystkich wielkich nurtach jego tradycji, znany jest prymat Piotra. Prawdziwa trudność pojawia się jednak, gdy tylko postawimy sobie drugie pytanie: czy można uzasadnić ideę sukcesji Piotrowej? Jeszcze trudniejsze jest trzecie pytanie, powiązane z poprzednim: czy można w sposób wiarygodny udowodnić rzymską sukcesję Piotrowa? Jeśli chodzi o pierwszą z tych dwóch kwestii, musimy przede wszystkim stwierdzić, że w Nowym Testamencie nie mówi się jasno i wyraźnie na temat sukcesji. Nie należy się temu dziwić, gdyż ewangelie, podobnie jak wielkie listy Pawłowe, nie podejmują problemu Kościoła poapostolskiego; zresztą, jest to postrzegane ze strony ewangelii jako oznaka wierności Tradycji. Z drugiej strony, w ewangeljach można znaleźć ten problem w sposób pośredni, jeśli przyjmie się metodologiczną zasadę historii form, według której **uznane** zostało za należące do Tradycji tylko to, co we właściwym dla niej środowisku dostrzeżono jako istotne dla teraźniejszości. Oznaczałoby to np., że Jan, pod koniec I wieku,

a więc wtedy gdy Piotr już dawno nie żył, nie uznał wcale jego prymatu za coś należącego do przeszłości, lecz za fakt, który dla Kościoła pozostał aktualny. Niektórzy uważają nawet - być może, dając się za bardzo ponieść wyobraźni - że w „rywalizacji” pomiędzy Piotrem a „uczniem, którego Pan miłował”, dostrzec można echo napięć wynikających z rzymskiego roszczenia prymatu i ścierającej się z nim samoświadomości Kościołów Azji Mniejszej. Byłoby to w każdym razie świadectwo zdecydowanie przedwczesne i sugerujące, jakoby w Biblii uważano, iż linia Piotrowa powinna być kontynuowana w Rzymie. My jednak nie możemy opierać się na tak niepewnych hipotezach. Słuszna wydaje mi się tymczasem idea o fundamentalnym znaczeniu, według której tradycje nowotestamentalne nie odpowiadają nigdy na zainteresowanie wyrastające z czystej ciekawości historycznej, ale niosą w sobie wymiar teraźniejszości i w tym sensie ciągle wydobywają rzeczy z przeszłości, nie przekreślając przy tym szczególnego autorytetu źródła.

Zresztą, właśnie ci badacze, którzy podważają zasadę sukcesji, później sami hipotezę sukcesji proponują. Na przykład O. Cullmann wyraźnie wypowiada się przeciwko idei sukcesji. Twierdzi jednak, iż jest w stanie udowodnić, że Piotr miał zostać zastąpiony przez Jakuba i że właśnie on sprawował prymat tego, który wcześniej był pierwszym spośród Apostołów¹⁸. Bultmann, wychodząc od wzmianki o trzech filarach w Ga 2,9, uważa, że można z tego wy-

¹⁸ Zob. wyżej przypis

wnioskować, iż dokonało się przejście od przewodnictwa osobowego, sprawowanego przez Piotra do przewodnictwa **kolegialnego** i że sukcesję Piotrową przejęło kolegium¹⁹. Nie ma potrzeby rozpatrywania tych i innych podobnych do nich hipotez; ich podstawy są raczej słabe. Okazuje się jednak, że nie można pominąć idei sukcesji, jeśli przekazane słowo uznaje się naprawdę za przestrzeń otwartą na przyszłość. W pismach Nowego Testamentu, które powstały w momencie przejścia do drugiego pokolenia chrześcijan albo do niego już należących - w szczególności w Dziejach Apostolskich i listach pasterskich - zasada sukcesji przyjmuje bowiem skonkretyzowaną formę. Koncepcja protestancka, według której „sukcesja” znajduje się tylko w Słowie jako takim, ale nie w jakichkolwiek „strukturach”, na podstawie rzeczywistej formy nowotestamentalnej tradycji, okazuje się anachronizmem. Słowo związane jest ze świadkiem, gwarantującym Jego jednoznaczność, której ono nie posiada jako czyste Słowo pozostawione samemu sobie. Świadek zaś nie jest jednostką istniejącą tylko dla siebie i w sobie samej. Jest on sam z siebie i jeśli chodzi o własną zdolność tak samo słabym świadkiem, jak Piotr opoką dzięki swojej mocy. Jest on świadkiem nie według „ciała i krwi”, ale za sprawą swojej więzi z Duchem, Parakletem, będącym gwarantem prawdy i pamięci. To On jednoczy świadka z Chrystusem. Paraklet bowiem nie przemawia sam od siebie, ale bierze z tego, co „należy do Niego” (a więc z tego, co należy do Chrystusa: J 16,13). Ta więc z Duchem i Jego

¹⁹ *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, L981 (wyd. 2), s. 147-151; por. J. Gnilka, *dz-cyt.*, s. 56.

sposobem istnienia - „nie będzie mówił od siebie, ale powie wszystko, cokolwiek usłyszy” - w języku Kościoła nazywana jest „sakramentem”. Sakrament oznacza trojkie splecenie się Słowa - świadka - Ducha Świętego i Chrystusa, co wyraża specyficzną strukturę nowotestamentalnej sukcesji. Ze świadectwa listów pasterskich i Dziejów Apostolskich wywnioskować można z niezachwianą pewnością, że już pokolenie apostołskie nadało temu wzajemnemu powiązaniu osoby i słowa, w wyznawanej przez wiarę obecności Ducha i Chrystusa, formę nałożenia rąk.

b) *Rzymska sukcesja Piotrowa*

Ukształtowana w ten sposób nowotestamentalna postać sukcesji, gdzie Słowo uchronione zostaje przed ludzką samowolą właśnie poprzez **zaangażowanie** w nie świadka, bardzo wcześniej musi stawić czoła modelowi szczególnie **intelektualnemu** i antyinstytucjonalnemu, który znamy z historii pod nazwą gnozy. Jako zasadę przyjmuje się tutaj wolną interpretację i spekulatywne rozwijanie słowa. W obliczu intelektualnego roszczenia, **podnoszonego** przez ten nurt, odwoływanie się do poszczególnych świadków okazuje się bardzo szybko niewystarczające. Niezbędne stają się punkty odniesienia dla świadectwa, które zostają znalezione w tak zwanych stolicach apostołskich, czyli w tych miejscach, w których działali Apostołowie. Stolicy apostołskie stają się punktami odniesienia dla prawdziwej *communio*. Jednakże w obrębie tych punktów odniesienia pojawia się jeszcze ściśle określone kryterium, streszczające w sobie wszystkie inne (w sposób przejrzysty ujmuje je Ireneusz z Lyonu): Kościół w Rzymie, gdzie Piotr i Paweł ponieśli śmierć męczeńską.

Każda pojedyncza wspólnota powinna trwać w łączności z tym Kościołem, jest on bowiem prawdziwie kryterium autentycznej apostołskiej tradycji. Zresztą, Euzebiusz z Cezarei w pierwszej redakcji swojej *Historii Kościoła* opisał samą zasadę sukcesji: znak rozpoznawczy ciągłości sukcesji apostołskiej koncentruje się w trzech stolicach Piotrowych w Rzymie, Antiochii i Aleksandrii, gdzie Rzym jako miejsce męczeństwa, znowu przedstawiony zostaje jako najważniejsza i odgrywająca prawdziwie decydującą rolę wśród tych trzech stolic Piotrowych²⁰.

Prowadzi to nas do stwierdzenia o najwyższej doniosłości²¹: prymat rzymski, to znaczy uznanie Rzymu za kryterium autentycznie apostołskiej wiary, jest starszy od kanonu Nowego Testamentu, Pisma Świętego. Takie stwierdzenie budzi nasze uzasadnione podejrzenie, że oto mamy do czynienia z jakimś urojeniem. Pismo Święte

Punkt: ten został szczegółowo przeanalizowany w: V. Twomey, *Apostolikos Thronos*, Münster 1982.

Mam nadzieję, że w niezbyt odległej przyszłości będę mógł rozwinąć i szerzej uzasadnić rozważania na temat sukcesji apostołskiej, które tutaj staram się w dalszym ciągu przedstawić w sposób nadzwyczaj syntetyczny. Jestem dłużnikiem istotnego wkładu, jaki wniósł w tę problematykę prace O. Karrera, a w szczególności: *Um die Einheit der Christen. Die Petrusfrage*, Frankfurt 1953; *Apostolische Nachfolge und Primat*, w: Feiner - Trütsch - Böckle, *Fragen der Theologie heute*, Freiburg 1957, S. 175-206; *Das Petrusamt in der Frühkirche*, w: *Festgabe J. Lortz*, Baden-Baden 1958, s. 507-525; *Die biblische und altkirchliche Grundlage des Papsttums*, w: *Lebendiges Zeugnis* 1958, s. 3-24. Istotny jest też wkład niektórych prac do *Festchrift* (Księgi Jubileuszowej) O. Karrera: *Begegnung der Christen*, pod red. Roesle-Cullmann, Frankfurt 1959, tutaj szczególnie K. Hofstetter, *Das Petrusamt in der Kirche des 1. und 2. Jahrhunderts*, s. 361-372.

jest bowiem późniejsze od tekstów, które je tworzą. Przez długi czas istnienie poszczególnych tekstów nie oznaczało jeszcze zaistnienia Nowego Testamentu jako Pisma Świętego, jako Biblii. Zebranie tekstów w Pismo Święte to dzieło Tradycji, które rozpoczęte zostało w II wieku, ale dopiero w IV i V wieku w jakiejś mierze zostało ukończone. Świadek, którego trudno podejrzewać o stronniczość, jakim jest Harnack, zauważył w związku z tym, że przed końcem drugiego wieku w Rzymie ustanowiony został kanon „ksiąg Nowego Testamentu”, na podstawie kryterium apostołskości i katolickości, kryterium, które stopniowo przyjmowane było także przez inne Kościoły „ze względu na jego rzeczywistą wartość i siłę autorytetu Kościoła rzymskiego”. Możemy zatem stwierdzić: Pismo Święte stało się Pismem Świętym dzięki Tradycji, do której należy jako zasadniczy element właśnie tego procesu, „potentior principalitas” katedry Rzymu.

W ten sposób oczywiste stały się dwa punkty: zasada Tradycji jako sukcesja apostołska w jej sakramentalnej konfiguracji odegrała istotną rolę w początkach i kontynuacji istnienia Kościoła. Bez tej zasady absolutnie nie można sobie wyobrazić Nowego Testamentu i popada się w sprzeczność, gdy chce się potwierdzać jedno, a negować drugie. Widzieliśmy ponadto, że w Rzymie od samego początku sporządzono i przekazywano listę imion następujących po sobie biskupów. Możemy dodać, że Rzym i Antiochia, jako stolice Piotrowe, miały świadomość uczestnictwa w sukcesji posłannictwa Piotra i że wkrótce do grupy stolic Piotrowych dołączona została również Aleksandria, będąca miejscem działalności Marka, który był uczniem Piotra.

Jednakże miejsce męczeństwa jawi się wyraźnie jako główny posiadacz najwyższego autorytetu Piotrowego i odgrywa pierwszoplanową rolę w kształtowaniu rodzącej się tradycji kościelnej, a w szczególności w formowaniu się Nowego Testamentu jako Biblii. Wiąże się to z możliwościami, jakie w tym miejscu zaistniały, zarówno jeśli chodzi o uwarunkowania wewnętrzne, jak i zewnętrzne. Niezwykle interesujące byłoby ukazanie, jak na to wszystko wpłynęła idea, że misja Jerozolimy niejako przeniesiona została do Rzymu, ukazanie powodu, dla którego początkowo Jerozolima nie tylko nie była „stolicą patriarchalną”, ale też nie była nigdy nawet stolicą metropolitalną. Oto bowiem twierdzono, że Jerozolima znajduje się teraz w Rzymie, a jej tytuł pierwszeństwa, przeniesiony został do stolicy świata pogańskiego w momencie, gdy udał się tam św. Piotr²². Tym niemniej szczegółowe rozważania na ten temat zaprowadziłyby nas zbyt daleko od omawianej problematyki. Myślę jednak, że to, co najistotniejsze, stało się oczywiste: męczeństwo Piotra w Rzymie wyznacza miejsce, gdzie jego urząd trwa. Ta świadomość ujawnia się już w I wieku za sprawą pierwszego listu św. Klemensa; chociaż w szczegółach jej rozwój był naturalnie powolny.

Refleksje końcowe

Zatrzymujemy się w tym miejscu, zważywszy na to, że zasadniczy cel naszych rozważań został osiągnięty. Zobaczyliśmy bowiem, że Nowy Testament jako całość

Por. K. Hofstetter, *dz. cyt.*

w przekonujący sposób dokumentuje prymat Piotra; zobaczyliśmy, że formowanie się Tradycji i Kościoła zakładało kontynuację autorytetu Piotra w Rzymie. Prymat rzymski nie jest więc wymysłem papieży, ale istotnym elementem jedności Kościoła, pochodzącym od samego Pana i wierne rozwijanym w tworzącym się Kościele.

Nowy Testament ukazuje nam jednak coś więcej niż tylko aspekty formalne pewnej struktury; ujawnia nam on również swoją wewnętrzną istotę. Nie dostarcza nam jedynie dowodów dokumentalnych, ale pozostaje kryterium i zadaniem. Ukazuje nam napięcie pomiędzy kamieniem obrazy a skałą; właśnie przez dysproporcję pomiędzy ludzkimi zdolnościami a Bożym rozporządzeniem Bóg daje się poznać jako Ten, który jest prawdziwie obecny i który działa. Chociaż udzielenie podobnej pełni autorytetu ludziom mogło na przestrzeni dziejów wciąż na nowo wywoływać - zresztą nie bez powodu - lęk przed ludzką władzą absolutną, to jednak nie tylko obietnica Nowego Testamentu, ale także sam bieg historii dowodzą czegoś przeciwnego: nie dorastanie ludzi do tej roli jest tak rażące, tak oczywiste, że właśnie w przyznaniu człowiekowi roli opoki staje się jasne, że to nie ci ludzie dźwigają na swoich barkach Kościół, lecz jedynie Ten, który go podtrzymuje, bardziej pomimo ludzi niż poprzez nich.

Chyba nigdzie tajemnica krzyża nie jest tak namacalnie obecna jak w historii prymatu. Fakt, że jego centrum stanowi przebaczenie, jest jednocześnie jego założeniem, podstawową przesłanką oraz znakiem szczególnej natury Bożej mocy. Każde pojedyncze biblijne słowo na temat prymatu pozostaje w ten sposób, z pokolenia na pokole-

nie, wskazówką, miarą, do której wciąż na nowo powinniśmy się dostosowywać. Jeśli Kościół dochowuje wiary tym słowom, to nie chodzi tu o triumfalizm, o zarozumiałość, ale o pokorę, która ze zdumieniem i wdzięcznością uznaje zwycięstwo Boga nad ludzką słabością i poprzez nią. Kto z obawy przed triumfalizmem albo przed absolutną władzą człowieka pozbawia te słowa ich mocy, nie głosi przez to wcale większego Boga, ale raczej Go pomniejsza. On bowiem ukazuje potęgę swojej miłości właśnie poprzez paradoks ludzkiej niemocy, pozostając w ten sposób wierny prawu historii zbawienia.

Z takim samym więc realizmem, z jakim uznajemy dzisiaj grzechy papieży, ich nie dorastanie do wielkości sprawowanej przez nich posługi, powinniśmy również uznać, że Piotr zawsze był opoką przeciwko ideologiom, przeciwko umniejszaniu Słowa i dostosowywaniu Go do tego, co aprobuje dana epoka, przeciwko podporządkowaniu się możliwym tego świata. Uznając te fakty w historii, nie sławimy ludzi, ale oddajemy chwałę Panu, który nie opuszcza Kościoła i który zechciał urzeczywistnić swoje bycie opoką poprzez Piotra, mały kamień sprzeciwu: nie „ciało i krew”, lecz Pan zbawia za pośrednictwem tych, którzy pochodzą z ciała i krwi. Podważanie tego nie przymnaża wiary ani pokory, a jest jedynie cofaniem się w obliczu pokory, która rozeznaje wolę Bożą taką, jaką ona rzeczywiście jest. Obietnica dana Piotrowi i jej historyczna realizacja w Rzymie pozostają więc w głębi serca motywem ustawicznej radości: a moce piekielne go nie zwyciężą...

III

KOŚCIÓŁ POWSZECHNY I KOŚCIÓŁ PARTYKULARNY

ZADANIE BISKUPA

w tym miejscu. Kościół jest publiczny ze swej natury. Od samego początku Kościół odrzucał kojarzenie go z prywatnymi zgromadzeniami kultowymi czy jakimkolwiek ugrupowaniami na prawie prywatnym. Gdyby zaakceptował taką sytuację, wówczas cieszyłby się pełną ochroną prawa rzymskiego, które organizacjom prywatnym pozostawiało wiele swobody. Chce natomiast być publiczny właśnie tak jak państwo, gdyż jest on naprawdę nowym ludem, do którego wszyscy są powołani¹. Dlatego też wszyscy, którzy stają się wierzącymi w danym miejscu, należą jednakowo do tej samej Eucharystii: bogaci i biedni, wykształceni i prości, Grecy, Żydzi, poganie, mężczyźni i kobiety; tam, gdzie powołuje Bóg, różnice przestają mieć jakiegokolwiek znaczenie (Ga 3,28). Stąd zrozumiałe staje się dla nas, dlaczego Ignacy z Antiochii kładł tak wielki nacisk na to, by w jednym mieście był jeden urząd biskupi i dlaczego tak zdecydowanie łączył przynależność kościelną z trwaniem we wspólnocie z biskupem. Broni on publicznej natury i jedności wiary przeciwko wszelkim interesom grupowym, przeciwko rasowym i klasowym podziałom. Jest tylko jeden biskup w jednym mieście, ponieważ Kościół jest jeden dla wszystkich i ponieważ Bóg jest jeden dla wszystkich. W tym sensie Kościół ma zawsze przed oczyma jedno, ogromne zadanie, jakim jest pojednanie; nie jest Kościołem, jeśli nie dąży do zgody tych, którzy - z powodu swojego

¹ Ten publiczny charakter Kościoła został mocno wyeksponowany, na podstawie Pisma Świętego i Ojców Kościoła, przez E. Petersona, *Theologische Traktate*, München 1951.

sposobu myślenia, odczuwania - nie trwają w zgodzie i do niej nie zmierzają. Tylko mocą miłości Tego, który umarł za wszystkich, owo pojednanie może i faktycznie powinno się urzeczywistniać. List do Efezjan dostrzega najgłębszy sens śmierci Chrystusa w tym, że zburzyła ona mur podziału - „wrogość” (2,14). Mocą przelanej krwi, Chrystus jest „naszym pokojem” (2,13-14). Stajemy wobec sformułowań eucharystycznych, nacechowanych wymagającym realizmem; nie można korzystać z krwi „wylanej za wielu”, ograniczając się do „nielicznych”. W tym sensie „episkopat monarchiczny”, o którym nauczał Ignacy z Antiochii, pozostaje podstawową i nieodwołalną formą Kościoła, gdyż stanowi on właściwą interpretację centralnej rzeczywistości: Eucharystia jest publiczna, jest ona Eucharystią całego Kościoła, jedyne Chrystusa. Nikt nie ma prawa wybierać sobie „własnej” Eucharystii. Pojednanie z Bogiem, jakie w niej otrzymujemy, zakłada zawsze pojednanie z bratem (Mt 5,23n). Eucharystyczna natura Kościoła najpierw odsyła nas do zgromadzenia lokalnego; jednocześnie uznaliśmy, że posługa biskupia w sposób istotny przynależy do Eucharystii, będącej służbą na rzecz jedności, która nieodłącznie wynika z ofiarniczego i pojednawczego charakteru Eucharystii. Kościół eucharystyczny to Kościół tworzony wokół osoby biskupa.

Idźmy zatem dalej. Odkrycie eucharystycznego charakteru Kościoła doprowadziło w ostatnim czasie do silnego akcentowania zasady Kościoła lokalnego. Teologowie prawosławni przeciwstawili eklezjologię eucharystyczną Wschodu, będącą według nich autentycznym wyrazem

Kościół, eklezjologii centralistycznej Kościoła rzymskiego². W każdym Kościele lokalnym, twierdzą oni, w Eucharystii obecna jest cała tajemnica Kościoła, ponieważ obecny jest w niej Chrystus. Nie ma tu już zatem nic do dodania. W związku z tym teologowie ci wysuwają wniosek, że idea posługi Piotrowej jest sprzecznością; zmierza ona do ziemskiego modelu jedności, który stoi w sprzeczności z jednością sakramentalną, ukazywaną przez eucharystyczną strukturę. Pewne jest jednak, że ta nowoczesna prawosławna eklezjologia eucharystyczna nie jest pojmowana w sposób czysto „lokalny”, w znaczeniu Kościoła partykularnego, ponieważ w rzeczywistości zasadniczym punktem struktury jest biskup, a nie miejsce. Jeśli się nad tym zastanowić, oczywiste staje się, że również dla tradycji prawosławnej nie wystarczy zwyczajny akt liturgiczny w odpowiednim miejscu, aby stworzyć Kościół, ale potrzebna jest zasada scalająca.

Problemy, które pozostają niejako w zawieszeniu, pozwalają nam zrozumieć, że od jakiegoś czasu, ze względu na stapianie się elementów protestanckich, prawosławnych i katolickich, rozwijają się nowe warianty zasady Kościoła lokalnego, które usiłują doprowadzić ją do ostatecznych konsekwencji. Podczas gdy dla prawosławnych

² Por. F. Afanasiou i in., *La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe*, Neuchâtel 1960; Tenze, *L'Eglise du Saint-Esprit*, Paris 1975; J. Zizioulas, *L'Être ecclésial*, Genève 1981; St. Charkianakis, *ῥιεπιτομόχων ἱερέων ἐκκλησιαστικὴν ἰστορίαν*, Athen 1985; jeśli chodzi stanowisko pośrednie zob. D. Papandreou, *La communion ecclésiale. Un point de vue orthodoxe*, w: *Kanon, Jahrbuch der Gesellschaft für die Ostkirchen VIII*, Wien 1987, s. 15-22.

punktem wyjścia jest biskup i wspólnota eucharystyczna pod jego przewodnictwem, takim punktem wyjścia dla stanowiska protestanckiego pozostaje Słowo: Słowo Boże jednoczy ludzi i tworzy „wspólnotę”. Głoszenie ewangelii, mówią oni, rodzi zgromadzenie, a tym zgromadzeniem jest „Kościół”. Innymi słowy: Kościół jako instytucja nie ma w tym ujęciu żadnego znaczenia ściśle teologicznego; znacząca teologicznie jest tylko wspólnota, gdyż tym, co się liczy, jest jedynie Słowo³. Ta idea wspólnoty jest dzisiaj chętnie łączona z *logionem* Jezusa z Ewangelii Mateusza: „Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (18,20). Można by niemal powiedzieć, że słowo to dla wielu zastępuje dzisiaj - jako słowo będące podstawą założenia Kościoła i jako definicja jego natury - *logionem* o opoście i władzy kluczy. Idea zatem jest następująca: gromadzenie się w imię Chrystusa samo przez się rodzi Kościół. Jest to akt niezależny od wszelkich instytucji, akt w którym Kościół rodzi się wciąż na nowo, Kościół nie jest pojmowany na sposób episkopalny, ale kongregacyjny. Teraz nie trzeba już odwoływać się do wyłączności, jedyności Słowa, lecz z zasady tej wyciąga się wniosek: zgromadzenie, które tym **sposobem** stało się wspólnotą, posiada wszystkie władze, uprawnienia Kościoła, a więc również władzę sprawowania Eucharystii. Kościół, jak zwykle się mówi, tworzy się

³ Por. G. Gloege, *Gemeinde*, w: *RGG II*, s. 1325-1329. Nie ma żadnej potrzeby wyjaśniania, że w szczegółach, w środowisku reformacyjnym koncepcje Kościoła i wspólnoty są oczywiście bardzo liczne i zróżnicowane; jednak ich główny kierunek wydaje mi się właśnie taki, jak zarysowany powyżej.

„od dołu”; kształtuje on sam siebie. Jednakże przy takim podejściu nieuchronnie zatracą się jego publiczną naturę i dalekosiężny charakter pojednania, ukazujący się w zasadzie episkopalnej i wynikający z natury Eucharystii. Kościół staje się grupą, trzymającą się razem na mocy wewnętrznego porozumienia, podczas gdy jego wymiar powszechny ulega rozpadowi. Słowo Pańskie o zbieraniu się dwóch lub trzech osób w Jego imię, nie może być izolowane; nie wyczerpuje ono bowiem pełni rzeczywistości Kościoła. W tej rzeczywistości gromadzenie się, a także nieformalne spotkania grup na modlitwie, mają istotne znaczenie. Nie jest to jednak wystarczające, by być konstytutywną zasadą Kościoła.

Synod z 1985 wskazał zatem na nowo na *communio* jako na ideę przewodnią dla zrozumienia Kościoła, a co za tym idzie zachęcił do pogłębienia eklezjologii eucharystycznej, w której różne zadania papieża, biskupa, przebitera i świeckich postrzegane są słusznie w jednej, obejmującej je wszystkie razem, perspektywie, mając za punkt wyjścia sakrament Ciała Pańskiego. Wysiłki te trwają do dzisiaj. Pierwszy krok jest stosunkowo prosty. Kościół, jak już powiedzieliśmy, to Eucharystia. Można to wyrazić za pomocą innej formuły: Kościół to komunია, komunია z całym Ciałem Chrystusa. Innymi słowy: w Eucharystii nie mogą w żaden sposób chcieć łączyć się tylko z Jezusem. On dał siebie w Ciele, złożonym z wielu członków. Kto łączy się z Nim, ten w sposób nieuchronny łączy się ze wszystkimi swoimi braćmi i siostrami, którzy stali się członkami jednego Ciała. Takie jest znaczenie tajemnicy Chrystusa, że *communio* zawiera w sobie również wymiar katolickości,

a więc powszechności. Albo wspólnota jest katolicka, albo nie ma jej wcale.

2. Struktury Kościoła powszechnego w eklezjologii eucharystycznej

Jak jednak to wszystko wyraża się w konkretności? To pytanie nieuchronnie odsyła nas do Kościoła starożytnego. Kto zapoznaje się z jego prawdziwym życiem, od razu zauważa, że nigdy nie polegało ono na utrzymywaniu statycznej struktury Kościołów lokalnych. Od samego początku należą do niego w sposób istotny liczne formy realizowanej katolickości. W czasach apostoelskich przede wszystkim sama postać Apostoła zajmuje miejsce poza zasadą lokalności. Apostoł nie jest biskupem jednej wspólnoty, ale misjonarzem całego Kościoła. Osoba Apostoła najmocniej obala wszelkie koncepcje Kościoła czysto lokalnego. W nim wyraża się Kościół powszechny, który on reprezentuje, i żaden Kościół lokalny nie może sobie rościć pretensji do posiadania go jedynie dla siebie. Paweł pełnił tę swoją funkcję budowania jedności poprzez swoje listy i grupę wysłanników. Listy te są praktycznym urzeczywistnieniem katolickiej służby na rzecz jedności, która rozwija się i znajduje swoje uzasadnienie jedynie na podstawie autorytetu Apostoła, rozszerzającego się na cały Kościół powszechny. Gdy ponadto przyjrzymy się pozdrowieniom zawartym w listach i wymienionym tam imionom osób, możemy zauważyć, jak bardzo mobilna była starożytna wspólnota; przyjaciół Pawła raz spotykamy w jednym miejscu, drugi raz znowu w innym. Dla nich

bycie chrześcijanami znaczyło przynależć do jednego formującego się zgromadzenia Bożego, które we wszystkich miejscach postrzegane było przez nich jako jedno, jedyne i takie samo. Gdy się przyglądam hipotezom, według których sukcesję Piotra przejęli Jakub albo kolegium, albo też wspólnota w ogólności, ciągle budzi moje zdumienie fakt, że jeszcze nikomu nie przyszła do głowy myśl, by przypisać tę sukcesję Pawłowi, choć przecież twierdzi on w liście do Galatów: „mnie zostało powierzone głoszenie ewangelii wśród nieobrzezanych, podobnie jak Piotrowi wśród obrzezanych” (2,7). Pomijając to, że wyraźnie odrzuca się tutaj ideę - zresztą inspirowaną Listem do Galatów - przejęcia roli Piotra przez Jakuba albo przez kolegium, można wywnioskować, że Paweł w sposób niepodzielny otrzymał prymat w odniesieniu do pogan. W rzeczywistości jednak chodzi o podział sektorów misyjnych, który został przewyciężony właśnie w tej mierze, w jakiej przyjęta została główna myśl św. Pawła, usuwająca wszelkie rozróżnienia na judeo-chrześcijan oraz chrześcijan pochodzących z pogaństwa. Jak wynika z całokształtu Nowego Testamentu, Piotr pozostał łącznikiem między chrześcijanami-Zydami a chrześcijanami-poganami, a misja ta była dla całego Kościoła konkretyzacją szczególnego mandatu udzielonego mu przez Pana. Jednocześnie możemy jednak powiedzieć, że Paweł na podstawie swojej misji sprawował swego rodzaju prymat wśród chrześcijan pochodzących z pogaństwa, podobnie jak Jakub odgrywał przewodnią rolę w całym judeo-chrześcijaństwie.

Powróćmy do naszego problemu. W epoce apostołowskiej element katolicki w strukturze Kościoła jest ewidentny;

również tzw. listy katolickie rozwijają go i potwierdzają. Możemy nawet powiedzieć, że Posługa ukierunkowana na wymiar powszechny wyraźnie przewyższa posługi w wymiarze lokalnym, zwłaszcza że ich konkretny kształt w wielkich listach Pawiowych pozostaje jeszcze całkowicie niejasny⁴. Trzeba również przypomnieć, że obok Apostołów, taką samą, wykraczającą poza wymiar lokalny, misję prowadziła grupa proroków, o których *Didache* mówi m.in.: „Oni bowiem są waszymi arcykapłanami” (13,3). Tylko wzięwszy pod uwagę tę rzeczywistość, można zrozumieć znaczenie formuły, według której biskupi są następcami Apostołów. W pierwszej fazie biskupi, jako odpowiedzialni za Kościoły lokalne, zajmują wyraźnie niższą pozycję od Apostołów, których katolickiemu autorytetowi są poddani. Jeśli zaś w trudnym procesie formowania się Kościoła poapostołowskiego im również zostaje wreszcie przyznana pozycja należna Apostołom, to oznacza to, że przejmują oni odpowiedzialność wykraczającą poza obszar lokalny. Innymi słowy, płomień katolickości i misyjności nie może zagasnąć także w nowej sytuacji. Kościół nie może stać się statycznym zestawieniem Kościołów lokalnych, z zasady samowystarczalnych; powinien on pozostać „apostołowski” albo, mówiąc inaczej, dynamizm jedności powinien odcisnąć swoje znamię na samej jego strukturze. Miano „następcy Apostołów” sprawia, że biskup wychodzi ze środowiska wyłącznie lokalnego i staje się odpowiedzialny za to, by dwa wymiary *communio* - wertykalny i horyzontalny - pozostały nierozłączne.

⁴ Por. w związku z tym następny rozdział.

Jak to się wyraża konkretnie? Przede wszystkim poprzez silną świadomość jedności jedyne Kościoła we wszystkich miejscach, co ujawnia się spontanicznie wszędzie tam, gdzie dostrzec można dążenia separatystyczne. Gdy, dla przykładu, w IV i V wieku donatyści zaczynają tworzyć coś w rodzaju afrykańskiego Kościoła partykularnego, który nie chciał już utrzymywać relacji z Kościołem powszechnym, Optat z Mileve zareagował stanowczo przeciwko tej tendencji do rozpadu na „dwa Kościoły”, przeciwstawiając jej komunię ze wszystkimi prowincjami jako znak rozpoznawczy prawdziwego Kościoła⁵.

Augustyn niezmiernie potwierdza tę samą zasadę, stając się przez to nauczycielem i przewodnikiem katolicyzacji: „Jestem w Kościele, którego członkami są te wszystkie Kościoły, o których rzeczywiście wiemy z Pisma Świętego, że powstały one i wyrosły dzięki działalności Apostołów. Nie wyrzeknę się trwania w komunii z nimi ani w Afryce, ani w żadnym innym miejscu, tak mi dopomóż Bóg”⁶. Już w II wieku Ireneusz w sposób bardzo dosadny wyraził tę samą zasadę: „Kościół, chociaż rozproszony po całym świecie, aż po krańce ziemi, otrzymawszy od Apostołów i ich uczniów wiarę... zachowuje troskliwie to przepowiadanie i tę wiarę, jakby mieszkał w jednym domu; wierzy w nią w taki sam sposób, jakby miał jedną duszę i jedno serce; przepowiada wiarę, uczy jej i przekazuje głosem jednomyślnym, jakby miał jedno usta. Chociaż na świecie

⁵ Por. J. Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant'Agostino*, Jaca Book, Milano 1978, s. 109-133.

⁶ *Centra Cresconium* III, 35, 39; PL 43,517.

są różne języki, treść Tradycji jest jedna i ta **sama**. Ani Kościoły założone w Germanii nie mają innej wiary czy innej Tradycji, ani Kościoły, które są u Iberów, Celtów, **na** Wschodzie, w Egipcie, Libii czy na środku świata (Palestyna); podobnie jak słońce, stworzone przez Boga, jest jedno i to samo na całym świecie, tak również światło prawdziwego przepowiadania jaśnieje wszędzie i oświeca wszystkich ludzi, którzy chcą dojść do poznania prawdy”.

Jakie zatem konkretne elementy strukturalne zapewniały tę katolicyzacji? Oczywiście, bardziej od struktur liczy się treść, zawartość głoszonej wiary, na którą nacisk kładzie np. List do Efezjan: „Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest. Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich...” (4,5-6). Tej właśnie treści służą struktury. Powiedzieliśmy, że przynależność do wspólnoty (komunii), jako przynależność do Kościoła, jest ze swej natury powszechna. Kto należy do jednego Kościoła lokalnego, należy do wszystkich Kościołów, które tworzą jeden Kościół powszechny. Ta świadomość stanowi gwarancję jedności *communio*, a w celu określenia jej zakresu, w odniesieniu do domniemyanych albo fałszywych wspólnot, powstały tzw. listy wspólnoty albo komunii, nazywane również *litterae communicatoriae*, *tesserae*, *symbolu*, *litterae pacis*...*. Chrześcijanin, który wyruszał w podróż, miał przy sobie tego rodzaju dokument

⁷ *Adversus haereses*, I, 10, 1-2.

* Istotny wkład w pogłębienie wiedzy na ten temat wniósł L. Hertling, *Communio und Primat - Kirche und Papsttum in der christlichen Antike*, w: *Una Sancta* 17 (1962), s. 91-125 (pierwsza publikacja w: *Miscellanea Historiae Pontificiae*, Roma 1943; później wielokrotnie wznawiane).

i dzięki niemu znajdował gościnę w każdej istniejącej wówczas wspólnocie chrześcijańskiej, a centralny punkt tej gościny stanowiło uczestnictwo w Ciele Pańskim. Za sprawą owych „listów pokoju” chrześcijanin gdziekolwiek się znalazł, mógł się czuć rzeczywiście jak u siebie w domu. Aby ten system mógł funkcjonować, biskupi musieli posiadać spisy najważniejszych Kościołów we wszystkich miejscach ówczesnego świata, które pozostawały z nimi w jedności. „Spis taki służył jako wykaz adresów w sytuacjach, gdy trzeba było wystawiać przepustki czy - jak kto woli - paszporty, a z drugiej strony przepustki tych, którzy przybywali z zewnątrz, poddawane były kontroli na podstawie owego spisu”⁹.

Możemy więc na tym konkretnym przykładzie zobaczyć, że biskup pełni rolę ogniwa, łącznika katolickości. Utrzymuje on więź z innymi, uosabiając w Kościele element apostołski, a co za tym idzie, katolicki. Znajduje to swój wyraz już w jego konsekracji: żadna wspólnota nie może sobie sama dać biskupa. Tak radykalny związek ze środowiskiem lokalnym nie jest bowiem zgodny z zasadą apostołskości, a więc powszechności. Sięgając głębiej, wyraża się w tym jednocześnie prawda, że wiara nie jest naszą osobistą zdobyczą, lecz że otrzymujemy ją zawsze z zewnątrz, spoza nas samych. Zakłada ona zawsze przekraczanie granic, pójście do innych i przyjęcie od innych, co z kolei odsyła nas do źródła, do początku w Kimś Innym, w Panu samym. Biskup jest konsekrowany przez grupę przynajmniej trzech biskupów z pobliskich wspólnot, a przy okazji weryfikuje

Tamże, s. 100.

się również identyczność Wyznania Wiary”¹. Oczywiście biskupi z pobliskich Kościołów nie wystarczą. Potrzebne jest szersze spojrzenie, perspektywa ukazana w tekście św. Ireneusza, celowo obejmująca krańce znanego wówczas świata, od Germanii z jednej strony aż po Egipt i Wschód z drugiej. Tylko starannie wyjaśniając ten punkt, można uniknąć - jeśli chodzi o eklezjologię wspólnoty (komunii) - nieporozumienia, które rozprzestrzenia się na naszych oczach. Wychodząc od nowoczesnej, jednostronnej interpretacji tradycji wschodniej, uważa się za uprawnione twierdzenie, że ponad poszczególnymi biskupami lokalnymi nie istnieje w Kościele żadna inna rzeczywistość. Jedynym ewentualnym organem całego Kościoła miałyby być sobór powszechny. Kościół wielu biskupów tworzyłby tzw. sobór stały, tak że niektórzy nawet zaproponowali, by w soborze widzieć model, wzorzec strukturalny Kościoła”. Jednakże w takiej idei Kościoła zagubiony zostaje ów element powszechnej kościelnej odpowiedzialności, której uosobieniem jest Apostoł, a przez to pomniejsza się również samą posługę biskupią do tego stopnia, że Kościół lokalny nie jest już postrzegany w całej swojej wewnętrznej rozciągłości, głębi i bogactwie.

Oczywiście, tak naprawdę nie jest łatwo kłaść nacisk na element strukturalny, który przekracza pojedynczego biskupa w Kościele, nie budząc od razu podejrzenia, że

Por. B. Botte, *Der Kollegialcharakter des Pröster- und Bischofsamtes*, w: J. Guyot (red.), *Das apostolische Amt*, Mainz 1961, s. 68-91, tutaj s. 80nn.

¹ Por. w związku z tym J. Ratzinger, *Il nuovo popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 1971, s. 161-185.

interpretuje się historię w jednostronnej optyce papieskiej. Chciałbym wyjaśnić ten punkt na przykładzie kontrowersji wokół Pawła z Samosaty, biskupa Antiochii, który w 268 r. został oskarżony o herezję przez zgromadzenie biskupów, złożony z urzędu i wykluczony ze wspólnoty Kościoła. Wydarzenie to wywołało wyjątkową wrzawę, gdyż Antiochia była miejscem, gdzie tworzyło się chrześcijaństwo wśród pogan i gdzie powstała nazwa chrześcijanie. Antiochia znana była z Tradycji jako miejsce działalności misyjnej św. Piotra, jeszcze zanim udał się on do Rzymu. Antiochia zatem stanowiła centralny punkt odniesienia *communio*. Innymi słowy: światowa sieć *communio* posiada - jak już powiedzieliśmy - niektóre istotne punkty odniesienia, na podstawie których działają okoliczne Kościoły lokalne. Są to stolice apostolskie. Dlatego kryzys jednej z tych znaczących stolic ma szczególną wagę: co się bowiem dzieje, gdy właśnie punkt odniesienia zaczyna się chwiać? Wyraźnie widać tutaj, że sama „pomoc sąsiadów” już nie wystarcza. Gra toczy się bowiem o wszystko. Dlatego synod sąsiednich biskupów z pewnością może zdecydować o złożeniu z urzędu i wybraniu następcy błędzającego biskupa, ale nie może nadać definitywnej mocy prawnej tym postanowieniom. Musi tutaj dojść do głosu zasada katolicyzmu. W konsekwencji, uczestnicy antiocheńskiego synodu biskupiego napisali do biskupów Rzymu i Aleksandrii, a za ich pośrednictwem do innych biskupów Kościoła katolickiego. „Byliśmy zatem zmuszeni... wyznaczyć na jego miejsce (mowa o Pawle z Samosaty - tłum.) jako biskupa Kościoła katolickiego... Domnusa, który posiada wszystkie cechy odpowiadające biskupowi. Zawiadomiliśmy was

o tym, abyście napisali do niego i przyjęli od niego listy wspólnoty”¹². To zaś oznacza: Domnus nie może zostać zatwierdzony jedynie przez synod. Jego nominacja stanie się faktem jedynie pod warunkiem, że biskupi Rzymu i Aleksandrii zostaną poinformowani o jego wyborze, napiszą do niego i otrzymają od niego *κοινωνικα υπαγιατα*. Całe zdarzenie zresztą na tym się nie kończy. Paweł z Samosaty odmówił zwrotu budynków przeznaczonych do sprawowania kultu. W tej sytuacji odwołali się do autorytetu (pogańskiego!) cesarza Aureliana, który zawyrokował, aby „budynki te zostały przekazane temu, który został uznany przez biskupów Italii i Rzymu za prawowitego”¹³. Belgijski uczony B. Botte wyciąga z tego słuszny wniosek: „Dla pogańskiego cesarza nie istniały więc jedynie Kościoły lokalne, ale również jeden Kościół katolicki, którego jedność gwarantowała wspólnota biskupów”¹⁴. Ten sam dynamizm, który w opisanym przykładzie ujawnił się w III w., odnotowujemy również w II w. w kontekście tzw. kontrowersji paschalnej¹⁵. Zatem Sobór Nicejski - o czym on sam oznajmia - nie uczynił nic innego, jak tylko potwierdził starożytną tradycję w odniesieniu do prymatów Rzymu, Aleksandrii i Antiochii, ustanawiając w nich struktury powszechnej *communio*¹⁶. Uzasadnieniem istnienia trzech

Euzebiusz z Cezarei, *Historia Ecclesiae*, VII, 30,17.

¹³ *Tamże*, VII, 30,19.

¹⁴ B. Botte, *dz. cyt.* (przypis 10), s. 83.

¹⁵ Por. J. Colson, *Uépiscopat catholique. Collégialité et primauté dans le trois premiers siècles*, Paris 1963, s. 49-52.

¹⁶ Kanon VI.

stolic jest zasada Piotrowa, która stanowi również podstawę szczególnej odpowiedzialności apostolskiej Rzymu jako kryterium jedności. W związku z tym na katolickość biskupa składa się zarówno zasada bliskości, jak i żywa więź z Rzymem, fakt otrzymywania i dawania w ramach wielkiej wspólnoty (komunii) jednego Kościoła¹⁷.

Ewangelicki prawnik R. Sohm stwierdził swego czasu, że w pierwszym tysiącleciu Kościół pojmowany był jako Ciało Chrystusa (*Corpus Christi*), w drugim zaś jako korporacja chrześcijan¹⁸. W tym przejściu od ciała do korporacji, od Chrystusa do *christianitas*, od sakramentu do prawa dostrzega on prawdziwy upadek, który miał się dokonać na przełomie drugiego tysiąclecia i zapoczątkować Kościół rzymsko-katolicki. Na takie stwierdzenie powinniśmy jednak odpowiedzieć: tak, Kościół tworzony jest w pierwszym rzędzie przez sakrament i komunię z Ciałem Chrystusa. Jest on „Ciałem Chrystusa”, ale właśnie dlatego jest on cielesny i stanowi korporację, zrzeszenie chrześcijan. Te dwie rzeczy nie wykluczają się wzajemnie, a wręcz się dopełniają. Jako wspólnota sakramentalna w Ciele Pana i na podstawie Jego słowa jest on wspólnotą prawa Bożego, co w przekonywający sposób ukazał E. Kiise-

Na temat historycznego funkcjonowania systemu nicejskiego i zawartego w nim szczególnego prymatu Rzymu pożyteczne informacje znaleźć można w: J. Richards, *Gregor der Grosse. Sein Leben - Seine Zeit*, Graz 1983 (oryginalne wydanie angielskie 1980), szczególnie s. 224-234.

¹⁸ O poglądach R. Sohma por. W. Böckenförde, *Das Rechtsverständnis der neueren Kanonistik und die Kritik Rudolph Sohms*, diss., Münster i. W. 1969.

mann, wychodząc od Nowego Testamentu¹⁹. Owo „prawo Boże”, które wyrasta ze Słowa i z sakramentu, otoczone jest realnie przez prawo ludzkie, przybierające wielorakie formy. Kościół na przestrzeni swoich dziejów powinien nieustannie czuwać, aby jego prawdziwie duchowe centrum nie zostało naruszone przez zbyt liczne ludzkie struktury. Ważne jest zauważenie, że porządek jedności nie jest w żaden sposób porządkiem prawa jedynie ludzkiego, lecz jest tym, co centralnie określa naturę Kościoła, i dlatego jego jurydyczny wyraz, jakim jest urząd następcy Piotra, i wzajemne odniesienia między biskupami, jak też między biskupami a papieżem, należą do głównego rdzenia jego Boskiego porządku. Zatrącenie tego elementu skutkuje zranieniem Kościoła w jego specyfice, uderza bowiem w samo jego bycie Kościołem.

3. Konsekwencje dla posługi i zadań biskupa

We wszystkich naszych rozważaniach na temat relacji między Kościołem powszechnym a Kościołem partykularnym wciąż napotykamy postać biskupa, stanowiącą centralny element kościelnej struktury. Jak już powiedzieliśmy, uosabia on jednoczący i publiczny charakter Kościoła lokalnego na podstawie jedności sakramentu i Słowa. Biskup jest jednocześnie ogniwem łączności

E. Käsemann, *Sätze heiligen Rechts im Neuen Testament*, w: Tenże, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II, Göttingen 1964, s. 69-82.

z innymi Kościołami lokalnymi; jest on odpowiedzialny za jedność Kościoła lokalnego i do niego również należy pośredniczenie w jedności jego Kościoła partykularnego z całym jednym Kościołem Jezusa Chrystusa i ożywianie tejże jedności. Powinien troszczyć się o wymiar katolicki i apostołowski swojego Kościoła lokalnego. Te dwa istotne elementy Kościoła naznaczają w szczególny sposób jego posługę, ale łączą się bezpośrednio również z innymi dwoma wyróżniającymi cechami: apostołowość i katolickość służą jedności, a bez jedności nie ma też świętości, ponieważ bez miłości nie ma świętości. Świętość realizuje się bowiem zasadniczo przez integrację jednostki oraz jednostek w miłości pojednania jednego Ciała Jezusa Chrystusa. Świętość nie jest rezultatem doskonałości ludzkiego „ja”, ale jego oczyszczenia przez zjednoczenie się z wszechogarniającą miłością Chrystusa: miłość ta jest świętością samego Boga w Trójcy Świętej jedyne.

Jak zatem można dokładnie określić, opierając się na tej eklezjologicznej podstawie, zadania biskupa i miejsce Kościoła partykularnego w Kościele powszechnym? Pytanie to otwiera bardzo szeroką perspektywę, gdyż wprowadza nas w obszar historycznej realizacji, która opiera się z pewnością na tym samym fundamencie, chociaż jest nieustannie konfrontowana z nowymi dziedzinami ludzkiego życia i domaga się również wciąż nowych odpowiedzi. Muszę się jednak tutaj zadowolić naświetleniem niektórych punktów widzenia o charakterze ogólnym.

Jeśli biskupa określa się zasadniczo jako następcę Apostołów, to jego misja w istotny sposób wyznaczona jest przez to, co Pismo Święte nazywa wolą Jezusa w odniesieniu do

Apostołów; „ustanowił” ich On, „aby Mu towarzyszyli, by mógł wysyłać ich na głoszenie nauki i by mieli władzę...” (Mk 3,14n). Podstawową przesłanką posługi biskupiej jest głęboka, wewnętrzna komunია z Jezusem, i przebywanie z Nim. Biskup ma być świadkiem zmartwychwstania, a więc powinien trwać w łączności ze zmartwychwstałym Chrystusem. Bez tego intymnego „bycia z” Chrystusem, bez tej głębokiej więzi z Nim tu i teraz, we współczesności, biskup staje się zwykłym funkcjonariuszem kościelnym, ale nie następcą Apostołów. Bycie z Chrystusem wymaga życia wewnętrznego, a jednocześnie rodzi uczestnictwo w dynamice misji. Pan bowiem jest całą swoją istotą Posłanym, Tym, który zstąpił z nieba, który przemienił swoje „bycie z” Ojcem w „bycie z” ludźmi. Według klasycznych kategorii posługa biskupa należy do „życia czynnego”, lecz jego działanie porządkowane jest przez włączenie w dynamikę misji Jezusa Chrystusa. Oznacza ono więc przede wszystkim „bycie z” Chrystusem i w ten sposób niesienie „bycia z” Bogiem ludziom, aby gromadzić ich w owym „byciu z”. Jeśli w trzecim decydującym punkcie misji Apostołów przekazana im zostaje władza wypędzania złych duchów, to tutaj jasny staje się sens tego mandatu: objęcie misji Jezusa uzdrawia i oczyszcza człowieka od środka. Oczyszcza „atmosferę” ducha, w jakim ów człowiek żyje, dzięki przyjsciu ducha Jezusa, którym jest Święty Duch Boga. Być dla Chrystusa z Bogiem i - wychodząc od Chrystusa - nieść Boga ludziom, tworzyć z nich „qahal”, zgromadzenie Boże: oto zadanie biskupa. „Kto nie zbiera ze Mną, [ten] rozprasza”, mówi Jezus (Mt 12,30; Łk 11,23); celem biskupa jest zbieranie z Jezusem.

Z tego wynika drugi punkt: biskup jest następcą Apostołów. Jedynie biskup Rzymu to następca ściśle określonego Apostoła, czyli św. Piotra, a zatem obarczony jest on odpowiedzialnością za cały Kościół. Wszyscy pozostali biskupi są następcami Apostołów, nie zaś jednego konkretnego Apostoła: tworzą oni kolegium, które jest spadkobiercą kolegium Apostolskiego, tak że każdy z nich jest następcą Apostołów. Lecz to oznacza, że bycie następcą wiąże się z „byciem z” w „my” tych, którzy następują po sobie. Aspekt „kolegialny” zasadniczo należy do urzędu biskupa, jest koniecznym następstwem jego dwóch wymiarów - katolickiego i apostolskiego. Owo „bycie z” przybierało w historii różne formy; i będzie się ono zmieniać również w przyszłości, ukazując się w specyficznych formach, będących urzeczywistnieniem tego „bycia z”. W Kościele starożytnym miało ono zasadniczo dwie podstawowe formy, które niezależnie od wszelkich zmian ukazują również dzisiaj to, co najistotniejsze. W pierwszym rzędzie chodzi tu o szczególną łączność między biskupami z sąsiedztwa, biskupami z jednego regionu, którzy w łączącym ich kontekście politycznym i kulturowym odbywają wspólną drogę biskupiej posługi. Stąd zrodziły się synody (zgromadzenia biskupów), które np. w Afryce, za czasów św. Augustyna, zbierały się dwa razy w roku²⁰. W pewnym sensie możemy je porównać do konferencji biskupich. Bez wątplenia jednak trzeba mieć świadomość niemałej róż-

²⁰ Por. C. Vogel, *Unité de l'Eglise et pluralité des formes historiques d'organisation ecclésiastique, du Ule au Ve siècles*, w: Y. Congar - B.-D. Dupuy (red.), *Uépiscope et l'Eglise universelle*, Paris 1962, s. 591-636; J. Colson, *dz- cyt.* (przypis 15), s. 39-52.

nicy, a mianowicie, że u podstaw tych synodów nie było urzędów, nie było stałego organu administracyjnego, lecz jedynie od czasu do czasu odbywało się zgromadzenie, podczas którego biskupi, każdy na swój rachunek - opierając się na swojej wierze, jak też na swoim pasterskim doświadczeniu - starali się znaleźć odpowiedzi na naglące problemy. W związku z tym wymagano od każdego z nich osobistej odpowiedzialności, wyrastającej jednak z jednomyślnego poszukiwania owej symfonii wiary, w której wspólne świadectwo znajduje swój wyraz we wspólnej odpowiedzi. Druga forma, w której przejawiało się „my” biskupów w wymiarze ich działania, to relacje z siedzibami „prymacjalnymi”, a więc stolicami biskupimi, stanowiącymi punkty odniesienia, oraz z ich biskupami, a w sposób szczególny przyjęcie przewodnictwa Rzymu, bycie w zgodzie ze świadectwem wiary następcy Piotra²¹.

Gdy jednak mówimy o „my” biskupów, powinniśmy dodać jeszcze jedną uwagę: owego „my” nie należy rozumieć tylko w sensie „synchronicznym”, ale również diachronicznym. To zaś oznacza, że w Kościele żadne pokolenie nie jest odizolowane od innych pokoleń. W Ciele Chrystusa granica śmierci nie ma już znaczenia;

²¹ Ideę „prymatu”, o fundamencie Piotrowym, wyrastającą ze starożytnej tradycji teologicznej, odnoszącą się przede wszystkim do prymatu Rzymu, należy odróżnić od idei „patriarchatu”, która rozwinęła się w Bizancjum. Na temat tej drugiej idei, która początkowo była zdecydowanie odrzucana przez Rzym, a później zaakceptowana z dużym wahaniem, por. J. Richards, *dz- cyt.* (przypis 17), s. 228; temat ten został potraktowany obszernie i pogłębiony w: A. Garuti, *II Papa Patriarca d'Occidente? Studio storico dottrinale*, Bologna 1990.

w Kościele przeszłość, teraźniejszość i przyszłość przenikają się wzajemnie. Biskup nie reprezentuje nigdy tylko siebie samego, a to czego naucza nie jest jedynie jego myślą; biskup jest posianym, a jako taki jest on ambasadorem Jezusa Chrystusa. Drogowskazem wprowadzającym i upowszechniającym orędzie jest dla niego „my” Kościoła, a dokładniej rzecz ujmując, „my” Kościoła wszystkich czasów. Jeśli gdzieś powstałaby większość przeciwko wierze Kościoła innych czasów, nie byłaby to wcale większość, gdyż w Kościele prawdziwa większość jest diachroniczna, obejmuje wszystkie epoki, i tylko jeśli słucha się tej całkowitej większości, pozostaje się w „my” apostolskim. Wiara zrywa z samoabsolutyzacją poszczególnych czasów teraźniejszych; otwierając się na wiarę wszystkich czasów, wyzwala od ideologicznej iluzji, a jednocześnie zachowuje otwartą przyszłość. Bycie heroldem tej diachronicznej większości, głosem Kościoła, jednoczącym czasy, to jedno z wielkich zadań biskupa, wyrastające z owego „my”, które charakteryzuje jego posługę.

Przyjrzyjmy się teraz krótko dwóm pozostałym elementom tej posługi. Biskup jest wobec Kościoła lokalnego reprezentantem Kościoła powszechnego, a wobec Kościoła powszechnego - Kościoła lokalnego. Służy on więc jedności. Nie pozwala on, by Kościół lokalny zamykał się w sobie, lecz przeciwnie, otwiera go na wszystko i włącza go we wszystko, w taki sposób, by ożywiające siły charyzmatów mogły do niego napływać i z niego wypływać. Tak jak biskup otwiera Kościół partykularny na Kościół powszechny, tak również wnosi on do tego Kościoła powszechnego partykularny głos swojej diecezji, jej szczególne dary ła-

ski, jej zalety i cierpienia. Wszystko należy do wszystkich. Każdy organ jest ważny, a wkład każdego jest nieodzowny dla wszystkiego. Dlatego następca św. Piotra powinien pełnić swoją posługę w taki sposób, by nie tłumić darów poszczególnych Kościołów partykularnych, by nie zmuszać ich do fałszywego uniformizmu, lecz pozwalać im, by stawały się użyteczne w ożywiającej wymianie wszystkiego. Zasady te odnoszą się także do biskupa w jego stolicy, a jeszcze bardziej do wspólnego kierownictwa, sprawowanego przez biskupów za pośrednictwem synodu albo konferencji episkopatu. Jak papież, na podstawie prawa Bożego, wyrastającego z sakramentu, powinien dodawać do prawa ludzkiego tylko to, co jest bezwzględnie konieczne, tak też powinien czynić biskup i konferencja episkopatu, we właściwym dla nich obszarze. Również oni powinni wystrzegać się duszpasterskiego uniformizmu. Również oni powinni przestrzegać reguł św. Pawła: „Ducha nie gaście... Wszystko badajcie, a co szlachetne - zachowujcie” (1 Tes 5,19.21). Także tutaj nie powinno być mowy o żadnym uniformizmie planów duszpasterskich, lecz należy zostawiać miejsce dla wielości Bożych darów, co z pewnością nierzadko jest uciążliwe. Oczywiście, trzeba przy tym zachowywać kryterium jedności wiary. Można do tego dodać, jeśli chodzi o ludzkie formy, tylko to, co konieczne dla dobrego współżycia międzyludzkiego i co nie stanowi zbyt dużego obciążenia.

Nie możemy wreszcie zapominać, że Apostoł jest zawsze posłanym „aż po krańce ziemi”. To zaś oznacza, że zadanie biskupa nie może się nigdy wyczerpywać w środowisku wewnątrzkościelnym. Ewangelia odnosi się zawsze

do wszystkich, dlatego też na następcy apostołów zawsze ciąży odpowiedzialność za niesienie jej światu. Należy to rozumieć w dwojakim sensie: wiara powinna być wciąż na nowo głoszona tym, którzy jeszcze nie mogli rozpoznać w Chrystusie Zbawiciela świata; oprócz tego jednak istnieje również odpowiedzialność za sprawy publiczne tego świata. Państwo cieszy się autonomią w stosunku do Kościoła, a biskup jest zobowiązany do uznania jego autonomii, a także państwowego porządku prawnego. Unika on mieszania wiary z polityką i służy wolności wszystkich, wystrzegając się utożsamiania wiary z jakąś określoną formą polityczną. Ewangelia oddaje do dyspozycji polityki prawdę i wartości, ale nie udziela odpowiedzi na poszczególne, konkretne problemy polityczne i ekonomiczne. Ta „autonomia spraw ziemskich”, o której mówił Sobór Watykański II, powinna być uszanowana. Także członkowie Kościoła powinni się z nią liczyć. Tylko w ten sposób Kościół pozostaje otwartą przestrzenią pojednania pomiędzy różnymi partiami; tylko w ten sposób on sam może się uchronić przed staniem się partią. W tym sensie również szacunek dla dojrzałości świeckich jest ważnym aspektem posługi biskupiej.

Jednakże autonomia spraw ziemskich nie jest absolutna. W odniesieniu do doświadczeń rzymskiej epoki imperialnej Augustyn zauważał, że granice między państwem a bandą rabusiów stają się płynne tam, gdzie przekracza się określone minimum etyczne. Prawo nie pochodzi tylko od państwa. Żadne prawo nie może spowodować, by sprawiedliwe stało się to, co samo w sobie stanowi niesprawiedliwość, czego przykładem może być zabijanie niewinnych ludzi. Dlatego zadaniem chrześcijan jest zachowanie

zdolności wsłuchiwania się w głos stworzenia. Biskup powinien walczyć, aby ludzie nie stali się głusi na to, co istotnego Bóg wpisał w każde serce, w naturę człowieka i w same rzeczy stworzone. Św. Grzegorz Wielki powiedział kiedyś bardzo dowcipnie, że biskup powinien mieć „nosa”, czyli zmysł, który pozwala mu odróżniać rzeczy pozytywne od negatywnych²². Ma to zastosowanie zarówno w środowisku kościelnym, jak i w odniesieniu do świata. Właśnie szacunek dla specyfiki doczesnych systemów wymaga, aby Kościół stawał również w obronie stworzenia tam, gdzie jego głos przebija się przez zamęt ludzkiej woli „działania po swojemu”. Biskup powinien czuć się odpowiedzialny za budzenie sumień i za to, by w tych pierwszoplanowych obszarach nie powstało wrażenie, że Kościół przemawia do samego siebie. Z drugiej strony, na tym polu w szczególny sposób odwoływać się trzeba do odpowiedzialności świeckich, chociaż oczywiste jest, że świeccy i księża nie żyją w dwóch odrębnych światach, ale przez współdzielenie jednej wiary mogą wypełniać swoje zadania.

Wszystko to pokazuje, że w zakres posługi biskupa wchodzi również otwartość na cierpienie. Biskup, który uważałby swój urząd przede wszystkim za zaszczyt albo za wpływowe stanowisko, wykazałby się niezrozumieniem natury biskupstwa. Bez otwartości na cierpienie nie można się poświęcić temu zadaniu. Bowiemy właśnie w ten sposób biskup trwa w komunii ze swoim Panem; właśnie w ten sposób okazuje się on „współtwórcą radości waszej” (2 Kor 1,24).

Homiliae in Ezechielem, III, 7; PL 76, 909A.

IV

NATURA KAPŁAŃSTWA

Refleksje wprowadzające: problemy

Obraz katolickiego kapłaństwa, nakreślony przez Sobór Trydencki, a następnie odnowiony i pogłębiony w sensie biblijnym przez Sobór Watykański II, w okresie posoborowym dotknął poważny kryzys. Wielkiej liczby tych, którzy porzucili kapłaństwo, jak też dramatycznego spadku nowych powołań kapłańskich w wielu krajach, nie da się wytłumaczyć jedynie przyczynami teologicznymi. Jednakże wszystkie inne przyczyny nie miałyby takiej siły uderzeniowej, gdyby dla wielu księży i młodych kandydatów do kapłaństwa posługa ta nie stała się sama w sobie problematyczna. W nowej perspektywie duchowej, otwartej przez Sobór, dawne argumenty z epoki Reformacji, w powiązaniu z wiedzą, jaką dysponuje współczesna egzegeza, obficie karmiąca się przesłankami reformistycznymi, stały się nagle oczywiste, czemu teologia katolicka nie była w stanie przeciwstawić wystarczająco uzasadnionych odpowiedzi. Jeśli prawdą jest, że teksty Soboru Watykańskiego II poszły znacznie dalej od Trydenckiego w przyjęciu racji biblijnych, to prawdą jest również, że zasadniczo nie wyszły one poza kontekst tradycyjny, tak że okazały się niewystarczające, by przedstawić nowe uzasadnienie kapłaństwa i wyjaśnić jego naturę w zmienionej sytuacji. Tymczasem Synod biskupów z 1971, teksty Międzynarodowej Komisji Teologicznej z tego samego roku oraz bogata literatura teologiczna¹ znacząco rozszerzyły debatę, tak że tym razem możliwe stało

¹ Por. *Bischofssynode 1971*, z wprowadzeniem kard. J. Höffnera i komentarzem H. U. von Balthasara, Einsiedeln 1972; Międzynarod-

się zebranie owoców tych niecierpliwych poszukiwań i - na podstawie tekstów biblijnych - da się udzielić pewnych odpowiedzi na nowe problemy.

Jakiego zatem rodzaju są owe problemy? Punkt wyjścia stanowi spostrzeżenie natury leksykalnej: przyszły Kościół w celu nazwania posług, jakie się w nim zaczynały formować, nie stosował jakiegoś sakralnego słownika, lecz czerpał z terminologii świeckiej, dalekiej od sacrum². Nie pozwala ona dostrzec żadnej ciągłości pomiędzy tymi kościelnymi posługami a kapłaństwem w prawie mojżeszowym; poza tym, przez długi czas posługi te pozostają nie do końca określone, bardzo zróżnicowane co do ich przeznaczenia i formy. Dopiero pod koniec I wieku krystalizuje się ich ściśle określona forma, która zresztą nadal podlega pewnym wahaniom. Przede wszystkim nie wyodrębniono kultowych zadań poszczególnych posług: w żadnym miejscu nie są one powiązane wprost ze sprawowaniem Eucharystii; w pierwszym rzędzie wiążą się one z głoszeniem ewangelii, następnie ze służbą miłosierdzia wśród chrześcijan i zadaniami wspólnotowymi, przeważnie o charakterze praktycznym. Wszystko to wywołuje wrażenie, że posługi

dowa Komisja Teologiczna, *Priesterdienst*, Einsiedeln 1972. Po dalszą bibliografię odsyłam do: J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, Lei, Firenze 1981; G. Greshake, *Priestersein*, Freiburg, 1982; *Resurrection*, w: *Cahiers théologiques* 61: *Le sacerdoce apostolique*, Desclée 1979.

Opinia ta, często powtarzana we współczesnej egzegezie, została zdecydowanie podważona - szczególnie w obszarze semantycznym odnoszącym się do terminów „diakonia”, „diakonein” itd. - przez J. N. Collinsa, *Aiaicovtiv and Associated Vocabulary in Early Christian Tradition*, Doctoral Thesis, University of London 1976.

nie były uważane za sakralne, ale zwyczajnie za użyteczne funkcje podejmowane w ściśle określonych celach. W epoce posoborowej dochodzi do spontanicznego powiązania tych **spostrzeżeń** z teorią chrześcijaństwa jako desakralizacji świata, odwołującą się do tezy Bartha i Bonhoeffera o opozycji między wiarą a religią, a zatem o areligijnym charakterze chrześcijaństwa. List do Hebrajczyków podkreśla z mocą, że Jezus cierpiał poza miastem, zachęcając nas, abyśmy wyszli do Niego (Hbr 13,12-13). Okoliczność ta staje się symbolem: krzyż rozerwał zasłonę świątyni, nowy ołtarz wznosi się pośród świata; nowa ofiara nie jest faktem kultowym, ale śmiercią, która dokonała się całkowicie w sferze profanum. W ten sposób krzyż jawi się jako nowa, rewolucyjna interpretacja tego, co jedynie może być jeszcze uważane za kult: według tej teorii tylko codzienna miłość pośród laickości świata jest liturgią odpowiadającą temu źródłu i początkowi.

Argumentacje te, wyrastające z połączenia współczesnej teologii protestanckiej z niektórymi spostrzeżeniami egzegetycznymi, gdy się im dokładniej przyjrzyć, okazują się wynikiem podstawowych hermeneutycznych wyborów dokonanych w XVI w., w okresie Reformacji. Ich centralnym punktem była lektura Biblii, oparta na dialektycznym przeciwstawieniu prawa i obietnicy, kapłana i proroka, kultu i obietnicy. Współzależne kategorie prawo - kapłan - kult były uważane za negatywny aspekt historii zbawienia: prawo miałyby prowadzić człowieka do samousprawiedliwienia; kult miałyby być wynikiem błędu, który, umieszczając człowieka w swego rodzaju relacji równości z Bogiem, umożliwił mu - poprzez „płacenie”

wyznaczonych ofiar - nawiązanie jurydycznej relacji z Bogiem; kapłaństwo jest więc, by tak rzec, instytucjonalnym wyrazem i trwałym narzędziem tej wzajemnej relacji z Bogiem. Istotą ewangelii, jak wynikałoby wyraźnie przede wszystkim z wielkich listów św. Pawła, miałyby zatem być przewyciężenie tego aparatu destruktywnego samousprawiedliwienia człowieka: nowa relacja z Bogiem opiera się całkowicie na obietnicy i łasce; jej wyrazem jest postać proroka, która w związku z tym konstruowana jest w ściślejszej opozycji do kultu i kapłaństwa. Katolicyzm jawił się Lutrowi jako świętokradcze przywrócenie kultu, ofiary, kapłaństwa i prawa, a więc jako zaprzeczenie łaski, jako rozbrat z ewangelią i cofnięcie się od Jezusa do Mojżesza. Ten hermeneutyczny wybór Lutra radykalnie odcisnął się na współczesnej egzegezie krytycznej: antyteza kultu i głoszenia ewangelii, kapłana i proroka, określa całościowo jej ocenę i interpretację. Uwagi filologiczne przedstawione na początku wydawały się prawie niezbicie potwierdzać ten system kategorialny. Można dzięki temu zrozumieć, że teologowie katolicy, nie znając historii wcześniejszych problematycznych decyzji, w wyniku niespodziewanej konfrontacji z naukowym roszczeniem współczesnej egzegezy, utracili grunt pod nogami. Wydawało się oczywiste, że nauczanie Soboru Trydenckiego na temat kapłaństwa zostało sformułowane według błędnych przesłanek i że również Sobór Watykański II nie miał na tyle odwagi, by wycofać się z tego historycznego błędu. Jednakże wewnętrzny rozwój, jak się wydawało, domagał się tego, czego w tamtych okolicznościach nie odważono się jeszcze uczynić, to znaczy, porzucenia dawnych idei kultu i kapłaństwa na rzecz

dążenia do budowania Kościoła, który byłby jednocześnie biblijny i nowoczesny, zdecydowanie otwarty na laickość i zorganizowany wyłącznie na podstawie funkcjonalnych punktów widzenia.

Trzeba jednak zauważyć, że już w czasie Reformacji, w łonie luteranizmu, jak również w samych dziełach Lutra, pojawiały się przeciwne tendencje: dość szybko święcenia przestały być rozumiane jedynie jako decyzja czysto funkcjonalna i w każdej chwili odwołalna, lecz zaczęto w nich dostrzegać przynajmniej pewną analogię z sakramentem. Wkrótce też ponownie pojawiło się przeświadczenie o ich związku z celebracją Eucharystii, wraz ze świadomością, że Eucharystia i głoszenie orędzia nie powinny być traktowane oddzielnie. Zresztą, idee głoszące radykalną świeckość wydarzenia chrześcijańskiego i niereligijny charakter wiary wyrastają ze zbiegu okoliczności, jaki nastąpił w XX wieku. Dla Lutra teorie te byłyby bez wątpienia niezrozumiałe i nie do przyjęcia. Istotnie, właśnie gałąź protestantyzmu odwołująca się do Lutra rozwinęła silną tradycję kultową, której pogłębienie w czasie tzw. wiosny liturgicznej w XX wieku umożliwiło owocne spotkania ekumeniczne³. Zostały tutaj podjęte uprawnione pytania Reformacji, lecz stopniowo zaczęto zwracać baczniejszą uwagę na te elementy

³ Pouczająca w tym względzie jest lektura następujących pozycji: W. Birnbaum, *Das Kukusproblem und die liturgischen Bewegungen des 20. Jahrhunderts*, Bd. I *Die deutsche katholische liturgische Bewegung*, Tübingen 1966, Bd II *Die deutsche evangelische liturgische Bewegung*, Tübingen 1970. Na temat debaty ekumenicznej: K. Lehmann - W. Pannenberg (red.), *Lehrverurteilungen - kirchentrennend?*, I - III, Freiburg - Göttingen 1986-1990.

tradycji katolickiej, których nie powinno się zagubić. W ten sposób „katolicki” nurt w teologii protestanckiej przyczynił się bardziej od każdego innego do przezwyciężenia jednostronności niektórych współczesnych interpretacji biblijnych.

1. Podwaliny posługi nowotestamentalnej: apostołat jako uczestnictwo w posłannictwie Chrystusa

Chodzi zatem o uznanie tego, co jest nowe w Nowym Testamencie, chodzi o zrozumienie ewangelii jako Dobrej Nowiny, a dzięki temu o nauczenie się postrzegania we właściwy sposób również jedności Starego i Nowego Przymierza, jedności Bożego działania. Bowiem to właśnie ich nowość zawiera się w tym, że orędzie Chrystusa i Jego dzieło są jednocześnie wypełnieniem tego wszystkiego, co je poprzedziło, ukazaniem się w widzialnej postaci tego centrum, które jednoczy w sobie historię Boga z nami. Jeśli stawiamy pytanie o centralny punkt Nowego Testamentu, to napotykamy samego Chrystusa. Nowością w Nim nie są właściwie nowe idee. Nowością jest osoba: Bóg, który staje się człowiekiem i przyciąga do siebie człowieka. To dlatego punkt wyjścia do naszych dociekań stanowi chrystopologia. Nic dziwnego, że epoka liberalna interpretowała postać Chrystusa, opierając się w całości na własnych założeniach, będących odzwierciedleniem - zgodnie z panującymi w XIX w. tendencjami - opisanych przed chwilą kategorii. Jezus - twierdzono - przeciwstawił religii, zdeformowanej w sensie rytualistycznym, czysty *etos*, a jed-

nostkę - kolektywowi. Jawi się On jako wielki nauczyciel moralności, który uwalnia człowieka od kultowych i rytualnych przymusów, stawiając go, z jego indywidualnym sumieniem, bezpośrednio przed Bogiem⁴. W drugiej połowie XX w. refleksje te spotkały się z ideami pochodzenia marksistowskiego: Chrystus ukazuje się tym razem jako rewolucjonista miłości, sprzeciwiający się zniewalającej władzy instytucji, i umiera w walce przeciwko tymże instytucjom (w szczególności przeciwko kapłaństwu). Staje się On prekursorem walki o wolność ubogich, zmierzającej do zbudowania „królestwa”, czyli nowego społeczeństwa ludzi wolnych i równych⁵.

Osoba Jezusa, którą spotykamy w Biblii, jest jednak zupełnie inna. Oczywiście, nie możemy tutaj rozwinąć pełnej chrystologii. Rozstrzygające znaczenie ma dla nas fakt, że Jezus twierdzi, iż otrzymał misję bezpośrednio od Boga, a więc we własnej osobie reprezentuje On autorytet samego Boga. We wszystkich ewangeliach jawi się On jako posiadacz mandatu, władzy pochodzącej od Boga (Mt 7,29; 21,23; Mk 1,27; 11,28; Łk 20,2; 24,19 i in.). Jezus głosi orędzie, którego sam nie wymyślił; On został „posłany” z zadaniem, wywodzącym się od Ojca. Ewangelista Jan rozwinął w sposób wyjątkowo jasny tę ideę posłannictwa, nie czyniąc jednak przy tym nic innego, jak tylko potwierdzając i wyjaśniając punkt widzenia, który zajmuje centralne miejsce również u synoptyków. Paradoks po-

Znamienne dla tego stanowiska jest dzieło A. Von Harnacka, *Das Wesen des Christentums* (1900), wznowienie, Stuttgart 1950.

⁵ Por. np. L. Boff, *Jesus Cristo Libertador*, Petropolis 1972.

słannictwa Jezusa w formie najbardziej zrozumiałej oddaje zapewne formuła Janowa, którą w sposób tak głęboki odczytał św. Augustyn: „Mea doctrina non est mea...” (7,16). Jezus nie ma niczego, co byłoby Jego własnością, nie posiada niczego, oprócz Ojca. W Jego nauce w grę wchodzi On sam, dlatego stwierdza, że nawet to, co jest w najwyższym stopniu Jego własnością, a więc Jego „Ja”, wcale do Niego nie należy. To, co jest Jego, nie jest Jego, nie istnieje nic poza Ojcem, wszystko bez reszty pochodzi od Niego i istnieje dla Niego. Właśnie przez to, że Jezus jest niejako „wywłaszczony”, ogołocoony z samego siebie, jest On w pełni jedno z Ojcem. Całkowita rezygnacja z siebie stanowi gwarancję udzielenia Mu definitywnego mandatu do reprezentowania Ojca, gdyż staje się On doskonałą przejrzystością i obecnością Ojca. Odłóżmy na bok fakt, że w tym całkowitym powierzeniu się Chrystusowego „Ja” ojcowskiemu „Ty” i w wynikającym stąd wzajemnym przenikaniu się owego „Ja” i „Ty”, odbija się tajemnica trynitarna, która staje się jednocześnie wzorem naszej egzystencji. Dla nas ważne jest tutaj to, że Jezus stworzył nową formę - Dwunastu, która później, po zmartwychwstaniu zamienia się w posługę Apostołów, czyli Posłanych. Jezus udziela Apostołom swojej władzy, swojej mocy, a w ten sposób ich posługa zostaje ściśle sprzężona z Jego własnym posłannictwem: „Kto was przyjmuje, Mnie przyjmuje”, mówi do Dwunastu (Mt 10,40; por. Łk 10,16; J 13,20). Przychodzi tu na myśl rabinistyczne stwierdzenie: „Wysłannik jakiegoś człowieka to jakby on sam”. Potwierdzają to wszystkie teksty, w których Jezus przekazuje uczniom swoją władzę: Mt 9,8; 10,1; 21,23; Mk 6,7; 13,34; Łk 9,1; 10,19. Zbieżność

formy posłannictwa Jezusa z formą posłannictwa Apostołów zostaje później rozwinięta w sposób wyjątkowo jasny w Czwartej Ewangelii: „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam” (13,20; 17,18; 20,21;)⁶.

Doniosłość tego stwierdzenia staje się oczywista tylko wówczas, gdy przywołamy na myśl to, co powiedzieliśmy niedawno na temat struktury misji Jezusa, to znaczy, że całe Jego posłannictwo jest relacją, więzią. Dlatego zrozumiałe jest dla nas znaczenie następującego zestawienia wypowiedzi Jezusa:

„Syn nie może niczego czynić sam z siebie” (J 5,19, 30).

„Beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15,5).

Owo „nic”, które uczniowie współdziela z Jezusem, wyraża równocześnie moc i słabość apostołowskiej posługi. Sami z siebie, jedynie siłami rozumu, poznania i woli nie mogą uczynić niczego, co jako Apostołowie czynić powinni. Jakże mogliby powiedzieć: „Odpuszczam ci twoje grzechy”? Jakże mogliby powiedzieć: „To jest ciało Moje”? Jak mogliby nałożyć ręce i oznajmić: „Przyjmij Ducha Świętego”? Nic z tego, co stanowi istotę apostołowskiej działalności, nie jest wytworem osobistych zdolności człowieka. Jednak właśnie na tym całkowitym braku własności opiera się ich komunია z Jezusem, który z kolei całkowicie należy do Ojca, jest tylko dla Niego i w Nim, i wcale by nie istniał, gdyby nie był ciągłym czerpaniem od Ojca i powierzaniem się Jemu. „Nic” w odniesieniu do własności włącza ich we wspólnotę (komunię) posłannictwa z Chrystusem. Ta

służba, w której jesteśmy całkowicie oddani drugiemu, owo dawanie tego, co nie pochodzi od nas, w języku Kościoła nazywa się sakramentem. Właśnie to mamy na myśli, gdy określamy święcenia kapłańskie słowem sakrament: tutaj nie eksponuje się własnych sił i zdolności; tutaj nie powierza się urzędu jakiemuś wyjątkowo sprawnemu funkcjonariuszowi, który znajduje odpowiednie dla siebie zajęcie, po prostu dlatego, że może na tym zarobić; nie chodzi tu też o pracę, w której, dzięki swoim kompetencjom, można sobie zapewnić utrzymanie, a potem robienie kariery. Sakrament oznacza: daję to, czego sam dać nie mogę; czynię coś, co nie zależy ode mnie; uczestniczę w misji i stałem się przekazicielem tego, co przekazał mi Ktoś Inny. Dlatego nikt nie może sam siebie ogłosić kapłanem; podobnie jak żadna wspólnota nie może z własnej inicjatywy powołać kogoś do takiego zadania. Tylko w sakramencie można otrzymać to, co należy do Boga, i zostać włączonym w misję, która czyni ze mnie wysłannika i narzędzie Kogoś Innego. A zatem, właśnie owo oddanie siebie Komuś Innemu, owo oderwanie się od siebie samego, bezwzględne „samowyłączenie” i bezinteresowna służba, stają się samorealizacją i dojrzewaniem prawdziwie ludzkim. Przez to bowiem zostajemy ukształtowani na podobieństwo tajemnicy trynitarniej, to znaczy realizuje się w nas podobieństwo do Boga, a dzięki temu ów podstawowy wzór, według którego zostaliśmy stworzeni. Ponieważ jesteśmy stworzeni trynitarnie, czyli przez Trój osobowego Boga i na Jego obraz, do każdego z nas w najgłębszym sensie odnosi się prawda, że tylko ten, kto straci samego siebie, może siebie odnaleźć.

⁶Por. K. H. Schelkle, *Jüngerschaft und Apostelamt*, Freiburg 1957.

Według ewangelii to sam Chrystus przekazał Apostołom strukturę swojej misji i powierzył im jej podtrzymywanie, oddając im swój mandat i wiążąc ich tym samym ze swoją władzą. Ta więc z Panem, dzięki której człowiekowi dane jest czynić to, co nie on sam, lecz tylko Pan może czynić, jest równoznaczna ze strukturą sakramentalną. W tym sensie sakramentalna kwalifikacja nowego stylu misji pochodzącej od Chrystusa, sięgająca samego jądra biblijnego orędzia, należy do jego istoty. Jednocześnie oczywiste stało się, że chodzi tutaj o zupełnie nowy urząd, który nie może zostać wywiedziony ze Starego Testamentu, a swoje uzasadnienie znajduje tylko i wyłącznie na płaszczyźnie chrystologicznej. Sakramentalna posługa Kościoła to nic innego, jak wyraz nowości Jezusa Chrystusa i troska o jej aktualność na przestrzeni dziejów.

2. Sukcesja apostołska

Pt) tym krótkim spojrzeniu na pochodzenie i chrystologiczne centrum nowej posługi, którą Jezus Chrystus ustanowił na mocy władzy, wyrastającej z Jego własnego posłannictwa, powinniśmy zapytać: jak rozumiano to wszystko w epoce apostołskiej? A przede wszystkim: jak wyglądało przejście do epoki poapostołskiej, a co za tym idzie, jak w Nowym Testamencie wyraża się *successio apostolorum*, która obok fundamentu chrystologicznego stanowi drugi istotny wymiar katolickiej nauki o kapłaństwie Nowego Przymierza? W odniesieniu do pierwszego punktu, czyli kontynuacji chrystologicznego początku w epoce apostołskiej, możemy ująć to w paru słowach, zwa-

żywszy na fakt, że same ewangeliczne świadectwa wnoszą podwójny historyczny wkład w poznanie tej problematyki: z jednej strony przekazują wydarzenia, jakie miały miejsce na początku, podczas działalności Jezusa, z drugiej zaś przedstawiają to, co z niej wyrosło. To, co mówią nam one o urzędzie apostołskim, nie poświadcza więc jedynie historia początków, ale odzwierciedla również interpretacja posługi apostołskiej w okresie formowania się Kościoła. Ponadto, i przede wszystkim, posiadamy imponujące świadectwo św. Pawła, który w swoich listach ukazuje nam apostołat w praktycznym działaniu. Najważniejszym fragmentem wydaje mi się napomnienie, utrzymane w tonie wręcz błagalnym, zawarte w Drugim Liście do Koryntian: „Tak więc w imieniu Chrystusa spełniamy posłannictwo jakby Boga samego, który przez nas udziela napomnień. W imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem!” (2 Kor 5,20-21). Uwidacznia się tutaj w sposób bardzo wyraźny funkcja zastępcza i misyjny charakter apostołskiej posługi, co wcześniej uznaliśmy za istotę „sakramentu”; tutaj oczywiście staje się pochodzenie od Boga władzy, polegającej na wyzbyciu się swojego „ja”, na przemawianiu nie we własnym imieniu, czemu wyraz daje Paweł kilka wierszy dalej: „okazujemy się sługami Boga” (6,4). Znajdujemy tutaj również krótkie streszczenie przedmiotu posługi apostołskiej, którą Paweł nazywa „posługą jednania” (5,18); jednania z Bogiem, które wyrasta z krzyża Chrystusa, a więc ma charakter „sakramentalny”. Paweł wychodzi zatem z założenia, że człowiek sam z siebie żyje w „wyobcowaniu” (por. Ef 2,12) i jedynie przez zjednoczenie z ukrzyżowaną miłością Jezusa Chrystusa owo wyobco-

wanie wobec Boga i ludzkiej natury może zostać przezwyciężone. Tylko w ten sposób człowiek może dojść do „pojednania”. Krzyż, co wyraźnie pokazuje 2 Kor 5, zajmuje centralne miejsce w tym procesie jednania, a zważywszy na to, że - jako wydarzenie historyczne - należy on do przeszłości, może się uobecniać jedynie na sposób „sakramentalny”, chociaż tutaj nie mówi się szczegółowo, jak to się dokonuje. Jeśli damy posłuch Pierwszemu Listowi do Koryntian, to zauważymy, że Chrztost i Eucharystia są istotne dla tego procesu i nieodłącznie związane z przepowiadaniem słowem, które wzbudza wiarę, a tym samym odradza człowieka. W związku z tym u Pawła okazuje się również całkiem oczywiste, że władza „sakramentalna” apostołatu jest posługą specyficzną i w żaden sposób nie definiuje ona chrześcijańskiej egzystencji w jej całej pełni, co niektórzy usiłowali dowodzić na podstawie tego, że Dwunastu reprezentuje jednocześnie przyszłą posługę i Kościół jako całość. Specyfika apostołowskiego posłannictwa, w dopiero co opisanym znaczeniu, ukazuje się wyraźnie tam, gdzie Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian mówi: „Niech więc uważają nas ludzie za sługi Chrystusa i za szafarzy tajemnic Bożych” (4,1). Zresztą, właśnie w tym liście zobrazowana zostaje władza Apostoła w odniesieniu do wspólnoty, gdy Paweł pyta: „Cóż chcecie? Z różgą mam do was przybyć, czy z miłością i w duchu łagodności?” (4,21). Apostoł, który karze ekskomuniką kazirodcę, „ku ratunkowi jego ducha w dzień Pana” (5,5), i który w razie potrzeby gotów jest też „przybyć z różgą”, nie ma nic wspólnego z duchową anarchią. Niespodziewanie bowiem w naszych czasach niektórzy teologowie chcieliby

tę właśnie anarchię wydechikować z Pierwszego Listu do Koryntian, jako idealnego obrazu Kościoła⁷.

Listy Pawiowe potwierdzają więc i precyzują to, co wywnioskowaliśmy z ewangelii: urząd „sług Nowego Przy mierza” (2 Kor 3,6), zbudowany na Chrystusie, należy rozumieć sakramentalnie. Ewangelie ukazują nam Apostoła jako piastującego we wspólnocie władzę, pochodzącą od Chrystusa. W tym stawianiu przez Apostoła twarzą w twarz ze wspólnotą swoje przedłużenie znajduje twarzą w twarz Chrystusa wobec świata i Kościoła, owa dialogiczna struktura, należąca do istoty Objawienia. Wiara nie jest czymś pojmowanym autonomicznie; człowiek nie zostaje chrześcijaninem dzięki refleksji albo na mocy praktyki moralnej. Zostaje on chrześcijaninem zawsze przez działanie przychodzące z zewnątrz: za sprawą łaski, która może do niego przyjść tylko od Kogoś Innego, poprzez „Ty” Chrystusa, w którym człowiek spotyka „Ty” Boga. Gdzie brakuje tego „twarz w twarz”, wyrazu zewnętrznego pochodzenia łaski, tam rozmywa się istotna struktura chrześcijaństwa. Wspólnota, która staje się taka sama z siebie, nie pomnaża już dialogicznej tajemnicy Objawienia i daru łaski, która zawsze pochodzi z zewnątrz i można ją jedynie przyjąć. Każdy sakrament domaga się owego „twarz w twarz” łaski i tego, kto ją przyjmuje; odnosi się to również do Słowa Bożego: wiara nie bierze się z czytania, ale ze słuchania; słowo orędzia, przez które wzywa mnie Ktoś Inny, należy do struktury aktu wiary.

Por. F. W. Maier, *Paulus als Kirchengründer und kirchlicher Organisator*, Würzburg 1961, szczególnie podsumowanie ze s. 78.

Teraz powinniśmy dotknąć następnego punktu, stawiając pytanie: czy ta posługa Apostołów jest kontynuowana po ich śmierci, a więc, czy istnieje jakaś „sukcesja apostolska”, czy też to zadanie jest jedyne i niepowtarzalne jak ziemskie życie, śmierć i zmartwychwstanie Pana? Na to pytanie, tak żywo dyskutowane, nie mogę ze swej strony odpowiedzieć inaczej, jak przy pomocy dwóch uwag. Przede wszystkim należy zauważyć, że w początkowym okresie jasno określoną fizjonomię posiada tylko posługa apostolska, przy czym ograniczenie tytułu Apostoła do kręgu Dwunastu dokonało się tylko w teologii Łukaszej. Są tam ponadto posługi różnego rodzaju, które nie mają jeszcze określonej postaci ani ustalonych nazw: w zależności od różnych sytuacji lokalnych były one także bardzo zróżnicowane. Są tam funkcje o charakterze przeważnie wykraczającym poza wymiar lokalny, jak chociażby funkcja proroka i nauczyciela, a obok nich zadania lokalne, które w kręgu judeo-chrześcijańskim, prawdopodobnie w powiązaniu z porządkiem synagogałnym, określane były za pomocą pojęcia prezbiterzy, podczas gdy w kręgu pogańsko-chrześcijańskim znajdujemy po raz pierwszy w Liście do Filipian połączenie „biskupi i diakoni” (1,1). Teologiczne wyjaśnianie tych funkcji dojrzeła powoli i znajduje swoją zasadniczą formę w fazie przejścia do epoki poapostolskiej.

Ten proces wyjaśniania odbija się w Nowym Testamencie na liczne sposoby. Chcę go tutaj zilustrować za pomocą tylko dwóch tekstów, które wydają mi się szczególnie ważne i pouczające. Myślę przede wszystkim o moim pożegnalnym św. Pawła do prezbiterów z Miletu, której Łukasz nadał formę testamentu Apostoła, zbierającego

w tym celu wokół siebie również starszych z Efezu. Tekst wyraża formalne włączenie w sukcesję: „Uważajcie na samych siebie i na całe stado, w którym Duch Święty ustanowił was biskupami, abyście kierowali Kościołem Boga, który on nabył własną krwią” (Dz 20,28). Tutaj dwa terminy, „prezbiter” i „biskup” zostają niejako ze sobą utożsamione: posługi judeo-chrześcijańska i pogańsko-chrześcijańska zostają postawione na równi i określone jako jedna niepodzielna posługa sukcesji apostolskiej. Ustalone zostaje, że to Duch Święty wprowadza w tę posługę: to nie wspólnota powierza, z różnych powodów, poszczególnym jednostkom wspólnotowe funkcje, ale urząd jest darem od Pana, który sam daje to, co tylko On może dać. Jako posługa nadana przez Ducha jest ona funkcją „sakramentalną”. Jest ona wreszcie kontynuacją apostolskiego zadania, by paść trzodę Pana, a więc przyjęciem zadania bycia pasterzem, które pełnił sam Jezus, nie zapominając przy tym, że pasterz Chrystus umiera na krzyżu: Dobry Pasterz oddaje życie za swoje owce. Struktura apostolska prowadzi do chrystologicznego centrum. I tak oto obok utożsamienia posług judeo-chrześcijańskich z pogańsko-chrześcijańskimi i obok unifikacji terminologicznej należy podkreślić tutaj kolejne, bardziej istotne utożsamienie: posługa prezbiterów i biskupów jest - zgodnie z jej duchową naturą - tożsama z posługą apostolską. To utożsamienie, przy pomocy którego sformułowana zostaje zasada sukcesji apostolskiej, jeszcze bardziej doprecyzował Łukasz, dokonując innego terminologicznego wyboru: ograniczając pojęcie Apostoła do grona Dwunastu, **rozdziela** on jedność pochodzenia od ciągłości sukcesji. W tym znaczeniu, że posługa prezbite-

rów i biskupów jest czymś innym niż apostołat Dwunastu. Prezbiterzy-biskupi są następcami Apostołów, lecz sami nie są Apostołami. Do struktury Objawienia i Kościoła należy zatem „semel” (raz, jedyny raz) i „semper” (zawsze). Władza jednania, pasterzowania, nauczania, zbudowana na chrystologicznym fundamencie, trwa niezmiennie w następcach Apostołów, ci jednak są następcami we właściwym rozumieniu tylko wówczas, gdy „trwają w nauce Apostołów” (Dz 2,42).

Te same zasady wyrażone zostają szerzej i obszerniej w pouczeniach dla prezbiterów w Pierwszym Liście św. Piotra (5,1-4): „Starszych, którzy są wśród was, proszę, ja również starszy, a przy tym świadek Chrystusowych cierpień oraz uczestnik tej chwały, która ma się objawić: paście stado Boże, które jest przy was, strzegąc go nie pod przymusem, ale z własnej woli, po Bożemu; nie ze względu na brudny zysk, ale z oddaniem, i nie jak ci, którzy ciemiężą wspólnoty, ale jako żywe przykłady dla stada. Kiedy zaś objawi się Najwyższy Pasterz, otrzymacie niewiedzący wieniec chwały”. Oto znowu, zaraz na początku, ważny proces utożsamienia: Apostoł określa siebie jako „również starszego” (dosłownie „współprezbitera”), dla którego posługa apostołska i prezbiterat są ze sobą teologicznie tożsame. Cała teologia apostołatu, którą omawialiśmy w pierwszej części, zostaje niejako przeniesiona na prezbiterat i w ten sposób tworzy się teologia kapłaństwa ściśle nowotestamentalna. To treściowe powiązanie apostołatu z prezbiteratem ma również swoje znaczenie dla historii Kościoła: jest ono, by tak rzec, realizacją sukcesji apostołskiej; zawarta jest w nim jednocześnie idea sukcesji.

Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę ogólny kontekst listu, w tym krótkim fragmencie możemy dostrzec inną ważną teologiczną zdobycz. Podobnie jak w mowie pożegnalnej z Miletu, także tutaj istota apostołskiego i kapłańskiego zadania streszcza się w słowie „paście”, a zatem u podstaw jej określenia stoi obraz pasterza. Co więcej, należy podkreślić, że Piotr pod koniec drugiego rozdziału omawianego listu (2,25), nazywa Pana „Pasterzem i Stróżem **ἐπίσκοπον** dusz waszych”, przywołując to określenie w naszym tekście, gdy nazywa Chrystusa Najwyższym Pasterzem (αρχιεπίσκοπον). Słowo „episkopos”, swego czasu świeckie, teraz utożsamione zostaje z obrazem pasterza i staje się tym sposobem określeniem teologicznym, w którym powstający Kościół rozwija swój nowy i szczególny wymiar sakralny. Jeśli przez słowo współprezbiter Piotr łączy kapłana z Apostołem, to przez słowo „episkopos” (dozorca, stróż) łączy go z samym Chrystusem, Stróżem (Biskupem) i Pasterzem, jednocząc w ten sposób wszystko w chrystologii. Dlatego możemy powiedzieć z całą jasnością, że przy końcu epoki apostołskiej stajemy w obliczu ukształtowanej teologii kapłaństwa nowotestamentalnego, oddanej w wierne ręce Kościoła, która wśród wzlotów i upadków historii, stanowi nienaruszalny fundament tożsamości kapłana.

3. Kapłaństwo powszechne a kapłaństwo urzędowe. Stary i Nowy Testament

Pozostaje jeszcze pytanie, w jaki sposób to nowe zadanie kapłańskie, wywodzące się z misji Chrystusa, od-

nosi się do kapłaństwa powszechnego? Są w Nowym Testamencie dwa teksty, które mówią o kapłaństwie powszechnym: starożytna katecheza chrzcielna, zachowana w drugim rozdziale Pierwszego Listu św. Piotra, oraz słowa pozdrowienia do siedmiu wspólnot, którymi rozpoczyna się Apokalipsa św. Jana (1 P 2,9; Ap 1,6). Użyte formuły są cytatami z Księgi Wyjścia (19,6), słów Boga do Izraela, który na Syjonie otrzymuje od Niego dar Przymierza i tym samym zostaje powołany do przywrócenia właściwego kultu Boga wśród nie znających Go narodów. Jako naród wybrany Izrael ma być „miejszem” prawdziwego kultu, a przy tym również kapłaństwem i świątynią dla całego świata. Jeśli chrześcijańska katecheza chrzcielna odnosi do ochrzczonych słowa ustanawiające Stare Przymierze, oznacza to, że przez chrzest chrześcijanie dostępują godności Izraela i że chrzest jest nowym Synajem. Oznacza to, że teologia wybraństwa Izraela przechodzi na Kościół jako nowy Lud Boży. Kościół jako całość ma być mieszkaniem Boga w świecie i miejscem Jego kultu; przez niego świat ma być prowadzony do uwielbienia Boga, o czym mówi św. Paweł w Liście do Rzymian, gdy wspomina o otrzymanej łasce: „Dzięki niej jestem z urzędu sługą Chrystusa Jezusa wobec pogan, sprawującym świętą czynność głoszenia ewangelii Bożej po to, by poganie stali się ofiarą miłą Bogu, uświęconą Duchem Świętym” (Rz 15,16). Kapłaństwo powszechne ochrzczonych, które wyrasta z ich wejścia w historię Przymierza z Bogiem, zapoczątkowaną na Synaju, nie jest sprzeczne z urzędowymi funkcjami kapłańskimi, tak samo jak wspólne kapłaństwo Izraela nie było sprzeczne z jego przepisami kapłańskimi. Jedno-

ześnie możemy tutaj wyraźnie dostrzec, w jakim sensie urząd zapoczątkowany w Kościele wraz z Apostołami był czymś całkowicie nowym i w jakim sensie ów nowy urząd przyjął formy istniejące już w Starym Przymierzu. Prosto rzecz ujmując: posługa apostołska Kościoła jest nowa, jak nowy jest Chrystus; uczestniczy ona w nowości Chrystusa, z którego bierze swój początek. Lecz tak jak Chrystus czyni wszystko nowym, co więcej, On sam jest nowym działaniem Boga i ogarnia sobą wszystkie obietnice, przez które cała historia zmierzała ku Niemu, tak nowe kapłaństwo posłanych przez Jezusa Chrystusa niesie w sobie całą treść proroctw Starego Przymierza. Staje się to bardziej oczywiste, gdy weźmiemy pod uwagę formułę, za pomocą której Jean Colson, na podstawie pogłębionej analizy źródeł, opisał najgłębszą istotę kapłaństwa starotestamentalnego. Autor ten stwierdza: „Zadanie «Kohanim» (**IEpsic**), czyli kapłanów, polega zasadniczo na pielęgnowaniu w narodzie świadomości swojego kapłańskiego charakteru i na postępowaniu w taki sposób, by jako taki żył po to, aby chwalić Boga całym swoim życiem”⁸. Nie można tutaj nie zauważyć podobieństwa z cytowanym wyżej sformułowaniem św. Pawła, dotyczącym zadania Apostoła jako sługi Jezusa Chrystusa; tyle, że teraz, na skutek rozpadu

⁸ J. Colson, *Ministre de Jesus Christ ou le Sacerdoce de l'Evangile*, Paris 1966, s. 185. Chcemy zwrócić szczególną uwagę na to podstawowe studium teologii biblijnej. Ta sama wizja relacji między dwoma Testamentami została potwierdzona i pogłębiona w kompletnej monografii o charakterze egzegetycznym, której autorem jest G. Habets, *Vorbild und Zerrbild. Eine Exegese von Mal 1,6 - 2,9*, w: *Teresianum* XLI (1990), s. 5-58.

granic Izraela, który dokonał się na krzyżu Chrystusa, misjonarski i dynamiczny charakter tego posłannictwa ukazuje się jeszcze wyraźniej: ostatecznym celem całej liturgii nowotestamentalnej i wszystkich posług kapłańskich jest uczynienie ze świata świątyni i ofiary miłej Bogu, tak by cały świat stał się częścią Ciała Chrystusa i aby Bóg był wszystkim we wszystkich (1 Kor 15,28).

4. Uwagi końcowe do współczesnego kapłana

Zatrzymajmy się jeszcze na chwilę, by zastanowić się nad tym, jak wszystko to powinno być uświadamiane dzisiaj, w szczególności w formacji kapłanów⁹. W tym kontekście chcę zadowolić się krótką wzmianką o tym, co - jak mi się wydaje - ma istotne znaczenie. Zobaczyliśmy, że kapłaństwo nowotestamentalne, zapoczątkowane wraz z Apostołami, posiada w pełni chrystologiczną strukturę, gdyż oznacza ono włączenie człowieka w misję Chrystusa. Istotna i fundamentalna dla posługi kapłańskiej jest więc osobista więź z Chrystusem. Od tego zależy i ku temu powinno prowadzić samo sedno każdego przygotowania do kapłaństwa i wszelka dalsza formacja w kapłaństwie. Kapłan powinien być człowiekiem, który zna Jezusa w głębi swojego serca, który Go spotkał i nauczył się Go kochać.

⁹ Pozwolę sobie w związku z tym polecić moją krótką refleksję *Perspektive der Priesterausbildung heute*, w: J. Ratzinger - P. W. Scheide i inni, *Unser Auftrag. Bessinnungen auf den priesterlichen Dienst*, Würzburg 1990, s. 11-38.

Dlatego powinien on być przede wszystkim mężem modlitwy, człowiekiem prawdziwie „religijnym”. Bez solidnej duchowej podbudowy nie może długo wytrwać w swojej posłudze. Od Chrystusa powinien się też nauczyć, że tym, co się liczy w jego życiu, nie jest samorealizacja i sukces. Wręcz przeciwnie, powinien się nauczyć, że jego celem nie jest ciekawe i wygodne życie ani stworzenie sobie wspólnoty wielbicieli czy zwolenników, ale że chodzi naprawdę o działanie dla dobra innych. Początkowo sprzeciwia się to naturalnemu „środkowi ciężkości” naszego życia, ale z czasem staje się oczywiste, że właśnie ta utrata znaczenia własnego „ja” jest czynnikiem prawdziwie wyzwalającym. Ten, kto pracuje dla Chrystusa, wie, że zawsze kto inny sieje, a kto inny zbiera. Nie ma potrzeby zadawania ciągłych pytań: powierza Panu wszelkie rezultaty swoich wysiłków i z pogodą ducha wykonuje swoje obowiązki, wolny i radosny, gdyż czujący się bezpieczny we wszystkim. Jeśli dzisiaj kapłani często czują się obciążeni, zmęczeni i sfrustrowani, wynika to z nerwowej pogoni za efektywnością i zyskiem. Wiara staje się ciężkim brzemieniem, które dźwiga się z trudem, podczas gdy powinna być niczym skrzydła, które nas niosą.

Z głębokiej więzi z Chrystusem wyrasta spontanicznie również uczestnictwo w Jego miłości do ludzi, w Jego woli zbawienia ich i niesienia im pomocy. Dzisiaj wielu kapłanów pyta z powątpiewaniem, czy prowadzenie ludzi do wiary może im naprawdę przynieść dobro, czy też nie uczyni to ich życia jeszcze cięższym? Myślą, że może lepiej byłoby pozostawić ich w spokoju sumienia z niewiarą, gdyż wydaje się, że w ten sposób można łatwiej żyć. Jeśli wiarę

rozumie się tylko jako dodatkowe obciążenie egzystencji, to nie może ona dawać radości, ani też w żadnym wypadku przynosić zadowolenia tym, których zadaniem jest służba na rzecz wiary. Ten jednak, kto odkrył Chrystusa w głębi swojego serca, kto zna Go osobiście, doświadcza, że tylko ta relacja nadaje sens wszystkiemu innemu i czyni pięknym nawet to, co trudne i uciążliwe. Jedynie ta radosna więź z Chrystusem może przynosić radość również w służbie i czynić ją owocną.

Ten, kto kocha, chce poznać przedmiot swojej miłości. Dlatego prawdziwa miłość do Chrystusa przejawia się również w pragnieniu coraz lepszego poznania Jego samego oraz tego wszystkiego, co Go dotyczy. Jeśli miłość do Chrystusa bezwarunkowo staje się miłością do człowieka, oznacza to, że wychowanie do dojrzałej wiary w Chrystusa powinno zawierać w sobie także wychowanie do naturalnych ludzkich cnót. Jeśli miłować Chrystusa znaczy uczyć się Go poznawać, to wówczas gotowość do poważnej i sumiennej nauki jest znakiem dojrzałości powołania oraz pewności w wewnętrznym poszukiwaniu Jego bliskości. Szkoła wiary jest szkołą prawdziwego człowieczeństwa i poznawaniem racji, które tę wiarę uzasadniają. Ponieważ Chrystus nigdy nie jest sam, bo przyszedł, aby zjednoczyć świat w swoim Ciele, trzeba do tego dodać jeszcze jeden element, jakim jest miłość do Kościoła. My nie szukamy Chrystusa wymyślonego przez nas samych. Tylko w rzeczywistej komunii z Kościołem spotykamy rzeczywistego Chrystusa. I znowu, w gotowości miłowania Kościoła, do życia z nim i w nim, oraz do służenia w Kościele Chrystusowi, ukazuje się głębia i dojrzałość relacji z Panem.

Na koniec chciałbym Zlicytować słowa Grzegorza Wielkiego, wskazujące na istotny związek pomiędzy życiem wewnętrznym a służbą, o czym wspomnieli: „Czymże innym są święci ludzie, jeśli nie rzekami..., które zraszają; spaloną ziemię? A jednak uschliby oni, gdyby nie powracali do miejsca, z którego bije ich źródło. Jeśli bowiem nie skupiają się na wnętrzu swojego serca i nie łączą;) się w gorącym pragnieniu miłości do Stwórcy... ich język usycha. Lecz z miłości wciąż powracają do swojego wnętrza, a to, co... rozdają na zewnątrz, czerpią ze źródła... miłości. Miłując, poznają to, co nauczając głoszą”¹⁰.

¹⁰ In *Ezechielem I hom*, 5,16; PL 76,828 B.

V

BYĆ W DRODZE

**KOŚCIÓŁ I JEGO NIEUSTANNA
ODNOWA**

Poniższy tekst w pierwotnym zamyśle powstał jako przemówienie na „Mityngu przyjaźni między narodami”, organizowanym corocznie przez ruch *Comunione e Liberazione*. Ogólny temat spotkania wskazany został przez trzy symboliczne postacie „Wielbiciel - Tomasz Becket - Einstein”, do których tekst wielokrotnie się odwołuje. Jako temat mojego wystąpienia zaproponowano mi „Wspólnota stale się reformująca”; pierwsza część nawiązuje do tego tematu, którego treść celowo nie została sprecyzowana.

1. Niezadowolenie z Kościoła

Nie potrzeba wielkiej wyobraźni, by domyślić się, że towarzystwo, o którym chcę dzisiaj mówić, to Kościół. Termin „Kościół” nie został użyty w tytule zapewne dlatego, że u większości współczesnych ludzi samorzutnie wywołuje on reakcje obronne. Myślą oni: „O Kościele słyszeliśmy aż nazbyt wiele i najczęściej nie było to nic przyjemnego”. Samo słowo, jak i rzeczywistość Kościoła zostały zdyskredytowane. Dlatego odnosi się wrażenie, że nawet tego rodzaju stała reforma nie może zbyt wiele zmienić. A może problemem jest to, że do tej pory nie wymyślono takiej reformy, która by z Kościoła uczyniła towarzystwo naprawdę warte, by je doświadczać i przeżywać?

Postawmy sobie jednak przede wszystkim pytanie: dlaczego Kościół jest tak źle postrzegany przez tak wiele osób, w tym nawet wierzących, a także przez tych, którzy jeszcze niedawno zaliczali się do jego najwierniejszych synów i córek, czy nawet przez tych, którzy mimo cierpień, w jakiś sposób po dziś dzień się do nich zaliczają? Powody takiej

sytuacji są bardzo zróżnicowane, a często nawet ze sobą sprzeczne, w zależności od postaw. Niektórzy cierpią z tego powodu, że Kościół za bardzo dostosował się do wymogów dzisiejszego świata; inni są poirytowani, bo w ich odczuciu jest on zbyt z tego świata wyobcowany. U większości ludzi niezadowolenie z Kościoła bierze się z tego, że jest on instytucją nie różniącą się od wielu innych i jako taki ogranicza naszą wolność. Głód wolności stanowi dzisiaj wyraz pragnienia wyzwolenia i poczucia, że nie jesteśmy wolni, że jesteśmy osamotnieni, wyobcowani. Wzwanie o wolność to dążenie do egzystencji, która nie jest ograniczana przez to, co jest już dane i co mi przeszkadza w moim pełnym rozwoju, pokazując mi z zewnątrz drogę, którą powinienem pójść. Zewsząd jednak napotykamy tego rodzaju przeszkody i blokady na drodze, które nas zatrzymują, nie pozwalając iść dalej. Zapory wznoszone przez Kościół jawią się nam więc jako podwójnie ciężkie, ponieważ dotyczą obszarów najbardziej osobistych i intymnych. Normy życiowe Kościoła są bowiem czymś zdecydowanie więcej niż zasady „ruchu drogowego”, mające maksymalnie ograniczać starcia w międzyludzkim współżyciu. Dotyczą one mojej wewnętrznej drogi i mówią mi, jak powinienem rozumieć i kształtować swoją wolność. Wymagają ode mnie decyzji, których nie można podjąć bez bólu wyrzeczenia. A może chcą nam one odmówić korzystania z najpiękniejszych owoców w ogrodzie życia? Czyż nie jest prawdą, że z powodu ograniczeń, wynikających z tylu nakazów i zakazów, zamyka się przed nami drogę ku otwartym horyzontom? Czy nie przeszkadza to ukazaniu się prawdziwej wielkości myśli i woli? Czy wyzwolenie nie powinno być koniecznym wyjściem

spod tego rodzaju duchowej opieki? Może jedyną prawdziwą reformą powinno być odrzucenie tego wszystkiego? Lecz co wówczas zostanie z tego *towarzystwa*¹.

Jest jednak jeszcze jeden szczególny powód rozgoryczenia Kościołem. Oto bowiem, pośród świata, rządowego twardą dyscypliną i bezlitosnym przymusem, wciąż kieruje się ku Kościołowi cichą nadzieją: mógłby on w tym wszystkim stanowić małą wysepkę lepszego życia, niewielką oazę wolności, gdzie od czasu do czasu można się schronić. Zagniewanie na Kościół czy rozczarowanie nim mają zatem szczególny charakter, gdyż po cichu oczekuje się od niego czegoś więcej niż od innych doczesnych instytucji. W nim powinno się urzeczywistniać marzenie o lepszym świecie. Chciałoby się w Kościele przynajmniej zakosztować smaku wolności, doświadczyć wyzwolenia: owego wyjścia z jaskini, o której mówi Grzegorz Wielki, odwołując się do Platona¹. Jednakże od chwili, gdy Kościół w swoim konkretnym wymiarze do tego stopnia oddalił się od tych marzeń, przyjmując również postać instytucji i tego wszystkiego, co ludzkie, zwraca się przeciwko niemu szczególnie gorzkie oburzenie. I tego oburzenia nie można uniknąć właśnie dlatego, że nie można stłumić owych marzeń, które sprawiają, że z nadzieją zwracamy się ku Kościołowi. Ponieważ Kościół nie jest taki, jak w marzeniach, usiłujemy rozpaczliwie uczynić go zgodnym z naszymi pragnieniami. Chcemy, aby był miejscem, gdzie mogłaby się wyrażać cała wolność, miejscem, gdzie prze-

zwyciężone zostałyby wszelkie nasze ograniczenia, gdzie moglibyśmy doświadczać owej utopii, która gdzieś tam powinna istnieć. Podobnie jak w obszarze działalności politycznej pragnęlibyśmy w końcu zbudować lepszy świat, tak również - jak nam się wydaje - powinniśmy wreszcie (choćby jako pierwszy etap na drodze ku temu lepszemu światu) stworzyć lepszy Kościół. Chcielibyśmy, aby był to Kościół pełni człowieczeństwa, Kościół bogaty w poczucie braterstwa, w szlachetną kreatywność, dom pojednania ze wszystkim i dla wszystkich.

2. Daremna reforma

W jaki sposób miałyby się to stać? Jak tego rodzaju reforma może się udać? Padają słowa, że powinniśmy przynajmniej zacząć. Mówi się tak z naiwną zarożumiałością oświeconych, którzy są przekonani, że pokolenia żyjące do tej pory nie za bardzo rozumiały problem albo że były one zbyt przestraszone i za mało oświecone. My jednak wreszcie mamy jednocześnie i odwagę i inteligencję. Niezależnie od tego, jaki opór wobec tego szlachetnego przedsięwzięcia budziłoby to u reakcjonistów i „fundamentalistów”, powinno ono zostać zrealizowane. Przynajmniej istnieje jakaś niezwykle oświecająca recepta na postawienie pierwszego kroku. Kościół nie jest demokracją. Jak się wydaje, nie włączył on jeszcze do swojej wewnętrznej struktury owego dziedzictwa praw wolności, które wypracowało Oświecenie i które od tamtego czasu zostało uznane za podstawową regułę formacji politycznych. Dlatego rzeczą najzwyczajszą w świecie wydaje się odzy-

¹ Grzegorz Wielki, Horn. In E*, lib. II hom 1,17; PL 76,948 A.

skanie w sprzyjającym czasie tego, co zostało zaniedbane i rozpoczęcie tworzenia owego podstawowego dziedzictwa struktur wolności. Droga prowadzi - jak się zwykło mawiać - od Kościoła paternalistycznego i rozdawcy dóbr do Kościoła - wspólnoty. Padają stwierdzenia, że już nikt więcej nie powinien pozostawać biernym „konsumentem” darów, które sprawiają, że stajemy się chrześcijanami. Wszyscy bowiem powinni się stać aktywnymi pracownikami, „działaczami” chrześcijańskiego życia. Kościół nie powinien już zstępować do nas z góry, nie powinien być kształtowany odgórnie. Nie! To my tworzymy Kościół i to my czynimy go ciągle nowym. W ten sposób stanie się on wreszcie „naszym” Kościołem, a my jego aktywnymi, odpowiedzialnymi podmiotami. Aspekt pasywny ustępuje więc aspektowi czynnemu. Kościół kształtuje się poprzez dyskusje, porozumienia i decyzje. Z debaty wylania się to, co jeszcze dzisiaj może być potrzebne, to, co jeszcze dzisiaj może być uznane przez wszystkich jako przynależące do wiary albo jako główny kierunek moralności. „Wykuwają się” w niej nowe, krótkie „formuły wiary”. W Niemczech, na dość wysokim szczeblu, padło stwierdzenie, że również liturgia nie musi już być zgodna z ustalonym uprzednio schematem, lecz powinna powstawać w danym miejscu, w określonej sytuacji, będąc dziełem wspólnoty, dla której jest sprawowana².

² Tak np. w *Redaktionsbericht zum Einheitsgesangbuch „Gotteslob”* pod red. V. Nordhuesa i A. Wagnera, Paderborn - Stuttgart b.r., na s. 30 zamieszczono następujący tytuł: „Formularz mszy ma swoje źródło *in loco*”. Wyjaśnienie znajdujące się w tekście jest zdecydowanie bardziej wyważone. Źródło „*in loco*” wydaje się odnosić do śpiewów

Zresztą, ona również nie powinna już być z góry ustalona, powinna natomiast być czymś tworzonym samodzielnie przez sprawujących ją, wyrażać ich samych. Największą przeszkodą na tej drodze okazuje się słowo Pisma, z którego jednak nie można całkowicie zrezygnować. Przy wyborze tekstów panuje więc duża dowolność. Nie ma jednak zbyt wielu tekstów, które można wykorzystać w taki sposób, by bez przeszkód odpowiadały owej samorealizacji, będącej dzisiaj - jak się wydaje - przeznaczeniem liturgii.

Jednakże to dzieło reformy, w którym wreszcie również w Kościele demokratyczne samookreślenie ma zastąpić kierownictwo innych, od razu rodzi pewne pytania. Kto właściwie ma tutaj prawo podejmować decyzje? Na jakiej podstawie się to dokonuje? W demokracji politycznej odpowiedzią na te pytania jest system przedstawicielstwa: w wolnych wyborach jednostki wybierają swoich przedstawicieli, którzy podejmują decyzje w ich imieniu.

Proprium (części zmienne mszy Św.), a zatem skąd ten zapierający dech tytuł? Tendencja, którą on wyraża, według informacji przekazanej przez *Herder Korrespondenz*, została obszernie przedstawiona w 1990 na spotkaniu *Arbeitsgemeinschaft katholischer Liturgiedozenten im Deutschen Raum*. Temat inkulturacji został tu zastosowany do liturgii w krajach uprzemysłowionych, w których problem jawił się w sposób mniej jasny niż w krajach rozwijających się. Według Hansa Bernarda Meyera chodzi w tym przypadku o „znalezienie form wspólnotowych, wyrastających z dzisiejszej sytuacji, a jednocześnie przejrzystych dla spotkania z tajemnicą Boga”. W związku z tym miały już nastąpić pewne fakty, chociaż jedynie na poziomie wstępnym. „Rzymska liturgia mszalna i Mszał rzymski zasadniczo dzisiaj już nie istnieją..., a w przyszłości istnieć będą w jeszcze mniejszym stopniu” (*Herder Korrespondenz* 44, wrzesień 1990, s. 406). W takim wypadku wkrótce liturgiści nie będą już potrzebni.

Zadanie to jest ograniczone czasowo; jest również ograniczone formalnie przez programy partyjne i obejmuje tylko te obszary działalności politycznej, które organom przedstawicielskim powierza Konstytucja.

Także w związku z tym pojawiają się pewne problemy: mniejszość musi się podporządkować większości, a owa mniejszość może być bardzo duża. Ponadto nie zawsze istnieje gwarancja, że wybrany przeze mnie reprezentant będzie naprawdę działał i mówił tak, jak bym tego pragnął, co może spowodować, że również zwycięska większość, przyglądając się sprawom z bliska, bynajmniej nie może się w pełni uważać za aktywny, samodzielny podmiot życia politycznego. Wręcz przeciwnie, powinna ona akceptować również „decyzje podejmowane przez innych”, aby nie narażać na niebezpieczeństwo całego ustroju politycznego.

Ważniejszy dla naszych rozważań jest jednak problem generalny. Wszystko to, co robią ludzie, może przecież zostać unieważnione przez innych. Wszystko to, co jest owocem ludzkich inicjatyw, może się nie podobać innym. Decyzje większości mogą zostać uchylone przez inną większość. Kościół, który opiera się na decyzjach większości, staje się Kościołem czysto ludzkim. Sprowadzony zostaje do poziomu czegoś, co jest możliwe do zrobienia i do przyjęcia, co stanowi owoc własnych działań, intuicji i opinii. Opinia zastępuje wiarę. I rzeczywiście, w znanych mi formułach wiary, wymyślonych przez nas samych, słowo „wierzę” nigdy nie znaczy więcej niż „wydaje się nam” albo „my uważamy”. Kościół, który opiera się na sobie, ostatecznie nosi piętno ludzi wyrażających w nim „samy siebie”, co nigdy nie przypada do gustu innym, którzy też chcą wy-

rażać w nim „samy siebie”. Taki Kościół bardzo szybko ukazuje swoją małość. Zamyka się on w obszarze empirycznym i w ten sposób rozmywa się również jako wymarzony ideał.

3. Istota prawdziwej reformy

Aktywista, a więc ten, kto chce wszystko budować sam, stanowi przeciwieństwo tego, kto podziwia, szanuje, wielbi („wielbiciel”). Aktywista ogranicza zakres swojego rozumu i przez to traci z oczu tajemnicę. Im więcej w Kościele jest spraw, o których decydujemy my sami i rzeczy, które robimy, opierając się na samych sobie, tym ciśniejszy staje się on dla nas wszystkich. Zawarty w nim wielki, wyzwalający wymiar, nie wyrasta z tego, co czynimy my sami, ale z tego, co jest nam wszystkim darowane i co nie wywodzi się z naszego chcenia, ani też z naszych twórczych zdolności. To coś niewyobrażalnego, coś, co nas poprzedza i przychodzi do nas z zewnątrz, co jest „większe od naszego serca”. *Reformatio*, prawdziwa odnowa, reforma, która jest potrzebna w każdym czasie, nie polega na ciągłym przekształcaniu „naszego Kościoła” według własnego uznania, nie polega na „wymyślaniu” go, ale na odrzuceniu ciągle na nowo naszych własnych konstrukcji, „podpórek”, na rzecz najczystszej światła, pochodzącego z wysoka, które jednocześnie jest eksplozją czystej wolności.

Pozwólcie, że do tego, co chcę wyrazić, posłużę się pewnym obrazem, zaczerpniętym od Michała Anioła, który z kolei nawiązuje do starożytnych koncepcji mistyki i filozofii chrześcijańskiej. Wzrokiem artysty Michał Anioł dostrzegł

już w kamieniu, który miał przed oczami, przewodni obraz, który w ukryciu oczekiwał na uwolnienie i wydobyć go na światło dzienne. Według niego zadaniem artysty jest jedynie usunięcie tego, co zakrywa ów obraz³. Michał Anioł rozumiał prawdziwą pracę artysty jako wydobywanie na światło, jako uwalnianie, nie zaś jako działanie.

Ta sama idea, tyle że zastosowana do sfery antropologicznej, obecna była już u św. Bonawentury. Wyjaśnia on drogę, na której człowiek staje się autentycznie sobą, posługując się porównaniem do „wykuwacza obrazów”, czyli do rzeźbiarza. Rzeźbiarz nie tworzy czegoś, mówi wielki franciszkański teolog. Jego pracą natomiast jest *ablatio*, czyli usuwanie, pozbywanie się tego, co nieautentyczne. W ten sposób, za sprawą *ablatio*, ukazuje się *nobilis forma*, szlachetna forma⁴. Tak również człowiek, ażeby rozbłysnął w nim obraz Boży, powinien przede wszystkim poddać się oczyszczeniu, poprzez które rzeźbiarz, to znaczy Bóg, uwalnia go z tych wszystkich naleciałości, które przesła-

³ Por. R. Cantalamessa, Maria, Milano 1989, s. 127. Z radością przyjąłem wiadomość, że Chiara Lubich, założycielka ruchu *Focolare*, wygłosiła, niemal równoległe z moim wystąpieniem w Rimini, wykład zatytułowany *Sztuka pracy*, w którym - także odwołując się do Michała Anioła - rozwija myśli bardzo podobne do tych, które staram się tu przedstawić.

⁴ Coll. *in Hex II*; Quaracchi V, 342 b: „Owo uwznioślenie dokonuje się za sprawą afirmacji i ablacji... Z ablacją zawsze wiąże się miłość... Ten, kto rzeźbi posąg [„sculpsit figuram”], nic tworzy niczego, on raczej usuwa i pozostawia w tym samym kamieniu kształt piękny i szlachetny [„relinquit formam nobilem et pulchram”]. Tak również poznanie Boga pozostawia w nas dzięki ablacji najszlachetniejszą skłonność”.

niąją prawdziwą postać jego bytowania, ukazując go jedynie jako surową kamienną bryłę, podczas gdy zamieszkuje w nim Boska forma.

Właściwie rzecz ujmując, obraz ten może nam posłużyć jako główny wzorzec kościelnej reformy. Oczywiście, Kościół zawsze będzie potrzebował wsparcia ze strony nowych ludzkich struktur, aby móc nauczać i działać w każdej epoce historycznej. Te instytucje kościelne, w swoim jurydycznym kształcie dalekie od czegoś złego, są bez wątpienia potrzebne, a w pewnym stopniu nawet niezbędne. Jednakże one się starzeją, a przy tym istnieje ryzyko, że będą pretendować do roli najważniejszych, a przez to odciągać spojrzenie od tego, co jest rzeczywiście istotne. Dlatego powinny być ciągle na nowo uprzątane, niczym rusztowania, które stały się zbyteczne. Reforma to wciąż od nowa podejmowane *ablatio*: usuwanie tego, co zbędne, aby ukazała się owa *nobilis forma*, szlachetne oblicze Oblubienicy, a wraz z nim także oblicze samego Oblubieńca, żyjącego Pana.

Podobne *ablatio*, podobna „teologia negatywna”, jest drogą ku w pełni pozytywnemu celowi. Tylko w ten sposób Bóg przenika rzeczywistość Kościoła i tylko w ten sposób powstaje *congregatio* - zgromadzenie, zebranie, oczyszczenie, owa czysta wspólnota, której gorąco pragniemy - wspólnota, w której jedno „ja” nie jest już przeciwko drugiemu „ja”, jednostka nie występuje przeciw jednostce. Raczej owo dawanie siebie, owo powierzanie się z ufnością, będące wyrazem miłości, staje się wzajemnym czerpaniem całego dobra i wszystkiego, co czyste. I tak do każdego odnoszą się słowa miłosiernego Ojca, który przepełnionemu zazdrością starszemu synowi, przypomina to, co stanowi istotę wszelkiej

wolności i każdej zrealizowanej utopii: „wszystko, co moje, do ciebie należy...” (Łk 15,31; por. J 17,7).

Prawdziwa reforma zatem, to *ablatio*, które staje się *congregatio*. Postaramy się uchwycić w bardziej konkretny sposób tę główną myśl. Na początku rozważań o prawdziwej reformie przeciwstawiliśmy sobie aktywistę i wielbiciela, opowiadając się po stronie tego drugiego. Co takiego wyraża to przeciwstawienie? Aktywista, czyli ten, który zawsze chce działać, swoje działanie stawia ponad wszystkim. Ogranicza to jego horyzont do tego, co da się zrobić, co może się stać przedmiotem jego działania. Mówiąc wprost, widzi on tylko przedmioty. Nie jest w ogóle w stanie dostrzec czegoś, co jest większe od niego samego, gdyż postawiłoby to granice jego aktywności. Zawęża on świat do tego, co doświadczalne, namacalne. Człowiek zostaje w ten sposób okaleczony i zniekształcony. Aktywista buduje sobie więzienie, przeciwko któremu potem sam głośno się buntuje.

Natomiast prawdziwe zdumienie to stanowcze „nie” wypowiedziane ograniczeniu, temu, co wyłącznie namacalne i co pochodzi jedynie z tego świata. Przygotowuje ono człowieka do aktu wiary, który otwiera przed nim na oścież perspektywę Wiekuistego Boga, nieskończoności. I tylko to, co nie ma granic, jest wystarczająco szerokie dla naszej natury, tylko to, co nieograniczone, odpowiada powołaniu naszego bytu. Tam, gdzie owa perspektywa znika, każda pozostałość, każda resztkowa wolności, staje się zbyt mała, a wszelkiego rodzaju wyzwolenia, które w konsekwencji mogą być nam proponowane, są mdłą, nigdy niewystarczającą namiastką. Pierwsze, podstawowe *ablatio*, które jest Kościołowi potrzebne, to dokonujący się ciągle na nowo

akt wiary. To akt wiary, który obala bariery skończoności, i w ten sposób otwiera przed nami przestrzeń pozwalającą dosięgnąć nieskończoności. Wiara wiedzie nas „aż po krańce ziemi”, jak mówią Psalmy, unosząc nasze myśli i serce ku bezkresowi samego Boga. Współczesna myśl naukowa zawsze zamykała nas w więzieniu pozytywizmu, skazując nas w ten sposób na pragmatyzm. Dzięki myśli naukowej, można bardzo wiele osiągnąć; można podróżować aż na księżyc, a nawet jeszcze dalej, w bezkres kosmosu. Mimo to jednak pozostaje się wciąż w tym samym punkcie, gdyż nie zostaje przekroczona prawdziwa granica, granica tego, co da się policzyć i zrobić. Albert Camus opisał absurdalność tej formy wolności na przykładzie cesarza Kaliguli: wszystko jest do jego dyspozycji, ale każda rzecz jest dla niego zbyt ciasna, zbyt ograniczona. W swojej szaleńczej żądzy posiadania coraz to nowych i większych rzeczy, zrozpaczony woła: „Chcę mieć księżyc, dajcie mi księżyc!”⁵.

Tymczasem dzisiaj możemy posiadać w jakiś sposób również księżyc. Dopóki jednak nie otworzy się prawdziwa granica, ta która przebiega między ziemią a niebem, między Bogiem a światem, także księżyc będzie dla nas tylko kawałkiem łądu, a zdobycie go nie przybliży nas nawet o krok do wolności i pełni, której pragniemy.

Zasadniczym wyzwoleniem, jakie może dać nam Kościół, jest stanięcie w perspektywie Wiekuistego Boga,

⁵Caligula, akt I, scena 4, w: A. Camus, *Théâtre, Récits, Nouvelles*, Bibliothèque de la Pléiade 1962, s. 15nn. Jeśli chodzi o interpretację tej sceny, por. G. Linde, *Das problem der Gottesvorstellungen im Werk von A. Camus*, Munster 1975, s. 31.

jest wyjście poza ograniczenia naszej wiedzy i możliwości. Sama wiara, w całej swojej wielkości i obfitości, jest zatem podejmowaną ciągle na nowo reformą kościelną, której potrzebujemy; na jej podstawie powinniśmy nieustannie poddawać próbie te instytucje, które w Kościele sami stworzyliśmy. Oznacza to, że Kościół powinien być pomostem wiary, jej przekazicielem, i że nie może on - przede wszystkim w swoim życiu doczesnym, w działaniach na poziomie rozmaitych stowarzyszeń i instytucji - stawać się celem samym w sobie. Tu i ówdzie, także w wysokich kręgach kościelnych, panuje dzisiaj opinia, że im bardziej ktoś się angażuje w działalność kościelną, tym lepszym jest chrześcijaninem. Praktykuje się coś w rodzaju kościelnej terapii aktywnościowej, polegającej na tym, aby być ciągle zaangażowanym w jakąś działalność; usiłuje się w związku z tym każdego przydzielić do jakiejś grupy inicjatywnej, komitetu organizacyjnego albo przynajmniej wyznaczyć mu jakieś zadanie w Kościele. Twierdzi się, że zawsze należy prowadzić jakąś kościelną działalność, trzeba zatem o Kościele mówić albo coś dla Kościoła lub w Kościele robić. Lecz zwierciadło, które odbija jedynie samo siebie, przestaje być zwierciadłem; okno, które zamiast umożliwiać oglądanie w wolności dalekiego horyzontu, niczym zasłona oddziela horyzont od świata, traci swój sens. Może się zdarzyć, że ktoś nieustannie prowadzi działalność organizacyjną w Kościele, a mimo to wcale nie jest chrześcijaninem. Może się też zdarzyć, że ktoś inny żyje po prostu Słowem Bożym i sakramentami, praktykuje miłość płynącą z wiary, nie będąc nigdy członkiem żadnego komitetu kościelnego, nie

zajmując się nigdy żadnymi nowościami z kościelnej polityki, nie biorąc nigdy udziału w synodach ani na nich nie głosując, a jednak jest prawdziwym chrześcijaninem. Nie potrzebujemy Kościoła bardziej ludzkiego, lecz bardziej Bożego, bo tylko wtedy będzie on zarazem bardziej ludzki. I dlatego wszystko to, co w Kościele jest wytworem ludzkim, powinno mieć czysto służebny charakter i schodzić na dalszy plan w obliczu tego, co ma większą wartość i co jest najważniejsze.

Wolność, której słusznie oczekujemy od Kościoła i w Kościele, nie urzeczywistnia się dlatego, że wprowadzamy w nim zasadę większości. Wolność bowiem nie zależy od tego, że możliwie najbardziej zdecydowana większość przeważa nad możliwie najskromniejszą mniejszością. Zależy ona bowiem od tego, że nikt nie może narzucić swojej własnej woli innym, lecz wszyscy czują się związani ze słowem i wolą Tego Jedyngo, który jest naszym Panem i naszą wolnością. Atmosfera w Kościele staje się ciasna i duszna, gdy pełniący posługę zapominają, że sakrament nie jest rozdzielaniem władzy, ale wyzbywaniem się samego siebie na rzecz Tego, w którego osobie mam mówić i działać. Tam, gdzie z coraz większą odpowiedzialnością wiąże się coraz większa rezygnacja z samego siebie, tam nikt nie jest niewolnikiem drugiego; tam króluje Pan, a więc panuje zasada: „Pan zaś - to Duch, a gdzie jest Duch Pański - tam wolność” (2 Kor 3,17).

Im więcej struktur tworzymy, choćby najnowocześniejszych, tym mniej miejsca jest dla Ducha, tym mniej miejsca jest dla Pana i tym mniej jest wolności. Myślę, że patrząc z tej perspektywy, powinniśmy zacząć w Kościele,

na wszystkich poziomach, bezwarunkowy rachunek sumienia. Na wszystkich poziomach ten rachunek sumienia powinien przynieść bardzo konkretne skutki, i pociągając za sobą *ablatio*, które pozwoli na nowo ukazać prawdziwe oblicze Kościoła. Mógłby on w całościowy nowy sposób przywrócić nam wszystkim poczucie wolności i bycia we własnym domu.

4. Moralność, przebaczenie i zadośćuczynienie: osobiste centrum reformy

Zanim pójdziemy dalej, przyjrzyjmy się przez chwilę temu, co do tej pory powiedzieliśmy. Mówiliśmy o „usuwanu” (*ablatio*), o akcie wyzwolenia, który jest dwuwymiarowy, bo dokonuje się w nim oczyszczenie i odnowa. Najpierw dotknęliśmy wiary, która burzy mury skończoności i uwalnia spojrzenie, kierując je ku Wiekiystemu Bogu. Wiara nie tylko uwalnia spojrzenie, ale też otwiera drogę. Wiara bowiem jest nie tylko rozpoznaniem, uznaniem, ale również działaniem; jest ona nie tylko wyłomem w murze, ale też dłonią, która ocala, która wydobywa z jaskini. Stąd wyciągnęliśmy wniosek w odniesieniu do instytucji, że zasadniczy porządek, ustrój Kościoła potrzebuje konkretnego rozwoju i nowych konkretnych struktur, aby jego życie mogło się rozwijać na określonym etapie historii, ale owe struktury nie mogą stać się najważniejsze. Kościół bowiem nie istnieje po to, żebyśmy mieli się czym zajmować, jak członkowie rozmaitych doczesnych stowarzyszeń i organizacji, zachowując go tym

samym przy życiu, lecz istnieje po to, aby stawać się w nas wszystkich bramą do życia wiecznego.

Teraz powinniśmy pójść dalej i zastosować to wszystko już nie na poziomie ogólnym i przedmiotowym - jak to było do tej pory - ale w wymiarze osobistym. Również tutaj, w sferze osobowej, potrzebne jest wyzwalające nas „*ablatio*”. Na poziomie osobistym z pewnością nie zawsze rzuca nam się w oczy owa „szlachetna forma”, czyli wpisany w nas obraz Boży. Natomiast pierwszą rzeczą, jaką dostrzegamy, jest tylko obraz Adama, obraz człowieka nie do końca zepsutego, ale na zawsze upadłego. Widzimy osad z pyłu i brudu, który przykrył szlachetny obraz. Wszyscy potrzebujemy nowego Rzeźbiarza, który usunie to, co oszpeca obraz, potrzebujemy przebaczenia, które stanowi zaczątek każdej prawdziwej reformy. Z pewnością nieprzypadkowo w opisanych w ewangeliiach trzech decydujących etapach formowania się Kościoła zasadniczą rolę odgrywa odpuszczenie grzechów.

Na pierwszym miejscu stoi przekazanie kluczy Piotrowi. Udzielona mu władza wiązania i rozwiązywania, o której czytamy, jest w istocie zadaniem otwierania, przyciśniania, przebaczenia (Mt 16,19)⁶. To samo odnajdujemy

J. Gniska, *Das Matthäusevangelium 11*, Freiburg 1988, s. 65: „Z racji tego, że (uczeni w Piśmie) odrzucają Ewangelię, zamykają oni królestwo Boże przed ludźmi. Ich miejsce zajmuje Szymon Piotr. Jeśli zwrócimy uwagę przeciwieństwo tych dwóch postaw, zauważmy, że przed uczniem stoi przede wszystkim zadanie otwierania królestwa Bożego. Jego zadanie ma zatem wydźwięk pozytywny”. Choć zasadniczy sens wyrażenia „związywać i rozwiązywać” nie stanowi władza odpuszczania grzechów, to nie można jej z zakresu znaczeniowego tegoż wyrażenia wykluczyć.

ponownie podczas Ostatniej Wieczerzy, która zapoczątkowuje nową wspólnotę na fundamencie Ciała Chrystusa i w Ciele Chrystusa. Staje się ona możliwa dzięki temu, że Pan wylewa swoją krew „za wielu na odpuszczenie grzechów” (Mt 26,28). I wreszcie, Zmartwychwstały, ukazując się po raz pierwszy Jedenastu, tworzy wspólnotę swojego pokoju przez udzielenie im władzy przebaczenia (J 20,19-23). Kościół nie jest wspólnotą tych, którzy „nie potrzebują lekarza”, lecz wspólnotą nawróconych grzeszników, którzy żyją w łasce przebaczenia, przekazując następnie tę łaskę innym.

Czytając uważnie Nowy Testament, odkrywamy, że przebaczenie nie ma w sobie nic magicznego: nie jest ono jednak udawaniem zapomnienia, nie zauważania tego, co się wydarzyło, ale całkowicie realnym procesem przemiany, podobnej do tej, jaka dokonuje się dzięki pracy rzeźbiarza. Usunięcie winy wywołuje prawdziwe poruszenie. Otrzymane przebaczenie ujawnia się w nas przez podjęcie pokuty. Przebaczenie jest w pewnym sensie procesem aktywnym i pasywnym: moc stwórczego słowa Bożego wywołuje w nas ból przemiany i staje się w ten sposób aktywnym przeobrażeniem. Przebaczenie i pokuta, łaska i osobiste nawrócenie nie stoją ze sobą w sprzeczności, lecz są dwoma obliczami tego samego wydarzenia. To połączenie aktywności i bierności stanowi wyraz istotnego kształtu ludzkiej egzystencji. Cała nasza zdolność tworzenia ma swój początek w byciu stworzonymi, w naszym uczestnictwie w stwórczym działaniu Boga.

Tutaj docieramy do rzeczywiście centralnego punktu: myślę bowiem, że istota duchowego kryzysu naszych

czasów ma swoje źródło w zagubieniu, niezrozumieniu łaski przebaczenia. Zauważmy jednak najpierw aspekt pozytywny współczesności: wymiar moralny ludzkiej rzeczywistości stopniowo zaczyna być znowu doceniany. Uznaje się, a wręcz przyjmuje za oczywiste, że wszelki postęp techniczny jest dyskusyjny, a w ostateczności destrukcyjny, jeśli nie towarzyszy mu wzrost moralny. Uznaje się, że nie ma mowy o reformie człowieka i ludzkości bez odnowy moralnej. Jednakże odwoływanie się do moralności traci moc, gdyż jej kryteria rozplývają się w gęstej mgłę polemik i gorących dyskusji. Istotnie, człowiek nie może znieść czystej i prostej moralności, nie potrafi nią żyć: moralność staje się dla niego „prawem”, które powoduje, że budzi się w nim chęć złamania go i rodzi grzech. Dlatego tam, gdzie przebaczenie, prawdziwe i skuteczne przebaczenie, nie jest uznawane i gdzie nie wierzy się w nie, moralność musi być przedstawiana w taki sposób, że warunki, by jednostka zgrzeszyła, właściwie nigdy nie mogą się ziścić. Zasadniczo można powiedzieć, że dzisiejsza dysputa moralna dąży do uwolnienia ludzi od winy, czyniąc tak, by nigdy nie zaistniały warunki stwarzające choćby możliwość pojawienia się poczucia winy. Przychodzi tutaj na myśl uszczypliwe zdanie Pascala: „Ecce patres, qui tollunt peccata mundi” (Oto ojcowie, którzy gładzą grzechy świata). Według tych „moralistów” nie zdarza się już żadna wina.

Oczywiście, jest to zbyt tani sposób uwalniania świata od winy. Ludzie, którzy zostali w ten sposób uwolnieni, w głębi duszy dobrze wiedzą, że wszystko to jest nieprawdą, że grzech istnieje, że oni sami są grzesznikami i że powi-

nien istnieć jakiś skuteczny sposób na pokonanie grzechu⁷. Sam Jezus bowiem nie wzywa tych, którzy już sami z siebie, **0** własnych siłach, się wyzwolili, i którzy w związku z tym - jak twierdzą - nie potrzebują Go, ale wzywa tych, którzy uważają się za grzeszników i dlatego Go potrzebują.

Moralność zachowuje swoją powagę jedynie wtedy, gdy istnieje przebaczenie, przebaczenie rzeczywiste, skuteczne; inaczej popada w czyste i puste uzależnienie od warunków. Jednakże prawdziwe przebaczenie istnieje tylko wówczas, gdy istnieje „cena”, „wartość wymienna”, gdy wina zostaje odpokutowana, gdy istnieje zadośćuczynienie. Nie można rozerwać zamkniętego kręgu, który tworzą „moralność - przebaczenie - zadośćuczynienie”; jeśli braknie jednego z elementów, rozpada się cała reszta. Od nierozzerwalnego istnienia tego kręgu zależy, czy dla człowieka istnieje odkupienie, czy też nie. W *Torze*, w **Pięcioksięgu** Mojżesza, owe trzy elementy **są** ze sobą nierozzerwalnie powiązane i dlatego nie można od tego spoistego centrum, należącego

⁷ Por. w związku z tym ważny artykuł A. Górrisa, *Colpa e sensi di colpa*, w: *Communio* 77 (1984), s. 56-73. „Psychoanaliza miała poważne trudności z uznaniem, że oprócz poczucia winy o różnym podłożu, istnieje również takie, u którego podstaw leży prawdziwa wina. Nie może ona tak łatwo zgodzić się z tym stwierdzeniem... gdyż jej filozofia nie zna wolności... jej determinizm jest opium dla intelektualistów. Według nich Zygmunt Freud znacznie przewyższył biednego, nieoświeconego rabiego Jezusa. On bowiem mógł jedynie odpuścić grzechy i uznawał to jeszcze za konieczne. W przeciwieństwie do niego, Zygmunt Freud, Nowy Mesjasz z Wiednia, uczynił znacznie więcej. On usunął grzech, usunął winę z duchowego świata... Poczucie winy jest konieczne w porządku duchowym dla zdrowia duszy... Kto zatem jest tak nieczuły, że nie odczuwa poczucia winy nawet wtedy, gdy powinien, ten powinien starać się je ze wszystkich sił odzyskać”.

go do kanonu Starego Testamentu, oddzielić na sposób oświeceniowy prawa moralnego, które wciąż zachowałyby swoją wiążącą moc, pozostawiając całą resztę minionej historii. Moralizm wynikający z aktualizacji Starego Testamentu zmierza nieuchronnie ku klęsce; na tym polegał już błąd Pelagiusza, który dzisiaj ma więcej naśladowców, niż mogłoby się na pierwszy rzut oka wydawać. Jezus natomiast wypełnił **cale** prawo, nie tylko jakąś jego część i w ten sposób zasadniczo je odnowił. On sam, który wycierpiał wszelką winę, jest jednocześnie zadośćuczynieniem i przebaczeniem. Dlatego jest również jedynym pewnym i zawsze wiążącym fundamentem naszej moralności.

Nie można oddzielać moralności od chrystologii, gdyż nie można jej oddzielić od zadośćuczynienia i przebaczenia. W Chrystusie wypełniło się całe prawo, a zatem moralność stała się rzeczywistym, możliwym do spełnienia wymaganiami, które zostało do nas skierowane. W ten sposób, wychodząc od jądra wiary, przed jednostką, przed całym Kościołem i ludzkością otwiera się ciągle na nowo droga odnowy.

5. Cierpienie, męczeństwo i radość z odkupienia

Na ten temat można by dużo mówić. Ja jednak, na zakończenie, postaram się jedynie wskazać to, co w naszym kontekście wydaje się najważniejsze. Przebaczenie i jego realizacja we mnie poprzez drogę pokuty i naśladowania jest w pierwszym rzędzie całkowicie osobistym centrum wszelkiej odnowy. Ponieważ jednak przebaczenie dotyczy

osoby w jej najintymniejszej głębi, jest ono w stanie jednoczyć, będąc również centrum odnowy wspólnoty. Gdy bowiem usunie się ze mnie kurz i brud, które sprawiają, że nie można rozpoznać we mnie obrazu Bożego, wówczas staję się naprawdę podobny do bliźniego, który również jest obrazem Boga, a przede wszystkim upodabnam się do Chrystusa - obrazu Bożego bez jakiegokolwiek ograniczenia, wzoru, według którego wszyscy zostaliśmy stworzeni. Apostoł Paweł opisuje to wydarzenie w sposób bardzo plastyczny: „To, co dawne, minęło, a oto wszystko stało się nowe” (2 Kor 5,17), „teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,20). Chodzi o wydarzenie śmierci i narodzenia. Zostaję wyrwany z mojego osamotnienia i przyjęty do nowej wspólnoty - podmiotu; moje „ja” jest włączone w „Ja” Chrystusa i w ten sposób zjednoczone z „ja” wszystkich moich braci. Jedynie z tej głębokiej odnowy jednostki rodzi się Kościół, rodzi się wspólnota, która jednoczy i podtrzymuje w życiu i w śmierci. Tylko wówczas, gdy bierzemy to wszystko pod uwagę, widzimy Kościół w jego właściwym porządku wielkości.

Kościół nie jest jedynie niewielką grupą aktywistów, którzy spotykają się razem w pewnym miejscu, aby rozpocząć życie wspólnotowe. Kościół nie jest też wielką gromadą tych, którzy zbierają się razem w niedzielę, aby sprawować Eucharystię. I wreszcie, Kościół to również coś więcej niż papież, biskupi i księża, a więc ci, którzy pełnią sakramentalną posługę. Wszyscy, o których wspomnieliśmy, należą do Kościoła, ale zasięg *towarzystwa*, do którego wchodzimy przez wiarę, jest znacznie większy, wykracza aż poza granice śmierci. Do towarzystwa należą wszy-

scy święci, poczynając od Abla, Abrahama i wszystkich świadków nadziei, o których opowiada Stary Testament, poprzez Maryję, Matkę Pana, i Jego Apostołów, poprzez Tomasza Becketa i Tomasza Morusa, aż po Maksymiliana Kolbego, Edytę Stein czy Pier Giorgia Frassatiego. Należą do niego wszyscy nieznani i nie wymienieni z imienia, których wiary nie znał nikt, oprócz samego Boga⁸, a także ludzie z wszystkich miejsc i wszystkich czasów, których serce, mające nadzieję i kochające, skierowane jest ku Chrystusowi, „który nam w wierze przewodzi i ją wydoskonala” (Hbr 12,2). To nie tworzące się tu i tam w Kościele okazjonalne większości mają decydować o swojej i o naszej drodze”. Prawdziwą, rozstrzygającą większością, która wskazuje nam kierunek, są właśnie oni, czyli święci. Do tej większości się odnosimy! Oni przekładają sprawy boskie nad ludzkie, a wieczność ujmują w ramy doczesności. Oni są naszymi nauczycielami człowieczeństwa, którzy nie opuszczają nas nigdy w cierpieniu i w samotności, a nawet towarzyszą nam w godzinie śmierci.

Dotykamy tutaj czegoś bardzo ważnego. Wizja świata, który nie może nadać sensu cierpieniu i uczynić go

⁸ Por. *Memento mortuorum* z IV Modlitwy Eucharystycznej.

W związku z tym por. J. Meisner, *Wider die Entsinrdiehung des Glaubens*, Graz 1990, s. 35: „Demokracja w Kościele oznacza zachowanie prawa głosu we współczesnym pokoleniu chrześcijan dla pokoleń, które przed nami wierzyły, miały nadzieję, kochały i cierpiały”. Istotnie, w Kościele większość nie może być nigdy jedynie większością synchroniczną, lecz w zasadzie zawsze powinna być większością diachroniczną, gdyż święci wszystkich czasów żyją i są prawdziwym Kościołem.

cennym, nie służy niczemu. Zawodzi ona właśnie tam, gdzie pojawia się decydujący problem naszej egzystencji. Ci, którzy w obliczu cierpienia nie mają nam nic innego do powiedzenia, jak tylko to, że należy z nim walczyć, oszukują nas. Oczywiście, trzeba czynić wszystko, by ulżyć w bólu wielu niewinnym i by ograniczyć cierpienie. Jednakże życie ludzkie bez cierpienia po prostu nie istnieje, a kto nie potrafi go przyjąć, uchyla się od tych oczyszczeń, które jako jedyne sprawiają, że stajemy się dojrzałsi.

W komunii z Chrystusem cierpienie nabiera pełnego znaczenia nie tylko dla mnie samego, jako proces *ablatio*, w którym Bóg usuwa ze mnie naleciałości zaciemniające Jego obraz, ale też poza mną samym cierpienie jest pożyteczne dla wszystkiego, tak że my wszyscy możemy powiedzieć wraz ze Św. Pawłem: „Teraz raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony dopełniam niedostatki udrek Chrystusa w moim ciele dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1,24). Tomasz Becket, który wraz z Wielbicielem i Einsteinem, inspirował w tych dniach nasze rozważania, zachęca nas jeszcze do wykonania ostatniego kroku. Życie sięga dalej niż nasza biologiczna egzystencja. Wtedy, gdy nie ma już powodu, dla którego warto umierać, traci również swoją wartość życie. Wtedy zaś, gdy wiara otworzyła nam oczy i sprawiła, że nasze serce stało się większe, całej swojej mocy i blasku nabierają kolejne słowa św. Pawła: „Nikt z nas nie żyje dla siebie i nikt nie umiera dla siebie: jeżeli bowiem żyjemy, żyjemy dla Pana; jeżeli zaś umieramy, umieramy dla Pana. I w życiu więc, i w śmierci należymy do Pana” (Rz 14,7-8). Im bardziej jesteśmy zakorzenieni w *towarzystwie* Jezusa Chrystusa i wszystkich

tych, którzy do Niego należą, tym wyraźniej nasze życie podtrzymuje ta niezmacona, promieniująca ufność, której ponownie dał wyraz św. Paweł: „I jestem pewien, że ani śmierć, ani życie, ani aniołowie, ani Zwierzchności, ani rzeczy terażniejsze, ani przyszłe, ani Moce, ani co jest wysoko, ani co głęboko, ani jakiegokolwiek inne stworzenie nie zdoła nas odłączyć od miłości Boga, która jest w Chrystusie Jezusie, Panu naszym” (Rz 8,38n).

Drodzy przyjaciele, taką wiarą powinniśmy się napełniać! Wtedy Kościół wzrasta jako towarzystwo w prawdziwym życiu, wtedy też odnawia się on dzień po dniu. Staje się wielkim domem z wieloma mieszkaniami; mogą w nim działać liczne dary Ducha. Wtedy doświadczymy „jak dobrze i jak miło, gdy bracia mieszkają razem; jest to... jak rosa Hermonu, która opada na górę Syjon; bo tam udziela Pan błogosławieństwa, życia na wieki” (Ps 133,1-33).

VI

SUMIENIE A PRAWDA

We współczesnej debacie o naturze moralności i o sposobach jej poznania problem sumienia stał się kluczowym punktem dyskusji, przecie wszystkim w obszarze katolickiej teologii moralnej. Debata ta toczy się wokół pojęć wolności i normy, autonomii i heteronomii, samookreślenia zasad moralnych przez jednostkę i ich ustalania odgórnie, przez władzę. Sumienie przedstawiane jest w tej dyskusji jako bastion wolności wobec egzystencjalnych ograniczeń narzuconych przez władzę. W tym kontekście przeciwstawione zostają sobie dwie koncepcje katolicyzmu: z jednej strony mamy zatem nowe spojrzenie na jego istotę, które ujmuje wiarę na podstawie wolności i jako zasadę wolności, a z drugiej strony, model przebrzmiały, „przedsoborowy”, który podporządkowuje chrześcijańską egzystencję autorytetowi władzy, porządkującej życie w najdrobniejszych, najbardziej intymnych **szczegółach**, za pomocą norm, i starającej się w ten sposób zachować kontrolę nad ludźmi. „Moralność sumienia” i „moralność władzy” wydają się zatem ze sobą sprzeczne jako dwa nieprzystające do siebie modele. W przypadku „moralności sumienia” wolność chrześcijan miałyby zostać ocalona dzięki odwołaniu się do klasycznej zasady tradycji moralnej, według której sumienie jest najwyższą normą, którą należy się zawsze kierować, również wtedy gdy stoi ona w sprzeczności z władzą. Jeśli zaś władza - a w tym przypadku jest nią Urząd Nauczycielski Kościoła - chce się wypowiadać na temat moralności, to oczywiście może to robić, ale tylko przedstawiając pewne jej elementy, mające dopomóc w kształtowaniu samodzielnego osądu sumienia, do którego jednak powinno zawsze należeć ostatecznie, decydujące słowo. Niektórzy au-

torzy, traktując sumienie właśnie jako najwyższą normę, ukuli twierdzenie o nieomyślności sumienia¹.

Jednakże, w tym momencie może pojawić się sprzeczność. Nie ulega wątpliwości, że należy zawsze postępować za wyraźnymi nakazami sumienia, albo przynajmniej nie powinno się nigdy postępować wbrew niemu. Jednakże zupełnie inną kwestią jest to, czy osąd sumienia albo coś, co człowiek za taki osąd uważa, jest zawsze słuszny, a zatem, czy jest on nieomyślny. Jeśli bowiem byłoby tak

¹ Teza ta przedstawiona została prawdopodobnie po raz pierwszy przez J. G. Fichtego: „Sumienie nie myli się i nigdy nie może się mylić”, gdyż „ono samo jest sędzią każdego poglądu i nie zna żadnego sędziego poza sobą”. Ono w ostateczności decyduje, ono też stanowi nieodwołalną normę (*System der Sittenlehre* 1798, III § 15; *Werke*, t. IV, Berlin 1971, s. 174). Por. H. Reiner, *Gewissen*, w: J. Ritter (red.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 111, 574-592, cyt. s. 584. Przeciwnostawne argumenty, sformułowane już wcześniej przez Kanta, pogłębione zostały przez Hegla, dla którego sumienie „jako formalna subiektywność... gotowe jest pbrócić się w zło”. Por. H. Reiner, *Tamże*. Mimo to teza o nieomyślności sumienia jest znowu u szczytu powodzenia w rozpowszechnianej literaturze teologicznej. Stanowisko w pewnym sensie pośrednie reprezentuje moim zdaniem E. Schockenhoff, *Das umstrittene Gewissen*, Mainz 1990, który, chociaż wyraźnie bierze pod uwagę możliwość, że sumienie może błędzić, „gdyż ustępuje wobec innego wymogu prawa moralnego, jakim jest wzajemne uznanie przez istoty rozumne” (s. 139), to jednak, opierając się na poglądach Linsenmanna, odrzuca twierdzenie o błędnym sumieniu: „Zważywszy na jakość sumienia, mówienie o błędzie nie ma żadnego sensu, gdyż tego nie da się ustalić” (s. 136). Dlaczego nie? Czyż nie ma żadnej prawdy o dobru dostępnym dla nas wszystkich? Oczywiście, stwierdzenie to zostaje potem znacząco zredukowane do tego stopnia, że w końcu dla mnie jeszcze mniej znany jest motyw, dla którego nie do utrzymania jest idea błędzącego sumienia. Pomocny dla dalszej debaty będzie: M. Honecker, *Einführung in die theologische Ethik*, Berlin 1990, s. 138nn.

w istocie, oznaczałoby to, że nie istnieje żadna prawda, przynajmniej w dziedzinie moralności i religii, czyli w sferze leżącej u samych podstaw naszej egzystencji. W sytuacji, gdy osądy sumienia są ze sobą sprzeczne, istniałaby zatem tylko prawda podmiotu, która ograniczałaby się do jego szczerości. Nie byłoby żadnej „bramy” i żadnego „okna”, które mogłyby wychodzić od podmiotu do otaczającego go świata i prowadzić do wspólnoty z ludźmi. Kto ma odwagę przyrzeć się tej koncepcji aż po jej ostateczne konsekwencje, dochodzi do wniosku, że nie ma żadnej prawdziwej wolności, a to, co uważamy za nakazy sumienia, w rzeczywistości nie jest niczym innym, jak odzwierciedleniem społecznych uwarunkowań. Musiałoby to prowadzić do poglądu, że przeciwstawianie sobie wolności i władzy powoduje pominięcie czegoś; że musi istnieć coś jeszcze głębszego, jeśli chcemy, aby wolność, a co za tym idzie i człowieczeństwo, miały jakiś sens.

1. Dyskusja o błędnym sumieniu i kilka pierwszych wniosków

Jasne stało się zatem, że kwestia sumienia dotyka rzeczywiście samej istoty problemu moralnego, a także ludzkiej egzystencji. Chciałbym teraz przedstawić to zagadnienie nie tyle w formie refleksji ściśle pojęciowej, a więc z konieczności bardzo abstrakcyjnej, ile raczej obierając - jak to się dzisiaj mówi - drogę narracyjną, czyli po prostu opowiadając całą historię mojego podejścia do tego problemu. Było to na początku mojej działalności akademickiej, gdy po raz pierwszy uświadomiłem sobie tę kwestię

w całej jej doniosłości. Kiedyś jeden ze starszych kolegów, któremu bardzo na sercu leżała sprawa bycia chrześcijaninem w naszych czasach, podczas pewnej dyskusji wyraził opinię, że powinniśmy być naprawdę wdzięczni Bogu za to, że pozwolił tak wielu ludziom być niewierzącymi w zgodzie z własnym sumieniem, w dobrej wierze. Gdyby bowiem otwarły im się oczy i staliby się wierzący, nie byłoby w stanie, w świecie takim jak nasz, udźwignąć ciężaru wiary i obowiązków moralnych, jakie z niej wynikają. Zważywszy na to, że idą inną drogą w dobrej wierze, mogą mimo to osiągnąć zbawienie. Tym, co mnie zdumiało we wspomnianym stwierdzeniu, nie był w pierwszym rzędzie pogląd o błędnym sumieniu, udzielonym przez samego Boga, aby za pomocą tego swoistego podstępu móc zbawić ludzi, a więc idea, by tak rzec, zaślepienia zesłanego przez Boga dla zbawienia wspomnianych niewierzących osób. Zaniepokoił mnie przede wszystkim pogląd, że wiara jest jakimś trudnym do udźwignięcia ciężarem, odpowiednim jedynie dla ludzi o wyjątkowo mocnym charakterze. Wyglądało to tak, jakby wiara była jakąś formą kary, a w każdym razie, zbiorem uciążliwych wymagań, którym niełatwo stawić czoła. Według tej koncepcji wiara, daleka od tego, by czynić zbawienie bardziej dostępnym, sprawiałaby, że byłoby ono trudniejsze. Dlatego szczęśliwy powinien być właśnie ten, na którego barki nie został złożony ciężar powinności wierzenia i podporządkowania się temu moralnemu jarzmu, jaki niesie ze sobą wiara Kościoła katolickiego. Błędne sumienie, które pozwala łatwiej żyć i wskazuje drogę bardziej ludzką, byłoby więc prawdziwą łaską, normalną drogą zbawienia. Nieprawda, pozostawianie

daleko od prawdy, miałyby być dla człowieka lepsze aniżeli sama prawda. Tym, co ma go wyzwolić, nie jest prawda; to raczej on ma się od niej wyzwolić. Człowiek lepiej czuje się w ciemnościach niż w świetle; wiara nie tyle jest pięknym darem dobrego Boga, co raczej przekleństwem. Jeśli tak się rzeczy mają, to jak z wiary może płynąć radość? Kto wobec tego miałby odwagę przekazywać ją innym? Czyż nie lepiej byłoby oszczędzić im tego ciężaru albo chociaż trzymać ich od niego z daleka? W ostatnich dziesięcioleciach tego rodzaju koncepcje w widoczny sposób zahamowały ewangelizacyjny zapał: ten, kto pojmuje wiarę jako ciężkie jarzmo, jako narzucanie wymogów moralnych, nie może zachęcać innych do wiary; woli on raczej pozostawić ich w domniemanej wolności działania w dobrej wierze.

Człowiek, który wypowiadał się w ten sposób, był szczerze wierzący, a nawet powiedziałbym, że był gorliwym katolikiem, wypełniającym swoje obowiązki z przekonaniem i skrupulatnością. Jednak wyrażał on przez to pewne doświadczenie wiary. Traumatyczna wręcz niechęć wielu ludzi do tego, co uważają oni za typ katolicyzmu „przed-soborowego”, bierze się według mnie ze spotkania z wiarą właśnie w takim wydaniu, a więc z wiarą, która pozostała już tylko ciężarem. W związku z tym rodzą się pytania naprawdę najwyższej wagi: czy taka wiara może być prawdziwym spotkaniem z prawdą? Czy prawda o człowieku i o Bogu jest rzeczywiście tak smutna i przytłaczająca? Czyż nie polega ona właśnie na przewyciężeniu tego rodzaju legalizmu i na byciu wolnym? Dokąd jednak prowadzi wolność? Jaką drogę nam ona wskazuje? Na koniec powrócimy do tych podstawowych problemów współczesne -

go życia chrześcijańskiego; wcześniej jednak powinniśmy wrócić do centralnego punktu naszych rozważań, do tematu sumienia. Jak już powiedziałem, tym, co mnie przerażało w przedstawionym powyżej poglądzie, była przede wszystkim karykatura wiary, co - jak mi się wydaje - udało mi się wam wykazać. Jednakże, podejmując kolejny wątek refleksji, odniosłem wrażenie, że błędne było również pojęcie sumienia, stojące u podstaw takiego rozumowania. Argumentacja była następująca: błędne sumienie chroni człowieka przed uciążliwymi wymogami prawdy i w ten sposób go zbawia. Tutaj sumienie nie jawi się jako okno, które otwiera się na oścież, ukazując człowiekowi perspektywę tej prawdy uniwersalnej, która tworzy i podtrzymuje nas wszystkich, a tym samym umożliwia, zgodnie z jej powszechnym uznaniem, solidarność woli i odpowiedzialność. W tej koncepcji sumienie nie jest otwartością człowieka na fundament swojego istnienia, możliwością dostrzeżenia tego, co najwyższe i najistotniejsze. Wydaje się ono raczej swoistą skorupą subiektywizmu, w której człowiek może się ukryć i uciec przed rzeczywistością. W związku z tym należy zauważyć, że mamy tutaj do czynienia z koncepcją sumienia właściwą liberalizmowi: sumienie nie otwiera wyzwalającej drogi prawdy, która albo nie istnieje wcale, albo jest dla nas zbyt wymagająca. Sumienie jest instancją, która zwalnia nas od prawdy, przeradza się ono w usprawiedliwienie niepodważalnej subiektywności, jak również w usprawiedliwienie konformizmu społecznego, który - jako minimalny wspólny mianownik dla różnych podmiotowości, ma za zadanie uczynić możliwym życie w społeczeństwie. Obowiązek poszukiwa-

nia prawdy zanika, podobnie jak zanikają wątpliwości co do ogólnych tendencji panujących w społeczeństwie i co do spraw, które stają się w nim przyzwyczajeniem. Wystarczy być pewnym swoich opinii, jak też dostosować się do opinii innych. Człowiek zostaje zredukowany do swoich powierzchownych poglądów, a im są one płytsze, tym lepiej dla niego.

To, co w tej dyskusji było dla mnie jasne jedynie marginalnie, stało się w pełni oczywiste nieco później, przy okazji koleżeńkiej rozmowy, na temat usprawiedliwiającej mocy błędnego sumienia. Ktoś miał zastrzeżenia do tej tezy, twierdząc, że jeśli miałyby ona walor powszechny, wówczas nawet członkowie nazistowskiej SS byłiby usprawiedliwieni i powinniśmy ich szukać w niebie. Dokonali oni bowiem okrutnych zbrodni z fanatycznym przekonaniem, a także mając w sumieniu całkowitą pewność, że postępują właściwie. Na co ktoś inny odpowiedział z najwyższą prostotą, że tak właśnie było: bez wątplenia Hitler i jego współpracownicy, którzy byli głęboko przekonani o słuszności swojej sprawy, nie mogli postąpić inaczej, a zatem - pomimo że ich czyny były obiektywnie przerażające - na płaszczyźnie subiektywnej postępowali oni moralnie dobrze. Zważywszy na to, że podążali za swoim sumieniem, chociaż było ono wypaczone, trzeba uznać, że w ich mniemaniu postępowali moralnie i dlatego nie można poddawać w wątpliwość ich wiecznego zbawienia. Po tej rozmowie byłem całkowicie pewien, że w tej teorii o usprawiedliwiającej mocy subiektywnego sumienia coś się nie zgadzało; inaczej mówiąc: byłem pewien, że koncepcja sumienia, która powadziła do takich wniosków,

musiała być fałszywa. Niezachwiane bowiem subiektywne przekonanie i wynikający stąd brak wątpliwości i skrupułów, bynajmniej nie usprawiedliwiają człowieka. Około trzydzieści lat później, w przejrzystych słowach psychologa Alberta Górrresa, znalazłem niejako syntezę intuicji, które ja także starałem się od dłuższego czasu wyrazić na płaszczyźnie pojęciowej. Moje przemyślenia dotyczące tych intuicji stanowią rdzei niniejszego wystąpienia. Górrres pokazuje, że poczucie winy, zdolność do uznania swojej winy, należy do samej istoty psychologicznej struktury człowieka. Poczucie winy, które niszczy fałszywy spokój sumienia i które można określić jako sprzeciw sumienia przeciwko egzystencjalnemu samozadowoleniu, jest człowiekowi tak samo potrzebne jak ból fizyczny, będący symptomem pozwalającym odróżnić zaburzenia od normalnych funkcji organizmu. Ten, kto nie potrafi już dostrzec swojej winy, jest człowiekiem duchowo chorym, jest - jak mówi Górrres - „żyjącym trupem, teatralną maską”². „Potworami są ci, którzy żyjąc wśród innych bezrozumnych i brutalnych ludzi, nie mają żadnego poczucia winy. Być może Hitler, Himmler czy Stalin byli go całkowicie pozbawieni. Być może mafijni ojcowie chrzestni nie mają poczucia winy, chociaż prawdopodobnie ukrywają w piwnicach wiele trupów, pogrzebawszy wraz z nimi wyrzuty sumienia. Wszyscy ludzie potrzebują poczucia winy”.

A. Górrres, *Colpa e sensi di colpa*, w: *Communio* 77 (1984), s. 56-73.

Tamże, s. 71 nn.

Zresztą, tylko jeden rzut oka na Pismo Święte mógłby nas uchronić przed podobnymi diagnozami i przed tego rodzaju teorią o usprawiedliwieniu przez błędne sumienie. W psalmie 19,13 zawarte jest następujące stwierdzenie, zasługujące na to, by ciągle brać je pod rozwagę: „Kto jednak dostrzega swoje błędy? Oczyść mnie od tych, które są skryte przede mną”. Nie chodzi tutaj o starotestamentalny obiektywizm, ale o głębszą ludzką mądrość: niedostrzeganie już win, zamknięcie głosu sumienia w tak licznych obszarach życia, to choroba duchowa o wiele niebezpieczniejsza od winy, którą człowiek jest jeszcze zdolny za taką uznać. Kto nie jest już w stanie przyznać, że zabójstwo jest grzechem, ten upadł jeszcze niżej od kogoś, kto wciąż potrafi dostrzec zło we własnym postępowaniu, gdyż bardziej oddalił się od prawdy i od nawrócenia. Nie bez powodu ci, którzy spotykając Jezusa, usprawiedliwiają samych siebie, jawią się jako ludzie naprawdę pogubieni. Jeśli celnik, który ze wszystkimi swoimi niezaprzeczalnymi grzechami stoi przed Bogiem jako bardziej usprawiedliwiony od faryzeusza z jego wieloma naprawdę dobrymi uczynkami (Łk 18,9-14), to dzieje się tak nie dlatego, że grzechy celnika nie są prawdziwymi grzechami, a dobre uczynki faryzeusza nie są dobre. Nie oznacza to wcale, że dobro pełnione przez człowieka nie jest dla Boga dobrem, a zło nie jest dla Niego złem, ani nawet, że w gruncie rzeczy nie jest to takie ważne. Prawdziwy powód tego-paradoksalnego osądu Bożego ukazuje się właśnie na przykładzie poruszanego przez nas problemu: faryzeusz nie potrafi już uznać, że on również ma jakieś grzechy. Ma całkowicie spokojne sumienie. Jednakże to milczenie sumienia czyni go niedostępnym

dla Boga i ludzi. Tymczasem krzyk sumienia, który nie pozwala spocząć celnikowi, uzdalnia go do prawdy i miłości. Dlatego Jezus może skutecznie działać w osobach grzeszników, gdyż nie schowali się oni za parawanem błędnego sumienia i nie stali się obojętni na tę przemianę, której Bóg od nich - podobnie jak i od każdego z nas - oczekuje. Nie może On natomiast skutecznie działać w odniesieniu do „sprawiedliwych”, gdyż wydaje im się, że nie potrzebują przebaczenia i nawrócenia; sumienie bowiem już ich nie oskarża, lecz raczej usprawiedliwia.

Z drugiej strony, coś analogicznego możemy znaleźć u św. Pawła, który mówi nam, że poganom nawet bez Prawa znane jest to, czego Bóg od nich oczekuje (por. Rz 2,1-16). Cała teoria o zbawieniu poprzez niewiedzę upada w zestawieniu z tym wersetem, w którym czytamy o nieodwołalnej obecności prawdy w człowieku, jedynej prawdy Stwórcy, która została później także zapisana w objawieniu historii zbawienia. Człowiek *może* ujrzeć prawdę Bożą, ze względu na to, że jest bytem stworzonym. Nie dostrzeganie prawdy jest grzechem. Nie widzi się jej tylko wtedy, gdy - i tylko dlatego że - nie chce się jej widzieć. Taka odmowa woli, która uniemożliwia poznanie, pociąga za sobą winę. Dlatego, jeśli „lampka ostrzegawcza” się nie zapala, to jest to spowodowane rozmyślną ucieczką przed tym, czego nie chcemy widzieć⁴.

W tym momencie naszej refleksji można już wysnuć pewne wnioski, aby odpowiedzieć na pytanie o naturę sumienia. Możemy teraz powiedzieć: nie można utożsamiać

⁴ Por. M. Honecker, *Einführung in die theologische Ethik*, cyt.

sumienia człowieka z samoświadomością ludzkiego „ja”, z subiektywną pewnością co do samego siebie i co do własnej postawy moralnej. Samoświadomość ta może być z jednej strony czystym odbiciem śródcłowiska społecznego i rozpowszechnionych w nim poglądów. Z drugiej strony może ona wynikać z braku samokrytycyzmu, z nieumiejętności wsłuchiwania się w głębię swojego ducha.

To, co się ujawniło po upadku systemu marksistowskiego w Europie Wschodniej, potwierdza tę diagnozę. Osoby bardziej uważne i szlachetne z narodów, które wreszcie odzyskały wolność, mówią o ogromnym duchowym spustoszeniu, jakie dokonało się przez lata intelektualnej deformacji. Podkreślają one przytępienie zmysłu moralnego, które symbolizuje porażkę systemu i stanowi zagrożenie znacznie poważniejsze od powstałych szkód ekonomicznych. Patriarcha Moskwy [Aleksy II - tłum.], na początku swojej posługi latem 1990, wyraził to w wymowny sposób: według niego, umiejętność dostrzegania zła u ludzi żyjących w systemie kłamstwa znacznie osłabła. Społeczeństwo utraciło zdolność okazywania miłosierdzia, a ludzkie uczucia się zagubiły. Całe pokolenia zostały stracone dla dobra i dla czynów godnych człowieka. „Naszym zadaniem jest przywrócenie w społeczeństwie odwiecznych wartości moralnych”, czyli rozwijanie na nowo w sercach ludzi prawie całkowicie przytępionego zmysłu wsłuchiwania się w Boże natchnienia. Trwanie w błędzie, „błędne sumienie”, tylko na pierwszy rzut oka jest wygodne. Jeśli się bowiem nie reaguje, zamilknięcie sumienia prowadzi do dehumanizacji świata i niesie ze sobą śmiertelne niebezpieczeństwo.

Innymi słowy: utożsamianie sumienia z powierzchowną świadomością, zredukowanie człowieka do jego subiektywności wcale nie wyzwala, lecz poddaje w niewolę; sprawia to, że stajemy się całkowicie zależni od panujących opinii, a także dzień po dniu obniża ich poziom. Kto stawia znak równości między sumieniem a powierzchownymi przekonaniem, utożsamia je z pseudoracjonalną pewnością, utkaną z samousprawiedliwienia, konformizmu i lenistwa. Sumienie ulega degradacji i zostaje sprowadzone do mechanizmu uwalniania od poczucia winy, gdy tymczasem oznacza ono właśnie przejrzystość podmiotu wobec Boga, a zatem również właściwą człowiekowi godność i wielkość. Zredukowanie sumienia do subiektywnej pewności oznacza jednocześnie rezygnację z prawdy. Kiedy psalm, uprzedzając Jezusową wizję grzechu i sprawiedliwości, wypowiada prośbę o uwolnienie od grzechów popełnionych nieświadomie, to chce zwrócić naszą uwagę właśnie na to powiązanie. Oczywiście należy podążać za głosem sumienia, nawet jeśli ono jest błędne. Jednak w takim przypadku owa rezygnacja z prawdy, która nastąpiła wcześniej i która teraz mści się na człowieku, stanowi prawdziwą winę. Początkowo łądzi ona człowieka, dając mu fałszywą pewność i poczucie bezpieczeństwa, by następnie porzucić go na pustkowiu bez drogi wyjścia.

2. Newman i Sokrates: przewodnicy sumienia

W tym miejscu pozwolę sobie na krótką dygresję. Przed przystąpieniem do sformułowania spójnych odpowiedzi na

pytania o naturę sumienia, trzeba nieco rozszerzyć podstawy naszej refleksji, wychodząc poza wymiar **osobowy**, który stanowił dla nas punkt wyjścia. Prawdę mówiąc, nie zamierzam tutaj rozwijać uczonego wywodu z zakresu dziejów teorii sumienia, gdyż jest to temat, który w ostatnich latach był podejmowany w rozmaitych publikacjach¹. Wolałbym raczej pozostać przy podejściu egzemplarycznym i - by tak rzec - narracyjnym. Na **początek** chciałbym przywołać postać kardynała Newmana, którego życie i twórczość można bezsprzecznie nazwać jednym wielkim komentarzem do problemu sumienia. Jednak również w przypadku Newmana powstrzymam się od specjalistycznych analiz. Ramy naszej problematyki nie pozwalają nam zatrzymywać się nad szczegółami Newmanowej koncepcji **sumienia**. Postaram się jedynie ukazać miejsce idei sumienia w całym życiu i myśli kardynała. Perspektywy zarysowane w ten sposób pogłębią nasze spojrzenie na aktualne problemy i odsłonią nam związki z historią, to znaczy doprowadzą nas do wielkich świadków sumienia i do początków chrześcijańskiej nauki o życiu zgodnym z sumieniem. W związku z tematem „Newman i sumienie” wielu z nas zapewne przychodzi na myśl słynne zdanie z jego listu do księcia Norfolk: „Gdybym miał wznieść poobiedni toast, nawiązujący do religii

¹ Por. oprócz cytowanego już artykułu H. Reinera oraz pracy autorstwa E. Schockenhoffa, A. Latin, *Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns*, Innsbruck 1984; Tenże, *Aktuelle Probleme der Moraltheologie*, Wien 1991, s. 31-64; J. Gründel (red.), *Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm?*, Düsseldorf 1990; syntetyczne ujęcie reprezentuje K. Golser, *Gewissen*, w: H. Rotter - G. Virt, *Neues Lexikon der christlichen Moral*, Innsbruck - Wien 1990, s. 278-286.

- rzecz, której raczej nie powinno się czynić - z pewnością wzniosłbym go za papieża. Najpierw jednak za sumienie, a następnie za papieża”^h. W zamierzeniu Newmana miało to być, wbrew niektórym twierdzeniom Williama Gladstone'a, jasnym opowiedzeniem się za papieżem, jak również, wbrew „ultramontanistycznym” wypaczeniom, interpretacją urzędu papieskiego, który może być właściwie rozumiany tylko wówczas, gdy postrzega się go w połączeniu z prymatem sumienia. Papieństwo zatem nie tylko nie powinno być przeciwstawiane sumieniu, ale raczej powinno się na nim opierać i w nim znajdować gwarancję swoich poczynań. Trudno jest to zrozumieć współczesnemu człowiekowi, który rozumuje na podstawie kontrastu pomiędzy władzą a subiektywnością. Dla niego sumienie ma wymiar subiektywny i jest wyrazem wolności podmiotu, podczas gdy władza zdaje się ograniczać tę wolność, zagrażać jej albo wręcz ją podważać. Musimy więc sięgnąć nieco głębiej, aby przyswoić sobie koncepcję, w której tego rodzaju przeciwstawienie nie ma racji bytu.

Dla Newmana „terminem średnim”^{*}, który zapewnia powiązanie pomiędzy dwoma elementami - sumieniem

^h *Lett. to Norfolk*, s. 261; por. J. Honoré, *Newman, sa vie et sa pensée*, Paris 1988, s. 65; I. Ker, *J. H. Newman. A Biography*, Oxford 1990, s. 688nn. Por. także A. Läpple, *Der einzelne in der Kirche. Wesenziige einer Theologie des einzelnen nach J. H. Newman*, München 1952; G. Velocci, *Il problema della conoscenza*, Studium, Roma 1985; F. Morone, *Cristo Figlio di Dio fatto uomo. L'incarnazione del Verbo nel pensiero cristologico di J. H. Newman*, Jaca Book, Milano 1990.

^{*} W sylogizmie, wnioskowaniu o dwóch przesłankach, jest to termin, który występuje w przesłankach, ale nie występuje we wniosku (przyp. tłum.).

i władzą - jest prawda. Bez wahania można stwierdzić, że prawda stanowi centralną ideę intelektualnej koncepcji Newmana. Sumienie zajmuje poczesne miejsce w jego myśli właśnie dlatego, że w jej centrum stoi prawda. Inaczej mówiąc, centralne miejsce idei sumienia u Newmana związane jest z uprzednim nadrzędnym miejscem idei prawdy i można je zrozumieć jedynie na jej podstawie. Dominująca obecność sumienia w myśli Newmana nie oznacza wcale, że on, w uwarunkowaniach XIX wieku i wbrew obiektywizmowi neoscholastyki, popierał - by tak rzec - filozofię albo teologię subiektywności. Oczywiście, prawdą jest, że Newman poświęca podmiotowi tyle uwagi, ile w kręgu teologii katolickiej nie poświęcono mu być może od czasów Św. Augustyna. Chodzi jednak o uwagę idącą po linii Augustyna, a nie po linii nowożytnej filozofii subiektywistycznej. Z okazji swojego wyniesienia do godności kardynalskiej Newman wyznał, że całe jego życie było walką z liberalizmem. Moglibyśmy dodać: również z subiektywizmem w chrześcijaństwie, który napotkał w ruchu ewangelicznym swoich czasów i który, prawdę powiedziawszy, stanowił dla niego pierwszy etap owej drogi nawrócenia, trwającej przez całe jego życie⁷. Sumienie nie oznacza dla Newmana, że podmiot jest decydującym kryterium w obliczu roszczeń władzy, w świecie, w którym prawda jest nieobecna i który trwa dzięki kompromisowi między wymogami podmiotu a wymogami ustroju społecznego. Oznacza ono raczej namacalną i przynaglającą

⁷ Por. Ch. St. Dessain, J. H. *Newman*, Freiburg 1981; G. Biemer, J. H. *Newman. Leben und Werk*, Mainz 1989.

obecność głosu prawdy we wnętrzu samego podmiotu; sumienie jest przekroczeniem czystej subiektywności w spotkaniu wnętrza człowieka z prawdą pochodzącą od Boga. Znaczący pod tym względem jest fragment wiersza, ułożonego przez Newmana na Sycylii w 1833: „Lubiłem wybierać i sam chciałem pojąć swą własną drogę. Teraz zaś proszę: Panie, to Ty mnie prowadź!”⁸. Nawrócenie na katolicyzm nie było dla Newmana wyborem spowodowanym osobistym upodobaniem ani subiektywnymi potrzebami duchowymi. W 1844, gdy znajdował się jeszcze na progu nawrócenia, wyraził się następująco: „O aktualnym stanie rzymskich katolików nikt chyba nie może mieć bardziej nieprzychylniej opinii ode mnie”⁹. Tym zaś, co dla Newmana było najważniejsze, był obowiązek większego posłuszeństwa poznanej prawdzie, aniżeli własnemu upodobaniu, nawet wbrew swoim odczuciom i więzom przyjaźni czy wspólnej formacji. Znaczące według mnie jest to, że Newman w hierarchii cnót podkreśla prymat prawdy nad dobrem albo - by wyrazić się jaśniej - uwypukla on prymat prawdy nad kompromisem, nad umiejętnością dostosowania się do grupy. Powiedziałbym zatem, że gdy mówimy o człowieku sumienia, to mamy na myśli kogoś obdarzonego takimi właśnie wewnętrznymi predyspozycjami. Człowiekiem sumienia jest ten, kto nigdy, za cenę rezygnacji z prawdy, nie kupuje zgody, dobrego samopoczucia, suk-

Fragment słynnego wiersza *Lead kindly light*. Por. I. Ker, *dz. cyt.*, s. 79; Ch. St. Dessain, *dz. cyt.*, s. 98nn.

⁹ *Correspondence of J. H. Newman with J. Keble and Others*, s. 351 i 364; por. Ch. St. Dessain, *dz. cyt.*, s. 162.

cesu, uznania społecznego i akceptacji ze strony zwolenników dominujących opinii. Pod tym względem kardynał Newman staje w jednym szeregu z innym wielkim brytyjskim świadkiem sumienia - Tomaszem Morusem, dla którego sumienie w żadnym wypadku nie było wyrazem jakiegoś subiektywnego uporu czy heroicznej krnąbrności. On sam zalicza się do tych udręczonych męczenników, którzy dopiero po wahaniach i wielu pytaniach zmusili samych siebie do posłuszeństwa sumieniu, do posłuszeństwa tej prawdzie, która powinna stać wyżej niż jakakolwiek instancja społeczna i wszelkie osobiste upodobania". W ten sposób uwydatniają się dwa kryteria rozeznawania obecności autentycznego głosu sumienia: nie pokrywa się on z pragnieniami i upodobaniami człowieka; nie utożsamia się on z tym, co jest bardziej korzystne społecznie, z jednomyślnością w grupie czy wymogami władzy politycznej bądź społecznej.

Warto w tym momencie przyjrzeć się aktualnej problematyce. Ceną za rozwój i dobrobyt jednostki nie może być zdrada uznanej prawdy. Nie może tego również czynić cała ludzkość. Dotykamy tutaj naprawdę newralgicznego punktu współczesności: idea prawdy została w praktyce usunięta i zastąpiona ideą postępu. Sam postęp *jest* prawdą. Jednakże ta pozorna gloryfikacja postępu powoduje, że traci on kierunek i staje się daremny. Jeśli bowiem nie ma żadnego kierunku, cały ów postęp może być równie dobrze cofaniem się. Teoria względności, sformułowa-

¹⁰ Por. P. Berglar, *Die Stunde des Thomas Morus*, Ölten - Freiburg 1981 (wyd. 3), s. 155nn.

na przez Einsteina - dotyczy świata fizycznego. Wydaje mi się jednak, że może ona w adekwatny sposób opisać również sytuację świata duchowego naszych czasów. Teoria względności stwierdza, że w obrębie wszechświata nie ma żadnego stałego systemu odniesienia. Gdy za punkt odniesienia przyjmujemy jakiś system, według którego staramy się mierzyć wszystko, w rzeczywistości chodzi o naszą decyzję, umotywowaną tym, że tak naprawdę tylko w ten sposób możemy osiągnąć jakiś rezultat. Zawsze jednak można było podjąć decyzję inną niż ta, która została podjęta. To, co zostało powiedziane w odniesieniu do świata fizycznego, odzwierciedla również drugi przewrót „kopernikański”, jaki dokonał się w naszej zasadniczej postawie wobec rzeczywistości: prawda sama w sobie, absolut, prawdziwy punkt odniesienia dla myśli, nie jest już widoczna, oczywista. Dlatego też, również z duchowego punktu widzenia, nie ma już jakiegoś „ponad” i „pod”. W świecie bez trwałych punktów odniesienia nie ma już kierunków. To, na co patrzymy, jako na ukierunkowanie, nie opiera się na kryterium, które jest prawdziwe samo w sobie, lecz na naszej decyzji, ostatecznie na szukaniu korzyści. W tego rodzaju „relatywistycznym” kontekście etyka teleologiczna bądź konsekwencjalistyczna staje się w ostateczności nihilistyczną, nawet jeśli sama tego nie dostrzega. A to, co w tej koncepcji rzeczywistości nazywane jest „sumieniem”, przy głębszej refleksji okazuje się eufemistycznym sposobem stwierdzenia, że nie ma żadnego sumienia we właściwym znaczeniu, żadnej „conscientia”, a więc „współpoznawania” z prawdą. Każdy sam ustanawia własne kryteria, a wśród powszechnego relatywizmu nikt

nie może na tym polu drugiemu pomagać, a tym bardziej coś mu nakazywać.

W tej sytuacji zrozumiały staje się skrajny radykalizm współczesnej dyskusji na temat etyki i jej centralnego punktu - sumienia. Wydaje mi się, że w historii myśli możemy odnaleźć analogię do tej sytuacji w polemice Sokratesa-Platona z sofistami. Zostaje tam poddany próbie rozstrzygający dla człowieka wybór jednej z dwóch zasadniczych postaw życiowych: z jednej strony mamy więc wiarę w możliwość poznania prawdy przez człowieka, a z drugiej - wizję świata, w której człowiek sam tworzy kryteria, jakimi będzie się kierował w życiu". Fakt, że Sokrates, poganin, mógł się stać w pewnym sensie prorokiem Jezusa Chrystusa, znajduje według mnie swoje uzasadnienie właśnie w tej podstawowej kwestii. Pozwala to przypuszczać, że zainspirowanemu przez niego sposobowi filozofowania udzielony został, by tak rzec, historio-zbawczy przywilej i że stał się on odpowiednią formą dla chrześcijańskiego *logosu*, gdyż chodzi tutaj o wyzwolenie przez prawdę i do prawdy. Abstrahując od okoliczności historycznych, w których miał miejsce spór Sokratesa z sofistami, można od razu zauważyć, że mimo odmiennych argumentów i innej terminologii w gruncie rzeczy dotyczy on tego samego problemu,

" Na temat polemiki Sokratesa z sofistami por. J. Pieper, *Mißbrauch der Sprache-Mißbrauch der Macht*, w: Tenze, *Über die Schwierigkeit zu glauben*, München 1974, s. 255-282; Tenze, *Kümmert euch nicht um Sokrates*, München 1966. Pytanie o prawdę jako newralgiczny punkt walki Sokratesa przedstawione zostało w pogłębiony sposób przez R. Gaurdiniego, *Der Tod des Sokrates*, Mainz-Paderborn 1987 (wyd. 5).

przed którym stajemy dzisiaj. Odrzucenie możliwości poznania przez człowieka prawdy prowadzi najpierw do czysto formalistycznego stosowania słów i pojęć. Zagubienie zaś treści, zawartości pojęć, prowadzi do czystego formalizmu w wypowiedzanych sądach, co miało miejsce w przeszłości, jak również dokonuje się dzisiaj. W wielu środowiskach nie stawia się już dzisiaj pytania, co człowiek myśli. Ma się już gotowy sąd na temat jego sposobu myślenia, według którego można mu przypisać jedną z gotowych etykiet formalnych: konserwatysta, reakcjonista, fundamentalista, progresista, rewolucjonista. Już samo zaszufładowanie do jakiegoś schematu formalnego wystarczy, by konfrontacja z treścią pojęć stała się zbyteczna. To samo da się zauważyć, w sposób jeszcze bardziej ewidentny, w odniesieniu do sztuki: to, co wyraża dzieło sztuki, jest całkowicie obojętne; może ono wysławiać Boga albo diabła; jedynym kryterium jest jego realizacja techniczno-formalna.

Doszliśmy w ten sposób do naprawdę zapalnego punktu rozważanej przez nas problematyki: gdy nie liczą się już treści, jeśli wszędzie dominuje czysta prakseologia, wówczas najwyższym kryterium staje się technika. To zaś oznacza, że władza, czy to rewolucyjna czy reakcyjna, staje się kategorią dominującą nad wszystkim. Tak właśnie wygląda wynaturzona forma podobieństwa do Boga, o której mówi opowiadanie o grzechu pierworodnym: droga czystych umiejętności technicznych, droga niepodzielnej władzy, jest naśladowaniem bożka, a nie urzeczywistnianiem podobieństwa do Boga. Specyfika człowieka jako człowieka polega na stawianiu sobie pytania nie o „władzę”, ale o „powinność”, na jego otwarciu się na głos prawdy i jej

wymagania. Była to, według mnie, zasadnicza treść sokratejskich poszukiwań i jest to również najgłębszy sens świadectwa wszystkich męczenników: świadczą oni o zdolności człowieka do prawdy jako granicy wszelkiej władzy i gwarancji jego podobieństwa do Boga. W tym właśnie sensie męczennicy są wielkimi świadkami sumienia, udzielonej człowiekowi zdolności spostrzegania, oprócz mocy, władzy, również powinności, a co za tym idzie, zdolności otwarcia drogi do prawdziwego postępu, do prawdziwej ascezy.

3. Konsekwencje systematyczne: dwa poziomy sumienia [świadomości]

a) *Anamnesis*

Po tych wszystkich odniesieniach do historii myśli nadszedł moment na wyciągnięcie wniosków, a więc na sformułowanie pojęcia sumienia. Tradycja średniowieczna słusznie wyodrębniała dwa poziomy pojęcia sumienia, które powinno się starannie od siebie oddzielać, ale też zawsze umieszczać we wzajemnej relacji¹. Wiele też nie do przyjęcia, odnoszących się do problemu sumienia, w moim odczuciu wynika z tego, że zapomina się albo o rozróżnieniu, albo o współzależności tych dwóch elementów. Zasadniczy nurt scholastyki wyrażał dwa poziomy sumienia za pomocą łacińskich pojęć - *synteresis* i *conscientia*. Termin *synteresis* przeniknął do średnio-

¹ Krótką syntezę średniowiecznej koncepcji sumienia przedstawia H. Reiner, *dz. cyt.*, s. 582nn.

wiecznej tradycji ze stoickiej doktryny o mikrokosmosie". Jego właściwe znaczenie pozostało jednak nie do końca jasne i dlatego stanowiło przeszkodę w pełnym rozwoju refleksji nad tym zasadniczym aspektem generalnej problematyki sumienia. Chciałbym zatem, bez wdawania się w dyskusję na temat historii myśli, zastąpić ten budzący kontrowersje termin pojęciem platońskim, które jest bardziej precyzyjne i zrozumiałe, jakim jest *anamneza* (łac. *anamnesis*). Ma ono tę przewagę nad *synteresis*, że jest nie tylko lingwistycznie jaśniejsze, głębsze i czystsze, ale też przede wszystkim współbrzmi z najważniejszymi tematami myśli biblijnej i z rozwijaną, opartą na Biblii, antropologią. Przez termin „anamneza” należy tutaj rozumieć dokładnie to, co św. Paweł wyraził w drugim rozdziale Listu do Rzymian: „Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem. Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek...” (2,14nn). Tę samą myśl, rozwiniętą w niezwykle wymowny sposób, znajdujemy w wielkiej regule monastycznej św. Bazylego. Możemy tam przeczytać: „Miłość Boga nie zależy od dyscypliny narzuconej nam z zewnątrz, lecz jest w zasadniczy sposób w nas wpisana jako zdolność i potrzeba naszej rozumnej natury”. Bazyl, ukuwszy wyrażenie, które później nabrało wielkiego znaczenia w mistyce średniowiecznej, mówi o „iskrze

Por. E. von Ranka, *Plato Christianus*, Einsiedeln 1964, s. 315-351, w szczególności s. 320nn.

Bożej miłości, która została ukryta w naszym wnętrzu"⁴. W duchu teologii Janowej naucza on, że miłość polega na zachowywaniu przykazań, a co za tym idzie, że iskra miłości, zapalona w nas przez Stwórcę, oznacza, co następuje: „Otrzymaliśmy w naszym wnętrzu pierwotną zdolność i gotowość do wypełniania wszystkich Bożych przykazań... Nie są one czymś narzuconym nam z zewnątrz". Jest to ta sama myśl, którą głosił św. Augustyn, sprowadzając ją do samej istoty: „W wypowiedzianych przez nas sądach niemożliwe byłoby stwierdzenie, że jedna rzecz jest lepsza od drugiej, gdyby nie została w nas odcisnięta podstawowa znajomość dobra"¹⁵.

Oznacza to, że pierwszy, by się tak wyrazić, ontologiczny poziom fenomenu sumienia polega na tym, że zostało w nas zaszczerpione coś na podobieństwo pierwotnej pamięci dobra i prawdy (te dwie rzeczywistości są ze sobą nieodłącznie związane); że istnieje wewnętrzne dążenie istoty ludzkiej, stworzonej na obraz Boży, ku temu, co jest zgodne z Bożym zamysłem. Od początku swojego istnienia istota ludzka odczuwa harmonię z niektórymi rzeczami, z innymi zaś dysharmonie. Owa anamneza, pamięć (przypomnienie) początku, wynikająca z faktu, że nasz byt ukształtowany jest na obraz Boży, nic jest jakąś wiedzą już z góry ujętą w pojęcia, swoistą „szkatułą", której wartość tylko czeka, by ją wydobyć na zewnątrz. Jest ona - jeśli można tak powiedzieć - wewnętrznym zmysłem, zdolnością rozeznania, tak, że ten, od kogo wymagają tego

okoliczności, jeśli tylko nie jest wewnętrznie zamknięty w sobie, jest zdolny rozpoznać w swoim sercu jej echo. Zauważa on wówczas: „To jest to, do czego skłania mnie moja natura i to, czego ona szuka!".

Na tej anamnezie, pamięci Stwórcy, która utożsamia się z samym fundamentem naszej egzystencji, opiera się możliwość i prawo do misji. Ewangelia może, a wręcz powinna być głoszona poganom, gdyż oni sami, w swoich sercach, jej wyczekują (por. Iz 42,4). Misja bowiem znajduje swoje uzasadnienie, jeśli jej adresaci, w wyniku spotkania ze słowem ewangelii, wyznają: „To jest właśnie to, na co czekałem". Dlatego Paweł może powiedzieć, że poganie są Prawem sami dla siebie, nie w znaczeniu współczesnej i liberalnej idei autonomii, która wyklucza wszelką transcendencję podmiotu, lecz w znacznie głębszym znaczeniu, że nic do mnie nie należy w tak niewielkim stopniu, jak moje własne „ja", że moje „ja" jest miejscem najpełniejszego zwycięstwa nad samym sobą i kontaktu z Tym, od którego pochodzę i ku któremu zmierzam. W tych słowach Paweł wyraża swoje osobiste doświadczenie misjonarza wśród pogan, doświadczenie, które już wcześniej było udziałem Izraela w stosunku to tzw. „bojących się Pana". Izrael mógł doświadczać w świecie pogańskim tego, co znajdowało swoje potwierdzenie w przypadku głosicieli Jezusa Chrystusa: ich przepowiadanie odpowiadało na oczekiwania słuchających. Wychodziło ono naprzeciw uprzedzającej podstawowej wiedzy na temat istotnych niezmiennych elementów woli Bożej, która została zapisana w przykazaniach, którą jednak można znaleźć we wszystkich kulturach. Owa podstawowa wiedza rozwija się

⁴ *Regulae fusius tractatae*, Resp. 2,1; PG 31,908.

¹⁵ *De Trinitate*, VIII, 3,4; PL 42,949.

w sposób tym bardziej oczywisty, im mniejsza jest samowola władzy ingerującej w kulturę, by wypaczyć tę pierwotną świadomość. Im bardziej człowiek żyje w „bojaźni Bożej” - zob. historia setnika Korneliusza (zwłaszcza Dz 10,34) - tym konkretniej sja i wyrazistsza staje się owa anamneza.

Sięgnijmy jeszcze do myśli św. Bazylego: miłość Boża, która znajduje swój konkretny wyraz w przykazaniach, nie jest nam narzucana z zewnątrz - podkreśla ten ojciec Kościoła - lecz została uprzednio wlana w nasze serca. Św. Augustyn zaś stwierdza, że została w nas odcisnięta świadomość dobra. Wychodząc od tego, jesteśmy teraz w stanie właściwie zrozumieć cytowany wcześniej toast Newmana, wznoszony najpierw za sumienie, a potem za papieża. Papież nie może narzucać wierzącym jakichś nakazów tylko dlatego, że tego chce albo że uważa to za pożyteczne. Tego rodzaju nowoczesna i wolontarystyczna koncepcja autorytetu może jedynie zniekształcać prawdziwe teologiczne znaczenie papiestwa. W ten sposób prawdziwa natura posługi Piotrowej stała się we współczesnej epoce całkowicie niezrozumiała właśnie dlatego, że w tej perspektywie mentalnej można myśleć o autorytecie, o władzy tylko w kategoriach uniemożliwiających wszelką łączność między podmiotem a przedmiotem. Dlatego wszystko to, co nie pochodzi od podmiotu, może być tylko decyzją narzuconą z zewnątrz. Sprawy jednak wyglądają zupełnie inaczej, gdy za punkt wyjścia przyjmie się antropologię sumienia, którą staraliśmy się stopniowo nakreślić w tych rozważaniach. Anamneza wszczepiona w nasze istnienie potrzebuje, że się tak wyrażę, pomocy z zewnątrz,

aby stać się świadomą siebie. Ale owo „z zewnątrz” nie jest wcale czymś przeciwnym, a raczej przyporządkowanym anamnezie: pełni ono funkcję majeutyczną, nie narzuca jej niczego, ale prowadzi do realizacji tego, co dla niej właściwe, czyli jej szczególnej wewnętrznej otwartości na prawdę. Gdy mówi się o wierze i o Kościele, których promień, wychodząc od odkupieńczego *Logosu*, rozszerza się poza dar stworzenia, powinniśmy jednak liczyć się z wymiarem jeszcze szerszym, który rozwinięty został przede wszystkim w pismach św. Jana Apostoła. Jan ukazuje anamnezę nowego „my”, w którym uczestniczymy przez włączenie w Chrystusa (jedno Ciało, czyli jedno „ja” z Nim). Uczniowie wspominając, zrozumieli, jak czytamy w różnych urywkach ewangelii. Pierwsze spotkanie z Jezusem przyniosło im to, co teraz wszystkie pokolenia otrzymują przez swoje podstawowe spotkanie z Panem w chrzcie i w Eucharystii - nową anamnezę wiary, która analogicznie do anamnezy stworzenia rozwija się przez stały dialog między wnętrzem i zewnętrżnością. W przeciwieństwie do rozszczenia gnostyckich uczonych, którzy chcieli przekonać wiernych, że ich prostoduszna wiara powinna być rozumiana i stosowana w całkiem inny sposób, Jan mógł stwierdzić: „Wy natomiast macie namaszczenie od Świętego (chrzest) i wszyscy jesteście napełnieni wiedzą... i nie potrzebujecie pouczenia od nikogo, ponieważ Jego namaszczenie poucza was o wszystkim” (1 J 2,20.27). Nie oznacza to, że wierzący posiadają faktyczną wszechwiedzę, lecz wskazuje raczej na pewność chrześcijańskiej pamięci. Ona oczywiście nieustannie się uczy - jednakże opierając się na swojej sakramentalnej tożsamości - i dokonuje

w ten sposób wewnętrznego rozeznania pomiędzy tym, co ją rozwija, a tym, co ją niszczy bądź zafałszowuje. My dzisiaj, właśnie w dobie współczesnego kryzysu Kościoła, doświadczamy w nowy sposób mocy tej pamięci i prawdy apostołskiego słowa: ważniejszą rzeczą od wskazań hierarchów jest umiejętność ukierunkowania pamięci prostej wiary, która prowadzi do rozeznawania duchów. Tylko w takim kontekście można właściwie zrozumieć prymat papieski i jego powiązanie z chrześcijańskim sumieniem. Prawdziwe znaczenie doktrynalnego autorytetu papieża polega na tym, że jest on gwarantem chrześcijańskiej pamięci. Papież nie narzuca niczego z zewnątrz, lecz rozwija chrześcijańską pamięć i broni jej. Dlatego toast za sumienie powinien poprzedzać toast wznoszony za papieża, gdyż bez sumienia nie byłoby żadnego papieństwa. Cała władza, jaką on posiada, jest władzą sumienia, służbą na rzecz podwójnego wspomnienia, na którym opiera się wiara, wymagająca ciągłego oczyszczania, rozwijania i obrony przed różnymi formami niszczenia pamięci. Pamięć ta bowiem jest zagrożona zarówno subiektywizmem, zapominającym o swoim fundamencie, jak i naciskami konformizmu społecznego i kulturowego.

b) *Conscientia*

Po tych spostrzeżeniach dotyczących pierwszego poziomu pojęcia sumienia, zasadniczo ontologicznego, powinniśmy się teraz zwrócić ku jego drugiemu wymiarowi, rozgrywającemu się na poziomie sądenia i decydowania, który w tradycji średniowiecznej określany jest jednym terminem „conscientia”. Prawdopodobnie ta tradycja

terminologiczna w niemałym stopniu przyczyniła się do współczesnego zawężenia pojęcia sumienia. Z racji tego, że np. św. Tomasz terminem „conscientia” określa tylko ten drugi poziom, z jego punktu widzenia logiczne jest, że sumienie nie jest żadnym „habitus”, czyli żadną trwałą cechą związaną z byciem człowiekiem, ale raczej stanowi ono „actus”, wydarzenie, które się dokonuje. Tomasz oczywiście zakłada, że jest nam dany ontologiczny fundament anamnezy (*synteresis*), którą opisuje jako wewnętrzną odragę do zła i pociąg do dobra. Akt sumienia zastosowuje tę podstawową wiedzę do poszczególnych sytuacji. Według św. Tomasza ów akt sumienia składa się z trzech elementów: **rozpoznania** (*recognoscere*), dania świadectwa (*testifican*) i dokonania osądu (*iudicare*). Można by tutaj mówić o wzajemnym oddziaływaniu funkcji kontrolnej i decyzyjnej¹⁷. Wychodząc od tradycji arystotelesowskiej, Tomasz ujmuje ów proces zgodnie z modelem rozumowania dedukcyjnego, typu sylogistycznego. Jednakże sygnalizuje on z mocą specyfikę tej znajomości działań moralnych, których skutki nie wynikają tylko z czystego poznania czy rozumowania¹⁷. W tej sferze to, czy jakaś rzecz zostaje uznana albo nie uznana, zawsze zależy również od woli, która zagradza drogę do rozeznania lub do niego prowadzi. Zależy to więc od otrzymanej już wcześniej moralnej predyspozycji, która

¹⁶ Por. H. Reiner, *dz. cyt.*, s. 582; *Summa Theol.* I q. 79 a. 13; *De ver.* q. 17 a. 1.

¹⁷ Por. w związku z tym dociekliwe studium L. Meliny, *La coscienza morale. Linee di riflessione sul Commento di san Tommaso all'Etica Nicomachea*, Città Nuova Editrice, Roa 1987, s. 69nn.

może później ulec dalszej deformacji lub bardziej się oczyścić¹⁸. Na tym poziomie, na poziomie osądzania („conscientia” w ścisłym rozumieniu), obowiązuje zasada, że wiążące jest również sumienie błędne. Twierdzenie to jest w pełni zrozumiałe w tradycji myśli scholastycznej. Jak bowiem zauważył już św. Paweł, nikt nie powinien postępować wbrew swojemu przekonaniu (por. Rz 14,23). Jednakże fakt, że nabyte przekonanie ma moc obowiązującą w momencie działania, nie oznacza żadnej kanonizacji subiektywizmu. Postępowanie zgodne z przekonaniem, jakie ktoś w sobie wypracował, nigdy nie jest grzechem, wręcz przeciwnie, powinien się on nimi kierować. Mimo to naganny jest fakt, że ktoś doszedł do całkowicie błędnych przekonań, tłumiąc w sobie głos sumienia. Wina zatem leży gdzie indziej, na głębszym poziomie: nie w podejmowanym w danym momencie działaniu, nie w aktualnym osądzie sumienia, ale w owym zaniedbaniu względem swojego własnego bytu, które uczyniło mnie głuchym na głos prawdy i na jej wewnętrzne napomnienia¹⁹. Z tego powodu zbrodniarze, tacy

¹⁸ W refleksji nad własnym wewnętrznym doświadczeniem kolejnych dziesięcioleci pó nawróceniu św. Augustyn, ukazując związek pomiędzy sumieniem, wolą, emocjonalnością i uczuciem, zgodnie ze swoim zwyczajem pozostawił wiele znaczących przemyśleń na temat istoty wolności i moralności, którym warto byłoby dzisiaj na nowo poświęcić więcej uwagi. Por. znakomite dzieło P. Browna, *Augustinus von Hippo. Eine Biographie*, wyd. niemieckie, Leipzig 1972, szczególnie s. 126-136.

Wyniki badań, podjętych przez I. G. Belmansa, *Le paradoxe de la conscience erronée d'Abelard à Karl Rahner*, w: *Rev. Thom* 90 (1990), s. 570-586, jednoznacznie wskazują, że takie właśnie stanowisko reprezentuje również św. Tomasz. Belmans udowadnia, że

jak Hitler czy Stalin, którzy postępują zgodnie z przekonaniem, ponoszą winę za swoje czyny. Te skrajne przykłady nie powinny jednak usypiać naszej czujności co do nas samych, powinny raczej nami wstrząsać i skłaniać do poważnego potraktowania prośby: „oczyszczyć mnie od tych [błędów], które są skryte przede mną” (Ps 19,13).

Podsumowanie: sumienie i łaska

Na zakończenie naszych rozważań nadal otwarta pozostaje kwestia poruszona na początku: czy prawda, przynajmniej taka, jak ją przedstawia Kościół, nie jest dla człowieka zbyt wzniosła i zbyt trudna? Po wszystkich dokonanych spostrzeżeniach możemy teraz odpowiedzieć: oczywiście, stroma i trudna droga, wiodąca do prawdy i dobra, nie jest drogą wygodną. Stanowi ona dla człowieka wyzwanie. Pozostawanie jednak beztrąsko w zamknię-

publikacja w 1942 książki Sertilangesa o św. Tomaszu zapoczątkowała szeroko rozpowszechnione zafałszowanie nauczania Akwinaty na temat sumienia. Upraszczając, zafałszowanie polega na tym, że cytuje się jedynie artykuł 5 („Czy należy postępować zgodnie z błędnym sumieniem?”) *Summary Teologicznej*, I-II q. 19, gdy tymczasem całkowicie pominięty zostaje artykuł 6 („Czy wystarczy postępować zgodnie z własnym sumieniem, aby dobrze czynić?”). Oznacza to, że Tomaszowi przypisuje się teraz nauczanie Abelarda, które Akwinata zamierzał zweryfikować jako nie do końca słuszne. Abelard utrzymywał, że ci, którzy ukrzyżowali Chrystusa, nie zgrzeszyli, ponieważ działali nieświadomie. Jedyne sposobem zaistnienia grzechu miałyby zatem polegać na postępowaniu wbrew sumieniu. Współczesne teorie dotyczące autonomii sumienia mogą się odwoływać do Abelarda, a nie do Tomasza.

ciu w sobie nie wyzwala; wręcz przeciwnie, postępując w ten sposób, ograniczamy się i gubimy. Wspinając się na wyżyny dobra, człowiek odkrywa coraz więcej piękna, jakie kryje się w bolesnym trudzie dochodzenia do prawdy, odkrywając jednocześnie, że w niej leży jego odkupienie.

Powyższe stwierdzenia nie wyczerpują jednak całości zagadnienia. Rozmylibyśmy chrześcijaństwo w moralizmie, gdyby orędzie, które przewyższa nasze własne działania i możliwości, nie było jasne. Bez konieczności wypowiedziania zbyt wielu słów może się to stać oczywiste za sprawą obrazu, zaczerpniętego ze świata greckiego, w którym możemy jednocześnie zauważyć, że anamneza, pamięć O Stwórcy, wychyla się ku Odkupicielowi i że każdy człowiek może uznać Go za Odkupiciela z tej racji, że odpowiada On na nasze najgłębsze oczekiwania. Odwołam się tu do historii pokuty i zadośćuczynienia Orestesa za matkobójstwo. Popełnił on morderstwo jako czyn zgodny ze swoim sumieniem, fakt, który mitologiczny język nazywa posłuszeństwem nakazowi boga Apolla. Po dokonaniu tego czynu jest on jednak prześladowany przez erynie, które można również uznać za mitologiczną personifikację sumienia. Owo sumienie, które dobrze pamięta popełniony czyn, dręcząc go, wyrzuca mu, że jego decyzja, rzekomo zgodna z sumieniem, wyraz posłuszeństwa „boskiemu nakazowi”, w rzeczywistości czyni go winnym. W tej walce „bogów”, w tym wewnętrznym konflikcie sumienia, ukazuje się cały tragizm ludzkiej kondycji. Przed świętym trybunałem biały kamień ślubu Ateny przynosi Orestesowi uniewinnienie, oczyszczenie, mocą którego erynie przemieniają się w eumenidy, duchy pojednania. Mit ten opisuje coś więcej niż

tylko przewyciężenie okrutnego prawa krwawej zemsty na rzecz sprawiedliwego porządku prawnego wspólnoty. Hans Urs von Balthasar wyraził owo „coś więcej” następująco: „Łaska przynosząca pokój jest dla niego zawsze fundamentem prawa, nie dawnego prawa niegdysiejszych erynii, w którym nie było miejsca na łaskę, lecz prawa nowego, które jest nią przepełnione”²¹. W micie tym możemy dostrzec tęsknotę za tym, by obiektywnie słuszne uznanie winy przez sumienie i wewnętrznie dotkliwa kara, jaka z tego wynika, nie były ostatnim słowem, lecz by istniała moc łaski, siła zadośćuczynienia, która mogłaby wymazać winę i sprawić, by prawda wreszcie była wyzwalająca. Chodzi o tęsknotę za prawdą, która nie ograniczy się jedynie do napominania nas w wymagający sposób, ale też przemieni nas przez zadośćuczynienie i przebaczenie. Dzięki nim - jak mówi poeta Ajschylos - „wina zostaje zmyta”²², a nasze życie, niezależnie od naszych zdolności, przemienia się od środka. Na tym właśnie polega szczególna nowość chrześcijaństwa: Logos, osobowa Prawda, jest jednocześnie pojednaniem, przebaczeniem, które przemienia nas niezależnie od wszystkich naszych osobistych zdolności i niedostatków. Na tym polega prawdziwa nowość, na której opiera się wielka pamięć chrześcijańska, będąca zarazem najgłębszą odpowiedzią na to, czego oczekuje od nas anamneza Stwórcy. Tam, gdzie to centrum chrześcijańskiego orędzia nie jest w sposób zadowalający głoszone

H. U. Von Balthasar, *Nello spazio della Metafisica. L'antichità*, t. 5, *Gloria*, Jaca Book, Milano 1986, s. 114.

²¹ Ajschylos, *Eumenidy*, 280, 1; H. U. Von Balthasar, *Tamze*.

i przyjmowane, prawda de facto zamienia się w brzemie, które okazuje się dla nas zbyt ciężkie i od którego usiłujemy się wyzwolić. Jednakże wolność osiągnięta w taki sposób jest pusta. Prowadzi nas ona do ziemi spustoszonej przez nicość, a przez to niszczy samą siebie. Brzemie prawdy stało się bowiem „lekkie” (Mt 11,30), gdy Prawda przyszła do nas, gdy nas umiłowała i w ogniu swojej miłości spaliła nasze winy. Tylko wówczas, gdy poznajemy i wewnętrznie tego wszystkiego doświadczamy, stajemy się wolni, by z radością i bez lęku wsłuchiwać się w głos sumienia.

ZAKOŃCZENIE

Partia Chrystusa czy Kościół Jezusa Chrystusa?*

Homilia wygłoszona w seminarium duchownym w Filadelfii
(USA) 21 stycznia 1990 (Trzecia Niedziela *per annum*).

Czytanie z Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian, którego przed chwilą wysłuchaliśmy, zdumiewa nas i niepokoi swoją aktualnością. Oczywiście, Paweł przemawia do ówczesnej wspólnoty w Koryncie, odwołując się do sumienia wiernych w związku z tym wszystkim, co pozostawało tam w sprzeczności z prawdziwym chrześcijańskim życiem. Pomimo to natychmiast zauważamy, że nie chodzi tu tylko o problemy chrześcijańskiej wspólnoty z dalekiej przeszłości, lecz że to, co zostało wówczas napisane, dotyczy również nas tu i teraz. Zwracając się do Koryntian, Paweł mówi do nas i dotyka ran naszego współczesnego kościelnego życia. Podobnie jak Koryntianie, tak również i my narażamy Kościół na podziały w stronnicych dyskusjach, w których każdy ma swoją własną ideę chrześcijaństwa. W ten sposób najważniejsze dla nas staje się przeforsowanie swoich racji. Staje się to ważniejsze od słusznych argumentów Boga wobec nas, ważniejsze od bycia sprawiedliwym przed Jego obliczem. Nasza własna idea przesłania nam Słowo Boga żywego, a Kościół schodzi na dalszy plan, zdominowany przez partie, które wyrastają z naszego osobistego sposobu myślenia. Nie można lekceważyć podobieństwa pomiędzy sytuacją Koryntian a naszą. Paweł jednak nie zamierza jedynie opisywać sytuacji, ale chce wstrząsnąć naszym sumieniem i na nowo doprowadzić nas do należytej integralności i jedności chrześcijańskiej egzystencji. Tak więc powinniśmy go zapytać: Co naprawdę błędnego jest w naszym postępowaniu? Co mamy robić, by zamiast być Kościołem Jezusa Chrystusa, nie stać się partią Pawła, Apollosa, Kefasa, czy też partią Chrystusa? Jaka jest różnica między partią Chrystusa a Jego żywym Kościołem? Jaka wreszcie jest różnica między

dzy partią Kefasa a prawdziwą wiernością skale, na której zbudowany jest dom Pański?

Spróbujmy zatem przede wszystkim zrozumieć, co faktycznie stało się wówczas w Koryncie i co - z powodu wciąż tych samych niebezpieczeństw czyhających na człowieka - grozi ciągłym powtarzaniem się na nowo w historii. Różnicę, o którą chodzi, moglibyśmy chyba w dużym skrócie ująć następująco: gdy opowiadam się po stronie jakiejś partii, to wtedy staje się ona moją partią, natomiast Kościół Jezusa Chrystusa nigdy nie jest *moim* Kościołem, ale zawsze *jego* Kościołem. Istota nawrócenia polega właśnie na tym, że ja już nie szukam swojej partii, która broni moich interesów i odpowiada moim upodobaniom, lecz oddaję się w ręce Jezusa Chrystusa i staję się Jego, staję się członkiem Jego Ciała, Jego Kościoła. Spróbujmy bliżej wyjaśnić tę myśl. Koryntianie widzą w chrześcijaństwie interesującą teorię religijną, zgodną z ich upodobaniami i oczekiwaniami. Wybierają oni to, co przypada im do gustu, i wybierają to w formie, która budzi ich sympatię. Tam jednak, gdzie decydującą rolę odgrywają wola i osobiste pragnienie, tam pęknięcie jest już obecne w punkcie wyjścia ze względu na wielość i przeciwstawność upodobań. W wyniku tego rodzaju ideologicznego wyboru może się narodzić jakiś klub, krąg przyjaciół, partia, ale nie Kościół, który stoi ponad podziałami i jednoczy ludzi w pokoju Bożym. Zasada, na podstawie której tworzy się klub, jest osobiste upodobanie i zainteresowania; zasadą zaś, na której opiera się Kościół, jest posłuszeństwo wezwaniu Pana, o czym czytamy w dzisiejszej Ewangelii: „Ich też powołał. A oni natychmiast zostawili łódź i ojca, i poszli za Nim” (Mt 4,20n).

Doszliliśmy w ten sposób do decydującego punktu: wiara nie jest wyborem jakiegoś programu, który by mnie zadowolił, czy przynależnością do klubu przyjaciół, wśród których czułbym się zrozumiany; wiara jest nawróceniem, które przemienia mnie i moje upodobania, albo przynajmniej sprawia, że moje upodobania i pragnienia schodzą na dalszy plan. Wiara dosięga głębi, będącej czymś zupełnie innym niż wybór wiążący mnie z daną partią. Jej zdolność przemiany sięga tak daleko, że staje się znakiem, który Pismo Święte nazywa „nowym narodzeniem” (por. 1 P 1,3.23). Stajemy tu wobec bardzo ważnej intuicji, którą powinniśmy jeszcze trochę pogłębić, gdyż tu właśnie kryje się samo jądro problemów, z jakimi musimy się dzisiaj zmierzyć w Kościele. Trudno jest nam myśleć o Kościele inaczej, jak o społeczności samorządnej, która za pomocą mechanizmów większości i mniejszości, stara się przyjąć formę możliwą do zaakceptowania przez wszystkich jej członków. Trudno nam sobie wyobrazić wiarę jako coś innego niż opowiedzenie się za czymś, co mi się podoba, i w co w związku z tym chciałbym się zaangażować. Patrząc jednak z tej perspektywy, tymi którzy działają, jesteśmy zawsze my i tylko my sami. **My** tworzymy Kościół, my staramy się go ulepszać i urządzić, by był dla nas wygodnym mieszkaniem. **My** chcemy przedstawiać programy i idee, które zyskałyby możliwie najliczniejsze poparcie. Fakt, że to sam Bóg działa, że On sam interweniuje, nie jest już we współczesnym świecie hipotezą godną uwagi. Lecz właśnie postępując w taki sposób, zachowujemy się jak Koryntianie: mylimy Kościół z jakąś partią, a wiarę z partyjnym programem. Krąg własnego ja zostaje zamknięty. Być może teraz możemy trochę lepiej zrozumieć, jakim przełomem jest wiara, która zakłada nawrócenie, zmianę kursu.

Uznaję, że Bóg sam przemawia i działa; że istnieje nie tylko to, co jest nasze, ale też to, co należy do Niego. Lecz jeśli prawdą jest, że to nie tylko my decydujemy i coś czynimy, ale to On sam decyduje i działa, wówczas wszystko się zmienia. Powiniennem zatem być Mu posłuszny i iść za Nim, nawet jeśli prowadzi mnie tam, dokąd nie chciałbym pójść (J 21,18). Zrozumiałe staje się wówczas, a wręcz konieczne, odłożenie na bok swoich upodobań, wyrzeczenie się swoich pragnień i pójście za Tym, który jako jedyny może ukazać mi drogę prawdziwego życia, jako że sam jest życiem (J 14,6). To właśnie oznacza ofiarniczy charakter naśladowania Chrystusa, na który zwraca uwagę Paweł jako odpowiedź daną partiom dzielącym Koryntian (1 Kor 10,17): ja pozostawiam to, co jest *moim* upodobaniem, a podporządkowuję się *Jemu*. Właśnie w ten sposób staję się wolny, gdyż prawdziwe zniewolenie polega na byciu niewolnikiem własnych pragnień.

Zrozumiemy ten problem jeszcze lepiej, gdy spojrzymy na niego z innej strony, nie opierając się już na sobie samych, lecz wychodząc od działania Boga. Chrystus nie jest założycielem jakiejś partii ani filozofem religii, co Paweł dobitnie ukazuje w rozważanym przez nas czytaniu (1 Kor 1,17). Nie jest On kimś, kto wymyśla wszelkiego rodzaju idee, którymi stara się zdobyć sobie zwolenników. List do Hebrajczyków opisuje przyjście Chrystusa na świat słowami Psalmu 40 (39): „Ofiary ani daru nie chciałeś, ale Mi utworzyłeś Ciało” (Ps 40 [39],7 [LXX]; Hbr 10,5). Chrystus jest żywym Słowem Boga samego, które dla nas stało się ciałem. On jest nie tylko kimś, kto przemawia, ale On sam jest Jego Słowem. Jego miłość, przez którą Bóg daje nam siebie, jest wierna do końca, aż po krzyż (por. J 13,1). Gdy się Mu poddajemy, nie wybieramy jedynie ja-

kichś idei, ale składamy nasze życie w Jego ręce i stajemy się „nowym stworzeniem” (2 Kor 5,17; Ga 6,15). Dlatego Kościół nie jest klubem ani partią, nie jest też czymś w rodzaju religijnego państwa, lecz jest Ciałem, Ciałem Chrystusa. I dlatego Kościół nie jest tworzony przez nas, gdyż to On sam go buduje, oczyszczając nas Słowem i sakramentem, czyniąc nas swoimi członkami. Oczywiście, jest wiele rzeczy w Kościele, które musimy czynić my sami, gdyż wnika on głęboko w praktyczne, ludzkie sytuacje. Nie zamierzam tutaj opowiadać się za żadnym fałszywym nadnaturalizmem. To jednak, co stanowi o specyfice Kościoła, nie może wyrastać z naszej woli albo być wynikiem naszej decyzji, gdyż nie pochodzi „ani z krwi, ani z żądy ciała, ani z woli męża” (J 1,13); musi pochodzić od Niego. Im bardziej opieramy się w Kościele na własnych wysiłkach i zaangażowaniu, tym mniej wygodnym staje się on dla nas mieszkaniem, gdyż wszystko to, co ludzkie, ma swoje ograniczenia, a ludzkie sprawy nakładają się na siebie, często wzajemnie sobie przecząc. Kościół w tym większym **stopniu** będzie dla ludzi ojczyzną serca, im uważniej będziemy się wsłuchiwać w jego głos i im bardziej w jego centrum **znajdować** się będzie to, co pochodzi od Pana: Słowo i sakramenty, które On nam ofiarował. Posłuszeństwo Panu jest gwarancją naszej wolności.

Wszystko, o czym tutaj mówimy, ma poważne konsekwencje dla posługi kapłana. Musi on bardzo uważać, by nie budować *swojego* Kościoła. Paweł skrupulatnie bada swoje sumienie i stawia sobie pytanie, jak to możliwe, że niektórzy posunęli się do tego, by z Kościoła Chrystusowego uczynić religijne stronnictwo Pawia. I zapewnia samego siebie, a także Koryntian, że uczynił wszystko, by uniknąć

powstania przywiązań, które mogłyby przysłonić komunie z Chrystusem. Kto nawrócił się pod wpływem Pawła, nie staje się naśladowcą Pawła, ale chrześcijaninem, członkiem tego wspólnego Kościoła, który jest zawsze taki sam, a w nim wszyscy, „czy to Paweł, czy Apollos, czy Kefas” (1 Kor 3,22), należą do Chrystusa. „Wszystko bowiem jest wasze... wy zaś Chrystusa, a Chrystus - Boga” (3,23). Warto ponownie przeczytać i szczegółowo rozważyć to, co Paweł na ten temat napisał, gdyż w jego słowach istota posługi kapłańskiej uwydatnia się z taką jasnością, że niezależnie od wszelkiego rodzaju teorii, mówią nam one o tym, co mamy czynić i czego mamy unikać. „Kimże jest Apollos? Albo kim jest Paweł? Sługami, przez których uwierzyliście... Ja siałem, Apollos podlewał, lecz Bóg dał wzrost. Ten, który sieje, i ten, który podlewa, stanowią jedno... My bowiem jesteśmy pomocnikami Boga, wy zaś - uprawną rolę Bożą i Bożą budowlą” (1 Kor 3,5-9). Były i są w Niemczech Kościoły protestanckie, gdzie istnieje zwyczaj wymieniania w ogłoszeniach liturgicznych imienia tego, kto przewodniczy nabożeństwu i głosi homilię. Za tymi imionami stoją często rozmaite frakcje religijne, a każdy chciałby uczestniczyć w liturgii sprawowanej przez frakcję, z którą się utożsamia. Niestety, coś podobnego zdarza się również w parafiach katolickich. Oznacza to, że Kościół został zepchnięty na dalszy plan przez partie, a my w efekcie dajemy posłuch ludzkim opiniom, a nie wspólnemu słowu Bożemu, które jest ponad wszystkimi i którego gwarantem jest jeden Kościół. Tylko jedność wiary Kościoła i jej wiążący dla każdego z nas charakter zabezpieczają nas przed pójściem za ludzkimi opiniami i przed popieraniem stronnictw o autonomistycznych roszczeniach, sprawiając, że stajemy po

stronie Pana i jesteśmy Jemu posłuszni. Kościół stoi dziś w obliczu wielkiego niebezpieczeństwa rozbicia na religijne stronnictwa, zgrupowane wokół poszczególnych nauczycieli lub kaznodziejów. I oto znowu dają się słyszeć słowa: „ja jestem Apollosa, ja Pawła, a ja Kefasa”. Tym samym również Chrystus staje się partią. Miarą kapłańskiej posługi bezinteresowne przyjęcie za regułę słów Jezusa: „Moja nauka nie jest moja” (J 7,16). Tylko wtedy, gdy możemy to powiedzieć w całej prawdzie, jesteśmy „pomocnikami Boga”, którzy sieją i podlewają, stając się uczestnikami Jego dzieła. Jeśli ludzie powołują się na nas, a nasze chrześcijaństwo przeciwstawiają chrześcijaństwu innych, to powinno to być dla nas powodem do rachunku sumienia. My bowiem nie głosimy samych siebie, ale Chrystusa. Wymaga to od nas pokory, dźwigania krzyża naśladowania. Jednak właśnie taka postawa nas wyzwala, sprawiając, że nasza posługa jest płodna i wspaniała. Jeśli natomiast głosimy samych siebie, pozostajemy zamknięci w naszym nędznym „ja” i ciągniemy tam za sobą również innych. Gdy zaś głosimy Chrystusa, stajemy się „pomocnikami Boga” (1 Kor 3,9), a czyż może być coś piękniejszego i bardziej wyzwalającego niż to?

Chcemy prosić Pana, aby pozwolił nam na nowo doświadczyć radości z wypełniania tej misji. Wtedy również wśród nas urzeczywistni się słowo proroka, które zawsze wypełnia się na drogach, po których przechodzi Chrystus: „Naród kroczący w ciemnościach ujrzał światłość wielką. .. Rozradowali się przed Tobą, jak się radują we żniwa, jak się weselą przy podziale łupu” (Iz 9,1-3; por. Mt 4,15n). Amen.

Spis treści

Przedmowa	5
I. Pochodzenie i natura Kościoła	7
1. Wstępne uwagi metodologiczne	8
2. Nowotestamentalne świadectwo o pochodzeniu i naturze Kościoła	15
a) Jezus a Kościół	15
b) Samookreślenie Kościoła jako ἐκκλησία (ekklelesia)	23
c) Pawłowa nauka o Kościele jako ciele Chrystusa	27
3. Wizja Kościoła w Dziejach Apostolskich	33
II. Prymat Piotra a jedność Kościoła	39
1. Miejsce Piotra w Nowym Testamencie	41
a) Posłannictwo Piotra w całości tradycji nowotestamentalnej	41
b) Piotr w gronie Dwunastu według tradycji synoptycznej	45
c) Wypowiedź na temat posługi i roli Piotra w Kościele w Mt 16,17-19	49

2. Sukcesja Piotrowa.....	58
a) Zasada sukcesji w ogólności.....	58
b) Rzymska sukcesja Piotrowa.....	61
Refleksje końcowe.....	64
III. Kościół powszechny i Kościół partykularny	
Zadanie biskupa.....	67
1. Eklezjologia eucharystyczna a posługa biskupa	69
2. Struktury Kościoła powszechnego w eklezjologii eucharystycznej.....	75
3. Konsekwencje dla posługi i zadań biskupa.....	85
IV. Natura kapłaństwa.....	95
Refleksje wprowadzające: problemy.....	96
1. Podwaliny posługi nowotestamentalnej: apostołat jako uczestnictwo w posłannictwie Chrystusa	101
2. Sukcesja apostołska.....	106
3. Kapłaństwo powszechne a kapłaństwo urzędowe. Stary i Nowy Testament.....	113
4- Uwagi końcowe do współczesnego kapłana.	116
V. Być w drodze	
Kościół i jego nieustanna odnowa.....	121
1. Niezadowolenie z Kościoła.....	122
2. Daremna reforma.....	125

3. Istota prawdziwej reformy.....	129
4. Moralność, przebaczenie i zadośćuczynienie: osobiste centrum reformy.....	136
5. Cierpienie, męczeństwo i radość z odkupienia	141
VI. Sumienie a prawda.....	147
1. Dyskusja o błędnym sumieniu i kilka pierwszych wniosków.....	150
2. Newman i Sokrates: przewodnicy sumienia	159
3. Konsekwencje systematyczne: dwa poziomy sumienia [świadomości].....	168
a) Anamnesis.....	168
b) Conscientia.....	174
Podsumowanie: sumienie i łaska.....	177
Zakończenie. Partia Chrystusa czy Kościół Jezusa Chrystusa?.....	181