

KOŚCIÓŁ JAKO INSTYTUCJA DUCHA ŚWIĘTEGO: TAJEMNICA, KTÓRĄ ŻYJEMY

Naszą refleksję ujmemy w dwóch częściach zasugerowanych samym tytułem. Najpierw omówimy:

I. KOŚCIÓŁ — INSTYTUCJĄ DUCHA ŚWIĘTEGO

Analizę zagadnień związanych z takim spojrzeniem na Kościół dobrze będzie przeprowadzić w trzech kolejnych etapach.

1. Ocena aktualnej sytuacji Kościoła

Kościół zмага się obecnie o własną samoświadomość. To uciążliwe, ale i pełne nadziei zmaganie wywołał w nim Sobór Watykański II. Jedni spoglądają na ten Sobór jako na źródło wielu współczesnych niepowodzeń i bolesnych doświadczeń Kościoła; inni widzą w nim bodziec, a zarazem usprawiedliwienie dla wszelkich możliwych poczynań i refleksji, nawet takich, o których sam Sobór wcale nie myślał; jeszcze inni traktują ten Sobór jako jedno spośród wielu mniej lub bardziej ważnych wydarzeń. Ten krótki opis jest oczywiście nazbyt powierzchowny; istnieje bowiem wielka i różnobarwna paleta postaw wobec Vaticanum II. Nie interesuje nas tutaj ich głębia treściowa, ale sam fakt jako taki, albowiem stanowi on wyraz istotnego procesu, który jest wyczuwany przez wielu, ale przez niewielu tylko rozumiany, na co wskazuje wymowne w tym względzie milczenie. W rzeczy samej bowiem pojawiają się problemy, które Sobór wydobył na światło dzienne, albo lekko tylko potrącił, a które mają przecież za sobą długą historię i mogą być niekiedy właściwie zrozumiane tylko przy uwzględnieniu ich własnej genezy.

Różnica stanowisk i zaciętość sporu, jaki — dzięki Bogu! — jeszcze trwa, są nieuchwytnym wprost znakiem otwartej sytuacji, jakiejś pustki orientacyjnej czy też daleko idącej niepewności pluralistycznej, spowodowanej niewątpliwie przez Sobór Watykański II, choć byłoby czymś zgoła nieuzasadnionym i bezsensownym czynienie tegoż Soboru kozłem ofiarnym takiego procesu, do którego sam się odważnie i świadomie przyczynił, stając się poniekąd jego częścią składową. Inicjatywa Soboru, uważana przez jednych

za obecnie „przytłamszoną”, przez innych zaś okrzykiwana jako „zdrada Soboru”, stanowi prawdziwą odpowiedź na tę epokową sytuację; krzyżują się tu między sobą czynniki kościelne i pozakościelne, historyczno-duchowe, socjologiczne oraz polityczne. Stąd też taki wykład nauki Soboru, który nie uwzględnia tego wszystkiego, jest — moim zdaniem — skazany na niepowodzenie; nie jest bowiem w stanie ukazać zaskakujących niekiedy podstaw różnorodnych stanowisk, ani tym bardziej drogi wzajemnego zrozumienia, a więc takiej drogi, która pomogłaby rozplątać powikłania naszej sytuacji i podała kierunek — niekoniecznie stuprocentowo pewny, ale raczej dowolny — inicjatyw zmierzających do wspólnego celu, który można osiągnąć za pomocą różnych ścieżek. Mówiąc mniej obrazowo i bardziej pozytywnie: tylko pogłębiona analiza teologiczna wypowiedzi i przedsięwzięć Vaticanum II, łącznie z ich recepcją aż po dzień dzisiejszy, pozwala na właściwą, konstruktywną recepcję samego Soboru (o ile przy tym stara się zrozumieć różnorodne prądy aktualne i uwzględnić ich kontekst); tracą bowiem wówczas ostatecznie swe znaczenie wszelkie jedno-przyczynowe uproszczenia i przewyciężony zostaje tak bardzo lubiany, moralizatorski schemat interpretacyjny: „dobre — złe”, łącznie z nastawieniem na zwalanie winy na kogoś (poszukiwanie winowajców).

Tak hermeneutycznie usytuowany Sobór powinien stanowić nieusuwalną podstawę dla zmagania o samoświadomość Kościoła w naszych czasach¹ — naturalnie, nie jedyną. Urząd nauczycielski nie stoi przecież ponad Słowem Bożym, ale mu służy (por. KO 10). Taką też służbę chce pełnić sam Sobór. Należy jednak nieustannie pytać o to, na czym ta służba polega. Jej właściwe wymiary trzeba najpierw nakreślić. Nastawienie na Słowo Boże, przekazywane także przez Urząd Nauczycielski, staje się konieczną alternatywą w stosunku do walki o władzę, wpływy i własne korzyści — walki, która znamionuje obecnie w znacznej mierze zewnętrzny obraz Kościoła. Oczywiście, pomiędzy ludźmi idzie niemal zawsze o władzę, wpływy, rachunek korzyści; nie może to jednak cechować, ani też kształtować wewnętrznego czy zewnętrznego obrazu Kościoła, o którego właściwym obliczu decyduje w pierwszym rzędzie Orędzie ewangeliczne. Kościół, który patrzy na swą przeszłość jako na jedność historii „świata” i ekonomii zbawienia, doświadcza samego siebie — w swej najgłębszej strukturze — i poj-

¹ Por. *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die ausserordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von W. Kasper*, Freiburg 1986; *Internationale Theologenkommission, Mysterium des Gottesvolkes*, Einsiedeln 1987.

muje siebie jako rzeczywistość „wrzuconą” w proces przyswajania sobie swej wartości w dziejach, w którym to procesie pojmuje i wyraża głębiej to, co potocznie nazywamy prawdą Bożą. Perspektywa ta jednak zatracą się często w kwestiach wyjściowych; podstawą zaś i następstwem takiego stanu rzeczy jest „deficyt postrzegania”²: to, co jest nieważne i drugorzędne, staje się konieczne i pierwszoplanowe, a to, co konieczne i pomocne, ginie po prostu z oczu.

2. Próba teologicznego wyjaśnienia

Dopiero stopniowo staje się jasnym to, czego rzeczywiście dokonał Sobór Watykański II. Oto Kościół, z niespotykaną dotychczas wyrazistością i mocą, uznał siebie za podmiot własnej historii. Tym samym wszedł aktywnie w proces, który rozpoczął się w trakcie Vaticanum I (w 1870 r.) i od tej chwili czekał na swój rozwój. Jest to teza nie odpowiadająca dzisiejszemu, obiegowemu patrzeniu na te sprawy. Obecnie uważa się bowiem na ogół, że obydwa Sobory, ten z roku 1870 i ten z lat 1962—1965, wykazują wyraźny brak ciągłości, a Sobór Watykański II, wraz ze swoją trynitarnie ujętą eklezjologią *communio*, stojącą pod znakiem idei Ludu Bożego, kontrastuje zdecydowanie, a nawet sprzeciwia się wprost zacieśnionej chrystomonicznie eklezjologii Vaticanum I, skoncentrowanej na papieżu jako na zwierzchniku Kościoła.

Gdyby jednak udało się wykazać taką sprzeczność, to o wiele trudniej byłoby stwierdzić, że obydwa Sobory nie podporządkowują się na równi Słowu Bożemu, na którym wyłącznie mogą opierać swoją prawowierność. Gdyby bowiem tak nie było, wówczas proces asymilacji Dobrej Nowiny, jako rodzenie życiodajnego Słowa Bożego w historii, nie byłby już dalszym przekazywaniem otrzymanego Słowa przez prawomocnych świadków, lecz jedynie dodawaniem, względnie parataksą, mniej lub bardziej znaczącym świadectw, których znaczenie i rangę należałoby wciąż na nowo oceniać i badać. W konsekwencji oznaczać by to mogło, że Sobór Watykański II świadomie (a nie tylko przypadkowo) zerwał z katolickim rozumieniem tradycji, co jest przecież nieprawdopodobną wręcz „hipotezą”.

Ważne jest natomiast, o ile zachodzi taka potrzeba, podkreśla-

² J. Ratzinger (*Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln 1987, s. 26) ukazuje, „jak dalece Sobór jest jeszcze przed nami: myśl o Kościele jako sakramencie nie weszła jeszcze do świadomości”. Por. F. Biot, *Das Orthodoxieverständnis in Kardinal Ratzingers Buch „Zur Lage des Glaubens”*, *Concilium* 23 (1987) 345—350.

nie bardziej ciągłości niż tożsamości orędzia zbawczego w zmieniającej się historii. Zanim się sformułuje dalsze uwagi na temat ciągłości, względnie jej braku, należy przede wszystkim zauważyć, w jakim konkretnym kontekście i w jakich, wynikających z niego, zamiarach Sobory te formułowały swoje wypowiedzi. Przecież całkowita nawet zgodność sformułowań może — przy różnym kontekście i w zmienionej znacznie sytuacji — wykazywać istotną różnicę, gdy tymczasem pomimo odmiennych ujęć może się też rozchodzić o jedno i to samo, co nie musiało być wcale zaplanowane lub zamierzone. I właśnie to winno stać się jaśniejsze, gdy chodzi o relację między dwoma ostatnimi Soborami.

Kościół, który określił swoją samoświadomość na Soborze Watykańskim II, powołuje się wprost lub ubocznie na wypowiedzi (i cel tych wypowiedzi) Vaticanum I. Precyzyjna analiza pozwala zatem odkryć pozytywny związek ostatniego Soboru ze swoim „poprzednikiem”, zwłaszcza wtedy, gdy zwróci się uwagę na pewien aspekt definicji z roku 1870, który musi uchodzić za nowatorski: Vaticanum I mówi o Kościele jako o aktywnym podmiocie w dziejach zbawczej ekonomii Boga, przypisując Kościołowi taką samoświadomość, która dochodzi w pełni do głosu w najwyższej władzy papieża, ale się w niej nie wyczerpuje, co więcej, wychodzi poza nią i prowokuje dalszy swój rozwój. Na tej właśnie podstawie, uzyskanej dzięki konfrontacji różnorodnych prądów współczesnych, mógł także Sobór Watykański II, mając na uwadze społeczność powołującą się na zasadę samookreślenia, pójść po linii Soboru poprzedniego i wyciągnąć z niego „właściwe konsekwencje”³, wciągając „biskupów, księży i świeckich w podmiotowość Kościoła i to w ten sposób, że aktywna rola laików została po raz pierwszy określona oficjalnie przez Sobór”⁴.

A zatem: jeżeli na Vaticanum I tylko papież był podmiotem Kościoła (na ziemi), wyraźnie określonym jako taki, to wraz z Soborem Watykańskim II w grę wchodzi liczne podmioty. Tym samym Sobór poprawia swego „poprzednika”, wykazując jednostronność „wypowiedzi z 1870 r., i kwita. Tę korektę wielu interpretuje obecnie, jak powiedziano, jako cezurę, nie dostrzegając przy tym wcale podstawowego pokrewieństwa stąd wypływającego, że obydwie Sobory czerpią z tego samego źródła i mają to samo

³ H. J. Pottmeyer, *Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vaticanums. Der Einfluss des I. Vaticanums auf die Ekklesiologie des II. Vaticanums und Neurezeption des I. Vaticanum im Lichte des II. Vaticanums*, w: *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982, s. 109.

⁴ Tamże, s. 105.

spojrzenie na moc decydowania, kształtowania i wprowadzania zmian w Kościele, a także na jego duchowe wyposażenie pozwalające mu i uzdalniające go do wiernego zachowywania niewypaczonej Ewangelii oraz do wypowiedzania jej wciąż na nowo w sposób zobowiązujący i odpowiadający wyzwaniom czasu”⁵.

To, co wydaje się wielu niezbędną, albo też zgola nieuzasadnioną innowacją (a zwłaszcza „nowością”) Soboru Watykańskiego II w stosunku do Soboru poprzedniego, jest w rzeczy samej tylko jego kontynuacją. Zresztą Sobór Watykański I stał się także „nowością” w zestawieniu z soborami poprzednimi. Vaticanum II natomiast nie jest tylko „wykupieniem” i rozwinięciem programu Vaticanum I, ale także „próbą dokonania zwrotu w tym rozwoju eklezjologii, jaki dominował w Kościele rzymskokatolickim od stuleci”⁶, kiedy to mianowicie Sobór, sięgając do starokościelnych zasad strukturalnych Kościoła lokalnego i do *communio ecclesiarum*, przyznaje tymże Kościołom lokalnym właściwe im miejsce, uwypukla kolegialność episkopatu oraz określa sakramentalną i związaną z nią organicznie prawną strukturę Kościoła.

Obydwa ostatnie Sobory zgodne są zatem w tym, że uwypuklają aktywną rolę Kościoła w procesie samostawiania się, pojmowanym jako proces wiernego, ale też nowatorskiego przekazywania dalej świadectwa pierwotnego; a czynią to w sposób mniej lub bardziej świadomy. Vaticanum II podkreśla mocno, że Kościół nie jest jakimś abstrakcyjnym albo zawartym w samym tylko państwie podmiotem własnej historii, ale występuje raczej w wielu poszczególnych podmiotach, przy zasadniczym „pierwszeństwie” Kościoła lokalnego przed uniwersalnym, i w nich realizuje swoją pierwotną istotę: Kościół jest wtedy, gdy staje się Kościołem. Ten konkretny i dynamiczny aspekt jest cechą specyficzną Vaticanum II. To on właśnie odzwierciedla to, co określamy tu mianem „instytucji Ducha Świętego”

3. Wypowiedzi Vaticanum II: wyzwanie w konflikcie

Dwa ostatnie Sobory mówią o Kościele jako o „sakramencie zbawienia w formie podmiotu”⁷ — tak można by ująć to, co zostało dotąd powiedziane. Przy całej ich ciągłości i mimo powiązania ich obu ze starokościelnymi zasadami strukturalnymi można i trzeba mówić o nowym obrazie Kościoła⁸, jeśli się uwzględni

⁵ Tamże, s. 109.

⁶ Tamże, s. 92.

⁷ Tamże, s. 105.

⁸ Por. K. Rahner, *Das neue Bild der Kirche*, w: *tenże, Schriften zur Theologie*, t. 8, Einsiedeln 1967, ss. 329—354.

istotne, teologiczne określenie Kościoła przez Sobór Watykański II w kontekście jego czasu i problemów.

Najważniejszym soborowym określeniem Kościoła jest nazwanie go zbawczym sakramentem Ducha⁹: „Chrystus wywyższony ponad ziemię wszystkich do siebie pociągnął (por. J 12, 32 gr.); powstawszy z martwych (por. Rz 6, 9) Ducha swego ożywiciela zesłał na uczniów i przez Niego ustanowił Ciało swoje, którym jest Kościół, jako powszechny sakrament zbawienia; siedząc po prawicy Ojca działa ustawicznie w świecie, aby prowadzić ludzi do Kościoła i przezeń mocniej ich z sobą złączyć, a karmiąc ich Ciałem i Krwią własną uczynić ich uczestnikami swego chwalebego życia” (KK 48)¹⁰. Poprzez jasne wskazanie na źródła biblijne Sobór się stara — przejmując przy tym całe patrystyczne dobro duchowe — ukazać Kościół jako sakrament zbawienia; względnie jako „instytucję” Ducha Świętego. W ten sposób zostaje wyeliminowane nieporozumienie chrystomoniczne oraz pneumatomoniczne¹¹; wprawdzie sam Chrystus założył Kościół, ale właściwe swe oblicze uzyska on dopiero dzięki zesłaniu Jego Ducha po Zmartwychwstaniu, które umożliwi, jako takie, wylanie tego Ducha¹². To Duch Chrystusa utrzymuje Kościół przy życiu i czyni go instancją dalszego przekazywania otrzymanego życia Bożego; Boska pełnia, w której Kościół uczestniczy, jest przez Kościół, który nic na tym nie traci lecz przeciwnie, osiąga właściwą sobie istotę, przekazywana światu. Założony przez Chrystusa i ożywiany Jego Duchem, Kościół został posłany do świata po to, aby został on przeniknięty Duchem Chrystusowym i stał się tym samym bliższy swemu przeznaczeniu. Kościół nie występuje zatem jako autonomiczna wielkość, mająca niezależne, własne zadania i własny autorytet — co byłoby błędem chrystomonicznym; nie odpowiada

⁹ Por. H. J. Pottmeyer, *Der eine Geist als Prinzip der Einheit der Kirche in Vielfalt. Auswege aus einer christomonischen Ekklesiologie*, Pastoraltheologische Informationen 5 (1985) 253—284.

¹⁰ Por. KK 1, 8; KDK 45; DM 1; DSP 3.

¹¹ Por. Y. Congar, *Die christologischen und pneumatologischen Implikationen der Ekklesiologie des II. Vaticanums*, w: *Kirche im Wandel*, dz. cyt., ss. 111—123. Myśl Congara zmienia dosyć istotnie L. Boff, *Kirche: Charisma und Macht*, Düsseldorf 1985, ss. 151—266.

¹² Por. A. Nossol, *Der Geist als Gegenwart Jesu Christi*, w: *Gegenwart des Geistes* (Hg. W. Kasper), Freiburg 1979, ss. 139—143 (132—154). J 16, 7 nn: „Pożyteczne jest dla was moje odejście. Bo jeżeli nie odejdę, Poczciwyciel nie przyjdzie do was. A jeżeli odejdę, pošlę Go do was. On zaś, gdy przyjdzie, przekona świat o grzechu, o sprawiedliwości i o sądzie. ... Jeszcze wiele mam wam do powiedzenia, ale teraz znieść nie możecie. Gdy zaś On przyjdzie, Duch Prawdy, doprowadzi was do całej prawdy. Bo nie będzie mówił od siebie...”.

też w każdym swoim akcie zasadniczemu i całkowitemu działaniu Ducha — błąd pneumatomoniczny. Jako „wspólnota wiary, nadziei i miłości” (KK 8), czuje się o wiele bardziej powołany służyć wciąż na nowo wszechogarniającej, zbawczej woli Chrystusa. W wierze uznaje, iż jest — nierozłącznie i niepomieszanie, ale nie hipostatycznie — bosko-ludzką instytucją wpisaną w dzieje świata po to, aby realizować w samym jego wnętrzu historię zbawienia. Kościół nie jest „nadal żyjącym Chrystusem”¹³ — nieporozumieniem bliskim monofizytyzmowi byłoby traktowanie go jako instytucji czysto boskiej. Kościół jest natomiast bardzo istotnym, mającym w sobie boskie rysy, obliczem obecności Chrystusa w świecie — obecności niesłuchanie konkretnej i jakby cielesnej¹⁴.

Element boski i ludzki, boski podmiot w jedności trynitarnej perychorezy wraz z podmiotami ludzkimi tworzą zasadniczą tajemnicę Kościoła; by użyć słów Soboru: „Chrystus, jedyny Pośrednik, ustanowił swój Kościół święty... tu na tej ziemi, jako widzialny organizm; nieustannie go też przy życiu utrzymuje... Wyposażona zaś w organa hierarchiczne społeczność i zarazem mistyczne Ciało Chrystusa, widzialne zrzeszenie i wspólnota duchowa, Kościół ziemski i Kościół bogaty w dary niebiańskie — nie mogą być pojmowane jako dwie rzeczy odrębne; przeciwnie, tworzą one jedną rzeczywistość złożoną, która zrasta się z pierwiastka boskiego i ludzkiego” (KK 8). Tak pojęty, konkretny, współwzrastający (*con-crescere*; Sobór mówi wprost: *coalescit*) Kościół „jest w Chrystusie niejako sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1)¹⁵.

Poprawiając wyraźnie rozpowszechnione wówczas katolickie pojęcie instytucji, które „za mało uwzględnia pneumatyczny charakter występowania tejże instytucji i dlatego zbyt wiele przenosi na Ducha Chrystusowego, a zwłaszcza na samego Chrystusa z tego, co wywodzi się wyłącznie z prawa ludzkiego i dlatego podlega zmianom”¹⁶, Sobór traktuje jej wymiar społeczny w sposób per-

¹³ Por. H. Mühlen, *Una mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, Paderborn 1968³, ss. 365—368, 380.

¹⁴ Por. tamże, s. 508. Należy również krytycznie spojrzeć na mówienie o Duchu Świętym jako duszy Kościoła, mimo istnienia takiej praktyki w patrystyce i u teologów czasów późniejszych nie wyłączając także papieży. Por. H. U. von Balthasar, *Theologik III: Der Geist der Wahrheit*, Einsiedeln 1987, s. 278 nn.

¹⁵ Por. W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, s. 237—254.

¹⁶ H. Mühlen, dz. cyt., s. 512.

sonalno-dialogowy — w perspektywie jedności (i nieprzепartego pragnienia tejże jedności) Boga z ludźmi. Bóg pragnie w Chrystusie niewyobrażalnej wprost jedności pomiędzy ludźmi oraz między ludźmi a Sobą samym i posługuje się w tym celu Kościołem jako jej konkretnym, a nie abstrakcyjnym wyrazem. Kościół jest wydarzeniem właśnie jako instytucja i jest instytucją — jako wydarzenie; wydarzenie wiąże się z konkretnym wyrazem nadanym mu przez Boga (bezwzględny priorytet Boga), wyraz zaś jest otwarty na wydarzenie realizujące się w nim i przez niego; nie da się więc go z góry określić ani też nim manipulować. Dlatego to Kościół „na zasadzie bliskiej analogii” upodabnia się do tajemnicy Słowa Wcielonego: „Jak bowiem przybrana natura ludzka służy Słowu Bożemu za żywe narzędzie zbawienia, nierozzerwalnie z Nim zjednoczone, nie inaczej też społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusowemu ku wzrastaniu ciała (por. Ef 4, 16)” (KK 8).

Półmroczna tajemnica miłości Boga w Chrystusie przez Ducha Świętego, dająca się ująć konkretnie w Kościele jako *communio* pojedynczych i wielu powołanych przez Boga podmiotów, nie staje się wcale jasna ani zrozumiała sama przez się, jak mogłaby to sugerować odizolowana prezentacja niektórych tekstów soborowych.

Po pierwsze, wychodząc z realistycznej — tym radykalniejszej, im bardziej przenikniętej wiarą — perspektywy, trzeba by zapytać, w czym dokładnie tkwi to niesłychane wyznanie. Pytanie zaś kieruje się zarówno do chrystomatycznej i pneumatomonicznej koncepcji Kościoła, jak też do ujętego trynitarnie i komunijnie jego obrazu, podanego przez Vaticanum II. Wyzwanie Kościoła jest zawsze większe, aniżeli pozwala nam to poznać jego konkretna realizacja. I ono właśnie wyzwala wewnętrzną dynamikę Kościoła. Krytyka, o ile tylko sama dobrze siebie pojmuje jako domaganie się możliwie największej harmonii pomiędzy wyzwaniem a jego realizacją, przyczynia się niewątpliwie do wzrostu tejże dynamiki.

Problematyczna staje się obecność miłości Bożej w Kościele najpierw wtedy, gdy stwierdzamy, że Kościół jako instytucja sprawiająca duchowo jedność wierzących z Bogiem i z innymi ludźmi wiąże się ze skandalem wewnętrznego rozdarcia i podziałów¹⁷. Spór o Kościół prawdziwy zaciemnia światło niezbędne do rozwoju samego Kościoła. Wypowiedzi o Kościele jawią się w zwią-

¹⁷ „Quae sane divisio et aperte voluntati Christi contradicit et scandalo est mundo atque sanctissimae causae praedicandi Evangelium omni creaturae affert detrimentum” (DE 1).

zku z tym jako wypowiedzi o czymś w pewnej mierze abstrakcyjnym, pozbawionym realności lub ją zakrywającym. Czyż bowiem Kościół, sam w sobie podzielony, może być jeszcze prawdziwym wyzwaniem (dla siebie), roszcującym sobie prawo do tego, by być (równocześnie) sakramentem jedności Boga z ludźmi?

Sobór Watykański II dostrzega ten problem i stawia go otwarcie. Stwierdza mianowicie, że prawdziwy Kościół urzeczywistnia się (*subsistit*) w Kościele katolickim, chociaż dodaje też wyraźnie, iż „poza jego organizmem znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy, które jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego nakłaniają do jedności katolickiej” (KK 8). W niektórych tekstach przypisuje się Kościołowi katolickiemu pełnię prawdy¹⁸, a także prawo do „urzeczywistniania właściwej mu pełni katolickości” na mocy ubogacenia go „wszelkimi środkami łaski” (DE 4); zaznacza się jednak równocześnie, że również Kościół katolicki znajduje się wciąż na drodze do coraz to głębszego doświadczenia prawdy objawionej i że w procesie swego samostawiania się (dla zbawienia świata) winien sam pozwalać Bogu ogarnąć się coraz mocniej¹⁹. Sobór przypisuje, co prawda, Kościołowi katolickiemu „pełnię łaski i prawdy” (DE 3), ale przyznaje równocześnie „Kościółom i odłączonym Wspólnotom” to, iż pomimo wszelkich, występujących w nich braków (*defectus*), „nie są pozbawione znaczenia i wagi w tajemnicy zbawienia” (DE 3).

Sobór nie zawahał się tutaj użyć sformułowań, które nie tylko że nie osłabiają radykalnych roszczeń do prawdy, ani ich nie niwelują, lecz otwierają drzwi do dalszej refleksji nad takimi roszczeniami. Ufając w pełni działaniu Ducha Świętego w sobie i przez siebie, Kościół katolicki przypisał sobie na Soborze określenie, które nie narusza w niczym tradycyjnej jednoznaczności, ale — na podstawie ujęć tradycyjnych — dostarcza wytycznych w zakresie konfliktów wyznaniowych²⁰. Czyż w ten sposób nie okazuje się Kościół, instytucja dotychczas w pełni statyczna i zamknięta, jako faktyczna instytucja Ducha Świętego, który ją dynamizuje i zmusza do podejmowania ciągle nowych rozwiązań odpowiadających wymogom czasu i aktualnemu stanowi dyskusji międzykonfesyjnej, czyniąc to w sposób zgoła nowy?

¹⁸ W niektórych kręgach kościelnych określa się to mianem „duchowego imperializmu”, umacniającego jeszcze bardziej przedział między wyznaniem. Wypada jednak stwierdzić, że jakikolwiek indyferentyzm w zakresie prawdy może spowodować więcej szkód niż korzyści.

¹⁹ Por. m. in. KK 48; KDK 44; DWR 3, 14.

²⁰ Por. C. J. Hampe, *Die Autorität der Freiheit, Christ in der Gegenwart* 39 (1987) 365 n.

Znany, nie tylko protestancki zarzut, że instytucja znajduje się co najmniej w niebezpieczeństwie, o ile nie udaje się jej utożsamić z Chrystusem lub z Duchem Świętym, jest stałym wyzwaniem także dla Instytucji Ducha Świętego. Kościół nie „ma” Ducha; to Duch działa przez Kościół. Zgodnie z katolickim rozumieniem, Kościół przekazuje zbawienie, ale sam nim nie jest. Jeżeli np. św. Ireneusz twierdził, że tam, gdzie jest Kościół, jest też Duch Boży, a gdzie jest Duch, tam też i Kościół oraz wszelka łaska ²¹, to wskazywał on na coś, co pragnie wyrazić także Vaticanum II, a co w ramach obecnej problematyki ekumenicznej jest sprawą trochę „drażliwą” ²². Podobnie rzecz się ma z wypowiedzią Hipolita Rzymskiego, że Kościół jest miejscem, w którym rozkwita Duch ²³. Również wielokrotnie cytowane słowa św. Augustyna, że mianowicie na ile ktoś kocha Kościół, na tyle ma w sobie Ducha Świętego ²⁴, są problematyczne bardziej niż to się na pierwszy rzut oka wydaje. „Mieć” Ducha Świętego oznacza bowiem w gruncie rzeczy: być przez Niego posiadany — *habere est haberi* ²⁵.

Również (i w pierwszym rzędzie) Kościół jako instytucja Ducha Świętego (w podanym tutaj znaczeniu) nie rozporządza nigdy Duchem Świętym, ale jest Jemu poddana — nie w jakiejś nieokreślonej dynamice ²⁶, ale w „jasnej zależności” ²⁷ od ustalonego przez Ducha porządku charyzmatów w *communio ecclesiae* jako *communio ecclesiarum*. Społeczny organizm służy Duchowi, ale

²¹ Św. Ireneusz, *Adversus haereses* III, 24. Por. Y. Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg 1982, s. 304 nn.

²² Y. Congar, *Der Heilige Geist*, s. 304.

²³ Hipolit Rzymski, *Traditio Apostolica*, c. 41; cyt. za: H. Mühlen, dz. cyt., s. 598.

²⁴ Św. Augustyn, *In Jo. Tract.* 32, 8; PL 35, 1646. Por. DFK 9. J. Ratzinger, *Der Hl. Geist als communio. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus*, w: *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, München 1974, 223—238.

²⁵ Por. H. Hause, „Gott haben” in der Antike und im frühen Christentum, Berlin 1939.

²⁶ O. Cullmann (*Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung*, Tübingen 1986, s. 24) akcentuje mocno „rozdzielające, a zarazem porządkujące działanie Ducha Świętego”, które „nie ma nic wspólnego z „pochoptym, fanatycznym niszczeniem jedności, jaka wzrosła organicznie pod Jego wpływem”. Por. 1 Kor 14, 33. 40 (Bóg porządku); 1 Kor 3, 16 nn; Ef 2, 19 nn (budowa Ducha).

²⁷ G. Sauter, *Die Kirche in der Krisis des Geistes*, w: W. Kasper — G. Sauter, *Kirche — Ort des Geistes*, Freiburg 1976 (1980²), ss. 57—106, a zwł. 94 nn.

Go nie posiada²⁸ i nie może Go sobie uzurpować²⁹. Nie jest rzeczą wykluczoną, że w tekstach Vaticanum II krzyżują się ze sobą różnorodne linie i że pozostały w nich także resztki chrystomonicznego myślenia połączonego wprost lub ubocznie z nowymi ujęciami; niemniej jednak należy stanowczo podkreślać, że Sobór usytuował się wyraźnie p o d Słowem Bożym (por. KO 10), aby być właściwą odpowiedzią wyłącznie na to Słowo jako na przejaw miłości Boga do całego świata (Ewangelia o zbawieniu). Sam Sobór ustawia się w procesie, z którego nie zamierza się wydostać, a który go przerasta³⁰. Sobór jest początkiem, a nie końcem; i to początkiem, który należy sobie uświadomić (czego, niestety, w Kościele na ogół się nie czyni bądź to na skutek niedoceny, bądź też przeceny Soboru). Owocność Vaticanum II zależy od jego realizacji, ta zaś — od dostrzeżenia tego, że wraz z nim Instytucja Ducha Świętego zyskała, mimo pełnej ciągłości w szczegółach i w całości, nowy kierunek (we wskazanym wyżej znaczeniu), a tym samym drogę, którą należy faktycznie kroczyć. Tajemnica Kościoła jako zespolonego instytucjonalnie, pielgrzymującego Ludu Bożego, który stara się uświadomić sobie coraz to bardziej rolę i znaczenie poświadczanego świadectwa³¹, będąc podmiotem własnej, przypisanej mu przez Boga historii, staje się tym bardziej niezgłębiona przez to, że jawi się on jakō już dokonany i urzeczywistniony, a zarazem mający być nadal urzeczywistnianym³². W tajemnicy Ludu Bożego mamy do czynienia z napięciem naczynającym całą wiarę chrześcijańską: jest to napięcie eschatologiczne pomiędzy urzeczywistnioną już jednością z Bogiem, a przez to tym boleśniejszą, bo doświadczaną jedynie w formie „zadtku” (2 Kor 1, 22) obietnicą oczekującego nas doświadczenia pełni. To właśnie napięcie Sobór Watykański II ucieleśnił poniekąd w Kościele jako aktywnym podmiocie własnych dziejów, podejmując

²⁸ To „posiadanie” Ducha Świętego jest uporczywym domniemaniem (przesądem) mającym własną historię, ale będącym też uzasadnionym w pełni przedmiotem ataków chrześcijan ewangelickich na Kościół katolicki. Por. B. W. Dantine, *Der heilige und der unheilige Geist*, Stuttgart 1973, s. 175.

²⁹ Por. C. Duquoc, *Kirchen unterwegs, Versuch einer ökumenischen Ekklesiologie*, Freiburg 1985.

³⁰ Por. H. J. Pottmeyer, *Kontinuität und Innovation...*, dz. cyt., s. 110.

³¹ Por. S. Wiedenhofer, *Die Kirche als „Subjekt” oder „Person”*, w: *Weisheit Gottes — Weisheit der Welt* (Fs. J. Kard. Ratzinger), t. 2, St. Ottilien 1987, ss. 999—1020.

³² KK 5: „Tajemnica Kościoła świętego ujawnia się w jego założeniu. ... Stąd też Kościół, wyposażony w dary swego Założyciela... otrzymuje posłannictwo głoszenia i krzewienia Królestwa Chrystusowego i Bożego wśród wszystkich narodów...”.

na serio związaną z nim problematykę ekumeniczną w sposób niemalże obcy dotychczasowej świadomości kościelnej. Związana z tym praca teologiczna, zmierzająca do gruntownego naświetlenia tego napięcia w spojrzeniu na Kościół w świecie oraz na ekumenię wyznań i religii, nie mogła już obciążać samego Soboru. Jest ona naszym dziełem. Kościół jako instytucja, sakrament i miejsce szczególnego działania Ducha Świętego znajduje się w procesie, któremu winien z ufnością się powierzyć w przekonaniu, iż zmierza on do pełni Bożej prawdy³³, wiedząc zarazem, iż nie może nim tylko kierować i że musi wziąć na siebie również współodpowiedzialność za ten proces.

II. KOŚCIÓŁ — TAJEMNICA, KTÓRĄ ŻYJEMY

Założenie jest jasne: Kościół jako rzeczywistość złożoną, w sensie podanym przez Vaticanum II, charakteryzuje dynamiczna w swej istocie, a nawet eschatologiczna świadomość własnej realizacji. Przejawy tej świadomości dostrzegalne są obecnie zwłaszcza na polu ekumenii.

Ekumenizm jest najgorętszym pragnieniem ostatniego Soboru³⁴. Różwój coraz to większej jedności Kościołów, zdopingowany przez Sobór Watykański II, stanowi — po Soborze — logiczne jego następstwo. Niekiedy odbywa się on po linii nakreślonej przez sam Sobór. Pojawiają się jednak zastrzeżenia przede wszystkim co do roszczeń Kościoła katolickiego do prawdy i „wszelkich środków łaski” (DE 4) — jako tej jedynej instytucjonalnej instancji przekazującej zbawienie. Stawia się pytania: czy przyjmując taki punkt widzenia da się iść nadal drogą wiodącą do jedności Kościołów? czy Kościół obstający nieubłaganie przy swym roszczeniu do prawdy nie staje się sam hamulcem, a nawet zaporą na przygotowanej już drodze jedności? Niekiedy zdaje się wyczerpywać cierpliwość ekumeniczna, a niecierpliwość staje się wyzwaniem chwili. „Dynamika tymczasowości” nie jest — zdaniem wielu — właściwie realizowana. Domagają się oni wyraźnego przyspieszenia ruchu Kościołów ku jedności, który opóźniają — ich zdaniem — sami kierownicy Kościołów, nastawieni na źle pojęty ideał prawdy. I dlatego postulują „ekumenię u podstaw” jako bardziej

³³ KO 8: „Kościół z biegiem wieków dąży stale do pełni prawdy Bożej, aż wypełnią się w nim słowa Boże”. Por. KO 23.

³⁴ DE 1: „Jednym z zasadniczych zamierzeń Drugiego Watykańskiego Świętego Soboru Powszechnego jest wzmoczenie wysiłków dla przywrócenia jedności wśród wszystkich chrześcijan. Bo przecież Chrystus Pan założył jeden jedyny Kościół...”.

istotną od (rzekomej) „ekonomii zwierzchności” Natchnieni soborowym rozumieniem Kościoła, kładą też wielki nacisk na ekumeniczną działalność poszczególnych wyznań, mającą na oku problemy ogólnoswiatowe (głód, wojny, niesprawiedliwość, zagrożenia ekologiczne itp.) oraz dialog między religiami. Nasuwa się jednak istotne pytanie: Czy jest to tylko mentalność relatywistyczna, „rozpuszczająca” prawdziwą wiarę, czy też przeciwnie, nie dająca się zbić z tropu, natchniona Duchem pewność — ta sól charyzmatyczna w zupie wyznaniowych małostkowości wiary? Nikt nie jest w stanie na to pytanie dzisiaj odpowiedzieć, albowiem nie wiemy dokładnie, jak się te rzeczy istotnie przedstawiają. Istnieją oczywiście kryteria rozróżniania duchów³⁵, ale i te wymagają dynamicznej interpretacji. Każde ludzkie zdanie, nawet zdefiniowane dogmatycznie, jest względne w stosunku do niesłuchanie większej prawdy Bożej. Sobór ukierunkowuje nas na ten wyższy cel, każąc patrzeć na Kościół jako na pielgrzymujący, pod wpływem Ducha Świętego, ale instytucjonalnie uporządkowany Lud Boży, ukazując go jednak zarazem jako tajemnicę, która ma rozpoznawać swoje własne wymiary — na większą chwałę Boga i dla zbawienia świata (jeśli on nawet nie chce o tym nic wiedzieć!). Ekumeniczny kontekst wskazuje, że podstawowym kierunkiem winna być wciąż większa prawda Boża, a zasadniczym pytaniem: czy do tej prawdy, która jest zawsze konkretna i przyszłościowa, jesteśmy prawdziwie „przypisani”, czy też raczej „przylegamy” do własnych tylko wyobrażeń o niej, tak typowych dla naszej ograniczoności? Czy staramy się faktycznie i z całym zaangażowaniem wypowiadać prawdę Bożą³⁶ — w pierwszym rzędzie nie jako tę, o której świadomie świadczymy, ale jako tę, która jawi się przed nami w procesie wiary, nadziei i miłości, i której dotykamy jako czegoś, co pozwala na otwarcie się na nieznane dotąd horyzonty i na przeżycie niewyobrażalnych wydarzeń związanych z pełną i będącą dziełem łaski przemianą?

Jako dzieło i sakrament Ducha³⁷, jako wspólnota tych, co „mają Ducha Chrystusowego” (KK 14), Kościół jest instytucją swobodnego rodzaju. Najgłębsza jego rzeczywistość, dająca się uchwycić wciąż na nowo w konkretnej wolności wiary, jest tą dynamiką, której by nie było, gdyby Kościół stanowił dzieło czysto ludzkie.

³⁵ DE, *passim*. W rozdziale 1 tego Dekretu nie chodzi o zasady katolickiego ekumenizmu, ale o katolickie zasady ekumenizmu.

³⁶ Por. m. in. W. Kasper, *Das Wahrheitsverständnis der Theologie*, w: *Wahrheit in Einheit und Vielheit* (Hg. E. Coreth), Düsseldorf 1987, ss. 170—193.

³⁷ Por. M. Kehl, *Kirche — Sakrament des Geistes*, w: *Gegenwart des Geistes*, dz. cyt., ss. 155—180.

Dynamika to, będąca darem, ale i zadaniem, skłania obecnie ku jedności chrześcijan, tak mocno, jak nigdy dotąd w dziejach. Kościół, który widział siebie przez kilka ostatnich wieków jako statyczno-skostniałą organizację boskiego pochodzenia, odkrył na Soborze Watykańskim II w samym sobie motor przewyciężenia niezbyt dobrego immobilizmu. Jako instytucja Ducha Świętego, który rozrywa ramy samej instytucji, Kościół doświadcza w sobie skuteczności działania tego Ducha będącego zasadą jedności i uporządkowanego zespolenia wszystkich Nim obdarowanych, a zarazem zasadą wielości w jedności³⁸. Wielorakość darów, charyzmatów, zarówno w urzędzie kościelnym, jak też w całym Ludzie Bożym, uczy Kościół szanowania swego daru; istotną jedność wiary, nadziei i miłości (por. KK 8) Kościół uznaje za dzieło Ducha w sobie.

Wielorakość powodowana przez Ducha Chrystusowego nie prowadzi do podziałów czy rozdzielenia, lecz kształtuje jeden żywy organizm — Ciało Chrystusa. Podział Kościoła na wyznania nie może być dziełem Ducha, który sprawia wielość. Jest to następstwo grzechu czyli sprzeniewierzenia się Duchowi Chrystusa. Ale Duch Chrystusowy może powodować także i tam pojawianie się rzeczy zbawczych³⁹. Wyznania odnajdują się zresztą w niemożliwej dawniej do pomyślenia jedności wiary, co winno napawać uzasadnioną w pełni nadzieją na zjednoczenie Kościołów⁴⁰. Nieostrzegalnie i niezależnie od wszelkich wypowiedzi o istotnych różnicach czy rozbieżnościach⁴¹ pojawia się zgodność w zakresie prawd podstawowych oraz jej świadomość. Stąd też zjednoczenie Kościołów jawi się już nie jako oddalone w jakiejś nieuchwytej perspektywie, nawet jeśli droga wiodąca do niego jest jeszcze

³⁸ DE 2: „Duch Święty, który mieszka w wierzących i napelnia cały Kościół oraz nim kieruje, jest sprawcą tej dziwnej wspólnoty wiernych i tak dogłębnie wszystkich zespala w Chrystusie, iż jest zasadą jedności Kościoła. On dokonuje rozdawnictwa łask i posług ubogacając Kościół Jezusa Chrystusa w przeróżne dary... Na tym polega święta tajemnica jedności Kościoła w Chrystusie i przez Chrystusa, gdzie Duch Święty jest sprawcą różnorodnych darów”.

³⁹ DE 3: „Proinde ipsae Ecclesiae et Communitates seiunctae, etsi defectus illas pati credimus, nequaquam in mysterio salutis significatione et pondere exutae sunt”.

⁴⁰ Por. np. H. Fries — K. Rahner, *Einigung der Kirchen — reale Möglichkeit*, Freiburg 1983; H. Fries — O. H. Pesch, *Streiten für die eine Kirche*, München 1987, ss. 13—84.

⁴¹ Por. W. Kasper, *Grundkonsens und Kirchengemeinschaft. Zum Stand des ökumenischen Gesprächs zwischen katholischer und evangelisch-lutheranischer Kirche*, ThQ 167 (1987) 161—181. Autor ten, podobnie jak i ewangelicki teolog H. Meyer, woli raczej mówić o istotnej zgodności lub przynajmniej wspólnej podstawie teologicznej.

stosunkowo długa⁴². Zespolenie boskich i ludzkich inicjatyw — przy całkowitym zachowaniu zdecydowanego pierwszeństwa inicjatywy boskiej — uzdalnia Kościół, który pod wpływem Ducha Świętego odczuwa w sobie i poza sobą faktyczną jedność, do podejmowania odpowiednich kroków w jej kierunku. Skoro zaś jedność nie może być nigdy „dziełem” samego Kościoła, musi on wciąż na nowo się nawracać, aby móc się dostosować do dynamiki Ducha Świętego, działającego w nim samym i poza jego obrębem, oraz prawdziwie w nią się włączać.

A dynamika ta ma specyficzne oblicze: jest dobrowolnym zespoleniem się pełnej łaskowości woli Boga z człowiekiem i jest także „związaną wolnością” ludzi, którzy otwierają się na Ducha Chrystusowego tam, gdzie chce On działać, zwłaszcza w Kościele. Najbardziej widoczne działanie tego Ducha przejawia się obecnie w (ponownym) odkrywaniu jedności w wielości, tej „pogodzonej różnorodności”, jaką dostrzegają wciąż na nowo oczy wiary. Dynamika Ducha Świętego realizuje się w wizji diachronicznej: uwzględnia historię już dokonaną oraz wskazuje na możliwe kierunki rozwoju; a także w wizji synchronicznej: bierze pod uwagę wielorakość darów w Kościele i w Kościołach. Jeden z zasługujących na szczególne podkreślenie kierunków rozwoju w Kościele katolickim polega na tym, że odchodzi się od dawnych wyobrażeń jedności, umiając odkryć na nowo jedność w wielości. Ponowna refleksja nad zasadami kształtującymi oblicze Kościoła pierwotnego ożywiła w niewyobrazalny wcześniej sposób całe życie Kościoła katolickiego, a tym samym również jego otwarcie się na świat oraz ekumenię, które przybrały niespotykane dotąd wymiary.

Wobec tego zdynamizowania Kościoła przez Ducha, którego utożsamiamy z Duchem Świętym, nasuwa się ponownie pytanie: czy przypisujemy tej *dynamis* Bożej właściwe jej miejsce w naszym życiu? Czy żyjemy rzeczywiście tą tajemnicą, która nie jest wcale tanią mistyfikacją lecz wezwaniem do coraz to poważniejszego i bardziej radykalnego urzeczywistniania naszego powołania w obecnym czasie? I czy z niej czerpiemy swą siłę?

Kościół jest instytucją, względnie sakramentem Ducha Świętego nie w tym sensie, jakoby Duch miał być odpowiedzialny za wszystko, co się w nim dzieje, lecz jedynie w tym, że Duch Chrystusowy wpływa zdecydowanie na kształtowanie się naszej postawy — jednostek, jak też Kościołów. O ile więc pojmujemy konsekwentnie jedność wielości i nią żyjemy, wówczas otrzymujemy to wszystko, co jest niezbędne do głębszego urzeczywistniania (w

42 Por. W. Kasper, *Theologie und Kirche*, dz. cyt., s. 40.

znaczeniu Newmanowskim) jedności już nam danej. A odnosi się to zarówno do przywódców Kościołów, jak i poszczególnych członków Ludu Bożego. Kiedy zaś obecnie Kościół katolicki jako instytucja, jako współtworzona przez Ducha Świętego wspólnota wierzących, jako sakrament jedności, popierający świadomie — jako dar Ducha Świętego — wielość, daje się poznać właśnie jako taki, to czy następnym krokiem, jaki należy uczynić, nie powinno być to, że również inne Kościoły lub wspólnoty kościelne staną się co najmniej upragnionym partnerem rozmowy, jako że również w nich Duch działa i działał bez przerwy jako Duch wielości, który pragnie i sprawia (podtrzymuje) jedność nawet w zewnętrznie podzielonych Kościołach? Czy żyjemy faktycznie tą świadomością (i ją wystarczająco podtrzymujemy), że Duch Święty może sprawić o wiele więcej? Odpowiedzi na te pytania winni dać nie tylko teologowie i kierownicy Kościołów, albowiem odnoszą się one do każdej jednostki we wszystkich Kościołach i wspólnotach kościelnych.

Jedynie pogłębione, pneumatologiczne patrzyenie na Kościół, które teoretycznie jest już niemal gotowe, ale praktycznie nie jest jeszcze wystarczająco skuteczne, ukaże właściwą drogę wiodącą do przodu. Spotkanie wyznań ze sobą, spotkania różnych osób staną się, być może, rzeczą ważniejszą od dalszej (!) teologicznej analizy ewentualnych, rzeczywistych lub tylko domniemanych różnic kościelnych. Kościół, jako obejmujący jedność w wielości⁴³, nie może być — według nowszych rozważań — czynnikiem rozdzielającym. Sama zaś jedność wiary jest obecnie, mimo różnych sprzeciwów, faktem zasadniczym, jeśli przez nią się nie rozumie całkowitej jednolitości. W rzeczy samej bowiem różne wyznania zespalają się obecnie w jedność, której same nie wytworzyły, a którą urzeczywistniają na różnych płaszczyznach, jak nigdy dotąd.

Prawda Kościoła i jego ekumenicznych zadań realizuje się powoli, niejako w drodze. Każda próba przywłaszczenia sobie Ducha lub Jego prawdy ogranicza prawdę Ducha, albowiem *veritas semper maior est* i *Deus semper maior*. Dynamizm Boga pragnie wyraźnie włączyć nas w Jego misterium; do nas natomiast należy nie zamykać się w jakimś ciasnym pojęciu Kościoła i prawdy. Prawdziwa tajemnica, którą żyjemy, to niewyraźalna tajemnica samego Boga, którą możemy dostrzec, poznać i zidentyfikować właśnie w Kościele. Kto chce żyć tą tajemnicą, i kto podejmuje

⁴³ Por. m. in. E. Herms, *Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen*, Göttingen 1984; H. Rücker, *Der kontradiktorische Widerspruch und die Einigung der Kirchen*, ÖR 34 (1985) 171—183.

się tego na serio, ten zacznie przekształcać Kościół, albowiem sam Duch Święty, oddając się Kościołowi, wciąż go przemienia i re-strukturyzuje. Tajemnica, którą żyjemy, umyka więc nam, im bardziej nią żyjemy, prowadząc nas tym samym do coraz większych doświadczeń: w *communio* Kościoła, który jest, a przecież wciąż się staje, i który swą prawdziwą jedność i powszechność ma wciąż przed sobą, a zarazem także w sobie.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC